النظم
في فكر اللغويين والنقاد والبلاغيين

المرحوم د. محمود الجادر

المقدمة

فكرة النظم فكرة قديمة عند العرب وعند غيرهم من الأمم الأخرى، وفي هذا البحث سانتاول بعون الله هذه الفكرة، وبيان البذور الأولى لها عند العرب، وفي هذا المجال ساشير إلى عدد من اللغويين والأدباء الذين تحدثوا عنها بشكل مباشر أو غير مباشر مثل: سيبويه والمبرد وبشر بن المعتمر والجاحظ وغيرهم:

وبعد هذا سانحدث عن النقاد والبلاغيين قبل عبد القاهر الجرجاني، ومن ثم أقف عند عبد القاهر لبيان دوره في وضع الأسس التي تقوم عليها هذه النظرية، وبيان موضوعاتها، ومن هذه الأسس: أنه وحّد بين اللغة والشعر فالتقت بذلك فلسفة الفن بفلسفة اللغة، كما قضى على الثنائية القائمة بين اللفظ والمعنى، تلك الثنائية التي سيطرت على عقول النقاد السابقين، وقضى كذلك على الفصل بين التعبير البسيط والتعبير المزخرف أو بين التعبير والجمال.

وبعد مناقشة فكرة النظم قبل الجرجاني، وتوضيح نظرية النظم وأسسها وموضوعاتها عند الجرجاني سأعرض جهود النقاد والبلاغيين الذين جاءوا بعد الجرجاني وبيان رأيهم في نظرية النظم، والإشارة إلى دورهم في هذا المجال أمثال: الزمخشري صاحب الكشاف، والفخر الرازي صاحب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز والسكاكي صاحب مفتاح العلوم، وحازم القرطاجني صاحب منهاج البلغاء، وابن الأثير صاحب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، والخطيب القزويني صاحب التلخيص، وابن حمزة العلوي صاحب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز

وفي اثناء الحديث عن جهود هؤلاء النقاد والبلاغيين والشعراء لابدّ من الإشارة إلى الإضافات التي جاؤوا بها لإثراء نظرية النظم وتطويرها، أو الإشارة إلى الجمود الذي أصاب البلاغة بعد عبد القاهر الجرجاني والزمخشري، مع الاستشهاد على ذلك بالنصوص التي ذكرها هؤلاء في أثناء حديثهم عن نظرية النظم.

فكرة النظم قبل الجرجاني:

قبل أن نستعرض فكرة النظم، نقول إن النظم في اللغة هو التأليف، وضم شيء الى شيء آخر، يقال نظمت اللؤلؤ نظماً ونظاماً، أي جمعته في السلك، والنظام أيضاً ما نظمت فيه الشيء من خيط وغيره، وليس لأمرهم نظام: أي ليس على هدى واستقامة.

ومن المجاز نظم الكلام، وهذا نظم حسن، وانتظم كلامه وأمره[1]، وهكذا نرى أن المعنى اللغوي المشترك للنظم هو ضم الشيء إلى الشيء وتنسيقه على نسق واحد كحبات اللؤلؤ المنتظمة في سلك.

ولو فتشنا عن تلك الفكرة لوجدنا أنها قديمة، ولوجدنا بذور هذه النظرية فيما كتبه النحاة والبلاغيون، ومؤلفو كتب الإعجاز، ولو بحثنا عن نظرية النظم عند الأمم الأخرى لوجدنا غير العرب من عُني بهذه الفكرة.

عند اليونان نرى أرسطو يعقد فصلاً في كتابه "فن الشعر"[2] يتحدث فيه عن أقسام الكلمة، والفروق بين أقسامها، والمقاطع والحروف والأصوات التي رآها ضرورية في البلاغة، ويتحدث في كتابه ((الخطابة))[3] عن مراعاة الروابط بين الجمل والأسلوب وحذف أدوات الوصل والتكرار.

وأشار بعض الباحثين إلى اهتمام الهنود بهذه النظرية، ولا يوجد دليل على ذلك إلا ماذكره الجاحظ عن الصحيفة الهندية، وما ذكره البيروني في تاريخ الهند ووصفه للمحاولات التي كانوا يقومون بها والتي تتصل بقضية الإعجاز[4].

واقدم إشارة عثر عليها في الكتب العربية هي عبارة ابن المقفع التي تشير إلى صياغة الكلام، إذ يقول "فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل أصيل، وأن يقولوا قولاً بديعاً، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم ــ وإن أحسن وأبلغ ــ ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتاً وزبرجداً ومرجاناً، فنظمه قلائد وسموطاً وأكاليل، ووضع كلّ فصٍّ موضعه، وجمعه إلى كل لون شبْهه، وما يزيده بذلك حسناً، فسمّي بذلك صانعاً رقيقاً..."[5].

ونجد سيبويه يتحدث عن معنى النظم في مواضع مختلفة من كتابه، وما يؤدي إلى حسن الكلام وقبحه، وبيّن أهمية تأليف العبارة. ويرى أن وضع الألفاظ في غير موضعها دليل قبح النظم وفساده، فإذا قلت: قد زيداً رأيت، وكي زيداً يأتيك لكان هذا الكلام قبيحاً، فضلاً عن فساد نظمه، يقول "فأما المستقيم الحسن فقولك اتيتك أمس وسآتيك غداً... وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيداً رأيت..."[6]. فيشير سيبويه إلى أهمية النظم في تأليف الكلام فهو يتحدث عن مفهوم النظم مراعياً فيه أحوال النحو، وهذا مانراه بعد هذا عند الجرجاني.

وبشر بن المعتمر (ت ــ ٢١٠هـ) يشير إلى النظم من خلال صحيفته إذ يقول "فإذا وجدنا اللفظة لم تقع موقعها، ولم تصر إلى قرارها، وإلى حقّها من أماكنها المقسومة لها، والقافية التي تحلّ في مركزها وفي نصابها، ولم تتصل بشكلها، وكانت قلقة في مكانها نافرة من موضعها، فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن، والنزول في غير أوطانها"[7]، وهكذا يشير بشر إلى أن وضع اللفظة في غير موقعها يؤدي إلى فساد وقلق في الكلام، فالكلمة لها موقعها المناسب، ويجب علينا ان نختار الكلمة المناسبة في الموقع المناسب، وهذا يؤدي إلى سلامة النظم.

وقد تحدث الجاحظ (ت ــ ٢٥٥هـ) عن النظم، وقد احتفل بفكرة النظم احتفالاً كبيراً جاعلاً منها دليلاً على إعجاز القرآن الكريم، ونراه دائماً مشغوفاً بجودة اللفظ وحسنه وبهائه، ويتحدث في "بيانه" عن جزالة الألفاظ وفخامتها ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، وعرض للحروف التي هي جوهر الألفاظ[8]. فقد اهتم باللفظ اهتمامه بالمعنى، وقد توهم بعضهم أنه يميل الى جانب اللفظ، وأنه يهمل المعنى، والحق أنه عني بالمعنى والصورة الأدبية، كما عُني باللفظ[9]، وقوله "فإنما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير" يوضّح رأيه، وقد يُعلّل ميله إلى الألفاظ ما كان من صراع بين العرب والأعاجم، فالأعاجم تشيّعوا للمعنى، واتجه العرب إلى اللفظ يعظمونه[10].

أما المبرد (ت ــ ٢٨٦هـ) فقد رأى أن حسن النظم هو البلاغة قال"فحقّ البلاغة إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاضدة شكلها".

أما أبو سعيد السيرافي (ت ــ ٣٦٩هـ) فقد تحدث عن معاني النحو قائلاً " أما معاني النحو فتنقسم بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها وبين تاليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخّي الصواب في ذلك، وتجنّب الخطأ في ذلك، وإن زاغ شيء عن النعت فإنه لا يخلو أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر والتأويل البعيد أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم"[11].

أما علي بن عيسى الرّماني (ت ــ ٣٨٦هـ) فقال "وحسن البيان في الكلام على مراتب؛ فأعلاها ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان

وتتقبله النفس تقبّل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة"[١٢].

أما الخطابي (ت ــ ٣٨٨هـ) فيرى أن القرآن "إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف مضّمناً أصح المعاني"[١٣]، وهو يمّر بالنظم في رسالته "بيان إعجاز القرآن" دون أن يتلبّث عنده، وذلك حين يشبهه بالرباط لعناصر الأداء الأخرى من الألفاظ والمعاني، دون أن يورد الشواهد من الآيات[١٤].

وأبو هلال العسكري (ت ــ ٣٩٥هـ) يقول في أحد فصول كتابه الصناعتين عن حسن النظم "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكّن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلاّ حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يُعمّي المعنى، وتضم كل لفظة إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها، وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره، وصرفها عن وجودها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها"[١٥].

أما أبو بكر الباقلاني (ت ــ ٤٠٣هـ) فقد ادرك سر إعجاز القرآن الكريم عن طريق القدرة الفائقة في نظم جزئيات الأداء في اللفظ والتركيب والصورة، وهو يذكر النظم بطريقة أقرب إلى الدقة في قوله "إن قال قائل: بيّنوا لنا ما الذي وقع التحدي به، أهو الحروف المنظومة؟ أو الكلام القائم بالذات. أو غير ذلك؟ قيل: الذي تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن، منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطّردة كاطرادها.... لأن الاعجاز وقع في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات كلامه، وإلى مثل هذا النظم وقع التحدي"[١٦].

والقاضي الجرجاني (ت ــ ٤١٥هـ) يردّ على الجاحظ وأمثاله الذين يرجعون إعجاز القرآن الكريم إلى لفظه، ونجده يربط الفصاحة بالنظم فيقول "ولذلك لا يصحّ عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى، ومتى قال القائل: إني وإن اعتبرت طريقة النظم فلا بُدّ من اعتبار المزيّة في الفصاحة فقد عاد إلى ماأردناه"[١٧].

هذه أقوال طائفة من النقاد والبلاغيين الذين تناولوا النظم بشكل أو بآخر، وهناك عدد كبير من الذين لم نعرض لأقوالهم في نظرية النظم جاء وا قبل عبد القاهر الجرجاني، وأشاروا إلى فكرة النظم، ولكننا اكتفينا بذكر هذه الطائفة السابقة حتى نعطي فكرة عن جهود العلماء قبل الجرجاني عند العرب وغيرهم من الأمم الأخرى.

وهكذا كانت فكرة النظم كما عرضنا لآراء هؤلاء العلماء معروفة منذ القرن الثاني الهجري. ولكن مفهوم هذه النظرية لم يكن واضحاً كل الوضوح، فكان كلّ من هؤلاء يعرض لها دون أن يوضحها، ويبيّن أسسها، فجاء الجرجاني واستفاد من هؤلاء، واطلع على آرائهم، وميّز الحسن من الرديء، وكوّن نظرية عرفت باسمه، وسأعرض بعد قليل تأثره بأهم النقاد والبلاغيين من العرب وغيرهم، لبيان أن نظرية النظم جهد إنساني متواصل ولكن الجرجاني أكمله.

فالنظم عند الجرجاني (ت ــ ٤٧١هـ) في كتابه دلائل الإعجاز لا يخرج بعيداً عما ذكرناه فهو في رأيه تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن البلاغة أو الفصاحة لا ترجع إلى اللفظ، وإنما إلى النظم، ومنهج الصياغة، إذ يقول "ومعلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلّق اسم باسم، وتعلّق اسم بفعل، وتعليق حرف بها، فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبراً عنه أو حالاً منه، أو تابعاً له صفة أو تأكيداً، أو عطف بيان أو بدلاً، أو عطف بحرف، أو بأن يكون الأول مضافاً إلى الثاني، أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل، ويكون الثاني في حكم عمل الفاعل له أو المفعول، وذلك في اسم الفاعل كقولنا: زيد ضارب أبوه عمراً، وكقوله تعالى " أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها" وقوله تعالى "وهم يلعبون لاهية قلوبهم" واسم المفعول كقولنا: زيد مضروب غلمانه، وكقوله

تعالى "ذلك يوم مجموع له الناس" والصفة المشبهة كقولنا: زيد حسن وجهه، وكريم اصله"[١٨].

أكد عبد القاهر بشكل حاسم أن ضمّ الألفاظ يتبع نسقاً قرّره النحو، فإذا ضمّت الألفاظ إلى بعضها من دون أن نتوخّى فيها معاني النحو لم يكن ذلك نظماً، وفي هذا يقول "واعلم أن ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تُخلّ بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق..... وينظر في الجمل التي تُسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل..... ويتصرّف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كلّه، وفي الحذف والتكرار...."[١٩].

ويقول "فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزيّة وفضل فيه، إلاّ وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد، وتلك المزيّة وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من اصوله ويتّصل بباب من أبوابه"[٢٠].

فمنهج هذا المفكر العميق الدقيق هو منهج النقد اللغوي، منهج النحو، على أن نفهم من النحو أنه العلم الذي يبحث في العلاقات التي تقيمها اللغة بين الأشياء[٢١]، فأقام عبد القاهر نظريته في الدلائل على اساس معرفته بالنحو والمنطق، محاولاً النظر إلى قواعد النحو نظرة جديدة تقوم على فلسفة عامة في التراكيب، وبناء العبارة، وصلته بمعنى العبارة[٢٢]. فأساس نظريته يقوم على ائتلاف الألفاظ مع بعضها، ووضعها في الجملة الموضع الذي يفرضه معناها النحوي "فالمعنى النحوي برأي الجرجاني هو الذي يفرض تقديم الكلمة أو تاخيرها، تعريفها أو تنكيرها، ذكرها أو حذفها[٢٣].

وفهم عبد القاهر الجرجاني أعاد إلى اللغة اعتبارها فليس النحو عنده كما يعتقد بعضهم هو العلم الذي يبحث في ضبط أواخر الكلمات، ولا هو في هذه القواعد الجافة الصارمة، وإنما النحو عند الجرجاني هو العلم الذي عن طريقه يستطيع أن يكشف لنا عن المعاني[٢٤].

ونجد الجرجاني يهاجم من يحتقرون علم النحو ويقلّلون من أهميته، ويرى أن عملهم خطير جداً، وكأنهم يصدّون عن كتاب الله وفهم معانيه، لأننا لا نستطيع فهم الكلام إلا بالنحو فهو الذي يزيل الغموض منه، وفي هذا يقول "وأمّازهدهم في النحو، واحتقارهم له، وإصغارهم أمره، وتهاونهم له، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم الذي تقدّم، وأشبه ما يكون صدّاً عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه.... وإذا كان قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، أن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها..... والمقياس الذي [لايُعرف] صحيح من سقيم حتى يرجع إليه..... وإذا كان الأمر كذلك فليت شعري ماعذر من تهاون به، وزهد فيه، ولم يرَ أن يستقيه من مصبه ويأخذه من معدنه"[٢٥].

وهكذا يدعو عبد القاهر إلى توخي معاني النحو، وإلى الاهتمام بالنحو وفهمه فهماً صحيحاً، لأن النحو عنده ليس قواعد نحوية جامدة، بها يعرف أواخر الكلم، ولكن النحو هو هذه العلاقات التي تقوم بين الكلم، ونحن من خلال النحو نتعرف على معان مختلفة باختلاف التراكيب.

ومن أجل توضيح هذه النظرية انطلق الجرجاني يبين معاني النحو، أو موضوعات النظم، فيقول "فمعاني النحو أو النظم تشمل: الخبر، وأركان الجملة، وما يتعلق بالمسند والمسند إليه من شرط وحال، وتشمل الفصل والوصل، ومعرفة مواضعها ومعاني الواو والفاء وثم وبل ولكن، وتشمل التعريف أو التنكير، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإضمار، والإظهار"[٢٦].

وهكذا انطلق الجرجاني يبين موضوعات النظم أو معاني النحو، ويستشهد على ذلك من القرآن الكريم والشعر العربي "فراح ينتقل من جانب إلى آخر في أسرار النظم حتى استوفى مجموعة من جوانب

الأداء الفني: من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وحـذف وذكر، وفصل ووصل، وإيجاز وإطناب..... وغير ذلك مما عمد البلاغيون فيما بـعد إلى رصده وجمعه وتلخيصه، فكانت لديهم أبـواب علم المعاني، أو ما تصح تسميته بفن الأسلوب"[٢٧].

وقد اطلع الجرجاني على آراء النقاد والبلاغيين الذين سبقـوه، وفسّر فكرة الإعجاز تفسيراً يقـوم على النظم، ومن أجل هذا ألف (الرسالة الشافية) ليثبت حقيقـة الإعجاز، وألف "دلائل الإعجاز ليبيّن أسراره"[٢٨].

لقد قرر عبد القـاهر أن القـرآن الكريم معجز، وحـاول أن يستكشف فيه مواطن الإعجاز، هل هو في الألفاظ؟ فرد هذا القول رداً حاسماً؛ لأن الألفاظ المفردة موجودة في الاستعمال قبـل نزول القرآن، ثم إن الألفاظ لا توصف بالفصاحة والبـلاغة وهي مفردة، وإنما تكتسـب فصاحـتها من خلال النظم والتأليف، ولا يجوز أن يكون الإعجاز في ترتيب الحركات والسـكنات، أي في طبـيعة الإيقاع، لأن ذلك قد ينطبق على مثل حماقات مسـيلمة الكذاب في قـوله "إنا اعطيناك الجُماهر، فصلّ لربـك وهاجر" ولا يتحقـق الإعجاز بالفواصل، لأن الفواصل في الآي كالقـوافي في الشـعر، وذلك أمر كان العرب قد أتقنوه، فلم يعد معجزاً لهم، فإذا بطل ان يكون الإعجاز متأتياً من هذه الأمور، فهـل الإعجـاز آت مـن الاسـتعارة؟ وهذا أمر ممتنع:"لأن ذلك يؤدي أن يكون الإعجاز في آي محدودة في مواضع من السـور الطوال مخصوصة"، وإذا كانت هذه الأمور مجتمعة أو منفردة لا تحقق الإعجاز "فلم يبق إلاّ أن يكون الاعجاز في النظم والتأليف"[٢٩].

ويحاول عبد القاهر بيان جوانب هذا الإعجاز فيقول "أعجزهم مزايا ظهرت لهم في نظمه وخصائص صادفوها في سـياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها ومجاري الفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة، وتنبـيه وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب مع كل حجة وبرهان وتبـيان، وبهرتهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشراً عشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجد اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغ فهم ولو حكّ بيافوخه ـ موضع طمع ـ حتى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول وخلدت القروم فلم تملك أن تصول"[٣٠].

ويرى الدكتور درويش الجندي أن الجرجاني كان يهدف إلى بيان أن جوهر الكلام هو ذلك الكلام النفسي، وأما الكلام اللفظي فهو ظل لهذا الكلام النفسي، وأن القرآن الكريم معجزة النبي (ص)، وفي هذا يرى تعلق الإعجاز بما يتسـع للإعجاز، وهذان الهدفان هما اللذان رسما حدود نظريته في النظم، وكأنّ الجرجاني في نظريته هذه وجد الأمن والطمأنينة لعقيدته وعقله، وهو يحاول إثبـات أن النظم اللفظي تابع لنظم المعاني وترتيـبها في النفس، وردّ على المعتزلة في إنكارهم الكلام النفسي، ويحاول الجرجاني ربط الإعجاز بـالنظم، فالنظم يتسع للتفاصيل والترقي فيه إلى رتبة الإعجاز، ولهذا تعرض لوجوه الإعجاز الأخرى، وبـيّن عدم صلاحـيتها أن تكون مناطاً للإعجاز[٣١].

الأسس التي تقوم عليها نظرية النظم:

١. التلازم التام بين اللفظ والمعنى، والقضاء على ثنائية اللفظ والمعنى.

قضية اللفظ والمعنى قـضية قـديمة عند العرب، فاللفظ والمعنى ركنان من أركان القضية، وهذه القضية من أعقد القضايا النقـدية القديمة، وقد تناول أرسطو هذه القضية دون أن يرجح أحدهما على الآخر، ويفهم من لفظه ان اللفظ علامة على المعنى ووسيلة المحاكاة، وأن الألفاظ تتفاوت فيما بينها جمالاً وقبحاً من حـيث دلالتها على المعنى وعلى جوانبه المختلفة.

ولقد شغلت هذه القضية النقـاد والبـلاغيين العرب من قـديم الزمان، فمنهم من فضّل اللفظ على المعنى مثل ابن رشيق القيرواني، ومنهم من قدّم المعنى على اللفظ مع الاشـارة إلى أهمية اللفظ، ومن هؤلاء المرزوقي وابن شـرف القـيرواني وحمزة العلوي، ومنهم من

يقول بالترابط التام بين اللفظ والمعنى، ومن هؤلاء قدامة بن جعفر والباقلاني والجرجاني"[٣٠].

فعبد القاهر الجرجاني ينكر هذه الثنائية التي شاعت في النقد الأدبي بين اللفظ والمعنى، فاللغة في الشعر وحدة متكاملة لا تتجزأ، ومن سوء التقدير أن يعد كل من اللفظ والمعنى عالماً مستقلاً بذاته، ومحاولة إرجاع الفضيلة لأحدهما دون الآخر خروج عن الواقع، وحتى محاولة أن نعد أحدهما سابقاً في الوجود على الآخر، يقول الجرجاني في هذا المجال "أتتصور أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول هذه اللفظة إنما صلحت ها هنا لكونها على صفة كذا؟ أم لا يعقل إلا أن تقول: صلحت هاهنا لأن معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، لأن معنى ماقبلها يقتضي معناها، فإن تصوّرت الأول فقل ماشئت، واعلم أن كل ما ذكرناه باطل، وإن لم تتصور إلا الثاني فلا تخدعن نفسك بالأضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور....."[٣٢].

وهكذا لم يفصل عبد القاهر الجرجاني بين اللفظ والمعنى فصلاً حاسماً، بل شدّد على التآزر بينهما، فلا لفظ عنده بدون معنى "واللفظ عند عبد القاهر لم يكن محدوداً في قيمته الصوتية، كما لم يكن المعنى عنده قاصراً على الفكرة أو المضامين الأخلاقية والفلسفية وغيرها، وإنما اللفظ عنده بكل إمكاناته الصوتية وغير الصوتية في خدمة المعنى، والمعنى عنده هو كل ما نتج عن السياق من فكر وإحساس وصورة وصوت"[٣٤].

٢. تبعيّة الألفاظ للمعاني لإحداث التآزر والترابط في النظم:

فالجرجاني يحاول إثبات أن النظم اللفظي تابع لنظم المعاني وترتيبها في النفس، وفي هذا يقول "الألفاظ خدم المعاني، والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن وجهته، وأحاله عن طبيعته"[٣٥] ويقول "وليت شعري، هل كانت **الألفاظ إلا من أجل المعاني**، وهل هي إلاّ خدم لها ومصرفة على حكمها، **أو ليست هي سمات لها**، وأوضاعاً قد وضعت لتدلّ عليها؟ **فكيف يتصور أن تسبق المعاني** وأن تتقدمها في صور النفس؟ إن جاز **ذلك أن تكون** أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت **الأشياء وقبل أن** كانت"[٣٦] ثم يقول "ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ **قد أبسوا إلاّ أن** يجعلوا النظم في الألفاظ، فترى الرجل منهم يرى **ويعلم أن الانسان** لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلاّ من **بعد أن يفكر في المعاني** ويرتبها في نفسه"[٣٧].

وعبد القاهر الجرجاني الذي يقول بتبعيّة **الألفاظ للمعاني، لا** يفضّل المعاني على الألفاظ وإنما يريد ان يؤكد الترابط بينهما، فالفضل ليس في المتقدّم، وإنما فيهما معاً أي **الألفاظ والمعاني من** خلال النظم والتأليف، فهو يؤكد وحدة **العمل الأدبي وجميع** عناصره من ألفاظ ومعان وصور وبديع، فالمحسنات البديعية تظهر فضيلتها من خلال النظم والتأليف.

وهكذا يمكن القول من خلال النقطتين السابقتين إنه لايقلّل من شأن المعاني في بلاغة الكلام وفصاحته، كما ينكر أن يكون للألفاظ مزية في البلاغة من حيث هي ألفاظ فالمعوّل عنده إنما هو على النظم، والأسلوب، والصياغة.

وعلى الرغم من اصالة عبد القاهر فيما ذكرناه من آراء في النظم، إلا أنه قد تأثر بآراء كثير من سابقيه، وحذا حذوهم في الاعتداد بالصياغة، وأنها نظير التصوير والنقش، وكانت جلّ أفكاره دائرة حول هذه الصياغة. لقد أفاد إفادة كبيرة من أنصار أصحاب اللفظ وترجيحه على المعنى، وخاصة الجاحظ، وواضح أن كتب الجاحظ قد احتوت على بذور لأفكار عبد القاهر، ولكن أصالته تجلّت بعد ذلك في ثورته على معاصريه ممن اشتطوا في نصرة اللفظ حتى غفلوا به عن الغاية، وممن اعتدوا بما يروقهم من معنى، وكان للجرجاني فضل لايدانيه فيه ناقد عربي في توثيق الصلة بين الصياغة والمعنى، وفي الاعتداد في ذلك بالألفاظ من حيث دلالتها

وموقعها مجازية كانت أم حقيقية، وبيان تأثيرها في تأليف الصورة الأدبية[٣٨].

ومن هنا يحق لنا القول إن اللغة عند عبد القاهر مجموعة من الدلالات والفاعليات والارتباطات التي لا تنتهي عند حصر، وهو يفرق بين استعمال اللغة بقصد الإشارة واستعمالها للتعبير عن الانفعال ـ أي بين الألفاظ التي تكتفي بمجرد الإشارة إلى الصورة البارزة للشيء، والألفاظ التي تعبر عن حقيقة الشيء.

فاللفظة لاتدل على معنى محدد بل على معنى مجرد، وهي لا تدل على معنى محدد إلاّ من خلال السياق، فهي تكتسب دلالتها منه، فهو الذي يحكم بجودتها وصلاحها أو فسادها ورداءتها، فالكلمة أو اللفظة لاقيمة لها في لفظها، وهي مفردة (لا في جرسها ولا في دلالتها) وإنما تأخذ الكلمة قيمتها من خلال وجودها في تركيب لغوي ما، ولا نستطيع أن نحكم عليها قبل دخولها في سياق ما، لأنها حينئذ وحسب ما ترى في نطاق من التلاؤم أو عدم التلاؤم، وهذا السياق هو الذي يحدث تناسق الدلالة، ويبرز فيه معنى على وجه يقتضيه العقل[٣٩]. يقول عبد القاهر "إعلم أن ها هنا أصلاً ترى الناس فيه في صورة من يعرف جانبا وينكر آخر، وهو أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في انفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف، وأصل عظيم، والدليل على ذلك أنا إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها لأدى ذلك إلى ما لايشك عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وصفوا الأجناس الأسماء التي وصفوها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: فعل ويفعل: لما كنا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله....."[٤٠].

وهذا النص يشير إلى ما يأتي:

أ ـ أننا نعرف الأشياء قبل أن توضع لهاألفاظ تدلّ عليها ـ فعندما تنطق بكلمة فرس أو دار تقصد أن تعرف السامع بشيء لم يكن يعرفه من قبل ـ وإنما في حقيقة الأمر نحن نستخدم هذه الألفاظ للإشارة إلى أشياء معروفة لدينا، فالإنسان يعرف مدلول اللفظ أولاً، ثم هو بطبيعة الحال يعرف هذا اللفظ الذي يدلّ عليه ثانياً.

ب ـ اللفظ المجرد مجرد وسيلة من وسائل الإشارة إلى الأشياء لا أكثر ولا أقلّ، والكلمة مجرد أداة اصطلاحية للإشارة إلى شيء ما.

ج ـ اللفظ المفرد لا يكتسب معنى محدداً، ولا يؤدي وظيفة خاصة إلاّ إذا أدى وظيفة في سياق ما، فالكلمة المفردة تختلف عن الكلمة المستخدمة في سياق ما لأن الكلمة في السياق شحنة من العواطف الإنسانية، فضلاً عن المشاعر الحيّة، والصور الذهنية إلى جانب ما فيها من معنى مجرد، يقول الجرجاني شارحاً "وهل تجد أحداً يقسو أن هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جارتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافها قلقة وقلقة ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلق الثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤداها؟"[٤١].

ويطبق الجرجاني فكرته السابقة على الآية الآتية من القرآن الكريم" وقيل ياأرض ابلعي ماءك وياسماء أقلعي وغيض الماء، وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين" ليبين الجرجاني أن مافيها من مزيّة ظاهرة، وفضيلة قاهرة لا يرجع إلاّ إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، ويبيّن أن ما فيها من حسن أو شرف يعود إلى العلاقات القائمة بين الكلمة الأولى والثانية والثالثة والرابعة بل يعود إلى العلاقات المتشابكة في الكلمات القرآنية السابقة كلها[٤٢].

وبعد هذا التحليل يخلص عبد القاهر الجرجاني إلى القول "فقد اتضح اذن اتضاحاً لايدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظ لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر"[٤٣].

وقد درس الدكتور محمد مندور عبد القاهر الجرجاني دراسة موجزة، ولفت الأنظار إلى أهمية الرجل وما جاء به من آراء حول

اللغة قريبة من نظريات علم اللغة المعاصر، فقال "وفي الحق أن عبد القاهر امتدى في العلوم اللغوية كلها إلى مذهب لا يمكن أن نبالغ في أهميته، فذهب يشهد لصاحبه بعبقرية منقطعة النظير، وعلى أساس هذا المذهب كوّن مبادئه في إدراك دلائل الإعجاز في القرآن الكريم، وفي النثر العربي والشعر العربي على السواء"[14].

وأكد مندور أن مذهب الجرجاني قريب من علم التراكيب عند الفرنسيين، ثم أضاف قائلاً "مذهب عبد القاهر هو أصحّ وأحدث ما وصل إليه علم اللغة في أوربا لأيامنا هذه، هو مذهب العالم السويسري "فردنان دي سوسير" الذي توفي ١٩١٣م، ولحن لا يهمنا الآن من هذا المذهب الخطير إلا طريقة استخدامه كأساس لمنهج لغوي (فيلولوجي) في نقد النصوص"[15].

وبيّن أن منهج عبد القاهر لم يفهم على وجهه الصحيح، ولا استغل كما ينبغي، ففي أوربا قامت نظريات وأصول حول نظرية أن اللغة مجموعة من العلاقات المتشابكة، واستخدمت هذه النظريات والأصول في: فلسفة اللغات، وفي نقد الأدب، أما عندنا فقد غلب تيار البديع ــ تيار المعاني ــ عند السكاكي ومن تلاه ــ وكانت في ذلك محنة الأدب العربي"[16].

وأما الدكتور محمد زكي العشماوي فقد ربط بين عبد القاهر والناقد الانجليزي ريتشاردز، فقال "وشبيهه ما انتهى إليه عبد القاهر الجرجاني في موضوع دلالات الألفاظ وارتباط بعضها ببعض بما انتهى [كذا] إليه كثير من النقاد المحدثين، فلو أننا قرأنا الفصلين الأولين من كتاب فلسفة البلاغة للناقد الانجليزي المعاصر أ. أ. ريتشاردز: لوجدنا أن كل ما يحاول ريتشاردز في هذين الفصلين لا يخرج عمّا قاله عبد القاهر في القرن الخامس الهجري فيما يتعلق بقضية النظم، وعلاقة الكلمات بعضها ببعض"[17].

الفصاحة والبلاغة من خصائص النظم والتأليف، وليست من خصائص اللفظ:

ومع أن الجرجاني لم يفرّق بين الفصاحة والبلاغة فإنه يرى أن الفصاحة والبلاغة لا ترجعان إلى اللفظ، وإنما إلى النظم وكيفيات الصياغة، قال "ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما ينفرد بالنعت والصفة، وينسب إليه الفضل والمزيّة دون المعنى....."[18] فاللفظة المفردة لا وزن لها في بلاغة وفصاحة عند الجرجاني وفي هذا يقول "وهل تجد أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها"[19]. ويقول "ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ الأخدع في بيت الحماسة:

تلفّتُ نحو الحي حتّى وجدتُني
وجِعْتُ من الإصغاء ليتاً وأخدَعا

وبيت البحتري:

وإني وإنْ بلّغتني شرفَ الغنى
وأعتقْتُ من رقّ المطامع أخدَعي

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

يادهرُ قوّم من أخدَعَيْكَ، فقد
أضْجَجْتَ هذا الأنامَ من خُرُقِكْ

فتجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير، أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة والإيناس والبهجة"[20]. ثم ينتهي إلى القول "فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظة، وإن استحقت المزيّة والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها ــ دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلفت بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبداً، أولا تحسن أبداً"[21]. ومعنى ذلك أن حسن الكلمة في موضع، وقبحها في موضع آخر هو أبلغ دليل على أن العبرة بالنظم والتأليف.

القضاء على الثنائية التي ميّزت التعبير المزخرف والتعبير البسيط:

حاول الجرجاني وهو يدافع عن نظريته أن يثبت أن القيمة في

الكناية والتشبيه والاستعارة وغيرها لا تعود للكناية والتشبيه والاستعارة، بل ترجع الى قدرة هذه الفنون البلاغية على الامتزاج مع غيرها من عناصر العمل الأدبي، وعلى قدرتها على التفاعل مع غيرها، وعلى مدى ما اكتسبته الاستعارة من خصائص يمنحها السياق نفسه، وفي هذا يقول "واعلم أن هذا ــ أعني الفرق بين ان تكون المزيّة من اللفظ، وبين أن تكون في النظم ــ باب يكثر فيه الغلط فلا تزال ترى مستحسناً قد أخطأ بالاستحسان موضعه..... وإن اردت أعجب من ذلك فيما ذكرت لك فانظر إلى قوله:

سالتْ عليه شعابُ الحيّ حينَ دعَا

أنصارَهُ بوجُوهٍ كالدنانير

فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها، إنما تمّ لها الحسن وانتهى الى حيث انتهى بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، ..... وإن شككت فاعمد الى الجارّين والظرف، فأزل كلاً منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل "سالت شعابُ الحي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره "ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تُعدَم اريحيّتُك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوةُ التي كنت تجدها؟"[٢] ويقول "إن من الاستعارة ما لايمكن بيانه إلاّ من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته"[٣]. فاللغة عند الجرجاني وحدة لا تنفصل فيها الصورة الشعرية عن التعبير الأدبي، بل إن الصورة الشعرية جزء لا يتجزأ من العمل الأدبي، وهي تستمد قيمتها من النظم، ولا تكتسب الفضيلة إلا من خلال السياق.

هذا هو عبد القاهر الجرجاني الذي وضع نظرية النظم، أو معاني النحو، وهكذا يعد الجرجاني واضع اصول علم المعاني، وأرادها أن يردّ على أصحاب اللفظ وأنصاره، وعلى أنصار المعنى، وبيّن لهم أن الفضل لا يرجع إلى اللفظ أو المعنى، وإنما هو راجع إلى التآزم التام بين اللفظ والمعنى، وحاول أن يبين أن إعجاز القرآن الكريم راجع إلى نظمه، والإعجاز ليس في الألفاظ أو في المعاني، وإنما في النظم والتأليف.

ونظرية النظم كما أشرنا نظرية تدل على أن الجرجاني ينظر إلى اللغة، على أنها مجموعة من العلاقات والتراكيب، وجميع عناصرها تسهم إسهاماً فعّالاً، فالألفاظ والمعاني والصور الشعرية كل ذلك يتضح من خلال النظم.

أما الآن فبعد هذه الرحلة مع فكرة النظم قبل الجرجاني، ونظرية النظم عند الجرجاني، سنتناول اثر الجرجاني في اللذين جاءوا من بعده، ونعرض لنظرية النظم بعد الجرجاني وبيان ما حدث لها.

نظرية النظم بعد الجرجاني:

ـ الزمخشري [ت ـ ٥٣٨هـ]

ولد الزمخشري قبل موت الجرجاني بأربع سنوات، وقام بجهد كبير لإتمام رسالة عبد القاهر، وهو الإمام المفسّر واللغوي النحوي، والأديب البلاغي ــ صاحب تفسير الكشاف ومعجم (أساس البلاغة) وكتاب المفصّل، المشهور في النحو.[٤].

ونجد الزمخشري ينظر في إعجاز القرآن الكريم، ويحاول كشف الأسرار البلاغية لايات القرآن الكريم، وكان يعتقد أن تفسير القرآن الكريم لا يتم إلا عن طريق علمي المعاني والبيان، ولهذا فإنه يرى أن من يريد أن يتصدّى لهذا الأمر أن يكون بارعاً في هذين العلمين، وهكذا اقام تفسيره للقرآن على اساس من هذين العلمين.

لقد استطاع الزمخشري أن يفرق بين هذين المصطلحين: الفصاحة والبلاغة، وقد كان الجرجاني لا يفرق بين المصطلحين، واستطاع الزمخشري أن يميّز بين علمي المعاني والبيان، وكان عبد القاهر الجرجاني يسمّي الأول علم النظم أو الأسلوب، وكان الزمخشري أراد أن يخرج من الخلاف القائم بين المعتزلة والأشاعرة وسمّاه علم المعاني

وقد مال الزمخشري في آرائه البلاغية إلى الأخذ باتجاه اصحاب المعاني عامة، ويعرض في تفسيره للأسلوب من جهة نظر عبد القاهر الجرجاني، مع التركيز على طرق التعبير، وعلاقات النظم، وصلات الألفاظ النحوية.

إعجاز القرآن:

بيّن الجرجاني كما مرّ بنا أن القرآن الكريم معجز بنظمه، ونفى

وجوه الإعجاز الاخرى، أما الزمخشري فيرى أن إعجاز القرآن من جهتين، فهو معجز بنظمه، ومعجز بما فيه من الإخبار بالغيوب، ولهذا نجده يقول عند الآية الكريمة (فاعلموا إنما انزل بعلم الله)[٤٥] اي أنزل ملتبسا بما لا يعلمه إلاّ الله من نظم معجز للخلق وإخبار بغيوب لا سبيل لهم إليه[٤٦].

وهكذا فالزمخشري يضيف شيئاً جديداً يبين فيه إعجاز القرآن، فهو يأخذ برأي الجرجاني من حيث أن القرآن معجز بنظمه، ولكنه يضيف إليه عاملاً آخر وهو الاخبار بالغيب، ثم يورد الزمخشري الأدلة الكثيرة على إعجاز القرآن بنظمه، والإخبار بالغيب من خلال القرآن الكريم. لكنه حين عرض "لنظم القرآن عرض إليه من ناحية الجمال الحادث عن إحكام معاني النحو مما لا يدع سبيلاً لشك في أن الزمخشري إنما يأثر في بحثه الإعجاز القرآني بعبد القاهر وإن كانت بعد للزمخشري المعتزلي شخصيته في البحث الإعجازي"[٤٧].

ثم بعد ذلك يحاول الزمخشري تطبيق نظرية النظم، فنجده يتناول موضوعات النظم التي جاءت عند الجرجاني ومنها التقديم والتاخير، وقد تصدّى الجرجاني في دلائل الإعجاز لهذا المبحث الذي استهله بأن النحاة لم يلاحظوا في التقديم شيئاً سوى العناية والاهتمام من غير تعليل، ومن غير تفسير لسبب العناية والاهتمام، ومضى الجرجاني الى القول إن المسألة أدق مما تصوروا، دارسا دراسة مفصلة للتقديم مع الاستفهام بالهمزة، ومع النفي وفي الخبر المثبت حين يتقدّم المسند إليه، وأثبت انك إذا قلت لشخص: أأنت قلت هذا الشعر؟ كان الشك في قائل الشعر، أما إذا قلت له: أقلت هذا الشعر؟ كان الشك في الفعل نفسه، وعلى هذا الأساس الآية الكريمة "قل أغير الله أتخذ ولياً"[٤٨] فإن الإنكار فيها موجّه لاتخاذ غير الله لا اتخاذ الولي من حيث هو[٤٩].

ونجد الزمخشري يشارك الجرجاني في التعليق على هذه الاية الكريمة، ويقول" أو لى غير الله همزة الاستفهام، دون الفعل الذي هو أأتخذ، لأن الإنكار في اتخاذ غير الله ولياً، لا في اتخاذ الولي، ويذكر الجرجاني أن المسند إليه إذا ولي النفي في مثل: ما انا فعلت ذلك، أفاد تخصيصه بنفي الخبر الفعلي، وبذلك يكون فعل قد فَعل ونفي البتة عن المتكلم[٥٠] وتاثر الزمخشري بالجرجاني بهذه القاعدة، ونجده يقول في التعليق على هذه الاية " وما أنت علينا بعزيز"[٥١]، قد دلّ إيلاء ضميره حرف النفي على أن الكلام واقع في الفاعل لا في الفعل، كأنه قيل: وما أنت علينا بعزيز بل رهطك هم الأعز علينا، ولذلك قال في جوابهم "أرهطي أعز عليكم من الله"[٥٢]، ولو قيل ماعززت علينا لم يصح هذا الجواب[٥٣].

ويبيّن عبد القاهر أنه لم يكن في العبارة نفي ولا استفهام وتقدّم المسند إليه وكان معرفة مثل (أنا فعلت) فإن التقدّم حينئذ إما يفيد تخصيص المسند إليه بالمسند، وإما يفيد تقوية الحكم، وتاكيده في ذهن السامع[٥٤]، ونجد الزمخشري عند وقوفه عند بعض الآيات التي تقدّم فيها المسند الأول يبيّن أن الغرض من التقدم هو التخصيص، يقول في تفسير الاية (الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر)[٥٥]، أي الله وحده يبسط الرزق ويقدره دون غيره[٥٦].

ويتكلم الجرجاني في حذف المسند إليه، ويقول: إنه يحذف عند تعيينه وقيام القرينة، وحذفه أبلغ من ذكره، ويفصّل القول في حذف المفعول به، وأنه يحذف إذا أراد المتكلّم اصل الفعل بدون أي تخصيص له ممن وقع عليه، ونرى بالمقابل الزمخشري يصدر عن هذه الآراء عندما علّق على آية القصص (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون، ووجد دونهم امرأتين تذودان قال ماخطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وابونا شيخ كبير) يقول: فإن قلت: لِمَ ترك المفعول غير مذكور في قوله (يسقون) و (تذودان) و (لانسقي) قلت: لأن الغرض هو الفعل لا المفعول[٥٧]. وفي آية البقرة (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم)[٥٨] يقول الزمخشري: مفعول "شاء" محذوف لأنه الجواب يدلّ عليه، والمعنى ولو شاء أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها[٥٩].

ونجد عبد القاهر عندما يميّز بين صور الخبر ملاحظاً أنه إذا كان اسماً دلّ على الثبوت وإذا كان فعلاً دلّ على التجدّد، نرى الزمخشري في آية البقرة (الله يستهزئ بهم)[٦٠] يقول: لم يقل الله

مستهزئ بهم ليكون مطابقاً لقوله (وإنما نحن مستهزئون)؛ لأن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدّده وقتاً بعد وقت[٧١].

وأما ماكتبه الجرجاني في جملة الحال الاسمية والفعلية، ومتى تقترن بالواو، ومتى يستحب، ومتى يمتنع فهو لدى الزمخشري حين يعلّق على آية الأعراف (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أوهم قائلون)[٧٢]، ويقف الجرجاني عند طائفة من التعبيرات الدقيقة، ومن ذلك استخدام كلمة كل، فإننا نجد الزمخشري لم يتعرّض لهذه القاعدة، ولعلّه رآها لا تطّرد وفي القرآن[٧٣].

ونجد الجرجاني يطيل النظر في أساليب الاسناد الخبري وتأكيدها بأن. وجاء الزمخشري ليحاول تطبيقها على بعض آيات القرآن الكريم، ويفيض عبد القاهر في الحديث عن صور القصر وأدلته وهي إنما وما، وإلاّ والعطف بلا، ونرى الزمخشري يقف بازاء إنما يقول تعليقاً على آية البقرة (قالوا إنما نحن مصلحون) إنما لقصر الحكم على شيء كقولك: إنما ينطلق زيد، أو لقصر الشيء على حكم كقولك: إنما زيد كاتب، ومعنى (إنما نحن مصلحون) أن صفة المصلحين خلصت لهم وتمخضت من غير شائبة[٧٤].

وهكذا يمكن القول إن الزمخشري استوعب كل ما كتبه عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الاعجاز" و "أسرار البلاغة" وحاول أن يطبّق ذلك على آي القرآن الكريم، وكأن الزمخشري لم يترك شيئاً من آراء الجرجاني إلا ساق عليها الأمثلة من القرآن الكريم، ولم يقف الزمخشري عند هذا الحدّ، بل قدّم إضافات قيّمة في المعاني[٧٥]. ومما أضافه إلى دراسة علم المعاني "التقديم والتأخير وما يتّصل به من تعريف المسند إليه وتنكيره، وتقييد الفعل بالشرط بعد "إذا" و "إن" ولو ومواقعها في التعبير، والقصر، والمعاني المجازية لأساليب الإنشاء"[٧٦].

فقد تناول التقديم والتأخير وما فيه من حديث عن المسند إليه وتعريفه وتنكيره، وورود مع الاستفهام والنفي، ثم تناول المسند إليه وتعريفه بالألف واللام، وعرض بالتفصيل لمعاني المسند إليه في أحوال التعريف، فقد يكون ضمير خطاب، ولكن يُراد به العموم كما في آية السجدة (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم) يقول "يجوز أن يخاطب به كل أحد، كما تقول فلان لئيم إن أكرمته أهانك وإن أحسنت إليه أساء إليك فلا تريد به مخاطباً بعينه"[٧٧] ويلاحظ الزمخشري أن اللام في "الذين" قد تكون للعهد في مثل آية البقرة (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) اذا أريد بالذين كفروا ناس بأعيانهم كأبي لهب وأبي جهل والوليد ابن المغيرة[٧٨]، وقد تكون للجنس في مثل (وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقد يكون للمدح والتعظيم في مثل آية البقرة (ياايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم) يقول (الذي خلقكم) صفة جرت عليه على طريق المدح والتعظيم[٧٩]، وقد يكون للاستهزاء والتهكم[٨٠] كما في آية الحجر (وقالوا ياأيها الذي نُزّل عليه الذكر إنك لمجنون).

ويقف الزمخشري مراراً عند تنكير المسند إليه وغيره مبيناً ما يؤديه من معان إضافية، ثم بعد ذلك ينتقل للحديث عن توكيد المسند إليه، ويعرض الزمخشري لوضع المضمر موضع المظهر في المسند إليه وغيره لقيام القرينة عليه في مثل (إنا أنزلناه في ليلة القدر) أي القرآن يقول "جاء بضميره دون اسمه الظاهر شهادة له بالنباهة والاستغناء وعن التنبيه عليه"[٨١]، ثم ينتقل الزمخشري الى الصورة المعاكسة، وهي وضع المظهر مكان المضمر، من ذلك آية البقرة (من كان عدوّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فانّ الله عدو للكافرين) يقول "أراد عدوّ لهم، فجاء بالظاهر ليدلّ على أن الله إنما عاداهم لكفرهم"[٨٢].

ومن إضافات الزمخشري في صور القصر تقدّم الجار والمجرور في مثل آية القيامة: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) يقول "إلى ربها ناظرة" تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره[٨٣]، أما أهم ما اضافه في باب الفصل والوصل وقوفه عند الجملتين إذا اختلفتا خبراً وإنشاء، ويقف عند المعاني الإضافية في باب الإنشاء والحديث عن أقسامه مثل: التمني وصيغه والاستفهام والأمر والنهي والنداء، وبيان المعاني البلاغية لهذه الأبواب، ويدلل على ذلك بأمثلة من القرآن الكريم، وقد وقف الزمخشري كثيراً عند معاني الاستفهام الإضافية، فيذكر

قاعدة عامة: أن الاستفهام إذا دخل على النفي أفاد تحقيقاً وتقريراً، فيقول تعليقاً على آية العنكبوت (أليس في جهنم مثوى للكافرين) "أليس تقرير لثوائهم في جهنم وحقيقة الاستفهام ان الهمزة همزة الإنكار دخلت على النفي، فرجع إلى معنى التقرير"[٨٤] ويقول في آية البقرة (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) "الهمزة للتقرير مع التوبيخ والتعجيب"[٨٥].

وهكذا يستمر الزمخشري في تناوله للأمر والنهي والنداء، وصيغ كلّ منها والمعاني الإضافية التي ظهرت من خلال السياق، ويعرض في تفسير الكشاف للأسلوب من وجهة نظر عبد القاهر. وما إطالتنا في عرض هذه الإضافات التي زادها الزمخشري في نظرية المعاني على الجرجاني إلاّ لندلل على أن البلاغيين بعده لم يضيفوا كثيراً إلى ما أضافه، بل إنهم لم يستوفوا إضافاته، فإن كثيراً مما ساقه في دلالات الأخبار لم يعرضوا له.

فخر الدين الرازي [ت ٦٠٦هـ]

صاحب كتاب "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، وكتابه هذا تلخيص لكتابي "اسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، ونجد الرازي يرتب كتابه في مقدمة وجملتين، ويتحدث في المقدمة عن إعجاز القرآن وشرف الفصاحة، أما الجملتان ففي الأولى بحث المفردات، والثانية في النظم، وكتابه أقرب إلى روح كتابي عبد القاهر الجرجاني لولا بعض الملاحظات، فقد كان ينهل في بحوثه من معين عبد القاهر، وفي هذا يقول "ولما وفقني الله لمطالعة هذين الكتابين التقطت منهما معاقد فوائدهما ومقاصد فوائدهما، وراعيت الترتيب، مع التهذيب، والتحرير، مع التقرير، وضبطت أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسمات اليقينية، وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الاطناب المملّ، والاحتراز عن الاختصار المخلّ"[٨٦].

لعل نظرية النظم من اهم التطبيقات البلاغية عند الرازي في تفسيره الكبير، فهو يرى أن القرآن معجز بفصاحة ألفاظه وشرف معانيه فضلاً عن نظمه، يرى أن من قالوا إن القرآن معجز بأسلوبه ارادوا النظم بعينه، كما يرى أن الفصاحة ليست راجعة إلى الألفاظ، بل انها تعود إلى المعاني، وفي هذا يستمد الرازي رأيه من الجرجاني الذي اشار إلى أن فصاحة الكلمات لا ترجع إلى اللفظ وإنما ترجع إلى المعنى والنظم، واهتم الرازي بتطبيق نظرية النظم التي أخذها من الجرجاني لبيان الوجه البلاغي في ترتيب سور القرآن الكريم، واستدل بها إلى جانب الفصاحة في قضية الإعجاز، وهذا الأمر لم يصرّح به الجرجاني ولا المفسرون من قبله، فكان المفسرون يبينون سبب مجيء آية بعد آية، ولكنهم لم يتخذوا فيه موضوعا قائماً بذاته، ولم يحاولوا ربط آيات القرآن الكريم[٨٧] ربطاً بلاغياً، ولم يسّموا هذا نظماً، وإنما استعملوا كلمة الفصاحة، وهكذا يفسّر الفخر الرازي ترتيب الآيات في السورة، وترتيب السور في القرآن الكريم تفسيراً بلاغياً قائماً على نظرية النظم، وهذا من إضافات الفخر الرازي.

ونجد الرازي يستخدم نظرية النظم ويدافع عنها في حديثه عن وحدة النظم في القرآن الكريم، ومن خلال بيانه لترابط الآيات الكريمة، فقال في تفسير قوله تعالى "ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصّلت آياته أأعجمي وعربي، قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد"[٨٨]، "إن الكفار لأجل التعنّت قالوا: لو نزل القرآن بلغة العجم، فنزلت هذه الاية، وعندي: أن أمثال هذه الكلمات فيها حيف على القرآن الكريم؛ لأنه يقتضي وردو آيات لا تعلّق للبعض عنها بالبعض، وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فكيف يتم مع التزام الحق عندي أن هذه السورة من أولها إلى آخرها كلام واحد، على ماحكى الله تعالى عنهم من قولهم "قلوبنا في أكنّة مما تدعونا إليه، وفي آذاننا وقر"[٨٩]، وهذا الكلام متعلق به وجواب له، والتقدير: إنا لو أنزلنا هذا القرآن بلغة العجم لكان لهم أن يقولوا: كيف أرسلت الكلام العجمي إلى القوم العرب، ويصح أن يقولوا "قلوبنا في أكنّة مما تدعونا إليه".... بقيت السورة من أولها إلى آخرها على أحسن وجوه النظم، وأما على الوجه الذي يذكره الناس فهو عجيب...."[٩٠].

الترابط التام بين الآيات والسور:

وإذا كان النظم عند الجرجاني هو تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، نجد الرازي يطبّق هذا على آيات القرآن الكريم وسوره، فالرازي لم يقف عند نظم الآيات وترابطها في السورة الواحدة، بل تجاوز ذلك، ولاحظ الترابط في بعض السور وارتباطها بالسور التي تليها فقال: في أول سورة "المطففين" وفي تفسير قوله تعالى "ويل للمطففين" قال "اعلم أن اتصال أول هذه السورة بآخر السورة المتقدمة ظاهر؛ لأنه تعالى بيّن في آخر تلك السورة أن يوم القيامة يوم صفته أنه: (لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله)[٩١]، وذلك يقتضي تهديداً عظيماً للعصاة، فلهذا أتبعه بقوله: (ويل للمطففين)، والمراد الزجر عن التطفيف"[٩٢].

ونجد الرازي يحاول أن يؤكد الترتيب والترابط بين الكلمات والآيات في أكثر من موضع، ويحاول بيان أن قضية الترتيب وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم، ويدرس الرازي قضية التركيب القرآني ويبرر هذه القضية بلاغياً.

ويورد الرازي من أجل بيان حسن النظم الوجه الذي يستقيم في تفسير بناء الآيات بما يليق وكلام الله تعالى، وهنا لابد من التبصّر في ترابط الكلمات، ففي تفسير قوله تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلّكم ترحمون)[٩٣] قال "فلو قلنا إن قوله تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا) المراد منه قراءة المأموم خلف الإمام لم يحصل بين هذه الآية وبين ما قبلها تعلّق بوجه من الوجوه، وانقطع النظم، وحصل فساد الترتيب؛ وذلك لا يليق بكلام الله تعالى فوجب أن يكون المراد شيئاً آخر سوى هذا الوجه، وتقريره أنه لما ادعى كون القرآن بصائر وهدى ورحمة، من حيث أنه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم، وكونه كذلك لا يظهر إلا بشرط مخصوص وهو أن النبي (ص) إذا قرأ القرآن على أولئك الكفار استمعوا له وأنصتوا حتى يقفوا على فصاحته، ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة، فحينئذ يظهر لهم كونه معجزاً دالاً على صدق محمد (ص) فيستعينوا بهذا القرآن على طلب سائر المعجزات، ويظهر لهم صدق قوله في صفة القرآن (إنه بصائر وهدى ورحمة) فثبت أنا إذا حملنا الآية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد"[٩٤].

النظم يكون بتوخي معاني النحو:

وكما مرّ بنا أن عبد القاهر بيّن أن ضم الألفاظ يتبع نسقاً قرّره النحو، وإذا ضمّت الألفاظ إلى بعضها دون أن نتوخى فيها معاني النحو لم يكن ذلك نظماً، نجد الرازي يتابع الجرجاني في القول "إن النظم عبارة عن توخي معاني النحو"[٩٥] ولعل أبرز صورة لهذا التطبيق في تفسيره، تلك التي بيّن فيها الرازي مواضع التقديم والتأخير والحذف والإضمار، وتقدير المضمر في سبيل بيان الوجه الذي يستقيم فيه بناء الاية[٩٦].

ونجد الرازي قد نظر في وجوه الخبر، وفي الشرط والجزاء، وفي الحال، وفي اشتراك الحروف في معنى، وانفراد كل واحد منها بخصوصية وفي ذلك المعنى، وفي احوال الجمل وموضع الفصل فيها من موضع الوصل، وانصراف الكلام في ذلك إلى التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والاضمار والإظهار، ثم قال "فتصيب بكل ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له"، وقال "وإذا استقريت لم تجد شيئاً من الخطأ أو الصواب في النظم إلا لأن معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه أو أزيل عن موضعه، أو استعمل في غير ما ينبغي له"[٩٧]، ونجد مدى تاثر الرازي بالجرجاني في نقله للأبيات التي أشار الجرجاني إليها لخروجها عن معاني النحو، مثل قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكاً
أبو أمه حي أبوه يقاربه

وقول المتنبي:

الطيب أنت إذا أصابك طيبه
والماء أنت اذا اغتسلت الناس

وقول أبي تمام:

ثاني في كبد السماء ولم يكن
كاثنين ثان إذ هما في الغار

ويرى الرازي ما يراه عبد القاهر من أن النظم لا يمكن أن يكون في المفردة، بل في الكلمات بضم بعضها إلى بعض، واعتبار أحوال الكلمات وأصول انضمام بعضها لبعض[٩٨].

النظم والسرقات:

ومن خلال نظرية النظم ينفذ الرازي إلى نظرية نقدية في قضية السرقات الأدبية فيقول: "ولا يغرنّك قول الناس إن الشاعر أخذ المعنى من شاعر آخر، فإن هذا تسامح منهم، والمراد: أن المعنى المدلول عليه بالدلالة المعنوية واحد، فأمّا أن يكون المدلول عليه بالدلالة الوضعية واحد فذلك لا يكون إلا الترجمة"[٩٩] وقول الرازي هو استخلاص لرأي الجرجاني في باب اللفظ والنظم "ولا يغرنّك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فإمّا أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ههنا إلا ما عقلته هناك وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك.... وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو (قعد وجلس) ولكن فيما يفهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر نحو أن تنظر في قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة) وقول الناس: قتل البعض أحياء الجميع، فإنه وإن كان قد جرت عادة الناس بأن يقولوا في مثل هذا: عبارتان معبرهما واحد، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره أو يقع لعاقل شك أن ليس المفهوم من واحد الكلامين المفهوم من الآخر"[١٠٠].

الصورة البلاغية عائدة الى النظم وليس لمجرّد الاستعارة:

ونجد الرازي يستلهم قول عبد القاهر ثانية، ويذكر الأمثلة التي ذكرها في هذا المجال، فيذكر قول الشاعر:

سالت عليه شعاب الحي حين دعا

أنصاره بوجوه كالدنانير

يقول "فإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف، فأزل كلاً منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فقل: سالت شعاب الحي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره، فإنه يذهب الحسن والطلاوة"[١٠١].

ونجد الرازي يذكر أقسام النظم وعدّ منها ثلاثة وعشرين وجهاً، ويستمدّ هذه الوجوه وأمثلتها من "حدائق السحر في دقائق الشعر" للوطواط ومنها: المطابقة والمزاوجة، بين معنيين في الشرط والجزاء، والاعتراض، والالتفات، والاقتباس والتلميح، والتورية، والمبالغة، وحسن التعليل وغيرها"[١٠٢].

وهكذا يبدو أن الرازي قد لخّص كتابي الجرجاني"دلائل الاعجاز واسرار البلاغة" وإستفاد من كتاب الوطواط والزمخشري وما كتبه الرماني في رسالته "النكت في إعجاز القرآن". "ومن المحقق أن ماجلبه من كتاب الوطواط في هذا التلخيص من فنون البديع أحدث عنده ضربا من الاختلاط والاضطراب،.... وصنع نفس الصنيع بالجملة الخاصة بالنظم أو بعلم المعاني فإنه أدخل فيها شعباً كثيرة من البديع، وهذا من حيث التصنيف ودقته، أما من حيث منهجه فإنه أخلى الكتاب من روعة التحليل للنصوص الأدبية، تلك الروعة التي تأخذ بألباب من يقرأ عبد القاهر، وبذلك جعل كتاباته قواعد جافّة..... وكأنما هو بصدد قواعد خالصة لقواعد النحو لا بصدد دراسة بلاغية تمتع الذوق والشعور..... وقد ملأه بالأقسام، وفرّع من الأقسام فروعاً، ثم شعّب من الفروع أغصاناً، وبذلك تكاثرت عنده التقسيمات..... بحيث تحوّلت البلاغة إلى علم جاف، وبحيث خرجت عن وظيفتها الأصلية من تربية الذوق وإحكام الملكة الأدبية،..... وإنما أصبحت علماً من علوم اللغة مع ما يداخلها من التفلسف والمنطق وأقيسته الصارمة الحادّة"[١٠٣].

لقد رسم الرازي في كتابه "نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز" منهجاً بلاغياً تأثر به من جاء بعده، والتزم الباحثون بهذا المنهج إلا ما كان من تقديم أو تأخير في الأبواب والفصول،وزيادة في التحديد والتقنين المنطقي والفلسفي، ومن الذين تأثروا بالرازي السكاكي مؤلف مفتاح العلوم والزملكاني في كتابه البيان في علم البيان

والبرهان الكاشف عن إعجاز القرآن الكريم، وابن أبي الأُصبع في كتابه بديع القرآن وتحرير التحبير. وتأثر بالرازي كتاب الشروح والتلخيصات مثل بهاء الدين السبكي في كتابه عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح[١٠٤].

السكاكي [ت. ٦٢٦هـ]

ثالث علماء البلاغة في القرن السادس الهجري، ألف كتابه مفتاح العلوم في علوم البلاغة الثلاثة دون ربطها بموضوع إعجاز القرآن، وصنّفه في اثني عشر عاماً، قال ياقوت: أحسن فيه كل الإحسان[١٠٥].

كان السكاكي أول من أطلق مصطلح "علم المعاني" على الموضوعات التي سماها عبد القاهر الجرجاني النظم أو معاني النحو، فهو أول من قسّم البلاغة إلى معان وبيان ومحسنات، ويقرّر السكاكي أن كلام العرب قسمان: الخبر والطلب، ولذلك قسّم المعاني إلى قانونين: ما يتعلق بالخبر، وما يتصل بالطلب[١٠٦].

بهذا المنهج بحث السكاكي "علم المعاني" وقسّمه، وتبويبه يدلّ على تأثره بالمنطق، ويلحظ عليه حين حديثه عن الخبر يتناول موضوعات كثيرة، وتحدّث عنها مع أنها لا تخص الخبر وحده، وإنما هي مشتركة بينه وبين الطلب.

والظاهر أن السكاكي في منهجه هذا الذي بناه على المنطق وحده لم يكن موفّقاً، ولقد حصر موضوعات علم المعاني حصراً مزّقها تمزيقاً أدّى إلى فقدانها كل حياة ورونق كان لها عندما بحثها عبد القاهر، وباعد بينها وبين ما يتطلبه الفن الأدبي الذي ينبغي أن يلجأ إلى الذوق الرفيع في بحث هذه الموضوعات، ونجد السكاكي يقول في تعريف علم المعاني الذي كان يسمّى النظم عند الجرجاني "علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على مايقتضي الحال ذكره"[١٠٧].

وحين يتكلم السكاكي على أقسام المعاني، يبدؤها باسلوبي الخبر والإنشاء" وكلامه فيها لا يخرج عن حدود النحو، بل يزداد تعقيداً وغموضاً، يدور بك في قضايا منطقية حول الصدق والكذب في الخبر، والإنكار وغيره في الطلب، كما يحدثك عن الإسناد وأركانه وتأثره بعبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز واضح"[١٠٨]. لقد قسّم المعاني حسب ركني الجملة، المسند إليه والمسند، وعلى هذا الأساس نجد السكاكي عند ذكر التقديم مثلاً في المسند إليه مرّة، وفي المسند مرّة أخرى، واتّبع النهج نفسه في الموضوعات الأخرى كالتأخير والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، وكان من الممكن أن يكون السكاكي أكثر دقة لو بحث كل موضوع من موضوعات علم المعاني في باب مستقل، فتكلّم على التقديم والتأخير في فصل خاص به، وانتقل للحديث عن الذكر والحذف في بابا ثان، والتعريف والتنكير في ثالث، وبذلك يعطي كل موضوع حقه من البحث في أجزائه.

عند المقارنة بين ما كتبه السكاكي وما كتبه عبد القاهر أو ابن الأثير يتضح لنا دور السكاكي في إفساد هذه المباحث وجوره عليها، ففي دلائل الإعجاز للجرجاني والمثل السائر لابن الأثير نقرأ موضوعات فيها عرض وتحليل، مع جمع لأطراف الموضوع الواحد جمعاً يخرج الدارس منه بفكرة واضحة، فإننا في مفتاح العلوم نقرأ موضوعات تناثرت هنا وهناك في أبواب متعددة، ولا يخرج الدارس بفكرة واضحة، بل بصورة حائلة، وقواعد جامدة، ويحاول الدارس جاهداً أن يلمّ شتات الموضوع الواحد من هنا وهناك، هذا ما يؤدي إلى إضاعة للجهد وإفساد للبلاغة والذوق الرفيع، وهكذا لجأ السكاكي إلى بعثرة الموضوعات، وأفقدها رونقها وجمالها.

ابن الأثير [٥٥٨-٦٣٧هـ]

وكان ابن الأثير فيما أرى من أكبر المتأثرين بعبد القاهر الجرجاني في قضية اللفظ والمعنى، بدليل قوله الذي لا يخرج في شيء عن الجرجاني، إذ يقول ابن الأثير "فإن رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسنوها ورققوا حواشيها، وصقلوا أطرافها، فلا تظن أن العناية إذ ذاك إنما هي بألفاظ فقط، بل هي خدمة منهم للمعاني، ونظير ذلك إبراز صورة الحسناء في الحلل الموشية والأثواب

المحبرة"[١٠٩] ويقول "فالعرب إنما تحسّن ألفاظها وتزخرفها عناية فيها بالمعاني التي تحتها، فالألفاظ إذاً خدم المعاني، والمخدوم لا شك اشرف من الخادم"[١١٠].

ومع اهتمام ابن الاثير بالمعاني فإننا نجده يدعو إلى الاهتمام بالألفاظ، فالاهتمام بالمعاني يدعو إلى الاهتمام بالألفاظ، الاهتمام بهما هو الذي كان يدعو إليه الجرجاني، ودعا إلى التلازم بين الألفاظ والمعاني، فلا يكون الاهتمام بالمعاني ولا بالألفاظ وإنما بالنظم، وفي هذا المعنى يشبه ابن الأثير المعاني بالروح والألفاظ بالجسد، يقول "وعليك بتنقيح الألفاظ وتحسينها، فإن الأشعار البارعة لم تعمل لإفهام المعاني فقط، لأنه لو قصد بها الإفهام فقط مكان الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيد في الإفهام، وإنما عملت الأشعار لأجل الاتيان ببداعة اللفظ وإحكام صنعته، ولسنا نعني بذلك أن يجعل المؤلف همته مقصورة على تجويد الألفاظ، ويهمل المعاني المنوطة تحتها، وإنما المعنى به أن تكون المعاني المقصورة ذات الفاظ حسنة رائقة..... واعلم ان المعنى هو عماد اللفظ، واللفظ هو زينة المعنى، والمعاني بمنزلة الأرواح، والألفاظ بمنزلة الأجساد. فأول ما يجب على المتكلم أن لا يؤلف كلامه من ألفاظ رديئة، ثم ان ألفه من الفاظ جيدة حسنة، فإنه لا يكون لها مزية ورونق إلا بإيداعها معنى شريفاً واضحاً، لأن الألفاظ لا تراد لنفسها، وإنما تجعل دلالة على المعاني، فإذا عدمت الذي يراد منها لم يعتدّ لها بالأوصاف التي تكون لها"[١١١]. وهكذا نرى دعوة ابن الأثير الى ارتباط الألفاظ بالمعاني، والى ضرورة الاهتمام بهما.

فصاحة الألفاظ

كان الجرجاني يرجع الفصاحة إلى النظم لا الى الألفاظ ولا إلى المعاني، ولكننا نجد ابن الأثير يدافع عن الخصائص المستقلة والمنفصلة لكلّ من الألفاظ والمعاني، ويذكر خصائص متعددة إذا توفرت في الكلمة أصبحت فصيحة، ومنها أن تكون متناسبة المخارج وعدم الغرابة أو الحوشية، وأن تكون مألوفة سهلة، وأن تتفق معاني الألفاظ مع أصواتها وتراكيبها، يقول ابن الأثير" وقد رأيت جماعة من مدعي هذه الصناعة يعتقدون أن الكلام الفصيح هو الذي يعز فهمه ويبعد مناله، فإذا رأوا كلاماً وحشياً غامض الألفاظ يعجبون به ويصفونه بالفصاحة، وهو بالضد من ذلك، لأن الفصاحة الظهور والبيان لا الغموض والخفاء"[١١٢].

ويظهر من هذا أن ابن الأثير يرى أن الفصاحة تكون في الألفاظ المفردة إذا تحققت الشروط التي ذكرها، وكأن ابن الاثير لجأ إلى هذا الرأي عندما ردّ على من قال: إن في القرآن الكريم آيات لاتفهم إلا بالتفسير، فقال: هو أن مفرداتها فصيحة، وعدم الفهم جاء من تراكيبها فاحتاجت إلى التفسير، وبهذا يخالف الجرجاني الذي تحدّث عن فساد الذوق بالكلام ممن قالوا إن الفصاحة للفظ بدليل أن لفظة تكون فصيحة في موضع غير فصيحة في غيره كلفظ "تؤذي" القبيح في قول الشاعر:

تلذ له المروءة وهي تؤذي

ومن يعشق يلذ له الغرام

والحسن في موضعه من الآية الكريمة "إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم" وقال الجرجاني: إن فصاحة اللفظ بحسب معناه لا لحروفه"[١١٣]. فكأن ابن الأثير أراد أن يبعد الشبهة عن فصاحة بعض الايات، فأثبتها للمفردات، ولكنه بتعليله هذا هرب من شيء ووقع في شيء آخر، ولا يصح أن يكون ذلك سبباً ليغيّر ابن الأثير حقائق الأشياء، فيصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، وهي لا قيمة لها إلاّ مركبة في عبارات.[١١٤]

ويرى السباعي بيومي أن ابن الأثير يخالف عبد القاهر الجرجاني في مكانة النحو من الفصاحة والبلاغة، وفي الوقت الذي تحدث فيه عبد القاهر عن نظم الكلام يرى أنه ليس شيئاً غير التركيب النحوي، فإن ابن الأثير في المثل السائر تحدث عن شيء آخر زائد عن النحو، هو الفصاحة والبلاغة، ولهما دلالة أخص من دلالة النحو العامة، وهكذا يرى ابن الأثير شيئاً لم يره عبد القاهر.

ولكن الجرجاني عندما تحدّث عن نظم الكلام، قال: بأنه يتحقق بوضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه

وأحواله، لا يقصد بذلك بأنه لا يرى جمالاً ولا دلالة وراء دلالة النحو، ولا يرى معاني غير معاني النحو، ولكنه يقول في مكان آخر من دلائل الإعجاز ما ينصفه في هذه المسألة "وإذ قد عرفت أن مدار النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة، ليس لها غاية تقف عندها، واعلم أن ليست المزيّة بواجبة لها في نفسها (أي في معاني النحو عينها) ومن حيث هي على الاطلاق ؛ ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض، فالتنكير (وهو من معاني النحو) إذ راقك في عبارة قد لا يروقك في أخرى (بقصد لاختلاف الغرض) فليس هناك فضل ومزية (أي لمعاني النحو) إلا بحسب المعنى الذي نريد والغرض الذي نؤم)[١١٤]. ومن هذا القول للجرجاني يمكن للدارس أن يفهم أن مدار أمر النظم ليس مقصوراً على معاني النحو، بل هناك فروق ووجوه أخرى، وهناك معان غير معاني النحو، وفي تفاوتها تفاوت الكلام[١١٥].

وأما آراؤه في تأليف العبارة فهو "يرى ان الترتيب المنطقي حسب قواعد اللغة ليس التركيب الأمثل في التعبير الأدبي، وإنما المقياس فيه الذوق والإحساس الصادق بقوة المعنى وقوة التعبير عنه لاسلامته، فالسلامة الفعلية التي تتوخاها قواعد اللغة، ويتوخاها المنطق لا اعتبار لها وحدها في ميزان النقد والبلاغة "فأسرار الفصاحة لا تؤخذ من علماء العربية، وإنما تؤخذ منهم مسألة نحوية، ويرى ابن الأثير أن العبارة الأدبية تختلف عن العبارة العلمية، فالثانية تقصد إلى المعنى مباشرة، وأما الأولى فتحتمل أشياء كثيرة"[١١٦].

حازم القرطاجني [ت. ٦٨٤هـ]

أما حازم القرطاجني فيتحدث عن نظم الشعر، وحاجته إلى الطبع والدربة (بعد وجود المهيئات والأدوات والبواعث). والطبع والدربة مرتبطان بقوة الخيال لدى الشاعر، ويذكر القوى الضرورية لنظم الشعر وهي "المقاصد الكلية وطريقة إيراد تلك المقاصد وأسلوب إيرادها وترتيب المعاني في الأسلوب المتخير وتشكل المعاني في عبارات وتخيّل المعاني واحداً بعد آخر بحسب الغرض ومكملات المعاني وزينتها وملاءمة تلك المعاني للإيقاع وملاءمة المعنى الملحق بالمعنى الأصلي لاكتمال البيت الواحد"[١١٨].

ومع حديث حازم عن النظم والأسلوب والمترع فلم ينس أن الألفاظ ترتبط بالمعاني وفي هذا يقول "وأن يكون اللفظ طبقاً للمعنى تابعاً له، جارية للعبارة من جميع أنحائها على أوضح مناهج البيان والفصاحة"[١١٩] لقد "تجاوز حازم في نظريته الشعرية مشكلة "النظم" التي أطال الجرجاني في الوقوف عندها، فتحدّث عن النظم بمعناه الواسع، ولم يقصره على صورة السياق التأليفي إلا حين تخطاه إلى مراحل أخرى، فهو قد أقر أن النظم يتناول سياق الألفاظ، ولكنه أوجد إلى جانبه الأسلوب ليتناول سياق المعنى، وفي توفّر النظم والأسلوب والمترع لدى حازم يتم تخطيه لنظرية الجرجاني"[١٢٠].

فالأسلوب الشعري عنده هو "هيئة تحصل من التأليفات المعنوية، والنظم هيئة تحصل من التأليفات اللفظية" وهكذا يتطلب الأسلوب الشعري (الاطراد والتناسب والتلطف في الانتقال)[١٢١].

أما المنازع فهي "ردّ الهيئات الحاصلة عن كيفيات مآخذ الشعر في أغراضهم، وأنحاء اعتماداتهم فيها، وما يميلون بالكلام نحوه أبداً ويذهبون به إليه حتى يحصل بذلك للكلام صور تقبلها النفس أو تمتنع عن قبولها"[١٢٢].

وهذ ما يمكن تسميته بالأسلوب الشعري، أو المذهب، أو القانون العام، فالقانون العام في شعر المتنبي مثلاً هو طريقته المفضلة في توطئة صدور الفصول للحكمة، والمترع يمثل العنصر البارز في الطريقة الشعرية.

يحيى بن حمزة العلوي [ت. ٧٢٥هـ]

صاحب كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، والرجل عالم من علماء القرن الثامن الهجري، إذ وقف على مجموعة من كتب البلاغة والأدب السابقة مثل كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري وما نقل من "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة " لعبد القاهر الجرجاني في تصانيف المؤلفين، وسر

الفصاحة لابن سنان الخفاجي، وزهر الآداب للحصري القيرواني، والمثل السائر لابن الأثير، والتبيان لعبد الواحد بن عبد الكريم، والمصباح لابن سراج المالكي[123].

وكما بينا سابقاً قيام نظرية عبد القاهر على التآزر بين اللفظ والمعنى، وهذا لا يتأتى إلا بتبعية الألفاظ للمعاني، فإن العلوي يطالعنا بتأثره بعبد القاهر والقول بتبعية الألفاظ للمعاني، وهو لا يعني الترجيح، لأن أحد الأمرين لا يقوم إلا بالآخر. وهكذا فقد نسج العلوي على منوال الجرجاني الذي أصرّ إصراراً شديداً على تبعيّة الألفاظ للمعاني، وراح يعلل رأيه تعليلاً فلسفياً منطقياً في ضوء فهمه لمذهب عبد القاهر. إنه لم يشر إلى هذا صراحة، لكن قوله الآتي يكشف عنه، يقول "..... فاعلم أن الذي عليه أهل التحقيق أن الألفاظ تابعة للمعاني، وقد صار صائرون إلى ان المعاني تابعة للألفاظ، والذي أوقعهم في هذا الوهم وقرّر عندهم هذا الخيال، هو أنهم لما رأوا المعاني لا يرسخ معقولها في الأفئدة إلا بعد أن تخرق الألفاظ قراطيس اسماعهم، فتوهموا من أجل ذلك أنها تابعة للألفاظ"[124]. ونجد الجرجاني يقول "إن نظر ناظر في شأن المعاني والألفاظ إلى حال السامع، فاذا رأى المعاني تقع في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه، ظن لذلك أن المعاني تبع للألفاظ في ترتيبها" وبالموازنة بين النصين يظهر لنا تأثر العلوي بالجرجاني.

الفصاحة في الألفاظ والمعاني، ولا انفصال بين اللفظ والمعنى:

وإن كان لا يذهب مذهب كثير من المصريين في اختصاص الفصاحة باللفظ والبلاغة بالمعنى، بل يرى أن الفصاحة مشتركة بين الألفاظ والمعاني وأنه لا انفصال أصلاً بين اللفظ والمعنى، ولا يتصور هذا الانفصال، إذ يقول "يخطئ من قصر الفصاحة على اللفظ ويخطئ من قصرها على المعنى، ويخطئ من فصل اللفظ والمعنى[125].

وحينما يريد العلوي أن يؤكد أن الألفاظ تظهر قيمتها في التراكيب يقول "اعلم أن الألفاظ إذا كانت مركبة لإفادة المعاني، فإنه يحصل لها بمزيّة التركيب حظ لم يكن حاصلاً مع الإفراد، كما أن الإنسان إذا حاول تركيب صورة من عدة أنواع مختلفة أو عقد مؤلف من خرزٍ ولآلئ، فالحسن في تركيب الألفاظ غير خافٍ[126].

إعجاز القرآن:

ونجد العلوي يقف عند قضية كبيرة من أجلها وضع الجرجاني نظريته في النظم ألا وهي إعجاز القرآن الكريم، ويحاول العلوي أن يستعرض الآراء والمذاهب في هذه القضية فيقول "واعلم أن الكلام في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزاً دقيقاً، ومن ثم كثرت فيه الأقاويل، واضطربت فيه المذاهب"[127] ومن هذه الأقوال من يقول بالصرفة وهو رأي النظام ومن تبعه، وقول من زعم أن الوجه في إعجازه إنما هو الأسلوب، وتقريره أن أسلوبه مخالف لسائر الأساليب الواقعة في الكلام، وقول من زعم أن وجه إعجازه إنما هو خلوّه عن المناقضة، وقول من زعم أن الوجه في الإعجاز إنما هو اشتماله على الحقائق وتضمنه للأسرار والدقائق التي لا تزال غضّة طريّة على وجه الدهر، ما تنال له غاية بخلاف غيره من الكلام، وهناك من زعم أن الوجه في إعجازه هو البلاغة، وهناك من يقول بنظمه الذي تميّز به من سائر الكلام، ومذهب من قال: إن وجه إعجازه هو مجموع هذه الأمور كلها، فلا قول من هذه الأقاويل إلا هو مختص به[128].

وبعد أن يتناول العلوي هذه الآراء والمذاهب ويناقشها ويبين رأيه فيها نجده يختار وجه الإعجاز يقول "والذي نختاره في ذلك ماعوّل عليه الجهابذة من أهل هذه الصناعة الذين ضربوا فيها بالنصيب الوافر، واختصوا بالقدح المعلّى، والسهم القامر، فإنّهم عوّلوا على ذلك على خواص هي الوجه في الإعجاز:

الخاصة الأولى: الفصاحة في ألفاظه على معنى أنها بريئة عن التعقيد، والثقل، خفيفة على الألسنة تجري عليها كأنها السلسال، رقة وصفاء وعذوبة وحلاوة.

الخاصة الثانية: البلاغة في المعاني بالاضافة إلى مضرب كل مثل، ومساق كل قصة، وخبر، وفي الأوامر والنواهي، وأنواع الوعيد،

ومحاسن المواعظ، وغير ذلك مما اشتملت عليه العلوم القرآنية، فإنها مسوقة على أبلغ سياق.

الخاصة الثالثة: جودة النظم وحسن السياق، فإنك تراه فيما ذكرناه من هذه العلوم منظوماً على أتم نظام وأحسنه وأكمله، فهذه هي الوجوه في الإعجاز[١٢٩].

وهكذا يرجع العلوي إعجاز القرآن الكريم إلى الفصاحة في الألفاظ والبلاغة في المعاني وجودة النظم وحسن السياق، وبهذا خرج العلوي برأيه هذا وخالف الجرجاني الذي يرى أن إعجاز القرآن الكريم بنظمه، ولكننا نرى العلوي يضيف إلى النظم الذي يعتقد به الجرجاني الفصاحة والبلاغة.

ويرى العلوي كما رأى الجرجاني من قبله أن " على الناظم والناثر فيما يقصد من أساليب الكلام مراعاة ما يقتضيه علم النحو، وهنا يلخص ما جاء في كتاب "التبيان" للزملكاني تقريباً خاصاً بالموضوع، وقد لخص فيه آراء عبد القاهر، كما يرى أنه يجب على الأديب مراعاة ما يقتضيه اللفظ من الحقيقة والمجاز"[١٣٠].

الخاتمة:

وبعد هذه الرحلة مع نظرية النظم عند العرب وعند غيرهم من الأمم الأخرى، لابُدّ من القول إن عبد القاهر الجرجاني استطاع أن يطلع على فكرة النظم التي كانت معروفة عند قبله بصورة بسيطة غير دقيقة، واستطاع أن ينظمها ويطوّرها، ويجعلها نظرية أقام عليها فكرة الإعجاز، واسترسل يشرح هذا النظم، وما يحوي من المعاني الإضافية الناشئة من تعلّق الكلمات في العبارة والعبارات بعضها ببعض، وترتيبها وصوغها حسب مجراها في النفس بحيث تصح لها كيفياتها الخاصة من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والذكر والحذف.....

وفي أضواء مباحث عبد القاهر وقواعده التي أصّلها في علمي البيان والمعاني مضى الزمخشري يفسّر القرآن في كتابه الكشاف مطبقاً تطبيقاً دقيقاً على آياته كل ما استنبطه الجرجاني من قواعد أصول في العلمين جميعاً.

ولكن بعد عبد القاهر والزمخشري نلحظ تعطّل الينابيع العقلية والذوقية التي أمدهما بكتاباهما البلاغية، إلا في بعض الأحيان، وكان من أسباب ذلك سريان روح الجمود والتعقيد في الأدب بنوعيه، وانعكاس ذلك على البلاغيين فإذا هم يكتفون بتلخيص الجرجاني والزمخشري.

وهكذا تخلّفت أذواق الأدباء وشاعت العلوم المنطقية والفلسفية، وتأثرت النفوس والعقول بها، وتراجعت علوم العربية والأدب، وسرت ظاهرة الشروح والتلخيص التي بدأها الفخر الرازي في كتابه نهاية الإيجاز، فقد لخص "دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة" وخلفه السكاكي في القسم الثالث من كتابه مفتاح العلوم.

وتظهر بعد السكاكي دراسات جانبية في نظرية النظم لم يستطع أصحابها تطوير عمل الجرجاني ومن هؤلاء ضياء الدين بن الأثير، ويحيى بن حمزة العلوي، والخطيب القزويني.

وتلخص من خلال البحث الاهتمام بنظرية النظم لأنها ترتبط بالقرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً، وقد ركّز النقاد على بيان إعجازه، ونراهم قد تعددت مذاهبهم في هذا الإعجاز الذي قال الجرجاني: إنه راجع لنظمه.

وفي نهاية القول لا بُد من الإشارة إلى حازم القرطاجني وجهده، والذي يمكن أن يكون ظاهرة بارزة في نظرته إلى وحدة القصيدة، وقد تكلّم على النظم وشروطه والقوى المساعدة على ذلك والأساليب الشعرية. وقد قال الدكتور إحسان عباس "وفي توفر النظم والأسلوب والمترع لدى حازم يتم تخطيه لنظرية الجرجاني"

الهوامش

١ــ ينظر مادة نظم في لسان العرب وأساس البلاغة.

٢ــ ينظر فن الشعر، ٥٥.

٣ــ ينظر الخطابة، ١٨٥.

٤ــ ينظر المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، ٥٢.

٥ــ الأدب الصغير، ابن المقفع ــ ٦ــ ٨.

٦ــ الكتاب، ١٨/١.

٧ــ البيان والتبيين، ١٣٨/١.

٨ــ المصدر نفسه، ١٦٩/١.

٩ــ ينظر مناهج بلاغية، ١٦٧ وما بعدها.

١٠ــ المصدر نفسه، ١٦٧.

١١ــ الامتاع والمؤانسة ١٠٧/١.

١٢ــ النكت في إعجاز القرآن ١٠٧.

١٣ــ بيان إعجاز القرآن، ٢٧.

١٤ــ البلاغة العربية في تطورها، ١٣١.

١٥ــ كتاب الصناعتين، ١٦٧.

١٦ــ اعجاز القرآن، ١٥٨.

١٧ــ المغني، ١٩٧/١٦.

١٨ــ دلائل الإعجاز، ٤٨.

١٩ــ دلائل الاعجاز، ٤٨.

٢٠ــ المصدر نفسه، ٤٩.

٢١ــ ينظر النقد المنهجي عند العرب، ٣٢٩.

٢٢ــ ينظر تاريخ النقد العربي، ٢١٥.

٢٣ــ الوجيز في تاريخ البلاغة، ٩٣.

٢٤ــ ينظر قضايا النقد الأدبي المعاصر، ٣٠٨.

٢٥ــ دلائل الاعجاز، ٢٣ ــ ٢٤.

٢٦ــ اساليب بلاغية، ٧٣.

٢٧ــ البلاغة العربية في تاريخها، ١٧٢.

٢٨ــ نظرية النظم تطور وتاريخ، ٩٢.

٢٩ــ دلائل الاعجاز، ٣٦.

٣٠ــ المصدر نفسه، ٣٧ ــ ٣٨.

٣١ــ ينظر نظرية عبد القاهر في النظم، ١٠٧ وما بعدها.

٣٢ــ ينظر النقـــــد الأدبي الحديث، ٢٢٢ ــ ٢٥٣، ونظرية النظم تاريخ وتطور، ٣٢.

٣٣ــ دلائل الإعجاز، ٤٢، ٤٣.

٣٤ــ قضايا النقد الأدبي المعاصر، ٣.

٣٥ــ أسرار البلاغة، ١٣.

٣٦ــ دلائل الاعجاز، ٢٧١.

٣٧ــ المصدر نفسه، ٢٩٥.

٣٨ــ النقد الأدبي الحديث، ٢٧٢.

٣٩ــ ينظر قضايا النقد الأدبي المعاصر، ٣٠٢ ــ ٣٠٣ ونظرية عبد القاهر في النظم، ٥ وما بعدها وتاريخ النقد الأدبي، ٤٢٠.

٤٠ــ دلائل الإعجاز، ٤١٥ ــ ٤١٦.

٤١ــ دلائل الاعجاز، ٣١ ــ ٣٢.

٤٢ــ ينظر نفسه، ٣٢.

٤٣ــ المصدر نفسه، ٣٣ ــ ٣٤.

٤٤ــ النقد المنهجي عند العرب، ٣٢٦.

٤٥ــ المصدر نفسه، ٣٢٦.

٤٦ــ النقد المنهجي عند العرب، ٣٣١.

٤٧ــ قضايا النقد الأدبي بين القديم الحديث، ٣١٩ ــ ٣٢٠.

٤٨ــ دلائل الاعجاز، ٤ ــ ٤١.

٤٩ــ المصدر نفسه، ٣١ ــ ٣٢.

٥٠ــ دلائل الاعجاز، ٣٣ ــ ٣٤.

٥١ــ المصدر نفسه، ٣٥.

٥٢ــ المصدر نفسه، ٨٧ ــ ٨٨

٥٣ــ المصدر نفسه، ٧٩.

٥٤ــ إنباه الرواة، ٣/ ٢٦٥.

٥٥ــ سورة هود، الآية ١٤.

٥٦ــ الكشاف، ٤٣٧/١.

٥٧ــ منهج الزمخشري لتفسير القرآن، ٢١٩.

٥٨ــ سورة الأنعام، الآية ١٤.

٥٩ــ ينظر دلائل الإعجاز، ٧٧.

٦٠ــ المصدر نفسه، ١٩١.

٦١ــ سورة هود، الآية ٩١.

٦٢ــ سورة هود، الاية ٩٢. ٦٣ــ الكشاف، ٩١/٢.

٦٤ــ دلائل الإعجاز، ٩١. ٦٥ــ سورة الرعد، الآية ٢٦.

٦٦ــ الكشاف، ١٣٤/٢.

٦٧ــ دلائل الاعجاز، ١١٣، والكشاف، ٣٧٦/٢.

٦٨ــ سورة البقرة، الآية ٢٠.

٦٩ــ الكشاف، ١٧٠/١. ٧٠ــ سورة البقرة، الآية ١٥.

٧١ــ ينظر دلائل الاعجاز، ١١٧ ــ ١٣٢. والكشاف ١٤٤/١.

٧٢ــ سورة الأعراف، الاية ٤.

٧٣ــ اسرار البلاغة، ١٣٥ وما بعدها و ١٨٥ وما بعدها والكشاف ٤٧٩/١.

٧٤ــ ينظر دلائل الإعجاز ٢١٥ وما بعدها والكشاف ١٣٧/١.

٧٥ــ البلاغة تطور وتاريخ ٢٤٣.

٧٦ــ مناهج بلاغية ٦١. ٧٧ــ الكشاف ٤١٩/٢.

٧٨ــ الكشاف ١١٦/١. ٧٩ــ المصدرنفسه ١٧٥/١.

٨٠ــ المصدر نفسه ١٥١/٢. ٨١ــ المصدر نفسه ٢٨٢/٣.

٨٢ــ المصدر نفسه ٢٢٧/١. ٨٣ــ المصدر نفسه ٢٣٧/٣.

٨٤ــ المصدر نفسه ٤٠٢/٢. ٨٥ــ المصدر نفسه ٢١٣/١.

٨٦ــ نهاية الإيجاز، ٤.

٨٧ــ ينظر الفخر الرازي بلاغياً، ٢٣٥، والبلاغة تطور وتاريخ، ١٦٦و ٢٧٦.

٨٨ــ سورة فصلت، الآية ٤٤. ٨٩ــ سورة فصلت، الآية ٥.

٩٠ــ التفسير الكبير ١٣٣/٢٧، وينظر الرازي مفسراً ٢٣٩.

٩١ــ سورة الانفطار، الآية ١٩. ٩٢ــ التفسير الكبير ٣٥/٣١.

٩٣ــ سورة الأعراف، الاية ٢٠٤. ٩٤ــ التفسير الكبير، ١٠٤/١٥.

٩٥ــ نهاية الإيجاز، ١٠٥ ودلائل الإعجاز، ٢٨٢.

٩٦ــ ينظر الرازي بلاغياً، ٢٤٣.

٩٧ــ نهاية الإيجاز، ١٠٦ والدلائل، ٦٤.

٩٨ــ نهاية الإيجاز، ١٠٩ ودلائل الإعجاز ٧٦.

٩٩ــ نهاية الإيجاز، ١٠٩.

١٠٠ــ دلائل الإعجاز ٢٠٢.

١٠١ــ نهاية الإيجاز، ١١٠ ودلائل الإعجاز، ٧٨.

١٠٢ــ ينظر البلاغة تاريخ وتطور، ٢٨٢ ــ ٢٨٣.

١٠٣ــ المصدر نفسه، ٢٨٦.

١٠٤ــ ينظر البلاغة عند السكاكي، ٤٨٢ و ٢٥، والقزويني وشروح التلخيص، ٥٣١، والبلاغة تطور وتاريخ، ٢٨٨.

١٠٥ــ ينظر معجم البلدان ٢٠٦/٧.

١٠٦ــ البلاغة والتطبيق، ٩٣ ــ ٩٤.

١٠٧ــ مفتاح العلوم ــ مقدمة القسم الثالث، ٧٦.

١٠٨ــ تاريخ النقد العربي، ٢٤٢.

١٠٩ــ المثل السائر ٢٥٣/١.

١١٠ــ المصدر نفسه ٢٥٥/١.

١١١ــ الجامع الكبير، ٢١ ــ ٢٢.

١١٢ــ المثل السائر، ٦٨/١.

١١٣ــ دلائل الإعجاز، ٣٠٢ و ٣١٢.

١١٤ــ جولة مع ضياء الدين بن الأثير، ٢٩ ــ ٣٠.

١١٥ــ دلائل الاعجاز، ٦٩.

١١٦ــ جولة مع ابن الأثير، ١٩ ــ ٢١.

١١٧ــ ضياء الدين بن الأثير، ٦٣ ــ ٦٤.

١١٨ــ منهاج البلغاء، ٣٧١ وتاريخ النقد الأدبي، ٥٥٨، ٥٥٩.

١١٩ــ المصدر نفسه، ٢٢٣.

١٢٠ــ تاريخ النقد الأدبي عند العرب ٥٧٠.

١٢١ــ ينظر منهاج البلغاء، ٣٦٥.

١٢٢ــ المصدر نفسه، ٣٦٥.

١٢٣ــ الطراز ٢٥/١ و ٢٥١ وتاريخ النقد الأدبي ٢٧٧.

١٢٤ــ المصدر نفسه ١٥٠/٢.

١٢٥ــ المصدر نفسه ١٣٠/١ ــ ١٣٢.

١٢٦ــ المصدر نفسه ١٢٨/١. ١٢٧ــ الطراز ٣٨٧/١.

١٢٨ــ المصدر نفسه ٣٩١/١٢ ــ ٤٠١.

١٢٩ــ ينظر نفسه ٤٠٤/٣ ــ ٤٠٥.

١٣٠ــ تاريخ النقد العربي من القرن الخامس حتى القرن العاشر، ٢٨٤

المصادر والمراجع

ــ القرآن الكريم.

١ــ أساليب بلاغية، د. أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت ط١.

٢ــ أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، شرح وتعليق وتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف، دار الجيل ــ بيروت ١٩٩١م.

٣ــ إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق السيد احمد صقر، دار المعارف بمصر، ط٣.

٤ــ الامتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢.

٥ــ البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٦.

٦ــ البلاغة عند السكاكي، د. احمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة ببغداد، ط١، ١٩٦٤م.

٧ــ البلاغة والتطبيق، د. احمد مطلوب ود. كامل حسن، مطبعة دار الحكمة، بغداد، ط٢، ١٩٩٠م.

٨ــ بيان إعجاز القرآن الكريم، الخطابي، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.

٩ــ البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق د. عبد السلام محمد هارون، مطبعة دار التأليف، مصر، ط٣، ١٩٦٨م.

١٠ــ تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني إلى القرن الثامن، د. إحسان عباس، دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان، الاردن.

١١ــ تاريخ النقد العربي من القرن الخامس إلى القرن العاشر، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة، مصر.

١٢ــ التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي، المطبعة البهية ــ مصر.

١٣ــ الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور، ابن الأثير، تحقيق د. مصطفى جواد ود. جميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦م.

١٤ــ جولة مع ضياء الدين بن الأثير في كتابه المثل السائر، أحمد محمد عنبر، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٤.

١٥ــ الخطابة، لأرسطو، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والاعلام العراقية.

١٦ــ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، القاهرة ١٩٦٩م.

١٧ــ ضياء الدين بن الأثير، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة بمصر.

١٨ــ الطراز، يحيى بن حمزة العلوي، مطبعة المقتطف، القاهرة، ١٩١٤م.

١٩ــ فخر الدين الرازي، د. محمد مهدي هلال، منشورات وزارة الاعلام بالعراق ١٩٧٧م.

٢٠ــ فن الشعر، لأرسطو، ترجمه عن اليونانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م.

٢١ــ القزويني وشروح التلخيص، الدكتور احمد مطلوب ــ بغداد ١٩٦٧م.

٢٢ــ قضايا النقد الأدبي المعاصر، د. محمد زكي العشماوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية.

٢٣ــ الكتاب، سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦م.

٢٤ــ كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ١٩٧١م.

٢٥ــ الكشاف، جار الله محمود الزمخشري، مطبعة بولاق، مصر.

٢٦ــ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة.

٢٧ــ المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، د. السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٨م.

٢٨ــ مع البلاغة العربية في تطوّرها، د. محمد علي سلطاني، دار المأمون للتراث، دمشق ط١، ١٩٧٩م.

٢٩ــ المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق امين الخولي، مطبعة دار الكتاب، ط١ ١٩٦٠م.

٣٠ــ مفتاح العلوم، السكاكي، طبعه وكتب حواشيه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.

٣١ــ مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ط٣.

٣٢ــ مناهج بلاغية، د. أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣٣، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس ١٩٦٦م.

٣٤ــ منهج الزمخشري لتفسير القرآن، د. مصطفى الحوفي، دار المعارف، مصر، ط٣.

٣٥ــ الموجز في تاريخ البلاغة، د. مازن المبارك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٦ــ نظرية عبد القاهر في النظم، د. درويش الجندي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ١٩٦٠م.

٣٧ــ نظرية النظم تطور وتاريخ، د. حاتم الضامن، بغداد ــ العراق.

٣٨ــ النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار النهضة، القاهرة ــ مصر.

٣٩ــ النقد المنهجي عند العرب، د. محمد مندور، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

٤٠ــ النكت في إعجاز القرآن، الرماني، ضمن كتاب ثلاث رسائل في اعجاز القرآن.

٤١ــ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق د. ابراهيم السامرائي ود. محمد بركات أبو علي، دار الفكر للتوزيع، عمان، الأردن.