بلاغة العرب بين الدراسات القرآنية والبلاغة اليونانية

د. عادل حسني شكري يوسف
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب
جامعة الملك سعود

ملخص البحث :

عرضت في هذا البحث لمسائل عديدة : أولاها قضية نسبة البلاغة العربية عامة إلى بلاغة اليونان . وبعد مناقشة آراء النقاد في ذلك تبين لنا أن هذه النسبة لم يقم عليها دليل تصح معه هذه النسبة . وحتى يبدو لنا عدم صحة النسبة جلية عرضنا لمسألة أخرى، وهي النظر في حال الترجمات العديدة لكتب أرسطو . وتبين لنا في هذا العرض أن الترجمات كانت عقيمة لا يمكن الإفادة منها، وقد أقر بهذا جل النقاد المحدثين، وأهل العلم بترجمات كتب أرسطو في العصر الحديث . وبعد ذلك فرغت للنظر في قضيتين من قضايا البلاغة، وأعني (لكل مقام مقال) و(النظم) وكانتا قد نسبتا بأعيانهما إلى بلاغة اليونان، وبعد التأمل فيما قيل تبين لنا أنه لم يصح دليل ـ لدى من قال بالتأثر ـ على أن العرب أفادوهما من اليونان، وفي أثناء البحث التمسنا دلائل على أن (لكل مقام مقال) و(النظم) إنما هما من إبداع علمائنا من خلال تأملهم في كلام ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم .

مقدمة:

إن البحث عن مصدر أيَّة فكرة أمر يشق على الناظر، ولا سيما إذا تباعدت العصور وتعاقبت الآراء وتكاثرت، وتزداد هذه المشقة إذا كان البحث يتوفَّر على الأدب ويتصل بالحكم عليه، وذلك لأن أحكام البلاغة لها اتصال وثيق بالنفس، ولما كانت النفوس تتقارب مهما تباعدت مواطنها فإننا قد نجد تشابهاً في عناوين بعض الأفكار التي تصفها هذه النفوس.

ولكن الالتقاء في عنوان الفكرة لا يعني أنها واحدة، إذ لكل فكرة ـ بعد هذا التلاقي العام ـ ملابساتها الخاصة، وربما توافر لكل فكرة من هذه الملابسات ما يجعلها تختلف اختلافاً كلياً عن أختها، إذ ليس بينهما ـ والحال هذه ـ من أسباب الاشتراك غير ما يسمى توارد الخواطر، لأن النفس البشرية إذا عرضت لموضوع واحد تلاقت في بعض الأفكار، وعدم الوقوف عند هذه الحقيقة وقف حاجزاً أمام معرفة المصادر الحقة لكثير من قوانين البلاغة.

وإلى جانب هذا نصادف شيئاً آخر عاق أيضاً الوصول إلى مصادر الأحكام البلاغية، إذ قد نرى العبارة تكاد تكون واحدة عند علمين من أهل البلاغة، بينما قد تختلف مقاصدهما، بل ربما تناقضت، فعند النظرة العجلى قد ننسب بعض هذا الأفكار إلى بعضها الآخر، ونزعم أن هذا من ذاك، اعتداداً بالتشابه الكبير بين العبارات، وقضية (النظم) في البلاغة العربية خير شاهد على هذا.

إن الأمر إذاً يفتقر إلى مزيد من التأمل، ويحتاج إلى كثير من التمحيص والتدقيق، وإذا كان الأمر يحتاج إلى هذا كله في لغة واحدة، فإن إسناد رأي من لغة قوم إلى رأي من لغة قوم آخرين يفتقر إلى مزيد من التأني ـ ولا سيما أن الأمر يتعلق بعصور خلت ـ لنفصل في قضية مثل هذه، ومن هنا يكون المرء متسرعاً كثيراً، إذا حكم بأن ما عند العرب من البلاغة مصدره البلاغة اليونانية.

آراء النقاد الذين نسبوا البلاغة إلى أرسطو:

إن أول من أشار إلى تأثر البلاغة العربية ببلاغة اليونان هو طه حسين[1] ، ثم تتابع الباحثون من بعده في الحديث عن هذا التأثر، فمنهم من أيده، ومنهم من خالفه، ولكننا نعجب أشد العجب أن يبدأ رأي في قضية كبرى كما بدأ رأي طه حسين في هذه القضية، إذ بدأ الرأي فيها بالجزم والقطع، بدأها وكأنها منتهية، لا تحتاج إلى درس آخر، ورأيه فيها ليس فيه من بعد ما يرد .

يقول طه حسين : «ولعلنا نكون قد أوضحنا في هذا البحث بما فيه الكفاية أنه (يعني البيان العربي) كان في جميع أطواره وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية أولاً، وبالبيان اليوناني أخيراً . وإذن لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه إلى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان[2] . ويقول أيضاً : «ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غرة كتب البيان العربي إلا فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه، وإنا لنجد في كتابه المذكور جراثيم (الطريقة التقريرية) التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس[3] .

---

(١) قال ذلك إبراهيم سلامة : أول من نبه في العصر الحديث إلى العلاقة بين البيان العربي والبيان اليوناني هو الأديب الكبير العالم الدكتور طه حسين.. سنة ١٩٣١م ص٦٤ بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٥٢م، وأيده في هذا أحمد مطلوب . انظر كتابه البلاغة عند السكاكي ص٢٣ ، مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٤م، وكذلك أيد هذا محمد أبو موسى حينما قال : « ولم أعرف أحداً فتح هذا الباب قبل طه حسين في مؤتمر المستشرقين ص٤٢ دراسة في البلاغة والشعر، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩١م، القاهرة وكذلك قال علي محمد حسن العماري : « ويبدو أن أول من نادى بهذا الرأي هو الدكتور طه حسين في بحث كتبه باللغة الفرنسية، ثم نقل إلى العربية وجعله تمهيداً لكتاب (نقد النثر) ص١٦٧ قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٩م، القاهرة .لكن شكري عياد يرى أن أمين الخولي أسبق في هذا الصدد . انظر : كتاب الشعر لأرسطو بتحقيقه، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١ .

(٢) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ضمن مقدمة (نقد النثر) المنسوب إلى قدامة بن جعفر : لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧ ، ص٣١ .

(٣) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر ؛ ضمن مقدمة (نقد النثر) المنسوب إلى قدامة بن جعفر : ص١٤ .

ويقول عن عبد القاهر أيضاً : « ولكي يقرر عبد القاهر مذهبه هذا، يتعمق في دراسة المجاز تعمقاً لم يسبق إليه، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التي رسمها أرسطو[١] .

وأعجب مما تقدم، أنه لم يقدم لنا دليلاً تشهد له فيه المقارنة الدقيقة على هذه الأستاذية المطلقة لأرسطو للبيان العربي، ولعل شكري عياد قد لمس انعدام الدليل في بحث طه حسين، فقال : « أما أستاذنا الدكتور طه حسين فيقرر أن كتاب الشعر لم يفهمه أحد على الإطلاق ممن عنوا بدراسته من العرب، ثم يعود فيقرر أن ابن سينا قد فهم منه نظرية المحاكاة، كما فهم أصولاً عامة قد تنطبق على الأدب العربي من بعض الوجوه، ولكن أستاذنا لا يوضح هذه الأصول[٢] .

وإذا كان طه حسين قد قرر أن عبد القاهر تأثر بأرسطو من خلال تلخيص ابن سينا، فإن إحسان عباس يرى أن : « صاحب الكلام العربي لا يستطيع حقاً الإفادة منه »[٣] .

ولعل طه حسين كان له من قوة شخصيته، ونفاذ كلمته بعض الدليل على رأيه، فذهب رأيه في الناس يتردد[٤] . وأغلب من أخذ به، أخذ منهجه في الجزم والتأكيد، وإغفال المقارنة، وإهمال الدليل، إلا مقارنة كمقارنة طه حسين السريعة، تلك التي رأى فيها أن عبد القاهر، قسم المجاز إلى نوعين : (مجاز لغوي) و(مجاز عقلي) . ثم قسم

---

(١) المصدر السابق : ص٢٩ .

(٢) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، تحقيق : شكري عياد : ص٢٢٥ .

(٣) عباس، إحسان : ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص٣٥ .

(٤) نرى آثار هذه القوة عند محمد خلف الله أحمد، وذلك في قوله : « وليس لدينا من دليل على أن عبد القاهر قرأ كتاب الشعر إلا ما رجحه طه حسين من أن عبد القاهر انتفع بتعريب ابن سينا لخطابة أرسطو وشعره » ص١١١ ، (من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٧م، وفي هذا الشأن يقول محمد محمد أبو موسى : « وقد تغلغلت مقالة الدكتور طه رحمه الله في كثير من الدراسات، لأنه كان مسموع المقالة، خصائص التراكيب، مكتبة وهبة، ط٢، القاهرة، ١٩٨٠م، ص١٠٩ .

المجاز اللغوي إلى نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه، وأما الآخر فعبارة عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلة بينهما، وبعد فنحن نعرف مجاز أرسطو الذي يجيز إطلاق اسم الجنس على النوع، واسم النوع على الجنس، واسم النوع على نوع آخر [1] . فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبد القاهر (مجازاً مرسلاً) المجاز الذي يقوم على التشبيه، والذي يسميه أرسطو (صورة) فيسميه عبد القاهر (استعارة) . وهو لفظ كان القدماء يطلقونه على المجاز بكافة أنواعه [2] . أيُّ تشابهٍ بين الرأيين ـ ولا سيما إذا عرفنا أن ترجمات كتب أرسطو كانت من السوء بحيث لا تفهم ـ حتى يقول بعد هذا مباشرة : « ولكي يقرر عبد القاهر مذهبه هذا، يتعمق في دراسة المجاز تعمقاً لم يسبق إليه، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التي رسمها أرسطو»[3] .

وقلنا إن هذا الكلام ليس عليه دليل واضح، ومن هنا يقول شكري عياد إن بعض الباحثين جزم بتأثر العرب بكتاب (الخطابة) دون كتاب (الشعر) : «اعتماداً على أن القسم الثالث من كتاب الخطابة وهو الخاص بالأسلوب، تناول مباحث شبيهة بمباحث البلاغة العربية، ولكننا لا نزال نفتقر إلى المقارنات الدقيقة التي تثبت حقيقة هذا التأثر وتبين مداه » [4] .

---

(١) يرى أحمد أحمد بدوي غير هذا في قوله : « فإذا كان المجاز العقلي من ابتكار عبد القاهر، فإن المجاز المرسل الذي تحدث عنه عبد القاهر لم يكن من بين علاقاته التي ذكرها إطلاق اسم الجنس على النوع، واسم النوع على الجنس، واسم النوع على نوع آخر، وهو مجاز أرسطو » ص٣٢٢، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، ويقول أيضاً : « وضروب الاستعارة التي تحدث عنها عبد القاهر غير هذه الضروب التي ذكرها أرسطو » ص٣١٩، المصدر السابق، وقال بهذا مصطفى ناصف إذ : « ظل المجاز عربياً إسلامي النشأة والسمات، وبلغ من قوة هذه السمات أن شاركت في تحريف نص أرسطو » ص١٢١، الصورة الأدبية، دار الأندلس، ط٣، بيروت، ١٩٨٣م .

(٢) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ص٢٩ .

(٣) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ص٢٩ .

(٤) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، تحقيق : شكري عياد، ١٩٦٨م، ص٢٨٠ .

وممن ذهب مذهب طه حسين وقال برأيه جازماً محمد غنيمي هلال في قوله : « ولقد تأثر العرب تأثراً بليغاً بكتاب الخطابة لأرسطو، وبخاصة بالقسم الخاص بالأسلوب فيه.. وبهذا كله كان أرسطو أب النقد في الآداب الأوربية وفي الأدب العربي كذلك [١] . وكذلك فعل إبراهيم سلامة إذ أيد كل ما انتهى إليه طه حسين . فقال بعد أن لخص بحث طه حسين : « هذا هو ملخص البحث الذي لا يسعنا أمامه إلا أن نكرر كلمة (القيم) عدة مرات.. ونحن نسلم بكل ما جاء في هذا المقال من عرض واستنتاج وتقرير وتعليق[٢] . ويقول محمد عبد المنعم خفاجي في هذا الصدد جازماً من غير دليل: « والخطابة والشعر، هما المرجع الأول لكل الدراسات في النقد والبلاغة[٣] . ويبدو أن دليله على هذا أن طه حسين قاله، ولكنه لا يرضى قول محمد غنيمي هلال، فيقول : «ومن عجب أن يزعم زاعم أن أرسطو كان أب النقد في الآداب الأوربية، وفي الأدب العربي كذلك، فذلك هو الخطأ الذي ليس بعده خطأ [٤] . ويعجب المرء من هذا التناقض، وقد وقع فيه غيره، مثل إحسان عباس وسيأتي بيانه، ولعله يرد إلى صعوبة المسألة، فكان أحدهم إذا ترجح لديه دليل حكم به، وإذا ظهر له خلافه نقض ما بناه، لأن المسألة عويصة . والأولى في مثل هذه المواقف التأني والاستقصاء لعل المرء يصل إلى ما يطمئن إليه .

ويرى بدوي طبانة، أن عدداً من المؤلفين في البلاغة والنقد قد اطلعوا على آثار الفكر اليوناني، وقرؤوا كتب أرسطو، وفي طليعتها كتابه في المنطق وكتاب الشعر وكتاب الخطابة، وفي مقدمتهم الجاحظ . وقدامة بن جعفر وابن وهب صاحب البرهان،

---

(١) هلال، محمد غنيمي : النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٤٩ .

(٢) سلامة، إبراهيم : بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص٦٤ .

(٣) قدامة بن جعفر : نقد الشعر، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص١٤ .

(٤) المصدر السابق : ص٤١ .

وعبد القاهر الجرجاني، وضياء الدين بن الأثير[1]، ونلحظ في هذا القول قلة الضبط والافتقار إلى الدليل إلى حدٍّ بعيد، وذلك لأن ابن الأثير قد دفع عن نفسه وعمن تقدمه التأثر بكتب اليونان وحكمائهم، يقول في المثل السائر : «فإن قلت إن هؤلاء وقفوا على ما ذكره اليونان وتعلموا منه، قلت لك في الجواب : هذا شيء لم يكن، ولا علم أبو نواس شيئاً منه، ولا مسلم بن الوليد، ولا أبو تمام، ولا البحتري، ولا أبو الطيب المتنبي، ولا غيرهم، وكذلك جرى الحكم في أهل الكتابة كعبد الحميد وابن العميد والصابي وغيرهم، فإن ادعيت أن هؤلاء تعلموا ذلك من كتب اليونان، قلت لك في الجواب : هذا باطل بي أنا، فإني لم أعلم ما ذكره حكماء اليونان ولا عرفته، ومع هذا فانظر إلى كلامي»[2] . فكيف يصح بعد هذا قول بدوي طبانة، في تأثر ابن الأثير باليونان، وها هو يؤكد أشد التأكيد أنه لم يتأثر باليونان لا هو ولا غيره .

ويقول آخر : «وإننا إذا نظرنا إلى تاريخ رجال البلاغة بصورة عامة، سواء المتكلمين منهم أو غير المتكلمين، وجدنا معظمهم إن لم نقل كلهم ذوي صلة بالفلسفة وعلوم الكلام، كالجاحظ مثلاً»[3] .

لكن شكري عياد ـ وهو خير من محص هذه القضية ـ يقول : «ولكننا نستطيع أن نقرر أننا لم نعثر في كتاب البيان والتبيين كله على إشارة يمكن أن يوصل نسبها بكتاب الشعر[4] . ويحسب المرء أن الأمر حق لجريانه على ألسنة هؤلاء الأعلام، وأن كتاب البيان والتبيين مليء ببلاغة أرسطو، وقد بحث عياد عن الدليل فلم يجد فيه إشارة .

---

(١) طبانة، بدوي : البيان العربي، دار العودة، ط٥، بيروت، ١٩٧٢م، ص٢٤١ .

(٢) ابن الأثير، ضياء الدين : المثل السائر، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠م، ج١، ص٣٠٢ .

(٣) الملاحويش، عمر : تطور دارسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٧٢م، ص٢٧٣ .

(٤) عياد، شكري : كتاب أرسطو في الشعر، ص٢٣١ .

وقد أصدر إبراهيم سلامة كذلك أحكاماً من دون دليل، مثل قوله في صدد حديثه عن بيتٍ لأبي نواس[1] : « ليس هذا الفهم أو ذاك بغريب على (أبي نواس) وهومن تعرف اتصالاً بالعلم والفلسفة »[2] . يفهم من قوله (وهو من تعرف) أن تأثر أبي نواس بالفلسفة أمر لا يحتاج إلى ذكر الدلائل، لأنها ظاهرة معدومة، ومبذولة لكل أحد، لذلك لم يذكرها .

ولكننا حينما نرى بعض دلائله على مثل هذه القضايا، نعلم أنه ما ذكر الدليل هنا، لأنه يفتقده . لننظر إلى الدليل الذي جعله علامة على تأثر عبد القاهر بأرسطو، ولما وثق بدليله، أصدر حكماً قاطعاً بأخذ عبد القاهر من أرسطو . يقول : « ويبقى أيضاً مع هذا أن نضيف إلى فضله أنه (يعني عبد القاهر) انتفع كثيراً بهذا الباب النحوي الذي ذكره (أرسطو) في كتابه الخطابة، لا لأنه نقل عنه، ففي النحو العربي ما يفوق النحو اليوناني من التبويب والتفريع والتفاصيل، ولكن لأنه كان يفهم كما فهم (أرسطو) أن النحو صلب البلاغة، وكما قال الأول لخطباء اليونان (تكلموا اليونانية)... قال الآخر للبلاغيين، لا تحقروا النحو ولا تزهدوا فيه، لأن : (الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه بالمعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه »[3] . كيف تؤخذ نظرية بدقائقها المعروفة من هذا القول[4] : (تكلموا اليونانية) ؟ وهل

---

(١) بيت أبي نواس هو : وأَخْفتَ أَهْلَ الشِّرك حَتَّى إِنَّه لَتخَافُكَ النُّطف الَّتي لَمْ تُخلقِ

(٢) سلامة، إبراهيم : بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص١٦٠ .

(٣) المصدر السابق : ص٣٦٧ .

(٤) قد يقال إن إبراهيم سلامة أراد من (الانتفاع) الفائدة العامة، أي الاهتمام بالنحو، ولم يرد دقائق نظرية النظم كما فهمت وأقول لم ذكر إذن أجزاء نظرية النظم من قول عبد القاهر، هذا أولاً، وثانياً إذا كان قد أراد (الانتفاع العام)، فهل يصح قوله : (انتفع كثيراً) ؟ إذ لا يقال (انتفع كثيراً) إذا كان الانتفاع في الإطار العام ؟

ينهض هذا دليلاً على انتفاع عبد القاهر بأرسطو ؟ هل يمكن أن تُشَمَ رائحة نظرية النظم من هذا القول ؟ وهل يقتضي كون أرسطو وعبد القاهر قد فهما أن النحو هو صلب البلاغة هل يقتضي هذا انتفاع عبد القاهر (كثيراً) بأرسطو ؟ .

ثم إننا نلحظ أنه لو كان لديه شبه دليل على تأثر أبي نواس بالفلسفة لأورده، ما دام قد أورد شبه الدليل هذا . ويشبه هذا ما قيل عن تأثر الآمدي بكتاب الشعر لأرسطو: « ويبدو أن الآمدي رغم إحساسه الأدبي ورهافة ذوقه، إلا أنه فهم القصيدة فهماً يونانياً خالصاً »[1] . ودليله على هذا الحكم القاطع حديث الآمدي في (الموازنة) عن العلة (الصُّورية والهَيُولانِيَّة والتَّمَامِيّة والفَاعِلة)[2] .

ولكن هل وجد صاحب هذا الحكم الجازم على الآمدي في (الموازنة) أثراً لهذه العلل، أو تطبيقاً لها في مفاهيمه النقدية والحكم الجازم على الشعر؟ أم كانت مفاهيمه النقدية لشعر أبي تمام والبحتري عربية خالصة ؟ ولعل شكري عياد يمضي بعد تمحيصه لبقية (الموازنة) ـ في هذا لأنه يرى أن : « القارئ لكلام الآمدي قد يخيل إليه أن حكيماً أو فيلسوفاً يتكلم في الشعر، لن يبلغ من تطبيق الفلسفة على الصنعة الشعرية أكثر من هذا المبلغ، ولكنه إذا أنعم النظر وقاس الكلام بمعايير الفلسفة الأرسطية، وجده لم يأخذ من هذه القضية إلا الشكل الخارجي[3] .

وأنا أحاول أن أضع هذه المصطلحات، أعني العلة الهيولانية والفاعلة والصورية

أما أنا فأرجح ـ بعد أن أورد شيئاً من صلب نظرية النظم، يدل على أجزائها وتفاصيلها ـ أنه ما قصد بقوله (انتفع كثيراً) إلا أن عبد القاهر أفاد نظريته هذه، بدقائقها من أرسطو، فهل يؤلف كتاباً خاصاً بالتأثر ليقول : إن التأثر كان في الإطار العام .

(١) سلوم، داود : مقالات في النقد والأدب ؛ أثر اليونان في النقد العربي، مكتبة النهضة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م، ص٢٤٣ .

(٢) انظر : الآمدي : الموازنة، تحقيق : السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، ج١، ص٤٢٦ .

(٣) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٣٧ .

والتمامية، في سياقها حتى نقف على حقيقة معناها، ومصدرها فالآمدي ذكر هذه العلل الأربع، وذكر أنه تحتاجها كل صناعة، لكن الآمدي كان قد ذكر قبل سطرين من هذه العلل الأربع أشياء أخرى لابد منها أيضاً في كل صناعة، وهي جودة الآلة، وإصابة الغرض المقصود، وصحة التأليف، والانتهاء إلى نهاية الصنعة، من غير نقص فيها ولا زيادة عليها[1] وهذه الأشياء الأربعة الأخيرة يرويها الآمدي عن شيوخ أهل العلم بالشعر حيث يقول : «وأنا أجمع لك معاني هذا الباب في كلمات سمعتها من شيوخ أهل العلم بالشعر زعموا أن صناعة الشعر وغيرها من سائر الصناعات لا تجود وتستحكم إلا بأربعة أشياء، وهي : جودة الآلة...[2] ويدلنا على أن هذه الأشياء الأربعة هي من الأصول العربية لا من غيرها أمران :

- قول الآمدي (سمعتها من شيوخ أهل العلم) وأظن أن هذه لا تنصرف إلا إلى شيوخه من أئمة العرب ممن تلمذ للجاحظ وأقرانه .

- ثم هذه الأشياء الأربعة التي سمعها من هؤلاء الشيوخ هي في صيغتها ومعانيها عربية فحسب، إذ لا نكاد نعدم كتاباً من كتب نقادنا القدماء إلا وهي واردة فيه، ولا سيما (إصابة الغرض، وصحة التأليف) .

وبعد هذا فإن الآمدي بعدما ذكر العلل الأربعة فسّرها بالأشياء الأربعة التي سمعها من شيوخ أهل العلم وذلك في قوله : «وكذلك الصانع المخلوق في مصنوعاته التي علمه الله عز وجل إياها : لا تستقيم له وتجود إلا بهذه الأشياء الأربعة، وهي : آلة يستجيدها ويَتَخَيَّرها مثل خشب النجار وفضة الصائغ وآجُرِّ البنَّاء وألفاظ الشاعر والخطيب، وهذه هي العلة الهيولانية التي قدموا ذكرها وجعلوها الأصل، ثم إصابة الغرض فيما يقصد الصانع صنعه، وهي العلة الصورية التي ذكروها، ثم صحة التأليف

(١) الآمدي : الموازنة، ج١، ص٤٢٦ .

(٢) المصدر السابق : ج١، ص (٤٢٥-٤٢٦) .

حتى لا يقع فيه خلل ولا اضطراب وهي العلة الفاعلة، ثم أن ينتهي الصانع إلى تمام صنعته من غير نقص فيها ولا زيادة عليها، وهي العلة التمامية»[1] . وتفسير الآمدي العلل الأربع بالأشياء يدحض حتى دليل من تعلق بهيئة ألفاظها ونسبها من أجل ذلك إلى اليونان، فلا اعتداد بألفاظ هذه العلل ما دامت هذه معانيها، عربية أصيلة .

ثم إن تفسير العلل الأربعة بالأشياء الأربع، يؤكد كلامنا السابق من أن الأشياء الأربعة عربية أصيلة، إذ لو لم تكن كذلك لما فسرها بها، أي لو لم تكن ثابتة في العرف معلومة من الناس علم بداهة لما فسرها بها .

وقد تزداد الجرأة في إصدار الأحكام الجازمة ـ من غير دليل، أو بدليل ضعيف، لا يصلح أن يكون دليلاً ـ فيؤدي إلى مثل هذا الرأي، حيث يرى داود سلوم أننا : «إذا ما نقلنا منهج الآمدي في تجزئة القصيدة، وجدناه يلمح إلى تقسيمات أرسطو وإشاراته إلى هيكل المأساة . فالقصيدة العربية في دراسته وحدة ملحمية تتجزأ إلى ما يلي :

١ - الكلام عن المطلع في القصيدة وتناول فيه ما يلي :

أ - الديار . ب ـ الكلام عن الفراق . ج ـ الكلام عن الغزل . د ـ الكلام عن الزمان وظلمه . هـ ـ الكلام عن ذم البخلاء .

٢ - الخروج إلى المدح .

٣ - المديح [2] .

ولكن أليست هذه هي أجزاء القصيدة العربية ؟ ولطالما اتهم الآمدي بالميل إلى البحتري لالتزامه في نظم قصائده بالنهج القديم[3] . ذلك النهج البعيد عن كل الآثار

---

(١) المصدر السابق : ج١، ص ٤٢٧ .

(٢) سلوم، داود : مقالات في النقد والأدب ؛ أثر اليونان في النقد العربي ، ص٢٤٦ .

(٣) يقول علي البدري في هذا الصدد إن « الآمدي يعتمد على النفسيات والذوق السليم والتقاليد العربية الموروثة واللغة والأداء الرائع، وعلى ضوء كل هذا يسوق دراساته الجيدة المقارنة » ج١، ص٤٧، بحوث المطابقة لمقتضى الحال، مطبعة السعادة، ط٢، مصر، ١٩٨٤م .

الوافدة . فكيف يكون ذكره لأقسام القصيدة ذات النهج القديم أثراً من آثار أرسطو ؟ وهل بلغ العجز بعقل الآمدي بحيث يستهدي بأرسطو في تقسيمات القصيدة التي أفنى عمره في النظر إليها ؟ .

ثم لنتأمل هذا الحكم الجازم، ونقارنه بدليله الذي يستهله بقوله : (وجدناه يلمح)، فهل يجوز أن ننتهي من هذا التلميح - وإن كنا لا نرى في هذه التقسيمات، لا تلميحاً ولا أقل من ذلك - إلى أن الآمدي فهم القصيدة (فهماً يونانياً) و(خالصاً) أيضاً ؟ ولكن إذا لم نجد الدليل، فليكن مثل هذا دليلنا أو لنصنع مثل هذا الدليل .

كان هذا من أثر إهمال الدليل، أو التماس الدليل فيما لا دليل فيه، والركون إلى رأي الأعلام المشهورين، وأخذه من دون تمحيص له . من ذلك انتقال رأي شكري عياد مع الدليل - وهو يرد (النظم) عند عبد القاهر إلى أساس فلسفي - إلى من بعده، وذلك في قوله : «إن عبد القاهر يمكن لفكرة النظم - في غير موضع من الدلائل - بتشبيه الصناعة الشعرية بعمل الصور والنقوش»[1] .

أخذ جابر عصفور هذا الرأي ودليله[2]، ثم أخذه سعيد عدنان مع دليله أيضاً من غير أن يمحص أحدهما الدليل[3] . يقول سعيد عدنان : « غير أنه كان للنظم أساس فلسفي مستمد من الفلسفة الأولى عند أرسطو الذي يرد التفاوت بين الأشياء إلى علتها الصورية، ولذلك قرن عبد القاهر النظم بالصياغة »[4] .

ويكاد أَخْذُ الرأي أحياناً يكون حرفياً، يقول عبد القادر حسين : «لا شك أن قدامة ابن جعفر قد تأثر بالثقافة اليونانية تأثراً بالغاً، وكان ممن يشار إليه في علم المنطق والفلسفة»[5] .

---

(١) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٧٣ .

(٢) انظر : مجلة العربي : فضيلة الشعر مقصورة على العرب، العدد : ٤٥٤، أيلول، ١٩٩٦م ، ص٧٩ .

(٣) سيرد بيان قيمة هذا الدليل .

(٤) عدنان، سعيد : الاتجاهات الفلسفية في النقد الأدبي، ص٨٦ .

(٥) حسين، عبد القادر : المختصر في تاريخ البلاغة، دار الشروق، ط١ ، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٤٥ .

يأخذ سعيد عدنان هذا الرأي ويقول : «كان قدامة من المشتغلين بالفلسفة، وممن يشار إليه في علم المنطق والفلسفة»[1] .

وهكذا ساد هذا الرأي عند كثير من المشتغلين بالنقد، وقوي في نفوسهم، حتى ظن بعضهم أن القول به لا يحتاج إلى دليل، وأنه في غنى عن تكلف المؤونة فيه ليقيم الحجة على ما يقول، فذهب يتوسع في القضية، ويقول في التأثر أكثر مما قيل، من دون أن يدري أن القديم في هذا يحتاج إلى مزيد من الأدلة، فكيف بالجديد ؟

من ذلك ما ذهبت إليه مجد البرازي في قولها : «ونتلمس تأثير الثقافة اليونانية بعللها وقياساتها العقلية، واضحاً جلياً في (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني، و(سر الفصاحة) لابن سنان الخفاجي، وغيرهما من النقاد في القرن الرابع، وسنرى في الفصول التالية هذا الأثر»[2] . وهذه الدعوى العريضة تحتاج إلى بيان واسع، ودلائل واضحة، لكن لما جاء الحديث عن عبد القاهر في (الفصول التالية)، لم تقدم الكاتبة دليلاً واحداً مما وعدت به، وكأنها نسيت القضية، إذ لم تذكر من أمر تأثره باليونان غير هذه العبارة : « وأشار طه حسين إلى تأثره بآراء أرسطو»[3] .

كان هذا حال القائلين بتأثير البلاغة اليونانية الكبير في البلاغة العربية، إصدار للأحكام الجازمة، من دون التماس للدليل . وإذا التمسوه ووجدوه، فإنه يكون من الضعف كما رأينا، ومع ذلك فقد بنوا منها أحكاماً ذات خطر .

وسيزداد تعجبنا من هذه الصيغ الجازمة، والأحكام التي مضت إذا ظهرت لنا حال الترجمات الملتوية التي قضى أكثر المُحْدثين أن العرب ما فهموها ولا انتفعوا بها، لذلك نرى بعض من قضى بتأثير البلاغة اليونانية في البلاغة العربية لا يذكر الترجمات وما

---

(١) عدنان، سعيد : الاتجاهات الفلسفية في النقد الأدبي، ص١٠ .

(٢) البرازي، مجد : في النقد العربي القديم، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٧م، ص٤٥ .

(٣) المصدر السابق : ص٢٤٠ .

فيها من سوء والتواء [1] . لا يذكر هذا ليسلم له ـ بعض الشيء ـ دعواه .

وقد اضطر هذا الالتواء بعضهم أن يغفل دليل التأثر الذي قضى به، من هؤلاء شكري عياد، وذلك لما حكم بأن : «موقف عبد القاهر مطابق تماماً لموقف ابن سينا بلا زيادة أو نقصان، فالمعاني هي مادة الشعر، وقد تكون هذه المادة شريفة في ذاتها، وقد لاتكون، فذلك لا يؤثر في قيمة الكلام من حيث هو شعر، وإن كان يؤثر في نظرتنا إليه، وعبد القاهر أقرب إلى رأي ابن سينا، أو نقول أميل منه إلى رأي قدامة الذي يأبى كل الإباء أن لشرف المعنى أو حسنه اعتبار ما في جودة الشعر»[2] . هذا الجزم بتطابق موقف عبد القاهر لموقف ابن سينا كان يقتضي أن يذكر نص ابن سينا الذي تأثر به عبد القاهر، وقد لحظ هذا أحمد مطلوب فقال معلقاً على كلام شكري عياد هذا «ولم يذكر الدكتور شكري كلام ابن سينا المطابق لكلام عبد القاهر»[3] .

وأظن أن شكري عياد لو ذكر كلام ابن سينا لربما نقض استنتاجه الذي انتهى إليه القاضي بالمطابقة التامة، أو ربما أوحى إلى القارئ أن كلام ابن سينا قد أكره على النطق بما ليس فيه، يؤكد ظننا هذا، أن شكري عياد كان حريصاً على إيراد النصوص التي فيها معنى التأثير على وجه الاحتمال البعيد والتأويل الذي يلوي النصوص، وسيأتي بيان حال بعض أدلته .

ترجمات كتابي أرسطو :

أ- صفة الترجمات العامة :

يعجب المرء إذن لتلك الصيغ الجازمة، التي قضت بأثر أرسطو في البلاغة العربية، وبعض من جزم هناك، وقضى بالأستاذية لأرسطو، أقرّ هنا ببعد المترجمين عن الأصل المترجم إلى حدٍّ تصعب معه الإفادة منها، وأول من قضى فيما تقدم بالأستاذية، يعلن

---

(١) منهم إبراهيم سلامة، إذ لم يذكر سوء الترجمات، مع أنه ـ كما سيأتي ـ لا يمكن الفصل بين حالها في هذا، وبين إمكان الإفادة منها .

(٢) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٥١ .

(٣) مطلوب، أحمد : عبد القاهر الجرجاني ؛ بلاغته ونقده، ص٢٩٩ .

هنا أن : « كتاب (الشعر) الذي ترجمه (متى) ابن يونس في القرن الرابع لم يفهمه أحد على الإطلاق » [١] . فكيف نوفق بين كلام طه حسين هناك وبين كلامه هنا ؟ ولا يغيب عنا أن طه حسين ردّ تأثر عبد القاهر إلى كتاب (الخطابة)، إلا أن حال كتاب (الخطابة) في صحة الترجمة لا يختلف عن كتاب (الشعر)، لأن طه حسين نفسه يرى أن ابن رشد - وهو خير من فهم الفلسفة - «لم يفهم على أقل تقدير كتاب الخطابة » [٢] .

ويقول شكري عياد عن ترجمة (متى) هذه : «والبحث عن تأثير ترجمة متى في عمل الشعراء العرب أمر يكاد يكون غير معقول فما نظن أن هذه الترجمة كان يستطيع أن يصبر على التوائها إلا متفلسف يأخذ نفسه بقراءتها أخذاً» [٣] .

ويبدو أن الرأي مجتمع على التواء هذه الترجمة، إذ يوافق إحسان عباس على هذا الرأي فيها، ويقول : « وقد وصلتنا ترجمة أبي بشر، ولدى المطالعة الأولى يستطيع القارئ أن يحكم بأنها ترجمة رديئة، تدل على أن بين المُترجِم والنص حِجاباً من عدم الفهم، لأن النماذج الشعرية عند العرب لا تسعف عليه»[٤] .

وطالت هذه المعرة ترجمة ابن رشد، لأنه اعتمد على ترجمة (متى) يقول عبد الرحمن بدوي عن ترجمة ابن رشد : « والصفة البارزة في تلخيص ابن رشد محاولته تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي، وقد أضلته ترجمة (متى) للتراجيديا بأنها الهجاء فخال له أن الأمر كما في الشعر العربي، ومن هنا أكثَرَ من الشواهد المستمدة من الشعر العربي، ومعظمها فاسدة، لأنها تقوم على أساس فاسد، هو تلك الترجمة الخطأ، ومن هنا كان يعدل عن الشواهد اليونانية التي يوردها أرسطو إلى شواهد

(١) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ص١٥ .

(٢) المصدر السابق : ص٢٤ .

(٣) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٨٠ .

(٤) عباس، إحسان : تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق، عمان، ١٩٩٣م، ص١٧٥ .

يستمدها من الشعر العربي، على ما في هذا أحياناً من تعسف وتزييف لرأي أرسطو، فنتج عن هذا كله تلخيص، لا هو يساير الأصل، ولا هو بمفيد في تيسير الانتفاع بمعاني أرسطو»[١].

وما كان من ابن رشد ـ بعد هذا ـ إلا أن يحرّف، ومن هنا يقول طه حسين : « ذلك لأن ابن رشد لم يفهم هذه المعاني فحرفها (يعني معاني أرسطو) جهد استطاعته.. لا شك أن ابن رشد لم يفهم على أقل تقدير كتاب (الخطابة) »[٢].

ويبدو أن شأن ابن سينا ليس بأحسن، لأن إحسان عباس يرى أن : «صاحب الكلام العربي لا يستطيع حقاً الإفادة منه، لأنه لم يكن لديه ذلك النوع من الشعر المسمى (طراغوذيا)»[٣]. ويقول فيه طه حسين إن : « ابن سينا لم يُجد فهم كتاب (الشعر) »[٤].

أما ترجمة يحيى بن عدي فهي كسابقاتها، وفيها يقول عبد الرحمن بدوي : « وإن كان ابن يحيى، كما يظهر من ترجمته للسوفسطيقا سيئ الترجمة، ويغلب على ظننا أن ابن سينا في تلخيصه وعرضه لكتاب الشعر في (الشفاء) إنما استعان بترجمة يحيى بن عدي، على افتراض أنها كانت أصح »[٥].

كذلك كانت رسالة الفارابي في قوانين صناعة الشعراء، لأنها : « كما لاحظ الدكتور بدوي لم تتناول كتاب أرسطو في الشعر إلا لِمَاما، ولم تَمَسَّه إلا مساً خفيفاً جداً »[٦].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن : فن الشعر لأرسطو طاليس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣م، ص(٥٥-٥٦).

(٢) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ص٢٤ .

(٣) عباس، إحسان : ملامح يونانية في الأدب العربي، ص٣٥ .

(٤) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ص٢٧ .

(٥) بدوي، عبد الرحمن : أرسطو طاليس : فن الشعر، ترجمة : عبد الرحمن بدوي : ص٥٠ .

(٦) عباس، إحسان : تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص٢٠٣ .

وعلى الجملة، يلاحظ : « أن فلاسفة العرب لم يكونوا أجود فهما لمعظم كتاب (الخطابة) من المتكلمين وعلماء البيان، لقد كانوا مثلهم يجهلون (الهيلينية) كلها، عدا الفلسفة بطبيعة الحال... على أن الفلاسفة والأدباء يستوون في أنهم كانوا جميعاً يفهمون حق الفهم، القسم الخاص بـ (العبارة) من كتاب (الخطابة)، ولكن الأولين كانوا أحسن من الآخرين فهما لما أورده فيه (أرسطو) عن الأخلاق والانفعالات، دون أن يلحظوا البتة ما يرتبه عليها من القيمة الأدبية، ثم إن الفلاسفة لم يحاولوا أن يأخذوا الكتّاب بالعمل بـ (كتاب الخطابة) ولا الشعراء بـ (كتاب الشعر) الذي ترجمه متى بن يونس في القرن الرابع»[1] . وقوله إن (الفلاسفة والأدباء جميعاً فهموا قسم العبارة) ـ مع ما تقدم من بيان سوء الترجمات ـ من الأحكام الكبيرة التي تحتاج إلى دلائل بينة وواضحة، وإذا سألنا أين الدليل ؟ لم نجده البتة في بحث طه حسين .

ويكاد عبد الرحمن بدوي يلخص ما تقدم، حيث يجمله في قوله : «ولهذا لا يخرج المرء من قراءته لهذه التلخيصات التي وضعها الفارابي وابن سينا وابن رشد إلا بشعور أليم بخيبة الأمل في أن يكون العرب قد أفادوا منه كما أفادت أوربا في عصر النهضة، كما أفادوا هم أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو في إخصاب الفكر العربي»[2] .

ولعل هذه النتيجة التي انتهى إليها عبد الرحمن بدوي كان قد سبقه إليها أبو حيان، حيث قرر أن العرب لا تفهم مثل هذا الكلام : «وهذا كلام فلسفي لا تفهمه العرب»[3] .

وكأنما كان محمد زغلول سلام ينظر إلى نص عبد الرحمن بدوي حينما قال : « هذا وبلاغة أرسطو كما انتقلت إلى الفكر العربي، وبصورتها التي عرفت بين علماء

---

(١) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: ص١٥ .

(٢) بدوي، عبد الرحمن : أرسطو طاليس : فن الشعر، ص٥٦ .

(٣) أبو حيان، محمد بن يوسف : البحر المحيط في التفسير ، بعناية : زهير جعيد وعرفات حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م، ج٥، ص٣٨٧ .

العرب، وهي صورة مشوهة فضلاً عن أنها لم تتمكن من العقول، ولم تطمئن إلى طبائع العرب، لاختلاف البيئة، والأدب والذوق، لا يمكن أن تكون آثارها ذات خطر كبير، أو جدوى كجدوى الأثر القرآني»[1].

ونجمل ما جاء في هذه الفقرة بقولنا :

ترجمة (متى) غير مفهومة .

لم يفهم ابن رشد (الخطابة) وكذلك كل الفلاسفة لم يكونوا أجود فهماً لكتاب الخطابة من علماء البيان .

تلخيص ابن رشد لا يساير الأصل، ولا هو بمفيد في تيسير الانتفاع بمعاني أرسطو . وابن سينا لم يُجد فهم أرسطو، لأنه اعتمد على ترجمة ابن عدي السيئة .

ورسالة الفارابي لم تمسَّ كتاب الشعر إلا مساً خفيفاً .

وهذه التلخيصات كلها، لا يخرج المرء منها إلا بشعور أليم من خيبة الأمل . كيف نوفق بين هذا وبين قول طه حسين كان أرسطو المعلم الأول للعرب في البلاغة وقول : محمد غنيمي هلال : كان أرسطو أباً للبلاغة العربية ؟! .

أو قل كيف يكون هذا الحكم معنى أفيد من ترجمات هذه صفاتها ؟! .

هذه هي حال الترجمات عامة، وتلك هي صفتها . ولكن ألم تكن بعض موضوعاتها جلية، أو بعض أجزائها واضحاً ؟ .

ب - صفة موضوعات كتابي أرسطو :

يبدو أن الالتواء في الترجمات عام، ويكاد يكون شاملاً، إذ تؤكد أغلب الأقوال أن جميع المترجمين لم يفهموا المقصود بـ (التراجيديا) و(الكوميديا)، و(المحاكاة) و(التطهير) .

---

(١) سلام، محمد زغلول : أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى أواخر القرن الرابع الهجري، دار المعارف، القاهرة، ص٢٥٥ .

يقول عبد الرحمن بدوي عن ابن رشد في هذا الصدد، «وقد أضلته ترجمة (متى) للتراجيديا بأنها المديح، وللكوميديا بأنها الهجاء، فخال له أن الأمر كما في الشعر العربي، ومن هنا أكثر من الشواهد المستمدة من الشعر العربي، ومعظمها فاسدة، لأنها تقوم على أساس فاسد هو تلك الترجمة الخطأ»[1] .ويؤكد محمد خلف الله أحمد : « أن نظرية التراجيديا التي عالجها أرسطو كانت بعيدة عن عقل السريان والعرب جميعاً . وقد ظهرت هذه الناحية الأخيرة في شرح ابن رشد لكتاب الشعر»[2] .

وقد يظن أن الخطأ في ترجمة هذين المفهومين أمر يسير، إلا أن أحسان عباس يرى أن الخطأ فيهما أدى إلى غموض كتاب الشعر كله : «وذلك كترجمة التراجيديا بالمديح، والكوميديا بالهجاء، فإن التطبيق المترتب على هذا الفهم سهل، ولكن الأسس خاطئة، ويمكننا أن نقول : إن الخطأ في هذين المصطلحين لم يجر فحسب إلى تطبيقات خاطئة من بعد، بل جعل سائر الكتاب غير واضح للقارئ العربي، لأن أكثر الشعر يدور على مفهومي المأساة والملهاة[3] . وهذا ما يؤكده شكري عياد في قوله : «كما في (الملحمة والتراجيديا).. والواقع أن أحداً من الشراح العرب لكتاب الشعر لم يفهم مدلول الكلمتين اليونانيتين فهماً واضحاً، فابن سينا يعربهما (الإفي) و(الطراغوذيا) ويحاول تعريفهما فلا يتمكن من إعطاء فكرة واضحة عن أيهما، وابن رشد يعود إلى اصطلاح قدامة بن جعفر ومتى بن يونس (المديح والهجاء)»[4] .

إذن فالمفهومان اللذان يدور عليهما جل كتاب الشعر غير واضحين، لذلك كان سائر الكتاب غامضاً، وليس هذا فحسب، بل كذلك كان شأن (المحاكاة والتطهير)، إذ

---

(١) بدوي، عبد الرحمن : أرسطو طاليس : فن الشعر، ص(٥٥- ٥٦) .

(٢) خلف الله أحمد، محمد : من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، ص١٠٨ .

(٣) عباس، إحسان : تاريخ النقد الأدبي عبد العرب، ص١٧٦ .

(٤) عياد، شكري : النقد والبلاغة : دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ١٩٩٤م، ص٤٠ .

تناولتها ألوان شتى من التفسير، كما يقول عبد الرحمن بدوي : «والمسائل التي تطرق إليها في كتاب الشعر من الخطورة والغموض بحيث كانت هدفاً لألوان لا حصر لها من التأويل والفهم المتباين، وأخطرها جميعاً مسألتان : المحاكاة والتطهير»[1] . ويرى عصام قصبجي : «أن ما توهمه (ابن رشد) من أمر المحاكاة حين خالها تشبيهاً لم يكن ناشئاً من خطأ في التطبيق، وإنما هو ناشئ من فهمه لنظرية المحاكاة نفسها»[2] . ويقول أيضاً : « إن فهم النقاد العرب لطبيعة الشعر اليوناني عامة، ونظرية المحاكاة خاصة كان (ناقصاً طوراً، ومحرّفاً طوراً آخر، وخاضعاً غالباً لطابع الشعر العربي»[3] . هذا أمر جليل، لأن المحاكاة : «هي جوهر كتاب الشعر»[4] . فكيف يكون شأن الكتاب إذا كان جوهره هكذا ؟ .

والغريب أن السيد أحمد خليل يُقِّر بعدم دقة فهم العرب لما ترجم من كتب أرسطو، وأن المترجمين أخطؤوا في الترجمة، ولكنه مع ذلك يقول : «سواء فهم العرب هذه الكتب فهماً دقيقاً أو فهموها فهماً إجمالياً، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن هذه الترجمات أحدثت آثارها في النقد وفي البلاغة العربية وتفصيل الكلام في كل جزئية من جزئياتها»[5] .كيف يفضي الفهم الإجمالي إلى هذا الأثر الدقيق الذي يبلغ كل جزئية من جزئيات البلاغة ؟ مع أن السيد أحمد خليل لم يقدم دليلاً واحداً على كلامه هذا، وكأن دليله هو في هذه النتيجة الصارمة . والناظر في عنوان كتابه (البلاغة العربية أصلها وأصولها) يتوقع فيه دلائل كثيرة على ما ذهب إليه، إلا أنه لم ينهض بدليل في موضع يحتاج إلى أوضح الدلائل وأقواها .

---

(١) بدوي، عبد الرحمن : فن الشعر أرسطو طاليس، ترجمة : عبد الرحمن بدوي : ص٤٨ .

(٢) قصبجي، عصام : نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي، ط١، حلب، ١٩٨٠م، ص٥٢ .

(٣) المصدر السابق : ص٢٠ .

(٤) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، ص١٧ .

(٥) خليل، السيد أحمد : البلاغة العربية أصلها وأصولها، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩م، ص١٠٥ .

ولهذا السبب وغيره قد قضى بعض النقاد المحدثين بأن البلاغة اليونانية لم يكن لها أثر على البلاغة العربية يقول محمود الربيعي : «وسبق القول بأن منهج أرسطو النقدي قائم على أساس وصفي يصل إلى تحديد نظريته العامة خلال دارسة النصوص الشعرية الإغريقية، وإذا سلّمنا، وينبغي أن نُسلّم، بأن التراث الشعر العربي ليس تراثاً تمثيلياً ولا محكياً، أو بعبارة أخرى، ليس شعر محاكاة، أدركنا السبب في عدم تأثر النقد العربي بنظرية المحاكاة الإغريقية.. بقيت نقطة واحدة في هذا الموضوع، وهي هل لنظرية المحاكاة الإغريقية أثر على النقد العربي ؟ والإجابة عن هذا السؤال إجابة مباشرة، وهي أن نظرية المحاكاة هذه لم يكن لها أثر يذكر على النقد العربي، كما أنه لم يكن لها مقابل، على الإطلاق في ذلك النقد »[1] . ويقول محمد حسن عبد الله : «هناك قلة نادرة تكلمت عن بناء القصيدة مثل ابن طباطبا، وبعض الفلاسفة الذين شرحوا أرسطو أو لخصوا كتاب الشعر، ولكن أثرهم في تطوير الشعر العربي ظل محدوداً بدرجة تجعل من الصعب تتبعه أو القطع بوجوده أصلاً»[2] .

أما محمد محمد أبو موسى فإنه يرفض رفضاً باتاً أن يكون لأرسطو تأثير في البلاغة العربية يقول : «ولذلك أقطع ولا أرتاب ولا أحتاط في أن ما قيل من أثر أرسطو في عبد القاهر باطل كله، لا تصح منه حقيقة واحدة، ولا تكاد، ولا تشتبه»[3] .

---

(١) الربيعي، محمود : في نقد الشعر، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٣٦ .

(٢) عبد الله، محمد حسن : الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص٢١ .

(٣) أبو موسى، محمد محمد : الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم : مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٧٠، ويرفض أبو موسى رأي من قال بالتأثر أحياناً بعبارات حادة : « واحذر أن يفسد عليك مثل هذا (يعني اتصال قول الشاعر بنفسه) ما يقوله الناس من حولك : إن هذا ومثله في تراث المسلمين أنفاس يونانية.. لأن مقالة هؤلاء لا حقيقة لها، ولكل حق حقيقة » ص٢٧٥ . المصدر السابق : ويقول أيضاً : « وذلك إذا مضينا على طريقه الذي أسس عليه علمه، وهو استقصاء كلام العرب، ودعك من هذه الهرطقة التي تعده تلميذاً لأرسطو، فليس هناك دليل واحد يقع » ص١٦١، المصدر السابق .

ويذهب مصطفى ناصف إلى أكثر من هذا، إذ يرى أن الترجمات ـ التي كان ينبغي أن تؤثر في البلاغة العربية، وتصبغها بصبغتها ـ طبعت بالطابع العربي، إذ : «تُعبِّر الشروح والتلخيصات عن ذوق عربي محض، من مثل ما يقول ابن سينا، إن العرب تشبه إعجاباً بحسن التشبيه، وهذا من أبلغ ما يقال في الفتنة بهذا اللون»[1] ، ويقول أيضاً : «والاستقصاء مذهب عبد القاهر الذي سماه تفصيلاً[2]، فإن عبد القاهر الذي يفترض تأثره بمثل هذه الترجمة، ألح على عنصر عربي المزاج، بدوي السمة، متعلق بحدة أبصار البداة، وملاحظهم النافذة التي تحوج إليها حياتهم الاجتماعية»[3] .

ويوافق على هذا مهدي صالح السامرائي الذي أفاد أنه : « عندما يدخل الفكر الفلسفي الإغريقي أجواء الفكر العربي سرعان ما يمتص ويتمثل وتطرأ عليه تغييرات أساسية تفقده خصائصه الأساسية » [4] .

وأكثر من هذا فإن كامل حسن البصير يرى أن ما نسب إلى اليونان والفرس والروم من بلاغة في المصادر العربية ما هو إلا بضاعة عربية . فالنص المشهور الذي نقله الجاحظ عن أبي الزبير[5] والذي يعرّف فيه البلاغة كل من الفارسي واليوناني والرومي، إذا تأملناه وجدناه ينطق بخصائص العربية « فالوصل والفصل اللذين رآهما الفارسي

---

(١) ناصف، مصطفى : الصورة الأدبية، ص١١٩ .

(٢) وفي الحق إن عبد القاهر لم يسم : (الاستقصاء) تفصيلاً، صحيح أن (التركيب والتفصيل والاستقصاء) متقاربة المعاني، وصحيح أنه أطلق أحياناً قليلة إحدى هذه الألفاظ على معنى الآخر، من باب التسمح، لقرب معانيها إلا أن عبد القاهر فرّق بينها تفريقاً واضحاً لمن تأمل مواضعها بدقة، والفرق بين (الاستقصاء والتفصيل) : أن الاستقصاء هو الزيادة في التفصيل، فإذا كانت مراعاة وصفين في وجه الشبه تفصيلاً . فإن مراعاة أكثر من ذلك، حتى لا تدع وصفاً استقصاء .

(٣) ناصف، مصطفى : الصورة الأدبية، ص١٢١ .

(٤) السامرائي، مهدي صالح : تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، ط١، دمشق، ١٩٧٧م، ص١٤٣ .

(٥) يروي الجاحظ عن أبي الزبير قوله : « قيل للفارسي : ما البلاغة ؟ قال : معرفة الفصل من الوصل، وقيل لليوناني : ما البلاغة ؟ قال : تصحيح الأقسام، واختيار الكلام، وقيل للرومي : ما البلاغة؟ قال : حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة يوم الإطالة »، ج١، ص٨٨، البيان والتبيين .

البلاغة كلها، ميزة تنفرد بها اللغة العربية ويمتاز بها أدبها على حسب علمنا قياساً إلى اللغة الفارسية، وأدبها، وهذه الحقيقة إن كانت في حاجة إلى نصوص في نظر من لا يعرف الفارسية، فإن تفنن العربية في أساليب الفصل والوصل خبراً وإنشاءاً في أبرز موضوعات علم المعاني دليل لا مرد له على أن الوصل والفصل لم يكن غريباً على البيان العربي في المصطلح والبناء اللغوي . وفي هذا السياق من منهج البحث نتساءل قائلين ما الجديد الذي يكتسبه البيان العربي من مفهوم البلاغة عند اليونان تصحيحاً للأقسام واختياراً للكلام، ومدلولها لدى الرومان حسن الاقتضاب عند البداهة وغزارة يوم الإطالة ؟ ليس للباحث المنصف إلا أن يرى هذا المدلول للبلاغة في نسبته إلى الرومي وذلك المفهوم في إلصاقه باليوناني لا يغنيان في البيان العربي نقيراً ولا يجديان فتيلاً، وإنما يجديان إشارتين مبهمتين بمصطلحات عربية»[1] .

وكذلك صحيفة الهند المشهورة[2] التي نقلها الجاحظ، فهي كما يرى كامل حسن البصير «نص يرجع في جانبه الفكري إلى المجتمع العربي الذي دان للخطيب سيداً وقائداً لابد من أن تتوافر فيه تلك الصفات، ويرجع في جانبه البلاغي إلى مذهب العرب في تقويم الشعراء المبالغين في تنقيح قصائدهم عبيداً للشعر وتصوير الشعراء غير المُبالغين في ذلك جارين على السليقة والطبع، ومن هنا فإن هذا النص بمضمونه ومصطلحاته بضاعة العرب ردت إليهم»[3] .

هذا كلام النقاد المحدثين، نرى فيه من التدافع ما فيه، وذلك أن بعضهم رأى أن

---

(١) البصير، كامل حسن : بناء الصورة الفنية في البيان العربي، مطبعة المجمع العراقي، ١٩٨٧م، ص١٤ .

(٢) وفيها « أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة، ولا يدقق المعاني كل التدقيق، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح.. » ج١، ص٩٢، البيان والتبيين .

(٣) البصير، كامل حسن : بناء الصورة الفنية في البيان العربي، ص(١٥- ١٦) .

كتب أرسطو ترجمت في فترة قريبة[1] من عصر إزدهار علوم العربية، فكان لابد - حسب رأيهم - من أن يكون لتلك الترجمات من كتب أرسطو أثر في البلاغة العربية، ثم ذهبوا يلتمسون هذا الأثر في كتب البلاغة، فاهتدوا إلى بعض الآثار التي تشبه أن تكون - حسب رأيهم - مما أفاد أهل البلاغة من كتب أرسطو.

ويبدو أن ظنهم في وجود هذه الآثار، ما كان إلا حدساً، لم يجدوا عليه دليلاً، يبيِّنون به لغيرهم أن هذا مما في البلاغة العربية هو من ذلك، مما في كتب أرسطو، أو يبينون كما يقال : أن البلاغة العربية سارت وراء بلاغة أرسطو حذو النعل بالنعل حتى تصدق عبارة : إن أرسطو هو أب النقد العربي، وعبارة : إن أرسطو هو المعلم الأول للعرب في البيان، وعبارة : إن عبد القاهر لم يخرج بحال عن حدود أرسطو في (المجاز).

ويدلنا على أن ما ظنوه هو حدس شيئين :

١- قلة الدلائل، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، فهم يرسلون أحكامهم في التأثر

---

(١) قلنا (قريبة). لأن معرفة تواريخ ترجمات كتب أرسطو بدقة أمر عسير، وقد اختُلِف فيها كثيراً. يقول شوقي ضيف عن تاريخ ترجمة (الخطابة) «والمظنون أن هذا الكتاب لم يترجم إلى العربية إلا بعد منتصف القرن الثالث» ص٤٨، النقد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٤م. أما شكري عياد فيقول عن تاريخ ترجمته : « في أواخر القرن الثاني الهجري أو أوائل الثالث، عرفت في العالم العربي ترجمة لكتاب (الخطابة) الأرسطي » ص٣٣، النقد والبلاغة، ويقول عباس أرحيلة : « ما زالت الترجمة العربية لكتاب (الخطابة) ضمن مخطوط لكتب أرسطو في المكتبة الأهلية بباريس، رقم ٢٣٤٦ عربي دون إشارة إلى اللغة التي نقل عنها، أو الزمن الذي نقل فيه » ص (٣١٨- ٣١٩)، كتاب الخطابة لأرسطو في الثقافة العربية. علامات : المجلد السابق، الجزء : ٢٩، النادي الأدبي بجدة، ١٩٩٨م. أما كتاب الشعر، فيقول محمد عبد المنعم خفاجي عن ترجمته : « فالشعر ترجمه مختصراً الكندي (٢٥٣) » ص٨، نقد الشعر لقدامه بن جعفر بتحقيقه. ويقول شكري عياد عن ترجمته : « أما كتاب (الشعر) فقد ترجمه إسحق بن حنين ٢٩٨هـ » ص٣٣، النقد والبلاغة.

ويقول طه حسين عنه : « وإذن فلابد من أحد أمرين.. وإما أن قدامه لم يطلع على كتاب (الشعر) لأنه لم يكن قد ترجم إلى اللغة العربية » ص١٧، البيان العربي ومعلوم أن قدامة توفي سنة ٣٣٧هـ. وهذا الاختلاف أدى إلى أحكام غير دقيقة.

إرسالاً، غفلا من الدليل غالباً، لأن المقارنة الدقيقة لا تعينهم على ذلك، ولا تكشف عن التشابه الذي يقضي بالتأثر دون شك . ولعل شكري عياد قد أحس بهذا فقال : « وقد كان الرأي السائد إلى وقت قريب، هو أن العرب لم يتأثروا بكتاب الشعر على الإطلاق، مع ترجيح أنهم تأثروا بكتاب الخطابة . وبعض الباحثين جزم بهذا، اعتماداً على أن القسم الثالث من كتاب الخطابة، وهو الخاص بالأسلوب، يتناول مباحث شبيهة بمباحث البلاغة العربية، ولكننا لا نزال نفتقر إلى المقارنات الدقيقة التي تثبت حقيقة هذا التأثر وتبين مداه»[1] .

ولعل قلة المقارنات هنا ليس سببها قلة النظر في الكتب أو انصراف الهمة عنها، بل سببه ـ كما يبدو ـ أن الشواهد لا تعين على ذلك، وأن من يصدر الحكم بالتأثر لا يجد نصوصاً تؤكد حكمه وتؤيد ما يذهب إليه، لذلك كثيراً ما نرى من هؤلاء من يغفل الدليل وهو يقضي بالتأثر في أمرٍ ما، مع أنها قضية كبيرة تحتاج إلى أن يشفع الحكم بنصوص كثيرة تشهد له . وهذه الخلة نصادفها في كثير ممن يقضي بالتأثر، وفي هذا يقول كامل حسن البصير : «والدكتور البطل في رأيه هذا[2] لا يورد شواهد من ترجمات كتاب الخطابة ليقيمها دليلاً على هذا التأثير مؤكداً بذلك افتقاره إلى البحث المنهجي الذي يقتضي الاستناد إلى النصوص والإقرار بالشواهد لإقرار حكم خطير في مسألة بالغة الخطورة تتعلق بتراث أمة»[3] .

٢- ومن الدلائل على أن ظنهم في التأثر كان حدساً عبارة لشكري عياد[4] ، يقول

---

(١) عياد، شكري : النقد والبلاغة، ص٣٣ .

(٢) يرى فيه أن العرب لم يتأثروا بكتاب الشعر لأرسطو، بل كان التأثر يقتصر على كتاب الخطابة .

(٣) البصير، كامل حسن : بناء الصورة الفنية في البيان العربي، ص٢٠٧ .

(٤) وممن بنى على الحدس أيضاً طه حسين، وذلك لما حكم بتأثر ابن المعتز بأرسطو، ومع أنه ـ كما يقول شفيع السيد ـ « لم يكن في الوقت الذي كتب فيه هذا البحث قد اطلع على كتاب البديع، فقد اعتمد في تقرير ما ذهب إليه من تأثر ابن المعتز بأرسطو على ما نقله الذي اطلعوا على كتابه » ص(١١٦- ١١٧) . البحث البلاغي، دار الفكر العربي، ط٢، مصر، ١٩٩٦م .

فيها : «ولعل أهم هذه الملخصات ـ من ناحية البحث في تأثير كتاب الشعر في الصنعة الشعرية عند العرب ـ كان يكون تلخيص الكندي لولا أنه مفقود، فقد كان الكندي معاصراً لأبي تمام، وكان بدء نشاطه الفلسفي موافقاً لبدء تكون شاعرية أبي تمام، فالمقارنة الزمنية تتحمل فرض صلة تأثير وتأثر بين الفيلسوف والشاعر، ويقرب الاحتمال أن الكندي كان معنياً بالشعر ونقده، كما كان أبو تمام معنياً بالفلسفة، وقد عاش الرجلان في كنف المعتصم، فهناك نوع من الصلة الشخصية قد يدعو أبا تمام إلى أن يستدرك فيقرأ تلخيص الكندي لكتاب الشعر»[1] . وهكذا يعيد شكري عياد ما في شعر أبي تمام من إبداعات، مما اختلف به عن غيره من شعراء عصره، يعيده إلى قراءة أبي تمام لكتاب الشعر، هذا ما يريده شكري عياد . رأى ظاهرة شبه غريبة في شعر أبي تمام، وقيل إن الكندي قد لخص كتاب الشعر لأرسطو، إذن لابد ـ حدساً ـ أن تعود هذه الظاهرة إلى أرسطو لكن إذا سألنا عن الدليل الذي تشهد به المقارنة بين شعر أبي تمام وبين فقرات من تلخيص الكندي (المفقود)، فإننا نعدم ذلك، ولا نجده أبداً .

ونقول : هب أن تلخيص الكندي كترجمة (متى) التي لم يفد منها أحد، ويغلب على الظن أنها كذلك، والدليل : أن من جاء بعد (متى) اعتمد على ترجمته، وأن ما جاء في ترجمة ابن رشد من التواء وخطأ يعود إلى ترجمة (متى)، و(متى) ضلّل ابن رشد كما قيل، فلماذا لا يكون الكندي قد ضلل (متى) ؟ ولماذا لا يعود العقم الذي في ترجمة (متى) إلى تلخيص الكندي، ولا يجوز في الظن أن يكون تلخيص الكندي مفهوماً، وتكون ترجمة خَلَفِه (متى) بهذا السوء . ولو كان التلخيص أحسن حالاً، لأفاد منه (متى) في ترجمته . هب أن تلخيص الكندي هكذا، فكيف نرد إليه تلك المعاني الدقيقة، والفِكَر اللطيفة في شعر أبي تمام ؟ .

وإذ قد تبين لنا التواء الترجمات عامة من قبل، وظهرت لنا حال الموضوعات

(١) عياد، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٨٠ .

الرئيسية فيها الآن، فهل يجوز لنا أن ننسب مبادئ بلاغية كبيرة إلى أرسطو من خلال هذه الترجمات ؟ .

المبادئ البلاغية التي نسبت إلى أرسطو :

اجتهد النقاد المحدثون في البحث عن آثار أرسطو في البلاغة العربية، فاهتدوا إلى أشياء فيها ردوها إلى بلاغة أرسطو، اتفقوا في بعض ذلك واختلفوا في بعض، قوي الدليل عندهم في بعض وضعف في آخر، ومما قوي فيه الدليل، وأشبه أن يكون من آثار أرسطو لديهم (لكل مقام مقال) و(النظم) .

أ – لكل مقام مقال :

١- مكانه من بلاغة أرسطو :

هذه المقولة من المبادئ البلاغية الكبيرة، حتى عدّها بعضهم البلاغة كلها[١]، كما ورد في كتب البلاغة، وهي مقولة منتشرة على كل لسان، وواردة في كل كتاب بلاغي تقريباً وأدبي، واردة تنظيراً وتطبيقاً، وسيأتي بيان هذا بعد عرض أقوال من نسبها إلى أرسطو . لكن طه حسين نسب هذه المقولة إلى أرسطو، وحجته في هذه النسبة ورودها على لسان أرسطو، يقول : « ثم العنصر اليوناني الذي يتصل بالمعاني خاصة من حيث دقتها والعلاقة بينها وبين الألفاظ، أي من حيث المبدأ الذي يدعو إليه أرسطو، مبدأ وجوب الملاءمة بين الخطبة وبين السامعين»[٢] . وتلقف هذه الدعوى محمد غنيمي هلال، وصاغها في عبارته، وما زاد في الحجة، ولانهض بالدليل، وما زاد على طه حسين، سوى أنه نسبها عند العرب إلى بشر بن المعتمر [٣]، وعند اليونان إلى أفلاطون

---

(١) يقول محمد حسن عبد الله : « فالبلاغة كلها مراعاة مقتضى الحال، حتى وإن ابتذلت هذه العبارة لكثرة دورانها» ص١٦٥ ، الصورة والبناء الشعري .

(٢) حسين، طه : البيان العربي من الجاحظ إلى عبدالقاهر، ص٧ .

(٣) هو بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل، ت٢١٠هـ، فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة . تنسب إليه الطائفة البشرية من المعتزلة له مصنفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين . ومات ببغداد . مج٢ ، ص٥٥ ، خير الدين الزركلي، الأعلام .

ثم أرسطو، وذلك في قوله : « فمن ذلك اتجاه المتكلمين الفلسفي، في مثل صحيفة بشر ابن المعتمر، يقول في تلك الصحيفة : « والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضح بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال، وهذا هو مقتضى الحال الذي تحدث عنه أفلاطون في محاورة فيدروس، ثم في مواطن كثيرة»[1] . لكن محمد غنيمي هلال لم يبين لنا كيف وصل هذا المبدأ من أرسطو، ربما لأنه يدري أن كل النقاد المحدثين حددوا تاريخ ترجمة كتابي أرسطو إلى ما بعد وفاة بشر بن المعتمر بسنين كثيرة[2] . وعرف شوقي ضيف هذا فعزا هذا المبدأ إلى اليونان، لكن ليس من قراءة ترجمات أرسطو العربية، بل أخذها العرب ـ كما يرى ـ من المسيحيين والسريان . يقول شوقي ضيف : «ونحن لا نلبث أن نجد فكرة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) التي

---

(١) هلال، محمد غنيمي : النقد الأدبي الحديث، ص (١٥٤- ١٥٥) .

(٢) قد يقال إن فترة الترجمة سبقت ما ذُكِر، لأن أول من ترجم لأرسطو هو الكندي، بل إن الترجمة كانت في زمان الأمويين، نهض بها (سالم) . وهذا مع أنه محل نظر، فلننظر ماذا يقول إحسان عباس عنه : « ففي المرحلة الأولى ـ فترة سالم الكاتب وابن المقفع ـ تَغَلَّبَ أنصار الثقافة الفارسية، إذ لم يستطع ـ سالم ـ فيما يبدو ـ وهو ميال إلى الثقافة اليونانية، أن يباري منافساً قوياً مثل ابن المقفع، الذي اضطلع بدور كبير في نقل الثقافة الفارسية، ولهذا كان اتجاه سالم ومن حوله ينحو نحو ترجمة آثار سياسية يونانية دون سواها، وكان من مقدمة ذلك تلك الرسائل المنحولة لأرسطاطاليس، ليوازوا بذلك جهود أنصار الثقافة الفارسية » ص١٢، ملامح يونانية في الأدب العربي . ويقول أيضاً : «وقد قام الأستاذ ماريو غريناسكي بدراسة هذه المخطوطات على نحو دقيق في مقالتين كبيرتين، حاول فيها أن يثبت أن قسماً من تلك الرسائل كان ولابد من عمل سالم، وأتى على ذلك بأدلة من خلال فحصه للنصوص ومقارنته لهذه الرسائل بأصول يونانية، ومن أدلته تلك : أن الرسائل تشير إلى جو الدولة الأموية، ولا تعرف كثيراً مما طرأ من تَغَيُّر بعد نشوء الدولة العباسية، فالكاتب يتحدث عن الموالي والعبيد، وإذا ذكر نظام الجيش تحدث عن الصفوف، ولم يذكر الكرادايس إلا عند الحديث عن الترك، وهو يصور الترك عدواً مخوف الجانب، كما كانوا في الدولة الأموية » ص١٠١، (ملامح يونانية في الأدب العربي) . إذن (سالم) لم ينقل عن أرسطو البلاغة والأدب، بل نقل السياسة، وكذلك هي (رسائل منحولة)، وإذا رجعنا إلى نص ابن النديم نجد أن (سالماً) هذا نقل من رسائل أرسطاطاليس إلى الإسكندر، ونُقِلَ له وأصلح هو الفهرست، ص١١٧، (نُقِلَ له)، وهذا مجهول لا يعرفه أحد .

صورها أفلاطون في بعض محاوراته تصل إلى المتكلمين، وقد فصل الحديث فيها أرسطاليس في كتابه (الخطابة) . والمظنون أن هذا الكتاب لم يترجم إلى العربية، إلا بعد منتصف القرن الثالث، بينما نجد الفكرة تدور بين المتكلمين في تاريخ أقدم من ذلك، ومن هنا كنا نرجح أنهم لم يقرؤوها مباشرة في آثار يونانية مترجمة، وإنما سمعوها من المسيحيين والسريان الذين كانوا يجادلونهم، وربما لم تأتهم من هذا الطريق، بل أتتهم من طريق الفرس المتأثرين بالثقافة اليونانية»[1] . لكن شوقي ضيف لما تنبه لما ذُكِرَ، وقع في شيء آخر، وهو أخذه لرأي طه حسين، وكأنه مسلمة لا يمكن نقضها، بل يجب أن نلتمس لصحته الدلائل، لذلك لما رأى أن المقولة ترجع إلى فترة متقدمة تسبق فترة الترجمة، ذكر ما ذكر ما الطرق، ونحن نلتمس في كلام شوقي ضيف شيئين .

أولاً : أنه لم يذكر من الذي سمعها من العرب، ولا من هم الذين أخذ عنهم من المسيحيين والسريان، وهذا وحده يقدح في الرأي .

ثانياً : إذا كان فهم أرسطو قد عيي به كبار العقول من الفلاسفة والبلاغيين[2]، فكيف يقوم به من لم يذكرهم شوقي ضيف ؟ ويغلب على الظن أنه يقصد عامة الناس، وفي الحق إن المرء ليعجب من أمر شوقي ضيف، لأنه نهج المنهج نفسه في أمر الأصوات عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، إذ رأى أن الخليل : «ربما عرف ذلك من بعض نازلتهم (يعني الهنود) في موطنه»[3] . ومن يكون هؤلاء النازلة غير العوام ؟ ويعود شوقي ضيف إلى ذكر هذا في كتاب آخر له، يقول فيه : «وكان عمل المتكلمين أوسع دائرة على نحو ما يصور الجاحظ ذلك في كتابه البيان والتبيين، فقد ناقشوا نظرية البيان والبراعة في الخطابة، وسقطت إليهم نظرية أفلاطون التي تذهب على أن البلاغة

(١) ضيف، شوقي : النقد، ص٤٨ .

(٢) يقول طه حسين : « إن فلاسفة العرب لم يكونوا أجود فهما لمعظم كتاب (الخطابة) من المتكلمين وعلماء البيان» ص١٥ ، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر .

(٣) ضيف، شوقي : المدارس النحوية، ص٣٢ .

إنما تدور حول مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ففسحو لها في أحاديثهم، وأفاضوا»[1] . نلاحظ هنا أيضاً (وسقطت إليهم نظرية أفلاطون).. الأمر غائم عام لا يدل على شيء من الذي أخذ؟ وعمن أخذ؟ لا يذكر شيئاً . ومع ذلك يَفْصِل في القضية، ويحكم هذا الحكم الخطير . وكذلك يفعل مصطفى ناصف الذي يرى أن : «نصيب السامع (عَرفَ) من العناية في إطار فكرة المقامات التي ترجع أصلاً إلى التراث اليوناني»[2] .

ولكن إذا عدمنا الدليل على أخذ هذا المبدأ من اليونان إلى هذه المرحلة، أمَا كان الأجدى، أن نبحث عن مصدر آخر ؟ وربما أغنانا هذا عن كثير من الكلفة، وجنبنا كثيراً من المشقة السابقة، كما جنبنا الوقوع في أخطاء كبيرة .

٢- مكانه من أصول النقد القديم :

وقبل البحث عن أصول المقال والمقام عند عبد القاهر أقول إن في نسبة هذا المبدأ في البلاغة العربية إلى اليونان خطر كبير، وخطأ يشبهه ، أما الخطر، فلأنه يؤدي إلى نسبة جل البلاغة العربية إلى اليونان، وذلك أن كثيراً من فنون البلاغة العربية مبني على مراعاة هذا المبدأ لدى المتلقي، وأما الخطأ فسببه ـ كما يبدو ـ أن من نَسَبَ هذا المبدأ إلى اليونان لم يتعمق نظره كلام العرب كما ينبغي، ولا تأمل فهم علماء البلاغة لكلام العرب، هذا الكلام الذي نظر فيه العلماء وتتبعوا خواصه كما نص السكاكي في تعريفه لعلم المعاني[3] . وبعد التأمل والتتبع لهذا الكلام وجد العلماء أنه يراعي المقام بكل دقائقه، ولما كان عملهم وصف ما في هذا الكلام برز لنا هذا المبدأ في كتبهم .

ومبدأ المقال والمقام يكاد يشمل جل فنون البلاغة، إلا أنه يظهر لنا في بعضها أكثر

---

(١) ضيف، شوقي : في النقد الأدبي، دار المعارف بمصر، ص٣٠ .

(٢) ناصف، مصطفى : النقد العربي نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو القعدة ـ آذار، ٢٠٠٠م ، ص٢١٧ .

(٣) وفيه يقول السكاكي : « هو تتبع خواص تراكيب الكلام.. » ص٢٤٧ ، مفتاح العلوم .

من بعضها الآخر، وهو في ظهوره في كل فن ينبئنا أن القوم ـ أعني العرب أصحاب الكلام ـ كانوا يَقُدُّون كلامهم على أساس مراعاة المقام فهم حين يتكلمون ينزلون كلامهم على حسب منازل الحاجة في نفوس المتلقين .

ومن هنا جاء في كتب البلاغة أن من كان خالي الذهن عن الخبر لا يخاطب خطاب المستأنس به، وخطاب المنكر للخبر يختلف عن خطاب المستأنس، ومن هنا نشأت قضية تطبيق الكلام على أحوال المخاطبين أو المقام، وفيها يقول السكاكي : «إن مقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب.. وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار»[1] .

فالشكاية، والتعزية، والترغيب، والترهيب، والإنكار، والبناء على السؤال كلها مقامات النفوس، وحالات شعورية تنطوي عليها الضمائر، ومواجِد تستبد بالصدور، وعلى هذه الحاجات نزّل العربي خطابه، وأجهد نفسه على أن يكون لها مناسباً .

ومن هنا أيضاً نشأت أبواب البلاغة التي تبدو فيها العناية بمواقع النفوس، وإذا نظرنا في مفتاح العلوم للسكاكي مثلاً وجدنا فيه فصولاً ضافية في هذا الشأن تتعلق بذكر المسند إليه وما يعتريه من طي وإثبات، وتعريف وتنكير، وتوكيد وتفسير، وما إلى ذلك، وفي كل مرة يذكر السكاكي حالة من حالات المسند إليه السابقة يشفعها بذكر حالة النفس التي تقتضيها، من ذلك قوله : «أما الحالة التي تقتضي طي ذكر المسند إليه فهي إذا كان السامع مستحضراً له عارفاً منك القصد إليه»[2] . وأما «الحال التي تقتضي تعرفه فيه إذا كان المقصود من الكلام إفادة السامع فائدة يعتد بمثلها»[3] . وأما «الحالة

(١) المصدر السابق : ص٢٥٦ .

(٢) السكاكي، أبو يعقوب : مفتاح العلوم، ص٢٦٥ .

(٣) المصدر السابق : ص٢٦٩ .

التي تقتضي كونه علماً فهي إذا كان المقام مقام إحضار له بعينه في ذهن السامع ابتداء»[1]، وأما «الحالة التي تقتضي كونه موصولاً فهي متى صح إحضاره في ذهن السامع بوساطة ذكر جملة معلومة الانتساب إلى مشار إليه »[2] . وأما «الحالة التي تقتضي تأكيده فهي إذا كان المراد أن لا يظن بك السامع في حملك ذلك تجوزاً أو سهواً أو نسياناً »[3] .

وأصل كلام السكاكي هذا نجده في (دلائل الإعجاز) في كثير من فصوله، وأوضح ما يكون، في المناظرة التي جرت بين الكندي المتفلسف وأبي العباس، حيث زعم الكندي أن في كلام العرب حشواً كثيراً، لأنها تقول (عبد الله قائم)، ثم تقول : (إن عبد الله قائم)، وتقول (إن عبد الله لقائم)، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد، فرد عليه أبو العباس مبيناً أن ليس الأمر كما ظن، « بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم (عبد الله قائم) إخبار عن قيامه، وقولهم : (إن عبد الله قائم) جواب عن سؤال سائل، وقوله : (إن عبد الله لقائم) جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني »[4] . وفي هذا الكلام كما نرى أصول كلام السكاكي، وفيه بالإضافة إلى ذلك ـ وهو الأهم ـ أن هذا النزوع إنما هو سُنَّة يُجْرِي عليها العرب كلامهم، فما لحظه الكندي بدا له من النظر في ذلك الكلام، وإن لم يكن قد أحكم فهمه، وكذلك ما فهمه أبو العباس، ما هو إلا وصف لكلام العرب، إلا أن أبا العباس، وقف على أسرار ذلك الكلام، فاستخرج منه هذه القوانين .

ومراعاة العربي للمقام تتجاوز ما استخرجه أبو العباس وما تقدم من كلام

---

(١) المصدر السابق : ص٢٧٢ .

(٢) المصدر السابق : ص٢٧٣ .

(٣) المصدر السابق : ص (٢٨٤- ٢٨٥) .

(٤) الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، ص٣١٥ .

السكاكي إلى فنون أخرى كثيرة، مثال ذلك فن (الالتفات)، وهو ضرب تظهر فيه القدرة على التصرف في التراكيب، يدركه الخبير بتصاريف الكلام وأسرار صياغته، هذا الفن البديع تظهر فيه مراعاة المقام جلية، لأن من غاياته الأساسية تطرية النفس، وبعث نشاط السامع، وإيقاد ملكة الإصغاء في نفسه التي تَفْتُر أحياناً، وهذا ما ذكره الزمخشري، في قوله : «إن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تَطْرِية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه »[1]، ولما ذكر الزمخشري لهذا الفن وظيفة أخرى بقيت مراعاة المقام ظاهرة، لأن التأثير في النفس هو الغاية، يقول الزمخشري : « فإن قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة ؟ [2] قلت : المبالغة، كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليُعجِّبهم فيها ويستدعي منهم الإنكار والتقبيح »[3]، فالغاية من الالتفات هنا هي التأثير في نفس السامع، لأن الالتفات إنما جاء ليملأ نفسه بالإنكار والتقبيح لفعلة هؤلاء القوم .

وهذا فن آخر من فنون البلاغة يشبه ما تقدم، تظهر فيه آثار مراعاة المقام واضحة جلية ونعني به الاستئناف، فقد بين عبد القاهر أن كثيراً من هذا الفن مبني على تسكين نفوس السامعين، وتلبية الحاجات التي تطرأ عليها مما يسبق الاستئناف، يقول عبد القاهر : « وههنا أمر سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت، تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يُصنع بهم، وأَتَنْزِلُ بهم النقمة عاجلاً أم لا تنزل ويُمْهَلون ؟ وتوقع في أنفسهم التمني لأن يتبين لهم ذلك، وإذا كان كذلك، كان هذا الكلام الذي هو قوله : ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾[4]، في معنى ما

(١) الزمخشري : الكشاف، ج١، ص١٢٠ .

(٢) يعني قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ﴾ يونس : الآية : ٢٢ .

(٣) الزمخشري : الكشاف، ج٣، ص١٢٦ .

(٤) البقرة : الآية : ١٥ .

صدر جواباً عن هذا المقدر وقوعه في أنفس السامعين»[1] . وهكذا تُراعى الأحوال التي تطرأ على نفس المتلقي، ويضاف إلى الصياغة ما يناسبها .

وقد يعتري هذه النفس حالات شعورية متفاوته في أوقات متقاربة، مثل أن يتصاعد الإنكار فيها، فيبدأ في النفس ثم يذهب متعالياً باتجاه الإحكام والاستيثاق والاستبداد بالنفس، وهنا يراعي الخطاب حالة النفس فتأتي الصياغة على أمثالها، فتبدأ بإجابة الإنكار الأول ثم يُزاد في الصياغة كلما زاد الإنكار في النفس : « وخير شاهد يصور هذا الأصل النفسي الدقيق في بناء الأسلوب تلك الآية الكريمة التي تصف لنا حوار المرسلين مع أصحاب القرية، قال سبحانه : ﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ۝ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ۝ قَالُوا۟ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ۝ قَالُوا۟ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴾[2] . ترى خطاب الرسل ـ عليهم السلام ـ لأصحاب القرية مُؤَكَّداً في الصورة الأولى بإنّ واسميَّة الجملة، وذلك لأنهم مُنكِرون رسالتهم كما يدل عليه فكذبوهما وقد ردّ أصحاب القرية كلام المرسل بعد هذا الخطاب الأول بقولهم : ﴿ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ﴾ أي لستم رسلاً، لأنهم يعتقدون أن الرسول لا يكون بشراً، وهو كما ترى أسلوب مؤكد بالنفي والاستثناء، ثم أردفوا ذلك بقولهم : ﴿ وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ ﴾ وهذا تأكيد ثان لنفي الرسالة عنهم بصورة أبلغ لأنهم في هذه الجملة الثانية يُنكِرون أن الله أنزل شيئاً عليهم وعلى غيرهم، ثم أردفوا ذلك بقولهم : ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴾ فَوَسَمُوا رسل الله المُكَرَّمِين بالكذب بهذا الأسلوب المُؤكَّد، فرد الرسل الكرام عليهم بعد هذا العناد والإنكار والتطاول بقولهم : ﴿ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴾ عادوا إلى

(١) الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، ص٣١٥ .

(٢) يس : الآيات : (١٣- ١٦) .

القضية الأولى وكرروها ـ وهذا ضرب من التوكيد ـ ثم أضافوا إلى صياغتهم ألواناً جديدة من التوثيق والتوكيد، فجاءت كما ترى مؤكدة بإن واسمية الجملة، واللام، ومصدرة بقولهم ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ﴾ (١).

بدا لنا مما تقدم أن مراعاة أحوال المتلقي حاجة مهمة من حاجات المتكلم العربي، لذلك فقد اصطنع لها أساليب عجيبة من القول، وألواناً كثيرة من الصياغة، ونتيجة لهذا قلنا إن من نسب هذا المبدأ والاهتمام به في البلاغة العربية إلى اليونان إنما فعل ذلك لأنه لم يتعمق نظره كلام العرب ولا آيات القرآن الكريم.

وقد اتفق الأساتذة الثلاثة، طه حسين ومحمد غنيمي هلال وشوقي ضيف على أن هذا المبدأ البلاغي إنما أخذه علماء العربية من اليونان بالترجمة. وقد تقدم أن أول من ترجم إلى العربية من آثار اليونان هو (سالم)، وسالم معاصر لابن المقفع، فهو إذاً من مخضرمي الدولتين. لكننا نرى هذا المبدأ جارياً على لسان عثمان بن عفان رضي الله عنه، حين رَقِيَ المنبر يوم وُلِّيَ الخلافة يورد ذلك أبو هلال العسكري قائلاً: «وقد بَلَغَكَ ما أصاب عثمانَ بن عفان رضي الله عنه أوَّلَ ما صعد المنبر فأُرْتِجَ عليه، فقال: إن اللذين كانا قبلي كانا يُعِدَّان لهذا المقام مقالاً»(٢).

وغني عن القول أن ننبه إلى أن سالماً لم يكن قد ولد يومذاك، وإن كان قد ولد، فلم يكن يترجم، وفي الحق إن هذا المبدأ قد ورد قبل هذه الفترة، وذلك في بيت شعر للحطيئة من قصيدة يهجو فيها الزبرقان:

تَحـــنَّنْ علـــيَّ هَـــدَاكَ المَلِيـــكُ فـــإنَّ لِكُـــلِّ مَقَـــامٍ مَقَـــالا(٣)

وكان الحطيئة يهجو الزِّبْرِقان في خلافة عمر بن الخطاب، ومعروف أن خلافة عمر

(١) أبو موسى، محمد محمد: خصائص التراكيب، ص (٤٨- ٤٩).

(٢) أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص٢٢.

(٣) الحطيئة: ديوانه، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٣٣٥.

سابقة لخلافة عثمان .

وإذا كان شوقي ضيف قد رد معرفة العرب لهذا المبدأ إلى العامة من السريان والمسيحيين فإننا لا نظن أن الحطيئة أو عثمان رضي الله عنه قد لقيا السريان، ومن يقيم الدليل على أن غيرهما في ذلك الزمان قد لقي السريان ؟ ثم يقيم دليلاً آخر على أن من لقيهم أخذ هذا المبدأ البلاغي، ثم جاء لينقل عنه الحطيئة وعثمان بن عفان رضي الله عنه هذا أولاً .

وثانياً نرى أن هذا المبدأ البلاغي حين ورد على لسان عثمان بن عفان رضي الله عنه والحطيئة كان ناضجاً، لأن استعماله هكذا يعني أنه مستقر في عرف الناس، ولايكون كذلك المترجم الجديد، إذا افترضنا أنه كان من أهل الجاهلية من يترجم .

والاهتمام بالمتلقي راسخ في الآثار الإسلامية، وعلى وجه الخصوص في رواية الحديث النبوي، حتى إنه نشأ في علم الحديث ما يسمى (بآداب المُحدِّث)، وإذا نظرنا في هذه الآثار وجدناها تهتم بالمتلقي من خمس جهات :

١- من جهة إسماعه، وهذا واضح في اتخاذ النبي عليه الصلاة والسلام عَلِيّاً يُبَلِّغُ عنه ليُسْمِعَ الجَمْعَ، حيث «روى أبو داود والنسائي من حديث رافع بن عمرو قال : رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس بِمِنى حين ارتفع الضحى على بغلة شهباء، وعليّ يعبر عنه»[1] واتُخذ هذا طريقة من بعد النبي ﷺ، وقد جاء «في الصحيح عن أبي جمرة قال : كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس، فإن كثر الجمع بحيث لا يكفي مُسْتَمْلٍ اتَّخَذَ مُسْتَمْلِيين فأكثر»[2] وهذا اهتمام واضح بالمتلقي وتقدير له، يتجلى في الرفق به، بحيث يُحرص على أن يَبْلُغَه كلام المتحدث، فإن لم يكن صوت المتحدث نفسه لكثرة

(١) السيوطي، جلال الدين : تدريب الراوي، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف، ط١، المكتبة العلمية المدينة المنورة، ١٩٥٩م، ص٣٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣٨.

الجمع فليكن بصوت غيره، ممن يختار لذلك .

٢- من جهة الحرص على أن يفهم المتلقي ما يُحَدَّثُ به، وهذا واضح في الحرص على اختيار المترجمين أو المستملين له مع المتحدث ليبلغ حديثه إليه .

٣- من جهة الحرص على مخاطبته بما يفهمه ويُطِيقه، وبهذا تقضي آداب المُحدِّث التي أخذت من النبي ﷺ وصحابته، من هذه الآداب « وليُجْتَنَب ما لا تحتمله عقولهم وما لا يفهمونه » [١]، وهذا مأخوذ من الأحاديث النبوية، دليل ذلك تعقيب السيوطي عليه، وذلك في قوله : « وليجتنب » من الأحاديث (ما لا تحتمله عقولهم وما لا يفهمونه) كأحاديث الصفات لما لا يُؤْمَنُ عليه من الخطأ والوهم والوقوع في التشبيه والتجسيم، فقد قال عليّ : تحبون أن يُكذَّبَ الله ورسولُه، حَدِّثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما يُنْكِرون رواه البخاري، وروى البيهقي في الشعب عن المقدام بن معدي كرب عن رسول الله ﷺ قال : إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم بما يُغْرِب أو يَشُقُّ عليهم، قال ابن مسعود : ما أنت بِمُحَدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فِتنة » [٢] .

٤- من جهة الحرص على بث الرَوْح والنشاط في نفس المتلقي، وهذا أيضاً مما ورد في آداب المحدث، وفيها أنه يُسْتَحْسَن له أن « يختم الإملاء بحكايات ونوادر وإنشادات بأسانيدها »[٣] . ويرى السيوطي أن هذا من عادة الأئمة «وقد استدل له الخطيب بما رواه عن علي، قال : رَوِّحوا القلوب وابتغوا لها طرف الحكمة، وكان الزهري يقول لأصحابه، هاتوا من أحاديثكم، فإن الأذنَ مَجَّةٌ والقلبَ حَمْضٌ»[٤] .

---

(١) النواوي، أبو زكريا : التقريب والتيسير : ضمن المصدر السابق : ص٣٤٢ .

(٢) السيوطي، جلال الدين : تدريب الراوي، ص٣٤٢ .

(٣) النواوي، أبو زكريا : التقريب والتيسير، ضمن المصدر السابق، ص٣٤٢ .

(٤) السيوطي، جلال الدين، تدريب الراوي، ص (٣٤٢- ٣٤٣) .

٥- من جهة أنه يجب أن يختار للمتلقي (المُمْلِي) الفطن الحاذق الذي يُفهم عنه بيسر، وهذه في آداب المحدث أيضاً، حيث يجب عليه « أن يتحدث مستملياً مُحَصِّلاً متيقظاً يبلغ عنه إذا كثر الجمع على عادة الحُفَّاظ»[١]، ويعلق السيوطي على هذه القاعدة، ويرى أن هذه العادة رُويت « عن مالك وشعبة ووكيع»[٢].

هذه أمور تفصيلية ودقائق تتحدث عن حال المتحدث مع المتلقي، وتبين الدرجة الرفيعة التي انتهى إليها السلف في الاهتمام بالمتلقي، والعناية بالمقام، ولا أظن أن من وجد في أصوله هذا الكلام وهذه الدقائق بحاجة - حتى يصوغ عبارة عن مراعاة المقام - إلى النظر في آثار أمة أخرى، أو قل ليس من الصواب أن ننسب مبدأ « المقال والمقام » في البلاغة العربية إلى أمة أخرى - على قلة في الترجمة والتواء فيها - مثل هذا الكلام الدقيق والتفاصيل الكثيرة عن وجوب الاهتمام بالمقام والاحتفاء بالمتلقي.

وهذا معروف لدى النقاد أيضاً، وهم يروونه في كتبهم، من ذلك ما ذكره محمد بن سلام الجمحي، حيث قال : « وكان الذي يُسمعُ الناس عنه ﷺ، ربيعة بن أمية ابن خلف الجمحي، وكان في صوته رَفاع »[٣].

ونورد الآن جانباً من كلام العلماء في القرون التالية للقرن الأول، لنرى كيف تطور هذا المبدأ وكثر فيه الحديث، ثم نحاول بعد ذلك رده إلى أصله الذي منه أخذ.

يغلب على الظن أن أول من نظم الحديث عن هذا المبدأ البلاغي، ودَرَجه في مدارج العلم هو بشر بن المعتمر في صحيفته، وقد رواها عنه الجاحظ، جاء فيها : «فإن كان الخطيب متكلماً تجنب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام

(١) النواوي : أبو زكريا : التقريب والتيسير، ضمن المصدر السابق، ص٣٣٨.

(٢) السيوطي، جلال الدين : تدريب الراوي، ص٣٣٨.

(٣) ابن سلام الجمحي، محمد : طبقات فحول الشعراء، قرأه : محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، ط٢، القاهرة، ١٩٧٤م، ج١، ص٧٤.

واصفاً أو سائلاً ، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم»[1]، ويكمل الجاحظ، موافقاً أستاذه قائلاً : «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً.. فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً، إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً، فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس»[2] . وقد يقال : إن بشر بن المعتمر والجاحظ من أئمة علم الكلام، فأجدر بهما أن يكونا أخذا هذا من اليونان، لكننا نعود فنقول أين الدليل ؟ وشيء آخر، وهو أن : «علم الكلام ربيب للعربية، نشأ في أحضانها، ونهل من ينابيعها، واستمد مباحثه منها»[3] .

وتناول إبراهيم بن المدبر هذا المبدأ البلاغي بالحديث فقال : «وخاطب كلاً على قدر أبهته وجلالته، وعلوه وارتفاعه، وتفطنه وانتباهه.. ولا تخاطبن خاصاً بكلام عام، ولا عاماً بكلام خاص، فمتى خاطبت أحداً بغير ما يشاكله فقد أجريت الكلام غير مجراه»[4] . وجاء في كتاب الصناعتين : «ولا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة، لأن ذلك جهل بالمقامات، وما يصلح في كل واحد منها من الكلام، وأحسن الذي قال : «لكل مقام مقال»[5] . ولأبي هلال كلام كثير في هذا المعنى، هذا مختصره . ونجمل أيضاً رأي ابن طباطبا في قوله : «وينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره، ومفتتح أقواله مما يُتَطيَّرُ به، أو يُسْتَجْفَى من كلام والمخاطبات، كذكر البكاء، ووصف إقفار الديار»[6] . ويقول ابن رشيق أيضاً : «والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها،

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين، ج١، ص١٣٩ .

(٢) المصدر السابق : ج١، ص١٤٤ .

(٣) لطفي، عبد البديع : فلسفة المجاز، الشركة المصرية العالمية، ط١، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٤ .

(٤) ابن المدبر، إبراهيم : الرسالة العذراء، تحقيق : زكي مبارك، مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٣١م، ص١٠ .

(٥) أبو هلال العسكري : الصناعتين، ص٢٧ .

(٦) ابن طباطبا : عيار الشعر، تحقيق : عبد العزيز المانع، دار العلوم، الرياض، ص٩ .

وينظر في أحوال المخاطبين، فيقصد مَحابَهم، ويَميلُ في شهوتهم.. ويتفقد ما يكرهون سماعه، فيتجنب ذكره»[1].

ويستطيع المرء أن يقول في هذه الأقوال كلها : إن حاجة الناس، ونشاط السامع، واهتزازه وطربه، يجب أن تكون حاضرة في ذهن القائل، وينبغي على القائل أن يقصد إلى سد الحاجة، وبعث الأريحية والنشاط، وإحداث الهزة والطرب في السامع.

أما عبد القاهر، فقد جعل هذا أمارة الحسن في القول، ودليل التوفيق لقائله، حتى إنه لا يكاد يخلو فصل - إن لم نقل صفحة - في (دلائل الإعجاز) من هذه الألفاظ، مثل قوله : « فإذا رأيتَكَ قد ارتحت واهتززت واستحسنت، فانظر إلى حركات الأريحيَّة مِمَّ كانت ؟ فإنك ترى عياناً أن الذي قلت لك كما قلت : اعمد إلى قول البحتري :

بَلونَا ضَرائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى ... فما إنْ رأينا لِفَتحٍ ضَرِيبا

هُوَ المَرءُ أبدتْ لَهُ الحَادِثَا ... تُ عَزْماً وَشِيكا وَرَأْياً صَلِيبا

تَنَقَّلُ في خُلُقَيْ سُؤْدد ... سَمَاحاً مُرجَّى وبَأْساً مَهِيبا

فَكَالسَّيف إنْ جِئْتَهُ صَارِخاً ... وَكَالبَحْرِ إنْ جِئْتَهُ مَسْتَثِيبا

فإذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازاً في نفسك، فعد فانظر في السبب واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدَّم وأخَّر، وعرَفَ ونَكَّر وحذف وأضمر... فأصاب في ذلك كله، ثم لطّف موضع صوابه، وأتى مَأتى يُوجِب الفضيلة»[2]. ويقول أيضاً : « وأُحْضِر شاهداً لك على هذا : أن تنظر إلى تشبيه المشاهدات بعضها ببعض، فإن التشبيهات سواء كانت عامية مشتركة، أم خاصية مقصورة على قائل دون قائل، تراها لا يقع بها اعتداد، ولا يكون لها موقع من

(١) ابن رشيق : العمدة، ص٣٩٥.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، ص٨٥، وانظر ص (٤٦، ٧١، ٧٨، ٨٤).

السامعين، ولا تهز ولا تحرك حتى يكون الشبه مقرراً بين شيئين مختلفين في الجنس.. وهكذا إذا استقريت التشبيهات، وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب . وذلك أن موضع الاستحسان، ومكان الاستظراف، والمُثير للدَّفِين من الارتياح والمُتَألِّف للنَّافِرِ من المَسرَّة ، والمؤلف لأطراف البهجة، أنك ترى بها الشيئين مِثْلَين مُتَباينَين، ومُوْتَلِفين مختلفين»[1] . ويقول أيضاً : «ومَبْنَى الطباع وموضوع الجِبلَّة على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يُعْهد ظهوره منه، وخرج من موضع ليس بمَعْدِن له، كانت صبابة النفوس به أكثر وكان بالشغف منها أجدر»[2] .

وهكذا نرى أن عبد القاهر، يجعل إحداث القول للأريحية، وتوفيره للهزة والطرب في النفس من علامات جودة ذلك القول، وبذلك فإنه يدعو القائل إلى إيلاء هذا الأمر أكبر همه، لأنه به تكون الجودة، لأن النفس لا تطرب ولا تهتز إلا للقول البليغ، وقد بث عبد القاهر هذا في كتابيه، وجعله معياراً لحسن القول وجماله . وبهذا يختلف عبد القاهر عن سابقيه، لأنهم قصروا الحديث على مراعاة المقام غالباً في جزء من كتبهم كما لم يجعلوه معياراً لجمال القول كما فعل عبد القاهر، إلا أن أصل الفكرة واحد، وهو ضرورة مراعاة المقام .

وهكذا نرى أن الحديث يتطور شيئاً فشيئاً، كل فكرة تسلمنا إلى الأخرى، وكل مرحلة تتهدّى بنا للتي تليها . وإذا وصلنا إلى السكاكي، كشف لنا عن هذا الترابط بصورة جلية، إذ ربط أول الفكرة بأوسطها، ثم أكمل ذلك بعبد القاهر، آخر من ذكرنا في الزمن . وذلك حينما عقد في كتابه مفتاح العلوم عنواناً باسم (لكل مقام مقال)[3]،

(١) الجرجاني، عبد القاهر : أسرار البلاغة، ص (١٢٩- ١٣٠) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٣١ .

(٣) السكاكي، أبو يعقوب : مفتاح العلوم ، ص١٦٨ .

وهكذا يذكرنا بأول الفكرة، بقول الحطيئة وعثمان بن عفان رضي الله عنه .

وتحت هذا العنوان يقول : «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة ، فمقام التشكي يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم ، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل»[1] .

وهو في قوله هذا يتفق مع ابن طباطبا ـ وهو في الوسط تقريباً ـ في قوله : «ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه علة أخرى ، وهي موافقته للحال التي يعد معناه لها، كالمدح في حال المفاخرة وحضور من يُكبت بإنشاده من الأعداء ...، وكالهجاء في حال مباراة المَهَاجي والحط منه، حيث ينكى فيه استماعه له ، وكالمراثي في حال جزع المصاب»[2] . ومعنى الكلامين واحد .

ثم يقول السكاكي بعد كلامه السابق مباشرة : «وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، أو مقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار»[3] . وهذه من أهم ألفاظ عبد القاهر وأخص أفكاره [4] . وكنا قد قلنا : إن عبد القاهر جعل طرب النفس للقول ، وامتلاءها بالنشوة له ، وحسن ملاءمته لها من أمارات حسنه، ومن علامات ارتقائه في درجات البلاغة .

وإذا كان عبد القاهر لم يصغ هذا في عبارة تصفه بدقة وتحدده، فإن السكاكي علم مقصود عبد القاهر ووصفه بدقة فقال : «ثم إذا شرعت في الكلام ، فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب

(١) المصدر السابق : ص١٦٨ .

(٢) ابن طباطبا : عيار الشعر، ص٢٣ .

(٣) السكاكي ، أبو يعقوب : مفتاح العلوم، ص١٦٨ .

(٤) انظر : الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، ص (١٨٦ ، ٣١٦) .

مصادفة الكلام لما يليق به»[1] .

وهكذا بدى لنا تطور الفكرة وتسلسلها، لا كما أخذت من أرسطو بل كما تطورت ذاتياً، يضيف فيها المتأخر إلى المتقدم، مع بقاء أصل الفكرة ثابتاً من أول نشأتها، وهو المناسبة أو الملاءمة .

ويَدُلُّنا على أن هؤلاء لم يأخذوها من أرسطو ـ غير ما ذكرناه من تقدُّم الفكرة وتأخر الترجمة ـ دليل أظن أن أغلبهم غفل عنه، وهذا الدليل ، ينطق به حوار جرى بين أبي العباس والكندي، وفيه : «روي عن ابن الأنباري أنه قال : ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس، وقال له : إني لأجد في كلام العرب حشواً فقال له أبو العباس : في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال : أجد العرب يقولون : (عبد الله قائم)، ثم يقولون: (إن عبد الله قائم)، ثم يقولون (إن عبد الله لقائم) فالألفاظ متكررة، والمعنى واحد، فقال أبو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم : (عبد الله قائم)، إخبار عن قيامه ، وقولهم : (إن عبد الله قائم)، جواب عن سؤال سائل، وقوله : (إن عبد الله لقائم)، جواب عن إنكار مُنْكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعاني. قال فما أَحَار المُتَفَلسفُ جواباً»[2] .

ونلاحظ هنا أن العباس يبين المقام ، في قوله : (إخبار عن قيامه) في الصيغة الأولى و(جواب عن سؤال) في الثانية، و(جواب عن إنكار منكر) في الثالثة، والدليل على أن هذا هو المقام بعينه ما قاله السكاكي تحت فقرة (لكل مقام مقال) ـ وقد تقدم ـ : «وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار»[3] .

---

(١) السكاكي، أبو يعقوب : مفتاح العلوم، ص١٦٨ .

(٢) الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز ، ص٣١٥ .

(٣) السكاكي، أبو يعقوب : مفتاح العلوم، ص١٦٨ .

إذاً يبين أبو العباس هنا مقام كل صيغة، ويذكر وجه الملاءمة بين كل صيغة وبين المقام الذي يناسبها .

وإذا كان هذا قد غاب عن الكندي، وهو خير من فهم أرسطو، وأكثر من قرأ له بل هو أول من تنسب إليه ترجمة كتاب (الشعر) لأرسطو، فكيف نقول إن : فكرة ملاءمة الكلام للسامعين أخذها البلاغيون العرب عن أرسطو؟ وهذا فيلسوفهم ومترجم كتب أرسطو ليس له علم بذلك .

وإذا كان قد انتفى أن يكون هذا المبدأ البلاغي من آثار أرسطو ، فإلى أين تنسبه إذاً ؟.

ونقول : قد يبدو من الصعب أن نضيف هذا المبدأ بهذه الأوصاف والحدود ، كما جاء في كتب الأدب والبلاغة إلى مصدر بعينه، ولكن قد يكون بوسعنا أن نضيفه إلى أصل يكون مصدراً له بالتمهيد لنشأته، وتهيئة الأسباب الموجبة لوجوده، وبعبارة أخرى ، يكون مصدراً له، لأن تطبيقات المبدأ البلاغي موجودة فيه، ونقصد بهذا المصدر القرآن الكريم، ونورد هنا بعض هذه الأسباب الموجبة .

نرى أن هذه الأسباب تكاد تنحصر في عدة أصول ، هي : تنوع النظم بين القرآن المكي وبين القرآن المدني ، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول .

١ – تنوع النظم بين القرآن المكي وبين القرآن المدني :

وهذا التنوع يشمل المعاني والأسلوب، أما المعاني، فأكثرها في القرآن المكي تدور حول التوحيد، وتصديق النبوة، والثواب والعقاب، وتثبيت المؤمنين، وفوزهم وبوار سعي الآخرين .

بينما تبرز جوانب أخرى في القرآن المدني، حيث تتحدث الآيات عن حاجات المجتمع المسلم، من حيث العلاقات بين أفراده من جهة، وبينه وبين المجتمعات الأخرى من جهة ثانية، ومن حيث الحرص على وحدة ذلك المجتمع بطاعة النبي والتزام أوامره أولاً، وبالحذر من كيد الأعداء ثانياً .

كان ذلك في المعاني، أما من حيث الأسلوب ، فإن القرآن المكي يتصف ـ غالباً ـ بالآيات القصيرة، وكثرة الفواصل، وقوة الألفاظ وجزالتها، بينما يتصف القرآن المدني ـ غالباً ـ بالأيات الطويلة، ذات الفواصل المتباعدة وذات الموسيقا الهادئة اللينة .

وهناك فروق أخرى ، كانت لاختلاف عناصر المقام في مكة عنها في المدينة ، وجاء هذا التنوع في النظم ليناسب الناس في كل من مكة والمدينة .

وهذا التنوع في النظم الذي كان لاختلاف المقام هو مما لاحظه العلماء، وقد ذكر ذلك أبو هلال العسكري، فقال : «إن الله تعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعل الكلام مبسوطاً، فمما خاطب به أهل مكة قوله سبحانه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ [1] وقوله تعالى :﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [2] ، وقوله :﴿ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [3]، في أشباه لهذا كثيرة . وقلّ أن تجد قصة بني إسرائيل في القرآن إلا مطولة مشروحة ومكررة في مواضع معادة لبعد فهمهم بمكان وتأخر معرفتهم»[4] . لا شك أن التنوع الواضح بين نظم القرآن المكي وبين القرآن المدني كان موضع تأمل من العلماء، وبسبب هذا الوضوح الذي يعني أنه منهج وأسلوب بلاغي رفيع سرى في جميع القرآن، لا بد أنه كان من الأسباب البعيدة الكامنة وراء كلامهم على هذا المبدأ البلاغي، وإن لم يُشر أكثرهم إلى مصدر تأثرهم ، كما أشار أبو هلال .

---

(١) الحج : الآية : ٧٣ .

(٢) المؤمنون : الآية : ٩١ .

(٣) ق : الآية : ٣٧ .

(٤) أبو هلال العسكري : الصناعتين ، ص١٩٣ .

٢ـ الناسخ والمنسوخ :

ونوضح هذا السبب بمثال طالما عدّه المفسرون وغيرهم خير دليل على رفق الله بعباده، ومراعاته لهم . وهذا المثال يتعلق بتحريم الخمر، وقد تدرج القرآن بالأحكام لتحقيق هذه الغاية في غاية اللطف، حيث نزلت هذه الآية أولاً :﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾ (١) . فيه إثم، ولكن فيه منفعة أيضاً، ولم ينزل التحريم ابتداءً لعُلقته بالنفوس كأشد ما يكون، وحتى لا تقع عليهم مشقة كبيرة، كان هذا التنبيه إلى مافي الخمر من الإثم . وفي هذا إيذان واضح بما في الخمر من الضرر، وإيحاء رقيق إلى النفس بأن هذا الحكم سيعقبه حكم آخر يدفع هذا الضرر، لأن هذه الشريعة مبنية على دفع الضُّرِ واجتناب الإثم، فكان ذكر الإثم، وكان هذا إعداداً للنفس لما يليه من الأحكام الخاصة بالخمر، ثم جاءت الآية الأخرى، وفيها : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ﴾ (٢) . وهذه درجة ثانية في طريق تحريم الخمر، إذ فيها تحريم الخمر، ولكنه ليس كلياً، وإن كان يقرب من ذلك، لأن الصلوات الخمس في الليل والنهار، تجعل من الصعب على المرء الاقتراب من الخمر، فأثره يطول . ثم جاءت الآية الأخيرة التي حرمت الخمر تحريماً مطلقاً :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٣) . ولا يتأمل أحد في هذا التدرج إلا ويدرك أنه إنما كان رفقاً بالناس ومراعاة للمقام .

ومراعاة مصالح الناس، والرفق بهم، وتنزيل الأحكام بما يطيقون منهج واضح في

(١)البقرة : الآية : ٢١٩ .

(٢) النساء : الآية ٤٣ .

(٣) المائدة : الآية : ٩٠ .

القرآن، ومن أوضحه فيه آية نزلت، فنسخت حكماً شق على الناس، وذلك في قوله تعالى :﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [1] . ولا يكاد يطلع أحد على سبب نزول هذه الآية إلا ويدرك مدى الملاءمة والمراعاة التي اشتملت عليها هذه الآية لمصالح العباد وأحوالهم، وقد ذكر في سبب النزول : «عن البراء رضي الله عنه قال : كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائماً، فحضر الإفطار، فنام قبل أن يفطر، لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يُمسي، وإنَّ قَيْسَ بن صِرمَة الأنصاري كان صائماً، فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها : أعندك طعام ؟ قالت : لا، ولكن أنطلق فأطلب لك. وكان يومه يعمل، فَغَلبتهُ عيناهُ، فجاءته امرأتُه، فلما رأته قالت : خيبة لك، فلما انتصف النهار غُشيَ عليه، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فنزلت هذه الآية»[2] .

والآيات التي يتضح فيها هذا المنهج القرآني ـ أقصد التي يظهر فيها اتصال معانيها بحياة الناس بهذا الوضوح وبهذا النسب الوثيق ـ كثيرة، وهذه الكثرة تجعل هذا الأصل ـ وهو ما عددناه من الأصول التي أدت إلى مبدأ (المقال والمقام) ـ واضحاً، وتؤكد أنه منهج جرى عليه القرآن، وما جرى عليه القرآن هو غاية ما يطمح إليه النقاد والبلاغيون، ليصوغوا منه المبادئ والقوانين، لاعتقادهم فيه أنه غاية البلاغة .

ولوضوح هذه المراعاة في آيات القرآن وبروزها فيها «كان القرآن الكريم في أقصى

---

(١) البقرة : الآية : ١٨٧ .

(٢)البخاري : صحيح البخاري ، تح : مصطفى ديب البغا، دار القلم ، دمشق ، ١٩٨١ ، ج٤ ، ص١٦٣٩.

درجات البلاغة والإعجاز»[1] . واعتماداً على ما بدا في القرآن في هذا الشأن قيل : « إن ارتفاع شأن الكلام في الحسن والإعجاب مرهون بمطابقته لمقتضى الحلال، وانحطاط شأنه بفقدان تلك المطابقة، ... وبقدر رعاية مقتضى الحال يرتفع قدر الكلام في القول والإعجاب»[2] .

ومما نبّه النقاد أيضاً على جعل ما جاء في القرآن قانوناً أو مبدأً، ذكر سبب النزول والاهتمام بروايته وتفضيلهم حكمة الله في مراعاة الحال التي بينها سبب النزول واستعانتهم به على تفسير القرآن .

٣ـ أسباب النزول :

ومما نبَّه النقاد وعلماء البلاغة على صياغة هذا المبدأ من آثار القرآن أيضاً ذكر سبب نزول الآية .

وهنا تقترب هذه الأصول كثيراً، لتكون الأساس الذي أوحى إلى البلاغيين بما قالوه في (المقال والمقام)، إذ نرى سبب النزول ينال اهتماماً كبيراً، يذكره أصحاب كتب الحديث النبوي، وقبل ذلك دار على ألسنة الصحابة والتابعين، يضمونه إلى الآية دائماً ويفسرونها به، والآيات التي ذكر فيها سبب النزول كثيرة، إذ بلغت قريباً من مائة حديث صحيح وردت في كتب السنة ، وتضم هذه الكتب ومعها كتب أسباب نزول لآيات أخرى كثيرة، لكنها دون درجة الأولى في الصحة، وإذا رجعنا إلى كتب التفسير رأينا فيها أصل فكرة (المقال والمقام) واضحاً وذلك لأن المفسرين :

- يوردون سبب النزول دائماً .
- يذكرون سبب النزول مع تفسير الآية .
- يذكرون روايات مختلفة لسبب نزول الآية .

---

(١) البدري، علي : بحوث المطابقة لمقتضى الحال، ج١ ، ص٨٩ .

(٢)البدري، علي : بحوث المطابقة لمقتضى الحال، ج١ ، ص٨٩ .

وهذا كله ينطق بمراعاة مصلحة الناس وملاءمتها، وهذا هو أساس مبدأ (المقال والمقام).

وقد يقال : إن أكثر المفسرين الذين ذكروا سبب النزول دائماً، متأخرون عن البلاغيين الذين تحدثوا عن (المقال والمقام) ونقول : إن أكثر المفسرين نقلوا عن ابن جرير الطبري (٣١٠هـ) ـ وهو كما ترى متقدم ـ أورد سبب النزول، في جل الآيات التي ذُكرت لها أسباب نزول، كما أن هذا ليس من ابتداعه، فروايات أسباب النزول أخذها ممن تقدمه من الرواة، وكان الأئمة قبله يروونها كذلك مع تفسير الآية.

وهكذا برزت هذه الأسباب الثلاثة ـ أعني أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وتنوع النظم بين القرآن المكي وبين المدني منه ـ وبدت واضحة في التطبيق.

وكذلك رأينا أن الجانب التطبيقي لمبدأ (المقال والمقام) كان واضحاً فيما تقدم، من الأسباب المتقدمة، وما كان على البلاغيين بعد هذا الوضوح، إلا أن يتأملوا ذلك الجانب التطبيقي، ليصوغوا منه هذا المبدأ، لا سيما أن كلام الأئمة جاء في أسلوب واضح مبين، لا بأسلوب ملتو عقيم كما كان أسلوب الترجمات، ومعانيها التي لا تناسب ذوق العرب الأدبي ومفاهيمهم، وأن كلام الأئمة مبذول في الكتب، وفي أفواه الرواة من لدن الصحابة، لا كما هي حال الترجمات التي يغلب على الظن أنها تأخرت إلى ما بعد القرن الثالث، على عزة في انتشارها[1]، والتواء في لغتها.

---

(١) دليل ذلك ، أن عَلَماً كابن الآثير ـ مع حرصه على المعرفة ـ لم يطلع على معاني (الشعر والخطابة) اليونانية، كما أنكر أن يكون غيره قد اطلع عليها: «فإن قلت إن هؤلاء وقفوا على ماذكره اليونان وتعلموا منه، قلت لك في الجواب : هذا شيء لم يكن، ولا علم أبو نواس شيئاً منه، ولا مسلم بن الوليد، ولا أبو تمام، ولا البحتري، ولا أبو الطيب المتنبي، ولا غيرهم. وكذلك جرى الحكم في أهل الكتابة كعبد الحميد وابن العميد والصابي، وغيرهم. فإن ادعيت أن هؤلاء تعلموا ذلك من كتب علماء اليونان، قلت لك في الجواب : هذا باطل بي أنا، فإني لم أعلم ما ذكره حكماء اليونان، ولاعرفته ، ومع هذا فانظر إلى كلامي ج١ ، ص٣٠٢، المثل السائر.

ولا بد هنا من الإشارة في نهاية هذه الفقرة إلى أن بعض الباحثين يرى أن البلاغة العربية هي بلاغة الاهتمام بالمقام وحال المخاطب فحسب، بخلاف حال النقد الحديث الذي يهتم بحال المتكلم، وينظر في مدى مطابقة الكلام لذاته، ويظن هؤلاء الباحثون أن وراء حال البلاغة القديمة هذا باعثاً من الدين الإسلامي، وذلك لأن القرآن إنما نزل ليكون مناسباً لحاجات الناس، كما أنه ليس في وسع الإنسان أن ينظر في مدى مطابقة آياته لقائلها وهو الله سبحانه، لأنه فوق العقول[1] ، لهذين السببين خلصت البلاغة العربية منذ أول عهدها للعناية بالمقام والاهتمام بمدى مطابقة الكلام لحال المخاطب فكان هذا مجالها، وفيه دار كلام علمائها، فكيف يسوغ لنا بعد هذا أن نسلب هذه الخصيصة ـ التي تبدو وكأنها من طبيعة هذه اللغة ـ من البلاغة العربية وننزعها منها ، ونلحقها في هذا الشأن ـ لما بدا عليها هذا ـ ببلاغة اليونان ؟

ب – النظم :

يكاد النقاد يجمعون على أن عبد القاهر هو واضع علمي المعاني والبيان[2] ـ على ما استقر عليه ـ في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) .

ويبدو للنظر السريع أن نظرية (النظم) قد استغرقت (دلائل الإعجاز) فحسب، فكان منها (علم المعاني)، أما (أسرار البلاغة)، ففيه أنشأ عبد القاهر علماً آخر هو (علم البيان)، على مبعدة من نظرية (النظم)، ولكن المتأمل في كلام عبد القاهرفي (دلائل الإعجاز) يرى أنه يعيد كتاب (أسرار البلاغة) بفنونه، من (تشبيه وتمثيل

---

(١) انظر : السامرائي ، مهدي صالح : تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية : ص (٧١، ٧٢) .

(٢) انظر: ضيف، شوقي: النقد، ص٩٥، وانظر ضيف، شوقي: البلاغة تطور وتاريخ دار المعارف بمصر، ط٨ ، ١٩٩٢، ص (٢٢٤ ـ ٢٢٥)، وانظر منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٧٧ ، ص١٧٧ ، وانظر محمود محمد شاكر: مقدمة (أسرار البلاغة) لعبد القاهر الجرجاني بتحقيقه، ص(٣ـ ٤)وانظر : درويش الجندي : النظم في كشاف الزمخشري : دار نهضة مصر، ١٩٦٩ ، ص٢.

واستعارة وكناية) إلى (النظم) أيضاً، وقضى بهذا في عدة مواضع من (دلائل الإعجاز منها قوله : «ومن دقيق ذلك وخفيه، أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى :﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [1]، لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها.. وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة.. لمجرد الاستعارة، ولكن لأن سُلِكَ بالكلام طريقُ ما يسند الفعل فيه إلى الشيء، وهو لما هو من سببه، فيرفع به ما يسند إليه، ويُؤتَى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده...»[2] .

وهذا هو صلب (النظم) الذي ما يزال عبد القاهر يردده، ويقول في مكان آخر، ويذكر (النظم) لفظاً : «ونعود إلى النسق فنقول : فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه، لم يبق إلا أن يكون في (النظم).. فإن قيل : قولك (إلا النظم)، يقضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز، من جملة ما هو به معجز، وذلك ما لا مساغ له. قيل : ليس الأمر كما ظننت، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز، وذلك لأن هذه المعاني التي هي (الاستعارة) و(الكناية) و(التمثيل)، وسائر ضروب (المجاز) من بعدها، من مقتضيات (النظم)، وعنه يحدث وبه يكون، لأنه لا يتصور، أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخَّ فيما بينها حكم من أحكام النحو»[3] .

وبهذا يتألف كتابا (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، وتكون نظرية (النظم) هي البلاغة كلها [4] .

---

(١) مريم : الآية ٤١ .

(٢) الجرجاني ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص١٠٠ .

(٣) الجرجاني ، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، ص (٣٩١- ٣٩٣) .

(٤) يرى عبد الفتاح سيد حجاب أن النظم : «هو قطب البلاغة كلها ومحورها الأساسي ، ص٣١٢، نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وصلتها بقضية اللفظ والمعنى مجلة كلية اللغة العربية العدد: ٩ ، جامعة الإمام محمد

وإذا كان (النظم) هو (أم الإعجاز القرآني)[1] ، والبلاغة كلها، فهل يصح أن ننسبه إلى أرسطو من خلال ترجمة (متى) وترجمة (ابن سينا)؟ وبأي دليل نفعل ذلك ؟ .

وقد فعل ذلك شكري عياد، لما حاول أولاً أن يعيد (النظم) عند عبد القاهر إلى القاضي عبد العزيز الجرجاني وأبي هلال العسكري، لكنه وجد بعد المقارنة أن ما عندهما لا يبلغ أن يكون أصلاً لما بناه عبد القاهر، فالقاضي الجرجاني يذكر اضطراب النظم في الحديث عن عيوب الشعر، ولكنه يكتفي بالدلالة المفهومة من ظاهر اللفظ، ولا يحاول أن يحدد معناه، ولا أن يبين أن أسباب اضطراب النظم أو استقامته، والعسكري يفرد باباً برأسه من (الصناعتين) للكلام على (حسن النظم وجودة الرصف والسبك وخلاف ذلك)، وهو يستعمل هذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، ولكنه يحدد دلالته بعض التحديد فيقول : «وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام ولا يعمي المعنى ، وتضم كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها، وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوهها، وتغيير صيغتها ومخالفة الاستعمال في نظمها»[2] .

يعلق شكري عياد على هذا النص الذي أورده بقوله : «وقد نجد في هذا الكلام شبحاً من بحث عبد القاهر - بعد - عن (النظم)، ولكنه شبح ضئيل، ففكرة النظم قد تحددت عند عبد القاهر تحدداً واضحاً»[3] .

ابن سعود الإسلامية ، الرياض، ١٩٧٩ ، ويرى أحمد أبو زيد أن مسألة (النظم) هي القضية : «التي دارت عليها بحوث الإعجاز القرآني وعلوم البلاغة، وشغلت كثيراً من العلماء في القديم والحديث » ص٣، (النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة ، دار الأمان ، ط١ ، الرباط ، ١٩٨٩م .

(١) انظر : الزمخشري : الكشاف، ج٤ ، ص٨١ .

(٢) عياد ، شكري : كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٧١ .

(٣) عياد، شكري، كتاب : الشعر لأرسطو : ص٢٧١ .

وإذا كان هذا هكذا، فهل ما جاء في ترجمة (متى وابن سينا) ـ وهو ما رجح عياد أن يكون مصدراً (للنظم) عند عبد القاهر كان قد تحدد، بحيث يكون مصدراً لتحديد عبد القاهر ، لكي يبين شكري عياد ذلك يجمع بين نص من (دلائل الإعجاز) وبين قول (متى) و(ابن سينا)، يقول : «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك، في توخي المعاني التي عرفت : أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة، إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني، يضع بيمنه ههنا في حال ما يضع بيساره هناك، نعم، وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين»[1]..

ثم يقول : (وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام، وهو ما تتحد أجزاؤه حتى يوضع في النفس وضعاً واحداً فاعلم أنه النمط العالي والباب الأعظم)[2] ولعلك ترى في هذا النص أن فكرة (الوحدة)، لا تستند إلى أساس نحوي أو منطقي، بل إلى أساس فني أولاً .

ونحن نرجح أن هذا الأساس راجع إلى كتاب الشعر، فقد قدمنا إلى أن (متى) ـ على غموض ترجمته ـ استطاع أن ينقل فكرة (وحدة الموضوع) عند أرسطو بشيء من الوضوح، ونحن نجد في ترجمته هذه العبارة التي لا يمكن أن يضطرب أحد في فهم معناها : «الأجزاء أيضاً تقوم الأمور هكذا : حتى إذا نقل الإنسان جزءاً ما أو دفع يفسد ويتشوش ويضطرب كله بأسره»[3] .

وننقل طرفاً من كلام (متى)، من قبل هذه العبارة ومما يليها ، لنتبين ذلك (التحدد) الذي جعله عياد دليلاً على أن (نظم) عبد القاهر راجع إلى أن أرسطو من خلال

(١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز : ص٩٣ .

(٢)الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز : ص٩٣ .

(٣) عياد، شكري، كتاب الشعر لأرسطو، ص٢٧٢ .

ترجمة(متى): «وذلك أنه لما دون أمر أودوسيا لم يثبت كل ما عرض لأود وسوس بمنزلة الضربة وهذه والشرور والغير التي كانت في فارنا وسوس، والسخط الذي سخطوا عليه في الحرب الذي كان عند أغارومس، ولا أيضاً كل واحد واحد من الأشياء عرضت مما كانت الضرورة تدعو إلى أن يُثبت في المثال، لكنما دونه بأن قصد به نحو عمل واحد وهو المسمى أودوسيا المنسوب إلى أدوسوس، وكذلك فعل فيما دونه من أمر إيلياداً ، فقد يجب إذاً كما في التشبيهات والمحاكاة الأخر، أن يكون التشبيه والمحاكاة الواحدة لواحد، وكذلك الخرافة في العمل هي تشبيه ومحاكاة واحدة لواحد ، وهذا كله . الأجزاء أيضاً تقوم الأمور هكذا : حتى إذا نقل الإنسان جزءاً ما أو دفع يفسد ويتشوش ويضطرب كله بأسره وذلك أن ما هو قريب إن لم يقرب لم يفعل شيئاً ويبلغ أن يكون كله نحو لا شيء هو جزء للكل نفسه . وظاهر مما قيل أن التي قد كانت مثلاً ليست من فعل الشاعر، لكن ذلك إنما في مثل أي شيء يكون إما ما هو الممكن من ذلك على الحقيقة أو إما التي تدعو الضرورة إليه»[1] .

كيف يكون هذا الكلام المعمى مصدراً لتحديد عبد القاهر، وهذا النص على التوائه، يبدو منه أن فكرة (الوحدة) فيه طارئة، إذ لم يستغرق الحديث عنها ـ وهو حديث عام على كل حال ـ إلا أسطراً قليلة جداً .

وهذا المرور السريع بهذه الفكرة ـ الوحدة ـ مع علمنا بسريانها في كل أجزاء كتاب عبد القاهر ـ من أهم الأسباب التي تدحض القول بالتأثر، وقد نبه إلى هذا زكي نجيب محمود، وهو يقدم عمل شكري عياد فقال : «وليس يتحتم بعد هذا التقويم والتقدير، أن نتفق مع الباحث في استخلاصه نتائجه من مقدماته، إذ قد يكون من رأينا أنه من المستبعد أن تكون الآثار التي أبرزها في حركة النقد العربي ناشئة عن كتاب الشعر لأرسطو، لما بين مادة الكتاب الرئيسية وتلك الآثار من تباين شديد»[2] .

(١) أرسطو : كتاب الشعر، ص (٦٣- ٦٥) .

(٢) نجيب محمود زكي، مقدمة كتاب الشعر لأرسطو : ص(ل) .

وبهذا يقضي أيضاً أحمد مطلوب، حيث يرى أن صلة عبد القاهر بأرسطو ليست واضحة، لأن القضايا التي عالجها تختلف كثيراً عما ورد في كتابي أرسطو: «أما صلته بأرسطو فليست واضحة، لأن القضايا التي عالجها كانت مما يشيع في البيئة العربية، وهي تختلف كثيراً عما في كتابي(الخطابة)، و(الشعر) بل تكاد تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً»[1].

ويؤكد شفيع السيد ما رآه زكي نجيب محمود، ويرى أن «البون شاسع بين النظم كما بسطه عبد القاهر في (الدلائل) وبين هذه الفكرة السريعة التي لا يتبين لها حدود واضحة سواء في كلام أرسطو أم في كلام ابن سينا»[2]. ومن هنا كان كل قول «بتأثر عبد القاهر في فكرة النظم بفكرة (الوحدة) عند أرسطو ليس إلا تمحلاً في فهم النصوص وتحميلاً لها فوق ما تحتمل»[3].

أما نحن فنرى أننا إذا تدبرنا هذه النصوص ـ نص أبي هلال ونص عبد القاهر مضافاً إليه نص أرسطو المترجم ـ وجدنا فيها غير ما رآه شكري عياد، إذ نجد شيئاً جوهرياً ـ ونقصد جوهر النظم عند عبد القاهر ـ يصل بين كلام عبد القاهر وبين كلام أبي هلال، بينما نجد نقيض ذلك في عبارة (متى)، وجوهر كلامه أيضاً، وذلك أن كلام أبي هلال وعبد القاهر بني على ملاحظة (الحسن) في القول ببيان التآلف فيه والتضام، ولقاء اللفق للفق، وهذا هو ـ كما قلنا ـ جوهر (النظم)، إذ ظل عبد القاهر يظهر مزاياه، ويترقى فيها حالاً بعد حال ، ليصل إلى بيان الإعجاز، يقول أبو هلال : «وحسن الوصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها.. وتضم كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها»[4]. ويرى عبد القاهر أن المزية في : «أن تتحد أجزاء

---

(١) مطلوب، أحمد : عبد القاهر الجرجاني، بلاغته ونقده ، ص٣٢٩ .

(٢)السيد، شفيع : البحث البلاغي عند العرب، ص١٦١ .

(٣) المصدر السابق : ص١٦٤ .

(٤) أبو هلال العسكري : الصناعتين، ص١٦١ .

الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول»[1].

ويقول أيضاً معلقاً على آية من سورة هود : «فتجلى لك منها الإعجاز وبهرك الذي تسمع وترى، أنك لم تجد ما وجدت من المزية إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها، وأن الفضل تناتج ما بينها، وحصل من مجموعها»[2]. وهذا هو منهج عبد القاهر، إذ دأبه ملاحظة المزايا، ووصف الحسن، لأنه يبني بلاغة جديدة، وبتوافر هذا الأصل بهيئته الخاصة بلقاء اللفق (أي التضام والتآلف) ـ عند أبي هلال وعبد القاهر وغيرهما ممن سبق، يمكن رد فكرة (النظم) إلى هؤلاء السابقين أنفسهم.

أما أصل الفكرة في عبارة (متى) فمبني على عكس ذلك، إذ ليس فيه ما يشير إلى ملاحظة: (الحسن) أو بيان (التضام)، بل الأصل فيها قائم على دفع الأجزاء ونقلها : «حتى إذا نقل الإنسان جزءاً أو دفع يفسد ويتشوش»[3].

وقد يقال : إن النتيجة واحدة، في نص (متى) ونص عبد القاهر، لأنه لا بد لمن يدرك أثر الإسقاط والدفع والنقل، أن يدرك محاسن الإثبات والتضام والتلاؤم، ونقول : لا، لأن الدفع والنقل درجة، وإدراك أثر التضام درجة أخرى أرقى منها، والدليل : أن عبد القاهر لما نظر إلى مزية (التضام) في الجملة ولقاء اللفق للفق، وصل إلى ما وصل إليه من اللطائف والأسرار، ولما نظر (أرسطو) أو (متى) إلى الدفع والنقل وقف عند عبارته اليتيمة، ولم يزد عليها شيئاً. ومن ظن بعبد القاهر ظناً فيه بعض العجز، وأنزله منزلة من لا يستطيع إنشاء (النظم) ـ كما هو عنده ـ من الأصول التي قرأها، يجدر به أن لا يرفعه إلى المنزلة التي يستخرج فيها لطائفه الرائعة من عبارة (متى) العامة الغامضة.

---

(١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص٤٥.

(٣) أرسطو : كتاب الشعر : ص٢٧٢.

وقد لحظ شكري عياد الاختلاف بين (وحدة) (متى) وبين نظم عبد القاهر، ولكنه لم يرد هذا الاختلاف إلى اختلاف مصدر الفكرة عند الاثنين، بل رده إلى أن الشعر العربي لم يُعن عبد القاهر على فهم (وحدة) أرسطو من ترجمة (متى)، فجاء (نظمه) لا (كوحدة) أرسطو. وذلك: «أن الوحدة التي وصفت في كتاب الشعر، الوحدة التي تنتقض إذا نقص جزء واحد أو غُيّر، هذه الوحدة لم توجد في القصيدة العربية، فلم يكن أمام عبد القاهر نماذج تعينه على فهم (الوحدة)»[1].

ولكن أليس من حقنا القول: إذا كان الشعر العربي خالياً من (الوحدة)، فإنها متوافرة في القرآن؟ أم يظن شكري عياد أن عبد القاهر لم يتأمل غير الشعر؟ وفي الحق إن القرآن كان مكان تأمله الأساسي، وكان الشعر معيناً عليه[2].

ثم إن قول شكري عياد يؤيد ما ذهبنا إليه، من الفصل بين (الوحدة) عند أرسطو، و(التضام ولقاء اللفق للفق) عند عبد القاهر، وذلك أنه لما وصف (الوحدة) عند أرسطو قال: إنها «الوحدة التي تنتقض إذا نقص جزء واحد أو غير».

نلحظ هنا أنه ينبهنا على أن جوهر (الوحدة) هو عدم نقضها وليس ملاحظة الحسن (للتضام ولقاء اللفق للفق)، فكيف نقول بعد هذا إن (النظم) عند عبد القاهر من (وحدة) أرسطو.

ويمضي شكري عياد، فيورد أدلته، ليؤكد أن ما قاله عبد القاهر هو من آثار أرسطو، ويستعين هنا بتلخيص ابن سينا العبارة نفسها، ويراها جليَّة عنده، وقريبة النسب بما عند عبد القاهر، ويقابلها - أي عبارة (متى) السابقة - في تلخيص ابن سينا «فيجب أ ن يكون تقويم الشعر على هذه الصفة.. ويكون بحيث لو نُزِعَ منه جزء واحد

---

(١) عياد، شكري: كتاب الشعر: ص٢٧٤.

(٢) يقول عصام قصبجي: «إذن فطن ابن رشد إلى أنه إذا كان الشعر العربي يفتقر إلى نمط المحاكاة اليونانية فقد كان أمامه نمط آخر هو قصص المواعظ الذي لا ينضب معين الفكر فيه» ص٥٤، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم.

فسد وانتقص، فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب إذا زال عنه الترتيب لم يفعل فعله، وذلك لأنه إنما يفعل لأنه كل، ويكون الكل شيئاً محفوظاً بالأجزاء، ولا يكون الجزء الذي للكل»[1] . هذا الكلام الذي يظنه شكري عياد واضحاً، وأن عبد القاهر قد أفاد منه (الوحدة)، أي (النظم)، هذا الكلام يقول فيه عصام قصبجي : «على أن ثمة أمراً آخر لحظه (ابن سينا) ولم يستنبط منه شيئاً ، وهو وحدة الموضوع تلك المسألة التي طالما قيل إن الشعر العربي كان يفتقر إليها»[2] . والدليل على عدم فهم ابن سينا (الوحدة) تطبيق يُجريه ابن سينا نفسه يقول فيه عصام قصبجي : «كيف تتضح وحدة الموضوع في محاكاة يقول ابن سينا نفسه، إنها تنقسم إلى تشبيه واستعارة؟ وكيف يمكننا أن نلمح الترتيب الذي إذا نزع جزء منه فسد الموضوع وانتقص، في مثل قولنا : فلان قمر من الناحية الجزئية وفي مثل مفهوم النقاد عن القصيدة من الناحية الكلية؟ مرة أخرى يلوح لنا أن أمراً ما كان يحول دون استلهام (ابن سينا) من النقد الأرسطي»[3] . فابن سينا نفسه لم يفهم (الوحدة) من أرسطو إذن، فكيف يفهم عبد القاهر هذه الوحدة ويفيد منها (النظم)؟ .

ويقول شكري عياد بعد هذا مباشرة : «ويزيدنا اقتناعاً بهذا التأثر أن عبد القاهر يمكّن لفكرة (النظم) - في غير موضع من الدلائل - بتشبيه الصناعة الشعرية بعمل الصور والنقوش[4]، فيقول مثلاً : (وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تُعمَل منها الصور والنقوش، فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخير والتدبر في نفس الأصباغ.. كذلك حال

---

(١) عياد، شكري : كتاب الشعر ، ص٢٧٣ .

(٢) قصبجي، عصام : نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم ، ص٤٩ .

(٣)قصبجي، عصام : نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم ، ص٤٩ .

(٤) قال هذا أيضاً محمد خلف الله أحمد : «وأقرب المنازع إليه أرسطو في التأليف النقدي العربي منزع عبد القاهر ، فقد رأيناه حين يريد توضيح طبيعة الشعر بجلب الرسم والتصوير والنقش وصياغة الجواهر » ص١٥٦ ، من الوجهة النفسية .

الشاعر والشاعر في توخيهما معاني النحو ووجوهها التي عَلِمت أنها محصول النظم).. ونحن نعلم أن تمثيل عمل الشاعر بعمل الصور ورد في كتاب الشعر في غير موضع، وإن يكن هذا التمثيل هناك مرتبطاً بفكرة المحاكاة، لا بفكرة الوحدة[1]، فمن ذلك في ترجمة (متى) : «وذلك أن بالقرب هكذا هي التي في الرسوم والصورة : وذلك أنه إن دهن إنسان الأصباغ الجياد التي تعد للتصوير بدهن مكلف، فإنه لا يسر ببهاء الأصنام والصور التي يعمل كما تنفع وتلذ حكاية عمل»[2] .

جعل شكري عياد إذن تشبيه عبد القاهر الشعر أو صنعته بالتصوير والصياغة دليل تأثره بأرسطو، لكننا نرى هذا الدليل حجة عليه، وذلك أنه قرر أن أول من ترجم (الشعر) هو إسحاق بن حنين ، وينص شكري عياد أن إسحق بن حنين هذا توفي سنة (٢٩٨هـ)، وتصح نسبة شكري عياد زمنياً، لأن عبد القاهر توفي سنة (٤٧٤هـ) أو(٤٧١هـ)، إذا ظننا أن مانع الاطلاع على أرسطو هو الزمن فقط، وأهملنا سوء الترجمات، وحقيقة أن المترجمين أنفسهم لم يفهموا أرسطو، كما تقدم، هذا في شأن عبد القاهر وإمكان إفادته من حيث الزمن، لكن تشبيه الشعر وصنعته بالتصوير والصياغة ورد عند الجاحظ أيضاً، فهو يقول : «إنما الشعر صياغة، وضرب من النسج وجنس من التصوير»[3] .

والجاحظ قد توفي سنة (٢٥٥)[4] . حتى عامل الزمن لا يساعد هنا على إمكان

---

(١) لو كانت مرتبطة بفكرة (الوحدة) لكان دليله يقوى بعض القوة، ولكن بهذا التفرق يفقد كل القوة .

(٢) عياد ، شكري : كتاب الشعر ، ص٢٧٣ .

(٣) الجاحظ : الحيوان ، تح: عبد السلام محمد هارون، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١ ،مصر ، ١٩٣٨ ، ج٣، ص١٣٢ .

(٤) مع أن فترة الجاحظ تنتمي إلى الفترة الثانية «وهذه المرحلة الثانية(١٩٨ ـ ٣٠٠هـ) كانت الترجمة فيها قاصرة على كتب الكيمياء والطب » ص٧٨ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لمحمد علي أبوريان ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، كما أن حنيناً وكذلك ابنه إسحاق كان اهتمامهما « موجهاً إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس »

الإفادة من إسحاق، لكن قد يقال : إن إسحاق بن حنين كان شاباً مكتملاً في أواخر أيام الجاحظ، وكان قد ترجم كتاب الشعر في أيام شبابه تلك ، فأفاد منه الجاحظ، فتصح حينئذٍ نسبة الفكرة إلى إسحاق زمنياً إذا تسمحنا هكذا ،لكن ماذا نفعل لو رأينا محمد بن سلام الجمحي المتوفى سنة ٢٣١هـ يعد الشعر صناعة كصناعة اللؤلؤ والمرجان حيث يقول : «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات: منها تثقفه ما العين، ومنها ما تثقفه الأذن ، ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان، من ذلك اللؤلؤ والمرجان، لا تعرفه بصفة ولا وزن، دون المعاينة ممن يبصره . ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم، لا تعرف جودتها بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة ، ويعرفه الناقد عند المعاينة»[1] .

وتشبيه الشعر بضروب الصناعات كأنه شيء ثابت ومتصل في عرف النقاد، وهو كذلك ثابت ومستقر في العرف العام، ويستوحي هذا من الصيغة الجازمة لكلام ابن سلام (وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات)، وفي قوله (يعرفها أهل العلم) ما فيه من ثبات هذه القاعدة في الأعراف النقدية في هذه الفترة وكذلك فيما سبق . وهكذا لا تقوم لشكري عياد حجة ولا يقوى بهذا دليله، بل ماذا نفعل لو رأينا ابن المقفع يشبه الشعر بالصياغة . إذ يقول أحمد مطلوب : «وأقدم إشارة عثرنا [2] عليها في الكتب العربية عبارة ابن المقفع التي أشار فيها إلى صياغة الكلام، قال : (فإذا خرج من أن يكون لهم عمل ، وأن يقولوا قولاً بديعاً، فليعلم الواصفون

ص٨٢ المصدر السابق، كما أن (بنو موسى ابن شاكر) وهي من العائلات المشهورة، كان اهتمامهم يتجه إلى علوم الرياضة والفلك « وقد استخدموا من المترجمين حنين بن إسحاق وثابت بن قرة . » ص٨١ المصدر السابق .

(١) ابن سلام الجمحي ،محمد، طبقات فحول الشعراء، ج١ ، ص٥ .

(٢) يبدو أن محمد كرد علي قد سبق أحمد مطلوب في معرفة هذه الإشارة، انظر رسائل البلغاء: مصطفى البابي الحلبي بمصر ، ١٩١٣ ، ص(١٢-١٣) .

المخبرون أن أحدهم وإن أحسن وأبلغ ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتاً وزبرجداً ومرجاناً منظمة قلائد وشموطاً وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه مما يزيده بذلك حسناً فسمي بذلك صائغاً رقيقاً، وكصناعة الذهب والفضة، صنعوا فيها ما يعجب الناس من الحلي والآنية»[1].

وابن المقفع هذا قد توفي سنة (١٤٢هـ)، فعامل الزمن يسقط تماماً، لأنه لا يمكن أن يفيد ابن المقفع من اسحاق بن حنين .وإذاً لا يصلح هذا أن يكون دليلاً على أن عبد القاهر أخذ (النظم) من ترجمة (متى وابن سينا) .فإذا ورد عنده تشبيه الشعر بالصياغة والتصوير، فالأجدر أن ينسب هذا إلى أسلافه أنهم أقرب إليه، وأوضح عبارة من (متى)، وقد أبانوا عن مرادهم في هذا ـ وغيره ـ بعبارات مشرقة وأسلوب مبين، على أن سيد عبد الفتاح حجاب ينفي التأثر حتى لو ثبت الأخذ، لما أبدع عبد القاهر في (النظم) وولد من الأفكار . مع أنه ينفي الأخذ ابتداءً [2].

ونلمس الفرق بين (وحدة) أرسطو و(نظم) عبد القاهر ونتمثله واضحاً إذا نظرنا مثلاً فيما كتبه الجاحظ، وذلك عندما أظهر (التلاؤم) ببيان عكسه أعني التنافر، ولما كان حديثه بهذا المنهج الذي لا يلتمس الحسن، بل ينظر فيما وقع في الكلام من تنافر لم يزد على أن أورد أبياتاً أشار إلى مواضع القلق والنبو فيها[3] . وهذا وإن كان عبد القاهر

---

(١) مطلوب، أحمد : عبد القاهر الجرجاني، بلاغته ونقده ، ص٥٢ـ ٥٣ .

(٢) يقول سيد عبد الفتاح حجاب: «كما أنه ليس من حقنا أن نذهب إلى تأثره بالفكر اليوناني حين شبه العمل الشعري بالصياغة والتصوير، لأن العثور على هذه المشابهة التي نقلها عن الجاحظ قبله لا تعني بالضرورة هذا التأثر، إذ إنها ليست من الخفاء بحيث يختص (أرسطو) بالعلم بها دون سائر الناس ، ومجرد التوارد على لفظ أو مصطلح ، أو حتى أخذه مباشرة لا يلزم منه الحكم على كل الأفكار التي درسها المتأخر تحت هذا المصطلح بعدم الأصالة وحرمانه شرف الإبداع لمجرد الالتقاء في هذه الفكرة الجزئية » ص٣٥٣ نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وصلتها بقضية اللفظ والمعنى: مجلة كلية اللغة العربية ، العدد(٩) الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٧٩م .

(٣) انظر : الجاحظ : البيان والتبيين :ج١ ،ص٨٩ .

قد عرض له وكان على عجل - إلا أنه كان في معرض بيانه لمزية التآلف وحسنها حيث تأمل في كل حرف وكل كلمة من الجملة ليهتدي إلى أسباب الجمال ودواعي الحسن والتوفيق في القول، تساءل عن كل كلمة ، لم تأخرت هذه وتقدمت تلك ؟ لماذا حذف المفعول وفيم طوي ذكر المبتدأ ؟ لم فصلت هذه الجملة وعلام عطفت تلك؟ وهكذا، تأمل المحاسن وبحث عن أسرار الجمال في العبارة فانتهى إلى هذا العلم الغزير .

هناك إذن اختلاف كبير بين مفهوم النصين نص (متى) المترجم وبين صنيع عبد القاهر، وهكذا يتبين لنا أن ما قاله أرسطو لا يبلغ أن يكون أصلاً (للنظم) عند عبد القاهر، أما عن أصول (النظم) عند النقاد العرب ممن سبق عبد القاهر ، فقد قيل فيه الكثير، حيث قضى بعض المحدثين أن عبد القاهر إنما أخذ فكرة (النظم) من أسلافه، ونورد هنا بعض أقوالهم، يقول أحمد مصطفى المراغي: « وفي الحق إنه لم يفهم كتاب سيبويه حق الفهم أحد ممن جاء بعده، ولم يتدبره حق التدبر، ولم يستنبط منه العلم الغزير إلا عبد القاهر، فقد فرَّع منه أمهات المسائل المبثوثة في الدلائل والأسرار..»[1] ويقول أحمد أحمد بدوي: «وأما ما يتعلق بالترتيب بين الألفاظ فقد سبق الجاحظ إلى القول بالنظم، وعرف عبد القاهر ذلك ، ونقله في كتابه: دلائل الإعجاز، فإذا كان عبد القاهر قد تأثر في فكرة النظم بإنسان فالأجدر أن يكون الجاحظ ذلك الإنسان»[2] .

ويقول بدوي طبانة :«والواقع أن هذه الفكرة لم يكن عبد القاهر مخترعاً لها، وإن كان هو الذي بسط فيه القول، وأقام على أساسها فلسفة كتابه، فقد سبقه إليها أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي[3] المتكلم ت(٣٠٧)هـ الذي ألف كتاباً سماه (إعجاز القرآن

---

(١) المراغي ، أحمد مصطفى : تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، مصر ، ١٩٥٠ ، ص٥٧ .

(٢) بدوي ، أحمد أحمد : عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، ص (٣١٥-٣١٦) .

(٣) هو محمد بن زيد بن علي بن الحسين الواسطي أبو عبد الله ت٣٠٧هـ، من كبار علماء الكلام، معتزلي أصله من واسط ، سكن بغداد وتوفي فيها ، من كتبه « إعجاز القرآن » و « الإمامة » و « الإمام » في علوم القرآن، مج٦ ، ص١٣٢ ، خير الدين الزركلي : الأعلام .

في نظمه)»[1]، ويوافق أحمد مطلوب على هذا ويقول: «إن الواسطي له كتاب (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)، ولعبد القاهر عليه شرحان، وضاع كتاب الواسطي وشرحا عبد القاهر ، وهناك ومضات من آثار هذه النظرية عند الخطابي في كتابه النكت وكلام القاضي عبد الجبار أكثر وضوحاً حينما رأى أن الفصاحة والبلاغة تقومان على ضم الكلمات على طريقة مخصوصة»[2] . ويبدو أن أول من نبه بوضوح على تأثر عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار هو شوقي ضيف، لما رأى «أن عبد الجبار يودع بين أيدينا الآن مفاتيح النغم التي استمد عبد القاهر من توقيعه عليها كتابه (دلائل الإعجاز).. وبذلك يقترب عبد الجبار اقتراباً شديداً من عبد القاهر في تفسيره للنظم بكتابه دلائل الإعجاز»[3] .

تأثر عبد القاهر بهؤلاء كلهم، أما الواسطي، فقد ضاع كتابه وضاع معه شرح عبد القاهر له ، فيصعب علينا أن نتبين أثره في آثار عبد القاهر، وكذلك الجاحظ فقد ضاع كتابه الذي جعله لدراسة (نظم القرآن)، وأغلب من أشار إلى أثر الجاحظ، يبدو أنه يقصد تأثر عبد القاهر بكتابه هذا الذي ضاع، وأشار بعضهم إلى أن عبارة الحاجظ المشهورة (إنما الشعر صياغة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير) هي من ملهمات عبد القاهر في حديثه عن النظم، وهذه العبارة ـ كما أظن ـ ما هي إلا من تلك الومضات التي نلمسها هنا وهناك ، مما نبه عبد القاهر إلى أصل فكرته .

أما عن تأثر عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار، فإن القول به من أوثق الأقوال، وذلك أن صياغة قول عبد الجبار في هذا الشأن تكاد تلتبس بأقوال عبد القاهر في (النظم)، ومع هذا فإن مسألة التأثر هذه تحتاج إلى تحرير، لأنه بمقدار ثقة بعضهم بحذو

(١) طبانة ، بدوي : البيان العربي ، ص١٦٥ .

(٢) مطلوب ، أحمد : أساليب بلاغية ، ص٦٨ .

(٣) ضيف ، شوقي البلاغة تطور وتاريخ ، ص١١٧ .

عبد القاهر على مثال عبد الجبار ينكر آخرون التأثر به البتة، ولهم في ذلك حجة واضحة .

ولعل محمود محمد شاكر هو أكثر من اشتد في دفع القول بتأثر عبد القاهر بعبد الجبار، بل يذهب إلى أكثر من هذا، حيث يرى أن نظرية عبد القاهر مبنية على نقض عبارة القاضي السابقة، يقول : « بل إن الكتاب كله يدور على هذين القولين وإبطال معناهما : الأول قول القائل: (إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ) والثاني، قول القائل : «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضم على طريقة مخصوصة)»[1] . استند محمود شاكر في رأيه هذا على « أن عبد القاهر في مواضع متناثرة كثيرة ، قد دأب على التعريض بأصحاب (اللفظ)، وبالذين يقولون (بالضم على طريقة مخصوصة) وأوهموا أنه (النظم) الذي ذكره الجاحظ»[2] . وإذا رجعنا إلى كلام عبد القاهر في سياقاته التي أشار إليها محمود شاكر رأينا أن الصواب ما رآه[3]، أي أن

---

(١) شاكر، محمود محمد : مقدمة دلائل الإعجاز : ص : ب .

(٢)شاكر، محمود محمد : مقدمة دلائل الإعجاز : ص : ب .

(٣) يقول عبد القاهر: « وذلك لأنهم قالوا: إن (الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة)، فقولهم (بالضم)، لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصال يكون بين معنييهما، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة، لكان ينبغي إذا قيل : (ضحك، خرج) أن يحدث في ضم (خرج)إلى (ضحك) فصاحة وإذا بطل ذلك، لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينها » ص٣٩٤، دلائل الإعجاز ، وكرر عبد القاهر هذا المعنى في ص٤٦٦و ٤٧٦. غير أن عبد الفتاح سيد حجاب اعترض على عبد القاهر في اتهامه هذا لأصحاب اللفظ ، وأفاد بأن القاضي عبد الجبار لا يجوز أن نظن به هذا الظن الساذج، وذلك بأنه كان يعتقد أن الفصاحة إنما هي في أصوات الكلمات من دون النظر إلى معانيها ، وظن سيد حجاب أن عبد القاهر أوّل كلام عبد الجبار على هذه الصفة ليقوى دليله وتصح حجته ، ولكن هل يجوز أن نظن بعبد القاهر هذا الظن؟ ولو أن سيد حجاب تأمل ما جاء في البيان والتبيين في تفصيل هذا الجانب لما قال هذا الكلام عن تفسير عبد القاهر ، وسيأتي بيان موقف الجاحظ بعد قليل .

نظرية (النظم) مبنية على نقض مقولة القاضي ، فكلام القاضي (الضم على طريقة مخصوصة) قيل في وقت علت فيه مكانة(الألفاظ)، فكان كل فضل يرد إليها، دون كبير نظر إلى معانيها، وكان عبد القاهر معاصراً لسيادة هذا الرأي، وهو خير من يفهم مقصد القاضي عبد الجبار في قوله، فجاء كتابه دلائل الإعجاز رداً على هذا الفهم، ووضع (النظم) في موضعه .

ويوافق محمد محمد أبو موسى محمود محمد شاكر، ويزيد الأمر بياناً، فيقول : «لهذا كان هجوم أهل زماننا على هذا العلم من جهة أنه اشتغال بالألفاظ، هو ذاته النقد الذي رآه عبد القاهر في الذي نقضه .

وأنا أراجع هذا كثيراً وأجعله بين عيني، وكان عبد القاهر يحذر من أن يلتبس عندك كلام عبد الجبار لأنك تجده في أطرافه يشبه كلام الإمام،وذلك مثل قول القاضي (إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة) وهذا النص كما ترى يمكن أن يداخل نصوص عبد القاهر، ووجه فساده أنهم يريدون ضم الألفاظ ، ونظم الألفاظ ولم يفطنوا إلى أن الضم ضم معان، والنظم نظم معان، ولم يحللوا المعاني، ولم يبينوا أنها معاني النحو التي تحدث في الكلام صوراً وهيئات»[1] .

وإلى هذا ذهب مهدي صالح السامرائي، حيث يرى أن كلام القاضي «يوحي لأول وهلة بأنه يعطي للنظم قيمة مبالغة.. ولكن الإمعان في قراءة النص يقود إلى عكس هذا التصورتماماً، يؤكد هذا قوله : (ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة مخصوصة، وهذه الصفة هي الفصاحة، فإذا انعدمت الصفة لم تبق في الكلام قيمة.. ثم إن القاضي يعول على اللفظ كثيراً ويبخس المعنى حقه، وذلك في قوله : (إن قال قائل : قد قلت في جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى فهلا اعتبرتموه ؟ قيل له : إن المعاني وإن كانت لا بد منها فلا تظهر فيها المزية) لأن المعاني لا يقع فيها التزايد (فإذن

(١) أبو موسى، محمد محمد : مدخل إلى كتابي عبد القاهر ، ص١٦ .

يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبر بها عنها).. يبدو من مجموعة هذه النصوص أن القاضي عبد الجبار لا يعول على النظم، وهو يدفعه ويأباه بكل ما يستطيع وهو في ذلك يهدف إلى تقويض فكرة النظم التي فشت في بيئة الأشاعرة»[1] .

ومن هنا ينبغي أن ننبه على قضية مهمة، وهي أنه لا ينبغي التعويل على العبارات المتشابهة، أو حتى تكرار الكلمات التي تختصر المفاهيم في البحث عن أصول الأفكار، أي لا يجوز الظن بأن مفهوم هذه الكلمات واحد إذا رأيناها عند اثنين من العلماء، بل قد تختلف المفاهيم تماماً، على الرغم من أن السياق الظاهري يوحي بأن المعنى واحد .

ويتصل بما نحن فيه أن هناك كلمات عدة تتكرر عند عبد القاهر تختصر مفهوم النظم لديه، مثل (الائتلاف والاتساق والتآلف) وما يشبه هذه الكلمات، فليس ينبغي - إذا رأينا هذه الكلمات - عند من سبقه أن نحكم بأن ما عند عبد القاهر هو مما قاله سابقوه، بل قد يكون مفهومها عند عبد القاهر بعيداً جداً عما قصد إليه السابق .

فالحديث عن التآلف بين الكلمات، والتنافر بينها جرى على لسان الجاحظ وغيره من قبل، ولكنه حديث يختلف عما نراه في دلائل الإعجاز، يتبين لنا ذلك إذا وقفنا على قول الجاحظ في ذلك حيث يقول : أما قول خلف الأحمر :

وبعضُ قَريضِ القَومِ أولادُ علَّةٍ

فإنه يقول إذا كان الشعر مستكرهاً وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضه مماثلاً لبعض كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضياً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاد الشعر ذلك مؤونة ، وأما قوله (كبَعْرِ الكبشِ) فإنما ذهب إلى أن بعر الكبش يقع متفرقاً غير مؤتلف، ولا متجاور، وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر، تراها متفقة ملساء ، ولينة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة، تشق على اللسان وتكده، والأخرى

(١) السامرائي، مهدي صالح : تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ، ص (٩٧- ٩٨) .

تراها سهلة لينة، ورطبة مواتية، سلسلة النظام، خفيفة على اللسان، حتى كأن البيت كلمة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد»[1]. قول الجاحظ هذا قد يلتبس بحديث عبد القاهر عن التآلف والاتساق والتنافر[2] لحديثه في النص السابق عن مماثلة الألفاظ بعضها لبعض، ووقوع الكلمة إلى جانب أختها لكننا إذا تأملنا بقية كلام الجاحظ وجدنا أنه لا ينصرف إلى مقصد عبد القاهر وما عناه من تآلف معاني الكلمات واتساقها، بل ينصرف إلى ائتلاف الألفاظ من حيث هي ألفاظ [3]، أي إلى سهولة الألفاظ على اللسان وليونة مذاقة الحروف عليه، وعدم تحبسه فيها، يدل على ذلك ما ذكره من الكلفة والليونة على اللسان، كما يدل على ذلك الأبيات التي ذكرها الجاحظ وهو يمثل لفكرته هذه، إذ يرى أن «من ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كانت مجموعة في بيت شعر، لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه، فمن ذلك قول الشاعر :

وقَبْـــرُ حَـــرْبٍ بِمكَـــانٍ قَفْـــرٍ وَلَـيسَ قُـرْبَ قَبْـرِ حَـرْب قَبْـرُ

ولما رأى من لا علم له أن أحداً لا يستطيع أن ينشد هذا البيت ثلاث مرات في نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج، وقيل لهم إنما ذلك اعتراه إذ كان من أشعار الجن صدقوا بذلك.. ومن ذلك قول الشاعر :

لم يَـضِرْهَا والحَمْـدُ للهِ شَـيءٌ وانْثَنَـتْ نَحـوَ عَـزْفِ نفْـسٍ

(١) الجاحظ : البيان والتبيين، ج١، ص (٦٦ ـ ٦٧).

(٢) يقول عبد القاهر في الصدد: «وهل تجد واحداً يقول (هذه اللفظة فصيحة) إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا: (لفظة متمسكنة، ومقبولة)، وفي خلافه : (قلقة ونابية ومستكرهة)، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلقَ بالثانية في معناها » ص٤٥، دلائل الإعجاز.

(٣) ولم يكن عبد القاهر يرى في هذا مزية، انظر : دلائل الإعجاز ص٤٦.

فتفقد النصف الأخير من هذا البيت، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من بعض»[١].

وهذا لا يتجاوز كما قال الجاحظ استكراه اللسان على النطق أو ليونته عليه.

ويورد (الائتلاف والتلاؤم) إيراد الجاحظ لهما ـ مما قد يشتبه بكلام عبد القاهر وهو ليس منه[٢] ـ المرزوقي، والناظر في كلامه يحسبه خلاصة موجزة لما فَصَّل عبد القاهر، ولكن إذا صبرنا على القراءة وجدنا كلام المرزوقي لا يخرج عما قصد إليه الجاحظ، بل يؤيده ويتفق معه، وذلك في مقدمته المشهورة التي يحدد فيها عناصر عمود الشعر، ويبين صنيع الشعراء الذين «كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته والإصابة في الوصف، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تَخَيُّرٍ من لذيذ الوزن..»[٣].

يوحي قوله (التحام أجزاء النظم والتئامها) أنه عَنَى به ما عناه عبد القاهر، ولكن ما إن نتأمل الجملة الأخيرة من كلامه حتى يقفز إلى الذهن ما يتصل (بتعديل مزاج الحروف)، وما يتصل بالخفة والثقل على اللسان كما قال الجاحظ، وتستوثق من هذا الفهم حينما يفسر المرزوقي نفسه كلامه في صفحة تالية في قوله: «وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن، الطبع واللسان، فما لم يتعثر الطبع بأبنيته وعقوده، ولم يتحبس اللسان في فصوله ووصوله، بل استمرا فيه واستسهلاه، بلا ملال ولا كلال، فذاك يوشك أن يكون القصيدة منه كالبيت، والبيت كالكلمة تسالماً لأجزائه وتقارناً»[٤]. فالمقصود من التلاؤم والتلاحم إذن هو أن يمر اللسان في الكلمة

(١) الجاحظ: البيان والتبيين: ج١، ص٦٦.

(٢) ويندرج تحت هذا قول الرماني في هذا الصدد «وحسن البيان في الكلام على مراتب، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان» ص١٠٧ (النكت في إعجاز القرآن) للرماني ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

(٣) المرزوقي، أحمد بن محمد الحسن: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٩.

(٤) المصدر السابق: ج١، ص٩.

بسهولة ولا يتحبس في الكلمات، وهذا كما نراه لا يختلف عن كلام الجاحظ الذي ذكر اللسان والكلفة والمؤونة عليه حتى إن المرزوقي قد استعار من الجاحظ آخر جملتين، وذلك عندما يقول الجاحظ إن من الحروف ما يشق على اللسان ومنها « ما تراها سهلة لينة ورطبة مواتية سلسة النظام، خفيفة على اللسان، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد» [1].

وبعد هذا البيان فقد نصادف مثل هذه الكلمات ـ أعني (التلاؤم والالتحام والائتلاف وتلاحم أجزاء النظم) ـ كثيراً، فلا يجوز أن نسرع عندها ونحكم بأن هذا هو مصدر عبد القاهر وملهمه، بل ينبغي التأني، لأنه قد يكون من جملة ما قصده الجاحظ [2]، ونظن أن ما عناه القاضي عبد الجبار هو من هذا الذي عناه الجاحظ والمرزوقي.

البلاغة وخير النصوص :

وفي ختام هذا البحث نورد أقوال من يرى أن بلاغة لغة ما، إنما هي من نصوص تلك اللغة نفسها، وقد قال بهذا عدد من الأعلام في عصرنا هذا، منهم محمد مندور، إذ يقول معلقاً على دراسات عبد القاهر : «وتمعن في أمثلته، فتجد إحساسه الأدبي سابقاً دائماً لعقله ومعرفته، بحيث يخيل إلينا أن هذا الرجل إنما صدر في آرائه عن خبرة طويلة بنصوص الأدب العربي، وقد وهبه الله حساً صادقاً أعمله في تلك النصوص، ثم أطال التفكير في إحساساته، فإذا به يهتدي إلى تلك الحقائق التي ـ وإن يكن في تفكير اليونان القدماء ما يماشيها، كما أن في علم اللسان الحديث ما يؤيدها ويوضحها ـ

(١) المصدر السابق : ج١، ص١٠.

(٢) ومن هنا نظن أن حاتم صالح الضامن قد تسرع لما حكم أن كلام الجاحظ هذا هو من مصادر عبد القاهر في النظم انظر بحوث ودراسات في اللغة وتحقيق النصوص، وزراة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، ١٩٩٠م، ص٣٧٨.

فالفضل الأكبر في الوقوع عليها لمواهب عبد القاهر الفطرية»[1] . إذن، فاهتداء عبد القاهر إلى تلك الحقائق إنما كان من آثار إعمال حسه الصادق وموهبته في نصوص الأدب العربي . ولا شك أن تأمله لآيات القرآن سابق لتأمله للنصوص الشعرية . ويقول محمد محمد أبو موسى : «وبذلك يتواصل النظر (في فنون البلاغة، واشتقاق قوانينها)، ويتجدد على أساس من واقع اللسان وأدبه، ليس غير»[2]، ويقول أيضاً : «والمترسم في حركة انبثاق العلوم، ومعاناة استخراجها عند الأئمة يجدها قائمة على انصباب العقول في اللغة والقرآن والحديث، فاستخرجت الأحكام، وضبطت لغة القرآن، وتسلسلت علوم العربية من هذا النبع، وأنهم لم يستضيؤوا بالعقلية اليونانية في هذا الشأن»[3] . وقد أكد محمد أبو موسى هذا المعنى في مواضع أخرى[4] .

ويقول محمود الربيعي : « وقد سبق القول بأن منهج أرسطو النقدي قائم على أساس وصفي يصل إلى تحديد نظريته العامة من خلال دراسة النصوص الشعرية الإغريقية.. والنقد العربي كالنقد الإغريقي في أنه كان يعتمد على استخلاص قواعده العامة من واقع النصوص، ومن ثم يبدو طبيعياً ألا يقاس هذا الشعر بمقاييس غريبة لا

---

(١) مندور، محمد : في الميزان الجديد، ص١٩٣، ويرى هذا الرأي فتحي أحمد عامر، فقد أورد قول محمد مندور وأيده . انظر ص (٢٠١- ٢٠٢) من قضايا التراث العربي دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٧م .

(٢) أبو موسى، محمد محمد : الإعجاز البلاغي، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٦١ .

(٣) المصدر السابق : ص١٧٠ .

(٤) يقول : أبو موسى : « وذلك إذا مضينا على طريقه (يعني عبد القاهر) الذي أسس عليه علمه، وهو استقصاء كلام العرب » المصدر السابق : ص١٦١ . ويقول أيضاً : « فإنني رأيت الجذاذات المقتبسة من الكشاف كأنها قبسات مضيئة في أمهات كتب هذه المدرسة (يعني مدرسة السكاكي) وهي فيه أوضح وأحلى، وهذا في تقديري راجع إلى أمر هو أن بلاغة الكشاف بلاغة مرتبطة بالنص فهي تحليل للنصوص، ونظر في خصائصها، وليس أجدى في البحث البلاغي من هذا الاتجاه » البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص (٧٣٤- ٧٣٥) .

تتمشى مع طبيعته»[1] . ويرى محمد الكتاني «أن هذا النزوع بفرعيه اللغوي ـ البلاغي والأدبي النقدي لم يتعامل مع نظريات مجردة، ولم تأت في أعقاب الترجمة للفكر اليوناني كما يحسب البعض، وإنما انطلق من التعامل مع النصوص، أي مع النص القرآني من ناحية ومع نصوص الشعر الجاهلي... فالنزوع الذي كان غالباً على البحث النقدي والبلاغي هو نزوع علمي استقرائي وصفي، وإن غذته النزعة القياسية المنطقية في وقت لاحق»[2] .

ويوافق محمد حسن عبد الله مَنْ تقدم فيما ذهبوا إليه، غير أنه يزيد عليهم ـ وإن كان في مضمون كلام بعض من تقدم إيحاء بهذ الزيادة ـ شيئاً، إذ يرى أن البلاغة إنما : « تؤسس تصوراتها للجمال وأسبابه على النماذج المتميزة مما هو متحقق بالفعل في أدب اللغة »[3] .

فالنصوص المتميزة إذن هي التي تشتق منها البلاغة . ونحن في غنى عن القول : إن القرآن هو النص المتميز، بل المعجز في اللغة العربية، وكل نصوص اللغة العربية الأخرى هي دونه بدرجات كبيرة ـ هذا اعتقاد أهل البلاغة، وهم الذي اشتقوا القوانين البلاغية .

* * *

(١) الربيعي، محمود : في نقد الشعر، ص٣٦ .

(٢) الكتاني، محمد : قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ص٤٣٩ .

(٣) عبد الله، محمد حسن : أصول النظرية البلاغية، مكتبة وهبة، ط٢، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٥٥ .

خاتمة البحث :

عرضنا في هذا البحث لمسائل عديدة : أولاها قضية نسبة البلاغة العربية عامة إلى بلاغة اليونان . وبعد مناقشة آراء النقاد في ذلك تبين لنا أن هذه النسبة لم يقم عليها دليل تصح معه هذه النسبة . وحتى يبدو لنا عدم صحة النسبة جلية عرضنا لمسألة أخرى، وهي النظر في حال الترجمات العديدة لكتب أرسطو . وتبين لنا في هذا العرض أن الترجمات كانت عقيمة لا يمكن الإفادة منها، وقد أقر بهذا جل النقاد المحدثين، وأهل العلم بترجمات كتب أرسطو في العصر الحديث .

وبعد ذلك فرغنا للنظر في قضيتين من قضايا البلاغة، وأعني (لكل مقام مقال) و(النظم) وكانتا قد نسبتا بأعيانهما إلى بلاغة اليونان، وبعد التأمل فيما قيل تبين لنا أنه لم يصح دليل - لدى من قال بالتأثر - على أن العرب أفادوهما من اليونان، وفي أثناء البحث التمسنا دلائل على أن (لكل مقام مقال) و(النظم) إنما هما من إبداع علمائنا من خلال تأملهم في كلام ربهم وسنة نبيهم ﷺ .

* * *

فهرس المصادر والمراجع :

- **الآمدي، أبو القاسم :**

الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق : السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر ١٩٧٢م .

- **ابن الأثير، ضياء الدين :**

المثل السائر، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت ١٩٩٠م .

- **ابن جعفر، قدامة :**

نقد الشعر، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية بيروت .

- **ابن رشيق القيرواني :**

العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق : محمد قرقزان، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٩٨٨م .

- **ابن سلام الجمحي، محمد :**

طبقات فحول الشعراء، قرأه : محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، ط٢، القاهرة، ١٩٧٤م .

- **ابن طباطبا :**

عيار الشعر، تحقيق : عبد العزيز المانع، دار العلوم، الرياض ١٩٨٥م .

- **ابن المدبر، إبراهيم :**

الرسالة العذراء، تحقيق : زكي مبارك، مطبعة دار الكتب المصرية، ط، ١٩٣١م .

- **أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف :**

البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بعناية زهير صعيد، وعرفات حسونة، بيروت ١٩٩٢م .

- **أبو ريان، محمد علي :**

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر .

- **أبو زيد، أحمد :**

النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، دار الأمان، ط١، الرباط، ١٩٨٩م .

- **أبو موسى، محمد محمد :**

الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ١٩٨٤م .

البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، مكتبة وهبه، ط٢، القاهرة، ١٩٨٨م .

خصائص التراكيب، مكتبة وهبه، ط٢، القاهرة، ١٩٨٠م.

دراسة في البلاغة والشعر، مكتبة وهبه، ط١، القاهرة، ١٩٩١م.

مدخل إلى كتابي عبد القاهر، مكتبة وهبه، ط١، القاهرة، ١٩٩٨م.

- **أبو هلال العسكري :**

الصناعتين، تحقيق : علي محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م.

- **أرسطو طاليس :**

فن الشعر، ترجمة : عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣م.

كتاب الشعر، ترجمة : شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

- **البخاري، محمد بن إسماعيل :**

صحيح البخاري، تحقيق : مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق١٩٨١م.

- **البدري، علي :**

بحوث المطابقة لمقتضى الحال، مطبعة السعادة، ط٢، القاهرة ١٩٨٤.

- **بدوي، أحمد أحمد :**

عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط٢، القاهرة.

- **البرازي، مجد محمد الباكير :**

في النقد العربي القديم، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت ١٩٨٧م.

- **البصير، كامل حسن :**

بناء الصورة الفنية في البيان العربي، موازنة وتطبيق، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧م.

- **الجاحظ، أبو عثمان :**

البيان والتبيين، تحقيق : عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٨م.

الحيوان، تحقيق : عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، القاهرة ١٩٣٨.

- **الجرجاني، عبد القاهر :**

أسرار البلاغة، قرأه : محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ط١، ١٩٩١م.

دلائل الإعجاز، قرأه : محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٩م.

- **الجندي، درويش :**

علم المعاني، دار نهضة مصر للطبع والنشر .

النظم في كشاف الزمخشري، دار النهضة، مصر ١٩٦٩م .

- **حسين، طه :**

البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجاني مقدمة (نقد النثر) المنسوب إلى قدامة بن جعفر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٧م .

- **الحطيئة :**

ديوانه، تحقيق : نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي، ط١ ، القاهرة ١٩٨٧م .

- **حويش، عمر الملا :**

تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، مطبعة الأمة، بغداد ١٩٧٢م .

- **خلف الله أحمد، محمد :**

من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٧م .

- **خليل، السيد أحمد :**

البلاغة العربية أصلها وأصولها، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٩م .

- **الربيعي، محمود :**

في نقد الشعر، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥م .

- **الرماني، علي بن عيسى :**

النكت في إعجاز القرآن ؛ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر ، ط٢، ١٩٧٦م .

- **الزركلي، خير الدين :**

الأعلام، دار العلم للملايين، ط٦، بيروت، ١٩٨٤م .

- **الزمخشري، جار الله :**

أساس البلاغة، تحقيق : عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت .

الكشاف، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود وصاحبيه، مكتبة العبيكان، ط١ ، الرياض١٩٩٨ .

- **السامرائي، مهدي صالح :**

تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٧٧م.

- **سلام، محمد زغلول :**

أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى أواخر القرن الرابع الهجري، دار المعارف، القاهرة.

- **سلامة، إبراهيم :**

بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، القاهرة ١٩٥٢م.

- **سلطان، منير :**

إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٧م.

البديع تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندية، ١٩٨٦م.

- **سلوم، داوود :**

مقالات في النقد والأدب؛ أثر اليونان في النقد العربي، مكتبة النهضة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.

- **السيد، شفيع :**

البحث البلاغي عند العرب، دار الفكر العربي، ط٢، مصر، ١٩٩٦م.

التعبير البياني، رؤية بلاغية نقدية، دار الفكر العربي، ط٤، مصر، ١٩٩٥م.

- **سيد حجاب، عبد الفتاح :**

نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وصلتها بقضية اللفظ والمعنى، مجلة اللغة العربية، العدد ٩، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٧٩م.

- **السيوطي، جلال الدين :**

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، ط١، المدينة المنورة، ١٩٥٩م.

- **شاكر، محمود محمد :**

مقدمة تحقيق كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، دار المدني بجدة، ط١، ١٩٩١م.

- **ضيف، شوقي :**

البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف بمصر، ط٨، ١٩٩٢م.

في النقد الأدبي، دار المعارف بمصر.

المدارس النحوية، دار المعارف بمصر.

النقد، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٦٤م.

- **طبانة، بدوي :**

البيان العربي؛ دارسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٦م.

- **عامر، فتحي أحمد :**

من قضايا التراث العربي؛ دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٧م.

- **عباس، إحسان :**

تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق، عمان، ١٩٩٣م.

ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧م.

- **عبد البديع، لطفي :**

فلسفة المجاز، الشركة المصرية العالمية، القاهرة، ١٩٩٧م.

- **عبد الله، محمد حسن :**

أصول النظرية البلاغية، مكتبة وهبة، ط٢، القاهرة، ١٩٩٦م.

الصورة والبناء الشعري، دار المعارف بمصر.

- **عدنان، سعيد :**

الاتجاهات الفلسفية في النقد الأدبي، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

- **عصفور، جابر :**

فضيلة الشعر مقصورة على العرب، مجلة العرب، العدد٤٥٤، أيلول ١٩٩٦م.

- **العماري، علي محمد حسن :**

قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، مكتبة وهبه، ط١، القاهرة ١٩٩٩م.

- **عياد، شكري محمد :**

دراسته لتأثير كتاب الشعر لأرسطو في البلاغة العربية، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧م.

النقد والبلاغة، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس ١٩٩٤م.

- **قصبجي، عصام :**

نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي، ط١، حلب ١٩٨٠م.

- **كرد علي، محمد :**

رسائل البلغاء، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٩١٣م.

- **المراغي، أحمد مصطفى :**

تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، مصر ١٩٥٠م.

- **المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن :**

شرح ديوان الحماسة، تحقيق : أحمد أمين وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٧م.

- **مطلوب، أحمد :**

أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات، ط١، الكويت، ١٩٨٠م.

البلاغة عند السكاكي، مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٤م.

عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، وكالة المطبوعات، ط١، الكويت، ١٩٧٣م.

* * *