مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 12/ العدد: 01 (2024)، ص: 994-1014

أصول التّلقي في نظريّة النّظم

(تمكين المعنى وإشكاليّة المقصديّة)

The origins of reception in systems theory (Empowerment of meaning and the problem of intentionality)

د. سعدية حملات[1]،

[1] جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس (الجزائر)،

saadiahmlt@gmail.com

تاريخ الاستلام: 22 /2023/10 تاريخ القبول: 2024/02/28 تاريخ النشر: 2024/03/03

ملخص:

جاءتْ هذه الدّراسة لتلقيَ الضّوء على هذه المرحلة المهمّة للنّقد الأدبيّ، والّتي أسّست لما بعدها وكانت بمثابة المرتكز للمهتمين بالمجال. ونهدفُ من خلالها إلى بيان جماليات المعنى، الّتي وقفنا عليها في حقيقة (نظريّة التّمكين في كتب البلاغة عند الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني)، وكذا في دلالةِ (معيار الأخلاق في بلاغة ابن حزم الأندلسيّ)، وقد ارتكزت الدّراسة على المنهج التاريخيّ الوصفيّ لنستنتجَ من خلالها أنّ نظريّة التّلقي نشأت محدّدة الافتراضات، والمنهج والنتائج مع الدّراسات البلاغيّةِ العربيّة، ولها أصول أيضا في الدّراسات الّتي دارت حول فكرة الإعجاز القرآنيّ، ونتائجها صالحة لتُعمّم على الفنّ كلّه، ذلك أنّ صلتها القويّة بالمعنى في إنتاجه، وتلقّيه تجعلُ منها نظريّة ممكنةَ التّطبيق في شتّى ميادين الفنّ.

كلمات مفتاحية: الجاحظ، بلاغة عربيّة، نقد أدبي، قارئ متعمّق، تراث أدبيّ، عبد القاهر الجرجانيّ، القرآن الكريم، ابن حزم الأندلسيّ، تراث أندلسيّ، شعر، مذهب فقهيّ.

Abstract:

this study sought to shed light on this important period of literary criticism, which established what came after it and served as an anchor for those interested in the field. The aim of it is to show the aesthetics of the meaning that we have dealt with in (the theory of

empowerment in the books of rhetoric by Al-Jahiz and Abdul-Qaher Al-Jarjani), as well as the significance of (the standard of ethics in Ibn Hazm Al-Andalusi's rhetoric). The study was based on the descriptive historical method, and through it, we concluded that the receptivity theory arose outlining the assumptions, method, and results with Arab rhetorical studies. It also has origins in the studies that revolved around the idea of the Qur'anic miracles, and its results are valid for generalizing it to all art because its strong connection with meaning in its production and reception makes it a theory that can be applied in all fields of art.

Keywords: Al-Jahiz, Arabic rhetoric, literary criticism, an in-depth reader, literary heritage, Abd al-Qaher al-Jarjani, the Noble Qur'an, Ibn Hazm al-Andalusi, Andalusian heritage, poetry, jurisprudence.

***المؤلف المرسل:** سعدية حملات

1. مقدمة

لنظرية التّلقي والتّأويلِ أهميّة بالغة؛ إذ أنّ لكلّ نصٍ قراءة وعدّة قراءات، والنّصوص الرّاقيةُ تقرأ بعدة قراءات. ولا يسعنا في هذا المقامِ إلاّ أن نذكر الأسباب الرّئيسيةَ الّتي دفعتنا لاختيار النّماذج، فالجاحظ كما هو معروف مؤسّسُ علم البلاغة العربيّة في القرن الثّالث الهجري، وكان يسعى إلى رسمِ صورة كاملة، ومفهومٍ أدقّ للبلاغة في أنّها الوصول إلى النّهاية لغةً، وإيصال المعنى تامًّا لذهن السَّامع اصطلاحًا، وإذا ما لاحظنا هذين التّعريفين، فإنّ جلّ المهتمين بهذا الحقل لم يخرجوا عن هذا الفهم. وعبد القاهر الجرجانيّ حجّةُ عصره في اللّغة، والنّحو والفقه، وهو مؤسسُ علم المعانيّ وعلم البيان من خلال كتابيه على التّرتيب (دلائل الإعجاز)، و (أسرار البلاغة)، واهتمَ كذلك بحقل التّأويل، وحاولَ تسليطَهُ على الدّرس الأدبيّ والنّصِ القرآنيّ، معتمدا في ذلك على أداة الاستدلالِ كأداة منطقيّة. وأسّس ما يُعرف بنظريّة معنى المعنى، الّتي سبقت مجيءَ الجهد الثّنائي الّذي قام به النّاقدان والعالمان اللّغويان الألمنيان:"ريتشاردز وأوغدن" في كتابِهما (معنى المعنى). ومن الأسباب الأخرى

الّتي دفعتني لاختيار ابن حزم كنموذج هو أنّ الدّراسةَ حولَه في التّلقي قليلةٌ جدا يكاد أن يقصى من هذا الجانب، لذلك أفرَدنا له مطلبًا ليكون ممثّلا للجهد العربيّ المغربيّ.

2.نظريّة التّمكين في كتب الجاحظ

النّظريةُ قضيّة تُثبت بالبرهان، وهي عند الفلاسفة تركيبٌ عقليّ مُؤلَّف من تصورات مُنسّقة تهدف إلى ربط النّتائج بالمبادئ، غرض البلاغةِ فيها تمكين المعنى في ذات السّامع (المتلقّي)، والبرهانُ هو المنهج المنظّم الّذي سار عليه علم البلاغةِ في تحليل الخطاب البلاغيّ. فالنّظرية هي مجموعة الافتراضات المنسجمة القابلة للتّقصي، فالافتراض هو(المبادئ)، والتّقصي هو (البرهان أو المنهج)، فهي مفاهيم أساسيّة تُحدّد بُعد النّظرية. والمقصود بالانسجام فيها هو أنّ تكونَ المبادئ منسجمةً مع النّتائج، فالمبادئُ متمثلة في غرض البلاغة (تمكين المعنى في ذهن السّامع)، والنتائج (احتواء الكلام على بنيات خاصّة بالاستجابة لها صّلة بتمكين المعنى). أمّا الطريقة، فهي المنهج المنظّم الّذي سار عليه علم البلاغة في تحليل الخطاب، وخصوصا الدّيني منه.

والتّساؤل المهم، والمطروح الآن هو ما حقيقة التّمكين الّذي كان علماء البلاغة يسعون إلى تأصيله ؟ ولنقل: للتّمكين معنيين تعطيهما المعاجم العربيّة في الآتي:" **الأوّل:** القدرة، والسّلطان، فنقول مكّن، يمكّن، تمكينا ومكّن الشّيء جعل له عليه قدرة، وسلطانا، وفي القرآن الكريم ﴿إنّا مكنّا له في الأرض﴾[سورة الكهف:18]، **والثّاني:** الاستقرار فتمكّن المكان، استقر فيه، ويعرّفه الشّريف الجرجانيّ من الوجهة الصّوفية بقوله: "مكان الرّسوخ، والاستقرار على الاستقامة، وما دام العبد في الطّريق، فهو صاحب تمكين؛ لأنّه يرتقي من حال إلى حال، وينتقلُ من وصف إلى وصف، فإذا وصل، واتّصل، فقد حصل التّمكين"(خضر، 1997، الصفحات 62-63). أمّا في البلاغة العربيّة، فيرد للدّلالةِ على تثبيت المعنى الموهم به(حاولنا في هذا المطلب أن نوضّحَ مفهوم التّمكين،تثبيث المعنى في ذهن المتلقّي)، من خلال

الشّروحات، خصوصا في الدّرس البلاغي عند الجاحظ، وعبد القاهر الجرجانيّ)، وكأنّه حقيقةٌ بطرق تعتمدُ التّغيير اللّساني، أو تغييرات البنية اللّسانية لخلق أشكال فنيّة تؤدّي وظيفةَ التّمكين، أو الاستجابة؛ أي أنّ البنية اللّسانية الأصليّة (نظام الرّتبة، أو نظام الإسناد)، تتغيّر تغيّرا مقصودا. إمّا للعمل بوصفها مثيرا لخلق الاستجابة والتّمكين. وإمّا للتمكين، وإثبات المعنى إثباتا.

وتعود فكرة التّمكين في البلاغة العربيّة إلى أصلين هما: دراساتُ الإعجاز القرآنيّ، والعناية بدراسة المعنى، وهذا ما يعطيها طابعا خاصّا. فقد كشفتْ تلك الدّراسات عن البنيات الّتي قصدَها القرآنُ الكريم في توصيل خطاب المعنى في البلاغة العربيّة الّتي اختصّ بها القرآن، والفائقة في وصفها لسائرِ البلاغات. وهذا الإعجاز ثابت في وجههِ البياني القائم على الاتّحاد بين المعنى والأسلوبِ. وأغلبُ الّذين كتبوا في الإعجاز ذهبوا إلى أنّ الوجهَ الإعجازي للبيان يتجلّى في قدرة النّظمِ على تمكين المعنى في النّفوس، ومن أمثلة هؤلاء: الرّماني (ت376هـ)، والخطابي (ت377هـ)، والباقلاني (ت403هـ)، أمّا الأصلُ الثّاني لفكرة التّمكين هو العنايةُ بدراسة المعنى، فقد كانت البلاغةُ العربيّة تعنى بالمعنى من حيث الإنتاج، والانسجام والتّمكين، وقد كانت هناك ثلاثةُ علوم بلاغيّة تعنى بوضعيّة المعنى، وفيها علمُ المعاني الّذي يعنى بتتبّع خواص تراكيب الكلام؛ أي ما يسبقُ منه إلى الفهم عند سماع ذلك التّركيب. أمّا علم البيان، ويعنى به إيراد المعنى الواحدِ بطرق مختلفة، وآخرها علم البديعِ، وهو علم يُعرف به وجود تحسينِ الكلام بعد رعاية المطابقة، ووضوح الدّلالة. وهذه العلوم الثّلاثة تؤكّدُ نزوع البلاغة العربيّة نحو دراسة المعنى دراسة تتقصّى وجوه تحصيليه، وتمكينه في ذات السَّامع، وورد مفهوم التّمكينِ في البلاغة العربيّة وفق نظام؛ أيْ أنّ العرب اعتقدوا أنّ الأساليبَ الّتي تدرسها علوم البلاغةِ الثّلاثة هي وسائلٌ مختلفة غايّتها تمكينُ المعنى، وعلى ذلك فإنّ قوانينَ العلوم البلاغيّة الثّلاثة هي قوانين للتّمكين. فإخراجُ الكلام عن مقتضى ظاهرِه طريق للبلغاء، ومهمّةٌ هذا

الأسلوب أن يحرّكَ نشاط السّامع وقد علّل البلاغيون هذا الانتقال، ورأوا أنّ الكلامَ إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أُدخلَ في القبول – فالشّيء المهمّ من هذه الفكرةِ هو أنّها تسعى إلى جعل معنى النّص مستقرًا استقرارا تامّا في ذات المتلقّي بسبب أنّ ذلك يحقّق خاصيّة التّواصل الأدبيّ.

ويعدّ **الجاحظ** بحق مؤسّسَ علم البلاغة العربيّة، الّتي يقوم النّقد الأدبيُّ على كثير من أصولها. فهو أوّلُ أديب عربيّ توسّع في دراسةِ هذا العلم، وأعطاه الكثيرَ من نشاطه الأدبيّ والفكريّ، وجمعَ ما اتّصل به من آراء سابقيه -الّذين أنكرَ فضلهم خصوصا الرّواة، والنّحاة؛ رغم أنّهم أساتذته، وكان همّه الوحيدُ أن يبعدَ عنهم أيّ علاقة تربطهم بالنّقد أو البلاغة - ومعاصريه الّذين جمعَ مقالاتهم، وشرحها، وأضافَ إليها الكثير من الأفكار والآراء الشّخصية.

وكتبُ الجاحظِ يلتقي العلم فيها بالأدب، لا يقتصرُ فيها على البراهين النّظرية؛ بل يستعينُ فيها بالتّاريخ، وبالشّعر، وبما يَعرِف من أحداث، وما جرّبَ هو من تجارب، فهي بمثابة " دائرة معارف " لزمانه غير مرتّبة؛ ولكن من جميع كتبه الّتي عالجتْ قضايا النّقد الشّعر، ومسائل البيان، والبلاغةِ كتابان هما: " البيان والتّبيين " في المقام الأوّل، و" الحيوان " في المقام الثّاني(عتيق، 1974، صفحة 326)، فما ذُكِر في الكتابين ما زال مُتدارَسا عند النّقاد لأهميّة ما ذكر فيهما من مسائل منها: اللّفظ والمعنى، والنّظم، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، والسّرقات الشّعرية، ومباحث أخرى كثيرة لها صلةٌ وثيقة بالمتلقّي، الّذي نحاولُ في بحثنا هذا إثبات سلطتِه كعنصر أساس في العملية التّخاطبية.

إنّ قضيّة اللّفظ والمعنى جدليّةٌ قائمة منذ الأزل، فهي ترتبطُ بالاستعمال اللّغوي، وتمثّلُ ركنا أساسيّا، وتلاحمًا لا يمكن فصل مكوّنيه لنقل الدّلالة. وقد نُوقشت منذ القدم في الثّقافات غير العربيّة باعتبار اليونان كان مسرحا طُرحت فيه أعقد المسائل اللّغوية؛ رغم سذاجةِ التّفكير آنذاك. فكان بالضّرورة لأيّ حديث عن

أنواع الأدبيّة أن يتطرّق إلى هاته القضيّة، باعتبار اللّفظ والمعنى جزء وكلٌّ متلاحم لا يمكن الفصل بينهما عند العمليّة الإبلاغيّة، والّذي يهمّنا في هذا الموضعِ هو التّطرق إلى هاته الجدليّة، ومحاولةُ فهم أساسياتها، وخصوصا أنّنا نسعى إلى معرفة مدى تأثير الكلام (الخطاب) في مختلف الأنواع الأدبيّة على المتلقّي. " ولعلّ الجاحظ كان من أوائل النّقاد الّذين طرحوا هذه المسألة على بساط الاهتمام"(الرّباعي، 2006، صفحة 133).

فعلى صعيد مسألةِ "اللّفظ والمعنى" عمل الجاحظُ على البحث في هذه القضيّة من زوايا متعدّدة، فهو يرى أنّ أحسنَ الكلام ما كان معناه في ظاهرِ لفظه. وذلك لا يتمّ؛ إلاّ من خلال المزاوجة بين المعنى الشّريف، واللّفظ الفصيح، ولا يتمُّ كذلك حتّى يسابق اللّفظ معناه، والمعنى لفظه، والجاحظُ لا ينكر المعاني، وشأنَها في بلاغة القول؛ لأنّه يذكر ألوان المعاني الغريبةِ العجيبة، والشّريفةِ الكريمة، والبديعةِ المخترعة. وربّما استوحى الجاحظُ هذه الحقيقة من بشر بن المعتمر، حين كان يلاحظُ أنّ للمتكلمين ألفاظَهم الخاصّة الّتي يتحدّثون بها في مجتمعاتِهم، وأنّهم يمتنعون عن استعمالها أثناء تحدُّثهم مع النّاس العاديين، فاهتمامُ الجاحظ باللّفظِ في نفسه آت من اهتمامه براحة المتلقّي له، باعتبار الأخير يشكّلُ محورا في العمليّة التّواصليةِ.

والمباحثُ في حقل العلاقة بين اللّفظِ والمعنى فصل فيها الجاحظ كثيرا، وتعمّقَ في بحثها فجاء في قوله: "وعلى قدر وضوح الدّلالة، وصواب الإشارةِ، وحسن الاختصار، ودقّة المدخل يكون ظهور المعنى". وقد رتّب الجاحظُ المعاني، وصنّفها وذكرها على الشّكل الآتي: "القائمةُ في صدور النّاس، المتصوّرةُ في أذهانهم، والمختزنة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحادثةُ عن فكرهم"، وهذا النّص يعني إيصال المعنى كاملًا إلى ذهن المستمع. ويرى الجاحظُ أثناء حديثه عن تطبيق الكلام (ما اتّفق عليه النّاس من معانٍ)، والتّغيراتُ الّتي تطرأ على ظواهره؛ لأنّ القوانين اللّغوية هي قوانين طبيعيّة تخضعُ دلالتها لواقع الحياةِ، وينبغي لهاته القوانين أن تؤديَ الرّسالة

التّبليغية المطلوبة منها بصورة في بعضِ الأحوال، ويرى أيضا أنّه من الأحسنِ أن يكون هناك تقارب بين اللّفظ، والمعنى قصدَ الفهم، والإدراك خصوصا عند الاستعمال اللّغوي(بن يمينة، 2008، صفحة 84).

وقضية التّوافق الدّلالي بين اللّفظ والمعنى أثارها جلُّ علماء اللّغة قديما وحديثا، وقد سمّاها الجاحظ " المشاكلة "، ومعنى ذلك أنّ وضوحَ المعنى يقوم على مطابقتِه للّفظ في أحوال التّركيب، ممّا يُنتج نفعا للسّامع. فولعُ الجاحظ باللّغة، وبالعلاقة الّتي تربطُ بين المعنى واللّفظ - وهي علاقة تبليغيّة دلاليّة - يوضّحها قوله: " وينبغي للمتكلّم أن يعرفَ أقدار المعاني، ويوازي بينهما، وبين أقدار المستمعِين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما، ويقسِّم أقدار المعاني على أقدار المقاماتِ، وأقدار المستّمعين على أقدار تلك الحالات ". وهذا ما كرّرهُ في مناسبات عديدةٍ في قوله: " والدّلالاتُ هي الّتي تكشف عن المعاني في الجملةِ، وعمّا يكونُ منها لغوا بهرجا، وساقطا مطرحا "، وهذا الطّرح اللّغوي مرتبطٌ بالواقع يشملُ ظاهرة أوسعَ من ظواهر الاستعمال اللّغوي، الّتي تطرقُ كلمات اللّغة وألفاظها مجالات واسعة في ميدان الدّلالة حسب ما اصطلح عليه أهل اللّغة، وفي هذا يستطرد بقوله: "المعاني مطروحة في الطّريق يعرفُها العربيّ والعجميّ". فالمعنى في جوهره صورةٌ ذهنيّة عن جزء من الوجود؛ أي الموجودات الّتي نراها في المحيط. والبنيّة اللّغويةُ تستّمد معانيها، ودلالتَها من الواقع الاجتماعيّ الّذي تنمو فيه (بن يمينة، 2008، صفحة 86)، ثمّ إنّ في حديثه عن التّطابقِ بين اللّفظ والمعنى، كقضيّةٍ مطروحة لدى النّقاد والبلاغيين في المساواة بين اللّفظ والمعنى. فإنّ اللّغة تميلُ إلى انتظام معيّنٍ، وتنبعُ من حالة فيزيولوجيّةً تستدعي هذا الانتظامِ بين اللّفظ والمعنى في جميع أوضاعها البنائيّة، فالألفاظُ وحدها إن لم تدلْ دلالة صحيحة على المعاني كانت باطلةً لا عمل لها في النّفوس، وأنّ المعاني إذا لم تدل الألفاظ عليها دلالة قويّة ضاعت، فلا نحسُّ لها بأثر، وتبقى قضيّة الشّكل والمضمون قضيّة أدبيّة ما زالت مطروحةً منذ وُجد

الأدب، وستبقى.. ولا شكّ أنّ هذا راجعٌ إلى اختلاف وجهات النّظر. فنمط من النّاس "يفضّل الزّخرفة اللّفظية، ويقدّمُ اللّفظ، ويدعو للعناية به، وتنقيح العبارة؛ لأنّه يرى في الأدب صورة لأناقته الشّخصية، أو يريدُ أن يرى من خلاله صورة أنيقة للكاتب"(المصريّ، 1986، صفحة 81). وفريق آخر من النّاس يُؤثر المعنى على اللّفظ، ويهتمُ بالوصول إلى الفكرة والمعنى، ولا يعلّق أهميّةً على زخرفة اللّفظ، أو سلاسة العبارة، أو جمال السّبك.. وفريقٌ آخر موفِّق يوازن ما بين عقله وعواطفه، وهم الأدباء والنّقاد، ويعدّ عمر بن بحر الجاحظ من بينهم، فهو لا يقلّل من أهميّة أيّ من العنصرين، فكلاهما ضروري - بالنّسبة له - لعمليّة الإبداع الأدبيّة.

والجاحظ في مراعاته للّفظ، والمعنى في الكتابةِ الأدبيّة، وفي تعداده لخصائصهما يحذّرُ من أمور تخلُّ باللّفظ، والمعنى كالغرابة والتّعقيد، ويرى أنّ العيبين دلالة على ضعفِ الكاتب في اختيار الألفاظ، وفي توصيل المعاني، لما لعيوب الفصاحة والبلاغة من إخلال في توصيل المعنى إلى ذهن السّامع، وإرهاقه في البحث عن المعنى الحقيقيّ، ممّا يؤثّر سلبًا على العمليّة التّواصلية ويعطّلها، وخصوصا أنّه رفضَ أن يكون للتّكلف في الإتيانِ بالغريب جلبا لاهتمام القارئ. "ومتى كان اللّفظ أيضا كريما في نفسه، وبريئا من التّعقيد حُبِّب إلى النّفوس، واتّصل بالأذهان، وتحكّم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخفّ على ألسن الرّواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظُم في النّاس خطره... جُلبت إليه المعاني"(المصريّ، 1986، صفحة 91)، واستعمل الجاحظُ لفظة "النّظم" في كتاباته للدّلالة على أكثر من معنى، فهو يأتي به بمعنى التّأليف والإنشاء، كما حدث في معرض حديثه عن إعجاز القرآن مُعلنا أنّ إعجازه إنّما هو في "نظمه". وصحّةُ النّظم تتأتّى من التحام أجزاء النّظم والتئامها، وهذا يولّدُه الاختيار الأمثل للوزن أي المناسبة. ومن هذا كلّه تتولّد اللّذةُ الّتي تطمح إليها النّفس، فالوزن الجميل والحسنُ هو المطلوب، والاختيارُ تتحكّم به الطّبيعةُ النّفسية للشّاعر والمتلقّي معا؛ أي أنّ الشّاعر يريد أن يسمعَ ما

يتفاعلُ مع حالته النّفسية(غدكان، 2004). فاللّغةُ في نفسها في جميع مظاهرها علم جماليّ، والإنسان وليدُ الفنّ يحيا لأجله، وتكاد أن تكونَ الموسيقى مؤثّرا فعالاً في نفسيّة المستمع لما لها من ارتباط بعواطفه وأحاسيسه، وهو كلّ متجانس بها وبعقله.

ويقول الجاحظُ أيضا بضرورة "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، وذلك حين يرى أنّ من حقّ المعنى أن يكون اللّفظُ طبقا له، والحال وفقا، وأنّ مدار الأمرِ على إفهام كلَّ قوم بقدر طاقاتهم. ولمطابقةِ الكلام لمقتضى الحال وجب تحرّي الموضوع، أو الغرض المتحدّثِ عنه، واختيارِ ما يلائمه من الألفاظ، وهذا توضيحٌ منه إلى مراعاة السّامع في نقل المعنى الّذي يُراع في إبداعه إلى تركيب الألفاظ، كأن يخاطبَ مثلا الملوكَ بلغة الملوك، فاهتمام الجاحظِ بالبيان العربيّ دفعه إلى تخصيصِ كتاب له أسماه "البيان والتّبيين"، والبيانُ عنده هو الفّهم والإفهام، وفي هذا يقول: "إنّ مدارَ الأمر، والغاية الّتي يجري إليها القائل، والسامعُ إنّما هو "الفهم والإفهام"، فبأيّ شيء بلغتَ الإفهام وأوضحتَ عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"(الجاحظ، دت، صفحة 76). فالجاحظ في قوله هذا يؤسّس لعلم الفّهم كمرتكز أساس في عمليّة التّلقي، فكلّما ارتفعتْ درجة الفّهم تحقّق التّلقي الإيجابي للنّص، وهذا يتمُّ من خلال البيان كما ذكر الجاحظ، والّذي تكون وظيفته الفّهم والإفهام في طرفين أساسيين السّامع والقائل.

والبيانُ قد يكون أيضا البرهان، ونحن نعلم عن هذا الأخير أنّه أحدُ طرق الاستدلال المنطقيّ للتّوصل إلى المعنى، ويكون في تأويل النّص القرآنيّ لما له من موسوعيّة ودقّة في ثبت المعنى. واستُعمل البيان أيضا بمعنى البلاغة التي أسّس لها الجاحظ تأسيسا منهجيّا - كما سبق والذّكر - وقد يكون بمعنى روعة التّعبير. ومباحث البيان كثيرة متنوّعة منها الكتابة، والاستعارة، والتّشبيه والمجاز، وهي علوم يُتوخى منها إيصال المعنى بطرق مختلفة إلى ذهن السّامع، لما يميّزها من الابتعاد عن

التّصريح، فيكون للخيال الّذي هو من ميراث البيانِ أثره في انفعال المتلقّي، وسعيِه إلى اكتشاف المعنى.

3.إشكاليّة المقصديّة عند عبد القاهرالجرجانيّ

شهدت الثّقافةُ في القرن الخامس الهجريّ- وعلى عهد **عبد القاهر الجرجانيّ(يُكنى بشيخ البلاغيين، توفي عام 471، وهو عالم نحو، ولغة وفقيه في الدّين.)** - قمّة نضجِها، فاستقامت فروعُها، وكانت حركة التّرجمةِ بها قد آتت ثمارَها في نضج الثّقافة، ووصلها بحركات الثّقافة الأخرى. وكانت الفروع اللّغوية، والأدبيّة، والدّينيةُ والفلسفيّة لهذه الثّقافة تتلاقى وتتشابكُ، ويكون محورُها في كثير من الأحيان القرآن الكريم باعتباره دستور البلاغيين. وعبدُ القاهر الجرجانيّ قد اتّصل اتصالا وثيقا بمعظم هذه الفروع، فهو في أوّل الأمر عالم نحوي كتب كتابا أسماهُ "العوامل المائة"، وإلى جانب ذلك، فهو واحدٌ من علماء الأشاعرة (الفرقة المتكلّمة الإسلاميّة)، الّتي تعني بمباحثِ الدّين استنادا إلى الفلسفة؛ ثمّ بالإضافة إلى هذا كلّه، فهو قارئ متعمّقٌ للتّراث الأدبيّ، وكذلك للتّرجمات الّتي تمّت عن اليونانيّة، وهذا مُثبت في مؤلّفاته الّتي تشيرُ إلى جانب الاستفادة العلميّة عن ذوق أدبيّ، ونقديّ مرهفٍ يتمتّع بهما عبد القاهر.

فـ"منذ القرن الرّابع الهجري نشأ النّقدُ "المنهجيّ" عند العرب، مع قدامة بن جعفر في كتابه "نقد الشّعر"، وأبي هلال العسكري في كتابه "الصّناعتين"، وعبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة"، وابن رشيق القيرواني في "العمدة"، وهؤلاء جميعا يطلبون في نقدِهم أسس البلاغة، وقواعدَ صناعة الكلام تارة، ودلالة المعنى، ونبله طورا"(الشّملي، دت، صفحة 623). فالدّراسات البلاغيّةُ قبل عبد القاهر قد شهدت تطوّرا مرّ بها من مرحلة الملاحظة الخارجيّة إلى محاولاتِ التّأليف المنهجيّ، إلى الدّخول في مرحلة التّحديدِ والتّعريف، وكانت دراسات أخرى تنمو موازية لهذه الدّراساتِ البلاغيّة، ومنها الدّراسات النّحوية الّتي كرّسَ لها العرب

جهودهم حتّى نضجتْ؛ ثمّ إنّ ما زاد من أهميّتها أنّها كانت سابقة للدّرس البلاغيّ، وهي بالتّالي مقوّمة له في كلّ مباحثه، "ولقد حاول عبد القاهر أن يستفيدَ من الدّراسات النّحوية في الدّخول بالدّراسات البلاغيّة مرحلة "التّنظير"؛ من خلال وضعِ نظريّة عامّة تفسّر المباحث الجزئيّة المتفرّقة"(درويش، 1998، الصفحات 131-132).

إنّ المشهور في كتب البلاغة العربيّة أنّ البلاغة لغة تُبنى على الوصول والانتهاء، واصطلاحا: تكون وصفا للكلام والمتكلمِ، فبلاغة الكلام مطابقتُه لمقتضى الحال الدّاعي للمتكلّم إلى أن يميّز كلامَه بميزة، وليكن شاهدُنا في هذا أضرب الخبر الثّلاثة (ابتدائي، وطلبي وإنكاري)، فإنّ مقتضى الحال فيها يتغيّر حسب ظرف المستمع فيها. وبلاغةُ المتكلّم ملكة يتقدّمُ بها على تأليف كلام بليغٍ في أي معنى قُصد؛ غير ناسين في هذا أنّ البلاغةَ علم تعليميّ يُقدِّم للمتعلّم أسهل الطّرق، وأوضحها لإنتاج كلام بليغ يُثبت بلاغة متكلّمه، الّتي تستلزم أمرين هما: الاحترازُ من الخطأ في تأديّة المعنى المقصود خوفا من أن يُؤدّى بلفظ غير مطابق لمقتضى الحال، فلا يكون بليغا (المعنى)، وتمييز الكلام الفصيحِ من غيره حتّى نضمن سلامةَ العبارة من الخطأ والتّعقيد، وهذا لسلامة اللّفظ من ناحيّة، ولملاءمته لمقتضى الحال من ناحية أخرى، وتضمّن كتاب "دلائل الإعجاز" نظريّةَ علم المعاني، وعنوانُ الكتاب، وموضوعه ينبعان من البعد الثّالث من أبعاد شخصيّة عبد القاهر، وهو البعدُ الدّيني كونه واحدا من المتكلّمين الأشاعرة عني بالبحث في "إعجاز القرآن"، والفروق الجوهريّة بين "كلام الله"، وكلام البشر، وتوصّل بهذا إلى نظريّة يفسّر بها إعجازَ القرآن سميّت نظريّة النّظم، وأصبحتْ أساسا لعلم المعاني في الدّراسات البلاغيّة. وكان بذلك أوّل من فلسف نظريّة النّظمِ الّتي كان لها جذورٌ في دراسات الأدباء العرب كالجاحظ، وابن قتيبة، وبخاصّة على يد المعتزلي القاضيّ عبد القاهر، ففي هذه النّظرية يؤسّسُ لرؤيّة جديدة في نظم الكلام، والّتي قضت على ثنائية اللّفظ والمعنى، وبرزَ من خلالها فكرة العلاقات بين الكلمات في ترتيبِها الجملي، وكيف أنّ المعنى

يتفاوتُ حسب تفاوت هذه العلاقات، وتعدّدِ أحوالها، فكلما كانت العلاقة بين الكلمات محكمةَ النّسيج، بلغ الأسلوب معها شأنه العظيم في التّفتنِ والإبداع.

ولأهميّة الفكرةِ السّابقة نجد عبد القاهر يدعو إلى أن تكونَ السّيادة للنّظم في الكلام، وأن يروّضَ القارئ نفسه على تفهم ذلك وتتبّعِه، ويزاول معه ذلك الأمر العظيم المتمثّل في الاستجابةِ؛ من خلال استكشاف مكنونات المعاني، وهذا الأمرُ محكوم بنفسيّته وذوقه، وهذا الأخير خصيصةُ النّاقد المتخصّص، في تتبع الشّروح، والتّفسيرات والكشوف النّقدية، وهي أنماطٌ أدبيّة تصوّر أعماق النّقاد، وتجاذبهم، وثقافتهم وأذواقهم. "فالنّاقد آخر الأمر أديبٌ بأدق معاني الكلمة، والنّقد آخر الأمر أدب بأصح معاني الكلمة أيضا؛ وربّما أُتيحت للنّاقد مزايا لا تُتاح للأديب المنشئ، فالنّاقد مرآة لقرائه كالأديب، والقراءُ مرآة النّقاد كما أنّهم مرآة للأديب أيضا، ولكن النّاقد مرآة صافية واضحة جليّة كأحسن ما يكون الصّفاءُ، والوضوح والجلاء، وهذه المرآة تعكس صورة الأديب نفسِه كما تعكس صورة القارئ، وكما تعكس صورة النّاقد"(أبو شوارب و المصري، 2005، صفحة 22).

وعن نظرية النّظم عند عبد القاهر، وصِلتها بالنّحو وجدناه يقول: "واعلم أنّ ليس النّظم إلاّ أن تضع كلامَك الوضع الّذي يقتضيه علم النّحو، وتعملُ على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجَه الّتي نهجت، فلا تزيغ عنهما، وتحفظ الرّسومِ الّتي رُسمت لك، فلا تخلْ بشيء منها، وذلك أنّه لا تعلم شيئا يبتغيه النّاظمُ بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه"، فعبد القاهر لا يقصدُ من وراء نصه؛ إلاّ النّحو البلاغيّ (البلاغة النّحوية)، وبهذا يكون أوّل عالم أخرجَ النّحو من نطاق شكليّته وجفافه، وسما به فوق الخلافات حول الإعراب والبناء، وأخضعَ فكرة النّظم إليه، وأصبحَ ارتباطهما (البلاغة والنّحو) يشكّلُ سّرا من أسرار البلاغة؛ بل قلْ الإعجاز الّذي أفنى الرّجل حياته، وهو يبحث عن حقيقتِه. وسيتّضح المفهوم بصورة جليّة عندما نعرضُ

مفهوم التّلقي عند عبد القاهر الجرجاني، وتأثير النّظم فيه، ولن يكون هذا إلاّ بعد عرضٍ لمفهوم البيان.

إنّ دراسةَ معنى المعنى عند الجرجاني هي الّتي أحفزته لوضع كتاب "أسرار البلاغة"، الّذي "غطّى بدوره مجالات علم البيان، فوقف به طويلا أمام مباحثِ المجاز، والتّشبيه والاستعارة، وقاده ذلك إلى أن يقفَ أمام قضيّة الخيال وقفاتٍ، تعدّ الأولى من نوعها في تاريخ البلاغة والنّقد الأدبيّ عند العرب، وأن يقف كذلك أمام تفصيلات كثيرة، وتفريعات دقيقةٍ في مباحث التّشبيه والاستعارة، وأن يجد لكلّ لونٍ منها شواهد متعدّدة من القرآن الكريم ومن كلام العرب شعرا ونثرا، واستطاعَ في آخر الأمر أن يغطّيَ في هذا الكتاب ما اصطلح على تسميّته فيما بعد باسم "علم البيان"، ولم يكن أمام البلاغيين من بعده؛ إلاّ أن يتابعوا تقسيماته وتفريعاته وكثيرا من أمثلته"(درويش، 1998، الصفحات 134-135)، ولعبد القاهر رأيُه في المعنى ومعنى المعنى، فنظريّا تتّصل بتفاوت الدّلالات النّاجمِ عن طريق الصّياغة، فالمعنى هو المفهوم الظّاهرُ من اللّفظ. أمّا معنى المعنى فمرحلة تتجاوزُ المعنى الظّاهر إلى المستوى الفنّي من الكتابة، والاستعارة، وفي هذه المرحلة يكون التّفاوتُ في الصّورة والصّياغة. فالعقل بدون القدرة والاستطاعة لا فاعليّة له، فهو محتاجٌ لهما في التّوصل إلى المعرفة عن طريق الاستدلال، والانتقال من مستوى المعرفة البديهيّة إلى مستويات المعرفة المعقّدة الّتي تُكشف بالقياس، والنّظر في الأدلّة الّتي تكون وسائل التّواصل ونقل المعرفة فيها متعدّدة طبقا لتعدّدِ المعارف وتنوّعها من ناحية، وطبقا لتنوّع حاجات البشر النّابعة من اجتماعهم من ناحية أخرى(أبو زيد، 1999، صفحة 55). فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشّاهد لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى لمعرفة الأدنى. وتبقى الحاجة للمعرفة تدورُ في مسار مفتوح مربوط بقدرة الحاجة إلى معرفة أخبار الأمم المتواليّة، وكان هذا ما أثبته الجاحظُ في كتابه "الحيوان"، ويمكن أيضا أن نلمسَ مهام البيان الدّقيقة منذ بوادر

نشأتِه ونفاذه في العقل والوجدان، وحين امتلاكه لمنطق الوجودِ الكلّي الّذي يتبلورُ في الرّؤية الحادثة عن الفعل، فيكونُ للعاملين الأساسيّين (النّص والمتلقّي) هيمنة أساسية لاشكليّة؛ رغم وجود مصوّغ يفضي باقتران الكاتب والنّص على أساس العلاقةِ الوثيقة بينهما، وعلى اعتبارات أخرى تمسُّ جوهر الظّاهرة الأدبيّة. ونظام البيان العربيّ بُني على ثلاثة أسس هي المبدع، والنّص والمتلقّي، وهذا الأخيرُ يمثّل الرّكيزة الأولى الحاملة لهيكل البناء؛ ذلك أنّ نظامَ البيان العربيّ ليس نظاما استطراديّا يُعنى بوضع القواعد، ويُطالب بتحقيقها، وحالة البيان ليست من الأشياء المتحصّلة في الفكر الّتي يمكن الإمساك بها، والتّصرفُ على وفق ما تتيحه من الإمكانات، وليست هي أيضا بالغائبة الّتي تتسامى، وتترفّع عن كلّ ما يُبصر ويجسم؛ بل هي نتاج العقل حين ينزعُ نحو الوحدة والتّنظيم، وهي نتاج الوجدان حين يجعلُ لهذه الوحدة لونا، وذوقا وجمالا. وإمكانات العقل لا تحدُّ، وإمكانات الوجدان ممتّدةٌ ما امتّدت النّفس البشريّة في نوازعها، وطموحاتها، وأفقِها غير المحدود.

عمليّة التّلقي تتطلّبُ الفهم والإقناع – مفهوم البيان - وتقيّد المبدعَ في محاكاته بالوجود على وجه الحقيقة، فيجنّب عملَه عن الغموض، ويجعله قادرا على التّأثير في المتلقيّ؛ لأنّ النّفسَ تعاف المحال لمخالفتِه قوانين العقل، ولا يتعارضُ ذلك مع ما ذهب إليه بعض الفلاسفةِ من أنّ الاستجابة الشّعرية استجابة لا واعيّة تتمّ في غياب العقل، وذلك انطلاقا من مبدأ مؤدّاه أنّ "الإنسانَ كثيرا ما تتبع أفعاله تخيّلاته، وكثيرا ما تتبعُ ظنّه أو عملَه، وكثيرا ما يكون ظنّه أو عملُه مضادا لتخيّله"، وعلّة ذلك أنّ الّذين يوجّه إليهم الشّعرُ هم أولئك الّذين لا يصدّقون بالأمور البرهانيّة، وهم عامّة النّاس والجمهور، ولهذا رأى النّقادُ منذ عهد بعيد أن تكونَ عمليّة التّلقي ثلاثيّة المحاور لا يطغى فيها محورٌ عن آخر، ولا تطغى فيها علاقة المتلقيّ بالنّص على ذاتيّة الكاتب المبدعِ، فهي فن مشتركٌ يسهم فيه صاحب النّص بخلاصة تجربته المعاشة، ويسهمُ فيها القارئ بخبرته الجماليّة والفّنية، ويعينه الذّوقُ البلاغيّ

على النّفوذ إلى أسرار النّصوص، وإيحاءاتهم، فلم يخضعْ لسلطان القياس الّذي يرغم النّاقدَ على أمور ما كان في حاجة لها كإتباع الهوى، والخضوع للنّزعات الفكريّة؛ ولكنّه عرف كيف يستنطقُ العبارة المتصفّح عن مكنونها(عبد الواحد، دت، صفحة 88)، ولعبد القاهر نظرات ثاقبةٌ استخلصها خلال حديثه عن التّلقي، فأوضحَ المبادئ الّتي تنبني عليها الظّاهرة الأدبيّة في جانبيها الأساسيّ الإنتاج والتّلقي، ورأى أنّ الفعلَ هو الهدف النّهائي والأخيرُ لكلّ قول أدبيّ، ومن خلاله يدعو المبدعُ إلى إتباع الحقّ وترك الباطل؛ ثمّ يرى أنّ المفاجأةَ في النّص تساعد على اكتشافِه تبعا لاعتماد الرويّة، وإعمال الذّهن (النّظر والتّمعن)، وأنّ الكلامَ الأدبيّ مطروح لتأويلاتِ سامعيه. فلعبد القاهر فهم ناقد يدركُ العلاقات بين الألفاظ، ويفقه العللَ والأسباب، ويبين مواطن الجمالِ والحسن، وهذه ميزةٌ فيه كنموذج لقارئ عربي استطاع بخبرته الطّويلةِ في الغور إلى أعماق النّصوص أن يكشِف عن معانيها البلاغيّة المستّترة الّتي تُدرك بالتّفحص الدّقيق. فالقارئ كما يجسّده عبد القاهر في شخصه هو الّذي يملكُ النّفس الذّواقة، وآلةَ الفهم، والإدراك المؤهّل للحكم، يلجُ النّصَ من خلالها عبر طرق الفهم، والعلم والذّوق، وهي طرقٌ تفضي إلى حقيقة النّص وفلسفة علاقاته الدّاخلية(مونسي، 2007، الصفحات 41-42).

وما يلفت النّظرَ لرؤى الإمام عبد القاهر في نظريّة التّلقي هو أنّه ربطَ بين مهمّة المتلقّي، والدّور المهمّ لصاحب النّص، فجعلَ الإبداع مشتركا في التّعامل مع النَّص نتاجا واستقبالا، ولذلك كان الوصولُ إلى اللّذة، والمتعة الفنّية والجماليّة هو ثمرةُ الجهد المبذول والفكرِ الدّقيق. ويعني هذا أنّ الشّاعرَ المبدع الّذي يمنح المعاني الدّقيقة من التّسهيل والتّقريب، وردِّ البعيد الغريب، ونبذِ تعمية الكلام والتّعقيد؛ بحيث يلينُ الصّعب، ولا يكدُّ الذّهن والفكر، هو شاعر يستّحق المدحَ، والفخر من متلقيه، "ونستطيع بعد هذا أن نقولَ إنّ نظريّة الإبداع في النّقد العربيّ القديم كانت تعتمدُ اعتمادا كبيرا على تنوّعِ القراءة، وعلى الرّصيد المعرفيّ للمبدع"(مونسي،

2007، صفحة 45)، وحديث الجرجانيّ عن التّفاضل بين مستويات القراءةِ، ينبعُ من إدراكه لمستويات المعرفة الّتي يتمتّع بها كلُّ مستوى، فمَن كان حظّه قليل المعرفةِ رضي بما هو ظاهر من النّص، ومن كان حظُّه وافرَ المعرفة لم يرض بالظّاهر، وراح يقلِّب عن جوهر المعنى وحقيقته، عن فكر، وتأمّل ورويّة. وبهذا تكونُ مستويات القراءة ناتجةً عن عطاءات المستويات، مادام جمهورُ المبدع في حدّ ذاته أصبحَ متنوّعا؛ من حيث ثقافته، ومراتبه الاجتماعيّة، فما على المبدعِ إلاّ أن يراعيَ هذه الفروقَ، وينوّع خطاباتِه تبعا لتنوّع الجمهورِ، وهو ما يستوجبُ تنوّعا في ثقافته.

ولكن ما يجبُ التّنويه إليه هو أنّ قدرة النّاقدِ القارئ على التّدقيق والتَّمحيص، وامتلاكِ وسائل التّحليل والغور إلى كوامن النّص لا تخلو من ملكة الذّوق عنده، فكما شرحْنا سابقا أنّ الذّوق ملكةٌ فطريّة، وحاسّة غير محدودة تستحسنُ الإبداع، وتستهجنه عن دافع نفسيّ متجذّرٍ في الذّات المتذوّقة، فالمزايا على حدّ تعبير الإمامِ تحتاج أن يعلم مكانها وتصوّرها أمورٌ خفيّة، ومعان روحانيّة لا يستطيع السّامعُ الانتباه إليها، ولا العلمَ بها حتّى يكون مهّيئا لإدراكِها، وتكون فيه طبيعةٌ قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحةٌ يتولّد عنهما إحساس بفضل تعبير عن تعبير، وأسلوب عن أسلوب. وشفافيّةُ الذّوق من شفافيّة الروح، وخفاؤه من خفائها، وقدرةُ نفاذه من قدرة نفاذها، ويقترح أن يسمّى هذا النّقد " بالذّوق النّاقد "، أو " الإحساس النّاقد " أو " القريحة النّقادة "، ويؤكّدُ عبد الجبار أنّ الذّوق حلية النّاقدِ، وجوهرُه الأصيل وآلة نقديّة ضروريّة لا يمكنُ الاستغناء عنها، وهي توظّف جميعَ حواسه الجسديّة لما لها من القدرة على التّمييز بين القبيح والحسن، والتّعليل لكلّ منهما. ولكن تبقى الخصائصُ الفنيّة للأدب واسعة المدى، تُدرك من طريقين متّصلين: طريق الفّهم، وطريق الذّوق، وقد تُجمع مرادفاتُهما في ثنائيين منها (العلم والطّبع) و(الفكر والنّفس). وبهذا يتّضح تفاوت القراءة بحسب تفاوت الأذواق واختلافها؛ لأنّ الذّوق لا يستقل بالتّأثريّة وحدها؛ وإنّما يُضاف إليه التّحديد والإدراك، وعمقُ

الفّهم، وفاعلية السّياق وهندسة البناء، حتّى يتوفّرَ للنّص نصيبه من القراءة، واستجلاءِ المعنى(مونسي، 2007، صفحة 144).

يتخطّى الإمام عبد القاهر في كتابيه قضية التّلقي ليتحدّث عن أسباب التّأويل للمعنى، والتّأويل في رأيه فعاليّة أدبيّة، وفكريّة يمارسها القارئ للنّص كباحث عن المدلولات الجماليّة والإيحاءات الفكريّة. وهو في رأيه أيضا قراءة دقيقة للنّص يرتكز إلى المجاز الّذي يعني الانتقال من دلالة إلى أخرى، وإعطاء الأولويّة لمعنى على آخر؛ لأنّ ما كان طريقه التّأويل، فإنّه يتفاوت فيه المعنى تفاوتا ملحوظا، فمنه ما يقرب مأخذه، ومنه ما يبعد ويغمض، فيحتاج إلى رويّة ونظر دقيق. فالكتابة مثلا يرى أنّها صورة لا تتشكّل إلاّ بعمليةٍ ذهنيّة يقوم بها المتلقّي مستعينا بالسّياق الثّقافي العام الّذي تنتمي إليه الصّورة، وهذا التّأويل لا يكون إلاّ مع ما طريقه المعقول دون اللّفظ مثل الاستعارة، والتّمثيل والكناية، وفي المجاز قد يتبادرُ غيره إلى الفهم لولا وجود قرينة دالّة على مقصود المتكلّمِ بخلاف الحقيقة، فإنّ دلالة اللّفظِ تفهم عند سماعه، وكذلك فإنّ استعمالَ لفظ على سبيل المجاز لا ينفي معناه الحقيقيّ الموضوع له أصلا، ولأنّنا في إثباتنا لهذه الحقائق ربطنا فيها المجاز بمقصديّة المتكلّم في إيجاد المعنى الحقيقيّ للنّص؛ ولأنّ الإمام عبد القاهر شرح المجاز مربوطا بقصديّة المتكلّم في الدّراسات الدّينية، وخاصّة الدّراسات القرآنيّة والتّأويل، والدّليل أنّ كتابه دلائل الإعجاز وضع لهذا الغرض، وهو معرفة مواطن الإعجاز في النّص القرآنيّ، والتّوصل إلى المقاصدِ الشّرعية الّتي جاء بها القرآن، ذلك أنّ السّياق التّاريخي كان يقتضي الحرص على عدم تجاوز الحدود في التّأويل، والحفاظ على ثبات المعنى لتكريس فكرة الإعجاز القرآنيّ، ويؤكّدُ الجرجانيّ في دلائل الإعجاز على حضورِ سلطة المتكلّم وقصدّيته؛ لأنّه هو الّذي يحدّدُ معاني كلامه سلفا، ويترتّبُ عن ذلك أنّ المتلقّي ليس له دورٌ في إضفاء المعنى، ويبقى له أن يبحثَ عنه من خلال اللّفظ ذاته. وحتّى وجود سمة التّخيل في الشّعر العربي لم تمنع الجرجانيّ من القول بحضور

المقصديّة في الكلام الابتدائيّ، وكلّ طرقِ البيان تستدعي تأويلا لا يقودُ إلى ابتكار المعاني الخاصّة بالقارئ؛ بل إلى استخراجِ المعاني الّتي وضعها المتكلّم وراء لفظه، وبهذا يتبيّن أنّ الجرجانيّ يعطى المتكلّمَ سلطة أكثر من القارئِ لأنّه مصدرُ الحقيقة، وهذا ما كان ينسجمُ مع النّظرية الإعجازيّة في القرآنِ الكريم. "وهكذا يتّفقُ عبد القاهر مع المعتزلة في إرجاعِ المجاز في العبارة إلى قصد المتكلّمِ"(مونسي، 2007، صفحة 145).

والجرجانيّ يخفّفُ من دور القارئ عندما يميّز بين القراء البسطاءِ الّذين لا يفهمون من النّصوص إلاّ مقاصَدها الظّاهرة، والقراء الأذكياء الّذين يجهدون أنفسَهم لمعرفة المعاني العميقة للنّصوص، وهنا تكمنُ الفروق بين مقصديّة الإبداع الأدبي؛ فإنّ المقصديّة الأولى خاليةٌ من أيّ محاولة لإخفاء الغرض. أمّا الثّانية فهي غير مباشرة تمتدُّ إلى أنواع شتّى من المجاز، والاستعارات والكنايات، ولهذا وجدنا أنّ الفكرةَ الرئيسيّة الّتي دافع عنها الجرجانيّ في كتابه دلائل الإعجاز هي قضية النّظم.

4. نتائج البحث والتّوصيات

لا يمكن حصر جهود النّقاد القدماء في نموذجين فقط، رغم أنّهما مثّلا بحقّ تأسيسها ممنهجا، وتوضيحا دقيقا أفاد الدّرسَ العربيّ، وبصورة خاصة النّاقد العربيّ المتتبّع لخطى الإبداع آنذاك، فالجاحظُ كما هو معروف مؤسّس علم البلاغة العربيّة في القرن الثّالث الهجريّ، وكان يسعى إلى رسم صورة كاملة، ومفهوم أدقّ للبلاغة في أنّها الوصولُ إلى النّهاية لغة، وإيصال المعنى تامًّا لذهن السّامع اصطلاحا. أمّا عبد القاهر الجرجاني فحجّةُ عصره في اللّغة، والنّحو والفقه، أسّس علم المعانيّ، وعلم البيان في كتابيه دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، واهتم كذلك بحقل التّأويل، وحاول تسليطَهُ على الدّرس الأدبيّ، معتمدا في ذلك على أداة الاستدلال كأداة منطقيّة. وبهذا شغل الباحثين من القدماء، والمعاصرين بما أضافه إلى تراث الإنسانيّة من قيم معرفيّة، فبعد أن كان نقاد العرب يتصارعون فيما بينهم حول أيّهم أفضل: اللّفظ أم

المعنى ؟ حسَمَ هذه المشكلة الثّنائية بأنّ كلّا منهما مرتبطٌ بالآخر لا ينفكُ عنه.. ومنه نتوصّل إلى **النّتائج التّالية:**

- نجد أصولا لنظرية التّلقي في التّراث العربيّ بصفة عامة وفي كثير من الكتب، لاستقامة حال النّقد آنذاك .

- كتب الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني في مسائل البيان - رغم اعتماد الكتب الفلسفيّة المترجمة - لها أصالة عربية، يضبطها محتوى الفكر العربيّ، وما ورثه عن العصور السّابقة. وأيضا الظّروف المحيطة به.

- تلقي المعنى اللاّزم غير المقصود هو الوظيفة الأصيلة للمتلقّي، لا يحيد عنها قيد أنملة، فهو يطلبها بالكدّ من خلال الاجتهاد في فهم النّصوص.

وبالتّالي **نوصي** بما يلي:

- لا يزال تراثُنا بحاجة إلى البحث والتّنقيب، فالمستوى المعرفيّ الّذي ميّز العصر العباسيّ، لا يسمح بحصر الجهود في نماذج معيّنة قليلة؛ بل الجهود كثيرة بحاجة منّا إلى القراءة والفهم.

- إنّ نظرة عابرة على نظريّة التّلقي تكفي لإدراكنا أن أبواب الحقول المعرفيّة لم تغلق، إنّما هي مفتوحة منذ ردح من الزّمن حتّى يضيف الإنسان إلى المعارف أفكاراً ورؤى جديدة، وإن كانت جذورها موجودة في تراثنا تؤكّد لنا ضرورة إعادة النّظر إلى النّصوص ولاسيّما التّراثية منها من وجهة نظر المتلقيّ.

- ينبغي أن نعيد نظرنا من وجهة نظر المتلقيّ النّاقد لنستنتج معايير جديدة خاصة به تضبطه، وتميّزه عن بقيّة القرّاء.

- لابدّ من مراعاة استراتيجيّات دقيقة لتطبيق نظرية التّلقي.

5. قائمة المراجع:

- القرآن الكريم

1. أحمد درويش. (1998). النّص البلاغيّ في التّراث العربيّ والأوروبيّ. القاهرة: دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
2. الجاحظ. (دت). لبيان والتّبيين، تح: عبد السّلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجيّ.
3. المنجي الشّملي. (دت). فلسفة النّقد"، "نظريّة النّقد"، القسم الثاني، مقالات نقديّة 1940-1970، قضايا، وحوارات النّهضة العربيّة. (محمّد كامل الخطيب، المحرر) سوريا: منشورات وزارة الثّقافة.
4. بن يمينة بن يمينة. (2008). مفهوم الدّلالة بين المصطلح والتّطبيق. مجلة متون، 1، صفحة 84.
5. حبيب مونسي. (2007). نقد النّقد - المنجز العربيّ في النّقد الأدبيّ - دراسة في المناهج . الجزائر: منشورات دار الأديب.
6. ربى عبد القادر الرّباعي. (2006). المعنى الشّعري وجماليات التّلقي في التّراث النّقدي والبلاغيّ (المجلد 1). عمان: دار جرير للنّشر والتّوزيع.
7. رحمن غدكان. (2004). الأسلوبية في النّظرية والتّطبيق. دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب.
8. سمير برهون. (دت). موقف ابن حزم من الخطاب الشّعريّ. تم الاسترداد من http://www.aladabia.net/Fikr2dex.php?Fikr2id=12.
9. عبد العزيز عتيق. (1974). تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب (المجلد 2). بيروت: دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر.
10. محمّد بن عبد المغنيّ المصريّ. (1986). نظريّة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النّقد الأدبيّ . عمان، الأردن: دار مجدلاوي، عمّان الأردن.
11. محمّد مصطفى أبو شوارب، و أحمد محمود المصري. (2005). قضايا الإبداع الفنّي، دراسة تحليليّة في النّقد العربيّ القديم (المجلد 1). الإسكندريّة: دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر.
12. محمود عباس عبد الواحد. (دت). قراءة النّص وجماليات التّلقيّ بين المذاهب الغربيّة الحديثة، وتراثنا النّقديّ – دراسة مقارنة – ".
13. ناظم عودة خضر. (1997). الأصول المعرفيّة لنظريّة التّلقيّ. عمان: دار الشّروق.

14. نصر حامد أبو زيد. (1999). إشكاليات القراءة وآليات التّأويل (المجلد 5). لبنان، المغرب: المركز الثّقافي العربيّ.