الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة.

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة أحمد بن يحي الونشريسي تيسمسيلت.

قسم اللّغة والأدب العربي.

تخصّص: لسانيات تطبيقيّة.

رسالة مقدّمة ضمن متطلّبات نيل شهادة التخرّج ـ ماستر ـ موسومة ب:

دراسة كتاب: نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري.

ل: بلخير ارفيس.

إعداد الطّالب: حيرد جمال.

إشراف: أ ـ د/ مرسلي مسعودة.

لجنة المناقشة:

د/ يعقوبي قداوية.	رئيسا.
د/ عطار خالد.	مناقشا.
أ ـ د/ مرسلي مسعودة.	مشرفا ومقرّرا.

الموسم الجامعي: 1441 هـ ـ 2020م / 1442 هـ ـ 2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

شـــكر

الحمد للّه الكبير المتعال، ذي العزّة والجلال، العليم بكلّ حال، الّذي يسّر لي السّبل، ووفّقني لإنهاء هذا العمل، راجيا منه الرّضى والقبول أمّا بعد:

أتقدّم بجزيل الشكر وخالص العرفان إلى صاحبة الفضل، المشرفة على هذا العمل، الأستاذة الدّكتورة مرسلي مسعودة الّتي لم تضنّ عليّ بشيء من التّوجيه والإرشاد والتّشجيع.

كما أتوجّه بالشّكر إلى أسرة قسم اللّغة والأدب العربي وإلى كلّ من مدّ لي يد العون في تكملة هذا البحث، وأخصّ بالذّكر: الأستاذة بنّاني شهرزاد، والزّملاء الأفاضل: برودي خالد، شدني محمّد، عسّوس إسماعيل مونيس عائشة، ولا يفوتني أن أتقدّم بالشّكر إلى طاقم مكتبة الباي.

إهـــــداء

إلى عائلتي الكريمة فردا فردا، وإلى كل خادم للّغة العربيّة والقرآن الكريم أهدي هذا العمل المتواضع

البطاقة الفنّية للكتاب:

المؤلّف: بلخير ارفيس.

عنوان الكتاب: نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري.

موضوع الكتاب: دراسات لغويّة.

دار النّشر: البدر السّاطع للطّباعة والنّشر.

بلد النّشر: الجزائر _ العلمة.

رقم الطّبعة: لا يوجد.

سنة الطّبع: لا يوجد.

.الموقع الإكتروني: elbadressatie@gmail.com

رقم الهاتف: 0555713053 /0770311656

حجم الكتاب: متوسّط.

عدد الصّفحات: 273 صفحة.[1]

[1]- بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، البدر السّاطع للطّباعة والنّشر، العلمة، دط، دت.

المـــــقدّمـة

مقدّمة:

لم يُعرف قوم في البلاغة وحسن البيان أفضل من العرب، ولذا كان معجزة النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم من جنس ما يجيد قومه، كيف لا ولو لم تكن كذلك لأقاموا الحجّة على أنّه لم يتحدّاهم فيما يجيدون، ولو فعل لكان خلاف ذلك، وبالرّغم من أنّ القرآن الكريم ـ المعجزة الخالدة، وكلام اللّه الأزلي ـ نزل بلغة العرب، وبألفاظهم الّتي يعرفونها، وأساليبهم في الكلام وأفانينهم في القول إلّا أنّهم عجزوا عن مجاراته أو الإتيان بمثله، وقد أدّى هذا إلى اختلاف علماء التّفسير والإعجاز في تحديد الوجه الّذي جعل القرآن معجزا، فقيل: أنّه معجز بألفاظه، وقيل: بمعانيه، وقيل بما احتواه من أخبار عن الأمم السّابقة ... ولكن لو كان معجزا بألفاظه لاستطاع العرب أن يأتوا بمثله لأنّهم هم أهل اللّغة، ولو كان معجزا بمعانيه لاستطاع العرب وغير العرب أن يأتوا بمثله لأنّ المعاني كائنة عند كلّ شخص، وهذا ما جعل البحث في سرّ الإعجاز يستمرّ لإيجاد وجه الإعجاز، حتّى خلص البحث بعد جهود متتابعة إلى أنّ سرّ الإعجاز هو تركيبه وطريقة تأليفه، أو النّظم كما عبّر عنه عبد القاهر الجرجاني الّذي استطاع حسم الجدال والصّراع في مسألة الإعجاز من خلال نظريّة النّظم الّتي وضع معالمها، وأرسى أسسها في كتابه دلائل الإعجاز.

وقد حظيت هذه النظريّة بدراسات عديدة قديما وحديثا، إمّا شرحا، وإمّا تطبيقا في تفسير النصّ القرآني أو تحليل النّصوص الشعريّة، أو إثبات التّقارب بينها وبين اللّسانيّات الحديثة.

ومن بين المؤلّفات الّتي حاولت جمع ما سلف ذكره ـ التأريخ لفكرة النّظم، ومحاولة شرحها وإثبات صلتها مع مفرزات اللّسانيّات الحديثة ـ كتاب نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري ل: بلخير ارفيس، الّذي حاول فيه الإجابة عن الإشكالات التالية:

ـ ماذا أضافت نظريّة النّظم للبحث البلاغي واللّغوي والبحث في إعجاز القرآن؟

ـ ما محتوى نظريّة النّظم؟

ـ ما المرجعيّة الفكريّة الّتي انبنت عليها النظريّة؟

ـ فيم تتمثّل جهود عبد القاهر الجرجاني في النّظم؟

ـ فيم تلتقي نظريّة النّظم مع اللّسانيّات الحديثة؟

لم يصرّح الكاتب بالمنهج المعتمد في دراسته لمضمون كتابه، وإنّما جاء مضمَّنا في ثنايا حديثه عن دوافع تأليفه للكتاب، وعليه يمكنني تخريج المناهج الّتي اعتمدها من خلال المعطيات الّتي أشار إليها، وهي كالآتي: الوصف، التّحليل، الاستقراء، المقارنة.

وقد قسّم كتابه على النّحو التّالي:

مقدّمة.

الأصل النّظري: وفيه تناول القضايا التّالي ذكرها.

ـ التّعريف بعبد القاهر الجرجاني.

ـ مفهوم النّظم.

ـ النّظم قبل عبد القاهر الجرجاني (وتناول فيه: أصول النّظم عند علماء الإعجاز، وأصول النّظم عند اللغويّين والبلاغيّين)

ـ النّظم عند عبد القاهر الجرجاني (وفيه تناول: نظريّة النّظم والنّحو، نظريّة النّظم وعلم المعاني، نظريّة النّظم وعلم البيان)

البعد الفكري: وفيه تعرّض للقضايا الآتي ذكرها.

ـ قيمة الذّوق في نظريّة النّظم.

ـ البعد الحداثي لنظريّة النّظم (وفيه تحدّث عن: صلة نظريّة النّظم بالنّظريّة السوسيريّة، وصلتها بالنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة)

ـ خاتمة.

ونظرا لما تحتلّه هذه النظريّة من أهميّة في التّراث العربي القديم، والبحث اللّغوي الحديث سواء أتعلّق الأمر بالعرب أو بغير العرب، فقد رأيت أنّه من الضّروريّ بل من الواجب سبر أغوار هذه النظريّة لمعرفة المرجعيّة الّتي تأسسّت عليها، وما أضفته على البحث اللّغوي بصفة عامّة والبحث البلاغي بصفة خاصّة حتّى جعلها تحظى بكلّ هذا الاهتمام والبحث والدّراسات المستفيضة.

وبناء على ما سبق ذكره نطرح الإشكال التّالي: ما موقف الكاتب من علاقة نظريّة النّظم باللّسانيّات الحديثة في ضوء تعدّد الرّؤى وتفاوت المواقف؟

اعتمدت المنهج الوصفي التّحليلي في تلخيص مضمون الكتاب وتنسيق القضايا المطروحة إضافة إلى المنهج الاستقرائي عند تتبّع الدّراسات التّي تتقاطع مع مضمون الكتاب وكذا الاستعانة بالمنهج المقارن عند الوقوف على نقاط التّقاطع والتّوازي بين الكتاب ومراجع أخرى.

وفق خطّة بحث تمثّلت فيما يلي:

مقدّمة.

مدخل: وفيه قمت بالتّعريف بالكاتب، وتعداد مؤلّفاته، وأسباب تأليفه لهذا الكتاب، وتاريخ البحث في موضوع النّظم، والإضافة العلميّة الّتي جاء بها الكاتب، والمادّة العلميّة الّتي اعتمدها في كتابه.

الفصل الأوّل: تلخيص الكتاب.

وفيه قمت بتلخيص محتوى الكتاب مع مراعاة تسلسل مباحثه.

الفصل الثّاني: دراسة قضايا.

وفيه تناولت بالدّرس القضايا التاليّة:

المبحث الأوّل: جهود عبد القاهر الجرجاني في النّظم.

المبحث الثّاني: النّظم وعلاقته بالنّحو.

المبحث الثّالث: النّظم وعلاقته بعلم المعاني.

المبحث الرّابع: نظريّة النّظم والنظريّة السوسيريّة.

المبحث الخامس: نظريّة النّظم والنظريّة التوليديّة التحويليّة.

خاتمة: استظهرت فيها النّتائج الّتي خلصت إليها من خلال هذه الدّراسة.

ومن أهمّ المراجع المعتمدة في هذا البحث أذكر:

ـ نظريّة النّظم أصولها وتطبيقاتها ل: مسعود بودوخة.

ـ نظريّة النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث ل: عبد الله نايف عنبر.

ـ نظريّة النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللغويّة عند عبد القاهر الجرجاني ل: وليد محمّد مراد.

ـ نظريّة النّظم تطوّر وتاريخ ل: حاتم الضّامن.

وكأيّ بحث لم تخل هذه الدّراسة من العوائق والعقبات، فقد اعتوريني في ذلك الصّعوبات التاليّة:

ـ تشعّب قضيّة النّظم وارتباطها بعلوم عديدة صعّب حصر الدّراسة في هذه المذكّرة.

ـ المادّة الغزيرة الّتي تضمّنها الكتاب تحتاج وقت أكبر لدراستها وتتبّع تقاطعها مع دراسات أخرى بينما المذكّرة مضبوطة بوقت ومنهج محدّد.

وفي الأخير أشكر الله تبارك اسمه وتعالت صفاته الموفّق إلى كلّ خير، والهادي إلى كلّ برّ، الّذي وفّقني لإتمام هذا البحث المتواضع، ثمّ إنّه لا يطيب لي إلّا أن أشكر أستاذتي المشرفة على هذا العمل، والّتي تكبّدت عناء توجيهي وإرشادي طيلة مدّة إنجازي لهذا البحث.

حـــــــيرد جـــمال.

تيسمسيلت في: 25 جوان 2021

المدخل

1 . ترجمة الكاتب.

2 . مؤلّفاته.

3 . دوافع تأليف الكتاب.

4 . تاريخ البحث في الموضوع وراهنيّته.

5 . القيمة العلميّة للكتاب.

6 . المادّة العلميّة للكتاب.

ترجمة المؤلّف:

بلخير ارفيس أستاذ التّعليم العالي وباحث بقسم اللّغة والأدب العربي بجامعة محمّد بوضياف بولاية المسيلة، ولد يوم 1981/05/24بالمسيلة ـ الجزائر.

ـالمســـــــار العلمـــــــي:

1ـ باكالوريا آداب عام 2001

2ـ ليسانس اللّغة العربيّة والدّراسات القرآنية من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة عام 2004

3ـ ماجستير في الدّراسات البلاغيّة من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة عام 2006

4ـ دكتوراه في الدّراسات البلاغيّة من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة عام2014

5ـ التّأهيل الجامعي في اللغة العربية وآدابها من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة عام2016

ـالسّجـــــل الوظيفـــــي:

1ـ أستاذ دائم والتّعيين بصفة أستاذ مساعد منذ 2006

2ـ أستاذ دائم والتّرقية لأستاذ مساعد قسم – أ – منذ 2012

3ـ أستاذ دائم والتّرقية لأستاذ محاضر قسم – ب – منذ 2014

4ـ أستاذ دائم والتّرقية لرتبة أستاذ محاضر قسم – أ – منذ2016

5_ أستاذ دائم والتّرقية لأستاذ التّعليم العالي منذ ديسمبر 2020

مؤلّفاته العلميّة:

_ البلاغة العربيّة–بحث في الأصول والامتدادات.

_ نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري.

_ في اللّسانيات وعلم الأسلوب – زوايا وقضايا.

_ في تداوليّات الخطاب–دراسة تأصيليّة في الدّرس البلاغي عند العرب.

المنشورات العلميّة:

للكاتب عدّة مقالات أذكر منها:[1]

ـ الحجاج وآليّات الإقناع في الحديث النّبوي الشّريف (مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة _ قسنطينة)

ـ الحداثة وجدل الذّات والهويّة في الفكر والأدب (مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب_جامعة تمنراست)

ـ الرّمز وجدل الدّين والسّياسة في الخطاب السّردي المعاصر _ رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ نموذجا (مجلّة دراسات في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة_ عمّان_ الأردن)

ـ الأبعاد التّداولية لمباحث التّقديم والتّأخير عند العرب (مجلة الأثر _جامعة ورقلة)

ـ ما بعد الجملة: النصّ أم الخطاب؟ (مجلّة المقري للدّراسات اللّغوية النّظرية–جامعة المسيلة)

ـ الحجاج وآليّات الإقناع بين الدّرس التّراثي والمعطى الحداثي (مجلّة الحضارة الإسلاميّة جامعة وهران)

ـ بلاغة الجمهور: محدّدات التّفاعل ومستويات التّحليل(مجلّة العمدة في اللّسانيات وتحليل الخطاب– جامعة المسيلة)

ـ اللّغة والتّواصل بين الدّرس العربي القديم والنّظريّات اللّغويّة الحديثة (مجلّة اللّغة العربيّة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة)

[1] https://scholar.google.com/citations?user 28 – 06 – 2021 11:49

ـ في تأويل الخطاب الدّيني (مجلّة العمدة في اللّسانيات وتحليل الخطاب- جامعة المسيلة)

ـ أصول التّأويل وآليّاته بين مفاهيم التّراث ومعطيات الحداثة (مجلّة العمدة في اللّسانيّات وتحليل الخطاب _جامعة المسيلة)

ـ الخطاب الدّيني في ضوء المقاربات الحداثيّة (مجلّة حوليّات الآداب واللّغات- جامعة المسيلة)

ـ بلاغة النّص بين الموروث البلاغي والدّرس اللّساني قراءة في حدود التّأثير وأبعاد التأثير (مجلة الآداب والحضارة الإسلامية -جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)

ـ في تفكيكيّة الخطاب السّردي (مجلّة دفاتر- جامعة المسيلة)

ـ التّأويل بين الأصل الفلسفي والبعد النّقدي (مجلّة دفاتر جامعة المسيلة)

ـ تعليميّة النّحو من التّقعيد إلى التّعقيد-قراءة تأصيليّة في التّراث العربي (مجلّة العمدة في اللّسانيات وتحليل الخطاب- جامعة المسيلة)

دوافع تأليف الكتاب:

ذكر الكاتب مجموعة من المعطيات في مقدّمته توضّح دافعه لاختيار البحث في هذا الموضوع وتقديم مؤلّف فيه وهو سعيه الحثيث إلى تبسيط قضيّة النّظم وكذا علاقتها بالدّراسات اللّسانيّة الحديثة بصورة واضحة المعالم دقيقة الطّرح في محاولة لتغيير النّظرة الضّبابيّة والفكرة المنغلقة عند الباحثين حول نظريّة النّظم.

تاريخ البحث في الموضوع وراهنيته:

جرى حديث العرب على ضروب من الكلام أُعتبر الشّعر أعلاها مرتبة، وأكثرها فصاحة وأوجزها عبارة، وأكثرها إبانة عن المعنى المقصود بأقرب طريق وأيسره، حوى علومهم وأيّامهم وأنسابهم وعاداتهم وتقاليدهم حتّى لم يعرف العرب علما أصحّ منه، وعُدّ بحقّ ديوانا لهم، فأتى القرآن الكريم بطريقة مفردة في التّعبير لم يعهد العرب مثلها، أذهل البلغاء لبلاغته، وأبهر الفصحاء لفصاحته، وأعجز العرب عن مجاراته، وأقعد جميع الخلق عن معارضته، ليس كمثله تعبير، ولا يجاريه تفكير، حوى علوم الأوّلين والآخرين، وأخبار السّابقين واللّاحقين، وأحصى كلّ شيء جملة وتفصيلا، لا هو بالسّحر فيوصف كذلك، ولا هو بالشّعر فينعت بذلك.

تسابق العماء لبيان إعجازه، وجزالة نظمه، وفرادة أسلوبه، وبلاغة تعبيره على مرّ العصور في محاولة للإجابة عن سؤال ما سرّ الإعجاز؟ فقال النظّام ومن تلاه من أئمّة المعتزلة أنّه معجز بالصّرفة، ولكنّ هذا لا يثبت أنّ النصّ القرآني معجز بل يجعل قدرة الله هي الحائلة دون أن يأتي العرب بمثل هذا القرآن، ثمّ قيل: إنّه معجز بألفاظه، ولكنّه نزل بألفاظ العرب الّتي يعرفونها وأفانينهم في القول وأساليبهم في الكلام، ولو كان معجزا من هذا الوجه لأمكن للعرب أن يجاروه، ثمّ قيل: إنّه معجز بمعانيه، ولكنّه أتى بالمعاني القارّة عند النّاس أجمع، ولو كان معجزا من هذا الوجه لأمكن للعرب أن يأتوا بمثله، ولما وصل التّعبير فيه إلى درجة الإعجازيّة، وفي ظلّ كلّ هذا اختلفت الآراء واشتدّ الصّراع بين الفرق الكلاميّة من جهة والمفسّرين من جهة أخرى، والبلاغيّين من جهة ثالثة، حتّى ألّف عبد القاهر الجرجاني كتابه دلائل الإعجاز الّذي ردّ فيه وجه الإعجاز إلى نظمه الفريد، الّذي ارتقى بالنصّ القرآني من درجة الجماليّة الممكنة إلى درجة الإعجازيّة المستحيلة.

والفضل يعود إليه في إرساء فكرة النّظم، ووضع أسسها، ولكن هذا لا يعني أنّها ظهرت كاملة مكتملة معه، فقد وُجد في كلام من سبقه إشارات إلى الفكرة وإن لم تكن بالمصطلح نفسه، فنجد على سبيل المثال لا الحصر سيبويه يشير إلى الاستقامة في الكلام، واستعمل الجاحظ السّبك والتّلاحم، واستعمل ابن قتيبة التّأليف، كما أشار الباقلّاني إلى مصطلح الرّصف، وكلّها تصبّ في باب النّظم.

لقد أنهى عبد القاهر بفكرة النّظم الّتي اكتملت معه الصّراع الّذي نشب بين المتكلّمين وعلماء البلاغة، والإعجاز في بيان الوجه الّذي يقع منه الإعجاز، وحسم الصّراع في قضيّة اللّفظ والمعنى الّتي شغلت النقّاد قبله، فلم يترك لمن أتى بعده ما يستدركه عليه، فكانت بذلك الدّراسات الّتي أتت بعده في قضيّة النّظم إمّا شارحة لآراء الجرجاني، أو محاولةً تطبيق فكرة النّظم على النصّ القرآني لتفسيره تفسيرا بلاغيّا، وبيان إعجازه.

أمّا الدّراسات الّتي حاول أصحابها تطبيق فكرة النّظم في تفسير النصّ القرآني نذكر:

- تفسير الكشّاف للزّمخشري.
- تفسير التّحرير والتّنوير للطّاهر بن عاشور.

هذا قديما، أمّا حديثا فيمكن أن نصنّف الدّراسات الّتي تناولت فكرة النّظم في ثلاثة اتّجاهات، وهي كالآتي:

الاتّجاه الأوّل: حاول أصحابه التّأريخ لفكرة النّظم، ومن بين هذه الدّراسات نذكر:

ـ نظريّة النّظم تطوّر وتاريخ لحاتم الضّامن.

الاتّجاه الثّاني: حاول أصحابه تطبيق فكرة النّظم في بيان بلاغة التّعبير القرآني، وتفسير بعض من آيه، ومن بين هذه الدّراسات نذكر:

ـ كتاب بلاغة التّعبير القرآني لفاضل السامرّائي.

ـ كتاب إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز لبديع الزّمان سعيد النّورسي.

الاتّجاه الثّالث: حاول فيه أصحابه دراسة فكرة النّظم في ضوء اللّسانيّات الحديثة، من خلال مقارنتها بالنظريّات اللّسانيّة الحديثة مثل: اللّسانيّات البنيوية، الأسلوبيّة، النظريّة التوليديّة التحويليّة، اللسانيّات النصيّة، التداوليّة، ونظريّة معنى المعنى ... ومن بين هذه الدّراسات نذكر:

ـ نظريّة النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث ل: عبد الله نايف عنبر.

ـ نظريّة النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللغويّة عند عبد القاهر الجرجاني ل: وليد محمّد مراد.

وبالنّسبة لكتاب بلخير ارفيس "نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري" فإنّه يقع ضمن الاتّجاهين الأوّل والثّالث، حيث تتبّع فيه بلخير ارفيس تطوّر فكرة النّظم قبل عبد القاهر الجرجاني، وعند عبد القاهر الجرجاني، قبل أن يعرض لمتطلّبات النّظم من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز وجهود عبد القاهر الجرجاني فيها، ليعرض بعدها في الفصل الأخير من الكتاب صلة نظريّة النّظم باللّسانيّات الحديثة.

القيمة العلميّة للكتاب:

إنّه وبالنّظر إلى محتوى الكتاب ومحتوى الدّراسات الّتي سبقته، فإنّه يمكن القول أنّ بلخير ارفيس حذا حذو سابقيه في تناول نظريّة النّظم، ولم يخرج عن ذلك، وإن يكن له من فضل في ذلك فهو أنّه حاول جمع الاتّجاهات السّالفة الذّكر في كتاب واحد، حيث حاول في كتابه هذا أن

يؤرّخ ويشرح ويقف على التّقارب الفكري بين نظريّة النّظم ومفرزات اللّسانيّات الحديثة، وهو أمر لا تخفى صعوبته.

المادّة العلميّة للكتاب:

استقى الكاتب مادّته العلميّة من مجموعة متنوّعة من المصادر والمراجع نذكر منها:

1_ الدراسات القديمة:

_دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.

_ أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني.

_ النّكت في إعجاز القرآن للرّمّاني.

_ إعجاز القرآن للباقلّاني.

_ سرّ الفصاحة للخفّاجي.

_ المغني للقاضي عبد الجبّار.

_ البيان والتّبيين للجاحظ.

_ نقد الشّعر لقدامة بن جعفر.

2 _ الدّراسات الحديثة:

_ عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده لأحمد مطلوب.

_ نظريّة النّظم لحاتم الضّامن.

_ إعجاز القرآن وأثره في تطوّر النّقد الأدبي لعلي مهدي زيتون.

_ قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني لمحمد عبد المطّلب.

_ أثر النّحاة في البحث البلاغي لعبد القادر حسين.

_ البلاغة تطوّر وتاريخ لشوقي ضيف.

_ الصّورة البلاغية لأحمد علي دهمان.

_ تاريخ النّقد الأدبي والبلاغة لمحمد زغلول سلام.

_ منهج التّجديد الدّيني عند عبد القاهر الجرجاني لسمير أبو زيد (مجلة).

المبادئ العامّة للّسانيات الأسلوبية لعلي أحمد أبو رقيّة.

3 _ الدّراسات التّطبيقيّة:

_ البلاغة القرآنية في تفسير الزّمخشري لمحمد حسنين أبو موسى.

_ الصّورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني منهج وتطبيق لأحمد علي دهمان.

_ الأبعاد الإبداعيّة في منهج عبد القاهر الجرجاني لمحمّد عبّاس.

الفصل الأوّل:

تلخيص الكتاب.

القسم الأوّل: الأصل النّظري.

القسم الثّاني: البعد الفكري.

المبحث الأوّل: التّعريف بعبد القاهر الجرجاني.

عبد القاهر الجرجاني (400هـ_471هـ)، هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمّد الجرجاني، وُلد في خراسان، كان فقيها على المذهب الشّافعي، متكلّما على المذهب الأشعري، تلقّى علومه على يد محمّد بن الحسين بن محمّد بن عبد الوارث الفارسي النّحوي*(ت:421هـ) ابن أخت أبي علي الفارسي*(ت:377هـ)، وليس له أستاذ سواه.[1]

نقل عبد القاهر عن علماء كثر في النّحو، والبلاغة، والنّقد، والأدب، ولعلّ أبرز الّذين كان لهم أثر كبير فيه القاضي عبد الجبّار؛ وهذا من خلال تطابق واتّصال كلامهما في العديد من القضايا البلاغيّة ومنها قضيّة النّظم على وجه الخصوص، ويمكن تصنيف أشهر العلماء الّذين درس لهم ونقل عنهم كالآتي: سيبويه(ت:180هـ)، أبو علي الفارسي(ت:177هـ)، الجاحظ(ت:255هـ) الآمدي (ت:370هـ)، المبرّد(ت:285هـ)،أبو العبّاس ثعلب(ت:291هـ)،المرزباني*(ت:384هـ) ابن طباطبا (ت:322هـ)، القاضي عبد الجبّار*(ت:415هـ)، بِشْر بن المعتمر(ت:210هـ)، ابن قتيبة(ت:276هـ)، قدامة بن جعفر(ت:337هـ)، أبو هلال العسكري(ت:395هـ)، و غيرهم كما استشهد بأشعار كلّ من: أبي تمّام(ت:231هـ)، والمتنبّي(ت:354هـ)، وابن الرّومي(ت:283هـ).[2]

---

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص1.

* محمّد بن الحسين بن محمّد بن عبد الوارث: ابن أخت أبي علي الفارسي أحد علماء العربيّة وإمام في النّحو(ت:421هـ).

* أبو علي الفارسي: الإمام أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار الفارسي النّحوي صاحب التّصانيف (ت:377هـ).

*المرزباني: أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، إخباري ومؤرّخ وأديب خراساني الأصل ولد سنة(297هـ) في بغداد وتوفّي فيها سنة(384هـ) كان معتزليّا، له عدّة كتب منها معجم الشّعراء والموشّح.

*القاضي عبد الجبّار: أبو الحسن عبد الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزليّ الأسد آبادي (359هـ_415هـ)، شيخ المعتزلة العلّامة المتكلّم من كبار فقهاء الشّافعية.

[2] ينظر، بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص2_3.

مؤلّفاته:

تنوّعت مؤلّفاته بين كتب النّحو، وعلوم القرآن وشروحه، والبلاغة وفنونها، وغير ذلك، وقد صنّفها بلخير ارفيس كالآتي:

أ) الكتب النّحويّة:

1_ كتاب العوامل المئة.

2_ كتاب الجمل: وهو شرح لكتاب العوامل المئة.

3_ كتاب الإيجاز: وهو شرح مختصر لكتاب الإيضاح.

4_ كتاب المغني: وهو شرح طويل لكتاب الإيضاح.

5_ كتاب المقتصد، وهو شرح متوسّط لكتاب الإيضاح.

6_ كتاب العمدة في التّصريف.

ب) كتب علوم القرآن:

1_ شرح الفاتحة.

2_ إعجاز القرآن الكبير؛ وهو شرح لكتاب الإعجاز للواسطي.

3_ إعجاز القرآن الصّغير: وهو شرح مختصر لكتاب إعجاز القرآن للواسطي.

4_ الرّسالة الشّافية.

ج) كتب البلاغة:

1_ دلائل الإعجاز.

2_ كتاب أسرار البلاغة.

د) كتب أخرى:

1_ كتاب العروض.

2_ كتاب المفتاح في الصّرف.[1]

حدود تأثير البيئة العامّة لعصر الجرجاني وأبعاد التّأثير:

تطرّق الكاتب في هذه الجزئيّة إلى الحديث عن الخلفيّات والظّروف والسّياقات المجتمعيّة الّتي كانت وراء عبقريّة عبد القاهر والّتي أظهرت ردود فعله تجاه النّظريّات والآراء اللغوية والفقهيّة والبلاغيّة والإعجازيّة؛ إذ يرى بلخير ارفيس أنّ عصر الجرجاني قد تميّز بنضج العلم والتّأليف والإبداع، وبروز فرق وطوائف مختلفة من متكلّمين وأشاعرة ومعتزلة، والّذين احتكموا لعقولهم واجتهاداتهم في معالجة مختلف القضايا العلميّة والأدبيّة متعصّبين لآرائهم ومدافعين عنها، وقد زخر هذا العصر في رأي بلخير ارفيس بكثرة الدّراسات الّتي اعتنت بالخطاب القرآني؛ فانتشرت المذاهب وكلّ أدلى بدلوه، وأقام حجّته، ودحض بعضهم حجج بعض، أمّا عبد القاهر فعارضهم في بعض القضايا كالصّرفة،* ولكنّه لم يُقْصِها وإنّما نقّحها وأضاف إليها،[2] كانت هذه بداية عبد القاهر في التّأسيس لنظريّة النّظم الّتي دحضت وأقصت بعض الآراء، ونقّحت وهذّبت أخرى كانت تصبّ في بحرها.

ثمّ ينتقل بلخير ارفيس للحديث عن كتاب دلائل الإعجاز وسبب انصراف عبد القاهر عن تبويبه وتقسيمه، ويعود السّبب في ذلك حسب محقّقه إلى عجلة عبد القاهر في ردّه على المعتزلة الّذين كان لهم شغف ولجاجة ومناظرة في مسألة إعجاز القرآن.

---

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص3 _4.

*الصرفة: مذهب مرتبط بإعجاز القرآن مفاده أن الله صرف همم العرب عن معارضته، من القائلين بها: أبو إسحاق النّظّام وابن سنان الخفّاجي ومن الرّافضين لها الخطّابي وعبد القاهر الجرجاني.

[2] ينظر، بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص5.

اختتم الكاتب هذه الجزئيّة بالحديث عن الواقع الثّقافي لعصر عبد القاهر وتحمّله لعبء التّأليف في مختلف المسائل سالفة الذّكر.[1]

المبحث الثّاني: مفهوم النّظم.

تطرّق الكاتب في هذا المبحث إلى تعريف النّظم في اللّغة مستندا إلى ثلاثة معاجم: لسان العرب والمعجم الوسيط، وأساس البلاغة، ثمّ انتقل إلى الحديث عن أقدم النّصوص الّتي تناولت النّظم عند اليونان والهنود وفي التّراث العربي، وفيما يلي بيان ذلك:

في حديث الكاتب عن مفهوم النّظم قام بتعريفه من خلال ما جاء في لسان العرب لابن منظور في قوله: **"التّأليف، نظمه ينظمه نظما وانتظاما، ونظمه فانتظم وتنظّم، ونظمت اللّؤلؤ أي جمعته في السّلك، والتّنظيم مثله، ومنه نظمت الشّعر ونظّمته [...] والنّظم نظمك الخرز بعضه إلى بعض في نظام واحد [...] والنّظم: التّريّا على التّشبيه بالنّظم من اللّؤلؤ.**[2]

يورد معجم العين في باب (الظّاء والنّون والميم معهما): **"النّظم نظمك خرزا بعضه إلى بعض في نظام واحد، وهو في كلّ شيء حتّى قيل: ليس لأمره نظام، أي لا تستقيم طريقته.**

والنّظام: كلّ خيط يُنظم به لؤلؤ أو غيره فهو نظام، والجمع نُظُم [....] والانتظام: الاتّساق وفي حديث: أشراط السّاعة وآيات تتابع كنظام بالٍ قُطع سلكه.

والنّظام: العقد من الجوهر والخرز ونحوهما، وسلكه خيطه[...] وليس لأمرهم نظام، أي ليس له هدي ولا مُتعلّق يتعلّق به، وتقول: في بطنها أناظيم، والنّظام: بيض الضّب كأنّه

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص7ص8.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادّة " نظم".

منظوم في خيط[...] وقد نظمت السّمكة فهي ناظم، وذلك حين يمتلئ من أصل ذنبها إلى أذنها بيضا والنّظم درّ ونحوه ما يُنظم".[1]

وفي المعجم الوسيط: **"نظم الأشياء نظما: ألّفها وضمّ بعضها إلى بعض، واللّؤلؤ ونحوه جعله في سلك، ونظم شعرا: ألّف كلاما موزونا مقفّى، ويُقال: نظم أمره أقامه ورتّبه".**[2]

وجاء في أساس البلاغة: **"نظمت الدُّرَّ ونظّمته، ودُرّ منظوم ومنظّم، وقد انتظم وتنظّم وتناظم ومن المجاز نظم الكلام، وهذا نظم حسن، وانتظم كلامه وأمره، وليس لأمره نظام إذا لم تستقم طريقته".**[3]

أما النّظم بما يعنيه من تأليف وترتيب للكلم وفقا لأبواب النّحو المختلفة ـ حسب بلخير ارفيس ـ فإنّه لم يُدرك شأنه، ولم تُصب حقيقته قبل عبد القاهر إلّا من خلال ملاحظات ممهّدة لذلك، وأهمّ ملاحظة كانت ربطه بالإعجاز القرآني.

ثمّ يشير الكاتب إلى البدايات الأوّلى للنّظم وأنّه ضارب في أعماق الفكر الإنساني بادئا بإشارة اليونانيّين إليه من خلال كتاب "الخطابة" لأرسطو (ت:322ق م) الّذي يرى ضرورة مراعاة الرّوابط بين الجمل وغيرها من المعايير الّتي بموجبها يتمّ التّمييز بين الأساليب.[4] وهذا ما ذهب إليه وليد محمّد مراد في كتابه: نظريّة النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللّغوية، إذ يقول: **"وممّا يدلّ على ذلك أنّنا نجد أرسطو قد تحدّث في المقالة الثّالثة من كتاب الخطابة عن مراعاة**

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، مادّة "نظم".

[2] المعجم الوسيط، مجمّع اللّغة العربيّة، مادّة "نظم".

[3] الزّمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل وعيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج2، ص28.

[4] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص9_10.

الرّوابط بين الجمل والأسلوب المفصّل والأسلوب المنفكّ، وحذف أدوات الوصل والتّكرار"،[1] يتّضح من هذا القول أنّ أرسطو كان ملمّا بأساليب الكلام والخطابة.

ثمّ ينتقل الكاتب إلى الحديث عن اهتمام الهنود بالنّظم وعلاقته بكتابهم الدّيني، ومحاولاتهم البلاغيّة ليصل بحديثه إلى التّراث العربي مبرزا أقدم إشارة وردت في الكتب العربيّة لفكرة النّظم، والّتي وردت عند ابن المقفع* (ت:142هـ) في قوله: **"فإذا خرج النّاس من أن يكون لهم عمل أصيل وأن يقولوا قولا بديعا، فليعلم الواصفون المخبرون أنّ أحدهم وإن أحسن وأبلغ ليس زائدا على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل، ووضع كلّ فصّ موضعه، وجمع إلى كلّ لون شبهه وما يزيده بذلك حسنا، فسُمّي بذلك صائغا رقيقا وكصاغة الذّهب والفضّة: صنعوا منها ما يعجب النّاس من الحليّ والآنية، وكالنّحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيّبة، وسلكت سبلا جعلها الله ذُللا، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوبا إليها، مذكورا به أمرها وصنعتها، فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يُستحسن منه، فلا يعجبنّ إعجاب المخترع المبتدع، فإنّه إنّما اجتباه كما وصفنا".**[2]

[1] وليد محمد مراد، نظرية النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، ط1، دمشق، 1983م، ص56.

*ابن المقفّع: كاتب وأديب فارسي الأصل اسمه روزبة ابن داذويه وبعد إسلامه عبد الله، ولد(106هـ) وقتل (142هـ)، من مؤلّفاته، الأدب الكبير، الأدب الصّغير، وترجمته كليلة ودمنة من الفارسية إلى العربيّة.

[2] ابن المقفّع، الأدب الصّغير، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1989، ص283_284.

المبحث الثّالث: النّظم قبل عبد القاهر الجرجاني.

وقد عرض بلخير ارفيس لفكرة النّظم قبل عبد القاهر الجرجاني في قسمين: القسم الأوّل أصول النّظم عند علماء الإعجاز، أمّا القسم الثّاني فجمع فيه آراء اللّغويين والبلاغيّين من ابن المقفّع إلى القاضي عبد الجبّار، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

أوّلا: أصول النّظم عند علماء الإعجاز:

أ) **ابن قتيبة(ت:276هـ)**: يرى الكاتب أنّه أوّل من نظر إلى النّظم كوجه إعجازي للقرآن الكريم مرجعا إيّاه إلى ما فيه من المعاني البلاغيّة المعتمدة على جودة التّصوير ودقّة التّعبير، وكمثال على ذلك التّقديم والتّأخير، حيث يقول: **"ومن المقلوب أن يُقدَّم ما يوضّحه التّأخير ويُؤخَّر ما يوضّحه التّقديم في قوله تعالى: {فَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٖ ٤٧}[1]، أي مخلف رسلَه وعدِه، لأنّ الإخلاف يقع بالوعد كما يقع بالرّسل، فتقول: أخلف الوعد وأخلفت الرسل"**،[2] وهذا ما رآه عبد الله نايف عنبر في كتابه: (نظريّة النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث) حول علاقة النّظم بالإعجاز القرآني عند ابن قتيبة، وذلك في قوله: **"وأدرك ابن قتيبة تميّز نظم القرآن بقوله: ألا ترى أنّك لو أردت أن تنقل قوله تعالى: { وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوۡمٍ خِيَانَةٗ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ }[3] لم تستطع أن تأتي بهذه الألفاظ مؤدّية عن المعنى الّذي أودعته حتّى تبسط مجموعها، وتصل مقطوعها، وتظهر مستورها، فتقول: "إن كان بينك وبين قوم هدنة وعهد، فخفت منهم خيانة ونقضا، فأعلمهم أنّك قد نقضت ما شرطت لهم، وأذنهم بالحرب لتكون أنت وهم في العلم بالنّقض على استواء"، ويقف على آية ثانية توضّح ما يذهب إليه من تميّز النّظم**

[1] سورة إبراهيم، الآية 47

[2] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص142. نقلا عن بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص12

[3] سورة الأنفال، الآية 58

القرآني، يقول: "وكذلك قوله تعالى: { فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا ﴿١١﴾**}**[1]**، إن أردت أن تنقله بلفظه، لم يفهمه المنقول إليه، فإن قلت: أنمناهم سنين عددا، لكنت مترجما للمعنى دون اللّفظ"، وهكذا تناول ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن" أهميّة النّظم في قوّة التّعبير والقدرة على الأداء".**[2]

ب_ الطّبري* (ت:**310**هـ):

وافق الطّبري ابن قتيبة في كون إعجاز القرآن راجع إلى نظمه، وفي هذا يقول: **"ومن أشرف تلك المعاني الّتي فُضّل بها كتابنا سائر الكتب قبله نظمه العجيب ووصفه الغريب وتأليفه البديع الّذي عجزت عن نظم مثل أصغر سوره الخطباء، وكلّت عن وصف شكله البلغاء، وتحيّرت في تأليفه الشعراء".**[3]

ج_ أبو سعيد السّيرافي(ت:368هـ): يرى الكاتب أنّ نظرية النّظم تبدو عنده أكثر وضوحا خاصّة عندما ربطها بمعاني النّحو في مناظرته الشّهيرة مع متّى بن يونس حول النّحو والمنطق،[4] وهذا ما يراه حاتم الضّامن في كتابه نظريّة النّظم إذ يقول: **"تطوّرت فكرة النّظم عند السّيرافي وأخذت صورة أكثر جلاء حينما تحدّث عن معاني النّحو[...] والسّيرافي في حواره مع أبي**

---

[1] سورة الكهف، الآية 11

*الطبري: أبو جعفر محمّد بن جرير بن يزيد بن غالب(224هـ_310هـ) إمام المفسّرين أحد أئمّة أهل السّنّة الكبار، ترك عدّة مؤلّفات أبرزها جامع البيان عن تأويل مشكل القرآن المشهور بين الجمهور بتفسير الطّبري.

[2] عبد الله نايف عنبر، النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث، رسالة دكتوراه، تخصّص اللّغة العربيّة وآدابها، كلّية الدّراسات العليا بالجامعة الأردنيّة، 1991، ص30_31.

[3] الطّبري: أبو جعفر محمّد بن جرير، جامع البيان عن تفسير القرآن، تح محمّد شاكر، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ط2، ج1، ص199.

[4] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص13.

بشر متّى بن يونس حول النّحو والمنطق ومكانة البلاغة بينهما، يبيّن أنّ المراد بعلم النّحو ليس حركات الإعراب فقط، وإنّما هو في وضع الكلمات وترتيبها".[1]

دـ الرّمّاني (ت:384هـ): لعلّ أهمّ ما أضافه الرّماني لنظريّة النّظم هو كلامه عن محدوديّة دلالة الأسماء والصّفات، وإقراره بأنّ ترتيب الكلم ليس له نهاية، وفي هذا يقول: **"لأنّ دلالة التّأليف ليس لها نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يُزاد عليها"**[2]، يقول عبد الله نايف عنبر في هذا الصدد: **"في عبارة" دلاله التّأليف" تحمل معنى النّظم في قدرتها على تشكيل الطّاقة التّعبيرية بطريقة تفضي إلى تحقيق ائتلاف الظّاهرة التّركيبيّة ممّا يحقّق مبدأ الانتظام وهو الصّفة الكليّة الّتي تحكم النّظم وهذا يؤدّي إلى وحدة النّصّ الأدبي وتناسق عناصره، وتشير عبارة "ليس لها نهاية" إلى أنّ الإبداع ليس له نهاية يقف عليها."** [3]

هـ الخطّابي (ت:388هـ): يرى بلخير ارفيس أنّه أقرّ صراحة أنّ القرآن معجز بنظمه، ومردّ ذلك أنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التّأليف مضمَّنا أصحّ المعاني، حيث يقول: **"لا ترى نظما أحسن تأليفا وأشدّ تلاؤما وتشاكلا من نظمه"**[4]، ويرى أنّ النّظم ليس بالأمر الهيّن، يقول: **"وأمّا رسوم النّظم فالحاجة إلى الثّقافة والحذق فيها أكثر؛ لأنّها لجام الألفاظ وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام ويلتئم بعضه ببعض، فتقوم له صورة في النّفس يُشكَّل بها البيان"**[5]، ويعني قوله هذا أنّ الألفاظ قوالب للمعاني إذا انتظمت هذه الألفاظ بأحسن صورة تشكّل البيان وانتظمت صورة المعنى في النّفس، كما أنّ النّظم أساس المفاضلة، وفي هذا يقول:

---

[1] حاتم الضّامن، نظريّة النّظم، دار الحرّيّة للطّباعة، بغداد، د ط، 1979، ص17.

[2] الرّمّاني، النّكت في إعجاز القرآن، ص107، نقلا عن بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص13.

[3] عبد الله نايف عنبر، نظريّة النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث، ص45.

[4] الخطّابي، بيان إعجاز القرآن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح، محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1947، ص 27.

[5] المصدر نفسه، ص 36.

"قد يتنازع الشّاعران معنى واحدا فيرتقي أحدهما إلى ذروته ويقصر مثله شأو الآخر عن مساواته في درجته"[1]، ومعنى هذا القول أنّ المعنى واحد أمّا الجودة في الكلام فتكمن في حسن نظم كلماته، وهذا ما ذهب إليه عبد القاهر.

و_ الباقلّاني (ت: 403هـ): يرى بلخير ارفيس أنّه الباقلّاني هو الآخر قد أرجع إعجاز القرآن إلى نظمه من خلال قوله: **"أنّه بديع النّظم عجيب التّأليف متناهٍ في البلاغة إلى الحدّ الّذي يعلم عجز الخلق عنه".**[2]

ورد في كتاب: (نظريّة النّظم أصولها وتطبيقاتها) لمسعود بودوخة أنّ الباقلّاني استعمل مصطلح النّظم في كتابه بمعنيين، وكلاهما لم يحدّد المفهوم الدّقيق للنّظم الّذي جاء به الجرجاني، إذ يقول الكاتب: **"النّظم عند الباقلّاني لم يتحدّد مفهومه وتتّضح معالمه بوضوح كما هو الأمر عند عبد القاهر، بل استعمل مصطلح النّظم في كتابه بمعنيين:**

المعنى الأوّل: طريقة تأليف الكلام، وجنس التّعبير من شعر أو سجع أو نثر مرسل، وقد استعمله بهذا المعنى عند حديثه عن الوجوه الّتي يشتمل عليها بديع نظم القرآن، ومن تلك الوجوه ما يرجع إلى الجملة على تصرّف وجوهه.

والمعنى الثّاني الّذي يُفهم من استعمال الباقلّاني لمصطلح "النّظم" هو نظم الحروف وصياغة الكلام، وفي هذا المعنى يلتقي مع المعتزلة ويوافقهم في كثير من أسس مذهبهم في البيان وإعجاز القرآن".[3]

[1] الخطّابي، بيان إعجاز القرآن، ص103.

[2] الباقلّاني، إعجاز القرآن، تح السّيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ص 35.

[3] مسعود بودوخة، نظريّة النّظم أصولها وتطبيقاتها، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط1، 2016، ص25ص26.

ثانيا: النّظم عند اللّغويين والبلاغيّين.

1_ ابن المقفّع (ت: 142هـ): معظم الدّراسات تشير إلى أنّ أوّل من شبّه تأليف الكلام وصياغته بنظم القلائد والأكاليل ابن المقفع في قوله: **"فإذا أخرج النّاس من أن يكون لهم عمل أصيل وأن يقولوا قولا بديعا [...] فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل [...] فإنّه إنّما اجتباه كما وصفنا".**[1]

2_ سيبويه (ت: 180 هـ): ذكر بلخير ارفيس أنّ كتاب سيبويه الكتاب حملت أبوابه إشارات إلى معنى النّظم؛ منها ما جاء في قضيّة التّقديم والتّأخير، ومنها أيضا ما جاء في باب النّكرة والمعرفة كما اهتمّ سيبويه بحروف العطف وأثرها في النّظم، ووضع بابا فصل فيه أقسام الكلام من حيث الحسن والقبح ومن حيث الاستقامة وغيرها[2]، يذهب حاتم الضّامن نفس المذهب إذ يقول: **" تحدّث عن معنى النّظم وائتلاف الكلام وما يؤدّي إلى صحّته وفساده وحسنه وقبحه في مواضع متفرّقة من كتابه،**[3] ثمّ نقل قول سيبويه: **"هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة : فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب، فأمّا المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس، وسآتيك غدا، وأمّا المحال فأن تنقض أوّل كلامك بآخره فتقول: أتيتك غدا وسآتيك أمس، وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه، وأمّا المستقيم القبيح فأن تضع اللّفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكي زيدا يأتيك، وأشباه هذا، وأمّا المحال الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس"**[4].

[1] ابن المقفّع، الأدب الصّغير، ص283ص284.

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 15.

[3] حاتم الضّامن، نظريّة النّظم، ص7ص8.

[4] سيبويه، الكتاب، ص25، نقلا عن حاتم الضّامن، نظريّة النّظم، ص7ص8.

3_ بِشْر بن المعتمر (ت: 210هـ): كانت له بعض العبارات في صحيفته تفيد معنى النّظم كقوله: **"فإذا وجدت اللّفظة لم تقع موقعها، ولم تصل إلى قرارها وإلى حقّها من أماكنها المقسومة لها والقافية لم تحلّ في مركّزها وفي نصابها ولم تتّصل بشكلها، وكانت قلقة في مكانها نافرة من موضعها، فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن والنّزول في غير أوطانها".**[1]

4_ كلثوم بن عمر العتابي (ت: 220هـ): شبّه الألفاظ والمعاني بالجسد والرّوح لا غنى لأحدهما عن الآخر، وفي هذا يقول: **"الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنّما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤَخَّرا أو أخّرت منها مقدَّما أفسدت الصّورة وغيّرت المعنى كما لو حُوِّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحوّلت الخلقة، وتغيّرت الحلية".**[2]

5_ **الجاحظ (ت: 255هـ)**: ذكر بلخير ارفيس أنّ الجاحظ تكلّم عن النّظم بصراحة في كتابه نظم القرآن الّذي لم يصلنا، وتحدّث عنه في كتبه الأخرى عرضاً؛[3] ورد في كتاب البيان والتّبيين قوله: **"وأجود الشّعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلّم بذلك أنّه قد أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحدا، فهو يجري على اللّسان كما يجري الدّهان"**[4]، وورد في كتابه الحيوان قوله: **"والمعاني مطروحة في الطّريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، وإنّما الشّأن في إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك، فإنّما الشّعر صناعة وضرب من النّسيج وجنس من التّصوير".**[5]

---

[1] الجاحظ، البيان والتّبيين، تح عبد السّلام هارون، مؤسّسة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت، ج1، ص138.

[2] أبو هلال العسكري، الصّناعتين، ص179، نقلا عن عبد الله نايف عنبر، نظريّة النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث، ص25.

[3] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 17.

[4] الجاحظ، البيان والتّبيين، ج1، ص67.

[5] الجاحظ، الحيوان، تح عبد السّلام هارون، مكتبة مصطفى البابي، مصر، ط2، ج3، ص131ص132.

6_ إبراهيم بن المدبّر (ت: 279هـ): تحدّث إبراهيم بن المدبّر عن النّظم في خضمّ نصحه لكُتَّاب عصره، حيث يرى أنّ الكاتب إنّما يكون كذلك إذا وضع كلامه الموضع الّذي يقتضيه، كلّ معنى في خالص موضعه، ويعلّق عليه اللّفظ الّذي ينبغي له.[1]

7_ المبرّد (ت: 286هـ): يشير المبرّد إلى النّظم من خلال كلامه عن الفروق اللّغوية؛ فقد أثبت أنّ كلّ اختلاف في اللّفظ هو اختلاف في المعنى، مستشهدا بكلام العرب حين تقول: عبد الله قائم وإنّ عبد الله قائم، وقولهم: إنّ عبد الله لقائم، فقولهم الأوّل إخبار عن قيام عبد الله، وقولهم الثّاني جواب عن سؤال سائل، أمّا قولهم الثّالث فجواب عن إنكار منكر لقيام عبد الله، وقد ذكر الكثير من الأمثلة حول الفروق اللّغوية، وفي ذلك يقول: **"ألا ترى أنّك إذا قلت ظننت زيدا أخاك، فإنّما يقع الشّك في الأخوّة، فإذا قلت: ظننتُ أخاك زيدا أوقعت الشّك في التّسمية"**، ومن الفروق اللّغوية عنده ما هو مبنيّ على الحركات.[2]

8_ أبو هلال العسكري (ت:395هـ): كانت له إشارة للنّظم من خلال عقده لباب في حسن النّظم وجودة الرّصف، يقول في كتاب الصّناعتين: **"وحسن الرّصف أن توضَع الألفاظ في مواضعها وتُمكَّن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التّقديم والتّأخير، والحذف والزّيادة إلّا حذفا لا يقسم الكلام ولا يعمي المعنى، وتضمّ كلّ لفظة إلى شكلها، وتُضاف إلى لقفها، وسوء الرّصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوهها، وتفسير صياغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها".**[3]

9_ القاضي عبد الجبّار(ت: 415هـ): أمّا القاضي عبد الجبّار فقد عرض للنّظم في كتابه المغني في فصلين منه، ذكر في واحد منهما رأي شيخه أبي هشام الجبّائي في الفصاحة إذ يقول: **" قال شيخنا أبو هشام: إنّما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه وحسن معناه، ولابدّ من اعتبار**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص17.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص 18.

[3] أبو هلال العسكري، الصّناعتين، ص120.

الأمرين لأنّه لو كان جزل اللّفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا"[1]، فأبو هشام الجبّائي كما نقل بلخير ارفيس عن شوقي ضيف يرى أنّ فصاحة الكلام لا تعود إلى النّظم لأنّ الكلام ليس فيه إلّا لفظ ومعنى ولا ثالث لهما،[2] وعرض في الآخر رأيه في النّظم، إذ يقول: **"اعلم أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضّم على طريقة مخصوصة، ولا بدّ مع الضّم من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصّفة أن تكون بالمواضعة الّتي تتناول الضّم، وقد تكون بالإعراب الّذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموضوع، وليس لهذه الأقسام الثّلاثة رابع"**[3]، فقد حاول القاضي عبد الجبّار أن يستدرك على شيخه، فأضاف النّظم إلى الفصاحة، معتبرا الفصاحة كائنة في النّظم على طريقة مخصوصة، يقول: **"إنّ المعاني وإن كان لابدّ منها فلا تظهر فيها المزيّة، ولذلك تجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متّفق، على أن نعلم أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الّذي يُعتبر التّزايد عند الألفاظ الّتي يُعبَّر بها عنها".** [4]

يُعتبر القاضي عبد الجبّار الملهم لعبد القاهر الجرجاني في تأليف كتابه دلائل الإعجاز الّذي يدور حول إبطال فكرة إنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنّما في الضمّ على طريقة مخصوصة، وفكرة إنّ التّفاضل إنّما يكون في الألفاظ، وهما الفكرتان اللّتان طرحهما القاضي عبد الجبّار.[5] والقول بأنّ إعجاز القرآن أو بلاغة الكلام راجع إلى نظمه الفريد أو إلى طريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضه إلى بعض غير كاف عند عبد القاهر الجرجاني، إذ يلزم ذلك وصفٌ لتلك الخصوصيّة وبيانها وسوْق الأمثلة لإيضاحها، وهذا الّذي عارض به عبد القاهر متقدّميه.[6]

---

[1] القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، تح أمين الخولي، دار الكتب، مصر، 1960، ج16، ص197.

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص20.

[3] القاضي عبد الجبّار، المصدر نفسه، ص200.

[4] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص 200.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص21.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص21.

يرجع بعض الدّارسين فضل إقامة نظريّة النّظم إلى القاضي عبد الجبّار محتجّين بأنّه لو تأمّلنا بعض نصوصه لوجدنا تقاربا بين مذهبه ومذهب عبد القاهر في النّظم ، فالقاضي عبد الجبّار يربط ربطا وثيقا بين درجة فصاحة الكلام وطريقة نظمه، فهذا النّظم ــ وقد سمّاه الضّم ــ في نظره هو المجال الّذي تتفاوت فيه القدرات الفنّيّة، وتتحدّد به مرتبة الإبداع،[1] يقول القاضي عبد الجبّار: "**إنّ جملة الكلمات وإن كانت محصورة فتأليفها يقع على طرائق مختلفة، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة، وما هذا حاله فالتّحدّي صحيح فيه، لأنّ فيه مقادير معتادة تصبح فيها زيادات في الرّتب غير معتادة**"[2].

وبعدما عرض بلخير ارفيس لآراء العلماء في النّظم الّذين سبقوا عبد القاهر الجرجاني، رأى أنّ طبيعة البحث تستوجب ذكر آراء الجرجاني في ذلك والإضافة الّتي قدّمها.

[1] ينظر: مسعود بودوخة، نظرّيّة النّظم أصولها وتطبيقاتها، ص27ص28.

[2] القاضي عبد الجبّار، المغني، ص101.

المبحث الرّابع: النّظم عند عبد القاهر الجرجاني.

يكمن الفرق بين عبد القاهر وعلماء الإعجاز قبله في نظرتهم لنظم القرآن وإعجازه في نقطة بداية بحثهم، يرى بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر في رحلة البحث الإعجازي انطلق من كون القرآن كلام معجز، فقعّد له القواعد وخلُص إلى أنّه معجز بنظمه، أمّا العلماء قبله فكانت انطلاقتهم البحثيّة من كون القرآن نظم خارق فكانت إجراءاتهم فيه مجرّد أحكام ذوقيّة انطباعيّة غلّبت الجانب الدّيني على العقلي لتخلُص إلى أنّ القرآن معجز.[1]

ثمّ ينتقل الكاتب في شرحه للنّظريّة منطلقا من قول عبد القاهر الجرجاني: "**هذا كلام وجيز يطّلع به النّاظر على أصول النّحو جملة، وكلّ ما به يكون النّظم دفعة [....] معلوم أن ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتّعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلّق اسم باسم، وتعلّق اسم بفعل، وتعلّق حرف بهما**"، وبعده يسهب في شرح كيف بسّط عبد القاهر هذه النّظريّة؟ من خلال الكلمات المفاتيح، وهي: النّظم، النّحو، والتّعلّق، ليذكر الكاتب مفهوما آخر للنّظم ذكره عبد القاهر في كتابه وهو كما قال: "**اعلم أن ليس النّظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الّذي يقتضيه علم النّحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه الّتي نُهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرّسوم الّتي رُسمت لك فلا تخلّ بشيء منها**"[2]من خلال قراءة الكاتب لكلا القولين خلُص إلى حقيقة التّصور الّذي بناه عبد القاهر لمفهوم النّظم، ويكمن ذلك حسبه في أمرين:

الأوّل: سطحي؛ وهو المتعلّق بمقوّمات العمليّة اللّغوية الّتي تتطلّب عناصر التّواصل، وهي: المتكلّم والسّامع، والرّسالة أو الموضوع المبنيّ وفق قواعد متّفَقٍ عليها بين المتكلّم والسّامع.

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، 23.

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص81.

والثّاني: عميق؛ والّذي يظهر فيه الجانب التّأليفي الّذي تتعدّد حدوده وتختلف درجاته، إذ يبدأ من الكلام العادي ليصل إلى الإعجاز القرآني.[1]

ثمّ ربط بلخير ارفيس هذين الأمرين بالدّرس اللّساني الحديث من خلال مخطّط ربط فيه بين عناصر التّواصل الأساسيّة وما يقابلها من اتجاهات الدّرس اللّغوي الحديث، فالمتكلّم قرنه بالاتّجاه التّفسيري، أمّا المتلقّي فربطه بالاتّجاه التّأثّري، والموضوع بالاتّجاه المحاكاتي، وقسّم الاتّجاه التّأليفي إلى ثلاثة عناصر: السّياق والانحياز والإحصاء.[2]

حسب بلخير ارفيس فقد ركّز عبد القاهر على الجانب التّأليفي الّذي منه يُستدَلّ على الإعجاز القرآني، وقد وضّح الكاتب هذا من خلال مخطّط آخر فرّق فيه بين اللّغة والكلام، وقد استخلص منه النقاط التّالية:

1 _ينبغي التّفريق بين اللّغة والكلام ودور الفكر، وكيف نظر إليهما عبد القاهر.

2_ ينبغي معرفة مدلول النّحو مربوطا بالصّرف، ودور هذا الأخير في النّظم .

3_ ينبغي تفتيت التّعلّق وفق ما تقتضيه قواعد اللّغة، وما تتبنّاه أُطُر الكلام.

4_ ينبغي تحديد المعاني وأنماطها عند عبد القاهر .

5_ ينبغي التّعرّض إلى قضيّة المزايا والفضائل.[3]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص24

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص25

[3] ينظر، المرجع نفسه، ص26

الفكر وجدليّة اللّغة والكلام:

يرى الكاتب أنّ أفكار عبد القاهر متلاحمة إلى الحدّ الّذي لا يمكن فصل جزء عن آخر، فلا يستطيع الباحث الخوض في جزئيّة إلّا ووجد نفسه في جزئيّات مرتبطة ومتعلّقة بها.[1]

ينتقل بلخير ارفيس بعدها إلى ذكر اهتمامات الدّراسات اللّغوية بفكر عبد القاهر الّتي اعتبرته رائدا ليس من موقع الزّمان والمكان فحسب، بل في العمق الدّلالي أيضا، ثمّ إنّ الدّرس اللّغوي الحديث مبني على أساس التّفريق بين اللّغة والكلام وهذا ينحو به إلى تفريق عبد القاهر لهما وذلك ليس من باب التّنظير للّغة وإنّما من أجل بناء نظريّة الغرض منها فهم إعجاز القرآن ثمّ وسائل الرّبط الّتي وضعها عبد القاهر لوصل الفكر باللّغة والكلام لبناء نظريّة لغويّة تكشف مكمن الإعجاز.[2]

ثم ينتقل بلخير ارفيس إلى الحديث عن قضايا جدليّة كقضيّة خلق القرآن وقضيّة إثبات الصّفات وانعكاس ذلك على أفكار عبد القاهر وبناءه للنظريّة. [3]

لقد ملأت قضيّة خلق القرآن الدّنيا وشغلت النّاس ردحا من الزّمن، وقد اختلف المسلمون حولها وكان أساس اختلافهم صفات الله ومنها صفة الكلام، ويذكر الكاتب أنّ المعتزلة نفوا الصّفات عن الله، وأنّ القرآن عندهم مخلوق وليس كلام الله، أمّا أهل السّنّة فقد خالفوا المعتزلة وأثبتوا الصّفات لله وأنّ القرآن كلام الله وليس منفصلا عنه. [4]

ثم يذكر بلخير ارفيس أنّ أبا الحسن الأشعري قد وقف موقفا وسطا، حيث رأى أنّ كلام الله على وجهين: المعنى النّفسي وهو الأزلي القديم الّذي لا يتغيّر بتغيّر العبارات، أمّا القرآن بمعنى المقروء المكتوب فهو حادث مخلوق. [5]

---

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص27

[2] ينظر: المرجع نفسه، 27ص 28

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص28

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص28 ص29

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص29

ثم بدأ بلخير ارفيس يمهّد لشرح إشكاليّة اللّغة والفكر فذكر أنّ هناك مستويان في الأداء اللّغوي أو القدرة على التّعبير:

الأوّل: ما يدور في النّفس من معانٍ وأفكار.

الثاني: الأداء الإنساني للأفكار في شكل أصوات منطوقة.

يشير بعدها بلخير ارفيس إلى أنّ عبد القاهر ركّز على اعتبار الكلام معاني قائمة في النّفس. [1]

بدأ الكاتب في شرحه لهذه الإشكالية بتعريف اللّغة وفق ما يراه الدّرس اللّساني الحديث، إذ يقول: **"يعتبر الدّرس اللّغوي الحديث أنّ اللّغة نظام وواقعة اجتماعية مستودَعة في دماغ كلّ عضو من الجماعة، وهي كلّ متكامل في عقول المتكلّمين بها، لها من القوانين ما يجعلها نظاما عامّا لا يمكن الخروج عنه، وفهمها يكون وفقا لقوانينها، كما أنّها جهاز علاماتي متميّز يميّز العمليّة التّواصلية الّتي لا يمكن أن تنشأ من دونها، إذ لا بدّ من مدلول يختلج في ذهن الباثّ يبحث له عن دالّ ينبئ به ويخبر عنه، وهما بذلك _ الدّال والمدلول_ طرفا العلامة اللّغوية."**[2] يدعو الكاتب إلى عدم النّظر إلى اللّغة والكلام من ناحية المفاهيم فحسب، بل يجب التعمّق في لبّ الظاهرة اللّغويّة مع تجاوز الاعتباطيّة والتّركيز على تداوليّة اللّغة.[3]

وضع بلخير ارفيس جدولا وضّح فيه الفرق بين اللّغة والكلام عند عبد القاهر وما جاء به الدّرس اللّساني الحديث، إذ يرى أنّ عبد القاهر قد حدّد أقسام اللّغة في ثلاث: اسم وفعل وحرف، ولتأليف الكلام منها طرق معلومة في اللّغة، والكلام عنده ما كان من كلمتين أو أكثر بطريقة معلومة في اللّغة، ويُسمّى أيضا جملة، أمّا في الدّرس اللّغوي الحديث فيرى بلخير ارفيس أنّ

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص29

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص30

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص31

ديسوسير قد ميّز بين اللّغة والكلام معتبرا أنّ اللّغة نظام عرفيّ من العلامات المنتجة من طرف المجتمع، أمّا الكلام فهو الأداء الفرديّ لمادّة اللّغة، وهو تطبيق لذلك النّظام.[1]

ينتقل بلخير ارفيس بعدها إلى الحديث عن الوحدات اللّغوية والمعاني الّتي تشكّلها عند ترابطها وهو ما فهمه من تحليله لكلام عبد القاهر حول اللّغة والكلام، إذ يرى عبد القاهر في نظريّة التّعليق وحتّى يحصل المعنى تلعب عدّة أطراف دورا مهمّا حتّى يحدث ذلك، فالوحدات اللّغوية تترابط فيما بينها في السّلسلة الكلاميّة كترابط الأصوات أو الحروف في الكلمة الواحدة، وتلك الوحدات اللّغوية تكون مرتبطة بسياق يفرضه الحال أو المقام، حيث تضيف كلّ وحدة معنى إضافيّا إلى المعنى العام فأصل معنى الكلام يكون بتعلّق معاني تلك الوحدات، وليس بالنّظر إلى معنى كلّ وحدة على حدة.[2]

على حدّ تعبير جاكوبسون فإنّ للّغة ستّ وظائف: اللّسانيّة، الصوتيّة، التعبيريّة، التّواصليّة، المرجعيّة والوظيفة الشعريّة، وأهمّ وظيفة عنده هي الوظيفة التّواصليّة، وحسب بلخير ارفيس فإنّ ما يهمّنا في دراستنا لإعجاز القرآن هو الوظيفة الشعريّة والّتي تقصي جميع عناصر الخطاب لتركّز على الخطاب في حدّ ذاته.[3]

تتشكّل الظّاهرة اللّغويّة من ثلاثة أطراف: الفكر واللّغة والكلام، ولا يمكن تصوّر لغة دون كلام فهو الّذي يخرجها من حيّز اللّاوجود إلى الوجود، ولا يمكن تصوّر كلام دون فكرة معلومة، يقول الجرجاني: **"لا يكون التّرتيب في شيء حتّى يكون هناك قصد إلى صورة وصنعة"** كما أنّه لا فكر من غير لغة، فاللّغة هي الّتي تعكس الفكر وتعطيه خلقه وتجسيده، ويقول أيضا: **"لا يُتصوّر أن تعرف للّفظ موضعا دون أن تعرف معناه، أو أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما، وأنّك تتوخّى التّرتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص32

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص33

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص34

الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في النّفس لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا جديدا في ترتيب الألفاظ بل تجد أنّها تترتّب لك بحكم أنّها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها" فالبآث يحتاج في طرح فكرة ما إلى رموز وعلامات تستطيع الإفصاح عنها، وتترتّب هذه الرّموز بحسب ترتّب المعاني في نفسه، يقول عبد القاهر: **"ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلّا وهو يعلم ضرورة أنّ المعنى في ضمّ بعضها إلى بعض وتعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض لا أن ينطق في بعضها في أثر بعض من غير أن يكون في ما بينها تعلّق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكر أنّ التّعليق يكون في ما بين معانيها لا في ما بين أنفسها، ألا ترى أنّا لو جهدنا كلّ الجهد أن نتصوّر تعلّق في ما بين لفظتين لا معنى تحتهما لم نتصوّر".**[1]

بعد إثبات العناصر الثّلاثة للخطاب يرى بلخير ارفيس أنّ للخطاب مستويات عدّة؛ فالخطاب العادي التّواصلي يختلف عن الخطاب الأدبي، وهما بدورهما يختلفان عن القرآن الكريم، والاختلاف يكمن في أنّ الخطاب التّواصلي يشترط اتّفاقا مبدئيّا في الصّوت والنّحو والدّلالة أمّا الخطاب الأدبي فيمكنه أن يخرق هذه القواعد الثّلاثة وفق رؤية يرتضيها صاحب النّص، أمّا الخطاب القرآني فيبدأ من الكلام العادي، وينتهي إلى الجانب الإعجازي.[2]

ينتقل الكاتب إلى الحديث عن معايير التّمييز بين ملفوظات المتخاطبين من خلال طرحه لبعض الفرضيّات حول ذلك، نلخّصها فيما يلي:

1_ اختلاف الأفكار راجع إلى طبيعة المتكلّمين والبيئة الّتي يعيشون فيها .

2_ اختلاف اللّغة راجع إلى القدرات الذهنيّة والخلفيّات المعرفيّة .

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص35

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص36

3_ الكلام راجع إلى قدره المتكلّم في بناء نماذج لغويّة ذات دلالة محدّدة، وهو بهذا مسؤول عن المعنى النّاشئ عن صهر تلك الوحدات اللّغوية.

وبما أنّ الكلام هو الإنجاز الفعليّ للّغة الّتي هي انعكاس للفكر، فإنّه يمكن أن يكون دليلهما والدّال عليهم.[1]

بيّن الكاتب بعدها الأفكار الّتي أحدثها الدّرس اللّغوي الحديث وفق جدول قارن فيه بين ما جاء به الجرجاني وبين ما طرحه اللّسانيّون المحدثون، أعقب ذلك بملاحظات وضّح فيها التّقارب بين هذه وتلك، وفيما يلي تفصيل ذلك:

1_ اللّغة والكلام ووظيفتهما:

أ) **عند الجرجاني**: اللّغة عنده هي الألفاظ المفردة، وهي أوضاع اللّغة يُضَمّ بعضها إلى بعض وفق نظام النّحو فتعرف فيما بينها فوائد عند التّخاطب بها، والكلام: مزيّة في عبارة المتكلّم لا في وضع اللّغة، ثمّ إنّ المتكلّم لا يُفهِم حتّى يستعمل أوضاع اللّغة كما هي، ويأتي بالمعنى الّذي هو أصحّ لتأديّته، ويختار له اللّفظ الّذي هو أخصّ به، وأكشف عنه، وأحرى أن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزيّة.

ب) **اللسانيّون المحدثون**:

1_ دي سوسير (ت:1913م): يعرّف اللّغة بأنّها نظام من العلامات قارّة في أذهان النّاطقين بها يختارون منها ما يعبّر عن رغباتهم في كلامهم، والكلام عنده هو استخدام المتكلّم لنظام العلامات اللّسانيّة الّذي زوّدته بها اللّغة كنتاج للمجتمع ليعبّر بذلك عن أفكاره .

2_تشومسكي: اللّغة عنده ملكة وقدرة كاملة في عقل وفكر الإنسان، وأداء الكلام انعكاس لتلك القدرة .

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص36ص37

3_فيرث (ت:1960م): اللّغة عنده ظاهرة اجتماعيّة تجب دراستها على أسس لغويّة محضة دون الرجوع إلى علم النّفس، والقول بأنّ الكلام الإنساني له جانبان فردي واجتماعي _ لغة وكلام_ ليس له ما يبرّره، إذ هما جانبان لشيء واحد، وكلّ منهما اجتماعي وفرديّ، وكلّ منهما عقليّ وماديّ، تترابط العلامات اللسانيّة بالذّهن على شكل مجموعات يذكر أحدها الآخر، ويختار منها المتكلّم ما يمكنه من صوغ تراكيب كلامه الّذي يعبّر عن رغبته .

وبعد أن قارن بلخير ارفيس بين التّصوّرين قدّم الملاحظات الآتية:

_ما طرحه عبد القاهر واللسانيّون المحدثون متقارب إلى حدّ كبير .

_يتّفقان في طبيعة العمليّة اللّسانيّة، ويختلفان في نقطة واحدة وهي أنّ ما سمّاه عبد القاهر المعرفة العامّة باللّغة سمّاه دي سوسير مجاميع العلامات بالذّهن.[1]

الفصاحة والبلاغة وجدليّة اللّفظ والمعنى:

ينتقل الكاتب للحديث عن الفصاحة والبلاغة وكيف ارتقى عبد القاهر بهما من الجانب الجمالي إلى الجانب الأسلوبي، وكيف أخضعهما لنظريّته، وتحدّث أيضا عن الفصاحة والبلاغة وعلاقتهما باللّفظ والمعنى،[2] وفيما يلي تفصيل ذلك:

بنى عبد القاهر نظريّته على علم النّحو، والّذي تخضع له كلّ الأجزاء الأخرى وتدور في فلكه وما الفصاحة والبلاغة إلّا جزءان من الخطاب يرتبطان بالجانب الجمالي منه، إلّا أنّ عبد القاهر ارتقى بهما إلى الجانب الأسلوبي حيث عدّهما معيارا لجودة النّصوص.[3]

للفصاحة والبلاغة علاقة باللّفظ والمعنى، ذلك أنّ هذين الأخيرين كانا أساس المفاضلة بين النّصوص، ولقد انقسم النّقّاد والبلاغيّون بين أنصار للّفظ وأنصار للمعنى، أمّا عبد القاهر فقد

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص37 ص 38

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص39

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص39

صهرهما معا وأخذ بهما كليهما، ومع ذلك أمعن النّظر فيهما كلّ على حدة، فنظر للقيمة اللّغويّة للّفظ، ثمّ للقيمة الدّلاليّة للمعنى، وكيف يمكن أن يرتقيا بالكلام إلى درجة الفصاحة والبلاغة؟ [1]

الفصاحة والبلاغة:

يرى الكاتب أنّ عبد القاهر يجمع الفصاحة والبلاغة والبيان في كفّة واحدة؛ لأنّهما معيار التّفاضل بين القائلين إذا ما أبانوا عن مقاصدهم، ويأتي القرآن في أعلى مراتب الكلام الفصيح البليغ إلى درجة إعجاز الخلق عنه، لكن كيف يرتقي كلام ليصل إلى هذه الدّرجة من البلاغة؟ أبتنميق الألفاظ كما ادّعى الرّماني والخفّاجي أم في شيء آخر؟ [2]

كان قد أجاب على هذا عبد القاهر في كتاب دلائل الإعجاز بقوله: **"لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما، وأن تصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتّى تفصّل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص الّتي تعرض في نظم الكلم، وتعدّها واحدة واحدة، وتسمّيها شيئا شيئا."** [3] ويقول في موضع آخر: **"البلاغة عبارة عن إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللّفظ"**، يرى عبد القاهر أنّ البلاغة لا تكون إلّا في المعنى، إذ يقول: **"ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النّطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الّذي اقتضاه العقل."** [4]

اللّفظ في مفهوم عبد القاهر الجرجاني:

استعمل عبد القاهر مصطلح "الكلمة" إلى جانب مصطلح "اللّفظ" وربط الأولى بالمتكلّم والثّانية بالسّامع، في حين استعمل الدّرس اللّغوي الحديث مصطلح العلامة اللّسانية وهي تعني ترابط صورتي الدّال والمدلول، وهذا يساعدنا في التّفريق بين مصطلحي الكلمة واللّفظ، إذ قرن عبد

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص39

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص40

[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص37

[4] المصدر نفسه، ص 49 ص 50

القاهر الكلمة بالمتكلّم لأنّ هذا الأخير لا يمكنه أن ينطق شيئا دون أن يكون له علم بمدلوله؛ لأنّ هناك ارتباطا في ذهنه بين الصّوت المنطوق والمعنى المراد، وقرن اللّفظ بالمتلقّي لأنّ هذا الأخير قد لا تحدث عنده عملية الرّبط بين الصّوت الّذي يسمعه ومعنى ذلك الصّوت.[1]

اختلفت نظرة عبد القاهر للّفظ جذريّا عن سابقيه الّذين أعطوا للّفظ قيمة في ذاته، في حين حدّد عبد القاهر قيمته بربطه بأجزاء الكلام الأخرى، وذلك من جانبين:

أوّلا: أنّ اللّفظ ليس إلّا رمزا للمعنى.

ثانيا: أنّ مزيّته تكمن في مدى مواءمته لغيره، وفي هذا يقول: **"الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة لم توضَع لتُعرَف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمَّ بعضها إلى بعض، فيُعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم، والدّليل على ذلك أنّا إذا زعمنا أنّ الألفاظ التي هي أوضاع اللّغة إنّما وُضعت ليُعرف بها معانيها في أنفسها لأدّى ذلك إلى ما لا يشكّ عاقل في استحالته [...] ومن ذا الّذي يشكّ أنّا لم نعرف الرّجل والفرس والضّرب والقتل إلّا من أساميها، لو كان لذلك مساغ لكان ينبغي إذا قيل زيد أن تعرف المسمّى من غير أن تكون قد شاهدته أو ذكر له بصفة".**

ويقول: **"لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة ولا من حيث هي كلم مفردة [...] وممّا يشهد لذلك أنّك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثمّ تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر كلفظ الأخدع في بيت الحماسة:**

تلفت نحو الحيّ حتّى وجدتني وجعت من الإصغاء ليتا وأخدعا

وبيت البحتري: وإنّي وإن بلغتني شرف الغنى وأعتقت من رقّ المطامع أخدعي.

فإنّ لها في هذين المكانين مالا يخفى من الحسن، ثمّ إنّك تتأمّلها في بيت أبي تمّام:

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص42.

يا دهر قوّم من أخدعيك فقد أضججت هذا الأنام من خرقك

فتجد لها من الثّقل على النّفس ومن التّنغيص والتّكرير أضعاف ما وجدت هناك من الرّوح والخفّة، والالتباس والبهجة، ويقول في موضع آخر: **"فإنّا نرى اللّفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ونراها بعينها فيما لا يحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير".**

أكّد عبد القاهر أنّ الفصاحة تُدرَك بالعقل لا بالسّمع، كما يؤكّد على أنّ مزيّة اللّفظ تكمن في مدى مواءمته غيره من الألفاظ بقوله: **"كيف والألفاظ لا تفيد حتّى تؤلّف ضربا خاصّا من التّأليف ويُعمَد بها إلى وجه دون وجه من التّركيب، فلو أنّك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدّا كيف جاء واتّفقق، وأبطلت نضده ونظامه الّذي عليه بُنيَ، وفيه أُفرِغ المعنى وأُجري وغيرت ترتيبه الّذي بخصوصيّته أفاد ما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد نحو أن تقول في: (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل)، (منزل قفا ذكرى من نبك حبيب) أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان، نعم وأسقطت نسبه من صاحبه، وقطعت الرّحم بينه وبين مُنشئه، بل أحلت أن تكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختصّ بمتكلّم، وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أنّ المعنى الّذي له كانت هذه الكلم بيت شعر أو فصل خطاب هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التّأليف مخصوصة".**[1]

أشار عبد القاهر إلى تغيّر دلالات اللّفظ، يقول: **"إنّك لتجد اللّفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد حتى تراها مكرّرة في مواضع ولها في كلّ واحد من تلك المواضع شأن مفرد [...] ومن خصائصها [...] أنّها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللّفظ، حتى تخرج**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، 45

من الصّدفة الواحدة عدّة من الدّرر"،[1] هذا يتوافق مع رأي الرّمّاني الّذي يرى محدوديّة الألفاظ وارتباطها بالتّركيب في توليد المعاني.

تعمّق عبد القاهر في هذا الخصوص فأخرج هذا التّغيّر _ تغيّر دلالات اللّفظ _ من إطار توليد المعاني الكمّية إلى إطار توليد المعاني النّوعيّة، ونقصد هنا الإسناد المجازي.[2]

المعنى في مفهوم عبد القاهر الجرجاني:

يرى الكاتب أنّ المعنى عند عبد القاهر لا يتمّ عن طريق الحواس الخمس للإدراك بما فيها السّمع وإنّما عن طريق قوى نفسيّة هي: القلب، والفكر، والعقل، والفهم، يقول عبد القاهر: "**إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها.**[3] ويقول في موضع آخر: "**لا تطلب اللّفظ بحال، وإنّما تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى، فاللّفظ معك وإزاء ناظرك**"[4]، وهو بهذا يدلّ على أنّ الظّفر بالمعنى هو ظفر باللّفظ ولا مسافة بينهما وإن كان المعنى أسبق في الوجود من اللّفظ.[5]

المعنى عند عبد القاهر بنية قائمة على خلاف اللّفظ، يقول عبد القاهر: "**فإذا قلت: ضرب زيد عمرو يوم الجمعة تأديبا له، ثبت أنّ المفهوم في مجموع الكلمة معنى واحد لا عدّة معاني وهو إثباتك زيدا فاعلا ضربا لعمرو في وقت وعلى صفة كذا ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقول إنّه كلام واحد**".[6] ويوضح هذه الفكرة قائلا: "**وممّا ينبغي أن يعلمه الإنسان**

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص42ص43

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص46

[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 54

[4] المصدر نفسه، ص 62

[5] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص47

[6] عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص 413 ص 414

ويجعله على ذكر أنّه لا يتصوّر أن يتعلّق الفكر بمعاني الكلم إفرادا ومجرّدة من معاني النّحو، فلا يقوم في وهم ولا يصحّ في عقل أن يتفكّر متفكّر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا لأن يتفكّر في اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلا له أو مفعولا"،[1] وهو بهذا يطرح قضيّة ربط الكلام وفق ما يقتضيه علم النّحو، وأجزاء الكلام عنده لا تعدو أن تكون اسما أو فعلا أو حرفا، وما ينبغي هو وضعها في قوالب لغويّة ممّا بنت عليه العرب كلامها، وقد سمّى ذلك بالتّعلّق والّذي يخرج اللّغة إلى الوجود، وهو بهذا يكون قد طرق أولى درجات البلاغة. [2]

التّعلّق وإنتاج المعنى: كان أمام عبد القاهر مستويان وجب عليه التّوفيق بين مقتضياتهما؛ الكلام المنطوق الملاحظ، والفكر أو ذلك النّشاط العقلي الّذي لا يمكن ملاحظته، ورغم عدم اهتمامه بالكلام في حدّ ذاته إلّا أنّه الشيء الوحيد الّذي يقبل الملاحظة والدّراسة، فوجّه دراسته إلى ما بين المفردات من علاقات، وهذه العلاقات ليست إلّا إمكانات النّحو واحتمالاته داخل التّركيب.[3]

إنّ التّعلّق هو أساس البناء، ولهذا جعله عبد القاهر أساس النّظم، يقول: "**ليس النّظم سوى تعليق الكلام بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض**".[4]

كان عبد القاهر نحويّا حذقا عالما بأصوله وأركانه، فبنى نظريّته على تلك العلاقات المعلومة بين القواعد النّحويّة ولم يخرج عليها،[5] يقول عبد القاهر أيضا: "**واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشكّ، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتّى يُعلّق بعضها ببعض،**

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 410

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 48

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص49

[4] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 49

[5] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص50

ويُبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجهله قائل، ولا يخفى على أحد من النّاس." [1] وعن علاقته بعلم النّحو يقول: **"واعلم أن ليس النّظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الّذي يقتضيه علم النّحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه الّتي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرّسوم الّتي رُسمت فلا تخلّ بشيء منها.**" [2]

تنبني الجملة العربيّة في أبسط صورها وفق العلائق النّحويّة الّتي رسمها الجرجاني على ثلاثة أشكال:

أ) صور التّشكيل الاسميّ: أي اسم+ اسم، فتكون العلاقة:

_ خبريّة، مثال: محمّد مجتهد .

_ حاليّة، مثال: جاء محمّد راكبا.

_ وصفيّة، مثال: محمّد الكريم محبوب.

_ توكيديّة، مثال: محمّد نفسه موجود.

_ بدليّة، مثال: الزّعيم محمّد موجود.

_ عطفيّة، مثال: محمّد وعليّ حضرا.

_ إضافيّة، مثال: غرف البيت واسعة.

_ فاعليّة، مثال: أقائم محمّد؟

_ مفعوليّة، مثال: أمكتوب الدّرس؟

_ تمييزيّة، مثال: عشرون درهما.

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 55

[2] المصدر نفسه، ص 81

ب) صور التّشكيل الفعلي: أي فعل+ اسم، فتكون العلاقة:

_ فاعليّة، مثال: حضر محمّد.

_ مفعوليّة، مثال: كلّمت محمّدا.

_ مصدريّة، مثال: فهمت فهما.

_ ظرفيّة، مثال: خرجت اليوم.

_ مصاحبة، مثال: سرت والنيل.

_ سببيّة، مثال: جئت إكراما لك.

_ نسخ، مثال: كان محمّد مجتهدا.

_ تمايز، مثال: طاب الولد نفسا.

_ استثناء، مثال: حضر الطّلبة إلّا طالبا.

فعل + حرف + اسم:

_ النّسبة، مثال: مررت بمحمّد.

_ المصاحبة، مثال: سرت والنّيل.

_ الاستثناء، مثال: ما حضر إلا محمّد.

_ العطف، مثال: محمّد وعليّ محبوبان.

ج) صور التّشكيل الحرفي: أي حرف + جملة، فتكون العلاقة:

_ النّفي، مثال: ما حضر محمّد.

_ الاستفهام، مثال: هل حضر محمّد؟

_ الشّرطيّة، مثال: إن حضر محمّد أكرمته.

_ النّسخ، مثال: إنّ محمّدا مجتهد.

_ النّداء، مثال: يا محمّد.[1]

ينتقل الكاتب بعدها إلى الحديث عن مراتب الكلام ومستويات المعنى عند الجرجاني:

يتكوّن الكلام من بنى لغويّة تتشكّل وفق وحدات اللّغة، ويحاول الجرجاني أن يكشف عن طبيعة التّفاضل بين هذه البنيات، فقد تكون هناك بنية واحدة ودلالتين مختلفتين لا يمكن تحديدهما إلّا من خلال السّياق، ويمكن الكشف عن ذلك وفق مستويين:

1_ المستوى السّطحي: وفيه تتعدّد البنيات اللّغوية، وتتعدّد الدّلالات.[2]

2_المستوى العميق: وفيه تتعدّد البنيات وتتوحّد الدّلالات.

أ) تعدّد البنيات اللّغوية وتعدّد الدّلالات: يتعلّق الأمر بعلم المعاني، والّذي من أبوابه التّقديم والتّأخير، والغاية من هذا الأخير محاصرة الدّلالة وتدقيق المعنى، وكان من عبد القاهر أن انتقد الّذين يرجعون الغاية منه إلى أهميّة المقدَّم والعناية به،[3] وذلك في قوله: **"واعلم أنّ من الخطأ أن يقسَّم الأمر في تقديم الشّيء وتأخيره قسمين: فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض وأن يعلَّل تارة بالعناية وأخرى بأنّه توسعة على الشّاعر والكاتب، حتّى تطّرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه".**[4]

يوضّح لفكرته هذه بالعديد من الأمثلة أهمّها التّقديم والتّأخير في الاسم، والفعل الماضي مع الاستفهام بالهمزة، يقول: **"إذا قلت: أفعلت، فبدأت بالفعل، كان الشكّ في الفعل نفسه،**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص52 ص53

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص54

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص55

[4] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 110

وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت أأنت فعلت، فبدأت بالاسم كان الشكّ في الفاعل من هو وكان التردّد فيه"[1]، يبيّن ذلك قوله تعالى: { قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ }[2] لا شبهة لأنّهم لم يقولوا ذلك له عليه السّلام، وهم يريدون أن يقرّ لهم بأنّ كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقرّ بأنّه منه كان، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: أأنت فعلت هذا، وقال هو عليه السلام في الجواب: {بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون}[3] ولو كان التّقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم افعل".[4]

وبالنّظر إلى بنية الجملتين نجد:

بنية الجملة الأولى: أأنت فعلت (استفهام+ مسند إليه+ مسند)

بنية الجملة الثانية: أفعلت (استفهام+ مسند+ مسند إليه)

ولهذا فالّذي وقع عليه الاستفهام هو ما كان ملاصقا لأداته.[5]

يذكر عبد القاهر الكثير من البنيات اللّغوية الّتي تختلف دلالاتها لاختلاف جزئي في أحد عناصر نظامها، ومن ذلك تقديم المفعول وتأخيره مع النّفي، يقول عبد القاهر: **"فإذا قلت: ما ضربت زيدا، فقدّمت الفعل كان المعنى أنّك قد نفيت أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد، ولم تعرض في أمر غيره لنفي ولا إثبات، وتركته مبهما محتملا، وإذا قلت: (ما زيدا ضربت) فقدّمت المفعول، كان المعنى على أنّ ضربا وقع منك على إنسان، وظنّ ذلك الإنسان زيد، فنفيت أن يكون إيّاه."[6]**

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 111

[2] سورة الأنبياء، الآية: 62

[3] سورة إبراهيم، الآية: 63

[4] عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص 113

[5] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص55 ص 56

[6] عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص 126

يعرض عبد القاهر أيضا لتقديم النّكرة على الفعل وعكسه يقوله: **"إذا قلت أجاءك رجل؟ فأنت تريد أن تسأله: هل كان مجيء من أحد من الرّجال إليه، فإذا قدّمت الاسم فقلت: أرجل جاءك فأنت تسأله عن جنس من جاءه أرجل أم امرأة."**[1]

الخبر: قد يكون الخبر واحدا من النّاحية النّحويّة لكنّه متنوّع من حيث الطّريقة والدّلالة، ولهذا يفرّق الجرجاني بين الخبر بالفعل والخبر بالاسم، يقول: **"وبيانه أنّ موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشّيء من غير أن يقتضي تجدّده شيئا بعد شيء، وأمّا الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجدّد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء، فإذا قال: زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدّد [...] وأمّا الفعل فإنّه يقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت: زيد هو ذا ينطلق فقد زعمت أنّ الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا، وجعلته يزاوله ويزجيه."**[2]

التّعريف والتّنكير: وإذا كان الفرق مبنيّا على طبيعة الكلمة فإنّه يختلف في الكلمة ذاتها، ومن ذلك الفرق بين دلالات الجمل الثّلاث: زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد.[3]

تعدّد البنيات اللّغوية وتوحّد الدّلالات:

أو تعدّد التّراكيب والمعنى واحد، وهو التّعبير عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، وأوجه متباينة، وأبنية لغويّة متعدّدة، وهي عند الجرجاني وجوه البيان من كناية واستعارة وتشبيه، وفيما يلي بيان ذلك كما ذكره بلخير ارفيس:

1_ الكناية:

وهي عند الجرجاني: **"أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ إليه، ويجعله دليلا**

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 142

[2] بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 147

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص59

عليه" ومثال ذلك قولهم في الكريم والجواد كثير الرّماد، فقد أرادوا معنى (الكريم) لكنّهم لم يذكروه بلفظه الخاصّ (الكرم) ولكنّهم توصّلوا إليه بذكر معنى آخر هو رديفه في الوجود (كثير الرماد) ليجعلوه دليلا عليه، ألا ترى أنّ كثير الرّماد لا يكون كذلك إلّا إذا كثر إشعاله الحطب، ولا يكون ذلك إلّا لكثرة قراه، فدلّ كثرة قراه على أنّه مضياف، ولا يكون الشّخص مضيافا إلّا إذا كان كريما.[1]

والكناية عند عبد القاهر أبلغ من الإفصاح نفسه، فهي تزيد في إثبات المعنى وتقويّته وإيضاحه لا في المعنى ذاته، يقول عبد القاهر: **"قد أجمع الجميع على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح [...] هذا أن ليس المعنى إذا قلنا: الكناية أبلغ من التّصريح، أنّك كما كنّيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنّك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشدّ"** ومنه فليست المزيّة في قولهم : نؤوم الضحى ــ يريدون المرأة المترفة ــ أنّها أكثر ترفا، وإنّما المزيّة في أنّك أثبتّ الطرف الكثير من وجه هو الأبلغ، ودعوى هي الأنطق، وجهة هي الأوثق والأشدّ على أن تكون الصّلة بين المعنى الأوّل والمعنى الثّاني الّذي تجعله دليلا عليه أقرب، والعلاقة بينهما أوثق، ولذلك قيل في تعريف البلاغة: أن توصل المعنى إلى فهم السّامع من أقرب طريق وأوجزه، فتمكّنه في ذهنه كتمكّنك منه.[2]

يرى بلخير ارفيس أنّ فضل عبد القاهر الجرجاني على من سبقه في الكناية يرجع إلى أمرين، أمّا أوّلهما فهو بيانه أقسامها والطّرق المفضية إليه، وثانيهما في بيان فصاحتها والطّرق المؤدّية إليها. [3]

ثمّ يتساءل بلخير ارفيس عن الكيفية الّتي ربط بها عبد القاهر بين الكناية والنّظم من جهة؟ ولماذا ذكرها في كتابه دلائل الإعجاز دون الأسرار من جهة أخرى؟ ولكنّه يدع الإجابة عن هذين السّؤالين معلّقة.

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 61

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص61

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص62

2_الاستعارة:

وهي عند عبد القاهر: "**أن تريد تشبيه الشّيء بالشّيء فتدع أن تفصح بالتّشبيه، وتظهره وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيره المشبهة وتجريه عليه.**"[1] يرى بلخير ارفيس أنّ الاستعارة تلحق بالمعنى لا اللّفظ، لأنّه لو كان العكس لأصبحت الأعلام المنقولة من الأجناس استعارة، وهي في الحقيقة ليست كذلك، وإلّا لكان قولنا ونحن ننادي رجلا اسمه حجر: يا حجر استعارة، يقول عبد القاهر: "**ولو كان اللّفظ يستحقّ الوصف بالاستعارة بمجرّد النّقل، لجاز أن توصف الأسماء المنقولة من الأجناس إلى الأعلام، بأنّها مستعارة [...] وذلك ارتكاب قبيح وفرط تعصّب على الصّواب**"[2] وإذا كانت الاستعارة لاحقة بالمعنى لا اللّفظ فإنّ فصاحتها راجعة كذلك للمعنى لا اللّفظ، ثم إنّ مردّ جمالها التّأليف والتّركيب ليربط عبد القاهر بذلك بين الاستعارة والنّظم.[3]

التّشبيه والتمثيل: وفي ذلك يقول عبد القاهر: "**اعلم أنّ الشّيئين إذا شبّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأويل، والآخر أن يكون الشّبه محصّلا بضرب من التّأوّل**" والضّرب الأوّل تمثيل والثّاني تشبيه، والتّشبيه عامّ، والتّمثيل أخصّ فكلّ تمثيل تشبيه ولا يجوز القلب."[4]

أمّا ما أضافه عبد القاهر الجرجاني في مبحث التّشبيه _ حسب بلخير ارفيس _ ربطه التّشبيه بالنّظم وبيانه دوره فيه، يقول عبد القاهر معلّقا على بيت لبشّار بن برد:

"**كأنّ مثار النّقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص63

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص63

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص63

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص64

فبيت بشّار إذا تأمّلته وجدته كالحلقة المفرغة الّتي لا تقبل التّقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم الّتي فيه ما يصنعه الصانع، حتّى يأخذ كسيرا من الذّهب يذيبها، ثمّ يصبّها في قالب ويخرجها لك سوارا أو خلخالا، وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السّوار، وذلك أنّه لم يرد أن يشبّه النّقع باللّيل على حدة، والأسياف بالكواكب على حدة، ولكنّه أراد أن يشبّه النّقع والأسياف تجول فيه باللّيل فيما تتكدّر الكواكب وتتهاوى فيه."[1]

3_المجاز:

وقد قسّمه عبد القاهر إلى قسمين عقلي ولغوي، يقول: **"واعلم أنّ المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللّغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول"** وقد سمّى الأوّل بالمجاز الحكمي في كتابه دلائل الإعجاز؛ لأنّه حكم يجري على الكلمة المتروكة على ظاهرها، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"وهو أن يكون التجوّز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض"** ومنه يكون قوله تعالى: { فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ١٦ }[2] مجازا عن طريق اللّغة لأنّه أسند لفظة (ربحت) إلى التّجارة، وهي في الأصل ليست لها وقد أسندت إليها هاهنا لأنّها متروكة عن ظاهرها.[3]

يرى بلخير ارفيس أنّ نظرة عبد القاهر لوجوه البيان من استعارة وتشبيه وتمثيل ومجاز، كانت نظرة كليّة تصبّ جميعها في النّظم، فهي تابعة له ومتفرّعة عنه، وبتعبير آخر فهي من مقتضياته،[4] يقول عبد القاهر: **"إنّ هذه المعاني هي الاستعارة والكناية والتّمثيل وسائر ضروب المجاز**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص65

[2] سورة البقرة، الآية: 16.

[3] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص 65 ص 66

[4] ينظر: المرجع نفسه، 66

من بعدها من مقتضيات النّظم، وعنها يحدث، وبها يكون، لأنّه لا يتصوّر أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخّ فيما بينها حكم من أحكام النّحو".

المبحث الخامس: نظريّة النّظم والنّحو.

لقد دافع عبد القاهر عن النّحو وأهله، كما حاول أن يعيد لهم مكانتهم الضّائعة، إذ يعتبر النّحو أساس نظريّته.

1_ النّحو من التّقعيد إلى التّعقيد:

ظهر النّحو بغية حفظ القرآن من اللّحن والتّصحيف والتّحريف، من خلال ضبط أواخر الكلم ثم توسّع بعد ذلك ليصبح هدفا بعد أن كان وسيلة، مع الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه، ومن أتى بعدهما وضع أسسه وأحكم قواعده متأثّرا بالمنطق اليوناني، وهذا ما جعل النّحو يتحوّل من تأديته وظيفته إلى موضع تبار بين النّحّاة.

كان النّحو في بدايته وليد التّفكير في قراءة القرآن، والدّليل على ذلك أنّ النّحّاة الأوائل كانوا من القرّاء أو من الّذين عنوا بالدّراسات القرآنيّة ومنهم عمرو بن العلاء وعليّ بن حمزة الكسّائي، ويحي بن يزيد الفرّاء، والخليل بن أحمد الفراهيدي.

إنّ أهمّ مُؤلَّف في النّحو كان لسيبويه الّذي سمّاه (الكتاب) والّذي جمع فيه آراء أستاذه بعد تنسيقها وتبويبها مبديا رأيه الخاصّ فيها، وقد ازدادت أهمّية النّحو بعد استقلاله عن الدّراسات القرآنيّة حيث أصبح علما قائما بذاته، له حلقات خاصّة به يجلس إليها النّحّاة والأدباء والشّعراء.

كان الغرض النّحو العربيّ _في نظر الكاتب _ أمران:

1_ كيفية تأليف الجمل وما يجب أن تكون عليه بمفردها أو مع غيرها.

2_ ضبط أواخر الكلمات طبقا لما تقتضيه قواعد الإعراب الّتي اكتشفوها. [1]

وقد حاول أبو عبيدة الاقتداء بسيبويه متجاوزا علل الإعراب إلى قوانين العبارة العربيّة، فألّف كتابه: (مجاز القرآن) الّذي لم يلق اهتماما حتى قيل: "لا كتاب في النّحو بعد كتاب سيبويه"، وما

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص71ص72

يُحمد لأبي عبيدة اعتماده في تفسير القرآن وإظهار إعجازه على اللّغة وليس على الرّواية كما فعل أصحاب التّفسير.

لقد تأثّر ابن قتيبة بأبي عبيدة آخذا منه استعماله الواسع لكلمة المجاز وكان يهدف إلى تفنيد مزاعم الملاحدة وإبطال دعواهم وسنّ سرّ الإعجاز في النّظم القرآني، كما يمتدح الإعراب والنّظم مبيّنا دورهما وأثرهما.

المبحث السّادس: نظريّة النّظم وعلم المعاني:

يعرّف عبد القاهر الجرجاني علم المعاني بأنّه: تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليقف على الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، ونظرا لأنّ الحال أساسَه جعله عبد القاهر ضابطا له؛ أي أن يُعتَبر مع الكلام الّذي يُؤدَّى به أصل المعنى خصوصيّةٌ ما هي المسمّاة مقتضى الحال، وعلى هذا النّحو قولهم أنّ علم المعاني علم يُعرف به أحوال اللّفظ العربي الّتي بها يطابق اللّفظ مقتضى الحال.[1]

استطاع عبد القاهر محاصرة كلّ عناصر العمليّة اللّغوية لإعطائها بعدا يمكن في أيّ مرحلة أن تبرز قضايا أعمق من التّواصل اللّغوي البسيط، ليوصله إلى مرحلة الإعجاز.[2]

يتجلى السّياق اللّغوي عند عبد القاهر أو ما يُسمَّى المقال بالتّعبير التّراثي في نظرته لعمليّة بناء الكلام وتركيبه، وهذا انطلاقا من نظريّة النّظم الّتي أسّس قواعدها وأرسى دعائمها على أجزاء من هذا المفهوم، وهذا ما بدا في قوله بأنّ وحدات اللّغة أنها لا تكتسب أهميّتها في ذاتها وإنّما من خلال مجاورتها أصحابها، مثل قوله في تفسير قوله تعالى: { وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا }[3]: أنّها في أعلى مرتبة من الفصاحة، ولكن لم توجَب تلك الفصاحة لها وحدها ولكن موصولا بها الرّأس معرّفا ومقرونا إليها الشّيب منكّرا منصوبا.[4]

أمّا السّياق اللّغوي فيبرز في التّأكيد على ضرورة إدخال عنصري المتكلّم والسّامع في العمليّة اللّغوية انطلاقا من غاية المتكلّم الّتي يريد إيصالها للسّامع، وفي هذا الشّأن نجده ينتقد القائلين بأنّ أيّ تقديم أو تأخير إنّما مردّه العناية والاهتمام.[5]

---

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص86ص87

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص87

[3] سورة مريم، الآية 4

[4] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص87

[5] ينظر: المرجع نفسه، 88

يقول: **"وممّا يجب ضبطه هنا أيضا، أنّ الكلام إذا امتنع حمله على ظاهره حتّى يدعو إلى تقدير حذف أو إسقاط مذكور كان على وجهين: أحدهما: أن يكون امتناع تركه على ظاهره لأمر يرجع إلى غرض المتكلّم، والآخر: أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة من أجل الكلام نفسه لا من حيث غرض المتكلّم به."**[1]

نجد أنّ السّياق الّذي وضعه عبد القاهر وفهمه الدّارسون هو الأصل في أيّ بناء لغوي، فيه تُبنى الجمل ويتمّ عرضها وتحليلها، وعلى هذا بُنيت نظريّات في الدّرس اللّغوي الحديث وسمُّيت مدارس باسمه.[2]

دور السّياق في تحليل الجمل حسب الجرجاني وإقرار الدّرس اللّغوي الحديث:

عبد القاهر الجرجاني:[3]

1_ ينبغي ألّا يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التّأليف.

2_ يجوز التوسّع في الظّروف أكثر من غيرها لذا هي حرّة الحركة في جمل الكلام باستثناء مواضع حدودها.

3_ هناك كلمات غير مستقلّة كالنّعت لا يستقلّ عن المنعوت، وكلّ تّابع عن متبوعه، والمضاف عن المضاف إليه.

4_ الوحدات الوظيفيّة تُطلق على جميع وحدات الجملة، وبوجه خاصّ اعتبار حروف المعاني والظّروف العامّة لأنّها تؤدّي مهمّة الربّط أو التّقييد أو التّحضيض.

5_ بعض علماء العربيّة عدّ أداة التّعريف حرف معنى، غير أنّ الجمهور عدّوها مجرّد علامة لا علاقة لها بالعمليّة الإسناديّة.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص421

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص89

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص90ص91

6_ ضرورة التّلازم بين الفعل وفاعله، وضرورة أن تكون الجملة من مسند ومسند إليه، وفي حالة نيابة المفعول به عن الفاعل فإنّ ذلك لا يلغي الفاعل ما دام الفعل لا يصدر إلّا من فاعل.

الدّرس اللّغوي الحديث:

1 _ يرى مارتيني أنّ الكلمات المعجمة لا تتحدّد وظائفها إلّا من خلال مواقعها في الجملة حيث قد تأتي فاعلا وقد تأتي مفعولا .

2 _ الألفاظ المستقلّة حرّة الحركة داخل الجملة كالظّروف نحو أمس وغدا .

3 _ توجد وحدات غير مستقلّة في تراكيب الكلام وهي التّابعة لغيرها .

4_ الألفاظ والوحدات الوظيفيّة هي الّتي تُستخدم لتحديد مهمّة كلمة أخرى حيث تربط ما تدخل عليه بالجملة.

5_ اللّفظ أو الوحدة الّتي تكمل غيرها كأداة التّعريف.

6_لفظ المسند أو نواة الجملة: يرى مارتيني والوظيفيّون أنّ ما عداه تابع له بما في ذلك المسند إليه.

الخبر: يرى الكاتب أنّ حديث عبد القاهر عن الخبر كان إجرائيّا، لذا تجاوز مفهومه وابتعد عن تقديم حدّ له وهذا ما أثار العديد من الأسئلة المتعلّقة بمبرّرات غياب التّعريف، ولا سبيل للوقوف على هذا الأمر إلّا من خلال التطرّق لمفهوم الخبر عند كلّ من تكلّم عنه. [1]

_عند السكّاكي: يقول في شأن الخبر والطّلب: "**اعلم أنّ المعتنين بشأنهما فرقتان؛ فرقة تحوجهما إلى التّعريف، وفرقة تغنيهما عن ذلك [...] أمّا في الخبر فلأنّ كلّ واحد من العقلاء ممّن لم يمارس الحدود والرّسوم، بل الصّغار الّذين ليس لهم أدنى تمييز يعرفون**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، 91

الصّادق والكاذب"[1] يرى بلخير ارفيس أنّ تبرير السكّاكي مقنع إلى حدّ كبير، لكنّه أثار نقطة كانت أساس الخلاف بين الباحثين في شؤون الخبر من بلاغيّين ومتكلّمين ونحويّين، وإذا أقصينا المتكلّمين جاز لنا أن نشير إلى بعض من تكلّم عنه من النّحويين والبلاغيّين على أساس أنّ نظريّة النّظم نحويّة في بنائها بلاغيّة في أصلها.[2]

_ **المبرّد:** عرّف المبرّد الخبر في قوله: "**الخبر ما جاز على قائله التّصديق والتّكذيب**".[3]

_ **قدامة بن جعفر:** أمّا عند قدامة بن جعفر فالخبر هو: "**كلّ قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه**"[4] وقد ربطه أيضا كسابقيه بالصّدق والكذب وقد كانت نظرة النّحويّين سطحيّة بالقدر الّذي يحتاج إلى بناء القواعد، أمّا البلاغيّون في نظر الكاتب فقد كانت نظرتهم عميقة عمق العقيدة الّتي يحملها كلّ طرف.[5]

_ **الجاحظ:** رفض الجاحظ أن يكون الخبر محصورا في قسمين فجعله ثلاثة صادق، وكاذب، وغير صادق ولا كاذب.[6]

_**القزويني:** أمّا القزويني فقد حاول أن يضع حدّا للخلاف فقال: "**اختلف النّاس في انحصار الخبر في الصّادق والكاذب، فذهب الجمهور إلى أنّه منحصر فيهما، ثمّ اختلفوا فقال الأكثر منهم: صدقه مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه، وهذا هو المشهور وعليه التّعويل.**"[7]

[1] السّكّاكي، مفتاح العلوم، تح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987، ص164

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص91

[3] المبرّد، المقتضب، ج3، ص89

[4] ينظر: قدامة بن جعفر، نقد النّثر، نقلا عن بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص92

[5] ينظر، بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص92

[6] ينظر، المرجع نفسه، ص92

[7] القزويني، الإيضاح، ص25_26

إلّا أنّ هناك أسبابا جعلت عبد القاهر لا يتطرّق لمفهوم الخبر، منها: [1]

1_ اعتقاده أنّ تعريفه للخبر سيجرّ عليه العديد من القضايا الكلاميّة حول طبيعة القرآن الكريم.

2_ اعتقاده بأنّ القضيّة _وإن كانت خلافيّة_ فالغوص فيها لن يؤدّي إلى نتيجة.

3_ نظرته إلى الخبر كانت قائمة على البناء الكلّي الّذي رتّبه لفكرة الإعجاز المستندة على فكرة النّظم .

وجلّ ما في الأمر هو التطرّق إلى ما يفيد، وهو ما جعله يقسّم الخبر إلى قسمين:

الأوّل: جزء من الجملة، لا تتمّ الفائدة إلّا به.

الثّاني: زيادة في الفائدة، يمكن الاستغناء عنه.

الإخبار بين الفعل والاسم:

يرى الكاتب أنّ الجرجاني قد فرّق بين الخبرين:

1_ إذا كان في الاسم فهو يثبت به معنى لا يقتضي التجدّد.

2_ إذا كان في الفعل فهو يقتضي تجدّد المعنى المثبت به شيئا فشيئا .

وعلى أساس هذا يقرّ عبد القاهر بقاعدته الذهبيّة المبنيّة أساسا على النّظم وهي: **"أنّك كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل مكانه، كذلك تجد الفعل يقع ثمّ لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدّي ما كان يؤديه."** [2]

وإذا كان الاختلاف بيّنا بين الإثبات بالفعل والإثبات بالاسم، فإنّ في هذه الأخيرة صنوفا عديدة تتعدّد معها دلالة كلّ صنف، فهناك فروق بين قولنا: زيد منطلق، زيد المنطلق، المنطلق

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص93ص94

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص176

زيد، ففي الأولى أثبتنا فعل انطلاق زيد لشخص لا يعلم أنّ انطلاقا قد كان، فهو خبر ابتدائي، أمّا الثّاني فهو إثبات فعل الانطلاق لشخص يعلم أنّ انطلاقا كان، ولا يدري أمن زيد؟ أم من عمرو؟ والأخيرة يكون المعنى فيها على أنّك رأيت إنسانا ينطلق بالبعد منك ولم تتبيّنه.[1]

ويشير الكاتب إلى الفرق بين الضّربين الأوّل والثّاني: أنّ الخبر إذا أتى نكرة جاز الإتيان بمبتدأ ثان يُعطَف على الأوّل، ولا يكون ذلك في التّعريف، وإذا كان التّعريف (بال) يدلّ في الأصل على معنى الجنس فإنّ عبد القاهر يخرجه من تلك الدّائرة إلى دلالات أخرى هي:[2]

_ أن يقتصر جنس المعنى على المخبَر عنه لقصد المبالغة.

_ أن يقتصر جنس المعنى الّذي تفيده بالخبر على المخبر عنه، لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه.

_ ما يُطلق عليه بالموهوم، وهو المبني على الوهم، والتّقدير أساسه أن يصوّر في خاطره شيئا لم يره ولم يعلمه، ثمّ يجري مجرى ما عُهد وعُلم .

_ أن تكون الصّفات المخبَر بها مُجراة على موصوف.

_ أنّ السّياق هو الّذي يتحكّم في بناء الخبر ودلالاته؛ فهو الّذي يخرجه مثلا إلى التعجّب، أو التمنّي، أو الإنكار، أو النّفي، أو الأمر، أو النّهي، أو التّعظيم، أو الدّعاء ...إلخ

الإخبار بالحال: يرى بلخير ارفيس أنّ الجرجاني يقرّ في البداية أنّ الحال ليس جزءا ضروريّا في الجملة إلّا أنّ هذا الأمر لا يمنعه من أن يفصّل فيه خاصّة ما تعلّق منه بحال الجملة وموقع الواو فيها، لذلك يرى ما يلي: [3]

_ إذا كانت الجملة من مبتدأ وخبر، الغالب أن تجيء مع الواو مثل جاءني زيد وعمرو أمامه .

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص95

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص96ص97

[3] ينظر، المرجع نفسه، ص98

ـ إذا كان المبتدأ ضمير ذي حال لم يصلح بغير الواو مطلقا .

ـ إذا قُدّم الخبر وكان ظرفا كثر أن تجئ بغير الواو .

ـ إذا كانت الجملة من فعل وفاعل، والفعل مضارع مثبت لم يكد يجيء بالواو .

ـ إذا دخل حرف نفي على المضارع، جيء بالواو وتركها يكثر ويحسن .

ـ الجملة إذا دخلتها (ليس) يُذكر الواو في الأكثر، وحذفها يدلّ على البلاغة.

ويخبرنا ارفيس أنّ الجرجاني يفصح عن فهمه للجملة قائلا: **"كلّ جملة وقعت حالا ثمّ امتنعت من الواو فذلك لأجل أنّك عمدت إلى الفعل الواقع فيه صدرها فضممته إلى الفعل الأوّل في إثبات واحد، وكلّ جملة جاءت حالا، ثمّ اقتضت الواو فذلك لأنّك مستأنف بها خبرا وغير قاصد إلى أن تضمنّها إلى الفعل الأوّل في الإثبات."** [1]

الإخبار بأسلوب القصر:

القصر بإنّما: تأتي إنّما لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحّته، أو لما يُنزل هذه المنزلة، مثال ذلك قوله تعالى:{ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ}[2]

المقصور عليه بإنّما يكون دائما هو المتأخّر، وإذا كان ذلك فإنّ التّقديم والتّأخير بين الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر يغيّر في أحكام المقصور والمقصور عليه.

القصر بإنّما ولا: العاطفة تنفي عن الثّاني ما وجب للأوّل بمعنى أنّها تنفي أن يكون الفعل الّذي ألحقته بالأوّل قد كان من الثّاني دون الأوّل وتكون لمن يغلط في إسناد الفعل، فقولك: جائني زيد

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص213

[2] سورة الأنعام، الآية 36

لا عمرو معناه أنّ الجائي زيد لا عمر؛ لأنّ المخاطِب كان غالطا في إسناده الفعل. [1]

القصر بالنّفي والإثبات:

1_ ما_ وإلّا: الخبر بالنّفي والإثبات يكون لأمر ينكره المخاطب ويشكّ فيه، فقولك لشخص: (ما هو إلّا زيد) إلّا لأنّه توهّم غيره، أو أنّه ينكر أن يكون زيدا .

2_ ما وإلّا: إذا قلت ما جاءني إلّا زيد احتمل أمرين:

_هنا اختصاص لزيد بالمجيء ونفيه عمّن عداه والمخاطب ليس بحاجة إلى العلم بالجائي وإنّما أن يعلم أنّه لم يجيء غيره.

_الإعلام بأنّ الجائي زيد لا غيره.

العمليّة الاخباريّة ومواقع إنّ[2]:

يحاول الجرجاني تصحيح بعض الأغلاط النّاجمة عن عدم التعمّق في اللّغة العربيّة وأسرارها وهو ما حصل مع إنّ ومواقعها، يذكر الجرجاني ما رواه الأنباري عن سؤال الكِنْدِي عن طبيعة الحشو في اللّغة في قولهم: عبد الله قائم، إنّ عبد الله لقائم والمعنى واحد، ومن إجابته الأولى إخبار عن قيام والثّانية جواب عن سؤال، والثّالثة جواب عن إنكار منكر، هذا ما جعل عبد القاهر يفتّش في مواضع إنّ ومعانيها، ويبدأ بالشّرح لتلك المواقع وتفصيلها، فيذكر:

_أن تأتي في موقع الفاء لكنّها إذا دخلت على الجملة تجدها تربطها بما قبلها وتوحّدها وكأنّ الكلامين قد أُفرغا إفراغا واحدا، ومثاله قول الشّاعر:

بكّرا صاحبي قبل الهجير إنّ النّجاح في التّبكير

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص100ص101

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص101_105

_دخولها على ضمير الشّأن فتجد لها من الحسن واللّطف ما لا تراه إذا لم تدخل عليه، ومنه قوله تعالى:{ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٩٠﴾ }[1] ولو نُزعت لكان" لاختلّ المعنى.

_إذا أتت مع النّكرة الموصوفة، الّتي تعلم أن يبدأ بها زادت المعنى حسنا وأضافت لها بهاء، كقول الشّاعر:

إنّ دهرا يلفّ شملي بعدي لزمان يهمّ بالإحسان

_تكون للتّوكيد إذا لم يكن الخبر أمرا للمخاطب، كقول أبي نوّاس:

عليك باليأس من النّاس إنّ غنى نفسك في اليأس

تأتي للتهكّم إذا ادُّعي على المخاطب ظنّ لم يظنّه، كقول الشاعر:

جاء شقيف عارضا رمحه إنّ بني عمّك فيهم رماح

_ تأتي حين يكون المتكلّم على ظنّ بأنّ الأمر لا يكون، كقوله تعالى: { فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ}[2].

[1] سورة يوسف، الآية 90

[2] سورة آل عمران، الآية 36

التّقديم والتّأخير[1]:

تكتسب العلامة اللّغوية أهميّتها من خلال السّياق الّذي تحتلّه في البناء العام للكلام، إذ يعتبره القاضي عبد الجبّار أحد الأمور الباعثة على المزيّة وخلافها، هذا ما يقّره عبد القاهر ويتبنّاه الدّرس اللّغوي الحديث، وهذا ما بيّنه بلخير ارفيس فيما يأتي:

علماء العربيّة وعبد القاهر الجرجاني:

تناول عبد القاهر ما يعرض لمكوّنات الجمل والكلام :

1_ من تقديم مقابل التّأخير.

2_الحذف مقابل الذّكر.

3_التّعريف مقابل التّنكير.

4_الوصل مقابل الفصل.

5_ الإخبار بالفعل والجملة مقابل الإخبار بالاسم المفرد.

6_ ما زاد على طرفي الجملة يزيد في إفادتها.

الدّرس اللّساني الحديث:

من المحدثين الّذين بحثوا ما يعرض لمكوّنات الجملة من تقديم أو تأخير أو حذف أو زيادة على أساس الجملة هو مارتيني، كما أنّ النّظريّة التوليديّة التحويليّة تقول بالتّقديم والتّأخير والحذف والتّعديل والتّحويل في البنى السطحيّة لجمل الكلام بناء على ما تقضيه بنيتها العميقة.

وقد تتبّع بلخير ارفيس هذه القضيّة وفق ما صرّح به القاضي الجرجاني واعتمده عبد القاهر، فقد رأى عبد القاهر أنّ تقديم الشّيء يكون على وجهين:

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص105_106

_ تقديم على نيّة التّأخير مثل منطلق زيد، أو زيد منطلق، وهو الّذي لا يتغيّر حكمه الإعرابي.
_تقديم لا على نيّة التّأخير، وهو الّذي يتغير حكمه الإعرابي، مثل: ضربت زيدا، وزيدا ضربت.

يرى عبد القاهر أنّ سيبويه يعتقد أنّ سبب التّقديم هو العناية والاهتمام، ولكنّ عبد القاهر ينتقدهم في قولهم بالعناية ويطالبهم بتعليل تلك العناية وأسبابها من أين كانت العناية؟ وبم كانت؟ والأدهى من ذلك أنّهم أسقطوا هذا الحكم عن كلّ الأبواب، ويرى أنّ الفروق في الحذف والتّكرار والإظهار والإضمار والفصل والوصل لا ينبغي التوقّف فيها عند حدود القول بالأهميّة والعناية، كما يعيب عبد القاهر أيضا على المعلّلين تقديم الشّيء وتأخيره إلى أمر فيه الإفادة وأمر تنعدمه كالتّوسعة للشّاعر متى تطّرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه.[1]

الفروق اللّغوية في قضايا التّقديم والتّأخير عند عبد القاهر الجرجاني:

الاستفهام بالهمزة:

يرى بلخير ارفيس أنّه استقاها من سيبويه؛ إذ إنّ المسؤولَ عنه يجوز أن يتقدّم في الكلام وأن يتأخّر وعبد القاهر يلتقط من سيبويه هذا المعنى ويعمل فيه ذوقه وحسّه فيرى أنّ المسؤول عنه مقدَّم لا محالة سواء كان اسما أم فعلا، فإذا بدأت بالفعل كان الشكّ فيه مثل: أقلت، وإذا بدأت بالاسم كان الشكّ في الفاعل مثل: أأنت قلت هذا.

غير أنّ ابن يعيش يرى أنّ الاستفهام يقتضي الفعل ويطلبه، وذلك من قبل أنّ الاستفهام في الحقيقة إنّما هو عن الفعل، ومن هنا نكون أمام ثلاثة اتّجاهات: فسيبويه يرى بالاختيار، وابن يعيش يرى بضرورة تقدّم الفعل، أمّا عبد القاهر فيفصل في الأمر ويفصل فيه بلاغيّا وهو الأقرب إلى الصّواب؛ لأنّه لم يخالف ما تبنّاه سيبويه، كما يكون الاستفهام بالهمزة لغرض الإنكار والتّوبيخ.[2]

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص106
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص111_113

الاستفهام مع الفعل المضارع:

المضارع يحتمل أن يكون للحال أو للاستقبال، فإذا كان المقصود الحال كان المعنى أن تقرّره إمّا بالفعل إذا بدأت بالفعل، وإمّا بكونه الفاعل إذا بدأت بالاسم، أمّا إذا كان المقصود بالمضارع الاستقبال كان المعنى منه الإنكار، فإذا بُدئ بالفعل كان الإنكار متعلّقا بالفعل، ومثاله قول الشّاعر:

أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال.

وإذا بُدئ بالاسم كان الإنكار متعلّقا بالفاعل. [1]

يرى بلخير ارفيس أنّ موضوع التّقديم والتّأخير مع الاستفهام بالهمزة اشتغل عليه كثير ممّن سبق الجرجاني، فسيبويه يرى أنّه من الأحسن أن يلي الهمزة المسؤول عنه، وذلك نحو: زيد عندك أم عمرو؟ فأنت مدّع أنّ عنده أحدهما لأنّك لو قلت: أيّهما عندك؟ أيّهما لقيت؟ فأنت مدّع أنّ المسؤول قد لقي أحدهما، ولو قلت: ألقيت زيدا أم عمرو؟ كان جائزا حسنا أو قلت: عندك زيد أم عمرو؟ كان كذلك، وإنّما كان تقديم الاسم ها هنا أحسن ولم يجز للآخر إلّا أن يكون مؤخرا، لأنّه قصد أحد الاسمين فبدأ بأحدهما.[2]

وقد أخذ عنه عبد القاهر هذه الفروق بيد أنّه أضاف إليها فروعا أخرى، كما أنّ ابن جني عندما تعرّض للتّقديم والتّأخير لزم فيه ما يجوز وما لا يجوز، يقول: "**فصل في التّقديم والتّأخير وذلك على ضربين أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهّله الاضطرار، الأوّل كتقديم المفعول على الفاعل تارة، وعلى النّاصبة أخرى، وكذلك الظّرف [...] وكذلك الحال [...] وكذلك الاستثناء [...] وممّا يصحّ ويجوز تقديمه خبر المبتدأ على المبتدأ [...]**

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص113ص114

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص115

وكذلك خبر كان وأخواتها على أسمائها وعليها أنفسها وكذلك خبر ليس [...] ويجوز تقديم المفعول له على الفعل النّاصبة."[1]

التّقديم والتّأخير مع النّفي:

يأخذ التّقديم والتّأخير مع النّفي المعنى نفسه الّذي يأخذه مع الاستفهام؛ فالّذي يُقدَّم يكون أصل الكلام مبنيّا عليه، تقول: ما فعلت، فتنفي بذلك عن نفسك فعلا لم يثبت أنّه مفعول، فإذا قلت: ما أنا فعلت، فتكون بذلك قد نفيت عن نفسك فعلا ثبت أنّه مفعول، ويكون الأمر نفسه مع المفعول به إذا قلت: ما ضربت زيدا، فقد نفيت أن يكون معك ضرب على الإطلاق، أمّا قولك: ما زيدا ضربت فيعني أنّك أثبتّ أنّ الضّرب وقع منك غير أنّه ليس على زيد وإنّما على شخص آخر، وما يجري على المفعول به، يجري على الجار والمجرور، فإذا قلت: ما أمرتك بهذا، يعني أنّه لم يكن من أمر، أمّا إن قلت: ما بهذا أمرتك، ثبت أنّك أمرته بشيء غير الّذي قام به.[2]

التّقديم والتّأخير في المبتدأ والخبر:

يرى الكاتب أنّ تقديم الفاعل لدى الجرجاني ينقسم إلى قسمين: [3]

الأوّل: الإفصاح عن الفعل وإنكار أن يكون غيره قد فعله، بل قد كان منه الانفراد به، والاستبداد به، كقولنا: أنا قلت في فلان.

الثّاني: ألّا يكون القصد منه التفرّد والاستبداد بالفعل، وإنّما له أمور كثيره منها:

_ أن يكون في مواطن شكّ فيُراد إزالته، ومثاله "أنا أعلم" لمن شكّ في عدم علمك.

_ أن يكون في موطن التّكذيب.

[1] ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص382، نقلا عن بلخير ارفيس، نظريّة النّظم، بين الأصل النّظري والبعد الفكري ص115ص116

[2] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم، بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص116

[3] ينظر، المرجع نفسه، ص117ص118

_ أن يكون في موطن القياس.

_كلّ خبر يكون على العاد، كقولنا: أتزعم الشّجاعة وأنت تخاف من ظلّك.

_كلّ ما كان فيه وعد وضمان، كقولنا: أنا أعدك، أنا أضمن لك.

_زيادة الإثبات ونفي الشكّ إذا كان الفعل ممّا لا يُشكّ فيه ولا يُنكر بحال.

التّقديم والتّأخير في النّكرة:

يفرّق عبد القاهر بين القولين: " أجاءك رجل؟" و " أرجل جاءك؟" أنّ الأوّل متعلّق بالسّؤال عن المجيء في حدّ ذاته، أمّا في الثّاني فالبحث في جنس الجائي أرجل أم امرأة؟ ويسقط معنى هذا الاستفهام على الخبر.

الحذف:

يرى بلخير ارفيس أنّه كغيره من المباحث الّتي تطرّق إليها الجرجاني، فلم يكن الحذف من لبنات أفكاره الخاصّة بل تطرّق إليه العديد ممّن قبله، خاصّة إذا علمنا أنّ هذا الموضوع كان في اللّغة تطبيقا أكثر منه تنظيرا، وأهمّ من تكلّم عنه:

سيبويه: يذكره في مواطن كثيرة في تبريراته اللّغوية وشرحه لبعض القواعد النّحويّة، ومن الشّروط الّتي يضعها حتّى يكون الحذف مقبولا علم المخاطَب بالمحذوف، كما كانت السّعة والاختصار من أهمّ تبريراته.

الزجّاجي: عرض الزجّاجي لحذف حروف الجرّ، نحو قوله سبحانه وتعالى: { ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦}[1] والتّقدير: (اهدنا إلى الصّراط)، كما عرض لحذف الموصوف مستشهدا بقول الشّاعر:

[1] سورة الفاتحة، الآية 5

كأنّك من جمال بني أقيس يقعقع خلف رجليه يتبيّن

أي كأنّك جمل من جمال بني أقيس.

الفرّاء: كما عرض الفرّاء لأغلب ما تناوله سيبويه في الحذف، فذكر حذف الكلمة والفعل والجملة.

ابن جنّي: تناول ابن جنّي الحذف في شجاعة العربيّة ذاكرا أنّه يكون في الحركة والمفرد والجملة مشترطا وجود ما يدلّ على المحذوف، كما مثّل لأنواعه وبيّن مواضع الحذف.

كما وضع ابن جنّي بعض القواعد للحذف منها: أنّه لا يجوز توكيد المحذوف لأنّ الغرض من الحذف التّخفيف لطول الاسم، فلو ذهبت تؤكّده لنقضت الغرض، ذلك أنّ التوّكيد والإسهاب ضدّ التّخفيف والإيجاز، فلمّا كان الأمر كذلك تدافع الحكمان فلم يجز أن يجتمعا .

الرمّاني: أولى الرمّاني الحذف اهتماما كبيرا، بأن عرض لأغراضه البلاغيّة مذكّرا أنّ النّفس تذهب فيه كلّ مذهب، وتطلق العنان لخيالها لتتبيّن طبيعة المحذوف وسرّ حذفه.

وعبد القاهر الجرجاني بهذا ـ في نظر الكاتب ـ لم يشذّ عمّن سبقوه، فأقرّ ما ادّعوه وأثبت ما قالوه وأضاف أيضا.[1]

الواو وقضايا الفصل والوصل:

يتجاوز عبد القاهر تنظيره للجملة والهيئات الّتي تكون عليها إلى النّظر فيما بعد الجملة، وهو بهذا يلتقي مع الدّرس اللّغوي الحديث حين تجاوز مفهوم وحدة الجملة ليتطرّق إلى مفهوم وحدة النص وعلى رأس تلك المباحث الفصل والوصل، وهو عند علماء المعاني عطف جملة على أخرى بالواو فقط من دون سائر حروف العطف الأخرى، وأمّا الفصل فهو ترك هذا العطف، وقد جعل

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم، بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص121_125

الجرجاني حين عرض للفصل والوصل مدخلا للحديث عن الجمل، ثم ركّز على الجملة وحدها لأنّ الإشكال يقع فيها دون المفردات. [1]

وقد أشار الجاحظ إلى هذا الموضوع في حديثه عن البلاغة، يقول: **"قيل للفارسي ما البلاغة؟ قال معرفه الفصل من الوصل"**[2]

أمّا الفرّاء فقد استفاد منه عبد القاهر استفادة عظيمة؛ حيث أنّه أعاد أغلب الأمثلة الّتي ذكرها الفرّاء، ويمكن استقصاء ذلك كالآتي:

أ) شبه كمال الاتّصال:[3]

وحدّه أن تكون الجملة جوابا في سؤال مقدَّر، فتنفصل عمّا قبلها كما يُفصل بين الجواب والسّؤال قال الشّاعر: وقال إنّي في الهوى كاذب انتقم اللّه من الكاذب

يقول عبد القاهر: **"من اللّطيف بالاستئناف على معنى جعل الكلام جوابا والسؤال في التقدير"**

ب) كمال الاتّصال: هذا الفرع كسابقه أخذه عبد القاهر عن الفرّاء، يقول: **"واعلم أنّه كما كان في الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله فيستغني بصلة معناه له عن واصل يصله ورابط يربطه وذلك كالصّفة الّتي لا تحتاج في اتّصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتّأكيد الّذي لا يفتقر ذلك إلى ما يصله بالمؤكّد، كذلك يكون في الجمل ما يتّصل من ذات نفسها بالّتي قبلها، وينبغي بربط معناها لها، وكانت إذا حصلت لم تكن شيئا سواها، كما لا تكون الصفة**

[1] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص129ص130

[2] الجاحظ، البيان والتّبيين، ج1، ص88، نقلا عن بلخير ارفيس، نظريّة النّظم، بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص130

[3] ينظر، بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص131ص132

غير الموصوف والتّأكيد غير المؤكّد"[1] أسقط عبد القاهر مفهوم التّوكيد والصّفة من المفرد على الجملة، فجعلها تستغني عن رابط يربطها بالمؤكّد لها أو الموصوفة بها .

وخلاصة القول أنّ موضوع الفصل والوصل عند الّذين تكلّموا عنه قبل عبد القاهر الجرجاني لم يخرج عن نطاق النّحو في دراسة الجملة الواقعة بدلا أو بيانا أو تأكيدا، كما درسوا العطف للاستئناف، وغير ذلك ممّا صار أصولا هامّة تقوم عليها دراسة الفصل والوصل في كتب البلاغيّين وقد خلص الجرجاني إلى أنّ الفصل يكون في ثلاثة مواضع: [2]

ـ أن يكون بين الجملتين اتّحاد تامّ؛ بأن تكون الثّانية توكيدا للأولى أو صفة لها، ويُسمّى كمال الاتّصال.

ـ أن يكون بين الجملتين تباين تامّ؛ كأن تختلفا خبرا وإنشاء، أو أن تكون بينهما مناسبة، ويُسمّى هذا كمال الانقطاع.

ـ أن تكون الجملة الثّانية جوابا عن سؤال يُفهم من الأولى، ويُسمّى شبه كمال الاتصال.

أمّا الوصل فيكون في ثلاثة مواضع أيضا وهي:

ـإذا قُصد اشتراك الجملتين في الحكم الإعرابي.

ـ إذا اتّفقتا خبرا وإنشاء.

ـ إذا اختلفتا خبرا وإنشاء وأوهم الفصل خلاف المقصود، مثل: لا وحفظك الله.

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص227

[2] ينظر، بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص132ص134

المبحث السّابع: نظريّة النّظم وعلم البيان:

يتحدّث بلخير ارفيس في هذا الجزء عن صلة علم البيان ومباحثه بالنّظم عند عبد القاهر الجرجاني وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ) الصورة عند عبد القاهر الجرجاني: يرى بلخير ارفيس أنّ نظرة عبد القاهر الجرجاني للصّورة عند التّمثيل الذّهني للأشياء الّتي تقع في العالم الخارجي أعمق ممّا كانت عليه عند النقّاد القدامى، وذلك أنّه _ أي عبد القاهر _ ربط الصّورة بالتّصوير فلم يفرّق بين التّصوير والصّياغة لأنّ التّفريق بينهما يرجّح كفّة الشّكل أو المضمون على الأخرى، ويثير قضيّة اللّفظ والمعنى الّتي سعى عبد القاهر إلى إذابة الخلافات بين معتقديها.[1]

لقد سعى عبد القاهر إلى تخليص الصّورة من النّظرة النمطيّة الّتي التصقت بها، والّتي جنت بها عليها الفلسفة من خلال تقسيمها إلى مجموعة من الصّور على أساس الشّكل لا الدّور والوظيفة ولذلك أراد صهر اللّفظ والمعنى في قالب الصّورة الّتي لا تكون إلّا بهما، كما لا يكون أحد دون الآخر، والمزيّة إنّما تكون للصّورة والصّياغة لا لأحدهما.[2]

إنّ التّفاضل بين كلامين لا يُردّ إلى اللّفظ لأنّ الألفاظ كائنة عند الجميع معلومة عندهم، وهي عندهم واحدة لا تتغيّر، كما لا يُردّ التّفاضل إلى المعنى؛ لأنّ المعاني قارّة عند الجميع، وإنّما يُردّ إلى الإجادة في التّصوير وحسن الصّياغة اللّذان يفضيان إلى النّظم الفريد.[3]

والصّورة عند عبد القاهر تصطبغ بصبغة النّظم تتآلف مع عناصر أخرى من أجل نقل الشّعور والإيحاءات والعواطف عن طريق اللّفظ، فإذا تآلفت مع قوّة الخيال وجودة التّعبير وملائمة السّياق اكتسب الكلام صفه الحسن والجمال. ولأجل ذلك أولى عبد القاهر عناية فائقة للسّياق، فالّذي

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص135

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص135

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص136

يحدّد الحسن والقبح كذلك ملائمة الكلام لمقتضى الحال، وملائمة الكلمة لأخواتها الّتي تقع معها في جوار سياقي في التّركيب اللّغوي ذاته.[1]

إنّ ربط عبد القاهر الصّياغة بالنّظم يجعل بناء الصّورة يعتمد على أمرين هما: قصد في التّصوير بأن يعبّر اللّفظ عن حقيقة الصّورة، وتوافق في التّعبير بأن يتوافق التّعبير مع هذه الحقيقة، وبتعبير آخر فإنّ بناء الصّورة إنّما يقيمه انصهار المعاني والألفاظ في بوتقة واحدة أساسها السّياق وطريقها النّحو.[2]

فإن كان بناء الصّورة وفق هذا النّمط فإنّه هناك عديد الطّرق المفضية إليه، فمنشئ الكلام إنّما يختار ما يروقه ويستحسنه وما يستجيده من أساليب، ولأنّ الأساليب تتنوّع بين الحقيقة والمجاز فإنّ الصّورة قد تنزع إلى أحدهما كما تنزع إلى الآخر، ولكنّها في كلتا الحالتين تبقى على قدرتها في التّصوير تاركة الفرصة للمتلقّي لإبراز قدرته في التّأويل.[3]

الحقيقة والمجاز: يتحدّث بلخير ارفيس في هذا الجزء عن تطوّر نظرة القدماء للمجاز وصولا إلى عبد القاهر الجرجاني، وفيما يلي تفصيل ذلك:

المجاز في اللّغة الموضع، وجازه وأجازه سلكه وعبره، وأوّل من ألّف كتابا حمل عنوانه هذه اللّفظة أبو عبيدة معمر بن المثنّى في كتابه مجاز القرآن، غير أنّ المجاز عنده ليس المجاز المعروف عندنا والقارّ في أذهاننا، وإنّما ما يُعبّر به عن الآية، وقد سمّاه سيبويه سعة في الكلام وأطلق عليه الفرّاء الإجازة؛ أي إجازة الشّيء على غير ما يقتضيه في الأصل، كإجازة استعمال كلمة بشارة في الشرّ

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص237

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص138

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص139

مع أنّها في الأصل للخبر السّار المفرح، نحو قوله تعالى: { وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٣ }[1].

أمّا الجاحظ فقد كان مفهوم المجاز عنده أقرب إلى المفهوم ٱلذي استقرّ عليه البحث البلاغي فيما بعد، حيث عقد بابا في المجاز والتّشبيه، في حين أفرد له ابن قتيبة بابا ردّ فيه على الطّاعنين في المجاز.

هذا واستعمل المبرّد المجاز لنفس ما استعمله له أبو عبيدة، أمّا ابن جنّي فقد جعله بإزاء الحقيقة وضدّها، وجعله ابن فارس ما انضوى على التّشبيه والاستعارة، وعند ابن رشيق دليل الفصاحة ورأس البلاغة، به انفردت لغة العرب عن غيرها من اللغات.[2]

وقد اختلفت الآراء حول وجود المجاز من عدمه في القرآن الكريم فكان موقف عبد القاهر من ذلك كلّه التّأصيل للحقيقة والمجاز آخذا في الاعتبار التّوفيق بين موقف علم الإعجاز وموقف علم الكلام الّذي يبدو جليّا في تقسيمه المجاز إلى مجاز لغوي ومجاز عقلي.[3]

يعرّف عبد القاهر الجرجاني المجاز على أنّه العدول باللّفظ عمّا يوجبه أصل اللّغة، والمجاز كائن في الجملة كما هو كائن في المفرد، وفيما يلي بيان ذلك:

المجاز في المفرد: المجاز في المفرد عند عبد القاهر ــ كما يرى بلخير ارفيس ــ كلّ كلمة أُريدَ بها غير ما وُضعت له عند الوضع، على أنّ المشترك اللّفظي عنده ليس مجازا، وكذلك لا يُعتبر المنقول والحذف والزّيادة مجازا، وقد يكون هذا المجاز واضحا كقولنا: رأيت قمرا، أو غير واضح كبسط يده.[4]

[1] سورة التوبة، الآية 3

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 139ص 141

[3] ينظر: المرجع نفسه، 149

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 141 ص 142

المجاز في الجملة: وقد قسّمه عبد القاهر الجرجاني إلى قسمين: مجاز عقلي ومجاز لغوي، ومهما يكن من أمر ذلك فإنّ إسهام عبد القاهر الجرجاني في تناول المجاز هو فصله المجازَ العقليّ عن المجاز اللّغوي وتفصيله فيه، ووسمه بتسميّات عديدة منها: المجاز العقليّ، المجاز الحكمي، المجاز في الإثبات، والإسناد المجازي.[1]

يرى بلخير ارفيس أنّ أساس التّفريق بين المجاز العقلي واللّغوي عند عبد القاهر هو النّظر إلى موقع المجاز من الكلام المثبت أو المنفي، فإذا وقع المجاز في الإثبات أو النّفي (الأمر المراد إثباته أو نفيه) فهو مجاز عقليّ، وإذا وقع في المثبت أو المنفيّ (الشّيء المثبت أو المنفي) فهو مجاز لغويّ، ولكي يتّضح المقال ساق عبد القاهر الجرجاني قوله تعالى: **{ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ }**[2] فالمجاز هنا في المثبت وهو الحياة، أمّا الإثبات (إحياء الله الموتى) فهو واقع على حقيقته، وعلى هذا يكون المجاز هنا لغويّا لا عقليّا.[3]

وقد يدخل المجاز الجملة من الطّرفين (المثبت والإثبات) كقولك: أهلك النّاسَ الدّينار والدّرهم ألا ترى أنّ المجاز واقع في المثبت (الدّينار والدّرهم) وواقع في الإثبات وهو إهلاك المال للنّاس، وهو ليس واقعا على الحقيقة؛ لأنّ المراد بهما هنا الفتنة.[4]

هذا ويضيف عبد القاهر أساسا آخر لتمييز المجاز العقليّ عن قسيمه وهو أنّه إذا أُسند الفعل إلى ما لا يصحّ أن يكون له فهو مجاز عقليّ، ومثال ذلك قولك: بنى الحاكم المدينة؛ فالحاكم في الأصل لم يبن المدينة وإنّما بناها الخدم بأمر منه. ولما كان ذلك كذلك فإنّه يلزم أنّ المجاز العقليّ لا يكون إلّا في الجملة لأنّ الكلمة المفردة ينعدم معها الإسناد.[5]

---

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص144

[2] سورة الأنعام، الآية 122

[3] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص145

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص145

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص145 ص146

المتلقّي وتأويل الكلام:

يذكر بلخير ارفيس أنّ المجاز عند عبد القاهر الجرجاني مرتبط باعتقاد المتكلّم؛ فإذا أجرى المتكلّم كلامه على الوجه الّذي يعتقده فلا يكون ذلك مجازا، وبالعكس إذا أجرى كلامه على غير ما يعتقده فإنّ ذلك يكون مجازا، فمثلا: قول الكافرين وما يهلكنا إلّا الدّهر ليس من المجاز بمكان لأنّ اعتقادهم هو أنّ فاعل الهلاك هو الدّهر.[1]

الاستعارة:

يرى بلخير ارفيس أنّ أشمل التّعاريف الّتي أُعطيت للاستعارة هو تعريف ابن الأثير، وهو قوله: **"وإنّما سُمّي هذا القسم من الكلام استعارة؛ لأنّ الأصل في الاستعارة المجازيّة مأخوذ من العارية الحقيقيّة، الّتي هي ضرب من المعاملة، وهي أن يستعير بعض من النّاس بعضا من الأشياء، ولا يقع ذلك إلّا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا، وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه، فلا يستعير أحدهما من الآخر شيئا، إذ لا يعرفه حتّى يستعير منه، وهذا الحكم جار في استعارة الألفاظ بعضها من بعض، فالمشاركة بين اللّفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر، كالمعرفة بين الشخصين في نقل الشيء المستعار من أحدهما إلى الآخر."**[2]

جدل الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني:

والاستعارة عند عبد القاهر أداة من أدوات التّصوير الّتي يحسن الكلام بها، وهي عنده مبحث من مباحث علم البديع لا علم البيان، وهو بذلك قد ذهب إلى ما ذهب إليه ابن المعتزّ في كتابه البديع أين عدّ الاستعارة ضربا من ضروب البديع.[3]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص147

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص147 ص148

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص148

إنّ المتتبّع لآراء عبد القاهر حول مفهوم الاستعارة يقف على جدل غير خفيّ وتضارب في تلك المفاهيم؛ يعرّفها مثلا في أسرار البلاغة بقوله: **"الاستعارة في الجملة أن يكون للّفظ أصل في الوضع اللّغوي معروف، تدلّ الشّواهد على أنّه اختصّ به حين وضع، كما يستعمله الشّاعر أو غير الشّاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم"** وفي دلائل الإعجاز **"أن تريد تشبيه الشيء بالشّيء فتدع أن تفصح بالتّشبيه وتظهره، وتجيء إلى المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه، تريد أن تقول: رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته وقوّة بطشه سواء، فتدع ذلك وتقول: رأيت أسدا ... تفسير هذا: إنّك إذا قلت: رأيت أسدا فقد ادّعيت في إنسان أنّه أسد، وجعلته إيّاه، ولا يكون الإنسان أسدا"** وفي موضع آخر يرى بأنّها: **"ليست الاستعارة نقل الاسم من شيء إلى شيء، ولكنّها ادّعاء مع الاسم للشيء، إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا: رأيت أسدا بمعنى رأيت شبيها بالأسد، ولم يكن ادّعاء أنّه أسد بالحقيقة؛ لكان محالا أن يُقال: ليس هو بإنسان ولكنّه أسد"** ثمّ ينفي في موضع آخر أنّها نقل بقوله: **"وإطلاقهم في الاستعارة أنّها نقل العبارة عمّا وُضعت له من ذلك، فلا يصحّ الأخذ به، وذلك أنّك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرّجل، إلّا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة الّتي بيّنّا، لم تكن نقلت الاسم عمّا وُضع له بالحقيقة، أنّك إنّما تكون ناقلا، إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك، فأمّا أن تكون ناقلا له عن معناه، مع إرادة معناه، فمحال متناقض"** إنّ هذا التّضارب في مفاهيم عبد القاهر الجرجاني للاستعارة قد دفع بالكاتب ـ بلخير ارفيس ـ إلى البحث أكثر في الاستعارة لمعرفة طبيعة الاختلاف بين كونها ادّعاء أو نقلا، وموقف عبد القاهر ونظريّة النّظم منها.[1]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص148 ـ 150

الاستعارة في التّراث البلاغي:

لقي مفهوم الاستعارة اهتماما واسعا في وسط البلاغيّين وفيما يلي تفصيل ذلك كما ذكره بلخير ارفيس:

ـ أشار الفرّاء إلى الاستعارة في معرض تفسير قوله تعالى: { فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ }[1] بقوله: **"ولمّا سكت عن موسى الغضب، والغضب لا يسكت إنّما يسكت صاحبه، وإنّما معناه سكن" وهو بهذه الإشارة الضمنيّة إلى نقل اللّفظ عن مسمّاه الأصلي إلى شيء آخر يجريه عليه قد أرسى الدّعائم الأولى لمفهوم الاستعارة، ليكون أوّل من تناولها بالدّرس في تاريخ البحث البلاغي."**[2]

ـ عرّف ابن قتيبة الاستعارة بقوله: **"ومن الاستعارة اللّسان يوضع موضع القول؛ لأنّ القول يكون به، قال الله عزّ وجلّ حكاية عن إبراهيم عليه السّلام: {وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ ﴿٨٤﴾}[3] أي ذكرا حسنا".**[4]

ـ عرّفها ثعلب بقوله: **"أن يُستعار للشيء اسم أو معنى سواه".**[5]

ـ أمّا قدامة بن جعفر فقد ذكر بعض الآراء حولها في كتابه نقد النّثر، وقد سمّاها بالمعاضلة، ثمّ قسّمها إلى استعارة مفيدة وغير مفيدة أو فاحشة.[6]

---

[1] سورة الكهف، الآية 77

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص151

[3] سورة الشعراء، الآية 84

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص151

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص151

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 151 ـ 153

ـ أمّا القاضي الجرجاني فقد عدّ الاستعارة ضربا من البديع، وكانت نظرته لها أعمق، فتحدّث عن الاستعارة الحسنة والسيّئة ومثّل لهما من خلال الشّواهد الّتي ساقها، ثمّ فرّق بينها وبين التّشبيه، ومن ذلك قوله: **"وربّما جاء من هذا الباب ما يظنّه النّاس استعارة وهو تشبيه، أو مثل. فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكروا أنواعا من الاستعارة عُدّ فيها قول أبي نوّاس:**

والحبّ ظهر أنت راكبه فإذا صرفت عنانه انصرفا.

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنّما معنى البيت: أنّ البيت مثل ظهر أو الحبّ كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه، فهو إنّما ضرب مثل أو تشبيه شيء بشيء، وإنّما الاستعارة ما أُكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونُقلت العبارة وجُعلت مكان غيرها، وملاكها تقريب الشّبه ومناسبة المستعار له للمستعار منه" كما ذكر الاستعارة المكنيّة وإن لم يسمّها.[1]

ـ أمّا الآمدي فقد حذا حذو سابقيه في ذلك، وهو ما نلحظه في قوله: **"إنّما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له، إذا كان يقاربه أو يناسبه أو شبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه فتكون اللّفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشّيء الّذي استعيرت له وملائمة لمعناه"** ومنه فإنّ المناسبة بين المستعار والمستعار منه ضروريّة عند الآمدي، كما أشار الآمدي إلى نوعي الاستعارة: المكنيّة والتصريحيّة.[2]

ـ وعند الرمّاني استقرّ مفهوم الاستعارة واستوى، وتعدّدت أنواعها، وإن يكن له من شيء في ذلك فهو أنّه عرض لوظيفتها في تأكيد المعنى وتصويره وأثرها في النّفس. نذكر من ذلك تعليقه على قوله تعالى: { قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا }[3] بأنّ الاشتعال في الأصل

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 154 ـ 156

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص156

[3] سورة مريم، الآية 4

إنّما يكون للنّار، ولكنّه هنا في هذا الموضع أبلغ، وحقيقته كثرة الشّيب، ولما كانت الكثرة تتزايد تزايدا سريعا صارت في الانتشار والإسراع كاشتعال النّار، إنّ آراء الرمّاني في الاستعارة قد أخذت عبد القاهر الجرجاني على الاستفادة منها بإعادة ذكرها والتوسّع في شرحها وبيان قدرتها على حمل المعنى.[1]

ـ بالنّسبة لابن جنّي وابن فارس وأبي هلال العسكري والباقلّاني فقد أرجأ بلخير ارفيس الحديث عن آرائهم حولها حتّى الحديث عن آراء عبد القاهر الجرجاني فيها.

ـ أما عند المبرّد فهي نقل اللّفظ من معنى إلى معنى من غير أن يشترط له شروطا، ويبدو هذا جليّا من خلال الأمثلة الّتي أوردها في هذا الشأن.[2]

الصّورة الاستعاريّة عند عبد القاهر الجرجاني:

لقد ربط عبد القاهر الاستعارة بالنّقل تارة وبالادّعاء تارة أخرى، وحاول في كلّ مرّة تبرير ذلك، فهو إنّما ربطها بالادّعاء عندما حاول إبطال المزيّة الّتي ادّعوها للألفاظ في إطار جدليّة اللّفظ والمعنى وإثباتها في النّظم، وبذلك تكون الصّورة البيانيّة والاستعارة واحدة منها موضوعها ادّعاء معنى للّفظ لا يعرفه السّامع من ذلك اللّفظ وإنّما من معناه، يقول عبد القاهر الجرجاني: "**موضوعها على أنّك تثبت بها معنى لا يعرف السّامع ذلك المعنى من اللّفظ، ولكنّه يعرفه من معنى اللّفظ.**"[3]

أمّا ربطه الاستعارة بالنّقل وعدوله عن ذلك، فهو أنّ النّقل لا يمكن أن يوجد في كلّ صور الاستعارة، إذ إنّ هناك من الاستعارات ما لا يُتصوّر فيه النّقل، ثمّ إنّه إذا كانت الاستعارة نقلا للّفظ بصورة مطلقة لأصبح المجاز المرسل استعارة، فلا يمكن الفصل بينهما، ومن ثمّ لا يمكن الفصل بين تسمية المطر سماء والنّبت غيثا.[4]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص157

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص158

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص159

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص159 ص 160

الصّورة الاستعاريّة بين المجاز اللّغوي والمجاز العقلي: ومردّ تقسيمه ـ أي عبد القاهر الجرجاني ـ الاستعارة بين المجاز اللّغوي والعقلي ناتج عن نظرته للاستعارة بين كونها ادّعاء أو نقلا، فعدُّها نقلا يترتّب عنه كون الاستعارة مجازا لغويّا يقول: **"واعلم أنّ المجاز على ضربين، مجاز من طريق اللّغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة، كقولنا: اليد في النّعمة والأسد مجاز في الإنسان [...] كان حكما أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللّغة، لأنّه أردنا أنّ المتكلّم قد جاز باللّفظة أصلها الّذي وقعت له ابتداء في اللّغة وأوقعها على غير ذلك، إمّا تشبيها، وإمّا صلة بين ما نقلها إليه، وما نقلها عنه" مع ادعاء في يترتّب عنه كونها مجازا عقليا."**[1]

أقسام الصّورة الاستعاريّة عند عبد القاهر الجرجاني: يرى بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر الجرجاني قسّم الاستعارة دون أن يسمّي تلك الأقسام، وذلك راجع في رأيه إلى طبيعة المرحلة الّتي لم تعرف تحديد المصطلح، أمّا تعدّد التّقسيمات، وتنوّع الفروع فراجع إلى معايير التّقسيم ذاتها، وهي:

أ_ من حيث الفائدة: يذكر بلخير ارفيس أنّ الاستعارة عند عبد القاهر وفق معيار الفائدة تُقسّم إلى قسمين، ما هو عامّي مبتذل (وذلك إذا لم يكن لنقلك فائدة)، وما هو خاصّ غريب نادر وذلك إذا كان لنقلك فائدة، وترجع الفائدة وعدمها إلى مدى وجود التّشبيه في الاستعارة.[2]

الاستعارة المفيدة: ويشرحها عبد القاهر بقوله: **"وموضع هذا الّذي لا يفيد نقله حيث يكون اختصاص الاسم بما وُضع له من طريق أريد به التوسّع في أوضاع اللّغة [...] كوضعهم للعضو الواحد أسامي كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان نحو وضع الشّفة للإنسان،**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص161 ص 162

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص163

والمشفر للبعي، والجحفلة للفرس، وما شاكل ذلك من فروق" هذا النّوع أطلق عليه قدامة ابن جعفر فاحش الاستعارة. [1]

الاستعارة غير المفيدة: يذكر بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر قد أسهب في الحديث عن الاستعارة المفيدة، فذكر تقسيماتها وفوائدها، ومكانتها، وهذا النّوع من الاستعارة سمّاه أبو هلال العسكري بالاستعارة المصيبة.[2]

ب_ الاستعارة في الاسم والفعل: يرى بلخير ارفيس أنّ الاستعارة عند عبد القاهر في الاسم أصليّة وهي في الفعل تبعيّة، ولا تخلو استعارة من أن تكون اسما أو فعلا.

الاستعارة في الاسم: وهي عنده _ كما ذكر بلخير ارفيس _ قسمان :

ما له مقابل: وهو كما قال الجرجاني: **"تنقله عن مسمّاه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه [...] وذلك قولك: رأيت أسدا وأنت تعني رجلا شجاعا"** وهذا النّوع من الاستعارة هو ما يُعرف عندنا اليوم بالاستعارة المكنيّة.[3]

ما ليس له مقابل: وهو كما قال الجرجاني: **"أن يؤخذ الاسم على حقيقته، ويضع موضعا لا يبين فيه شيء يُشار إليه، فيقال: هذا هو المراد بالاسم والّذي استعير له، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه"** ويُعرف هذا النّوع بما اصطلح عليه بالاستعارة التصريحيّة.[4]

الاستعارة في الفعل: والاستعارة في الفعل غير الاستعارة في الاسم؛ لأنّ الاسم يدلّ على معنى غير مقترن بزمن بينما يدلّ الفعل على حدث مقترن بزمن، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"بيان ذلك أن**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص163 ص 164
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص165
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص166
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص167

تقول: نطقت الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره، وكلّمتني عيناه بما يحويه قلبه فتجد في الحال وصفا هو شبيه بالنّطق من الإنسان" [1]

الاستعارة باعتبار الجامع والطرفين: يذكر بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر الجرجاني يقسّم الاستعارة وفقا لهذا الاعتبار من الضّعف إلى القوّة ومن الأدنى إلى الأرفع، وهي بهذا عنده على ثلاثة اضرب:

أ_ الضّرب الأوّل: الاستعارة القريبة من الحقيقة؛ وهي أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجودا في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة، مثل استعارة الطيران للتّعبير عن السرعة. [2]

ب_ الضّرب الثّاني: وفيه تكون صفة كائنة في طرفي الاستعارة على أن تكون في جنسين مختلفين كقولك: رأيت أسدا؛ إذ الرّجل ليس من جنس الأسد، على خلاف الضّرب الأوّل استعارة الطيران للتعبير عن السرعة لغير الجناح الطيران من جنس واحد، وهو الحركة السّريعة.[3]

ج_ الضّرب الثّالث: وهو أن يكون الشّبه مأخوذا من الصّورة العقليّة، استعارة النّور للبيان وغيره وهذا القسم _ كما نقل بلخير ارفيس _ أعلى درجات الاستعارة، ولذا فقد أسهم في توضيحه وتبيانه، فقسّمه إلى ثلاثة أقسام، وهي :

استعارة محسوس لمعقول: وفيه يكون اللّفظ المستعار محسوسا والمستعار له معقولا، ومثال ذلك استعارة النّور للعلم، والظّلام للجهل.[4]

_استعارة محسوس لمحسوس: وفيه يكون اللّفظ المستعار والمستعار له محسوسان، والشّبه بينهما معقولا، ومثل ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: {إياكم وخضراء الدمن} فالمستعار (المقصودون

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص168

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص169

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص169

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص170

بالكلام وهم صحابه رسول الله) والمستعار له (خضراء الدمن) محسوسان، أمّا وجه الشبه (حسن الظّاهر وفساد الباطن)[1]

_ استعارة معقول لمعقول: يرى بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر الجرجاني كان أكثر تفلسفا في هذا النّوع بتقسيمه إلى قسمين، وهما :

استعارة الوجود للعدم: أو تشبيه العدم بالوجود، كتشبيه الجاهل بالميت .

استعارة العدم للوجود: كقولك: لقي الموتى إذ المعنى فيها لقي الأمر الصّعب، فقد استعير العدم (الامر الصعب) للوجود (الموت)[2]

4_ الصّورة الاستعاريّة من الجماليّة إلى الإعجازيّة: يرى بلخير ارفيس أنّ همّ عبد القاهر الجرجاني في الاستعارة كان إثبات المزيّة في النّظم ونزعها من اللّفظ، يؤكّد ذلك الأمثلة الّتي ساقها، من هذا تعليقه على قول الشاعر:

سالت عليه شعاب الحيّ حين دعا أنصاره بوجوه كالدّنانير.

فيقول: **"فإنّك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها، إنّما تّم لها الحزن وانتهى إلى حيث انتهى بما توخّى في وضع الكلام من التّقديم والتّأخير، وتراها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك**

ومؤازرته لها." [3]

ينتقل عبد القاهر بعد بيان خصائص الاستعارة وأقسامها، إلى إبراز فضائلها، وهي كما ذكرها بلخير ارفيس: تزيين الكلام، الجدّة، الإيجاز، التّشخيص، والتّجسيم.[4]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص170

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص171

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص172

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص173

يرى بلخير ارفيس أنّ علوّ شأن الاستعارة عند عبد القاهر لا يكون إلّا بالنّظم فهو يرتقي بها من درجة الكلام العادي إلى درجات الإعجاز، وذلك وفق الصّور التّالية:

ـ أنّ المعاني لا تكتسب قيمتها في ذاتها، وإنّما في طريقه تأديتها المعتمدة على النّظم، أي أنّ المزيّة ليست للمعنى في ذاته، لأنّ المعاني قارّة في أذهان النّاس بشكل متماثل، وإنّما المزيّة لطريقة تأديّتها (النّظم) الّتي تختلف من شخص لآخر.[1]

ـ أنّ الاستعارة تبرز المعنى بشكل أوضح وفي صورة أصدق، ومن ذلك قوله تعالى: { وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا}[2] الاشتغال في الأصل للنّار وليس للشّيب، والمعنى كثرة الشّيب، ولكنّك ترى أنّ الاستعارة هنا أوضح من الحقيقة، وأبلغ من لو جاء الكلام على أصله.[3]

ـ أنّ الاستعارة قد تكون عاميّة، لكن مع ذلك فإنّ النّظم يرفع من شأنها، ويعلي من قدرها، ومن ذلك قول المتنبي :

وقيدت نفسي في دارك محبّة ومن وجد الإحسان قيدا تقيدا. [4]

التّشبيه:

يرى بلخير ارفيس أنّ اللغويّين قد افتتنوا بالتّشبيه أكثر من غيرهم، كونه أكثر الأنواع جذبا لانتباههم، حتّى أنّهم كانوا يحكمون على الّشاعر بمدى قدرته على التّشبيه، ولكي نحدّد الإضافة الّتي جاء بها عبد القاهر الجرجاني في التّشبيه وهو المقصد هنا من البحث رأى بلخير ارفيس أن يذكر آراء العلماء الّذين سبقوا الجرجاني، وفيما يأتي بيان ذلك كما ذكره بلخير ارفيس :

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص174

[2] سورة مريم، الآية 4

[3] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص175

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص176

1ـ الصّورة التّشبيهيّة قبل عبد القاهر الجرجاني: ذكر بلخير ارفيس أنّ التّشبيه عند العرب علاقة مقارنه أو مقاربة بين طرفين (المشبّه والمشبّه به) في صفة (وجه الشّبه)، وقد تناوله القدامى كالتّالي : أوّل من ذكر التّشبيه سيبويه، وإن لم يفصل الحديث فيه، يقول: **"تقول: مررت برجل أسد أبوه، إذا كنت تريد أن تجعله شديدا، و مررت برجل مثل الأسد أبوه، إذا كنت تشبهه."** [1]

أمّا تناول الجاحظ للتّشبيه فيتجسّد في الموازنات الّتي عقدها بين بعض أحاديث الرّسول وبعض أشعار العرب، منتهيا إلى أنّ الفضل للأولى على الثّانية، كما أورد كثيرا من تشبيهات العرب المشهورة والنّادرة منها.[2]

أمّا المبرّد فقد تعمّق في الحديث عن التّشبيه محدّدا مفهومه ومباحثه، فاصلا إيّاه عن سائر ضروب التّعبير، ويعرّف التّشبيه بقوله: "**واعلم أنّ للتّشبيه حدّا، فالأشياء تتشابه من وجوه، وتتباين من وجوه، وإنّما ينظر للتّشبيه من حيث وقع**"، ثمّ يذكر أضربه في قوله: **"العرب تشبّه على أربعة أضرب: فتشبيه مفرط، وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارب، وتشبيه بعيد، يحتاج إلى التّفسير، ولا يقوم بنفسه ما هو أخشن الكلام"** ليضيف تفريعات أخرى له، منها: الجامع، الجيّد، الحسن العجيب، المتجاوز، المحمود، المستحسن، المصيب، المليح، المقارب، وغير ذلك ممّا استقرأه من كلام العرب، غير أنّه لم يضع حدود هذه الأنواع.[3]

أمّا قدامة ابن جعفر فآرائه حول التّشبيه فكانت بتأثّرٍ بالمنطق والفلسفة، فمثلا في تعريفه يقول: **"فبقي أن يكون التّشبيه، إنّما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمّهما، ويوصفان بها، واقتراف في أشياء ينفرد كلّ واحد منها بصفتها، وإذا كان الأمر كذلك**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص178

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص178

[3] ينظر: المرجع نفسه، 179

فأحسن التّشبيه هو ما أوقع بين الشّيئين اشتراكهما في الصّفات أكثر من انفرادهما فيها حتّى بهما إلى حال الاتّحاد."[1]

كما فصل بين التّشبيه والتّمثيل، وإن لم يذكر الفرق بينهما، يقول: **"أن يراد الإشارة إلى معنى، فتوضع ألفاظ تدلّ على معنى آخر، وذلك المعنى، الألفاظ مثال للمعنى الّذي يقصد بالإشارة إليه والعبارة منه."** [2]

أمّا الرّماني فالتّشبيه عنده هو: **"العقد على أنّ أحد الشّيئين سدّ مسدّ الآخرين في حسّ أو عقل، ولا يخلو التّشبيه من أن يكون في القول أو في النّفس"** أمّا التّشبيه في القول، فنحو: زيد شديد كالأسد، والتّشبيه في النّفس يكون باعتقاد هذا المعنى، نحو: تشبيه قوّة زيد وقوّة عمرو، القوّات لا تُشاهد ولكن تُعلم والصّفة المشتركة بين المشبّه والمشبّه به يسمّيها الرّماني العقد، والتّشبيه عنده قسمان: [3]

تشبيه شيئين متّفقين بأنفسهما، كتشبيه الجوهر بالجوهر، والسّواد بالسّواد.

تشبيه شيئين مختلفين لمعنى مشترك يجمعهما، كتشبيه الشدّة بالموت، والبيان بالسّحر الحلال.[4]

كما عرض الرّماني أيضا للتّشبيه البليغ، بقوله: **"إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التّشبيه، مع حسن التأليف"** على أنّ التّشبيه البليغ عنده غير الّذي استقرّ عليه البحث البلاغي فيما بعد.[5]

والتّشبيه عنده على طبقات :

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص180

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص180 ص181

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص181

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص182

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص182

1_ إخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه، لقوله تعالى: { وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا }[1] فقد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة (أعمال الّذين كفروا) إلى ما تقع عليه الحاسّة (السّراب)[2] ووجه الشّبه بطلان التوهّم مع شدّة الحاجة.

2_ إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به عادة، كقوله تعالى: {إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ}[3] ووجه الشّبه بينهما الزّينة والبهجة ثمّ الهلاك بعد ذلك.[4]

3_ إخراج ما يُعلَم بالبديهة إلى ما يُعلَم بالبديهة، كقوله تعالى: { مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ }[5] ووجه الشّبه الجهل بالحمل.[6]

4_ إخراج ما لا قوّة له في الصّفة إلى ماله قوّة له في الصّفة، كقوله تعالى: { وَلَهُ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡمُنشَـَٔاتُ فِي ٱلۡبَحۡرِ كَٱلۡأَعۡلَٰمِ ﴿٢٤﴾ }[7]

أمّا الآمدي فالتّشبيه عنده: أنّ الشّيء إنّما يشبه بالشّيء إذا قاربه، أو دنا من معناه، فإذا شابها في أكثر أحواله فقد صحّ التّشبيه ولاق به، وهو بهذا _ في نظر بلخير ارفيس _ يؤكّد على أنّ الصّفات تدعم مفهوم المشابهة وهو الفهم الغالب عند أغلب النقّاد.[8]

---

[1] سورة النّور، الآية: 39

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص182

[3] سورة يونس، الآية 24

[4] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص183

[5] سورة الجمعة، الآية 5

[6] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، 183

[7] سورة الرحمن، الآية: 24

[8] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، 183

أمّا عند أبي هلال العسكري فإنّه لا يصحّ تشبيه شيء البتّة، لأنّه لو اشبه الشّيء الشيء من جميع جهاته لكان إياه، ولذلك فإنّ التّشبيه عنده هو: **"الوصف بأنّ أحد الوصفين ينوب مناب الآخر بأداة التّشبيه، ناب منابه أو لم ينب"** ويأتي التّشبيه عنده على ثلاثة أضرب، وهي كما ذكر بلخير ارفيس:

_ تشبيه شيئين متفقين من جهة اللّون، كتشبيه اللّيلة باللّيلة.

_ تشبيه شيئين متّفقين يعرف اتّفاقهما بدليل، تشبيه الجوهر بالجوهر .

_تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما، كتشبيه البيان بالسّحر.[1]

كما أشار كذلك إلى أنواع أخرى للتّشبيه وهي نفسها الّتي ذكرها الرّماني، وإن يكن من فضل له في دراسة التّشبيه فهو إكثاره من الأمثلة القرآنيّة وغيرها، وبيان حسنها وجيّدها من قبيحها ورديئها إضافة إلى تفريقه بين التّمثيل والتّشبيه الّذي يسمّيه مماثلة.[2]

أمّا ابن طباطبا فيرى أنّ طريقة العربيّ في التّشبيه مستمدّة من تجاربهم المعاشة، وأجود التّشبيه ما عكس الواقع، وكان هناك تناسب بين طرفيه.[3]

أمّا ابن رشيق فقد أكّد آراء سابقه، يقول: **"التّشبيه صفة الشّيء بما قاربه أو شاكله من جهة واحدة، أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته، لأنّه لو ناسبه مناسبة كليّة لكان إيّاه"** كما أنّ التّشبيه عنده نوعان: حسن وقبيح، أمّا الحسن فإخراج الأغمض إلى الأوضح، وأمّا القبيح فعلى خلاف ذلك، وما تقع عليه الحاسّة أوضح ممّا لا تقع عليه الحاسّة، والمشاهد أوضح من الغائب والتّشبيه عنده إنّما يُراد من وراءه تقريب المشبّة من فهم السّامع وإيضاحه له.[4]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، 184

[2] ينظر: المرجع نفسه، 184

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص185

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص186

2 ـ الصورة التشبيهيّة عند عبد القاهر الجرجاني: والتّشبيه عند عبد القاهر الجرجاني ــ كما ذكر بلخير ارفيس ــ قياس قد يكون فيه الشّبه مقرّرا بين شيئين مختلفين في الجنس، ولكن ليس جمعا بين جنسين متباعدين في صياغة تشبيهيّة فقط، إذ يُشترط أن يكون شبها صحيحا معقولا فيه ملائمة بين الشّبيهين.[1]

يرى بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر الجرجاني تناول التّشبيه بطريقة ذكيّة جعلته يتخلّص ممّا وقع فيه غيره من المتكلّمين الّذين تناولوه بحذر لخوفهم من الوقوع في آيات الأسماء والصّفات، حيث ركّز دراسته للتّشبيه على الجانب المتعلّق بالتّأويل وإهمال ما عداه من أنواع التّشبيه الّتي طرحها متقدّموه فقسّم التّشبيه وفقا لذلك إلى قسمين :تشبيه لا يحتاج إلى تأويل (حسّي) وتشبيه يحتاج إلى تأويل (عقلي)، وقد أراد عبد القاهر بهذا ــ كما ذكر بلخير ارفيس ــ أن يدحض رأي القائلين بأنّ التّشبيه مجاز، فقولنا: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالنّار في الهشيم ليس نقلا للفظ عن موضعه ولو كان خلاف ذلك لوجب ان يكون كل تشبيه مجازا.[2]

1ــ التّشبيه الذي لا يحتاج إلى تأويل: وهو التّشبيه الّذي يُعرف بالبديهة، ولا يحتاج إلى تدبّر ولا إعمال عقل، كتشبيه الشّيء إذا استدار بالكرة (من جهة الصّورة والشّكل) وكتشبيه الوجه بالنّار (شبه من جهة اللّون) أو تشبيه قامة الرّجل بالرّمح (من جهة الهيئة) وهلم جرا.[3]

2ــ التّشبيه الّذي يحتاج إلى تأويل: وهو التّشبيه الّذي يُدرك بالعقل والتدبّر، ويتفرّع هذا النّوع إلى فروع مختلفة، كما تتفاوت درجاته من البساطة إلى الغموض، فيحتاج حينها إلى فرط تأمّل وقوّة تدبّر لإدراكه، وهو ما ليس متاحا للجميع.[4]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص186

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص187 ص 188

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص189 ص 190

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص191

وهذه الفروع كما ذكرها بلخير ارفيس كالتّالي:

أ_ التّشبيه التّمثيلي قريب المأخذ: ويتطلّب هذا النّوع إعمال العقل قليلا لإدراكه، ومثاله قولهم: ألفاظه كالماء في السّلاسة وكالنّسيم في الرقّة وكالعسل في الحلاوة يريدون بذلك أنّ اللّفظ ليس غريبا وحشيّا ولا متنافرا لا يستغلق ولا يشتبه معناه فهو بذلك كالماء يسوغ في الحلق، وكالنّسيم يسري في

البدن ويتخلّل المسالك بلطف، وكالعسل يلذّ طعمه.[1]

ب_ التّشبيه التّمثيلي بعيد المأخذ: وإذا كان النّوع الأوّل لا يحتاج إلى تأمّل بسيط فإنّ هذا النّوع لا يتأتّى فهمه إلّا من كان له باع غير يسير، وأوتي أصول الفهم والتّأويل، ومن ذلك قولهم: كانوا كالحلقة المفرغة لا يُدرى أين أطرافها، ألا ترى أنّ تشبيه الحجّة بالشّمس يعرفه العامّ والخاص، ولكنّه هنا غير ذلك.[2]

ج _ التّشبيه الأصلي: وهو أن يشترك المشبّه والمشبّه به في الصّفة نفسها وحقيقة جنسها، كتشبيه الخدّ بالورد، فإنّ في الورد حمرة وفي الخدّ حمرة

د_ التّشبيه الفرعي: وهو أن يشترك المشبّه والمشبّه به في مقتضى الصّفة وحكم لها كتشبيه اللّفظ بالعسل في الحلاوة، ألا ترى أنّهما لا يشتركان في الّصفة نفسها، وإنّما في مقتضى هذه الّصفة، إذ إنّ الحلاوة وإن وجدت في العسل فهي غير موجودة في اللّفظ حقيقة، اللّذّة في النّفس، وهي في اللّفظ كما في العسل.[3]

هـ_ التّشبيه المفرد: وهو أن ينتزع الشّبه من شيء واحد، كانتزاع الشّبه للّفظ من حلاوة العسل، فقد انتزع الشّبه (الحلاوة) من شيء واحد وهو (العسل) وإثباتها لشيء آخر (اللفظ)[4]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص192

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص192

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص194

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص194

و_ الشّبه المركّب: وهو أن ينتزع الشّبه من أشياء مجتمعة، ومن ذلك قوله تعالى: {مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ }[1] فقد انتزع الشّبه هنا من الحمار، والأسفار الّتي يحملها، وعدم معرفه ما يحمل سوى أن تثقل عليه، من هذه الأشياء مجتمعة لتشكيل الصّورة المراد إثباتها لبني اسرائيل.[2]

ز_ التّشبيه المعقود على أمرين: وهو أن يتمّ التّشبيه باجتماع أمرين، ولا يُعقد بأحدهما، ومن ذلك قولهم: هو يصفو ويكدر، ويحلو ويمر، ولو تمّ التّشبيه دون اقتران فقلت: هو يصف يحلو، كان تشبيهك له بالماء في الصّفاء وبالعسل في الحلاوة، وليس هذا هو المراد ها هنا.[3]

ح_ الشّبه الغريب البديع: ومن ذلك قول الشّاعر :

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإنّ المسك بعض دم الغزال

والمراد من هذا أنّه فاق الأنام وفاتهم إلى درجه أنّه لا يوجد بينه وبينهم مشابهة ولا مقاربة، بل صار كأنّه أصل بنفسه، جنس برأسه، وهذا أمر غريب بديع.[4]

ط_ الشّبه المألوف: ومنه قول الشاعر:

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض على الماء خانته فروج الأصابع

والمراد أنّه خاب ظنّه في أن يتمتّع بليلى ويسعد بوصلها، فمثّل لذلك بقابض على الماء الّذي لا طائل من فعله، وليس هذا بالغريب البديع، ولا المنكر العجيب وإنّما هو مألوف معلوم[5]

الفرق بين التّشبيه والتّمثيل: والفرق بينهما كما ذكر بلخير ارفيس كالآتي :

---

[1] سورة الجمعة، الآية 5

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص194

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص195

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص198

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص199

_التّشبيه عامّ والتّمثيل أخصّ منه، فكلّ تمثيل تشبيه، وليس كلّ تشبيه تمثيلا.[1]

_التّشبيه الصّريح واقع في العيان وما يدركه الحسّ، والتّمثيل هو تشبيه عن طريق العقل.[2]

_أنّ طريقة العكس لا تجيء في التّمثيل على حدّها، بينما تجيء في التّشبيه الصّريح.[3]

3_ الصّورة التّشبيهيّة من الجماليّة إلى الإعجازيّة: يرى بلخير ارفيس أنّ التّشبيه في القرآن لم يأت لتسجيل وجوه الشّبه الماديّة بين الأشياء، بل تعدتها إلى الجوانب النّفسيّة، فأضافت عليها حياة وحركة، وما يبرز جمال التّشبيه القرآني ما فيه من إبداع في العرض وجمال في التّنسيق وروعة في النّظم والتّأليف.[4]

يقول عبد القاهر:" **ممّا اتّفق العقلاء عليه أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني... كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، ومن نارها، وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها ودعى القلوب إليها ... فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وأنبل في النّفوس وأعظم [...] وإن كان ذمّا كان مسّه أوجع وميسمه ألذع، ووقعه أشدّ، وحدّه أحدّ، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر، وإن كان اعتذارا كان إلى القلوب أقرب وللقلوب أخلب [...] وإن كان وعظا كان أشفى للصّدر، وأدعى للفكر وأبلغ في التّنبيه والزجر**"[5]

والدّلائل على ذلك كثيرة، نذكر منها قوله تعالى: {وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ ﴿٢٤﴾}[6] وقوله: {وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ ﴿٣٢﴾}[7]قدّم الخبر (من

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص199

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص199ص 200

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص200ص201

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص202

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص202

[6] سورة الرّحمن، الآية 24

[7] سورة الشورى، الآية 32

آياته) و(له) ولو أخّر لذهبت حلاوة الأسلوب ودقّة مغزاه، ورونقه وجماله، وقال: (الجوار) ولم يقل الفلك الجواري فاكتفى بها، لما في الجري من إشارة إلى القدرة ، حيث أجرتها الرّيح وهي أرقّ الأشياء وألطفها فحرّكت ما هو أثقل الأمور وأعظمها، وقال الجواري ولم يقل جاريات، ولو فعل غير ذلك لنقصت بلاغته، ثمّ قال: (في البحر) ولم يقل في العباب ولا في الطّمطام مع أنّها أسماء للبحر أيضا، لسلاسة وسهولة لفظة البحر، ولطافتها ودقّتها، ثمّ قال: (كالأعلام) في تشبيه الجواري، وهي من ضرب تشبيه المحسوس بالمحسوس، والأعلام جمع علم ويُراد به الجبل كما يُراد به العلم، وكلّ منهما صالح للتّشبيه ها هنا، لأنّ المقصود الظّهور والبيان، وقال: (كالأعلام) ولم يقل كالرّوابي أو الأكام أثار للأخفّ وعدولا عن الوحشيّ المشترك.[1]

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: { وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ فَأَصۡبَحَ هَشِيمَا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ}[2] انتهى شريط الحياة بأكملها في جمل قصار، وفي مشاهد ثلاثة متتابعة، بدلالة على قصر هذه الحياة واجتمعت في هذا التّعبير كلّ عناصر الصّدق والدّقة والجمال، الصّدق في عرض أطوار النّبات تحقيقا للغرض الدّيني، والدّقّة حيث عرضت الصورة كاملة، والجمال في السّرعة الخاطفة الّتي نشط لها الخيال، ولتقصير عرض المشهد استخدم الفاء للتّعقيب (فاختلط، فأصبح) ثمّ هذا الماء النّازل يختلط بالنّبات مباشرة، وهذه حقيقة تتّفق مع طريقة العرض السّريعة.[3]

[1] ينظر بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 207

[2] سورة الكهف، الآية: 45

[3] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص208

الكناية:

يرى بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر لم يذكر الكناية على الإطلاق في كتابه أسرار البلاغة، ولم تشغل في كتابه دلائل الإعجاز إلّا قضايا متناثرة، خلاف مثيلاتها، وهذا لم يكن اعتباطا في نظر بلخير ارفيس بل هو أمر مقصود يُرام من وراءه أشياء كثيرة وأغراض عديدة.[1]

1_ الصّورة الكنائيّة في التّراث البلاغي: يرى بلخير ارفيس أنّ النّظر إلى الكناية تختلف باختلاف طبيعة النّظرة ذاتها بين النّظرة اللّغويّة والنّحويّة والبلاغيّة، وفيما يلي بيان ذلك كما ذكره بلخير ارفيس:

_الكناية عند سيبويه أن يُكنّى عن الّشيء بآخر، إذا أُطلق لم يُعلم غيره، مثل قولهم: يا فل كناية عن رجل، وأصلها يا فلان، ويُعتبر سيبويه أوّل من أشار إلى الكناية، لكنّه تناولها من جانب نحوي بحت.[2]

_أمّا أبو عبيدة وإن لم يحدّدها فقد مثّل لها، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: {نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ}[3] بقوله: **"فهو كناية وتشبيه"** وفي معرض تفسيره لقوله تعالى: {أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ}[4] بقوله: **"كناية عن الغشيان".**[5]

_ وقد أشار الفرّاء أيضا إلى الكناية، وإن كان مفهومه لها غير الّذي استقرّ عليه البحث البلاغي فيما بعد، ومن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: { وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيۡكُمۡ إِخۡرَاجُهُمۡۚ}[6] **"إن**

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص208

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 209

[3] سورة البقرة، الآية 123

[4] سورة النّساء، الآية 43

[5] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص 209

[6] سورة البقرة، الآية: 85

شئت جعلت (هو) كناية عن الإخراج" والفرّاء في تناول مفهوم الكناية قد جانب الصّواب في نظر بلخير ارفيس.[1]

_أمّا عند الجاحظ فالكناية لا تعمل الإفصاح والكشف في العقول، وقد نقل أمثلة لها عمّن سبقه، كقولهم: الحدّة كناية عن الجهل، وفلان مقتصد كناية عن البخل.[2]

_ أمّا ابن قتيبة فقد لامس حقيقتها حسب بلخير ارفيس في قوله: **"وكلام العرب إيماء وإشارة وتشبيه، يقولون فلان طويل النّجاد، والنّجاد حمائل السّيف، وهو لم يتقلّد السّيف قط، وإنّما يريدون أنّه طويل القامة [...] ويقولون فلان عظيم الرّماد، ولا رماد في بيته ولا على بابه، وإنّما يريدون أنّه كثير الضيافة"** [3]

_ أمّا المبرّد فقد اعتمد تعريف ابن قتيبة للكناية، وأضاف إليها فقسّمها إلى ثلاثة أقسام: أمّا القسم الأوّل فهو التّعمية والتّغطية وهو أحسنها، وأمّا القسم الثّاني فهو المفحش إلى ما يدلّ على معناه من غيره، وأمّا القسم الثّالث فهو التّفخيم والتّعظيم، وهو الّذي اشتقّت الكنية منه، وهي أن يعظّم الرّجل من أن يدّعى باسمه.[4]

_ أمّا قدامة بن جعفر فقد استفاد من سابقيه في تعريفها، وقد سمّاها الإرداف، يقول: **"أن يريد الشّاعر دلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللّفظ الدّالّ على ذلك المعنى بل بلفظ يدلّ على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دلّ على التّابع أبان عن المتبوع"**، وقد استند عبد القاهر في نظر بلخير ارفيس على قول قدامة في الكناية.[5]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص210

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص210

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 210

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 212

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 211

2_ فلسفة الكناية عند عبد القاهر الجرجاني:

يذكر بلخير ارفيس أنّ عبد القاهر الجرجاني ذكر الكناية في باب اللّفظ يُطلق ويُراد به غير ظاهره، مساويا في ذلك بين الكناية والمجاز، وغايته من كلّ ذلك إثبات المزيّة للنّظم وتجريد اللّفظ من كلّ مزيّة، والدّليل على ذلك قوله: " **أن تنظر أوّلا إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها، ومحصول أمرها أنّها إثبات، لا أن تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللّفظ، ألا ترى أنّك لمّا نظرت إلى قولهم : (هو كثير رماد القدر) وعرفت منه أنّهم أرادوا أنّه كثير القرى والضّيافةّ لم تعرف ذلك من اللّفظ ولكنّك عرفته بأن رجعت إلى نفسك ، فقلت إنّه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرّماد، فليس إلّا أنّهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرّماد على أن تنصب لهم القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضّيافة، وذلك لأنّه إذا كثر الطّبخ في القدور، كثر إحراق الحطب تحتهاّ، إذا كثر إحراق الحطب تحتها، كثر الرّماد لا محالة، وهكذا السّبيل في كلّ ما كان كناية**"[1]

والكناية عند عبد القاهر _كما يرى بلخير ارفيس _ ليست في المعنى ذاته، وإنّما في في طريقة إثباته، يقول "**اعلم أنّ سبيلك أوّلا أن تعلم أنّ المزيّة الّتي تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة الّتي تدّعي لها في أنفس المعاني الّتي تقصد المتكلّم إليها بخبره، ولكنّها في طريق إثباته لها وتقريره إيّاها**".[2]

3_ الصّورة الكنائيّة من الجماليّة إلى الإعجازيّة: تُستخدم الكناية لدقّة التّعبير والتّصوير وإيضاح المعنى، ولكنّها في التّعبير القرآني تقوم بأداء المعنى أداء تامّا وتصويره تصويرا دقيقا، كما تؤدّي دورا في نقل المعنى بصورة موجزة وافية، موحية معبّرة.[3] ومن ذلك قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 212

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 213

[3] ينظر المرجع نفسه، ص 213ص214

يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومٗا مَّحۡسُورًا ﴿٢٩﴾}[1] فقد عبّر القرآن عن البخل باليد المغلولة إلى العنق، وهذا فيه تصوير حسّي لهذه الصّفة المذمومة في صورة بغيضة منفّرة، والقرآن بهذا يرسم صورة البخيل الّذي لا تستطيع يداه أن تمتدّ لينفق نفقة أو يعطي عطيّة، وفي المقابل فقد عبّر عن المبذّر باليد المبسوطة كلّ البسط، وهو أيضا تصوير حسّي لهذه الصّفة المذمومة أيضا في صورة قويّة بغيضة، ليصوّر القرآن بهذا صورة المبذّر الّذي لا يبقي من ماله شيئا، وهو بين الصورتين كما الصّفة وسط بين الصدفتين، وهكذا استطاعت الكناية أن تنقل المعنى نقلا قويّا مؤثّرا.[2]

[1] سورة الإسراء، الآية 29

[2] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 214

القسم الثّاني:

المبحث الأوّل: البعد الحداثي لنظرية النّظم.

تناول القسم الثّاني من الكتاب قضيّة محوريّة طرحت ولا زالت قيد الطّرح معالجة ونقدا ومقارنة وتأليفا في حقل الدّراسات اللّغويّة والنّقديّة على حدّ سواء، وهي قضيّة البعد الحداثي لنظريّة النّظم من خلال أطروحات ودراسات سعت إلى عقد مقارنة بين نظريّة النّظم عند الجرجاني والدّراسات والنّظريّات اللّسانيّة الغربيّة الحديثة، إمّا من باب التّأصيل أو التّنظير في باب إثبات وجود نظرية لغويّة عربيّة، وهذا ما يظهر جليّا عند الكاتب بلخير ارفيس حيث ربط نظريّة النّظم بكلّ من النّظريّة البنيويّة عند ديسوسير وكذا النّظريّة التّحويليّة التّوليديّة عند تشومسكي في محاولة منه لرصد أسبقيّة تجلّي ما جاءت به هذه النّظريّات اللّسانيّة الغربيّة الحديثة في المدوّنة اللّغويّة العربيّة وتحديدا ما جاء به عبد القاهر الجرجاني في نظريّة النّظم.

المبحث الثّاني: نظريّة النّظم والنّظرية السّوسيريّة.

إنّ من أهم الأفكار الّتي طرحها دي سوسير أن ميّز بين ثلاثة مستويات للّغة: أولا اللغة كنظام وثانيا اللّغة كصياغة، وثالثا اللّغة كمنطقة، والّذي يشغلنا في هذه المستويات هو عدّه اللّغة نظاما ينقسم إلى قسمين: زمني ووصفي، أمّا من النّاحية الأولى فقد شبّه اللّغة بلعبة الشّطرنج؛ لأنّ انتقال هذه اللّعبة من الهند إلى أوروبا أو غيرها لا علاقة له بنظام اللّعبة العام ووضع القطع في زمن معيّن بين اللّاعبين تحدّده اللّعبة السّابقة واللّعبة اللّاحقة، إذن وضع الأحجار متغيّر غير ثابت، وكذلك وضع اللّغة، فاللّغة في كلّ فترة زمنيّة تختلف عنها في الفترة الزمنيّة السّابقة؛ لأنّها تأخذ وضعا جديدا وعليه تكون الكلمة جزءا في سياق زمني خاضعة له، لها علاقة بما سبقها وما سيلحقها من كلمات[1].

أمّا الجانب الوصفي فإنّه ينظر إلى العلاقة السياقيّة في الكلمة، وفي هذا يقول سوسير[2]: "**معنى أنّني أدرس وظيفة الكلمة في حالها الّذي تقدم فيه اللحظة الراهنة، وليس في إطارها التّاريخي، أي أنّها تدرس في علاقاتها المنطقيّة بينها وبين الكلمات الأخرى المستخدمة في سياق التّعبير**".

أمّا المستوى الثاني من مستويات اللّغة عند سوسير وهو اللّغة كصياغة أي الإشارة، وفي هذا المستوى نذكر المثال التالي: [3]

نقول: (ضرب علي حساما) فحسام هنا هو المفعول به الّذي وقع عليه الفعل، وفي جملة: (ضُرِبَ حسام) فحسام هنا نائب فاعل وهو مفعول به في المعنى، وفي جملة: (حسام ضربه على) فيكون حسام مبتدأ وهو مفعول به، بمعنى أنّ حساما لم يتغيّر في كلّ التّراكيب من حيث أنّه وقع عليه

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص240.

[2] دي سوسيير، محاضرات في اللّسانيات العامة، ص18.

[3] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص240.

الضّرب، أي أنّه يظلّ مفعولا به، ومن هنا أفادت دراسات الأدب في النّظر إلى البطولة في القّصة فقد يكون البطل فاعلا أو مفعولا به، حرّك وعمل شيئا أم وقعت عليه أعمال وعبّر عنه.

إنّ العلاقة بين ما طرحه عبد القاهر والبنيوية يكمن في المنهج، فكلاهما يدرس اللّغة كنظام لفظا وصياغة، فاعتبار اللّغة نظاما معناه دراستها بوصفها نظاما مثل أيّ نظام آخر، وبوصفها ظاهرة اجتماعية، أمّا اعتبارها صياغة فمعناه أنّها هي الّتي تبرز قدرة المتكلّم على استغلال كّل طاقات اللّغة في إطار نظامها الخاصّ، وهذا يعني أنّ هذا الأمر – اللّغة كصياغة– يكشف لنا عن قدرتين[1]:

قدرة فردية خاصّة بكلّ فرد، وقدرة لغويّة عامّة.

إنّ النّظام يكمن في البنية العامّة للتّركيب اللّغوي الّذي يخضع لقواعد اللّغة وفق النّظرة الشّمولية لطبيعة اللّغة في ذاتها لدى المتكلّمين بها، أمّا الصيّاغة فتشترط السيّاق الّذي تنجرّ فيه هذه اللغة فإذا نظر الباحث إلى اللّغة بصفتها بنية عند عبد القاهر وغيره ، فإنّه من طبيعة هذه البنية في الفكر اللّغوي الحديث أنّها تتألّف من عناصر يكون من شأن أيّ تحويل يعرض للواحد منها أن يحدث تحوّلا في باقي العناصر الأخرى، وهو ما ذهب إليه عبد القاهر في مفهومه للتّعليق أو نظام العلاقات الّذي يربط الظّواهر ببعضها، ويوضح تأثير أجزاء الجملة أو العبارة في بعضها"[2].

يرى الكاتب بأنّ أهمّ ما قدّمه دي سوسيير من فوائد فاردیناند دي سوسير في مجال علم اللّغة التّفريق بين اللّغة والكلام، على اعتبار أنّ اللّغة منظومة من الأصوات الدّالة المتعارف عليها في مجتمع ما فهي كنز يدّخره الأفراد الّذين ينتمون إلى مجموعة واحدة عبر ممارسة الكلام، وهي منظومة نحويّة موجودة بالقوّة في كلّ دماغ، كما أنّ الفرق الّذي قدّمه دي سوسير بين الكلام

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص241.

[2] محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص16

واللّغة يشكّل أحد الأعمدة الّتي يقوم عليها الدّرس اللّساني، كما كان للنّظرية دي سوسيير أثرها الواضح في مسارات علماء اللّغة. [1]

وقد ميّز المؤلّف في تعريف الباحثين للّغة، اتّجاهين[2]:

الأوّل "La langue" وهو ما يمكن ترجمته باللّغة أو اللّسان (في اللّغة العربيّة)"

الثّاني"Parole" وهو ما يمكن تسميّته: الكلام أو الحديث.

إنّ هذا التّفريق حسب المؤلّف يضرب بجذوره في أعماق الفكر اللّغوي الإنساني ككلّ، والفكر العربيّ على الخصوص، وذلك حين تناول العلماء العرب حدّ اللّغة ونشأتها وكلّ ما يتعلّق بها، كابن جنّي، وابن فارس، والثّعالي، والسّيوطي، إذ يعرّفها ابن جنّي قائلا: "**أما حدّها فإنّها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم، وهذا المفهوم هو ما يتداوله العلماء الغربيّون في فلسفتهم اللّغويّة، بل ويجعلونه أساس كلّ درس وتفصيل، كما يؤكّد ذلك. أمّا ما يعرف ب "العلاقات"**، وقد ذكره عبد القاهر وعالجه داخل فكرة النّظم، وقد فرّق عبد القاهر بين اللّغة والكلام تماما مثل ما فعل دي سوسيير، فاعتبر اللّغة من الجانب النّظري في حيّزها المسمَّى (علم اللّغة)، واعتبر الكلام.

من الجانب التّطبيقي في حيزه المسمَّى العلم (بالوضع اللّغوي)[3].

ويوضّح المؤلّف أيضا من هذه المقارنة بأنّ عبد القاهر الجرجاني يفرّق بين العلم باللّغة وأوضاعها وما ينبغي للمتكلّم أن يصنعه بها، فهي وسيلة يجب على المتكلّم معرفة الغرض الّذي يريد تأديته ويختار له ما يناسبه. [4]

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص242.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص242.

[3] محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص18.

[4] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص243.

يقول المؤلّف بوجوب الاعتراف بأنّ عبد القاهر قد كان سبّاقا في إرساء اللّبنات الأولي للدّرس اللّغوي الحديث، أمّا من حيث طبيعة العلامة اللّغويّة فإنّ عبد القاهر الجرجاني ودي سوسير يشتركان في النّظر إلى طبيعتها، أمّا دي سوسير فيري أنّ العلاقة بين الدّال والمدلول اعتباطية، وأنّ الرّمز اللّغوي عبارة عن اتّحاد أمرين: الأوّل صورة صوتيّة سمعيّة والآخر صورة ذهنيّة، وأشار سوسير إلى أنّ التّصوّر concept وهو المدلول يتمّ التّعبير عنه بصورة سمعيّة (الدّال) ورمز لكلّ منهما بالمعادلة الآتية: مدلول signifi ودال signifiant حيث الدّور للأصوات بوضع الرّمز اللّغوي في مكان محدّد في متوالية من الأصوات[1].

لقد أشار الجرجاني حسب الكاتب إلى موضوع العلامات والسّمات، وأنّه لا معنى للعلامة أو السّمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه، وهو بذلك يشير إلى الدّال والمدلول الّذي ذكره سوسير، فذكر سوسير معنى الأخت seur بأنّه ليس مرتبطة بأيّ علامة قد نتخيلها داخل سلسلة أصوات لفظة الأخت s--r : وهي أصوات اتّخذت وسيلة كصوت دالّ، لأنّه يمكن لهذه العلامة أن تصوّر بأيّة سلسلة أخرى من الأصوات تكون دالّة[2]، **"فلو أن واضع اللّغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب"، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد[3]**.

وقد رأى الكاتب بأنّ الجرجاني ودي سوسيير يتّفقان في كون الصّوت لا معنى له إلا إذا حمّل بعدّة دلالية، وأنّ الدّلالة ما هي إلّا تواضع اجتماعي يقتضيه الفكر، وأنّ الاختلاف بين اللّغات يكون بسبب الاختلاف بين الدّال والمدلول والعلاقة بينهما عند كلّ قوم[4].

وقد وجد "بلخير ارفيس" أنّ الثّنائية اللّغوية الشهيرة (الدّال والمدلول)، لا تفارق الجرجاني، بل إنّه جعلها المنطلق الأوّل في حديثه، وهذه الثنائية تظهر بجلاء في استعمالات دي سوسير فهو

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص245.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص245
[3] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص49.
[4] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص246.

يصرّح بما في قوله: "أنّ الرّابط الجامع بين الدّال والمدلول اعتباطي، وأنّ العلامة هي مجموع ما ينجم عن ترابط الدّال والمدلول، وهو ما يذهب إليه الجرجاني حين يقرّ أنّه لا معنى للعلامة حتّى يكون لها مدلول، وتطابق فكرة عبد القاهر تمام المطابقة مع فكرة دي سوسير في كثير من الوقفات التّعليليّة[1].

يجمع "بلخير ارفيس" أهمّ النّقاط التي اشترك فيها الرّجلان في عدّة نقاط[2]:

ـ لا معنى للصّوت ما لم يكن له بعد دلاليّ ومعنوي.

ـ إنّ الدّلالة اللّغويّة هي مجرّد اصطلاح وتواضع اجتماعي بما يقتضيه الفكر.

- اختلاف اللّغات يعود إلى الاختلاف في عملية التّواضع على الدّال والمدلول عند كلّ قوم.

ـ إنّ مصطلح التّأليف عند عبد القاهر يقابله مصطلح التّركيب عند دي سوسير.

ـ إنّ الكلمة بمفردها عند عبد القاهر لا فائدة لها في تأدية المعنى، إلا بضمّها إلى أخواتها الّتي تكون مجموع الكلم أو البناء، وهذا ما يقابله تماما عند دي سوسير أنّ الكلمات المتفرّقة لا تعني شيئا في التّركيب إلّا إذا كانت مجتمعة داخل وحدات متداخلة.

ـ لا تفاضل للفظة على لفظة أخرى في رأي عبد القاهر ما لم تكن هناك دلالة تربط المعنى بمدلوله وتفسير هذا عند دي سوسير أن لا معنى للعلامة إلا بعلاقتها بما ترتبط به من معنى كلّي.

ـ إنّ الصّورة الكلاميّة عند عبد القاهر من خلال النّص تحدّدها الوظيفة التّعبيريّة الّتي تؤدّيها الجملة إن كانت الجملة إخبارا (وهو التّقرير)، أو استخبارا (وهو الاستفهام).

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص247.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص247.

ثمّ يشير المؤلّف إلى أنّ هنالك عللا عمليّة تتعلّق بتقنيات الدّرس اللّغوي المحكم بين هذين العالمين مع التباين في الفارق الزّمني البعيد بينهما، ممّا يرجّح الحكم أنّ عبقريّة عبد القاهر قد فاقت جهود دي سوسير بعامل السّبق والابتكار.

المبحث الثّالث: نظريّة النّظم والنّظريّة التّحويليّة التّوليديّة.

يرى الكاتب "بلخير ارفيس" بأنّ عبد القاهر الجرجاني كانت له نظرة بعيدة المدى، ما جعل أفكار تشومسكي تلتقي معها كثيرا؛ فرفضُ تشومسكي للمنهج الوصفي في النّحو لأنّه لا يدرك الجوانب الإنسانيّة في اللّغة يشبه تماما ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني حينما عرض نظرية النّظم، وتشابه فيها مع فكرة التّحويل والتّوليد. فالجرجاني يرى النّظام قائم على معاني النّحو، وعلى الوجوه والفروق الّتي من شأنها أن تكون منه، وهذه الفروق أو الوجوه ذكرها كثيرا وليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا نجد لها ازديادا بعدها، وقد نصّ الجرجاني على معنى التّحويل والتّوليد عندما بيّن أنّ المعاني النّحوية مثل سبيل الأصباغ الّتي تعمل منها الصوّر والنّقوش، واختلاف النّظرة للقارئ لهذه الألوان[1].

ونصّ الجرجاني على أهمّية المعنى في تشكيل التّركيب، كون التّحليل اللّغوي يهمل المعنى الّذي يكون مثل وصف تركيب السّفن دون أن نشير إلى البحر، حيث يقول: **"إنّ النّظم ليس شيئا غير توخّي معاني النّحو فيما بين الكلم، وأنك ترتّب المعاني في نفسك ثم تحذو ترتيبها الألفاظ في نطقك"**[2].

كما تابع الجرجاني مناقشة الطّاقات التّحويلية القائمة على الحذف أو الإضافة في هذه التراكيب بقوله: عبد الله قائم، إن عبد الله قائم، إن عبد الله لقائم، ويعني التّركيب الأوّل الإخبار عن القيام والثّاني عن سؤال السّائل والثّالث الجواب عن إنكار المنكر، ثمّ يعرض التّحويل في التّركيب: زيد ينطلق، زيد منطلق، فالأوّل عنده يعني الحدوث المتجدّد وإخبار من يعلم بأنّ هناك انطلاقة، أمّا التّركيب الثّاني فيعني ثبات الحدث ودوامه، والتأكّد من أنّ الانطلاق كان من زيد، وهذا يتشابه مع عناصر التّحويل لدى تشومسكي[3].

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظرية النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص248.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص454.

[3] ينظر: بلخير ارفيس، المرجع نفسه، ص248-249.

أمّا فيما يتعلّق بالبنية العميقة والبنية السّطحية في التّركيب، فقد تناول الجرجاني حسب "بلخير ارفيس" مثالا يعين على إيضاح هذا المفهوم الّذي ذهب إليه تشومسكي، فيقول: "**إذا قلت ضرب زيد عمرة يوم الجمعة ضربة شديدة تأديبة له، فإنّك تحصل من مجموع هذه الكلم لتفيد أنفس معانيها، وإنّما جئت لتفيد وجوه التّعليق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلّق**". ويبرز في كلام الجرجاني مفهوم البنية السّطحية والبنية العميقة الّتي أشار إليها تشومسكي، ويقول الجرجاني: "**فإنّك تحصل من مجموع هذه الكلم على مفهوم هو معنى واحد لا عدّة معاني**"، فالعلاقة بين تشومسكي والجرجاني تلتقي عند مراعاة النّمط الخاصّ للعلاقات داخل النّظام اللّغوي، والمحافظة على نظم الكلام بتحويل القاعدة النّحوية التي تحافظ على قانون النّحو من أنّ المبتدأ هو ما يبتدأ به الكلام، وبهذا لامس الجرجاني ما قال به تشومسكي من أنّ الجمل هي الوحدة اللّغوية الأساسيّة فيها بنية عميقة وبنية سطحيّة، وما يحدث للجملة من تقديم وتأخير أي تحويل. [1]

لقد أحاطت حسب رؤية الكاتب نظريّة عبد القاهر الجرجاني بجميع الجوانب اللّغوية خصوصا حينما أقرّت أن لا مزيّة إلّا باجتماعها وتكاملها بدءا من المستوى الصّوتي والتّركيبي والدّلالي "**ويستطيع الدّارس أن يسمّي كل هذا الجهد عند عبد القاهر في هذه المستويات بالتّركيب اللّغوي، الذي يراعي النّمط الخاص بالعلاقات داخل النّظام اللّغوي، الذي يحافظ على الملائمة التي تعني العلاقة التي يقيمها كل مستوى مع غيره من المستويات داخل النظام الواحد**"[2].

وفي هذه الصورة يعطي التّركيب اللّغوي مجموعة من العلاقات النّحوية التي تتولّد عنها المعاني التي يراها عبد القاهر في دلالات الكلم، وذلك بحضور الارتباط الضروري للمسند والمسند إليه الذي يتحكم فيهما التركيب اللغوي العام... إلخ، ويكون عبد القاهر بهذا المنهج، وكذا التّعليل

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص249.

[2] محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص28.

النّحوي العلمي لفنّ القول قد سبق الكثير من الدّارسين في هذا المجال، في الجانب المحدّد، ولامس اتّجاه مدرسة النّحو التّحويلي والتّوليدي التي يمثلها تشومسكي"، والّذي أغرق في الوصف، فميّز بين "الوصف اللّغوي" و"الوصف البنيوي"، إذ يتعامل الأول مع بنى سطحية يجزي وحداتها وعددها ويصنفها، وهذا يعني أنه يدرس علم الأصوات "Phonetics" والفونولوجيا "Phonology" والمورفولوجيا" Morphology" فيما يقوم الآخر بوصف التحويلات التي توصّل إلى البنى السّطحية وقد أصبح علم النّحو "syntax" – عند تشومسكي– ليس دراسة مجموعة نماذج من الجمل في لغة من اللّغات، بل هو نظام قائم في عقل إبن اللغة يكتسب من الطفولة، ومهمة النّظرية اللغوية هو الكشف عن هذا النظام[1].

ومثل ما يراه "بلخير ارفي" فإنّ مدرسة تشومسكي تعتمد على أسس تلامس منهج عبد القاهر وهي كالآتي[2]:

ـ اعتبار الجملة هي الوحدة اللّغوية الأساسيّة، ويميّز فيها بين البنية السّطحية الظاهرية والبنية العميقة وتنظّم القواعد التّحويليّة العلاقة بين البنية العميقة والبنية الظاهريّة (السطحيّة) للجملة.

ـ مراعاة التّغيرات الّتي تقع في الجملة من تقديم وتأخير من موضع إلى موضع، وتميّز بين هذه التّغيرات وما يترتّب عنها من تغيّر جوهري في المعنى الّذي ينجم عنه تحوّلات قواعديّة، فقد تناول عبد القاهر الجملة الظاهريّة والجملة العميقة من حيث هي بنية ذات قابليّة في استظهار دلالات متباينة في المعنى، على نحو ما توسّع فيه باب الاستعارة.

ـ ينطلق أصحاب المنهج البنيوي من الجملة باعتبارها وحدة جزئيّة ثمّ يذهبون على إثرها إلى تعميم النّتائج في القاعدة والنّظرية، بينما نظريّة عبد القاهر تنطلق من النصّ الأدبي باعتباره وحدة كلية فتحلّل أجزاءه وتحدّد نتائجه، فنظرته المنهجية أنّ الكلّي هو الّذي يستدعي الجزئي، وكلّما

[1] ينظر: بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، ص 250.

[2] محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، ص30-32.

كان الكلّي سليما في بنيته في الفكرة الّتي يعبّر عنها تبع ذلك سلامة كلّ جزئيّة من جزئيات هذا الكلّي. وتعتبر هذه من المفارقات الّتي تميّز كلا المنهجين.

إنّ الدارس حسب "بلخير ارفيس" لمنهج عبد القاهر لا يفوته أن ينوّه باتّساع نظرية عبد القاهر شموليّتها وتناولها المنهجي للدرس الأدبي واللّغوي معا، وفي احتوائها للقاعدة النحوية وتطويعها في معالم الخطاب الأدبي بقلبية الشعر والنثري على السواء والاعتماد على هذه الرؤية في المنظور النّقدي قاطبة، في حين يكبّ رواد البنيوية – دي سوسير و تشومسكي– وغيرهم قصارى اهتمامهم على متابعة الدّرس اللّغوي بمفرده، فيبحثون في ظاهرته وقوانينه وقواعده، ومن هنا كان "التّفوّق حليف عبد القاهر الّذي جعل من النصّ الأدبي ميدانه الفسيح في استدراج الفرضيّات، واستنتاج القاعدة أو النّظرية، وخصّ بجهوده نظريّة النّظم، الّتي تتوافق في اتّساعها لتشمل الدّراسة الحديثة في أدب (الأسلوبية) وتثبت علاقتها بالنّظم".

الفصل الثّاني:

دراسة قضايا.

ـ المبحث الأوّل: جهود عبد القاهر الجرجاني في النّظم.

ـ المبحث الثّاني: النّظم وعلم المعاني.

ـ المبحث الثّالث: النّظم والنّحو.

ـ المبحث الرّابع: نظريّة النّظم والنظريّة السوسيريّة.

ـ المبحث الخامس: نظريّة النّظم والنظريّة التوليديّة التحويليّة.

المبحث الأوّل: جهود عبد القاهر الجرجاني في نظريّة النّظم.

تحدّدت معالم نظريّة النّظم واتّضحت مع عبد القاهر الجرجاني، الّذي خصّص كتابه دلائل الإعجاز للنّهوض بها وشرحها، ويمكن أن نوجز جهوده في ذلك فيما يلي:

في نظم الكلام:

ـ الألفاظ أوعيّة للمعاني: يقول عبد القاهر الجرجاني: "**واعلم أنّ ما ترى أنّه لا بدّ منه من ترتّب الألفاظ وتواليها على النّظم الخاصّ، ليس هو الّذي طلبته بالفكر، ولكنّه سيء يقع بسبب الأوّل ضرورة، من حيث إنّ الألفاظ إذ كانت أوعيّة للمعاني**"[1] فالمعاني تترتّب في النّفس أوّلا ثمّ تُرتّب الألفاظ وفقها، فالألفاظ بمنزلة الوعاء الّذي تُصبّ فيه المعاني.

ـ الحروف المنظومة والكلم المنظومة: يقول عبد القاهر الجرجاني: "**وذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النّطق، وليس نظمها بمقض عن معنى، ولا النّاظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد. وأمّا نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي فيها آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتّب المعاني في النّفس**"[2] فنظم الحروف محكوم بالمواضعة والاصطلاح ولا اعتبار للعقل حال الحروف مع بعضها، أمّا نظم الكلم فمحكوم بما يقتضيه العقل وبما يدلّ عليه من معنى، وبعلاقة الكلم بعضه ببعض.

ـ ليس النّظم ضمّ الشّيء إلى الشّيء كيفما جاء واتّفق: يقول عبد القاهر الجرجاني: "**وليس هو النّظم الّذي معناه ضمّ الشّيء إلى الشّيء كيف جاء واتّفق، ولذلك كان عندهم نظيرا للنّسج**

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص51 ص52

[2]. المصدر نفسه . ص49

والتّأليف والصّناعة والبناء والوشي والتّحبير وما أشبه ذلك"[1] وإنّما النّظم أن يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض.

ـ لا نظم ولا ترتيب في الكلم حتّى يتعلّق بعضه ببعض: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشكّ، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتّى يُعلّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من النّاس"**[2] فلا نظم في الكلم المفرد، إذ لا تعلّق بين أجزائه.

ـ لا بدّ في النّظم أن تتلاقى المعاني على الوجه الّذي يقتضيه العقل: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالت ألفاظها في النّطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الّذي اقتضاه العقل"** [3] فليس النّظم أن تُرتّب الألفاظ بحسب تواليها في النّطق وإنّما النّظم أن تترتّب المعاني في النّفس وفق ما يقتضيه العقل، فتترتّب الألفاظ وفقا لذلك لأنّها أوعيّة المعاني وخدم لها.

ـ النّظم توخّي معاني النّحو: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"اعلم أن ليس النّظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الّذي يقتضيه علم النّحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه الّتي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرّسوم الّتي رُسمت لك، فلا تخلّ بشيء منها"** [4]

ـ المجاز والاستعارة والكناية وسائر أضرب الكلام من مقتضيات النّظم: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"وذلك لأنّ هذه المعاني الّتي الاستعارة والكناية والتّمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها**

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص49

[2]. المصدر نفسه . ص55

[3]. المصدر نفسه . ص50

[4]. المصدر نفسه . ص81

من مقتضيات النّظم" [1] وليست هي النّظم.

في الفصاحة والبلاغة:

ـ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، وإنّما تتفاضل بحسن ملاءمتها لأختها، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"فقد اتّضح إذن اتّضاحا لا يدع للشكّ مجالا، أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الفضيلة وخلافها، في ملائمة معنى اللّفظة لمعنى الّتي تليها، وما أشبه ذلك، ممّا لا تعلّق له بصريح اللّفظ"**[2] والّذي يؤكّد ذلك أنّك ترى الكلمة تروقك وتعجبك في موضع، ثمّ تراها بعينها في موضع أخر فلا تروقك ولا تعجبك.

ـ الفصاحة للمعنى لا للّفظ: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"إنّ غرضنا من قولنا أنّ الفصاحة تكون في المعنى، أنّ المزيّة الّتي من أجلها استحقّ اللّفظ الوصف بأنّه فصيح، هي في المعنى دون اللّفظ"**[3] فالمعنى هو الّذي يجعل اللّفظ فصيحا، ولو كانت الفصاحة للّفظ لوجب أن تكون الفصاحة واجبة له في كلّ حال، ونحن نرى اللّفظ في موضع فصيحا ونراه بعينه في موضع آخر غير فصيح.

ـ الفصاحة تظهر في الكلام بضمّه على طريقة مخصوصة لا في أفراد الكلام، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"إنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنّما تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة"**[4] فالفصاحة لا تختصّ بالكلمة المفردة وإنّما بالكلام المركّب.

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص393

[2]. المصدر نفسه . ص46

[3]. المصدر نفسه . ص400

[4]. المصدر نفسه . ص394

المبحث الثّاني: علاقة النّظم بعلم المعاني.

أوّلا: التّقديم والتّأخير

1 ـ القول في التّقديم والتّأخير:

وهو عدول عن التّرتيب الأصلي للجملة بتقديم الألفاظ عن مواضعها الأصليّة أو تأخيرها عنها لغرض قصد إليه المتكلّم من وراء ذلك، يقول عبد القاهر الجرجاني في الحديث عن التّقديم والتّأخير: **"هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ عن بديعة، ويفضي لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء، وحُوّل اللّفظ عن مكان إلى مكان"**[1] فهذا الأسلوب ـ أي التّقديم والتّأخير ـ يُكسب الكلام طلاوة ورونقا حيث يهفو إليه السّمع وتذهب فيه النّفس كلّ مذهب، ولن يصل إلى هذا المقام من تذوّق الكلام إلّا عالم بالعربيّة وأسرارها وأساليب العرب في الكلام وأفانينهم في القول.

2 ـ أقسام التّقديم والتّأخير:

والتّقديم والتّأخير عند الجرجاني على ضربين هما: أمّا أوّلهما فهو التّقديم على نيّة التّأخير، وثانيهما فهو التّقديم لا على نيّة التّأخير.

أ ـ التّقديم على نيّة التّأخير: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"واعلم أنّ تقديم الشّيء على وجهين: تقديم يُقال إنّه على نيّة التّأخير، وذلك في كلّ شيء أقررته مع التّقديم على حكمه الّذي كان عليه، وفي جنسه الّذي كان فيه"**[2] ومعنى ذلك: أنّ التّقديم في هذا النّوع لا يترتّب عنه تغيّر في الحركة الإعرابيّة، كتقديم خبر المبتدأ على المبتدأ، والمفعول على الفاعل، ومثال ذلك قولنا: زيدٌ منطلقٌ و منطلقٌ زيدٌ، ففي المثال الأوّل: زيد مبتدأ ومنطلق خبر له، وفي المثال الثّاني عندما قدّمنا وأخّرنا، فإنّ الوظيفة الإعرابيّة لم تتغيّر بتغيّر تركيب الكلام؛ حيث بقي زيد مبتدأ

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص106

[2]. المصدر نفسه . ص106

(مبتدأ مؤخّر) و منطلق خبر (خبر مقدّم)، وكذلك هو الحال في قولنا: ضرب زيدٌ عمراً و ضرب عمراً زيدٌ، حيث حافظ كلّ من لفظ زيد وعمر على وظيفته الإعرابيّة وهي على التّرتيب فاعل، مفعول به.

ب ـ التّقديم لا على نيّة التّأخير: يقول عبد القاهر الجرجاني: **"وتقديم لا على نيّة التّأخير، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له بابا غير بابه، وإعرابا غير إعرابه"**[1] وهذا الضّرب من التّقديم والتّأخير على خلاف الضّرب الأوّل، فإذا كانت الوظيفة الإعرابيّة في الضّرب الأوّل تبقى على حالها، فإنّها هنا تتغيّر، ومثال ذلك قولنا: زيد المنطلق و المنطلق زيد، ففي المثال الأوّل كان لفظ زيد مبتدأ والمنطلق خبر، ثمّ أصبح العكس في المثال الثّاني ـ المنطلق مبتدأ و زيد خبر ـ وذلك أنّ كلّا من اللّفظين يحتمل أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبرا له، وذلك لاستوائهما في التّعريف، على خلاف المثالين الّذين أوردناهما في الضّرب السّابق، وكذلك هو الحال في قولنا: ضربتُ زيداً و زيدٌ ضربته، فإنّنا بهذا التّقديم والتّأخير ننقل اللّفظ من حكم إلى حكم ومن إعراب إلى إعراب، ومن باب إلى باب، كما قال عبد القاهر.

3 ـ التّقديم والتّأخير للعناية والاهتمام: يكاد يجمع البلاغيّون والنحويّون على أنّ التّقديم والتّأخير إنّما يكون للعناية والاهتمام، فما كانت عنايتك بك أشدّ قدّمته وما كان دون ذلك أخّرته، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"واعلم أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجري مجرى الأصل، غير العناية والاهتمام"**[2] ألا ترى أنّك إذا قلت: ضرب زيدٌ عمراً كان اهتمامك بالضّارب لا المضروب، فإذا كان العكس قلت: ضرب عمراً زيدً ولم تقل كما قلت في الأوّل.

4 ـ فساد القول أنّ التّقديم والتّأخير للعناية: إذ إنّ القول بأنّ التّقديم والتّأخير أينما كان واتّفق للعناية يوقعنا في التّناقض، ففي أحايين كثيرة نقدّم ونؤخّر في كلامنا ولا نرمي من ورائه إلى شيء، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"وقد وقع في ظنون النّاس أنّه يكفي أن يُقال: (إنّه قُدّم للعناية، ولأنّ ذكره أهمّ) من غير أن يُذكر، من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهمّ؟ ولتخيّلهم ذلك قد صغُر أمر التّقديم والتّأخير في نفوسهم وهوّنوا الخطب فيه، حتّى إنّك**

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص106

[2]. المصدر نفسه . ص107

لترى أكثرهم يرى تتبّعه والنّظر فيه ضربا من التكلّف، ولم تر ظنّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"[1] فالقول بأنّ التّقديم والتّأخير يكون للعناية والاهتمام، يُذهب عن القارئ تذوّق الأسرار الفنيّة والأغراض البلاغيّة لهذا الأسلوب ويجعل متتبّع هذه الظّاهرة وخاصّة إذا تعلّق الأمر بالنصّ القرآني، كمثل الّذي يشغله أمر القشور فتذهب الفائدة ولم يحصّل منها شيئا.

5 ـ الخطأ في تقسيم التقديم والتّأخير إلى مفيد وغير مفيد: وكما يُقال في فنّ الصّرف أنّ الزيّادة في المبنى زيادة في المعنى، فإنّا نقول ها هنا أنّ اختلاف تركيب الكلام سيفضي حتما إلى اختلاف المعنى وإن بدا لك غير ذلك، لأنّ حقيقة الأمر خلاف ما رأيت وعكس ما ارتأيت، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"واعلم أنّ من الخطأ أن يُقسّم الأمر في تقديم الشّيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض ... ذلك لأنّ من البعيد أن يكون في جملة النّظم ما يدلّ تارة ولا يدلّ أخرى"**[2] وهذا الكلام وإن قُصد به سائر ضروب كلام النّاس فلا ضير، ولكنّ الأمر لا يستقيم إذا ما تعلّق بكلام الله عزّ شأنه، ونحن ننزّه المولى عزّ وجلّ جلاله وتعالى اسمه عن ذلك.

6 ـ التّقديم والتّأخير في سيّاق الاستفهام:

أ ـ تقديم الاسم والفعل مع كون الفعل ماضياً: ففرقٌ أن تقدّم الاسم على الفعل في سيّاق النّفي وأن تفعل العكس بأن تقدّم الفعل على الاسم، وإن بدا للعيان أنّ الأمر سيّان، يقول عبد القاهر الجرجاني: **"فإنّ موضع الكلام على أنّك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل، كان الشكّ في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أأنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشكّ في الفاعل من هو، وكان التردّد فيه"**[3]

هذا عن ما يفيده تقديم الاسم على الفعل أو تقديم الفعل عليه في سيّاق الاستفهام أيّا كان زمن الفعل، فإذا قدّمت الاسم على الفعل في سيّاق الاستفهام مع كون الفعل ماضيا أفاد ذلك

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص108

[2]. المصدر نفسه . ص110

[3]. المصدر نفسه . ص111

التّقرير، قال سبحانه وتعالى: { قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلۡتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾} الأنبياء 62 معلوم أنّ نفرا من قوم إبراهيم رأوا إبراهيم عليه السّلام لما حطّم أصنامهم فلمّا بلغ خبره سادتهم كان ذلك بمثابة الحجّة عليه، إذن فهم عارفون بأنّه هو من حطّم أصنامهم ولهذا فإنّ الغرض من الاستفهام هنا ليس الاستفسار ولا الاستفهام عن الفاعل بقدر ما هو إقرار هذا الفعل في المخاطَب.

وليس الأمر كذلك إذا حدث خلاف ذلك ـ أي تقديم الفعل على الاسم في سيّاق الاستفهام مع كون الفعل ماضيا ـ وإنّما الغاية فيه والغرض من ورائه الإنكار لا التّقرير، يقول الجرجاني: "ولها مذهب آخر، وهو أن يكون الإنكار"[1] ومثال ذلك قوله تعالى: {أَفَأَصۡفَىٰكُمۡ رَبُّكُم بِٱلۡبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًاۚ إِنَّكُمۡ لَتَقُولُونَ قَوۡلًا عَظِيمٗا ﴿٤٠﴾} الإسراء 40 إذ إنّ المولى عزّ شأنه وجلّ جلاله في هذه الآية ينكر على المشركين قولهم هذا، وهذه القسمة الّتي قسموها لأنفسهم، والّتي عبّر عنها المولى في موضع آخر بأنّها قسمة جائرة بقوله: { تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾} النّجم 21

ب ـ تقديم الاسم والفعل مع كون الفعل مضارعا: والمعتبر في هذا النّوع من التّقديم حالان يتعلّقان بدلالة الفعل المضارع، وهما: دلالته على الحال أو الاستقبال، يقول الجرجاني: "**وإذ بينّا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم، والفعل ماضٍ، فينبغي أن ننظر فيه والفعل مضارع، والقول في ذلك أنّك إذا قلت: (أتفعل؟) و (أأنت تفعل؟) لم يخل من أن تريد الحال أو الاستقبال، فإن أردت الحال كان المعنى شبيها بما مضى في الماضي ... وإن أردت ب (تفعل) المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل أنّك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه**"[2] فإذا قلت: (أتفعل؟) فبدأت بالفعل أوّلا كان المعنى أنّك تقرّر الفعل في المخاطَب، فإن قلت: (أأنت تفعل؟) بادئا بالاسم أوّلا يليه الفعل كان المعنى خلاف ذلك؛ إذ إنّك بهذا تقرّر المخاطَب بأنّه الفاعل، هذا إذا كان الفعل المضارع دالّا على الحال، فإن دلّ على الاستقبال فالأمر خلاف فإذا

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص114

[2]. المصدر نفسه . ص116

قلت: (أتفعل؟) فبدأت بالفعل أوّلا كان المعنى أنّك تريد إنكار الفعل نفسه عن المخاطَب، أمّا إذا قلت: (أأنت تفعل) بادئا بالاسم كان المعنى أنّك تريد إنكار الفاعل لا الفعل.

7 ـ التّقديم والتّأخير في سيّاق النفي:

أ ـ تقديم الاسم والفعل وتأخيرهما: وكما للتّقديم والتّأخير في سيّاق الاستفهام أسرار ينبغي معرفتها، فإنّ الأمر نفسه يُقال هاهنا يقول الجرجاني: **"وإذ قد عرفت هذه المسائل في الاستفهام، فهذه مسائل في النّفي. إذا قلت: (ما فعلت)، كنت نفيت عنك فعلا لم يثبت أنّه مفعول، وإذا قلت: (ما أنا فعلت) كنت نفيت عنك فعلا يثبت أنّه مفعول"**[1] فمثلا لو قلت: (ما كتبت) فقدّمت الفعل (كتبت) على الاسم (الضّمير المتّصل ـ تاء المتكلّم ـ)كنت نفيت عن نفسك فعلا لم يُثبت أنّه مفعول، أمّا إذا قلت: (ما أنا فعلت) مقدّما الاسم (الضّمير المنفصل أنا) على الفعل (كتبت) فإنّك تكون بذلك قد نفيت عن نفسك فعلا يثبت أنّه مفعول، وقد وُوجهت به.

ب ـ تقديم المفعول وتأخيره: أي تقديم المفعول به على الفعل والفاعل معا وتأخيره عليهما، ولكلّ وجه من هذا معنى أُريد يقول عبد القاهر الجرجاني: **"ويجيء لك هذا الفرقُ على وجهه في تقديم المفعول وتأخيره، فإذا قلت: (ما ضربت زيدا) فقدّمت الفعل، كان المعنى أنّك قد نفيت أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد، ولم تعرض في أمر غيره لنفي، ولا إثبات، وتركته مبهما محتملا، وإذا قلت (ما زيدا ضربت) فقدّمت المفعول، كان المعنى على أنّ ضربا وقع منك على إنسان، وظُنّ أنّ ذلك الإنسان زيد، فنفيت أن يكون إياه"**[2]وبتعبير آخر فإنّك في التّعبير الأوّل (ما ضربت زيدا) تنفي عن نفسك أن تكون ضربت أيّ شخص لا زيد ولا غيره، وفي التّعبير الثّاني فإنّك تنفي عن نفسك أنّك ضربت زيدا وفي المقابل فإنّك تقرّ بأنّك ضربت شخصا غيره.

---

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص124

[2]. المصدر نفسه . ص126

وغير ذلك من المسائل الّتي عرضها عبد القاهر الجرجاني في هذا الباب، والّتي سنعرض إليها من خلال الأمثلة الّتي سنوردها فيما يلي حول بلاغة التّقديم والتّأخير في القرآن الكريم.

8 ـ بلاغة التّقديم والتّأخير في القرآن الكريم:

وقد اِستخدم التّعبير القرآني هذه الظّاهرة اِستعمالا فنيّا دقيقا وأضفى إليها لمسة فنيّة في غاية الجمال والكمال، ويمكن أن نرجع أحوال التّقديم والتّأخير كما أقرّه النحّاة إلى قسمين، تقديم اللّفظ على عامله، وتقديمه على غير عامله.

أ . تقديم اللّفظ على عامله:

. ومن هذا الباب تقديم الجارّ والمجرور، وهو على صورتين، أمّا إحداهما فهي أن يكون هذا التّقديم . وأعني به تقديم الجارّ والمجرور . في كلام مثبت، نحو قوله تعالى:{لَهُ ٱلۡمُلۡكُ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١} التّغابن 1 يقول الطّوفي في كتابه الإكسير في علم التّفسير في شرحه لهذه الآية: "وتقديم الجارّ والمجرور هنا أفاد اِختصاصه بالملك وحده، بخلاف إذا قلنا: (الملك والحمد له) ، وأفاد أيضا أنّه قادر على كلّ مقدور، وذلك بخلاف إذا قلنا:(وهو قدير على كلّ شيء) إذ يحتمل الكلام أنّه قدير على بعض الأشياء دون أخرى".[1]

إنّ المراد بهذا القول أنّ الأصل في الكلام أن يتأخّر الجارّ والمجرور في الكلام، وإنّما قُدّما هنا لغرض قصد إليه التّعبير القرآني من وراء ذلك، فتقدير الكلام أن يُقال:(الملك له والحمد له وهو قدير على كلّ شيء) ولكنّه قدّم الجارّ والمجرور(له) على لفظي(الملك والحمد) وقدّم كذلك الجارّ والمجرور والمضاف إليه (على كلّ شيء) على لفظ (القدير)، وإنّما قدّم هنا للاِختصاص، أي أنّنا نختصّ اللّه بالملك والحمد والقدرة ولا نختصّ بها أحدا غيره مهما علا شأنه، ولو جاء الكلام على الأصل لَفُهِمَ منه معنيين بإنّ الملك والحمد والقدرة للّه ولغيره، فقدّم لكي يُفْهَمَ من الكلام معنى واحد، ويُحْفَظَ الجِنانُ عن سوء الفهم واللّسان عن خطأ اللّحن، والجارّ والمجرور هنا في منزلة الخبر ومن المعلوم أنّ المبتدأ عامل في الخبر وسبب الرّفع فيه، ثمّ إنّ لفظة "الملك" و "الحمد" و "قدير"

[1]. الطّوفي . الإكسير في علم التّفسير . تحقيق عبد القادر حسين . مكتبة الآداب . القاهرة . د ط . دت . ص192

بمنزلة العامل، فيكون المولى عزّ وجلّ شأنه قد قدّم هنا اللّفظ . الجارّ والمجرور . على عامله للاختصاص.

وأمّا الثّانيّة فهي أن يكون تقديم الجارّ والمجرور في كلام منفي، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: {لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿٤٧﴾} الصّافّات 47 وتقديم شبه الجملة في سياق النّفي يدلّ على الإختصاص كما يدلّ على التّفضيل، أمّا في سياق الإثبات فلا يدلّ إلّا على الإختصاص.

فتقديمه سبحانه وتعالى الجارّ والمجرور هنا، أفاد إختصاص خمر الجنّة بأنّ ليس فيها سُكرٌ ولا إذهابٌ للعقل وهو في نفس الوقت تفضيل لها على خمر الدّنيا وتعريضٌ لخمور الدّنيا بما فيها من سُكْرٍ وإذهاب للعقل، ولو أتي بالكلام على أصله وقال:(لا غول فيها) لما أفاد ذلك غير إخباره عن خمر الآخرة.[1]

ومن تقديم اللّفظ على عامله أيضا تقديم المفعول به على فعله، ومنه قوله تعالى:{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾} الفاتحة 5 6 فقد قدّم المفعول به(إيّاك) هنا على فعلي العبادة والإستعانة ولم يفعل مثله مع فعل الهداية، وذلك أنّ العبادة والاستعانة مختصّتان باللّه وحده سبحانه دون غيره، فنحن نختصّه سبحانه بالعبادة دون غيره ونختصّه بالإستعانة ولا نختصّ بها أحدا غيره، أمّا الهداية فاللّه لا يختصّ بها أحدا من عباده دون غيره، ولا قوما دون غيرهم، فاللّه يهدي من يشاء يعذّب من يشاء، من شاء هداه ومن شاء أضلّه[2]، ولهذا قال: {اهدنا الصّراط المستقيم} بدون تقديم كما فعل مع فعلي العبادة والإستعانة فلم يقل:(إيّانا اِهْدِ)، ومن المعلوم أنّ الفعل عامل في مفعوله وسبب النّصب فيه، وبالتّالي فإنّ تقديم المفعول به عل فعله هو تقديم للّفظ . المفعول به . على عامله . الفعل.

[1]. ينظر . الطّوفي . الإكسير في علم التّفسير . ص193

[2]. ينظر . فاضل السّامرّائي . التّعبير القرآني . دار الفجر . بغداد . ط1 . 2007 . ص55ص56

إنّ أكثر الأغراض الّتي يُفيدها هذا النّوع من التّقديم والتّأخير يكون للإِختصاص، لكن هذا لا ينفي أن يفيد هذا النّوع من التّقديم أغراضا أُخرى، فهو إلى جانب إفادة الإِختصاص في الغالب يفيد عدّة أغراض أخرى مثل: المدح، الثّناء، التّعظيم، التّحقير وغيرها، ومن أمثلة ذلك:

. قال تعالى:{فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ ۝٩ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ ۝١٠} الضّحى9 . 10 فإنّ المقصود هنا بالتّقديم ليس الإِختصاص، ولو كان كذلك لكان المعنى أنّه لا يجوز للرّسول قهر اليتيم ولا نهر السّائل ويجوز له في المقابل قهر غير اليتيم ونهر غير السّائل، وحاشا للّه أن يأمر رسوله بذلك وهو الإله الرّحيم، وهو الرّسول الكريم، وهل يضيع بين الكريم والرّحيم أحد؟ ولكنّ الغرض منه هنا الإِهتمام بشأنهما والتّوجيه إلى عدم اِستضعافهما.

. قال تعالى:{وَنُوحًا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ} الأنعام 84 فهذا التّقديم أيضا ليس من باب الإِختصاص، إذ ليس معناه أنّنا ما هدينا أحدا من قَبْلُ إلّا نوحاً، وأنّ اللّه قد أضلّ جميع خلقه قبل الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم أنبيّائهم ورسلهم ممّن اصطفى وممّن لم يصطفي إلّا نوحا، وهذا المعنى لا أساس له من الصّحّة، وإنّما المراد من التّقديم هنا المدح والثّناء.[1]

يحصر علماء التّفسير والبلاغة الأغراض البلاغيّة والأسرار الفنيّة والجماليّة لتقديم اللّفظ على عامله في الإِختصاص، وإن هم ذكروا أغراضا أخرى لهذا النّوع من التّقديم أو أشاروا إليها تجدهم يذكرونها عرضا ولا يمثّلون لها، أمّا السّامرّائي فنجده على قلّة الأمثلة الّتي أوردها في هذا الشّأن قد أزال الغموض الّذي يكتنف تلك الأقوال المتناثرة في كتب البلاغة والنّحو، الّتي تذكر بأنّ تقديم اللّفظ على عامله يفيد الإِختصاص غالبا كما يفيد أغراضا أخرى قد لا يذكرونها، وإن ذكروها لا يمثّلون لها ولا يعقبون كلامهم هذا بأمثلة توضّحه وتجلّيه وتبيّنه.

ب . تقديم اللّفظ على غير عامله: حيث يقدّم اللّفظ مع أنّ الأصل فيه أن يُؤخّر، وقد يقدّم اللّفظ في آية ويؤخّر اللّفظ نفسه في آية شبيهة بها، والتّعبير القرآني إذا قدّم لفظا فاعلم أنّه إنّما

[1]. ينظر . فاضل السّامرّائي . التّعبير القرآني . ص57 ص58

قدّمه لحكمة، وإذا أخّر هذا اللّفظ بعينه في موضع آخر أخّره كذلك لحكمة ربّانيّة قصد إليها في ذلك الموضع.[1]

وأسباب تقديم اللّفظ على غير عامله أو تقديم اللّفظ على اللّفظ كثيرة، وإنّ قول بعضهم أنّ سبب التّقديم والتّأخير في هذا النّوع هو العناية والإهتمام يزيد القضيّة غموضاً وإبهاماً لا أن يجلّيها ويوضّحها، فالإكتفاء بالقول أنّه قدّم الكلمة هنا للعناية والإهتمام بها وأخّر هذه الكلمة لعدم العناية والإهتمام بها دون تبيين سرّ هذا التّقديم والتّأخير يثير أسئلة عديدة ويُذهب عن القارئ تذوّق الأسرار البلاغيّة والفنيّة وكذا الجماليّة لهذا التّقديم، لأنّ التّقديم والتّأخير في هذا النّوع لا يرجع إلى العناية والاهتمام فقط وإنّما يرجع إلى السيّاق الكلامي أيضا، فقد يكون سيّاق الكلام مثلا متدرّجا حسب القدم والأولويّة فيكون ترتيب الكلمات وفقاً لذلك، وفي ما يلي أسباب التّقديم والتّأخير في هذا النّوع باعتبار سيّاق الكلام:

التّقديم للأولويّة الزّمنيّة: أي أن يرتّب الألفاظ حسب وجودها الزّمني كأن يقدّم الأسبق في الوجود والزّمان فالّذي يليه،[2] ومن ذلك قوله تعالى:{وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسۡبَحُونَ ﴿٣٣﴾} الأنبياء 33 فقد قدّم اللّيل هنا على النّهار، وقدّم الشّمس على القمر لذات السّبب وهو السّبق في الوجود، وفي خلقه سبحانه لهذا الكون ذُكر بأنّه خلق النّور في اليوم الثّالث من أيّام الخلق ممّا يعني أنّ الكون قبل ذلك كان يسبح في ظلام دامس ممّا يؤكّد خلق اللّيل قبل خلق النّهار.

التّقديم للسّببيّة: ومن ذلك تقديم العزيز على الحكيم والقويّ على العزيز، ومنه قوله سبحانه جلّ جلاله وتعالى شأنه:{وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٣٨﴾} المائدة 38 فقد قدّم لفظ العزيز على الحكيم، لأنّه عزّ فحكم ثمّ إنّ العزّة سبب الحكم كما أجمعت عليه العرب، يُحكى أنّ الأصمعي قرأ في مجلس قوله تعالى بهذا الشّكل:(والسّارقة والسّارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من اللّه واللّه غفورٌ

[1]. ينظر . صلاح عبد الفتّاح الخالدي . إعجاز القرآن البياني . ص261 ص262

[2]. ينظر . المرجع نفسه . ص262

رحيم) فاستوقفه أعرابيّ قائلا: "عزّ فحكم فقطع ولو غفر ورحم ما قطع".

الفضل والشّرف: ومن ذلك قوله تعالى:{يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ} النّساء 59 فقد قدّم لفظ الجلالة ـ اللّه ـ لشرف المقدّم وعلوّ رتبته، ثمّ الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم وهو أشرف الخلق وأفضلهم ثمّ أولي الأمر الحكّام والعلماء.[1]

التدرّج من القلّة إلى الكثرة: ومن ذلك قوله تعالى:{وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ١٢٥} البقرة 125 حيث بدأ بالطّائفين وهم الأقلّ عدداً، لأنّ الطّواف لا يكون إلّا حول الكعبة، ثمّ ذكر العاكفين وبعدها الرّاكعين، والعاكفون أقلّ من الرّاكعين، لأنّ الرّكوع في الصّلاة يكون في كلّ أرض طاهرة، أمّا العكوف فلا يكون إلّا في المساجد، وكذلك فإنّ الرّاكعين أقلّ من السّاجدين لأنّ لكلّ ركعة في الصّلاة سجدتين، وقد يكون سجودا بلا ركوع كسجود التّلاوة وسجود الشّكر، ولذلك أخر ذكر السّاجدين عن الرّاكعين.[2]

التّقديم بحسب الرّتبة: وممّا قُدّم بحسب الرّتبة قوله تعالى:{وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ ٢٧} الحجّ 27 والتّقديم هنا هو على حسب الرّتبة ـ القرب والبعد من البيت الحرام ـ فقوله: رجالا معناه يأتون راجلين، وبتعبير آخر ماشين على أرجلهم، أمّا قوله: على كلّ ضامر فمعناه الّذين يأتون راكبين، ومن المعلوم أنّ الّذي يأتي راجلا يأتي من المكان القريب، فهو إلى البيت الحرام أقرب، والّذي يأتي على الضّامر يأتي من المكان البعيد، وهو من البيت الحرام أبعد، فرتّب الألفاظ وفقا لذلك.[3]

التدرّج من الكثرة إلى القلّة: كتقديم الظّالم على المقتصد وتقديم هذا الأخير على السّابق بالخيرات كما في قوله تعالى:{ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ

---

[1]. ينظر ـ أحمد أحمد بدوي ـ من بلاغة القرآن ـ دار نهضة مصر ـ مصر ـ د ط ـ د ت ـ ص93

[2]. ينظر ـ فاضل السّامرّائي ـ التّعبير القرآني ـ ص64

[3]. ينظر ـ ابن قيّم الجوزيّة ـ بدائع الفوائد ـ تحقيق علي بن محمّد العمران ـ دار علم الفوائد ـ جدّة ـ د ط ـ د ت ـ ص109

﴿٣٢﴾}فاطر 32 وذلك إيذانا بكثرة الفاسقين . ظالم لنفسه . وغلبتهم، وأنّ المقتصدين قليل بالإضافة إليهم والسّابقون بالخيرات أقلّ بقليل فبدأ بالصّنف الأكثر فالأقلّ منه فالأقلّ.[1]

السيّاق ومقتضى المقام: فقد يقدّم اللّفظ في موضع ويؤخّره في موضع آخر قد يبدوا شبيها به وهذا بحسب ما يقتضيه مقام الكلام وسيّاقه،[2] ومن روائع هذا التّقديم ما ورد في آيتين متتابعتين قُدّم لفظ في الأولى منهما وأُخّر في الآية الّتي تليه، وهذا في قوله سبحانه وتعالى:{وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١٥٧﴾ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ ﴿١٥٨﴾} آل عمران 157 158 ففي الآية الأولى قُدّم القتل على الموت وقُيّد القتل بأنّه في سبيل اللّه وخُتمت الآية بالتّبشير بالمغفرة والرّحمة، أمّا الآية الثّانيّة فقُدِّم الموت فيها على القتل وبقي القتل مطلقا غير مقيّد وختمت الآية بالتّذكير بالحشر، وسبب التّقديم والتّأخير في هاتين الآيتين يرجع إلى السيّاق الّذي وردت فيه كلّ آية، فالآية الأولى الّتي قُدّم فيها القتل على الموت إنّما نزلت تحثّ المسلمين على الجهاد بعد ما أصابهم في غزوة أُحُدْ، فالسيّاق إذا في الجهاد، ولما كان الجهاد مظنّة للقتل قُدّم القتل على الموت، لأنّ المجاهد عندما يخرج للمعركة مجاهداً في سبيل اللّه فهو يعرض نفسه للقتل، أمّا الآية الثّانيّة الّتي قُدِّمَ فيها الموت على القتل فقد نزلت في سنّة اللّه في الحياة وهي الموت وانقضاء الآجال، فالسيّاق إذا في الموت الطّبيعي، ولما كان معظم النّاس يموتون موتا طبيعيّا وقليل منهم من يموت مقتولا قُدّم الموت على القتل.[3]

ثانيا: الحذف والذّكر

1 ـ القول في الحذف في الذّكر: والحذف عند عبد القاهر الجرجاني: **"هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر، شبيه بالسّحر، فإنّك ترى به الذّكر أفصح من الذّكر، والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تكن"** والمعتبر في كلّ ذلك إنّما هو مراعاة الكلام لمقتضى الحال، وهو الغاية الّتي يجري

[1]. ينظر . محمّد كريم الكوّاز . الأسلوب في إعجاز القرآن . دار الكتب الوطنيّة . بنغازي . ط1 . 2005 . ص314

[2]. ينظر . صلاح عبد الفتّاح الخالدي . إعجاز القرآن البياني . ص268

[3]. ينظر . فاضل السّامرّائي . التّعبير القرآني . ص269

ورائها القائل والسّامع، فالبلاغة تجري في وجوه كثيرة، منها ما يكون في الإيجاز ومنها ما يكون في الإطناب، ومنها ما يكون في الصّمت، ومنها ما يكون في الحذف، ومنها ما يكون في الامتناع عنه ـ أي الذّكر ـ

فكثيرا ما تسمع كلاما يروقك سمعه فتبحث عن سرّ ذلك، فتجد فيه كلمة حُذفت، أو حرفا أو جملة، وهذه هي أقسام الحذف عند أهل البلاغة والنّحو، هذا باعتبار المحذوف، أمّا باعتبار التّركيب والمعنى، فهو نوعان حذف خفيّ وحذف ظاهر، أمّا الحذف الظّاهر فاسمه دالّ عليه، وأمّا الحذف الخفيّ فليس يُؤتى إلّا لأهل البلاغة ومن عنده ذائقة، وقد تحدّث عبد القاهر في هذا الباب عن: حذف المبتدأ، حذف الفاعل، حذف المفعول، وسنأتي إلى بيان ذلك من خلال الأمثلة الّتي سنوردها في بيان بلاغة الحذف والذّكر في التّعبير القرآني.

2 ـ بلاغة الحذف والذّكر في القرآن الكريم:

يشترط البلاغيّون في الحذف أن يكون في الكلام المذكور دلالة على ما حُذف، إمّا بلفظه أو سيّاقه، يصل من خلالها (دلالة الحذف) العقلُ إلى أنّ هناك حذف في الكلام، فيُحفظ بذلك الجِنانُ عن سوء الفهم، ودونها يصير اللّفظ مخلّا بالفهم ويقع اللّبس في فهم فحواه، وهذا هو معنى قولهم: **"أن يكون فيما أُلْقِيَ دليل على ما أُبْقِيَ"**.[1]

وقد عَنِيَ التّعبير القرآني بظاهرة الذّكر والحذف عناية يظهر فيها جمال التّعبير وبراعة التّصوير ودقّة المعنى وسُمُوُّ المبنى.

القسم الأوّل: وهو حذف ما أصله أن يُذكر حرفا كان أو لفظا أو أكثر بحسب السيّاق الّذي ترد فيه الكلمة أو الآية.

أ ـ الحذف والذّكر في الحرف: ومن الأمثلة الّتي يُستشهد بها كثيرا في هذا النّوع من الحذف قوله تعالى:{فَمَا ٱسۡطَٰعُواْ أَن يَظۡهَرُوهُ وَمَا ٱسۡتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقۡبٗا ٩٧} الكهف 97 ففي

[1]. ينظر ـ الزّركشي ـ البرهان في علوم القرآن ـ تحقيق محمّد أبو الفضل ـ دار التّراث ـ القاهرة ـ د ط ـ د ت ـ ج3 ـ ص111

الموضع الأوّل قال: (اسطاعوا) وفي الموضع الثّاني قال:(استطاعوا) بزيّاد التّاء وذكر الفعل ببنائه الأصلي، ففي الموضع الأوّل حذف التّاء في الثّاني أظهرها وبتعبير آخر ذكرها.

وقوله:{فما اسطاعوا أن يظهروه} معناه ما قدر يأجوج ومأجوج أن يعلوا السدّ الّذي بناه ذو القرنين من زبر الحديد . قطعه . والنّحاس المذاب، ولا أن يصعدوا فيه لأنّه أملس مستوٍ مع الجبل والجبل عالٍ لا يُرام، أمّا قوله:{وما استطاعوا له نقبا} أي ما قدروا على حفره لبُعد عرضه وقوّته ومتانته وبين الفعلين . صعود السدّ وحفره . فرق فصعود السدّ أخفّ من حفره لأنّ في حفره مشقّة وصعوبة كبيرة،[1] وبالنّظر إلى بنية الفعلين فإنّ الفعل في الموضع الأوّل مخفّف لحذف التّاء منه، فجاء معه بالعمل الخفيف(صعود السدّ) وطوّل الفعل في الموضع الثّاني فجاء بأطول بناء له وأتى معه بالعمل الثّقيل الطّويل الشّاقّ الصّعب معه.[2]

ومن الحذف والذّكر في الحرف، حذف حروف الجرّ، ومن ذلك قوله تعالى:{فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ جَآءُو بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ ١٨٤} آل عمران 184 فقد حذف هنا حرف الجرّ (الباء) من لفظي الزّبر والكتاب، وتقدير الكلام:(جاءوا بالبيّنات وبالزّبر وبالكتاب المنير) على أنّهما اسمان مجروران، والدّليل على ذلك . إثبات حرف الجرّ الباء . في هذين اللّفظين قوله تعالى في سورة فاطر:{وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدۡ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلزُّبُرِ وَبِٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ ٢٥} فاطر 25 [3]

ومن الذّكر والحذف في الحرف حذف حرف الياء والإجتزاء عليها بالكسرة كما في قوله تعالى: {قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ١٩٥} الأعراف 195 فقد حذف ياء المتكلّم واجتزأ عليها بالكسرة، لأنّ الأصل أن يُقال: كيدوني بإثبات ياء المتكلّم، وقد أُختلف في إثبات الياء من عدمه هنا في هذه الآية باختلاف القراءات القرآنيّة، فقد قرأ أبو عمرو

[1]. ينظر . القرطبي . الجامع لأحكام القرآن . تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي . مؤسّسة الرّسالة . بيروت . ط1 . 2006 . ج13 . ص389

[2]. ينظر . فاضل السّامرّائي . التّعبير القرآني . ص85ص68

[3]. ينظر . صالح عبد الله محمّد الشّتري . المتشابه اللّفظي في القرآن الكريم . رسالة دكتوراه . جامعة أمّ القرى . السّعوديّة . 2001 . ص300

(كيدوني) بإثبات الياء وصلاً وحذفها وقفاً، وقرأ هشام بإثباتها في الحالتين وصلاً ووقفاً، وقرأ الباقون بحذفها فصلاً ووصلاً وهذا هو إجماع الأغلبيّة . حذف الياء .[1]

وبغضّ النّظر عن اِختلاف القراءات القرآنيّة فإنّ حذف الياء أو ذكره في مثل هذا يعود إلى السيّاق الخاصّ الّذي تقع فيه الكلمة، فكلّ موطن فيه ذكر الياء يكون المقام مقام تفصيل في الكلام وإطالة فيه، ومن ذلك قوله تعالى:{فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾} هود 55 وكلّ موطن ورد فيه حذف الياء و الاِجتزاء عنها بالكسرة يكون المقام مقام اجتزاء في الكلام واختصار فيه كما هو الحال هنا في آية الأعراف.[2]

ومنه كذلك حذف الكاف من قوله تعالى:{مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾}الضّحى 3 وقوله سبحانه وتعالى: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴿٨﴾}الضّحى 6 ـ 8 فقد حذف كاف الخطاب من الأفعال التّاليّة:(قلى آوى هدى أغنى) والأصل أن يُقال:(قلاك آواك هداك أغناك) وإنّما حذف هنا لإقامة الفاصلة القرآنيّة، لأنّ كلّ آيات هاته السّورة تنتهي بالألف المقصورة، فحذف لأجل ذلك كاف الخطاب في هذه الآيات لتناسب الفاصلة فيها فاصلة الآيات الباقيّة،[3] وقوله: وما قلى أي ما أبغضك.[4]

ب . الحذف والذّكر في اللّفظ: أمّا الحذف والذّكر في الحرف فقد سبق بيانه والتّمثيل له وشرحه، وأمّا حذف اللّفظ . اسما كان أو فعلا . فباب واسع، ولذلك سأقتصر على ذكر نماذج منه فقط.

حذف الاسم الموصول: ومن ذلك قوله تعالى:{يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ} العنكبوت 52 فقد حذف الاسم الموصول (ما) قبل لفظة الأرض، والأصل ذكره، وذلك لورود آيات أخرى ورد فيه ذكر الاسم الموصول (ما) كقوله سبحانه وتعالى في سورة المجادلة{يَعْلَمُ مَا

---

[1]. ينظر . الحلبي . الدّرر المصون . تحقيق أحمد محمّد الخرّاط . دار القلم . دمشق . د ط . د ت . ج5 . ص541

[2]. ينظر . فاضل السّامرّائي . التّعبير القرآني . ص90 . 92

[3]. ينظر . الزّركشي . البرهان في علوم القرآن . ج3 . ص107

[4]. أبو حيّان الأندلسي . تفسير البحر المحيط . دار الكتب العلميّة . بيروت . ط1 . 1993 . ج8 . ص481

فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ} المجادلة 7 فلأنّ المقام في العنكبوت مقام إجمال واختصار في الكلام حذف الاسم الموصول مع لفظ الأرض لِاختصار الكلام، لأنّ الحذف من باب الإختصار، في حين كرّر الاسم الموصول وذكره مع لفظ الأرض في المجادلة لأنّ المقام فيها مقام تفصيل في الكلام وإطالة فجاء بالكلام على أصله فذكر الاسم الموصول، والذّكر من باب التّفصيل في الكلام.[1]

حذف المضاف: ومن حذف اللّفظ أيضا أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه وتجعل الفعل له، ومنه قوله عزّ وجلّ:{وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ٨٢} يوسف82 إذ إنّ تقدير الكلام هنا:(واسئل أهل القرية الّتي كنّا فيها) لأنّ القرية لا تُسأل وإنّما يُسأل أهلها، فحذف المضاف (أهل) وجعل المضاف إليه (القرية) مكانه، وجعل الفعل(سأل) له فأصبحت القرية هي الّتي تُسأل مجازا لا حقيقة، وبذلك يكون قد عدل من الحقيقة إلى المجاز بهذا الحذف.[2]

ومنه كذلك أن توقع الفعل على شيئين وهو لأحدهما وتُضْمر للآخر فعله كما في قوله تعالى: {فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ} يونس 71 فتقدير الكلام:(أجمعوا أمركم وادعوا شركائكم) وكذلك هو في مصحف عبد اللّه، فقد أتى بالفعل (أجمعوا) وأوقعه على شيئين هما: الأمر و الشّركاء وهو في الأصل ل(الأمر) فقط . أي أجمعوا أمركم . وأضمر ل لفظ(شركائكم) فعله، لأنّ الأصل كما جاء في مصحف عبد اللّه {فأجمعوا أمركم وادعوا شركائكم}.[3]

حذف الفعل: ومن جميل حذف الفعل في القرآن الكريم قوله تعالى:{وَلَقَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُنَآ إِبۡرَٰهِيمَ بِٱلۡبُشۡرَىٰ قَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞۖ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجۡلٍ حَنِيذٖ ٦٩} هود69 فقوله: سلاماً معناه سلّمنا عليك سلاما، وقوله: سلامٌ معناه أمركم سلام، فتحيّة الملائكة عليهم السّلام (سلاما) بتقدير الفعل، أي نسلّم سلاماً، أمّا تحيّة إبراهيم عليه السّلام فبتقدير الاسم، أي

[1]. ينظر . فخر الدّين الرّازي . التّفسير الكبير . دار الفكر . بيروت . ط1 . 1981 . ج29 . ص264

[2]. ينظر . ابن قتيبة . تأويل مشكل القرآن . شرح أحمد صقر . رقم الإيداع:5028 . 1973 . د ط . ص210

[3]. ينظر . المصدر نفسه . ص213

سلام عليكم، ففي تحيّة الملائكة حذف الفعل وهو: نسلّم، وفي تحيّة إبراهيم حذف الخبر وهو: عليكم وهذه الآية بالإضافة إلى ما وقع فيها من بديع الحذف فإنّ فيها من الجمال الفنيّ ما يجعل التّعبير فيها في غاية الدّقّة والكمال، فكما قلت: إنّ تقدير سلام الملائكة بتقدير الفعل، وتقدير ردّ إبراهيم عليه السّلام للتحيّة بتقدير الاسم، ومن المعلوم أنّ الاسم أقوى من الفعل وأثبت منه وبالتّالي فإنّ ردّ إبراهيم للتحيّة أقوى وأفضل من تحيّة الملائكة،[1] ممّا يؤكّد قوله تعالى:{وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا ٨٦} النّساء 86

الحذف والذّكر للجملة: قد يحذف القرآن أكثر من لفظ، ومن ذلك أن يأتي بالكلام مبنيّا على أنّ له جوابا ثمّ يحذف الجواب اختصارا لعلم المخاطب به، ومن ذلك قوله تعالى:{لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ ١١٣}آل عمران 113 فإنّ في الآية حذف، وذلك أنّه ذكر أمّة واحدة فقط. أمّة يتلون آيات اللّه آناء اللّيل. ولم يذكر بعدها أمّة أخرى لأنّ سواء تأتي للمعادلة بين شيئين اثنين فما زاد، وهنا ذُكر طرف واحد فقط من المعادلة وحُذف الآخر، وتقدير الكلام: ليسوا سواء من أهل الكتاب أمّة يتلون آيات اللّه آناء اللّيل وأمّة لا تفعل أي تنام.[2]

ومن هذا الحذف أيضا قوله تعالى:{وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ} الرّعد 31 من المعلوم أنّ (لو) حرف شرط، ومن المعلوم أيضا أنّ حرف الشّرط يقع في جملة الشّرط، وتلي هذه الجملة جملة جواب الشّرط، أمّا جملة الشّرط فمذكورة هنا (لو أنّ قرآنا سيّرت به الجبال أو قطّعت به الأرض أو كلّم به الموتى)، وأمّا جملة جواب الشّرط فمحذوفة للاختصار ولعلم المخاطب بها، وكأنّه أراد أن يقول: لو أنّ قرآنا ... لكان كذا وكذا.[3]

---

[1]. ينظر. الزّمخشري. تفسير الكشّاف. دار المعرفة. بيروت. ط2. 2009. ص490

[2]. ينظر. ابن قتيبة. تأويل مشكل القرآن. ص215

[3]. ينظر. المصدر نفسه. ص214

ومنه كذلك قوله تعالى:{حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا} الزّمر 71 يفسّر الزّركشي الحذف في هذه الآية بقوله:" فحذف الجواب إذ كان وصف ما يجدونه ويلقونه عند ذلك لا يتناهى فجعل الحذف دليلا على ضيق الكلام عن وصف ما يشاهدونه وتُركت النّفوس تُقدّر ما شأنه أن يكون"،[1] ولو ذكر الجواب هنا وقال: حصلوا على النّعيم المقيم وحصلوا كذا وكذا لفات المعنى الّذي أفاده الحذف، فترك بذلك كلّ واحد يتصوّر الجواب . الجزاء . على شاكلته، ويُؤكّد هذا قول الإمام عبد القاهر الجرجاني:" فإنّك ترى به ترك الذّكر أفصح من الذّكر والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تُبِنْ".[2]

2 . القسم الثّاني: ويتضمّن ما ذُكر في موضع وحُذف في موضع آخر يبدوا شبيها به، ومن ذلك قوله تعالى:{وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلًا ٢٢}النّساء 22 وقوله سبحانه في موضع آخر:{وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢} الإسراء 32 ففي الأولى قال:(إنّه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا) بزيّادة كلمة (مقتا)، فيما لم يذكرها في الآية الثّانيّة حيث قال:(إنّه كان فاحشة وساء سبيلا)، وذلك أنّ الإثم في الأولى أكبر ممّا هو عليه في الثّانيّة فزاد كلمة مقتا في الأولى للدّلالة على ذلك، لأنّ متزوّج امرأة أبيه فاعل لرذيلة شنيعة أكبر من فاعل الزّنا مع امرأة أجنبيّة،[3] يقول الطّاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "وحرام على رجل أن يتزوّج امرأة عقد أبوه عليها عقد نكاح صحيح ولو لم يدخل بها...والمقت اِسم سمّت به العرب نكاح زوج الأب فقالوا نكاح المقت أي البغض...وسمّوا الابن من ذلك النّكاح مقيتا".[4]

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:{وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسۡتَكۡبِرٗا كَأَن لَّمۡ يَسۡمَعۡهَا كَأَنَّ فِيٓ أُذُنَيۡهِ وَقۡرٗاۖ فَبَشِّرۡهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ٧}لقمان 7

---

[1]. الزّركشي . البرهان في علوم القرآن . ج3 . ص106

[2]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص146

[3]. ينظر . إسحاق بن إبراهيم الكاتب . البرهان في وجوه البيان . تحقيق جفنى محمّد شرف . مكتبة الشّباب . القاهرة . د ط . د ت ص123 ص124

[4]. الطّاهر بن عاشور . التّحرير والتّنوير . الدّار التّونسيّة . تونس . 1984 . د ط . ج4 . ص291 . 293

وقوله في سورة الجاثية:{وَيۡلٞ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ ۝٧ يَسۡمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسۡتَكۡبِرٗا كَأَن لَّمۡ يَسۡمَعۡهَاۖ فَبَشِّرۡهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ۝٨} الجاثيّة 7 8

فقد زاد في الآية الأولى قوله:{كأنّ في أذنيه وقرا} ولم يفعل مثل ذلك في الآية الثّانيّة، وذلك أنّه ورد قبل هذه الآية ـ الآية الثّانيّة في سورة الجاثيّة ـ أنّه سمع آيات اللّه تُتلى، والوقر كما هو معلوم مانع من السّماع، فلو قال: يسمع آيات اللّه تُتلى ثمّ قال: كأنّ في أذنيه وقر لوقع في تناقض فكيف يسمع آيات اللّه وفي أذنيه مانع من السّمع، في حين زاد في آية لقمان ذلك لما لم يسبق الآية في هذه السّورة تصريح بأنه سمع آيات اللّه تُتلى.[1]

ثالثا: الفروق.

وقد تحدّث عبد القاهر في هذا الباب على وجهين من الفروق: الفروق في الخبر والفروق في الحال وفيما يلي بيان وتفصيل ذلك.

الفروق في الخبر:

1 ـ الخبر الّذي هو جزء من الجملة والخبر الّذي ليس بجزء منها: وأوّل فرق من فروق الخبر هو الخبر الّذي هو جزء من الجملة (خبر المبتدأ وفعل الفاعل) ولا تتمّ الجملة إلّا به والخبر الّذي ليس جزءا من الجملة (الحال) وتتمّ الجملة بدونه، ولكنّه زيادة في خبر آخر سابق له يقول عبد القاهر الجرجاني: "أوّل ما ينبغي أن يُعلم من أنّه ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتمّ الفائدة دونه، وخبرٍ ليس بجزء من الجملة، ولكنّه زيادة في خبر سابق له، فالأوّل خبر المبتدأ، كمنطلق في قولك: (زيد منطلق) والفعل كقولك: (خرج زيد) ... والثّاني هو الحال كقولك: (جاءني زيد راكبا) وذاك لأنّ الحال خبر في الحقيقة"[2] فمنطلق في قولنا: (زيد منطلق) لا تتمّ الفائدة، ولا يحصل معنى الجملة إلّا به، ولو قلنا: زيد وسكتنا غمض المعنى ولم يفد ذلك شيئا، وكذلك هو الحال بالنّسبة لقولنا: (خرج زيد) وقس على ذلك، أمّا في قولنا: (جاءني زيد راكبا)

[1]. ينظر ـ فاضل السّامرّائي ـ التّعبير القرآني ـ ص124

[2]. عبد القاهر الجرجاني ـ دلائل الإعجاز ـ ص173

فإنّ معنى الجملة يتمّ والفائدة تحصل بدون الحال، فنقول: (جاءني زيد) ولكنّه مع ذلك زيّادة في الخبر السّابق له (زيد)؛ لأنّه أخبرنا على الحال الّتي جاء عليها زيد، فهو لم يأت مشيا، أو سباحة، أو طيرانا، وإنّما راكبا، وبالتّالي فهو في الأصل خبر.

2 ـ الفرق بين الخبر إذا كان بالاسم أو بغيره: والفرق في ذلك راجعٌ إلى دلالة كلّ منهما ـ أي الاسم والفعل ـ فالفعل دالّ على الحدوث والتجدّد والحركة، والاسم دالّ على الثّبوت والدّوام والاستمرار، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وإذ قد عرفت هذا الفرق، فالّذي يليه من فروق الخبر وهو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم، وبينه إذا كان بالفعل، وهو فرق لطيف تمسّ الحاجة في علم البلاغة إليه، وبيانه أنّ موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشّيء من غير أن يقتضي تجدّده شيئا بعد شيء، وأمّا الفعل فموضوعه على أنّه يقتضي تجدّد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء"[1] فمثلا لو أخبرت عن زيد أنّه منطلق بالاسم، فقلت: (زيد منطلق) فإنّك تكون بذلك قد أثبتّ فعل الانطلاق في زيد على وجه الدّوام والاستمرار، ويكون المعنى في ذلك كالمعنى في: زيد طويل وزيد قصير، أمّا إذا أخبرت عن زيد أنّه منطلق بالفعل، فقلت: (زيد ينطلق) فإنّك تكون بذلك قد جعلت الانطلاق في زيد حادثا مقترنا بزمن الفعل، فإذا انقضى زمن الفعل انقضى فعل الانطلاق.

3 ـ الفرق في الخبر إذا كان معرفة أو نكرة: والفرق في ذلك إنّما يتعلّق بحال السّامع لا بغير ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني: "ومن فروق الإثبات أنّك تقول: (زيد منطلق) و (زيد المنطلق) ... فيكون لك في كلّ واحد من هذه الأحوال غرضٌ خاصّ وفائدة لا تكون في الباقي، وأنا أفسّر لك ذلك، اعلم أنّك إذا قلت: (زيد منطلق) كان كلامك مع من لم يعلم أنّ انطلاقا كان، لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداء، وإذا قلت: (زيد المنطلق) كان كلامك مع من عرف أنّ انطلاقا كان، إمّا من زيد وإمّا من عمرو، فأنت تعلمه أنّه كان من زيد دون غيره"[2]

4 ـ الفرق في الخبر إذا تقدّم على مبتدئه: والفرق في هذا كالفرق في الخبر إذا كان معرفة أو إذا كان نكرة، يتعلّق بحال السّامع، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وأمّا قولنا: (المنطلق زيد) والفرق

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص174

[2]. المصدر نفسه . ص177

بينه وبين أن تقول: (زيد المنطلق) فالقول في ذلك أنّك وإن كنت ترى في الظّاهر أنّهما سواء من حيث كان، الغرض في الحالين إثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد، فليس الأمر كذلك، بل بين الكلامين فصل ظاهر"[1] فإذا كان السّامع عرف أنّ انطلاقا كان ولم يعرف من أيّ شخص كان ذلك، فإنّك تقول: زيد المنطلق، فإذا علم السّامع أنّ زيدا أتى بفعل ما ولم يعرف وجهه، فإنّك تقول المنطلق زيد.

الفروق في الحال:

1 ـ الحال ومجيئها جملة أو مفردا: فالحال قد تأتي جملة (فعليّة كانت أو اسميّة) وقد تأتي مفردا فإذا جاءت مفردا فالقصد منها الزيّادة في الإخبار، ومثال ذلك قولنا: جاءني زيد راكبا، فالحال (راكبا) قد أخبرت عن الحال الّتي جاء عليها زيد، فإن جاءت جملة فالقصد منها الزيّادة في الإخبار على وجه التّأكيد، ومثال ذلك قولنا: (جاءني زيد وهو راكب)

2 ـ الحال ومجيئها جملة مع الواو تارة وبغير الواو تارة: فالملاحظ في جملة الحال أنّها تأتي مقترنة بالواو حينا، وغير مقترنة به أحايين أخرى، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وأوّل ما ينبغي أن يُضبط من أمرها أنّها تجيء تارة مع الواو، وأخرى بغير الواو ... والقول في ذلك أنّ الجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر، فالغالب عليها أن تجيء مع الواو .... وإن كانت الجملة من فعل وفاعل، والفعل مضارع مثبتٌ غير منفيّ، لم يكد يجيء بالواو، بل ترى الكلام على مجيئها عارية من الواو"[2]

ومعنى ذلك أنّه إذا جاءت جملة الحال اسميّة بغضّ النّظر عن المبتدأ إذا كان اسما أو ضميرا أو ظرفا أو غيره فإنّها تأتي مقترنة بالواو، ومثال ذلك قولنا: جاءني زيد والشّمس توشك على المغيب، وكقولنا: جاءني زيد وهو راكب، وكقولنا كذلك: جاءني وعلى كتف سيف، أمّا إذا كانت فعليّة فإنّها تأتي غير مقترنة بالواو، ومثال ذلك قوله تعالى: {وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ ١٦} يوسف 16

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص186

[2]. المصدر نفسه . ص202 ص204

رابعا: الفصل والوصل

1 ـ القول على الفصل والوصل: أي العطف بين الجمل بالواو (الوصل) أو تركه (الفصل) وباب الفصل والوصل باب يتأتّى إلّا للأعراب الخلّص الّذين جُبلوا على البلاغة لغموضه ودقّته، يقول عبد القاهر الجرجاني في القول على هذا الباب: "اعلم أنّ العلم بما ينبغي أن يُصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة، تُستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة، وممّا لا يتأتّى لتمام الصّواب فيه إلّا الأعراب الخلّص، وإلّا قوم طُبعوا على البلاغة، وأوتوا فنّا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوّة الأمر في ذلك أنّهم جعلوه حدّا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنّه سُئل عنها فقال: (معرفة الفصل من الوصل) ذاك لغموضه ودقّة مسلكه، وأنّه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحدٌ، إلّا كمل لسائر معاني البلاغة."[1]

وقد عرض عبد القاهر الجرجاني في هذا الباب إلى:

2 ـ فائدة العطف في المفرد: وفائدة عطف اللّفظة المفردة على أختها هو إشراك الثّانيّة في إعراب الأولى، وبتعبير آخر إشراكهما في الحكم الإعرابي، فمثلا إذا قلنا: جاء زيد وعمر، فإنّ كلمة عمر معطوفة على الفاعل زيد، وبالتّالي هي فاعل مثلها، وهذا العطف جعل الثّانية تشترك مع الأولى في الحكم الإعرابي ـ الّذي هو الرّفع ـ

3 ـ ضربا العطف في الجمل: لعطف الجمل بعضها على بعض ضربان، أمّا الضرب الأوّل فهو أن يكون للجملة المعطوف عليها محلّ إعرابي، أو موضع من الإعراب كما عبّر عنه عبد القاهر الجرجاني، ولا يكون ذلك إلّا إن صحّ تأويلها بمفرد، أمّا الضّرب الثّاني فهو أن لا يكون للجملة المعطوف عليها محلّ أو ضرب من الإعراب، يقول عبد القاهر الجرجاني: "فإنّ الجمل المعطوف بعضها على بعض ضربين: أحدهما أن يكون للمعطوف عليها ضرب من الإعراب ...

[1]. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص222

والّذي يستشكل أمره هو الضّرب الثّاني، وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى"[1]

4 ـ معاني العطف بالواو والفاء وثمّ: فالواو تفيد الاشتراك وهي أصل حروف العطف ورأس الباب والفاء تفيد التّرتيب مع التّعقيب مباشرة دون فاصل زمنيّ، ثمّ تفيد التّرتيب مع التّراخي أي مع وجود فاصل زمني، يقول عبد القاهر الجرجاني: "واعلم أنّه إنّما يعرض الإشكال في (الواو) دون غيرها من حروف العطف، وذلك لأنّ تلك تفيد مع الإشراك معاني، مثل أنّ (الفاء) توجب التّرتيب من غير تراخٍ، و (ثمّ) توجبه مع تراخ ... وليس للواو معنى سوى الإشراك في الحكم الّذي يقتضيه الإعراب"[2]

5 ـ الجملة المؤكّدة لا تحتاج إلى عاطف[3]: ومعناه أنّه إذا كانت الجملة الثانيّة تأكيدا للجملة الأولى تُرك ترك العطف بينهما (الفصل) أو كما يسمّيه أهل البلاغة بكمال الاتّصال، وفيه ثلاث حالات: ـ أن تكون الثانيّة تأكيدا للأولى، ومثال ذلك قوله تعالى: {ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ }

ـ أن تكون الثانيّة بيانا للأولى، ومثال ذلك قوله تعالى: { فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ ۝١٢٠} طه 120

ـ أن تكون الثانيّة بدلا من الأولى، ومثال ذلك قوله تعالى: {ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ ۝٢١} يس 21 (بدل اشتمال)

5 ـ الجملة يظهر فيها وجوب العطف ثمّ يُترك العطف لعارض[4]: ومعناه أنّ الكلام يوجب أن تُعطف الجملة الثانيّة على الأولى بالواو، ولكن يُترك العطف لعارض وهو تجنّب إرادة معنى آخر

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص222 ص223

[2]. المصدر نفسه . ص224

[3]. المصدر نفسه . ص227

[4]. المصدر نفسه . ص231

غير المعنى الّذي قصد إليه المتكلّم، ويعرف هذا الوجه من الفصل عند أهل البلاغة بشبه كمال الانقطاع، ومثال ذلك قوله تعالى: {وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾} البقرة 14 فلو عُطفت الجملة الثانيّة (اللّه يستهزئ بهم) على الجملة الأولى (قالوا إنّا معكم إنّما نحن مستهزئون) لظُنّ أنّها من مقول القول، أي من قول المشركين، والأصحّ أنّ الأولى من قول المشركين، والثّانيّة من قوله سبحانه وتعالى.

6 ـ لا يُعطف الخبر على الاستفهام[1]: إذا اختلفت الجملتان خبرا وإنشاء لفظا ومعنى، وجب الفصل بينهما (ترك العطف) وهذا الوجه من الفصل يسمّيه أهل البلاغة بكمال الانقطاع، ومثال ذلك قولنا: لا تدن من الأسد يأكلك، فالجملة الأولى (لا تدن من الأسد) إنشائيّة بصيغة النّهي والثّانيّة (يأكلك) خبر، ولهذا فإنّ الواجب ترك العطف (الفصل).

7 ـ ما جاء في التّنزيل (قال) غير معطوف وأمثلته[2]: وبيانه أن تكون الثّانيّة مترتّبة عن سؤال يفترض من الأولى، فيوجب بذلك ترك العطف (الفصل)، ويُعرف هذا الوجه من الفصل عند أهل البلاغة بشبه كمال الاتّصال، ومثال ذلك قوله تعالى: {۞وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ} يوسف 53 فالجملة الثانيّة (إنّ النّفس لأمّارة بالسّوء) لو تمعنّا مترتّبة عن سؤال مترتّب عن الأولى (وما أبرّء نفسي) وكأنّه قيل: ولماذا لا تبرّؤ نفسك، فقال: إنّ النّفس لأمّارة بالسّوء.

[1]. عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . ص233

[2]. المصدر نفسه . ص240

المبحث الثالث: النّظم وعلاقته بالنّحو.

إنّ الأساس الّذي بُنيت عليه نظريّة النّظم هو معاني النّحو؛ حيث نجد أنّ الجرجاني اعتبر النّحو أصلا ضروريّا ورئيسيّا لها، وفي ذلك يقول: **"وكنّا علمنا أن ليس النّظم شيئا غير توخي معاني النّحو وأحكامه فيما بين الكلم، وإن بقينا الدّهر نجهد أفكارنا حتّى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها وجامعا يجمع شملها، ويجعل بعضها بسبب من بعض، غير توخّي معاني النّحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كلّ محال دونه"**[1] وعبد القاهر لم يقصد بالنّحو صحّة التّركيب من النّاحية الإعرابيّة فقط، وإنّما التّناسب بين كلّ كلمة وأختها ودورها في بناء الجملة، فهو لم يتحدّث عن العلاقات الجامدة للنّحو الّتي حدّدها النّحّاة بل أظهر قيمة النّحو في علاقة النّظم به في تأسيس يفرّق بين الأساليب اللّغويّة من فصل ووصل، وتقديم وتأخير، وحذف وذكر وغيرها من الأساليب البلاغيّة، فالفرق بين هذه الأساليب ليس فرق في الحركات الإعرابيّة وما يحدث من تغيير في أواخر الكلمات وإنّما في معاني هذه العبارات الّتي يحدثها ذلك الوضع والنّظم الدّقيق، ونجد وليد محمّد مراد يشير إلى هذه الفكرة من خلال ما جاء في كتابه نظريّة النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللّغويّة حيث يقول: **"ويقصد عبد القاهر من هذه القيم المعاني الإضافيّة الّتي يصوّرها علم النّحو دون الهدف إلى موضوعيّة الفاعل أو المفعول مثلا، إنّما الهدف من ذلك الإشارة إلى وجهيهما في نظم صحيح معيّن لأنّ مزية النّظم متكاملة تفوق كلّ المزايا الجماليّة وعبد القاهر باعتباره نحويّا بارعا يرفض أن تقتصر مهمّة النّحو على صحّة التّركيب من النّاحية الإعرابيّة، فالفعل أساس في الجملة، والصّفة والظرف يدلّان على العلاقات المتّصلة بالفعل والاسم، وبعض الكلمات لا نحتاج إليها إلّا في تقرير العلاقات المنطقيّة بين الأفكار، أمثال الضّمائر والحروف وأسماء الإشارة، فهي روابط منطقيّة للدّلالة وليس لها في ذاتها معنى تامّ"**[2] فلم يكن هدفه معرفة قوانين النّحو وحسب بل فيما تؤدي إليه هذه القوانين، وقد طبّق الجرجاني كلامه السّابق على أبيات شعريّة عديدة منها قول بشار بن برد :

كأنَّ مثارَ النَّقعِ فوق رؤُوسِنَا وأسيافَنا ليلٌ تهاوَى كواكبُهْ

[1] عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز، ص300

[2] وليد محمّد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدّراسات اللغويّة، ص146

ففي هذا البيت أبرز الجرجاني العلاقات النّحوية في صياغة المفردات في الجملة يقول: **"هل يُتصوّر أن يكون بشّار قد أحضر معاني هذه الكلم أفرادا عارية من معاني النّحو الّتي تراها فيها، وأن يكون وقع "كأنّ " في نفسه من غير أن يكون قصد إيقاع التّشبيه منه على شيء، وأن يكون فكّر في "مثار النّقع" من غير أن يكون أراد إضافة الأولى إلى الثّانية :وفكّر في "فوق رؤوسنا" من غير أن يكون أراد أن يضيف "فوق" إلى الرّؤوس [...] ليت شعري كيف يتصوّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى"**[1] يتقاطع رأي حاتم الضّامن حول علاقة النّحو بالنّظم مع ما تمّ ذكره، يقول: **"فليست العمدة في معرفة قواعد النّحو وحدها ولكن فيما تؤدّي إليه هذه القواعد والأصول، وقد يكون أحدنا لا يعرف التّسميات الدّقيقة لموضوعات النّحو لكنّه يعرف الفروق بينها ويحسّ بمعانيها حينما يسمعها شأنه في ذلك شأن البدويّ الّذي عاش بعيدا عن المصطلحات وما تعنى به كتب النّحو غير أنّه كان يفهم ما يسمع ويميّز بين أسلوب وأسلوب"**[2]

نجد أنّ الجرجاني يعطي للوظيفة النّحوية صبغة مميّزة ليس من خلال الشّكل وإنّما من خلال المعنى العام للكلم، أي عند استخدام المعاني النّحوية لابدّ من حسن الاستخدام بحسب مناسبتها للمقام، كما تنبّه الجرجاني إلى أهميّة معاني النّحو في القول وأثرها في المعاني، لهذا بيّن أنّ هذه المعاني النّحوية مشتركة كلّها عند العرب ومنتظمة في نظام مجرّد، ولم يكن ينظر إلى النّحو من زاوية الإعراب فقط ـ كما ذكرنا ـ بل كانت نظرته أعمّ وأشمل ومن زاوية تحتوي المعنى، وما يترتّب على اختلاف الصّورة في التّركيب من اختلاف في المعنى، ومثال ذلك قولنا: خالدٌ ناجحٌ، خالدٌ النّاجحُ، خالدٌ هو النّاجحُ، النّاجحُ خالدٌ، فالخبر في الجملة الأولى نكرة (ناجحٌ)، وفي الجملة الثّانية معرفة (الناجحُ)، وفي الجملة الثّالثة يفصل الضّمير بين المبتدأ والخبر (هو)، وفي الجملة الرّابعة تقدّم الخبر (النّاجحُ)، ولكلّ جملة معنى مختلف عن الآخر، فليس الغرض الإعراب وإنّما النّظر إلى المعنى المختلف النّاتج عن اختلاف في التّراكيب.

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص264

[2] حاتم الضّامن، نظريّة النّظم تطوّر وتاريخ، ص50

المبحث الرّابع: نظريّة النّظم والنظريّة السوسيريّة.

يذهب الكاتب إلى فكرة أنّ مفهوم النّظم يمثّل العمود الفقري للنّظريّة اللّغويّة العربيّة الّتي لا تقلّ تكاملا واتّساقا عن أيّ نظريّة لغويّة حديثة بما في ذلك نظريّة دي سوسير، وهذه الفكرة أقرّت بها دراسات وأطروحات عديدة أغلبها يتقاطع في مقارنة ما جاء به دي سوسير والجرجاني في محاولة للتّأصيل لهذه النّظريّة، ومن بين هذه الدّراسات مقال للدّكتورة فازر فاطمة بعنوان: نظريّة النّظم ملامحها وتجلّياتها في المنجز اللّغوي الحديث، حيث عرّجت على هذه القضيّة تحت عنوان: مرتكزات نظريّة النّظم وتقاطعها مع الدّرس اللّساني الحديث، فما تنفكّ تسلّط الضّوء على جانب أو مسألة متعلّقة بالدّرس اللّساني الحديث عند دي سوسير ومجموعة من اللّغويّين الغرب، حتّى تعود وترتدّ إلى التّراث اللّغوي العربي لتثبت وجودها وأسبقيّة الجرجاني بها، ومنها عندما تحدّثت عن قضيّة الألفاظ عند الجرجاني فتجدها تقول: **"لا بدّ أن نذكر هاهنا أنّ هذه النّظرة إلى اللّفظ مفردا تتطابق مع نظريّة دي سوسير(soussure) في تأكيده على تعلّق الألفاظ ببعضها في الكلام، إنّ وصف عناصر اللّغة لا يمكن أن يتمّ إلّا بالنّظر إلى علاقة كلّ عنصر بما عداه من عناصر أخرى، لأنّ واحدا من هذه العناصر لا يملك أيّ قيمة ذاتيّة إلّا متقابلة مع العناصر الأخرى"**[1].

وأيضا في معرض حديثها عن الصّلة بين الاجتماعي والفردي في اللّغة عند الجرجاني تستحضر ما جاء به دي سوسير فتقول: **"وبذلك يكون الجرجاني قد أدرك ببديهيّته الصّلة بين الاجتماعي و الفردي في اللّغة وهو ما يُعدّ من كشوفات علم اللّغة الحديث، إذ ذكر فيرديناند دي سوسير (1837_1913)(ferinand de soussure) فالنّظم حسبه**

[1] فازر فاطمة، نظريّة النّظم ملامحها وتجلّياتها في المنجز اللّغوي الحديث، مجلّة دراسات معاصرة، مج 3، ع2، جوان2019، المركز الجامعي تيسمسيلت، ص153.

هو خضوع الكلام لنواميس الفكر وبروزه على هيئة تحاكي الرّوابط المنطقيّة الموجودة بين المعاني فتكون البنية اللّغويّة إذا صدى لبنية عقليّة سابقة عليها"[1].

وغير بعيد عن هذه المقارنة المؤكّدة لأسبقيّة الجرجاني بطرق أهمّ القضايا اللّسانيّة الحديثة، ما قدّمته الأستاذة شادية بيومي حامد في مقال لها بعنوان: النّظريّات اللّغويّة وهي تجزم جزما قاطعا بفضل الجرجاني، فتقول في بنيويّة دي سوسير: **"إنّ البنيويّة اسم حديث نسبيّا لطروحات قديمة بدأها الإمام عبد القاهر الجرجاني المتوفّى عام أربعمائة وإحدى وسبعين للهجرة فيما يسمّى بنظريّة النّظم الّتي تناولها بالتّفصيل في كتابه دلائل الإعجاز ثمّ أعاد طرحها بشكل أو بآخر دي سوسير تحت اسم البنيويّة، ثمّ أعاد الحديث عنها تشومسكي في السّتّينيّات من القرن العشرين تحت اسم النّظريّة التّحويليّة التّوليديّة أو النّحو التّوليدي، الّذي ظنّ كثير من الباحثين أنّها ثورة في كيفيّة تعلّم اللّغة غير مسبوقة"**[2].

كما نجد عبد العزيز حمّودة في كتابه المرايا المقعّرة وفي معرض حديثه عن النّظريّة اللّغويّة العربيّة يعرض مجموعة من الآراء لنقّاد ودارسين اختلفت قراءاتهم للمنجز اللّغوي الغربي الحديث وكيف قارنوه بالمنجز اللّغوي العربي القديم أمثال جابر عصفور، محمّد عابد الجابري، محمّد زكي عشماوي، محمّد مندور وغيرهم ممّن دافعو عن النّظريّة اللّغويّة العربيّة، ونذكر من بين الآراء الّتي عرضها في كتابه، رأي محمّد مندور في قضيّة المقارنة بين الجرجاني ودي سوسير، يقول: **"ثمّ يكتب في النّقد المنهجي عند العرب مقارنا صراحة بين إنجاز عبد القاهر وإنجاز سوسير "ومذهب عبد القاهر هو أصحّ وأحدث ما وصل إليه علم اللّغة في أوروبا لأيّامنا هذه وهو مذهب العالم السويسري الثّبت فرديناند دي سوسير"**[3].

---

[1] فازر فاطمة، نظريّة النّظم ملامحها وتجلّياتها في المنجز اللّغوي الحديث، ص153.

[2] شادية بيومي حامد، النّظريّات اللّغويّة، طرق التّدريس، الدّعوة وأصول الدّين، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة المدينة العالميّة، ماليزيا.

[3] عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة نحو نظريّة نقديّة عربيّة، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت 1978ص220ص221.

غير أنّ عبد العزيز حمّودة لا يكتفي بعرض رأي محمّد مندور كما لا يتحيّز له، بل نجده وفي كلّ مرّة يعرض فيها رأيا من الآراء إلّا ويقف موقف المدافع عن نفسه من أيّ تهمة ربّما تطال منجزه وتصفه بالتّحيّز، يقول: "**وسوف يقول البعض بالقطع الشّيء نفسه ويتّهمون مؤلّف المرايا المقعّرة بالحماس الّذي لا مبرّر له، وإذا كنّا قد أكّدنا منذ البداية ضرورة البحث عن هويّتنا الثّقافية ثمّ تأكيدها في مواجهة سيطرة غربيّة قادمة بل قائمة بالفعل، فإنّ ذلك ليس مبرّرا كافيا، ليس مبرّرا على الإطلاق لحماسنا للتّراث النّقدي العربي، لأنّ الاعتماد على الحماس وحده يعني فرض رؤية وهميّة لا وجود لها على النّصوص النّقديّة التّراثيّة أو استنطاقها بما ليس فيها كأنّنا بعبارة أخرى نؤسّس شرعيّة الحاضر وليس شرعيّة التّراث، لكنّ النّصوص التّراثيّة العربيّة هي الّتي تؤسّس شرعيّتها في قراءتنا الحاليّة لها وهي الّتي تؤسّس عصرنتها**"[1].

إذا يمكننا القول في قضيّة المقارنة بين ما جاء به الجرجاني وما يقابله عند دي سوسير أنّ الآراء أحيانا تتوازى وأحيانا تتقاطع، فمنهم من يقف موقف المنحاز للتّراث، ومنهم من يقف موقف المتبنّي للمنجز الغربي، ومنهم من يقف موقف الوسطي يرجّح فيه المنطق مثلما وقف عبد العزيز حمّودة في كتابه.

[1] عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة نحو نظريّة نقديّة عربيّة، ص221.

نظريّة النّظم والنّظريّة التّحويليّة التّوليديّة:

يرى الكاتب بلخير ارفيس أنّ هناك تقاطع كبير بين عبد القاهر الجرجاني وتشومسكي في فكرة التّحويل والتّوليد، وقد أقرّ بأنّه كان للجرجاني نظرة بعيدة المدى تشابهت في الكثير من النّقاط مع عناصر التّحويل وكذا المفاهيم الّتي ذهب إليها تشومسكي، وعليه سأحاول الوقوف عند بعض الآراء لباحثين ودارسين طرقوا باب البحث في هذه العلاقة، ومنه ما جاءت به الأستاذة شتّوح خضرة في مقال بعنوان بنية الجملة بين الجرجاني وتشومسكي في ضوء نظريّة النّظم والنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة حيث صرّحت بمحاولتها تحديد مواطن الاتّفاق والاختلاف في تنظير كلّ منهما بصفة عامّة وما تعلّق ببنية الجملة بصفة خاصّة فتقول في نقاط الاتّفاق: **"يتّفق الباحثان في موضوع الدّراسة فتشومسكي يركّز أساسا على المتكلّم وعلى قدرته في إنتاج عدد لا نهائي من الجمل بما في ذلك الجمل الّتي لم يسمعها من قبل، وبالتّالي فإنّ اللّغة في ضوء هذا المفهوم لها ميزة التّوليد، أي ميزة تفسير الجمل المنتجة، فالنّحو التّوليدي عنده يمثّل آليّة اللّغة؛ إنتاج العدد اللّانهائي من الجمل وفق تنظيم قواعدي موجود ضمن الكفاية اللّغويّة للمتكلّم، وبهذا تنصّ القاعدة التّوليديّة على المعلومات الّتي تمكّن المتكلّم من صياغة ومعرفة الجمل الصّحيحة في لغتنا الخاصّة"**[1]وهنا تتميّز القاعدة التّوليديّة على القاعدة المعياريّة والّتي تحدّد وتضع أصولا للّغة الّتي يجب مراعاتها عند الاستعمال الكلامي الصّائب.

وتواصل حديثها في قضيّة نحو الجملة فتقول: **"يركّز الباحثان على الجملة وطريقة بنائها "بنية الجملة" الّتي يراها الجرجاني بأنّها تعتمد التّركيب السّياقي الوظيفي مع مراعاة مقتضى الحال للكلام وهذا لا يختلف كثيرا كما رأينا في مفهوم بنية الجملة عند تشومسكي الّتي تعتمد الجانب التّركيبي النّحوي، أي التّوليد التّحويلي مع تميّز نظريّته بالطّابع التّجريدي الصّوري"**[2].

[1] شتّوح خضرة، بنية الجملة بين الجرجاني وتشومسكي في ضوء نظريّة النّظم والنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة، المجلّة العالميّة للتّرجمة الحديثة، جامعة منتوري، قسنطينة، ع3، مج2، ص34.

[2] المرجع نفسه، ص34.

وتضيف في قضيّة البنية السّطحيّة والبنية العميقة **"والّتي يلتقي فيهما تشومسكي بالجرجاني فيرى الأوّل أنّ البنية السّطحيّة ترتبط بالجانب الظّاهري الصّوتي للجملة والّذي يسمّيه الثّاني المنطوق والبنية العميقة الّتي تعتمد الجانب القواعدي للّغة وهذا ما يعرف عند الجرجاني بالنّظام النّحوي الّذي يحكم اللّغة"**[1].

إضافة إلى نقاط أخرى أحصتها الباحثة لتختم دراستها بنقطتين اختلف فيهما الجرجاني وتشومسكي فتقول: **"أ_ يعدّ الجرجاني أكثر اهتماما بالتّركيب من تشومسكي لأنّ التّركيب عند الجرجاني يوحي بقوّة وصلابة عناصره اللّغويّة والنّظم وهو أساس هذا التّركيب وهذا ما يوحي لنا بقوّة وصلابة اللّغة العربيّة.**

ب_ يعتمد الجرجاني أساسا إلى جانب النّظم على العلاقات السّياقيّة والمقام الكلامي أمّا تشومسكي يهتمّ بالجانب الحدسي التّجريدي"[2].

والملاحظ لهذه الدّراسة يمكن أن يقول أنّ رأي الباحثة هو رأي وسطي في مقارنة ما جا به الجرجاني وتشومسكي خاصّة عندما صرّحت بهدف دراستها وهو إحصاء نقاط الاتّفاق والاختلاف، غير أنّي لاحظت في ثنايا ما قدّمته ترجيحا لكفّة الجرجاني على تشومسكي سواء فيما تعلّق بنقاط الاتّفاق أو نقاط الاختلاف، لأنّها وفي كلّ مرّة تذكر فيها نقطة إلّا وتولي الجرجاني الأسبقيّة والأفضليّة والشّموليّة في طرحه لهذه النّظريّة.

وتحضر معنا دراسة أخرى للباحثة عياد أمّ السّعد في مقال بعنوان "تجلّيات آراء الجرجاني اللّغويّة في الفكر اللّغوي لتشومسكي" والّتي حاولت من خلاله الوقوف عند تجلّيات التّراث في النّظريّة التّوليديّة التّحويليّة وكذا الوقوف عند معالم التّلاقي بين الجرجاني وتشومسكي، تقول: **"يتّفق عبد القاهر وتشومسكي في أنّ المتكلّم يمتلك قدرة لغويّة أتيحت له عن طريق النّحو تسمح له بتوليد العبارات اللّانهائيّة ذلك أنّ معاني النّحو عند عبد القاهر تقف على فروق ووجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، وكلّها من إبداع صاحب**

[1] شتّوح خضرة، بنية الجملة بين الجرجاني وتشومسكي في ضوء نظريّة النّظم والنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة، ص35.
[2] المرجع نفسه، ص36.

اللّغة الّذي يتوخّى معاني النّحو في كلّ ما ينظمه أو ينثره وبالمثل رأى تشومسكي أنّ المنهج الرّياضي الّذي يؤكّد ميكانيكيّة التّركيب يساعد على وجود أنماط لا نهائيّة، وليست المسألة مجرّد تلاحم بين الصّيغ أو رصّ الكلمات وإنّما يجب أن نضع في الاعتبار دائما الصّلات المعتمدة أمتجاوزة كانت أو غير متجاوزة"[1].

فرغم اشتراكهما في هدف البحث في الكلّيّات اللّغويّة أو ما يعرف عند الجرجاني بالنّظام الّذي يجسّد فيه الظّاهرة اللّغويّة، إلّا أنّ الباحثة سرعان ما تعود لتؤصّل وتثبت أسبقيّة الجرجاني على حدّ تعبيرها: **" وقد تنبّه الجرجاني بحديثه عن مزيّة النّظم وفساده وارتباطه بالنّحو قبل زمن بعيد من مفهوم الكفاية والأداء اللّغوي اللّذين جاء بهما تشومسكي بحيث يرى أنّ الأداء هو الوجه الظّاهر المنطوق للمعرفة الضّمنيّة الكامنة باللّغة"**[2].

مضيفة إلى أنّ: **"النّظم وقواعد النّحو الّتي يبنى عليها الكلام هما اسمان آخران للأداء اللّغوي والكفاية عند تشومسكي فما قام به الجرجاني في نظريّة النّظم لإنجاز عظيم يؤكّد على أهمّة النّحو وورروده في تحويل وتوليد جمل لا حصر لها وهو الرّأي الّذي تبنّاه تشومسكي بجملة النّحو أساسا لنظريّته"**[3]، وهكذا تضاف هذه الدّراسة إلى باقي الدّراسات الّتي تصبّ في قالب التّأصيل للنّظريّات اللّغويّة الحديثة في التّراث، وتبقى على حدّ تعبير الباحثة القضيّة قضيّة مفاهيم ومصطلحات فقط.

كما عرض الكاتب محمود شاكر محمّد في كتابه ملامح النّظريّة التّحويليّة في الدّراسات البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني مجموعة من الآراء حول المقارنة بين الجرجاني وتشومسكي وقد قسّمها بين مؤيّد ورافض لفكرة التّقاطع بينهما، وقد عدّد الكاتب مجموعة من القضايا الّتي وقف عليها هؤلاء الباحثين ومنها أذكر قضيّة المنهج العقلي أو العقلاني حيث ذكر مجموعة من الآراء منها رأي الدّكتور مرتضى جواد باقر والّذي ذكره الكاتب كرأي رافض لفكرة التّقاطع بين العلمين

[1] عياد أمّ السّعد: تجلّيات آراء الجرجاني اللّغويّة في الفكر اللّغوي لتشومسكي، مجلّة علوم اللّغة العربيّة وآدابها، مج13، ع1، 2021/03/15، جامعة الوادي، ص795.

[2] المرجع نفسه، ص796.

[3] المرجع نفسه، ص796.

يقول: **"هناك رأي آخر يمثّله الدّكتور مرتضى جواد باقر الّذي يقول باختلاف المنهج العقلي وما يمثّله عند عبد القاهر عن الّذي يعنيه تشومسكي بقوله أنّ النّشاط العقلي الّذي يتحدّث عنه تشومسكي ليس أكثر من هذه المعرفة بقواعد اللّغة الّتي يمتلكها المتكلّم الأصل كسليقة طُبع عليها، وأمّا الجرجاني فكلامه عن النّشاط العقلي واع للفرد الّذي يختار عبره هذا الأسلوب أو ذلك متوخّيا فيه معاني معيّنة للنّحو"**[1].

وعلى الرّغم من أنّ الظّاهر في رأي مرتضى باقر أنّه لا يقرّ بالتّقاطع بين الجرجاني وتشومسكي في قضيّة المنهج العقلي إلّا أنّ رأيه يحمل تصريحا ضمنيّا بأنّ ما قدّمه الجرجاني شامل للنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة، وهذا ما يقرّه أيضا الكاتب محمود شاكر في تعقيبه على رأي مرتضى باقر حين وقف موقفا وسطا ورأى أنّ الرّأي الدّقيق والواضح في مجال المنهج العقلي يتطلّب البحث الدّقيق والتّتبّع في آثار كلّ من العلمين حتّى يتمكن من وضع رأي قاطع في المسألة.

[1] محمود شاكر محمّد: ملامح النّظريّة التّحويليّة في الدّراسات البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني471هـ، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2006، ص42.

الخـــــاتمة

خـــــاتمة:

والحقيقة أنّ نظريّة النّظم ليست نظريّة بلاغيّة فقط، وإنّما نظريّة في اللّغة والنّحو والبلاغة والنّقد والأدب، وضع معالمها، وأرسى دعائمها، وصاغها الإمام النّحوي، والمتكلّم الأشعري، عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، ولا يعني هذا أنّ فكرة النّظم وُلدت كاملة مكتملة عنده، فالحياة تأبى الطّفرة ولا تؤمن إلّا بسنّة الارتقاء والتطوّر؛ فقد وُجدت فكرة النّظم قبل عبد القاهر سواء من حيث المصطلح أو كفكرة عند علماء البلاغة والأصول والإعجاز وغير ذلك، فمن حيث المصطلح فقد كان يُقصد بها الجنس الأدبيّ الّذي أتى على شاكلته النصّ القرآني المعجز؛ فلا هو شعر ولا هو نثر، ولا هو يشبه سائر ضروب الكلام المعروفة، وُوجدت كفكرة كذلك، غير أنّه لم يُصطلح عليها بمصطلح النّظم، وإنّما وُجدت مصطلحات موازية ومكافئة لمصطلح النّظم، ومنها: السّبك، الاستقامة، الالتحام، التّأليف، التّركيب، وغير ذلك.

وقد خلص هذا البحث إلى جملة من النّتائج نوجزها فيما يلي:

ـ تعكس نظريّة النّظم تطوّر العقل العربي، وما بلغه البحث اللّغوي عندهم.

ـ أزالت نظريّة النّظم الجدال القائم بين علماء التّفسير وإعجاز القرآن حول سرّ إعجاز القرآن الكريم بأنّه نظم فريد وليس بألفاظه ولا معانيه ولا أساليبه، لأنّه نزل بلغة العرب الّتي يعرفونها وأساليبهم الّتي يحترفونها.

ـ أنهى عبد القاهر الجرجاني من خلال نظريّة النّظم الصّراع القائم بين أنصار اللّفظ والمعنى، منتصرا للصّياغة.

ـ نظريّة النّظم ليست نظريّة في البلاغة، أو النّقد، أو اللّغة، أو النّحو، وإنّما في ذلك كلّه.

ـ كانت ولا زالت نظريّة النّظم تحتلّ مكانا مركزيّا في البحث اللّغوي العربي، ويؤكّد ذلك الدّراسات والأبحاث والملتقيات الّتي أُقيمت من أجلها.

ـ تأثّر البحث اللّغوي الغربي بشكل أو بآخر بنظريّة النّظم وإن أنكر علماؤه ذلك؛ فأحدث ما وصلت إليه النظريّات اللّسانيّة الغربيّة لم يضف شيئا على ما أتى به عبد القاهر الجرجاني.

ـ النّظم مصطلح قديم استعمله القدامى بمفاهيم مختلفة، تارة السّبك وأخرى التّأليف والتّلاحم.

ـ البحث عن أوجه الإعجاز القرآني كان وراء ميلاد مصطلح النّظم.

ـ عبقريّة الجرجاني وفهمه الدّقيق والعميق للغة، وكذا جهود السّابقين له مكنه من الوصول إلى ما وصل إليه في محاولة لإثبات الإعجاز القرآني.

ـ نظرة عبد القاهر إلى النّحو نقلت هذا العلم من الاهتمام بأواخر الكلم إلى الاهتمام بالعلاقات النّحويّة بين المفردات.

ـ تحدّدت معالم نظريّة النّظم واتّضحت مع عبد القاهر الجرجاني من خلال كتابه دلائل الإعجاز.

ـ أرسى عبد القاهر دعائم أوسع نظرية في البلاغة العربية، وهي نظرية النظم، التي أكّد من خلالها أنّها الأصل في الإعجاز.

ـ منهج تشومسكي لم يأت صدفة إنما جاء نتيجة للاطّلاع الكبير على المناهج اللّغوية قبله كما نجد أنه تأثّر بالعلوم اللّغوية العربية لاسيما دراسته لنحو الجرجاني.

ـ الألفاظ أوعيّة للمعاني فالمعاني تترتّب في النّفس أوّلا ثمّ تُرتّب الألفاظ وفقها، فالألفاظ بمنزلة الوعاء الّذي تُصبّ فيه المعاني.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1 _ المصادر والمراجع:

1_ أحمد أحمد بدوي . من بلاغة القرآن . دار نهضة مصر . مصر . د ط . د ت.

2_ إسحاق بن إبراهيم الكاتب . البرهان في وجوه البيان . تحقيق جفنى محمّد شرف . مكتبة الشّباب . القاهرة . د ط . د ت.

3_ الباقلّاني، إعجاز القرآن، تح السّيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت

4_ بلخير ارفيس، نظريّة النّظم بين الأصل النّظري والبعد الفكري، البدر السّاطع للطّباعة والنّشر، العلمة، دط، دت.

5_ الجاحظ، البيان والتّبيين، تح عبد السّلام هارون، مؤسّسة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت.

6_ الجاحظ، الحيوان، تح عبد السّلام هارون، مكتبة مصطفى البابي، مصر، ط2.

7_ حاتم الضّامن، نظريّة النّظم، دار الحرّيّة للطّباعة، بغداد، د ط، 1979.

8_ الحلبي . الدّرر المصون . تحقيق أحمد محمّد الخرّاط . دار القلم . دمشق . د ط . د ت.

9_ أبو حيّان الأندلسي . تفسير البحر المحيط . دار الكتب العلميّة . بيروت . ط1 . 1993.

10_ الخطّابي، بيان إعجاز القرآن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح، محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1947

11_ الزّركشي . البرهان في علوم القرآن . تحقيق محمّد أبو الفضل . دار التّراث . القاهرة . د ط . د ت.

12_ الزّمخشري . تفسير الكشّاف . دار المعرفة . بيروت . ط2 . 2009.

13_ الزّمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل وعيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج2، ص28.

14_ السّكّاكي، مفتاح العلوم، تح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.

15_ الطّاهر بن عاشور . التّحرير والتّنوير . الدّار التّونسيّة . تونس . 1984 . د ط.

16_ الطّبري، جامع البيان عن تفسير القرآن، تح محمّد شاكر، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ط2.

17_ الطّوفي . الإكسير في علم التّفسير . تحقيق عبد القادر حسين . مكتبة الآداب . القاهرة . د ط . د ت.

18_ عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة نحو نظريّة نقديّة عربيّة، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت 1978.

19_ عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز . تح: محمود محمد شاكر . مكتبة الخانجي . مصر . ط5 . 2004

20_ فاضل السّامرّائي . التّعبير القرآني . دار الفجر . بغداد . ط1 . 2007.

21_ فخر الدّين الرّازي . التّفسير الكبير . دار الفكر . بيروت . ط1 . 1981.

22_ القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، تح أمين الخولي، دار الكتب، مصر.

23_ ابن قتيبة . تأويل مشكل القرآن . شرح أحمد صقر . رقم الإيداع:5028 . 1973 . د ط.

24_ القرطبي . الجامع لأحكام القرآن . تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي . مؤسّسة الرّسالة . بيروت . ط1 . 2006

25_ ابن قيّم الجوزيّة ـ بدائع الفوائد ـ تحقيق علي بن محمّد العمران ـ دار علم الفوائد ـ جدّة ـ د ط ـ د ت.

26_ محمّد كريم الكوّاز . الأسلوب في إعجاز القرآن . دار الكتب الوطنيّة . بنغازي . ط1 . 2005

27_ مسعود بودوخة، نظريّة النّظم أصولها وتطبيقاتها، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط1، 2016

28_ ابن المقفّع، الأدب الصّغير، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1989، ص283_284.

29_ وليد محمد مراد، نظرية النّظم وقيمتها العلميّة في الدّراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، ط1، دمشق، 1983

2_ المعاجم والقواميس:

30_ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي.

31_ ابن منظور، لسان العرب.

32_ المعجم الوسيط، مجمّع اللّغة العربيّة.

3_ المجلّات والدّوريّات:

33_ شادية بيومي حامد، النّظريّات اللّغويّة، طرق التّدريس، الدّعوة وأصول الدّين، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة المدينة العالميّة، ماليزيا.

34_ شتّوح خضرة، بنية الجملة بين الجرجاني وتشومسكي في ضوء نظريّة النّظم والنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة، المجلّة العالميّة للتّرجمة الحديثة، جامعة منتوري، قسنطينة، ع3، مج2، ص34.

35_ عبد الله نايف عنبر، النّظم عند العرب في ضوء مناهج التّحليل اللّساني الحديث، رسالة دكتوراه، تخصّص اللّغة العربيّة وآدابها، كلّية الدّراسات العليا بالجامعة الأردنيّة، 1991.

36_ عياد أمّ السّعد: تجلّيات آراء الجرجاني اللّغويّة في الفكر اللّغوي لتشومسكي، مجلّة علوم اللّغة العربيّة وآدابها، مج13، ع1، 2021/03/15، جامعة الوادي، ص795.

37_ فازر فاطمة، نظريّة النّظم ملامحها وتجلّياتها في المنجز اللّغوي الحديث، مجلّة دراسات معاصرة، مج 3، ع2، جوان2019، المركز الجامعي تيسمسيلت، ص153.

38_ محمود شاكر محمّد: ملامح النّظريّة التّحويليّة في الدّراسات البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني471هـ، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2006، ص42.

4_ الرسائل ومذكّرات التخرّج:

39_ صالح عبد الله محمّد الشّتري . المتشابه اللّفظي في القرآن الكريم . رسالة دكتوراه . جامعة أمّ القرى . السّعوديّة . 2001.

5_ المواقع الإلكترونيّة:

40_ https://scholar.google.com/citations?user

الـــــفـهرس

الموضوعات	الصفحة
الواجهة.	
شكر.	
إهداء.	
البطاقة الفنيّة.	
المقدّمة.	أ _ هـ
مدخل.	1 _ 7
الفصل الأوّل: تلخيص الكتاب.	9 _ 101
القسم الأوّل: الأصل النّظري.	
التّعريف بعبد القاهر الجرجاني.	09
مفهوم النّظم.	12
النّظم قبل عبد القاهر الجرجاني.	14
النّظم عند عبد القاهر الجرجاني.	24
نظريّة النّظم والنّحو.	46
نظريّة النّظم وعلم المعاني.	48
نظريّة النّظم وعلم البيان.	65
القسم الثّاني: البعد الفكري.	
البعد الحداثي.	92
نظريّة النّظم والنظريّة السوسيريّة.	93
نظريّة النّظم والنظريّة التوليديّة التحويليّة.	98
الفصل الثّاني: دراسة قضايا.	103_ 138
جهود عبد القاهر الجرجاني في النّظم.	103

النّظم وعلم المعاني.	106
النّظم والنّحو.	129
نظريّة النّظم والنظريّة السوسيريّة.	131
نظريّة النّظم والنظريّة التوليديّة التحويليّة.	134
خـــــاتمة.	139
قائمة المصادر والمراجع.	141
فهرس الموضوعات.	145