"رؤية العالم" في قراءة التراث البلاغي
عند جابر عصفور

عبد الرحمان إكيدر
جامعة القاضي عياض مراكش – المغرب

الملخص:

ظلت القراءة مفهوما أدبيا يصعب تحديده وتعريفه تعريفا دقيقا، وذلك لكونها عملية معقدة ومتشعبة تتداخل عناصرها وتتراكب، ومن هنا فإن هذا المصطلح يلفه عدد من الإشكالات سواء ما ارتبط بالنص المقروء أو الذات القارئة وتوجهاتها، إذ إن ذاتية القارئ وتذوقه وأدوات اشتغاله تلغي القراءة الواحدة وتفتح الآفاق أمام قراءات متعددة. فالقراءة لا تبدأ من فراغ أو من درجة الصفر. وقد انطلقت أبرز قراءات المحدثين للتراث البلاغي من هذا المنطلق، خصوصا قراءة جابر عصفور، والتي اتسمت بالنظرة الشمولية النسقية، المغترفة من منابع عدة، ساعية لكشف الأنساق المعرفية التي ساهمت في بلورة نصوص هذا التراث. وفي هذا الصدد، سنحاول الكشف عن نمط هذه القراءة التي تتوسل بمنظور "رؤية العالم" في قراءة التراث البلاغي العربي، وذلك من خلال إبراز إسهامات جابر عصفور في تأصيل هذه القراءة ومركزيتها في مشروعه النقدي. وسينصب التركيز في هذه الدراسة على مفهوم رئيس هو: "رؤية العالم" باعتباره آلية ناجعة تمكن من فهم أمثل لتلك النصوص.

Abstract :

Reading has always been a difficult concept to precisely define due to its complexity as a process whose elements integrate and

overlap. Therefore, this concept remains with a number of problems either in the readable text or in the reader and his/her tendencies as his/her personality and preferences besides his/her tools of reading excludes one reading and opens horizons to different readings. It, then, does not begin from a vacuum. Thus, the most prominent modernist readings of the rhetorical heritage started from this principle, especially the reading of Gaber Asfour that is characterized by its comprehensive systematic outlook inspired from different sources seeking to uncover the knowledge patterns which contributed into the text elaboration of this heritage. In this regard, we try to reveal the patterns of this reading which relies on 'the world vision' perspective in reading the Arabic rhetoric heritage. This is done through highlighting the contributions of Gaber Asfour in authenticating this type of reading and its importance in his criticism project. The focus of this study is the world vision as as a viable tool to optimize the understanding of these texts.

تقديم:

شغل موضوع قراءة التراث البلاغي اهتمام العديد من الباحثين العرب، إيمانا منهم بما يتضمنه هذا التراث من مؤلفات ذات أهمية قصوى وما تزخر به من أفكار وتصورات متميزة. وقد ترتب عن هذا الاهتمام تباين الدراسات واختلافها باختلاف المنطلقات والمنهجيات في كل قراءة، فقد أخذت قراءة المحدثين للتراث البلاغي في العقود الأخيرة تنفتح وتنتفع بالنظريات والمناهج العلمية الحديثة في مقاربة النصوص على اختلاف أشكالها وأزمنتها. فكان هَمُّ هؤلاء النقاد جميعا هو كيفية قراءة النص واستيعابه وتأويله، وهم يهدفون من وراء مشاريعهم صياغة نظرية لقراءة النص العربي، وذلك عن طريق الجمع والتوفيق بين المكتسبات العلمية العالمية، وبين الأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الثقافية.

إن هذا الموضوع يدعونا إلى استجلاء مفهوم القراءة، والتوقف عند أبرز الإشكالات المرتبطة بقراءة النصوص القديمة، ونخص بالذكر هنا الموروث

البلاغي العربي، وسيتم التركيز في هذا الصدد على قراءة جابر عصفور، والتي انطلقت من مفهوم حديث متمثل في : "رؤية العالم" لفهم الأنساق التي أنتجت هذه النصوص البلاغية.

1- قراءة التراث: المفهوم والإشكال

تعتبر القراءة عملية معقدة وشائكة، تشبه تعقيد إنتاج النصوص الأدبية، بل إن امتدادات هذا المفهوم في الحقول المعرفية الأخرى جعل استجلاءه في غاية الصعوبة، "فليست القراءة عند الباحثين المعاصرين ذلك الفعل البسيط الذي نمرر به البصر على السطور، وليست هي أيضا بالقراءة التقبلية التي نكتفي فيها عادة بتلقي الخطاب تلقيا سلبيا اعتقادا منا أن معنى النص قد صيغ نهائيا وحدد، ولم يبق إلا العثور عليه كما هو، أو كما كان في ذهن الكاتب"[1]. القراءة هي إعادة بناء المقروء طبقا لتصور القارئ فردا أو جماعة من أجل إكمال البنية أو اكتشاف القانون، فهي "تتم في الزمانين الوجودي والتاريخي من خلال شعور الفرد والجماعة وتراكم الخبرات فيهما معا، وبعد كل تراكم معرفي يأخذ النص أبعادا جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل"[2]. وهذا ما ذهب إليه جادمير Gadamer حين اعتبر القراءة "تجربة وجودية مع النص المقروء، فمن خلالها لا تتجلى الحقيقة كمضمون في ذاته ولذاته، بل ككشف وانفتاح جديد على العالم"[3]، وإلا فستكون القراءة غير الموجهة تحصيل حاصل لا تؤدي إلى معنى، لأن القارئ يقرأ من غير أن يوجه النص نحو معنى معين لتحقيق هدف، فالمعنى هدف قبل التحقق، والهدف معنى متحقق، القراءة إذن موقف، والقارئ صاحب موقف[4]، إذ إن قراءة النص تختلف من قارئ إلى قارئ، ولعل قراءة النص الواحد تختلف من حين إلى حين، وأن ما تتطلبه قراءة لا تتطلبه قراءة أخرى، وهذا ما يجعلنا أمام قراءات تختلف باختلاف المرجعيات والأسس النظرية خصوصا إذا كان هذا النص

غير معاصر للقارئ. "فالقراءات مهما تباينت أنواعها وتفاوتت مستوياتها تستضيف النص في ضوء قناعة مؤداها أن فضاء النص رحب، وأن قراره سحيق، ولقد قيل أن الكلمة في النص أبعد من قامتها، وتستذكر أكثر من طاقتها على قراءة الماضي والهجس بالمستقبل"[5].

إن للنصوص خاصية جوهرية وهي قابليتها على الدوام لأن تقرأ في كل العصور من خلال زوايا متعددة وبأوجه جديدة، "هذا فضلا على أن قراءتها تشهد اختلافا متباينا بين مختلف الشرائح الثقافية، وهذا ما يجعل الناقد حميد لحمداني يدعو إلى "ضرورة استبدال : علاقة القراءة بالفهم بعلاقة القراءة بالتأويل"[6].

- **إشكاليات قراءة التراث:**

لقد ظلت القراءة مفهوما أدبيا يصعب تحديده وتعريفه تعريفا دقيقا، وذلك ناتج لكونها عملية معقدة ومتشعبة تتداخل عناصرها وتتراكب، فهذا المصطلح يلفه مجموعة من الإشكالات سواء ما ارتبطت بالنص المقروء أو الذات القارئة وتوجهاتها، وكذا تعدد المناهج القرائية. فلا قراءة واحدة للنص، إذ إن ذاتية القارئ وتذوقه وأدوات اشتغاله تلغي القراءة الواحدة وتفتح الآفاق أمام قراءات متعددة. إن القراءة لا تبدأ من فراغ على حد تعبير نصر حامد أبو زيد "بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات، وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمصلحة في الحالتين واحدة وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها"[7]، كما عبر جابر عصفور عن هذه المسألة بقوله "إننا لا نبدأ من درجة صفر القراءة لأن هذه غير موجودة ابتداء"[8]، فهي مبنية على معارف سابقة وعلى تجارب وخبرات عند القارئ، ثم تتحرك وتنتعش كلما واجهت نصا، وحصل تفاعل بين النص والقارئ.

إن قضية التراث العربي من القضايا الفكرية التي شغلت بال المفكرين والنقاد منذ عصر النهضة، فتباينت المواقف منه ومن مفاهيمه، وكذا طريقة التعامل معه، وهذا ما يؤدي إلى أن قراءة التراث تشوبها إشكاليات متعددة، وتحيطها أسئلة متنوعة، تتغير أجوبتها من عصر إلى عصر ومن قارئ لآخر، وحسب التصورات النظرية والمرجعيات الفلسفية، وكذا المناهج الموظفة، وهكذا فإن إعادة قراءة التراث تفضي إلى قراءات جديدة، إما مؤكدة على السابق، وإما مضيفة إليه، وإما مكتشفة لضلالته، على أن أبرز تلك الإشكاليات يمكن أن نعرضها في: (الفراق الزمني وظروف نشأة ذلك التراث)، وهذا ما يشير إليه جابر عصفور، بقوله: "هذا البعد التاريخي لقراءة التراث يؤكد أن تعدد القراءة محكوم بتعدد الشروط التاريخية وتغيرها من عصر إلى عصر، ومن ثم صفة (النسبية) التي ليس من الضروري أن تتناقض و(الموضوعية) في القراءة ... في عملية محكومة بشروط تاريخية خاصة بكل عصر من ناحية، وشروط معرفية خاصة بعمليات إنتاج المعرفة وعلاقاتها في أنساق متشابهة أو متضادة داخل العصر من ناحية ثانية"[9].

إن البعد الزمني يقف حائلا بين القارئ والتراث، فالقارئ عندما يبسط يده للتراث لمصافحته، فإنه في الحقيقة يبعثه من مرقده، "وعليه، فالنصوص التراثية تطرح قضية المسافة الزمنية التي تفصل الدارس عنها، وكلما ازداد ابتعادا ازداد غموضا وتطلب تجديد قراءته، لأن النص الذي يكتفي بالقراءة الواحدة يتوقف عن الاستمرار والتجديد"[10]. فالنصوص التراثية لا تقرأ ولا تؤول إلا من حيث هي نصوص قديمة تتضمن شحنة تاريخية، نشأت وتطورت وفق نسيج من العلاقات المعرفية والتاريخية في سياق ثقافي وفكري وسياسي، وإغفال هذه الظروف من شأنه أن يؤدي إلى قراءة ملتبسة لهذا التراث، كما

أن القراءة التي لا تنظر إلى النص التراثي في شموليته وسياقه ولحظاته التاريخية، هي قراءة لا تستهدف من هذا التراث إلا الانتقاء.

وفي هذا الإطار نفسه يعتبر جابر عصفور أن كل عودة إلى التراث، هي عودة متحيزة بالضرورة، ويضيف: "علينا أن لا نؤرق أنفسنا بذلك كثيرا، أو نخجل منه، لأننا لا نستطيع أن نفهم القدماء فهما محايدا تماما، إنما نحن نفهمهم في ضوء ما يؤرقنا من مفاهيم معاصرة، ونبحث لديهم عن إجابات أو حلول لمشاكل تحيط بنا. ومهما تذرعنا بالنُصفة والحياد، وتحدثنا عن أخلاق العلماء، فلن نستطيع أن ننفصل عن عصرنا تماما، ولن نستطيع أن نفصل موقفنا من الحاضر عن موقفنا من الماضي"[11].

2- رؤية العالم وقراءة التراث البلاغي عند جابر عصفور:

من المفاهيم التي شغلت اهتمام جابر عصفور مفهوم (رؤية العالم)، إذ نجد هذا المصطلح مثبتتا في العديد من دراساته، بل نجده قد عنون دراسته لسنة 2008 ب (رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر).

وقد تسلح الباحث بهذا المفهوم في قراءته للتراث النقدي والبلاغي في إطار قراءته النسقية ودراسة الأنساق المعرفية بوصفها أنظمة كبرى، فإذا كان الجابري اعتبر هذه الأنساق "أبنية لاشعورية للثقافة أو (تجاربها المضمنة) كما يفعل رولان بارت R.Barthes وفوكو M.Foucault قبله، أو (تنظيمات متراتبة كامنة لمجموعات أنظمة الثقافة) كما يفعل Greimas. ولكني أوثر أن أفهم هذه الأنساق بوصفها رؤى للعالم، بمعنى أن كل نسق هو رؤية للعالم"[12].

- فما المقصود بمفهوم "رؤية العالم" ؟
- وكيف وظف جابر عصفور هذا المفهوم في قراءته للتراث ؟

أ- مفهوم رؤية العالم:

ظهر هذا المصطلح (**رؤية العالم**) مع لوسيان جولدمان L Goldman (1913 – 1970) ويعد هذا المفهوم أهم عنصر في بنيويته التوليدية، ويرى جولدمان رؤى العالم على أنها "أبنية متولدة ومولدة في الوقت نفسه، وذلك في نوع من التطوير لمفهوم الأبنية العقلية الهيجلية التي استغلها جورج لوكاتش George Lukács (1885 – 1971) في أعماله الباكرة، والنتيجة هي ما نراه عند جولدمان من اهتمامه ببنية العمل الأدبي ودراسته بما يكشف عن الدرجة التي يجسد بها هذا العمل (أو الأعمال) بنية الفكر عن طبقة أو مجموعة اجتماعية ينتمي إليها المبدع"[13]، لذلك فإن جولدمان يهتم بدراسة بنية العمل الأدبي للكشف عن الدرجة التي يجسدها هذا العمل في بنية الفكر عند مجموعة اجتماعية أو طبقة معينة لتلك التي ينتمي إليها صاحب العمل، وذلك باكتشاف بنية فكرية تتمثل في رؤية العالم "تتوسط ما بين الأساس الاجتماعي الطبقي الذي تصدر عنه والأنساق الأدبية والفنية والفكرية التي تحكمها هذه الرؤية وتولدها، ويلزم عن ذلك معالجة البنية المتوسطة، أو رؤية للعالم بوصفها (كلية متجانسة) تكمن وراء الخلق الثقافي وتحكمه، وذلك بالقدر الذي تتجلى فيه وتتكشف بواسطته، فهي البنية المتوسطة التي لا تفارق منشأها الاجتماعي"[14].

إن ما ذهب إليه جولدمان، ينطلق من مبادئ المادية التاريخية، إذ يجعل أهمية قصوى للوضع الاقتصادي وتأثيره في الحياة الاجتماعية، فهذا الوضع هو ما يكون الطبقات ويحدد علاقات بعضها بالبعض الآخر، بحيث تكون هذه العلاقات ما يسميه (بالواقع الاجتماعي)، وهكذا فإن "رؤية العالم" تتميز بأنها مفهوم تاريخي، يبرز الاتجاه الذي تنحوه الطبقة في استيعاب وإدراك واقعها الاجتماعي، إذ يصل هذا المفهوم ما بين قيم هذه الطبقة وأعمالها، كما يميز ما بينها وبين غيرها،"فعلينا أن نفكر في هذه الرؤية من حيث هي،

كيان وجودي (أنطولوجي) قار داخل العمل الأدبي وخارجه في آن، ويعني ذلك فهم هذه الرؤية من حيث هي أساس معرفي (إبستمولوجي) لفهم العلاقة بين الأجزاء والكل داخل كل بنية من منجزات الخلق الثقافي بما فيها الأدب"[15]، وهذا يعني ربط الأعمال بكتابها ومبدعيها، كما يعني أيضا ربط هذه الأعمال بالوظيفة المرجوة تأديتها لصالح الطبقة أو المجموعة الاجتماعية. على أن أهم شرط من شروط (رؤية العالم) "أنها جماعية بالضرورة، أي تنتج عن ذات مجاوزة للفرد الذي تحتويه، فتجربة الفرد وحده قصيرة ومحدودة جدا، فلا تستطيع خلق رؤية العالم التي هي من صنع ذات جماعية مجاوزة للفرد الذي هو – بالقطع – طرف فاعل فيها ضمن المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها"[16]، وذلك بالمعنى الذي ينقل هذه الرؤية من "مستوى الوعي الفعلي[17] الذي بلغته إلى مستوى الوعي الممكن[18]، خصوصا عندما يكشف العمل الإبداعي عن التلاحم العلائقي للرؤية وتجانسها الفكري من منظورها الخاص على الأقل"[19].

فالعمل الأدبي ليس نتاج مؤلفه بوصفه فردا مبدعا فحسب، ولكنه يكشف أيضا عن الوعي الجماعي للطبقة، على أن أبرز الأعمال الأدبية هي التي تعبر باتساقها عن "رؤية العالم" المحكومة بالفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد، والتي تضعهم في المقابل مع مجموعة إنسانية أخرى.

بعد تحديد هذا المفهوم والتعرف على أسسه ومنطلقاته، سنتتبع توظيف جابر عصفور لهذا المفهوم في قراءته للتراث البلاغي.

ب- **قراءة جابر عصفور للأنماط البلاغية:**

من خلال توظيفه لمفهوم "رؤية العالم" رصد جابر عصفور نمطين من البلاغة في تراثنا العربي منذ القرن الثالث الهجري حتى القرن التاسع للهجرة،

أطلق اسم البلاغة السائدة على النمط الأول، مقابل بلاغة المقموعين على النمط الثاني.

1 – البلاغة السائدة:

وهي بلاغة أهل النقل ممن يؤمنون بالتقليد، أنتجها البلغاء الذين كانوا على وفاق ووئام مع الدولة وأجهزتها، أو في موقع الخدمة لها، ومن مفاهيم المُعرفة لهذه البلاغة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته)، "ونتفهمها من حيث ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من وظائف إيديولوجية تتصل برؤيا عالم ثابت لا سبيل إلى تغييره، عالم تعمل هذه البلاغة على الإبقاء على أوضاعه بما تحدثه من مطابقة بين الكلام ومقتضى هذا العالم، فهي بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاغ أو ترتجل بالقياس إلى إطار مرجعي، هو سلطة المؤسسة التي تتحرك منها وبها هذه البلاغة"[20].

ويعتبر أبو هلال العسكري (395 هـ) أبرز منظري البلاغة الرسمية في القرن الرابع للهجرة، فهو "ينفي صفة البلاغة عن الفاعل لفعلها، وهو المتكلم، وصرف الدلالة من الفاعل إلى الفعل ذاته أو المفعول الذي يلازمه أو يتعدى به، وتلك دلالة ترتبط بالمقصد الذي وصل بين البلاغة والإقناع، وجعلها مرتبطة بالجدل السياسي والاعتقادي والاجتماعي، وذلك في سياق يتواشج فيه الإقناع والجدل مع الأثر الأدبي الذي يحدثه نظم الكلام البليغ في نفوس المستمعين"[21]، فتصبح هذه البلاغة ملازمة للخطابة والإقناع، حيث تكمن وظيفة إيديولوجية تتصل بإيقاع التصديق في النفوس والتأثير على المتلقين من المحكومين، وتزيد من شرعية وأحقية القوى السياسية الحاكمة.

وذهب جابر عصفور إلى أن دراسة مقتضى الحال في هذا النمط يشي ببعد طبقي وفقا للمقامات، وذلك من منظور تراتبي يضع الناس في طبقات

بالقدر الذي يضع الكلام نفسه في طبقات، وهكذا "فإفساد المقامات إفساد للبنية الثابتة للتراتب بين الطبقات والالتفات إلى الدور الإيديولوجي الذي تقوم به البلاغة الرسمية، في تثبيت علاقة التراتب بين الطبقات من ناحية ثانية، وإسقاط للتراتب الاجتماعي على التراتب الثقافي من ناحية أخيرة"[22].

هذه البلاغة الرسمية هي التي سادت عصور التراث، ومكنت لها من السيطرة متمثلة في الكتب التي ورثناها، وأصبحت أدوات لتعلمنا "وأضافت إلى هيمنتها الأنساق المعرفية والاجتماعية والاقتصادية التي لازلنا نعيش في سياقاتها، حيث تغيب الحرية، ويتحول المتكلم إلى صورة أخرى من (البليغ) الذي لابد أن يراعي(المقامات)"[23]، وذلك طبقا للقاعدة المسلم بها في هذا النمط (لكل مقام مقال)، وهذا يتوافق ومصالح الدولة، وبالتالي فالبليغ ينتج أعماله إيمانا منه بالأسس الثابتة الواجب احترامها وإتباعها تجاه طبقته بكل ما تختزنه هذه الطبقة من معتقدات فكرية وسياسية وثقافية تتماشى والمنظور العام لهذه المجموعة الاجتماعية.

2- بلاغة المقموعين:

وهي نقيض البلاغة السائدة نشأت في كنف المعارضين للنظام السياسي، وعلى هذا الأساس اعتبرها جابر عصفور بلاغة مسكوت عنها في كتب البلاغة "لا نلتفت إليها عادة، في ظل هيمنة البلاغة التي نتوارثها، وفي سياقات السطوة التي تمارسها أبنية القمع (النقلي) في تراثنا"[24]، فكان أغلب رواد هذا النمط من التيار الاعتزالي والشيعي، ممن عارضوا سلطة الدولة، وكانت لهم صلة وثيقة بالفلاسفة والصوفية.

فالمعتزلة أهل العقل، يستخدمونه في فهم العقيدة وتفسير العالم، وانفتحوا على الفلسفة لإعمالها للعقل وشمولية تناولها لمختلف القضايا، فمثلا "لم يكن الرماني منفصلا عن الأوساط الفلسفية في عصره، بل كان متأثرا بها

ومشاركا فيها، فهو – من ناحية – معتزلي، والمعتزلي رجل ينبغي أن يكون ما يحسنه من كلام الدين في وزن ما يحسنه من كلام الفلسفة، وهو – من ناحية أخرى – منطقي، كانت له طريقة خاصة انفرد بها في دراسة المنطق"[25]، فكان من الطبيعي أن يتجه تيار الاعتزال إلى الاهتمام بتأسيس بلاغة الفن القولي الذي يؤدي دورا مهما في الصراعات السياسية والاجتماعية والدينية.

وهذه البلاغة "لا تتوجه إلى مقامات المستمعين من أولي الأمر بما يرضيها أو يشبع توقعها، بل بما يناقض ما ألفته، وتتوجه إلى أحوال المتلقين من المحكومين بما يكشف هوانها، ويعبر عن حياة المقموعين فيها، ولم يكن هذا الدور المناقض هينا، أو مسموحا به، أو مسكوتا عنه، فقد واجهته قوى لم تتردد في قمعه والبطش بمن يؤدونه"[26].

لقد أنتج هذا النمط بلاغة تقوم على (التعريض) و(التلطيف) و(التورية) "وأصلوا من القواعد ما يتعلم به بلغاء المقموعين كيف يواجه الواحد منهم الأراقم دون أن تناله بالافتراس، وكيف يقول ما لا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من فاه"[27]، لقد قاد رواد هذا النمط صراعا خفيا ضد أجهزة الدولة والحكام خوفا من بطشهم، فعارضوا كذلك من خلال ما أنتجوه من بلاغة أصحاب النقل من أهل التقليد.

3- رؤية العالم في المنجز البلاغي لابن المعتز:

سعى جابر عصفور في دراسة بعنوان (قراءة محدثة في ناقد قديم : ابن المعتز) قراءة أعمال هذا الناقد خصوصا (طبقات الشعراء المحدثين) موظفا في هذه القراءة مفهوم "رؤية العالم". وانطلاقا من هذا الأساس، يعتبر أن فكر عبد الله بن المعتز (296 هـ) يتماشى مع الأفق العام لفكر أهل النقل "سواء في أبعاد الممارسة الأصولية التي قام بها الحنابلة، أو أبعاد الممارسة الأدبية

التي قام بها لغويون لا يتباعدون في تصوراتهم الجذرية عن الحنابلة في آخر المطاف، والتقارب لافت بين المغزى الإيديولوجي النهائي للأفق الفكري لابن المعتز، على نحو يمكن معه القول إن كلا الأفقين يتجاوب في "رؤية عالم" واحدة متحدة العلة والوظيفة، خصوصا إذا نظرنا إلى ممارسة الجميع من منظور النسق المعرفي التبريري الذي تتضمنه على مستوى العلة من ناحية، ومن منظور الدور الدفاعي الذي يؤديه هذا النسق على مستوى الوظيفة من ناحية ثانية"[28]. ويتجلى ذلك على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والأدبية والفكرية ويكمن هذا الدور الدفاعي في دعم مواقف المجموعة الحاكمة التي ينتمي إليها ابن المعتز أحد خلفاء الدولة العباسية، فانطلق خطابه سواء الفكري أو الأدبي من هذا المنطلق دعما للمجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، هذه المجموعة التي تتبنى فكر أهل النقل، كغطاء يشمل النواحي الدينية العقدية والأدبية، وتدعم به توجهاتها السياسية. ويعتبر جابر عصفور أن سلامة المجتمع عند ابن المعتز "تقوم على علاقات جبرية ذات تبرير حنبلي، أشبه في منطوقه بالعدالة بمعناها الأفلاطوني في (الجمهورية)، أعني عدالة اللامساواة التي توجب على كل فرد الالتزام بحدود الطبقة التي ينتمي إليها هذا الفرد مجبورا، لا يحاول أن يتجاوزها أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات، كي لا تختل الفوارق التي يقوم عليها توازن المجتمع، أو ينقلب النظام المقدور على الجماعة إلى فوضى، وسلامة المجتمع عند ابن المعتز قرينة هذا النوع من العدالة، ففي قمة المجتمع يستقر الخليفة العباسي الذي هو روح الأمة"[29].

فقد سعى ابن المعتز لتكريس هذا الوضع، وضع أملاه عليه كونه أحد رموز النظام، وينعكس ذلك أدبيا ونقديا فيما ضمنه في كتاب (طبقات الشعراء المحدثين)، إذ أشار فيه لعدد كبير من الشعراء ممن مجدوا الخلفاء

والأمراء والوزراء من بني العباس، وهذه دعوة صريحة لتفضيل طبقته ونصرتها على المنافسين والمناوئين لحكم الدولة العباسية من آل البيت من الناحية السياسية، ومعارضة المعتزلة أهل العقل، والفلاسفة أصحاب البرهان، من الناحية الفكرية والعقدية، وبالتالي يتبين التوظيف الإيديولوجي للكتاب، إذ يعد هذا التوظيف عنصرا من العناصر التي تستخدمها الأجهزة الإيديولوجية للدولة "ويحرص ابن المعتز – في هذا التوظيف – على الاحتفاء بالشعراء البارزين الذين مدحوا آل بيته من بني العباس، إسهاما منه في دعم موقف أسرته في صراعها السياسي ضد المنافسين لها من الصفوة، أو المتمردين عليها من العامة، ويتجاهل الشعر الذي يمكن أن يعكر ذكره هذه الغاية (كالشعر الذي ينطق سوء أحوال الرعية)، ولا يشير إلى شاعر كبير مثل ابن الرومي، الذي هجا والده الخليفة المعتز، ويعرض عن القصائد التي قالها الشعراء في مدح العلويين أو الفاطمية"[30].

وهذا ما يتبين في قول ابن المعتز في مقدمة كتابه (طبقات الشعراء المحدثين) "أن أذكر في نسخة ما وضعته الشعراء من الأشعار، في مدح الخلفاء والوزراء والأمراء من بني العباس، ليكون مذكوراً عند الناس، متابعاً لما ألفه ابن نجيم قبلي بكتابه المسمى طبقات الشعراء الثقات، مستعيناً بالله المسهل الحاجات، وسميته طبقات الشعراء المتكلمين، من الأدباء المتقدمين"[31].

من خلال النماذج المقدمة، يتضح لنا جليا مدى حضور مفهوم "رؤية العالم" في قراءة جابر عصفور للتراث النقدي والبلاغي، حيث يكشف لنا عن الأنساق الحاضرة والغائبة في نصوص التراث، ويربط لنا إنتاج هذه النصوص بالأبنية الفكرية والعقدية للمجموعة الاجتماعية. وقد عرضنا توظيف هذا المفهوم في تحديد نمطي البلاغة العربية في التراث، ثم تحليل

فكر ابن المعتز من خلال (طبقات الشعراء المحدثين)، حيث سلط جابر عصفور الضوء على الأنساق المتدخلة في هذا الفكر، وسنرى في المبحث اللاحق، كيف تناول جابر عصفور قضية القديم والمحدث في التراث النقدي والبلاغي لابن المعتز، مستعينا في ذلك بمنهاجية شمولية تحيط بالقضية من جميع مستوياتها وجوانبها.

4- قراءة لقضية القديم والمحدث عند ابن المعتز:

لا نغالي إذا قلنا إن قضية القديم والمحدث من أهم القضايا التي شغلت بال النقاد القدامى والمحدثين على السواء، والباحث في المدونة النقدية القديمة يجد مدى اهتمام نقادنا القدامى بهذه القضية، كما أن كتابات النقاد المحدثين ممن أرخوا لتراثنا، أعادوا قراءة هذه القضية من وجهات نظر متعددة ورؤى متباينة.

لقد برزت هذه القضية بقوة في بدايات العصر العباسي، حيث انتقل المجتمع العربي من البادية والصحراء إلى المدينة، وما واكب ذلك من تغير نمط العيش، وكذا الاتساع الجغرافي للدولة العباسية، واتصال العرب بثقافات الأمم الأخرى، كما شمل هذا الانتقال والتحول الميدان الأدبي، متمثلا خصوصا في الإبداع الشعري حيث التجديد في المواضيع (كوصف الخمرة محل وصف الأطلال) مع أبي نواس والخروج عن عمود الشعر مع أبي تمام، والتماسه البديع، إضافة إلى التحول على مستوى الأسلوب والصياغة. فكان من الطبيعي جراء هذا الاختلاف والتحول أن تقع الخصومة وأن يظهر التعصب إما للقديم أو المحدث، حيث دارت مجموعة من السجالات بين أنصار القديم وأنصار المحدث، ومثال ذلك انقسام الناس إلى أنصار البحتري وأنصار أبي تمام.

إن هذه القضية ترتبط بالأساس بالتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي شهدها المجتمع العربي خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، حيث كان الصراع على أشده بين ذهنيتين متباينتين. ذهنية أهل النقل وذهنية أهل العقل، وقد تجلى هذا التباين في اختلاف زاوية النظر إزاء العالم والدين واللغة ومختلف ضروب المعرفة الإنسانية، وتمظهر هذا التباين في شكل صراع، يكون أحيانا صريحا وأحيانا أخرى خفيا. فلا يكمن أن نتجاهل الخلفية الإيديولوجية لهذه القضية المتعلقة بالصراع بين أنصار القديم، وأنصار المحدث، باعتبارها صراعا بين المجموعات الاجتماعية بين تيار التقليد وتيار التجديد في المجتمع العربي.

وعلى هذا الأساس سعى جابر عصفور لإبراز هذه الأبعاد، وكشف خباياها وخلفياتها، حيث "تشمل صفة (القدماء) أنصار الاتباع على مستويات متعددة من هذا الصراع، فتضم (طريقة القدماء) في أنواع الإبداع المختلفة و(أهل النقل) في مجالات الفكر المتعددة، أما صفة (المحدثين) فتشمل أنصار الابتداع على مستويات متجاوبة متداخلة، تمثل القطب المضاد للاتباع، حيث (طريقة المحدثين) في أنواع الإبداع و(أهل العقل) في مجالات الفكر"[32].

ويعتبر جابر عصفور أنه لا يمكن فهم هذه القضية، وهذا الصراع على المستوى الإبداعي أو النقدي فحسب، بل يجب البحث في جذور هذا الصراع في بعده التاريخي والفكري "على نحو جعل التعارضات الإبداعية الفكرية بين القدماء والمحدثين موازية لتعارضات دينية سياسية تشريعية من ناحية، ودالة على تعارضات اجتماعية ارتبطت بصراع المجموعات الحاكمة والمحكومة من ناحية ثانية"[33]. وعليه فإن هذا الصراع النقدي ما هو إلا مستوى من مستويات تعارض أكبر، "ولذلك كان هذا التعارض موازيا لتعارض آخر بين

قديم وجديد في أنواع أخرى من الفنون، أهمها الغناء والموسيقى، كما كان التعارض في الفنون موازيا بدوره لتعارض آخر على مستوى الفكر، بين (حديث) يتمثل في الإيمان بالعقل و(قديم) يتمثل في الإيمان بالنقل أو التقليد، وأخيرا كان لهذا التعارض ما يوازيه على المستوى الاجتماعي"[34].

إن قراءة جابر عصفور لقضية القديم والمحدث تروم دراسة الأنساق ومدى تأثيرها في هذه القضية، إذ تمكننا من فهم واع بعيدا عن القراءة السطحية التي تهيمن على بعض كتب تاريخ النقد الأدبي العربي، حيث يتم استعراض القضية وتلك الخصومة بمعزل عن هذه الأنساق ودون التوغل في جذور القضية، شأنها في ذلك شأن باقي قضايا النقد القديم، وهذا ما يجعل التشابه في التناول ليس فقط في هذه القضية، بل في جل القضايا النقدية، في حين تصبو القراءة النسقية التي قدمها جابر عصفور الكشف عن أسرار هذه القضايا، والبحث عن خلفيات ظهورها وتطورها، وربطها بالمناخ الذي رأت النور فيه، وعلى هذا الأساس أكد جابر أن الأبعاد السياسية والاجتماعية هي التي كانت وراء ظهور هذا التعارض، الذي كان يتصل بالتحولات التي شهدتها الدولة العباسية في توجهاتها السياسية والاجتماعية. وهكذا فقد اختلفت النظرة لهذه القضية في العصر العباسي تبعا للتحول الذي عرفته الدولة.

عالج جابر عصفور قضية القديم والمحدث عند ابن المعتز في إطار مقاربة نسقية تعتمد "رؤية العالم"، تنظر للقضية المدروسة من خلال كل كتابات ابن المعتز التي وصلت إلينا، والتي تنطوي على نظراته السياسية وأفكاره الاجتماعية وتصوراته الدينية وأعماله الإبداعية، فدراسة هذه المستويات وعلاقة بعضها ببعض سيزيد من إدراك شامل للقضية، ويصرح جابر عن ذلك بقوله : "وأحسبني في حاجة إلى القول بأن فهم المستوى

الخاص بالنقد الأدبي البلاغي في هذا النص المتكامل – وذلك هو الهدف الأساسي من هذه القراءة – لا يمكن أن يتم دون إدراك العلاقة المزدوجة التي تصل هذا المستوى النقدي البلاغي بالسياق الواسع لنصه المتكامل من ناحية، والتي تصل هذا النص المتكامل – في الوقت نفسه – بسياق أوسع من نصوص أخرى، تنطق التعارضات الحادة التي انطوى عليها الصراع بين القدماء والمحدثين، في مجالات الإبداع والفكر والمنظور السياسي الاجتماعي في القرن الثالث من الهجرة"[35].

فلم يكن غريبا إذن، أن يتجه ابن المعتز للتطرق لهذه القضية ونصرة (القديم) للاعتبارات عدة أهمها، أنه أحد خلفاء العصر العباسي الثاني، الذين تبنوا الفكر السني ومواجهة المعتزلة وتصوراتهم الداعية لسلطة العقل، ويشير جابر لهذه النقطة في تحديده للنسق المعرفي والعلاقات التي تنطوي عليها كتابات ابن المعتز كاشفة عن رؤية عالم محددة وموقف نقدي متميز "وجدنا أن كتابات ابن المعتز تتصل اتصالا وثيقا بالموقف الفكري العام لتيار القدماء(النقلي) الذي مثله جماعة اللغويين من ناحية، وأصحاب الحديث من (أهل السنة والجماعة) من ناحية ثانية، ولم يكن ابن المعتز غريبا على هؤلاء أو هؤلاء، فأساتذته جميعا من أبناء ذلك التيار، منهم اللغوي مثل ثعلب والمبرد وأحمد بن سعيد الدمشقي... ومنهم المحدث صاحب الأخبار مثل الحسن بن عليل العنزي، ومنهم من أثر فيه تأثيرا غير مباشر مثل ابن قتيبة الذي كان يدعمه وزراء المعتمد (عم ابن المعتز) في هجومه الحاد على أهل العقل من المعتزلة في الثلث الثاني من القرن الثالث للهجرة"[36].

فمنذ عهد المتوكل انحازت الدولة العباسية إلى الحنابلة، ورفض الخليفة المتوكل السماح للجاحظ المعتزلي بتعليم ابنه محمد المنتصر، ونفس الشيء قام به المعتز مع ابنه، مما يوضح المناخ الفكري الذي نشأ فيه ابن المعتز،

هذا التكوين الذي كان موازيا إيديولوجيا لتحولات الدولة العباسية في الحقبة الثانية، فالدولة غيرت من موقفها الفكري تجاه المحدثين، وذلك بعدما أحست بالخطر الذي أصبحت تشكله هذه الفئة على مستقبل الدولة، فسارعت لقمع المعارضين لها متهمة إياهم بالزندقة والكفر والإلحاد والشعوبية، بل وصل هذا الاضطهاد إلى درجة القتل والزج في السجون كما هو الشأن بالنسبة لعدد من الأدباء والشعراء من أمثال ابن المقفع وصالح عبد القدوس وأبي العتاهية وبشر بن المعتمر. وفي المقابل اتجهت الدولة إلى الإعلاء من شأن أنصار الاتباع ممن ساروا على مذهب الأوائل. فكان من الطبيعي– في سياق هذه التحولات أن يدعو ابن المعتز عندما تولى الخلافة ليوم وبعض يوم إلى السير على خطى آبائه في الانحياز لأهل النقل فكرا وإبداعا.

وقد انعكس ذلك في ممارساته الإبداعية والفكرية والنقدية، ويتضح ذلك في كتابه (طبقات الشعراء المحدثين) الذي ينطوي إضافة إلى الغرض السياسي المتصل بالصراع الذي وقع بين الأسرة العباسية وخصومها، إلى غرض أدبي يتوافق مع الغرض الأول، وقد توقف جابر عصفور عند دلالة العنوان خصوصا لفظة (الطبقات) التي اعتبرها "تفضي بنا إلى نوع من المعايرة الأدبية التي يتراتب معها الشعراء المذكورون في الكتاب تراتبا يومئ إلى موقف مضمن لابن المعتز من الخصومة الشعرية بين القدماء والمحدثين"[37]. ويشير جابر عصفور إلى أن المقصود (بالمحدثين) في سياقات الكتاب الإطار الزمني وليس الفني، أي "بالمعنى الذي يقرن (الحديث) بالمعاصرة في الزمن وليس بالمفارقة في الاتجاه، على نحو ينصرف معه التقابل الدلالي – في الكتاب – بين (أخبار المحدثين وأشعارهم)، إلى التقابل الزمني، الذي يسوي بين أبي تمام والبحتري – مثلا – في وعاء المعاصرة، على الرغم من

اختلافهما في الطريقة، ويفصلهما – في الوقت نفسه – عن المتقدمين عليهم في الزمن وليس في الفن"[38].

كما توقف جابر عصفور عند عنوان الكتاب الآخر لابن المعتز (البديع)، هذا المصطلح الذي وصف به ابن المعتز ما أنجزه المحدثون، "ذلك أن هذا المصطلح وثيق الصلة بالبدعة (وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار) بالقدر نفسه الذي تقترن معه البدعة بالمحدث"[39]، وهذه الدلالة كانت تحيل على الضلالة والزندقة في علاقتها بالتصورات الدينية، كما كانت تحيل على بدعة الشعوبية التي كانت تعني ضلالة على المستوى الاجتماعي.

وقد جرت قضية (القديم/ المحدث) ابن المعتز للتطرق لقضية أخرى ذات صلة وثيقة، والمتمثلة في (الطبع)، وفي هذا الصدد ذهب جابر عصفور إلى أن هذا المصطلح "نقطة تلتقي عندها مجالات الاعتقاد والنقد الأدبي في السياقات المتناصة لكتابات ابن المعتز، وذلك على نحو تغدو معه الدلالة الأدبية لمصطلح الطبع موازية لدلالته الاعتقادية، بالمعنى الذي يوازي معه التقابل بين (أصحاب الاستطاعة) من أهل العقل، و(أصحاب الطبائع) من أهل النقل، التقابل بين (طريقة المحدثين) و(طريقة القدماء) في الأدب"[40]، فاعتبر المحدثون أن الشعر صنعة ونتاج الفكر المهذب، في حين اعتبر أنصار القديم أن (الطبع) قرين السليقة العربية البدوية، حيث يتدفق الشعر بفطرة وتلقائية، بعيدا عن الفكر والتفلسف "ولا تخرج أفكار ابن المعتز عن هذا الأفق النقلي لمعنى (الطبع) في آخر المطاف، ولكنه لا يتقبل الثنائية الحادة بين (القديم/ المطبوع) و(الحديث/ المتكلف) على علاتها في كتابه الطبقات، بل يكيفها تكييفا ضمنيا يتناسب والغرض السياسي لكتابه من ناحية، وما حققته طريقة المحدثين في عصره من إنجازات لم يملك هو نفسه إلا التأثير بها في شعره ونقده من ناحية ثانية "[41].

ويخلص جابر عصفور، أن نظرة ابن المعتز لقضية (القديم/ المحدث) ستشهد بعض التغير النسبي، إذ "أن الخصومة بين القدماء والمحدثين في عصره قد تعدلت تعدلا كميا، وتركزت بين أنصار طريقة أبي تمام وأنصار طريقة البحتري، على نحو بدا معه التسامح إزاء الشعر المحدث الذي أنتجه أمثال بشار من أوائل المحدثين أمرا يمكن تقبله بالقياس إلى الحداثة الجذرية التي نطقتها طريقة أبي تمام، التي صارت بمثابة ذروة لقطيعة حادة"[42]. وهكذا اعتبر ابن المعتز شعر أبي تمام ذروة القطيعة الفنية التي انقطع بها المحدثون عن نمط الأعراب الفصحاء.

وفي الختام، يمكن تلخيص القراءات التي نظرت إلى التراث البلاغي في اتجاهين رئيسيين :

أ – الاتجاه الأول:

ظل ينظر إلى التراث البلاغي من خلال إعادة إنتاج مقولاته وقضاياه الكبرى، إذ غالبا ما تقف عند حدود العرض والتفسير، ولا تكاد تتجاوز ذلك إلا لتصل إلى قدر من التحليل والربط والتعليل، وكأن الهدف من هذه القراءات ينحصر في إعادة سرد للتراث وتصنيفه، وبذلك تدخل هذه القراءات في دائرة تاريخ البلاغة عند العرب، إذ كان يحكمها هدف (تعليمي)، وتسعى إلى شرح هذا التراث وتفسيره، وقد برزت في أثناء ذلك مواقف متباينة قوامها التعصب للتراث أو التعصب عليه.

ب – الاتجاه الثاني:

هو الذي النموذج الذي عرضناه في مشروع جابر عصفور في قراءته للتراث، وما يميز هذا الاتجاه أنه تخلص من النظرة التجزيئية للموروث البلاغي، وراح يقرأ هذا التراث في إطاره العام، أي ربطه بالتحولات التي صاحبته وبالتيارات المتداخلة فيه، كما ينظر إليه بالموازاة مع ما توصلت إليه

المجهودات النقدية المعاصرة. إذ استفاد جابر عصفور من النظريات الغربية، خصوصا توظيفه "لرؤية العالم" كإطار منهجي مكنه من العودة إلى التراث منقبا وباحثا. إن هذا الاتجاه يبدو أكثر جرأة من سابقه لسعيه لقراءة التراث قراءة تجعله يساهم في بلورة الرؤية النقدية المعاصرة.

لقد اتسمت قراءة جابر عصفور لهذا التراث البلاغي بالنسقية والإحاطة الشمولية التي أفرزت تلك نصوص وأنتجته، وهكذا نجد أن قراءته تربط هذه النصوص بمختلف الأنساق المعرفية، في محاولة جريئة لا تتوقف عند حدود التلقي المباشر السلبي أو عند حدود الاجترار والإبلاغ، بل تساهم في إنتاج وجهة النظر وإنتاج تفسيرات، وتسعى إلى إعادة بناء ذلك الخطاب، وكشف المسكوت عنه.

إحالات البحث:

[1] محمد مبارك، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ط 1، 1999، ص 28.

[2] حسن حنفي، قراءة النص، مجلة ألف، تحت عنوان : الهيرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1993، ص 11.

[3] حميد لحمداني، القراءة وتوليد الدلالة (تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط 1، 2003، ص 295.

[4] حسن حنفي، قراءة النص، ص 22.

[5] قاسم المومني، علاقة النص بصاحبه، دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 25، أبريل 1998، ص 116.

[6] حميد لحمداني، القراءة وتوليد الدلالة (تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي)، ص 7.

[7] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 7، 2005، ص 6.

[8] جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 85.

[9] نفسه، ص 43.

[10] خالد سليكي، الخطاب النقدي بين إدماج التراث وأفق التأويل، منشورات سليكي إخوان، طنجة، ط 1، 2007، ص 159.

[11] جابر عصفور، مفهوم الشعر (دراسة في التراث النقدي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 5، 1995، ص 9.

[12] جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 66.

[13] جابر عصفور، رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص 15.
[14] نفسه، ص 15.
[15] جابر عصفور، نظريات معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ، 1998، ص ص 108 - 109.
[16] جابر عصفور، رؤى العالم، عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر، ص 16.
[17] الوعي الفعلي Conscience réelle أو الوعي الموجود تجريبيا على مستوى السلب، وينحصر في مجرد وعي بالحاضر، وهذا الوعي يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة، أو المجموعة الاجتماعية من حيث علاقاتها المتعارضة ببقية الطبقات أو المجموعات (نظريات معاصرة ص 110).
[18] الوعي الممكن Conscience possible : ينشأ عن الوعي الفعلي ولكنه يتجاوزه ليشكل الوعي بالمستقبل، وذلك طبيعي لأن الوعي بالحاضر لابد أن يولد وعيا بإمكان تغييره وتطويره، ويرتبط هذا الوعي بالتصورات التي تطرحها الطبقة لتحل مشكلاتها وتصل إلى درجة من التوازن في العلاقات مع غيرها من الطبقات أو المجموعات. (نظريات معاصرة، ص 110).
[19] جابر عصفور، نظريات معاصرة ص 110.
[20] جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ضمن مجلة ألف، تحت عنوان : المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1993، ص 6.
[21] جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ص 7.
[22] نفسه، ص 8.
[23] نفسه، ص 9.
[24] نفسه، ص 6.
[25] جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص 275.
[26] جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ص 9.
[27] نفسه، ص 9.
[28] جابر عصفور، (قراءة محدثة في ناقد قديم : ابن المعتز) ضمن : قراءة التراث النقدي، ص 162.
[29] نفسه، ص 169.
[30] نفسه، ص ص 165 - 166.
[31] ابن المعتز، طبقات الشعراء المحدثين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط 3،.ص 18.
[32] جابر عصفور، تعارضات الحداثة، ضمن : قراءة التراث النقدي، ص 154.
[33] نفسه، ص154.
[34] نفسه، ص 132.
[35] جابر عصفور، قراءة محدثة في ناقد قديم: ابن المعتز، ص ص 153 - 154.
[36] نفسه، ص 161.
[37] نفسه، ص 182.
[38] انظر، جابر عصفور، قراءة محدثة في ناقد قديم : ابن المعتز، ص ص 161 - 162

[39] نفسه، ص 213.
[40] نفسه، ص 184.
[41] نفسه، ص 186.
[42] نفسه، ص 187.