

الدكتور خليفي حاج أحمد
محاضرات جامعة في فلسفة النقد
السنة الثانية دراسات نقدية

سأحاول في هذا المقال ان اوضح بعض المعالم البارزة في الفعل النقدي الفلسفي عند العرب ، مما لا يمكن فهمه حق الفهم بالرجوع إلى مسائل علم الكلام وكتب الفلسفة اليونانية التي ترجمت الى العربية ثم تناولها فلاسفة العرب بالتلخيص ، مازجين التلخيص بالتفسير في معظم الأحيان، بحيث أصبحت جزءا من نسيج الثقافة العربية لا يمكن فصله عن سائر الأجزاء .

هناك سمات للتأثير الفلسفي والكلامي لا يخطئها الناظر في كتب النقدية على وجه الخصوص، فالتعريف والحد والقسمة المنطقية منهج ملتزم في جميع الابواب، وهذا حظ مشترك بينها وبين سائر العلوم في ذلك العصر اذ كان المنطق الصوري هو الأداة الوحيدة المعروفة لضبط مسائل العلم، ولكن الأمر لا يقتصر على التزام المنطق باعتباره منهجا ، بل ان النقد استعار الكثير من مباحثه - ولم يكن أمامه غير ذلك ما دام المنطق الصوري الأرسطي ، في اصل بنائه ، مستمدا من اللغة ، وهكذا اقيم علم المعاني على مبحث - القضايا ، واقيم علم البيان على مبحث دلالة المفردات ، بل ان كتب - البلاغة استعارت مبحث الدلالة بحذافيره من كتب المنطق، والى جانب هذا التأثير المنطقي الذي يتغلغل في كتب البلاغة منهجا وبناء واسلوبا نجد مباحث اخذت كما هي من علم الكلام ، مثل مبحث الصدق والكذب ، أو جعلت تطبيقا مباشر البعض مبادئه ، مثل مباحث المجاز العقلي ، كما نجد تأثرا واضحا لمباحث علم النفس (كما عرفه القدماء) في كلام البلاغي وهذه اشارات موجزة الى بعض جوانب التأثير الفلسفي والكلامي في النقد العربي ، مما لا يحتاج اثباته الى اكثر من مراجعة النصوص ، وان كان التشريح العلمي للنقد يتطلب البحث في تفصيلاته واتجاهاته وآثاره .

اما محاولتنا هذه فستدور حول موضوع واحد، نراه موضوعا جوهريا في فلسفة النقد ، ان لم يكن هو اساس هذه الفلسفة . وهل ثمة موضوع شغل الفلاسفة والنقاد اكثر مما شغلهم موضوع « الشكل والمحتوى » في النصوص على وجه العموم ، والأدب على وجه الخصوص ؟ اننا حين ندرس هذه القضية في النقد العربي لنطمع أن نطل من خلال هذا الموضوع على الفلسفة النقدية في الثقافة العربية ، وعلى طبيعة النقد العربي نفسه ، وان نصفهما في لغة عالمية تبرز الموقف العربي من هذه المشكلة. وهي مشكلة فلسفية ولا بد مهما اختلف النقاد والبلاغيون في درجة وعيهم بها .

ولابد - كذلك - من التمييز بين الفلسفة وعلم الكلام ، اذ كان لكل منهما منهجه الخاص في طرح المشكلات وبحثها ، وان تشابها في موضوع البحث وهو الوجود بمختلف أشكاله ، واسلوب البحث وهو النظر العقلي بمعناه العام ، و كان كلاهما مطالبا بأن يقدم فلسفة فنية مناسبة لطبيعة المشكلات التي طرحها وطريقته في بحثها

أما على الكلام فقد نشأ مناظرة لأصحاب الديانات التي احتك بها المسلمون ، وجدالا بين فرق المسلمين انفسهم . فهو - كل فلسفة دينية - يقدم فكرة الألوهية ثم تحدد مفهومها ليفسر الوجود واعمال البشر طبقا لهذا المفهوم . وبما أن الاسلام يقوم على أصلين عظيمين وهما القرآن والسنة فقد كان منهج المتكلمين مزيجا من النظر العقلي وتفسير النصوص ، ونصوص القرآن والسنة صريحة في التنزيه المطلق ، ومن ثم اعتمد المتكلمون هذا الأصل في الرد على المشبهة الذين تمسكوا بحرفية بعض النصوص مثل (ولتصنع على عيني) "بد الله فوق ايديهم" ، « ويبقى وجه ربك » . على أننا لا نلبث أن نجدهم منهمكين في قضية كادت تحجب كل ما عداها ، اذ أصبحت مقياسا للحكم بالإيمان والكفر عند فريقين من المسلمين ، وهي قضية (خلق القرآن)، التي اوضحت ، بفضل انحياز الدولة الى احد طرفيها (محنة خلق القرآن).

ان استقصاء البحث في هذه القضية، وما عساه يكون كامنا خلفها من دوافع سياسية أو غيرها ، امر خارج عن غرضنا الآن . وانما نحاول أن ننظر ان كانت قد أسهمت في تشكيل نظرية فلسفية . ويقتضينا النظر في ذلك أن نعرف مكانها من الفكر الديني. واول ما يستوقف نظرنا في هذا المجال هو اسم «الكلام» نفسه فقد ذكر ابن خلدون سببين محتملين لهذه التسمية : أولهما أنه علم لا تعلق له بالعمل - كالفقه - وانما هو « كلام » محض ، وثانيهما أنه نشأ من تنازعهم في اثبات « الكلام النفسي » واعني بالكلام النفسي هنا النقد . وقضية الكلام النفسي هي قضية خلق القرآن بغير اختلاف . واذن فقد كانت هذه القضية ، من أول الأمر ، هي لب الفلسفة الدينية الاسلامية . والاحتمال الأول الذي ذكره ابن خلدون لا يخرج عن هذه الفكرة ايضا ، لان خلوص علم الكلام البحث العقيدة الدينية دون الاعمال الظاهرة مبني على أن العقيدة ، ومستقرها النفس ، تسبق الشعائر . وقد استدلل بعض ائمة المتكلمين على الكلام النفسي بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « الندم توبة » . فكان علم الكلام مرجعه في النهاية ، وعلى الاحتمالين اللذين ذكرهما ابن خلدون ، الى المعنى الحرفي للفظ «الكلام». ومن ثم نتوقع أن يركز على نظرية في اللغة ، ومن حيث منهجه الذي يقرن النظر العقلي بتفسير النصوص •

الواقع أن تسمية « الكلام النفسي » دالة على هذه النظرية. ولكن شرحها - من حيث هي نظرية لغوية - يقتضي البدء ببيان اصولها الاعتقادية .

لقد سبق القول أن علم الكلام ، ككل فلسفة دينية يقدم فكرة الألوهية ثم يبني عليها تصورا للوجود . ومعنى ذلك أن وجود الله معلوم عندهم بالضرورة ، وانما يكون البحث في صفاته ، والبحث في صفات الله كالعلم والقدرة هو البحث في علاقته بالكون والانسان . واذا كانت فكرة الألوهية في مختلف صورها تنزع دائما نحو المطلق - أي القدرة المطلقة التي لا يمتنع دونها شيء والعلم المطلق الذي لا يخفى عليه شيء الخ - فستبقى المشكلة الأساسية في كل فلسفة دينية هي تصور الرابطة بين هذا المطلق وبين الكون الحادث المتغير، بما فيه الانسان .

وبما أن الاسلام جاء بتنزيه الله عن الشريك الوالد والولد ، واكد ان الرسول بشر يوحي اليه ، فقد اصبح كلامه الموحى إلى رسوله هو الرابطة الدائمة بين وجوده المطلق وبين العالم المتغير الفاني . فكيف يمكن اذن أن نتصور كلام الله ؟ هل نتصوره مخلوقا كسائر مخلوقات

الله التي تقيد بزمان و مكان ويجوز عليها التغير والاختلاف واذن فلا تكون ثمة صلة بيننا وبين المطلق ، أم نتصوره قديما كالذات الإلهية واذن يلزمنا القول بالتشبيه وان كلام الله مؤلف من أصوات وحروف ككلام البشر ، او القول بالتجسيد وان القديم (المطلق) يمكن أن يحل في المحدث (الجزئي) ويختلط به ، وهذه مقولة لا تختلف كثيرا عن دعوى التبعض او الحلول ؟

كانت نظرية (الكلام النفسي) هي الحل الذي قدمه الأشاعرة لهذه المشكلة . و يلخصها الباقلاني بقوله :

« أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه امارات تدل عليه ، فتارة يكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطالحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم ، وقد بين تعالى ذلك بقوله : (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم 14 - 4) فأخبر تعالى أنه أرسل موسى عليه السلام الى بني اسرائيل بلسان عبراني ، فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية ، وبعث عيسى عليه السلام بلسان سرياني ، فأفهم كلام الله القديم بلسانهم ، وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب ، فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم ؛ فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية وغيرهما ، لكن الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير . وقد يدل على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين أهل كل خط ، فيقدم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان » فصح ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وانما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح ، ويجوز أن يسمى كلاما اذ هو دليل على الكلام ، لا أنه نفس الكلام الحقيقي . » ويستدل الباقلاني على ذلك بأدلة من القرآن والسنة ، كقوله تعالى في قصة زكريا عليه السلام : « آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا » (3- 41) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه » ؛ ومن الشعر بقول الاخل : أن الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومن الواقع بحال الأصم الأبكم الذي يفهمنا كلامه القائم بنفسه ونفهمه كلامنا القائم بانفسنا بالاشارة دون نطق اللسان .

ولقد كان من الممكن - عقلا - ان يبني على هذه النظرية علم جديد يسمى (علم الرموز) اعتمادا على ورود الكلمة في القرآن الكريم في قصة نبي الله زكريا ، قبل أن تسمع دعوة دي سوسير الى «السيمولوجية» بزمان طويل ، ولا سيما أن الكلام على الرموز او العلامات . قد عرف لدى الطبقة الثانية من المعتزلة كما نرى في حديث الجاحظ في (باب البيان) ، وقد نقل عن (جماعة من أهل النظر) (أن كلام الإنسان بحروف) . ولعل بحثا أعمق في هذه النقطة ان نكشف عن جديد ، اما الآن فالذي يبدو لنا أن المتكلمين ظلوا يدورون حول الكلام المسموع والمقروء ، واذا لم يكن يشغلهم الا القرآن ، ومعنى كونه (كلام الله) او بعبارة أخرى : اذا قرأ قارئ (القرآن) ، او سمعه من قارئ ، فهل ما يقرؤه القارئ أو يسمعه السامع هو (كلام الله) ؟

ينقل الأشعري اقوالا كثيرة للمتكلمين السابقين في هذه المسألة ، تتفاوت بين القول بأننا لا نسمع كلام الله - الا بمعنى اننا نفهمه ، وانما نسمعه متلوا او نسمع تلاوته وبين أن كلام الله سبحانه يسمع لانه صوت ، وكلام - البشر لا يسمع لانه ليس بصوت ، الا على معنى أن

دلالاته التي هي أصوات مقطعة تسمع ، وهذا القول الأخير هو قول النظام ، وهو قول غريب ، ولعل فيه إشارة الى - حديث ابن مسعود : اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان"

اما الباقلاني فيقول أن كلام الله « مسموع بالأذان وان كان مخالفا لسائر اللغات ، وجميع الاصوات ، وانه ليس من جنس المسموعات ». ويرد ذلك بقوله بعد بضعة أسطر : «أنه لا يجوز أن يحكي كلام الله عز وجل ولا أن يلفظ به ، لان حكاية الشيء مثله وما يقاربه و كلام الله تعالى لا مثل له من كلام البشر ، ولا يجوز ان يلفظ به بتكلم الخلق لان ذلك يوجب كون كلام الله تعالى قائما بذاتين قديم ومحدث ، وذلك خلاف الاجماع والمعقول .»

ثم يعود فيقول في تفسير قوله تعالى : « انما امرت أن اعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وامرت ان اكون من المسلمين ، وان اتلو القرآن » (27 - 1 و 92): (فالمعبود غير العبادة التي هي فعل الرسول فكذلك التلاوة غير المتلو ، لان التلاوة فعل الرسول و المأمور بها ، والمتلو كلامه القديم ، ولم يأمره أن يأتي بكلامه القديم ، لأن ذلك لا يتصور الأمر به ولا يدخ تحت قدرة مخلوق ، انما أمر بتلاوة كلامه ، كما أم عبادته ، وعبادة غيره ، فكذلك تلاوة كلامه غير كلامه »

وبعض هذا الكلام بديهي لا يرتاب فيه انسان فقارئ القرآن يؤديه على قدر علمه وفهمه ، وسامعه يعيه على قدر علمه وفهمه . ولكن جمهور المسلمين على يؤمنون انهم يقرءون كلام الله حقيقة لا مجازا ، ويسمعون كلام الله حقيقة لا مجازا . فالفرق بين التلاوة والمتلو ، هي تفرقة اخذها الباقلاني عن بعض المتكلمين السابقين ولا يبلغ عندهم حد المغايرة ، ولا يمكن - عقلا - ان يبلغها ، والمسلم العادي يتوق بفطرته الى ما يقربه من الله ، وربما قنع بالشيء القليل من ذلك ، ولكن يحرص على هذا الشيء القليل ، ولا يحب ان يكتسح في كلمة المغايرة .

لا بد اذن من الجمع بين القديم والمحدث ، بين المطلق والمحدود . والحل الذي نستظهره من كلام الباقلاني ، وان لم نقع على نص صريح فيه ، هو أن القرآن قديم و مخلوق في الوقت نفسه ، قديم من حيث هو «كلام نفسي» ، عبرت عنه الكتب السماوية المتعاقبة ، وان لم تستوعبه جميعه لانه غير متناه (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدادا) (18 - 109) ؛ ومخلوق من حيث العبارة التي جاءت بلغة العرب وعلى طريقتهم في النظم . وقد أوضح الباقلاني هذا المعني بجلاء تام وان الم يتورط كما تورط المعتزلة من قبله في استعمال عبارة « خلق القرآن)

، وذلك في قوله :

«ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم نزول اعلام وافهام ، لا نزول حركة وانتقال ، والدليل على ذلك قوله تعالى : (وانه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين لسان عربي مبين (29 - 192) الى 195 والمنزل على الوجه الذي بيناه من كونه نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال كلام الله تعالى القديم الأزلي القديم بذاته ، لقوله تعالى : (وانه لتنزيل رب العالمين 29- 129) والمنزل عليه قلب النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى : (على قلبك لتكون من المنذرين 29- 194) والمنزل به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل ، ونحن نتلو بها الى يوم القيامة

، لقوله تعالى (بلسان عربي مبين 24 - 195) والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر الى قطر، قول جبريل عليه السلام .)

ولعله اراد ان يمهد لهذا المعنى حين قال في موضع سابق : ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة كما قال (أنه لقرآن كريم . في كتاب مكنون 56 - 77 و 78) وهو في مصاحفنا مكتوب على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ تعالى : (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ 22) ثم يردف ذلك بقوله «

لكن نحن نعلم و كل عاقل ان كلام الله الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ هو القرآن المكتوب في مصاحفنا [شيء واحد لا يختلف ولا يتغير ، وان اللوح غير اوراق مصاحفنا ، وان الخط الذي فيه غير الخطوط التي في مصاحفنا ، وان القلم الذي كتب في اللوح غير اقلامنا ، وكذلك كل ما اختلف و غير غيره واختص بمكان دون مكان وزمان دون زمان فهو مخلوق مربوب ؛ وكل ما هو على صفة واحدة لا يختلف ولا يتغير ، ولا يجوز عليه شيء من صفات الخلق. فكذاك. هو كلام الله تعالى القديم وجميع صفات ذاته . »

فمع أن بداية هذه الفقرة توهم خلاف نظريته في فلسفة النقد ، فانه في الواقع يمهد لهذه النظرية حين ينبه الى أن اللوح المحفوظ غير أوراق مصاحفنا والخط الذي فيه غير الخطوط التي في مصاحفنا والقلم الذي كتب في اللوح غير أقلامنا . ثم يعمم فيضع حدا فاصلا بين المخلوق المحدود بالزمان وبين القديم الذي لا يختلف ولا يتغير .

ويمهد للنظرية نفسها بطريقة أخرى - حين يتحدث عن السماع فيقول :

«ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة وهو القاريء . دليل ذلك قوله تعالى : (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله 9 - 6). واعلم أن المسموع هو كلام الله القديم ، صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود السامع لها ، وانما الموجود بعد ان لم يكن هو سمع السامع وفهم الفاهم لكلام الله تعالى ، يحدث الله تعالى له سمعا اذا اراد ان اسمع كلامه ، وفهما اذا اراد ان يفهمه كلامه ، لا أن المسموع لم يكن ثم كان عند السمع والفهم ، وهذا كما أن الله موجود قديم بوجود قديم ، واذا خلق رجلا او امرأة لعبادته وسهل له العبادة التي لم تكن ثم كانت فانه يصير عبدا لله تعالى ، الذي هو موجود قديم دائم قبل العبادة وبعدها ، وانما الذي لم يكن ثم كان هو العابد والعبادة فافهم الحق وحدوده)

فالذي يبدو من هذه الفقرة - للوهلة الأولى - انها مناقضة لقوله فيما سبق أن كلام الله « مسموع بالأذان وان كان مخالفا لسائر اللغات ، وجميع الاصوات ، وانه ليس من جنس المسموعات »

. اذ كيف يكون كلام الله تعالى « مسموعا لنا على الحقيقة » مع أنه ليس من جنس المسموعات ؟ ولكننا ، بشيء من التأمل ، نلاحظ أن قوله « مسموع لنا على الحقيقة » مسار تماما لقوله «مسموع بالأذان »

وانما نتوهم أن بين العبارتين تناقضا اذا ظننا أن استدراكه بقوله « لكن بواسطة وهو القاريء »

تعني ان كلام الله الذي نسمعه « على الحقيقة » هو الأصوات والحروف . وهو لم يتعرض لهذا المعني باثبات او نفي ، فوجب أن تفهم هذه العبارة في ضوء العبارة السابقة ، فيكون كلام الله المسموع (بواسطة القاريء) هو كلام الله القديم ، (المخالف لسائر اللغات وجميع الاصوات) ، يسمعه السامع ويفهمه بسمع وفهم يخلقهما الله فيه ، ومثل هذا السمع وهذا الفهم يسهل تصورهما على ضوء نظرية الخلق المتجدد التي قال بها الأشاعرة . على خلاف ما قال به المعتزلة من تولد بعض الأحداث عن بعض . على أن هذا النص الأخير يكشف لنا جانبا مهما من نظرية «الكلام النفسي» . فهذه النظرية لم تقتصر على الجمع بين رأي المعتزلة ورأي أهل السنة في خلق القرآن ، بان جعلت القرآن قديما ومخلوقا في الوقت نفسه ، قديما من حيث حقيقته ، ومخلوقا من حيث ظاهرة المنطوق او المكتوب ، والمحدد في الزمان والمكان ، ولكنها اعترفت كذلك بالكشف الصوفي حين أقرت بأن كلام الله القديم يمكن أن يسمع ويفهم سمعا وفهما حقيقيين ، اذا خلق الله في الانسان القدرة على سماعه وفهمه . ومن ثم امكن ان تتعايش هذه المناهج الفكرية الثلاثة في الاسلام دون أن تحدث بينها صراعات دموية عنيفة كالتى عرفت في تاريخ المسيحية ، وانما كان محور الصراع في الاسلام دائما - الامامة ، أي السلطة السياسية .

كتاب الباقلاني « اعجاز القرآن » لا يعد كتابا في علم الكلام ، وان كان الباقلاني متكلما وفيلسوفنا ناقدا ، وكانت قضية: الاعجاز من القضايا التي شغل بها علماء الكلام . والقول بأنها (من القضايا التي شغل بها علماء الكلام) لا يعنى انها من القضايا الكلامية الأصلية وهي ركن من اركان فلسفة ، لان هذه ، كما سمى القول ، انما تدور حول تحديد مفهوم الألوهية وتفسير الوجود طبقا لهذا المفهوم. لهذا نجد طريقة المتكلمين كالخطابي والرماني، في معالجة موضوع الاعجاز « تختلف عن الطريق المألوفة في كتب الكلام ، طريقة المناظرة التي تتلخص في تقرير الاعتقادات و عرض حجج الخصوم ثم نقدها ، على نحو ما نجد لدى الباقلاني نفسه في «التمهيد» و (الانصاف) . وهذا فرق لا ينبغي اغفاله كلما لوحظ الفرق بين « المدرسة الكلامية » و «المدرسة الأدبية» في درس البلاغة ،

والحق انه اذا كانت قضية « خلق القرآن » قضية كلامية صرفا ، فمن العسير أن نتصور قضية «اعجاز القرآن» على النحو نفسه. لقد سبقت حجج كلامية في الرد على القائلين بالصرفه ، ولكن بعد أن قرر اكثر المتكلمين - وبينهم من ذكرنا - ان الاعجاز صفة ذاتية في القرآن نفسه ، موجوده حتى في أقصر سورة لم يسبق الا انها راجعة الى بلاغته ، ولا مدرك للبلاغة عند المتكلمين كما عند غيرهم - الا الذوق . وهذا ما يقرره الباقلاني - على الخصوص - في مواضع كثيرة من (اعجاز القرآن) ، فهو لا يفتأ يكرر ان الناس يتفاوتون في معرفة وجه اعجازه بحسب تمكنهم من لسان العرب وتضلّعهم من أساليب البلغاء ، بل أن الكتاب مبنى بأسرار على عرض النصوص ونقدها والموازنة بينها ، ولا يتعرض الباقلاني في كتابه هذا للقضية الكلامية الا في موضعين اثنين في أول الكتاب وآخره ، مصرحا في الموضعين بأن التحدي انما كان بنظم القرآن بالكلام القديم . و كلاما في الموضعين شديد الاختصار ، وهو يختم الأخير منهم بقوله : (ولم يجب أن نفسر ونذكر موجب هذا المذهب الذي حكيناه وما يتصل به لانه خارج عن غرض كتابنا الآن) وهذه العبارة كافية وحدها في الدلالة على الا اصطنع في كتابه «

اعجاز القرآن) واعيا وعامدا منهجا مغايرا لمنهجه في كتبه الكلامية .

ولكن هذا لا يعني أن الباقلاني تخلى عن نظري بل ان العكس « النقد الفلسفي » عندما شرع في بحث اعجاز القرآن -بل ان العكس هو الصحيح . فمادام منهجه في هذا الكتاب قائما على اثبات الاعجاز من خلال المقارنة بين القرآن وبين اصناف الكلام البليغ التي عرفها العرب ، فمن الطبيعي ان يعتمد هذه النظرية التي تصلح للتطبيق على كلام البشر كما تصلح للتطبيق على الكلام الموحى به من الله بن (بل ان القائل أن يقول أن نظرية « النقد الفلسفي » ذاته لم تسلم من شائبة التشبيه ، ولكن هذه نقطة فرعية. لا تعنينا الآن) ومن الطبيعي أن يظهر البون الشاسع بين كلام الله في القرآن ، المعبر عن القديم ، وكلام البشر المعبر عن نفوسهم الفانية ، وان يظهر هذا البون مطردا في كل شيء : في كلمة من آياته ، وفي آية من سوره ، وفي كل قصة او معنى او غرض مما تصرف فيه القرآن . ويلاحظ أن الباقلاني ينظر الى الكلمة في سياق الجملة ، والى الجملة في سياق الآية ، والى الآية في سياق القصة ، والى القصة في سياق السورة. وواضح من ذلك أن ادراكه لوحدة الكلام المنظوم يتطابق مع قوله أن النظم ليس الا عبارة عن «نقد» الذي هو سريرة صاحبه ، تستمد وحدتها من وحدة وجوده - ففضيلة النظم هي الإبانة ، واذا كان القرآن قد تحدد العرب بنظمه . ، لا بالكلام النفسي الذي هو عبارة عنه فلا سبيل إلى التحدث عن هذا الكلام النفسي في الاعجاز ، بل لا سبيل الى التحدث عنه اطلاقا ، ولكن - المبدأ يظل قائما) وهو «أن الكلام موضوع للإبانة على الأغراض التي في النفوس» . فلن يستقيم النظم لشاعر او كاتب الا بأصليين : أن يكون باعة « كلاما نفسيا او ، بتعبيرنا الحديث ، أن يكون صادرا عن تجربة ، وان تطابق العبارة المعنى بلا فضول ولا تقصير .

وعلى هذين الاصلين يبني الباقلاني نقده للشعر. فهو يستحسن من الشعر ما عبر عن حال صاحبه ، كشعر المتنبي وابن المعتز وابي فراس في الفخر ، وشعر ابي نواس في المجون ، و شعر ذي الرمة في وصف الصحراء « والشيء اذا صدر من أهله وبدا من اصله وانتسب الى سر ذويه سلم في نفسه وبانت فخامته وشوهد اثر الاستحقاق فيه ، واذا صدر من متكلف وبدا من متصنع عين بان اثر الغرابة عليه وظهرت مخايل الاستيحاش عن فيه . »

ومدار الصنعة على دقة التعبير عما في النفس . ويسترعى النظر ، في هذا المعنى ، تشبيه الباقلاني عمل : الشاعر بعمل المصور ، وهو تشبيه يقع صحيحا في ترجمة متى بن يونس لكتاب الشعر ، الا أن بين كلام ارسطو في «الشعر» و كلام الباقلاني فرقا يأتي تفصيله " بعد قليل . يقول الباقلاني : « وشبهوا الخط والنطق بالتصوير . وقد اجمعوا أن من احذق المصورين من اية صور لك الباكي المتضاحك والباكي الحزين والضاحك المستبشر ، وكما أنه يحتاج الى لطف يد في تصوير هذه الامثلة فكذلك يحتاج الى لطف في اللسان والطبع في تصوير ما في النفس للغير . »

واذا كان مدار الصنعة على «تصوير ما في النفس»، لزم أن تختلف طرائق الشعراء باختلاف طبائعهم.

ذاتها « الا ترى أن منهم من يجود في المدح دون الهجو ، ومنهم من يجود في الهجو وحده ، ومنهم من يجود في المدح والسخف ، ومنهم من يجود في الأوصاف البشر والعالم لا يشذ عنه مراتب هؤلاء ولا يذهب عليهم طردا اقدارهم ». أما فنون القول من شعر وخطب ورسائل ، وأساليب البديع من تشبيه واستعارة وسجع فيه ومقابلة وغيرها يمكن اكتسابه حتى

لا تخفى مواضيعه سياق على من يرومه. ويتحدث الباقلاني في مواضيع كثيرة من «الاعجاز» من تلاؤم النظم ، وحسن الانتقال من غرض الى غرضه به أن وربما مال القاريء الى الظن بأن « التلاؤم » الذي يتحدث و هو منه لا يتجاوز الصياغة أو الألفاظ ، ولكن النصوص السابقة - ويمكن أن يجد القاريء نصوصا كثيرة في معناها - تدل على تصور واضح لما نسميه اليوم نه ، « الوحدة الفنية »، الا انها وحدة مصدرها الشعور قول و « الكلام النفسي » ولذلك فهي لا تأبه كثيرا لاختلاف ولكن لاغراض ، بل انها لا تعطي «شكل» القصيدة اهتماما عن كثيرا ، فهي تسري في كل ما قاله الشاعر ، وتشمل لموضوعاته واغراضه كما تشمل طريقته في الصياغة »

واذا كان الباقلاني قد اكتفى في بيان هذه الفكرة وان اللحاحات المتناثرة ، اذ كان يثني عنان قلمه دائما كلما اخذ في شيء من نقد الشعر ، ليعود الى موضوعه الاصلي وهو « اعجاز القرآن »، في حديث يفيض عاطفة ، ولذلك تعوزه الموضوعية العلمية التي تتطلبها الآن - فان ذلك لا ينبغي أن يمنعنا من أن ننسب اليه نظرية في « الوحدة النفسية » نضعها بازاء نظرية ارسطو في فلسفته النقدية الا نريد بذلك نوعا من الموازنة بين الرجلين ولا بين الأمتين، ولكننا كما قدمنا في صدر هذا المقال نحاول أن نستوضح - من خلال المقارنة - مفهوم العرب عن الشعر والنقد عموما ، أو جانباً من هذا المفهوم على الاقل ، وان نصوص هذا المفهوم في لغة عالمية .

فالنقد كامن في النفس لدى الجرجاني مصدره الشعور. واذا كان الجرجاني قد أقام تصوره للادب على اساس من فلسفته الدينية فانه لم يكن بعيدا عن التصور العربي الاصيل للفن والروح . أن الفن عند العربي لا ينتزل من آلهة يعلمنه الشعر والموسيقى ولكنه ينبع من اعماقه ، من قرينه الجني الذي تخيله على نحو ما تخيل الاعشى شيطانه ، بدويا يعيش في خيمة في قلب الصحراء . اما الله الخالق فواحد متعال ، لم ينحرف العرب عن عبادته منذ ابيهم ابراهيم الا حين فتنوا بأصنام جاءوا بها من خارج ارضهم (كالاصنام الكثيرة التي جاءوا بها في عصرنا هذا) وحسبوا تقربهم إلى الله زلفى . وبقيت عاطفتهم الدينية لمحا من وراء الغيب فلم تفيد بأسرار ، ولم تخضع لكنيسة، انما هي حدس ينبع من الوجدان لا نظام فلسفي يركز إلى منطق .

ذلك بأن عالم الشعور كالبحر مائج لا يستقر ، او كالصحراء تبدو متشابهة المعالم بيد أنها تتلون كما تلون في أثوابها الغول . ولعل العربي ، لهذا السبب ، لم يستطع (الى اليوم) أن ينظم الملاحم الطويلة ، فكيف له بامساك هذا الشعور وتثبيتته في موضوع واحد؟ وحين نظم الشعر القصصي لم يقدم شعرا ولكنه قدم تاريخا جافا باردا . فشعوره الفياض لم يمنعه من التعامل مع الواقع بذكاء ومهارة ، ولكنه جعله حكيما حين جعل اليوناني فكره المنظم فيلسوفا ، وجعل شعره غناء كله ، حين أستأثرت المحاكاة بمعظم الشعر اليوناني . ولا بأس بأن نشير هنا إلى أنه اشتق اسم « الشعر » من الشعور ، على حين اشتق اليونان اسم الشعر عندهم من «الصناعة» قد يبدو في هذه الفروق نوع من التعميم الخطر ؛ ولعل عالم اليوم ، الذي تذوب فيه الفروق ، يأبأها . . ولكننا لا نزع أنها فروق ابدية ، ولا نريد أن نتورط . كما تورطت أجيال سابقة - فدعي الفضيلة الفريق دون فريق ، ولكننا نحاول أن نتلمس في شتى مظاهر الحضارة العربية ماهو منها بمنزلة القيم الثابتة ، فاذا صح الاستنتاج لم يكن فيه ما يصد التطور ، او يعوق حركة التاريخ ، ولكنه يغدو دليلا للعمل، وارتياذا الآفاق المستقبل .

وقد مرت بك كلمة الباقلاني في مقارنة عمل الشاعر بعمل المصور ، ولا ندري هل نظر فيها الى كلمة ارسطو ؟ لقد تعرض أرسطو التشبيه عمل الشاعر بعمل المصور في ثلاثة مواضع من كتاب « الشعر » ولم يشر في موضع واحد منها الى « تصوير ما في النفس » او النقد الذاتي، وانما حديثه كله عن (المحاكاة). صحيح أن المحاكاة عند ارسطو ليست نقلا حرفيا عن الواقع ، فالشاعر والصور كلاهما لا يلتزمان بمحاكاة الأشياء كما كانت أو تكون ، بل انهما يصح أن يحاكيها كما تقال وتظن ، او كما ينبغي أن تكون . ولكن البون لا يزال بعيدا بين (تصوير ما في النفس » و (محاكاة الأشياء)

. لهذا ففلسفة النقد عند ارسطو تقوم على الحقيقة الموضوعية . والحقيقة الموضوعية للأشياء - طبقا للفلسفة - تكمن في عللها الأربعة : المادية والصورية والفاعلة والفائية . أما أهم هذه العلل الأربع ، تلك التي تقوم بها ماهية الشيء ، فهي العلة الصورية . ولذلك فان الوحدة الفنية او « الكل » عند ارسطو ، وهو اصل ما يسميه المعاصرون «الوحدة العضوية» أساسها صوري ، لا يبعد - في جوهره - عن صياغة قياس منطقي . والمنطق الصوري - بدوره - هو التصور الذهني للعلل الصورية القائمة في الطبيعة . واذا كان القياس المنطقي مؤلفا من حد اصغر وحد اوسط ونتيجة انذاك «الكل» هو «

ما له مبدا ووسط ونهاية . والمبدا هو ما لا يكون بعده شيء آخر بالضرورة ، ولكن شيئا آخر يكون أو يحدث بعده على مقتضى الطبيعة . اما النهاية فهي - على العكس - ما يكون هو نفسه بعد شيء آخر على مقتضى الطبيعة اما بالضرورة ، أو بحكم الأغلب ، ولكن لا يتبعه شيء آخر . والوسط هو ما يتبع آخر ايضا. « (الشعر - ف8) »

لم يضع الباقلاني مثل هذا التعريف المحكم للوحدة الشعرية ، فالكل او التام او الواحد عند ارسطو يقابله عند الباقلاني «النظم» و « النظم » عنده لا يوجد في اتم صورته الا في القرآن ، وهو يفصل اعجاز النظم القرآني في عشر نقاط أولاها أن القرآن تفرد عن سائر الكلام بأسلوب خاص لا هو بالشعر ولا السجع ولا الكلام المرسل ، ومنها ان فواتح السور اشتملت على نصف عدد الحروف العربية ، واشتملت من كل نوع من انواع صنوف مخاطباته بحيث لا يعتوره توعر ولا اسفاف وحيث أن الكلمة منه اذا وردت في تضاعيف كلام تميزت عن سائره بحسن غير عادي . هذا جل ما نخرج به من كتاب الباقلاني عن معنى (النظم) . ولا شك انصرافه الى بحث النظم القرآني خاصة ، مع تقريره بلاغة هذا النظم غير راجعة إلى كونه تعبيراً عن الكلام القديم (فهذه صفة تشاركه فيها سائر الكتب السماوية التي لا تعد معجزة كالقرآن) قد حجزه عن التعمق بحث (الوحدة النفسية) التي هي نتيجة طبيعية للقول بأن مرجع البلاغة هو (تصوير ما في النفس)

في الوقت نفسه كانت فلسفة ارسطو تترجم الى العربية ، وكان الفلاسفة العرب يلخصونها ويشحونها ويحاولون التوفيق بينها وبين الشريعة . ولكن كان اختلاف جذري بين الفلسفة الأرسطية وعلم الكلام هذا يرى صور الوجود الزماني المكاني اجساما واعراضا و جواهر صادرة عن باريء لا يقال انه جسم او عرض او جوهر ، بل لا يقال انه «شيء» الا على معنى انه « موجود »، وانما يعرف بصفاته التي وصف بها نفسه وبمخلوقاته التي اوجدها بكلمة (كن) . فموجودات الطبيعة ليست الا مظاهر وآثارا لقدرته غير المحدودة أما الفلسفة الأرسطية بعلمها الأربع فانها ترى الوانا و اجناسا بعضها فوق بعض ، تتمايز او تلتقي بعد

اختلافها او اتفاقها في الماهية ، التي تقوم على الصورية . فالكون هيولي لا معنى لها حتى تحل الصورة . وهكذا راينا « نظرية الفن » التي ينزع علم الكلام - وان كنا لا نعرف ولا نزع أنها اكتملة شكل « نظرية » بالمعنى الدقيق - تنشأ التعبير عن عالم النفس ، تعبيرا غير محدود الا بشروط التعبير من الابانة والمطابقة . اما «نظرية الفن» التي قال بها الأرسطيون العرب فكانت تركز على اعطاء الصورة او « شكل » للمعاني التي لم تعد في ذاتها مهمة

«والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي ، والبديوي والقروي ، وانما الشأن و الوزن ، وتخير اللفظ وسهولة المخرج ، وكثرة في صحة الطبع وجودة السمك ، فانما الشعر ضرب من النسخ، و جنس من التصوير - وتبدوا لنا ذات دلالة مزدوجة : فهي من جهة الشعوبية الذين ادعوا لليونان والفرس سبق على (بالحكمة »

، وترديد لزعم الجاحظ أن العرب عن سائر الأمم بفضيلة اللسان وبديهة الشعر ؛ جهة أخرى قبول المبدأ الفلسفة الأرسطية التي الصورة على الهيولي او الشكل على المادة . ولعل نفسه لم يكن داعيا بهذا التناقض الذي لا يستغرب كاتب موسوعي مثله . اما الناقد العربي الذي مثل الثقافة اليونانية والفلسفة الأرسطية اصدق تمثيل فكان قدامه ابن جعفر ، فقد طبق مبدأ « الهيولي والصورة » تطبيقا مباشرا حين رد ماهية الشعر الى شكله ، وجعل فن الشعر كله صنعة ، ولم يشر مرة واحدة إلى كونه نابعا من الشعور ، كما نجد عند النقاد الذين غلبت عليهم الثقافة العربية من الجاحظ الى ابن رشيق . أما المعاني - وان لم تكن مقصودة لذاتها في صنعة الشعر، فهي لا تخرج عن كونها (العلة الهيولانية) التي لا تقوم بها ماهيتها - فمعدنها العقل وحده ، اي الفلسفة الأرسطية ايضا في تصور قدامة . فالشعر كله اما مديح واما هجاء ، والمديح لا يكون الا « بالفضائل النفسية » ، والهجاء لا يكون إلا بضدها ، والفضائل النفسية تقاس بتعريف ارسطو للفضيلة .

وحاول ابن سينا أن يجذب فكرة « المحاكاة » الأرسطية قليلا نحو (تصوير ما في النفس) او النقد بالمفهوم الحديث، فأخرج لنا فكرة « التخيل » التي تضمنت اشارة الى القوى . النفسية الاكثر ارتباطا بالحواس وقد بسطنا القول في العلاقة بين التخيل والمحاكاة في موضع آخر ، فلا حل لاعادته هنا . أما الفكرة التي المعنا اليها ثمة ، ونود ان نبرزها الآن ، فهي أن امتزاج الثقافة العربية التي تقوم على الشعور « بالثقافة اليونانية التي تقوم على « العقل » قد أنتج تيارا جديدا ، ان لم نقل عهدا جديدا ، في تاريخ الشعر العربي : تيار ابي تمام والمتنبي او معري ، وهو تيار حافل بالساعات الفكرية والعاطفية التي تعكس واقفا حضاريا شديد التعقيد والغرابة عل ت النفسية العربية . فما ندري : هل استنزف (الشعور) العربي نفسه ، فراح يستنجد بالعقل لحل المشكلات نفر التي زج بالحضارة العربية اليها في اندفاعه الأول ؟

ولنعد الى نظرية نقد الشعر : لقد أنتج ذلك المزاج عمليين نام عظيمين في تاريخ النقد العربي والبلاغة العربية : « دلائل الاعجاز » و « اسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجاني ، و (مناهج البلاغة) لحازم القرطاجني . يستوقف نظري، الآن . قوة التيار الكلامي الذي يتمثل فيه الجانب الاصيل من هذين العمليين . أما الجرجاني فقد كانت نظرية «الكلام النفسي» هي عمدته للفصل في قضية اللفظ والمعنى» التي ظل النقد العربي يبديء فيها بعيد ، دون طائل

، منذ عهد الجاحظ، وبفضل هذه النظرية تقدم الجرجاني خطوة أخرى نحو « السيميولوجية » التي رسم « سوسير » خطوطها الأساسية في مطالع هذا القرن ، وإذا كانت الأبحاث النفسية والفسولوجية عن الوظيفة اللغوية قد شجعت سوسير على اقتحام نقطة مهمة ، وهي الارتباط بين « الصورة السمعية » و « المفهوم » في المخ البشري ، فيجب الا ننسى أن المتكلمين العرب استعانوا - حتى قبل الجرجاني - بملاحظاتهم حول الوظيفة اللغوية عند المعوقين ، على أن هذه النقطة التي بقيت غامضة عند الجرجاني ، وترتب على غموضها أن بدت نظريته فقيرة - الى حد ما في جانب احياءات الألفاظ، لم تمنعه من ملاحظة الفرق بين ما سماه « المعاني الأولى » و « المعاني الثانية » ، وهي الفكرة الأساسية فيما يسميه تشومسكي اليوم « التركيب السطحي » و « التركيب العميق » في النحو .

واما القرطاجني الذي أذهلني ، منذ أكثر من ربع قرن ، بجرأته وصراحته في الاعتراف من معين الثقافة اليونانية ، فإن أصالته الحقيقية - كما ارى الآن لا تبدو في تعريبه لفكرة المحاكاة التي اخذها عن ارسطو - من طريق ابن سينا - بقدر ما تبدو في تحليله للقوى الابداعية وبحثه في الانتقالات الخاطرية التي تتكون منها القصيدة . وكتابه - من هذه الناحية ثمرة ناضجة للاتجاه النفسي الذي نحا نحوه النقد العربي بتأثير علم الكلام . وتحليله لبائية المتنبي (أغالب فيك الشوق والشوق أغلب) مثال ممتاز للنقد التطبيقي المعبر عن هذا الاتجاه .

تستوقف نظري - كذلك - المراجعة الشائعة في كتابات الرجلين . هذا معنى خارج عن « نظرية النقد » ولكن يصور موقفا حضاريا لم تكن نظرية النقد ، آخر الأمر ، الا جزءا منه . وفيما عدا هاتين الملاحظتين لا أجد شيئا ذا بال اضيفه الى ما قلته من قبل عن الجهد التوفيقي والخلق (قلما يجتمع الوصفان !) الذي قام به هذان العالمان . وأخشى أن يكون كل ما أصل اليه - لو حاولت ذلك - هو تشويش الفكرة التي اردت ابرازها في هذا المقال .

اما الموضوع الذي اتمنى ان تنهياً الظروف لي او لغيري كي يبحته بحثا عميقا مستوعبا ، متتبعا علامات الاستفهام التي ارجو ان اكون قد نجحت في اثارها في هذا البحث (فليست أكثر من علامات استفهام) - فهو نظرية النقد عند الصوفية . وهذا موضوع قائم براسه ، وخضم واسع لا يمكن لأمرئ أن يبحر فيه الا بعد استعداد طويل.

