أخلاقيات الخطاب في النقد العربي القديم

" عبدالقاهر الجرجاني أنموذجاً "

د. محمد بن سعد الدكان

قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربيّة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أخلاقيات الخطاب في النقد العربي القديم

"عبدالقاهر الجرجاني أنموذجاً"

د. محمد بن سعد الدكان

قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربيّة- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ٢٨/ ٣/ ١٤٤٠هـ تاريخ قبول البحث: ٢/ ٥/ ١٤٤٠هـ

ملخص الدراسة:

يتناول هذا البحث قضية مهمة في عالم المعرفة النقدية، وهي قضية الخطاب النقدي في بعده الأخلاقي، وقد اختار الباحث نموذجاً من النقد العربي القديم، تمثل في عبدالقاهر الجرجاني، لما له من مكانة مركزية على مستوى المعرفة البلاغية والنقدية، ولما يتسم به خطاب هذا الناقد من سمات معرفية ومنهجية أخلاقية، يرى الباحث أنها تستحق البحث والمساءلة والتأمل، وقد جاء هذا البحث في مبحثين أولٍ يتجه إلى أخلاقيات المنهج النقدي عند الجرجاني، وفي كنف هذا المبحث تأتي المقاربة لبعض القيم المنهجية من الناحية الأخلاقية: المسؤولية، والموضوعية، والأصالة، وثانٍ يتجه إلى أخلاقيات اللغة عند الجرجاني في خطابه النقدي، إن على مستوى التأدب، أو على مستوى التفنن، أو على مستوى الحجاج، في محاولة معرفية من الباحث للعودة إلى الجذور، والكشف عن إخلاص الناقد التام للأخلاق في خطابه، واعتمادها نموذجاً حاكماً في العملية المعرفية النقدية، في عالم معاصر منشغل بالرؤى المتداخلة، بالانفصال أكثر من الاتصال، وبالانشغالات المتشعبة لكل حقل علمي في حقوله المتنوعة.

المقدمة:

لم يعد خافياً عمق الإشكال المعرفي الراهن، الذي يعاني منه المشهد المعرفي النقدي العربى الحديث برمته، المتمثل في حالة من القلق، وفقدان المعنى، بسبب الانفصال الكبير بين المعرفة وأخلاقياتها المختلفة، في الممارسة المعرفية النقدية، أي: بين العلم وقيَم العلم، في المقاربات والمناظرات والمعارك والخصومات وغيرها من آفاق النقد وسياقاته الحديثة المتنوعة، قد يكون الهوس الشديد، واللهاث الواضح خلف نموذج المعرفة الفلسفية الغربية، الصارخ والصريح في فصل الأخلاق عن العلم أحد أسبابها، وأياً ماكان السبب ، فإن المعرفة النقدية العربية وهى في سيرها المعاصر، المزدحم بالأفكار والنظريات والتصورات، بحاجة إلى الوقوف على ظلها ونموذجها الحاكم في العمل المعرفي النقدي، الذي تأوي إليه، وهو النموذج الأخلاقى، في المنهج والممارسة واللغة والخطاب.

من هنا تأتى أهمية الإطلالة العلمية الموجزة على شرفة من شرفات التراث النقدي، والمقاربة لسؤال العلاقة بين النقد والأخلاق في خطاب النقاد العرب القدماء، أملاً في تنبيه الوعى العربى النقدي الحديث إلى سلوك رواده الأوائل، من خلال نموذج الخطاب النقدي لدى عبدالقاهر الجرجانى، في مدونتيه : دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ، منطلقاً في ذلك من الأسباب العلمية الآتية، لاختيار هذا الموضوع :

١. رغبة الباحث في الكشف عن خصوصية النظام المعرفي النقدي العربي، الذي تحكمه الأخلاق بسياجها الديني والعلمي، في الثقافة العربية من خلال نموذج البحث، المتخذ من النقد العربي القديم مادةً وتطبيقاً.

٢. رغبة الباحث في مواكبة الحركة العلمية والمعرفية ، حول الأخلاق، التي شهدت انفجاراً كمياً هائلاً في مراكز البحوث والدراسات الغربية

والعربية، كلها تدور حول سؤال الأخلاق، مفهوماً، وفلسفة، ومنطلقاً وتصوراً، ولكن المقاربة العلمية التحليلية الخاصة بربط الأخلاق بالمعرفة تظل ضئيلةً، في تضاعيف هذا السباق.

٣. وفرة المادة العلمية وغزارتها، على نحو يحفز الباحث لدراسة أخلاقيات الخطاب في النقد العربي القديم، في كل من مدونة (دلائل الإعجاز)، و(أسرار البلاغة)، لعبدالقاهر الجرجاني، الناقد الذي بسط يده للمعرفة البلاغية والنقدية، ينال منها وتنال منه، ومد جسور التواصل الأخلاقي لقارئ مشروعه على نحو جاذب ومشوق يغري الباحث بالدخول لمقاربة هذا السؤال المعرفي المهم، لدى ناقد بحجم الجرجاني.

منهج البحث :

يتمثل منهج هذا البحث في نقاط موجزة، هي على النحو الآتي:

١. تمثل الأخلاقُ الإطارَ الموضوعي للبحث، كما تمثل مدونة الدلائل والأسرار، الإطار المرجعي له، في استنطاق أسئلة الأخلاق وبعض قيمها وشواهدها هنا وهناك لدى عبدالقاهر الجرجاني.

٢. المنهج التداولي هو المنهج الذي اتخذه الباحث في هذه المقاربة، وهو منهج يعبر عن: "دراسة استعمال اللغة في الخطاب"[(١)]، كما يقول عنها آن ماري دير وفرانسو ريكاتي وهما من أول علمائها، وكما يقول الدكتور مسعود صحراوي في دراسته على التداولية عند العلماء العرب: "التداولية ليست علماً لغوياً محضاً بالمعنى التقليدي، علماً يكتفي بوصف وتفسير البنى

(١) التداولية في الدراسات النحوية، د. عبدالله جاد الكريم: ٢٢.

اللغوية، ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، ولكنها علم جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال"[1].

٣. أفتتح كل مبحث بمقدمة موجزة، تكشف عن تصور عام نظري له، ثم أدلف بعد ذلك إلى المقاربة التطبيقية، من خلال الوقوف على نماذج وشواهد من تجليات القيم الأخلاقية لدى الجرجاني في خطابه النقدي، إن على مستوى المنهج، أو على مستوى اللغة.

٤. عند الرجوع إلى الكتب النقدية الحديثة المترجمة، أحاول استقاء المعلومة من منبعها الأصلي، إذا كان الكتاب مترجماً، أو الإحالة إلى المعلومة في مظانها الوسيطة، إذا عُدمتُ ترجمة الكتاب.

٥. أكتفي بذكر اسم الكتاب ومؤلفه في الهامش، والإحالة على بقية معلوماته في ثبت المصادر والمراجع، درءاً لإطالة الهوامش، المفضية إلى تضخم حجم البحث.

وقبل أن تبدأ رحلة هذا البحث، وتمضي مركبته النقدية التحليلية، تبقى الإشارة إلى أهمية مقاربة المفاهيم: الأخلاق والخطاب، والأخلاق والنقد، وهما موضع البحث والنظر في تمهيد هذا البحث.

---

(١) التداولية عند العلماء العرب: ١٧. وينظر: التداولية في الدراسات النحوية: ٢٢.

التمهيد:

١. الأخلاق.. والخطاب:

يشير ابن منظور إلى: "الخُلُق بضم اللام وسكونها: وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة"[(١)]، ويشير الجرجاني في التعريفات إلى بعدٍ معجمي آخر لمعنى الخُلُق، وهو التلقائية الإنسانية، لدى الإنسان في أخلاقه: "الخُلُق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كانت الهيئة الصادر منها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة، سميت الهيئة خُلُقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خُلُقاً سيئاً"[(٢)]. وحاصل هذه الإشارة المعجمية يتمثل في تمكن البعد الأخلاقي في الوجود الإنساني، حيث هو ركيزة من ركائز هذه الفطرة الإنسانية، وجذر من جذورها الأصلية.

وقد جاء مفهوم الخلق في القرآن الكريم في موضعين، الأول في قوله تعالى (إن هذا إلا خلق الأولين)، أي: "ما هذا الذي جئتنا به إلا عادة الأولين، يلفقون مثله ويدعون إليه"[(٣)]، وخلق الأولين بمعنى: دينهم وعادتهم

---

(١) لسان العرب: ١٠/٨٥، وينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢/٢١٤. قال ابن الأعرابي: "الخلق المروءة، والخلق الدين". تاج العروس، للزبيدي: ٦/٣٣٦.

(٢) التعريفات: ١٤٣.

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي: ١١/١٦٧.

ومذهبهم[1]، والثاني قوله تعالى مخاطباً نبيه عليه الصلاة والسلام ﴿وإنك لعلى خلقٍ عظيم﴾، يقول الإمام الطبري: "يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وإنك يامحمد لعلى أدب عظيم، وذلك أدب القرآن الذي أدبه به وهو الإسلام وشرائعه"[2].

وفي السنة المطهرة، جاء لفظ الخلق في جملة من أحاديثه عليه الصلاة والسلام، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في تعريف البر: "البر حسن الخلق"[3]. وحسن الخلق هو: "التخلق بأخلاق الشريعة والتأدب بآداب الله التي أدب بها عباده في كتابه، وقد قيل: إن الدين كله خلق"[4]. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً"[5].

وفي التراث العربي، تناثرت رؤى العلماء من حقول المعرفة الإنسانية المتنوعة قديماً، في تقديم الإطار النظري المفاهيمي للأخلاق، من ذلك المفهوم الذي قدمه مسكويه في تعريفه للأخلاق، حيث يقول: "الخُلُق: حال للنفس داعية لها وإلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وربما كان بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملَكَةً وخلقاً"[6]، ويشير الفخر الرازي إلى أن الخُلُق: "ملكة نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة"[7]،

---

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري: ١١٩/١١.

(٢) المصدر السابق: ٢٤/٢٩ -٢٥.

(٣) أخرجه مسلم: ٤٦٣٣، من حديث النواس بن سمعان.

(٤) عون المعبود، للعظيم آبادي: ٤٣٤ .

(٥) أخرجه أحمد ٣٢٤٦٠، والحاكم: ٣٩٣/٢.

(٦) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ٤١.

(٧) التفسير الكبير: ٨١/٣٠.

ويبين يحيى بن عدي، أن الخُلُق: "هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية واختيار، والخُلُق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد"[1].

أما لدى المعاصرين، فقد ظهر مفهوم الأخلاق، على مستويات متنوعة، وأشكال متعددة، يأرز كل منها إما إلى زاويةٍ من زوايا الحياة عامة، أو إلى حقل من حقول المعرفة الإنسانية خاصة، من ذلك مثلاً تعريف أحمد أمين للأخلاق بوصفها علماً: "يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي"[2]، ويشير محمد الطاهر ابن عاشور إلى تعريف الخلق بقوله: "الخلق: السجية المتمكّنة في النفس باعثة على عمل ما يناسبها من خير أو شر، وتشتمل طبائع الخير وطبائع الشر،

---

(١) تهذيب الأخلاق: ٤٧. واللافت هنا أن التفاتة السلف من العلماء للأخلاق في مجال التأليف، قد أخذ مسالك متنوعة، منها ما يتصل بعلم الحديث، واستثمار الأخلاق في تبويب الكتب، كما نجد في كتاب الزهد لوكيع بن الجراح (ت: ١٩٧هـ)، وكتاب مكارم الأخلاق، لابن أبي الدنيا (٢٨١هـ) وكتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس، لابن حزم (ت: ٤٥٦هـ)، كما أن هناك اتجاهاً تاريخياً سيرياً في التأليف والتصنيف في الأخلاق والتراث، مثل كتاب الزهد، للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، حيث يذكر الشخصيات التاريخية بدءاً من الصحابة، والتابعين، وما ورد عنهم في مكارم الأخلاق، والاتجاه الثالث هو الاتجاه الأدبي، تبويب الأدب حسب موضوعات الأخلاق، مثل كتاب الفاضل، لأبي العباس بن المبرد (ت: ٢٨٦هـ)، بهجة المُجالِس وأنس المَجالس، لابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ)، ومحاضرات الأدباء، للراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ).

(٢) الأخلاق، لأحمد أمين: ٢.

ولذلك لا يعرف أحد النوعين من اللفظ إلا بقيد يضم إليه فيقال: خلق حسن، وفي ضده خلق قبيح، فإذا أطلق عن التقييد انصرف إلى الخلق الحسن"[1]. ويقدم الدكتور محمد الجابري إفادة: "اللفظ (أي الخُلق) الصفات التي تكون عليها النفس، حسنة كانت كالكرم، أو قبيحة كالبخل، كما يفيد معنى الدين والعادة"[2]، واتساع ساحة النظر والتأمل في الأخلاق يختلف من نظام ثقافي إلى آخر لذلك: "من المنتظر تعريف الأخلاق في أي نظام للقيم هو بمعنى ما من معاني "الكشف" عن "قلب" هذا النظام"[3].

في سياق المقاربات الغربية، لمفهوم الأخلاق، يشير دوركايم إلى أن الأخلاق هي: "نظام من القواعد التي يجب على الإنسان نهجها في حياته الفردية وكذلك الاجتماعية"[4]، ويشير فيلسوف القيمة روني لسوين إلى مفهوم الأخلاق، بقوله: "ليست الأخلاق نتاجاً للضرورة التي تفرضها الظروف البيولوجية والاجتماعية للحياة الإنسانية، بل هي مجموع القواعد والغايات التي توجه رد فعل الأنا على هذه الظروف، توجيهاً يعتمد على تكميل أفضل للحياة الإنسانية"[5]، ويشير ديوي جون إلى الخلق، فيقول: "الخلق على العموم معناه: قوة الفاعلية الاجتماعية والكفاءة المنظمة للوظيفة

(١) التحرير والتنوير: ١٩/ ١٧١ – ١٧٢.

(٢) العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية: ٣٣.

(٣) المرجع السابق: ٣٣.

(٤) قواعد المنهج في علم الاجتماع: ٢٤٢.

(٥) الأخلاق والرهانات الإنسانية، نورة بوحناش: ٤٥.

الاجتماعية"[1]. والأهم في هذه النماذج من التعريفات للأخلاق، هو ارتباطها الوثيق بسياق التواصل الإنساني بين الذات الأنا، والآخر، من جهة ترتقي بسياق هذا التواصل، ومن جهة أخرى تنظيم العلاقة الإنسانية بين الطرفين، ذلك أن (الأخلاق) هي بوصلة التنظيم التواصلي الإنساني.

أما الخطاب فتبدأ رحلة المفهوم له بشكل واضح مع بعض المفسرين في التراث العربي، وذلك بالحديث عنه حسب السياق القرآني الذي وردت فيه كلمة الخطاب، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**﴾ (ص: ١٩)، عن نبيه داود عليه السلام، إذ يشير الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) إلى أن الخطاب هو: "الكلام المبيَّن الدال على المقصود بلا التباس"[2]، ويبيّن أنه يجوز أن يراد بمعنى (فصل الخطاب) في الآية: "القصد الذي ليس فيه اختصار مخل، ولا إشباع ممل"[3].

كما يشير الرازي إلى أن صفة فصل الخطاب من الصفات التي أعطاها الله لداود عليه السلام، وأنها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور، التي يمتاز بها الإنسان عن أجسام العالم الأخرى من الجمادات والنباتات وجملة الحيوانات؛ ذلك: "أن الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير، فمنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادرًا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكل من كانت القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أعظم،

---

(١) المرجع السابق: ٤٥، وينظر: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، مجموعة من المؤلفين: ٢٨١،

(٢) الكشاف: ٢٥١/٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٥١/٥.

وكل من كانت تلك القدرة في حقه أقل، كانت تلك الآثار أضعف.. لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرًا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحظر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وينفصل كل مقام عن مقام"[1].

وفي سياق الحقل الأصولي، يأخذ مفهوم الخطاب بعدًا آخر، ويكتسب وهجًا له علاقته بالدرس الأصولي، الذي يتجه إلى بيان الأحكام الشرعية، وارتباطها بالمكلفين الذين هم (المخاطبون)، في توجيه (الخطاب) القرآني والنبوي لهم، فجاءت في مدوناتهم المفاهيم الآتية ذات العلاقة الدلالية بالخطاب: دليل الخطاب، منطوق الخطاب، مفهوم الخطاب، فحوى الخطاب، لحن الخطاب، معنى الخطاب[2]، وجاء بعضهم بناءً على ذلك بتعريف الخطاب، كما أشار الآمدي على أنه: "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[3].

وفي مدونات اللغة ومعاجمها القديمة، وكتب النحو، يأتي الخطاب من جذره الثلاثي (خطب)، دالًا بوجهٍ أو بآخر على (التواصل) بنحو عام، مع اختلافٍ بين فضاء معجمي وآخر، في اتساع دائرة الدلالة أو ضيقها، فالخطاب لدى الخليل بن أحمد في العين: "مراجعة الكلام"[4] ولدى ابن

(١) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): ١٨٤/٧.

(٢) ينظر: المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي: ٢٤، والكافية في الجدل، للجويني: ٣٢، والمعونة في الجدل، للشيرازي: ٢٥، ٣٦، ومعجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، حمو النقاري: ٢٧٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام: ١٣٦/١.

(٤) كتاب العين: ٢٥٢.

منظور: "الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام"[1]، كما أشار النحاة في أحاديثهم دومًا إلى (المخاطب) بعد المتكلم، في المرتبة، من ذلك قول ابن يعيش: "والمخاطب تلو المتكلم في الحضور والمشاهدة"[2].

في سياق الدراسات الدلالية والتداولية اللغوية الحديثة، جاء مفهوم الخطاب، متوزعًا بين حقول العلوم الإنسانية، من علم الاجتماع، وعلم النفس، والفلسفة، وعلوم اللغة، والدراسات الأدبية واللسانية وغيرها، في بعضها اقترابٌ من حديث القدامى في التراث العربي، عن الخطاب، وبعضها مستقل عنه، مغايرٌ له، بسبب تنوع السياقات والحقول والتخصصات التي تناولت الخطاب، وتجددها وسيرورتها التاريخية، كلٌ من مشربه ومطلّه الخاص، ولكنها بالجملة يمكن أن تحصر في **اتجاهات ثلاثة:**

الأول: اتجاه التأثير: الخطاب هو الملفوظ الموجه إلى الغير بقصد التأثير.

الثاني: اتجاه التعبير: الخطاب: هو الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة.

الثالث: اتجاه السياق: الخطاب: فضاءٌ لمواقع وأنشطة متباينة للذوات.

في الاتجاه الأول، تأتي جملة من التعريفات التي قدمها الباحثون في هذا السياق، فالخطاب هنا يتجلى من أجل (التوجيه، التأثير، الهيمنة، الإقناع، النفوذ، السلطة، العقلنة) إلى غير ذلك من روافد المفهوم هنا: "إنه موجِّه، لا فقط، بل هو مصمم حسب مرمى المتكلم، وإنما لأنه يتطور في الزمان، إنه يعني فعلًا حسب غاية ويعتبر سائرًا نحو جهة ما، لكنه يمكن أن يحيد أثناء

---

(١) لسان العرب: ٢/٣٦١ (خطب).

(٢) شرح المفصل، لابن يعيش: ٣/١٣٤ – ١٣٥، وينظر: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، المختار الفجاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإخاء القومي: العددان: ١٠٠ – ١٠١، ١٩٩٣م، ص: ٢٩ – ٣٠.

الطريق (استطرادات)، ويرجع إلى اتجاهه الأصلي، ويغيّر اتجاهه إلخ... ويمثل كل هذا قيادة حقيقية للكلام من قبل المتكلم"[1]، وهو في هذا الاتجاه كما يراه غاردنر: الاستعمال بين الناس لعلامات صوتية ومكتوبة لتبليغ رغباتهم أو آرائهم[2]. بمعنى أن الخطاب هنا كيانٌ لغوي يتجاوز التواصل المجرد: "ليكون فعلًا مؤثرًا في سلوك الغير"[3]. وهو ما يطلق عليه (أثر الخطاب)[4].

في الاتجاه الثاني، تأتي جملة من التعريفات تفيد بأن الخطاب هو: "اللغة وراء الجمل"[5]، وهو يمثل: "وحدة لسانية متكونة من جمل متعاقبة"[6]، كما أن من أبرز التعريفات هنا هو تعريف هاريس: الخطاب هو "ملفوظ طويل، أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض"[7]، فالخطاب هنا رهينُ مجموعة جمل متتالية، تبنيه، وتشكّل كيانه، والتركيز هنا على عمل التلفظ والتعبير الممتد، الذي يبدأ بما بعد الجملة، وفي هذا الاتجاه، تتجه عناية الباحث في تحليل الخطاب إلى عناصر انسجامه،

---

(١) معجم تحليل الخطاب، بإشراف باتريك شارودو ودومينيك منغو، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمود: ١٨٢.

(٢) المرجع السابق: ١٨٠ – ١٨١.

(٣) في سوسيولوجيا الخطاب، من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل، د. عبد السلام حيمر: ١٤.

(٤) ينظر: تحليل الخطاب الروائي، د. سعيد يقطين: ٢٣، وينظر: الخطاب: ١٧.

(٥) دراسة اللغة، جورج يول، ترجمة: حمزة المزيني: ١٩٦.

(٦) معجم تحليل الخطاب: ١٨٠.

(٧) تحليل الخطاب الروائي: ١٧.

وترابطه وتركيبه، ومعرفة علاقات بعضها ببعض، ومناسبة بعضها مع بعض، على مستوى البنية لهذا الخطاب، فالكشف هنا عن نظام التعبير، في حين الاتجاه الأول الكشف عن نظام التأثير.

في الاتجاه الثالث، يأتي فيلسوف المعرفة والخطاب، ميشيل فوكو، بجهد فلسفي كبير، حول مفهوم الخطاب، حيث يتخذ الخطاب: "مدى جديدًا، وأبعادًا وحدودًا إضافية، غير تلك المعاني التي يحيل إليها، والحدود التي يتحرك خلالها مصطلح الخطاب في حقول اللسانيات واللسانيات الاجتماعية، حيث تتجه عنايتها إلى اللغة في طور التشغيل والاستعمال، وتدرس البعد الإنجازي في علاقته بالواقع"[1].

هنا، يتسع المدلول لهذا الدال، ليشمل مسرح الحياة، وميادينها الثقافية والاجتماعية والفكرية والنقدية والسياسية، إنه كيانٌ متكامل: "يجمل فيه فوكو كل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها، ومنها فيما يبدو جهوده هو لإخضاع الحياة للنقد"[2]. فالخطاب فضاء واسع من الحياة، بشتى تجلياتها وصراع الذوات فيها.

يقول فوكو: "أما لفظ الخطاب الذي أكثرنا وبالغنا في استخدامه بمعانٍ مختلفة، فإننا نفهم الآن سبب إبهامه، فقد استعمل بكيفية أكثر عمومية وأكثر التباسًا للدلالة إلى الإنجازات اللفظية، وكنا نفهم عندئذٍ من لفظ خطاب، ما تم إنتاجه أو كل ما تم إنتاجه عند الاقتضاء، بواسطة الأدلة، كنا نفهم منه

---

(١) خطاب الجنون، الحضور الفيزيائي والغياب الثقافي، (الاستبعاد والنفي)، د. أحمد آل مريع: ٢٦.

(٢) البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، هايدن وايت وميشيل فوكو، تحرير: جون استروك، ترجمة د. محمد عصفور: ١١٤.

كذلك مجموعة من أفعال الصياغة، أو الجمل أو القضايا. وأخيرًا: وهذا هو المعنى الذي كنا نفضله (إضافة إلى الأول الذي يشكّل بالنسبة له أفقًا) اعتبرنا الخطاب: يتكون من مجموعة من الأدلة من حيث هي عبارات وبوضعنا قادرين على أن نعين أنماط وجودها الخاصة، وإذا كنت قد وقفت في إظهار، كما فعلت ذلك قبل حين أن قانون مجموعة من هذا القبيل هو ما كنت أطلق عليه بالضبط حتى الآن التشكيلة الخطابية إذا كنت قد وقفت في إظهار أن هذه الأخيرة هي مبدأ تبعثر وتوزع "الصياغات أو الجمل أو القضايا فحسب، بل العبارات كذلك (بالمعنى الذي أعطيته لهذه الأخيرة)، فإن لفظ خطاب، سوف يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنتسب إلى نفس نظام التكون، وأستطيع على هذا النحو أن أتكلم عن خطاب عباري وخطاب اقتصادي وخطاب التاريخ الطبيعي وخطاب الطبعقلي. واعلم حق العلم أن هذه التعريفات ستبدو لأغلبية الناس لا تتفق والمعنى المتداول المألوف: ذلك أن اللسانيين تعودوا على إعطاء لفظ الخطاب معنى يخالف ذلك تمام المخالفة، كما يستعمل المناطقة وأنصار التحليل لفظ العبارة بمعنى مغاير، وليس غرضي هنا أن أنقل إلى ميدان آخر أشياء كان في حاجة إليها، مفاهيم أو شكلًا من أشكال التحليل أو نظرية عرفت ميلادها واكتمالها خارجًا عنه، ليس في نيتي تطبيق نموذج أثبت فعاليته، على مضامين جديدة، ولا أريد بكل تأكيد الطعن في قيمته، كما لا أرغب في تحديد قيمته بصورة سابقة على كل اختبار، أو في رسم العتبة التي عليه أن يلزمها، بل أن أظهر إمكانية وصفية، وأعرض الخطوط العامة للميدان الذي يحتملها وأعرف حدودها واستقلاليتها، فهذه الإمكانية الوصفية تتمفصل بإمكانيات أخرى، لكنها لا تنتج عنها أو تستمد منها"[1].

(١) حفريات المعرفة: ١٠٠ – ١٠١.

الخطاب إذن وفق بيان فوكو هو فضاء الإنسان، بما يمثل من نظام المعرفة والحضارة والإنتاج والتنمية والصراع، وبذلك يمتد من الأفق اللساني، اللغوي، إلى آفاق الحياة، بأنظمتها الثقافية والحضارية والمعرفية والاجتماعية وغيرها، التي تضمن شرط الوجود والبقاء للذات المنتجة للخطاب، والذوات المشتركة فيه، وهنا يشير أحد الباحثين إلى هذا المعنى، بناء على إضاءة فوكو، وإسهاماته حول معنى الخطاب، حيث يقول: "الخطاب: فضاءٌ لمواقع وأنشطة متباينة للذوات، وليس موقعًا تقتحمه الذاتية الخالصة، إنه موقع الفعل، والصراع والرغبة، وفضاء للانتشار والتواتر والتوزع، ما يجعله مسرحًا للاستثمار، واستراتيجية تحدد ما يمكن أن يقال وما يمكن أن يرى، وليس بحثًا عن معنى خفي يكشفه التعليق والتأويل، أو بحثًا عن قيمة مسكوت عنها"(١).

٢. الأخلاق والنقد:

الحديث عن الأخلاق والنقد، هو حديث عن الأخلاق والمعرفة، أو عن أخلاقيات العلم، والباحث هنا يجد شيئاً من الأفكار والأعمال العلمية، في التراث العربي، جاءت في سياق التناول والمعالجة، لجانب سلوك المعرفة، أوآداب العلم على نحو عام، وهي مساهمات تنظر من حيث المبدأ إلى الأخلاق بوصفها موجِّهاً للعمل المعرفي للعالِم والمتعلم، ولذلك دأبت على تقديم بعض المبادئ الأخلاقية، ورسم طريق التطبيق لها في مضمار المعرفة الإنسانية، وهذه المساهمات هي في جمهورها الأغلب مرجع من المراجع

(١) خطاب الجنون: ٢٩.

النظرية، لمثل هذه المقاربات التي تتفيأ البعد الإنساني في الخطاب النقدي، ومدى إخلاص الناقد في النقد العربي القديم لميثاق المعرفة الأخلاقي.

وهنا، يمكن الإشارة إلى بعض المساهمات المعرفية، للعلماء في التراث العربي، التي قاربت مسألة الأخلاقيات في العلم والمعرفة، منها على سبيل المثال:

١ - آداب المعلمين، محمد بن سحنون المالكي (ت: ٢٥٦هـ)

٢ - تحصيل السعادة، لأبي نصر الفارابي (ت: ٣٣٩هـ).

٣ - أخلاق العلماء، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري: (ت: ٣٦٠هـ).

٤ - الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين، للقابسي (ت: ٤٠٣هـ).

٥ - جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ).

٦ - الفقيه والمتفقه، لأبي بكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ).

٧ - ميزان العمل، لأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ).

٨ - أدب الإملاء والاستملاء، لعبد الكريم بن محمد السمعاني (ت: ٥٦٢هـ).

٩ - تعليم المتعلم طريق التعلم للزرنوجي: (ت: ٥٩٣هـ).

١٠ - تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، لابن جماعة (ت: ٧٣٣هـ).

١١ - مفتاح دار السعادة، ومنشور أهل العلم والإرادة، لابن قيم الجوزية (ت: ٧٤٨هـ).

وفي العصر الحاضر، هناك مساهمات كثيرة في هذا السياق، منها على سبيل المثال:

١ - المعين على تحصيل آداب العلم وأخلاق المتعلمين، للسعدي: (١٣٧٦هـ)

٢ - حلية طالب العلم، لبكر أبو زيد، ت: (١٤٢٩هـ)
٣ - أخلاقيات العلم، ديفيد ب. رزنيك، ترجمة د. عبد النور عبد المنعم.
٤ - أخلاقيات العلم، وأزمة الحضارة الحديثة، د. عبد الفتاح بركة.
٥ - العلوم الإنسانية ومشكلة القيم، عبد الحكيم بلفقيه.
٦ - سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، د. طه عبد الرحمن.

في سياق الخطاب النقدي، على نحو خاص، يرى الباحث أو هكذا يحسب أن استلهام البعد الأخلاقي، وتوظيفه واستثماره وحضوره في الخطاب النقدي، يأتي من خلال ارتباط النقد ذاته بالأبعاد الإنسانية الآتية:

١ - **النقد فعالية عقلية**: أي: إن النقد يعبر عن حركة ذهنية إدراكية، لها ثمرة علمية، ونتيجة عملية، كما أن هذه الحركة مبنية على هدف واضح هو (النص)، ورؤية واعية من قبل الناقد، ومرتكز هذا كله هو التفكير والتأمل و(إعادة النظر) بلفظ عبد القاهر كثيراً[(١)]، الذي يتم من خلال العقل النقدي لدى الناقد.

وقد كان من إشارات عبد القاهر في هذا السياق قوله: "وهذا الحكم – أعني الاختصاص في الترتيب – يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس، المنتظمة فيها على قضية العقل"[(٢)]، وقوله: "فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ، فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وخلوب رائع،

(١)ينظر: دلائل الإعجاز: ٧، ٤٠، ٦٤، ٨٥، ٩٣، ٢٢٤، ٢٦٠، وأسرار البلاغة: ٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٦٨، ٨٦.

(٢) أسرار البلاغة: ٥.

فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضلٍ يقتدحه العقلُ من زناده"[1].

وإذا كانت العملية النقدية، هي عملية عقلية، على هذا النحو، فإن من أهم أولويات هذا العمل العقلي الأخلاق، وقد قدّم بعض المعاصرين، نماذج نظرية وعملية، في هذا السياق، لما يسمي بـ(أخلاقيات العقل)، كما في كتاب (سؤال الأخلاق) للدكتور طه عبد الرحمن[2]، وهي بهذا تتميز عن النظرة الغربية، للمعرفة القائلة بأنه: "لا أخلاق في العلم"[3]، وتسلل هذا المبدأ من العلوم النظرية إلى العلوم العملية: "ثم انتقل العمل بها إلى المجالات غير العلمية وغير العملية، مثل الفكر والأدب والفن، حتى صار المثقف – مفكراً – كان أو أديباً، أو فناناً، يعتقد مشروعية هذا الانفصال عن القيم الأخلاقية، ويعتقد ضرورة الالتزام به"[4].

٢ - **النقد فعالية تواصلية:** أي إن النقد قائم في أصله على التواصل بين الذات الناقدة والآخر (المتلقي)، التواصل الذي هو عبارة عن: "تبادل أدلة بين ذات مرسلة، وذات مستقبلة (المتلقي)، حيث تنطلق الرسالة (الخطاب النقدي) من الذات الأولى نحو الذات الأخرى، وتقتضي العملية جواباً ضمنياً

---

(١) المصدر السابق: ٦.

(٢) سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية: ١٢٥ – ١٤٥.

(٣) المرجع السابق: ٩٢، وينظر: العمل الديني وتجديد العقل، د. طه عبد الرحمن: ١٨٧ – ٢٠٠.

(٤) سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية: ٩٣.

أو صريحاً عما تتحدث عنه"[1]، وإذا كان هذا البعد من أبعاد العملية النقدية هو البعد المهيمن السائد في التراث النقدي، بما يحمله الناقد قديماً من شغف التطلع للآخر في الخطاب، يقاسمه ويشاركه ويعيد النظر معه، فإن نموذج "الإيصال"[2] كان النموذج المهيمن على الخطاب النقدي قديماً، ولذلك فإن الذات الناقدة في النقد العربي القديم: "كانت معنية بالرسالة التي تحملها، حريصة على إيصالها على الوجه الأكمل، ومن جهة أخرى كانت الذات الناقدة حاضرة في تبنيها للرسالة والتزامها بها، ومن جهة ثالثة كان المخاطب حاضراً دائماً في ذهن الذات الناقدة وهي تؤدي الرسالة"[3].

وإذا كان العمل النقدي على هذه الماهية في التواصل، فإن من مرتكزات الخطاب النقدي، ما يسمى بـ(أخلاقيات التواصل)، ويجد الباحث شيئاً من بذور ذلك، لدى كل من كارل أوتو آبل، الألماني، في رسالته (في مسألة التأسيس العقلي للأخلاقيات في عهد العلم)، والفيلسوف الألماني الآخر هابرماس في كتابه (الأخلاق والتواصل)، وهما في ذلك ينطلقان من الخطر الذي تسببه الآثار الثقافية والصناعية والتقنية والتكنولوجية للعلم، ما يدعو إلى ضرورة تأسيس ميثاق (الأخلاقيات الكبرى): "وهي أخلاقيات تشترك في

---

(١) اللغة والخطاب، عمر أوكان: ٣٦.

(٢) يقسم الدكتور طه عبد الرحمن التواصل إلى ثلاثة أقسام: الأول: الوصل: وهو نقل الخبر بوصفه الواصل بين ذاتين. الثاني: الإيصال: وهو نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم، واعتبار مقصده الذي هو المستمع. الثالث: الاتصال: نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر، الذي هو المتكلم، واعتبار مقصده الذي هو المستمع معاً. ينظر: اللسان والميزان: ٢٥٤.

(٣) الذات الناقدة في النقد العربي القديم، د. ظافر الكناني: ٦٩.

وضعها جميع أمم الأرض، على اختلاف ثقافاتها وعادتها، ولا سبيل إلى هذا الاشتراك إلا بقيام تواصل دائم بين أفرادها، لأن هذا التواصل ينبني على معايير أخلاقية كلية وقبلية تنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان أو شرائط الصحة، يستوي في ذلك الخطاب العلمي الذي تنفرد به فئة مخصصة من هذه الجماعة"[1].

٣. نموذج الدراسة: عبد القاهر الجرجاني:

تبدو الإشارة الأهم هنا في هذا السياق، إلى الجانب الذاتي، وتحديداً لدى ناقدٍ بحجم عبد القاهر الجرجاني، من خلال التركيز على البعد الأخلاقي في الخطاب النقدي لديه، والاهتمام بهذا النموذج من النماذج النقدية في التراث، جاء من خلال جملة من المنطلقات، فهو إلى جانب مكانته الشخصية العامة التي قال عنها الباخرزي: "اتفقت على إمامته الألسنة، وتجمّلت بمكانه وزمانه الأمكنة والأزمنة، وأثنى عليه طيب العناصر وثنيت به عقود الخناصر، فهو فرد في علمه الغزير"[2]، وما قاله عنه السيوطي: "وكان من أكابر أئمة العربية والبيان"[3]، إلا أن الأهم في ذلك هو تشكيلة الذات، وطبائعها لدى الجرجاني، حيث العمل الذاتي الأخلاقي أسهم بشكل كبير في بناء الوعي ونظام المعرفة والإدراك لدى هذا العالم، وهو في ذلك يرجع في شيء من أسبابه إلى جانب التكوين لدى هذا العالم، أي: جانب الطينة الأخلاقية والفطرة القيمية لدى الجرجاني، حيث لم يكن له صديقٌ سوى العلم، إن على مستوى التلقي عن بعض العلماء، أو على مستوى الانكباب

(١) سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية: ١٢٥ – ١٢٦.

(٢) دمية القصر: ١٥٨.

(٣) بغية الوعاة: ١٠٦/٢.

على مدونات المعرفة بأنواعها في عصره، الذي أنف منه كثيراً، وتضايق منه كثيراً، إلى الحد الذي جعله يقول: "ثم إنّا وإنْ كنّا في زمانٍ هو على ما هو عليهِ مِنْ إحالةِ الأُمور عن جِهَاتها، وتَحْويلِ الأشياءِ عن حالاتِها، ونَقْلِ النفوسِ عن طِبَاعها، وقَلْبِ الخَلائقِ المحمودةِ إلى أضدادها، ودهر ليس للفضل وأهلهِ لديهِ إلا الشرُّ صِرْفاً والغَيْظُ بَحْتاً، وإلاَّ ما يُدهِشُ عقولَهم ويسْلُبُهم مَعْقولَهم، حتى صار أَعجزُ الناس رأياً عندَ الجميع، مَنْ كانت له هِمَّةٌ في أن يَسْتَفِيدَ عِلْماً، أو يَزْدادَ فَهْماً، أو يَكْتَسب فَضْلاً، أو يَجْعلَ له ذلك بحالٍ شُغْلاً، فإنَّ الإلْفَ من طِباع الكريم، وإذا كانَ مِنْ حَقِّ الصديقِ عليكَ، ولا سيَّما إذا تقادمَتْ صُحْبتُه وصحَّتْ صداقَتُه، أن لا تَجْفُوَه بأن تَنْكُبَكَ الأيامُ، وتُضجِرَك النوائب، وتخرجك محن الزمان، فتتناساه جُملةً، وتَطْويَه طَيّاً، فالعِلْمُ الذي هوَ صديقٌ لا يَحُول عنِ العَهد، ولا يَدْغِلُ في الوُدِّ، وصاحِبٌ لا يَصِحُّ عليه النكْثُ والغَدْر، ولا تظن به الخيانة والمكر أولى منك بذلك وأجدر، وحقه عليك أكبر"[1].

من جهة ثانية، يعبر هذا النموذج العلمي، المتمثل في عبد القاهر الجرجاني، عن قامةٍ علمية في التراث، جمعت بين (العلم والنظرة إلى العالَم)، أي المعرفة بوصفها أفقاً إنسانياً، فالباحث يرى في نموذج عبد القاهر المعرفي، تجاوز المحلية (العربية) إلى اللغة العالمية: "فالشيخ يدرك تماماً – وربما بسبب كونه غير عربي أصلاً – وبشكل واضح أن اللغة ظاهرة عالمية لها مبادئ عامة تخص كل اللغات، ولها مواصفات خاصة باللغات المختلفة"[2]، إن هذا الملمح تحديداً من أهم ملامح اعتماد الباحث لنموذج عبد القاهر،

(١) دلائل الإعجاز: ٣٣.

(٢) العلم والنظرة العربية إلى العالم، د. سمير أبو زيد: ٢٤٣.

ذلك أن الأخلاق في فضائها العالمي الإنساني المتسع ترتبط باللغة – التي هي كما هي عند عبد القاهر – جوهر الوجود الإنساني، وبتعبير بنفينست: "يتشكل الإنسان من حيث هو ذاتٌ في اللغة وباللغة"[1]. ومن ثم نحن أمام نموذج معرفي في التراث النقدي من النماذج المعرفية التي تعاملت مع المعرفة واللغة في بعدها الإنساني.

ومن جهة ثالثة أخيرة، تبدو أهمية هذا النموذج المعرفي، المتمثل في عبد القاهر الجرجاني، هنا في استجلاء الأبعاد الأخلاقية في الخطاب النقدي لديه، ما يتعلق بالمكانة العلمية (الخاصة) لعبد القاهر في تاريخ البلاغة والنظرية النقدية، حيث يعبر عن اللبنة الأساس، والمؤسس لبنيان البلاغة الشامخ في التراث البلاغي والنقدي، يشير إلى ذلك العلوي في الطراز، بقوله: "وأول من أسس منهذا العلم قواعده، وأفصح براهينه وأظهر فوائده، ورتب أفانينه الشيخ العالم النحرير علم المحققين عبد القاهر الجرجاني، فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد، وهدَّ من سور المشكلات بالتسوير المشيد، وفتح أزاهره من أكمامها، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها، فجزاه الله عن الإسلام أفضل الجزاء وجعل نصيبه من ثوابه أوفر النصيب والجزاء"[2]. وعليه فاعتماد هذا النموذج إنما جاء لرغبة الباحث في انتقاء الأبرز والأظهر من النماذج العلمية في النقد العربي القديم، كي يستقيم للإطار النظري عوده، وتتكئ المقاربة على بنيان متين، وركن ركين.

(١) اللغة، نصوص فلسفية، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ٧٤.

(٢) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز: ١/ ٤.

المبحث الأول: أخلاقيات المنهج:

يقدم رينيه ديكارت مفهومه للمنهج بأنه: "جملة من القواعد الثابتة والسهلة، تسمح لكل الذين يعملون على احترامها بأن لا يسيئوا تقدير الخطأ والصواب، فيصلون دون جهد وعناء، ولكن بتطور معارفهم تدريجياً إلى المعرفة الصحيحة لما يمكنهم بلوغه"(١)، وبصياغة أخرى من ديكارت: "ينحصر المنهج كله في تنظيم الأمور التي ينبغي أن نوجه نحوها بصرنا العقلي لاكتشاف حقائق ما"(٢)، فالمنهج إذن هو بوصلة المعرفة للعالِم والمتعلم، ومصباح الطريق في العمل العلمي المعرفي، يشكل منظومة الأدوات والرؤى والمفاهيم والافتراضات الذهنية الإدراكية الواعية، التي تجعل المشتغل بالمعرفة في مأمن من الخطأ والتيه العلمي.

وبين المنهج والأخلاق، في سياق المعرفة عامة، والمعرفة النقدية خاصة، أرومة ظاهرة، - وبمنطق ديكارت – إذا صح أن نتصور المعرفة بوصفها (هيكل الإنسانية)، فإن "موضع الأخلاق في قمة هذا الهيكل"(٣)، بل إن المنهج هو موّلد القيم في سياقات المعرفة، حيث: "تتولد منه الإجراءات والأدوات، وتتعلق به الغايات أو المقاصد والقيم الحاكمة"(٤)، فهو منجم من مناجم القيم في العملية العلمية، وفي السياق النقدي يأتي المنهج بوصفه (المجد الحقيقي) للناقد أمام جمهوره المتلقين، وهذا الوصف يراه الباحث هو

---

(١) مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري: ٤٣.

(٢) المرجع السابق: ٥٦.

(٣) السابق: ١٠٠.

(٤) المصادر الأساسية للمنهجية الإسلامية في الفكر والبحث العلمي، د. علي جمعة، ضمن كتاب: في المنهجية الإسلامية، لمجموعة من الباحثين: ٤٦٥.

الأقرب؛ فالناقد بالمنهج وأخلاقيات المنهج يخلد تأثيره في ذهن القارئ، في صورة نضرة، هذا إذا نظرنا إلى المنهج بأنه في السياق النقدي له القيمة المتعدية تعدياً كبيراً ومتراكماً، تبدأ من المؤلف (الناقد) حين يسلك هذا المنهج في العمل النقدي ابتداءً، فيبلغ به الطريق، ويصل به إلى الغاية، ويتجاوز بعد ذلك إلى المتلقي، فالمتلقين الآخرين من بعده وهكذا، بفضل دلالة المنهج وتأثيره.

وهنا: " في النقد العربي القديم نجد المنهج حاضراً في الممارسة النقدية، وهذا الحضور كان يتنامى قوة وعمقاً مع تقدم الممارسة النقدية"[1]، كما أن هذا الحضور أظهر للباحث ألقَ الناقد العربي القديم، وهو يمثل نموذجاً من نماذج تأسيس النظرية، وأخلاق النظرية معاً، كفَرَسَيْ رهان، كما يظهر هذا الحضور أصالة البعد الإنساني الأخلاقي، وتجذره وقراره في وعي الناقد، قبل حضور النص والقصيدة والخطبة، والبلاغة والنقد، فالناقد في التراث النقدي نظر إلى المنهج نظرة تفيد بأنه أدوات وأدلة عمل معرفي، وأن المنهج له جانبان، جانب علمي يسهم في فتح مغالق النص وأبوابه، وجانب إنساني أخلاقي يسهم في سمو العمل على هذا النص، والرقي به، بهذا يمتلك الناقد: "معيار النقد الذي يعطيه الشرعية ويحدد موقعه داخل حقل النقد"[2].

وهنا يمكن مقاربة المنهج في أخلاقياته، في الخطاب النقدي لدى عبد القاهر الجرجاني، وهو الذي اهتم بـ(المعنى) و(معنى المعنى)، وإذا صح على سبيل الاستعارة – أن يقال بأن الجرجاني قد امتلك المعنى (المعرفة)، ومعنى

(١) الذات الناقدة في النقد العربي القديم: ١١١.

(٢) نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، د. محمد الدغمومي: ١٤١.

المعنى (قيم المعرفة)[1]. وأخلاقياته، سواء كان ذلك على مستوى الجانب النظري في بث المعاني الأخلاقية في كوامن الخطاب البلاغي والنقدي، وفي وكناته، أو كان ذلك على مستوى التطبيق العملي لأخلاقيات المعرفة النقدية، في تحليلاته وإشاراته، ويمكن أن نجد ذلك في الملامح الأخلاقية النقدية الآتية:

١ - النقد والمسؤولية:

تطلق المسؤولية على أنها: "حالُ أو صفةُ من يسأل عن أمر تقع عليه تبعته، وتطلق: أخلاقياً على التزام الشخص بما تصدر عنه قولاً أو عملاً"[٢]، ويعرفها البعض بأنها: "التزام الشخص بأداء العمل المنوط به"[٣]، ولها ثقلها في نظام القيم في الثقافة العربية على نحو عام: "سواء تعلق الأمر بالمسؤولية أمام القانون أو أمام الله أو بالمسؤولية أمام الضمير، وهذه الأخيرة هي المسؤولية الأخلاقية"[٤]، وهي التي تعبر عن: "الإنسان في علاقته بالإنسان"[٥] في سياقات الحياة المختلفة.

يشير بلنديل إلى: "أن المعنى النفساني والأخلاقي للفظ المسؤولية متقدم على المعنى الاجتماعي أو المدني أو الجنائي، فالمسؤولية هي تضامن الشخص الإنساني مع أعماله"[٦]، ويقاربها منتري بقوله: "المسؤولية: التأمل السابق في

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٦٣.

(٢) المعجم الوسيط: ٤١١.

(٣) المسؤولية المدنية، د. محمد الشواري: ٣٢.

(٤) العقل الأخلاقي العربي: ٧٩.

(٥) المرجع السابق: ٧٩.

(٦) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد: ٤٢٦.

انعكاسات أعمالنا"[1]، فهي إذن على نحو عام تحمل في إطارها العام : الوعي الذاتي ، لدى الإنسان، في رؤيته للعمل والمعرفة والكون والحياة على نحو عام .

في التراث النقدي، ظهرت هذه القيمة من قيم المعرفة لدى الناقد قديماً، من خلال مستويات وسياقات متنوعة، وقدّم الناقد إذ ذاك نموذجاً من نماذج الوفاء للعلم، فهو يبادر بتقديم المعرفة النقدية، إيماناً منه بالدور المنوط به في العالَم، أو البيئة والمجتمع، واستشعاراً لحِمى العلم، الذي يوجب الحماية والدفاع، والبذل والمبادرة، على الرغم مما يسود هذا الطريق من تكاليف صعبة، وثمن باهظ، إنْ على مستوى الذات نفسها، والمزاج النفسي أو الاجتماعي، الذي يحكمها، أو على مستوى البيئة المحيطة بالناقد، في مهب التحولات والصراعات فيها.

تجلت المسؤولية، في خطاب عبد القاهر الجرجاني النقدي، على هيئة الأمل الصريح، الذي لا مفر من الجهر به، في سياقات متنوعة، أولها وأبرزها، سياق الغربة العام، الذي يعبر عنه عبد القاهر، وهي غربة العلم والمعرفة، التي لا سبيل إلى تجاوزها إلا بالوفاء للعلم، وتقديمه للعالَم: "فإنَّا إذا تصفَّحْنا الفضائلَ لنَعرفَ منازلَها في الشَّرف، ونتبيَّنَ مواقِعَها مِن العِظَم؛ ونَعلم أيٌّ أحقُّ منها بالتقَديم، وأسبقُ في استيجابِ التعظيم، وجَدْنا العِلمَ أَولاها بذلك، وأوَّلَها هنالك؛ إذ لا شَرفَ إلاَّ وهو السّبيلُ إليه، ولا خيرَ إلاَّ وهو الدَّليلُ عليه، ولا مَنْقَبةَ إلاَّ وهو ذُروتها وسَنامها، ولا مَفْخرةَ إلاَّ وبهِ صحَّتُها وتَمامُها، ولا حسنةَ إلاَّ وهو مِفتاحُها؛ ولا مَحْمَدةَ إلا ومنه يَتَّقدُ مصباحُها، وهو الوفيُّ إذا خانَ كلُّ صاحبٍ، والثقةُ إذا لم يُوثَق بناصحٍ،

(١) المرجع السابق: ٤٢٦.

لولاهُ لَما بانَ الإنسانُ من سائِرِ الحيوانِ إلا بتخطيط صُورتِه، وهيئةِ جسمِهِ وبُنيته، لا، ولا وجَدَ إلى اكتسابِ الفضلِ طريقاً، ولا وُجد بشيءٍ منَ المحاسنِ خليقاً. ذاكَ لأنَّا وإنْ كنَّا لا نصلُ إلى اكتسابِ فضيلةٍ إلا بالفعلِ، وكانَ لا يكونُ فعْلٌ إلاَّ بالقُدرة، فإنَّا لم نَرَ فعلاً زانَ فاعِلَه وأوجبَ الفضلَ له، حتى يكونَ عنِ العلم صَدَرُهُ، وحتى يتبين ميسمه عليه وأثره، ولم نر قدرةقط كَسبتْ صاحَبَها مَجْداً وأفادتْه حَمْداً، دونَ أن يكونَ العلمُ رائدَها فيما تَطْلُب، وقائدَها حيث يؤم ويذهب، ويكُونَ المُصرِّفَ لعِنَانها؛ والمقلِّبَ لها في مَيْدانِها. فهي إذاً مفتقِرة في أن تكونَ فضيلةً إليه، وعيالٌ في استحقاقِ هذا الاسم عليه"[1]، ثم يخص علم البيان تحديداً بذلك: "إنك لن تَرى على ذلك نوعاً من العلم قد لقيَ من الضَّيْم ما لَقِيَهُ، ومُنيَ مِنَ الحَيْف بِما مُنِيَ به، ودَخلَ على الناسِ منَ الغلَط في مَعْناهُ ما دخَلَ عليهم فيهِ، فقد سبقتْ إلى نُفوسهم اعتقاداتٌ فاسِدةٌ وظنونٌ رديَّةٌ، ورَكبهُم فيه جهلٌ عظيمٌ وخطأٌ فاحشٌ، تَرى كثيراً منهم لا يَرى له معنىً أكثرَ ممَّا يرَى للإشارةِ بالرأس والعين، وما يَجدُه لِلخط والعَقْد، يقولُ: إنَّما هو خبرٌ واستخبارٌ، وأمْر ونهيٌ، ولكلٍّ مِن ذلك لفظٌ قد وُضع له، وجُعل دليلاً عليه، فكلُّ مَنْ عَرفَ أوضاعَ لغةٍ منَ اللغات، عربيةً كانت أو فارسية، وعرَفَ المغْزى من كلّ لفظةٍ، ثم ساعدَه اللسانُ على النُّطق بها، وعلى تَأديةِ أجراسِها وحُروفِها، فهو بيِّن في تلك اللّغةِ، كاملُ الأداةِ، بالغٌ منَ البيانِ المبلغَ الذي لا مزيدَ عليه، مُنْتَه إلى الغايةِ التي لا مذهبَ بعدها"(٢) ثم يشرع يقدم محاسن هذا العلم، إيماناً به، وبضرورة تقديمه للناس، ذلك أنه هو العلم الذي فيه:

(١) دلائل الإعجاز: ٤.

(٢) المصدر السابق: ٦.

"دقائق وأسرار طريق العلم، بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم هدوا إليها، ودلوا عليها"[1].

يدلي عبد القاهر بهذا، وهو يرى المشهد العام أمامه، يموج ويمور بما أشار إليه من أحوال الناس تجاه العلم، ما يستوجب القيام بالمسؤولية المعرفية، خير قيام، بتأهيل الوعي الجمعي، ولهذا يرى الباحث أن عبد القاهر، يمثل نموذجاً من نماذج المعرفة المسؤولة في التراث البلاغي والنقدي، وذلك أنه من منطق الشعور بالمسؤولية، لا يكتفي بعرض معضلة الواقع أو مشكلة المعرفة فحسب، إنما يقدم المعضلة (عامة كانت أو خاصة)، ويقدم رؤيته وتصوره لتأهيل هذا الواقع وإنقاذه وعلاجه من جهة ثانية، ويقدم كذلك دعوته للمتلقي للشراكة معه في التبصير والتأثير، وهو ملمح أخلاقي معرفي منهجي، قلَّ أن نجده في سياقات المعرفة الإنسانية المختلفة: "وإنه لمن الممتع أن تقترب من عقل المؤلف وهو يصنع المعرفة، لأنك في هذه الحالة لا تحصل علماً فحسب وإنما تتعلم طريقة صناعة العلم، ولم يعلم الإنسان علماً أشرف من العلم إلا أن يكون علم صناعة العلم"[2].

نموذج آخر، لا يقل أهمية، في تجلي الناقد المسؤول، في خطاب عبد القاهر الجرجاني النقدي، عن السابق، وهو حديثه عن موقف الناس في زمانه من: الشعر، والنحو، في سعي من هذا الناقد إلى حماية الحياة العقلية والمعرفية العامة للناس، حيث إنه: "لم يبنِ معرفةً فحسب، وإنما كان يهدم أفكاراً ضارةً، وأفهاماً فاسدة، حول بلاغة الكلام، ومعرفة جوهره، وانتزاع هذه الأفكار من عقول الناس وصدورهم، ليغرس في تربتها الأفكار

(١) السابق: ٧.

(٢) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، د. محمد أبو موسى: ١٩.

الصحيحة، وكان يجهد في ذلك، ويلح، ويراجع، ويتابع الدليل تلو الدليل، والاعتراض تلو الاعتراض، حتى يستوثق من أن هذه الأبنية الفكرية الفاسدة قد صارت أنقاضاً"[1].

يقول عبد القاهر – وحديثه عن الطائفة السابقة ذاتها من الناس -: "أما الشعرُ فَخُيِّلَ إليها أنه ليسَ فيه كثيرُ طائلٍ، وأنْ ليس إلا مُلْحةً أو فكاهة، أو بكاءَ منزلٍ أو وصْفَ طَلَلٍ، أو نعْتَ ناقةٍ أو جَمل، أو إسرافَ قولٍ في مدحٍ أو هجاءٍ، وأنه ليسَ بشيءٍ تَمسُّ الحاجةُ إليه في صلاحِ دينٍ أو دنيا"[2]، ثم يتحدث عن موقف هذه الطائفة من النحو: "وأما النّحوُ، فَظَنَّتْه ضرْباً منَ التكلُّف، وباباً من التعسُّفِ، وشيئاً لا يَستند إلى أصلٍ، ولا يعتمد به على عقلٍ، وأنَّ ما زادَ منه على معرفةِ الرَّفعِ والنَّصبِ وما يتصلُ بذلك مما تجده في المبادئ، فهو فضلٌ لا يُجْدي نفعاً، ولا تَحصل منه على فائدةٍ، وضَرَبُوا له المَثَل بالمِلْح كما عرفت، إلى أشباهٍ لهذه الظُّنون في القَبيلَيْن، وآراءٍ لو عَلموا مَغبَّتَها وما تقودُ إليه، لتعوَّذوا باللهِ منها، ولأنِفُوا لأنفُسهم منَ الرضا بها، وذاك لأنَّهم بإيثارِهم الجهلَ بذلك على العِلم، في معنى الصادِّ عن سَبيلِ الله، والمُبتغي إطفاءَ نور الله تعالى"[3].

بعد ذلك يبدأ في معالجة هذه الفكرة، والتوعية المعرفية بأهمية كل من الشعر والنحو: "إذا كنَّا نَعلم أنَّ الجهةَ التي منها قامَتِ الحجةُ بالقُرآنِ وظهرتْ، وبانَتْ وبَهرت، هيَ أنْ كانَ على حَدٍّ منَ الفَصاحةِ تقصرُ عنه قُوى البشرِ، ومُنْتهياً إلى غايةٍ لا يُطمَح إليها بالفِكر، وكان مُحالاً أن يَعرف كونَه

(١) المرجع السابق: ٣٣ – ٣٤.

(٢) دلائل الإعجاز: ٨.

(٣) المصدر السابق: ٨.

كذلك، إلا مَنْ عَرفَ الشعرَ الذي هو ديوانُ العَرب، وعنوانُ الأدب، والذي لا يُشك أنه كانَ ميدانَ القومِ إذا تجارَوْا في الفَصاحة والبيان، وتنازَعوا فيهما قَصَبَ الرّهان، ثم بَحث عنِ العِلل التي بها كانَ التباينُ في الفَضْل، وزادَ بعضُ الشعر على بعضٍ، كان الصادُّ عن ذلك صاداً عن أَن تُعرَف حجةُ الله تعالى، وكان مَثلُه مَثلَ مَن يتصدَّى للنّاسِ فيمنعُهم عَن أنْ يحفظوا كتابَ الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرِئُوه، ويصنعُ في الجملةِ صَنيعاً يؤدِّي إلى أَنْ يَقلَّ حفَّاظُه والقائمونَ به والمُقرئون له. ذاك لأنَّا لم نتعبَّدْ بتلاوتِه وحِفْظه، والقيامِ بأَداء لفظهِ على النَّحو الذي أُنزل عليه، وحراستِه من أن يُغَيَّر ويُبدَّل، إلاَّ لتكونَ الحجةُ بهِ قائمةً على وجهِ الدَّهر، تُعرَف في كل زمانٍ، ويتوصَّلُ إليها في كلّ أَوان، ويكونُ سبيلُها سبيلَ سائرِ العلوم التي يَرويها الخَلَفُ عن السَّلف، ويأثُرُها الثاني عن الأول، فمَنْ حال بيننا وبين ما له كانَ حفْظُنا إيّاهُ، واجتهادُنا في أن نؤدِّيَه ونَرعاه، كَان كَمن رامَ أن يُنْسيناه جُملةً ويُذْهبه من قلوبنا دَفعةً، فسواءٌ مَنْ منَعكَ الشيءَ الذي تنتزع منه الشاهد والدَّليل، ومَنْ منعَكَ السبيلَ إلى انتزاعِ تلك الدَّلالةِ، والاطِّلاعِ على تلك الشَّهادةِ، ولا فرقَ بينَ مَن أعدمَك الدواءَ الذي تَسْتَشفي به من دائك، وتَسْتبقي به حشاشةَ نَفْسك، وبينَ مَن أعدمَكَ العلْمَ بأنَّ فيه شفاءً، وأن لك فيه استبقاء"[1].

كما أن من أبهى النماذج، في سياق المسؤولية النقدية لدى عبد القاهر ما كتبه في استنقاح الدلائل، في خطاب يراعي فيه الآخر/ المتلقي/ السامع، مراعاته لذاته، ويلتفت فيه إلى تجاوز ما يقدح في ميثاق المعرفة، وتحمل مسؤوليتها، عبر الرجاء والدعاء: "ونعوذ به – بالله – من أن ندعي العلم

(١) السابق: ٨ – ٩.

بشيء لا نعلمه...."[1]، وفي هذا الدعاء نلاحظ تحفزه وهلعه من عيوب كلها تقدح في تمام حمله للمسؤولية التي تصدى لها، واستشعاره خطورة ذلك مع شريكه المتلقي.

وحاصل هذا، أن مثل هذه النماذج، من شأنها أن تسم خطاب هذا العالِم النقدي بميسم (الناقد المسؤول)، الذي جعل من تصحيح الوعي، وهدم الزيف، قلقاً ملازماً له في خطابه النقدي، ومعنى من المعاني الأخلاقية المنهجية في مشروعه المعرفي، وهو في هذا يلامس (عمق) المعرفة، الذي بصلاحه يصلح (السطح).

٢ - النقد والموضوعية:

العلم هو: "معقل الموضوعية"[2]، في ظل انشغال الفن والأدب بالذاتية، والموضوعية تعني فيما تعنيه: الاستدلال المنضبط، الطارد لكل الأبعاد الشخصية والعاطفية، في حين أن الذاتية مجال الانطباع والتداعي. كتب بوبر: "المعرفة، بالمعنى الموضوعي، هي معرفة بدون عارف، إنها معرفة بدون ذات عارفة"[3].

تشكل هذه القيمة، إحدى قيم المنهج، في العلوم الإنسانية على نحو عام، وهي في معناها المعرفي القيمي العام تعني: "فصل الذات عن الموضوع، فالمعرفة العلمية هي معرفة موضوعية، بمعنى أنها معرفة مستقلة عن رغبات وآمال وتوجهات الفرد القائم بعملية البحث العلمي، فالباحث العلمي هو باحث محايد لا يتأثر بحالته النفسية ولا بالظروف الاجتماعية المصاحبة ولا

---

(١) السابق: ٣ – ٤.

(٢) الاستدلال والبناء: ٢٨٥.

(٣) المرجع السابق: ٢٨٦.

بالخلفيات الثقافية التي ينتسب إليها أثناء قيامه بعملية البحث"[1]، وهذه القيمة وإن ظهرت بألفاظ متعددة في سياق أخلاقيات المنهج في نظام المعرفة: (العدالة، الإنصاف، الحياد...)، إلا أنها تعبر: "في نهاية الأمر عن غياب لكل عوامل التحيز، وكفٌّ لتأثيرها"[2]، فأنْ تكونَ موضوعياً يعني: "ألا تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي"[3].

الموضوعية إذن تعني: "مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص"[4]. وقد أشار الدكتور طه عبد الرحمن، إلى المبادئ الأخلاقية للمعرفة، منها: "مبدأ الموضوعية: وهو يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلاً كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية"[5].

في السياق النقدي، تبدو المعرفة، التي هي محتوى الخطاب النقدي (موضوعاً) مشتركاً بين كل من الذات/المؤلف، والآخر/المتلقي في العملية النقدية، ويأتي (الواقع، أو النص) بوصفه ينبوع هذه المعرفة المشتركة، الذي سيدور حوله الفعل النقدي بحواريته بين المؤلف والمتلقي، وعليه فالموضوعية هي تلك الرؤى والأفكار والنتائج، المرتبطة بينبوع المعرفة النقدية، أو بـ(مجال) الخطاب النقدي، لا على ذوق المؤلف وعاطفته وأهوائه، ولا على أفق انتظار

---

(١) العلم والنظرة العربية إلى العالم: ١٣٢.

(٢) الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي المناهج البحث، د. صلاح قنصورة: ٦٥.

(٣) المرجع السابق: ٦٦.

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صلبيا: ٤٥٠.

(٥) سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية: ٩٢.

القارئ، ورغباته وميوله، وهي هنا القيمة الأهم للخطاب النقدي، لحماية السياق المعرفي ذاته، ولمصلحة السياق ذاته، ثم هي – بعد ذلك - حماية للمؤلف من سطوة الهوى العلمي، أو ما سماه هيجل بـ: "مكر العقل"[1]. يكتب كل من جورج لايكوف ومارك جونسن عن حلفاء النزعة الموضوعية في المعرفة وهم: "الصدق العلمي، والعقلانية، والدقة، والنزاهة، والتجرد"[2].

تُرى، كيف تبدو الموضوعية قيمةً من قيم الخطاب النقدي لدى عبد القاهر الجرجاني؟ وما ملامحها، ومستوياتها، وسياقاتها العلمية لديه؟

أول ما يجده الباحث هنا، هو ذلك المنطلق الذي ينطلق منه عبد القاهر، في بناء صرح المعرفة البلاغية والنقدية، وهو (الواقع)، وهو –كما يراه الباحث - المنطلق العلمي الموضوعي الآمِن، الواقع الذي يعبر عن المجتمع، والناس، والطائفة، في نماذج من خطاب عبد القاهر النقدي، فالواقع هو بعبارة عبدالقاهر: (شأن الناس مع اللفظ)، التي وصفها بقوله: "فإن أردتَ الصدقَ، فإنَّك لا تَرى في الدنيا أَعْجبَ من شأنِ الناسِ مع "اللَّفظِ"، ولا فساد رأي مازج النفوس وخامرها واستحكم منها وصار كإحدى طبائعها، من رأيهم في "اللفظ". فقد بلغ من ملكيته لهم وقُوَّتهِ عليهم، أنْ تَرَكهم، وكأنَّهم إذا نُوظِروا فيه أخذَوا عن أنفُسِهم، وغيَّبوا عن عقولهم، وحِيلَ بينَهم وبينَ أنْ يكونَ لهم فيما يَسْمعونَه نَظَرٌ، ولايُرى لهم إيرادٌ في الإصغاء ولا صدر، فلستَ تَرَى إلاَّ نفوساً قد جَعلَتْ تَرْكَ النظرِ دأْبَها، ووَصَلَتْ بالهُوينا أَسبابَها،

---

(١)الاستدلال والبناء: ٢٩٠.

(٢) الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف ومارك جونسن، ترجمة عبد المجيد جحفة: ١٨٤.

فهي تَغْتَرُّ بالأضاليلِ، وتَتباعَدُ عن التحصيلِ، وتُلْقي بأيديها إلى الشبه، وتسرع إلى القول المموَّه"[1].

بعد ذلك، يأتي أهم سؤال أخلاقي للموضوعية لدى عبد القاهر هو سؤال: إدارة الخلاف بينه وبين الآخر، حول الفكرة، التي أقام حولها حواريته النقدية، وبنى عليها مشروعه (النظم) في الدلائل والأسرار؟ فكيف اختلف عبد القاهر مع الآخر، وما أخلاقيات الخلاف لديه ؟

وضع عبد القاهر برنامجَ عملٍ قيَميٌّ معرفي، يكون فيصلاً أثناء الخلاف، في أي سياق من السياقات الحوارية، حول الفكرة التي قدّمها، وهذا البرنامج جاء عبر منظومة من القيم الموضوعية يمكن حصرها في القيم الثلاث الآتية :

١.القيمة الموضوعية الأولى: تحكيم العقل بدل الهوى: واعتماد الاستنباط والتأمل بدل التقليد، واللجوء إلى النظر المجرد الذي من شأنه القبض على

---

(١) دلائل الإعجاز: ٤٥٨، وهذا الخطاب ونماذجه في الدلائل يكشف عن قوة المعركة التي كان يخوضها عبد القاهر في البيئة الثقافية والفكرية التي كان إذ ذاك يتصدى بهذه الفكرة (النظم) فيها، فالحراك وإن كان حراكاً دلالياً بلاغياً في أصله، إلا أن الآيديولوجيا، وأبعادها المتنوعة كانت تديره، وهو دأبٌ في نشأة الأفكار الجديدة، في أنساق ثقافية وفكرية ودينية متباينة متصارعة، حيث يمتزج فيها اللغوي بغير اللغوي، والذاتي بالموضوعي، والتحيز بالحياد، والتعميم بالتجزئة، والإقصاء بالممانعة، وغيرها من أدواء الموضوعية وموانعها، يضاف إلى ذلك تقاطع هذه الفكرة التي أراد تأسيسها وبناءها عبد القاهر مع حقول علمية ومعرفية متنوعة كأصول الفقه، والتفسير، وعلم الكلام، وغيرها من المجالات، مع استحضار تعدد أبعاد عبد القاهر المعرفية، وتنوع ملكاته العلمية: فقيه، وأصولي، ومتكلم، ونحوي، وبلاغي، وناقد، وفيلسوف لغة. ما يقتضي النضال على أكثر من صعيد من أجل نجاح الفكرة والإقناع بها.

الحقيقة: "فانظرْ أيَّ رجلٍ تكونُ إذا أنت زهدْتَ في أن تعرفَ حُجَّة الله تعالى، وآثرتَ فيه الجهلَ على العِلمِ، وعدمَ الاسْتبانةِ على وُجودِها، وكان التّقليدُ فيها أحبَّ إليك، والتعويلُ على علمِ غيرِك آثرَ لديك، ونحِّ الهوى عنك، وراجح عقلك، واصدُقْ نفسك، يَبِنْ لك فُحشُ الغلطِ فيما رأيتَ، وقبْحُ الخطأ في الذي توهَّمتَ. وهل رأيتَ رأياً أعجزَ، واختياراً أقبحَ ممن كَرِهَ أن تُعرفَ حجةُ الله تعالى منَ الجهةِ التي إذا عُرفت منها كانت أنْورَ وأبهرَ، وأقوى وأقهر، وآثرَ أنْ لا يَقْوى سلطانُها على الشّرْك كلَّ القوّة، ولا تَعْلو على الكفر كلَّ العلو؟ والله المستعان"[1]، ويشير في هذا السياق إلى آفةٍ وصفها عبدالقاهر بأنها (عظمى) من آفات المعرفة: "وهي أن يجيءَ منَ الإنسان ويمشي له: أن يجري لفظه، وأن يُكْثِر في غيرِ تَحصيل، وأن يُحسِّن البناءَ على غيرِ أساسٍ، وأن يقولَ الشَّيءَ لم يَقْتُلْه عِلْماً. ونَسْأل اللهَ الهدايةَ ونرغَبُ إليه في العصمة"[2]، ومن إشاراته هنا: "أيٌّ أَشْبَهُ بالفتى في عَقْله ودِينه، وأَزْيَدُ له في علمه ويقينه، أن يقلد في ذلك، ويحفظ من الدليلِ وظاهرَ لفظِه، ولا يَبْحثَ عن تفسيرِ المَزايا والخصائصِ ما هيَ؟ ومِنْ أيْنَ كَثُرَت الكثرةَ العظيمةَ، واتَّسَعتِ الاتِّساعَ المُجَاوِزَ لِوُسْعِ الخَلْق وطاقةِ البشر؟ وكيفَ يكونُ أنْ تَظْهَرَ في ألفاظ محصورة، وكلم معدودة معلومة، بأن يوتى ببعضِها في إِثْر بَعْضٍ، لطائفُ لا يَحْصُرها العدَدُ، ولا يَنتهي بها الأمَدُ؟ أَمْ أن يَبْحَث عن ذلك كلِّه، ويَسْتقصيَ النظرَ في جميعهِ، ويتتبعَهُ شيئاً فشيئاً، ويَسْتَقصِيَهُ باباً فباباً، حتى يَعْرِف كلا منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويوثق بتصويره وتمثيله؟"[3].

---

(١) دلائل الإعجاز: ١٠.

(٢) المصدر السابق: ٣٣.

(٣) السابق: ٤٠.

على مستوى السلوك المنهجي المعرفي، في الخطاب النقدي لعبدالقاهر، نجد بعض الملامح الأخلاقية العلمية لديه ظاهرة في بعض سياقات القول في الدلائل والأسرار، من ذلك مثلاً قوله في ختام باب الحذف: "قد بانَ الآنَ واتَّضحَ لِمَنْ نَظَر نظَرَ المتثبِّتِ الحصيفِ الراغبِ في اقتداحِ زِنادِ العَقْل، والازْديادِ من الفضْلِ، وَمَنْ شأْنُه التوقُ إلى أن يَعْرفَ الأشياءَ على حَقائقها، ويَتغلغَلَ إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلد الذي يَجري معَ الظاهِر، ولا يَعْدو الذي يَقَعُ في أولِ الخاطِر، أَنَّ الذي قلتُ في شأنِ "الحَذْف" وفي تفخيم أمرِه، والتَّنويهِ بذِكْره، وأنَّ مأْخَذَه مَأْخذٌ يُشْبِهُ السِّحْر، ويَبْهَرُ الفِكْر، كالذي قلتُ"[1]. وقوله في التجنيس: "أما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعاً حميداً ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً"[2]، وقوله في الفصاحة: "ثم إنه لا شُبْهةَ في أنَّ هذه الفصاحةَ التي يَدَّعونها لِلَّفْظِ هي مُدَّعاةٌ لمجموعِ الكلمةِ دون آحادِ حروفِها، إذْ ليس يَبْلغُ بهم تهافُتُ الرأي إلى أَن يَدَّعوا لِكلِّ واحدٍ من حروفِ "اشتعلَ" فَصَاحةً، فَيَجْعَلُوا "الشِّين" على حِدَتهِ فَصيحاً، وكذلك "التاء" و "العين" و "اللام". وإذا كانتِ الفصاحةُ مدَّعاةً لِمَجموعِ الكلمةِ، لم يُتصوَّرْ حصولُها لها إلاَّ من بعْدِ أن تعدم كلها وينقضي أمر النطق بها. ذاك لأنه لا يُتصوَّر أن تدخُلَ الحروفُ بجملتها في النطقِ دفعةً واحدةً، حتى تُجعلَ "الفصاحةُ" موجودةً فيها في حالِ وجودها. وما بعْد هذا إلاَّ أن نسألَ اللهَ تَعالى العصمةَ والتوفيق، فقد

(١) السابق: ١١٧.

(٢) أسرار البلاغة: ٥.

بلغَ الأمرُ في الشناعةِ إلى حد، إذ تنبه العاقلُ لَفَّ رأسَهُ حياءً من العقلِ، حين يراه قد قال قولًا هذا مؤداه، وسلك مسلكًا إلى هذا مفضاه"[1].

إذن فالعقل ومايمليه من نظر وتأمل وإدراك هو مصباح منهجي من مصابيح المعرفة، له مركزيته وأهميته لدى عبدالقاهر، من منطق أن العقل تحكمه النظرة الموضوعية الواضحة إلى الأشياء (الأفكار، المفاهيم، المعاني، النصوص ...)، والعلاقة الجدلية بين العقل والأخلاق منهجياً هي علاقة متجذرة في نظام الثقافة العربية، مفادها: "التمييز في موضوعات المعرفة"[2]، وهي العلامة الفارقة بشكل واضح في منهج عبدالقاهر الجرجاني، وهو امتداد لوعي الناقد العربي القديم بأهمية هذه القيمية، في تعبيرها عن: "العقل الذي به تتميز الأضداد"[3]، كما يقول ابن طباطبا في عيار الشعر.

٢. القيمة الموضوعية الثانية: إعادة النظر:

ذلك أن النظر السريع، واللحظة العابرة حاجز دون الوصول إلى الحقيقة، وسد من سدود المعرفة، التي ينبغي تجاوزها، بالإمعان، والتفصيل، والمعاودة، ويعلل عبد القاهر في رسم هذا المنهج بأن: "الجملة أبدا أسبق إلى النفوس من التفصيل وإنك تجد الرؤية نفسها لا تصل بالبديهة، إلى التفصيل ولكنك ترى بالنظر الأول والوصف على الجملة ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر ولذلك قالوا النظرة الأولى حمقاء وقالوا لم يمعن النظر ولم يستقص التأمل وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس فإنك تتبين من تفاصيل

(١) دلائل الإعجاز: ٤٠٨، وينظر: ١٧، ١٨، ١٩، وأسرار البلاغة: ٣، ١٩، ٢٦.

(٢) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: ٣٠.

(٣) عيار الشعر: ٧.

الصوت بأن يعاد عليك حتى تسمعه مرة ثانية ما لم تتبينه بالسماع الأول وتدرك من تفصيل طعم الذوق بأن تعيده إلى اللسان ما لم تعرفه في الذوقة الأولى وبإدراك التفصيل يقع التفاضل بين راء وراء وسامع وسامع وهكذا"[1].

من النماذج التطبيقية في هذا السياق، ماجاء في حديث عبدالقاهر عن الاستعارة، في بداية الأسرار، حيث الحديث عنها أصول من الأصول المهمة في تجلية فكرة (المعنى) الفكرة الأم التي آمن بها عبد القاهر، وأسس عليها مشروعه المعرفي: "وأول ذلك وأولاه وأحقه بأن يستوفيه النظر ويتقصاه، القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة، فإن هذه أصول كثيرة كأن جل محاسن الكلام إن لم نقل كلها متفرعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها ولا مثل قولهم الفكرة فخ العمل وقوله:

(وعُرّيَ أفراس الصبا ورواحله ❖❖)

وقوله: السفر ميزان القوم وقول الأعرابي:

كانوا إذا اصطفوا سفرت بينهم السهام ❖❖ وإذا تصافحوا بالسيوف قفز الحِمام

والتمثيل كقوله:

فإنك كالليل الذي هو مدركي ❖❖

ويؤتى بأمثلة إذا حقق النظر في الأشياء يجمعها الاسم الأعم، وينفرد كل منها بخاصةٍ من لم يقف عليها كان قصير الهمة في طلب، وتحريك الخاطر له والهمة في طلبها لحقائق، ضعيف المنة في البحث عن الدقائق قليل التوق إلى معرفة اللطائف، يرضى بالجمل والظواهر ويرى أن لا يطيل سفر الخاطر،

---

(١) أسرار البلاغة: ١٣٧.

ولعمري إن ذلك أروح للنفس وأقل للشغل، إلا أن مِن طلب الراحة ما يعقب تعباً ومِن اختيار ما تقل معه الكلفة ما يفضي إلى أشد الكلفة، وذلك أن الأمور التي تلتقي عند الجملة وتتباين لدى التفصيل وتجتمع في وحدة ثم يذهب بها التشعب، ويقسمها قبيلا بعد قبيل إذا لم تعرف حقيقة الحال في تلاقيها حيث التقت، وافتراقها حيث افترقت، كان قياس من يحكم فيها إذا توسط الأمر قياس من أراد الحكم بين رجلين في شرفهما وكرم أصلهما وذهاب عرقهما في الفضل، ليعلم أيهما أقعد في السؤدد وأحق بالفخر وأرسخ في أرومة المجد، وهو لا يعرف من نسبتهما أكثر من ولادة الأب الأعلى والجد الأكبر، لجواز أن يكون واحد منهما قرشياً أو تميمياً فيكون في العجز عن أن يبرم قضية في معناهما ويبين فضلا أو نقصاً في منتماها في حكم من لا يعلم أكثر من أن كل واحد منهما آدمي ذكر أو خلق مصور"[1].

ويؤكد على مثل هذا السلوك المنهجي المعرفي، وأنه من شرف الصناعة المعرفية، ذلك أنه: "ما شرفتْ صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل، إلا لأنهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الخاطر إلى مالا يحتاج إليه غيرهما ويحتكمان على من زاولهما والطالب لهما في هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما، ولا يقتضيان ذلك إلا من جهة إيجاد الائتلاف في المختلفات، وذلك بين لك فيما تراه من الصناعات وسائر الأعمال التي تنسب إلى الدقة، فإنك تجد الصورة المعمولة فيها كلما كانت أجزاؤها أشد اختلافا في الشكل والهيئة ثم كان التلاؤم بينها مع ذلك أتم والائتلاف أبين كان شأنها أعجب والحذق لمصورها أوجب"[2]، والعلة من ذلك أن هناك من تجليات النظر المعاد،

(١) المصدر السابق: ٢١.

(٢) أسرار البلاغة: ١٢٧.

والتأمل المتكرر كما يقول: "ما لا يحضر في أول الفكر وبديهة الخاطر"[1].

هي التزام إذن بمبدأ منهجي من مبادئ المعرفة، وهو إعادة النظر، يتجاوز من خلاله الناقد معرفة التسمية، والإشارة، والانطباع، والبديهة، والارتجال العلمي، إلى البحث، والتأمل، والمثاقفة، والاستقصاء، والتعيين، والتفسير، والتقعيد، وهي أحد أهم القوانين العقلية لهذا العلم علم البلاغة والنقد، من جملة قوانين أخرى: "**وهو أحد ما غفل عنه الناس ودخل عليهم اللبس فيه حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية**"[2]. وهي إشارات بالغة الدلالة للباحثين عن سلوك منهجي في طريق المعرفة البلاغية والنقدية، بالابتعاد عن الاستسلام للظاهر، والإدراك الأول، المفضي إلى معرفة مشوهة، والحرص على تمييز التفاصيل في المسألة، وانتقائها، في الممارسة العلمية على النص، والفكرة، والمفهوم، وكما يقول ألتوسير – تأكيداً على ذلك: "ما من شيء يحتاج إلى زمن أطول من مسألة أسيء طرحها"[3]

٣.القيمة الموضوعية الثالثة: إنصاف أهل العلم:

في مفتتح الدلائل يتحدث عبدالقاهر عن طائفة من الناس، يشكلون عائقاً من عوائق المعرفة، بسبب انتهاجهم بعض السلوكيات المنافية لسمت المعرفة وقيمها الحقة، مثل الطعن في العلماء، فترى الواحد منهم: "يُقدِّم ما يُحْسِن من أنواعِ العلمِ على ما لا يُحْسِن، ويحاولُ الزِّرايةَ على الذي لم يَحْظَ به والطعنَ على أهلهِ والغَضَّ منهم، ثم تتفاوتُ أحوالُهم في ذلك، فمِن مغمورٍ قد استهلكَهُ هَواهُ، وبَعُدَ في الجَوْر مَداه، ومِنْ مُترجِّح فيه بينَ الإنصافِ

(١) المصدر السابق: ١٣٣.

(٢) السابق: ٣٠٣.

(٣) قراءة رأس المال: ٢١١/٣.

والظُّلمْ، يجورُ تارة ويَعْدل أخرى في الحُكْم، فأمَّا مَن يَخلُص في هذا المعنى من الحَيْف حتى لا يقضيَ إلاّ بالعدلِ، وحتى يَصْدُر في كل أمرِه عنِ العقلِ، فكالشّيءِ الممتنعِ وجودُه. ولم يكنْ ذلك كذلك، إلاَّ لِشَرفِ العِلم وجليلِ محلِّه، وأنَّ محبَّتَه مركوزةٌ في الطِّباع، ومُرَكَّبة في النُّفوس، وأن الغَيْرة عليه لازمةٌ للجِبلَّة، وموضوعةٌ في الفِطرة، وأنه لا عيبَ أعيْبُ عندَ الجميعِ مِن عَدَمه، ولا ضَعةَ أوْضعُ من الخلُوِّ عنه، فلم يُعادَ إذن إلا من فَرْط المحبةَّ، ولم يُسمح به إلا لشدة الضن"(١).

من النماذج التطبيقية على هذه القيمة الموضوعية، ما يجده الباحث من استحضار لجملة من العلماء، الذين حازوا قصب السبق في قدح زناد المعرفة، وتأسيس بعض أفكارها، التي تمثل بذور المعنى لمشروع عبد القاهر في (المعنى)، ومن أبرز الأمثلة هنا حديثه عن كل من سيبويه والجاحظ، في سياقات متنوعة، تعبّر عن احتفاء عبدالقاهر، بالنزعة المعرفية، والصناعة العلمية، لدى هذين العلمين، اللذين لم يكن حضورهما في خطاب عبد القاهر في: "الجزئيات فحسب، وإنما دخلا عنده في صلب مادته التي ابتدأها واستخرجها"(٢).

من الأمثلة في هذا السياق، إشارة عبد القاهر إلى كلام سيبويه عن الفعل، وهو قوله: "ومن أخص شيء بأن يطلب ذلك فيه، الكتب المبتدأة الموضوعة في العلوم المستخرجة، فإنا نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها إلى ضرب من اللفظ والنظم، أعيا من بعدهم أن يطلبوا مثله، أو يجيئوا بشبيه له، فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهها، ويؤدوا

(١) دلائل الإعجاز: ٥.

(٢) مدخل إلى كتابي عبد القاهر: ٢٤.

ألفاظهم فيها على نظامها وكما هي. وذلك ما كان مثل قول سيبويه في أول الكتاب: وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى وما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم يقع. لا نعلم أحدًا أتى في معنى هذا الكلام بما يوازنه أو يدانيه، أو يقع قريبًا منه، ولا يقع في الوهم أيضًا أن ذلك يستطاع، أفلا ترى أنه إنما جاء في معناه قولهم" والفعل ينقسم بأقسام الزمان، ماض وحاضر ومستقبل"، وليس يخفى ضعف هذا في جنبه وقصوره عنه. ومثله قوله: كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بشأنه أعنى، وإن كانا جميعًا يهمانهم ويعنيانهم"[1].

وأما حضور الجاحظ في خطاب عبد القاهر، فهو حضور تنوع تنوعاً لافتاً يفضي إلى القول بعمق أثر الجاحظ في تأسيس مشروع عبد القاهر في المعنى، والنضال عنه، والإقناع به، في سياقات من الدلائل والأسرار، حيث كان: "يلوذ بالجاحظ، ويذكر كلامه، ويستشهد به، ويقدم لهذا بما يفيد أنه يمثل أهل الرأي والبصيرة، والشيوخ العارفين بهذه الصنعة"[2].

وكثيراً ما يعثر الباحث على ملامح حضور الجاحظ في خطاب عبد القاهر، بصيغ متنوعة، وأساليب مختلفة: "ورُبَّ قولٍ حَسَنٍ لم يَحْسُنْ من قائِلِه حينَ تَسبَّبَ به إلى قبيحٍ، كالذي حكى الجاحظ قال: "رجع طاووس يوماً عن مجلسِ مُحمّدِ بنِ يوسُفَ، وهوَ يومئذٍ والي اليمنِ فقال: ما ظَننتُ أنَّ قول: "سبحان الله" يكون معصية لله تعالى حتى كانَ اليومُ، سمعتُ رجلاً أَبلغَ ابنَ يوسُفَ عن رجلٍ كلاماً، فقالَ رجلٌ من أهلِ المَجلس: "سبحانَ

(١) دلائل الإعجاز: ٦٠٤.

(٢) مدخل إلى كتابي عبدالقاهر: ٣٤.

الله"، كالمستعظمِ لذلك الكلام، ليُغضِبَ ابنَ يوسف"[1]، "واعلمْ أنَّ مِن الكلام ما أنتَ تَعلمُ إذا تدبَّرْتَهُ أنْ لم يحتجْ واضعُه إلى فكْرٍ ورويّةٍ حتى انتظَمَ، بل ترى سبيلَه في ضمِّ بعضِه إلى بعضٍ، سبيلَ مَنْ عمدَ إلى لآلٍ فخرَطَها في سلك، لا يبغي أكثر من أن يَمْنعَها التفرُّقَ، وكمَنْ نَضَدَ أشياءَ بعضُها على بعضٍ، لا يُريد في نَضَده ذلكَ أن تجيء له منه هيئةٌ أو صورةٌ، بل ليس إلاَّ أنْ تكونَ مجموعةً في رأْي العين. وذلك إذا كان معناك، معنى لا تحتاج أن تَصْنَعَ فيه شيئاً غيرَ أنْ تَعْطِفَ لفَظاً عَلَى مثلهِ، كقولِ الجاحظ: "جنّبَكَ اللهُ الشبهةَ، وعصَمَكَ منَ الحَيْرة، وجعَلَ بينكَ وبينَ المعرفةِ نَسَباً، وبينَ الصِّدْق سَبَباً، وحبَّبَ إليك التثبُّتَ، وزيَّن في عينكَ الإنصافَ، وأذاقَكَ حلاوةَ التَّقوى، وأشْعَرَ قلبَكَ عزَّ الحقِ، وأوْدَعَ صدْرَكَ برْد اليقينِ، وطردَ عنك ذُلَّ اليأسِ، وعرَّفَكَ ما في الباطلِ منَ الذلة، وما في الجهل من القِلَّة"[2]، "ويُبيِّن هذا، كلامٌ ذكَرَه أبو عثمانَ الجاحظُ في كتاب البيان والتبيين، وأنا أكتبُ لك الفصل حتى تستبين الذي هو المُرادُ، قال: والسنَّةُ في خُطبة النِّكاح أنْ يُطيلَ الخاطِبُ ويُقصِّرَ المجِيبُ..."[3]، "ويكفيك قول الجاحظ: وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"[4].

---

(١) المصدر السابق: ١٥

(٢) السابق: ٩٧.

(٣) السابق: ١٦٩.

(٤) السابق: ٥٠٨، وينظر: ٢٥١، ٢٥٥، ٢٩٢، ٣١٨، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٨٢، ٥١١، ٥٥٦، ٥٧٦، ٥٩٠، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٢، وأسرار البلاغة: ٦، ١٠، ٥١، ١٢٦.

إن مثل هذا الحضور للجاحظ لدى عبد القاهر، ينجم عنه جملة من الأمور أهمها ما يتعلق بوعي الجرجاني بأهمية الاستعانة بالمتخصص أثناء تشييد النظرية وبناء صرحها، فقد: "كان سيبويه عند عبد القاهر أوسع الناس علماً بمعاني النحو، وكان الجاحظ أوسع الناس علماً بالشعر، والنحو والشعر هما العلمان اللذان استخرج منهما هذا العلم، لأن الشعر كما قال هو معدن البلاغة، والنحو هو الناسب لها الذي ينميها إلى أصولها"[1]، وبهذا ندرك أهمية تفاعل العلوم، والتكامل المعرفي بينها في بناء النظرية، وتمتين أصولها، وازدهار معالمها كما لدى عبد القاهر، فقد: "كان يقدح علم سيبويه بعلم الجاحظ، ويقدح علم الجاحظ بعلم سيبويه"[2]، لتخرج من بينهما شرارة المعنى، ومشروع النظم لديه، في شمولية واستيعاب وانسجام بين أفكار هذه النظرية، والعلوم التي تكاملت معها.

كما أن قيمة من قيم الموضوعية المعرفية في وفاء عبد القاهر لكل من سيبويه والجاحظ، والاحتفاء بهما، تتمثل في انتصاره لمجال العلم الذي هو بصدده، وانحيازه التام لمصلحة المعرفة، التي هو في خدمتها وإعمال العقل والنظر من أجلها، من خلال الانفتاح على الآخر من التخصصات الأخرى، التي تزيد من قوة العتاد المنهجي العلمي لديه، وتُحْكِمُ من معمار النظرية عنده، بعيداً عن العزلة والتقوقع في نواةٍ فكريةٍ واحدة، بصورة لا يقبلها الواقع العلمي والاجتماعي آنذاك، ويأباها المنهج في تأكيده على قيمة الآخر، وأهمية الاستعانة به من أجل المنجز المعرفي نفسه للذات، فإلى جانب سيبويه والجاحظ، نجد أسماء أخرى من حقول وتخصصات مختلفة لدى عبد القاهر،

(١) مدخل إلى كتابي عبدالقاهر: ٣٤.

(٢) المرجع السابق: ٣٤.

أمثال: الخليل بن أحمد الفراهيدي[1]، والأخفش[2]، والأصمعي[3]، وخلف الأحمر[4]، وابن جني[5]، وابن الأنباري[6]، وأبي القاسم الآمدي[7]، وأبي الحسن الرماني[8]، والقاضي الجرجاني[9]، وأبي هلال العسكري[10]، وعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني[11]، وأبي علي الفارسي[12]، والمرزباني[13]، وغيرهم في آخرين من أرباب المعرفة، وروادها في التراث البلاغي و النقدي.

والملاحظ أن هذه الأعلام كما هي في انتمائها إلى حقول معرفية أخرى، استفاد منها عبد القاهر، فهي كذلك من مذاهب فكرية ودينية متنوعة، فالموضوعية

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز: ٦٠٦، وأسرار البلاغة: ١٣٣، ١٣٤.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢١٩، ٣١٧.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٧٢، وأسرار البلاغة: ٣٠.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٧٢، ٢٧٧، ٣١٩، وأسرار البلاغة: ١٨٩.

(٥) ينظر: دلائل الإعجاز: ٥٦٤.

(٦) ينظر: دلائل الإعجاز: ٣١٥، وأسرار البلاغة: ٢٥٩.

(٧) ينظر: دلائل الإعجاز: ٥٥٣، وأسرار البلاغة: ٣٢٩، ٣٤٩، ٣٥٠.

(٨) ينظر: دلائل الإعجاز: ٤٣٤.

(٩) ينظر: دلائل الإعجاز: ٤٣٤، ٥٠٩، وأسرار البلاغة: ٣٩، ١٠٨، ١١٢، ١٧٢، ٣١٧، ٣٤٦.

(١٠) ينظر: دلائل الإعجاز: ٤٧٠، ٤٨٥، وأسرار البلاغة: ٢٤٨.

(١١) ينظر: دلائل الإعجاز: ٤٨٣.

(١٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٠٤، ٣٢٨، ٣٧٣.

(١٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ١٣، ١٥٨، ٤٨٦، ٥٠٢، وأسرار البلاغة: ١٣٤.

في خطاب عبد القاهر كما أنها انفتاح على الآخر في تخصصه، وعدم الاكتفاء بالتقاط الحب من بيدر واحد فحسب، فهي أيضاً قبول لهذا الآخر، وإصغاءٌ لحكمته العلمية، والاستنارة بها، دون الالتفات إلى الاختلاف الآيديولوجي المذهبي، وأتون الصراعات الفكرية، التي ينبغي للمعرفة أن تكون في عزلة عنها، وبهذا الألق جاء عبد القاهر – بأشعريته –[1] مقتبساً من مصابيح سيبويه، الذي قال عنه الرياشي: "كان سيبويه سُنياً على السنة"[2]، وقادحاً من زناد الجاحظ، الذي: "كان من أئمة المعتزلة"[3]، بالوفاء والاحتفاء ذاته لهذا وذاك، في نموذج من نماذج: "الاحتفاظ بصورة العلم ككيان فوق الذوات"[4]، وتمثيلٍ للذات الناقدة وهي: "تحرص على التشبث بمعرفة نقية لا تتعرض إلى الصراعات والانتماءات والأغراض"[5].

٣ - المنهج والأصالة:

الأصالة هي هاجس من هواجس صناعة المعرفة، في تاريخ العلوم على نحو عام، وقيمتها الأخلاقية المنهجية تتمثل في حالة (الوعي) لدى صانع المعرفة، والمشتغل بالنظرية، وهذا الوعي يرتبط بجملة الظروف والعوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي يمر بها مجتمع العلم، ووعي الناقد

---

(١) ينظر: نزهة الألباء: ٢٤٨، وفوات الوفيات: ٦١٢/١، وإنباء الرواة: ١٨٨/٢، وطبقات الشافعية: ١٤٩/٥، وشذرات الذهب: ٣٤٠/٣، وعبدالقاهر الجرجاني، بلاغته ونقده، لأحمد مطلوب: ١٤.

(٢) طبقات النحويين واللغويين، للزبيدي: ٦٨.

(٣) نزهة الألباء، لابن الأنباري: ١٩٢.

(٤) الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العلقية العلمية، بناصر البعزاتي: ٢٩٠.

(٥) المرجع السابق: ٢٩١.

بالواقع مقارنة بماضيه الذي يمثل مستودع الفكر، وذاكرة المعرفة، التي يعمل في كنفها، وحاضره الذي يشكل لحظة التشكل والاشتغال العلمي، ومستقبله الذي يمثل أفق الانتظار، كما أن الأصالة تعني أخيراً حالة ثالثة من الوعي هي الوعي المكاني، أي بمكان المعرفة ومحيطها من جغرافية الحضارات والثقافات، ليبدأ العالِم من حيث انتهى الآخرون في هذا العالَم.

في التراث النقدي، تبدو الأصالة، قيمة منهجية مركوزة في إهاب الخطاب النقدي، لدى الناقد القديم، وهي تعني في جوهرها: "استقلال الذات الناقدة"[1]، استقلالاً يظهر خصوصية الناقد، وانفراده، وتميزه، برؤية خاصة للعالم، شكّلتها لحظة (الوعي) لديه، بنمو المعارف في التاريخ، وتكاملها واتصال بعضها ببعض، حسب صيرورة الزمان البدهية، ووصولها إلى حاضره المعرفي، الذي يشكل خط الاستواء، ومنتصف المسافة، إلى المستقبل، للمعرفة النقدية، الذي يشكل وعاء التلقي والتأويل والقراءة والتأييد أو الاعتراض لدى المتلقي.

تعامل عبد القاهر الجرجاني هنا في هذه القيمة المنهجية، مع النقد من حيث الأصل، على أنه محاولة (اكتشاف)، وليست سيراً على منوال، وحين نتأمل تعليقه على مقولة الجاحظ، ندرك مدى امتعاضه من ثقافة الاتباع والتقليد، وتأكيده على منهجية التأصيل والتجديد، على المستوى المنهجي النظري، كما تظهر هذه القيمة على المستوى التطبيقي في شواهد وبينات في الدلائل والأسرار، فهو يورد مقولة الجاحظ ويعلق عليها في النص الآتي: "واعلمْ أنه ليسَ إذا لم تمكن معرفةُ الكلِّ، وجَبَ تركُ النظرِ في الكلِّ،

(١) الذات الناقدة في النقد العربي القديم: ١٥٠.

وأنْ تعرفَ العلَّةَ والسببَ فيما يُمْكِنك معرفةُ ذلك فيه، وإنْ قلَّ فتجعلَه شاهداً فيما لم تَعْرِفْ، أحْرَى مِن أنْ تَسُدَّ بابَ المعرفة على نفسِك، وتأْخذَها عن الفهم والتفهُّم، وتعوِّدَها الكسَل والْهُوَيْنا. قال الجاحظُ: وكلامٌ كثيرٌ قد جَرى على ألسنةِ الناس، وله مَضَرّةٌ شديدةٌ وثمرةٌ مُرَّةٌ. فمِنْ أضر ذلك قولُهم: "لم يَدَع الأولُ للآخِرِ شَيئاً"، قال: فلو أنَّ علماءَ كلِّ عصر مذجرت هذه الكلمةُ في أسمْاعهم، تركُوا الاستنباطَ لِمَا لَمْ يَنتهِ إليهم عَمَّن قَبْلَهم، لرأيتَ العِلم مُختلاً. واعلمْ أنَّ العلمَ إنما هو معدِنٌ، فكما أنه لا يمنعك أن ترى ألوف وِقرٍ قد أُخرجَتْ من معدنِ تبْرٍ، أنْ تطلُبَ فيه، وأن تأخُذَ ما تَجد ولو كَقَدْرِ تُومةٍ، كذلكَ، ينبغي أن يكون رأيْكَ في طلبِ العلمِ، ومنَ الله تعالى نَسألُ التوفيق"[1].

هذا على مستوى الوعي المنهجي بقيمة الأصالة لدى عبد القاهر، من حيث التنظير، والتأكيد عليها، ويمكن أن يجد الباحث ملامح الأصالة في الخطاب النقدي لدى هذا الناقد، في ضربين:

١ - **أصالة الرؤية:** والرؤية على نحو عام تعبر: "عن موقف عام تجاه الحياة"[2]، ويمكن أن تكون كما عند بعض المدارس الفكرية والنقدية على نحو أخص (رؤية العالم)، لتتضمن: "تمثلاً عاماً عن الواقع (العالم الثقافي والفكري والاجتماعي)، وعن نمط من الالتزام الوجودي"[3]، وهي في الذات المدركة تأتي على شكل: "تقسيمات عقلية قبلية تأخذ هيئة (رؤية

(١) دلائل الإعجاز: ٢٩٢.

(٢) معجم العلوم الإنسانية: ٤٥٣.

(٣) المرجع السابق: ٤٥٣.

للعالم)"[1]، هذا على مستوى الفرد، أما على مستوى التيار أو الجماعة النقدية، فإنها: "المجموع المعقّد للأفكار والتطلعات والمشاعر التي تربط أعضاء جماعة إنسانية"[2].

وهذا النمط من الأصالة، ظهر في تجلياتٍ عدة، أهمها ما جاء في توصيفه لحاله، ولأهل زمانه، ولواقعه، الذي أحوج ما يحتاج إليه هو صوت الأصالة، والوعي، وغربلة هذا الواقع بالإعلان عن علمٍ جديدٍ، وهذا العلم: "وهو بابٌ منَ العلمِ إذا أنتَ فتحتَه اطَّلعْتَ منه على فوائدَ جليلةٍ، ومعانٍ شريفة، ورأيتَ له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدْتَهُ سبباً إلى حَسْم كثيرٍ منَ الفساد فِيما يَعودُ إلى التنزيل وإصلاحِ أنواعٍ منَ الخَلل فيما يتعلقُ بالتأويل، وإن ليؤمنك مِن أَنْ تُغَالَطَ في دَعواك، وتدافَع عن مَغْزاك ويرْبأ بك عن أن تستبينَ هُدًى ثم لا تهدي إليه، وتُدِلَّ بعرفانٍ ثم لا تستطيعُ أن تَدُلَّ عليه، وأنْ تكون عالِماً في ظاهرِ مُقَلِّدٍ، ومُستبيناً في صورةِ شاكٍّ وأن يسألك السائلُ عن حُجة يَلْقى بها الخصمَ في آية من كتاب الله تعالى، أو غيرِ ذلك، فلا ينصرفُ عنك بِمقْنَع وأن يكون غاية ما لصاحبك منك تحيله على نفسه، وتقول: قد نظرتُ فرأيتُ فضلاً ومزيَّةً، وصادفتُ لذلك أَريحيَّة، فانظرْ لتعرِفَ كما عرفتُ، وراجعْ نفْسَك، واسْبُرْ ودُقْ، لتجدَ مثلَ الذي وجدْتُ، فإنْ عَرفَ فذاك، وإلا فبينكما التناكر، تنسبه إلى سوءِ التأمُّل، ويُنْسِبكَ إلى فسادٍ في التخيل.وإنه على الجملة بحثٌ يَنْتقي لكَ من علمِ الإعراب خالصَه ولُبَّه، ويأخذ لك منه أناسى العيون وحباب القلوب، وما لا يدفع الفضلُ فيه دافعٌ، ولا يُنْكِر رجحانَه في موازينِ العقولِ مُنْكِرٌ.وليس يَتأتَّى

(١) دليل الناقد الأدبي، د. سعد البازعي ود. ميجان الرويلي: ٧٨.

(٢) المرجع السابق: ٧٨.

لي أن أُعْلِمَك مِنْ أولِ الأمرِ في ذلك آخِرَه، وأَنْ أسمِّي لك الفُصُولَ التي في نيَّتي أن أُحرِّرها بمشيئةِ الله عزَّ وجلَّ، حتى تكونَ على علمٍ بها قبل مَوردِها عليك. فاعملْ على أنَّ ههنا فصولاً يَجيء بعضُها في إثرِ بعضٍ"[1]، وقد قدّم لذلك بقوله: "ثم إنا وإنْ كنا في زمانٍ هو على ما هو عليهِ مِنْ إحالةِ الأُمور عن جِهَاتها، وتَحْويلِ الأشياءِ عن حالاتِها، ونَقْلِ النفوسِ عن طِبَاعها، وقَلْبِ الخَلائقِ المحمودةِ إلى أضدادها، ودهر ليس لفضل وأهلهِ لديهِ إلا الشرُّ صِرْفاً والغَيْظُ بَحْتاً، وإلاَّ ما يُدهِشُ عقولَهم ويسْلُبُهم مَعْقولَهم، حتى صار أَعجزُ الناس رأياً عندَ الجميع، مَنْ كانت له هِمَّةٌ في أن يَسْتَفِيدَ عِلْماً، أو يَزْدادَ فَهْماً، أو يَكْتَسب فَضْلاً، أو يَجْعلَ له ذلك بحالٍ شُغْلاً، فإنَّ الإلْفَ من طِباع الكريم"[2].

بهذا، يدلي عبد القاهر بدلوه المعرفي الجديد، في زمانه ومكانه، الذي اتسم بتعطل الإرادة، وشلل التفكير تجاه أي محاولة للتجديد، أو أي مبادرة للحفر المعرفي الجديد، كما هو موقف الناس والمجتمع من حوله من الفكرة التي قدمها عبد القاهر بروح جديدة: "وينبغي أن نأخذَ الآنَ في تفصيل أمرِ المزيَّةِ، وبيانِ الجهاتِ التي منها تَعْرِض، وإنَّه لَمَرامٌ صعْبٌ ومطْلَبٌ عسير، ولولا أَنه على ذلك، لما وجَدْت الناسَ بين مُنْكِرٍ له من أصله، ومتحيل له على غيرِ وَجْهِهِ، ومعتقِدٍ أَنه بابٌ لا تقوى عليه العبارة، ولا يملك فيه إلاَّ الإشارةَ، وأنَّ طريقَ التعليم إليه مسدُودٌ، وبابَ التفهيم دَونَه مغْلقٌ، وأنَّ معانيَك فيه مَعانٍ تَأبى أنْ تَبْرُز مِن الضَّمير، وأنْ تَدِينَ للتبيينِ والتَّصوير، وأن تُرى سافرةً لا نِقابَ عليها، وبادية لا حِجابَ دونها، وأن ليسَ للواصِفِ لها

(١) دلائل الإعجاز: ٤١ -٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٣ – ٣٤.

إلاَّ أن يُلَوِّح ويُشيرَ، أَوْ يَضربَ مَثَلاً يُنْبئُ عن حُسْنٍ قد عرَفَه على الجُملة، وفضيلةٍ قد أَحسَّها، من غيرِ أنْ يُتْبعَ ذلك بَياناً، ويُقيمَ عليه بُرهاناً، ويَذكُرَ له عِلَّةً، ويُورِدَ فيه حَجَّة، وأنا أُنْزِلُ لكَ القولَ في ذلك وأُدرِّجه شيئاً فشيئاً، واستعينُ الله تعالى عليه، وأسأله التوفيق"[1]، وهذا ملمح مهم من ملامح أصالة الرؤية للواقع والعالم من قبل الشيخ أثناء شروعه في تقديم مشروعه النظم، فالوضع للحال – إذ ذاك – هو وضع (السائد)، السائد الذي يشكل تحدياً من تحديات الواقع، ولذلك يشير الدكتور توفيق الزيدي إلى أن أولى سمات التفكير النقدي المنهجي لدى عبد القاهر في هذا الخضم، وأمام هذا العالم: "هي قطع السائد"[2].

كما أن من ملامح أصالة الرؤية لدى عبد القاهر، ذلك الالتفات منه إلى ما يتصل بالتهاون العقلي، وقلة المبالاة العلمية، التي تشكل حاجزاً دون النفوذ إلى ما سماه بـ(شرف العلم)، يقول في موضع من مواضع الحديث عن التقديم والتأخير: "وقد وَقعَ في ظنونِ الناسِ أَنَّه يكفي أنْ يقالَ: إنه قُدِّم للعناية، ولأنَّ ذكْرَه أَهمُّ، مِنْ غير أن يُذْكَر، مِنْ أين كانت تلك العنايةُ؟ وبمَ كانَ أهمَّ؟ ولِتخيُّلهِم ذلك، قد صَغُر أمرُ التقديمِ والتأخيرِ في نفوسهم، وهَوَّنوا الخَطْبَ فيه، حتى إنك لتَرى أكثرَهم يَرى تَتبُّعَه والنظرَ فيه ضرباً من التكلُّف، ولم ترَ ظنّاً أَزرى على صاحبهِ من هذا وشبهه"[3]، وقوله في العطف: "هَذا فنٌّ من القَول خاصٌّ دقيقٌ: اعلَمْ أنَّ مما يَقِلُّ نظَرُ الناسِ فيه من

(١) السابق: ٦٥.

(٢) جدلية المصطلح والنظرية النقدية: ٤٧٩.

(٣) دلائل الإعجاز: ١٠٨.

أَمْر "العطفِ" أنَّه قد يُؤْتى بالجملة فلا تعطف على ما يليها، لكن تُعْطَفُ على جملةٍ بينها وبينَ هذه التي تُعْطفُ جملةٌ أو جملتانِ"[1].

إن هذا النوع من الأصالة، ينبع من وعي لدى هذا الناقد، بـ(المعنى) الأصيل، لحركة المعرفة، ونمو الأفكار، ووعيه بوظيفة العلم في إصلاح العالم، وأن هذا العلم هو روح الأصالة: "وأن الغَيْرة عليه لازمةٌ للجِبِلَّة، وموضوعةٌ في الفِطرة، وأنه لا عيبَ أعيْبُ عندَ الجميع مِن عَدَمه، ولا ضَعةَ أوْضعُ من الخُلُوِّ عنه، فلم يُعادَ إذن إلا من فَرْط المحبةَّ، ولم يُسمح به إلا لشدة الضن"[2].

٢ - أصالة المصدر:

تظهر قيمةُ نظريةٍ ما، من خلال معرفة مصادرها وينابيعها التي اشتقت منها، وتزودت من معينها، وفي استيعاب صاحب النظرية لما احتوته هذه المصادر، ليعيد صبّها في إنائه الخاص، وسبكها بطريقته الخاصة، التي يعبر بها من الملاحظة والتأمل والنظر والاستنباط، إلى العمل والصياغة والإنشاء والبناء، في هذا المقام يشير الدكتور محمد أبو موسى في سياق المعرفة عامة، والمعرفة البلاغية والنقدية خاصة إلى: "أنك لا تستطيع أن تتعرف على عقل الكاتب إلا إذا حللت مادته في ضوء المعرفة الواعية بمصادره التي كوّنت بناءه

---

(١) السابق: ٢٤٤.

(٢) السابق: ٥. وينظر: منهج التجديد الديني عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، سمير أبو زيد، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، العدد: ٣٦، أكتوبر ٢٠٠٥م، ص: ٤١٣، وهناك حديث مفصل عن روح التجديد في خطاب عبد القاهر الجرجاني، في كتاب الدكتور سمير أبو زيد: العلم والنظرة العربية للعالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة: ٢٢٢ – ٢٢٦.

العلمي، وكيف كانت المادة العلمية التي انتخبها من هذه المصادر تتشكل عنده وتنبسط وتتجلى في طيّات الأرض الكريمة، وبسخائه وموهبته"[1].

وقد اعتمد عبد القاهر في بناء نسق النظرية والخطاب لديه على مصادر أولى سماتها الأصالة، ومعنى أصالتها أن لها من القوة والقيمة والأهمية في الوعي المنهجي، ما يجسد سلامة البناء، ويزرع الاطمئنان بصحة المنهج، ويمكن أن يجعل الباحث هذه المصادر الأصيلة على ضربين هما:

١. القرآن الكريم: وتظهر قيمة هذا المصدر وأصالته، في قول عبد القاهر بأن: "الجهةَ التي منها قامَتِ الحجةُ بالقُرآنِ وظهرتْ، وبانَتْ وبَهرت، هيَ أنْ كانَ على حَدٍّ منَ الفَصاحةِ تقصرُ عنه قُوى البشرِ، ومُنْتهياً إلى غايةٍ لا يُطمَح إليها بالفِكر"[2] وأن: "الوصْفَ الذي به تَنَاهى القرآنُ إلى حدٍّ عجزَ عنه المَخلُوقونَ، هو الفصاحةُ والبلاغةُ"[3]، فهو كما أنه المصدر الأول في الفصاحة والبلاغة، وألق العبارة، فهو المصدر الأول في بناء النظرية، واكتمالها، من خلال الاستعانة بشواهده ونصوصه في تأسيسه أفكارها وبذورها، والأهم في ذلك هو أنه يستعين بهذا المصدر لخدمة هذا المصدر، من حيث بسط فكرة الإعجاز للقرآن، ومن حيث المأتى الذي عليه إعجازه، والسر الكامن في فصاحته وبلاغته، وعجز العرب أن يأتوا بآية، على مالهم من علو الكعب: "على الأمم كلها في أصناف البلاغة، من القصيد

---

(١) مدخل إلى كتابي عبد القاهر: ٢٣.

(٢) دلائل الإعجاز: ٨.

(٣) الرسالة الشافية في إعجاز القرآن: ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، حققها وعلق عليها محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلاّم: ١١٨.

والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، ولهم شاهد صادق، من الديباجة الكريمة، والرونق العجيب، والسبك والنحت الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك، إلا في اليسير والشيء القليل"[1].

٢ .الشعر العربي: دافع عبد القاهر عن الشعر العربي، بوصفه مصدراً للحياة وللإنسان: "فيه الحقُّ والصدقُ والحكمةُ وفصْلُ الخِطاب، وأنْ كانَ مَجْنى ثمرِ العقولِ والألبابِ، ومجتمَعَ فِرَقِ الآدابِ، والذي قيَّد على النّاسِ المعاني الشريفةَ، وأفادَهُم الفوائدَ الجليلة، وترسَّل بينَ الماضي والغابرِ، يَنقل مكارمَ الأخلاق إلى الولدِ عن الوالد، ويؤدِّي ودائعَ الشَّرف عن الغائب إلى الشاهد، حتى تَرى به آثارَ الماضين مخلَّدةً في الباقين، وعقول الأَوَّلين مردودةً في الآخرين، وتَرى لكل مَن رَام الأدبَ، وابتغَى الشرفَ، وطلبَ محاسنَ القولِ والفعْل، مناراً مرفوعاً، وعِلْماً مَنصوباً، وهادياً مُرْشداً، ومُعلماً مسدِّداً، وتجدُ فيه للنَّائي عن طَلبِ المآثر، والزّاهِدِ في اكتسابِ المحامدِ، داعياً، ومُحرّضاً، وباعثاً ومحضضاً، ومذكرًا ومعرفًا، وواعظًا ومثقِّفاً"[2].

وتأتي أصالة هذا المصدر، وأهميته في الخطاب النقدي لدى عبد القاهر الجرجاني، من خلال هذه الوفرة من الشواهد الشعرية، التي شكلت حيزاً كبيراً من مشروع عبد القاهر في الدلائل والأسرار: "فقد استعمل ما جملته (٣٨٤ بيتاً و٣٢ نصف بيت) في ٣١٥ موضعاً في الأسرار"[3]، وهذا الشغف

---

(١) دلائل الإعجاز: ٥٧٦.

(٢) المصدر السابق: ١٥ – ١٦.

(٣) مدونة الشواهد في التراث البلاغي العربي من الجاحظ إلى الجرجاني، أسسها مقاييسها – ومناهجها ووظائفها، د. مراد بن عياد: ١/ ١٦٧.

المعرفي بهذا المصدر الأصيل من مصادر النظرية لدى عبد القاهر، له جملة من الدلالات، أولها ملمح الاستيعاب الواعي لدى هذا الناقد في آليات الاستشهاد والتحليل، ومعيار الشعرية لديه، خاصة وأن نظرته إلى الفرادة الشعرية لا تحكمها آيديولوجيا القِدَم والحداثة، التي سادت فيمن قبله، فهو: "يتعامل مع الموروث الشعري بطريقة تختلف عما كنا لاحظناه لدى أسلافه اختلافاً يكاد يكون جوهرياً، فقد استحضر في نصه عشرين شاعراً من الطور الثالث مقابل ثلاثة شعراء من الطور الأول، وثلاثة من الثاني ممن تواترت أشعارهم"[1]، وهذا الاستيعاب الواعي مرده إلى قناعة هذا الناقد أن الشعر الأصيل له صيرورته الزمانية، التي لا يمكن أن تتوقف حيث الأصيل لا وقت له، ولا جيل، ولا حقبة معينة، وهو بذلك: "يدخل دائرة الاختبار بشيء من الحياد"[2]، فلا تتوقف البلاغة إلا إذا توقف الأدب والإبداع!

وملمح آخر يتصل، بطريقة توظيف هذا المصدر العربي الأصيل في خدمة الإعجاز القرآني، خاصة في الدلائل، والرسالة الشافية، وهو بهذا يدلي برسالة معرفية للناقد، أثناء الاشتغال بالنظرية والمنهج، مفادها تكامل المعرفة، في خدمة المشروع، المعرفة الشعرية، والقرآنية: "تراه يثبت في نصه بطريقة الموازاة أمثلة الخطاب القرآني من جهة، وأمثلة الخطاب الشعري من جهة ثانية، ويمثل هذان المنجزان الكبيران أهم المصادر التي استقى منها الجرجاني أمثلة في الدلائل ثم كذلك أمثلة المخاطبات العامة والجمل الصناعية التي يكون دخولها في النص من جهة تأسيس المسائل وإقامة المنهج أكثر من أي شيء آخر"[3].

---

(١) المرجع السابق: ١/١٥٥.

(٢) السابق: ١/١٥٧.

(٣) السابق: ٢/٤١٢.

المبحث الثاني: أخلاقيات اللغة:

اللغة هي مخزن الفكر، ذلك أن: "طرق الفكر تم عبر اللغة"[1] وفاعل التواصل، لوح الزجاج الذي ينكسر دائماً، والحجر الذي تنبجس منه عيون التأثر والتأثير في الخطاب عموماً، وفي الخطاب المعرفي على وجه الخصوص، وسياق العلم والمعرفة، هو سياق خطابي تواصلي تداولي، تنسجه اللغة والفكر والتقاليد الأخلاقية والمنهجية، واللغة في هذا هي نتاج عمل الفكر والنظر والتأمل والاستنباط والإدراك والوعي وسائر أنشطة العقل.

تحت فصل مهم، وعنوان أهم، كتب كلٌّ من سيلفان أورو وجاك ديشان وجمال كولوغلي في كتابهم (فلسفة اللغة): (الفصل العاشر: أخلاقيات اللغة)، وفيه إشارة إلى موضوع هذا العلم وهو الاهتمام بـ: "الأخلاقيات العامة للممارسات اللغوية"[2]، وهو علم جاء لردم هوّةٍ، وسد نقصٍ كبير في مجال العمل العلمي اللغوي، وهو الجانب الأخلاقي، خاصة عند طغيان طوفان الفلسفة في عالم اللسانيات، ذلك: "أن التقليد الفلسفي لم يهتم هو أيضاً بالأخلاقيات اللسانية (إلا في حالتين خرجتا عن القاعدة وهما: النقد الأفلاطوني للبلاغة، ونقد لوك للاستعمال المفرط للكلمات"[3]، ولهذا يمكن القول بـ: "أن هذا المجال مجالٌ جديد نسبياً"[4]، دعت الحاجة التواصلية العلمية إليه، سداً لـ: "هذا النقص الذي يعتور الفكر الفلسفي (للغة) وهو نقص بلغ

---

(١) في سوسيولوجيا الخطاب، من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل، د. عبد السلام حيمر: ١٧.

(٢) فلسفة اللغة: ٥٠٠.

(٣) المرجع السابق: ٤٩٦.

(٤) السابق: ٤٩٦.

حجمه حداً يدعو إلى التفكير بأنه ليس نتيجة الصدفة وحسب"[1].

ولغة الناقد في خطابه النقدي، هي بضعة من فكره ونظره ورؤيته للأشياء وللعالم، وهي ملمح من الملامح المهمة المعبرة عن روح النقد لديه، فهي التي تعطي النقد معناه ووجوده وتشكله وتشكيله، بما توفره من إمكانيات في التعبير عن الفكرة، ومبادئ في التهذيب والتواصل الأخلاقي بين (الذات/ المتكلم/ المنتج)، و(الآخر/ المخاطب/ المتلقي)، للخطاب النقدي، فاللغة هي المدلول الذي يحمله هذا الدال (النقد)، والأخلاق هي جوهر هذا المدلول. هنا حيث تسقط الأخلاق، يحدث الفراغ، فيسقط جسر اللغة، ثم يسقط جسر النقد، فينهار كل شيء!

والناقد العربي القديم يدرك هذا البعد في لغة خطابه، من خلال وعيه بقيمة الآخر في خطابه النقدي الحواري، ومكانته لديه، وبذله في ذلك شتى الوسائل للحفاظ على مبادئ الميثاق الأخلاقي للخطاب النقدي، بوصفه فعالية حوارية، تتوخى الفهم والإفهام والتأويل: "وأخلاق الحوار التي تفترضها هي في الوقت نفسه أخلاق للفهم والتأويل، لأن روح الحوار هي روح الفهم"[2]، كما يقول بور ريكور، ثم وعي هذا الناقد من جهة ثانية خاصة، حقيقة التلازم بين نتيجة الخطاب النقدي، أو (ثمرة الخطاب) بتعبير الأصوليين الأدق، والأسباب المؤدية إلى هذه الثمرة، وهي في حقيقتها حليةٌ يكتسي بها خطاب الناقد في التراث النقدي، ويمكن مقاربتها في الخطاب النقدي هنا لدى عبد القاهر الجرجاني، من خلال العناصر الآتية:

---

(١) السابق: ٤٩٦.

(٢) إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور، وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية – نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، حسام الدين درويش: ٤٧٨.

١ - اللغة والتأدب:

ظهرت هذه الفكرة في سياق اللسانيات التداولية، من منطلق الوظيفة الاجتماعية للغة، وأنها أداة من أدوات التطبيع الاجتماعي، وتمتين الأواصر والعلاقات والروابط بين الأفراد والمجتمعات، والتفاعل الحاصل بين عناصر الخطاب، ساعة الخطاب، هو مناط النظر في تجلي هذه الوظيفة وتجسيدها، وجاءت نظرية التأدب، التي تعرف بأنها: "مجموعة من الطرائق المتعارف عليها داخل جماعة لغوية يتمثل دورها في الحفاظ على قدر من الانسجام في أثناء التفاعل بين المتكلمين"[١]، وهي في هذا المضمار اللساني التداولي النظري: "حقل جديد للبحث ما فتئت الكتابات فيه تتعالى، والمقاربات في إطاره تتنوع، والمحدث يستدرك على القديم، ويفتح في تناول التأدب آفاقاً جديدة اكتسحت بمقتضاها أكناف الظاهرة"[٢].

وقد كانت الباحثة اللسانية روبين لاكوف، في عملها اللساني (منطق التأدب)[٣]، من أهم من أسس لفكرة التأدب في الخطاب، وأهميته، وقوانينه الموجبة له، وهي في هذا تستدرك على ما قدّمه بول غرايس في حديثه عن (مبتدأ التعاون)[٤]، الذي يعد من البذور الأولى لعلم أخلاقيات الخطاب، في

---

(١) نظرية التأدب في اللسانيات التداولية، د. حاتم عبيد، مجلة عالم الفكر، ج: ٤٣، يوليو – سبتمبر، ع: ١، ٢٠١٤م، ص: ١١٤، وينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن: ٢٣٧.

(٢) المرجع السابق: ١١٤.

(٣) ينظر: اللسان والميزان: ٢٤٠.

(٤) ينظر: مبحث بول غرايس (المنطق والمحادثة)، الذي ترجمه كل من محمد الشيباني وسيف الدين دغفوس، في: إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف

السياق التداولي، ويأتي في هذا الصدد أيضا ما قدمه كل من جيفري ليتش فيما سماه (قاعدة الخُلُق والسماحة)[1] في الخطاب، وما نثرته أوريكيوني في كتابها (المضمر)، في تحسين السياق التواصلي من (مبادئ التأدب)[2] في الخطاب، ومقتضى منطق التأدب في الخطاب يفيد: "بأن يلتزم المتكلم والمخاطب، في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب مالا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ"[3]، وصاغت لايكوف هذا المبدأ (لتكن مؤدباً) بصيغة واسعة لتشمل مبادئ التأدب بعامة في التواصل، لكونه: "أحفظ للصلة الاجتماعية"[4] بين أطراف الخطاب، وقدمت تحت هذه الصيغة لمبدأ التأدب، القواعد الثلاث التهذيبية الآتية:

١ - قاعدة التعفف: ومقتضاها: لا تفرض نفسك على المخاطب.

٢ - قاعدة التشكك: ومقتضاها: لتجعلْ المخاطب يختار بنفسه.

٣ - قاعدة التودد: ومقتضاها: لتظهر الود للمخاطب[5].

الثاني من القرن العشرين، مختارات معربة: ٦١١/٢. واللسان والميزان: ٢٣٨، ونظرية التأدب في اللسانيات التداولية: ١١٧، والمضمر، لأوريكيوني: ٣٥١، خاصة الحديث المهم لها حول (مسلمات التواصل السوي) في: ٣٤٤.

(١) ينظر: مبادئ التداولية، جيفري ليتش: ١١٠.

(٢) المضمر: ٣٤٤، وتعدها أوريكيوني في سياق الخطاب والتداول بمثابة: "المرجع الذي لا يمكن التغاضي عنه": ٣٤٥.

(٣) اللسان والميزان: ٢٤٠.

(٤) التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، آن روبولو وجاك موشلار: ٢٤٧.

(٥) ينظر: اللسان والميزان: ٢٤٠ – ٢٤١.

وعلى ذلك، ستكون المقاربة هنا، لمنطق التأدب في الخطاب النقدي لعبد القاهر الجرجاني، من خلال قراءة السلوك الأخلاقي التخاطبي لدى هذا الناقد مع المتلقي، واستنطاق الملامح الأخلاقية في لغته النقدية.

وقد اتخذ عبد القاهر جملة من الأساليب في هذا الصدد، من أهمها وأبرزها أسلوب الدعاء للمتلقي في تضاعيف الخطاب النقدي لديه، من ذلك قوله: "واعلمْ أنه قد آنَ لنا أن نعودَ إِلى ما هو الأَمْرُ الأعظَمُ والغَرضُ الأَهَمُ، والذي كأنه هو الطَّلِبة، وكلُّ ما عَداهُ ذرائعُ إِليه. وهو المَرامُ، وما سواهُ أسبابٌ للتسلُّق عليه، وهو بيانُ العِلل التي لها وَجَبَ أن يكونَ لِنظْمٍ مزيةٌ على نظم، وأن يعظم أمر التفاضل فيه ويتناهى إِلى الغاياتِ البعيدةِ، ونحنُ نسألُ الله تعالى العون على ذلك، والتوفيق له والهداية له"[1]، وتعليقه على قولك إذا قلت: "(نجوم الهدى) تعني: أصحاب رسول الله ورضي الله عنهم، فإنه استعارة توجب شبها عقليا؛ لأن المعنى أن الخلق بعد رسول الله اهتدوا بهم في الدين، كما يهتدي السارون بالنجوم، وهذا الشبه باق لهم إلى يوم القيامة، فبالرجوع إلى علومهم وآثارهم وفعالهم وهديهم تنال النجاة من الضلالة، ومن لم يطلب الهدى من جهتهم فقد حرم الهدى ووقع في الضلال، كما أن من لم ينظر إلى النجوم في ظلام الليل ولم يتلق دلالتها على المسالك التي تفضي إلى العمارة ومعادن السلامة وخالفها وقع في غير الطريق، وصار بتركه الاهتداء بها إلى الضلال البعيد والهلك المبيد، فالقياس على النجوم في هذا ليس على حد تشبيه المصابيح بالنجوم أو النيران في الأماكن المتفرقة؛ لأن الشبه هناك من حيث الحس والمشاهدة؛ لأن القصد إلى

(١) دلائل الإعجاز: ٥٢٤.

نفس الضوء واللمعان والشبه ههنا من حيث العقل لأن القصد إلى مقتضى ضوء النجوم وحكمه وعائدته، ثم ما فيها من الدلالة على المنهاج والأمن من الزيغ عنه والاعوجاج والوصول بهذه الجملة منها إلى دار القرار ومحل الكرامة، نسأل الله تعالى أن يرزقنا ذلك ويديم توفيقنا للزوم ذلك الاهتداء والتصرف في هذا الضياء إنه عز وجل ولي ذلك والقادر عليه"[1]، وقوله: "وإذا كانتِ الفصاحةُ مدَّعاةً لِمَجموعِ الكلمةِ، لم يُتصوَّرْ حصولُها لها إلاَّ من بعْدِ أن تعدم كلها وينقضي أمر النطق بها، ذاك لأنه لا يُتصوَّر أن تدخُلَ الحروفُ بجملتها في النطقِ دفعةً واحدةً، حتى تُجعلَ الفصاحةُ موجودةً فيها في حالِ وجودها، وما بعْد هذا إلاَّ أن نسألَ اللهَ تَعالى العصمةَ والتوفيق"[2]، هذا في جوف الكتاب وتضاعيف الخطاب، وقد يكون في المفتتح، وهو تقليد عام من تقاليد الكتابة النقدية، لدى كثير من المؤلفين، والناقد هنا إنما يرمي عبر هذا النوع من التأدب بالدعاء إلى تقريب المسافة، وتمتين الود، والكشف عن عين الرعاية والعناية والاهتمام بالمتلقي من خلال إشراكه بالدعاء له، على هذا النحو لدى الجرجاني.

كما أن من أساليب التأدب في الخطاب النقدي لدى عبد القاهر هذا التحفيز الظاهر الدائب للمتلقي، والترغيب له، في نداءاته المتكررة في سياقات كثيرة لديه، وهو تحفيز يدل على روح الرعاية العالية لدى هذا الناقد بالمتلقي، بهدف تحقيق جمالية الألفة بين العمل النقدي من هذا الناقد ومتقبله[3]، من ذلك مثلاً قوله: "وإذا نظرتَ إلى الفصاحة هذا النظرَ، وطلَبْتَها هذا الطلبَ،

(١) أسرار البلاغة: ٧٠.

(٢) دلائل الإعجاز: ٤٠٨.

(٣) ينظر: جمالية الألفة، النص ومتقبله في التراث النقدي، د. شكري المبخوت: ١٣.

احتجْتَ إلى صبرٍ على التأمُّل، ومواظَبةٍ على التدبُّر، وإلى هِمَّة تَأْبى لكَ أن تَقْنَع إلاَّ بالتَّمام، وأنْ تَرْبَعَ إلاَّ بَعْد بلوغِ الغاية، ومتى جَشَّمْتَ ذلك وأَبيْتَ إلاَّ أن تكونَ هنالك، فقد أَمَمْتَ إلى غرضٍ كَريم، وتعرَّضْتَ لأمرٍ جَسيم، وآثَرْتَ التي هي أَتَمُّ لدِينِكَ وفَضْلِك، وأَنْبَلُ عندَ ذوي العقول الراجحة لك، وذلك أنْ تَعرِفَ حُجَّة الله تعالى منَ الوَجْه الذي هو أَضْوَأُ لها وأنوه لها، وأَخْلَقُ بأن يَزْدادَ نُورُها سُطوعاً، وكوكبُها طُلوعاً وأن تَسْلُكَ إليها الطريقَ الذي هو آمَنُ لكَ منَ الشكِّ، وأَبعَدُ مِن الرَّيْبِ، وأَصَحُّ لليقينِ، وأَحرى بأن يبلّغك قاصِيةَ التبيين"[1]، وقوله: "وأنا أكتبُ لك أصْلاً في "الخبرِ" إذا عرَفْتَه انفتح لك وجه العلة في ذلك"[2]، وقوله: "وإن أردت أن تزداد علماً بأن الأمر كذلك أعنى أن ههنا ما يصلح فيه التشبيه الظاهر ولا تصلح فيه المبالغة وجعل الأول الثاني فاعمد إلى ما تجد الاسم الذي افتتح به المثل فيه غير محتمل لضرب من التشبيه إذا أفرد وقطع عن الكلام بعده كقوله تعالى ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء﴾ الآية لو قلت إنما الحياة الدنيا ماء أنزلناه من السماء أو الماء ينزل من السماء فتخضر منه الأرض لم يكن للكلام وجه غير أن تقدر حذف مثل نحو إنما الحياة الدنيا مثل ماء ينزل من السماء فيكون كيت وكيت، إذ لا يتصور بين الحياة الدنيا والماء شبه يصح قصده"[3].

وقد رأى عبدالقاهر أن يختم الدلائل بهذا النداء المعرفي الأخلاقي للمتلقي، بقوله: "فيا أيُّها السامعُ لِمَا قلناهُ، والناظرُ فيما كتبناهُ، والمتصفِّحُ لما

(١) دلائل الإعجاز: ٣٨.

(٢) المصدر السابق: ٢١٢.

(٣) أسرار البلاغة: ٢١٥.

دوَّنَاهُ، إنْ كنتَ سمعتَ سماعَ صادقِ الرغبةِ، في أن تكونَ في أَمركَ على بصيرةٍ، ونظرتَ نظَرَ تامِّ العنايةِ في أن يُوردَ ويَصْدُرَ عن معرفةٍ، وتصفَّحْتَ تصفُّحَ مَن إذا مارَسَ باباً من العلم لم يقنعْه إلا أن يكونَ على ذِروة السَّنام، ويضرب بالمعن من السَّهام، فقد هُديتَ لضالَّتك، وفتح لك الطريقُ إلى بُغْيتك، وهُيِّئ لك الأداةُ التي بها تبلغُ، وأُوتيت الآلةَ التي معها تصل. فخذْ لنفسكَ بالتي هي أملأ ليديك، وأعودُ بالحظِّ عليكَ، ووازنْ بين حالِك الآن وقد تنبَّهْتَ من رَقْدتك، وأفقْتَ من غفْلتك، وصرتَ تعلمُ إذا أنتَ خُضتَ في أمر "اللفظ" و "النظم" معنى ما تذكر، وتعلم كيف تورد وتصْدر، وبينها وأنتَ من أمرها في عمياءَ، وخابطٌ خَبْطَ عشواءَ، قُصاركَ أنْ تكرِّرَ ألفاظاً لا تعرفُ لشيءٍ منها تفسيراً، وضروبَ كلامٍ للبلغاء إذا سئلت على أغراضهم فيها لم تستطيع لها تَبْيينا، فإنكَ تراكَ تُطيل التعجُّبَ من غفلتك، وتكثرُ الاعتذارَ إلى عقلك من الذي كنتَ عليه طولَ مُدَّتك. ونسأَلُ اللهَ تعالى أن يجعل كل ما نأتيه، ونقصده وننتحيه، لوجهِهِ خالصاً، وإلى رضاه عزَّ وجَلَّ مؤدِّياً، ولِثَوابِهِ مقْتَضِياً، وللزُّلْفى عنده مُوْجِبا، بمَّنه وفضلهِ ورحمته"[1].

إن مثل هذا الأسلوب الأخلاقي في الخطاب النقدي لدى عبد القاهر يدل على أن التأدب سمة عالية مركوزة في الخطاب النقدي العربي القديم، وهي على نحو أخص ظاهرة في خطاب عبد القاهر، وما ذاك إلا للخبرة العالية بمزاج التقبل نفسياً واجتماعياً وفكرياً في الفهم النقدي، على نحو ما يقوله ابن طباطبا في النص المضيء الآتي: "والفَهْمُ يأنَسُ من الكَلامِ بالعَدْلِ الصَّواب الحَقِّ، والجَائزِ المعْروفِ المأْلُوفِ، ويَتَشَوَّفُ إِلَيْهِ، ويتَجَلَّى لَهُ، ويستوحش من

(١) دلائل الإعجاز: ٤٧٧.

الكَلام الجَائر الخَطأِ الباطِل، والمُحَالِ المجَهْول الْمُنكر، وينَفرُ منهُ، ويصدأ لَهُ، فَإِذا كانَ الكَلامُ الوَارِدُ على الفَهْم مَنظوماً مُصَفًّى من كَدَرالعِيِّ، مُقَوَّماً من أَوَدِ الخَطَأ واللَّحنِ، سَالماً من جَوْر التَّأليف، مَوْزوناً بِميزَانِ الصَّواب لفظا ومَعْنَىً وتَرْكيباً اتَّسَعَتْ طُرُقه، ولَطُفَتْ مَوَالجهُ فَقَبِلَهُ الفَهْمُ، وارتَاحَ لَهُ، وأَنِسَ بِهِ، وَإِذا وَرَدَ عَلَيْهِ على ضدِّ هَذِه الصِّفَة وكانَ باطِلاً مُحَالاً مَجْهولاً انسَدَّتْ طُرقُه، ونَفَاهُ واسْتَوْحَشَ عِنْد حِسِّه بِهِ، وصَدَأ لَهُ، وتَأَدَّى بِهِ كَتَأذِّي سَائِر الحَواسِّ بِمَا يخالِفُها على مَا شرحناه، وعلَّة كُلّ حَسَنٍ مَقْبولٍ الاعْتِدالُ، كَمَا أنَّ عِلَّةَ كلِّ قبيحٍ مَنْفِيٍّ الاضْطِرابُ، والنَّفْسُ تَسْكُنُ إِلَى كلِّ مَا وافقَ هَواهَا وتَقْلَق مِمَّا يُخَالِفُهُ، ولَها أَحْوَالٌ تتَصرَّفُ بِها، فَإِذا وَرَدَ عَلَيْهَا فِي حَالةٍ من حَالاتِها مَا يوافقُها اهتَزَّتْ لَهُ وَحَدثَتْ لَهَا أَرْيَحِيَّةٌ وطَرَبٌ، وَإِذا وَرَدَ عَلَيْهَا مَا يُخَالِفُها قَلِقَتْ، واستَوْحَشَتْ"[1]، وماذاك إلا لأن الأقاويل النقدية مصنوعة لعينيْ متقبلها ولأجله!

٢ - اللغة والتفنن:

يعبّر التفنن عن حالة من القدرة العالية، والخبرة العميقة، لدى أولئك: "العارفين بجواهر الكلام"[2]، بتعبير عبدالقاهر، في تحويل الخطاب من العادي المألوف إلى الإبداعي المختلف، وهو تعبير عن: "مقدار شوط القريحة، والإخبار عن فضل القوة، والاقتدار على التفنن في الصيغة"[3]، وكما أن

(١) عيار الشعر: ٢٠، ولابد من الإشارة إلى عبارات اللباقة عند الجرجاني مثل (أكتب لك) (أنزل لك) وغيرها وأثرها في مستوى اللطف الخطابي أو ما تسميه أوريكيوني بـــ(الإحسان البياني).

(٢) أسرار البلاغة: ١٠.

(٣) المصدر السابق: ١٠.

حالة التفنن اللغوي، في بعض تجلياتها الأخلاقية تعبير عن ذلك البعد الجمالي في الخطاب، أو بصيغة أدق تعبير عن أدبية الخطاب وفنيته، وإجابة عن السؤال الكبير الذي ألقاه رومان جاكبسون: "ما الذي يجعل الاتصال اللغوي عملاً فنياً"[1]، ولكننا هنا في سياق الخطاب النقدي لدى عبد القاهر، سنظل على شيء من فنية القول النقدي وألقه وأدبه وجماله، في خطابه، لقناعة الباحث بأن الخطاب في أصله قول فني عن قولٍ فني آخر، يصفه ويتأمله ويقاربه، وإبداعٌ يحكي ويحدث عن إبداع، فاللغة النقدية لغة: "تلفت النظر إلى نفسها بوصفها لغة إبداعية في حد ذاتها"[2].

هي تجلٍ إذن لـ(عروق الذهب) في الخطاب النقدي، كما تتجلى (عروق الذهب) في لغة الشعر، في استعارة من قول البحتري[3]، عن دهشة الإبداع

---

(١) اللغة والخطاب الأدبي، إدوارد سابير وآخرون، اختيار وترجمة سعيد الغانمي: ٥٤.

(٢) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة: ٧٧.

(٣) يذكر هذه الكلمة عبد القاهر عن البحتري، في حكاية نقدية، يقول فيها: "وعن بعضِهم أنه قال: رآني البحتري ومعي دفترُ شعرٍ فقال: ما هذا؟ فقلتُ: شعر الشَّنفرى. فقال: وإلى أينَ تَمْضي؟ فقلتُ: إلى أبي العباس أقرؤه عليه. فقال: قد رأيتُ أَبا عبَّاسِكم هذا منذُ أيامٍ عندَ ابنِ ثَوَابة فما رأيتُه ناقداً للشعرِ ولا مُميزاً للألفاظِ، ورأيتُه يَستجيد شيئاً ويُنشِدُه، وما هو بأَفضَلِ الشعر. فقلتُ له: أمَّا نَقْدُه وتَمييزُه فهذه صناعةٌ أُخرى، ولكنَّه أعرفُ الناس بإعرابهِ وغَريبهِ، فما كان يُنْشِدُ؟ قالَ قولَ الحارثِ بنِ وَعْلَة:

قَومي هُمُ قَتلُوا أُمَيمَ أَخي ... فإذا رَمَيْتُ يُصِيبني سَهْمي

فلِئنْ عفَوْتُ لأَعْفُوَنْ جَلَلاً ... ولئنْ سَطَوْتُ لأُوهِنَنْ عَظْمي

فقلتُ: واللهِ ما أَنْشَد إلاَّ أحْسَن شعرٍ في أحسنِ معنًى ولفظٍ. وقال: أَين الشعرُ الذي فيهِ عُروقُ الذهبِ؟ فقلتُ: مثْلُ ماذا؟ فقالَ: مثلُ قولِ أبي ذؤَاب:

ولغة الجمال في النص الشعري، وهي هنا مظهر من مظاهر بلاغة النص (العلمي) لدى هذا الناقد، ونظرة على (البليغ) في كلام هذا (البلاغي)، ولهذا الملمح أهميته وقيمته، وتعليل ذلك كما يقول الدكتور أبو موسى إن: "لغة العلم جزء من العلم، وأن معرفة المعلومات باب، ومعرفة العبارة عنها باب آخر، ليس أقل أهمية من الباب الأول، بلاغة العبارة هنا قائمة على التدقيق العقلي، واليقظة الفكرية وهذا شيء له رجحان عند أهل العلم"[1]، وليس أدل على ذلك من ثناء عبد القاهر نفسه على لغة العلم، وجمالها لدى سيبويه[2]، فكيف يا ترى هي لغة العلم عند عبد القاهر في خطابه النقدي، وما مدى العلاقة بين لغة العلم، وأخلاق العلم في خطابه؟

يدرك عبد القاهر أن (سمو المعنى) القيمي والأخلاقي للخطاب النقدي، لابد له من (جمال المبنى) اللغوي والأسلوبي، إذ هما يخرجان من مشكاة واحدة، وهي مشكاة وعي الذات الناقدة بأثر الإحسان اللغوي مع الإحسان الأخلاقي على المتلقي للخطاب النقدي[3]، وسنرى ملمحين أسلوبيين،

إن يَقْتُلوكَ فقَدْ ثَلَلْتَ عُروشَهُمْ ... بِعُتَيْبَةَ بنِ الحارثِ بنِ شِهاب

بأَشَدِّهم كَلَباً عَلَى أَعْدائِهِ ... وأعزهم فقدًا على الأصحاب". دلائل الإعجاز: ٢٥٣.

(١) مدخل إلى كتابي عبد القاهر: ٢٨.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ٦٠٥.

(٣) يعرف الرماني البلاغة بأنها: "إيصال المعنى إلى القلب بأحسن صورة من اللفظ". النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ٧٦، ولاحظ أنه قال (إلى القلب)، وحديث القلب فيه شيء من أهمية استدعاء البعد الإنساني والوجداني في الخطاب عموماً، وفي الخطاب العلمي هنا على وجه الخصوص.

جاءت في معارض حديث عبد القاهر النقدي للمتلقي، وفي تلاوين حديثه إليه وهما:

١ - **الملمح التصويري:** أي حضور الصور و(الخيال النقدي) في لغة الخطاب النقدي لدى عبد القاهر، الصورة التي من شأنها تحرير اللغة النقدية من المباشرة والتقريرية إلى الدهشة والرمزية والفنية، والباحث هنا يستحضر قول الجاحظ عن (الشعر)، بيد أنه يمكن قياساً عليه بأن يكون (النقد) في هذا السياق هو: "صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير"[(١)]، والناقد بذلك يلبس لغته لبوساً يفضي إلى ما قاله النقاد والبلاغيون من إقبال الأذهان وإلى: "ما تُستمال به النفوس، وتثنى به الأعناق"[(٢)]، جامعاً في الخطاب النقدي بين: "رصيد قيمي أخلاقي هو المعاني المعبّرة عن قيم مشتركة... ورصيد لغوي أسلوبي يمثل طرائق أداء الكلام على نحو عُدَّ بليغاً"[(٣)].

من أمثلة هذا الملمح، قول عبد القاهر في صورة فنية يرسمها عن الاستعارة مثلاً: "ومن خصائصها التي تُذكر بها وهي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر وتجني من الغصن الواحد أنواعا من الثمر وإذا تأملت أقسام الصنعة التي بها يكون الكلام في حد البلاغة، ومعها يستحق وصف البراعة، وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها وتقصر عن أن تنازعها مداها، وصادفتها نجوماً هي بدرها، وروضاً هي زهرها، وعرائس ما لم تعرها حليها فهي عواطل وكواعب، ما لم تحسنها فليس لها في الحسن حظ كامل، فإنك لترى

(١) عبارة الجاحظ في الحيوان: ١٣٢/٣.

(٢) البيان والتبيين: ٣٦/١.

(٣) جمالية الألفة (النص ومتقبله في التراث النقدي): ١٤٥.

بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرتَ في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها ما لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون، وهذه إشارات وتلويحات في بدائعها، وإنما ينجلي الغرض منها ويبين إذا تُكلم على التفاصيل، وأُفرد كل فن بالتمثيل، وسترى ذلك إن شاء الله وإليه الرغبة في أن نوفق للبلوغ إليه والتوفر عليه"[1].

ومن ذلك قوله عن التعقيد في الكلام والتعمية في النظم: "وإنما ذم هذا الجنس لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله وكدك، بسوء الدلالة وأودع المعنى لك في قالب غير مستور ولا مملس، بل خشن مضرس حتى إذا رمت إخراجه منك عسر عليك، وإذا خرج خرج مشوهَ الصورة، ناقص الحسن، هذا وإنما يزيد الطلب فرحاً بالمعنى وأنساً به وسروراً بالوقوف عليه إذا كان لذلك أهلاً، فأما إذا كنت معه كالغائص في البحر يحتمل المشقة العظيمة ويخاطر بالروح، ثم يخرج الخرز فالأمر بالضد مما بدأت به، ولذلك كان أحق أصناف التعقيد بالذم ما يتعبك ثم لا يجدي عليك، ويؤرقك ثم لا يروق لك، وما سبيله إلا سبيل البخيل الذي يدعوه لؤمٌ في نفسه وفساد في حسه، إلى أن لا يرضى بضعته في بخله وحرمان فضله، حتى يأبى التواضع ولين القول، فيتيه ويشمخ بأنفه ويسوم المتعرض له باباً ثانياً من الاحتمال، تناهياً في سخفه أو كالذى لا يؤيسك من خيره في أول الأمر

(١) أسرار البلاغة: ٣٣.

فتستريح إلى اليأس ولكنه يطمعك ويسحب على المواعيد الكاذبة، حتى إذا طال العناء وكثر الجهد تكشف عن غير طائل وحصلت منه على ندم، لتعبك في غير حاصل، وذلك مثل ما تجده لأبى تمام من تعسفه في اللفظ، وذهابه به في نحو من التركيب لا يهتدي النحو إلى إصلاحه وإغراب في الترتيب يعمى الإعراب في طريقه ويضل في تعريفه"[١].

هذا المستوى من اللغة في الخطاب النقدي هو سبيل أخلاقي، يعبر عن شيء مما سماه عبد القاهر: "حُسْنِ العبارة وشَرَف اللَّفظ"[٢]، "جودة النظم وشرف اللفظ"[٣]، "شرف اللفظ وحسن النظم"[٤]، "شرف اللفظ وعلو النظم"[٥]، والوصف بـ(الشرف) فيه إيحاء على الجمع بين سمو المعنى وحسن المبنى، ومن ذلك حديثه عن الجمع في الكلم: "من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة"[٦]، هذا وغيره إنما هو توقٌ تداولي إلى الجمع بين الرصيد الأخلاقي والرصيد اللغوي الأسلوبي في الخطاب، وذلك كله من أجل هدف نبيل وغاية معرفية سامية في السياق المعرفي النقدي، وهي ما سماها بول ريكور: "أخلاقية إرادة الفهم"[٧]، التي تعبر: "عن نوع من حسن استقبالنا

---

(١) المصدر السابق: ١٢٠، وينظر: ٥، ٦.

(٢) دلائل الإعجاز: ٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٦١١.

(٤) السابق: ٦١٤.

(٥) السابق: ٦١٤.

(٦) السابق: ٨٦.

(٧) إشكالية المنهج في هيرمينو طيقابول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية: ٤٩٣.

للآخر واستضافته لدينا، وعن الاعتراف به، وبما لديه من أفكار خاصة"[1].

٢ - الملمح البديعي:

يراد بذلك، استعانة الجرجاني في خطابه النقدي بالمحسنات البديعية، التي تزيد المعنى النقدي شرفاً، والفكرة العلمية ألقاً في ذهن المتلقي وفي أفق انتظاره، فهو سبيل من سبل التأثير والحسن في التواصل، الذي يتشوف له المتلقي، وتأنس له نفسه، ليس زينةً أو عرَضاً أو زخرفاً مجرداً، والباحث يدلي بهذا، وهو يقرأ تعريف القزويني للبديع بأنه: "علم يعرف به وجوه تحسين الكلام – بعد – رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة"[2]، فحظ الخطاب من الحسن والحلية والحلاوة هو حظه من ألفاظ البديع وبعض ألوانه، التي تسفر عن وجه من وجوه حسن التقبل المبني على حسن الإنتاج للفكرة.

وقد ظهرت في خطاب عبد القاهر صور من البديع، جاءت عنايةً بالخطاب، واهتماماً بمتلقيه، وطمعاً في التأثير فيه، من ذلك فن السجع في كثير من موارد الخطاب لديه: "اعلمْ أنَّ مِنْ سبيلك أن تَعتمِدَ هذا الفصْلَ حَدّاً، وتَجْعل النُّكَتَ التي ذكرتُها فيه على ذُكْرٍ منكَ أبداً، فإنها عَمَدٌ وأُصولٌ

---

(١) المرجع السابق: ٤٩٣.

(٢) الإيضاح: ٣١٧، والباحث يرى أن عناية العرب بالألفاظ من ناحية التحسين، جاءت لغاية تداولية ترتبط بتقبل المتلقي للخطاب، والتأثير فيه من خلال شرف المعنى، وحسن اللفظ، وهي عناية توازي عنايتهم بالمعنى وإصلاحه، ولذلك جاءت إشارة ابن جني في هذا السياق، بقوله: "لما كانت الألفاظ للمعاني أزمة، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة، عنيت العرب بها فأولتها صدراً صالحاً من تثقيفها وإصلاحها". الخصائص: ١/٣١٧.

في هـذا البـاب، إذا أنـت مكَّنْتَهـا في نَفْسـك، وجـدْتَ الشُّـبَه تنـزاحُ عنـك، والشـكوكَ تَنْتفـي عـن قَلبـك"[1]، وقولـه: "وههنا أقسـام قـد يتـوهم في بـدء الفكرة، وقبل إتمام العبرة، أن الحسن والقبح فيها لا يتعدى اللفظ والجرس، إلى مـا يناجي فيـه العقـل والـنفس، ولهـا إذا حقـق النظـر مرجـع إلى ذلـك، ومنصرف فيما هنالك، منها التجنيس والحشو"[2]، وقوله: "واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي أبتدأته، والأساس الذي وضعتُه، أن أتوصل إلى بيان أمر المعـاني كيـف تتفـق وتختلـف، ومـن أيـن تجتمـع وتفـترق، وأفصـل أجناسـها وأنواعها وأتتبع خاصها ومشاعها، وأبين أحوالها في كرم منصبها مـن العقـل، وتمكنها في نصابه و قرب رحمها منه، أو بعدها حين تنسب عنه، وكونها كـالحليف الجـاري مجـرى النسـب أو الـزنيم الملصـق بـالقوم لا يقبلونـه ولا يمتعضون له ولا يذبون دونه"[3].

كما أن من الألوان البديعية التي تُعد من أكثر الأساليب الحسن شيوعاً في خطاب الجرجاني النقدي، المماثلة وهي: "أن تتماثل ألفاظ الكلام أو بعضها في الزنة دون التقفية"[4]، أي: تـوالي الألفـاظ المتزنـة في الخطـاب، توالياً منسقاً يشبه تواليها في الشعر وإيقاع القصيدة، وله في هذا شواهد كثيرة، منها: "ولم أزلْ منذُ خَدمْتُ العِلْمَ أنظرُ فيما قاله العلماءُ في معنى "الفصاحة"، و "البلاغة" و "البيان" و "البراعة"، وفي بيانِ المَغْزى من هذه العباراتِ، وتفسيرِ المرادِ بها،

(١) دلائل الإعجاز: ٥٣.

(٢) أسرار البلاغة: ٤.

(٣) المصدر السابق: ١٩.

(٤) بديع القرآن، لابن أبي الإصبع المصري: ١٠٧، وتحرير التحبير: ٢٩٧، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب: ٣٠٥/٣.

فأَجِدُ بعضَ ذلك كالرَّمز والإيماءِ، والإشارةِ في خفاءٍ، وبعضَه كالتَّنبيه على مكانِ الخبيء لِيُطْلَبَ، ومَوْضعِ الدفينِ لِيُبحَثَ عنه فيُخْرَج، وكما يُفتَحُ لكَ الطريقُ إلى المطلوبِ لتَسْلُكَه، وتُوضَعَ لك القاعدةُ لتَبْنيَ عليها. ووجدتُ المعوَّلَ عَلى أن ههنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغةً وتصويراً، ونَسْجاً وتَحْبيراً.."[1]، وقوله: "وهَلْ يقع في وَهْم وإنْ جُهِد، أن تتفاضلَ الكلمتانِ المُفردتان، مِنْ غيرِ أن يُنظَر إلى مكانٍ تقعانِ فيه منَ التأليف والنظمِ، بأكثرَ من أن تكونَ هذهِ مألوفةً مستعملةً، وتلك غريبةً وحشية، أو أن تكونَ حروفُ هذهِ أَخَفَّ، وامتزاجُها أَحسنَ، ومما يَكُدُّ اللسانَ أَبْعَدَ؟وهل تَجد أحداً يقولُ: "هذه اللفظةُ فصيحةٌ"، إلاَّ وهو يعتبرُ مكانَها منَ النظم، وحسنَ مُلائمةِ معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟"[2].

والذي يميل إليه الباحث حول هذه الظاهرة اللغوية الشائعة والمستفيضة في الصياغات العلمية في لغة الخطاب النقدي عموماً، والجرجاني خصوصاً هو ارتباطها أولاً بسياق تاريخي، وعرف ثقافي، وتقليد من تقاليد الكتابة، يصعب على الناقد العزلة عنه، أو الهروب منه، خاصة إذا دققنا وعرفنا أن ظاهرة البديع في الخطاب المعرفي النقدي إنما بدأت في شيوعها وانتشارها بكثرة مع بداية القرن الرابع الهجري، وهو موسم هدوء واستقرار أزمة البديع، والنظرة له، بعد تشبع المشهد البلاغي والأدبي والنقدي بما قيل عنه، وبما أُلف حوله، واتجاه الاجتهادات المفتوحة في البديع نحو التقعيد والتصنيف،

(١) المصدر السابق: ١٩.

(٢) دلائل الإعجاز: ١٩، وينظر: ٣٢، ٥٣، ٧٧، ٩٨، ١٢٣، وأسرار البلاغة: ١٢، ٤٣، ٦٥، ٧٧، ٨٩، ١٠٩.

ومن جهة ثالثة تتصل بأن رؤية عبد القاهر للبديع وأصنافه[1] قد انعكستْ في أسلوبه وكتابته، فلم يكن يتكلفه، ولا يؤثره بنَهَم.

٣ - اللغة والحجاج:

الحجاج شكل من أشكال الدفاع عن الفكرة، في السياق المعرفي، لا غنى عنه في فضائه، إذ يشكل: "وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة العقل السليم"[2]، في الصناعة العلمية، وفي الخطاب النقدي الذي هو في أصله حواريٌ – حين تقابل الحجة الحجة، والرأي الرأي، تصبح مساحة النقد أكثر ثراءً، وأغزر دلالة، والحجاج وإن لم يكن مُلْكاً معرفياً خاصاً بسياق (النقد والبلاغة)، ولكنه من الظواهر التي أشعلتْ ملكات النقاد والبلاغيين في النقد العربي القديم، ومعلم من المعالم البارزة في كثير من الكتب والمدونات، بل إنه يشكل قطباً من أقطاب البناء لبعض المشاريع المعرفية في التراث النقدي، ذلك لإيمان كثير من النقاد إذ ذاك بأن المرء حين ينجح في العثور على فكرة، فإنه عند رغبته في عرضها على الآخرين، بعد التأكد من صحتها ونجاعتها وفاعليتها، سيكون أمام تحدٍّ آخر لا يقل أهمية عن تحدي "العثور على الفكرة"، وهو تحدي "الدفاع عن الفكرة".

وقد وضع نقادنا القدماء حدًا لهذا النوع من اللغة، من ذلك تعريف ابن وهب له، في حديثه عن (الجدل والمجادلة): "وأما الجدل والمجادلة، فهما قول

---

(١) موجز رؤية عبدالقاهر تجاه البديع، تتمثل في إشارته إلى: " أن العارفين بجواهر الكلام لا يعرّجون على هذا الفن – وحديثه عن البديع - إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته". أسرار البلاغة: ٩.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمن: ٢٠.

يقصد به إقامة الحجة، فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين"[1]، وقد عُرف الحجاج في الدراسات الحوارية المعاصرة بأنه: "فعالية استدلالية خطابية، مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعترض عليه"[2]، وفي هذا التعريف إبراز لأهم سمات الحوار الحجاجي: "فهو تداولي؛ لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال، من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية، وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيًا في إنشاء معرفة، إنشاءً موجهًا بقدر الحاجة، وهو أيضًا جدلي؛ لأن هدفه إقناعي"[3].

وحين يذهب الباحث إلى القول بأن الخطاب النقدي لدى عبد القاهر الجرجاني هو خطابي (حجاجي) في أصله، لأنه كما سبقت الإشارة جاء:

---

(١) البرهان في وجوه البيان: ١٧٦، وينظر: إلى حديث ابن الأثير عما سمّاه (استدراج الخصم) وقال بأن: "مدار البلاغة كلها عليه". في المثل السائر: ٢/٢٩٥، وينظر: حديث حازم القرطاجني عما سماه التمويهات والاستدراجات في النص الحجاجي الاستدلالي، في: منهاج البلغاء: ٦٣٠، وينظر: تحرير التحبير: ١١٩ -١٢٠، وبديع القرآن: ٣٧ – ٤٢، وجوهر الكنز: لابن الأثير الحلبي: ٣٠٢، والمنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي: ٢١، وعَلَم الجذل في علم الجدل، لنجم الدين الطوفي: ٢٠٩ – ٢١٠.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمن: ٦٥.

(٣) المرجع السابق: ٦٥. وينظر: موسوعة الحجاج: ١/٣١ – ٣٢، ١/٥٧، ١/٧٦، ١/٢٧٣، ٢/١٧٥، ٢/٣١٢، والحجاج، لكريستيان بلانتان، ترجمة د. عبد القادر المهيري: ٣٧ – ٤٠، والحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، د. علي الشبعان: ٩٣، واللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي: ١٦، التداولية والحجاج، لصابر حباشة: ٢١.

"ليهدم أفكاراً ضارة"[1]، تتصل بالإعجاز في القرآن، وقضايا المعنى والنظم، ويبني مكانها أفكاراً سليمة، فإن الباحث يرى في هذا الخضم الجدلي لدى الجرجاني بأنه خطاب أدرك ضرورة التلازم بين الحجاج، وأخلاقيات الحجاج في الخطاب، في كثير من السياقات في الدلائل والأسرار، لوعيه بأن هذا الكيان سيبقى مهدداً بالزوال ما لم يكن محاطاً بسياج الأخلاق، ولذلك يمكن الحديث هنا عن بعدين مهمين من أبعاد الحجاج في الخطاب النقدي لدى عبد القاهر، توجز السلوك المعرفي القيمي لهذا الناقد، وتقارب شيئاً من أخلاقيات اللغة في العمل النقدي لديه، وهما:

١ .الصيغ الخطابية للحجاج: وهي في الجملة تمثل الهيكل العام للمسار الحجاجي لدى عبدالقاهر، والجزئيات المنظمة له، منها على سبيل المثال (الصيغة الإعلانية) وهذه الصيغة هي (التصريحية)، أو بتعبير أدق (الإعلان عن الحجاج)، ذلك أن عبد القاهر اهتماماً منه بالمتلقي قد يلجأ إلى النص والتصريح بسلوك (الحجاج) في مسألة من المسائل، ليدعو إلى التركيز والانتباه والاهتمام بما يقوله، من ذلك قوله: "واعلمْ أَنه ليسَ للحُجَجِ والدلائل في صحَّةِ ما نحنُ عليه حَدّ ونهايةٌ، وكلَّما انتهى منه بابٌ انفتَحَ فيه بابٌ آخر، وقد أردتُ أن آخذَ في نوعٍ آخرَ من الحِجَاج، ومن البَسْط والشرح، فتأملْ ما أكْتُبُه لك"[2]، وتارة يأتي التنبيه على هذه الصيغة في ختام السياق، بهدف التذكير للمتلقي بأن هذا السياق سياق حجاجي، ثقة من الناقد في أدواته، ودعوته منه للمتلقي إلى اطّراح الظن والتردد واتخاذ التسليم والإقناع: "هذا، ومَنْ تَعلَّق بهذا وَشَبهِه واعترضَهُ الشكُّ فيه، بعدَ الذي مضَى منَ الحِجَج، فهو

(١) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني: ٣٣.

(٢) دلائل الإعجاز: ٤٢٩.

رجلٌ قد أَنِسَ بالتقليدِ، فهو يَدْعو الشبهة إلى نفسه من ههنا وثَمَّ. ومَنْ كان هذا سبيلَه، فليسَ له دواءٌ سِوى السكوتِ عنه، وتَرْكِهِ وما يَختارُه لنفسِه من سُوءِ النظرِ وقِلَّةِ التدبُّرْ"[1]، وقوله: "واعلمْ أنَّا حينَ أخذْنا في الجوابِ عن قولِهم: "إنَّه لو كان الكلامُ يكونُ فصيحاً مِن أجْل مزيَّةٍ تكونُ في معناه، لكانَ ينبغي أن يكونَ تفسيرُه فصيحاً مثلَه"، قلْنا: "إنَّ الكلامَ الفصيحَ ينقسمُ قسمين، قسمٌ تُعزى المزيةُ فيه إلى اللفظِ، وقسمٌ تُعْزى فيه إلى النظم"، وقد ذكرنا في القسمِ الأول من الحِجَج ما لا يَبْقى معه لعاقلٍ، إذا هو تأمَّلَها، شَكٌّ في بُطْلانِ ما تعَلَّقوا به، مِنْ أنه يَلْزَمُنا في قولِنا: "إنَّ الكلام يكونُ فَصيحاً مِن أجْل مزيةٍ تكونُ في معناه"، أن يكونَ تفسيرُ الكلامِ الفصيحِ فصيحاً مثلَه، وأنَّه تَهوّسٌ منهم، وتفحّم في المحالات"[2].

النوع الثاني من الصيغ الخطابية للحجاج لدى عبد القاهر هي الصيغ (الافتراضية)، وهو ما يسمى بالحجاج الافتراضي، وهو يتجه إلى (الممكن) و(الافتراضي) و(العالم المتخيل) للخطاب، وهو ما يسم هذا النوع من صيغ بميسمه الخاص، إذ هو: نمط من الخطاب الحجاجي موجه إلى مخاطب متخيل، وقد وضح هذا النمط الدكتور حسن المودن بقوله: "في البلاغة، ينظر إلى المخاطب نظرة مركبة، المخاطب هو ذلك الكائن الإنساني الواقعي، الذي يتوجه إليه المتكلم، في زمان ومكان محددين، والمخاطب هو هذا الكائن نفسه، وقد انتقل إلى متخيل المتكلم، ليكون من العناصر المؤسسة لخطابه، المخاطب الأول بعدي، أي: هو من يتوجه إليه المتكلم بعد إنتاج الخطاب، والثاني قبلي، أي: هو هذا المخاطب، الذي يستحضره المتكلم قبل إنتاج

(١) المصدر السابق: ٦٤.

(٢) السابق: ٤٥٢.

خطابه، فالخطاب يقتضي أن يكون المتكلم قد كوّن فكرة مفترضة وصورة متخيلة عن مخاطبه قبل أن يواجهه واقعياً وفعليا"[1].

ونماذج هذه الصيغ الافتراضية كثيرة، منها على سبيل المثال أسلوب (الفنقلة)، وهو استخدام الناقد أسلوب الشرط وجوابه، على الطريقة اللغوية التقليدية في كثير من المصنفات العلمية في التراث: (فإن قيل... قيل)[2]، ومن أمثلتها: "فإنْ قيلَ: "النظْمُ" موجودٌ في الألفاظِ على كلّ حالٍ، ولا سبيلَ إلى أن يُعْقَل الترتيبُ الذي تزعُمُه في المعاني، ما لم تَنْظم الألفاظَ ولم ترتّبها على الوجه الخاص، قيل: إنَّ هذا هو الذي يُعيد هذه الشبْهة جَذعة أبداً"[3]، وقوله: "فإنْ قيل: إذا كانَ اللفظُ بمَعْزِلٍ عنِ المزيَّةِ التي تنازعْنا فيها، مقصورةً على المعنى، فكيف كانتِ الفصاحةُ من صفاتِ اللفظِ البتَّةَ؟ وكيف امْتَنَع أن يَوصفَ بها المعنى فيقالُ: معنًى فَصِيحٌ، وكلامٌ فصيحُ المعنى؟قيل: إنَّما اختُصَّت الفصاحةُ باللفظِ وكانت مِنْ صِفته، من حيثُ كانت عبارةً عن كونِ اللفظِ على وَصْفٍ إذا كان عليه، دلَّ على المزيّةِ التي نحنُ في حديثها، وإذا كانت لِكَوْن اللفظ دالاً، استحالَ أنْ يُوصفَ بها المعنى، كما يَسْتحيلُ أن يوصَف المعنى بأنه دال مثلًا، فاعرفه"[4]. ومثل هذا في تضاعيف الدلائل والأسرار كثير.

---

(١) دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، د. حسن المود، ضمن موسوعة الحجاج: ٢٣٦/١. وينظر: معجم تحليل الخطاب: ١٧١، والحجاج في القرآن، د. عبد الله صولة: ٤٢، وأهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، لمجموعة من الباحثين: ٣٠١، والحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، د. علي الشبعان: ٩٣.

(٢) ينظر: مجلة المجمع اللغوي، القاهرة، العدد: ٨١، ص: ١٠٢.

(٣) دلائل الإعجاز: ٥١.

(٤) المصدر السابق: ٦٢.

٢.الصيغ الأخلاقية للحِجاج:

وهذا النوع من الصيغ الحجاجية لها الطابع الأخلاقي، الذي من شأنه أن يزيد من الحفاظ على متانة العلاقة، وقرب المسافة، بين الناقد والمتلقي، هذا الهم المعرفي الكبير لدى الجرجاني في خطابه النقدي، الذي سعى فيه إلى اتخاذ جملة من الأساليب والصيغ الأخلاقية في لبوسها الحجاجي، وظيفتها أن تقوم بدور الإضاءة التوعوية والفكرية والروحية للمناطق المعتمة من الخطاب، التي يمكن أن تشكل حاجزاً دون التقبل الطَموح، والفهم الذي يصبو إليه الناقد، ويمكن الحديث هنا عن صيغتين، الأولى (صيغ توجيهية) مباشرة، يقدمها عبد القاهر إمعاناً في ضبط الصلة والثقة بينه وبين المتلقي، وتحفيزاً له في اكتشاف تخوم جديدة في سياق من سياقات الأفكار التي يقدمها بين يديه، من ذلك مثلاً دعوات المراجعة والنظر والتحسس التي يقدمها عبد القاهر بين الحين والآخر: "ومما يُنظرُ إلى مثلِ ذلكَ، قولُه تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ [البقرة: ٩٦] إذا أنتَ راجعتَ نفسَك وأذكيتَ حسَّك، وجدتَ لهذا التنكيرِ، وإنْ قِيلَ: "على حياةٍ"، ولم يُقَلْ: "على الحياةِ"، حُسْناً وروعةً ولطفَ موقعٍ لا يقادر قدرُه، وتَجِدُكَ تَعْدَمُ ذلكَ مع التعريفِ، وتخرجُ عن الأريحيةِ والأُنْس إلى خلافِهما. والسببُ في ذلك أنَّ المعنى على الازدِياد منَ الحياةِ لا الحياة من أصلها، وذلك أنه لا يَحْرِصُ عليه إلاّ الحيُّ، فأمَّا العادِمُ للحياة فلا يصحُّ منه الحرْصُ على الحياةِ ولا على غيرها"[(١)]، وهو في هذا السياق يشير بأنه: "ليس الفكرُ الطريقَ إلى تمييزِ ما يَثْقُلُ على اللسان مما لا يَثْقُل، إنَّما الطريقُ إلى ذلك الحسُّ"[(٢)]، وهو ما ينفك عن

(١) دلائل الإعجاز: ٢٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٥١٩.

التأكيد على بعض الصيغ الأخلاقية الحجاجية، الداعية إلى النظر والفحص والقراءة والتأمل: "إلا أن ههنا نكتة، إن أنت تأملتها تأمل المثبت، ونظَرْتَ فيها نَظَر المتأنِّي، رجَوْتَ أنْ يَحْسُنَ ظَنُّك، وأنْ تَنْشَطَ للإصغاء إلى ما أُورِدَه عليك"[1]، وقوله: "إن شكَكْتَ، فتأملْ: هل ترى لفظة منها بحيثُ لو أُخِذَتْ من بين أَخواتها وأُفردتْ، لأَدَّت منَ الفصاحة ما تُؤدِّيه وهي في مكانها منَ الآية؟ قُل: "ابلَعي"، واعتبرْها وحْدَها من غيرِ أن تَنْظُرَ إلى ما قَبْلَها وما بعدَها، وكذلك فاعتبرْ سائرَ ما يليها"[2]، وقوله عن التعريف: "وهذا فنٌّ عجيبُ الشأن، وله مكانٌ من الفَخامةِ والنُبْل، وهو مِنْ سِحْر البيانِ الذي تَقْصُرُ العبارةُ عن تأديةِ حقِّه. والمُعَوَّلُ فيه على مراجعةِ النفسِ واستقصاءِ التأمُّلِ.."[3].

كما أن من الصيغ الأخلاقية (صيغ التذكير) والتوعية والوعظ المعرفي، وهنا يشعل عبد القاهر جذوة الفطرة الدينية، وغريزة البحث الدائب عن الحق والصواب والعدل لدى المتلقي، خاصة في مكامن الإعجاز والبلاغة والفصاحة في القرآن الكريم، لينتبه لها المتلقي، ويقف منها وقفة المذعن والمسلِّم لها، لأنه لامس مكمن الوعي، ونقطة البداية لديه، فمثلاً حديثه عن موقف الذين نظروا إلى النحو نظرة تهاون واستخفاف: "وأما النّحوُ، فَظَنَّتْه ضرْباً منَ التكلُّف، وباباً من التعسُّفِ، وشيئاً لا يَستند إلى أصلٍ، ولا يعتمد به على عقلٍ، وأنَّ ما زادَ منه على معرفةِ الرَّفعِ والنَّصبِ وما يتصلُ بذلك مما تجده في المبادئ، فهو فضلٌ لا يُجْدي نفعاً، ولا تَحصل منه على فائدةٍ،

(١) السابق: ٣٨.

(٢) السابق: ٤٥.

(٣) السابق: ١٨٣.

وضَرَبُوا له المثَل بالمِلْح كما عرفت، إلى أشباهٍ لهذه الظُّنونِ في القَبيلَيْن، وآراءٍ لو عَلموا مَغبَّتَها وما تقودُ إليه، لتعوَّذوا باللهِ منها، ولأنِفُوا لأنفُسهم منَ الرضا بها، وذاك لأنَّهم بإيثارِهم الجهلَ بذلك على العِلم، في معنى الصادِّ عن سَبيلِ الله، والمُبتغي إطفاءَ نور الله تعالى"[1]، وقوله: "وإذا نظرتَ إلى الفصاحة هذا النظرَ، وطلَبْتَها هذا الطلبَ، احتجْتَ إلى صبرٍ على التأمُّل، ومواظَبةٍ على التدبُّر، وإلى هِمَّة تَأْبى لكَ أن تَقْنَع إلاَّ بالتَّمام، وأنْ تَرْبَعَ إلاَّ بَعْد بلوغِ الغاية، ومتى جَشَّمْتَ ذلك وأَبَيْتَ إلاَّ أن تكونَ هنالك، فقد أَمَمْتَ إلى غرضٍ كَريم، وتعرَّضْتَ لأمرٍ جَسيم، وآثَرْتَ التي هي أتَمُّ لدِينِكَ وفَضْلِك، وأَنْبَلُ عندَ ذوي العقول الراجحة لك، وذلك أنْ تَعرِفَ حُجَّة الله تعالى منَ الوَجْه الذي هو أَضْوَأُ لها وأنوه لها، وأَخْلَقُ بأن يَزْدادَ نُورُها سُطوعاً، وكوكبُها طُلوعاً وأن تَسْلُكَ إليها الطريقَ الذي هو آمَنُ لكَ منَ الشكِّ، وأَبعَدُ مِن الرَّيْبِ، وأَصَحُّ لليقينِ، وأَحرى بأن يُبلِّغَك قاصِيةَ التبيين"[2].

ومثل هذه الأساليب هي بابٌ من الخطاب الأخلاقي النقدي، ترفع سقف الثقة، وتوسع من ألق التواصل بين الناقد والقارئ، وهنا إشارة وإضاءة يحسن تقديمها، في ختام هذا المبحث، حول هذا السلوك المعرفي الأخلاقي لدى عبدالقاهر، من الدكتور محمد أبو موسى، حيث يقول: "كان الشيخ الإمام يخلط فكره البلاغي بالدعوة إلى المراجعة، وطول التأمل، واقتداح العقل، والرجوع إلى النفس، ومراقبة ما تجد، وأنت تقرأ، وأنت تكتب، وأنت تفكر، وكأن جزءاً كبيراً من المعرفة قائم في فطرتنا نحن، وفي نفوسنا،

(١) دلائل الإعجاز: ١٨٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٨.

ونحن المرجع الأول، والكتاب الأهم، في دراسة هذا العلم، وليس فينا أحد لم يحاول أن ينال لسانه كلمة حلوة، يقولها في خطابه، أو يكتبها في كتابه، تحية نفيسة لقارئه، الذي هو ضيفه طالما ينظر في كلامه، ومن حقه عليك أن تحادثه بالكلمة الحلوة، إن الحديث من القِرى، عبدالقاهر يقول لقارئه: راجع نفسك وأنت تحاول أن تستخرج من اللغة جملة، صافية نقية، وتعرّف على حركة نفسك، وتبين ماذا تفعل، وفيما تفكر؟، وفي أي شيء يكون شغلك؟ وما معنى اقتداح العقل؟ وكيف تتوافى عليك أضواء البيان؟ ومن أي نبع تكون نضارة الجملة وغضارتها؟ وهذا كلام جيد، لأنه تربية عملية على الإبداع، وإنهاض النفس، وترويض لها، حتى تهتدي إلى أودية المعاني البكر، التي هي ورد تشتاقه كل نفس حية، ثم هو مودعٌ في طويا كل واحد منا، والمهم كيف نكتشفه، وكيف تنغل ألستنا في أعماق نفوسنا، حتى تناله، هذا وأجل منه في كلام عبدالقاهر"[1].

* * *

(١) مدخل إلى كتابي عبدالقاهر: ١٠٩.

الخاتمة

إذا كانت الأخلاق عبارة عن: "صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة"[1]، كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن، فكيف بنظام المعرفة، والخطاب، والنقد على نحو خاص، من هنا جاء هذا البحث في (أخلاقيات الخطاب في النقد العربي القديم) واقفاً على شرفة مهمة، ومطل عزيز في التواصل النقدي وهي شرفة (الأخلاق)، وقد انطلقت هذه المقاربة من مسلمة مفادها التلازم بين الأخلاق والخطاب من جهة أولى تعبر عن: "الحالة المثالية للكلام"[2] كما يقول هابرماس، والتلازم بين الأخلاق والنقد من جهة ثانية، تعبر عن الحالة المثالية لمثل هذه المعرفة، ومهمة الأخلاق بوصفها حاملاً للنظرية النقدية وفضاءً نموذجياً لها وخطابها هي: (الضبط والحماية) العامة للممارسة النقدية، إنْ على مستوى المنهج: مسؤوليةً وموضوعيةً وأصالة، أو على مستوى اللغة تأدباً وتفنناً وحجاجاً، وهما قطبا هذه الدراسة، من خلال التركيز على الخطاب النقدي لدى عبد القاهر الجرجاني، لسببين هما: مركزية التجربة النقدية لدى هذا الناقد في التراث البلاغي والنقدي، ولوضوح الأبعاد الأخلاقية في خطابه النقدي، خرج الباحث من خلالها بالنتائج الآتية:

١ - الأخلاق في رؤية الجرجاني النقدية، وخطابه النقدي، هي (المعنى) لمعنى النقد، ولها (المزية) في الخطاب النقدي بوصفها الأداة النموذجية التواصلية لبناء نسق نقدي، وسياقٌ تداولي ناجح بين أطراف العملية النقدية، يكتب الباحث هذا، وهو يمتلئ بذلك الأسلوب الأخلاقي الذي لاحظه يتردد في كثير من سياقات الخطاب لدى عبد القاهر، وكأن الباحث هو المتلقي الذي

---

(١) سؤال الأخلاق: ٤٥.

(٢) الأخلاق والتواصل: ٥٦.

يخاطبه عبد القاهر بقوله: (وأنا أكتب لك، وأنا أبين لك، وينتهي إلى آخر ما أردت جمعه لك، وأنا أسمي لك الفصول، وعن المزايا التي شرحت لك أنزل) في تعبير عن قلق الاهتمام والعمل والكد والجمع والبسط من أجلك أنت أيها القارئ!

٢ - كما أن هذه الملامح الأخلاقية في الخطاب النقدي لعبدالقاهر الجرجاني، لها معناها الذاتي الإنساني، الذي يستند على سلوك الناقد وخلفيته الاجتماعية والنفسية وتراكمات النشأة، والنظرة للذات والآخر على نحو عام، وهي معنى مرجعي لأنها تستند على المرجع الديني العام الحاث على قيم الخطاب ومراعاته مع الآخر، وقيم العلم والمعرفة التي لا تخفى على فقيه، وأصولي، ومفسر مثل الجرجاني. وهي معنى تداولي لأنها ترتكز على الآخر ومن أجله في الخطاب النقدي.

٣ - يمثّل كلٌ من المنهج واللغة أبرز تجليات الأخلاقية في الممارسة النقدية، لدى الناقد في التراث النقدي، وقد جاءت عند الجرجاني على نحو أسفر عن ضبطٍ لمسار الخطاب النقدي في المدونة المستهدفة، حيث يقوم المنهج وأخلاقياته بضبط النسق المعرفي النظري، وتقوم اللغة وأخلاقياتها بضبط النسق التواصلي التداولي، وبهما يمتلك الناقد شيئاً من أسباب السلامة من المزالق في السياق العلمي دون هفوات ولا كبوات.

٤ - يتكئ الخطاب في التراث النقدي – كما هو عبد القاهر – على قاعدة تربوية اجتماعية صلبة، ومدماك أساسه احترام القارئ، والاحتفاء به، وتقديم حقه في السؤال والحوار والحجاج والنقاش، وإشراكه في الدعاء، واللباقة معه في الحديث، فهو من أولويات الإنتاج للخطاب لدى الناقد في النقد العربي القديم، فالذات في خطاب الناقد قديماً كما يظهر عند الجرجاني

ترى نفسها في هذا الآخر/ المتقبل، وبتعبير ريفتي: "كل آخر هو أنا ذاتي"[1]. ولهذه الرؤية دلالة آسرة لإقبال المتلقي!

وما يمكن أن يخرج به الباحث من توصيات، بعد هذه القراءة، يمكن أن تتمثل في الآتي:

١ - الاتجاه نحو دراسة أخلاقيات الخطاب في النقد القديم، من خلال البنية الأساسية الكبرى للنقد وهي البنية (الحوارية)، منذ العصر الجاهلي وما بعده من قرون، حضرت فيها ملامح الأخلاق بوصفها فطرة معرفية مركوزة في جذر الخطاب، وفي أصل تربته، دون فصل هذا الدال (النقد) عن ذاك المدلول (الأخلاق)، أو الشكل عن المضمون، وهو جزء من (علم صناعة العلم) في التراث، الذي يرى الباحث ضرورة الإقبال عليه، والخوض فيه، والكتابة عنه.

٢ - دراسة نظرية التأدب في الخطاب النقدي، في ضفافها الواسعة، والمباشرة لسؤال التخاطب لدى الناقد مع المتلقي، من زاوية الهدف لدى هذه النظرية الكامن في حفظ المسافة بين طرفي الخطاب، وقراءة آفاق العلاقة وأسئلتها بين المنتج والمتلقي في النقد العربي القديم، من شتى زواياها الأخلاقية والاجتماعية والنفسية والفكرية.

٣ - العمل على دراسة أزمة القيم في الخطاب النقدي المعاصرة، وتشخيص تشوهات الخطاب، من منحاه الأخلاقي، والعوامل المؤثرة في البعد عن أخلاقيات العلم، والمعرفة وقيمها، والاقتراب من حلبة الصراعات والذاتية والنفعية وغيرها من أدواء المعرفة. والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة، مرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، د. محمد بن سبَّاع: ١٩٩.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: الكتب :

١ - **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي الحسن الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ط.

٢ - **الأخلاق والتواصل**، ليوغرن هابرماس، ترجمة أبو النور حمدي أبو النور حسن، دار التنوير، بيروت، ط: ١، ٢٠١٤م.

٣ - **الأخلاق**، لأحمد أمين، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: ١، ١٩٣١م.

٤ - **الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العملية**، لبناصر البعزاتي، دار الأمان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ١، ١٩٩٩م.

٥ - **الاستعارات التي نحيا بها**، لجورج لايكوف ومارك جونسن، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، المغرب، ط: ١، ١٩٩٦م.

٦ - **أسرار البلاغة**، لعبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود بن محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني جدة، ط: ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٧ - **إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار**، لحسام الدين درويش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط: ١، ٢٠١٦م.

٨ - **إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية**، في النصف الثاني من القرن العشرين، مختارات معرّبة، لمجموعة من الباحثين المترجمين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط: ١، ٢٠١٢م.

٩ - **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، إعداد فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف د. حمادي صمود، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، ط: ١، ١٩٩٨م.

١٠ - **الإيضاح في علوم البلاغة**، للخطيب القزويني، شرح وتعليق وتنقيح محمد

عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط: ٣، د. ت.

١١- **بديع القرآن،** لابن أبي الإصبع المصري العدواني، تحقيق د. حفني محمد شرف، دار نهضة للطباعة والنشر، مصر، القاهرة، د.ط، د. ت.

١٢- **البرهان في وجوه البيان،** لإسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، تحقيق د.أحمد مطلوب، ود.خديجة الحديثي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط:١، ١٩٦٧م.

١٣ - **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،** لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٤ - **البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا،** تحرير جون ستروك، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، ط:١، ١٩٩٦م.

١٥ - **البيان والتبيين،** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٧، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٦ - **تاج العروس من جواهر القاموس،** لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، ط: ٢، د. ت.

١٧- **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن،** لابن أبي الإصبع المصري العدواني، تقديم وتحقيق د. حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ط: ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

١٨ - **التحرير والتنوير،** لمحمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون، تونس، د. ط، د. ت.

١٩ - **تحليل الخطاب الروائي، الزمن – السرد – التبئير،** للدكتور سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ١، ١٩٨٩م.

٢٠ - **تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة**، مركز بونتي في مناظرة هوسرك وهايدغر، لمحمد بن سباع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط: ١، ٢٠١٥م.

٢١ - **التداولية اليوم، علم جديد في التواصل**، لآن روبول وجاك موشلار، ترجمة: د. سيف الدين دغفوس، ود. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٣م.

٢٢- **التداولية والحجاج**، لصابر الحباشة، صفحات للدراسات والنشر، سورية، دمشق، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٢٣ - **التعريفات**، لعلي الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ط: ١، ١٩٩٠م.

٢٤ - **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، لأحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: ١، د. ت.

٢٥ - **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، حققها وعلق عليها محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط: ٤، د. ت.

٢٦ - **جدلية المصطلح والنظرية النقدية**، للدكتور توفيق الزيدي، دار قرطاج، تونس، ط: ١، ١٩٩٨م.

٢٧ - **جمالية الألفة (النص ومتقبله في التراث النقدي)**، للدكتور شكري المبخوت، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط: ١، ١٩٩٣م.

٢٨ - **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، للدكتور عبد الله صولة، دار الفارابي، لبنان، بيروت، وكلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، ط: ٢، ٢٠٠٧م.

٢٩ - **الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، بحث في الأشكال والاستراتيجيات**،

للدكتور علي الشبعان، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا، ط: ١، ٢٠١٠م.

٣٠- **الحجاج،** لكريستينان بلانتان، ترجمة د. عبد القادر المهيري، مراجعة د. عبد الله صولة، المركز الوطني للترجمة تونس، ط: ١، ٢٠٠٩م.

٣١ - **حركية البديع في الخطاب الشعري، من التحسين إلى التكوين،** د. سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط: ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٣٢ - **حفريات المعرفة،** لميشال فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ألدار البيضاء، ط: ٣، ٢٠٠٥م.

٣٣ - **الحيوان،** لأبي عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط: ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

٣٤ - **الخصائص،** لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، د. ط، د. ت.

٣٥ - **خطاب الجنون، الحضور الفيزيائي والغياب الثقافي،** للدكتور أحمد آل مريع، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٣٦ - **دراسة اللغة،** لجورج يول، ترجمة د. حمزة المزيني، دار جداول، لبنان، بيروت، ط: ١، ٢٠١٧م.

٣٧ - **دلائل الإعجاز،** لعبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: الشيخ محمود شاكر، مكتبة المعارف، الرياض، ومكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٥، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٤م.

٣٨ - **دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً،** د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ٣، ٢٠٠٢.

٣٩ - **دمية القصر وعصرة أهل العصر،** لعلي بن الحسن الباخرزي، دار الجيل، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ.

٤٠ - **الذات الناقدة في النقد العربي القديم**، للدكتور ظافر الكناني، نادي أبها الأدبي، ط: ١، ١٤٣١هـ -٢٠١٠م.

٤١ - **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، للدكتور طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ٣، ٢٠٠٦م.

٤٢ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لعبدالحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط ومحمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤٠٦ه -١٩٨٦م.

٤٣ - **شرح المفصل**، لأبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العلمية، لبنان، بيروت، د. ط، د. ت.

٤٤ - **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط: ١، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

٤٥ - **طبقات النحويين واللغويين**، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩٨٤م.

٤٦ - **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ليحيى بن حمزة العلوي، مكتبة المعارف، الرياض، د. ط، د. ت.

٤٧ - **عبدالقاهر الجرجاني، بلاغته ونقده**، للدكتور أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط: ١، ١٣٩٣هـ -١٩٧٣م.

٤٨ - **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط: ٢، ٢٠٠٦م.

٤٩- **عَلَم الجذل في علم الجدل،** لنجم الدين الطوفي، تحقيق فولفهارت هاينريش، فيسبادن، سلسلة المنشورات الإسلامية (٣٢)، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٥٠ - **العلم والنظرة العربية إلى العالم**، للدكتور سمير أبو زيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٩م.

٥١ - **العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم، تأصيل الصلة،** لمحمد بلفقيه، منشورات المعارف، ودار نشر المعرفة، المغرب، الرباط، ط: ١، ٢٠٠٧م.

٥٢ - **العمل الديني وتجديد العقل،** للدكتور طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ٤، ٢٠٠٩م.

٥٣ - **عيار الشعر،** لأبي الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق د. عبد العزيز المانع، دار العلوم، الرياض، ط: ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٥٤ - **الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء،** إشراف وتحرير سمير بلكفيف، تأليف: مجموعة مؤلفين، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، بيروت، ط: ١، ١٤٣٤هـ -٢٠١٣م.

٥٥ - **فلسفة اللغة،** لسليفان أورو، وجاك ديشان، وجمال كولوغلي، ترجمة د. بسام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: ١، ٢٠١٢م.

٥٦ - **فوات الوفيات**، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: ١، ١٩٧٣م.

٥٧ - **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،** للدكتور طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت، ط: ٣، ٢٠٠٧م.

٥٨ - **في سوسيولوجيا الخطاب من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل،** للدكتور عبد السلام حيمر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، بيروت،

ط:١، ٢٠٠٨م.

٥٩ - قراءة رأس المال، لويس ألتوسر، ترجمة وتحقيق: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ط:١، ١٩٧٢م.

٦٠ - **قواعد المنهج في علم الاجتماع، إميل دور كايم،** ترجمه وقدم له محمود قاسم، راجعه السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، الاسكندرية، ط:١، ١٩٨٨م.

٦١ - الكافية في الجدل، لأبي المعالي عبدالملك بن يوسف الجويني، تحقيق فوقية حسن محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط:١، ١٩٧٩م.

٦٢ - **كتاب العين،** للخيل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، لبنان، بيروت، د. ط، د. ت.

٦٣ - **كتاب سيبويه،** لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، د. ت.

٦٤ - **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،** لمحمود الزمخشري، ضبط وتوثيق أبي عبدالله الداني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:١، ١٤٢٧ه -٢٠٠٦م.

٦٥ - **لسان العرب،** لمحمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

٦٦ - **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي،** للدكتور طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط: ١، ١٩٩٨م.

٦٧- **اللغة والحجاج،** للدكتور أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة، لبنان، بيروت، ط:١، ٢٠٠٩م.

٦٨ - **اللغة والخطاب الأدبي،** لإدوارد سابير وآخرون، اختيار وترجمة سعيد

الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ١، ١٩٩٣م.

٦٩ - **اللغة والخطاب،** لعمر أوكان، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، د. ط، ٢٠٠١م.

٧٠ - **اللغة،** إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبيقال، المغرب، ط: ٤، ٢٠٠٥م.

٧١ - **مبادئ التداولية، لجيوفري ليتش،** ترجمة عبد القادر قينيني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط: ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٣م.

٧٢- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،** لابن الأثير، قدم له وحققه وشرحه وعلق عليه د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، ط: ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٧٣ - **مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني،** للدكتور محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٧٤ - **مدونة الشواهد البلاغية في التراث البلاغي العربي،** للدكتور مراد بن عياد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، تونس، ط: ١، ٢٠٠١م.

٧٥ - **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،** للدكتور عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكونية، د. ط، ١٩٩٨م.

٧٦ - **المسؤولية المدنية،** لمحمد البوشواري، مطبعة أشرف ناسيلا، أكادير، المغرب، ط: ٢، ٢٠٠٨م.

٧٧ - **المضمر،** لكاترين أوريكيوني، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٧٨ - **معجم العلوم الإنسانية،** بإشراف جان فرانسو دورتيه، ترجمة د. جورج

كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (مشروع كلمة)، ط: ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٧٩ - **المعجم الفلسفي**، لجميل صليبيا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨٠- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، للدكتور أحمد مطلوب، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٨١ - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، لجلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط: ١، ٢٠٠١م.

٨٢ - **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٨٣ - **معجم تحليل الخطاب**، بإشراف: باتريك شارودو و دومينيك منغو، ترجمة: د.عبد القادر المهيري، ود. حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٨٤ - **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية**، للدكتور حمو النقاري، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان – بيروت، ط: ١، ٢٠١٦م.

٨٥ - **معجم مقاييس اللغة**: لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده؛ القاهرة، ط: ٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

٨٦ - **المعونة في الجدل**، لإبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي الشيرازي، تحقيق علي بن عبدالعزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط: ١، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م.

٨٧ - **مفاتيح الغيب، التفسير الكبير**، لفخر الدين الرازي، دار الفكر، القاهرة،

ط:١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٨٨ - **مقال عن المنهج،** لرينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضيري، وزارة الثقافة، مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ٢، راجعها وقدم لها محمد مصطفى حلمي، ١٩٦٨م.

٨٩- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء،** لحازم القرطاجني، تحقيق: د.محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:٤، ٢٠٠٧م.

٩٠ - **المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي،** ومعه السراج على المنهاج، لأبي عبد الله بن عبد السلام عمر علوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٩١ - **المنهجية الإسلامية،** لمجموعة باحثين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام، ط: ١، ٢٠١٠م.

٩٢ - **موسوعة الحجاج: مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة،** إعداد وتقديم د. حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، عمّان، ط: ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٩٣ - **الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث،** للدكتور صلاح قنصوة، دار التنوير، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٧م.

٩٤ - **نزهة الألباء في طبقات الأدباء،** لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٩٥ - **نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر،** للدكتور محمد الدغمومي، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة محمد الخامس، المغرب – الرباط، ط: ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

ثانياً: المجلات والدوريات :

١ - **تأصيل الخطاب في الثقافة العربية**، المختار الفجاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي: العددان: ١٠٠ – ١٠١، سنة ١٩٩٣م.

٢ - **منهج التجديد الديني عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني**، لسمير أبو زيد، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، العدد: ٣٦، أكتوبر ٢٠٠٥م

٣ - **نظرية التأدب في اللسانيات التداولية**، للدكتور حاتم عبيد، مجلة عالم الفكر، العدد: ١، المجلد: ٤٣، يوليو -سبتمبر: ٢٠١٤م.

* * *

ma‘refah.

Sullivan O., Jacques, D., & Jamal, K. Falsafat al-lughah. Translated by Bassam Barakah. (Published in 2012). Beirut: Centre for Arab Unity Studies.

Yaqtin, S. (1989). Tahlil al-khitab ar-rowa’i: az-zaman, as-sard al-tab’ir. Casablanca: Al-Marakaz Ath-Thaqafi Al-Gharbi.

Yule, G. (1985). Derasat al-lughah [The study of language]. Translated by Hamzah Al-Muzaini. (Published in 2017). Beirut: Dar Jadawel.

Second: Journals & Periodicals

Abu Zeid, S. (2005). Manhaj at-tajdid ad-dini ‘enda ash-sheihk Abdul-Qahir Al-Jurjani. Mejalat Koleyat Dar Al-‘Uloum, Cairo University, 36.

Al-Fejari, A. (1993). Ta’sil al-khetaab al-‘arabi. Mejalat Al-Fekr Al-‘Arabi Al-Mu‘aser, 100-101.

❊ ❊ ❊

naqdi le-manahej al-bahth. Beirut: Dar At-Tanwir.

Plantin, C. (1997). Al-Hejaj [L'argumentation]. Translated by Abdul-Qader Al-Muheri; Revised by Abdullah Soulah. (Published in 2009). Tunisia: National Centre of Translation.

Reboul, A., & Moeshler, J. (1998). At-Tadawuliyyah: ‘elm jaded fy at-tawsul [La pragmatique aujourd'hui: Une nouvelle science de la communication]. Translated by Seif-Eddin Daghfous & Mohammed Ash-Shaibani. (Published in 2003). Beirut: Arab Organization for Translation.

Sa‘id, J. (2001). Mu‘jam al-mustalahat wa ash-shawhid al-falsafeyyah. Tunisia: Dar Al-Janoub.

Saleiba, J. (1414 AH, 1994). Al-Mu‘jam al-falsafi. Beirut: Ash-Sherkah Al-‘Almeyyah le-Al-Kitab.

Sabeila, M., & Bin Abdul-‘Aali, A. (Translators) (2005). Al-Lughah. Morocco: Dar Tobeqal.

Samoud, H. (Ed.) 1998. Aham nazereyyat al-hejaj fy at-taqalid al-gharbeyyah mn artestu ela al-youm. Tunisia: College of Literature, Arts & Humanities.

Sapir, E. et al. (1921). Al-Lughah wa al-khetaab al-adabi [Language, an introduction to the study of speech]. Translated by Said Al-Ghanemi. Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

Sibawayh, A. A. O. . Al-Kitab. Investigated by Abdul-Salam Haroun. Beirut: Dar Al-Jil.

Soulah, A. (2007). Al-Hejaaj fi Al-Qura’an mn khalak aham khasa’esuh al-uslubeyyah. Beirut: Dar Al-Farabi.

Sturrock, J. (Ed.) Al-Benyaweyyah wa ma ba‘daha [Structuralism]. Translated by Mohammed ‘Asfour. (Published in 1996). Kuwait: ‘Alam Al-

Ibn Tababa Al-‘Elwi, A. M. A. ‘Eiyar ash-shei‘r. Investigated by Abdul-Aziz Al-Manie‘. (Published in 1405 AH, 1985). Riyadh, Dar Al-‘Uloum.

Ibn Ya‘ish. Sharh al-mufasal. Investigated & footnoted by Emil Ya‘qub. Beirut: Dar Al-Kutob Al-Elmeyyah.

Ibn Ya‘qub Meskaweih, A. M. Tahzib al-akhlaq wa tathir al-‘araaq. Cairo: Maktabat Ath-Thaqafah Ad-Deneyyah.

Ibn Yusef Al-Juaini, A. A. Al-Kafeyyah fy al-jadal. Investigated by Fawqeyyah Hassan. (Published in 1979). Cairo: Al-Babi Al-Halabi.

Ibn Wahb Al-Kateb, I., E. (1967). Al-Burhan fy wujouh al-bayan. Investigated by Ahmed Matloub & Khadejah Al-Hudaithi. Iraq: University of Baghdad.

Kerbrat-Orecchioni, C. Al-Mudmar. Translated by Rita Khater. (2008). Arab Organization of Translation, Centre for Arab Unity Studies.

Lakoff, J., & Johnson, M. (1996). Al-Este‘arat al-lati nahyaa beha [Metaphors we live by]. Translated by Abdul-Maeed Hajfah. Morocco: Dar Tobqal.

Leech, G. (1985). Mabadi’ at-tadawuleyyah [The principles of progmatics]. Translated by Abdul-Qader Qiyini. (Published in 1433 AH, 2014). Casablanca: Dar Afrikeya Asharq.

Matloub, A. (1393 AH, 1973). Abdul-Qahir Al-Jurjani: balaghatoh wa naqduh. Kuwait: Wakalat Al-Matbu‘at.

Matloub, A. (1427 AH, 2006). Mu‘jam al-mustalahat al-balagheyyah wa tatawureha. Beirut: Ad-Dar Al-‘Arabeyyah le-Al-Mawso‘at.

Oukan, O. (2001). Al-Lughah wa al-khetaab. Casablanca: Dar Afrikeya Asharq.

Qonsuwah, S. (2007). Al-Mawdo‘eyyah fy al-‘uloum al-ensaneyyah: ‘ard

Ehsan Abbas. Beirut: Dar Sader.

Ibn Al-Athir. Al-Mathal asa'er fy adab al-katib wa ash-sha'ir. Investigated and footnoted by Ahmed al-Hufi & Badawi Tabanah. (Published in 1403 AH, 1983). Riyadh: Dar Al-Refa'i.

Ibn Al-Emad Al-Hanbali, A. Shathart ath-thahab fy akhbat man thahab. Investigated by Shoe'eb Al-Arana'out & Mahmoud Al-Arana'out. (Published in 1406 AH & 1986). Dar Ibn Kathir.

Ibn Al-Hassan Al-Bakherzi, A. (1414). Dumait al-qasr wa 'usrat ahl al-'asr. Beirut: Dar Al-Jil.

Ibn Ashour, M. A. At-Tahrir wa at-tanwir. Tunisia: Dar Sahnoun.

Ibn Bahr Al-Jahez, A. A. Al-Bayan wa at-tabeyyin. Investigated by Abdul-Salam Haroun. (Published in 1418 AH, 1998). Cairo: Maktabat Al-Khanji.

Ibn Bahr Al-Jahez, A. A. Al-Hayawan. Investigated by Abdul-Salam Haroun. (Published in 1384 AH, 1965). Cairo: Al-Babi Al-Halabi.

Ibn Fares Ibn Zakaria, A. A. Mu'jam maqayis al-lughah. Investigated by Abdul-Salam Haroun. (Published in 1405 AH, 1984). Cairo: Al-Babi Al-Halabi.

Ibn Hamzah Al-'Elowi, Y. At-Teraz al-mutadaman le-asrar al-balaghah wa 'uloum haqa'eq al-i'jaz. Riyadh: Maktabat Al-Ma'ref.

Ibn Jenni, A. O. Al-Khasa'es. Investigated by Mohammed Ali An-Najjar. Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabi.

Ibn Manzour, M. M. (2000). Lisan al-'arab. Beirut: Dar Sader.

Ibn Mohammed Al-Anbari, A. K. A. Nuzhat al-albaa' fy tabaqaat al-udabaa'. Investigated by Mohammed Ebrahim Al-Fadl. (1418 AH, 1998). Cairo: Dar Al-Fekr Al-'Arabi.

Ibn Sabbagh, M. (2015). Tahawulat al-femnologia al-mo'aserah. Qatar: Centre of Policy Research & Studies.

Khudairi. (1968). Egypt: Ministry of Culture, Dar Al-Kitab Al-‘Arabi.

Dortier, J. (2004). Mu‘jam al-‘uloum al-ensaneyyah [Dictionnaire des sciences humaines]. Translated by George Kutorah. (1430 AH, 2009). Beirut: Al-Mo’asasah Al-Jam‘eayah le-Ad-Derasat wa An-Nashr.

Durkheim, E. (1985). Qawa‘ed al-manhaj fy ‘elem al-ejtemaa‘ [The Rules of Sociological Method]. Translated by Mahmoud Qassim & Revised by As-Sayyed Badawi. (Published in 1988). Alexandria: Dar Al-Ma‘refah Al-Jame‘eyyah.

‘Elwi, H. I. (1431 AH, 2010). Mawso‘at al-hejaaj: Mafhoumuh wa majalateh: Derasaat nazareyyah wa tatbeqeyyah fy al-balaghah al-jadidah. Jordan: ‘Alam Al-Kutob Al-Hadith.

Foucault, M. (1969). Hafreyyat al-ma‘refah [L'archéologie du savoir]. Translated by Salem Yafut. (Published in 2005). Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

Habermas, H. Al-Akhlaq wa at-tawsul. Translated by Abu An-nour Hamdy Hassan. (Published in 1914). Beirut: Dar At-Tanwir.

Haimar, A. (2008). Fy sesiolojeyat al-khetaab mn sesiolojya at-tamathulat ela sesiolojya al-fe‘al. Beirut: Ash-Shabakah Al-‘Arabeyyah le-Al-Abhath wa An-Nashr.

Hamoudah, A. (1998). Al-Maraya al-mudebah mn al-bunyaweyyah ela at-tafkik. Kuwait: ‘Alam Al-Ma‘refah.

Ibn Abdul-Razak Az-Zubaidi, M. M. Taj al-‘arous mn jawher al-qamous. Investigated by a group of researchers. Kuwait: Dar Al-Heddayah.

Ibn Ahmed Al-Faraheddi, A. Al-‘ein. Investigated by Mahdi al-Makhzoumi & Ibrahim As-Samera’i. Beirut: Dar Al-Helal.

Ibn Ahmed Al-Kutobi, M. S. (1973). Fawat al-wafeyyat. Investigated by

Investigated by Mohammed Abu Al-Fadl Ibrahim. (Published in 1419 AH, 1998). Cairo: Al-Babi Al-Halabi.

Ash-Shaba‘an, A. (2010). Al-Hejaaj wa al-haqeqah wa afaq at-ta’wil: bahth fy al-ashkal wa al-estratejeyyat. Libya: Dar Al-Kitab.

At-Tufi, N. (1408 AH, 1987). ‘Elm Al-Jazal fi ‘elm al-jadal. Investigated by W. Heinrich. Wiesbaden: Islamic Publications (32).

Ayyad, M. (2001). Moudawnat ash-shawahid al-balagheyyah fy at-turath al-balaghi al-‘arabi. College of Arts & Humanities, Tunisia.

Az-Zaidi, T. (1998). Jadaleyyat al-mustalah wa an-nazareyyah an-naqdeyyah. Tunisia: Dar Qartaj.

Az-Zamakhshari, M. Al-Kash-shaf ‘an haqa’iq ghawmed at-tanzil wa ‘uyun al-aqawil fy wujouh at-ta’wil. Investigated by Abi Abdullah Ad-Dani. (Published in 1427 AH, 2006). Beirut: Dar Al-Kitab Al-‘Arabi.

Az-Zubaidi, A. Tabaqat an-nahwiyin wa al-lughawiyin. Investigated by Mohammed Abu Al-Fadl Ebrahim. (Published in 1984). Cairo: Dar Al-Ma‘ref.

Belfaqih, M. (2007). Al-‘Uloum al-ejtamea‘yah wa moskelat al-qiyyam: ta’asil as-selah. Morocco: Dar Al-Ma‘ref.

Belkafif, S. (Ed.) (1434 AH, 2013). Al-Falsafah al-akhlaqeyyah mn sa’oal al-ma‘ana ela ma’zaq al-ijraa’. Beirut: Dar Al-Aman.

Charaudeau, P. & Maingueneau, D. (2002). Mu‘jam tahlil al-khitab [Dictionnaire d'Analyse du Discours]. Translated by Abdul-Qader Al-Muheri & Hamad Samoud. (2008). Tunisia: National Centre of Translation.

Darwish, H. (2016). Eshkaleyyat al-manhaj fy hermenotiqa Paul Ricœur we ‘elaqatuha be-al-‘uloum al-ensaneyyah wa-al-ejetema ‘eayyah: nahwa ta’asis hermenotiqa le-al-hewar. Qatar: Arab Centre for Politics Research & Studies.

Descartes, R. (1637). Maqal ‘an al-manhaj. Translated by Mahmoud Al-

Al-Kenani, Z. (1431 AH). Az-zat an-naqedah fy an-naqd al-‘arabi al-qadim. KSA: Nadi Abha Al-Adabi.

Al-Mabkhout, S. (1993). Jamaleyyat al-alfah (An-nas wa mutaqabeluh fy at-turath an-naqdi). Tunisia, Carthage: Beit Al-Hekmah.

Al-Muri‘, A. (1435 AH, 2014). Khetaab al-junoun: al-hudour al-fezeya’ai wa al-gheyyab ath-thaqafi. Riyadh: Maktbat Al-Obeikan.

Al-Qartajani, H. Menhaaj al-bulaghaa wa seraaj al-udabaa. Investigated by Mohammed Ibn Al-Khawajah. (2007). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Al-Qazwini, A. Al-Edaah fy al-balaghah. Footnoted and explained by Mohammed Khafaji. Beirut: Dar Al-Jil.

Al-Sobki, T. A. Tabaqaat ash-shafi‘iyyah al-kubra. Investigated by Mahmoud At-Tanahi & Abdul-Fattah Al-Helu. (Published in 1383 AH, 1964). Cairo: Al-Babi Al-Halabi.

Althusser, L. (1968). Qera’at ra’as al-mal [Reading capital]. Translated by Tayisir Sheikh Al-Ard. (Published in 1972). Syria: Minstry of Culture.

Amin, A. (1931). Al-Akhlaq. Cairo: Dar Al-kutob.

An-Naqari, H. (2016). Mu‘jam mafahim ‘elm al-kalam al-manhajeyyah. Lebanon: Al-Mo’asasah Al-‘Arabeyyah le-Al-Fekr wa Al-‘Ebdaa‘.

Ar-Razi, A. (1401 AH, 1981). Mafateh al-ghayb: At-tafsir al-kabir. Cairo: Dar Al-Fekr.

Arabic Language Complex in Cairo. (2008). Al-mu‘jam al-wasit. Dar Ash-Sherouq Ad-Dawleyyah.

Ar-Roueli, M., & Al-Bazghi, S. Dalil al-naqed al-adabi: eda’ah le-akthar mn sab‘in tayyaran wa mustalahan naqdeyyan m‘aseran. Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

As-Suyūtī, J. Bughyat Al-‘wa‘az fy tabakat al-lughwin wa-an-nuhah.

Ad-Daghmawi, M. (1420, 1999). Naqd wa tanzir al-naqd al-‘arabi al-mu‘aser. Rabat: Mohammed V University Press.

Ahmed, M. K., & Salam, M. Z. Thalthat rasael fi e‘jaz Al-Qura’an le-Ar-Ramani wa Al-Khatabi wa Al-Jurjani fy ad-derasaat al-Quraneyyah wa an-naqd al-adabi. Cairo: Dar Al-Ma‘aref.

Al-‘Awadi, S. (1435 AH, 2014). Harakat al-Badie‘ fy al-khetaab ash-sher‘ie mena at-tahsin ela at-takwin. Jordan: Dar Knouz Al-Ma‘refah.

Al-Baji, A., & ‘Aloush, A. A. O. (1425 AH, 2004). Al-menhaaj fy tartib al-hejaaj. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.

Al-Baza‘zati, N. (1999). Al-Estdelal wa al-benaa’: bahath fy khasa’es al-‘aqleyyah al-‘amaleyyah. Casablanca: Dar Al-Aman.

Al-Boshuwari, M. (2008). Al-Maso’uleyyah al-madeneyyah. Agadir: Matba‘at Ashraf Naselah.

Al-‘Ezzawi, A. (2009). Al-Lughah wa al-hejaaj. Beirut: Moa’asasat Ar-Rehab.

Al-Fairoz-Abadi, I. A. Y. Al-Ma‘ounah fy al-jadal. Investigated by Ali Ibn Abdul-Aziz Al-‘Ormairini. (1407 AH, 1987). Kuwait: Kuwait: Society of Islamic Heritage Revival.

Al-Jabri, M. A. (2006). Al-‘aql al-akhlaqi al-‘arabi: Derasah tahleyleyyah naqdeyyah le-nuzum al-qayyim fy ath-thaqafah al-‘arabeyyah. Beirut: Centre for Arab Unity Studies.

Al-Jurjani, A. Dala’el al-i‘jaz. Investigated by Mahmoud Shakir. (Published in 1424 AH, 2004). Riyadh: Maktbat Al-Obeikan; Cairo: Maktbat Al-Khanji.

Al-Jurjani, A. Asrar al-balaghah. Investigated & footnoted by Mahmoud Shaker. (Published in 1412 AH, 1991). Cairo: Matba‘at Al-Madani.

Al-Jurjani, Ali. (1990). At-Ta‘refat. Beirut: Maktabat Lebnan.

List of References:

A group of researchers. (2010). Al-manhajeyyah Al-Islameyyah. International Institute of Islamic Thought.

A group of translator researchers. (2012). Etlalat ‘ala an-nazereyyat al-lisaneyyah wa ad-daleyyah fi an-nesf ath-thani mn al-qarn al-‘eshrin. Tunisia: Beitu Al-Hekmah.

Abu Al-Esbaa‘ Al-Masri Al-‘Edwani. Badi‘ Al-Qura’an. Investigated by Hanafi Sharaf. Egypt: Dar Nahdah.

Abu Al-Esbaa‘ Al-Masri Al-‘Edwani. Tahrir at-tahbir fi sena‘at ash-shi‘r wa an-nathr wa beyan e‘jaz Al-Qura’an. Investigated by Hanafi Sharaf. (Published in 1416 AH, 1995). Egypt: Wezarat Al-Awqaf.

Abu Al-Hassan Al-Amedi. Al-Ehkaam fI usoul al-ahkam. Investigated by Abdul-Razek Afify. Beirut: Al-Maktab Al-Islami.

Abu Mousa, M. M. (1418 AH, 1998). Madkhal ’ola kitabei Abdul-Qahir Al-Jurjani. Cairo: Maktabat Wahbah.

Abu Zeid, S. (2009). Al-‘Elm wa an-nazrah al-‘arabeyyah ’ila al-‘alam. Beirut: Centre for Arab Unity Studies.

Abdul-Rahman, T. (2006). Sou’al al-akhlaq: musahamah fi an-naqd al-akhlaqi li-al-hadathah al-gharbeyyah. Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

Abdul-Rahman, T. (2009). Al-‘Amal ad-dini wa tajdid al-‘aql. Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

Abdul-Rahman, T. (2007). Fi usoul al-hewar wa tajdid ‘elm al-kalam. Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

Abdul-Rahman, T. (1998). Al-lisan wa al-mizan Aw at-takawthur al-‘aqli. Beirut: Al-Markaz Ath-Thaqafi Al-‘Arabi.

Discourse Ethics in the Ancient Arabic Literary Criticism: The Case of Abdul-Qahir Al-Jurjani

Dr. Mohammed ibn Saad Ad-Dakkan
Department of Rhetoric, Criticism & Islamic Literature
College of the Arabic Language, Al Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This research deals with the ethical dimension in critical discourse, which is an important issue in the area of critical knowledge. The researcher selected Abdul-Qahir Al-Jurjani as a case or model representing the ancient Arabic literary criticism due to his central position at the level of rhetorical and critical knowledge and the knowledgeable, methodological, and ethical characteristics of his critical discourse. Therefore, the researcher viewed that Al-Jurjani's critical discourse model is worth investigation, inquiry, and reflection. This research addressed two main issues. First, the ethical approach and methodological values (i.e., responsibility, objectivity, and originality) in Al-Jurjani's critical discourse. Second, the language ethics in Al-Jurjani's critical discourse at the levels of politeness, creativity, and arguments. The researcher depended on tracing these issues, and revealing Al-Jurjani's absolute devotion to ethics in his discourse; thus, viewing him as a prominent model in the area of literary and rhetorical criticism knowledge.

Keywords: criticism; rhetorics; Abdul-Qahir Al-Jurjani; critical discourse