قراءة في تلقي عبد القاهر الجرجاني في النقد العربي المعاصر...نماذج أساسية

A Reading in the Receiving of Abdul Qaher Al - Jurjani in Contemporary Arab Criticism ... Basic Models

د/عبد الجبار ربيعي

جامعة العربي التبسي تبسة

البريد الالكتروني: eldjabbar82@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/08/23 تاريخ القبول:2019/10/05 تاريخ النشر: 2019/12/12

ملخص:

يحاول هذا البحث قراءة ثلاث تأويلات متعارضة من حيث المبدأ للناقد العربي الأبرز في التراث النقدي: عبد القاهر الجرجاني، حيث اختار الباحث ثلاثة نماذج أساسية، وهي نماذج كمال أبو ديب في تأويلته البنوية، وعبد الله الغذامي في تأويلته ما بعد البنوية، وعبد العزيز حمودة في تأويلته التراثية، ومن خلال استدعاء السياقات التاريخية والفلسفية والثقافية للنقد الغربي يحاول البحث قراءة هذه النماذج الأساسية قراءة علمية في ظل شروط الخصوصية الثقافية وإكراهاتها، ومرجعيات المفاهيم والمصطلحات، ليخلص إلى أن الابتعاد عن الاستنبات وتجزئة السياق، و صناعة مجال تداولي ثقافي، قد يعد أحد أقصر الطرق العقلانية والعلمية إلى بعث واستعادة التراث النقدي في ظل شروط النظرية النقدية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: عبد القاهر الجرجاني؛ النقد المعاصر؛القراءة؛ السياق؛ الثقافة.

Summary:

This research looks at three contradictory interpretations in principle of the most prominent Arab critic in the critical heritage: Abdul Qahir al-Jorjani. The researcher chose three basic models: KamelAbou Dib in his structural interpretation; Abdullah al-Ghethami in his post- structural interpretation, and Abdul Aziz Hamouda in his interpretation of heritage. In the context of the historical, philosophical and cultural contexts of Western criticism, the research looks scientifically at these basic models under the conditions of cultural privacy and its constraints, and the references of concepts and terms. It cultural and pragmatic field may be one of the shortest rational and scientific ways to restore the critical heritage under the terms of the contemporary critical theory.concludes that to move away from the fragmentation of context, and to create

Keywords:Abdul Qahir al-Jorjani; Contemporary criticism; Reading,Context,the culture.

1. مقدمة:

من أين نبدأ في قراءة عبد القاهر الجرجاني وإلى أين ننتهي؟ سؤال كبير كبر مكانة الرجل النقدية، عميق عمق مشروعه النقدي، سؤال لا ينتهي إلا ليبدأ، ولا يبدأ إلا ليثير قلق المعرفة والحاجة إلى الفهم، ومن ثم الوعي بالمنجز النقدي عند أحد أهم ركائز النظرية النقدية التقليدية؛ حيث يبدأ منها ليتجاوزها، وينفلت من السياق في تاريخيته، نحو سياق أعمق في تداوليته، وحضاريته، ومغامرته المفتوحة على الاحتمال والإزاحة والتوليد فـ«ضرورة الإزاحة عليها تاريخية وجودنا الراهن الذي هو في أمس الحاجة لمثل هذه التثويرات الفكرية. لجملة طفرات وانتقالات أو إزاحات تمتحن الذات أمام ذاتها وتاريخها وأغيارها، بقدر ما تجدد

الحاضر الحي بكل معضلاته وملابساته»[1] فتؤسس لوضع متداخل ومتعالق بقدر ما هو مأزوم ومعقد بحاجة ملحة إلى تجديد على ما نحو.

وفي ظل سؤال الحاضر الغائب أو الماضي المتلبس بالحضور يحضر الجرجاني بوصفه سليل أفق تاريخي ومعرفي محدد ومحدود، ويكون مع ذلك دالا مفتوحا على القراءة المغرية، متحررا في لغته ومتنه وخطابه من قيود الجاهز والثابت والنهائي، كاشفا عن آفاق متجددة للمعنى،فالجرجاني يحوز على كفاءة ومقدرة مستمرة على أن يكون نصا متوشحا بالإنتاجية، وفائض الرؤية،وذلك مع حقيقة أهلية الأدوات والمناهج الحديثة للتأويل والتفكيك،إلا أن مجازفات القراءات العائمة تقع –أحيانا- أسيرة المراوحة والإسقاط والاجتزاء؟ فالموقف من التراث النقدي والنقد الحديث على السواء دفع بالدارسين العرب«إلى ممارسة الانتقائية على التراث النقدي والنقد الغربي معا»[2] فهي انتقائية مزدوجة ومتزامنة.

ومن هنا يمكننا التساؤل أين يتموضع الجرجاني في ظل علاقة صراعية ومتشظية بين الخصوصية والكونية، وبين التراث والحداثة؟ ومثلما يقول الجابري فـ«إن الحداثة في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي والحاضر، من أجل خلق تراث جديد...إن تأسيس الحداثة فينا وعندنا يتطلب إعادة الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثية»[3] وعند هذه اللحظة الجدلية ينشأ الإشكال المعرفي والمنهجي حول مرونة الخطاب، خطاب عبد القاهر الجرجاني خصوصا، وتعدديته مع كونه واحدا.

فهل يتأسس الوعي القرائي في لحظة التماس مع لغة الجرجاني؟ أم مع اللغة في أدوارها وتعبيراتها الفلسفية؟ خاصة مع ارتحال الإنسان المعاصر نحو زاويتها في حلحلة كاشفة للمربع الفلسفي، ليبتعد هذا المهاجر في المعنى ومنه عن القولبة والمطابقة والمركزيات بكل تمثلاتها.

فهذه القراءة تأتي لتبحث في متن الجرجاني المتأسس على التمايز المستمر متسائلة عن التأويلات الثلاث المتفاصلة والمتعارضة زمنيا وفلسفيا ونقديا، وما مدى أحقية كل تأويلة – على نسق التيمة والموضوعة- بالجرجاني؟ هل كل تأويلة هي مفسرة أو مؤولة لخطاب الجرجاني؟ أم للمرحلة التي تقارب هذا الخطاب وتكثّف حضورها فيه؟ وذلك أن كل تأويلة من هذه التأويلات هي حالة من حالات القراءة التي تطرح الجرجاني كونه خطابا، ولا تكتفي بمقاربة مقولة من مقولاته، أو اجتهاد معزول من اجتهاداته النقدية، وهو ما يجعل منها تأويلة لا تأويلا؛ أي وقفة تصويرية أو فيلمية يتم فيها التقاط خطاب الجرجاني في لحظة معرفية معينة، فعبد القاهر هو الناقد الذي مثل مستمدا مرجعيا ونقطة عودة ملحة لكثير من النقاد العرب المعاصرين، الذين وجدوا فيه أنفسهم أو قل أنفس مناهجهم النقدية؛ حيث يتذرع هؤلاء دائما بحجج منهجية مثل حجة المطلق والمجرّد والمتعالي، فمحمد عبد المطلب يرى -وهو يقرأ الجرجاني- أن«ظواهر الحداثة لها طابع مطلق، لا يمكن أن نربطه بمكان أو زمان معين»[4] ومن هنا يبدو الأمر أبعد عن التعميم، وأقرب إلى الإشكالية والتعقيد، حينما نتحدث عن ثلاث تأويلات تفضي كل واحدة منها إلى إنهاء الأخرى وإزاحتها.

وذلك مثار التساؤل والريبة، فالبنوية لم تأت إلا لتتجاوز التراث، وأطره الانطباعية، ووعيه اللاعلمي كما ترى، وهكذا فإن التراثية ليست سوى حركة مضادة للحداثة في إطارها الفكري بقطع النظر عن أفقها

الزمني، وتظهر هذه الحركة المضادة –كما يرى بعض الباحثين- في الانكفاء على النماذج التقليدية والأنظمة الثقافية في خصوصيتها الحدية وشبه المنغلقة، ولم تكن ما بعد البنوية إلا تعبيرا عن موجة الرفض والتمرد على مقولات البنوية، وصرحها المعرفي، فهل الجرجاني هو كل ذلك معا؟ أم فيه شيء من جميع هذه الخطابات المتباينة؟ وهل يستقيم ذلك؟

2.عبد القاهر الجرجاني (أيقونة النقد العربي القديم):

لم يعرف النقد العربي القديم ناقدا أكثر وأعمق تأثيرا وفعالية من الجرجاني، ولعل نظريته في النظم وما لها من أثر لساني ونقدي سواء بسواء، كانت المدخل الصحيح لهذا الوصف، فالنقد العربي القديم بدأ فقيرا مرتجلا وانطباعيا في العصر الجاهلي كما يطرح النقد المدرسي فـ«ملكة النقد عند الجاهليين هو الذوق الفني المحض. فأما الفكر وما ينبعث عنه من التحليل والاستنباط فذلك شيء غير موجود عندهم»[5] ومبرر ذلك بحسب هذه النظرية هو الطبيعة الصحراوية والبدائية والشفوية للإنسان العربي حينئذ.

غير أن النقد العربي تطور تدريجيا ليصل ذروة عطائه المعرفي والمنهجي في العصر العباسي؛ حيث برز نقاد منحوه فعالية قل نظيرها في العصور اللاحقة، من أمثال الجاحظ(ت 255هـ) والقاضي الجرجاني (ت 392هـ).

إلا أن قيمة عبد القاهر تتأسس من قدرته على ابتكار نظرية النظم الشهيرة التي دافع بها عن علمية النقد وتفسير الظواهر اللسانية، ومبدأ العلاقات، وأسبقية الدلالة ووظيفيتها، رافضا سلطة اللفظ التي قررها بعض النقاد، والتي ترى أن للفظ طاقة شعرية وجمالية مستقلة عن التركيب أو السياق، ويشرح الجرجاني ذلك بقوله:«فإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[6] فالعبرة بالتعليق والترتيب، وما التركيب إلا نتيجة للدلالة الحاصلة في النفس«واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه شك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلّق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك»[7] وفي تطبيقاته لهذه النظرية جال الجرجاني وصال بين حقلي المعنى ومعنى المعنى، وأجال نظره المعرفي الواعي في جل القضايا النقدية الأساسية، وما يتصل بها من آليات إنتاج الدلالة بفرعيْها الأوليْن كالتقديم والتأخير والاستعارة والتشبيه وغيرها من المباحث.

لقد كان هذا الجهد من الجرجاني إيذانا بتأسيس الوعي والنضج المعرفي والمنهجي في النقد العربي القديم، وانتقالا بالنظرية النقدية إلى التأسيسات النظرية التي تمنح النقد قوة مرجعية وخطابا ضامنا، يتحدد بوصفه إطارا مشتملا على عناصر الوعي، ولا يقتصر على مجرد الممارسات المجتزئة والمعزولة، واللافت أن عبد القاهر لم يقدم هذه النظرية عن النظم تقديما إجرائيا فقط، بل حدد مساره النظري أيضا بتحديد مفهوم النظم؛ أي بطرح واع لفكرة النظرية ولمؤدّاها بعد ذلك«واعلم أن ليس النظم إلاّ أن تضع كلامكَ الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله»[8] وإذا كانت فكرة المنهج في النقد والمعرفة

التراثية سابقة على الجرجاني، فإن عبد القاهر طوّر هذه الفكرة وعضّدها بفكرة النظرية، التي تعد انعكاسا واضحا لنمط التفكير العلمي، فعبد القاهر كان نتيجة لمقدمات سابقة عليه في مجال النحو الذي هو عماد نظرية النظم، هذه المقدمات التي **أفاد منها ووظفها توظيفا دقيقا في تشكيل نظرية مكتملة**[1]، ويبقى أن تنظير الجرجاني وتقعيده ارتبط أصالة بنظرية الإعجاز في بعدها الديني، وهو ما يثير السؤال عن موقف البنوية من الميتافيزيقا، ومعنى الدراسة العلمية للأدب.

3. التأويلة البنوية للجرجاني (أنموذج كمال أبو ديب):

في زخم التحوّلات الكبرى التي شهدها الفكر الغربي«ظهرت البنيوية كمنهج ومذهب فكري على أنها ردة فعل على الوضع الذري(من ذرة: أصغر أجزاء المادة) الذي ساد العالم الغربي في بداية القرن العشرين»[9] فقد كانت المعرفة معارف، والمنهج مناهج، وكان الفصل بين أدوات العلوم المختلفة مسلك الباحثين؛ حيث كان نقاد الأدب يقاومون هذا التشتت أو يغازلونه بتوظيف مفاهيم العلوم الإنسانية في ميدان النقد الأدبي، إلا أن البنوية ومن منطلق علمي صارم رفضت البحث عن النص الأدبي في موضوعات خارجية كالسياقات النفسية أو الاجتماعية للأديب أو البيئة، وبهذا الرفض وذاك أسست البنوية لجملة من المفاهيم الأساسية ومنها مفهوم البنية التي تقوم على الكلية والتحويلات والانتظام الذاتي«تبدو البنية، بتقدير أولي، مجموعة تحويلات تحتوي على عناصر كمجموعة(تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تغتني بلعبة التحويلات نفسها، دون أن تتعدى حدودها أو تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة، تتألف البنية من ميزات ثلاث: الجمُلَة والتحويلات والضبط الذاتي»[10] فهذه الخصائص تمثل مفهوم البنية في بعده الرياضي والفلسفي والأنثروبولوجي.

وهكذا دعت البنوية إلى الدراسة المنغلقة التي ترى أن العناصر لا تدل بذاتها إلا في إطار علاقتها ببعض، وبصورة مفصولة عن تأثيرات خارجية، فمبدأ العلاقات هو الذي يفسر النص، ومن ثم تمحورت البنوية حول شكل الدلالة لا مضمونها، ورفضت التأويل الميتافيزيقي الذي رأت أنه مناقض لمنهج التفكير العلمي، وبذلك دعت إلى تحويل الأدب إلى علم، ومن ثم البحث عن القوانين الداخلية التي تحكم الظاهرة الأدبية، هذا ما دفع بالبنوية إلى تأسيس مقولة النمذجة كمعادل موضوعي للعلمنة؛ حيث صارت البنية سابقة على الإنسان والتاريخ بوصفهما محتويَين داخل الأنموذج المعرفي المتعالي«إن المقولة الأساسية في المنظور البنيوي ليست هي مقولة الكينونة، بل مقولة العلاقة. والأطروحة المركزية للبنيوية هي توكيد أسبقية العلاقة على الكينونة»[11] وهكذا لم تُحل البنية إلا على نفسها، ولم يعد بالإمكان فهم العالم إلا من خلالها في نسقها المبتور عن أي تأويل خارجي.

لقد ارتحلت البنوية من المعنى الرياضي والفلسفي إلى حقول العلوم الإنسانية المتعددة، ومنها حقل النقد الأدبي، متأسسة على مبدأ وحدة العلوم ومنهجها، ومن ثم فهي لم تكن-في تقديرنا- سوى الوسيلة العلموية في يد الثقافة الغربية من أجل تمرير مفاهيم العالمية والكونية والتحديث بوصفها مفاهيم متعالية

[1] محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني (مرجع سبق ذكره)، ص08.

وفوق-ثقافية، وصورة عن السلطة الرمزية والفعلية للفكر الغربي في علاقته مع الشعوب والثقافات الأخرى، هذا ما جعل الحداثة-والبنوية إحدى فلسفاتها المركزية- متماهية مع الإمبرالية والتوسع الاستعماري، وهيمنة رأس المال الغربي، ولكن أين موقع مشروع "كمال أبي ديب" من زحف البنوية على الفلسفة والعلوم؟ هل أراد أبو ديب أن يؤسس لعلمنة الدراسة الأدبية في ظل هيمنة الانطباعية والتأثرية على النقد العربي كما يفترض، وفي مرحلة متقدمة الخلط بين الأدب وموضوعاته؟ لقد قدم "أبو ديب"البنوية على أنها ليست«فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومعاينة الوجود»[12] وأردف هذا التنظير بتطبيقات عديدة، ظهرت بشكل خاص في كتابي: **(جدلية الخفاء والتجلي)**، و**(الرؤى المقنعة)**، لكن الغريب أن "أبو ديب" عاد وبصورة دراماتيكية إلى التراث، أو إلى الجرجاني خصوصا ليجد فيه بنويته المتعاظمة، يقول: «سأحاول أيضا. أن أقدم افتراضا مبدئيا، هو أن الناقد الأول الذي اكتنه هذه الطبيعة البنيوية للصورة هو ناقد عربي، عبد القاهر الجرجاني»[13]فالجرجاني -في هذه الحال- هو المدخل الطبيعي لبنوية"أبو ديب".

عودة "أبو ديب" لمرجعية الجرجاني أنتجت زخما من الأسئلة عن فرضيته، ومدى تماثلها مع أصول الجرجاني، وخلفيته التنظيرية.

من هذه الأسئلة الكبرى: هل البنوية رؤية ناشئة في التاريخ؟ أم خارجه؟ بعبارة أخرى: هل تجسد البنوية حالة من التطور الطبيعي للفكر الغربي، وتحوّلا منهجيا في مسار الإبستيمولوجيا الغربية من نمط فكري ومنهجي إلى آخر؟ وبهذا المعنى تصبح البنوية داخلة في التاريخ على الرغم من رفضها له في طروحاتها المنهجية والعلموية، أم أن البنوية كما يظهر من محاولة "أبي ديب" المتردّدة ليست جزءا من التاريخ بقدر ما هي نسق معرفي معزول ومنكفئ على ذاته؟ وفي كلتا الحالتين لن تخرج محاولة "أبو ديب" عن الانغماس في فوضى التأصيل التوطيني، وهو التأصيل الذي يسعى إلى«توطين مستجدات الفكر والثقافة عموما بالبحث لها عن موطن مناسب تقيم فيه داخل البيئة المحلية التي تبدو منافية لها في البدء، كما في الحال مع مفاهيم وتيارات كالماركسية والبنيوية»[14] وهكذا يبدو "أبو ديب" باحثا عن منهجه في نقد الجرجاني لا قارئا واعيا ومتجردا له، ومن الأسئلة الكبرى التي تستثيرها محاولة أبي ديب السؤال المنهجي التالي: ألا يؤسس تمحور نظرية النظم حول النص القرآني ونظرية الإعجاز لخلل ما في دعوى البنوية السابقة؟ فإذا كانت نظرية النظم ومتعلقاتها قد ظهرت أساسا في كتاب (**دلائل الإعجاز**)لتكون دليلا بيانيا على إعجاز القرآن الكريم، فهل يمكن فصل هذا النطاق الميتافيزيقي كما في الطرح البنوي عن مفهوم البنية والبنوية بشكل يجعل منها متعارضة ومتصادمة مع نفسها؟ هل اكتفى "أبو ديب" بالإجراء البنوي؟ على الرغم من أنه من الصعب القول إن هناك شيئا يسمى الإجراء البنوي.

فالبنوية رؤية بالأساس مع ما تمثله الرؤية من شحنة فلسفية يتم فيها إشباع المعرفة المجردة بالفلسفة، وهو ما حصل تماما في البنوية، ويمكن-على سبيل المثال- إدراك ذلك في مبدأ العلاقات كما في الرؤية البنوية الذي في حقيقته تجسيد لمبدأ اكتمال العالم وتضمنه قوانينه المفسرة داخليا، وهو مبدأ ذو طبيعة مادية وآلية، وهذا المبدأ الذي حاولت البنوية تكريسه هو في جوهره فلسفة للعلم، وليس أكثر من ذلك«وغني عن البيان القول إن ما يطبع عصرنا هو اطراد التقدم بوتائر سريعة، وتائر بالفعل تجعل من تاريخ

العلم تاريخ أخطاء العلم»[15] فالبنوية جاءت بدعوى الأنموذج العلمي المطابق للحقيقة الكامنة تحت طبقة الوعي، غير أنها لم تكن في الحقيقة سوى فلسفة لبعض المعطيات المعرفية المجرّدة.

ومن هنا نتساءل عن إمكانية فصل أو عزل نظرية النظم عن نظرية الإعجاز؟ وذلك غير ممكن منهجيا؛ لأن نظرية النظم ما هي إلا وسيلة لغاية قصوى هي نظرية الإعجاز، وبالتالي لا يمكن عمليا أن نطلق على نظرية الجرجاني مصطلح البنوية، بل يمكن أن تسمى باسمها الأصيل: النظم، أو تسمى: نظرية السياق أو الوظائف أو العلاقات...ويكمن أن يسمى الجرجاني:نظميا أو وظائفيا أو علائقيا ولكن ليس بنويا.

4.التأويلة ما بعد البنوية للجرجاني (أنموذج عبد الله الغذامي):

في سياقها التاريخي تأتي ما بعد الحداثة أو لنقل تجوّزا ما بعد البنوية كموجة جارفة عرفتها الأفكار والمجتمعات الغربية على شتى الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والفلسفية، ومن ذلك التحوّل على صعيد طبيعة الخطاب النقدي، ولأن ما بعد البنوية هي رفض لمطلقات البنوية وعلموتيها؛ فإنها غيرت بوصلة العقل الغربي من مسار النص إلى مسار القارئ، الذي امتلك سلطة رمزية تعطيه أحقية الاختلاف والتأويل، وبذلك كانت حقبة الما بعديات في الفكر الغربي تفكيكا للمنظومات والأبنية الثابتة والنهائية، كما كانت تطرح البنوية، ففكر ما بعد الحداثة«ينكر النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للظواهر..كما يتبنى هذا الفكر تصورا انفصاليا وفوضويا للزمن، ومنظورا براغماتيا للحقيقة، وميلا إلى إلغاء الذات..وإلغاء المراكز والمركزية نفسها دفاعا عن التشتت والفوضى، والمصالحة بين المتخيل والواقع»[16] وهكذا فقد كان تيار الما بعديات تخطيا وإجهازا على ما قبله، ودعوة إلى التعددية والتنوّع والتنسيب، وارتحالا بالدلالة من النص إلى القارئ«لا تعيّن النماذج النصية إلا مظهرا واحدا من العملية التواصلية، ومن هنا فإن الذخائر والإستراتيجيات النصية تقدم فقط إطارا يجب على القارئ أن يركّب فيه موضوعا جماليا لنفسه»[17] أي أن القارئ احتل مركز الصدارة وتبادل الأدوار الأولى مع النص، في تحوّل كاشف.

وفي غضون هذا الانقلاب المعرفي والفلسفي كان الهامش في حركة صعود مستمرة، بينما تصدّعت المراكز على اختلافها، بما في ذلك تلك الرؤية الواحدية والمنذِجة للنص الأدبي التي جاءت بها البنوية، وإذا انتقلنا إلى مشروع الغذامي فإننا سنرى أن رولان بارث العرب قد بدأ بنويا ومرّ بالسيميائيات والتقويضية أو كما يسميها هو التشريحية إلى أن وصل أخيرا إلى محطة الناقد الثقافي، وقد تناول الغذامي الخطاب النقدي عند الجرجاني في كتابه **(المشاكلة والاختلاف قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف)**، ورأى أنه يمثل الاختلاف وهو طرح ما بعد بنوي بالتأكيد؛ حيث تحدث الغذامي عن مفهوميْ المشاكلة والاختلاف على أنهما مفهومان متقابلان، يفضي الأول إلى أحادية الدلالة، بينما يعبر الثاني عن اختلافها وتناميها وتعددها، وهنا يرى الغذامي أن الجرجاني يجسد مفهوم الاختلاف وذلك عند مقارنته بابن رشيق؛ حيث إنه يترك المجال للقارئ حتى ينتج الدلالة، بعيدا عن سلطة المطابقة بين النص والمعنى«في حين يأخذ الجرجاني بالمخالفة كأساس للتحوّل الأسلوبي الشاعري في النص، وفي هذين المبدأيْن نجد أنفسنا أمام توجهيْن متباينيْن، أحدهما يرتكز على (المعنى) والآخر يرتكز على (الأثر)»[18]

ونلاحظ هنا أن الغذامي يمزج بين المصطلحات البنوية وما بعد البنوية، كمفهوم البنية الذي يثبته "للجرجاني"، وقد يكون مرد ذلك هو تداخل المشروع النقدي عند الغذامي، فسرعة انتقاله بين النظريات والاتجاهات النقدية يُصَعِب عليه رسم حدود دقيقة بين مفاهيمها ومصطلحاتها، أضف إلى ذلك أن الغذامي يمارس التطويع الثقافي بشكل متواصل، ويحاول التخفيف من وطأة المفاهيم والمصطلحات الغربية بعوربتها وإخضاعها للمجال الثقافي لتصير -كما يقول سعيد علوش- على المقاس السلفي[19] أي بعيدة عن أصولها ومرجعياتها الفلسفية الغربية، غير متمثلة لها.

فهل أسّس الجرجاني فعلا لمفهوم الاختلاف كأحد طروحات ما بعد البنوية البارزة؟

إن ما بعد البنوية ليست إلا ردة فعل على البنوية؛ أي أنها لم تكن لتظهر لولا وجود البنوية وفي نطاق أوسع الحداثة نفسها، وأقل دليل على ذلك أنها انطلقت من المفاهيم المعرفية ذاتها للبنوية، مثل البنية والعلامة والدال والمدلول واللغة وغيرها، على سبيل المثال يقول دريدا«يصف "الدال على الدال" حركة اللغة: في أصلها، بالتأكيد ولكننا نشعر أن الأصل يمكن لنا ذمّ بنيته بهذه الصورة، "دال على دال" فهو ينطلق ويزول في عملية إنتاجه لذاته، وفي هذا الصدد يقوم المدلول بوظيفة الدال»[20] ولذلك فإن ما بعد البنوية اتخذت موقفا نقديا من هذه المفاهيم، وإذا كانت ما بعد البنوية كذلك فهذا يعني أنها لا يكمن أن توجد لدى الجرجاني، الذي كان سياقه المعرفي والتاريخي والثقافي بعيدا عن هذه التحوّلات التي داهمت الفكر العربي، وعلى هذا النحو كان مفهوم الاختلاف مطالبة واحتجاجا ما بعد حداثي على مطلقات الحداثة وسردياتها الكبرى، ولم يكن دعوة إلى تعدد الدلالة بقدر ما كان رفضا لفكرة المرجع والأصل، وتعميقا لفكرة اللامعنى، هذا ما يطرحه جيل دولوز، الذي يقرر أنْ«ليس الاختلاف الذي يفترض التعارض، بل التعارض الذي يفترض الاختلاف، وبدل أن يحل التعارض الاختلاف؛ أي أن يقوده إلى أساس ما، فإنه يخونه أو بشوّهه، ولا نقول فقط إن الاختلاف في ذاته لم (يسبق) وكان تناقضا، ولكنه يفلت من أن يختزل ويساق إلى التناقض، لأن هذا التناقض هو أقل عمقا»[21] فمفهوم الاختلاف -إذا- مغاير لمفهوم تعدد الدلالة لدى المفكرين الأصوليين ومنهم الجرجاني الأشعري، وهو مفهوم أصيل في الفكر الإسلامي بداية من عصر النبوة، إلى غاية نشأة المذاهب الأصولية والفقهية والكلامية، وكتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد شاهد عدل على ذلك**[22]

إن تعدد الدلالة مرتبط بطبيعة احتمالية اللغة أساسا، وهو يتصل في بعده الثاني بقدرة المؤوّل على الفهم والتأويل المنضبط بالقرائن، وليس معناه ممارسة الاختلاف بقدر ما هو ممارسة للفهم، كما أنه لا يهدف إلى تفكيك المفاهيم وتفكيك العلاقة بين الدال والمدلول كما هي الحال في الاختلاف خاصة في المشروع الدريدي والفوكوي، يقول دريدا«إن نظام المدلول لا يكون أبدا معاصرا لنظام الدال، بل هو في أفضل الأحوال نقيضه وموازيه، المنزاح عنه بحذق للزمن الكافي لنفس. وتشكل العلامة هنا وحدة اختلاف، مادام المدلول(معنى كان أو شيئا نؤيما أو واقعا) ليس في ذاته دالا ولا أثرا، ليس في أية حال مؤسسا في معناه بالارتباط مع الأثر الممكن»[23] فلا يعدو مقتضى الخطاب النظري لتعدد الدلالة الكشف عن الدلالة الموجودة أصلا في الدال بالنظر إلى سياقاته طبعا، على أن الاختلاف يوحد بين أنواع الخطابات، كونها خطابات شعرية،

أما المفهوم الأصولي لتعدد الدلالة فيفرق بينها باختلاف خصائصها، وهكذا تتضح انتقائية الغذامي في اختيار أنموذج الجرجاني وتأويله.

5. التأويلة التراثية للجرجاني أنموذج عبد العزيز حمودة:

يمكن النظر إلى التراثية في درجتين متواليتين: الدرجة الأولى هي التراث وهو في حالتنا هذه المنجز المعرفي التقليدي أو المعرفة القديمة في المجال الثقافي«التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية»[24] أما الدرجة الثانية فهي درجة التراثية، وهي إما أن تكون وصفا لحالة التاريخية النقدية، أو نزعة في تبني مفاهيم التراث ومقولاته، والمتتبع لبروز النزعة التراثية أو التأصيلية في الخطاب النقدي العربي المعاصر يجد أنها كانت في الأغلب الأعم ردة فعل على هيمنة الأطر والتصورات المنهجية والمفهومية الغربية على الفضاء النقدي العربي، بصورة أصبح فيها القول بوجود وتحقق نظرية نقدية عربية معاصرة من الإسراف والتذبذب الفكري والمنهجي في نظر كثير من الباحثين، فليس النقد العربي سوى ترديد للمناهج والنظريات الغربية، ولا يزيد في أحسن حالاته عن جهود تنظيرية مشتتة ومتناثرة، ويبقى السؤال عالقا«لماذا لم تتطور حتى الآن نظرية أو نظريات نقدية تحمل سمات الثقافة العربية»[25] إنه سؤال اللحظة، سؤال الشرخ والتذبذب الذي تعانيه النظرية النقدية العربية المعاصرة.

ومن هذا المنطلق ولدت محاولات نقدية تهدف إلى استعادة التراث، وهي تنطلق في مجملها من البعد التأصيلي أي العودة بالنقد الغربي المعاصر إلى أصول نقدية عربية تراثية، ويترافق هذا الجهد عادة بالخروج من حال الوهن الثقافي والحضاري إلى حالة من الاعتزاز والشعور بالتفوق والأسبقية أو هكذا تبدو، وهذا ما يمنح هذا الوضع فرادة إبستيمولوجية بوصفه مقاومة للذوبان في خطاب الآخر.

ويمكن القول إن محاولة "عبد العزيز حمودة" التي ظهرت خاصة في كتابيْه: (**المرايا المحدبة**) مراجعة للحداثة، و(**المرايا المقعرة**) طرحا لفكرة نظرية نقدية عربية أعمق تلك المحاولات وأكثرها إحاطة بالمنظومتيْن النقديتين الغربية والعربية.

وقد جاءت دعوة "حمودة" صراحة للأخذ بالنظرية النقدية التراثية في وجه الهيمنة الغربية، وبعث الفكر العربي بعد رحلة الضمور والذوبان والتبعية المعرفية، وسارع عبد العزيز حمودة من البداية إلى نقد الحداثة في أصلها الغربي ونسختها العربية، ممهدا بذلك الطريق لطرح بديل نقدي عربي متكامل في شكل نظرية متواشجة، وعلى هذا النحو من التأسيس عاد حمودة إلى الجرجاني فيمن عاد إليهم من النقاد القدامى، لينتقد رؤية "أبو ديب" الذي أوّل الجرجاني بوصفه ناقدا بنويا، وعلى الرغم من أن حمودة أثبت بنوية الجرجاني إلا أنه قدمها على أنها بنوية غير بنوية "أبي ديب"«وقد سبق أن قلنا إن نظرية النظم في جوهرها صيغة سوسيرية وبنيوية مبتكرة»[26] وذلك أن الجرجاني أبدع نظريته في النظم بمعزل طبعا عن التأثيرات الغربية، وإذا كان "أبو ديب" -كما يرى "عبد العزيز حمودة"- قد سعى للتدليل على بنويته في متن

الجرجاني و«فعل ذلك لتأسيس شرعية البنيوية الحداثية، وليس لتأسيس شرعية عبد القاهر نفسه»[27] فإن هذا الأخير ابتكر بنويته بصورة سابقة على إسقاطية"أبو ديب"، وتعسفه النقدي.

وهكذا يكون الجرجاني محاولة من "حمودة" لتحقيق مفسرة أو مؤولة تراثية تشكل ضلعا من أضلاع النظرية النقدية العربية المتكاملة، غير أن هذا الناقد التأصيلي وقع في شرك المصطلحات التي تصنع المفاهيم، فما أغنى النقد العربي عن استعادة المصطلحات الغربية كالبنوية بمحمولاتها الفلسفية والتاريخية، خاصة إذا كانت المحاولة هي بعث التراث وليس التغريب أو التحديث، ولا شك أن البنوية نزعة فلسفية شاملة وكلية، وليست مجرد إطار نظري معزول؛ أي أنها ليست مجرد حكم بتعالق العناصر النصية، وفق مبدأ العلاقات الذاتية، كما أن العلاقات في طرح الجرجاني ليس بنوية في خلفيتها السابقة بقدر ما هي داخلة في بناء معرفي شامل لنظرية البيان العربي بشروطها التاريخية والثقافية.

ولذا فإن محاولة استعادة التراث لابد أن تكون مرفقة بصناعة مجال تداولي جديد يقوم على الأقل على مبدأ الندية الثقافية، فليس أدق وأضبط من أن يكون النظم نظما وكفى، وتكون العلاقات بين عناصر النص نابعة من الخطاب الفكري العربي غير متلبسة بالمعطيات الآخرية، فاستحداث أو بعث حقل تداولي عربي ممتد في نظرية البيان العامة وقائم على مبدأ الندية والمقاومة الثقافة كفيل بالحفاظ على الخصوصية والتميّز الثقافي.

6. **النتائج**:

ومن كل ما سبق يمكن إيجاز النتائج على النحو التالي:

*عبد القاهر الجرجاني هو واحد من أكثر النقاد القدامى مثارا للجدل، بل إن الجدل حوله يتعدى النقد القديم إلى حضور معمّق في النقد العربي المعاصر.

*تتنوع أشكال حضور الجرجاني في النقد العربي المعاصر بين ثلاث تأويلات بنوية، وما بعد بنوية، وتراثية.

*في سياق مشروعه البنوي يعود كما أبو ديب إلى مرجعية الجرجاني بوصفه ناقدا بنويا، وهذه العودة تجسد أجلى نماذج التأويلة البنوية.

*تسقط مراوحة "أبو ديب"البنوية في عدة مزالق منهجية منها بتر البنوية عن سياقها الفلسفي والتاريخي، وتناقض الطرح البنوي مع المدخل الأساسي لنظرية النظم عند عبد القاهر وهو نظرية الإعجاز.

*يقدم الغذامي تأويلة ما بعد بنوية للجرجاني على أنه ممثل لمقولة الاختلاف الأساسية في ما بعد البنوية، غير أن الغذامي يخلط كما يظهر من محاولته بين الاختلاف وتعدد الدلالة، إذ يعبر الأوّل عن مراجعة نقدية للسياق الفكري الغربي ويسعى إلى تفكيك العلاقة بين الدال والمدلول، وممارسة الحق في تقويض أبنية الحداثة، بينما يعد طرح تعدد الدلالة طرحا أصيلا في التراث العربي بالنظر إلى كون اللغة ذات طبيعة احتمالية في ذاتها؛ حيث تنضبط عملية التأويل بمعطيي الفهم والقرائن.

*يحضر الجرجاني في المشروع التأصيلي عند عبد العزيز حمودة بوصفه ممثلا للمنزع التراثي في مقابل الشرخ الحداثي، ويقر حمودة -تبعا لذلك-ببنوية الجرجاني إلا أنه يرفض أن تماثِل بنوية كمال "أبوديب" التي تؤسس –عمليا- لشرعيتها لا شرعية الجرجاني.

*على الرغم من محاولة عبد العزيز حمودة بعث التراث إلا أنه وقع في مزلق المصطلح وحمولته الفلسفية والتاريخية والثقافية؛ حيث اجتزأ البنوية عن سياقاتها وشروطها.

*تأتي ضرورة استحداث مجال تداولي عربي مغاير للمجال التداولي الغربي كحاجة ملحة لتحصين الخصوصية الثقافية، والتأكيد على الندية والمقاومة الحضارية في ظل زحف العولمة الثقافية من مداخل لغوية.

7.الخاتمة:

وفي خاتمة هذا البحث نستطيع تلمس خطاب مكثّف للنقد عند عبد القاهر الجرجاني، وهو خطاب ناشئ عن تلك الكفاءة التي جسدها الناقد في التأسيس لنظرية نقدية، وبلاغية، ولسانية مكتملة وناضجة في ظل شروط ثقافية وتاريخية تراوح بين الانفتاح على الآخر ، والحفاظ على الخصوصية الثقافية.

فعبد القاهر الجرجاني هو أحد الأسماء التراثية البارزة، ويمثل مرجعا ومستندا لكثير من النقاد العرب المعاصرين على اختلاف مناهجهم وأدواتهم النقدية؛ وذلك لأنه ابتكر نظرية النظم التي تمثل أرقى درجات الوعي العلمي والنقدي في التراث العربي، وعليه فقد كانت تأويلات الباحثين للجرجاني متعددة تصل إلى حد التعارض بين محاور ثلاثة هي:البنوية وما بعدها والتراثية، إلا أنه-في الجملة- يمكن النظر إلى هذه التأويلات على أنها محاولات لاستنطاق نص الجرجاني مع ما تصوره الرؤية المنهجية الصارمة من انغلاق نسبيا.

ومع ضرورة الإفادة من المعطيات المعرفية والمنهجية الحديثة والسعي لتطوير التجربة النقدية العربية، فان الإبقاء على حدود الهوية الثقافية في جانبها الفكري والنقدي واللغوي باستحداث حقل تداولي ذاطبيعة ثقافية يعد مطلبا حقيقيا لاستعادة خطاب الجرجاني، من جهة وتطوير نظرية نقدية عربية تجمع بين الأصالة والمعاصرة من جهة ثانية.

8. قائمة المراجع:

أولا/ الكتب العربية:

- إبراهيم طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، (د.ط)، (د.ت).
- ابن رشد الحفيد: أبو محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتحقيق وتخريج: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- أبو ديب كمال، جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، ط3، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان، شباط (فبراير)، 1984.

- البازعي سعد، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، 2008.
- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، تموز/يوليو، 1991.
- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية، فايز الداية، ط1، دار الفكر العربي، دمشق/سوريا، رجب 1428هـ/آب أغسطس، 2007.
- حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ط1، سلسلة: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطابع الوطن، الكويت، جمادى الأولى1422هـ/أغسطس2001.
- حنفي حسن، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، ط1، المؤسسة العربية للنشر، بيروت/لبنان، 1990.
- الرويلي ميجان، البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، 2002.
- الزين محمد شوقي، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، ط1، سلسلة كريتيكا، منشورات الاختلاف، 2005.
- سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، سلسلة: المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، 2007.
- عبد المطلب محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ط1، سلسلة: أدبيات، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، الجيزة/مصر، 1995.
- علوش سعيد، نقد ثقافي أم حداثة سلفية، ط1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط/ المغرب، 2007.
- الغذامي عبد الله، المشاكلة والاختلاف قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، 1994.

ثانيا/ الكتب المترجمة:

- أيزر فولفغانغ، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة وتقديم: حميد لحمداني، الجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس/المغرب.
- بياجيه جون، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنة، بشير أوبري، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985.
- دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، ط2، سلسلة: المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، ، الدار البيضاء/المغرب، 2002.

- دريدا جاك، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، ط2، العدد:02/95، المركز القومي للترجمة، إشراف جابر عصفور، 2008.
- دولوز جيل، الاختلاف والتكرار، ترجمة: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- غارودي روجيه، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، تشرين الثاني(نوفمبر)، 1979.

ثالثا/ الدوريات والمجلات:

- مخافي حسن، نوفمبر 2010، آليات التأويل في القراءات العربية المعاصرة، فضاء النقد، مجلة دفاتر الاختلاف الالكترونية، في الموقع الالكتروني: http://cahiersdifference.over-blog.net/article-60187694.html

9. الهوامش:

[1]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، سلسلة كريتيكا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2005، ص9.

[2]- حسن مخافي، نوفمبر 2010، آليات التأويل في القراءات العربية المعاصرة، مجلة دفاتر الاختلاف الالكترونية، فضاء النقد، في الموقع الالكتروني: http://cahiersdifference.over-blog.net/article-60187694.html

[3]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للنشر، بيروت/لبنان،ط1، 1990، ص74.

[4]- محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، سلسلة: أدبيات، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، الجيزة/مصر، ط1،1995، ص2.

[5]- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، (د.ط)، (د.ت)، ص24.

[6]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية، فايز الداية، دار الفكر العربي، دمشق/سوريا، ط1،رجب 1428هـ/آب أغسطس، 2007 ص100.

[7]- المرجع نفسه، ص101.

[8]- المرجع نفسه، ص122.

[9]-ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط3، 2002، ص67.

[10]- جون بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنة، بشير أوبري، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985، ص8.

[11]- روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط1، تشرين الثاني(نوفمبر)، 1979، ص13.

[12]- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان،ط3، شباط(فبراير)، 1984، ص7.

[13]- المرجع نفسه، ص22.

[14]- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، (مرجع سبق ذكره)، ص83.

[15]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، (مرجع سبق ذكره)، ص73.

[16]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة: المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط2،2007، ص70.

[17]- فولفغانغ أيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة وتقديم: حميد لحمداني، الجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس/المغرب، ص55.

[18]- عبد الله الغذامي، المشاكلة والاختلاف قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط1،1994، ص19.

[19]- سعيد علوش، نقد ثقافي أم حداثة سلفية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط/ المغرب،ط1، 2007، ص 85.

[20]- جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، العدد:02/95، المركز القومي للترجمة، إشراف جابر عصفور،ط2، 2008، ص66.

[21]- جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،ط1، 2009، ص134.

[22]- ابن رشد الحفيد: أبو محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتحقيق وتخريج: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص3 وما بعدها. عرض أبو الرشد الحفيد في مقدمة كتابه لأسباب الاختلاف وضوابطه والأصول التي قعد بها الأصوليون عملية التأويل وفق المبدأ السالف: تعدد الدلالة.

[23]-جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، سلسلة: المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، 2002، الدار البيضاء/المغرب، ط2،ص119.

[24]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، تموز/يوليو، ط1،1991، ص23.

[25]- سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان،ط1، 2008، ص88.

[26]- عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطابع الوطن، الكويت، جمادى الأولى1422هـ/أغسطس2001، ص319.

[27]- المرجع نفسه، ص320.