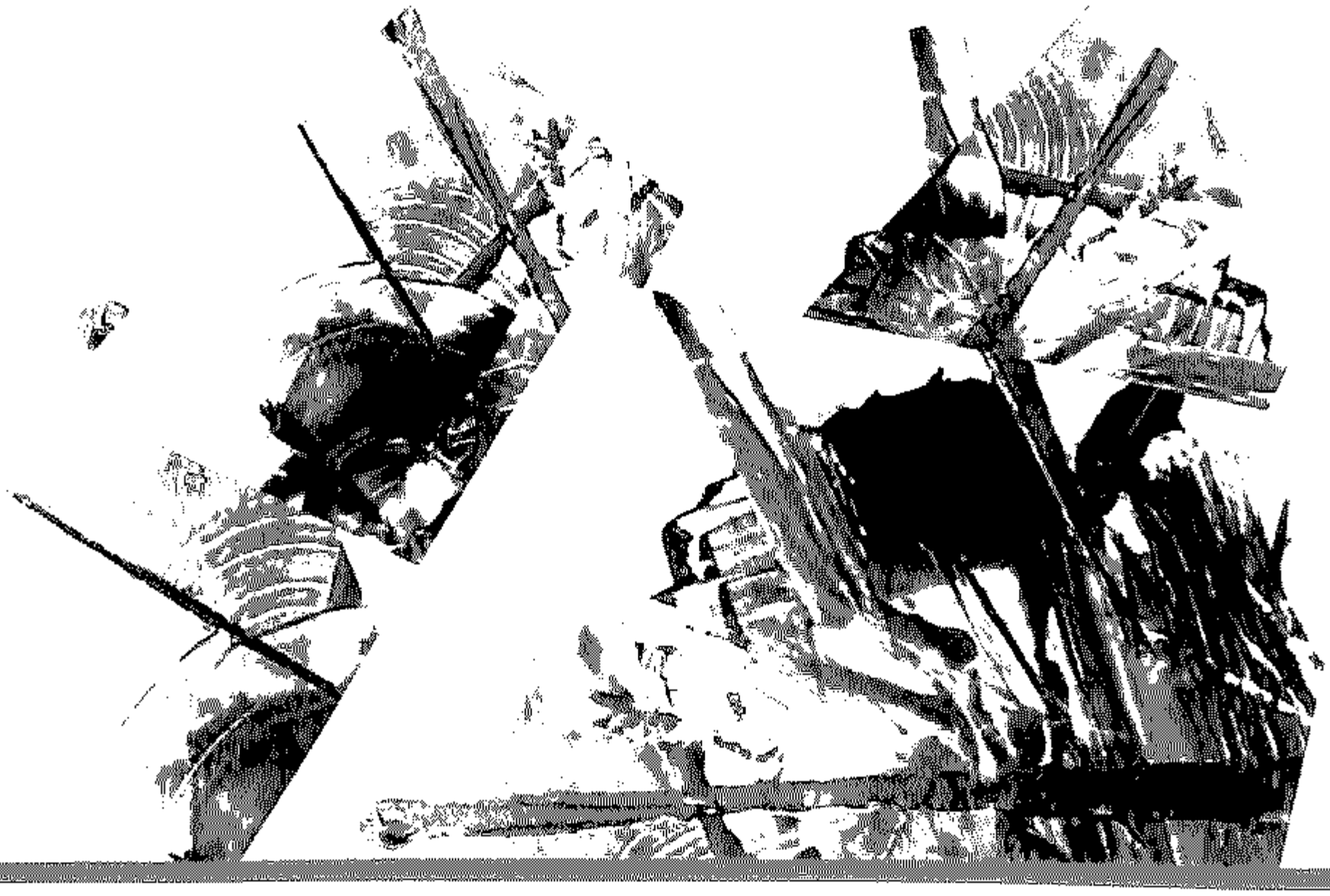
مخبر نحو الخطاب
وبلاغة التداول

قضايا المعنى في التفكير اللسانيّ والفلسفيّ

إشراف: د. عبد السّلام عيساوي



جامعة منّوبة
كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات

قضايا المعنى في التفكير اللسانيّ والفلسفيّ

إشراف: أ. د. عبد السّلام عيساوي

تونس 2015

كتاب

قضايا المعنى في التفكير اللسانيّ والفلسفيّ

إشراف

د. عبد السلام العيساوي

الطبعة الأولى 2015

@ جميع الحقوق محفوظة للمؤلّف

ر.د.م.ك : 978-9973-085-38-2 : I.S.B.N

تمّ طبع وإنجاز هذا الكتاب في
الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم
SOTEPA GRAPHIC
12، نهج الخيرية - 1002 تونس، البلفدير
الهاتف : 933 901 71 / 380 904 71
البريد الإلكتروني Sotepagraphic@yahoo.fr

إنّ جميع المقالات* المنشورة في هذا الكتاب خضعت لتحكيم لجنة علميّة متكوّنة من الأساتذة :

مليكة الولباني، شكري المبخوت، المنصف عاشور، العادل خضر، فوزي البدوي، الطاهر بن يحيى، هشام الرّيفي، عبد السّلام عيساوي.

---

* يتضمّن هذا الكتاب الجزء الأوّل من المقالات المقبولة للنّشر، وسيتبعه جزء ثان.

وقائع المؤتمر مهداة إلى

الأستاذ المنصف عاشور

التقديـم

ما العلاقة بين الفلسفة واللّسانيّات في تناول قضايا المعنى ؟

من الناحية المعرفيّة تبحث الفلسفة في الكلّيات المجرّدة وفي ماهية الأشياء وخواصّها الجوهريّة، أمّا اللسانيّات فهي علم يبحث في المقولات التي تجزّئ الأشياء وتصنّفها حسب خواصّها العارضة، وحسب ما لها من وظائف في الوجود، وسبيل المقولة فيها اللّغة ولهذا تبني اللّسانيّات تصوّراتها على ما أنجز من الكلام لا على ما قد ينجز.

الإشكاليّة الأساسيّة التي بنينا عليها محاور النّدوة تكمن في الإنسان الذي ينظر في الفلسفة واللّسانيّات: هل علاقته بهما علاقة ذات بموضوع أم علاقة حالات ذهنيّة بموضوع ؟ هذا السؤال طرح ويطرح باستمرار، لأنّ في الانتقال من مستوى الموجود العيني إلى مستوى الذهنيّ المجرّد، أقوالا ورؤى مختلفة تصل حدّ التباين الصريح أحيانا. من هذه الأقوال ما يعتبر الذهن تمثّلا للأشياء وفق مسارات إنتاج أفكار، ومنها ما يعتبر ما ينتجه الذّهن من أفكار له علاقة بالموجودات العينيّة لما لهذه الأفكار من صدى وقرائن موجودة في الواقع.

نحن إذن نفكّر وننتج أفكارا في سياق عمليّة اِنتقال من الموجود إلى الوجود من الجزئيّ الماديّ إلى الكلّي المجرّد من العلميّ إلى الفلسفيّ، لكن في جميع الأحوال توجد فروق عدّة ومتنوعة تجعل تصورنا الواقع موسوما بالإبهام والغموض غير ثابت، وهذا في حدّ ذاته عامل موضوعيّ وأساسيّ في جعل الحقيقة نسبيّة لأنّ آلة بنائها وتمثّلها والحكم بها وعليها مختلفة

بإختلاف الذّوات المدركة. فلا وجود لحقيقة إلاّ عند صاحبها يبنيها على وهم الوعي والقصد، وفي هذا السّياق ومن هذه الزاوية تثار إشكاليّة علاقة الوعي بالقصد. فالقصد لا يكون قصدا إلاّ لكونه تابعا للوعي مستخلصا منه على نحو من الأنحاء. وإذا ارتبط المعنى بالقصد تحقّق المعنى لاسيّما إذا إنبنى على دلالات متمثّلة قرائنها رموز متواضع عليها ومحيلة على موجود ماديّ أو مجرّد.

تعيش جميع الدلالات سيرورات داخليّة لتصبح معاني تحكي بدورها قصّة التحولات والوظائف التي تؤدّيها. إنّ الدلالة لا تنفذ إلى الذّهن وإنّما هي رجع صدى لما نسقطه عليها ونريدها منها، فالإنسان ومنذ نشأته علم أنّه لا يمكن أن يدرك الكون والأشياء فيه دون أن تكون ذات دلالة مشتقّة من ماهيتها، بل إنّ الدلالة هي السّبيل الوحيد لإدراك الكون بوسائط أو حدس أو تصوّر.

والوسائط فقط تجعل الإنسان منخرطا في معرفة منها يبدأ التفكير في ما يسمّى معرفة بنيويّة مشتركة ليحوّلها لاحقا إلى موضوع علم.

إنّ البحث عن المعنى بحث عن موجود أو عمّا هو ممكن الوجود، ولاشكّ في أنّ إثارة قضايا المعنى تفيد وفي ما تفيده أنّ أغلب الأطروحات اللّسانيّة والفلسفيّة تذهب إلى أنّ البحث عن المعنى الموجود غير ممكن فيتحوّل البحث عن الجوهر إلى البحث عن المسارات المؤدّية إليه وعن الكيفيّات التي يتشكّل بها. وهذا في حدّ ذاته فعل فكريّ ذو معنى. ولهذا قال التهانويّ إنّ المعنى يكون ذهنيّا أول أمره لا يختلف بالأوضاع واللّغات لما يتضمّنه من كلّيات تصوريّة ثمّ يتحوّل بالصياغات اللّفظيّة والمواضعات بين أهل كلّ

لغة إلى دلالات ثمّ يتحوّل ثانيا إلى معنى مضمّن في اللّسان قد يتحقّق وقد لا يتحقّق حسب نوايا المتكلّم ومقاصده وحسب فهم متقبّل الخطاب فيصبح ما هو كلّي مختلفا باختلاف المتخاطبين واللّغات. إنّ الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الأخيرة يجعل ماهية المعنى غير قابلة للمعاينة والاستدلال عليها، لكنّها قابلة للتحقّق ويتمّ ذلك بمجرّد الشروع في البحث عنها ولهذا نحن نفترض، لا لشيء إلاّ لأنّنا نريد بلوغ المعنى وحتّى لا يتحوّل تفكيرنا في المعنى غير ذي معنى.

لقد قدّرنا أنّ المعنى بما يثيره من قضايا يمثّل سؤالا فلسفيّا ومشغلا لسانيّا مهمّا، كان ولا يزال مثار خلاف بين فلاسفة اللّغة والمناطقة واللّسانيّين اقترنت إلى مركزه شبكة من مفاهيم وتصورات تمتّ إليه بسبب مكين تكاد تشتقّ منه أو تلحق به أو تنتظم في عقده كالقصد والقصديّة والفهم والإدراك والتفكير والتأويل إلخ. والمتأمّل في هذه المفاهيم يدرك دون اِجتهاد كبير أنّ المعنى غير الدّلالة وأنّ للدّلالة قرائن عدّة تمكّننا من ضبط حدودها وإخضاعها إلى درس علميّ، في حين أنّ المعنى موضوع ذهنيّ يقتضي ترقّيا من فهم دلالة الألفاظ إلى الاستدلال على صحّتها اِنتهاء إلى تحقّقها كما يقول " جيل دولاز ". ثمّه مراحل إذن يقطعها المعنى، ومن الحكمة ألاّ يُختزل في اللّغة وفي مستويات تصريفها، حتّى لا نقتل التفكير والإنشاء باللّغة. وقد نبّه اللّسانيّون الفلاسفة على اِختلاف خلفيّاتهم اللّسانيّة ومذاهبهم الفكريّة إلى ضروب من الفرق بين المعنى والدّلالة فرق يعكس رؤية مخصوصة للّغة بصفتها نظاما رمزيّا إخباريّا مركوزا في الأذهان.

إنّ جميع المقالات المعروضة في هذا الكتاب لا تدّعي الإجابة عن أسئلة بقدر ما تثيرها، لأنّ توليد الأفكار لا يتمّ إلاّ بطرح الأسئلة وعليه سيبقى السّؤال عن ماهية المعنى قائما بعد قراءة هذا الكتاب وهو مطلب موضوعيّ نعرف بداياته ولا نعرف منتهاه. نحن إذن في صراع ضدّ المعنى نريد تسييجه وضبط حدوده وهو عصيّ ممتنع عن كلّ قيد جامح تائه ضارب غير آبه بما يقال عنه نريد فهمه بما نرسمه من تصنيفات وحدود. ونخال في كلّ لحظة أنّنا أدركنا سرّه وطوّعناه لمشيئة مقارباتنا وبأسلحة نظريّاتنا وهو يصدّنا ويبطئ تفكيرنا فيه بما دقّ من تفاصيل خواصّه.

إنّ سؤالنا في هذه الندوة عن قضايا المعنى هو في شكل من أشكاله سؤال عقل متأمّل يبحث عن معاني الوجود والأشياء ويحاول أن يوحّد بين ذاته باللاّذات ويفكّ عنها قيود الأسر والتقوقع في دائرة الاطمئنان.

وقد صُغنا فصول هذا الكتاب من محاور النّدوة وعقدناها كلّها على مركزيّة سؤال المعنى من حيث هو معطى وإحساس طبيعيّ لكلّ فهم وحاضنة تفكير، ينأى عن كلّ ثنائيّة علّة بمعلول، ويعبّر عن الماهية غير المتناهية. ولا يدركه وعينا إلاّ في هذا الامتداد كما يقول قريماس.

أ. د. عبد السّلام عيساوي

الفصل الأوّل :

قضايا المعنى فى المعرفة اللّسانيّة والأنساق الفلسفيّة

المعرفة النواة دليلا على استقلال الدلالة وبنيتها

محمد غاليم – جامعة محمد الخامس–الرباط

"*The innate stock of primitives is not limited to sensory, perceptual, or sensori-motor primitives. Rather, innate primitives include the representations that articulate core cognition, as well as central systems of representation that include concepts such as cause and that support language learning.*" Carey, S. (2009), p. 448.

تقديم

نفترض أن المظاهر الدلاليّة التي يمكن أن تبنى داخل النّسق اللغويّ، وتهمّ الوجاه الدلالي–التركيبي والوجاه الدلالي–الصواتي، ليست سوى جزء من المعنى أو بنية التصورات التي تملك بنيتها الداخلية الخاصة التي لا تنعكس إلا بكيفية جزئية في التركيب أوالصواتة. فالسمات الدلاليّة التصورية التي تشكل مجال المعنى مجموعةٌ كبرى من السمات، تُعتبَر السمات الدلاليّة التصورية الواردة في البنية النحوية مجرد مجموعة فرعية منها.[1]

ويدافع البحث عن أنّنا، بالإضافة إلى الحجج المستقاة من دراسة خصائص الظواهر اللغويّة التركيبية–الدلاليّة على الخصوص، يمكننا أن نجد مجالا غنيّا آخر من الحجج للاستدلال على هذا الافتراض، هونظرية الفكر غير اللغويّ، الذي يشكّل مجالا مستقلاّ للإثبات، ويمَكّننا من ربط نظريّة المعنى ببقية أنساق الذهن/الدماغ الإدراكية–المعرفيّة. ومن أبرز مصادر الحجج

1 وانظر التفاصيل في غاليم (2014).

المتصلة بطبيعة هذا الفكر غير اللغويّ ما أصبح يسمى اليوم معرفة نواة (core cognition) فطريّة، سواء تعلق الأمر بمعرفة الرئيسات (primates)، أو بالمعرفة قبل–اللغويّة لدى الأطفال (الرضع) من البشر في المرحلة التي تسبق اللّغة.

ونتناول، في ما يلي، بعض أبرز جوانب هذه القضايا من خلال ثلاثة محاور رئيسة:

- يبيّن المحور الأوّل كيف أدّت خلاصات تحليل الكثير من الظواهر التركيبيّة–الدلاليّة، منذ وقت مبكّر من تاريخ النحوالتوليدي (يعود إلى ستينيات القرن الماضي) حتّى اليوم، إلى اتّضاح فكرة مفادها أن للدّلالة بنيتها الداخليّة الخاصّة التي لا تنعكس في التركيب إلاّ جزئيّا فحسب.
- ويتناول المحور الثاني أبرز أنساق المعرفة النواة التي تشكل قوام الفكر التأليفي غير اللغويّ، والتي تكشف عنها دراسة البنية التصورية، سواء في المعرفة قبل– اللغويّة لدى أطفال البشر، أوفي التصورات التي تبنين العالم كما تدركه الرئيسات.
- ويحدد المحور الثالث بعض الخصائص التي تميّز تمثيلات المعرفة النواة من باقي أنماط التمثيلات الذهنية سواء أكانت حسية إدراكية أم تصوّريّة.

1. عن استقلال معنى العبارة وتحققاته الصرفية–التركيبية

يقوم المعنى في اللغات الطبيعية على مجموعة محدودة من الأوليات (الموضوع، المقدار، المكان، المسار، الحدث، العمل، الحالة، الخ.)، ومجموعة محدودة من مبادئ التأليف. ويسمح هذا النّسق من الأوّليات والمبادئ بخلق بنيات وتعميمات دلالية لها قدر من الاستقلال عن تحقّقاتها الصرفية–التركيبية والمعجمية.

ومن الأمثلة المبكرة الدالة على ذلك منذ ستينيات القرن الماضي من تاريخ النحو التوليدي، نكتفي بمثالين. الأول مثال ظواهر التعميم عبر الحقول، والثاني مثال ظواهر المراقبة[1].

1.1 مثال التعميم عبر الحقول

استدلّ كروبر (1970/1965) على أنّ الانتقال من حقل دلالي إلى آخر يحافظ على نفس الأفعال والحروف المنتسبة إلى الحقول الدلاليّة المعنية، معبرة عن نفس الدالات. وقد استخلص جاكندوف من ذلك، في ما بعد، عددا من القضايا المهمّة. منها أن لحقول دلالية مختلفة بنية متماثلة قوامها دالات قاعدية: **وجِد** و**ذهب** و**مكث** و**جعل**، وعلاقات محورية: **المحور** و**المحل** و**المصدر** و**الهدف**. وحتى لوكان هذا لا يهم سوى مجموعة من الحقول، وليس كلّ الحقول، فإنّه يشكّل معطى مهمّا بخصوص بنية المعنى. ومن ذلك أنّ "للمحلّ" في كلّ حقل دلاليّ معنًى مختلفا. فيتعلّق، في المجال الفضائي، بالكينونة في مكان فيزيائي ؛ وفي مجال المِلكيّة، بشخص هو المالك المحتمل ويكُون المحورُ الموضوعَ المملوك؛ وفي مجال إسناد الخصائص، بنقطة في "فضاء الخاصيّة" كالحجم أواللون أوالقيمة أوالتأثير العاطفي. وتعتبر الحركة في كل مجال من هذه المجالات تغيرا عبر الزمن من "محلّ" ابتداء – هو"المصدر" – إلى "محل" انتهاء – هو"الهدف". ومنها أنّ معنى الفعل لا يمكن أن يكون أولية دلالية (بسيطة)، ما دام يجب أن يتضمن على الأقل دالّة أولية مثل **وجِد** و**ذهب** و**مكث** و**جعل**، إضافة إلى سمة الحقل الدلالي.

---

1 وتنظر أمثلة أخرى في جاكندوف (2002) و(2007)؛ وفي غاليم (2011)، مثلا.

2.1 مثال المراقبة

كان مبدأ المسافة الدنيا (عند روزنبوم (1967) Rosenbaum) يهيمن على نظرية المراقبة، ويفسر لماذا يكون مراقِب رحَل فاعلا في (1أ) ولكنه مفعول في (1ب)، على أساس أن عمرا أقرب إلى الفعل رحل من زيد. لكن كان هناك استثناء شهير هوالفعل وعَد الذي لا ينطبق عليه مبدأ المراقبة المعني، كما هوظاهر في (1ج، د):

(1) أ. يريد/يتوقع زيد أن يرحل [زيد هو الراحل]

ب. يريد/يتوقع زيد من عمرو أن يرحل [عمرو هو الراحل]

ج. وعد زيد أن يرحل [زيد هو الراحل]

د. وعد زيد عمرا أن يرحل [يبقى زيد هو الراحل]

وكان هناك لغز إضافي يتعلق بالمراقبة في الأسماء. ذلك أن (2أ–د) مصفوفة قائمة على 2×2: إذا تغير الفعل أوالاسم، تغيرت المراقبة؛ ولكن إذا تغير الفعل والاسم معا، بقيت المراقبة على حالها:

(2) أ. أعطى زيد أمرا لعمرو بأن يرحل [عمرو هوالراحل]

ب. تلقى زيد من عمروأمرا بأن يرحل [زيد هوالراحل]

ج. أعطى زيد وعدا لعمرو بأن يرحل [زيد هوالراحل]

د. تلقى زيد من عمرو وعدا بأن يرحل [عمروهوالراحل]

وبذلك تثير هذه الظواهر مشاكل كبيرة لمبدأ "المسافة الدنيا"، بل، في الواقع، لأي حلّ تركيبي صرف للمراقبة، إذ نحن أمام نفس البنية التركيبية أساسا (باستثناء إضافة من) في (2ب، د)، لكن المراقبة تتغير بشكل كبير في هذا الاتجاه أو ذاك.

وقد تبيّن أنّ المراقبة في (2) يمكن تخصيصها على أساس الأدوار المحورية. وذلك، أولا، أن وعَد/وعْد وأمَر/أمْر، معا، (سواء أكانا فعلين أم

اسمين) يستلزمان نقل معلومات من فرد إلى آخر. ويكون مصدر المعلومات، مع الفعلين، في موقع الفاعل، وهدفها في موقع المفعول. ثانيا، يتعلق الوعد بعمل يجب أن يضطلع به الواعد، أي المصدر: فالمرء لا يعطي وعودا إلا بخصوص ما يتحمل مسؤوليته. أمّا الأمر، على العكس من ذلك، فيتعلق بعمل يجب أن يضطلع به الشخص المأمور، أي الهدف: فالمرء لا يأمر شخصا آخر ليقوم هوبنفسه (أي المرء الآمر) بفعل شيء معين. وهذا يعني أن المراقبة، مع وعد وأمر تنسجم مع الدورين المحوريين المصدر والهدف تباعا. وهوما يفسر الوقائع الملحوظة في (1ج، د).

وليس انسجام الأدوار المحورية للفعل الرئيس وللاسم في تركيبَيْ الفعل الخفيف مثل (2)، انسجاما مجانيا. فقد استدل جاكندوف (1974)، آنذاك، على أنه ليست هناك أي وسيلة معقولة لاشتقاق هذه الآثار من خلال ربط بنية تركيبية تحتية بالصور السطحية الملاحظة.

واقترح، عوض ذلك، مبدأ دلاليا "تأويليا" يحقّق هذا الانسجام ويعتبر جزءا من الربط بين البنية التركيبية والمعنى.[1]

وممّا تمّ استنتاجه من كلّ هذا، أن نظرية الأدوار المحورية ليست مجرد أداة وصفية جيّدة للمساعدة في رصد التعدد الدلالي، بل يمكنها أن تقوم بعمل نحوي ذي أهمية بالغة. والثاني، أن هذه من الحالات التي تكون فيها البنية الدلاليّة أساسية لرصد ظاهرة المراقبة التركيبية. أي أن الأمر لا يقتصر

---

1 انظر جاكندوف (2014)، صص. 1–4. ونجد في كوليكوفر وجاكندوف (2005) صيغة أكثر تفصيلا لهذا الاقتراح، بما في ذلك معالجة بعض الأمثلة المضادة، المعروفة منذ مدة طويلة، لمراقبة الفاعل مع *وعد*، التي تَبيَّن أنها تستلزم أخذ المزيد من الجوانب الدلالية بعين الاعتبار، دون المزيد من الجوانب التركيبية. بل هناك الآن أعمال تجريبية تستدل على أن تراكيب الفعل الخفيف مثل *أعطى أمرا*، تتطلب بالفعل تحليلا (processing) خاصا، مع بعض الأدلة على أن هذا التحليل الإضافي لا يتم على البنيات التركيبية بل أثناء الدمج الدلالي.

على أن التركيب يحدد الدلالة، كما كان يظن الجميع تقريبا آنذاك (وما زال الكثيرون يظنون اليوم، تبعا لنظرية مفادها أن الفكر التأليفي ممكن فقط بفضل اشتقاقه من التركيب اللغويّ (برويك وشومسكي 2011)، بل إن الخصائص الدلاليّة المستقلة تحدد التركيب أيضا. فللأدوار المحورية، في هذه الحالة المخصوصة، تحققات تركيبية مختلفة – بما في ذلك الفاعل والمفعول ومفعول الحرف وحتى الموضوع الصفر في الأسماء. ولكن مهما كان التحقق التركيبي، فإن نفس التعميم الدلالي يظل قائما.

ويمكن أن يضاف إلى هذا أنه لوحظ، في وقت مبكر، أن الأدوار المحورية لا توافق المواقع التركيبية على أساس عنصر لعنصر. فهناك أدوار لا يعبَّر عنها في التركيب بتاتا. وهناك أفعال تسند أكثر من دور للمركب الاسمي الواحد، كأفعال التبادل نحوباع واشترى.[1] إلى غير ذلك مما يدل على أن الأدوار المحورية يجب أن تحدَّد من خلال تمثيل دلالي منظَّم؛ وبعبارة أدق، باعتبارها تابعة للتفكيك الدلالي لمعاني الأفعال.

هكذا أدت خلاصات هذه التحاليل المبكرة، وما سيليها من تحاليل لظواهر أخرى حتى اليوم، إلى اتضاح فكرة مفادها أن للدلالة بنيتها الداخلية الخاصة التي لا تنعكس في التركيب إلا جزئيا فحسب.

---

1 جاكندوف (2014)، ص. 5. وقد تجاهل المقياس المحوري لاحقا (شومسكي 1981) مثل هذه القضايا إلى حد كبير، أوأعاد تحديد الأدوار المحورية على أنها تركيبية ("theta-roles") بكيفية تتفادى القضايا الدلالية. وتجدر الإشارة إلى أن صيغة المقياس المحوري التي شاعت في الأدبيات والتي مفادها أن كل م س يُسنَد إليه دور محوري واحد بالضبط، انبثقت من تعريف هذا المقياس في كتاب شومسكي المشار إليه، ص. 36. وانظر أيضا بخصوص عدم توافق الأدوار المحورية والمواقع التركيبية غاليم (1999)، الفصل الثامن.

2. من المعنى اللغويّ إلى المعرفة النواة

إذا كانت هناك حقول دلالية متعددة تكشف عن بنية متوازية، يمكن ترميزها من خلال دالات وأدوار محورية أساسية، فلا بد من مواجهة سؤال الكفاية التفسيرية التالي: لماذا ينبغي أن يكون المعنى اللغويّ بهذه الكيفية المخصوصة وليس بكيفية أخرى؟ فلو كانت البنية التركيبية والبنية الدلاليّة متماثلتين في الشكل فعلا، لأمكن إرجاع هذا التوازي إلى التركيب. لكننا رأينا أنّ للتعميمات الدلاليّة قدرا من الاستقلال عن تحققاتها المعجمية والتركيبية، ومن ثمة لا يمكن أن يكون التركيب العامل الحاسم في إجابة السؤال المذكور.

ونفترض عوض ذلك أن المعنى تعبير عن كيان تمثيلي واحد هو بناء التصوّرات الذي تتضافر في تكوينه مجمل أنساق الذهن لدى الإنسان. وليست المظاهر الدلاليّة التي يمكن أن تبنى داخل النّسق اللغويّ، وتهمّ الوجاه الدلالي –التركيبي والوجاه الدلالي– الصواتي، سوى جزء من المعنى بهذا التحديد، كما ذكرنا آنفا. فتكون السّمات الدلاليّة التصوريّة التي تشكّل مجال المعنى مجموعة كبرى من السمات تُعتبَر السمات الدلاليّة التصورية الواردة في البنية النحويّة مجرّد مجموعة فرعيّة منها.

وتبعا لذلك، يمكن أن يُعتبَر التوازي عبر الحقول القائم على دالات وأدوار محوريّة رئيسة مؤشرا على شيء بالغ الأهمية هوبنية التصورات أوبنية الفكر. أي أن تحليل هذا التوازي عبر الحقول يضعنا على طريق يمكن أن يوصل إلى ضالة تنشدها اللسانيّات، ناهيك عن فلسفة اللّغة والعلوم المعرفية إجمالا، هي طبيعة الفكر التأليفي البشري كما تكشف عنها اللّغة.

1.2 المعرفة النواة وحجة تأليفية الفكر (غير اللغويّ)

بناء على أنّ اللّغة، كما يبدو، ليست مرآة للفكر، نجد أنفسنا أمام سؤال آخر: هل يمكن أن تكون هناك طريق أخرى للتحقّق من الافتراضات حول بنية التصوّرات أو الفكر، غير الطريق التي تمرّ عبر التحليل اللغويّ؟

إذا كان المرء يعتقد أن الفكر ممكن فقط بفضل امتلاك اللّغة، فإنّ الجواب لا يمكن أن يكون إلاّ بالنفي. وإلاّ، فإذا كان على النظرية الدلاليّة، المؤسَّسة على اللّغة، أن تكشف عن بنية الفكر، فإننا ننتظر منها أن تتلاقى ونظرية الفكر غير اللغويّ، الذي يشكّل بذلك مجالا مستقلا للإثبات، ويمكننا من ربط نظرية المعنى ببقية الذهن، أي بالبنية التصورية وأصلها عند البشر[1].

إنّ للبشر وحدَهم القدرة على خلق فهم تصوري عميق وواضح. وليس هناك حيوان غيرنا يمكنه أن يتمعّن في أسباب سرطان البنكرياس وعلاجه أوفي الاحتباس الحراري. والرصد التّام لأصل التصورات لدى الإنسان، يجب أن يعتمد ثلاثة مقاييس زمنية مختلفة وثلاثة أنماط متمايزة من العمليّات :

- فخلال ملايين السنين، أنتجت العمليات التطورية قدرات تمثيلية فطريّة. ويمكن اعتماد معطيات مستقاة من البشر الرضّع ومن الحيوانات للاستدلال على طبيعة بعض هذه القدرات الفطريّة.
- وخلال مئات السنين، أنتجت عملياتُ التعلم، في سياقات ثقافية تاريخية معيّنة، موارد تمثيلية جديدة، تم التعبير عنها والمحافظة عليها، بدورها، في اللّغة والمنتوج الثقافي اللّذين مكّنت تلك الموارد من إيجادهما. ويمكن رصد عمليّات بناء هذه الموارد التصورية الثقافية باعتماد نظرية

---

1 جاكندوف، 2014، ص 6.

للتغير (التصوّري) عبر الزمن التاريخي، ولبعض ما يستلزمه هذا التغير من آليات الإقدار (bootstrapping)[1].

- ثمّ خلال سنوات، يجب على كل طفل أن يتجاوز القدرات التمثيلية الفطريّة بالتحكّم في القدرات التمثيلية التي تبنيها الثقافة. ولتفسير أصل التصوّرات، في ما يتعلق بهذا المقياس الزمني الثالث، أي عملية التطور لدى الفرد، يجب تخصيص الحالة الأولى (initial state)، ووصف التغيرات التي تحصل خلال التطور، وآليات التعلم الكامنة خلف هذه التغيرات. وتصبح هذه المهمة الأخيرة ذات دلالة قصوى إذا كانت هذه التغيّرات تستلزم بناء تصوّرات لم يتمّ تمثيلها (أو حتى لم تكن قابلة للتمثيل) في المرحلة التي تسبق التغيّرات.

ولتخصيص الحالة الأولى، هناك دلائل على أنّ مخزون الأوليّات (primitives) الفطري ليس محصورا في أوّليات حسيّة أو إدراكيّة أو حسية حركيّة. بل يتضمن تمثيلات تعبِّر عن معرفة نواة، كما يتضمّن أنساق تمثيل مركزيّة تشمل تصوّرات كالجعل (cause) وتشكّل دعامة لتعلم اللّغة.

هكذا يبدو أن تفسير قدرة الإنسان على الفهم التصوري العميق المشار إليه آنفا، يبدأ بملاحظة أن التطور يُمَكِّن من أوليات تصورية أغنى مما كان يعتقده الفلاسفة التجريبيون. ومن هذه الأوليات الفطريّة المعرفة النواة التي تتضمّن معظم التمثيلات التصوريّة الأولى لدى الرضّع[2].

---

1 يبدو أن هذا التعبير يعود في معناه الحرفي إلى استعمال اللسان الجلدي المثبت في أعلى الحذاء للاستعانة به عند انتعاله (أي إلباس الحذاء). ثمّ صار يدلّ على أيّ عملية تمكن بها آلية بسيطة من تشغيل آلية أعقد منها. ويستعمل في مجالات اكتساب اللّغة، وعلوم الحاسوب، والفيزياء، والأحياء، والإلكترونيات، والإحصاء، والمالية، الخ.

2 انظر كيري، 2009، Carey، صص 447–449. وفي ما يتعلق بالتغيرات التطوريّة، هناك من يستدل، مثل كيري، 2009، على أنّ التطوّر التصوري يتضمن حلقات من التغير النوعي، تُنتِجُ أنساقا

ومن أبرز مصادر الحجج المتعلّقة بطبيعة هذا الفكر غير اللغويّ، أوالمعرفة النواة، إلى جانب مجال المعرفة قبل–اللغويّة لدى الأطفال (الرضع) من البشر، مجال معرفة الرئيسات.

وقد تمّ الاستدلال بخصوص هذا المجال الأخير، منذ عقود وفي مستويات مختلفة، على أنّ الرئيسات تملك قدرا من الفكر الخلاق ودرجة من البنيات الإدماجية في ما تخطّط له وتقوم به من أعمال. ومن ذلك ما وصفه ولفغنغ كوهلر Wolfgang Köhler منذ عشرينيات القرن الماضي، في كتابه الكلاسيكي " عقلية القِرَدَة " الذي ظهر سنة 1927، في سلوك الشامبانزي وحيوانات أخرى وهي تحلّ المشاكل التي كان يطرحها عليها. فقرد الشامبانزي، مثلا، ينقل الصندوق "من أجل أن" يتمكن من الصعود فوقه، "من أجل أن" يمسك بالموزة، "من أجل أن" يأكلها. وهذا يعني أنّنا بصدد فكر بدون لغة تماما.

وما دامت النظرية الدلاليّة المؤسَّسة على اللّغة، يجب أن تكشف عن بنية الفكر، فإننا نتوقع، كما أسلفنا، أن تلتقي هذه النظرية ونظرية الفكر غير اللغويّ. وطالما أمكننا أن نصوغ فرضيات حول ما هي العناصر التي يجب أن توجد في فكر الشامبانزي من أجل تفسير سلوكه، ينبغي أن نتوقّع وجود عناصر مماثلة في فكر الإنسان، وإن كانت ربّما أكثر تطوّرا إلى حدّ بعيد.

ويُعتبَر مجال الفضاء، داخل نظرية الأدوار المحورية، من مجالات الفكر التأليفي الْمُبَنْيَن المرشحة تلقائيا لأن تكون مشتركة بين الإنسان والقِرَدة. كما أنّ لهذه الأخيرة أيضا مفهوما معينا للجعل (causation). ومن ثمة قد نجد

تمثيلية أقوى بكثير من أنساق المعرفة النواة، وأحيانا لا تتناسب معها. ويفترض أن هذه القدرات التمثيلية الجديدة تجد أصلها في عمليات إقدار كواينية (Quinean) (= نسبة إلى كواين Quine).

أنفسنا، كما يقول جاكندوف (2014)، أمام التساؤل عمّا إذا كان توسّع الأدوار المحوريّة إلى حقول دلالية أخرى إنجازا بشريا خالصا. وتتعلق إجابة هذا السؤال جزئيّا، بطبيعة الحال، بما يمكننا أن نعرفه بخصوص الكيفيّة التي يفهم بها الشامبانزي أو رئيسات أخرى هذا العالم.

والمجال المهم الثاني في الفكر غير اللغويّ لدى الرئيسات هوالمعرفة الاجتماعية وبوادر نظرية الذهن، أي كيف تفهم القِرَدة التعامل الاجتماعي في ما بينها. وقد أوضحت أعمال شيني Cheney وسيفارت Seyfarth (1990 و2007)، أن المعرفة الاجتماعية لدى الرئيسات مجال مبني من مفاهيم لا تُدرَك بالحواس إلاّ بكيفيّة غير مباشرة، كالسيطرة، والقرابة، وأنماط التزاوج، والتحالف، والانتماء إلى المجموعة، وبوادر نظرية الذهن. فظواهر "إعادة توجيه الاعتداء" عند قرود الفيرفيت، مثلا، تكشف عن درجة ملحوظة من التفكير المجرّد، المعقّد البِنَاء، المرتبط بعلاقات المجموعات القرابية وما تقتضيه من مفاهيم كالانتماء والثأر والجزاء. فإذا هاجم القرد أ القرد ب، من المحتمل جدّا أن يهاجم ب (أو قريب له) قردا آخر (ج) من المجموعة التي ينتمي إليها أ. ويعني هذا وجوب إسناد سلسلة من الأفكار إلى ب (أو إلى قريبه) لتفسير هذا السلوك، منها أن ب (أو قريبه) يعرف أنّ أ هاجم ب، وأن الثأر هوالرد الملائم، وأنّ ج عضو في مجموعة أ، وأنّ المجموعات القرابية متعادلة فيما يخصّ الهجوم والجزاء، وأنّ ذلك كلّه يخوّل لـ ب (أوقريبه) مهاجمة ج.[1]

إنّ كلّ ما تقوم به القِرَدة يبدو مألوفا وله مقابلات بديهية في السلوك الاجتماعي البشري. فقد عرف الناس منذ قرون أن أشبه الكائنات بالإنسان

---

1 أنظر بينكر (1994) (Pinker)، صص. 69–70. وانظر غاليم (2007)، الفصل الخامس من الباب الأول.

هي القردة. إلاّ أنّ الدّارسين توصّلوا إلى هذه النتيجة، دون أن يعرفوا شيئا على الإطلاق عن خصائص الرئيسات التي تجعلها شبيهة بالإنسان، وهي خصائص حياتها الاجتماعية.

وتظهر الدراسات التجريبية والملاحظة المعمّقة المتأنية الطويلة الأمد أن قرود البابون (baboons)، قادرة على تعرّف الشركاء باعتبارهم أفرادا، وملاحظة سلوكهم، وخلق تمثيلات ذهنية سُلَّميَّة (تراتبية)، لمجتمع مؤسس على قرابة الانتساب إلى الأم، وعلى رتب السيطرة.

ويستدل شيني وسيفارت (2007) على أنّ المعرفة الاجتماعية لدى قرود البابون تبلغ حدا من التنوّع والتعقيد يجعلها غير قابلة للتفسير من خلال آليات تعلم بسيطة؛ بل هناك ما يدلّ على وجود قدرات ذهنية مُعَدَّة فطريا لصياغة البنيات والقواعد التي تقوم عليها هذه المعرفة وما ينتج عنها من سلوك. ويدرس شيني وسيفارت (2007) المعرفة الاجتماعية لدى قرود البابون في ضوء فرضية "الذكاء الاجتماعي" التي يستدلان في إطارها على أن متطلبات العيش في مجموعات اجتماعية واسعة، فرضت ضغوطا انتقائية قوية على تطور ذهن الرئيسات.[1]

أمّا عن بوادر نظرية الذهن، فإن الحجج العصبية التشريحية تنبئ بأن القردة، مثلها في ذلك مثل صغار بني البشر، يمكنها أن تكون قادرة على تمثيل حالات ذهنية بسيطة كالانفعالات العاطفية والمقاصد، رغم عدم قدرتها على تعرف حالات أعقد كالمعرفة والمعتقدات.[2]

---

1 انظر شيني وسيفارت (2007)، صص. 14–15. وانظر أيضا توماسيلو(1999)، صص. 15–18.

2 انظر شيني وسيفارت (2007)، ص. 159.

أمّا بخصوص مجال المعرفة قبل–اللغويّة لدى الأطفال (الرضع) من البشر، وهومصدر آخر للحجج المتعلقة بطبيعة الفكر غير اللغويّ، فما دامت أصوات الكلمات التي يجب على الأطفال تعلمها لا تقدم أي فكرة عن معناها، فإن المعاني التي يستقر عليها الأطفال لا بد أن تكون تصورات اكتسبوها قبل اللّغة. وهي تصورات متنوعة وغنية، تشكل أنساق المعرفة النواة، كما سنرى في الفقرة الموالية، أساسا مكينا من أسسها.

ومن ذلك أن للأطفال، في سن خمسة أشهر، مفهوما للعدد (أوالإفراد) يكفي لتمييز موضوع واحد من اثنين أوثلاثة؛ ويمكنهم تأويل أعمال الموضوعات (objects) الحية على أنها موجَّهة نحو هدف في استقلال عن مكان الهدف؛ ويعرفون، في الشهر الثالث عشر، أن عمل شخص في شخص آخر ينبغي تمييزه نحويا من عمل شخصين يقومان بنفس الشيء في استقلال عن بعضهما؛ ويعرفون، في الشهر السابع عشر، أن أسماء الأعلام يمكن أن تسند إلى الدمى دون العلب؛ ويعرفون، في سن السنتين، أن الشكل أكثر ورودا في مقولة الموضوعات من اللون أوالحجم أوالنسيج؛ وأن الموضوعات الحية تغير شكلها خلافا لغير الحية؛ كما يفهم الأطفال العميان، في سن ثمانية وعشرين شهرا، أن رأى تحيل على شكل من أشكال الإدراك، ويعتبرون أنها معادل تقريبي لفعل الإحساس.[1] إلى غير ذلك مما يبين أن الأطفال في مرحلة ما قبل اللّغة وفي المراحل المبكرة الأولى لتعلمها، يمتلكون تصورات تبنين، في نفس الآن، فهمهم للأحداث التي يلاحظونها، ولمحاولاتهم إسناد المعاني للكلمات.

---

1 وانظر جاكندوف (2014)، صص. 7–8. وانظر تفاصيل المعرفة قبل–اللغوية لدى الأطفال (الرضع) من البشر في العمل المتميز الذي أنجزته سوزن كيري (2009). وانظر غاليم (2008) بخصوص بعض أوليات المعرفة الاجتماعية.

هذان، إذن، مجالان يشكّلان مصدرا من أبرز مصادر الحجج المتعلقة بطبيعة الفكر غير اللغويّ، أو المعرفة النواة، كما سبق. وبقدر ما يعتبر هذا المصدر دليلا على استقلال الدلالة، أوالفكر، وعلى بنيتهما التأليفية، بقدر ما يمَكِّننا من معيار مستقل لتقويم النظرية الدلاليّة، التي ينبغي، تبعا لذلك، أن تقوم في أساسها على نوع التصورات التي تكشف عنها المعرفة النواة.[1]

2.2 أنساق المعرفة النواة

لقد استدلت دراسات الرضع من بني البشر ودراسات الحيوان، التي اعتنت بأصول المعرفة في مجالي تطوّر الفرد وتطور النوع، على وجود عدد قليل متمايز من أنساق المعرفة النواة، التي على أساسها تبنى باقي المهارات المرنة وأنساق المعتقدات الجديدة.

وتسمح هذه الأنساق بتمثيل الموضوعات غير الحية وتفاعلاتها الآلية، والمنفذين وأعمالهم الهادفة (أو الموجَّهة نحو هدف)، والمجموعات وعلاقاتها العددية المتعلقة بالترتيب والزيادة والطرح، والأمكنة في التصميم الفضائي وعلاقاتها الهندسية، وتعيين الشركاء الاجتماعيين.[2]

وتشير كيري (2009) إلى أن من بين أنساق المعرفة النواة هذه، هناك ثلاثة تدعمها التجربة أكثر من غيرها، هي:

- عالم الموضوعات ذات الأحجام ومسافات البعد المتوسطة بما في ذلك مسارات حركتها، وعلاقاتها الفضائية، وتفاعلاتها الفيزيائية.

---

1 إضافة إلى ما قد ينتج عن عمليات التعلم، ومنها تعلم اللّغة، من تصورات "مختلفة نوعيا" عن تصورات المعرفة النواة قبل اللغوية، في نظر من يتبنى هذا الافتراض المخالف لأصحاب الافتراض "الاستمراري" القائل إن تعلم اللّغة لا يغير الفكر. وانظر التفاصيل في كيري (2009).

2 انظر سبلكه وكينزلر Spelke and Kinzler (2007)، ص. 89.

- وعالم المنفذين، بما في ذلك أهدافهم، وتفاعلاتهم التواصلية، وحالات انتباههم، وإمكاناتهم الجعلية.
- وعالم الأعداد، بما في ذلك الإفراد الموازي، وتمثيلات مقدار التناظر المتعلقة بالقيم الأساسية التقريبية للمجموعات، والتسوير القائم على المجموعات.[1]

ويقوم كل نسق من أنساق المعرفة النواة على مجموعة من المبادئ التي تمكن من إفراد الكيانات في المجال المقصود، ومن القيام باستنتاجات حول سلوك هذه الكيانات. ويختصّ كلّ نسق، علاوة على ذلك، بمجموعة من الإشارات التي تدل على حدوده، والتي تسمح للباحث بتعيين النّسق المعني عبر المهام والأعمار والأجناس والثقافات البشرية. وفي ما يلي تخصيص موجز لهذه الأنساق.

1.2.2 تمثيل الموضوعات

يهتمّ النّسق النواة الخاص بتمثيل الموضوعات (الذي يعتبر الأوفر حظا من الدراسة) بالمبادئ الفضائية–الزمنية للاتساق (المتعلق بتحرك الموضوعات باعتبارها مجموعات مترابطة ومحدودة)، والاستمرارية (المتعلقة بتحرك الموضوعات في مسارات مترابطة وبدون عائق)، والاتصال (المتعلق بعدم تفاعل الموضوعات عن بُعد). وتسمح هذه المبادئ لصغار البشر ولحيوانات أخرى بإدراك حدود الموضوعات، وبتمثيل الأشكال التامة للموضوعات التي تتحرك جزئيا أوكليا خارج مجال الرؤية، وبتوقع متى ستتحرك الموضوعات وأين ستستقرّ.

وتمكن ملاحظة بعض هذه المهارات في غياب أي تجربة بصرية، لدى حديثي الولادة من رُضَّع بني البشر، أو حديثي التفقيس من الفراخ. لكن

---

1 وانظر كيري (2009)، ص. 449.

حتى لدى الأطفال الذين لهم أشهر من التجربة البصرية، لا نجد أنساقا معرفية خاصة إضافية لتمثيل مقولات فرعية دالة بيئيا تهم موضوعات غير حية كالأطعمة والأثاث، والتفكير فيها؛ أو أنساقا للتفكير بخصوص كيانات غير حيّة، من غير الموضوعات، كأكوام الرمل أو السوائل. كما أنّ الرضّع، علاوة على ذلك، لا يستطيعون تمثيل سوى عدد قليل من الموضوعات في الوقت الواحد (حوالي ثلاثة). وتقدم هذه النتائج الدليل على أن هناك نسقا واحدا ظاهر المعالم هوأساس تفكير الرضع في العالم غير الحي.

ويتتبع هذه المعالم كشف الباحثون في المعرفة الحيوانية، نفس النّسق النواة الخاص بتمثيل الموضوعات لدى الرئيسات. فهذا التمثيل عند القرود، كما هوالأمر عند الرضع من بني البشر، يخضع لقيود الاستمرارية، والاتصال ويكشف عن قدرة تمثيلية لا تتجاوز حدودها مقدار الأربعة موضوعات.

وقد توصل الباحثون في العمليات المعرفية لدى الإنسان البالغ إلى أن نفس النّسق يتحكم لديه في عمليات الانتباه الموجّه نحوالموضوعات. فالإنسان البالغ قادر على تتبع ثلاثة أوأربعة موضوعات متحركة، عندما توافق حدودها وحركتها، مثلا، قيود الاتساق والاستمرارية. ويخفق البالغون في تتبع الكيانات التي تتجاوز حدودُها هذا المقدار، والتي لا تخضع للقيود الفضائية الزمنية على الموضوعات. ويملك البالغ، بطبيعة الحال، معرفة متقدمة بمجالات موضوعات أدق كالأطعمة والأدوات. وعندما تنبسط موارد الانتباه، مع ذلك، غالبا ما تخفق الخصائص التي تسم هذه التمييزات الدقيقة في التحكّم في تمثيل الموضوعات، بينما تستمرّ الخصائص النواة في القيام بذلك.

إذا كان النّسق النواة الخاص بتمثيل الموضوعات يتصف بالثبات عبر تطور الإنسان، فيمكن أن نتوقع أن يكون نسقا كليا. وتؤكد الدراسات الحديثة حول مجموعة البيراها (Piraha) الأمازونية هذا الافتراض. وهي

مجموعة تبدومختلفة إلى حد كبير عن أغلب المجموعات البشرية المعاصرة، من حيث اللّغة، والثقافة، والمهارات المعرفية. فاعتبرت لغتها خالية من مفردات العدد الذي يفوق "اثنين"، أومن إمكانات تمييز الماضي من الحاضر، أومن الآليات التركيبية الأساسية المتعلقة بالتكرار والتسوير (إفريت Everett (2005. لكن أفراد البيراها، مع ذلك، يميزون الموضوعات من الكيانات التي ليست كذلك، ويتتبعون الموضوعات الخاضعة للقيود على المقدار.

2.2.2 تمثيل المنفذين وأعمالهم

يتعلق النّسق النواة الثاني بتمثيل المنفذين وأعمالهم. فالمبادئ الفضائية الزمنية لا تحكم تمثيل الرضع للمنفذين، الذين ليسوا في حاجة إلى أن يكونوا متسقين، أوأن تتصف مسارات حركتهم بالاستمرارية، أوأن يكونوا مُتَّصلين في تفاعلاتهم بمنفذين آخرين. بل إن أعمال المنفذين القصدية، بدلا من ذلك، تُوجَّه نحو أهداف، ويحقق المنفذون أهدافهم من خلال وسائل تمكن من ذلك. كما أن المنفذين يتفاعلون بكيفيّة عرضية ومتبادلة. وليسوا في حاجة إلى أن تكون لهم وجُوهٌ ظاهرة. وعندما يكون الأمر كذلك، يستخدم الرضع (بمن فيهم حديثو الولادة) اتجاه نظر المنفذين لتأويل أعمالهم الاجتماعية وغير الاجتماعية. وعلى العكس من ذلك، لا يؤول الرضع حركات الموضوعات غير الحية على أنها موجَّهة نحوهدف، ولا يحاولون أن يعكسوا مثل هذه الأعمال.

إن التوجيه نحوالهدف، والفعّالية، والصفة العرَضية، والمبادلة، واتجاه النظر، تعتبَر كلّها مؤشرات على تمثيلات المنفّذين، وتسمح بدراسة هذه التمثيلات لدى الحيوانات والإنسان البالغ. فالفراخ الحديثة التفقيس، وقرود الرّيص (rhesus monkeys) والشامبانزي، حساسة لما يمكن أن يراه، أو لا يراه، الآخرُ الذي يمكن أن يكون مفترسا أومنافسا. وتتطابق نتائج هذه الدراسات

مع المؤشّرات الفيزيولوجية المتعلقة "بالخلايا العصبية المرآة"[1] التي اكتشفت أو لا لدى قرود المختبر، والتي تستجيب بشكل انتقائي لأعمال مخصوصة تقوم بها الذات أويقوم بها الآخرون.

وتوجد هذه القدرة العاكسة للسلوك والنشاط العصبي لدى الإنسان البالغ أيضا ؛ كما تقود تمثيلاتُ العمل الموجَّه نحوهدف، تفكيرَه الأخلاقي الحدسي. وتقدم هذه الخلاصات مجتمعة الدليل على وجود نسق نواة خاص بتمثيل المنفذين، قديم وثابت في مسار تطوّر الإنسان.

3.2.2 تمثيل العدد

تقوم بنية النّسق النواة الخاص بتمثيل العدد على مبادئ متميزة من مبادئ النّسقين السابقين. ومن أبرز خصائص هذا النّسق التي تعتبر موضوع اتفاق واسع بين الباحثين في المجال، ثلاث خصائص. أولا، تعتبر تمثيلات العدد غير دقيقة، وتزداد عدم دقتها بازدياد القيمة الأساسية[2]. ثانيا، تعتبر تمثيلات العدد مجردة، فتنطبق على مختلف الكيانات التي تلتقطها مختلف الحواس، بما في ذلك مجموعات الموضوعات، ومتواليات الأصوات، ومتواليات الأعمال الْمُدرَكة أوالْمُنْتَجة. ثالثا، يمكن لتمثيلات العدد أن تقَارَن وتأتلف في ما بينها عن طريق عمليات الزيادة والطرح.

---

1 وهي طبقة من الخلايا العصبية الدماغية التي تشتغل، سواء أكان الفرد (من البشر أو الحيوان) بصدد ممارسة عمل معين، أم كان بصدد ملاحظة فرد آخر (خاصة من نفس النوع) يمارس العمل نفسه، أم كان بصدد *تخيل* ممارسة العمل المذكور. وذلك سبب وصفها بالمرآة. ويعود اكتشافها إلى عالم الأعصاب جياكوموريزولاتي (Giacomo Rizzolatti) وفريقه، في جامعة بارما بإيطاليا في التسعينيات من القرن الماضي. وانظر ريزولاتي وآخرين (2002 أ) و(2002ب).

2 انظر سبلكه وكينزلر (2007)، صص. 89-90.

وقد اتضح وجود تمثيلات العدد بهذه الخصائص لدى الرضع والأطفال والبالغين من البشر، ولدى البالغين من الرئيسات. فالرضع يميزون بين عدد كبير من الموضوعات والأعمال والأصوات عندما تكون الكميات متحكَّما فيها، وتخضع تمييزاتهم لنسبة محدَّدة.كما يستطيع الرضع أيضا زيادة وطرح عدد كبير من الموضوعات. وتميّز القرود البالغة، مثل البشر، بين عدد كبير من الأصوات بنسبة محددة، كما تزيد وتطرح عددا كبيرا من الموضوعات كذلك.

وبما أن التمثيلات النواة الخاصة بالعدد ثابتة عبر التطوّر، فينبغي أن تكون موجودة في كل الثقافات. وتؤكد هذه الفرضيةَ الدراساتُ التي تناولت مجموعة المونديوروكو(Munduruku) الأمازونية، التي لا تملك عدًّا لفظيا اعتياديا، ولا كلمات دالة على عدد محدّد فوق "الثلاثة". فتميّز هذه المجموعة بين أعداد واسعة بنسبة محددة من الدقة، تماما مثلما يفعل البالغون المتعلمون في بلد أوربي كفرنسا. كما أن البالغين من المونديوروكومثل أطفال الولايات المتحدة الأمريكية قبل سن التمدرس، يمكنهم إنجاز عمليات تقريبية للزيادة والطرح: فيمكنهم زيادة مجموعتين متتاليتين من الموضوعات، والحكم على المجموع الناتج عنهما، هل هو أكثر أو أقل من مجموعة ثالثة من الموضوعات أومتوالية من الأصوات.

4.2.2 تمثيل الأمكنة

يلتقط النّسق المعرفي النواة الخاص بتمثيل الأمكنة هندسةَ المحيط، من مسافات وزوايا، وإحساس بالعلاقات بين المساحات الممتدة في التنظيم الفضائي المحيط. ولا يمثّل هذا النّسق الخصائص غير الهندسية للتنظيم الفضائي المذكور، كلون المساحة أورائحتها. كما يخفق، في ظل شروط معينة، في التقاط الخصائص الهندسية للموضوعات المتحركة. وفي حال فقدان الاتجاه يوجّه الأطفالُ الصغار أوالحيوانات أنفسهم بما يوافق هندسة

التنظيم الفضائي. وحين يستعملون معالم معينة، يبدو أن بحثهم يقوم على عمليتين متمايزتين: عملية إعادة توجيه تعتمد الهندسة فحسب، وعملية ترابطية تربط مجالات التنظيم الفضائي المحلية بموضوعات مخصوصة.

وللإنسان البالغ قدرة على استعمال أوسع للمعالم، لكنه، هوأيضا، يلجأ في المقام الأول إلى الهندسة السطحيّة عندما يفقد الاتجاه في سياق تداخلات لفظية أوفضائية. وتوحي دراسات حديثة انصبت على مجموعة المونداوروكوبأن الإحساس بالهندسة إحساس كلي، وبأنه يمكن الأطفال والبالغين الذين لهم قدر ضئيل من التعليم أولم يتلقوا تعليما أصلا، من استخراج المعلومات الهندسية واستخدامها سواء في الصور (والرسوم) أوفي التنظيمات الفضائية للمساحات الممتدة.

والخلاصة أن البحث في المعرفة عند الحيوان وعند الرضع والأطفال والبالغين من البشر في ثقافات مختلفة، يشير إلى أن الذهن البشري ليس عبارة عن جهاز واحد عام الغرض يكيف نفسَه مهما كانت البنيات والتحديات التي يعرضها المحيط. إن البشر يتعلمون بعض الأشياء بسهولة، ويتعلمون أشياء أخرى بصعوبة أكثر، باستعمال أنساق معرفية نوعية ذات معالم وحدود معيّنة. كما لا يبدو أنّ الذهن البشري مجموعة "كثيفة القوالب" مكوّنة من مئات أو آلاف الأجهزة المعرفية الخاصة الغرض. بل يظهر أن الذهن مبني على عدد قليل من الأنساق النواة، من ضمنها الأنساق الأربعة المذكورة آنفا.

وهناك نسق معرفي نواة آخر، ذوجذور في ماضي الإنسان التطوري، يظهر في مرحلة الطفولة، ويشكّل أساس التعلّم والتفكير لدى الأطفال والبالغين. إنّه النّسق الخاص بتعرّف الشركاء الاجتماعيين المحتَمَلين وأعضاء المجموعة الاجتماعية، والتفكير فيهم.

5.2.2 تمثيل الشركاء الاجتماعيين

إنّ التفاعلات الاجتماعية بين البشر سمة بارزة في أي مجموعة بشرية، يعبر أعضاؤها البالغون عن التعاون والمبادلة والتماسك الجماعي. ويشير البحث في علم النفس التطوري إلى أن الناس مستعدون لتشكيل تحالفات والإقبال عليها. وتؤكّد أدبيات علم النفس الاجتماعي هذا الاستعداد لتصنيف الذات والآخرين من البشر في مجموعات. فينحوأي تجمع مهما كان حجمه، يتمّ على أساس عرقي أو إثني أو قومي أو ديني أو أيّ اعتبار اعتباطي، إلى تفضيل من يقع داخل المجموعة، أونحن، على من يقع خارجها، أوهم. ويظهر هذا التفضيل لدى الرضع – في شكل تفضيل بصري لوجوه أعضاء المجموعة، وتفضيل لأصوات لغة النشأة على أصوات اللغات الأجنبية – ولدى الأطفال والبالغين على حد سواء.

وتشير مثل هذه النتائج وغيرها إلى أنّ هناك نسقا معرفيا نواة من خصائصه تمييز أعضاء المجموعة الاجتماعية الخاصة المحتملين من أعضاء المجموعات الأخرى، ويمكنه أن يقود عملية التعلم لدى الرضع والأطفال في العالم الاجتماعي.

إن أنساق المعرفة النواة الخاصة بتمثيل الموضوعات، والأعمال، والأعداد، والأمكنة، والشركاء الاجتماعيين، يمكنها أن تشكل أساسا من أسس المنجزات المعرفية التي يتفرّد بها الإنسان، بما في ذلك اكتساب اللّغة والأنساق الرمزية الأخرى، وتطوير مختلف المهارات المعرفية، وظهور الصلات الاجتماعية التعاونية ونموها. وبما أن تعلم الكلمات والتعابير تابع للتصورات التي يمتلكها الفرد بكيفية مسبقة، فإن التصورات النواة تحتل موقعا مهما في عملية تعلّم الكلمات لدى الطفل (وانظر بلوم 2000).[1]

---

1 نفسه، صص. 91–92.

3. المعرفة النواة وأنماط التمثيلات الذهنية

تعتبر كيري (2009) أنّ تخصصات العلم المعرفي اليوم، تمتلك الأدوات التجريبية والنظرية التي تحول المعضلات الفلسفية القديمة إلى مشاكل علمية واضحة نسبيا. ويصدق هذا على التقدم الذي أحرزه العلم في حل النقاش الدائر حول وجود معرفة فطريّة، وطبيعتها، وشكلها، ومحتواها. ومن أنماط هذه المعرفة الفطريّة المعرفة النواة التي ذكرنا بعض أنساقها، والتي نشير، في ما يلي، إلى بعض ما يميزها من باقي أنماط التصورات الأخرى.

1.3 بين التمثيلات الإدراكية والتصورية

تعتبر التصورات (concepts) تمثيلات ذهنية. وهي لا تشكل، في الواقع، سوى جزء من مخزون التمثيلات الذهنية لدى الإنسان؛ لذلك يجب التمييز، داخل هذا المخزون، بين مختلف أنماط التمثيلات الذهنية، وتعيين تلك التي تعتبر تصوّرات منها. وهذه الأخيرة نمطان من التمثيلات التصورية: نمط مدمج في أنساق المعرفة النواة، ونمط مدمج في أنساق المعرفة الصريحة، كالنظريات الحدسية.[1]

وبالنظر إلى تعدد أنماط التمثيلات الذهنية واختلافها، يشترك ويليام جيمس W. James (1981/1980) وكواين Quine (1977) وبياجي (1954) Piaget، في القول بإمكان إقامة تمييز أساسي بين تمثيلات حسية (sensory)، في الطرف الأول من متصل (continium) التمثيلات الذهنية، وتمثيلات تصورية في طرفه الثاني. ويعتبر الثلاثة أن التمثيلات الحسية/الإدراكية (sensory/perceptual) تمثيلات أولية (primitives) من الناحية التصورية، وأنّ القدرات الذهنية التي يتفرد بها الإنسان هي التي تكمن وراء العمليات التطورية التي تتحوّل عبرها التمثيلات الحسية/الإدراكية

---

1 انظر كيري (2009)، ص 4.

إلى تمثيلات تصورية. ويعتقد الثلاثة كذلك أن الحيوانات، مثلها مثل الرضع من البشر، لا تحمل تمثيلات تصوّرية.

ومن المداخل إلى تحديد الفرق بين التمثيلات الإدراكية والتصورية، أنّ الأولى، المتعلقة بتمثيل خصائص التجربة المباشرة (كمظهر الأشياء ورائحتها ومذاقها وملمسها)، تختلف من جوانب متعددة عن الثانية (أي التمثيلات التصورية) التي تخص ماهية الأشياء، وتصنيفَ الكيانات إلى أنواع مجردة على أسس نظرية، وخلقَ كيانات لا دليل حِسِّي عليها. لكن هذا التمييز بين الإدراكي والتصوري يستلزم إقامته على أساس محتوى التمثيلات. فيُفترَض أن تمثيلات الأشكال، كالمربع، حسية أوإدراكية، وأن تمثيلات الكيانات الحية أوالأعداد تصورية. إلا أن هذا ليس صحيحا، إذ نملك كلمات للأشكال، ونطوّر نظريات هندسية صريحة حولها، ونظريات عن الكيفية التي تُبْنَى بها تمثيلات الشكل انطلاقا من بنياتِ دَخْلِ (input) شبَكيَّةِ العين. وبالمقابل، نملك عمليات إدراكية تخلق من الدخل الحسي تمثيلات لكيانات مجردة كالعدد والمنفذ والسبب.

وإذا نظرنا إلى النمطين من التمثيلات من زاوية دورهما الاستنتاجي (inferential role)، فلا شك أنّ بينهما اختلافا من جوانب متعددة. فللتمثيلات الحسية/الإدراكية أدوار استنتاجية مختلفة عن التي للتصورات وأفقر منها. إنّها تمثّل "الهُنَا والآن"، ولا يستدعي كونُ شيء ما أحمرَ، مثلا، استنتاجا ذا بال؛ بينما هناك استنتاجات أغنى يستدعيها تعيينُ كيان معيّن باعتباره منفذا، أو تعيين المادة التي يتكوّن منها كيان ما. والتمثيلات التصوريّة، بخلاف الحسية/الإدراكية، مدمَجَة في بنيات تصورية من قبيل النظريات الحدسية التي تتحمل هذا الدور الاستنتاجي الغني. كما أنها

تمثيلات تصوغ بنيات سببية وتفسيرية، وتندمج في تمثيلات تصورية أخرى.[1]

ولقد سبق لفودور Fodor (1983) أن اعتمد معيار الدور التصوري (أوالوظيفة التصورية) لتمييز العمليات الحسية/الإدراكية المحيطية القالبية، ودورُها تحليل الدَّخْل، من العمليّات التصوريّة المركزية غير القالبية، ودورُها تثبيت المعتقدات. فالذّهن عنده قائم على نمطين مختلفين من الأنساق المعرفيّة أو القوالب :

- أنساق الدَّخْل (input systems) (أوالأنساق المحيطية)، وتمثلها العمليات القالبية (كنسقي الإدراك البصري والإدراك اللغويّ) التي تقدم إلى الفكر مادته وتحوّل الإحساسات الناتجة عن تفاعل الذات مع محيطها إلى تمثيلات قابلة لأن يعالجها الفكر. فأنساق الدخل تحول "إحساسات" خام إلى "إدراكات" ذات بعد قصدي، أوتَعْرض العالم على الفكر.
- الأنساق المركزية (أو"الفكر")، وتمثلها العمليات غير القالبية التي تقارن بين التمثيلات، وتقوم بحساب استلزاماتها وبتثبيت المعتقدات العلمية.

وترتبط قالبية أنساق الدخل بامتلاكها مجموعة من الخصائص لا تملكها العمليات المعرفية المركزية، وتجعل منها أنساقا أشبه بردود الأفعال المنعكسة في سرعتها وإلزاميتها. ومن هذه الخصائص: خصوصية المجال، التي تتعلق بالقيود الموضوعة على "الفرضيات" التي تستعملها القوالب لمعالجة المعلومات، فتجعل منها قوالب متخصّصة أو خاصة المجال

---

1 نفسه، صص. 6-7؛ وص. 9.

(domain specific)، من حيث إنّها لا تنطبق إلاّ على طبقة محدّدة من المنبّهات، كقالب إدراك اللّغة الذي ينطبق على المنبّهات اللغويّة دون غيرها؛ والمنع من حيث المعلومات، المتعلّق بالقيود على كمية ونوع المعطيات التي يمكن أن تحللها الأنساق القالبية.

أمّا الأنساق المركزية فتشكل عند فودور (1983) أسرة من الأنساق المعرفية غير القالبية، بالنّظر إلى اختلافها عن أنساق الدخل في الطابع الحسابي، وخاصة فيما يتعلق بخصوصية المجال وبالمنع من حيث المعلومات. فالوظيفة المميّزة للأنساق المركزية هي تثبيت المعتقد الإدراكي (fixation of perceptual belief) أو العلمي. ويتمّ ذلك عن طريق النّظر، بكيفيّة متزامنة، في التمثيلات التي تقدمها مختلف أنساق الدخل، وفي المعلومات المتوافرة في الذاكرة، للوصول إلى أفضل فرضيّة ممكنة حول الصّورة التي يجب أن يكون عليها العالم، بناء على هذه الأنواع المختلفة من المعطيات. ولذلك، فالآليات التي تنجز عمليّات مثل هذه لن تكون خاصّة المجال، مادام تثبيت المعتقد يتمّ عن طريق استغلال كلّ المعلومات المتوافرة لدى الذات، بغض النظر عن المجالات المعرفية التي تستخلص منها هذه المعلومات. ويتضح هذا خاصة في مجال الإنجاز اللغويّ. فاستعمال اللّغة الفعلي يتطلّب استخدام معلومات متنوّعة: مرئية أو مسموعة أو ذاكرية أو فكرية عامّة. وطبيعي أن يكون مجال الآليات المسؤولة عن هذا الاستخدام أقلّ خصوصيّة من مجال الدّخل.

كما أنّ تثبيت المعتقد العلمي غير مانع من حيث المعلومات. وذلك لاتّصافه بخاصيّتين: فهو إيزوتروبي (isotropic) من جهة، وكوايني (Quinean) من جهة أخرى.

والمقصود بالخاصيّة الأولى أنّ الوقائع الواردة في إثبات فرضيّة علميّة يمكن استخلاصها من أيّ مصدر في حقل الحقائق التجريبية التي سبق التوصّل

إليها. وباختصار، فإنّ أيّ شيء يعرفه العالم يعتبر، مبدئيا، واردا في تحديد أيّ شيء آخر يمكن أن يعتقده. وهذا يعني أنّ الإثبات العلمي يقوم علي عمليّات معرفيّة "عامّة" وشاملة، ومن ثمة فهي غير مانعة من حيث المعلومات.

والمقصود بخاصية الكواينية، في الإثبات العلمي، أن درجة الإثبات التي تسند إلى فرضية معينة، تكون تابعة لخصائص نسق المعتقدات العلمية بكامله؛ أي أنّ صورة العلم في كليتها تؤثّر في المنزلة الإبستيمية لأي فرضية علمية، وذلك من حيث تدخل اعتبارات مثل البساطة والمعقولية أوالمحافظة (conservation)، في إثبات فرضيّة معينة بشكل أفضل من إثبات فرضية أخرى منافسة تقدم نفس التنبؤات التي تقدمها الفرضية الأولى بصدد المعطيات المعالجة. إن جوهر الخاصية الكواينية هوأن اعتبارات كالبساطة والمعقولية والمحافظة، خصائص تملكها النظريات بفضل علاقتها بالبنية الكلية للمعتقدات العلمية في مجموعها. فقياس المحافظة أوالبساطة يعتبر هنا، قياسا على الخصائص الشاملة لأنساق المعتقدات العلمية. وهذا ما يميز خاصية الكواينية من خاصية الإيزوتروبية رغم التعالق الوثيق بينهما.[1]

2.3 بعض خصائص تمثيلات المعرفة النواة

تشكّل تمثيلات المعرفة النواة نمطا ثالثا من البنيات التصورية، يختلف نسقيا عن الأنساق التمثيلية الحسية/الحركيّة والتصوريّة النظريّة على حدّ سواء. ويملك الحيوان والإنسان معا أنساق معرفة نواة، كما بينا آنفا. وتعتبر هذه الأنساق الأساس التطوري للفهم التصوري لدى البشر. وعلى غرار

---

1 انظر فودور (1983)؛ وغاليم (1999)، صص. 394–423، و(2007)، الفصل الأول من الباب الأول.

الخصائص الحسية والإدراكية للعالم، يتمّ تعيين الكيانات في مجالات المعرفة النواة عن طريق أجهزةِ دَخْلٍ إدراكية فطريّة قالبية.

وتختلف تمثيلات المعرفة النواة عن التمثيلات الحسية والإدراكية في امتلاكها دورا استنتاجيا تصوريا غنيا تلعبه في الفكر، بما في ذلك فكر الرضع. وتُعتبَر التمثيلات التي تكون خرجا لأنساق المعرفة النواة مندمجة من الناحية الاستنتاجية ؛ لذلك يمكن اعتبارها، بهذا المعنى، "مركزية" بتعبير فودور (1983).

وتختلف تمثيلات المعرفة النواة عن التمثيلات التصورية التامة الوضوح التي تصوغ النظريّات الحدسيّة. وذلك من حيث إنّ الدّور التصوّري الذي للتصورات التي تصوغ المعرفة النواة أقلّ غنى بكثير من ذلك الذي للتصورات المدمَجَة في النظريات الحدسية. كما تختلف تصورات المعرفة النواة، أيضا، في الآليات التي تربطها بالكيانات التي تمثلها. فهناك، بالإضافة إلى الترابطات السببية التي تتيحها محلّلات الدخل الإدراكية الفطريّة، عواملُ أخرى تلعب دورا في تحديد إحالات التمثيلات التصورية التامة، منها العمليات الاجتماعية التي وصفها كريبك Kripke (1980/1972) وبوتنم Putnam (1975). إنّها إحالات يلعب الدور الاستنتاجي أهميّة حاسمة في العمليات التي تمكن من تحديدها. وأخيرا، فاكتساب المعرفة في المجالات النواة تتحمّله أجهزة التعلّم الخاصّةُ المجالِ الفطريّة، بينما ليس الأمر كذلك في تعلم النظريات الحدسية. أمّا المقصود بكون تمثيلات المعرفة النواة تمثيلات فطريّة، فهوأنها ليست خرجا لعمليات التعلم.[1]

---

1 كيري (2009)، صص. 10–11.

خاتمـة :

تناولنا في الفقرات السابقة مجالا غنيا وواعدا من مصادر الاستدلال على استقلال الدلالة (أوالتصورات أوالفكر عموما) وعلى امتلاكها بنية معيّنة دون أخرى، هو مجال " الفكر غير اللغويّ أو المعرفة النواة ".

فبيّنا أن تخصيص الحالة الأولى في مستوى تطور الفرد، يكشف عن وجود مخزون من التمثيلات التصورية الفطريّة هي تمثيلات المعرفة النواة التي تشكّل نمطا ثالثا من البنيات التصوّرية، يختلف نسقيا عن البنيات التمثيلية الحسية/الحركية والتصورية النظرية على حدّ سواء.

وقد أجملنا الحديث عن خمسة أنساق معرفية نواة، تشكل عدة أحيائية وأساسا تطوريّا للفهم التصوري لدى الرئيسات، ولدى البشر حيث تشكل أيضا الدعامة اللازمة لتعلم اللّغة.

بهذا يبدو أن تخصيص أنساق المعرفة النواة يعطي مضمونا جادّا لاتّصال النظرية الدلاليّة بنظرية التصوّرات أو الفكر عموما، وخاصة الفكر غير اللغويّ؛ ومن ثمّة يلقي ضوءا جديدا على استقلال التصوّرات وعلى سبب امتلاكها البنية التي تمتلكها. بل إنّ علم النّفس المعرفي التطوّري، الإنساني والحيواني، في العقود القليلة الماضية وخاصة منذ بدايات هذا القرن الواحد والعشرين، بدأ يفتح بذلك آفاقا واسعة جديدة للإجابة، بوضوح متزايد، عن أسئلة أعمق لازمت الفكر البشري منذ القديم، من قبيل: كيف نتمكن من معرفة ما نعرفه؟ وما المؤهلات الذهنية الضرورية لحصول هذه المعرفة؟ ولماذا تتخذ المعرفة بنية مخصوصة دون أخرى؟

المراجع :

اللغة العربيّة :

- غاليم، محمد، 1999، المعنى والتوافق، مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط. (طبعة ثانية في 2010، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن).
- 2007، النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- 2008، "أي منهج لدراسة الظواهر الإنسانية والثقافية؟"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة الأولى، العدد الثالث، المنامة، مملكة البحرين.
- 2011، "هندسة التوازي النحوي وبنية الذهن المعرفية"، ضمن كتاب: آفاق اللسانيات، دراسات-مراجعات-شهادات، تكريما للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، إشراف: هيثم سرحان، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- 2014، "نحو تصوّر جديد لتخصيص المعاني المعجميّة"، ضمن كتاب: المعجميّة العربيّة، قضايا وآفاق، إعداد: منتصر عبد الرحيم وحافظ إسماعيلي علوي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن.

اللغة الأجنبيّة :

- Berwick, R. and Chomsky, N. 2011, The Biolinguistic Program. The current state of its development. In Di Sciullo and Boeckx (eds.), *The Biolinguistic Enterprise, New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*, Oxford University Press 19-41.

- Bloom, P. 2000, *How children learn the meanings of words*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Carey, S. 2009, *The Origin of Concepts,* Oxford University Press.
- Cheney, D. and Seyfarth, R. 1990, *How Monkeys See the World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cheney, D. and Seyfarth, R. 2007, *Baboon Metaphysics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chomsky, N. 1981, *Lectures on government and binding*, Dordrecht: Foris.
- Culicover, P. W. and Jackendoff, R. 2005, *Simpler Syntax*, Oxford University Press.
- Everett, D. 2005, Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: another look at the design features of human language, *Current Anthropology*, 46, 621–634.
- Fodor, J. A. 1983, *The modularity of mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Gruber, Jeffrey. 1965/1970, *Studies in Lexical Relations*. Ph.D. dissertation, MIT; reprinted in Gruber, *Lexical Structures in Syntax and Semantics*, Amsterdam, North-Holland.
- James, W. 1890/1981, *The principles of psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jackendoff, R. 1974, A deep structure projection rule. *Linguistic Inquiry* 5, 481-506.
- Jackendoff, R. 2002, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution,* Oxford University Press.
- Jackendoff, R. 2007, *Language, Consciousness, Culture, Essays on Mental Structure,* MIT Press.
- Jackendoff, R. 2014, Genesis of a theory of language: From thematic roles (source) to the Parallel Architecture (goal). http://ase.tufts.edu/cogstud/jackendoff/recent.html. ((consulted on December 2014).
- Köhler, W. 1927, *The Mentality of Apes*, New York: Vintage Books.
- Kripke, S. 1972/1980, *Naming and necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Piaget, J. 1954, *The construction of reality in the child*, New York: Basic Books.
- Pinker, S. 1994, *The Language Instinct*, Penguin Books.

- Putnam, H. 1975, The meaning of meaning, In K. Gunderson (Ed.), *Language, mind, and knowledge*, pp. 131–193, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quine, W. V. O. 1977, Natural kinds, In S. P. Schwartz (Ed.), *Naming, necessity and natural kinds*, pp 89–108, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rizzolatti, G., Fogassi, L., and Gallese, V. 2002 a, Motor and cognitive functions of the ventral premotor cortex, *Current Opinion in Neurobiology*, 12, 149–161.
- Rizzolatti, G., Craighero, L. and Fadiga, L. 2002 b, The mirror system in humans, In Maxim I. Stamenov,Vittorio Gallese (eds.), *Mirror neurons and the evolution of brain and language*, John Benjamins Publishing Company.
- Rosenbaum, P. 1967, *The Grammar of English Predicate Complement Constructions*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Spelke, E. S. and Kinzler, K. D. 2007, Core knowledge, *Developmental Science* 10:1, pp 89–96.
- Tomasello, M. 1999, *The cultural origins of human cognition*, Harvard University Press.

المعنى والرّمز وصناعة العوالم

نلسن غودمان نموذجا

د. أم الزّين بنشيخة المسكيني – جامعة تونس

" كلّ شيء هو في أفضل الأحوال في أفضل العوالم الممكنة "

ليبنتز

" إنّ العالم هو ما تصفه كلّ الصياغات الصحيحة "

نيلسن غودمان

" لقد فقد العالم قدرته على أن يصنع عالما "

جون لوك نانسي

" ما هو لغز في العالم، ليس كيف هو بل أنّه هو كائن "

فيتغنشتاين

تقديم :

نحن والعالم : علاقة مشحونة بالرموز والمعاني والمعارك التاريخيّة. بالأديان والآلهة، بالملوك والرعايا، بالمؤامرات والضحايا، بالحبّ وبالفنّ، بالخوف وبالدّماء أيضا. لكن علاقتنا بالعالم ليست ممكنة إلاّ عبر المعاني. نحن الكائنات الوحيدة التي تدّعي، وادّعاؤها من حسن حظّنا صحيح إلى حدّ الآن، أنّها تصنع المعاني وتنثرها على قارعة الطريق. لكن ليس ثمّة من معنى دون رمز يعبّر عنه، وليس ثمّة من رمز دون مرجع واقعي يحيل عليه ويعيّن دلالته. نحن لا نمنح المعاني إلى عوالم جاهزة لأنّه ليس ثمّة من عوالم جاهزة سابقة على رموزنا واستعاراتنا وتمثّلاتنا وتمثيلاتنا ومعانينا. كلّما صنعنا معنى ما إلاّ وصنعنا في طيّه عالما. نحن من يصنع عوالمنا. نحن لا نسكن العالم بشكل كسول إنّما نسكنه بقدر ما نصنع من رموز

ومعاني. هكذا يحدّثنا الفيلسوف الأمريكي غودمان مقترحا على العقل المعاصر تصوّرا غير مسبوق للعلاقة بين المعاني والرّموز وصناعة العوالم. إنّنا كائنات تنتمي إلى **هذا** العالم **فقط**، ولا عالم وراءه أو بعده أو فوقه، مسلّمة صارت منذ قرنين من الزّمن لا تحتاج بالنسبة إلى الإنسانية التي انخرطت في المشروع الحديث، إلى أيّة فلسفة كي تبرهن على صدقها. ورغم ذلك فإنّ هذه المسلّمة تخفي في طيّاتها أكثر من نقاش فلسفي. فنحن لم نصبح أبناء هذا العالم فقط إلاّ منذ كانط. وهذا العالم لم يصبح تاريخا ذا قوانين دقيقة وتناقضات تحرّكه ومسار يحدّده إلاّ مع هيجل. والعالم لم يصبح حقلا للتغيير الثوري إلاّ مع ماركس. لكنّ كل ذاك العالم الحالم قد انهار فجأة منذ حربيه العالميتين وصار فجأة موضوعة ايكولوجيّة مهدّدة بالانقراض (مع جوناس) وإنهار المعنى فيه (كما شخّصه كل النقاد الجذريين للحداثة من نيتشه إلى أدرنو)، وصرنا نتحدّث عن نهاية العالم : بنهاية التاريخ والإنسان والله واليوطوبيا والكاتب والذات..(فلاسفة الاختلاف : ليوتار، دريدا، وفوكو، دولوز).

من العالم كأفضل العوالم الممكنة (ليبنتز)، إلى العالم كوهم جدلي(كانط)، إلى العالم كإرادة وتمثّل (شوبنهاور).. ومن رؤى العالم (هيدجر) إلى الألفة مع العالم (هيجل – غادامار) إلى الكيفيّات لصناعة العوالم (غودمان) إلى اللاعالم (جون لوك نانسي).. كلّها فلسفات للتفكير بالعالم والمساعدة على العيش فيه على نحو مشترك...

لكن وبالرّغم من كلّ ما حدث من زلازل لفكرة العالم فإنّنا لازلنا نسكن عوالمنا أو نتحمّلها أو ندمّرها أو نصنعها بكيفيّات مختلفة وعلى معان عدّة. نعم ثمّة عالم كلّما صنعناه بشكل ما : حينما **نقول** أو حينما **نشير**. حينما نعبّر أو حينما نمثّل. حينما نكتب أو حينما نرسم. ثمّة دوما عالم بصدد الصنع بين أيادينا. ليس ثمّة عوالم تسبقنا أو توجد بشكل جاهز سلفا عن

رموزنا وحروفنا، عن استعاراتنا وإدراكاتنا، عن رقصاتنا وعن أغانينا.. كلّما غنّينا صنعنا عالما وكلّما حكينا صنعنا عالما آخر. ليس ثمّة عالما واحدا كي ينتهي وتنتهي بنهايته العالم بشكل "اسكاتولوجي" ربّاني أو بشكل عدميّ كلبيّ. نحن من نصنع العوالم. لكنّنا لا نصنع **أفضلها**. ولا نصنع ما هو **ممكن** من صنعها. **لقد انخرطت الإنسانيّة منذ شيغفارا في صنع ما هو مستحيل من العوالم**. ذلك يعني أنّ كُلّ ما ننجزه في حقل الرّموز هو عوالم واقعيّة لا تستبدل العالم بل تصنعه دوما بكيفيّة مغايرة. هكذا تكلّم نلسن غودمان الفيلسوف والاستطيقي الأمريكي أحد أقطاب الفلسفة التحليليّة وأحد كبار المجدّدين في مجال فلسفة الفنّ المعاصرة. وهو في ذلك إنّما يحرّر فكرة العالم من كلّ تصوّر اسكاتولوجي أوطوباوي لها ومن كلّ رؤية دغمائيّة أو محافظة تعتقد في عالم وحيد وفي شكل واحد من سكنى العالم.

نيلسن غودمان (1906–1998) هو فيلسوف وعالم منطق وبائع آثار فنية أمريكي، هو تلميذ لأحد مؤسّسي الفلسفة التحليلية "رودولف كارناب"، وهو صديق "لكواين" وأستاذ "لنعوم شومسكي".عُرف بنظريّته حول الاستقراء وله في ذلك برهان معروف "بمفارقة الاستقراء". عُرف غودمان أيضا بأنّه أحد أقطاب "الاستطيقا التحليلية" إلى جانب "دانتو" خاصّة. ويُعتبر كتابه المعنون "لغات الفنّ " بمثابة نظريّته في الجماليّات أي في الأنساق الرمزية. وقد تأثّر في ذلك "بارنست كاسيرر" صاحب فلسفة الأشكال الرمزيّة بوصفها مفتاحا لفهم كلّ علوم الرّوح أي كلّ التجربة الإنسانيّة.

والفلسفة التحليلية التي إليها ينتمي غودمان هي حركة فلسفيّة تأسّست على المنطق الجديد المعاصر التي قامت على أعمال "غوتليب فراغو" و"برتراند راسل" في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهي حركة فلسفيّة تعتمد على تحليل منطقيّ للّغة من أجل الكشف عن الأخطاء أو المغالطات الخفيّة في أشكال التعقّل والبرهنة. ومن أهمّ أقطابها بعد "فراغو"

و"راسل"، "كارناب" و"فيتغنشتاين". وقد اتّسعت هذه الفلسفة فيما بعد كي تشمل حقل الفعل البشريّ ونظريّة اللعب (فيتغنشتاين) والفلسفة السياسيّة (جون رولس) والجماليّات (أرتور دانتوونيلسن غودمان).

لقد كتب غودمان معرّفا مشروعه الفلسفيّ قائلا : " إنّ الهدف الأساسي لمشروعي هو بيان أنّ الخطاب، حتّى حينما يعالج ماهيات ممكنة، لا يحتاج البتّة إلى اختراق حدود العالم الواقعيّ. إنّ ما نخلط بينه وبين العالم الواقعيّ ليس سوى وصف جزئيّ له. وإنّ ما نأخذه على أنّه عوالم ممكنة ليس سوى أوصاف حقيقيّة تماما، منطوقة في عبارات أخرى. إنّنا نفكّر بالعالم الواقعي كما لو كان أحد العوالم الممكنة. علينا أن نقلب تصوّرنا للعالم، لأنّ كلّ العوالم الممكنة هي جزء من العالم الواقعي"[1].

لا شيء ممكن فقط. ولا شيء مستحيل أبدا. بين الواقع والخيال ثمّة سبل عديدة للرّواح والمجيء. كلّ شيء يحدث إنّما يحدث في الواقع. حتّى تخييلاتنا الأكثر خياليّة إنّما نصنعها كي تصير كتلة من عالم واقعي. كيف نصنع هذه العوالم ؟ أليس الواقع موجودا سلفا قبل صُنعنا له بما هو أمر واقع ؟ وفي أيّ معنى توجد عوالم متعدّدة ؟ وما العلاقة بين عوالم التخييل وعالم الواقع ؟ هذه أهمّ الإشكالات التي يسعى هذا المقال أن يشتغل عليها وفق أربعة لحظات : ننطلق فيها بداية برصد أهمّ أطروحات كتاب غودمان " كيفيّات في صناعة العوالم " كي نقف ثانيا عند مقاييس نجاح كيفيّات صنعنا لعالم ما كي نمرّ ثالثا إلى تحديد منزلة الفنّ داخل فلسفة العوالم الواقعية، من أجل الانتهاء في عنصر نقدي أخير إلى اختبار أطروحات غودمان من وجهة نظر معاصريه.

---

[1] Nelson Goodman, Fact, Fiction and Forecasts, cité par Jean Pierre Cometti, le Philosophe et Poule de Kircher, chap.II.

1. في كيفيّات صناعة العوالم :

هوعنوان كتاب غودمان نُشر سنة 1978 وتُرجم إلى الفرنسية سنة 1992. هذا الكتاب ضمّنه غودمان أهمّ أطروحاته الفلسفيّة والجمالية. وقد أراده كتابا ينتمي إلى تيّار كامل في الفلسفة الحديثة "انطلق مع كانط حينما استبدل بنية العالم ببنية الفكر، واستأنفها كارل لوفيس حينما استبدل بنية الفكر ببنية المفاهيم، ويستمرّ إلى الآن مع استبدال بنية المفاهيم ببنية مختلف الأنساق الرمزية في العلوم وفي الفلسفة وفي الفنون وفي الادراك واللّغة اليومية. وهي حركة تنطلق من حقيقة واحدة وعالم جاهز وموجود إلى مختلف الصياغات الصحيحة التي تكون أحيانا في صراع، أو إلى مختلف العوالم بصدد البناء"[1].

هكذا يؤرّخ غودمان لمشروعه عن مفهوم العالم : إنّه يختار الانتماء إلى الخطّ الذي دشّنه كانط باكتشافه أنّ العالم هو جملة المفاهيم التي تبنيها الذّات عنه ولا وجود لأيّ عالم في ذاته بمعزل عن التصوّرات التي نبنيها عنه. وهو تصوّر سيقع استئنافه خاصّة مع "ارنست كاسيرر" الذي استبدل مفاهيم كانط بالأشكال الرمزية التي لا يسبقها أيّ عالم ولا يفلت منها أيّ شكل من العالم. أمّا غودمان فسيجذّر هذا التصوّر ويجري عليه نقلة نوعيّة فيحوّلنا من العالم الواحد إلى صياغات وأوصاف ورسومات متعدّدة وعوالم هي دوما بصدد الصّنع في كلّ ما نقول وفي كلّ ما لا نقول. في المعاني الحرفية وفي المعاني المجازيّة. ههنا نجد أنفسنا وجها لوجه مع نزعة جديدة تتلائم مع اعادة تنضيد الفلسفة نفسها باعادة تصورها من جديد. هذه النزعة

---

[1] Nelson Goodman, Manière de faire des mondes, Paris, Gallimard, 1992, p.13.

الفلسفية يسمّيها غودمان " النسبية الجذرية التي قد تؤدّي إلى شيء شبيه باللاواقعية "[1].

في أيّ معنى نفهم هذه النسبية الجذرية التي توشك أن تصير " لا واقعيّة "؟ كيف نفهم أن ليس ثمّة عالم واحد بل عوالم عديدة ؟

ينطلق غودمان من أطروحة لكاسيرر مفادها أنّ "عوالم لا عدّ لها صُنعت انطلاقا من لا شيء باستعمال الرموز "[2]. ومن أجل فهم مدى استفادة غودمان من كاسيرر نتوقّف قليلا عند فيلسوف نظرية الوظيفة الرمزية. اذ يُعتبر الفيلسوف الألماني "ارنست كاسيرر" (1874–1945) هو من اكتشف بعد همبولدت وظيفة جديدة للّغة. بحيث لم تعد اللّغة معه وسيلة في خدمة التفكير بل صارت هي ما به يكون إنتاج المعنى ممكنا. وقد استفاد "كاسيرر" من "ليبنتز" فكرة الشكل الرمزي للّغة ومن "كانط" البعد الترنسندنتالي للوعي بما هو شرط إمكان المعرفة، وذلك من أجل أطروحة جامعة، إنّ الأشكال الرمزيّة تعيّن دلالة نشاط أصليّ لا يمكن أن يصدر إلاّ عن فكر إنسانيّ. وأنّ الواقع بالتّالي لا يوجد بشكل جاهز سابق عن الأشكال الرّمزية. وهذه الأشكال الرمزيّة هي العلم والدين والفنّ والأسطورة وكلّ حقل الثقافة الإنسانيّة. غير أنّ هذه الأشكال الرمزيّة ليست انعكاسا لواقع موجود على نحومستقلّ عنها. بل انّ الواقع نفسه لا يمكن أن يصير معقولا إلاّ في شكل رمزي. وتساهم هذه الأشكال الرمزيّة لدى "كاسيرر" في بناء عالم مشترك[3].

في كتابه "رسالة في الإنسان" (بتاريخ 1944) يعتبر كاسيرر الإنسان "حيوانا رامزا" لأنّه يتميّز عن الحيوان بكونه يمتلك القدرة على إنتاج عوالم

---

[1] Ibid, p.12.
[2] Ibid, p.15.
[3] Voir : E.cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1976.

رمزيّة عبر اللّغة والأسطورة والفن والدين وكلّها تفتح أمام علوم الروح دربا جديدا. مع العلم أنّ "كاسيرر" لا يقصد من " كلمة **رمز** المعنى الضيّق لانفتاح علامة ما على ما هو عجيب أو مقدّس وإنّما يتعلّق الأمر، وبكلّ بساطة، بالمعنى الواسع لتشكيل الإنسان للفوضى الصمّاء وغير المميّزة للانفعالات الحسّية، وذلك عبر عمليّة موضعة بطيئة، حيث يتكوّن الأنا والعالم بشكل متبادل، مانحة بذلك تحرّر الإنسان إزاء القوانين الطبيعية "[1].

يعترف اذن غودمان بأنّه قد استلهم أهمّ مفاهيمه من كاسيرر أي : " تعدّد العوالم وخداع المظاهر المعطاة والقدرة الخلاّقة على الفهم وتعدّد الرموز..."[2] لكنّ همّ "غودمان" ليس الدفاع عن أطروحات كاسيرر بل هومحاولة سبر أغوار الأسئلة التالية : " في أيّ معنى تحديدا ثمّة الكثير من العوالم ؟ ما الذي يميّز عوالم أصيلة عن عوالم مصطنعة ؟ ممّ تُصنع العوالم ؟ "[3].

ويصرّح غودمان عن اختلاف مشروعه عن مشروع كاسيرر قائلا :" إنّ كاسيرر قد أنجز بحثه بالاشتغال على الكيفية التي تنمو وفقها الأسطورة والدّين واللّغة والفنّ والعلم في تقاطع الثقافات المختلفة. أمّا مقاربتي فتتمثّل بالأحرى في دراسة تحليلية حول أنماط ووظائف الرّموز والأنساق الرمزيّة، ولا ينبغي في أيّة حالة أن ننتظر نتيجة واحدة، فأكوان العوالم وكذلك العوالم نفسها، يمكن أن تُبنى بكيفيات مختلفة "[4].

---

[1] E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, 1975.

- Muriel Van Vilet, *Ernest Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes .2010, www, PUF – Editions .Fr, p. 2

[2] Nelson Goodman, *Manières de faire des Mondes*, op.cit, p.15.

[3] Ibid, p.16.

[4] Ibid, p. 21.

إنّ العالم ليس مخلوقا وليس واحدا ولا يعاني من الوحدة بأيّ شكل. مضى الزّمان الذي نسكن فيه عالما- آية على حكمة الآلهة، وجاء زمان يصنع فيه البشر عوالم متعدّدة بطرائق متعدّدة. نحن نشكو من كثرة العوالم لا من إنهيار العالم أو نهايته.

إنّ عوالم "غودمان" كثيرة لكنّها ليست ممكنة فحسب، بل هي عوالم واقعية تماما. بحيث لا يتعلّق الأمر لديه بعوالم تستبدل العالم الواقعي على جهة الحلم أوالتعويض، بل بتعدّد العوالم الواقعية. ما المقصود إذن بتعدّد العوالم الواقعية ؟ وكيف الجمع في حياة واحدة بين عوالم متعدّدة ؟ من أجل معالجة هذه القضيّة يتوقّف بنا غودمان عند عبارات "واقعي " و" لاواقعي " و" تخييلي وممكن". ينطلق من قضيّتين متناقضتين :

- " إنّ الشمس في حالة حركة دائمة ".
- " إنّ الشمس لا تتحرّك أبدا ".

والسؤال الذي يؤرقه في هذه الحالة هوالتالي : هل نقول إنّ القضيّتين صحيحتان في عالمين مختلفين ؟ وأنّ ثمّة من العوالم إذن بقدر ما ثمّة من الحقائق المتناقضة ؟ أم نقول إنّنا أمام سلسلتين من الكلمات تملك كلّ منهما قيمة الحقيقة الخاصّة بها، وإنّهما بالتالي قضيّتان صحيحتان في عالم واحد لكن تنتميان إلى إطارين مرجعيين مختلفين ؟ كلّ المسألة اذن تبدو متعلّقة بالإحالة المرجعية الخاصّة بكل سلسلة من الكلمات. ليس ثمّة قول أو رمز خارج **إطار مرجعيّ** يحيل على نسق خاصّ في وصف الواقع. وذلك يعني تحديدا أنّنا نحن دوما إزاء طرائق في الوصف ونحن دوما مرتبطون بهكذا طرائق، ولا يمكن لأيّ عالم أن يوجد خارج طرائقنا في وصفنا له. بل انّ في الأمر نسبية جذرية وربيبيّة امبيرية واقعية إلى حدّ كبير : ما يقصده غودمان هو التالي: " أنّ عالمنا، في الحقيقة، إنّما يتمثّل في هذه الكيفيات (في

وصف العالم) أكثر من كونه يتمثّل في عالم أوفي عوالم "[1]. لكن فيم تكمن هذه الكيفيّات في وصف العوالم ؟ إنّ الأمر يتعلّق بتنوع وتعدّد **الصياغات** والرؤى التي تمنحها لنا علومنا المتعدّدة وأعمال الرسّامين والروائيّين وكلّ حدوساتنا وإدراكاتنا وتجاربنا الرمزيّة على وجه العموم. إنّنا نصنع عوالم متعدّدة وفق كيفيات رمزية تشمل العلوم والفنون على وجه الدقّة. فكلّ الأشكال الرمزيّة تملك إطارا مرجعيّا وتُعتبر صياغة لعالم ما. بل أكثر من ذلك فحتّى الصياغات التي نلفظها أو نضعها جانبا باعتبارها صياغات وهميّة أو خاطئة أو زائفة إنّما تبقى فيها أبعاد مغايرة وأشكال من التنافر التي تنتمي إلى عالم ما. يقول غودمان: " يمكننا اِعتبار كلّ الأوصاف الصحيحة للعالم، رسوماته وإدراكاته والطرائق التي وفقها يكون ثمّة عالم أوصياغاته فحسب، كما لوكانت عوالمنا "[2].

كيفيات في صناعة عوالم تعني تحديدا كلّ الصياغات الصحيحة التي تصنعها الأنساق الرمزية ولذلك تصنع عوالم متعدّدة. وفي الحقيقة يميّز غودمان بين نوعين من **الصياغة**[3] أي بين نوعين من كيفيّات صناعة العوالم : **الصياغة الحرفيّة** أي اللفظية المتعلّقة بتعيين الدلالة، وهو ما نجده في كلّ ما تنتج العلوم، و**الصياغة التمثيلية** وهو ما يتجلّى في الصّور والوسائل التشكيليّة وفي كلّ ما هو غير لفظي. والسؤال الذي يشغل غودمان حينئذ هو التالي : كيف نميز بين صياغة صحيحة وصياغة غير صحيحة للعالم؟ وهو إحراج مقلق طالما أنّنا " لا يمكننا أن نختبر صياغة ما بمقارنتها بعالم لم يقع وصفه أو رسمه أوادراكه "[4]. إنّ العالم لدى غودمان هو ما تصفه لنا كلّ الصياغات الصحيحة التي صمّمناها حوله. ورغم ذلك

---

1 Nelson Goodman, Manières de faire des Mondes, op.cit, p. 17.
2 Ibid , p.19.
3 Version.
4 Ibid, p.19.

ليست ثمّة صياغة خاطئة تماما في معنى أنّها لا تصنع عالما. ذلك أنّ العالم المحروم من هذه الصياغات الصحيحة لا يحتاج إلى أن يقع نفيه أوالإلقاء به عرض العدم، سيبقى عالما دوما بالنسبة إلى كلّ محبّيه. وفي أفسد حال من أحواله، سيبقى هذا العالم "عالما ضائعا بشكل جيّد "[1].

ليس ثمّة عوالم في ذاتها. ثمّة فقط صياغات مختلفة للعالم لا تقتضي بأيّ شكل أن تُختزل في أساس واحد. انّ من يؤمن بالتعدّدية بالنسبة إلى غودمان ليس خصما للعلم بل هوفقط خصم لكلّ " من هو مادّي أوفيزيائي يؤمن بعالم واحد ". ما ينادي به غودمان في اطار نزعة تعدّدية نسبية وامبيرية هو ضرورة القبول بصياغات مختلفة للعالم. ذلك لا يعني أنّنا حينما نقبل بصياغات للعالم مغايرة لصياغة العلم الفيزيائي، إنّما نسقط بذلك في فهم منقوص من جهة الصدق والصرامة. المطلوب هواذن فقط أن نقبل بمقاييس مختلفة أِقلّ اقتضاء ممّا عليه العلوم وذلك من أجل الانفتاح على كيفيات أخرى من صناعة العالم نجدها ضمن الصياغات التشكيلية والأدبية والتمثيلية عموما.

كيف يمكننا أن نصنع عوالم متعدّدة ؟ وهل ثمّة عوالم تُصنع من لاشيء ؟ إجابة غودمان أن ليس ثمّة عوالم تُصنع من لاشيء كما أسطورة الخلق من عدم. بل ليس ثمّة عدم في أيّ مكان. إنّنا نصنع دوما عالما ما انطلاقا من عوالم أخرى هي بحوزتنا. فأن نصنع معناه دوما أن نعيد الصنع. لقد تحرّر العقل البشري منذ زمن من الأمل الزائف في تأسيس مطلق لعالم واحد، وبذلك تبخّرت فكرة العالم نفسه بما هي فكرة ميتافيزيقية تحتاج إلى ضامن أنطولوجي من أجل أن يقع استبدالها بعوالم لا تعدوأن تكون صياغات أي أوصاف ورسومات وكلمات ومجازات. إنّ **عوالمنا هي عوالم استعارات.**

---

1 Ibid .

لذلك "يمكن أن يكون لدينا كلمات دون أن يكون لدينا عالما، لكن ليس ثمّة عالم دون كلمات أورموز أخرى "[1].

إنّ الحديث عن كيفيات صناعة العوالم لا يعني أنّنا بصدد إنجاز دين جديد "يعلّم الآلهة أو البشر" كيفية صناعة العالم، بل إنّ غودمان يكتفي فقط في اطار نزعته النسبية والربيبة الجذرية باقتراح جملة من الاجراءات التي وفقها نصمّم عوالم مغايرة عبر الكلمات والرموز والمعادلات والحقائق وكل التوصيفات والرسومات والصور التشكيليّة والتمثيليّة والتجريديّة معا. ومن كيفيات صناعة العوالم يحدّد غودمان الطرائق التالية :

أوّلا : **التركيب والتفكيك**[2] وهي عملية تقع انطلاقا من الأسماء والمحمولات والحركات والصور كأن يقع تسمية جملة من الأحداث تحت راية اسم واحد (موضوع أوشخص) أو عبر تبديلات استعارية. بحيث انّ عوالمنا هي دوما ما نسمّيه أونصفه أونشير إليه نحن أنفسنا. يقول غودمان : "إنّ تناسق الطبيعة الذي يبهرنا أوعدم انتظامها الذي نحتجّ عليه ينتميان كلاهما إلى عالم واحد نصنعه نحن أنفسنا "[3].

ثانيا : **التوازن**[4] وهنا يحيلنا غودمان على وظيفة الآثار الفنيّة التي لا تكمن لديه في أن تسمّي أوأن توصف فحسب كما الكلمات في خطاب مغاير بل هي "تجسيدات للأجناس المناسبة ". انّ قصيدة ما لا تذكر أيّة كلمة تعبّر عن الحزن ولا تحيل على أيّ شخص حزين يمكنها بواسطة الكيفية الخاصّة بلغتها أن تعبّر بشكل حادّ وموجع عن الحزن. إنّ لوحة تُرسم باللون الرمادي تعبّر هي الأخرى عن الحزن دون أن تسمّيه عبر الكلمات. ههنا

---

1 Ibid , p.22 .
2 Composition et décomposition.
3 Ibid , p.27.
4 Pondération.

نصنع عالما وفق عمليّة **التمثيل**[1] أو **التعبير** وهي تصنع التوازن بمعنى تتقن تجسيد **جنسا وجيها**[2] ومناسبا وملائما لشعور ما. تلك أيضا كيفيّة من كيفيات صنع العوالم.

ثالثا : **التنضيد**[3] : وفيه يشدّد غودمان على أنّ " لا شيء يتحرّك أويسكن إلاّ بالرجوع إلى إطار مرجعيّ "[4]. وهنا يعني التنضيد الرجوع دوما إلى نسق البناء الخاصّ بعالم محدّد. فنحن لم نبن معارفنا العلميّة حول العالم إلاّ عبر أنساق وتجميعات لإدراكات مناسبة. وكما أنّ طبيعة الأشكال تتغيّر وفق أنماط الهندسات التي تنتمي إليها كلّ مرّة، فإنّ إدراكاتنا تتغيّر بحسب أنماط التنضيد أي التنظيمات الرمزيّة لها.

ثالثا : **الطرح والإضافة**[5] : وهنا يتعلّق الأمر بجملة التقطيعات الحادّة التي نجريها من أجل أن نصنع عالما من عالم آخر وذلك من أجل استبدال موادّ قديمة بأخرى جديدة. إنّ ما نتعلّمه هو فقط قطع ذات دلالة في حين أنّ قدرتنا على أن يفلت منّا الكثير من المعاني والأشياء وأن تمرّ في صمت هي قدرة لا محدودة.

رابعا : **التشويه**[6] : كما يحدث في فنّ الكاريكاتور الذي يستعمل المبالغة في تشويه ما يحدث كي يصنع عالما. تلك هي أهمّ الكيفيات التي نصنع منها عوالمنا. لكنّها ليست كل الكيفيات باطلاق ولا هي بالامكانات الوحيدة والنهائية. كلّ إنسانيّة تصنع عوالمها بالطرائق التي بحوزتها فعالم الاسكيمو ليس هوعالم أمريكا وطريقة بيكاسوفي رسم "وصيفات فيلاسكاز" (1957)

---

1 Exemplification.
2 Genre pertinent.
3 Agencement.
4 Ibid, p.30.

5 Suppréssion et Supplémentation.
6 Déformation.

ليست هي طريقة فيلاسكاز في رسمها (1656). ثمّة حرية جذرية في كيفيات صنع العوالم وثمّة عمليات متنوعة ولامتناهيه في تجسيده عبر التقسيم والتركيب والتنضيد والإفراغ والملء والاعوجاج والتشويه وتجسيد ما هومناسب لتوازن عالم ما. لكنّ شيء ما بقي منقوصا : متى ننجح في صنع عوالم ؟ وهل ثمّة كيفيات لصناعة العوالم الفاشلة ؟ وهل يصنع الفشل عالما ؟ ما هي مقاييس نجاحنا في صنع عالم ما ؟

2. هل ثمّة عوالم حقيقية وعوالم خاطئة ؟

هنا يتطرّق غودمان إلى مسألة الحقيقة. إنّ في الأمر إحراجا يمكن صياغته كما يلي : هل يمكن أن نعرّف الحقيقة أونختبر مدى صحّة عالم ما من خلال المقياس التقليدي أي مقياس التطابق مع العالم؟ هنا يجري غودمان تحويلا ريبيا على مفهوم الحقيقة. فيحرّرها من التعريف التقليدي لها بوصفها **تطابقا**[1]. لكنّه لا يتبنّى أيّ تعريف آخر معاصر من جنس التعريف "الهيدغري" والتأويلي بعامّة حول الحقيقة بما هي آليّة لكشف ما هو محجوب. يقول غودمان في هذا الصدد ما يلي : "انّ الحقيقة لا يمكن أن تُعرّف أوتُختبر من خلال تطابقها مع "العالم "، ذلك أنّ الحقائق لا تختلف فقط وفقا للعوالم، لكنّ الجميع يعترف أنّ طبيعة الاتفاق بين صياغة وعالم منفصل عنها هي طبيعة غامضة"[2]. يتعلّق الأمر بمفهوم نسبي للحقيقة يحرّرها من كل نزعة دغمائية تعتقد أنّ الحقيقة هي حقيقية دوما وباطلاق وقادرة على التوافق مع كل عالم واحد. انطلاقا من هذه النزعة النسبية الجذرية يقع الحدّ من عجرفة التصور الدغمائي للحقيقة. **يحدث للحقيقة ألاّ**

---

1 Adéquation.
2 Ibid , p.36.

تناسب عالما ما ويحدث لها ألاّ تكون حقيقيّة في كلّ الحالات. ذلك أنّها " لم تعد حاكما متجبّرا وصارما، بل صارت خادمة طيّعة خدُوما"[1].

وتبعا لذلك يمكن لمنطوقات حرفيّة خاطئة أن تكون صحيحة على المستوى المجازي. فعوالمنا تُصنع ممّا يقال حرفيّا وممّا يُقال اِستعاريّا، ممّا لا يقال بل يعبّر ويمثّل ويشير. فما يُقال لفظيّا يمكن أن يكون إمّا حرفيا أومجازيا، وما لا يُقال لفظيّا يمكن أن يكون تمثيليّا. كلّ العلوم تنتمي إلى ما يُقال على جهة اللفظ فتكون حقائقها امّا حرفية أواستعارية. ثمّة الكثير من الاستعارات في العلوم. أمّا ما لا يُقال فيمكن أن يقع تمثيله عبر الفنون. وتترتّب عن ذلك نتيجتان : الأولى : أنّ الحقيقة ليست حكرا على العلوم. أمّا الثانية فهي : **أنّ مسألة الحقيقة في الصياغات غير اللفظية لا قيمة لها بتاتا.** ليس بوسعنا حينئذ أن نتحدّث عن لوحة أوصورة أوقصيدة أوفيلم أورقصة في لغة الصحيح والخاطئ. ثمّة من اللّوحات خاصّة التجريديّة منها ما لا تقول أيّ شيء ولا تعيّن أيّة دلالة، بل تكتفي فقط بأن تشير أوتظهر شيئا ما. ذاك الإظهار وتلك الإشارة هي كيفية من كيفيات صناعة عالم ما. وهنا علينا أن ننبّه إلى أنّ غودمان إنّما يفعّل هنا تمييزا اخترعه أحد أقطاب الفلسفة التحليلية فيتغنشتاين بين ما يُقال وما لا يُقال. أي بين ما يُقال في لغة العلم وما لا يُقال في لغة العلم أي "ما ينبغي إسكاته". وهنا نورد نصّا لفيتغنشتاين في رسالة إلى "برتراند راسل" (بتاريخ 1919/08/19) : " إنّ جوهر الأمر يكمن في النظرية المتعلّقة بما يمكن أن يُقال بواسطة القضايا –أي بواسطة اللّغة (وطبعا بما يمكن أن يُفكّر فيه)، وما لا يمكن التعبير

---

1 Ibid ,p.37.

عنه بمساعدة القضايا، بل يُمكن أن يُشار اليه فحسب. ذلكم هوعلى ما أعتقد المشكل الجوهري في الفلسفة "[1].

لكنّ "غودمان" يتجاوز هذا القرار الفلسفي التحليلي المعروف لدى فيتغنشتاين والأوّل من أجل الانفتاح على ما لا يُقال أي ما يقع التعبير عنه داخل الآثار الفنية. إنّ ما لا يُقال في لغة القضايا العلمية يمكن أن يُقال في لغة أخرى هي **لغات الفنّ**. وبدلا عن الحديث عن الفنّ في لغة الصواب والخطأ علينا الحديث عنها في لغة يسمّيها غودمان بلغة **التصحيح**. وعليه فإنّ مطلب "الحقيقة، كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة "يبدو قاعدة هجينة ومعطّلة لكلّ من يصنع عالما ". ثمّة في الأمر مفارقة ذات وجهين: حين نطلب " كلّ الحقيقة " فإنّ مطلبنا ذاك يبدو واسعا وكبيرا ومشحونا بالتفاهات. أمّا حين نطلب "الحقيقة وحدها " فهذا قليل. لأنّ ثمّة ما هوأكثر منها وما يتجاوزها. **إنّ الحقيقة وحدها غير كافية لصناعة عالم.** وهوما يجعل غودمان يكتب ما يلي : "إنّ الحقيقة تكون في الغالب غير قابلة للتطبيق. وهي نادرا ما تكون كافية. وعليها أحيانا أن تترك المجال لمقاييس تزاحمها "[2].

3. متى يكون ثمّة فنّ ؟

هو سؤال يطرحه غودمان ويشتغل عليه ضمن كتابه " كيفيات في صنع العوالم ". يتعلّق الأمر بالأهمية القصوى التي يوليها غودمان إلى عوالم التخييل بعامّة أي كلّ الفنون من شعر ورقص وموسيقى ورسم وأدب. وكلّ الفنون التي يقع تصميمها عبر وسائل غير تعيينية أي غير لفظية وهي

---

[1] فيتغنشتاين ، دروس في الجماليات ، ترجمة فتحي المسكيني ، ضمن *اطلالات على الجماليات بالعالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين* ، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ، قرطاج 2010 ، ص 235.

2 Nelson Goodman, Manières de faire des mondes, op.cit, p.152.

كيفيات تقوم على التمثيل أي اعتبار الفنّ تجسيدا لعيّنة من عالم بصدد الصنع. هذه الفنون تستعمل الأصوات والحركات والرموز التي تنتمي إلى أنساق غير ألسنية. وبالنسبة إلى "غودمان" تمثّل هذه الكيفيات التخييلية في صنع عوالم مركز اهتمامه الخاصّ.

يكتب "غودمان" متحدّثا عن الفنون ما يلي :" إنّي أهتمّ هنا بتلك الكيفيّات في صنع العالم وبتلك الصياغات. فالأطروحة الأساسية لهذا الكتاب هي أنّ الفنون، وذلك بشكل لا يقلّ جدّية عن العلوم، ينبغي اعتبارها أنماطا من الاكتشاف والخلق وتوسيع المعرفة في المعنى الواسع لنموالفهم، وأنّ فلسفة الفنّ ينبغي اعتبارها بما هي جزء لا يتجزّأ من الميتافيزيقا والابستمولوجيا "[1]. في هذا النصّ ثمّة قرار فلسفي هامّ جدّا يقضي باعتبار الفنون حقلا معرفيا لا يقلّ صدقيّة وأهميّة وقدرة على صنع عوالمنا عن العلم نفسه. الفنّ أيضا يعرف ويمكن أن يكون جزءا من الميتافزيقا أو من الابستمولوجيا. ليس الفنّ منطقة محرومة من الحقيقة، ولا هوحقل المتعة بلا مفهوم كما ذهب إلى ذلك كانط في كتاب **نقد ملكة الحكم**[2]. وليس الفنّ أيضا حقل الأحلام الكاذبة " كي لا نموت من الحقيقة" كما حدّثنا نيتشه الأول في **كتاب الفيلسوف** ذات مرّة.

متى يكون ثمّة فنّ ؟ هذا السؤال يجعلنا نقف عند احراجات محبطة ومخيّبة للآمال : ما هوالفنّ ؟ وهل ثمّة فنّ خالص ؟ وما المسافة التي تفصل الفنّ عن اللا–فنّ ؟ من أجل الخروج من هذه المآزق الفلسفية يقترح "غودمان" تطبيق نظرية الرموز من أجل تحديد متى يكون ثمّة فنّ ومتى لا يكون. وهنا نجد أنفسنا أمام المكسب الأساسي لفلسفة الفنّ لدى غودمان. ثمّة فنّ

---

1 Nelson Goodman, op.cit, p.146.
2 Emmanuel Kant, Œuvres philosophiques, Paris, Gallimard, 1985, t.II, p .978 .

طالما ثمّة رمز أوبعد رمزيّ أي طالما ثمّة احالة على مرجع. ما المقصود بهذه الفكرة ؟ يجيب غودمان : " إنّ كلّ أثر تمثيلي هو رمز. إنّ فنّا بلا رموز هوفنّ يتوقّف عند حدود الفنّ بلا موضوع "[1]. وذلك معناه أنّ الفنّ يشتغل عبر التمثيل وأنّ التّمثيل هو دوما إحالة مرجعيّة أي هو رمز. إنّ ما يراهن عليه غودمان هواذن ما يلي : أنّ كلّ عمليّة عزل للفنّ عمّ يرمز اليه أوالمرجع الذي يحيل عليه أي أنّ كلّ حديث عن فنّ خالص –بمعزل عن كل مرجع خارجي– بمعنى فنّ مغلق على بنيته الداخلية –هو حديث لا يتناغم إلاّ مع " فكر يميني " ولا يعد إلاّ بحرمان الفنّ من أبعاده العميقة الخاصة بالتأويل. كلّ الآثار الفنية التمثيلية منها والتجريدية، حتّى تلك التي لا تمثّل شيئا ولا تعبّر عن أيّ شيء بوسعها أن ترمز إلى شعور ما أو عاطفة أو فكرة. إنّ "غودمان" يشدّد هنا على **البعد الرمزي للفنّ**، فالفنّ يبقى دوما رمزا حتّى لو اقتصر فقط على خصائص شكلية كاللّون والنسيج والصوت. إنّ أثرا فنّيا ما هو دوما عيّنة على عالم بصدد الصنع أي هو عيّنة على إحالة مرجعيّة لعالم واقعي. وتدعيما للقيمة الرمزية للفنّ بما هي مقياس كل فنّ. يكتب غودمان ما يلي :" أنّ من يبحث عن فنّ بلا رموز لن يجد أيّ فنّ لو أخذنا بعين الاعتبار كلّ الكيفيّات التي ترمز وفقها الآثار الفنّية. **نعم** لفنّ بلا تمثيل أو بلا تعبير أوبلا تمثّل. **لا** لفنّ لا يفعل أيّا منها "[2]. إنّ الآثار الفنية يمكنها أن تكون **أمثلة** في معنى أن تجلب الانتباه نحو أمر ما وقع إهماله كبعض الألوان أو بعض المشاعر أو بعض الأشكال.

إنّ أشدّ ما يحرج غودمان هو إذن السؤال الذي أنهك كل المحاولات الاستطيقية الحديثة : "ما هو الفنّ ؟ " سؤال وقع الخلط أحيانا بينه وبين " ما هوالفنّ الراقي ؟" ذلك أنّه يمكن لحجر ما عُثر عليه على قارعة الطريق

---

1 Ibid, p.89.

2 Ibid, p. 99.

ووقع عرضه في المتحف أن يصير فنّا. ويمكن لواجهة سيّارة بها عطب أن تُعرض أيضا في معرض فنّي على أنّها أثر فنّي. فلو كانت هذه الأشياء آثارا فنّية، هل يمكن لكلّ أحجار الطريق ولكلّ الأشياء المعطوبة حينئذ أن تصير آثارا فنّية ؟ استفهامات استنكارية وأمثلة عبثيّة يضربها "غودمان" كي يبيّن أنّ هذه المسائل مطروحة بشكل مغلوط. فليس الأصحّ أن نسأل "ما هي الموضوعات التي تشتغل دوما بوصفها آثارا فنّية؟ " بل أن نسأل " متى يشتغل موضوع ما بوصفه أثرا فنّيا؟ ". إنّ إجابة غودمان واضحة : **أنّ موضوعا ما يصير أثرا فنّيا كلّما اشتغل بوصفه رمزا.** فالحجر الملقى في الطريق لا يصير أثرا فنّيا إلاّ متى عُرض في متحف فهو حينئذ عيّنة على أثر فنّي ما، أمّا حين يقع عرضه في متحف جيولوجي فإنّ هذا الحجر يكتسب قيمة رمزية مغايرة بما هو عيّنة على أصل ما أو على حقبة تاريخية، لكنّه رغم ذلك لا يشتغل بوصفه أثرا فنّيا. لأنّ مساحة الرمز ليست حكرا على الفنون بل هي تشمل كلّ كيفيات صنع العوالم بما في ذلك العلوم. لكنّ غودمان يفضّل الفنّ عن بقية الأشكال الرمزية الأخرى. وذلك لأنّ، حسب عباراته، " منابع الفنّان أي أنماط احالته المرجعية، حرفيّة أوغير حرفيّة، ألسنيّة أو غير ألسنيّة، تعيينية أوغير تعيينية، تبدوأكثر تنوّعا وإثارة من منابع العالِم "[1].

يمكننا تجميع أهمّ أطروحات غودمان حول كيفيات صنع العوالم في أربعة :

أوّلا : إنّنا لا نرث عوالمنا من العلماء أوالمؤرّخين بل من الأدباء والرسّامين.

ثانيا : ليست الاستعارة مجرّد إجراء تزويقي بل هي كيفية من أجل صنع عوالم متعدّدة. كلّ الاستعارات لها إحالة مرجعيّة. أي ليس ثمّة استعارة غير واقعيّة.

---

1 Ibid, p.152.

ثالثا : انّ تخييلاتنا وقصصنا لا تنطبق على أيّ عالم ممكن أو حالم أو طوباوي بل هي تحيل وتمثّل وتعبّر عن عوالم واقعية كما لو كان عالما ما يحدث على نحو مجازي أو استعاري.

رابعا : انّ العوالم التخييلية إنّما هي توجد داخل العوالم الواقعية وليست تعويضا لها ولا تحليقا خارجها. إنّ كلّ القصص التخييلية إنّما تحدث دوما داخل العوالم الواقعيّة.

4. غودمان ومعاصروه

نسعى في هذا القسم النقدي من بحثنا إلى الكشف عن مدى أهمية أطروحة غودمان حول أهمية الرموز في صنع عوالمنا من خلال المرور ببعض قرائه ونقّاده. وهم كما سيتعاقبون بشكل خاطف في هذا الجزء الأخير من مقالنا على التوالي : "بول ريكور" و"أرتور دانتو" و"مرتن زيل" و"روشليتز".

– ريكور : يُعتبر أهمّ فيلسوف استفاد من فلسفة غودمان في صناعة العوالم عبر الأشكال الرمزية. حيث يعترف في تصدير كتابه " الاستعارة الحيّة " بأنّ فلسفة الاستعارة التي يقترحها انّما "تستند إلى نظرية تعيين الدلالة المعمّمة القريبة من غودمان... وأنّ هذه القرابة على المستوى الاستكشافي تمثّل الحجّة الرئيسية لهذه الهرمينوطيقا في الاستعارة "[1]. وهنا يقع استئناف الفلسفة التحليلية لغودمان في أفق الفلسفة التأويلية لريكور التي تعتبر أنّ الموضع الحميم للاستعارة ليس اللّفظ ولا الجملة ولا حتى الخطاب إنّما هو فعل الكينونة نفسها"[2]. إنّ المكسب الهامّ ههنا هوأنّ الاستعارة ليست مجرّد زخرف لفظي بل ثمّة حقيقة استعارية أي أنّ اللّغة ذات وظيفة مرجعية تعيينيّة. هنا يجري ريكور نقلة هرمينوطيقيّة على نظرية غودمان حيث نتحول من :لغة تقول العالم في معنى تصنعه على صياغات عدّة، إلى لغة

---

1 P.Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil, 1975, p.11.
2 Ibid.

تقول الكائن. كلاهما ينقل اللّغة في علاقتها بالواقع من "واو العطف" إلى "هو" الرابطة الوجودية. إنّ ما يستفيده ريكور من غودمان هوما يسمّيه بالوظيفة التعيينية للرموز أي أنّ اللّغة تحيل دوما على مرجع ما، إنّها ليست مجرّد قول بل هي فعل. ثمّة شكل من اللعب اللغويّ المثير بين " العالم والعمل "[1]. وعليه لم يعد ثمّة فصل بين العاطفي والمعرفي والتخييلي والحقيقي. ثمّة تطابق بين المرجع و**تعيين الدلالة** [2] ذلك أنّ الرمز إنّما هو دوما رمز لشيء آخر. وهذه الرموز هي بمثابة "الملصقات"[3] التي تحيل على "حادثات"[4] وهو ما يتلاءم وفق تعبير ريكور مع " النزعة الاسميّة التواضعيّة " لنلسن غودمان[5].

يقول ريكور مؤوّلا هذه الفلسفة :" ليس ثمّة ماهيات ثابتة تمنح مضمونا دلاليّا للرموز اللفظية أو غير اللفظية، وبمقتضى هذا الأمر تصبح نظرية الاستعارة يسيرة الفهم : لأنّه من الأيسر علينا أن ننقل ملصقة على أن نصلح ماهية. وحدها العادة تصمُدُ "[6]. إنّ أهمّ ما يستفيده ريكور من نظرية غودمان في "الاستعارة المعمّمة والكونية" هو مفهوم **التمثيل** في المعنى الحرفي الذي ارتضاه له غودمان نفسه أي ضرب الأمثلة. وهنا تتنزّل الفنون جميعها كأنّها استعارات تمثيلية. إنّ الآثار الفنيّة تمثّل الدلالة باعتبارها تنطوي عليها العبارة. فالاستعارة نقل لا يحصل إلاّ بواسطة الأمثلة. وذلك كأن نقول مثلا : إنّ لوحة ما مرسومة باللون الرمادي تعبّر عن الحزن. فتمثيل الرمادي داخل لوحة رمادية يعني أنّنا إزاء **مثال** عن الرمادي. أي إنّ

---

1 World and Work.
2 Dénotation
3 Etiquettes
4 Occurrences
5 Ibid .p.294.
6 Ibid , pp.294-295 .

الرماديّ ينطبق أو يحيل أو يرمز إلى شيء ما وبالتالي الرمادي هو الذي يعيّن دلالة ذاك الشيء. فاللوحة هنا انّما **تُعيّن** تحديدا دلالة ما تصفه. فاللون الرمادي قد وقع تعيين دلالته بواسطة المحمول "رمادي". والمحمولات انّما هي **ملصقات** في حالة الأنساق الرمزية اللفظية. لكنّ الرموز غير اللفظية يمكنها أيضا أن تشتغل بوصفها محمولات بما هي **أمثلة**. فحركات رئيس الفرقة الموسيقية تُعيِّنُ دلالة الأصوات التي ينبغي إنتاجُها دون أن تكون هي ذاتها أصواتا. أمّا الرقص فيُعيّن دلالة الحركات التي نقوم بها في الحياة اليومية أوالطقوسية ويعيد تنظيم تجاربنا. هنا يقرّ ريكور مؤولا غودمان أن ليس ثمّة فرق بين **التعبير** و**التمثيل**. فاللوحة هي حرفيّا لوحة رماديّة وهي مجازيّا لوحة حزينة. في المرّة الأولى نحن ازاء الواقعة. وفي الثانية نحن إزاء الهيئة أوالشكل. فالواقعة هي وضع الأشياء. أمّا الهيئة أوالشكل فهي استعمال حمليّ أو مرجعيّ. ليست الاستعارة إذن زخرفا قوليّا إنّما هي "ضرب من الغزل العجيب بين محمول له الماضي وموضوع يتمنّع عن الاستعارة وهوفيها الراغب "[1]

ما نخرج به من هذا، الاستفادة الهرمينوطيقية التي سجّلها كتاب "الاستعارة الحيّة" لريكور ثلاثة نتائج هي التالية :

أوّلا : أنّ التمييز بين **تعيين الدلالة** و**الوسم**[2] ليس مبدأ صالحا للحديث عن الوظيفة الشعرية، لأنّ الوسم في علاقة بحالات ذاتية عاطفية تماما لا تملك قيمة مرجعية على نفس القيمة التي للخطاب الوصفي.

ثانيا : إنّ الأصوات والصور والمشاعر هي تمثيلات وليست أوصافا. إنّها بذلك **تمثّل**[3] – في معنى المثال – ولا **تتمثّل**[4] في معنى التمثّل الذي يفترض

---

1 Ibid, p.296.
2 Dénotathon et Notation.
3 Exemplifier.
4 Représenter.

ذاتا للتمثّل وموضوعا متمثّلا كما في براديغم الوعي من ديكارت إلى هوسرل. فهي تمثيلات على ملكية الأشياء أكثر من أنّها مجرّد تأثيرات ذاتية لهواة الشعر.

ثالثا : إنّ الخصائص الشعرية، بما هي خصائص منقولة، تضيف معنى ما إلى تصوّرنا للعالم. فهي -حقيقية لأنّها تُصالح بين الملائمة والجدّة، وبين البداهة وعنصر المفاجأة.

● دانتو: ضدّ فلسفة الاستعارة التي يلتقي في رحابها غودمان وريكور، يوجّه "دانتو" الناقد الفنّي الأمريكي أحد أقطاب الجماليات التحليليّة نقودا حادّة لفلسفة غودمان : فالاستعارة بالنسبة اليه لا تقدّم لنا شيئا لا نعرفه سلفا. والاستعارة أيضا لا مكان لها في العلم ولا في الفلسفة باستثناء حين تصير الفلسفة أدبا.أمّا عن البعد الجمالي فلا علاقة له بالبعد المعرفيّ. وضدّ فلاسفة الاستعارة وغودمان يكتب "دانتو" في كتابه المعنون "بعد نهاية الفنّ " (1992) ما يلي :" لقد وقع في نظري توسيع مفهوم الاستعارة بشكل مفرط، على الأقلّ في حقل الإدراك. ومن جهة أخرى يبدو أنّه حتى في أيّامنا هذه لم يقع إدراك الدور الهامّ الذي تلعبه الاستعارة. من وجهة نظر التعيين السياسي للواقع"[1].

● مرتن زيل : الذي يشتغل في حقل الجماليات المعاصرة على ما يسمّيه " المعقولية الجمالية " تطبيقا واستصلاحا لفلسفة "هابرماس" حول نظرية الفعل التواصلي، يوجّه هوالآخر نقدا لاذعا لجماليات غودمان بخاصّة. ذلك أنّ هذا الأخير أخطأ عملية تقييم ما هو جمالي حين خلط بين الحقيقي والناجح. كما رسم مرتن زيل حدود **الطابع الاستعاري** لفلسفة غودمان من أجل أن يفسح المجال أمام **البعد التواصليّ** الذي به تتحدّد معقولية الحقل الجمالي. ومن أهمّ الحدود التي رسمها للاستعارة هي :

---

1 Arthur Danto , *Après la fin de l'art* ,Paris , Seuil , 1996 .p.124 .

أوّلا : أنّ المنطوقات الاستعاريّة لا تمثّل السياق القولي المباشر، بل هي تميّز النسيج الدلالي الذي نتكلّم عنه.

ثانيا : أنّ المنطوق الاستعاريّ لا يمثّل وضعيّة التفاهم الوقتي بل يمثّل فقط حقل موضوعات القول.

ثالثا : أنّ السياق الاستعاري يجعل أنماط القول الاستعاريّ معقولة لكنّه لا يتعلّق بالظواهر التي نتكلّم عنها.[1]

● روشليتز : من أهمّ المشتغلين على الجماليات المعاصرة وهومن أتباع "هابرماس" إلى جانب مرتن زيل يكتب عن غودمان قائلا : " إنّ الاهتمام الذي يوليه غودمان للغات الفنّ لا يمكن فصله عن النقاش الأمريكي حول العلاقات بين اللّغة والواقع، حول أنواع المرجع والدلالة. إنّ الفنّ بالنسبة إلى هذه النظرية لا أهمية له إلاّ بوصفه براديغم لنظرية أعمّ هي " كيفيّات صناعة العوالم " التي تسعى إلى تنسيب الفرق بين تمثّل علمي وتمثّل استطيقي للعالم "[2]. وهذا أمر لا يتماشى ورواد المعقولية الجمالية التواصلية، ضدّ دعاة الطابع الاستعاري والحياة الرمزية والتخييلية بما هي صانعة العوالم الواقعية. ههنا تبدوالخصومة الفلسفية (وفق كلمة مشهورة لدولوز وغاتاري ضمن كتاب "ما هي الفلسفة") على أشدّها بين **دعاة الإبداع وجماعة التواصل** : أي بين الخطّ الفلسفي الذي يمتدّ من "نيتشه "إلى "دولوز" والخطّ الفلسفي الذي يمتدّ من "كانط" إلى "هابرماس".

---

1 Martin Seel , *l'art de diviser . Le concept de rationnalité esthétique*, Paris, Armand Colin, 1993, p.224.
2 Rainer Rochlitz , l'art au banc de l'essai .Esthétique et Critique , Paris , Gallimard , 1998, 28.

خاتمة :

إنّ "نلسن غودمان" الفيلسوف الأمريكي قد اقترح على العقل البشري المعاصر فكرة مثيرة : ليس ثمّة عالم واحد. وإنّنا نحن لا نرث عوالمنا من أحد غير أنفسنا. أي إنّ عوالمنا هي ما نصنعه كل يوم بأنفسنا. لا أحد سيعوضنا عن عالم خسرناه بعالم يهبنا إيّاه "سبهللا". فالعالم لا يُعطى ولا يُباع ولا يُشترى. بل ليس ثمّة عالم واحد كي نخاف من أن ينتهي أوينهار فجأة. وليس ثمّة عالم جاهز صُمّم بشكل نهائي من أجل البقاء أبدا. ضدّ دعاة القيامة والمدمنين على كلّ أشكال الآخرة، بوسعنا أن نكتفي بصناعة عوالمنا الواقعيّة. "كلّ يعتني بحديقته".

هل نصنع العوالم (غودمان) أم نسكنها (هيدغر) ؟ هل نؤول العالم أم نغيّره (ماركس) ؟ رغم الانزلاقات الخادعة التي تهدّدنا حين نجمع بين الأمّيتين في هذين السؤالين بوسعنا الاكتفاء في خاتمة هذا البحث، بالنتيجة المتواضعة التالية : ثمّة في كلّ ما وقع من نقاش فلسفي حول فكرة العالم منذ ليبنتز مرورا بكانط وصولا إلى "غودمان" معركة بين جماعة **التخييل** ودعاة **التغيير**. غودمان حاول أن يجمع بينهما : **فما يصنعه التخييل ليس خياليا البتّة**. إنّ الأشكال الرمزيّة هي كيفيّاتنا في صناعة عوالم واقعية تماما. نلسن غودمان لا يعلّمنا كيف نصنع عوالمنا، فهو لا يدّعي تعليم الآلهة ولا تعليم البشر طرائق صنع العوالم، إنّما هوقد نبّه الإنسانيّة الحاليّة التي أوشكت على اليأس من إنقاذ العالم بعد كل الكوارث التي وقعت والتي هي بصدد الوقوع، إلى أفق جميل : بوسعنا دوما أن نستمرّ في صنع عوالم حتى في أحلك الأزمان. فنحن نرسم عوالمنا بالكلمات والحكايا والأغنيات. كلّما ضاق أفق إلاّ وفتحنا أفقا آخر. ثمّة دوما عالم ما هو بصدد الحدوث عبر قصائدنا ومعارفنا. لا مكان للعدم، ولا حياة للعدميّين بيننا.

المراجع :

فيتغنشتاين ، دروس في الجماليات ، ترجمة فتحي المسكيني ، ضمن *اطلالات على الجماليات بالعالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين* ، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ، قرطاج 2010.

- Arthur Danto, *Après la fin de l'art*, Paris, Seuil , 1996.
- E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, 1975.
  - *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1976.
- Emmanuel Kant, Œuvres philosophiques, Paris, Gallimard, 1985, T.II.
- Martin Seel, *l'art de diviser. Le concept de rationnalité esthétique*, Paris, Armand Colin, 1993.
- Muriel Van Vilet, *Ernest Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes .2010, www, PUF – Editions .Fr.
- Nelson Goodman, Fact, Fiction and Forecasts, cité par Jean Pierre Cometti, le Philosophe et Poule de Kircher, chap.II.
- Nelson Goodman, Manière de faire des mondes, Paris, Gallimard, 1992.
- P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil , 1975.
- Rainer Rochlitz, l'art au banc de l'essai .Esthétique et Critique, Paris, Gallimard, 1998.

من المعنى إلى المعنى

د. عبد السّلام عيساوي – جامعة منّوبة

التمهيد :

عنونّا بحثنا بـ" من المعنى إلى المعنى " قصد النّظر في المسارات التي يقطعها الذهن وهو يتوهّم أنّه يحدّ المعنى فالتهانوي[1] وفي سياق تعريف الكلام يرى أنّ المعنى معنيان : معنى نفسيّ لا يتأثّر بالمواضعات والخواصّ اللغويّة، موجود في الذّهن وقريب من التصوّرات الكلّية، ومعنى مستدلّ عليه باللّفظ والمقامات والمقاصد وهو جزئيّ يختلف باختلاف اللّغات ومرهون بتحقّقه لأنّه مضمّن في اللّسان.

المرحلة الفاصلة بين المعنيين والمتمثّلة في الانتقال من الكلّيات إلى الجزئيّات تسمّى دلالة لأنّ اللسانيّ يخضعها إلى الوصف والدّرس ويحاول أن يجعلها موضوع علم، ممّا يفضي إلى أنّ الفواصل بين الدلالة والمعنى دقيقة وأحيانا واهية لا تتصوّر إلاّ على أساس تقدير وجود حركة فكريّة بين ثابت نسعى إلى إخضاعه إلى المقولة والتصنيف ومتحرّك يأبى أيّ قيد وحدّ، ولهذا نحوّل الحديث عن المعنى الجوهر إلى الحديث عن هذا الثابت المسمّى دلالة ونتوسّل في ذلك بقرائن لفظيّة وبمقتضيات الحالات والمقامات التي يسافر فيها المعنى من الذهن إلى التحقّق ونتصوّر وهما أنّنا نحدّ المعنى ولهذا السّبب سمّى " روبار مارتان " (Robert Martin) عالم المعنى عالم الإمكان وقال إنّ أقرب أنواع المعنى إلى الدلالة هو المعنى المتعيّن (Le sens dénoté) لكونه يعود إلى الوظيفة الإخباريّة في اللّغة لا غير.

---

[1] الكشاف، ج 1، ص 70.

إنّ الدلالة والمعنى وجهان متصافحات يدرك الثاني بالأوّل في المراحل الوصفيّة، ممّا يجعل علّة وجود الأوّل إستجابة لمقتضيات الواصف أكثر من الموصوف، بل إنّ عمليّة الوصف في حدّ ذاتها بواسطة العلامة اللغويّة ما هي إلاّ ضرب من النشاط الذهني يمارسه الإنسان العارف لبيان تمشّي تكوينه الدلالة وإستيعاب جميع مظاهرها، أي إنّ وصف الدلالة شرط موجب الحديث عن المعنى. ونحن نساير هذا الشرط لأسباب منهجيّة لا علميّة، العلّة في ذلك أنّ المعنى أصل يصدر عن الذّهن ويعود إليه والدلالة فرع نثبت بها حركة الذّهن في لحظة واصفة لا تتكرّر.

- **منزلة الدلالة في الدّرس اللغويّ :**

إلى حدّ غير بعيد كانت دراسة الدلالة تعتبر ثانويّة في إهتمامات اللغويّين واللّسانيّين لاعتبار أنّ المعنى مكوّن لا يمكن البرهنة على وجوده أو تجلّيه أو حتّى حدّه.

وهو اعتبار ساذج كما يقول " بيار بورديو ". إنّ المعنى مضمّن في المدلول قد لا يمكن إدراكه وإثباته بصفة مباشرة لا لبس فيها، لكن لا يمكن نفي وجوده في الخطاب والتجربة التواصليّة فإذا قبلنا أنّ للسانيّات هدف تضمين جميع مقاصد المتكلّم في لغته، فإنّ الدلالة تمثّل عنصرا له نفس قيمة الصوتيّات والإعراب والتركيب وربّما أكثر لأنّ المدلول لا يمثّل الوجه الثاني من العلامة اللّغويّة فقط وإنّما هو سبب أصليّ لوجود هذا الوجه إذ لا قيمة لدالّ دون مدلول. ونورد في ما يلي بعض تعريفات المكوّن الدلاليّ لبيان منزلته في الحدث الكلامي :

يقول : " روبار مارتان " عن اللّغة : " إنّ الأشكال الرّمزيّة والتراكيب ليست إلاّ وسيلة وما إيصال المدلولات وتبليغها إلاّ هدف "[1].

---

[1] " في سبيل منطق للمعنى " ، 1976، ص 102.

ويقول " بنفنيست " في السياق ذاته : " أن تدلّ اللّغة فلا يعني أنّ الدلالة شيء مضاف لا طائل منه بل هي روح اللّغة واللّغة هي الدلالة "[1].

ويقول " رومان جاكوبسون في سياق استعارة "، لا يمكن أن نلعب لعبة القطّ والفأر مع الدلالة فلا معنى لدراسة لغويّة يغيب الاهتمام فيها بقضايا المعنى "[2].

اعتمادا على ما ذكرناه من تعريفات نقول إنّ الدلالة هي النّواة الصلبة في كلّ دراسة لسانيّة فهي نسغُها الأساسيّ وإذا نظرنا إلى الدلالة على أنّها علم فإنّ موضوع هذا العلم وهدفه يكون وصف المعنى وصف الكلمة والجملة والخطاب في اللّغة الطبيعيّة.

وننبّه إلى أنّ المقصود بعلم الدلالة هو علم الدلالة اللسانيّ لا المنطقيّ أو الفلسفيّ أو السيميائيّ، لأنّ الدلالة قد توجد في غير العلامة اللغويّة كالإشارة المروريّة أو الظواهر الطبيعيّة (السحاب يدلّ على نزول المطر)...

- **الفرق بين الدلالة وعلم الدلالة :**

ترتبط الدلالة بالقدرة الترميزيّة لدى الإنسان، ولم يعرّف الفلاسفة الإنسان بكونه حيوانا ناطقا إلاّ لامتلاكه هذه القدرة وتميّزه عن غيره من الحيوانات وتظهر هذه القدرة في استعماله الرموز قصد التواصل في مجتمع لغويّ متجانس[3].

---

[1] " قضايا اللّسانيّات العامّة " ، 1974، ص 17.

[2] " وظائف اللّغة "، 1976، ص 13 (ذكر في هذا الكتاب أنّ للّغة ستّ مكوّنات مشتقّة من وظائفها وهي السّياق، الباث، المتقبّل، حدث التواصل، الرمز المشفّر، المضمون الفكري، وكلّ مكوّن يدرك بما له من علاقات بغيره من المكوّنات أي من وظائفه.

[3] أفضل من عالج قضيّة رمزيّة اللّغة الفيلسوف الألماني " إرنست كاسيرر " (1874-1945) وهو صاحب نظريّة الوظيفة الرمزيّة في اللّغة، ومفادها إجمالا أنّ اللّغة تنتج المعقول وتبني المعنى، وليست مجرّد أداة.

وللاستعمال مظهران أساسيّان :

- مظهر الوضع (التواضع) (La convention) : للإنسان كفاءة ذهنيّة تمكّنه من وضع الرّموز والتواضع على كيفيّة توظيفها بصفة مسترسلة وإنشائيّة.
- مظهر الاستعمال : يختصّ الإنسان بكونه الحيوان الوحيد القادر على فكّ الرموز.

يهتمّ اللسانيّ المشتغل على علم الدلالة بهذه الكيفيّة ويحاول أن يجيب عن علل النظام المتحكّم في استعمال الرموز وآثار التواصل بها، لأنّها خاصيّة لا نجدها إلاّ عند الإنسان. فالحيوانات الأخرى لا تقطّع الرموز ولا تركّبها إلى بعضها وإن كانت تتواصل بها في النّهار دون اللّيل.

بمعنى لغة الإنسان تؤدّي ما يسمّيه " السكاكي " : " التقاول ". وهو مفهوم يقابل تقريبا الجدليّة عند الفلاسفة أي الجدل بالأقوال. هذه الوظيفة مشتقّة من واللّغة منعدمة عند الحيوانات الأخرى، وعالقة بهويّة الإنسان الكائن اللّغويّ الذي يصنع وجوده بصياغات لغويّة.

نجد تقريبا إجماعا لدى اللسانيّين على أنّ علم الدلالة يدرس المعنى دراسة علميّة أو يحاول على الأقلّ أن تكون علميّة.

ومن أهمّ الأسباب التي يتّخذها مطيّة لصفة العلم اهتمامه بالعلامة اللّغويّة.

ومن هنا جاء اعتبار أنّ علم الدلالة جزء من اللسانيّات.

نشتقّ ممّا ذكرنا ملاحظة أولى كبرى تفيد أنّ علم الدلالة قلّ أن استقلّ بموضوع خاصّ به ومنهج قائم بذاته، لأنّه علم يهتمّ بما يصنعه الفكر. فكثيرا ما يتأثّر من حيث الموضوع والمنهج المتوخّى فيه بالعلم الذي يحتضنه أو يتاخمه. معنى ذلك أنّ الدلالة نجدها في كلّ فروع اللسانيّات إذا تحدّثنا عن اللّغة ونجدها في كلّ العلوم التي ينظّر لها الإنسان.

وانتماء علم الدلالة إلى اللّسانيّات يجعلها منتمية إلى السيميولوجيا (السيميولوجيا تهتمّ بجميع العلامات الدّالة في الكون). وهي أوسع من اللسانيّات ثمّ إنّ موضوع الدلالة نجده في العرفانيّات وفي التداوليّة وكلّ اختصاص له موضوع نجد فيه بالضرورة دلالة.

وما الاختلاف إلاّ اختلاف في المقاربات وزوايا النّظر. فعلم الدلالة العرفانيّ يختلف عن علم الدلالة التداوليّ وعلم الدلالة البنيويّ يختلف عن علم الدّلالة العرفانيّ.

يمكن الإقرار أنّ الدلالة قديمة وهي منتشرة في جميع العلوم أمّا علم الدلالة فهو مبحث لسانيّ جديد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر. ويعتبر آخر علم لسانيّ سعى الدّارسون إلى تنظيم موضوعه ووضع قوانين تسيّره[1].

قديما كانت مباحث النّحو العربي تحتوي على مظاهر وقضايا هي من صميم علم الدلالة كما نفهمه اليوم. فنجد قضايا دلاليّة معجميّة منتسبة إلى ما يسمّى " فقه اللّغة ". مثل قضيّة الترادف والتضادّ والمقابلة والاشتراك.

هذه القضايا وغيرها تعتبر اليوم قضايا دلاليّة صرفة وقديما كانت تعالج ضمن اختصاص فقه اللّغة الذي يمثّل مرحلة متطوّرة تجريديّة في الاهتمام باللّغة.

المتحكّم الأكبر الأعلى في اللّغة هو النّحو بمعناه القديم لا بمعناه الحديث أمّا اليوم فلم يعد بالإمكان الاهتمام بهذه القضايا الدلاليّة ضمن مبحث النّحو أو فقه اللّغة.

---

[1] بفضل أبحاث اللسانيّ الفرنسي ميشال بريال (1987) ظهر هذا العلم الجديد ولو أنّ نحاة ألمان اهتمّوا بالأسمائيّة (sémasiologie) في اللسانيّات المقارنة وأكّدوا أنّ الدلالة مكوّن لسانيّ يضاهي المكوّنات الصوتيّة والتركيبية والإعرابيّة.

علم الدلالة إذن كما هو شائع في اللسانيّات الغربيّة علم حديث نشأ في المناويل اللغويّة التي احتضنته وتأثّر بها إلى حدّ كبير لاسيّما في مراحله الأولى :

- تأثّر وأثّر في اللّسانيّات التاريخيّة في القرن التاسع عشر[1].
- تأثّر وأثّر في الدراسة التاريخيّة (دي سوسير)
- تأثّر وأثّر في البنيويّة الأمريكيّة وفي التوزيعيّة التي أهملت في بداياتها المكوّن الدلالي ثمّ أصبح لاحقا من أهمّ العناصر الذي اهتمّت به هذه المدرسة اللّسانيّة (بداية من أوائل الستّينات من القرن الماضي).

معنى ذلك أنّ علم الدلالة يتّسع ويضيق حسب المناويل اللسانيّة والمستويات الممكنة. فعلم الدلالة حسب البنيويّين الذين يشتغلون أساسا على دلالة المفردة مختلف عن علم الدلالة عند التداوليّين الذين يهتمّون بدلالة المفردة من المقام.

ولعلّ ارتباط مصطلح دلالة بصيغتها الاشتقاقيّة من حيث هي مصدر دالّ على حدث غير مقيّد يجعل موضوع دراستها " كلّ ما يدلّ ". فالمدلول هو الموضوع الذي تهتمّ به الدلالة. فالدلالة إذن وبهذا التصوّر موضوع حدث يدلّ على موضوع الدلالة.

---

[1] نوع يعنى بالجانب النفسي الاجتماعي على خلفيّة أنّ الدلالة تعبّر عن الأفكار وتعكس كيفيّة الانتظام الاجتماعي فكلّ تغيير خاضع لمسارات نفسيّة واجتماعيّة.
اهتمّ بهذه الخاصيّات وغيرها في التغيّر الدلاليّ " أنطوان ميي " Antoine « Meillet » وكلّ من وجه عنايته لقضايا علم المعجم الاجتماعي La lexicologie) sociologique) نحو " جورج ماتوري " « George Matoré » في كتابه la) Méthode en lexicologie، 1953.

في حين أنّ المعنى مشتقّ من الجذر (ع، ن، ي) حسب صيغتي المصدر الميمي أو اسم المفعول ودلالته الحدثيّة تجعل منه مطلقا وقصدا وفائدة قد يبلغها الإنسان.

د ل ل ← الدلالة = موضوع ما هو مدلول عليه بالدّال.

ع ن ي ← المعنى = دلالة + قصد.

ولهذا يرتبط المعنى بالذهن لأنّه متأتّ منه خلافا للدلالة، ولذلك تضاف كلمة دلالة إلى المعنى ولا تضاف كلمة معنى إلى الدلالة. لأنّنا نربط الدلالة بالإفراد وإلى حدّ ما بالثبات وبما نضيفه من صفات إلى العبارة في حين أنّ المعنى يرتبط بالصفات ويتوسّع فيها بالاستعمال، بتحوّلها وتغيّرها المستمرّين. ولابدّ في هذا المقام من التذكير بوجود خاصيّتين في التفكير الدلالي قبل أن تصير الدلالة موضوعا علميّا : خاصيّة الاهتمام بالجوانب التاريخيّة في فهم الدلالة وخاصّية الاهتمام بالجوانب النفسيّة الاجتماعيّة على اِعتبار أنّ الأفكار تعكس كيفيّة الانتظام الاجتماعيّ وأنّ كلّ تغيير دلاليّ هو نتيجة لمسارات نفسيّة واِجتماعيّة اِنعكست في اللّغة.

وقد اعترض اللّسانيّون بداية من الستينات على هاتين الخاصّيتين ودعوا إلى دراسة الدلالة على أساس أنّها مكوّن حادث (immanent) يبرز في لحظة ويكون مستقلاّ ويدرس في ذاته ولذاته وبذلك أصبحت الدلالة موضوع درس علميّ.

- **أنواع الدّلالة :**

لنعرّف أنواع الدلالات في علاقاتها بالتواضع : ننطلق من بعض الحدود : " يعرّف الجرجاني التواضع بقوله : " كون اللّفظ بحيث متى أُطلق أو تخيّل فهم معناه للعلم بوضعه "[1].

إذا اعتمدنا مفهوم التواضع لبلوغ حدّ الدلالة فإنّ الدلالة تقتضي أن يتواضع اثنان فما أكثر على لفظ في علاقة بمسمّى ما. وما يُفهم من ذاك التواضع هو الدّلالة.

ولهذا يقسّم الدلالة إلى المطابقة والتضمّن والالتزام. لأنّ اللّفظ الدّال بالوضع لابدّ أن يدلّ على تمام ما وضع له، وفي هذا المستوى يصل الجرجاني التواصل بإجراءين أساسيّين يتّفق عليهما المتخاطبان :

- أوّلهما : أنّ علم التواضع هو علم بالتسميات أي الاتّفاق على تسمية شيء باسم ما أي بعلامة لغويّة.
- ثانيهما : أنّ الفهم مشتقّ من التواضع أي لا دلالة لشيء ما، ما لم تكن مسبوقة بتواضع.

قريبا من هذا يعرّف " التهانوي " علم الدلالة بكونه " أن يلزم من العلم بشيء العلم بشيء آخر "[2].

فتوجب الدلالة عنده عدم تفرّد شيء بعلم لذاته وفي ذاته. وبما أنّ العلم عمليّة ذهنيّة فإنّ طبيعة العلاقة بين الشيء الأوّل والشيء الثاني مصدرها إحالة ومنتهاها لزوم.

واللزوم هو وجوب واقتضاء طبيعيّ وأحيانا منطقيّ وتواضعيّ، ولتوضيح مفهوم اللّزوم أكثر عند التهانوي نذكر نوعين ممثّلين منه :

---

[1] الجرجاني، التعريفات، ص 92.

[2] التهانوي، الكشاف، ص 62.

- اللّزوم الوضعيّ **(implication conventionnelle)** : هو ضرب نتّبعه للوصول إلى الدلالة ويعتبر أضعف أنواع اللّزوم لشدّة احتياجه إلى دليل لفظي أوّلا ولاعتباره مفضيا إلى دلالة المطابقة ثانيا (هذا النوع من الدلالة اهتمّ به « Benveniste » وخالف به مفهوم الاعتباطيّة عند " دي سوسير ").

يقتضي كلّ دليل في هذا النّوع من اللّزوم معرفة باللّغة ويوجب إحالة غير اعتباطيّة على متصوّر ذهني قد يكون مختلفا بين النّاس لكن لا يمكن نفيه.

- اللّزوم الاستدلالي **(implication inférentielle)** : هو لزوم مجرّد أكثر من الأوّل لقيامه على العلم بمعنى إذا حصُل في الذّهن استلزم العلم بمعنى آخر أي هو لزوم قائم على عمليّة ذهنيّة محضة تبرز شكلي التعقّل والبرهنة.

فشيء ما إذا عُلِم استُدِلّ به على علم آخر، ولهذا قيل إنّ بعضه يقوم على نوع من التّفكير المنطقيّ (مقدّمة / نتيجة) أو مقدّمة وصورة النتيجة كما في الرياضيات.

مثال : إذا قلت : يغرق الصبيّ في النّهر. هذه مقدّمة والنتيجة أنّه لم يغرق فالعلم بكونه كاد يغرق نستدلّ به على كونه لم يغرق.

مراد ذلك أنّ المعنى الثاني لا يصحّ إلاّ بوجود المعنى الأوّل فالأوّل مستدلّ به (كاد يغرق) والثاني مستدلّ عليه (لم يغرق).

وقد بيّن التهانوي أنّ الاستدلال نوعان :

- ✓ نوع لرفع الوهم لكونه لا يُنفى ولا يُستدرك.
- ✓ نوع ضمني يُنفى ويستدرك لكونه تداوليّا نحو فلان (طلّق) نفهم أنّه كان متزوّجا.

- **الدّلالة والحقيقة :**

ينظر للحقيقة في اللسانيّات عامّة وفي علم الدلالة خاصّة على خلفيّة قضايا علاقة اللّغة بالفكر وعلاقتهما بالواقع. فنحن حين نحكم على دلالة ما أو على مضمون فكري معيّن. فإنّنا نحكم عليه انطلاقا من العلامة اللسانيّة والنّظام الذي تتدرج فيه والقوانين التي تسيّرها.

بمعنى إذا أثرنا حقيقة دلالة لغويّة لا ننطلق من افتراض أو نجري اختبارا أو استقراء ما، فالطبيعة فقط تفسّر هذه الحقيقة كما يقول الفيلسوف الألماني " ديلتاي ". وبمعنى آخر نقول إنّ دلالة علامة لغويّة دلالة حقيقيّة إذا كان ما تحيّل عليه موجودا في الطبيعة لاسيّما إذا كان هذا الموجود ماديّا محسوسا مثل إحالة كلمة شجرة على الشجرة في الطبيعة. فالرمز شجرة ذو دلالة حقيقيّة. ولا يعني هذا أنّ جميع الدلالات الحقيقيّة تستخلص أو تدرك من الإحالات المرجعيّة.

وعند الفيلسوف " لايبنتز " « Leibnitz » الحقائق نوعان :

- حقائق تقوم على الاستدلال العقلي : فتشتقّ من عمليّات البرهنة.
- حقائق تقوم على الواقع.

النوّع الثاني ضروريّ وضدّه ممتنع ضروريّ لأنّ الإنسان كائن لغويّ له خاصيّة تركيب الرموز وفكّها واستخلاص ما بها من مضمون فكريّ. فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يعيش الإنسان خارج الدلالة الحقيقيّة خارج العالم الماديّ في الكون، خارج الوجود.

أمّا النوع الأوّل من الحقائق فهو جائز وضدّه ممكن لأنّ هذا الضرب يختصّ بكونه نسبيّا. فما يدركه الواحد منّا من دلالة حقيقيّة في علاقتها بعالم الواقع مختلف عمّا يدركه الآخر.

بين النّوعين ثمّة اِختلاف يفسّر إلى حدّ كبير من جهة الموضوع والمنهج اِهتمام كلّ محلّل خطاب بجانب من جوانبه.

ولهذا يهتمّ اللسانيّ بخواصّ اللفظ في الإحالة على الواقع خلافا للمنطقي الذي لا يعير اهتماما لكلّ ماله علاقة بكلّ هذه الخواصّ باعتبار أنّ المنطقيّ يشتغل بحوسبة القضايا والنظر في مدى صحّتها من الدّاخل.

نستفيد من هذا أنّ الدلالة التي تقوم على الواقع تنتج حقيقة واقعيّة أو مشتقّة من الواقع فتعلو هنا وظائف الدليل اللغويّ لأنّ المسافة بين الدلالة والواقع منحسرة في الوظائف المسندة إلى الدليل.

ف" هوبز " « Hobz » يعتبر أنّ النوع الثاني من الحقيقة صفة من صفات اللّغة لا من صفات الأشياء في الواقع فإذا غابت اللّغة غابت صفتا الحقيقة والباطل.

وكأنّنا لا نفكّر اعتمادا على هذا التصوّر إلاّ بواسطة اللغة ولا نصدر أحكاما على ما تحمله اللّغة من حقائق إلاّ إذا سرنا في هذا الاتّجاه وتبنّينا هذا المفهوم أو هذا الحكم بل أكثر من ذلك صفة الحقيقة بمعناها اللغويّ تشتقّ أساسا من التواصل. وهذا تقريبا ما قاله " كارل يسبارز ":" تبدأ الحقيقة عندما نكون اثنين " أي لا حقيقة لشخص يناجي نفسه لانعدام الوظيفة التواصليّة.

- **الدلالة والإحالة والتعيين :**

حين نقول إنّ لفظا ما يدلّ لأنّه يعيّنُ فمعناه أنّنا نجمع بين اللّفظ وحالة الشيء، وبما أنّ للشيء حالات فإنّ كلّ إحالة تعتبر دلالة من الدلالات الممكنة. وهذه عمليّة ذهنيّة معقّدة يقوم بها الإنسان حين يربط بين الاسم والمسمّى / الرمز والمرموز إليه / المشير والمشار إليه. فإذا قلت كرسيّ أو باب فإنّ الدلالة تنتج عن عمليّة التعيين بين العلامة اللسانيّة والشيء الموجود في الكون. فالمدلول هنا وبكلّ بساطة عمليّة انتقاء ذهنيّ لصورة من صور الأشياء، علما أنّ لكلّ واحد منّا صورا خاصّة به عن الشيء المعيّن. لكن ثمّة بعض الدوال (الأسماء) يعسر ربطها بحالة الشيء فنقول

إنّ دلالتها من الكليّات العلّة في ذلك عدم انتقائها صورا ذهنيّة واضحة مثل اسم الموصول، اسم الإشارة، الضمير.

ولهذا يعتبر " بنفنيست " أنّ الدور التعييني لهذه الأسماء ضعيف لأنّها تشكّل الفردانيّة الماديّة الصرفة، وبناء على ما ذكرنا، نقول إنّ التعيين مرتبط بالإحالة وكلاهما مرتبط بتصوّر حدود الدلالة. ويتمّ هذا الفعل الفكريّ -على الأقلّ- في المراحل الأولى من اِكتساب عمليّة الرّبط الإحاليّ.

وتوجد عدّة أنواع من التعيين، نقتصر على ذكر نوعين لأهميّتهما في سياق ما نحن فيه :

- تعيين الحالة (L'état) : هو أعسر أنواع التعيين، منه تشتقّ وظيفة الصدق والكذب (الحقيقة / الخطأ)، لأنّ الحالة التي يكون عليها الشيء في الوجود متبدّلة، متطوّرة، متغيّرة بتغيّر حالات الكوائن الحيّة.

- تعيين الحقيقة : وهو الذي يؤدّي الوظيفة مطلقا في جميع الحالات الممكنة للّفظ المعيّن. فلا انتقاء في هذا النّوع من التعيين. نجد هذا الضّرب خاصّة إذا كان الدّال يحيل على عالم الموجودات والمادّة.

وللإحالة وظائف أخرى، أهمّها : جعل الشيء " هو هو " وكأنّنا نسوّي بين المحيل والمحيل عليه ومن اهتمّ من اللسانيّين بقضايا الإحالة على الواقع واتّخذ مفهوم التعيين سبيلا لإدراك الدلالة لم يتجاوز الثنائيّة الراسخة في المعرفة الكلاسيكيّة " خطأ / صواب ". وهي ثنائيّة تعوّل كثيرا على مفهوم المرجع وتمحّض فعل التفكير في ما هو ماديّ حسّي أكثر من غيرها من أنواع الإحالة.

ولم تتجاوز هذه الثنائيّة إلاّ حديثا وذلك بإعلاء كون الاعتقاد لدى المتكلّم ويمكن العودة في هذا إلى كتابي " روبار مارتن "[1].

يعود هذا التحوّل في تصوّر وظيفة الإحالة إلى سعي المناطقة الوضعيّين تجاوز مفهوم المرجع والفصل بين معرفة الشيء ومعرفة مسمّى الشيء. أي تجاوز القول بأنّ ما نعرفه عن الشيء يمكن اختزاله في الأسماء وهذا في اعتقاد المناطقة أمر غير سليم نحو ما أقرّه " كارناب " من أنّ المثاليّة نوعان : مثاليّة تقرّ وجود واقع موضوعي لاعتمادها على ما هو طبيعيّ يسمّيها مثاليّة موضوعيّة، ومثاليّة لا ترى في الواقع سوى انعكاسا لما نريد إسقاطه عليه فهو مجرّد تركيب من الذّات المفكّرة لجعل العالم مختزلا في اللّغة.

أورد " كارناب " هذا الرأي في سياق تحليل قضيّة التركيب المنطقي للّغة ودعوته إلى تعويض فعل التفلسف بمنطق العلم، لأنّه لا يمكن تحليل التصوّرات علميّا إلا بجعل القضيّة بمعناها المنطقيّ الكلاسيكيّ خاضعة للتحليل العلميّ بآلة اللغة. ومثّل رأيه هذا تحوّلا كبيرا في الفلسفة الوضعيّة[2].

ولاشكّ أنّ الاهتمام بعلاقة الدلالة بالمعنى خاصّة في بداية العقد الرابع من القرن العشرين طوّر العديد من العلوم وأثّر فيها إيجابا لاسيّما تلك التي تعدّ علوما صحيحة كالرياضيّات[3] والمنطق. فلم تعد الرياضيّات مجرّد شكلنة صوريّة خارجة عن أحوال ما للّغة من دلالات.

---

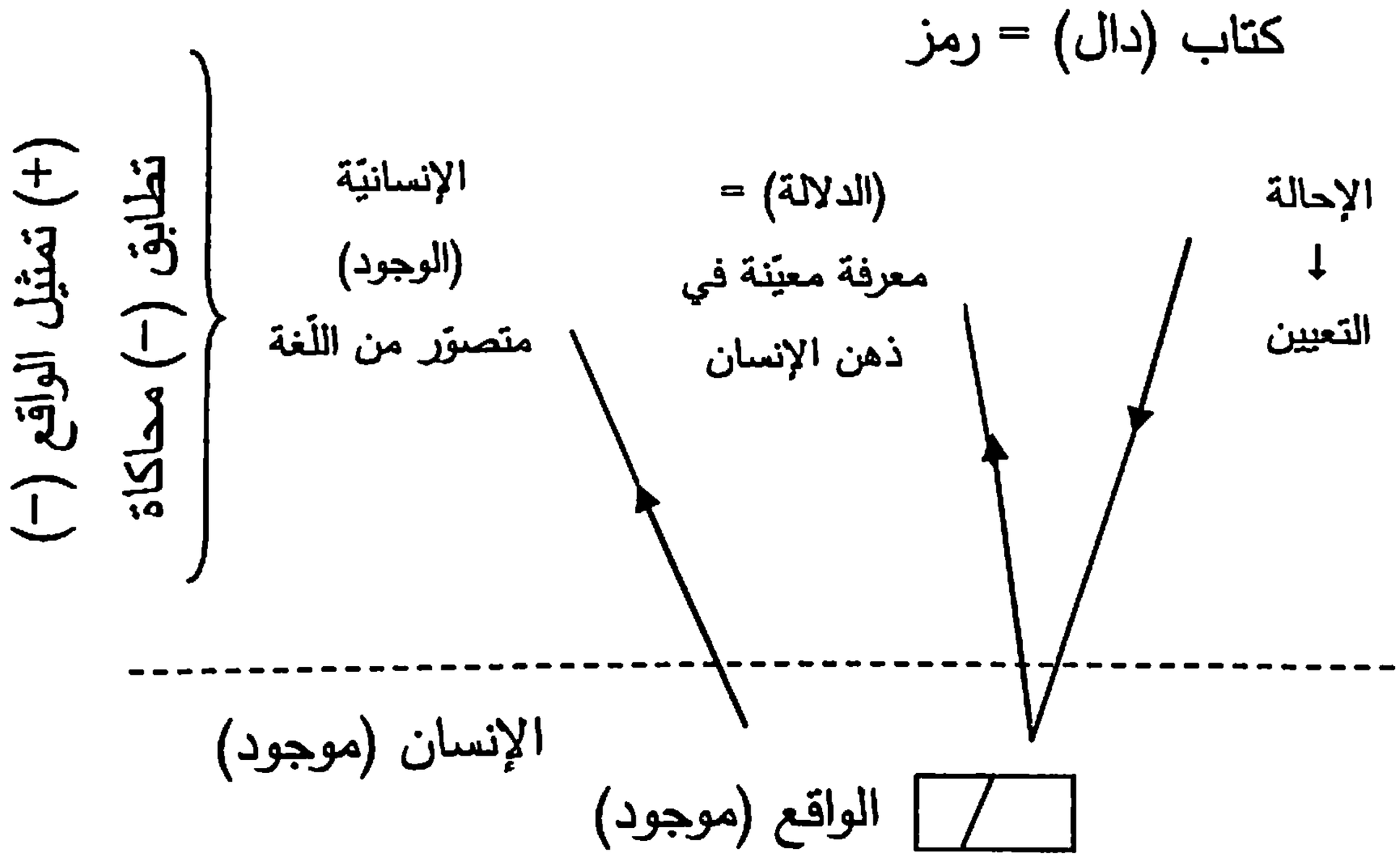
[1] Pour une logique du sens et Langage et croyance

[2] Carnap. R. Die alt und die neve Logik, trad Française de Vouillemin, Paris 1933, p55.

[3] بداية ظهور نظريّة المجموعات الرياضيّة وما تطرحه من قضايا الانتماء والتضمّن والجمع بين مكوّنات المجموعة ومفهوم المساواة بين المكوّنات في الانتماء إلخ.

- **دلالة اللّفظ بين الحقيقة والواقع :**

حين نقول إنّ لفظا ما دالّ، معنى ذلك أنّنا نجمع بين دلالته وقدرته على الإحالة على الواقع أو الموجود. وعادة ما نعرف الواقع بالموجود المتحقّق في العيان. وما ينتج عن الإحالة على الواقع أو الإشارة إليه هو علم بالواقع وليس الواقع ذاته.



إذ لا وجود لتطابق بين الواقع من حيث هو موجود خارج أحوال اللّغة والوجود كما تصوّره اللّغة. يعني ذلك أنّ اللّغة تمثّل الواقع ولا تحاكيه كما هو. إذا قلنا ندرك الواقع فإنّنا نوظّف حواسّنا التي منها تنشأ ملكة الإدراك المجرّد. وتستقرّ في الذهن « L'entendement ».

كان " كانط " يقول : للذّهن وظيفة ربط المحسوسات بواسطة المقولات باعتبار أنّ له القدرة على الحكم " يعني أنّ المعرفة بشكل عامّ والدلالة بشكل خاصّ باعتبار حضورها في كلّ علم من العلوم ما هي إلاّ تنظيم ذهنيّ للأشياء الموجودة في الكون والمجرّدة لاحقا. أي المعرفة عند الإنسان هي تنظيم / ترتيب وفق مجموعات كما تفعل الرياضيّات.

ويقول أيضا : " إذا كانت معرفتنا كلّها تبدأ مع التجربة، فهذا لا يعني أنّها تنتج كلّها عن التجربة"[1]. معنى ذلك أنّ المعرفة عند " كانط " نوعان : نوع ينتج عن التجربة / ومعرفة حدسيّة تصوّرية لا تنتج عن التجربة. أي إنّ الدلالة نوعان أيضا : دلالة يمكن العودة فيها إلى الواقع وتمثّلها ودلالة لا يمكن العودة فيها إلى الواقع لتقييمها والحكم عليها.

وقد ميّز " ديكارت " في أبحاثه الميتافيزيقيّة بين عالمين :

- عالم الواقع : ندركه بواسطة اللّغة ونسمّي هذا الإدراك الوظيفة الإحاليّة في اللّغة F.Référentielle. ممّا يعني أنّ العلامة اللّغويّة توجّهنا إلى الواقع ومن هذا التوجيه نشتقّ دلالتها.
- عالم الوهم : نصعد فيه من الواقع إلى العلم بالواقع لأنّ اللّغة في هذا العالم تختزل الواقع تصوّره على نحو مخصوص وبكثير من الذاتيّة فالنّاس في هذا العالم لا يدركون الواقع بشكل موحّد نعرفه بواسطة اللّغة فهو عالم وهميّ. ولهذا قال " بشلار " : " الواقع لا يشار إليه وإنّما يبرهن عليه ". وهو رأي مهمّ نستنتج منه ما يلي :

✓ أنّ الوظيفة الإحاليّة ليست قويّة كما يعتقد العديد من اللسانيّين.

✓ ألاّ وجود لمطابقة بين اللّغة والواقع فالاسم ليس المسمّى.

✓ أنّ للإحالة على الواقع وجهين :

- وجه ما نراه محسوسا / مدركا بالعيان ← فهو الواقع ذاته.
- وجه ما يظهر من المحسوس ونتمثّله في أذهاننا ونعتبره واضحا وهو غير ذلك.

---

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص 433.

← فإذا قلت " كلب " فإنّ دلالة الكلب صورة ذهنيّة ترتسم في أذهاننا وليست الحيوان الذي أربّيه في بيتي. واللّسانيّات تبني تصوّراتها من حيث هي علم على الوجه الثاني أكثر من الأوّل لأسباب سنوضّحها.

- **علاقة الإحالة بالقضيّة المنطقيّة ويكون إعتقاد المتكلّم :**

بناء على ما ذكرناه من تعريفات للدلالة وعلى مفهومي الحقيقة والواقع وكون الاعتقاد في علاقة المتكلّم بما يريد تضمينه في قوله، نرى أنّ من يربط الدلالة بالإحالة على شيء ما ويجعل وجودها مرهونا بوجود الرموز يثبت أنّها نظرة دلاليّة مشتقّة من خارج الرمز الدلاليّ. أي من الحدث الذي قد يكون شيئا ثابتا غير متناقض مع نفسه ليبقى " هو هو " وهي نظرة تتّسع في الحقيقة لبعض الصفات المنطقيّة في التفكير بها نكشف ما قد يحصل من مغالطات خفيّة في علاقة اللّغة بالحقيقة.

فإذا قلنا " تزوّج أوديب جوكستا ".

← تحيل هذه الجملة على حدث ثابت لا تغيّره التصوّرات التي نحملها عن هذا الواقع.

لكن إذا قلنا " تزوّج أوديب أمّه ". فإنّ الإحالة لم تعد مجرّد ربط بين رموز لسانيّة وحدث لانعدام التطابق بين المضمون الفكري في ذهن أوديب والواقع المرجع المحال عليه. فتصبح الإحالة هنا قضيّة منطقيّة تصوّريّة متجاوزة لمجرّد الحكم عليها بالصدق والكذب إلى كون الاعتقاد. أي ما اعتقده أنا في هذه الجملة مخالف لما يعتقده " أوديب ". فثمّة اختلاف بدليل أنّ " أديب " تزوّج " جوكستا " وهو واقع مخالف لكونه تزوّج أمّه. وكون الزواج من الأمّ لا نجده إلاّ في اعتقاد المتكلّم (توفيق الحكيم).

إنّ الرجوع إلى الشيء المشار إليه باللّغة للتثبّت من مدى واقعيّته ليس أمرا ضروريّا كما يعتقد بعض اللسانيّين ممّن اهتمّوا بالإشارة فربط دلالة لفظ

بالواقع ربطا ماديّا (يسمّيه " روبار مارتا " ربطا جغرافيّا) متأتّ بالأساس من المرحلة الماديّة الأولى للتفكير لدى الإنسان.

فجوكستا والأم رمزان لغويّان يحيلان على شيء واحد بتصوّرين مختلفين. الشيء المحال عليه هو هو لا تنقلب حقيقته باللّفظ. فلابدّ من التمييز بين الواقع والحقيقة لأنّ اللّغة وكون إعتقاد المتكلّم في كلامه يجعلاننا إمّا أن نسوّي بين الواقع والحقيقة أو نميّز بينهما بصرف النّظر عمّا نسلّطه من قوى إنجازيّة على الكلام بقرائن لفظيّة مثل التوكيد والنّفي والاستفهام. فكون إعتقاد المتكلّم كون متعال عن كلّ وسم لفظيّ متقدّم على جميع المحلاّت الدّالة على حضور المتكلّم في الخطاب. ولهذا يرى "راسل" أنّ للجمل المؤكّدة وجهين : وجه ذاتيّ لتعبيرها عن حالة المتكلّم ووجه موضوعيّ متى دلّت على حقيقة نعود في إثباتها إلى الواقع. ويسند إلى النّوع الثاني ضربين من الحكم : الأصل أن تكون صادقة أمّا إذا كانت تميل إلى الدلالة على حقيقة واقعيّة فهي كاذبة وفي ضربي الحكم لابدّ من الإقرار دائما بوجود معنى.

هذان الوجهان من الجمل حملا راسل إلى إعتبار أنّ الفساد النحويّ الذي يدخل الجملة لا يؤثّر على معناها لاسيّما الجمل المنطوقة فما تحدثه من آثار لدى السّامع قد يخفّف من حدّة فسادها الإعرابيّ. العلّة في ذلك أنّ الفساد النحويّ لا يجعل الجمل خاضعة لمبدإ الثالث المرفوع أي يجب أن تكون الجمل صحيحة كليّا دلالة وإعرابا أو فاسدة كلّيا دلالة وإعرابا. وإنّما قد تكون الجملة صحيحة رغم فسادها الإعرابيّ أو فسادها الدلاليّ فمن الناحية الإبستيميّة الإنسان هو الذي يسقط عليها حكمي الصّحة والفساد ولا يأتيانها من الداخل كما هو الحال في القضيّة المنطقيّة.

وعوّض " راسل " قانون الثالث المرفوع في حدّ الهويّة بإمكان التحقّق المعنويّ بسبب كون الإعراب يسيطر في جميع الحالات على ثنائيّة الفساد

والصحّة الدلاليّة ويجعل ما هو فاسد دلاليّا مقبولا ويؤول على اعتبار أنّه ضرب من المجاز نحو جملة " فهم الأسدان الدّرس" عوضا عن " فهم الطالبان الدّرس".

نشير في هذا السّياق أنّ لحكمي الصّدق والكذب المستفيدين من القضيّة علاقة صريحة في ذهن "راسل" بمفهومي الفساد والصحّة الدلاليّة والإعرابيّة المسلّطين على الجملة.

وبناء على هذا أوجد "راسل" أربع نظريّات في الصّدق :

1) نظريّة تستبدل الصّدق بفكرة التوكيد المبرّر ومفادها أنّ القوى الإنجازيّة تسبق القول ويضاهيها عند " روبار مارتان " ما يعتقده المتكلّم في كلامه كما ذكرنا أعلاه.
2) نظريّة تستبدل الصّدق بالاحتمال وتدخلنا في عالم الاحتمال في كلّ مضمون قوليّ فنستعين حينئذ بقوى وقرائن توجّهنا نحو ممكن ممّا هو محتمل.
3) نظريّة تعرّف الصّدق بمفهوم الاسترسال (continuum) والانتظام بين جميع مستويات الحدث القولي.
4) نظريّة التماثل وتقوم أساسا على مفهوم التجانس بين صدق القضايا وصحّة الإعراب.

ولـ" كارناب " مقال عنوانه " إمكانيّة الاختبار والمعنى " (testability and meaning) حلّل فيه بكثير من الدقّة العلاقة بين التصوّرات الثلاثة الصدق والمعنى والتحقّق الممكن، عدّ كلّ معرفة هي في الأصل بحث في ما به يكون الشيء ذا معنى أي في ما به تكون الجملة ذات معنى حقيقي يمكن تصوّر حدوده والاستدلال عليه، علّته في ذلك أنّ المعنى ذاته يسأل عن كيفيّة وصولنا إيّاه ممّا يعني أنّ حدّه يحتاج إلى ضربين من الأسئلة :

– سؤال عن وجود المعنى من حيث هو جوهر ويسمّى سؤال الماهية.

– سؤال عن كيفيّات بلوغه.

وسؤال الكيفيّات هو الذي يمكّننا من بناء المعرفة أمّا سؤال الوجود فهو حرّ قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، وإذا أردنا اختبار كيفيّة تحقّق المعنى لابدّ أن نفهم هل للجملة معنى أم لا ؟ ثمّ نمرّ في مرحلة لاحقة إلى الحكم على معناها وربطه بالوعي والصّدق والفهم.

نستخلص من هذا أنّ ماهية المعنى مختلفة باختلاف طرق تحديد صدقه فهو معطى وكيفيّة تحقّقه هي جملة المسارات التي يسلكها الذّهن في إثباته أو نفيه.

ويفسّر " موريتز شليك " « Moritz Schlick » في مقال (Meaning and verification) ما قصده " كارناب " بإمكانيّة تحقّق المعنى بقوله : " إثبات معنى جملة هو ذكر القواعد التي بحسبها يجلب استعمالها "[1].

ويعتبر أنّ المقصود بالتحقّق امتلاك الخبرة لفهم ما تتألّف منه الجملة وأساسا مفهوم الحمل (la notion prédicative) قبل الحكم عليها بالصّدق.

قد نناقش " شليك " وربّما " كارناب " صاحب الرأي الأصليّ في مسألة هل يجوز إهمال القضايا المؤكّدة الصادرة عن إدراكنا الحسّي، فهذا النّوع من القضايا لا يحتاج في رأينا إلى تحقّق وإنّما حواسّنا تحقّقه ما قبليّا قبل بنائه قضويّا.

لم يربط حدّ المعنى بالقصد ؟

نشر " بول قرايس "[2] وهو من أشهر فلاسفة التحليل في فرنسا سنة 1988 مقالا عنوانه المعنى « Le sens » : اهتمّ فيه بتحليل مسألة حدّ المعنى لخّصها في قوله " ما أريد قوله ".

---

[1] صدر المقال بمجلّة الفلسفة، العدد 45، جويلية 1936.

[2] يعتبر " بول قرايس " من أكبر فلاسفة التحليل الاستعلائي (l'analyse transcendatale).

بمعنى المعنى عنده لا ينحصر في دلالات مكوّنات الجملة وإنّما هو ما يريد تبليغه من إنشائه ذاك القول. أي المعنى مرتبط بالمقاصد وبمدى تحقّق تلك المقاصد لدى السّامع.

نقد " بول قرايس " في هذا المقال ميل مجموعة من اللّسانيّين إلى الخلط بين الدلالة واستعمال الدلالة. بين الدلالة منفردة قابلة للوصف والدلالة مستعملة قابلة للتأويل ومنفتحة عليه.

وبيّن أنّ مفهومي الاقتضاء والتضمّن ينتميان إلى استعمال الدلالة لا إلى الدلالة وبينهما فرق فالمفردة عنده لا معنى لها ولا قضيّة فيها بالمعنى المنطقيّ إلاّ إذا ارتبطت بسياقات استعماليّة دليله في ذلك أنّ كلمة واحدة قد تقول أشياء عدّة حسب سياقات استعمالها وحسب المقامات التي قيلت فيها.

ولتوضيح ذلك يحلّل الرّابط (la conjonction) (et) فهو رابط وعلّة. الفرق بينهما أنّ الرّابط قابل للحوسبة الرياضيّة والعلّة لا تحوسب ولا يستدلّ على كونها علّة إلاّ بوجود المعلول. والمستويان الدلاليّان في الرّابط ضروريّان في كلّ استعمال لأنّهما يعطيان لنفس العبارة قيمة نوعين من المضامين :

- مضمون دلاليّ ثابت قابل للبرهنة يتحقّق بما يسمّى الوظيفة الجمليّة (fonction phrastique) في كلّ مكوّن نختار توظيفه في الجملة.
- مضمون دلاليّ ثابت لكنّه قابل للاختراق بمؤشّرات مقاميّة وتحقّقه الوظيفة التخاطبيّة (fonction discursive).

أُنظر ما قال عنه " جون قاسطون قرانجي " في كتابه " فلسفة المنطق وفلسفة اللّغة "، 1993.

الانتقال من المضمون الأوّل إلى الثاني يخضع إلى علاقات اِستدلاليّة وتربط بين ما هو أصليّ في دلالة المفردة بما هو مشتقّ من استعمالاتها المختلفة.

وإذا اعتبرنا أنّ الاستعمال هو الذي يعطي معنى للدليل فإنّ السؤال الذي يطرح لم نستعمل هذه الدلالة ولا نستعمل غيرها؟ وما الغاية من استعمالها؟ هذه الأسئلة نطرحها ونحاول من ورائها حدّ المعنى وبيان علّة ارتباطه بالقصد « L'intention ».

يقول " الكفوي " في معرض حدّه المعنى " المعنى ما يقصد بشيء، وأمّا ما يتعلّق به القصد باللّفظ فهو معنى اللّفظ ولا يطلقون المعنى على شيء إلاّ إذا كان مقصودا. وأمّا إذا فُهم من الشيء على سبيل التبعيّة فهو معنى بالعرض لا بالذّات "[1].

نستفيد من قوله أنّه يوجد على الأقلّ ثلاثة أنواع من المعاني :

- معنى يتعلّق بالقصد من اللّفظ فيرتبط بما يريده المتكلّم وبما يريد أن يفعله بكلامه وهو معنى له علاقة مباشرة بالمعنى الحقيقي للّفظ لأنّ أصله الإخبار. مع العلم أنّ هذا المعنى الأوّل تداخله خواصّ اللّفظ.
- معنى يقصد لذاته لا تداخله خواصّ اللّفظ لأنّه معنى غير مباشر يعوّل في بلوغه على مدارك السامع وقدرته على نسج العلاقات الذهنيّة.
- معنى لا يحتاج فيه إلى دليل لفظي إطلاقا وإنّما يتمّ عبر سلسلة من العلاقات الاستدلاليّة المنطقيّة ولا يبلغها إلاّ " الذكيّ " القادر على التجريد.

---

[1] معجم المصطلحات والفروق اللغويّة، ط 2، 1998، ص 842.

ومتى ربطنا المعنى بالقصد فإنّنا نربطه بالوعي، بالذهن، بالفكر لأنّ هذا المعنى غير المستند فيه إلى علامة لغويّة يخلق ذاته بذاته أي يخلق ذاته بخلقه لموضوعه.

يقول " هوسرل " معرّفا القصد : " لا يعني لفظ القصد شيئا آخر غير ما يختصّ به الوعي بصورة جوهريّة وعامّة من كونه وعيا بشيء ما ومن كونه يحمل بوصفه تفكيرا موضوع تفكيره في ذاته ".

نستفيد ممّا ذكره " الكفوي " و"هوسرل" أنّ القصد إذا ربطناه باللّفظ فإنّه يفرض وظيفة أساسيّة في اللّغة هي وظيفة التواصل مع العلم أنّ المعنى المقصود ليس تمثيلا للواقع ممّا يعني أنّ القصد يراقب ما نُنشئه من كلام قد يتحقّق وقد لا يتحقّق.

وفي سياق العلاقة نفسها ذكر " فيتقنشتاين " حادّا المعنى بقوله : " يسند المعنى إلى القضيّة (موضوع/محمول) بما يمكن أن يوجد لها لا بما هو موجود فيها ".

أي إنّ المعنى هو الممكن تحقّقه من الدلالة وليس هو الدلالة للاختلاف بين ما هو موجود وما يمكن أن يوجد.

ولهذا الاختلاف في الحدّ مقتضيات وآثار يمكن أن نوجزها في بعض الملاحظات التالية :

- أنّ للدلالة المعجميّة ظواهر منها ظاهرة التضاد والترادف والطباق إلخ. وهي ظواهر نلحظها في المعنى.
- أنّ المعنى يربط بالممكن بما يسمّيه " روبار مارتان " " عالم الإمكان " أي بالمظاهر المتنقّلة وبالكيفيّات التي يسلكها المتكلّم والسّامع لبلوغه. وبالتالي لا يمكن أن يكون موضوع تناقض وفيزيائيّا المعنى يتناقض مع –اللامعنى– فقط، ونجد اللامعنى في

الأصوات والإشارات التي لا يفهمها الإنسان ولا تحيل على شيء في الكون.

وهذا معطى عامّ من الكليّات المتحكّمة في تفكير الإنسان وكأنّ المعنى جوهر موجود ونحن نبحث عنه وفق مسارات تفكير متنوّعة.

- حدّ المعنى إشكاليّ ولهذا يصفه " جيل دولوز " بعدّة أوصاف منها كونه دفقا (Flus) وأنّه محايد (neutre) ومقياس متجاوز الرموز اللسانيّة (paramètre extralinguistique). جميع هذه الأوصاف تجعل المعنى موضوعا متعاليا متجاوزا لما يسمّى الدلالة.

- أنّ المعنى يُحلّ ولا يؤوّل في بعد التعيين/بالتسمية « dénomination » لأنّه (المعنى) يُشحن بالدلالة لجعل القضيّة صادقة. وما يشحن يؤدّي إلى خطئها أي إنّ المعنى يتجاوز الحكم على القضيّة بالصدق والخطأ خلافا لما ساد في المنطق الصوريّ منذ أرسطو.

مثال : " دخلت السيّارة فمه " ← هي جملة تحتوي على قضيّة صادقة منطقيّة لكنّ مفهوم التعيين يمنع تصوّر إمكانيّة تحقّق هذه الجملة وبالتالي يسلب هذه الجملة معناها إلاّ إذا اعتبرنا السيّارة شيئا آخر غير السيارة أو سيارة في شكل لعبة.

نستنتج من هذا أنّ المعنى الناجح هو الذي نجعله صادقا في سائر أحوال الجملة لنتجاوز بذلك الأحكام التي يسلّطها المنطق الكلاسيكي على القضيّة ولهذا لا يمكن أن نختزل المعنى في مسألتي الصدق والكذب فهو أعلى منهما ويقتضي هذا أمرين أساسيّين :

✓ أوّلا : أنّ الفهم الماقبلي للجملة غير موجود كليّا أو جزئيّا إذ الفهم ينشأ من البنية الدلاليّة للجملة لا قبلها.

✓ ثانيا : أنّ معنى التلفّظ غير المعنى المفهوم من اللّفظ.

– المعنى ليس مجموع دلالات المكوّنات ودلالات المكوّنات ذات بعد أنطولوجي أي هي الثوابت المنطقيّة في كلّ جملة يذكرها الإنسان في حين أنّ المعنى نبحث عنه ونخضعه للتأويل هو شيء هلاميّ.

– المعنى كيان معقّد « entité complexe » يرتبط في اللّسانيّات بمفهوم الإسناد وبدلالات الألفاظ وبما تحيل عليه وبالواقع وبكيفيّات تصوّر هذا الواقع وبما نسمّيه معرفة مستخلصة من هذا الواقع. وبالتالي لا يمكن اختزال المعنى في شيء واحد من هذه الأشياء.

ما الحلّ ؟

الحلّ : في أن نعتبر أنّ المعنى شيء نافع ووجوده في نفعه.

أنّ المعنى ضروريّ ووجوده في ضروريّته.

الخاتمة :

إنّ لعلم الدلالة قيمة عمليّة يدرأ عنّا تيه المعنى ويمكّننا من فحص الأفكار لتحويلها إلى أصل معرفيّ ييسّر عمليّة التواصل، وتضمين الأخبار في أقوالنا. لكنّ الذّات المفكّرة تأبى التقيّد بهذه القيمة –وهذا طبيعيّ– فتتوسّع دائرة الشكوك في حدّ المعنى لاسيّما تلك المتعلّقة بمعاني الموجودات من حيث هي جواهر لا تُقدّم في شأنها إلاّ بعض الإمكانات[1].

ولابدّ من الإقرار أنّ من الأسئلة التي أرّقت فكر " راسل " تلك المتعلّقة بمسألة اِستقراء ماهية المعنى، أجميع الظواهر التي لم نختبرها يجب أن تكون شبيهة بالتي اختبرناها ؟ أي هل مسارات اِختبار المعنى واحدة ؟

---

[1] راسل، بحث في المعنى والصّدق، الفصل السابع عشر، الصدق والخبرة، 2013، ص 353.

وإذا علمنا أنّ الاستقراء ينطوي على مبدأ العلّية حسب " كانط " (أ) علّة (ب) في المستقبل مثل (أ) علّة (ب) في الماضي، فإنّ هذا التصوّر لا وجود له في الواقع الحسّي ولا في العالم الخارجيّ كما نتمثّله لأنّه يجعل الكون كلّه مقولة عقليّة يغادر وجوده الخارجيّ ليلج عقل الإنسان.

وعليه، يمكن القول إنّ كيفيّات تحقّق المعاني مخالفة لكيفيّات المعاني التي قد تتحقّق فنزعة تجريد ماهية المعنى وتصوّر وجوده على غرار الماضي غير ممكنة، فيبقى السّؤال عن ماهية المعنى سؤالا بلا جواب رغم أنّ مجرّد التفكير فيه ذو معنى.

إنّ المعنى هو التفكير الحيويّ المتحوّل يُبنى على أنطولوجيا المطلق والحدس في الديمومة التي لا تقبل التكميم ولا المقولة ولا القياس. ولا يدرك المعنى من حيث هو حركة اِختلاف إلاّ إذا تحرّرنا من التصوّر الدلاليّ الثابت المسند إلى دواله.

وليست الديمومة إحساسا نفسيّا أو كيفيّة تلقّ لإدراك الوجود برمّته بل هي إدراك الإنسان بواسطة رموز باثّا كان أو متلقّيا ليتحرّر من اللّحظيّ المجزّأ إلى الكليّ الممتدّ، لأنّ وعيه متحرّك ولا يمكن أن يكون إلاّ كذلك، ينطلق من الدلالة ليفكّر في المعنى أو ينطلق من المتناهي ليصنع اللامتناهي.

المراجع :

- التهانوي (محمد علي بن علي)، كشاف اصطلاح الفنون، دار قهرمان للنّشر والتوزيع، اسطنبول 1984.
- سعيد (جلال الدين)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنشر، تونس 1994.
- عسياوي (عبد السّلام)، الأبعاد التأويليّة والمفهوميّة للدلالة المعجميّة، مركز النشر الجامعي، تونس 2009.

■ العلاقات المعنويّة في البنية النحويّة: مقاربة لسانيّة، نشر كليّة الآداب بمنوبة، تونس 2010.

- Deleuze (Gilles), Logique du sens, collection critique, les Editions de Minuit, Paris, 1969.
- Martin (Robert), Langage et croyance, Editeur Pierre Mardaga, Bruxelles, 1987.
    - Pour une logique du sens P.U.F 2ème édition revue et augmentée, Paris, 1976.
- Russel (Bertrand), An inquiry in to meaning and truth.

"بحث في المعنى والصّدق"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2013.

الحقيقة والمعنى

عبد العزيز المسعودي
كلية الآداب – جامعة سوسة

إنّ البحث في خصائص الأقوال المستوجبة للصدق أو الكذب يضعنا أمام جملة من القضايا المنطقية والفلسفية نجد صدى للبعض منها واضحا في جملة من الأبواب النحوية لعلّ أبرزها – بعد أقسام الكلم– هو باب أفعال القلوب ؛ حيث أثيرت قضايا متعلّقة بالحكم ومطابقة النسبة الداخلية للنسبة الخارجية أي مطابقة القضية لحالة الأشياء في الكون أو لنفس الأمر على حدّ تعبير المناطقة العرب القدامى[1].

ومثلما نجد صدى للمنطق الكلاسيكي حاضرا في التقاليد النحوية فمن المتوقّع أن يتأثر درس الموجهات –عند المحدثين– بما يدور في فلسفة اللّغة من نقاش نظريّ ثريّ بخصوص موقع نظرية الصدق من نظرية المعنى ومن النظرية الدلاليّة عامة عند تارسكي وديفدسون بالخصوص(§1–2). ومن المتوقع أيضا ألا يتناول الباحث قيمة الصدق بمعزل عن الأنساق المنطقية المختلفة وأن يختار منها ما يعتبره الأكثر ملاءمة للموجهات وفي صدارتها أفعال الاعتقاد (§2).

هذه المسائل يجب أن تكون ماثلة في الأذهان قبل استقراء العلاقة بين الصدق ومعنى أفعال القلوب من خلال المدونة النحويّة (§3) شأنها في ذلك شأن الكثير من الأسئلة المتعلقة بمناط الصدق وبطبيعته أهومعنى أم

---

1 انظر على سبيل المثال حاشية العصام على التصديقات، والتهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، مادّة مطابقة..

مقياس لتحديد المعنى؟ أهو حكم أم مسار عرفاني؟ ومتى يمكن الحديث عن صدق مطلق وصدق نسبيّ؟ إلخ.

1- الصّدق ومناطه في فلسفة اللّغة

ما الصدق؟ سؤال مضلّل دون شك لأنّ الصدق عند الفلاسفة ليس من الأفراد أوالكيانات المستقلّة أوالأنواع الطبيعية والإجابة عنه تجعل الصدق و"الصادق" موضوعا قابلا للتعريف ؛ وهذا يفترض أن يكون للصدق جوهر والحال أنّ الصدق لا جوهر له حسب أرسطو لأنّ الجواهر من خصائص الأفراد والأنواع الطبيعية والصدق ليس منها (Weingartner,2000).

الصّدق والصّادق، إذن، محمولان لا معنى لهما في ذاتهما لكنهما يكتسبان معنى إذا تواردا مع عبارات أخرى. وهما حسب راسل (1940) (Weingartner, 2000: 8) من المفردات ذات الدلالة المنطقية مثل أدوات النفي والشرط يحوران معنى الجملة وليس لهما معنى في ذاتهما بل معناهما في علاقتهما بغيرهما Syncategorematic. لذلك يكون من الأنسب أن نسأل عن صدق جملة أوقضية أو قول بدل أن نسال عن معنى الصّدق.

إنّ الكلام السابق عن محمول الصدق يقودنا إلى قضية أخرى تتعلق بحامل الصّدق truth bearer أو مناط الصدق- كما يقول المناطقة العرب - فهل هو القول أو الإخبار أو الخبر أو الحكم أو القضية.. ؟ ولئن أوحى إلينا التعليل المصطلحي عند الطوسي (الأساس، 90)[1] بوحدة المسمّى واختلاف التسميات حسب زاوية التناول فإنّ اختيار المصطلح يعكس لا

---

1 يقول الطوسي موضحا الفرق بين هذه المفاهيم: " القول من جهة اشتماله على تصديق [...] على سبيل البت والقطع يسمى قولا جازما ومن جهة إعلام الغير إخبارا ومن حيث استلزام الصدق والكذب خبرا ومن جهة اشتماله على ربط أحد المعنيين بالآخر أوإزالة توهم الربط حكما ومن جهة اقتضاء الجزم بالإثبات والنفي بحيث قُضي به قضية" (أساس الاقتباس، 90).

محالة خلفيات نظرية ومشاغل معرفيّة متباينة. فالفلاسفة القدامى بحكم اهتماماتهم الميتافيزيقيّة والمناطقة بحكم نزوعهم إلى التجريد يميلون أكثر إلى استعمال المفهوم المجرّد **قضيّة** وإن كنّا لا نعدم لديهم استعمال مصطلح **القول** وهو، بلا شك، الأقرب إلى مشاغل اللسانيّين. أمّا فلاسفة اللّغة الذين انطلقوا من مبرهنات تارسكي (Tarski,1935) المتعلقة بالصدق أمثال ديفدسون فلم يستعملوا أيّا من المفاهيم السابقة وجعلوا الجملة مناطا للصدق وليس في وسع اللسانيّ إلا أن يسلّم بما اختاروا بحكم الطبيعة التجريبيّة لعلم اللسان وبحكم الموقع المركزي لما يسميه ملنار (1989) الواقعة النحويّة[1] factum grammaticae. لذلك سنقدّم جملة من الأدلّة الاختباريّة الداعمة لهذا الاختيار من خلال دراستنا علاقةَ الصدق بنماذج من أفعال الاعتقاد (§3).

1-1 علاقة الصدق بالمعنى عند فلاسفة اللّغة

الصّدق مفهوم منطقيّ مرتبط باللّغة عامة وبالمعنى على وجه التحديد. وهو خاصيّة من خصائص معنى الجملة حسب نظرية الصدق عند "تارسكي" أوّلِ من اقترح تعريفا صوريّا لمفهوم الصدق صاغه على الشكل التالي :

(1) ج صادقة إذا وفقط إذا ق.[2]

حيث يكون **ج** اسم الجملة أومنطوقها و**ق** الظروف المتضمّنة لصدق تلك الجملة. ولئن كان مضمون هذا التعريف لا يختلف في جوهره عن مفهوم المطابقة في المنطق الكلاسيكي فإنّ صياغته –التي اعتبرها تارسكي تعريفا جزئيا للصدق– مثّلت منطلقا لنظرية المعنى في اللغات الطبيعية عند فلاسفة اللّغة. فمعرفة معنى جملة من الجمل يقتضي معرفة الشروط التي

---

1 أي قابلية اللغات الطبيعية للوصف حسب خصائصها وهوما يميّز اللسانيات ويمثل محتواها الأساسي.

2 S is true if and only if p.

تكون فيها صادقة أي إنّ معرفة معنى متوالية من الكلمات مثل **الثلج أبيض** يقتضي معرفة الشروط التي تنتمي إليها الجملة السابقة لتكون صادقة وهوما يقترح تارسكي تمثيله كما يلي:

(2) **الثلج أبيض** جملة صادقة إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض.

(Kempson, 1977: 23-24)

لقد كان هدف تارسكي وضع أسس علميّة للدلاليّة sémantique ؛ ولما كانت المفاهيم الدلاليّة عنده تعبيرا عن العلاقة بين العبارات اللغويّة التي تحيل على الأشياء من ناحية والأشياء التي تحيل عليها تلك العبارات من ناحية ثانية، اعتبر تارسكي صدق الجملة هومطابقتها للواقع (Davidson, 23 : 2005).

لكنّ المبرهنة التي صاغها تارسكي لصدق الجمل تتكون من أحداث منطقية ورياضية ولا يمكن أن تكون صياغة حقيقيّة للمعنى كما نعرفه في واقعنا اللغويّ لأنّ المعنى الذي نجده في الكلمة والجملة هو معطى اختباري وليس معطى رياضيّا. أضف إلى ذلك أنّنا نجد في الواقع اللغويّ عبارات غامضة تقبل أكثر من تأويل ومبهمات مثل المشيرات وأسماء الأعلام وإزالة الإبهام عن مثل تلك العبارات يقتضي إيجاد تأويل واحد للجملة (461 :Minh Nguyen, 2004).

تعتبر نظريّة تارسكي من نظريات الصدق المطابقية[1] كما تعتبر في الآن نفسه مثالا لنظريّة الصدق التوليفيّة compositional truth theory وهي

---

1 أي النظريات التي تعتبر أنّ حامل الصدق سواء كان جملة أوقضيّة أو قولا يكون صادقا إذا كان مطابقا للواقع أولنفس الأمر والصدق في نظرية المطابقة هوعلاقة بين حامل الصدق والجزء الماصدقي من الواقع المطابق للتمثيل الموجود في الجملة (Minh Nguyen,2004 : 159)

بالنسبة إلى لغة معينة نظرية أكسيومية تصدر عن مبرهنة تتّخذ الشكل التالي:

القول ‘م ’ يكون صادقا في ل إذا وفقط إذا كذا وكذا[1]

مثلا قولنا " هي كتبته" يكون صادقا في العربية إذا وفقط إذا كانت الأنثى التي أحلنا عليها بالملفوظ "هي" قد كتبت الشيء الذي أحلنا عليه بالملفوظ "ه"(Schiffer, 1992 : 499) . وهذا التصوّر يقترح ديفدسون تعديله في ما يعرف لديه بنظرية الاتساق coherence (§1-2).

2-1 نظرية الصدق عند ديفدسون

لقد انطلق ديفدسون من نظرية تارسكي بحكم دورها المركزيّ في نظرية المعنى فوجد العلاقة بين الصدق والمعنى في المبرهنة نفسها التي سبق أن اقترحها تارسكي في (2) لأنّها لا تشير إلى صدق الجملة **الثلج أبيض** فحسب وإنّما تحدّد أيضا شروط صدقها في الجملة اليسرى ومعناها في الجملة اليمنى (Glanzberg, 2013 : 158). وبناء عليه يفترض ديفدسون أنّ هذه النظرية التي تقدم لنا الجمل الصادقة T- sentences في لغة معيّنة تعتبر نظريّة جيدة في المعنى وهوما يترتب عليه اعتبار نظرية الصدق نواة لنظرية المعنى (Davidson,2005 : 23).

وتوجد عند كواين (Quine,1960) وديفدسون (Davidson 1967 / 1984) طريقتان لتحديد صدق جملة معينة: الأولى" العلاقة بين جملة وشخص وزمان" أومقام والثانية الصورة المنجزة للجمل token sentences أوأحداث التلفظ بتلك الجمل هي الصادقة أوالكاذبة. وهذا يترتب عليه رفض ديفدسون النظرية الكلاسيكية أي نظرية المطابقة بين الجمل أوالأفكار من ناحية والحقائق من ناحية أخرى وهوأيضا يرفض النظرية المعرفية التي تختزل الصدق في الاعتقاد.

---

1 An utterance of ‘S’ is true in L iff such and such (Schiffer,1992)

لقد استطاع ديفدسون – في نظريته الواقعية للمعنى– أن يوضّح العلاقة بين الصدق والمعنى وكان هدفه أن يستعمل تلك العلاقة لوضع نظرية في المعنى؛ فالصدق هوالمفتاح لوصف المعنى لذلك ركّز– في فهمه للغة– على ما سمّاه مركزيّة الصدق. ومن هذا المنطلق كان مشروع ديفدسون بحثا في المعنى من منظور صدقيّ؛ بل أصبحت نظرية المعنى في شكل نظرية صدق بعد أن اتضح أنّه من الممكن استعمالها لتأويل أقوال المتكلم. انطلق ديفدسون مما سمّاه كواين الدليل العلني المتوفّر publicly available evidence لفهم اعتقادات المتكلم وتأويل كلامه في إطار ما اصطلح عليه ديفدسون بالتأويل الجذريradical interpretation وأبرز دليل متوفر للتأويل الجذري هوالموقف التصديقي للمتكلم إزاء الجملة وهوموقف يمكن اعتماده لتقويم شروط الصدق التي اعتمدها المتكلم Glanzberg, 2013 :162). فالدليل على أنّ المتكلم قد حكم بصدق الجملة هوفي الآن نفسه دليل على اعتقاد المتكلم وعلى ما يعنيه بتلفظه للجملة. فالجملة تعني شيئا يعتقد المتكلم أنّه صحيح في تلك الظروف (lanzberg, 2013 :263). والتأويل الجذري –حسب ديفدسون– هوالمسار الوحيد الممكن القادر على كشف طبيعة الاعتقاد وعلى دعم العلاقة بين الصدق والمعنى. وهوأيضا تأويل يكون على نحويجعل أكثر ما يمكن من اعتقادات المتكلم صادقة حسب مبدأ الكرم Principle of charity الذي صاغه ديفدسون ردّا على من اعتبر أنّ تأويل أقوال المتكلم يمكن أن يتمّ حسب اعتقادات المؤول وليس حسب اعتقادات المتكلم نفسه؛ أي إنّ المؤول يمكن أن يسقط اعتقاده على اعتقاد المتكلم. فالأصل في الاعتقاد إذن – حسب نظرية الاتساق عند ديفدسون – أن يكون صادقا وهذا لا يعني أنّ كل اعتقاد فردي صادق بخلاف نظرية المطابقة التقليدية التي ترى كلّ اعتقاد صادقا في ذاته.

وخلاصة القول أنّ لديفدسن أطروحتين تتعلقان بشأن الصدق أولاهما: الصدق مرتبط أساسا بالمعنى وثانيهما أنّ حقيقة ارتباط الصدق بالمعنى محددة بما هو متوفّر على صعيد التأويل الجذريّ Glanzberg, (165: 2013). ومنطلق نظريّة المعنى عند ديفدسون فرضيّة ضمنيّة شموليّة olistic تقوم على: تلازم interdependence المعنى والصدق وتلازم المعنى والاعتقاد (Malpas,1992 : 32) وذلك يكون "ديفدسون" قد وضع نظريّة في الاعتقاد والمعنى دفعة واحدة في إطار نظريّة موحّدة للفكر والمعنى والعمل محورها الصّدق. ومن هذا المنطلق تكون نظريّة اللّغة عنده نظرية دلالية خالصة.

ولعلّ أبرز ما يُجمع بشأنه فلاسفة اللّغة واللسانيّون هوالترابط الوثيق بين الصدق والمعنى وأبرز ما يختلفون بشأنه هوتحديد طبيعة تلك العلاقة بينهما وهذا الاختلاف راجع إلى طبيعة المسألة وإلى تباين المنطلقات النظرية ولاسيّما تعدّد نظريّات الصّدق[1] ونظريّات المعنى[2].

2- الصدق في الأنساق المنطقيه

إنّ الخوض في موضوع الصدق يجعلنا بالضرورة ننطلق من مفاهيم أساسية مثل التصور والتصديق والاعتقاد والحكم والوقوع والمطابقة... ولعلّ أول ما يتبادر إلى الذهن- في هذا الإطار – هو ثنائيّة الصدق والكذب. فالتصديق مسار ذهنيّ يتمثل في الحكم في الأقوال بالصدق أوالكذب (أو بغيرهما)

---

1 تعدّدت نظريات الصدق فكان من أبرزها نظرية المطابقة Correspondence Theory of Truth ونظرية التناسق Coherence Theory of Tuth ونظرية التداول Pragmatic Theory of Truth .

2 تعددت نظريّات المعنى فكان من أبرزها النظرية المرجعية Referential Theory of Meaning والمتصورية Conceptual Theory of Meaning والسلوكية Behavioral Theory of Meaning .

حسب الشروط المتوفرة وحسب النّسق المنطقي الذي تختاره الذّات العارفة المقومة للأقوال من بين جملة من الأنساق التي وفرّها لنا المنطق قديما وحديثا. وهي تنتمي إلى المنطق ثنائي وثلاثي القيمة والمنطق متعدّد القيم والمنطق الغائم والمنطق المحايد.

2-1 المنطق ثنائيّ القيمة

المنطق الكلاسيكيّ أوالأرسطيّ هومنطق ثنائيّ القيمة يعتمد أساسا على مبدأ الثالث المرفوع المتكوّن من مبدأين: (أ) كلّ القضايا تسند إليها دائما قيمة تصديقيّة (ب) توجد تحديدا قيمتان تصديقيّتان هما قيمتا الصدق والكذب.(Callaghan& Lavers, in Allan, 2009).

والمنطق الثنائي مترسّخ في تقاليدنا المنطقيّة العربيّة إلى حدّ اعتباره من المسلمات[1]. وهومحلّ جدل لدى فلاسفة العصر الحديث ومناطقته: فمنهم من تبنّاه وعمل على ريضنته مثلما فعل بول Boole، ومنهم من سعى إلى تجاوزه باقتراح أنساق منطقية جديدة، ومنهم من تصدّى له بالنقد اللاذع[2] مبرزا عدم مرونته وتدافعه مع طبائع الأشياء في الكون، فتجلّى بذلك منطقا للحالات القصوى[3] يتجاهل الحالات الوسطى ويغفلها إغفالا تامّا.

---

1 يقول الطوسي" ويجب أن يعلم أن تعلّق الصدق والكذب في كل قضية لا يكون إلا واحدا لأنّ كل خبر إمّا صادق أوكاذب ولا يجوز أن يكون صادقا وكاذبا وإلا لاجتمع المتقابلان ولا أن لا يكون صادقا ولا كاذبا وإلا لا يكون خبرا ولا أن يكون بعضه صادقا وبعضه كاذبا وإلا لا يكون جزءا واحدا "(أساس الاقتباس، 90).

2 مثل كواين Quine (1981) لما وصف مبدأ الثنائيةbivalence (أي ثنائية الصدق والكذب) بـ"البساطة الحلوة" Sweet simplicity؛ أومثل سمارانداك (Smarandache & al.,2005 :12) لمّا اعتبر الجواب بـ **صادق** أوبـ **كاذب** وضعا غير طبيعيّ "يمكن تشبيهه بعالم لا شروق فيه ولا غروب وإنما فيه شمس ساطعة أوظلمة حالكة"...

3 ولا يجب أن نغفل بعض الإشارات التي تنمّ عن وعي أرسطوبصرامة النسق الثنائي مثل قوله في العبارة "وليس كلّ قول بجازم وإنّما الجازم القول الذي وجد فيه الصدق أوالكذب وليس ذلك

2-2 المنطق ثلاثي القيمة

استوحى لوكاشيفيتش Lukasiewicz (1878–1956)[1] تصوره للمنطق ثلاثي القيمة Trivalent Logic من معالجة أرسطوللمحتمل أوالمستقبل الحادث[2] Contingent

ومن أبرز ما ينسب إليه (Seising,2009: 278; Ashbacher, 2002 :23...) أنّه أوّل من أدخل العوامل الجهيّة ضمن قوائم الصدق. وهي عمليّة لم تكن ممكنة في المنطق الكلاسيكي ثنائيّ القيمة. أي إنّه

بموجود في الأقاويل كلّها ومثال ذلك الدعاء فإنّه قول ليس بصادق ولا كاذب" (بدوي، العبارة،103). لكنّ مثل هذه الآراء لم تفض إلى بلورة نسق منطقيّ غير ثنائيّ إلا في هذا العصر بعد أن أعاد لوكاشيفيتش قراءة أعمال أرسطو.

1 هوعالم منطق بولوني من مؤسّسي مدرسة وارسوالمنطقية ومن أبرز تلامذته تارسكي Tarski هو من الرواد المعروفين عالميّا في اختصاصات جديدة مثل ما وراء الرياضيات metamathematics وما وراء المنطق metalogic. تخصص يان لوكاشيفيتش في المنطق اليوناني القديم الأرسطي والرواقي وتمكّن من دراسة نصوصه "في أصولها مستغنيا عن الترجمات"(ليوسكي Lejewski ، 1961: 57) وتعامل معها بروح نقدية فوضع في ذلك أبحاثا منها: "في مبدأ التناقض عند أرسطو"

Lukasiewicz , J. 1971 : On the Principle of Contradiction In Aristotle, Translated by Vernon Wedin, The Review of Metaphysics, Vol.24, N°.3 , pp. 485-509.

و"نظرية القياس الأرسطية":

Aristotle's Syllogistic, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford, 1957.

وقد كان من أبرز نتائج دراسته للمنطق اليوناني اكتشافه المنطق ثلاثي القيم.

2 يرى أرسطوأنّ "الأشياء التي لا توجد بالفعل على الدوام تحتمل الوجود أوعدم الوجود على السواء؛ مثال: هذا الرداء ربما يتمزق قطعا وأيضا ربما لا يتمزق، وبالمثل ربما تحدث معركة بحرية وربما لا تحدث [...] وهويقول: إنّ القضيتين المتناقضتين إن قيلتا في شيء من هذا القبيل فيجب أن تكون واحدة منهما صادقة والأخرى كاذبة [...]، وربما تكون إحداهما أحرى بالصدق من الأخرى ولكن لا الواحدة ولا الأخرى صادقة بعد أوكاذبة بعد" (لوكاشيفيتش، 1961: 218).

عرّف موجّهات الضرورة والإمكان بواسطة قوائم الصدق حيث تعبّر الرموز F I T –على التوالي من اليمين إلى اليسار– على القيم **صادق** True **وغير محدّد** Indeterminate (أولا صادق ولا كاذب) **وكاذب** False. وبذلك تكون القضية: ◊[1] **ب** صادقة إذا كانت **ب** إمّا صادقة وإمّا غير محدّدة، لكنها كاذبة إذا كانت **ب** بالتأكيد كاذبة. و □ **ب** تكون صادقة فقط إذا كانت **ب** صادقة وإلا تكون كاذبة. وعلى هذا النحوتكون قوائم الصدق بالنسبة إلى **ب** و□ **ب** بمثابة منهج دلاليّ يمكن استخدامه في المنطق الجهيّ.

ويقترح لوكاشيفيتش إسناد القيم العددية: 1 و½ و0 على التوالي إلى قيم الصدق الثلاث : F،I،T. والرمز ½ كما هوملاحظ يشير إلى قيمة ثالثة تتساوى في البعد عن كلتا القيمتين الأخريين.

لقد شكّلت نظرية لوكاشيفيتش في المنطق ثلاثي القيمة نقلة نوعية فتحت الطريق أمام نظريات أخرى متعدّدة القيم رباعية وخماسية وسباعيّة. بل إنّ منطق لوكاشيفيتش قد عوضه المنطق لامتناهي القيم عند قوقين Goguen وزاده Zadeh (Smarandache , 2005 :25).

هذا التحوّل التدريجي من المنطق التقليدي ثنائي القيمة نجده أيضا بصفة واضحة عند ستراوسن Strawson ضمن ما يُعرف بـ" المنطق الثنائي ذي الفجوات gapped bivalent logic ". وهومنطق حافظ فيه "ستراوسن" (1950) على قيمتيْ الصدق والكذب لكنّه أضاف إليهما قيمة ثالثة ذات فجوة بالنسبة إلى الجمل التي لا يمكن أن نطلق عليها حكما تصديقيّا

---

1 ◊ = ممكن و □ = ضروري.

جازما[1]. وهوبهذه المقاربة المنطقيّة قد خرق المبدأ (أ) المتفرّع عن مبدإ الثالث المرفوع المشار إليه أعلاه (Callaghan& Lavers, in Allan,2009).

وإذا حاولنا تطبيق المنطق ثنائيّ القيمة على جمل زائفة تحتوي على مفردات لا إحالة لها لحظة التلفظ مثل: **ملك فرنسا** في قولك : ملك فرنسا حكيم (Strawson, 1950 :321)تحوّل المنطق التقليدي إلى منطق ذي فجوات. فالمنطق ذي الفجوات مرتبط إذن بقضايا الإحالة والمفترضات المسبّقة présupposition وهو ما يقترح ستراوسن صياغته على النحو التالي:

[قول ((س) يفترض مسبقا قول (ص))]

فقولك على سبيل المثال في (3) يفترض قولا آخر في (4) :

(3) ملك فرنسا حكيم.

(4) يوجد ملك لفرنسا.

وفي صورة تلفظ متكلم بالجملة (3) يكون الاستنتاج طبقا لشروط الصدق من منظور "ستراوسن" هوأنّ الجملة (3) ليست صادقة ولا كاذبة في الوقت ذاته. وهذا ما يترتب عنه في مستوى جداول الصدق وجود قيمة ثالثة هي قيمة اللاصدق أواللاكذب.

2-3 المنطق لا متناهي القيم والمنطق الغائم

يعتمد المنطق الغائم fuzzy logic على مفهوم المجموعات الغائمة[2] باعتبارها وسيلة ناجعة في شكلنة التفكير غير الدقيق بواسطة متصورات

---

1 مثال ذلك الحكم على المعنى الحرفي لقول من لا أطفال له: **كلّ أطفالي نائمون** .(Strawson, 1950 :344)

2 يعرّف عسكر لطفي زاده Zadeh (1965) المجموعة الغائمة A التي تنتمي إلى المجال U باعتبارها موضوعا مجرّدا يتميّز بدالّة الخصائص المعمّمة U A وقيمتها ضمن مجموعة الأعداد الحقيقية [0 1] : [1 0]UA : U→

غامضة. لذلك فإنّ بناء المنطق الغائم يقوم على اعتقاد مفاده أنّ التفكير في حدود مجموعات غائمة يعدّ سمة طرازيّة من سمات الإدراك البشري (Malinowski,2002: 101).

ويُبرز زاده أهمية المنطق الغائم من خلال إشكالية تمثيل المعرفة التي تواجه تحدّي اللايقين و/ أو انعدام الدقّة المعجمية. فتقنيات التمثيل العاديّ للمعرفة قد عجزت عن توفير وسائل لتمثيل معنى جمل عاديّة متداولة في التواصل اليومي مثل (5):

(5) أ- أقضي **في العادة قرابة ساعة** في طريقي إلى العمل عندما تكون حركة المرور **خفيفة**.

ب- يعتقد **أغلب** الخبراء أن احتمالات ووقوع زلزال **عنيف** في المستقبل **القريب** تظل **ضعيفة جدا**.

تجسّم الكلمات المشبعة في (5) – من منظور زاده- محمولات ومسورات واحتمالات غائمة وهي تعتبر أفضل مثال لافتقار المقاربات المعرفيّة للوسائل اللازمة لتمثيل معاني المتصوّرات الغائمة. وقد مثّلت هذه الأحداث اللغويّة – بالنسبة إليه- حافزا مهمّا على وضع إطار متصوّري لمعالجة قضايا اللايقين والغموض المعجميّ تمثّلَ في **المنطق الغائم**[1]. وهو -كما يدلّ

وقيم الدالة UA يقع تأويلها باعتبارها درجات مختلفة من عضويّة عناصر U ضمن المجموعة الغائمة A والقيمة القصوى لكل من 0 و1 تحيل على التوالي على :« لا ينتمي إلىA » و« ينتمي كليا إلىA » .

1 يختلف المنطق الغائم في روحه وفي تفاصيله عن المنطق التقليدي من حيث الصدق فالأنظمة المنطقيّة الثنائية تعتمد فقط على قيمتي الصدق والكذب أمّا في المنطق الغائم وفي المنطق متعدّد القيم عامّة فيكون صدق القضيّة عنصرا من مجموعة منتهية أومن فسحة مثل [0، 1] (Zadeh,1996 :764) وكلّ عنصر من تلك العناصر يمكن أن يطابق حسب موقعه من المسترسل عبارات من اللغات الطبيعيّة من قبيل: صادق، صادق جدا، غير صادق تمام الصدق ،صادق نسبيا، غير صادق وغير كاذب...

عليه المصطلح- منطق كامن في حسّنا المشترك وفي كيفيّة تفكيرنا المتميزة طبيعيّا بالتقريبيّة وعدم الدقّة.

ويلخّص زاده الخصائص الأساسية للمنطق الغائم في ما يلي:

- ينظر في المنطق الغائم إلى التفكير الدقيق exact reasoning باعتباره حالة قصوى من التفكير التقريبي.
- كلّ شيء درجيّ في المنطق الغائم وكل نظام منطقيّ يعتبر قابلا للتغييم Fuzzification.

وخلاصة القول إنّ هدف الأنظمة المنطقيّة التقليديّة هوبناء مناويل دقيقة للتفكير الصحيح تعصمه من الخطأ لكنها لم تترك مجالا للضبابيّة والغموض. لذلك سعى المنطق الغائم إلى التوفيق بين الواقعيّة والدقة محاولا التأقلم مع ضبابية التفكير والعرفان البشريّين؛ ومن أبرز وجوه التأقلم مع التفكير البشري الغائم وغير الدقيق هو تبنيّ قيم صدقيّة في شكل مجموعة غائمة من الفسحات يمكن وسمها في مستوى اللغات الطبيعيّة بعبارات ضبابيّة وبالتالي لا يمكن الحديث عن صدق كلّي وإنّما عن صدق خاصّ بأوضاع خاصّة وبمجالات خاصّة من الخطاب (Zadeh & Bellman,1996 :283) تنتمي إلى ما أصبح يعرف بالمنطق الموضعي local logic.

2-4 المنطق الحيادي Neutrosophic Logic

ينتمي المنطق الحيادي إلى فرع فلسفيّ جديد يدرس أصل الكيانات المحايدة وطبيعتها ومداها ويعرف بالنيوتروسوفيا Neutrosophy[1]. ويعتبر

---

1 يتكوّن المصطلح من عنصرين: neuter باللاتينية بمعنى محايد و sophia باليونانية بمعني الحكمة. وبهذا يكون معناه الحرفي هو"معرفة الفكر المحايد "(Smarandache &al. 2007؛ عثمان، الفلسفة...، 2007-43). ونحن نقترح تعريبه بالفلسفة الحياديّة أوالفكر الحياديّ أوالحياديّة بدلا من المعرَّب الصوتيّ نيوتروسوفيا.

سمارانداك – مؤسّس هذه الفلسفة الجديدة– المنطق الحياديّ بديلا عن الأنساق المنطقية السائدة ونموذجا رياضيّا للايقين والإبهام وعدم الدقّة (عثمان، نفسه، 90) وهويقترح الشكلنة التالية للقيم الحياديّة فيفترض أنّ < أ > هوفكرة أوقضية أونظرية أو حدث أوكيان... وأنّ < ليس أ > (Non-A) هونفي < أ>، وأنّ < نقيض أ> (Anti-A) مضادّ لـ< أ >. ويفترض أيضا أنّ < حياد– أ > (neut-A) يعني ما هو لا < أ > ولا < نقيض أ> ؛ وبالتالي فإنّ الحيادية قيمة واقعة بين الطرفين الأوّل والثاني[1].

والمبدأ الأساسيّ في المنطق الحيادي تؤخذ فيه كلّ قضيّة على أنّ لها نسبة مائويّة من الصدق في مجموعة فرعيّة (ص) ونسبة مائويّة من اللاتحديد في مجموعة فرعيّة (ح) ونسبة مائويّة من الكذب في مجموعة فرعيّة (ك) (عثمان،2007،92). وهذا التصوّر مستوحًى من نظريّة المجموعات الغائمة لزاده ومن منهج روجينا Rugina (1981) في دراسة الحالات الشاذة. وهو موجّه في الأصل لعلم الاقتصاد لكنّه قابل للتعميم على أي علم يدرس توازن الأنظمة.

ويقترح روجينا قائمة توجيهيّة تتكوّن من سبعة نماذج[2] تتجاوز الثنائيّة الكلاسيكيّة التي تقضي بتصنيف استقرار الأنظمة إلى مستقرّ بنسبة

---

1 ويستمدّ صاحب نظرية الفلسفة الحياديّة من حقل الألوان المثال التوضيحيّ التالي: إذا كان < أ > = أبيض فإنّ < نقيض أ> = أسود و< ليس أ > = أخضر أو أحمر أو أصفر أو أسود...إلخ، أي لونا آخر عدا الأبيض. بينما القضيّة < حياد أ > تعني أيّ لون عدا الأبيض والأسود.

2 النموذج ن1 (مستقرّ بنسبة 100 %).
النموذج ن2 (مستقرّ بنسبة 95 %، وغير مستقرّ بنسبة 5%)
النموذج ن3 (مستقرّ بنسبة 65 %، وغير مستقرّ بنسبة 35%)
النموذج ن4 (مستقرّ بنسبة 50 %، وغير مستقرّ بنسبة 50%)
النموذج ن5 (مستقرّ بنسبة 35 %، وغير مستقرّ بنسبة 65%)
النموذج ن6 (مستقرّ بنسبة 5 %، وغير مستقرّ بنسبة 95%)

100% أو غير مستقرّ بنسبة 100% وتحديد نسب متفاوتة حسب الأوضاع وهوما يجعل المنهج الإحصائيّ يواكب الواقع ويعكس حالات الأشياء في الكون. غير أنّ حاصل مجموع المكونات في النماذج السابقة لا يجب أن يتجاوز نسبة 100% فنقول مثلا في إمكان وضع معيّن ممكن بنسبة 35% وغير ممكن بنسبة 65% أو ضروريّ بنسبة 80% وغير ضروري بنسبة 20%... لكن هذه النسب قد لا تصف الحالات الشاذة أوالضبابيّة سيّما إذا احتكمنا إلى معايير ومصادر مختلفة فمن الممكن القول إنّ فوز زيد في الانتخابات ممكن بنسبة 40% وغير ممكن بنسبة 80%. وهذا مقبول من وجهة نظر المنطق الحيادي لأنّه يستخدم المجموعات الفرعيّة لا الأعداد وذلك في الحالات التي لا يمكن تحديدها بنسب مائوية دقيقة وإنّما بنسب تقريبيّة[1] كأن تكون قضية ما صادقة بنسبة تتراوح بين 30 % و40 % وكاذبة بنسبة مائوية تتراوح بين 60% و70% طبقا لمعايير أووجهات نظر مختلفة (عثمان، نفسه، 92).

ولئن كانت العلوم الصحيحة تعتمد على الأقيسة وتعتمد تبعا لذلك على المنطق ثنائي القيمة الذي يظل نجاحه واضحا في العلوم الفيزيائيّة على سبيل المثال فإنّ عالم العلوم الإنسانية مثل اللسانيات والفلسفة وعلم النفس والسياسة والاجتماع هو عالم الإدراكات ؛ ولمّا كانت المدركات دوما غير

النموذج ن7 (غير مستقرّ بنسبة 100%) (عثمان،2007: 98 ; Smarandache,2005 :92)

1 إنّ النسق الغائم في أي علم – حسب سمارانداك– هونسق مستقرّ بنسبة م % وغير محدّد Indeterminate بنسبة ح% وغير مستقرّ بنسبة غ % فيساوي المجموع 100%. وهونسق لا يتكهّن– من منظوره– بالحالات غير المتوقعة . وبالتالي يجب أن يضطلع اللاتحديد بدور أكبر يقتضي منطقا متعاليا أوحياديّا يتجاوز الفاصل [0 ,1] بما أنّ النسب يقع تقريبها بالمجموعات الفرعية لا بالأعداد المفردة وهوما يجعلها تتجاوز الفاصل الموحّد (نفسه،100). وعلى هذا النحوقد ترتفع القيم لتتجاوز 1+ وتقل لتصل ما دون الصفر 0– .

دقيقة وكانت الحدود بين أقسام الأشياء غائمة وغير واضحة كان المنطق الأكثر ملائمة للعلوم الإنسانية هوالمنطق متعدّد القيم[1]؛ وهذا ما سنحاول إثباته اختباريّا انطلاقا من دراسة بعض الظواهر الدلاليّة المتعلّقة بأفعال الاعتقاد في العربيّة.

3- الصدق والمعنى من خلال التقاليد النحوية: أفعال الاعتقاد نموذجا

سنقدّم بعض الأدلّة الاختبارية نثبت من خلالها أنّ أفعال الاعتقاد عامّة وضمنها ما يسمّيه النحاة أفعال القلوب[2] هي وسائل لغويّة يلجأ إليها المتكلم لتعجيم مسار ذهنيّ اعتقاديّ متشعّب. وسنحاول أن نستفيد من بعض ما ذكرناه سابقا بخصوص الأنساق المنطقيّة ونظريتي الصدق والمعنى عند البعض من فلاسفة اللّغة لتحليل نماذج من أفعال القلوب مستمدّة على التوالي من ثلاثة مصنفات نحوية لابن يعيش والأستراباذي والسيوطي.

3-1 أصنافية ابن يعيش والمنطق الثلاثي :

إذا انطلقنا من التعريفات المتداولة للتصديق في التقاليد المنطقية يبدو النّسق الأرسطي ثنائي القيمة هوالنّسق الأنسب لإطلاق الأحكام التصديقة على الجمل المصدّرة بأفعال الاعتقاد ؛ غير أنّنا لا نستبعد النّسق المنطقي ثلاثي القيمة لسببين أوّلهما اختباري يخصّ التصديق على الكثير من الأقوال المتداولة في الخطاب العادي وثانيهما نظريّ له أصول تدعمه في الفكر الأرسطيّ نفسه وفي التقاليد البلاغيّة والنحويّة العربيّة.

---

1 ولئن كان المنطق الثنائي هوالمنطق الدقيق للظواهر الدقيقة فإنّ فالمنطق الغائم هوالمنطق الدقيق للظواهر غير الدقيقة بما في ذلك تلك التي تنتمي إلى تطبيقات الأنظمة الهندسية التي أصبحت تقبل التسامح مع درجة معقولة من عدم الدقة مثل أنظمة التكييف والآلات الرقميّة لأنّ الدقة المتناهية لها كلفة تكنولوجيّة باهضة (Arfi,2010 ,viii).

2 كثيرا ما نعبر في العربية عن العقل بالقلب يقال مثلا قلب المؤمن، ويقال في اللهجة التونسية " قلبي قايللي" بمعنى" أتوقع"...

ففي مجال البلاغة العربية أنكر الجاحظ- حسب ما أورده عنه التفتازاني في شرح المختصر (ص40)- انحصارَ الخبر في الصدق والكذب وأثبت ما سمّاه الواسطة. فالصّدق عنده مطابقة الخبر للواقع مع الاعتقاد أنّه مطابق والكذب عدم مطابقته للواقع مع الاعتقاد أنّه غير مطابق. والقسمة العقلية، بناء على ما تقدّم، تقتضي وجود أربعة أقسام أخرى تمثل ما يسمّيه الواسطة[1] وهي: المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة أوالمطابقة دون اعتقاد أصلا، وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة أوعدم المطابقة دون اعتقاد أصلا. وبناء على ما ذهب إليه الجاحظ يكون الحاصل لدينا ثلاث قيم تصديقيّة كبرى هي الصدق والكذب والواسطة بأقسامها الأربعة المحايدة وهي ليست صدقا ولا كذبا.

نجد أيضا- عند النحاة- تصنيفا ثلاثيا مطابقا لحالات الاعتقاد " الكبرى" في باب أفعال القلوب وهي- حسب ابن يعيش- أفعال غير تأثيريّة تحيل على "أمور تقع في النفس" (شرح المفصل،318:IV) وتحيل على حالات ذهنية ثلاث هي العلم والظن والشك: "العلم هوالقطع على شيء بنفي أوإيجاب" ويكون في المدركات بالحواس الخمس وبالوجدان "كالعلم بالألم واللذة ونحوهما" (نفسه) أوبدليل عقليّ لا اعتراض عليه وأفعاله هي علمت ورأيت ووجدت ؛ أمّا الظنّ فحالة ذهنيّة يتعارض فيها دليلان فيرجّح أحدهما على حساب الآخر فيسمّى "الراجح ظنّا والمرجوح وهما"(نفسه) وأفعاله هي : ظننت وحسبت وخلت ؛ وأمّا الشك فيُعجَّم بواسطة الفعل "زعم". وهوحالة "يتردّد فيها النظر بين دليلين " على سواء"(نفسه) أو هوعلى حدّ تعبير التهانوي "اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما" (موسوعة. ..، مادة: شك) فلا يرجّح أحدهما على الآخر.

---

1 أي حالات وسطى ليست صادقة ولا كاذبة.

ويبدو وصف ابن يعيش- كما جاء في شرح المفصل- موزّعا على محورين الأول خصّصه لتعريف حالات الاعتقاد الثلاث تعريفا مفهوميّا والثاني خصّصه لتعجيم تلك الحالات بذكر قوائم محدودة في الأفعال المعبّرة عن كل درجة من درجات اليقين.

وإذا نظرنا في تعريفه لأفعال القلوب وجدنا معنى كلّ صنف منها مرتبطا بمفهوم الصدق. فإذا جعلنا أنفسنا في موقع المتكلّم لحظة تعجيم الاعتقاد وجدناه لا يختار الفعل القلبيّ إلا بعد تصديق ضمنيّ على محتوى الجملة التي يروم توجيهها. ويمكن أن نزعم أنّ اختيار المتكلم يتمّ حسب النّسق التالي من المطابقات بين القيم الصدقيّة والمعاني القلبيّة وصور تعجيمها كما جاءت في شرح ابن يعيش :

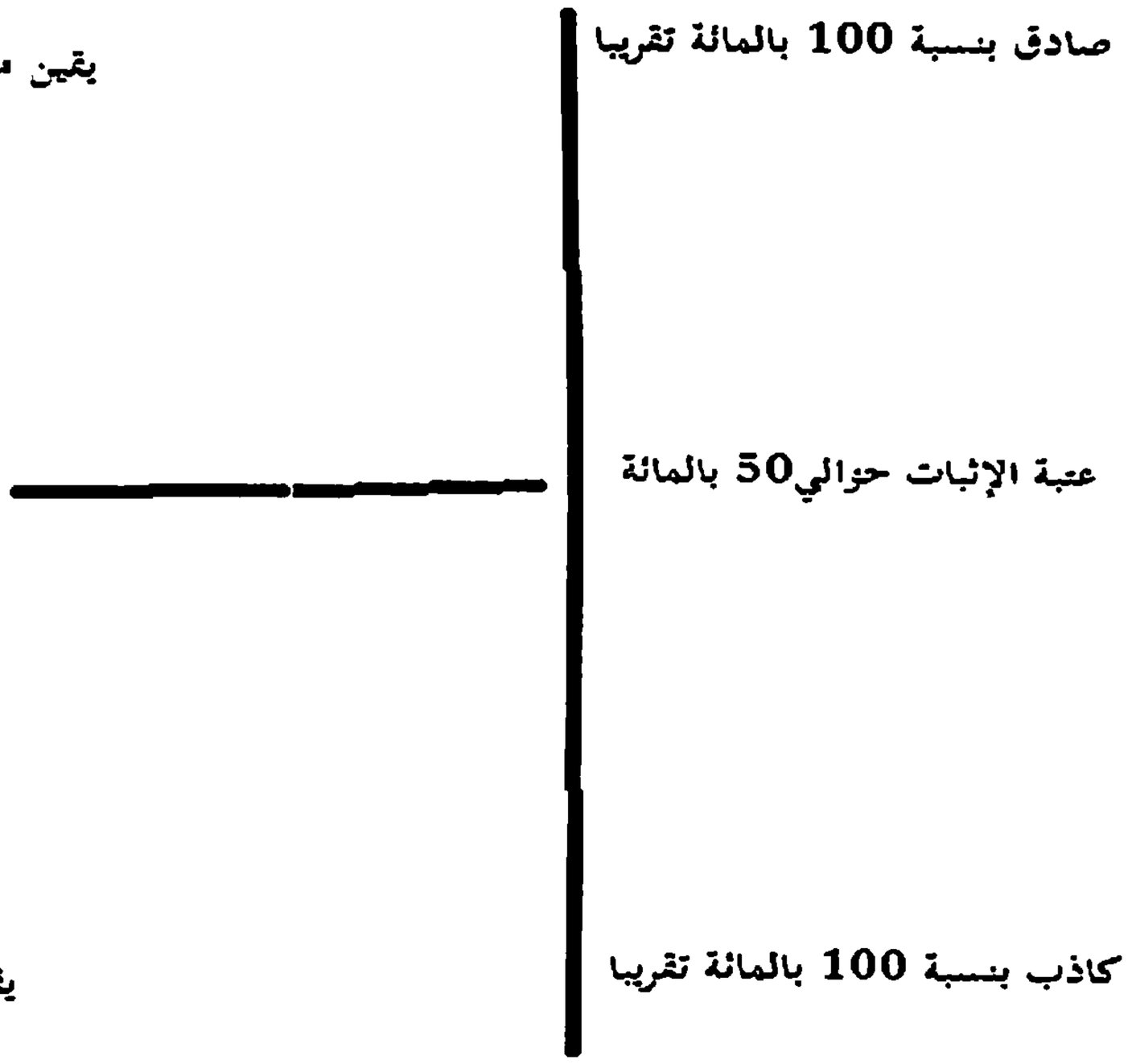
(6) أ- الصدق← عِلم أويقين ← علِم، رأى...

ب- الصدق المرجّح ← ظنٌّ← حسب، خال...

ج- اللاتحديد أي تعادل الصدق والكذب ← شكّ ← زعم

وإذا رمنا ترجمة كلام ابن يعيش إلى " نسب مائويّة " مستوحاة من منهج المنطق الحيادي (§2-4) قلنا إنّ الجملة التي يدخل عليها فعل من أفعال اليقين يكون محتواها القضويّ صادقا بنسبة تقارب المائة بالمائة ؛ والتي يدخل عليها فعل ظنّ تكون صادقة بنسبة ستّين أو سبعين بالمائة تقريبا وتكون كاذبة بنسبة أربعين أوثلاثين بالمائة ؛ أمّا جملة الشكّ فيتعادل فيها احتمال الصدق (≈50 %) مع احتمال الكذب (≈ 50 %) لذلك يمكن اعتبارها حالة محايدة.

ويمكن تجسيد هذا التصوّر الأوّليّ لأفعال القلوب في الرسم البياني التالي مرفقا بنسب مائوية تقريبيّة غايتها تقريب الصورة لا غير:



رسم عدد1 مجسم لتصنيف ابن يعيش لأفعال القلوب مع تقدير تقريبي لنسب الصدق والكذب

والمقصود باليقين الموجب في الرسم (1) هوالجزم بصدق القضية واليقين السالب الجزم بكذبها. الأول لا يطابق بالضرورة الإثبات والثاني لا يطابق بالضرورة النفي لأنّ موضوع الصدق يمكن أن يكون قضية مثبتة أوقضية منفية وكذا شأن موضوع الكذب. ولنبيِّن الاختلاف بين الصدق والكذب والإثبات والنفي نسوق الأمثلة التالية:

(7) أ- الإنسان لا يطير دون آلة.

ب- لا إنسان يطير دون آلة.

ج- لا إنسان لا يطير دون آلة.

(8) الإنسان يطير دون آلة.

الجمل المنفيّة والمعدولة في (7) كلّها صادقة والجملة المثبتة في (8) كاذبة. وفي هذا دليل بيّن على أنّ النفي والكذب مفهومان مختلفان لكنّه لا

ينفي ما بينهما من تقارب وتشابه فالنفي سلب للوجود والكذب سلب للمطابقة بين القول والواقع بصرف النظر عن صيغة القول نفيا وإثباتا.

ويبدو الصدق والكذب أواليقين الموجب واليقين السالب (المبخوت، 2006) قطبين تتوسطهما حالة الشك باعتبارها حالة محايدة ؛ غير أنّ هذا التصوّر النظريّ يظل تقريبيّا مبسّطا مختلفا عن الواقع الاختباريّ الذي تمثّله الأقوال في التواصل العاديّ بما فيها الجمل الغامضة التي تحتوي مبهمات ومشيرات مقامية أو حدودا تطرح إشكالات مرجعية ؛ فالتصديق يقتضي فهم معنى الجملة وخلوها من كلّ حالات الغموض.

وتظلّ " النّسب المائوية" المذكورة في الرسم (1) تقريبية كما أنّ معاني معجمّات حالات الاعتقاد تظل تقريبية لأنّ الواقع الاختباريّ يدعوإلى الاحتراز ؛ وسببه قد لا يكون بالضرورة كامنا في الدلالة المعجميّة لأفعال القلوب وإنّما قد يكون كذلك في شروط الصدق. وهي تشمل صعوبة تحديد الحالات الذهنيّة لدى المتكلّم ومدى مطابقتها للواقع. كما تشمل دور المؤول في البحث عن اتساق تأويليّ بين بنية الجملة ومقتضيات المقام ومسار التصديق باعتباره حصيلة الحكم بمدى التطابق بين معنى الجملة ونفس الأمر. وهذا ما تفصح عنه أمثلة النحويّين وتأويلاتهم المتباينة أحيانا للمثال الواحد. ومنها أمثلة الأستراباذي المصاحبة لتصنيفه لأفعال القلوب والأمثلة الموضحة لمعاني **زعم** كما جاءت في كتاب الهمع للسيوطي (§4).

3-2- تأويل الاعتقاد من خلال أصناقية الأستراباذي

لئن بدا تصنيف ابن يعيش لأفعال الاعتقاد في العنصر (§3-1) منسجما مع نسق المنطق الثلاثي فإنّ تصنيف الأستراباذي في ما يلي (9) يثير إشكالات مقوليّة تكشف عن اختلاف في المنطلقات النظريّة وفي تصوّر علاقة المنطق باللّغة وعلاقة الاعتقاد بالواقع :

(9) أ- للظن **فقط**1 وهي حجا بمعنى ظن وخال وحسب وهبْ.

ب- لليقين **فقط** ومنه علم (الأستراباذي، ش. الكافية، IV: 149).

ج -للظن **في الظاهر مع احتماله في بعض المواضع لليقين** ومن أمثلته ظنّ في الآية "إنّي ظننت أني ملاق حسابيه" (نفسه).

د -للاعتقاد الجازم في شيء أنّه على صفة معيّنة **سواء كان مطابقا أولا** [...] نحورأيت زيدا غنيا **سواء كان في نفس الأمر** غنيا **أولا** (الأستراباذي، ش. الكافية، IV: 150).

هـ - لاعتقاد كون الشيء على صفة **اعتقادا غير مطابق** نحوعدّ وجعل [...] نحو: **كنت أعده** فقيرا **فبان** غنيّا.

و- للقول بأنّ الشيء على صفة **قولا غير مستند إلى وثوق** نحو: زعمتك كريما.

ز- لإصابة الشيء على صفة وهووجد وألفى، وعُدّا من أفعال القلوب لأنّك **إذا وجدت الشيء على صفة لزم أن تعلمه عليها** بعد أن لم يكن معلوما (الأستراباذي، ش. الكافية، IV: 151).

لئن كان تصنيف ابن يعيش في (6) بسيطا واضحا تتطابق فيه أنواع أفعال القلوب الثلاثة مع قيم المنطق الثلاثي أي الصدق والكذب واللاتحديد (§3-1) فإنّ تصنيف الاستراباذي يتجاوزه من حيث عدد أصنافه مما يجعل تطابقه مع النّسق الثلاثي غير واضح. وهذا البعد عن النّسق الثلاثي يدفعنا إلى البحث في أسباب التوسّع التصنيفيّ الذي اختاره الأستراباذي.

أوّل ما نلاحظه هواختلاف التصنيفين من حيث منطلقاتهما فتصنيف ابن يعيش يدور حول علاقة مطابقة الاعتقاد للواقع أي حول درجات اليقين الثلاث التي تمثل ثلاث احتمالات نظريّة بصرف النظر عن سياق استعمال

---

1 الإبراز من عندنا.

القول وعن شروط الصدق فهو يبدو تصنيفا منطقيّا لغويّا؛ أمّا تصنيف الأستراباذي فيبدو أقرب إلى الواقع اللغويّ الثريّ لأنّ محوره هوالمتكلم الذي يبدو غائبا في الصنفين (أ) و(ب) حاضرا في بقية الأصناف من خلال الأمثلة ومن خلال مقاييس التصنيف. ويرجع غياب المتكلّم وغياب البعد التأويليّ إلى وضوح المعنى الاعتقاديّ فهوإمّا "ظنّ فقط" وإمّا "يقين فقط". وقولة **فقط** نفهم منه انعدام الحاجة إلى التأويل لغياب اللبس وقد اكتفى بذكر الأفعال الممكنة الاستعمال –في مثل هذه الحالات الاعتقادية– معزولة عن أيّ سياق خلافا للأصناف اللاحقة التي تبدوالأقوال المجسّمة لها مستندة إلى الحواس أومنتمية إلى ما يسمّيه المناطقة جملا أزليّة أي صادقة أوكاذبة في جميع العوالم الممكنة مثل قولك: **علمت الخمسة أكبر من الثلاثة.**

أمّا (ج) فهوبخلاف (أ) و(ب) يحتمل التأويل لأنّ ظاهره ظنّ وباطنه علم وشروط صدقه –عند المؤمن– متمثّلة في حتميّة يوم الحساب. وهوما يجعل **ظنّ** في الآية لا يحتمل سوى اليقين. كما يجعل المعنى المعجميّ للفعل **ظنّ** خارج السياق لا يحدّد معنى الجملة بصفة مطلقة. وبذلك يصبح تأويل الجملة تأويلا إجماليّا خاضعا لتعاملها مع السياق ومع تأويلات المتلقي ومعتقداته وانتماءاته الثقافية.

وفي (د) يفيد فعل اليقين الاعتقاد الجازم أي يطابق معنى الجملة اعتقاد المتكلم بصرف النظر عن نفس الأمر وإن ميّزوا بين الحالتين. فالاعتقاد الجازم غير المطابق جهل مركّب (التهانوي، موسوعة...، التصديق، 453) والاعتقاد الجازم المطابق علم. والأستراباذي في الصنف(د) قد اختار مفهوما ضيقا للمطابقة لا يأخذ في الاعتبار مطابقة الخارج بخلاف الصنف (هـ) حيث يكون **عدّ** و**جعل** للاعتقاد غير المطابق ومثاله يتكون من الجملتين : **كنت أعدّه فقيرا وفبان غنيا.** الأولى تعبّر عن الاعتقاد والثانية بمثابة حجّة سياقية على عدم المطابقة رغم أنّ المعتقِد واحد ؛ وهذا لا

تناقض فيه وإنّما مردّه اختلاف الحالة الذهنية للمتكلم باختلاف زمن الاعتقاد وشروط الصدق، ففي ز1 اعتقد المتكلم في الموضوع الفقر وفي ز2 ظهرت له علامات أوأدلّة رجّحت صفة الغنى فعلم المتكلّم أنّ اعتقاده في ز1 غير مطابق وفي ز2 مطابق.

وهذا المثال يبيّن أهمّية الزمان[1] والحالة العرفانيّة للمتكلم ودورهما في توجيه المسار التصديقيّ.

وتندرج ضمن نفس المسار الحالات النفسية والبيولوجية العابرة مثل **أجدني جائعا** حيث يكون القول صادقا في لحظة زمانيّة معيَّنة كاذبا قبلها أوبعدها؛ ومثله قولك: **غدا عيد الأضحى** وهوقول لا يكون صادقا إلاّ يوما واحدا في السنة[2]... التصديق، إذن، بالنسبة إلى هذا النوع من القضايا رهين المقياس الزماني أوما يعبّر عنه بالزمانية temporalism أو الصّدق الزماني.

أمّا الفعل **زعم** في (و) فهويعبّر عن القول والاعتقاد معا خلافا لسائر أفعال القلوب التي تعبّر عن الاعتقاد باستثناء **ظنّ** و**قال** اللذيْن يتحدّد معناهما

---

1 إذا أخذنا الجملة: **المطر ينزل** وجدناها لا تحمل محتوى دلاليا تامّا يقبل حكما تصديقيا لأنّ التلفظ بها يعبّر عن قضيّة لها الشكل التالي : **المطر ينزل في م في ز**، (أي في مكان وزمان معينين) حيث وقع إظهار المشيرات الخفيّة الموجودة في الجملة بناء على أنّ محتواها القضويّ يمكن أن يكون صادقا في الصباح في باريس كاذبا في المساء في تونس ... لذلك يقترح الدلاليون القالب التحليلي التالي: جملة المطر ينزل صادقة في ز' في باريس إذا وفقط إذا كان ينزل في ز' في باريس. وهوقالب ينتمي إلى ما يعرف بـ النسبية الإشارية indexical relativism. الجملة السابقة إذن ليست لها قيمة صدقية مطلقة وإنما قيمتها نسبية مقيدة بسياق التلفظ (Boghossian,2011) وهذا من شانه أن يجعل الإطار النسبي ملائما لتحليل القضايا الخلافية.

2 علاقة الصدق بالزمان قضية قديمة حازت الكثير من اهتمام الرواقيين في إطار ما يعرف بالقضايا الإثباتية metapiptonta التي تتغيّر قيمتها الصدقية بمرور الزمان فقولك: **النهار الآن** جملة صادقة في النهار كاذبة بحلول الليل ...

حسب سياق الاستعمال وحسب اللهجات وأشهرها استعمال **قال** بمعنى **ظن** في لهجة سليم (السيوطي، الهمع، II: 245، الأستراباذي، ش الكافية،VI: 178). ولـ **زعم** معان فصّل القول فيها السيوطي (§ 4–1).

وأمّا **وجد** و**ألفى** في (ز) فهما ملحقان بأفعال القلوب وتحديدا بأفعال اليقين لأنّك "إذا وجدت الشيء على صفة **لزم** أن تعلمه عليها بعد أن لم يكن معلوما لديك (الأستراباذي، ش. الكافية، IV: 151). فهما فعلان يعبّران عن نوع من الصدق الاستلزاميّ. وهذا أيضا داخل في باب التأويل مبرّر لتنوع أصنافية الأستراباذي بحكم انفتاحها على سياقات الاستعمال وعلى جملة من المقاييس الذهنيّة والتداوليّة والثقافيّة.

3–3 [زعَم] وتعدّد القيم من خلال " الهمع" للسيوطي:

إنّ المتأمّل في معاني **زعم** كما جاءت في كتاب الهمع للسيوطي (II: 111–112) يلاحظ الأهمّية الخاصّة لعلاقة جملة الاعتقاد بسياق التلفظ وبمنظور المتكلّم. وهذا ما سنوضّحه أثناء عرضنا تلك المعاني بعد أن رتّبناها ترتيبا يراعي درجات اليقين (10):

(10) أ– بمعنى علم

ب- يكون ظنا غالبا

ج– بمعنى اعتقد، فقد يكون علما وقد يكون تنكرا:

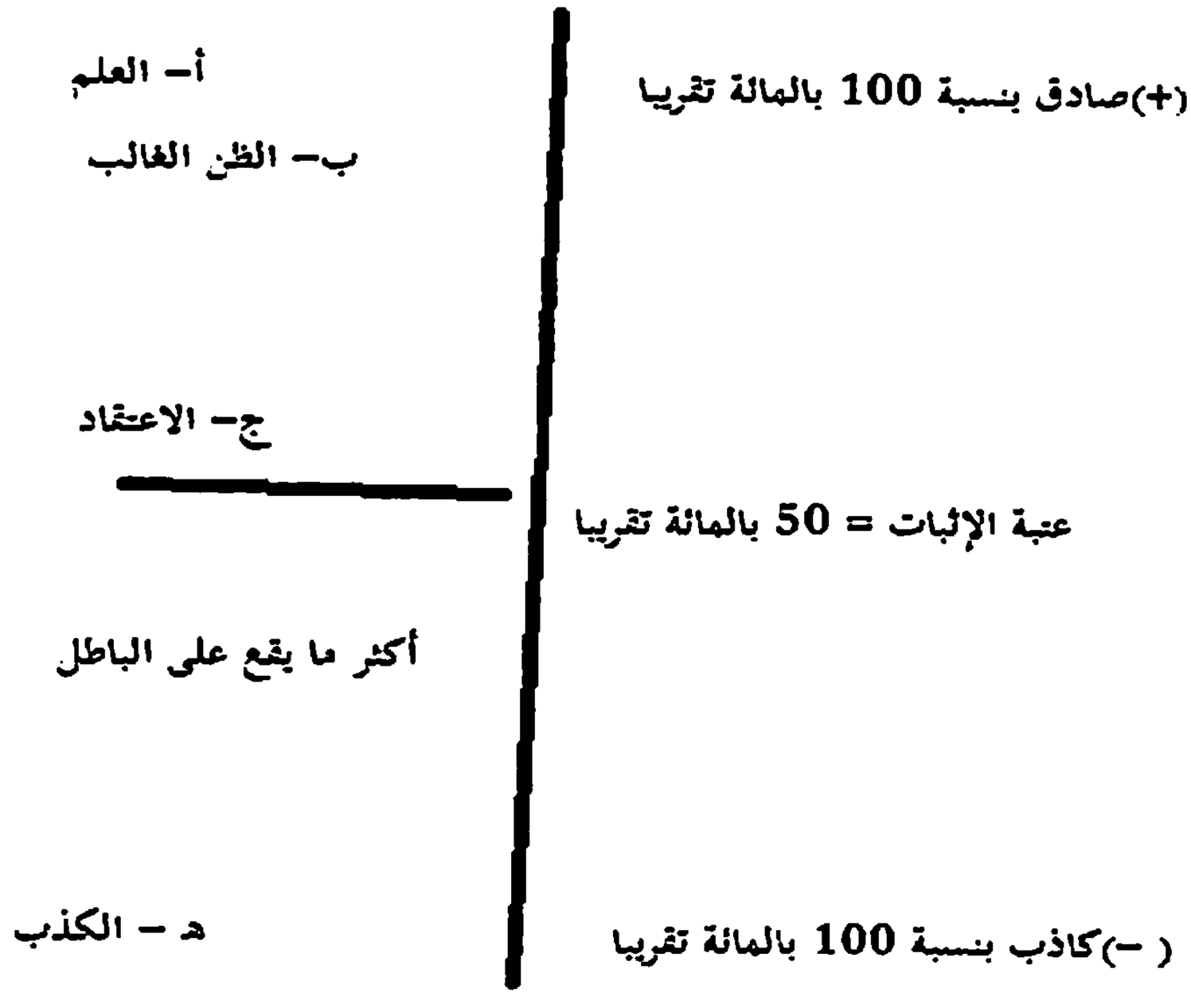
زعمتني شيخا ولست بشيخ *** إنّما الشيخ من يدِبّ دبيبا

د – أكثر ما يقع على الباطل

هـ –يكون بمعنى الكذب

يجعل معنى الفعل **زعم** محتوى القضيّة صادقا في (10–أ) مرجَّحَ الصدق في (ب) غير محدّد في (ج) كاذبا في (د–هـ). وقوله **يكون كذا وأكثر ما يقع على كذا** يعني أنّ سياق الاستعمال وشروط الصدق هي المحدّدة لقيَم

الصدق. وزيادة في التوضيح نقترح تقديم معاني زعم في الرسم البياني التالي:



رسم عدد 2: معاني [زعم] حسب درجات الصدق والكذب

نلاحظ في الرسم البياني (2) أنّ معاني **زعم** تمتدّ على طول محور الاعتقاد فمنها ما يكون بمعنى **علِم** مطابقا لقيمة الصدق؛ ومنها ما يكون محايدا بمعنى **اعتقَدَ** لأنّ الاعتقاد قد يكون بمعنى الشك يتساوى فيه الصدق والكذب؛ ومنها ما يكون في موقع بين العلم والاعتقاد أي "ظنّا غالبا" ترجّحت فيه كفّة الصدق؛ ومنها معنى وسط يقع بين الاعتقاد والكذب المطلق؛ فهو" أكثر ما يقع على الباطل".

وعلى هذا النحويُعجِّم **زعَم** درجات مختلفة من اليقين تتراوح بين درجات متباينة من الصدق والكذب. ولئن كنّا لا نظفر بشواهد مصاحبة لكلّ المعانى الواردة في مصنفات النحويين فنحن لا نشكّ أنّ النحاة قد استندوا في تصنيفهم تلكَ المعاني إلى واقع الاستعمال. لكنّ هذا التنوع والتعدّد

الدلالي الذي يمسح كلّ درجات اليقين يجعلنا نعيد النظر في الدلالة المعجمية لأفعال القلوب.

فما يبدو واضحا – من خلال معاني **زعم** كما جاءت في كتاب الهمع– هوأنّ دور الدلالة المعجميّة لفعل الاعتقاد في تحديد دلالة الجملة هو دور غير حاسم بل هودورمحدود؛ في المقابل يبدو تحديد تلك المعاني رهين سلطة المتكلم لأنّ المتلقيَ –المؤولَ يضع نفسه مكان المتكلّم فيفهم محتوى الجملة من منظوره وحسب مقتضيات المقام. كما يبدو أنّ الجمل الأزليّة eternel sentences وحدَها التي لا تتأثر بمتغيرات السياق (Barber & Stainton, 2010). وهي قابلة للتصديق والتكذيب بصفة أقلّ تعقيدا فمثلا في (11) تكون الجملة (أ) صادقة والجملة (ب) كاذبة :

(11) أ– زيد إنسان / ب– زيد فرس / ج– زيد فاضل

أمّا (ج) فتحتمل الصدق والكذب حسب شروط الصدق وظروفه. والقضيّتان (أ) و(ب) من القضايا الأزليّة التي لا يحتاج تصديقها إلى سياق ولا إلى تنسيب خلافا لـ (ج) حيث يحتاج التصديق إلى السياق المقاميّ وتحديدا إلى منظور المصدّق لأنّ المحمول **فاضل** من المحمولات الضبابية[1]. ومثله المحمول **شيخ** في (10–ج). و**الشيخ** حسب ابن سيده في المحكم (V: مادة ش ي خ) هو"الذي استبانت فيه السنّ وظهر عليه الشيب وقيل هوشيخ من خمسين إلى آخر عمره ". وهي سمات تعريفيّة يمكن الاعتراض عليها والتشكيك فيها، إذ ما كلّ من بلغ الخمسين ظهرت عليه السن وما كلّ شائب شيخ يدبّ. ..بل إنّ مقاييس الشيخوخة تلك قد تتغيّر من شخص إلى شخص ومن عصر إلى عصر حسب مستوى المعيشة وظروفها. إذن، المحمول **شيخ** من الصفات الضبابية بدليل تعارض الرأيين في البيت

---

1 المثال **أصلع** من الأمثلة المعروفة والمتداولة عند فلاسفة اللّغة وعلماء النفس وضبابيته تظهر بعد صرح السؤال: كم يفقد الإنسان من الشعر ليصبح أصلع؟

الشعريّ (10–ج) وتراوحهما بين الشك والنفي التام وبين الصدق والكذب. وكذلك شأن المحمولات الذوقيّة taste predicates مثل **لذيذ** في(13) :

(13) فخذ الضفدع مقليّا لذيذ.

وهو قول صادق بنسبة عالية (90% مثلا) لدى الشعب الفرنسي،كاذب بنسبة مشابهة لدى الشعبين الانقليزي[1] والإيطالي[2]. وهذا عموما شأن كلّ قضيّة تحتوي محمولا ذوقيّا[3] أومحمولا يحيل على خصوصيات ثقافية[4] يتدخل المنظور perspective في تحديد معناها وبلورة قيمتها المعرفيّة. وفي هذه الحالات يتحدّث فلاسفة اللّغة وعلماء الدلالة عن صدق منظوريّ truth perspectivalism (Schaffer, 2011 : 181).

ولعلّ أبرز ما نستنتجه من الأمثلة السابقة هوالتمييز بين الحكم المعرفيّ والحكم التصديقي. الأوّل يقتضي حكما تصديقيّا والثاني لا يستلزم حكما معرفيا. وهذا من شأنه أن يجعل مسار التوجيه المعرفي– باعتباره نوعا من الأعمال اللغويّة– أعقّدَ وأطول من مسار التصديق باعتباره حدثا ذهنيّا كما هومبيّن في (12):

(12) تصوّر1← تصديق← تصوّر2

حيث لا نعني فحسب بالتصور1 تصور معاني المفردات قبل العقد والتركيب وإنّما نعني أيضا تصوّر القضايا موضوع التصديق. ونقصد بالتصوّر 2 المدلول المعرفيّ الذي يعبّر عن موقف المتكلم الذي يستند فيه إلى التصديق الضمنيّ الذي يعقب تمثّل القضايا ويسبق الأحكام المعرفيّة. ودلالة الاعتقاد

---

1 يلقب الإنقليز الفرنسيين بـ الضفدعيّين froggies.

2 يلقب الإيطاليّون الفرنسيّين بـ "أكلة الضفادع " mangiarane.

3 انظر الإطار النظري عند كايبلن (Kaplan,1989).

4 الختان مثلا يعتبر لدى بعض الشعوب اعتداء على الحرمة الجسديّة للإنسان وهولدى شعوب أخرى من السنن الحميدة.

على التصديق دلالةُ تضمن. وهذا تقريبا ما عبّر عنه الطوسي (أساس الاقتباس،35) بـ " دلالة اللفظ على ما دخل فيما وضع بإزائه اللفظ".

وخلاصة الرسم (12) أنّ التصديق لا يتحقّق بالضرورة في اللفظ ولا يستلزم بالضرورة توجيها معرفيّا، وأنّ التصديق مسار ذهني لا يستلزم القول بالضرورة والحكم المعرفيّ قول مبنيّ بالضرورة على تصديق أوتكذيب ضمنيّ أوصريح.

خاتمة :

تبدوأفعال الاعتقاد في العربيّة مثل سائر الأفعال الجهيّة في مختلف اللغات أفعالا "حربائيّة" تتلون حسب السياق اللغويّ المباشر وحسب المقام؛ لذلك من الصعب التقيّد بمعنى معجميّ قارّ لكلّ فعل منها خارج السياق التركيبي والمقامي رغم ما توهمنا به التعريفات المعجميّة ومحاولات النحاة التصنيفيّة لمعاني أفعال القلوب. وتبدومعانى تلك الأفعال أكثر ضبابيّة إذا تواردت مع أنواع خاصّة من المحمولات مثل المحمولات الغائمة والمحمولات الذوقية. بل إنّ الأحكام المعرفيّة خاضعة في الغالب لمنظور المتكلم وتأويلات المتلقي ولجملة من المقاييس المقامية يكون دورها حاسما في تكوين المعنى وتحديد مسار التصديق. وكلّ هذا يزيد تعقيدا دلالة الجمل المصدّرة بموجّهات معرفيّة بل يجعل جلّ الأقوال نسبية باستثناء ما عبّر منها عن قضايا أزليّة غير مرتبطة بالمشيرات والمحققات المقاميّة والمحمولات النسبيّة[1] الضبابيّة والذوقيّة... ونسبيّة المعنى راجعة إلى أنّ الأحكام

---

1 النسبية المعرفيّة حسب سياغل (Siegel,1992) هي نظرة إلى المعرفة (و/ أوالصدق) باعتبارها نسبية في علاقتها بالزمان والمكان والمجتمع والثقافة والحقبة التاريخية والأطر المتصورية والمعتقدات الفردية... وبالتالي ما نعتبره معرفة يكون خاضعا لقيمة متغير واحد أوأكثر من تلك المتغيرات (Hales, 2011).

التصديقيّة تمثّل نقطة الالتقاء بين اللّغة والأنطولوجيا وبين الفكر والواقع بما فيهما من تشعّب.

قائمة المراجع العربية :

- ابن سيده، أبوالحسن، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن يعيش، شرح المفصل، طبعة دار الكتب العلمية بيروت.
- الأرزنجاني، محمد صادق(مفتي زاده) حاشية العصام (عصام الدين الإسفراييني) على التصديقات (شرح على فصل التصديق من الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي)، الأستانة، 1827.
- الأستراباذي، رضي الدين، شرح الرضيّ على الكافية،تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس بنغازي، ط 2، 1996.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المختصر، تعليق عبد المتعال الصعيدي، المطبعة التجارية المحمودية بالأزهر، مصر، 1356 هـ.
- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996.
- السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت.
- الطوسي، نصر الدين، أساس الاقتباس في المنطق، ترجمه من التركية منلا خسرو، المجلس العالمي للثقافة.
- عثمان، صلاح، سمارانداكه، فلورنتن، 2007 : الفلسفة العربيّة من منظور نيوتروسوفي، منشأة المعارف، الإسكندريّة.

- المبخوت، 2006: إنشاء النفي، مركز النشر الجامعي- كلية الآداب والفنون والإنسانيات، تونس.

قائمة المراجع الأجنبية :

- Ankersmit, F. 2012 : Meaning truth and reference in Historical Representation, Cornell University.
- Arfi, B. 2010, Linguistic Fuzzy Logic, Methods in Social Sciences, Springer.
- Ashbacher, C. 2OO2 : Introduction to Neutrosophic Logic, American Research Press Rehoboth.
- Barber Alex & Stainton, Robert, 2010 : Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics, Elsevier Ltd.
- Boghossian, P. 2011 : Three kinds of Relativism, in Hales , S.D., A Companion to Relativism,Wiley –Blackwell.
- Coates, J. 2003 : The Role of Epistemic Modality in Women's Talk, in Modality in Contemporary English, Roberta Hachinetti et alii (eds),(331-348), Mouton de Gruyter, Berlin.
- Davidson , R. 2005: Truth and Predication, the Estate of Donald Davidson, Library of Congress Cataloguing- in-publication Data.
- Fachinetti R. Krug M., Palmer F. (eds), 2003: Modality in Contemporary English, Mouton de Gruyter.
- Glanzberg, M. 2013: The concept of Truth, in Lepore, E. & Ludwig, K : A companion to Donald Davidson, Blackwell Companion to Philosophy Wiley Blackwell.
- Greimann, Dirk & Siegwart, Geo, 2007: Truth and Speech Acts, Studies in the Philosophy of Language, Routledge Studies.
- Hales, S. D. 2011: A Companion to Relativism,Wiley – Blackwell,
- Kempson, R.M. 1977: Semantic Theory, Cambridge University Press
- Malinowski, 2002: Many –values Logic and its Philosophy in Gabbay dov M. & Woods J. The many valued and Nonmonotonic Turn in Logic, Elsevier.
- Malpas, J. E. 1992 : Donald Davidson and the Mirror of Meaning, Cambridge University Press.
- Milner, J.C, 1989 : Introduction à une Science du Language, Editions du Seuil.

- Minh Nguyen, A. 2004 : Davidson on First –Person Authority, The Journal of Value Inquiry, 38 :457-472.
- Preyer, G. 2011: Donald Davidson's Philosophy : From Radical Interpretation to Radical Contextualism, Second edition, Humanities online, Germany.
- Quine, W.V. 1981: What Price Bivalence ? The Journal of philosophy, Vol. 78, N°2, pp. 90-95.
- Ricketts, T & Potter, M. 2010 : The Cambridge Companion to Frege, Cambridge University Press.
- Russell, B. 1997: An Inquiry Into Meaning and Truth : The William James Lectures for 1940, Reprinted by Routledge.
- Schaffer, J. 2011: Perspective in Taste Predicate and Epistemic Modals, in Egan, A. & Weatherson B. Epistemic modality, Oxford University Press.
- Schiffer, S. 1992: Belief Ascription, The journal of philosophy, Vol. LXXXIX, Oct. 1992
- Seising, R. 2009: Views on Fuzzy Sets and Systems from Different Perspectives: Philosophy and Logic, Criticisms and Applications, Springer.
- Siegwart, 2007 : Truth and speech acts, Studies in the philosophy of Language, Rutledge Studies
- Smarandache, 2005: *A* Unifying Field in Logics: Neutrosophic Logic. *Neutrosophy,* Neutrosophic set, Neutrosophic Probability, American Research Press Rehoboth.
- Strawson, P.F. 1950: On Referring, in Mind, new series, Vol. 59, N°35, pp 320-344.
- Weingartner, P. 2000: Basic Questions on Truth, Kluwer Academic Publishers.
- Zadeh, L. A. & Bellman R.E, 1996: Local and Fuzzy logics, in Zadeh, L. A. Klir G. J. Bo Yuan: Fuzzy Set, Fuzzy Logic and Fuzzy Systems, Selected Papers by Lotfi Asker Zadeh, World Scientific.

الفصل الثاني:

قضايا المعنى
بين التوليد المعجميّ والصناعة القاموسيّة

تصورن السّياق وإشكالية المعنى في اللسانيّات المعاصرة
السياق في التعابير المسكوكة نموذجا

د. عبد الواحد دكيكي
جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب

بين يدي الموضوع :

يشكّل المعنى واحدا من الإشكالات الأساس التي واجهت عمليّات الارتباط بين متطلّبات التحليل التركيبيّ في اللسانيّات المعاصرة، وهو إشكال حاولت كلّ الاتّجاهات التركيبيّة واللسانيّة في تحليل الخطاب عموما تناوله بشكل يلائم معطياتها الإجرائيّة في تحليل اللّغة عموما واللّغات الخاصّة على التحديد.

وفي سياق الإشكال الملتبس لعلاقة البنية الأفقيّة والبنية العموديّة في التحليل اللسانيّ تناقش هذه الورقة واحدة من القضايا التي يمكن، فيما نعتقد، بواسطتها خلق الموازنة التحليليّة بين بنيتي اللّغة، وباعتبار هذا التوليف الأفقي العمودي يقومان على احتياجات فهم طبائع السياق اللغوي باعتباره سياقا ينسج علاقات قابلة للتحكم وعلاقات يُتَحَكم فيها بعد عمليّات القبض على السياقات الأخرى في نطاق سياق خارج لغويّ يشمل المعطيات المتنوّعة للإنتاج اللغويّ، بما يتضمّنه من أنسجة ثقافيّة واجتماعيّة وجغرافيّة وتاريخيّة وهويّة قوميّة لغويّة وما إلى ذلك.

مقدّمة :

يندرج العمل الذي نقدّمه هنا في نطاق أبحاث هندسة اللّغة العربيّة (Arabic engineering language)، ضمن الجيل الثالث في اللسانيّات الحاسوبيّة العربيّة بعد أن اِتّجه "جيلاها الأولان" إلى إدخال اللّغة في تقنيات المعلوميات، الجيل الأوّل، واتّجه الجيل الثاني إلى مساءلة اللّغة العربيّة

وتقنيّات المعلوميّات، أمّا جيل هندسة اللّغة فيتّجه عموما نحو تناول أو معالجة الموضوعات التي تعرف نقصا في الأساس النظريّ لتناولها وتحليلها، وبالتالي التمكّن من صياغة منطقيّة لخوارزمات قابلة للتحقّق الآلي في تكشيف الظواهر اللغويّة المعنيّة تكشيفا سليما.

والتعابير المتكلّسة، أو المسكوكة، من الظواهر اللغويّة التي تفتقر في اللسانيّات المعاصرة إلى أساس نظريّ في تحليلها، وكذا أساس تطبيقيّ قمن بمعالجتها آليّا.

تشكّل القضيّة التي نعالجها في هذه الورقة قضيّة معجميّة تركيبيّة بالدرجة الأولى، فهي قضيّة معجميّة من حيث ارتباطها بالمعنى، والمعنى يرتبط بالسّياق كما تشير إلى ذلك كلّ الدراسات اللسانيّة، وتركيبيّة لأنّ مدخلها الأساس هو مدخل جمليّ يخضع في بنينته لمتطلّبات التوارد التركيبيّ والتأليفيّ لمفردات اللّغة، أي لغة.

إنّ التقدم الهائل الذي تعرفه تكنولوجيا المعلومات في مجال العتاد الصلب والبرمجيات، وما صاحب ذلك من تزايد الحاجة إلى لغات برمجة أرقى تتسم بالقوة والمرونة معا، في تتبع خصائص اللغات الطبيعية، يدفع بالموازاة مع جانب تصميم اللغات الاصطناعية، إلى احتواء أثر ظاهرة انفجار المعلومات على اللغات الطبيعية الخاصة، في إطار التعاصر اللغوي العالمي، والبحث عن وسائط تسهيل التعامل مع الحاسوب بلغة طبيعية، تحترم كل الخصائص اللسانية للغات الخاصة حيث العربية، وذلك ما نتج عنه تنامي النظم العملية لمعالجة اللغات الطبيعية الخاصة، وكذا النظم الخبيرة الآلية الخاصة بالتعلم الذاتي الآلي، وتعلّم اللغات عن بعد، والتي تعتبر اللّغة العربية واحدة منها، كما أن تطور مجالات البحث في اللسانيات التطبيقية، الوجه الامتدادي الأمثل للسانيات النظرية، وجَّهَ الأبحاث الآلية

في هندسة اللّغة الطبيعية إلى المستويات الصورية المجردة، خاصة الجانب الصرفي والجانب الصوتي والجانب التركيبي بدرجة أقلّ.

إنّ ما تعرفه الساحة اللسانيّة الحاسوبية العربية من فقر في الأبحاث المعمقة في قضايا تركيب اللّغة العربية، مع ما يشكل ذلك من التهميش الخاص بواقع اللّغة العربية في المعالجة الآلية المصاغة لها حاليا، جعلت الحاجة ماسة إلى إعادة بناء المنظور اللساني خاصّة التركيبيّ الموجّه للإعلاميات، أمرا في غاية الأهمية، وهوما تحاول هذه الورقة معالجة واحد من جوانبه، حيث تتناول واحدا من القضايا، التي ما يزال الدرس اللسانيّ العربيّ، واللسانيّ حاسوبي تحديدا، يغض الطرف عنها، أوعلى الأقل لم يعرها الاهتمام اللازم، بالرغم من أهميتها على مستوى التحليل الآلي للعربية، والقضية ترتبط بحدود تواجد اللسانيات الحاسوبية في مجال البحث اللساني العربي المعاصر، وأهميّتها تكمن في كونها تشكل، بتصوراتها وتطبيقاتها، مرجعَ هندسة اللّغة العربية، في مختلف مستوياتها الصوتيّة والصرفية والمعجمية والتركيبية، في ظل التطورات التكنولوجية التي تعرفها هندسة اللغات الطبيعية عموما، والتي قطعت في ذلك أشواطاً كبيرة دون أن تخرج معالجات العربية عن طابع التنظير فيها إلى مستوى الممارسة العملية التجريبية.

فمسألة هندسة اللّغة العربية، كما في اللغات الأخرى، ترتبط بمرجعيتين نظرية وتطبيقية، تتصهران في مفهوم مركزي المعالجة الآليّة للّغة العربيّة وخصائصها، لكن ما نراه حاليا هو أنّ المعالِجات الآلية للغة العربية قد اتجهت كلّها إلى جوانب طبيعتها أكثر قابلية للإحصاء وهو الجانب الصرفي على العموم وما يرتبط به، أو ما يرتبط بمسارد الألفاظ عموما، أحادية اللّغة أومتعدّدة اللغات، وأهملت التركيب والدلالة.

1 -اللسانيّات الآليّة وتحليل البنية اللغوية :

1.1 - في الأسس والمرتكزات:

تندرج اللسانيات الآلية، أواللسانيات الحاسوبية، ضمن اللسانيات التطبيقية، وفي تعريفها العام هي علم دراسة اللّغة الطبيعية في بنينتها وتكشيفها من منظور حاسوبي، مهمتها "حساب اللغات، بنوعيها المنطوق والمكتوب، بواسطة برامج حاسوبية تقايس وتحاكي نظام عمل الدماغ البشري.

تتبني اللسانيات الحاسوبية، مبدئيا ومنهجيا إذن، على العلاقة الرابطة بين اللسانيات بوصفها مجال تحليل اللغات الطبيعية، والحاسوب الآلة، باعتباره عماد المعلوميات، ومناط معالجة البيانات والمعلومات، وحل مسائلها المعقدة رياضيّا بدقّة عالية، تسمح بتحويلها عبر التكشيف إلى معلومات قابلة للاستغلال المتعدد الاستخدام.

وتكمن العلاقة بين اللسانيات الحاسوبية واللّغة في أن الأولى تعمل على معالجة اللّغة، تحليلا وتوليدا، ومقاربتها، شرحا وتفسيرا، بواسطة الحاسوب، طبيعة هذه المقاربة أنها تستقصي القدرة اللغوية، عبر محاولة فهم عمليات الأداءات اللغوية، وكيفية تشكلها في العقل البشري، وجعل بعض ما استقر في اللاوعي داخل دائرة وعي اللّغة"[1]، كما أن اللّغة من جهة ثانية هي بنيات خطابية يتساوق فيها الشكل البنائي الصوري والمرجعية الدلالية لتكتل وحداتها التواردية في سياق تواصلي عام أوفي نقل الإخبار.

انطلاقا من هذا تكون اللسانيات الحاسوبية مجموع الأنشطة الرامية إلى جعل الحاسوب يتحكم ويؤول ويولد اللّغة الطبيعية المقروءة والمكتوبة من طرف الإنسان؛ ومن جهة تكاملية أخرى مجموع الأعمال المختلفة التي تسهم في بناء وتطوير برامج تسويقية للمعطيات اللسانية/اللغوية بطريقة

---

[1] www.iwan7.com/t650.html

عملية في مجالات محددة، تضم مثلا معالجات النصّوص، والمصححات الإملائية والنحوية، أوالبرامج التعليمية، والقواميس الالكترونية التفاعلية، لغايات متعددة من مثل التواصل المنطوق والترجمة الآلية، وتوليد النصّوص، والنشر الالكتروني، ومعالجة الكتابة، ومعالجات النصّوص المتقدمة (التلخيص، التشكيل الآلي،البرانم التربوية)، وغيرها.

هذه النقطة تم إهمالها في الأبحاث اللسانية المعاصرة للعربية، ويشكل فجوتها الحقيقية ليس الرقمية فحسب، بل البرمجية، كذلك، التي تتيح بناء برامج تفاعليّة (interactive) حاسوبية للغة العربية في مختلف مستوياتها إدخالا وتعرفا وتكشيفا، فما يلفت الانتباه في المعالَجات الآلية للعربية هوالانزواء شبه التام لدى الباحثين العرب عن معالجة بنياتها الجملية، واكتفت الدراسات التركيبية، في هذا المنحى، بتقديم مجموعة من الفرضيات، دون أن تتجه نحو الممارسة العملية، خاصّة فيما يتعلّق بالمعنى، الناتج عن التركيب، وإحكامه حاسوبيا، بل عجزت في أغلبها، داخل التحليل اللساني الصوري والتحليل الحاسوبي الجبري، عن خلق صلة حقيقية بين الجانبين النظميين للعربية،النظم البنائي التواردي الخطي والنظم الدلالي.

ويرجع سبب العجز في أساسه إلى فقر النظرية اللسانية العربية في توجهاتها التركيبية، نظريا وإجرائيا، إلى خلق هذه المزاوجة، نظرا لافتقارها إلى إطار نظري منهجي، يلائم تحليلا بين معطيات النظمين معا وبين جبرية القواعد الحاسوبية للتوليد اللغويّ؛ فسمة التحليل اللساني المعاصر للعربية تتجلى في كونه إما تجريديا حد الإفراط، يدرس عمليات تنقل الرؤوس أوعائدية الضمائر مثلا، وهذا حال النماذج التوليدية، أوغارقا في افتراضات الوقائع خارج لغوية التي يمكن أن تقدّمها تعبيرات اللّغة في بعض من ألفاظها في سياقات مقامات التواصل، حيث الحجاج والاستلزام الحواري... لكن دون أن تكون الحاسوبيات وإكراهاتها المرجعية والبنائية في مجال اهتمامها.

2.1- اللسانيات الآلية العربية تحليل البنية اللغوية: قضايا في التصور والمنهج

تشكل التكنولوجيا والرقميات سمة التطور الفكري المعاصر، بل أصبحت بفعل تطوّراتها المتلاحقة والسريعة تسيطر على كل مجريات البحث والتواصل وفسحت مجالات واسعة موجهة لتعلم اللغات الطبيعية، انطلاقا من اللّغة، التي كانت وما تزال، تشكل الرافدً الأساسي الذي يرافق تطور التقنيات المعلوماتية وتطويرها، منذ ظهورها وإلى اليوم، فاللّغة ما تزال تشكل اللغز الحقيقي، الذي ينمط أشكال التواصل الجوهري، بين مستخدمي التقنيات المعلوماتية، في مختلف تفاصيله، لكن اللافت للانتباه أنّه بالرغم من هذه التكامليّة الجوهريّة وفي ظلّ التسابق اللغوي العالمي ما تزال الأبحاث المعمقة الخاصة باللّغة العربية في مجال الحاسوبيات ضعيفة جدا، لا تمتلك حيزا مهمًّا، سوى ما تحتله المعاجم وبنوك المصطلحات وما تقدمه المدونات (Blogs) لدى مستخدمي الحواسيب في بَدْهِيَاتِهَا الاعتيادية، وارتكنت إلى النسخ الضوئي لتهمل عملية البرمجة، ما دامت لم تعد تطرح إشكالاً جوهريًا، إذ تم حلّ مشاكل الإدخال المباشر للمحارف الهجائية وكبسها، مباشرة أوبالاستناد إلى الأمر / تعليمة "إرفع"[shift]، وتكيفه مع خاصية القراءة الضوئية للمحارف(OCR) (Optical Caracters Recognition)، لإحكام تطابقها مع الخصائص الصرفية في الكرافات المدخلية (Graphes d'insertion).

لا جدل في أن الحاسوبات، والوسائط التكنولوجية المرتبطة بها، تسهل عمل الإنسان والباحث وغيرهما، ولا أحد يراهن على عكس ذلك، لكن تعدد مناحي الاستخدام الحاسوبي وسيطرته على أغلب أشكال التواصل التقليدية ما يزال يصطدم بمجموعةٍ من المعيقات، تخص تناول وتكشيف بعض جزئيات اللغات، وضمنها العربية طبعا، بالنظر إلى فقر الصياغات

المبرمجة لبنياتها وقواعدها ومعطياتها الداخلية وجزئياتها البنائية، بما يستدعي، في نطاق الإصلاح التحليلي والمواكبة الالتجاء إلى إعادة النظر في تحليل الكثير من القضايا والمفاهيم المتعلقة باللّغة، وإعادة بنينتها، لتخطي القصور التحليلي للغة، والتحكم في مختلف طبائع الإنتاج اللغوي.

لقد انكب الدرس اللساني في الغرب، خاصة البحث اللساني في اللّغة الفرنسية واللّغة الانجليزية وما دخل في فلكهما صناعيا، مثالا لا حصرا، على حل إشكالات إنتاج اللّغة، وقطعت أبحاثه أشواطاً كبيرةً، نظريا وتطبيقيا، في احتواء خصائص هذه اللغات وتعقبُّب طبائع بنيات أنظمتها الداخلية، وتكشيف جميع بنياتها مبنى ومعنى، وفي الوقت ذاته ظلت معالجة اللغات الأخرى، ذات الطابع الثانوي في المجال المعلومياتي، حيث اللّغة العربية، خارج إطار التسابق التحليلي، على جميع المستويات اللسانية، لم تدخله إلا في نطاق ما يتم إدخاله عبر المسح الضوئي الالكتروني (scannage) والضغط الإدخالي (compilation) التحليلي (analytique) والتوليدي (génératif)، الذي اتجهت إليه المقاربات الصرفية الخاصة بهذه اللّغة[1]، ونظام تجميع متن جذاذيات المفردات اللغوية مستقلة عن بنياتها اللسانية الأخرى[2]، حيث تنظر هذه العمليات إلى المفردات أنها وحداتٌ دنيا منطقيةٌ منتهيةٌ (automates finies)، تقبل من الناحية الرياضية الحصر الحوسبي والصياغة البرمجية، عبر ضغطها (compilation) لأجْل التعرف والاستكشاف (reconnaissance)، وتَقْدِرُ تكشيفا على حل مشكلات اللّغة، في تَعَلُّمِهَا أوفي بنياتها المفرداتية

---

[1] تنظر تجارب يحيى هلال مثلا، وبرنامج قطرب للاوزان الصرفية العربية (موقع الكتروني)

[2] تنظر تجربة باسم (البنك الالي السعودي للمصطلحات)،

التي هي وحدات صرفية بالضرورة[1]، ولعل ذلك ما يبرزه بوضوحٍ الكمُّ الهائل من القواميس "المعاجم السيارة" المنتجة في الساحة اللغوية الحالية، في أشكالها الورقية أوذات الصبغة الالكترونية، التي تروج عبر الأقراص المضغوطة والمدمجة، أوفي بعض الدراسات، ذات الطابع النظري، في الرسم الإملائي أوفي الصرف أووضعيات المحتوى...إلخ.

مع ذلك، لا نشك لحظةً في قوة وجهود القواميس المعاجم، ومدى إسهامها، وإنْ كانت غير تفاعلية في أغلبها، في ما وصلت إليه العربية حاليا، في تطوير حياة مفردات اللّغة العربية، واستخداماتها للتدقيق، الإملائي أوالصرفي أوفي تيسيرها المعجمي، أوفي استهداف وسائط الترجمة أوالتعليم والتعلم، لكنها تظل، مع قوتها وفاعليتها، عاجزةً عن حل الإشكال الجوهري المرتبط بالهوية اللسانية المحايثة لعلاج للغة العربية آليا، وإحكام المعنى والسياق في البنية الجملية للعربية، ضمن هذه الهويةٌ التي لم تعرها المعالجات السيارة في ساحة البرمجيات المعاصرة الاهتمام اللازم، وصرفت النظر عنها، بما يزيد من تهميش هذه اللّغة في كواليس المعالجات الالكترونية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتكشيف تفاعل جوانب النحووالدلالة الصريحة وغير الصريحة للبنيات اللغوية العربية.

يفرض هذا الإشكال على اللساني البحث عن إيجاد آليات التحكم في الإواليات الصورية، التي تمكنه من تحويل النظامَ القواعدي الداخلي للغة، بفرعيه الصوري والدلالي، إلى بنياتٍ نمطيةٍ، تقبل الصياغة الحاسوبية الكترونيًا، وبتقنياتٍ تشكل حلقة الوصل بين نمط تأصيل تداخل هذه القواعد، التي هي خوارزميات (algorithmes) التدرج اللغوي التقييسي

---

[1] عبد الواحد دكيكي،(2007)، المعجم الصوري للظروف في اللّغة العربية بناء لساني حاسوبي، كلية الاداب عين الشق، جامعة الحسن الثاني، المغرب(مرقونة)، ص42.

(assimilant) لعملية إنتاج اللّغة، سواء في ذهن متكلمها المثالي أوفي مستوى استعمالها الخطابي المتعددة الاتجاهات الدلالية، وبين اعتبار "اللّغة" بناء خطابيا، قبل أن تكون بنياتٍ رياضيةً فقط، محصورةَ العدد في التسلسل المحرافي لمداخلها والبياضات الفاصلة بينها، قواعدّ تقبل التحويل إلى وحداتٍ محرافيةٍ ضوئيةٍ، تنسجم مع بنية الوحدة البرمجية، الأوكتية (Octet) ضمن المساحة الإجمالية لوحدة البايت (Bytes) من جهةٍ أخرى. يفرض هذا الوضع على هذا الباحث مراعاة طرفي المعادلة معًا، لسانيات وحاسوبيات، والاعتماد أيضا على منهجٍ وخطةٍ لسانيةٍ دقيقين، يُمكِّناه من استقراء الظاهرة اللسانية في عمقها وفي تنوعها الإفرادي والتركيبي والسياقي، وأن يمتلك معرفةً ولومتيسرةً بخصوصيات اشتغال الأدوات المعلوماتية والتعامل معها خوارزميا، وهذا ما يشكل في أساسه مناط عمليات التصورن (formalisation)، وثانيا تصورن البنيات الخطابية إلى بناءات خوارزمية رياضية.

3.1- مفهوم التصورن (Act de Formalisation) (AF):

نخصّصه ههنا للّغة العربية، ويشكل التصورن (Act de Formalisation) (AF) مجموع العمليات التي تطبق على المستويات اللسانية، الصوتية والصرفية والتركيبية والنحوية والدلالية، اللّغة العربية، لأجل بناء خوارزمات التوليد والتكشيف الحاسوبيين للغة، في إطار تكاملي منسجم، لا يفصل بين مستوى ومستوى آخر، لأن الخطاب اللغوي بالنسبة للحاسوبيات كلّ متكامل، لا يمكن عزل مفصل منه عن المفصل الآخر. ولذلك، تشكل عمليات التصورن (formalisation) هنا منطقاً لهذا الربط بين مجالي اللسانيات والحاسوبيات، يتوجب فيه تبني متالغةٍ قادرةٍ على تحقيق هذه الغاية، وهي متالغة أولتها اللسانيات المعاصرة اهتماما بالغاً، منذ تخطيها للحقبة البنيوية (structuralisme)، ودخولها مجال التجريد

والصورنة (formalisme)، بتمهيدها لدخول أبحاث اللّغة مجال الاستخدام المعلومياتي، بل جعلتها مجال اهتمام "اللسانيات الحاسوبية"[1]، وهيأت لها المعجم (lexique) بمفهومه المعاصر، المستوحى من الاعتماد المعلومياتي، وليس بمعنى التجميع الميكانيكي الاعتباطي للمفردات فقط، حاضنا لأبحاثها، ويعتبر خوارزمها الأساس والمتحكم في توليد منتجاتها؛ فالمعجم بالنسبة إلينا في هذا الإطار هوتركيبة(syntaxe) خوارزمية للتوليد والتكشيف المعلوماتي.

لقد توزعت الأبحاث اللسانية، واختلفت اتجاهاتها، فيما يتعلق بالنظر إلى طبيعة هذا المعجم، في معالجة اللغات الطبيعية، وإن كانت تقر في مجملها أن المعجم (le lexique) يشكل قمة هرمِ أي تناولٍ للغة، وهوبنيةٌ مجردةٌ صوريةٌ، تُخْتَزَنُ في ذهن المتكلم المستمع للغة، له صبغةٌ تركيبيةٌ محضةٌ[2]، تُولَّدُ عبرها كل أشكال بنى التواصل التي يمارسها هذا المتكلم وظيفياً[3]؛ غير أن منطلقات البحث بين الاتجاهات اللسانية المرتبطة بالصياغة المعجمية ذات التوجه الصوري، وسبل تحققها وتصور أهدافها، كان الفيصل بينها في مسافات الاقتراب من المحيط الدائر بمستعملي اللغات الخاصة، خاصة فيما تمثله منتجاتها الحاسوبية على وجه التحديد، ومجال بحث قواعدها الكلية، في إطار الكليات العامّة، التي توحّد كلّ اللغات الطبيعية، يسعى الكل

---

[1] نشير هنا إلى اختلاف تصورنا لمجالي اشتغال في إطار واحد، يتداخلان ويتكاملان من ناحيتي الشكل والمجال، ويختلفان من ناحية الإجراءات المنهجية والمصطلحية، وهما مجالا اللسانيات الحاسوبية، الذي نشتغل من داخله واللسانيات المعلوماتية (Linguistique Informatique)(LI)، الذي يشكل في نظرنا فرعا عن الأول، وليس مرادفا له.

[2] Silberztein, Max, dictionnaire electronique et analyse automatique des texte le systeme intex, ed Masson,Paris, 1993, p33.

[3] Maurice, Gross (1986), grammaire transformationelle de français syntaxe de l'adverbe, 1986, (introduction).

ضمنها لنتيجةٍ واحدةٍ، تجسدها خدمة اللّغة الطبيعية بشكلٍ عامٍّ، لكنها في المقابل تبين الاختلاف بين الطبيعة التجريبية للبحث واللاتجريبية فيه.

ما يثبت بديهياً بالنسبة للمعجم، سواء كان تركيبيا أو عاما، أن لكل لغةٍ معجمها الخاص، الذي لا تشترك فيه مع لغةٍ أخرى، خاصة فيما يتعلق بتشكل وترتيب وحدات البنية الماتريس شكليا، أوفيما يتعلق بنظام السمات المحايثة (immanent) التي تختزنها الوحدات التواردية في البنية اللغوية، وتحكم على مقبوليتها العامة أوتحولها السياقي، لأن المعجم من هذا المنظور يمثل نحواللّغة.

لقد بينت ابستيمولوجيا اللسانيات المعاصرة، بما لا يدع مجالاً للجدل، أن الأنحاء المهتمة باللغات الطبيعية الخاصة أقرب لتحقيق إعادة بنينة(reconstruction) معاجم نحويةٍ، أومعاجم تركيبيةٍ، لهذه اللغات، تُبنى على أسسٍ لسانيةٍ للمجالات المعلوماتية، تسمى "المعاجم الالكترونية" (Dictionnaires Electroniques) (Dic Elec) للغات الطبيعية الخاصة([1]) إلى جانب المعاجم الورقية، فرض فيها منطق البرمجة المعلوماتية التوجه صوب نحواللغات الخاصة، ذلك أن الحاسوبات المبرمجة بالانجليزية لا يمكنها أن تتعامل مع قواعد العربية، إلا في حال برمجتها لها لتصبح أوامرها (ses commandes) مقدمة لها باللّغة ذاتها، نظراً لكون إدخال لغةٍ ما محيطها المعلومياتي الدقيق يرتهن بإحكام تقنيات إدخالها وبرمجة قواعدها آليا، وهو ما يشكل في جوهره، وفي رأي أغلب الباحثين المشتغلين في الميدان، اللبنة الأساسية لجوهر اللسانيات الحاسوبية للغة المستهدفة خاصة،عربية كانت أوغير العربية، في إطار توجهات اللسانيات الآلية أوالحاسوبية النظرية، ما دام هدفها ليس فقط تمكين الإنسان من

---

[1]Silberztein ,Max(1993,),p33

التعامل مع الآليات المعلوماتية بلغته الطبيعية[1]، إنّما يتخطّاه تطبيقيّا إلى بناء معاجم الكترونيةٍ للغته، تُقدَم في صياغة قوانين صوريةٍ، تصفُ، في منحىً، النظام اللغوي في كافة مستوياته، باستعمال لغةٍ عقلانيةٍ (langage rationnel)، وتتمكن، في منحىً آخر، من توليد سائر بنيات اللّغة، وفق قوانين الاستعمال العادي لها[2].

1.3.1- مرجعية التصورن المنهجية :

في إطار هذا المنزع التصوري اعتمدنا، بالاختيار الانتقائي، على النظرية التوزيعية التحويليّة المتطورة، التي تعرف حاليا بمنهج المعجم تركيب (Lexique Grammaire) سبيلا مرجعيّا لتحليلنا وأبحاثنا، وهواختيار لم يكن، في هذا الخضم، محض صدفة، إنما لقناعة مفادها قدرة هذا المنهج في آلياته وتصوراته وإجراءاته على خوض هذا الغمار الخاص بإشكاليات المعنى وتصورن السياق في اللسانيات المعاصرة في علاقاتها بالحاسوبيات تحديد ولما لاحظناه من غياب شبه كلي لتحليله في النظريات الاخرى.

يتّسم المنهج التوزيعي التحويلي، نظريا وتطبيقيا، بفعل التطويرات التي أدخلت عليه من قبل موريس كروس (1975، 1986) وماكس سلبيرزتاين (1993، 2002)، بمرونةٍ كبيرةٍ في تعامله مع مختلف التوجهات اللسانية النظرية، وتطبيقيا تقبل أدواته المنهجية الإجرائية التكيف مع جميع اللغات الخاصة، والتي نعتبر اللّغة العربية واحدة منها، اعتباراً لمنطلقاته الصورية ذات الأساس الرياضي التجريدي وتبنينها التجريبي المحض، ثم تعامله مع اللّغة لغةً خاصةً وأشكالاً وظيفيةً خاضعةً للاستعمال من قبل منتجيها، في

---

[1] ينظر، يحيى هلال، تحليل صرفي للعربية، دراسات في الترجمة الآلية، منشورات جامعة الملك سعود،مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنيات، المملكة العربية السعودية، 1986، ص إلى 35.

[2] ينظر، محمد الحناش، المعاجم الالية للعربية، بناء قواعد المعطيات، التواصل اللساني، مجلد4،عدد1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،1992، ص81.

إطار العلاقات الارتدادية (rétrospectives) بين البنية المعجمية، ذات الأساس التركيبي، والبنية الاستعمالية الوظيفية لذات للغة ذاتها([1])، عبر رصد الخوارزمات المتحكمة في إنتاجها بشكلٍ سليمٍ، وصياغتها في إطار معادلاتٍ رياضيةٍ قابلةٍ للحوسبة، تنطلق من عملياتٍ تجريبيةٍ، تتبني على الملاحظة التطبيقية للظواهر اللغوية، ودراستها بمنطقٍ علميٍّ، يستجيبٍ لمتطلبات البحث اللساني في صياغة القواعد والخوارزمات القابلة للمعالجة الحاسوبية، وهذه الخوارزمات القواعدية تتأسس على فرضية التجزيء المعجمي (Décomposition Lexicale) (DL) مناطا لبناء قواعد معطيات (Base de Données) (DB) البنيات اللسانية في العربية، وهما معا يشكلان أس إعادة البنينة (Reconstruction) المعجمية المعاصرة للتشكل اللغوي اللساني، انطلاقا من بحث السمات الداخلية لمكونات التوليفة التواردية تركيبيا.

ينصهر العمل الذي نقدمه في عمق البحث اللساني الحاسوبي، الذي ينظر إلى المعجم بشكلٍ عامٍّ أنه يمثل أعلى المستويات اللسانية، يسترعي على المستوى المعلومياتي إعادة الهيكلة والبناء، بناءً على قواعد بياناتٍ لسانيةٍ، تستقرئ جميع الخصائص الداخلية للغة، في جزئياتها التدرجية إلى بنياتها الإنجازية الوظيفية الخطابية (discours)، بشكلٍ علميٍّ تجريبيٍّ، يقوم على الملاحظات العينية للظاهرة اللغوية، في كافة تجلياتها اللسانية العميقة والوظيفية، ويرتبط بالاستعمال اللغوي في سبيل توفير مُدَقِّقٍ تركيبيٍّ قابلٍ للاستخدام الحاسوبي، وقادرٍ على تخطي انزلاقات القواعد في النحو، التي تعيق الاستخدام السليم للغة العربية في تعدد مناحي استعمالاتها

---

[1] ينظر، عبد الواحد دكيكي،(2007)، المعجم الصوري للظروف في اللّغة العربية بناء لساني حاسوبي، كلية الاداب عين الشق، جامعة الحسن الثاني، المغرب(مرقونة)،ص257.

المعلوماتية، ويساهم من جهة ثانية في احتواء مختلف طبائع البنيات اللغوية، العادي منها والمتكلس(المسكوك).

ولذلك أيضا، يرتكز عملنا في هذا التناول على التعامل مع المستوى التركيبي منطلقا حقيقيا لمعالجة باقي المستويات اللسانية العربية، وذلك وفق ما تقرره النظرية اللسانية الموجهة للاعلاميات، وهي النظرية التي نشتغل من داخلها، والتي تستمد أصولها النظرية من توجيهات الفرضيات التي قدمها زليك. س.هاريس لتحليل اللّغة تحليلا رياضيا، حيث اعتبر الخطاب اللغوي مجموعات وحداتية وأدواتية قابلة للتجزيئ والتصنيف[1]، وتستمد أصولها التطبيقية من الأعمال التي قام بها موريس كروس وفريق البحث في مختبر التوثيق والتحليل اللساني التابع لجامعة باريس7، أوالمعروف اختصارا ب (LADL)، والتي طورها ماكس سلبرشتاين إلى واقع عملي في المعجم الآلي/ الالكتروني الخاص باللّغة الفرنسية، سواء في صيغته الأولى(intex) (1993) أوفي صيغته الثاني (NOOJ)(2002)([2]).

فالنظرية التي تشكلت من صلب التوجيهين النظري لزيليك. س.هاريس(Z.S.Harris) والتطبيقي لموريس كروس(M.Gross)، واللذين أفرزا التوجه المعروف في الساحة اللسانية بالمنهج "التوزيعي التحويلي"(Distributionnalisme Transformationnelle)، دفعتنا إواليا‌تها، وفي خضم توجيهات المنهج المرنة والعلمية الدقيقة، إلى التعامل مع قضية هي من أعقد قضايا تركيب اللّغة العربية، وهي قضية معالجة "البنيات المسكوكة "(أوالمتكلسة)،، بكل ما يحمله هذا التوجه من أبعاد وظيفية، في التعامل مع قضايا اللّغة العربية، وكذا ما يقتضيه هذا التوجه

---

[1] ينظر، أحمد يوسف،توزيعية هاريس والتحليل النسقي للخطاب، عالم الفكر،المجلد 33، عدد1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، 2004، ص120.

[2] http/ //www,nooj4nlp/page/sresources .html

من ملاءمة للمقتضيات الصورية الذاهبة إلى صورنة ظواهر اللّغة العربية، ضمن عمليات تصورن المعطيات الوظيفية للغة الطبيعية، وجعلها هندسيا قابلة للمعالجة الآلية بإقامتها على الحدود الصورية الرياضية للتحكم في توليد وإنتاجية اللّغة عموما.

تقوم النظرية التوزيعية التحويلية على مفهومين مركزيين، في عمليات تحليل اللّغة الطبيعية، وهما مفهوما التوزيع والتحويل، وهذان المفهومان يتجهان أساسا، في تحليل اللغات الطبيعية، إلى ضبط آليات الإنتاج اللغوي، أي تحديد الإبداعية اللغوية، أخذا بعين الاعتبار السمة المجردة في البنية المضمرة للغة (البنية العميقة بمفهوم تشومسكي) وتعالقها بالبنية المنجزة أو الأداء اللغوي (البنية السطحية)، وهوتعالق كثيرا ما فشلت النظرية التوليدية الموجهة للعربية في كشف كل أسراره وارتباطاته السياقية في استعمال اللّغة الطبيعية، وتطويعها للمعالجة الآلية.

يرتكز المفهومان المنهجيان تجريبيا على مفهوم "الوصف" بمعناه الأكسيومي، (Taxionomie)[1]، باعتباره مفهوما لا يعتمد على تقديم الوقائع اللسانية في اللّغة فحسب، بل يتجه نحو"الشرح والتفسير" لتواتر جزئيات هذه الوقائع عبر تشريحها وتوصيفها، طبقا لما تقتضيه الغايات والأهداف المعلومياتية، فهما ينبنيان على عنصري الإنتاج والتوليد اللّغويّين، باعتبارهما وسائط التدبير العلاجي في اللّغة ووفق ما يقدمه بسط وقام المعادلة الكسرية الآتية :

---

[1] محمد الحناش، النحوالتأليفي مدخل نظري، دراسات أدبية ولسانية، عدد1،مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص35 وما بعدها.

حيث (T) تعني وصف تصنيفي(TAXIONOMIE)، و(SL): البنية اللغوية،(dist) : توزيع، و(trans) : تحويل

بالمعنى السابق يتحدد مفهوم الوصف في إجرائين مفهوميين، هما "التوزيع" و"التحويل"، وهما مفهومان متداخلان، يشكلان وجهين لعملة واحدة في تحليل اللّغة، المقصود بهما بحث عمليات الترابط الفعلي لمكونات البنية اللغوية (الخطاب)، في الجانبين المجرد العميق في اللّغة وجانب الأداء الفارز والمماثل، لما يتم إنتاجه في استعمالها، وهما يستندان،في كل هذا، إلى السياق (context) باعتباره الموجه لكل تحليل لغوي ومحدد دالّتها:

اللّغة = سياق × (بنية عميقة + إنجاز)

Langue = contexte x(struucture profonde+perfermance)

يقصد التوزيع، ضبط الخريطة اللغوية، في كافة مستوياتها الصوتية والصواتية والصرفية والتركيبية، للوحدات الكلمية(Parties de discours)، داخل سياق الاستعمال اللغوي، وذلك انطلاقا من أن كل عنصر لغوي يحكمه سياق تركيبي، وخارج سياقه التركيبي لا معنى له، والذي تم، بناءً عليه، تحديد الخريطة الكبرى للبنيات الصورة في اللّغة العربية، التي تنطلق كلها من بنية تمثلية ماتريس مجردة، هي (ف س0 ك)، تتفرع عنها كل البنيات الأخرى، وهذه البنية تشكل الإطار المرجعي في تناولنا لقضية تحليل السياق وصورنته في اللّغة العربية.

يشكل التوزيع خريطة المجموعات الكبرى والفرعية في اللّغة التي بموجبها ينظر إلى اللّغة عموما أنها نظام مجموعاتي (système ensembliste)، يكفل التحكّم في عمليات إنتاج اللّغة، وقبول البناء السليم التكوين (well formdness) لوحداتها وبنياتها من عدمه، ويقصد بمفهوم التحويل كل التغيرات التي تطرأ على البنية التركيبية ووحدات مكوناتها، من أصغرها إلى أعلاها، حين الانتقال من شكل لغوي إلى شكل لغوي آخر، يرادفه دلاليا،

كالانتقال من ممّا يسمّى فاعله إلى ما لم يسمَّ فاعله مثلا في العربية، دون الخروج عمَّا يقره عنصر القبول التوزيعي بطبيعة الحال، والتحويل عموما ووفق ما تقره النظرية اللسانية له ضوابط سياقية حددها موريس كروس في آليتين أساسيتين هما الحذف (élision)، حذف عناصر دالة، أو حذف عناصر غير دالة، والإدماج (insertion)[1]، إدماج عناصر دالة، أوإدماج عناصر غير دالة.

وهذه كلها عمليات تسمح بالانتقال من بنية لغوية إلى بنية لغوية أخرى مشتقة من البنية الماتريس، لكن دون أن يحدث هذا التغيير أي أثر على البنية الدلالية للبنية الجملية في العربية أوفي غيرها.

وفي هذا الإطار نكون أما نمطين سياقيين في خطية البنية، سياق شكلي عام للبنيات اللغوية، تبعا لما تقدمه هذه البنيات توزيعيا في تواردها التأليفي العادي، وسياق ناتجّ عن السياق الأول، تبعا لما تقدمه معطيات التحويل من تغيرات على شكلية البنية، مما يمكننا بالتالي من ربط علاقة الصلة بين طبيعة التناول الذي بموجبه نتناول مسألة السياق من حيث هوتعالق دلالي في التركيب يتحكم في سلامة البنية اللغويّة، سواء كانت على أصلها الماتريسي أو خضعت لتغير إطنابي(Paraphrasatique).

2. اللسانيّات الآليّة والبرمجة الآليّة : قواعد الأتمتة وإشكال صورنة المعنى:

تدخل المعالجة الآلية للغات الطبيعية عموما، ووهنا العربية تحديدا، مجال هندسة اللغة لسانيّا (génie linguistique)، هدفها مواكبة التحول المتطور والسريع، في مجالات المعرفة والمعلوميات والتواصل، الذي يعرفه

---

[1] Maurice Gross, methodes en syntaxe, Ed. Herman, Paris,1975.

العصر الحالي، والذي يعتبر التواصل اللغوي العالمي وطوفان المعرفة[1] وتمكين اللغات من أهم سماته، وفيه تبحث مختلف اللغات عن إيجاد موطئ تواجد لها في نطاق الثورة المعرفية العالمية المعاصرة لتمكّن مستعمليها من الوصول إلى المعلومة بشكل سريع.

لقد قادتنا مراحل التحليل المختلفة التي رُمْنا تحقيقها في هذه المقاربة الصورية للسياق، إلى مجموعةٍ من الاستنتاجات الجوهرية، تبين أن السياق، بالرغم من تداعياته الدلالية، فهومكون لغوي، يشكّل نظاماً عِماديًا ووسائطيّاً، يقبل التأييل (automatisation)، كما يساعد ضبطه في التحكّم التقني في هندسةٍ برمجيَّةٍ للغة العربية، تضبط خصائصها انطلاقاً من منظومتها القواعدية الكلية، التي تتدرج من الجزئي إلي الكلي الخطابي، في صيغةٍ معجميةٍ مُبنينةٍ لسانيّاً، تنسجم ومراحل التحليل الحاسوبي، تنطلق من توازي الوحدة الدنيا المنتهية (automate finie)، التي تحددها توازات وحدات القيمة المطلقة [0. 1] والوحدات التعبيرية الدنيا باعتبارها تركيبا وظيفيا، لأنّ مراحل التحليل العلمي لعلاقات اللّغة، وتحليلها، في مجال الحاسوبيات ترسوعلى مجموعة من الإقرارات، التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، نجمل أهمها في أن الغاية من تحليل اللّغة آليا يرتكز في جوهره على ما تم إدخاله بناءً على قواعد المعطيات المهيأة قبليا، ويجب على قاعدة المعطيات، خلافا للمتن[2]، أن تبنى على أسس لسانية واضحة مهيأة

---

[1] نبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول، عالم المعرفة، عدد369، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت2009، الجزء1، ص70.

[2] تختلف هنا قاعدة المعطيات عن المتن(corpus)، في كون هذا الاخير يمثل مجموع البيانات الخام، في حين تمثل قاعدة المعطيات الخريطة اللسانية الدقيقة للموضوع المراد دراسته وتأييله، ينظر في هذا الصدد، محمد الحناش، المعاجم الالية للعربية، بناء قواعد المعطيات، التواصل اللساني، مجلد4،عدد1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،1992، ص81 وما بعدها.

للصياغة الخوارزمية، لأنّ كلّ تعثّر في برنامج الإدخال ينتج عنه تعثر في عمليات التكشيف الاسترجاعي، ذلك أن المعالجة الالية لبنيات اللغات تقوم في أساسها على قدرة الحاسوب على فهم أوامر المدخلات التي تكون قد هيئت صوريا سلفاً، انطلاقا من هندستها لسانيا أولا، والتي تنطلق من اعتبار كل تواتراتها بنياتٍ معجميةً، بمرجعية تركيبية، قد تتساوق مع معطيات المعجم التقليدي (الكلمة= الدخلة البسيطة)، المحدودة ببياضين من أولها وآخرها، وقد تكبره ليصبح تواتر الدخلة بنية لغوية مركبة، تتم معالجتها في نطاق مدخل معجمي شبكي، ينطلق من المركبات الاسمية، بمختلف أنماط التركيب فيها، ليصل إلى المركبات الشبكية الممتدة، أي الجمل، التي تشكل أساس البنيات التعبيرية، وهي هنا مجال اهتمامنا.

من هنا تدخل عملية المعجمة القواعدية لهذه اللّغة في خضم هذا التنازع، الذي يتطلب هيكلها الاعتماد على أسسٍ لسانيةٍ محضةٍ، تقبل التحول صورياً لأدواتٍ تقنيةٍ آليةٍ، وهذا ما يقودنا إلى القول إن هذا التوجه يسهم في حل مجموعةٍ من الإشكالات البرمجية الآلية الخاصة بالعربية، تبدأ أولاها بكون التحليل الصوري للمداخل التوازدية التأليفية يشكل عناقاً تامّاً بين الجانب المعجمي والجانب التركيبي، باعتبار الأول حاملا (support) للدلالة في أبعادها التركيبية، واعتبار الثاني حاملا (support) للتوارد البنائي الصوري في سياق القبول الدلالي الذي يقره منتج اللّغة.

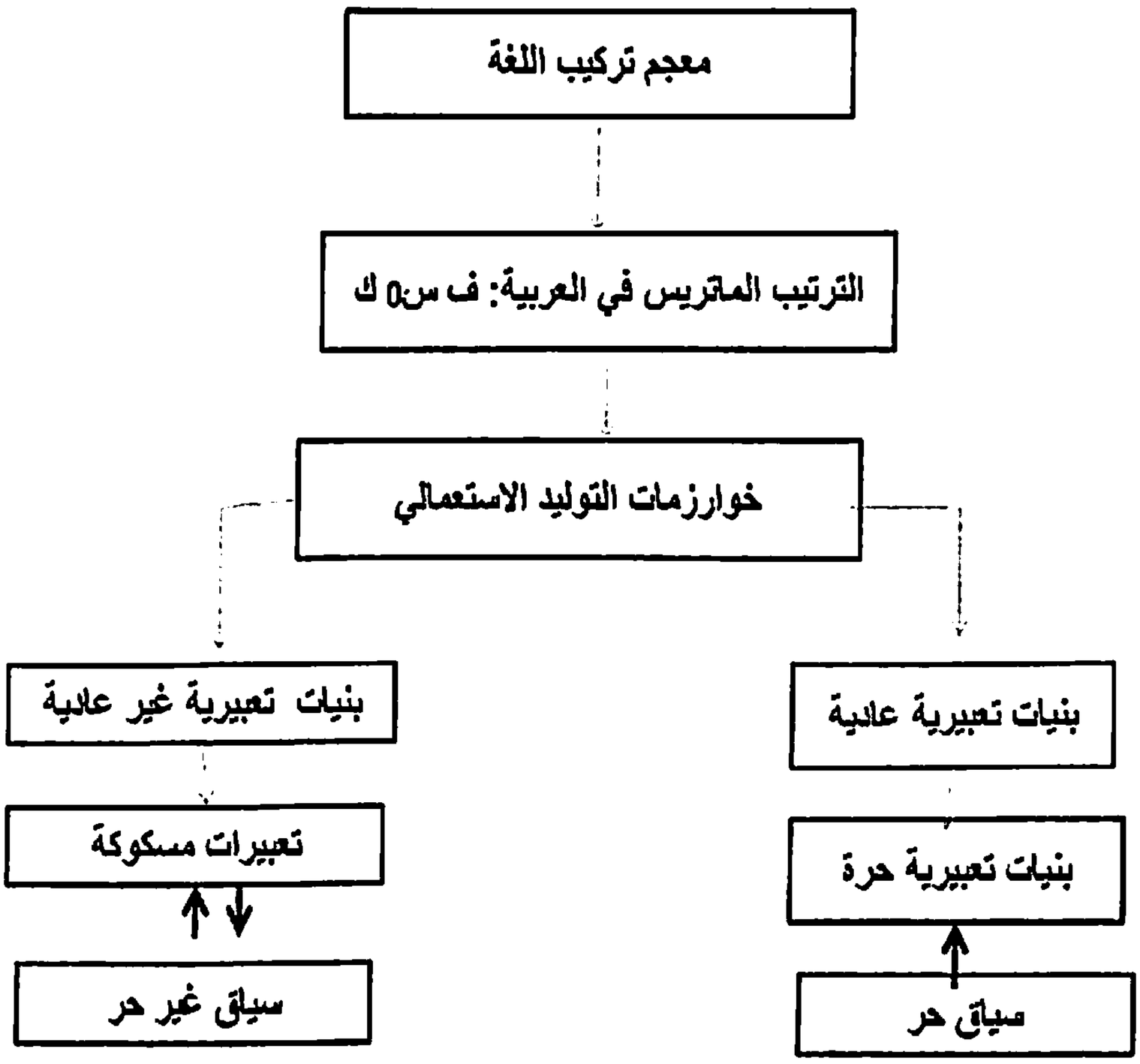
معلوم أن المستويين، حسب هذا المنظور، يؤطران المجال اللساني المعاصر عموما والمجال اللساني التطبيقي تحديدا، الذي ترتكز عليه اللسانيات الحاسوبية خاصة، لأنهما يحلان كثيرا من الإشكالات العالقة في الوصف التصنيفي الآلي للّغة، إذا ما تم الانصهار بينهما من خلال تنميطٍ تجريبيٍّ، يقوم بالأساس على ملاحظات طبائع الخصائص الوظيفية في بنية المتوالية التركيبيّة، ومنه تبدأ المسألة الأولى المتعلّقة بسلامة التكوين

(well-formdness) التركيبي، حيث يستوجب المولد التركيبي فيه أن يصوغ قواعد معطياته بالانطلاق من استقراءٍ عقلانيٍّ لخصائص الخوارزمات التوليدية المخزنة في ذاكرة المتكلم النموذجي للعربيّة، والتي لا يمكن إنجازها عبر افتراض التخمينات أو إسقاط الأوصاف، بل يتمّ ضبطها من الخصائص الصوريّة، التي تتساب بشكلٍ أفقي وعمودي في استعمال (usage) اللّغة، الذي يحددها كدخلاتٍ معجميةٍ مستقلةٍ وبسيطةٍ، يتم تحديدها بناء على مرجعيّةٍ منهجيَّةٍ لسانيَّةٍ معاصرةٍ.

يعدّ الانطلاق من "الجملة" (البنية التعبيرية الدنيا) في تحديد البنية المعجمية مدخلاً حقيقيّاً للبناء المعجمي في اللسانيات الحاسوبية، وفيه نعتبر هذه الفرضية الأصل، للموضوع هنا، انشغالٍ فعليٍّ للسانيّات المعاصرة، تتقلنا إلى المدخل المجرّد (abstrait)، الذي يشكّل نواة الاهتمام المعجمي، وتعيد ربط الصلة التي ظلت تفارق بين المعجم واللسانيات، ويصبح المدخل المعجمي، على أساسها، داخل هذا التصور، مهيكلا بصيغةٍ لسانيةٍ، تعتمد على قواعد وخوارزميات التنميط اللساني المنبثق من اللّغة، التي سبق للاستعمال أن حددها بشكلٍ لا واعٍ في تجربته السيارة لها، كما تجسد نمطية بنيةُ الجملة منطلقاً عامّاً للتحليل إذن، يكشف تمفصلها، الذي يتأسس على مجموعةٍ من الدخلات اللغوية البسيطة، التي اعتبرت جذورها تقليديّاً مداخل معجميةً في التصنيف المعجمي الورقي،

وبالنظر إلى طبيعة الترتيب الماتريس(matrice) في العربية تتطلق أساسيات دخلات الجملة من الفعل، جذراً مجردا ذهنيا، بسِماته، ذات الحمولة الدلالية الجهية التقليدية، التي يتركب بها في سياقات التوارد اللغوي، وتنتقي دلاليا مختلف المتعلقات الأخرى انطلاقا من سمتها الدلالية وامكاناتها الوظيفية التواردية، ذلك أن التصنيف الجهي للفعل في انتقاء المداخل الوظيفية الأخرى، حيث الفاعل والمفعولات، هوالذي يحدّد مقبولية

أولا مقبولية البنية التعبيرية في استعمال اللّغة، وبالتالي لا يسمح بتناول أي عنصر في التعبير خارج هذا التوارد، وهوبهذا يمثّل مُحَدِّداً للدليل العام في البرنامج الاستكشافي الآلي، تتفرع عبر خانته الاستدلالية الدلائل الفرعية (arborescence) في برنامج التوليد، الذي يتشكل تقنيا من الأصناف الصورية للمداخل التعبيرية، وفق ما تقدمه الخطاطة المنهجية الآتية:



يُمَكِّنُ هذا التوجه في تصوره العام الانتقال من المدخل الجذري، اللغوي، النمط، الذي تم تحويله، إلى المدخل الشبكي الملائم للمعالجة الآلية، كما أنّه يبيّن عدم إمكانية تناول السياق خارج إطار التوارد البنائي للتعبير.

وحسب علمنا لا توجد في العربية معالجات آلية اتجهت نحو معالجة تركيب العبارات معالجة آلية، بل ما ينشط فيها، ولحدود الآن، المعالجات التي تتّجه نحوتحليل خصائص البنيات اللغوية في الجوانب القابلة للإحصاء (كمجال الصرف والأصوات) وإن انتقلت إلى التركيب تنظر إلى الوحدات

في استقلال بعضها عن بعض ها وتسند إليها الأوصاف النحويّة التي خصّتها بها قواعد النحوالقديم، دون أن تتم صياغتها آليا بشكل سليم، ولا تتجه نحوفحص ترابطات وتعالق الدخلات فيما بينها، بما يمكن الاطمئنان إليها في تحليل السياق.

1.2- البرمجة الآلية والسياق: قواعد الأتمتة وتصورن المعطيات اللغوية:

البرمجة الآلية عمل ميداني تطبيقي، يقوم على مجموعة من المعادلات محدّدة الدالاّت التي تؤمن مسار العمليات التحليلية، شرحا وتفسيرا، بدءاً من الإدخال إلى مرحلة التكشيف/ الاسترجاع، والبرمجة الآلية في علوم الحاسوب تقوم على تزويد ذاكرة الحاسوب ببرنامج دقيق غير مُشَوش، يصبح برنامجا حاسوبيا، مبني بلغة برمجة اصطناعية، من لغات البرمجة المعروفة حاليا في الساحة، تعتمد خوارزمات متتابعة بشكل دقيق لتأمين نتائج التكشيف والاسترجاع[1].

1.1.2 مفهوم الخوارزم والوضع اللغوي:

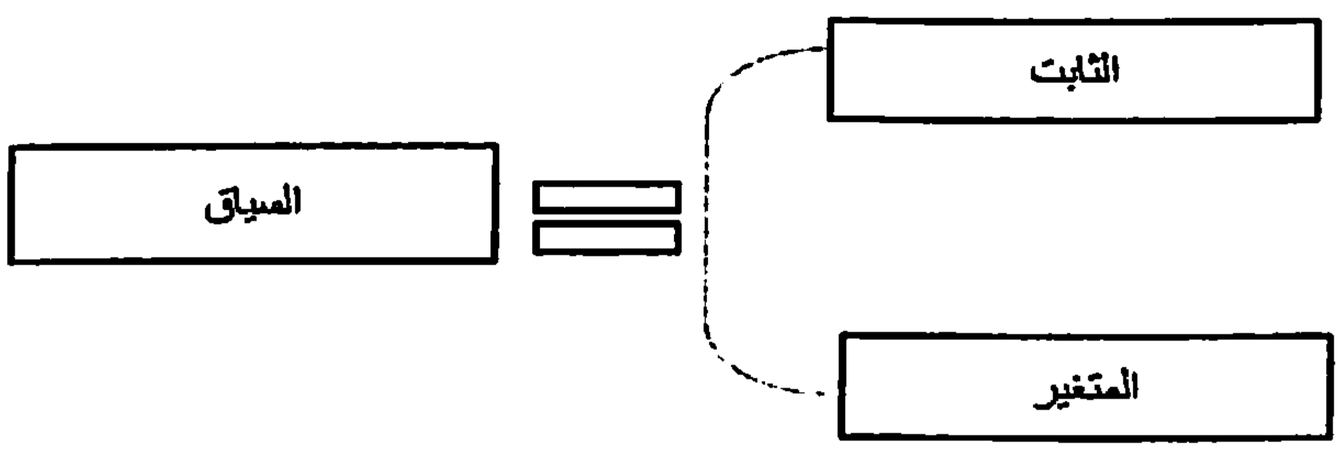
الخوارزم بالمعنى السابق، وفي اختصار تعريفه، هومجموعة من القواعد والأوامر الدقيقة، القائمة على أساس الثوابت والمتغيرات (-constants variables)، التي تحدِّد مجموعة من العمليات العالية الدقة والبساطة لأجل تنفيذ الحاسوب لها[2]، وبناءً عليه يكون الخوارزم اللغوي، إذن، هو مجموع العمليات والأوامر، القواعد المجردة، التي تحكم الإنتاج اللغوي، وتمثله بنية الانجاز، وبناء هذا الخوارزم اللغوي يقتضي بناء قاعدة المعطيات للظواهر اللسانية المراد معالجتها، وهي مجموع عمليات التوصيف اللسانية التي تمثّل خريطة توليد الظاهرة اللغوية وإنتاجها.

---

[1] Donald Knuth, l'elaboration des algorithmes

[2] السابق، ص75.

بناءً على المعطيات السابقة لا ينفصل بناء خوارزم "السياق"، في نظرنا،عن مجموع التفاعلات التي تنتجها عمليات التوزيع[1] في البنية الماتريس، وبالتالي قبول الثابت (la constante)، بسماته الدلاية، توزيعيا لباقي المتغيرات (variables) معه، وانصهار سماتها الدلالية مع سماته في العبارة اللغوية، و"الثابت" عندنا هنا هو الفعل و"المتغيرات" (الفاعل والمفعولات)، في نطاق سياق العبارة اللغوية وقبولها الاستعمالي، وفق ما تقدم ذلك الخطاطة الآتية:



الثابت = (ف)، والمتغير = س0 + ك

بهذه المعادلة، يكون السياق إذن هو حاصل جذاء الثابت في المتغير

س c = ث x متغ

يعود مرجع مذهبنا هذا، في إطار هذا التناول الذي نقدمه، إلى طبيعة الحضور الذي تشكله معطيات البنية اللغوية المعالجة (بفتح اللام) في النمودجين التوليفيين، العادي والمسكوك (المتكلس)، فالنموذجان معا

---

[1] يعتبر التوزيع المحدد الأول لقبول البنية التعبيرية وكذا عماد التحليل في الاطار النظري التوزيعي التحويلي، ويعتبر التحويل عمليا بنية ناتجة عن بنية التوزيع الاصلي.

يشكلان حصة الإنتاج أوالإبداع اللغوي العام، فالنمودجان يتفقان في طبيعة بنيتهما التركيبية، ويخضعان للقواعد الخوارزمية نفسها التي تؤثث بناء التركيب اللغوي في العربية، كما في اللغات الأخرى، التي تختلف عنها في ماتريسها التوليفي، ولا يختلفان إلا في نسب الحضور الاكتسابي[1] والتواصلي، حيث يشكل التوارد البنائي العادي الذي لا يحتاج إلى تأويل نسبة(60%)، في حين يشكل النموذج القائم على التأويل السياقي نسبة (40%)[2]، والاختلاف بينهما يظهر في عمليات تفسيرهما المعجمي، حيث يقبل البناء العادي التفسير والشرح ببناء آخر يرادفه، بمعادلة:

ج = ج'

في الوقت الذي يفسَّر في البناء المتكلس (المسكوك) بمفردة أودخلة معجمية بسيطة، في معادلة:

ج = م (دخلة معجمية بسيطة)

2.2- تصورن السياق: من دلالة العبارة إلى السياق:

بتجميع المنطلقات السابقة، نعتبر أن أي تناول للغة، وفي مختلف بنياتها، داخل الاتجاه المعلومياتي أو الحاسوبي، هو تناول معجمي، يخضع في أساسه إلى السياق العام التي تتوارد به المعطيات اللغوية في واقعها الاستعمالي، من حيث هوواقع خطابي بالدرجة الأولى، والواقع الخطابي في هذا النطاق هوتتابع سلسلي خطي للمفردات اللغوية محكومة بمنطق

---

[1] يعني الحضور الاكتسابي هنا عدم امكانية تعلم التعابير المسكوة واستثمارها تعلما وسياقيا إلا في مراحل متأخرة من نموّ الطفل ونموقدراته اللغوية والمعرفية، والفاصلة بين قدرته على تمييز الدلالات المعجمية للألفاظ بين دلالة معجمية صريحة ودلالة معجمية غير صريحة (أي مجازية).

[2] ينظر محمد الحناش، ملاحظات حول التعابير المسكوكة، التواصل اللساني ، مجلد3عدد2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1991، ص5 وما بعدها.

التركيب ومتعلقاته الدلالية، أي هي سلسلة خطية لمجموعة من المكونات المعجمية بسمات دلالية يتساوق بعضها مع البعض الآخر بشكل ارتدادي مُوجَّه من الثابت في اتجاه المتغيرات، وبناءً عليه يَتعيَّن السياق (contexte)، في هذا الفهم، بوضعيتين، إذ يكون في مرحلة أولى سياقاً طبيعياً عادياً مباشراً، لا يحتاج إلى تأويل،يلجأ فيه مستعمل اللّغة إلى فهم دلالي ثانٍ خارج الدلالة المعجمية المباشرة، وفي الحالة الثانية يكون السياق طبيعيا، لكنه غير عادي، يحتاج إلى تأويل تركيبي دلالي كلي، يضاف إلى التوارد الدلالي المباشر للمفردات دون أن يتمّ فصل بعضها عن البعض، لأن كل عملية فصل تؤدي إلى اختلال في البنية السياقية التي تحيل إليها المتوالية المعجمية.

وقفنا سلفا عند تعريف " قاعدة المعطيات" في نظرية المعجم تركيب من حيث هي وحدات تصنيفية، تشمتل على جميع الخصائص اللسانية للعنصر اللغوي، وهي خصائص لا يمكن قراءتها، في النظام اللغوي، إلاّ بناء على معطيات السياق التوليفي للعناصر المعجمية المكونية، والسياق التوليفي هذا يقوم على عمليات الدمج العالي بين معطيات التوارد ومحيطات القبول التجاوري لمكونات البنية التعبيرية[1] في اللّغة، أي بين تفاعل معطيات السياق التركيبي والسياق الدلالي؛ فاستعمال اللّغة في نظرية المعجم – التركيب عملية ذهنية رياضية صرفة، تكمن في الدمج الفعلي للجانبين التركيبي الخطي الشكلي والجانب الدلالي العمودي، وفق ما تقدّمه المعادلة التالية:

Ul= sy x se

---

[1] Harris, s, s, z, co-occurrence and transfomation in linguistic structure. Langage volume n°33,1957, p283.

والوحدة التركيبية في هذا السياق هي دالّة رياضية خوارزمية، تقوم على منطق القبول والرفض التوزيعي لعناصر المتوالية التواردية في اللّغة، بناء على ما تقدمه خصائص اللّغة في تتابعها الخطي من انتقائية في السمات الثابتة والمتغيرة، أمّا الخوارزم فهو إجراء خاص ذوطبيعة رقمية، يتكوّن من مجموعة من المراحل المحددة بدقّة، تنطلق من تعريف المعطيات الموضوعة للمعالجة، مرورا بحيّز معالجة المعطيات قواعد التحليل والتوليد للدخول (imput) بشكل تسلسلي تتابعي، تكون نتيجته مجوع تعليمات(instructions) التنفيذ أوالإسناد لتكشيف الخرج (output)، فهويشكل المعادلة التقابلية: الثابت~المتغير، عماد التحليل الخوارزمي في عموم الرياضيات التطبيقية، وإسقاطه على واقع اللّغة الطبيعية، وضمنها اللّغة العربية، ليس بالأمر الغريب، ذلك أن اللّغة تقوم في إنتاجيتها على عنصر ثابت، هو(الفعل)، يتحكم في عناصر البنية اللغوية، من حيث التوارد الخطي والعمودي، وهوالذي يقبل توزيع العناصر معه أويرفضها في الاستعمال ونقل الإخبار، وتغاير العناصر في وظائفها هوما يشكل المتغيرات (variables) في اللّغة التي تمكن من إنتاج ما لا نهاية من الجمل (paraphrase)؛ وبناء على هذا التوجه الخوارزمي يتمّ التعامل مع البنية الصوريّة للّغة العربيّة باعتبارها بنية ثابتة عامّة (constante)، تنقسم بحسب تأويلها الدلاليّ والسياقي، إلى تعابير حرة وتعابير مسكوكة (متكلّسة).

3. التعابير المسكوكة (المتكلسة) بنية الحدّ وتصورن السياق:

أ- في تعريف التعابير المسكوكة (العبارات المتكلسة):

قضايا موجزة :

قديما أدرجت هذه التعابير في البلاغة العربية القديمة، في باب المجاز، وتخصيصا فيه باب صغير سمّي باب التورية"، ومعنى التورية هو إخفاء

القصد بعبارة موجزة، وأن تبلغ قصد قولك بألفاظ لا تدل على القصد صراحة وبشكل مباشر، وعند نحاة العربية القدماء لا نكاد نجد لها موضعا، ولم يتطرقوا قطعا لخصائص هذه العبارات، إلاّ فيما جاء صريحا أوفي نطاق المحال المستقيم من الكلام[1].

والخلاصة أن النحو العربي، القديم والحديث منه سواء، لم يهتم بالتعابير المسكوكة إلاّ فيما اتصل بجانب المعنى والحديث عن خروج اللفظ في العبارة من مستوى الحقيقة إلى مستوى المجاز، مما يبرز بشكل جليّ غياب تخصيص تحليلي عميق لهذا النّوع من التعابير، بل لم يتناولها النحاة، روادهم ومتأخروهم، إلاّ عندما عنّ لهم سياق قبول العبارة على مستوى إحالة ألفاظ منها، مجردة من سياقها، على "مجاز" في الاستعمال، وأبرز تجلّياته ما ورد في باب الاستقامة من الكلام والإحالة حيث أشار إلى تحليل عبارة (سوف أشرب ماء البحر)[2].

أمّا بالنسبة للتصور البلاغي فالتعبير المسكوك لا يأتي له حديث أو تناول يختلف عما أسلفه النحاة، وتحدث البلاغيون عن هذه العبارات وما يشاكلها في نطاق خروج اللفظ من مقتضى الحقيقة إلى مقتضى المجاز، بل نجد هذا الحديث يتناثر في أبواب متعددة، خاصة باب المجاز بما يحمله من جزيئات أخرى كالتشبيه والاستعارة وغيرهما، أوإدخاله في باب التورية أو الإلتفات[3]، لكن أيًّا منها لم يتّجه إلى السّياق باعتباره مضمَّنا في سمات البنية التركيبية، أو تحديد دقيق لمفهومه خاصّة وارتباط العلاقات النحوية

---

[1] ينظر سيبويه ، أبوبشر عمروبن عثمان، الكتاب، تحيقي عبد السلام هارون، طبعة3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1988، ج1، ص25، (هذا باب الاستقامة من الكلام والاحالة)

[2] سيبويه، الكتاب، ج1، ص26.

[3] الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمان، التلخليص في علوم البلاغة،تحقيق عبد الحميد هنداوي، الطبعة2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009،ص26.

التي تنسج بين مكونات الجملة أوالكلام وأفعالها الإنجازية في علاقاتها بساق التداول اللغوي عموما، ويعتبرون "مصطلح "المجاز" من الفعل "جاز الشيء" بمعنى " تعداه إلى غيره "، وتقسم الألفاظ في منواله إلى حقيقة ومجاز، والحقيقة في الألفاظ هي استعمالها فيما وضعت لها من المعاني في المعجم اللغوي. أما المجاز فهواستعمال أيّة لفظة في غير معناها المعجمي(الحقيقي أو الأصلي) لوجود علاقة بين المعنى اللغوي الأصلي لهذه اللفظة والمعنى المجازي (الجديد) الناتج عن ذلك الاستعمال، بشرط وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي للفظة."[1].

وفي العصر الحديث لم يتّفق الباحثون العرب في مجال اللّغة وتحليلها، حول مصطلح واحد لهذا النوع من العبارات، بحيث نجدهم قد اختلفوا في تسميتها، منهم من يطلق عليها التعابير المسكوكة (محمد الحناش(1985، 1991، 1996))[2]، ومنهم من يطلق عليها التعابير الاصطلاحية (محمود إسماعيل صيني (1996))[3] والتعابير السياقية[4]، ومنهم من يطلق عليها

---

[1] عبد الوهاب المسيري، اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود،طبعة3،دار الشروق،القاهر، مصر،2010، ص12.

[2] ينظر محمد الحناش، النحوالتأليفي مدخل نظري، دراسات أدبية ولسانية، عدد1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1985، وملاحظات حول التعابير المسكوكة في اللّغة العربية، التواصل اللساني، مجلد1، عدد2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب،1991، والتواصل اللساني مجلد 3، عدد2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب 1996.ص79 وما بعدها.

[3] محمود اسماعيل صيني وأخرون، المعجم السياقي للتعبيرات الاصطلاحية، طبعة1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996.

[4] عبد الرحمان يجيوي، التعابير السياقية ودورها في بناء المعجم الذهني، آفاق أدبية، عدد5، انفوبرانت، المغرب، 2012، ص139.

المتلازمات (عبد الغني أبوالعزم(2006))[1]، ومنهم من يطلق عليها العبارات المتكلسة[2] ومن الباحثين من يطلق عليها تسميات أخرى غير هذه، ويقسمونها إلى متلازمات لفظية ومتلازمات اصطلاحية[3] وغير ذلك[4].

يرجع هذا الاختلاف في الاصطلاح في نظرنا إلى اختلاف في التصوّر التحليلي للمقاربات اللسانيّة التي تناولت هذا النوع من التعابير بالدرس والتحليل وهواختلاف يرجع في أساسه إلى مسألتين اثنتين، الأولى وهي عامّة تكمن في عدم اهتمام الأوصاف اللغوية واللسانية، البنيوية ومن بعدها التوليدية في مختلف مراحلها، بهذا النمط من التعابير، أما الثانية فتكمن في عدم قدرة المناهج المقترحة تقليديا في معطياتها التوصيفية للتعامل مع هذا النوع من الجمل، نظرا لطغيان جانب المعنى على هذه العبارات أكثر من خضوعها للشكل، والأوصاف اللسانية، وهو أهمّ خصائص حدودها إلى جانب حدود أخرى من مثل اللاتأليفية في بنيتها وعدم إجازة الاستبدال المكوني في دخلاتها، وثباتها المعجمي وتعيمها التركيبي[5] إلخ.

فالأوصاف اللسانية البنيوية ومن بعدها التوليدية،هي أوصاف شكلية، بالدرجة الأولى، لم تتمكن من حلّ وصف الدلالة في التعابير العادية

---

[1] عبد الغني أبوالعزم، المتلازمات وآليات الاشتغال المعجماتي، الدراسات المعجمية، مؤسسة الغني للنشر، الرباط المغرب، 2006.

[2] هذا اصطلاح يطلقه الإخوة في تونس، ونحن نعتقد أن الاصطلاح التونسي اقرب إلى التوافق مع التعبير المسكوكة من أي اصطلاح آخر.

[3] ينظر ابن عمر عبد الرزاق، المتلازمات اللفظية في اللّغة والقواميس العربية، مجمع الأطرش، تونس، 2007.

[4] ينظر حسن غزالة، ترجمة المتلازمات اللفظية،ترجمان، مجلد2، عدد1، منشورات مدرسة الملك فهد للترجمة بطنجة، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، 1993، ص7 وما بعدها.

[5] Monika Sulkowska,Expressions Figées,université de Silésie,Sosnoviec,2005,p4,5.

النمطية لتنشغل بهم إضافي، هوالنوع من التعابير،الذي سيضيف لها لا محالة عبء آخر على إجراءاتها المنهجية، إن لم يكن سيهدمها، علما أن هذا النمط التعبيري يشكّل ما يقرب نصف الإنتاج اللغوي، كما يشكل معطى لغويا ثقافيا خاصا[1]، ضمن خصائص اللغات الطبيعية الخاصة، فللفرنسية تعابيرها الاصطلاحية المسكوكة الخاصة كما للعربية تعابيرها الاصطلاحية المسكوكة الخاصة، كما لباقي اللغات العالمية الأخرى، ثانيا إن هذه التعابير هي تراكيب لغوية تواردية العناصر المكونية، لا تسمح بفصلها أواستبدالها في الغالب الأعم، وهوسبب خصوصيتها وقَرها على حالة واحدة من التلازم والسك بين عناصرها، كما أن تواردية عناصرها تأتي على أنماط التوارد التركيبي في اللّغة المعنية، بحيث يمكن أن تكون، في العربيّة مثلا، تراكيب اسمية أوتراكيب فعلية أوشبه جملة، إن نحن اعتبرنا التقسيم النحوي العربي القديم، وفي هذا الصدد يقول رائد المعجميات العربية، عبد الغني أبوالعزم في تعريفها" هي وحدة لغوية اسمية اوفعلية، مكونة من كلمتين أو أكثر، ينشأ عن ارتباطها معنى جديد، يختلف كليّا عمّا كانت تدلّ عليها معانيها اللغويّة الأصليّة منفردة، حيث تنتقل بذلك إلى دلالات اجتماعيّة وسياسيّة وثقافية ونفسية واصطلاحية"[2].

ب – التعابير المسكوكة (المتكلسة) نحوتصورن السياق.

وإذا ما نحن حاولنا صهر رأي الباحثين،التركيبي والمعجمي، حول طبيعة هذه التعابير أمكننا القول ان التعبير المسكوكة هي بنيات جملية محايثة التركيب بوضع دلالي خاص، أي بنيات تركيبية معجمية خاصة، تجعل

---

[1] تنظر، هدى فتحي يوسف عبد العاطي، التعبير الاصطلاحي في اللّغة العربية دراسة لغوية، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 2012، ص19.

[2] ينظر، أبوالعزم، عبد الغني، مفهوم المتلازمات وإشكالية الاشتغال المعجماتي، الدراسات المعجمية، عدد5، مؤسسة الغني للنشر والتوزيع،المغرب،2006، ص34.

الاهتمام بها في كلا المجالين له أهميته وقيمته من الناحية العلمية، ويسمح كذلك بدراستها من الجانبين باعتبارها بنيات تركيبية تخضع لشروط التوليف التركيبي العربي وباعتبارها وحدات معجمية تعبر عن سياق مقامي خاص، مما جعلها تفرض نفسها على التحليل اللساني في مختلف مستوياته، خاصة التركيب والمعجم، يقول عبد الرحمان بودرع في هذا الصدد"المتلازمات الاصطلاحية سمّيت متلازمات لأنّ ألفاظها يلازم بعضها بعضاً، ووصفت بالاصطلاحية لأنها ظلت مسكوكة على هيئة واحدة، وأصبحت تتداول بين مستعمليها على هيئتها هذه من غير زيادة أونقصان أو تغيير، وأضحت مادة معجمية تفرض نفسها على مصنفي المعاجم، ومن خصائصها في الدلالة أنها قد تتضمن – في التركيب الواحد – مجازا أواستعارة أوكناية، فإذا فصلت أطرافها المتلازمة، بعضها عن بعض اختفت الدلالة المجازية"([1])، وهذا في نظرنا اعتبار سياقي (contextuel) في إنتاجيتها.

التعابير المسكوكة في الإطار النظري الذي نشتغل من داخله هي بنيات تركيبية محض، تخضع في شكلها لطبيعة التراكيب العادية أوالحرة، ومن ثمة نبعد في تناولنا هذا كل ما يدخل في نطاق التعدد المفاهيمي لمفهوم التعبير المسكوك، وذلك اعتبارا لكون هذا الموضوع قد لقي تعريفات وتوجهات متنوعة قد تخرجنا في أحايين غالبة عن قصدنا.

ج – المعالجة الآلية للتعابير المسكوكة (المتكلسة) نحوسياق تعلمي جديد:

من الأهداف الأساسية للمعالجة الآلية للغات الطبيعية، وكما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، الإدماج التفاعلي للّغة في المعلوميّات من جهة، وتحقيق الغايات

---

[1] ينظر عبد الرحمان بودرع، المتلازمات اللفظية أوالمتلازمات الاصطلاحية، في www.boudraa.comIp-518

الوظيفية المتعددة التي تؤديها اللّغة في الحياة الطبيعية للإنسان، لكنها هنا تكون على الحامل الحاسوبي أوالمعلومياتي في أقصى أبعاده، من حيث هي أبعاد فرضها الوضع الاعتباري للمجتمع المعلومياتي المعاصر، وذلك في تحقيق تواصل أفضل سواء مع الحاسوب أوبين البشر فيما بينهم، في الترجمة أوفي التعليم المدعم حاسوبيا أوفي التعليم عن بعد أوغيرهما من القضايا التي تدخل في صلب المجال.

اللسانيات الالية، أواللسانيات الحاسوبية، وكم أسلفنا الإشارة، مهمتها معالجة بنيات اللّغة الطبيعية، بما يمكن من التعرف على مختلف طبائع التشكل اللغوي في اللّغة المعنية، بغايات مقاصدية متعددة، منها التواصل وتنمية الملكة اللغوية المكتسبة للإبداع، والتمكن من اللّغة وإنتاجها، إلى غير ذلك.

كما أن المعالجة الآلية للغات الطبيعية، وكما هومتعارف عليه في أدبياتها الحاسوبية، للغة، تقوم على تقطيع اللّغة وتجزيئها إلى الوحدات المعجمية المكونية، من حيث كانت الوحدة المعجمية تمثل أس الحدّ النووي للمعالجة، سواء في اللسانيات أوفي الحاسوب،

في إطار مواكبة، هذه المنهجية التحليلية، للّغة العربية، عملنا على إلحاق تحليلنا لظاهرة السياق وتصورنه في اللّغة العربيّة، وبناء على مرتكزات المنهج التوزيعي التحويلي، أوالمعجم تركيب، وهي الغايات الكبرى للمنهج والمتمثلة أساسا في الانتقال من عمليات التحليل بالوصف التصنيفي(Analyse Taxionomique) التشريحي للظاهرة إلى مرحلة البناء الصوري والخوارزمي لاختلاف طبائع البناء السياقي في العربية، والتي يمكن منها هندسة خريطتها اللغوية، وبناء قواعد معطيات (DB) توصيفها اللساني إلكترونيا، يمكن صهره في بناء معاجم الكترونية آلية للغة العربية ضمن التوجه العام للإطار الذي نشتغل من داخله وهوإطار اللسانيات الحاسوبية (Linguistique Computationnelle)، وبالتالي

إمكانية التعرف على خصائص النظام التأليفي للخوارزم السياقي في التعابير المسكوكة.

د- نحوتحديد بنية خوارزم تصورن السياق في التعابير المسكوكة:

ينطلق من اعتبار خوارزمي أساسي للجملة في العربية فيما أشرنا إليه سلفا، وبالنظر إلى طبيعة التعبير المتكلس (المسكوك) خارق لسمة الحرية الاستبدالية فإن مكون الثابت(constante) لا يقتصر على الفعل(verbe) وحدة بل ينصهر معه العنصر الذي أبطل مفعول إسقاط سماته الدلالية الأصلية إلى مجاوراته من المتعلقات (الفاعل والمفعول)، وحول دلالته إلى دلالة سمة مهيمنة إلى سمة خاضعة لتوجيه سمة أكبر يفرضها عنصر جديد من العناصر الموزعة معه، وهوالعنصر الذي سماه بعض اللسانيين بمنطقة التعتيم الدلالي

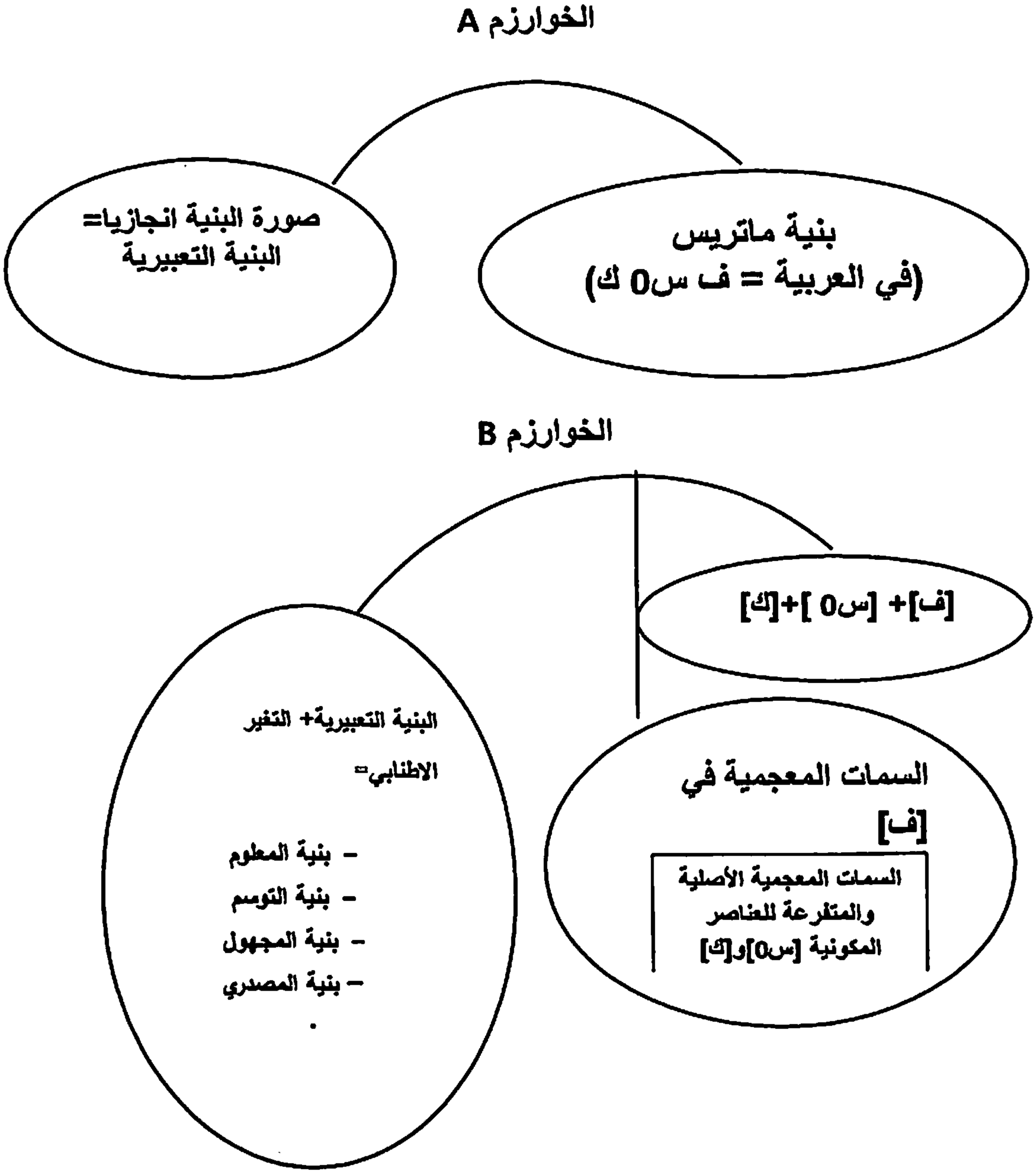
وبالنظر إلى طبيعة تشكل الماتريس في العربية ومرجعية سمات الفعل فيها، قد تكون منطقة التعتيم إمّا في الفاعل (س0) أوالمفعول(ك)، ولذلك يتمّ الوصف التصنيفي لهذا التعبير المسكوك بناء على تداخل السمات بين الفعل والدخلة المعتّمة(بتشديد التاء وكسرها). وهي الخاصية ما تزال اللسانيات المعاصرة بكل توجهاتها لم تحسم فيها أوتقدم لها حلولا مرضية، واكتفت مع ذلك بالتوصيف المباشر للتعابير المسكوكة انطلاقا من تخزينها على نمطيتها بشكل كلي، أو وصفها بمراعاة "أجرومية" المنطقة المعتمة(بتشديد التاء وفتحها)([1])، وهي نقطة متقدمة جدا نحوتأييلها.

في نطاق هذا التنازع التصوري، ننطلق من فرضيات أساس، تكمن في اعتبار السياق نتاجا دلاليا، يتحكم فيه سياق التوزيع أولا والتداخل التام

---

[1] ينظر محمد الحناش،1996، برنامج لساني حاسوبي للتعرف الآلي على التعابير المسكوكة في اللّغة العربية، التواصل اللساني، مجلد3 سلسلة ندوات، ص 79.

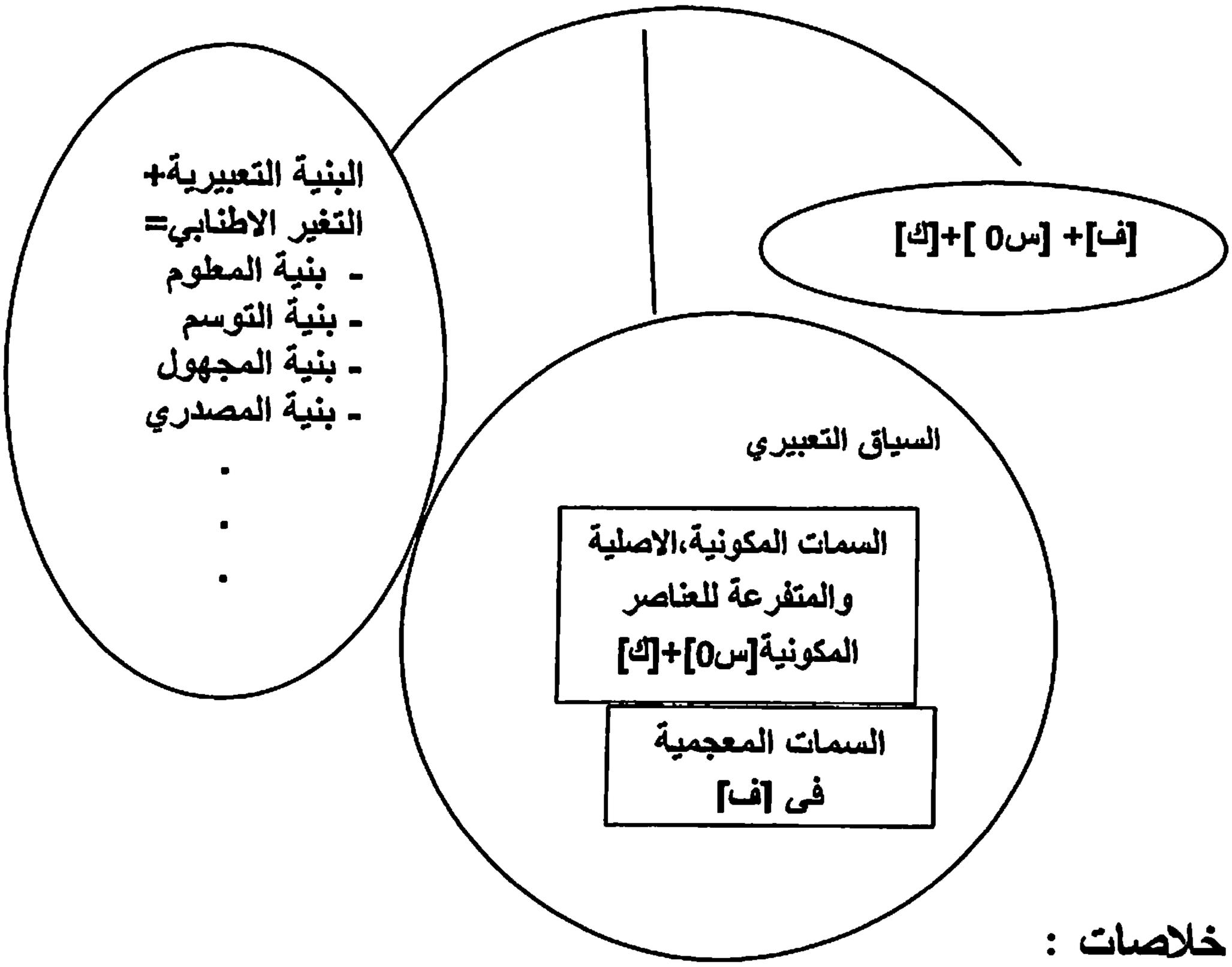
لسمات الثوابت والمتغيرات في البنية اللغوية/ التعبيرية، وعليه يكون بناؤه الخوارزمي ينصهر كليا في البناء الخوارزمي للبنية العادية الحرة،من البنية المعطاة ماتريسا في المجال اللغوي وصورة تمثل الخوارزم في البنية التعبيرية([1])، وهذا ما نتمثله في الترسيمات بنيات الخوارزمات الآتية:



[1] Moreau,R,introduction à la theorie des langage, Hachette université,Paris,1975,p30.

وبالنسبة للتعبير المسكوك لا يقع تغيير على مستوى شكل الترسيمة سوى في الخانة الوسطى، التي تتغير حسب تأثير وتأثر السمات بين العناصر المكونية، على الشكل الآتي:

الخوارزم C



خلاصات :

ما نسّجله من خلال هذه المجاهدة هو أنّ الارتباط بين السياق والمعنى في العبارة اللغوية هو ارتباط عضوي، لا يمكن فصل أطرافه، والسياق بهذا المعنى هو خاصيّة تركيبيّة يمكن إخضاعها لكل مستلزمات التحليل التركيبيّ.

ما يقتضيه تأييل السياق ومعالجته آليا هو إعادة النظر في الإواليّات التحليلية للبنية التعبيرية في العربية. وهي إعادة النظر تفتح أبواب تحديدات السمات الدقيقة لكل المكونات اللغوية العربية في سياق سماتها المعجمية الأولية، ثم بعد ذلك باعتبارها مكوّنات كلميّة تؤثر سماتها في قبول متغيرات

السياق اللغويّ في بنيته التواصليّة، لأنّ عمليّات التصورن الخاصّة بالسياق وبحثها كفيلة بحلّ العديد من القضايا والاشكالات التي ترتبط بتأييل وتفاعلية اللّغة العربية، في سياق التعاصر اللغوي العالمي وما يفرضه مجتمع المعلوميّات المعاصر من تحدّيات المواكبة على اللّغات.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن عمر عبد الرزاق، المتلازمات اللفظية في اللّغة والقواميس العربية، مجمع الأطرش، تونس، 2007.
- أبوالعزم، عبد الغني، المتلازمات وآليات الاشتغال المعجماتي، الدراسات المعجمية، مؤسسة الغني للنشر، الرباط المغرب، 2006.
- أحمد يوسف، توزيعية هاريس والتحليل النسقي للخطاب، عالم الفكر،المجلد 33، عدد1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، 2004.
- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمان، التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق عبد الحميد هنداوي، الطبعة2، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، 2009.
- المسيري، عبد الوهاب، اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود،طبعة3،دار الشروق، القاهر، مصر، 2010.
- تجربة باسم (البنك الآلي السعودي للمصطلحات)، دراسات في الترجمة الآلية، منشورات جامعة الملك سعود، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنيات، المملكة العربية السعودية، 1986.
- حسن غزالة، ترجمة المتلازمات اللفظية، **ترجمان**، مجلد2، عدد1، منشورات مدرسة الملك فهد للترجمة بطنجة، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب،1993.

- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحيقي عبد السلام هارون، طبعة3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- عبد الرحمان بودرع، المتلازمات اللفظية أو المتلازمات الاصطلاحية، في www.boudraa.comIp=518
- عبد الرحمان يجيوي، التعابير السياقية ودورها في بناء المعجم الذهني، آفاق أدبية، عدد5،انفوبرانت، المغرب، 2012.
- عبد الواحد دكيكي،(2007)، المعجم الصوري للظروف في اللّغة العربية بناء لساني حاسوبي، كلية الاداب عين الشق، جامعة الحسن الثاني، المغرب(مرقونة).
- محمد الحناش، المعاجم الالية للعربية، بناء قواعد المعطيات، التواصل اللساني، مجلد4،عدد1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،1992
- محمد الحناش، النحو التأليفي مدخل نظري، دراسات أدبية ولسانية، عدد1،مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1985.
- محمد الحناش، النحو التأليفي مدخل نظري، دراسات أدبية ولسانية، عدد1، مطبعة النجاح الجديدةّ، الدار البيضاء،المغرب، 1985.
- محمد الحناش، برنامج لساني حاسوبي للتعرف على التعابير المسكوكة في اللّغة العربية، التواصل اللساني مجلد 3، سلسلة ندوات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب 1996.
- محمد الحناش، ملاحظات حول التعابير المسكوكة، التواصل اللساني، مجلد3عدد2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1991
- محمد الحناش، وملاحظات حول التعابير المسكوكة في اللّغة العربية، التواصل اللساني، مجلد1، عدد2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب،1991.

- محمود اسماعيل صيني وأخرون، المعجم السياقي للتعبيرات الاصطلاحية، طبعة1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996.
- نبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول،عالم المعرفة، عدد369، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت2009.
- هدى فتحي يوسف عبد العاطي، التعبير الاصطلاحي في اللّغة العربية دراسة لغوية، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 2012.
- يحيى هلال، تحليل صرفي للعربية، دراسات في الترجمة الآلية، منشورات جامعة الملك سعود، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنيات، المملكة العربية السعودية، 1986.
- Donald Knuth, l'elaboration des algorithmes (site internet).
- Harris‹s ‹s‹z‹co-occurrence and transfomation in linguistic structure, Langage volumen°33,1957.
- http/ //www,nooj4nlp/page/sresources. html
- Maurice Gross‹ methodes en syntaxe, Ed. Herman, Paris, 1975.
- Maurice, Gross(1986), grammaire transformationelle de français syntaxe de l'adverbe, ed. Astril, Paris 1986.
- Monika Sulkowska, Expressions Figées, Université de Silésie, Sosnoviec, 2005.
- Moreau, R, introduction à la theorie des langages, Hachette université, Paris, 1975.
- Silberztein, Max, dictionnaire electronique et analyse automatique des textes le systeme intex‹ ed Masson, Paris, 1993.
- www.boudraa.comIp=518
- www.iwan7.com/t650.html

طرق شرح المعنى في المعجم المعاصر،
دراسة تطبيقية للمعجم العربي الأساسي ولونجمان

د. عمرو مدكور – كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر

المقدّمة

المعنى هو الوظيفة الأساسية للمعجم، وهوالهدف الأول لمستخدمه[1]؛ ولذلك يوليه المعجمي أهمية كبرى، يحاول أن ينقله بأعلى درجة ممكنة من الدقة إلى المستخدم؛ ومن ثَم يستخدم طرقًا شتّى ليقدمه إلى القارئ.

إنّ الطرق المتعددة لشرح المعنى ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة، إذ الغاية الإمساك بمعنى المدخل، وقد تنجح طريقة ما في نقل المعنى إلى مستخدم المعجم في مدخل ما، بينما تفشل في حالة أخرى.

ويحاول البحث أن يتعرف أهم طرق شرح المعنى المستخدمة في المعجم المعاصر، ويطبق هذه الدراسة على (المعجم العربي الأساسي)، و(**Longman Active study Dictionary**).

المبحث الأول : الطرق الأساسية لشرح المعنى.

يمثل المعنى مركز الدراسات اللغوية، ولقد مرت دراسة المعنى بمراحل متعددة، وتمثلته مناهج مختلفة بدءًا من آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو، وكان المعنى أقرب للمنطق والفلسفة منه للدراسات اللغوية، وجاءت الدراسات العربية لتقدم خطوات عملية تطبيقية معجمية، فكانت أعمال اللّغويّين الأوائل، وكتب اللّغة تخص مجالًا دلاليًّا بعينه مثل كتب الخيل والأنواء وغيرها، وجاء المعجم العربي الشامل سواء أكان معجم ألفاظ أم معجم معان، ويأتي عمل ابن فارس في المقاييس ليقدم المعنى الكلي للجذر

---

[1] هناك أهداف أخرى لمستخدم المعجم إلا أنّها تأتي غالبًا بعد المعنى، انظر عمرومدكور، الدلالة في المعجم العربي المعاصر، ص26.

اللغوي. كما اعتنت الدراسات البلاغية بالمعنى، وكانت نظريّة النظم لعبد القاهر.

وفي الغرب ظهرت نظريات لدارسة المعنى مثل النظرية الإشارية والنظرية التصورية المنطقية التي ربطت بين اللّغة/ المنطوق/ الرمز والفكر، وجاءت نظرية بلومفيلد السلوكية ترفض –كما هوشائع– دراسة المعنى، وتراه أضعف حلقات الدرس اللغوي، وفي بريطانيا تظهر المدرسة السياقية لفيرث وتلاميذه الذين طوروا نظرية الرصف. ثمّ جاءت نظريات الحقول الدلالية والتحليل التكويني، وعملت كل هذه النظريات على تقديم محاولات لدراسة المعنى وتحليله.

وقد أفادت الأعمال المعجمية الحديثة من هذه النظريات والدراسات المختلفة، إلا أن العمل المعجمي يتسم في أساسه بالصنعة التطبيقية العملية. وإذا كان للمعجم –على اختلاف أنواعه– وظائف متعددة كالهجاء وضبط المداخل والنمط الصرفي، فإن المعنى يأتي في مركز العمل المعجمي؛ فالمستخدم يرى أن المعنى هوالهدف المركز للمعجم، وقد أوضحت دراسة ميدانية –لبيان وظائف المعجم التي يتوقعها المستخدمون– أن 50% تقريبًا من مستخدمي المعجم يضعون المعنى في مقدمة الوظائف المعجمية التي يتوقعون أن يقدمها إليهم.[1]

ويعمل المعجمي جاهدًا على استخدام وسائل مختلفة –ليس لدراسة المعنى– لإيصال المعنى إلى مستخدمي المعجم المختلفين؛ صغارًا وكبارًا متخصصين وعامة أبناء اللّغة أومن غير أبنائها، فالمعجمي يضع نصب عينه إيصال المعنى بأقصى درجات الدقة والوضوح، ولذلك يستخدم وسائل

---

[1] الدلالة في المعجم العربي المعاصر، عمرو مدكور، ص 27.

مختلفة لمحاولة نقل المعنى من المرسِل/ المعجم/ المعجمي إلى المتلقي/ مستخدم المعجم.

يلاحظ المعجم الاختلاف بين ألفاظ اللّغة؛ فهناك كلمات/ مداخل معجمية مثل (بحر، أخ...) لا يمكن أن تقدم للقارئ بالوسائل نفسها التي تُقَدَّم بها كلمات/ مداخل مثل (أحمر، أخضر...)، كما أن مداخل مثل (شرق، وغرب...) تختلف عن النوعين السابقين، وتتفرد عن الكلمات الوظيفية (لا، ومِن، مَن، وإلى ...)؛ فهناك ألفاظ تشير إلى مدلولات خارجية، وقد يلجأ المعجمي لتقديم صورة تمثل نموذجًا للدال/ المدلول، مثل صورة أمام مدخل الأسد، ولكن الصورة النموذج قد تكون مختلفة مع ألفاظ الألوان، وتأتي مداخل ذات مفاهيم مجردة مثل (حب، وكره، وصدق، وأمانة، وكذب، وخيانة...) وهي لا تملك مشارًا إليه، وتحتاج إلى تقديم المعنى عن طريق التعريف أوالمرادف أوالمضاد، أوالشرح والأمثلة بذكر المواقف، أمّا الكلمات الوظيفية فيلجأ المعجمي إلى تقديم نماذج وظيفية تبين كيفية استخدامها في اللّغة.

ويحاول البحث استجلاء بعض الطرق المعجميّة التي يلجأ إليها المعجمي لتقديم المعنى للمستخدم، ويعمل البحث على دراسة تطبيقية لمعجمين؛ أحدهما عربي وهوالمعجم العربي الأساسي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والآخر إنجليزي وهو(Longman Active study).

يستخدم المعجمي من وسائل شرح المعنى ما يضمن له دقة المعنى المرسل إلى المستخدم ووضوحه؛ أما الدقة فنلاحظها في تقسيم المناطقة للتعريف الشيئي والاسمي، وأمّا الوضوح فيكون باستخدام كلمات شائعة الاستخدام بين أبناء اللّغة ومحددة في شرح مداخل المعجم، واستخدام وسائل أخرى كالصور والألوان والجداول لتقديم المعنى إلى مستخدم المعجم في أوضح صورة ممكنة.

أولاً: التعريف

يقسم المناطقة التعريف إلى : التعريف الشيئي: وينصب علىٰ توضيح شيء (جوهر) وليس لفظ. وهنا يفرق المناطقة بين الجنس، والنوع، والفصل، والخاصّة، والعرض العام، ويتبع هذا التفريق تقسيم التعريف الشيئي إلىٰ أربعة أقسام؛ التعريف بالحد التام: ويكون بذكر الجنس القريب والفصل، مثل (الإنسان: حيوان ناطق)، والتعريف بالحد الناقص: ويكون باستخدام الجنس البعيد والفصل أو الفصل وحده، مثل (الإنسان: كائن حي ناطق)، أو (الإنسان: هوالناطق)، والتعريف بالرسم التام: ويكون باستخدام الجنس القريب والخاصّة، مثل (الإنسان: حيوان ضاحك)، والتعريف بالرسم الناقص: ويكون باستخدام الجنس البعيد والخاصة أوالخاصة وحدها، مثل (الإنسان: كائن حي ضاحك)، (الإنسان: هو الضاحك). والتعريف الاسمي: وينقسم إلى نوعين؛ القاموسي: وهويهتم بتحديد لفظ ما كما يستخدمه الناس، والاشتراطي: وهو تحديد لفظ يريد الباحث أن يقدمه لغرض معين[1].

و"المعجمي لا يلتزم حرفيًا بشروط التعريف المنطقي ومواصفاته، بل يضع في اعتباره مستخدم المعجم، ويحاول أن يستخدم وسيلة يفهمها القارئ"[2]. وعلى الرغم من أهمية التعريف في المعجم، فإن المعجمي يعاني كثيرًا عند القيام بعملية التعريف ومن ذلك:

1. تعريف الكلمات السهلة والمألوفة حيث تتطلب عند شرحها استعمال كلمات أكثر بساطة، وقد يصعب التوصل إلىٰ مثل هذه الكلمات[3].
2. محاولة تعريف التصورات التجريدية مثل "الحب"؛ فهي كلمة يستخدمها

---

[1] مدخل إلى المنطق الصوري ص 99 وما بعدها.

[2] صناعة المعجم الحديث ص 122.

[3] السابق ص 122، المعجم الإنجليزي ص 59

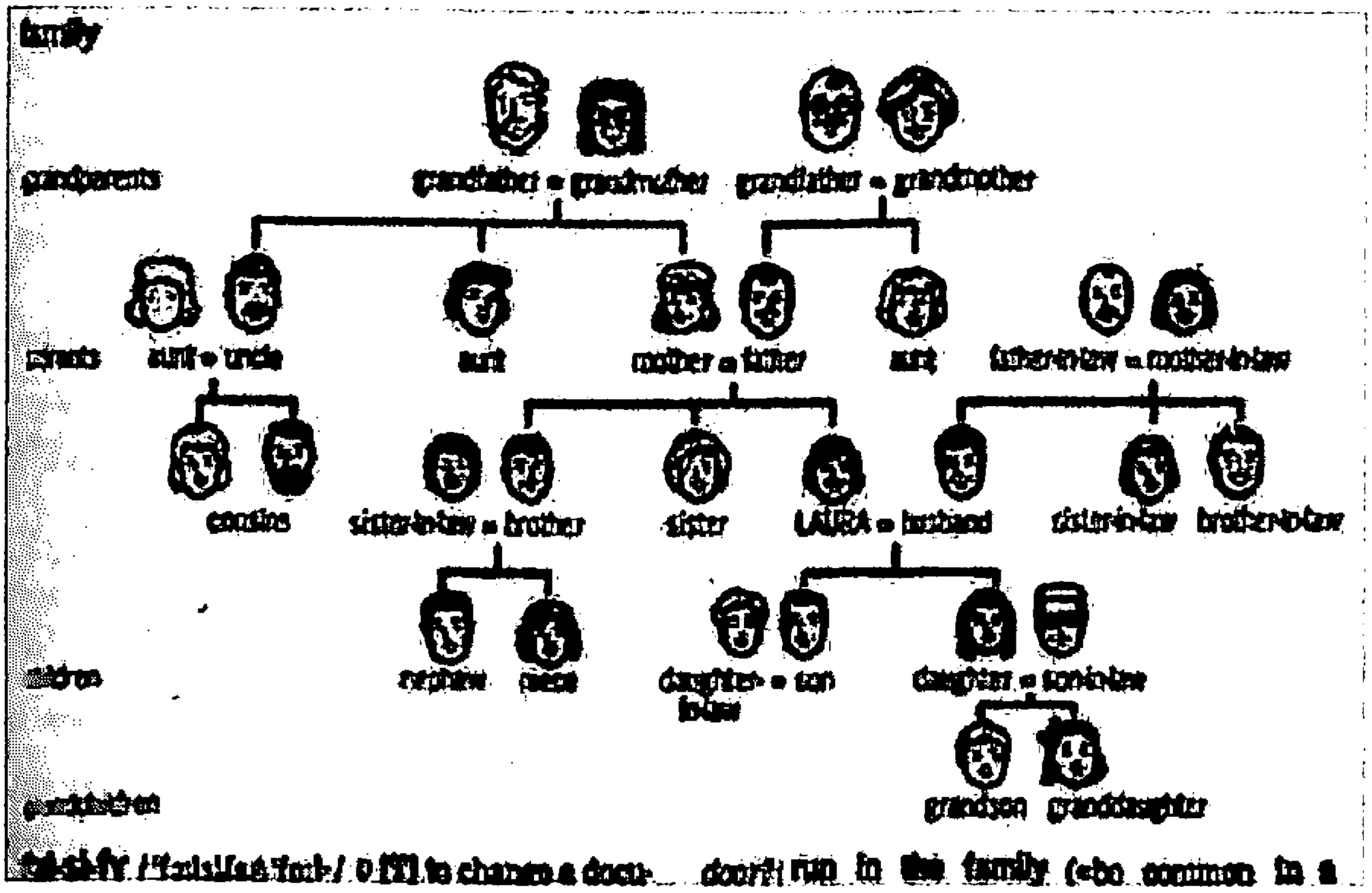
كلّ الناس تقريبًا، ولكن كيف يعرفها المعجمي؟ إنّه أمر محير[1]!

ويمكننا أن نلاحظ بعض المحاولات التعريفية في المعجمين موضوع الدراسة، يقول الأساسي في تعريف (أخ) : "أخ : ج عادة إخوة: من جمعك وإياه صلب أو بطن أورضاعة، ويسمّى الأخ من الأب والأم الشقيق "[2].

ويعرّف Longman Active study

"Brother: 1a man or boy who has the same parents as you: older/ younger/ big/ little/ brother. Isn't that your little brother? (= younger than you) see picture at FAMILY[3]"

اتفق المعجمان –تقريبًا– في التعريف، لكن Longman أضاف وسيلة أخرى للإيضاح وهي الإحالة إلى مدخل (Family) لنرى مخططًا للأسرة يمثل جيل الجد والجدة والأب والعم والخال والأبناء والأحفاد، وهذه صورته.



---

[1] صناعة المعجم الحديث ص122، المعجم الإنجليزي ص59.

[2] الأساسي/ أ خ و.

[3] Longman Active study / brother

أمّا مدخل (بحر) فقد ورد في الأساسي: "بحر: [1] خلاف البر، وهومتسع من الأرض أصغر من المحيط مغمور بالماء الملح، كالبحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط"[1] فقد استخدم المعجم التضاد (خلاف البر)، ثم التعريف (متسع...الملح)، ثم التمثيل الظاهري من العالم الخارجي (كالبحر...المتوسط)، وقد جاء التعريف في Longman Active study "Sea: a large area of salty water; the Mediterranean Sea/ The boat was heading out to sea"[2].

فنلاحظ أنّه استخدم التعريف والتمثيل الظاهري، ويضع المدخل في سياق (the boat...sea) وبذلك يتفق المعجمان في طريقتي الشرح لتوصيل المعنى للمستخدم، ويتفرد كل منهما بطريقة خاصة به.

أمّا تعريف الأساسي لأسد فكان "حيوان مفترس شديد الضراوة يشمل الذكر والأنثى، مؤ كذلك أسدة ولبؤة، له في العربية أسماء كثيرة أشهرها الرئبال والليث والضيغم والغضنفر"[3]. وهوتعريف غير دقيق، لأنه شامل غير جامع؛ إذ يشمل كل أفراد المعرَّف، لكنه لا يمنع دخول أفراد أخرى من الحيوانات المفترسة شديدة الضراوة كالنمر والفهد بل يمكن أن يدخل التمساح تحت التعرف السابق، أما الملاحظات اللغوية المهمة (يشمل الذكرو...الغضنفر)، فهي لا تقدّم توضيحًا إلى التعريف.

أما تعريف Longman Active study ل (Lion) فجاء كالآتي:

---

[1] الأساسي / ب ح ر ، ذكر المعجم معنيين آخرين للمدخل، لكن البحث يتوقف عند هذا المعنى الذي يساعد على المقارنة.

[2] Longman Active study / sea

[3] الأساسي/ أ س د

"Lion: a large African and Asian wild cat، the male of which has long thick hair around his neck" [1]

Lioness: a female lion"[2]

وهوتعريف أكثر دقة –من تعريف الأساسي– حيث ذكر فصيلة الحيوان (Cat) وأماكن وجوده (African and Asian)، ثمّ ذكر صفة الذّكر الذي يوجد به شعر كثيف حول الرقبة، ولوأن المعجم أضاف صورة للأسد لكان المعنى أكثر وضوحًا.

وربما كان تعريف الأساسي لـ(نمر) أدق من تعريفه لـ(أسد) حيث جاء: "نَمِر: حيوان مفترس أرقط من الفصيلة السنورية ورتبة اللواحم"[3]. ويكاد يتطابق هذا التعريف وتعريف (Longman) الذي ورد "Tiger: a large wild cat with yellow and black lines on its fur"[4]

<u>ثانيًا: الترادف والتضاد.</u>

يلجأ المعجمي أحيانًا لاستخدام الترادف أو التضاد لشرح معنى المدخل، ومن الأمثلة التي استخدم فيها المعجمان الترادف والتضاد ما يأتي :

في الأساسي: " أَفَك: الرجلُ: كذَب"[5]. و" كذَب الشخْصُ: أخبر عن الشّيء بخلاف ما هو عليه بالواقع، عكسه صدق، فإن كان قميصه قُدَّ من دُبُرٍ فكذبت وهو من الصادقين"[6]. حيث استخدم المعجم الترادف في (أفك)،

---

[1] Longman Active study / lion

[2] Longman Active study / lioness

[3] الأساسي/ ن م ر

[4] Longman Active study / tiger

[5] الأساسي/ أ ف ك

[6] الأساسي/ ك ذ ب

والشرح في (كذب)، وقد استخدم (Longman) في (Lie)الشرح الذي تضمن المضاد (not true) فجاء الشرح كالآتي:

"Lie: to tell someone something that you know is not true"[1]

وفي الأساسي: "صدق: أخبر بالواقع كما هو، عكسه كذب، فلان يصدق في حديثه/ في أقواله دائمًا"[2]. فقد استخدم المعجم الشرح (أخبر...هو)، وأضاف المضاد(عكسه كذب)، وأخيرًا وضع المدخل في سياق لغوي (فلان...دائمًا). أمّا (Longman) في شرحه لـ (True) فقد استخدم الترادف (facts)، والتضاد (not imagined)، ووضع المدخل في سياق. وجاء الشرح كالآتي:

"True: adj: based on facts and not imagined or invented: Believe me، it's a true story."[3]

مشكلات الشرح بالمرادف والمضاد :

لشرح المدخل بالمرادف أوالمضاد مشكلات؛ فالترادف التام نادر الحدوث في اللّغة. كما أن المدخل حين يتعدد معناه مثل (دقيق) بمعنى (طحين، وغامض، ورقيق)، فإن شرح مدخل (غليظ) بـ(غير الدقيق)، يوقع مستخدم المعجم في حيرة، أهوتضاد في كل معاني (دقيق) أم في أحد معانيه لا غير.

كذلك فمن مشكلات استخدام الترادف أوالتضاد الوقوع في الدور، ويكون الدور بتعريف مدخل ما بكلمة، وتعريف هذه الكلمة الشارحة بالمدخل؛ أي تعريف (أ) بـ (ب)، وتعريف (ب) بـ (أ).

---

[1]Longman Active study / Lie

[2]الأساسي/ ص د ق

[3]Longman Active study / true

ومن أمثلة الدور في (Longman) شرح (dirty) و(clean) اللتين وردتا كالآتي:

"dirty adj: not clean; There's a stack of dirty dishes in the sink", "clean adj:1 not dirty; Are your hands clean?/All work surfaces must be kept spotlessly clean."[1]

فقد شرح (dirty) بـ (not clean)، وشرح (clean) بـ (not dirty)، حيث يدور المستخدم بين المدخلين لا يخرج بطائل، أما بقية الشرح في المدخلين، فهووضع للمدخل في سياق لغوي لا يكشف معنى المدخل، وإنما يبين طريقة استخدامه في اللّغة. وربما يكون الأساسي قد استطاع أن يتخلص – بعض الشيء– من هذا الدور، حيث جاء مدخل (قذر، ونظف) كالآتي: "قَذِرَ الشخْصُ: كان غير نظيف، اتسخ (قذرت يدا مصلح السيارات)... قَذَرٌ: وسَخٌ... قَذِرٌ: وسِخٌ"، و" نَظُف الشخصُ/ الشيءُ: خلُصَ من الوسخ (نَظُفتء ثيابُه)... نظيف: نقيٌّ من الوسخ والدنس (تلميذ نظيف الثياب)."[2]

ثالثًا: الشرح بالتمثيل الظاهري:

يلجأ المعجمي إلى شرح معنى المدخل بتقديم مثال من الحياة، وهوما يمكن أن نلاحظه في ألفاظ الألوان الأساسية، وألفاظ الجهات الأربع.

---

[1]Longman/ dirty, clean

[2]الأساسي/ ق ذ ر، ن ظ ف

1- ألفاظ الألوان الأساسيّة :

الأساسي			Longman		
المدخل والشرح	الشرح الظاهري	وسائل أخرى	المدخل والشرح	الشرح الظاهري	وسائل أخرى
" بُنّي: من الألوان: أحمر قاتم، يشبه لون الطّين المطحون"[1].	لون الطين المطحون	-	"Brown: adj: having the same colour as chocolate or wood; brown shoes. See colour pictures on page 114 and page 244"[2]	chocolate or wood	- السياق -الإحالة إلى صفحة 114، 244
بَياض: لون الثلج أوملح الطعام[3].	الثلج، وملح الطعام	-	see ،White n: white colour colour picture on page 114[4]	-	الإحالة إلى صفحة 114
الأحمر من الأشياء: ما لونه كلون الدم"[5].	لون الدم	-	"Red adj: having the colour see ،of blood; a red dress colour picture on page 114"[6]	لون الدم	الإحالة إلى صفحة 114
أخضر: ما كان في لون الحشائش الفضة"[7].	الحشائش الفضة	-	"Green n: the colour of see colour picture on ،grass page 114"8	الحشائش الخضراء	الإحالة إلى صفحة 114
أَزرَق: ما لونه الزرقة، "زرِقَ يَزْرَقُ زَرَقًا زُرْقَةً أَزرَق: كان بلون السماء الصافية"[9].	لون السماء الصافية	سياق لغوي	"Blue adj: having the colour of a clear sky on a fine day; a dark blue ،the blue lake dress. see colour picture on page 114"	لون السماء الصافية	الإحالة إلى صفحة 114 السياق اللغوي
أسود: لون ينتج من امتصاص أشعة النور امتصاصًا تامًا، عكسه أبيض، لون الفحم أسود، وكذلك لون الغراب"[10].	الفحم، ولون الغراب	- طريق حدوث اللون. - التضاد (عكسه...)	"Black adj: having the darkest colour, lick the colour of the night sky or see ،coal: a black dress colour picture on page 244"[11]	الليلة المظلمة	الإحالة إلى صفحة 244 -السياق اللغوي.

[1] الأساسي/ ب ن ن

[2]Longman Active study / brown

الصفحة 244 الصورة بها مجموعة من الأشخاص مختلفي الألوان والأشكال والعروق والأعمار تحت عنوان (describing people) ولا إشارة فيها للألوان، وأظن أن المعجم قد أخطأ.

[3] الأساسي/ ب ي ض

[4]Longman Active study / white

[5] الأساسي/ ح م ر

[6]Longman Active study / red

[7] الأساسي / خ ض ر

[8]Longman Active study / green

[9] الأساسي/ ز ر ق

[10] الأساسي س ود

[11] الصفحة 244 الصورة بها مجموعة من الأشخاص مختلفي الألوان والأشكال والعروق والأعمار تحت عنوان (describing people) ولا إشارة فيها للألوان، وأظنّ أنّ المعجم يقصد صفحة 114.

الأساسي			Longman		
المدخل والشرح	الشرح الظاهري	وسائل أخرى	المدخل والشرح	الشرح الظاهري	وسائل أخرى
أصفر: ما لونه كلون الذهب أصفر، أصفر الوجه[1].	لون الذهب	السياق اللغوي	"Yellow adj: having the same colour as Lemons or bananas; bright yellow see colour picture ،curtains on page 114"	لون الليمون، والموز	الإحالة إلى صفحة 114 - السياق اللغوي

استخدم المعجمان الشرح بالأمثلة الظاهرية في كل المداخل إلا مدخل (white) في (Longman) واقتصر فيه على الإحالة إلى ص 114، صفحة الألوان في المعجم، وهي وسيلة جيدة، وإن جاء اللون الأبيض مائلًا إلى الرصاصي، وهوأمر يتعلق بالطباعة وفصل الألوان، وهي مسألة في غاية الأهمية للمعجم؛ إنها تعني المعنى والدقة.

وجاء عنوان الصفحة (114) (colours and patterns)، حيث قدَّم المعجم مجموعة من الصور لبالونات وأشياء أخرى ملوّنة، وكتب اسم كلّ لون من الألوان، وبذلك يكون المعجم قد استخدم وسيلتين رئيسيّتين لشرح مداخل الألوان، هي التمثيل الظاهري والصور والألوان.

---

[1] الأساسي/ ص ف ر

صفحة 114

صفحة 244

أمّا الصفحة 244 التي أحال إليها المعجم مرّتين في مداخل الألوان فإنّها إحالة خاطئة.

2- الجهات الأربع :

الأساسي			Longman		
المدخل والشرح	التمثيل الظاهري	وسائل أخرى	المدخل والشرح	التمثيل الظاهري	وسائل أخرى
شرق: جهة شروق الشمس"[1].	شروق الشمس		"East n: the direction from which the sun rises، which way is east"[2]	ظهور الشمس	السياق
غرْب: جهة غروب الشمس، يقابله الشرق"[3].	غروب الشمس	التضاد	"West n: the direction towards the place where the sun goes down; which way is west"[4]	غياب الشمس	السياق
جنوب: الجهة المقابلة للشمال، يلتقي الرافدان؛ دجلة والفرات في جنوب العراق"[5].	–	التضاد السياق	"South n: the direction towards the bottom of a map of the world or to the right of you if you are facing the rising sun، which way is south"[6]	-أسفل الخارطة. -يمينك عندما يكون وجهك جهة الشرق	السياق
شمال: الجهة التي تقابل الجنوب"[7].	–	التضاد	"North n: the direction towards the top of a map the world، or to the left of someone facing the rising sun: which way is north? Which way is north"[8]	-أعلى الخريطة. -يسارك عندما يكون وجهك جهة الشرق	السياق

رابعًا : الشرح بالتعريف الاشتمالي :

ويكون استخدام التعريف الاشتمالي بذكر أفراد الشيء المُعَرَّف وتكون هذه الطريقة سهلة حين يكون للشيء المعرف أفراد قليلون يسهل حصرهم، وهذه الطريقة في التعريف قليلة الاستخدام في المعاجم اللغوية العامة[9]، ويجمع البحث مداخل فصول السنة في المعجمين؛ ليرى كيف عالجها المعجمان.

---

[1] الأساسي/ ش ر ق

[2] Longman Active study / eas

[3] الأساسي غ ر ب

[4] Longman Active study / west

[5] الأساسي/ ج ن ب

[6] Longman Active study / south

[7] الأساسي ش م ل

[8] Longman Active study / north

[9] الدلالة في المعجم العربي المعاصر، د/ عمرومدكور ص 202

الأساسي			Longman		
المدخل والشرح	التعريف الاشتمالي	وسائل أخرى	المدخل والشرح	التعريف الاشتمالي	وسائل لخرى
خريف : أحد فصول السنة وهوبين نهاية الصيف وبداية الشتاء[1].	بين.. .. الشتاء	–	"Autumn n: the season when the leaves fall off the trees"2	–	التمثيل الظاهري (سقوط ورق الشجر)
ربيع: أحد فصول السنة الأربعة، بين الشتاء والصيف[3].	بين.. .. الصيف	–	"Spring: the season between winter and summer; spring flowers"[4]	بين الشتاء والصيف	السياق اللغوي
شتاء : أحد فصول السنة الأربعة، يبدئ جغرافيًا في الثاني والعشرين من ديسمبر/ كانون الثاني، وينتهي في الحادي والعشرين من مارس/ لذار[5].	تحديد يوم البداية والنهاية	–	"Winter: the season between autumn and spring، when the weather is coldest: I hope it snows this winter. Cold winter evenings"[6]	بين الخريف والربيع.	– التعريف الظاهري (عندما يكون الطقس أبرد) –السياق اللغوي
صيف: أحد فصول السنة الأربعة، ويمتد من 21 يونيو/ حزيران إلى 22 سبتمبر/ أيلول[7].	تحديد يوم البداية والنهاية	–	"Summer: the season between spring and when the weather ،autumn is hottest: are you going away this summer."[8]	بين الربيع والخريف.	–التعريف الظاهري (عندما يكون الطقس أحر.) السياق اللغوي.

ويوضّح الجدول السابق أن المعجم الأساسي تتفق فيه طريقة الشرح بين المدخلين (خريف، وربيع) بتحديد الفصل السابق واللاحق، وتتفق فيه طريقة المدخلين (شتاء وصيف) بتحديد يوم البداية والنهاية، ولا يضيف المعجم طرقًا أخرى، في حين يستخدم (Longman) التعريف الاشتمالي في ثلاثة مداخل؛ (Spring،Winter، Summer)، كما يضيف مستوى الحرارة والبرودة عند تعريف مدخلي (Summer Winter) ويقتصر في مدخل (Autumn) على التمثيل الظاهري (سقوط ورق الشجر).

---

[1] الأساسي/ خ ر ف

[2] Longman Active study / Autumn

[3] الأساسي/ ر ب ع

[4] Longman Active study / spring

[5] الأساسي ش ت و

[6] Longman Active study / winter

[7] الأساسي/ ص ي ف

[8] Longman Active study / summer

ولو أنّ المعجمين رسما دائرة لشهور السنة وفصولها، وذكرا أن هذا التحديد يكون في نصف الكرة الشمالي، وأحالا إليها في المداخل المختلفة لشهور السنة وفصولها؛ لاتضحت معاني المداخل بصورة أفضل.

خامسًا : الشرح بالرسوم والصور :

لم يستخدم المعجم العربي الأساسي الصور والرسوم نهائيًا؛ وربّما يعود ذلك لأنّ استخدام الصورة في المعجم لها أخطار متعدّدة؛ فالرسام يندر أن يكون لغويًّا، كما أنّ اللّغوي ليس من الدقة العلمية والخبرة فيما يتّصل بالعلوم المختلفة ؛ لذلك فإنّ استخدام الصّورة قد لا يكون ناجحًا في جميع الحالات[1].

إلاّ أنّ معجم (Longman) استخدم الصور والرسوم وخصص (16) صفحة لموضوعات مختلفة قدمها عبر الرسم وأحال إلى بعضها في المداخل المرتبطة بها؛ مثل الصفحة (114) التي خصّصها للألوان، وأحال في مداخل الألوان إليها، كما قدَّم تخطيطًا للعائلة، وقد جاءت الصور في كثير من الحالات لتوضيح المعاني، مثل الصفحة (474) التي قدَّم فيها استخدام (Prepositions)، وهذه الصفحة :

---

[1] كلام العرب، د. حسن ظاظا ص 151، علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، ص 140.

ولكن هناك بعض المداخل في حاجة إلى صور توضح مدلولاتها وما تشير إليه، خاصة تلك المداخل التي لها مشير خارجي محسوس مثل الحيوانات والطيور والنباتات، فلوأن المعجم وضع صورًا لـ(Tiger،Lion) لاتضحت معانيها في ذهن مستخدم المعجم بصورة أفضل.

المبحث الثاني : الطرق المساعدة في شرح المعنى :

أوّلا : وضع المدخل في سياق :

تضع المعاجم المداخل في سياق. وتقديم المدخل في سياق لا يعمل على شرح معناه في –أغلب الأحيان– لكنّه يعمل على إيضاح طريقة استخدام المدخل وبعض المصاحبات التي قد تلازم المدخل، وهوما أشير إليه في كثير من الأمثلة السابقة. ولكن من ناحية أخرى فإنّ شرح المعنى مهارة سلبية، ووضع المدخل في سياق مهارة إيجابيّة توضح للمستخدم الطريقة الفعلية لاستخدام المدخل[1].

[1] للتفصيل انظر" الدلالة في المعجم العربي المعاصر"، ص 123.

ثانيًا : شرح الكلمات الوظيفية :

بعض مداخل المعاجم لا تحمل مدلولًا خارجيًّا، وليس لها معان محددة، ومن أمثلة هذه المداخل الأدوات وحروف الجرّ، وهنا يلجأ المعجمي إلى شرح المداخل بذكر وظيفته في الاستخدام اللغويّ، ووضعه في سياق. ومثال ذلك حروف الجرّ التي وردت كالآتي في المعجم الأساسي، ومن أمثلتها :

" إلى : حرف جرّ من أهمّ معانيه :

1 -الانتهاء إلى الغاية زمانًا ومكانًا، (انتظره من الساعة الثانية إلى الرابعة)، (سافر إلى القاهرة).

2 -عند (الشعر أحبّ إليَّ من النّثر)، {ثمّ محلّها إلى البيت العتيق} {قرآن}.

3 -المعية أوالإضافة (القليل إلى القليل كثير)"[1].

" عن حرف جرّ يأتي لمعان كثيرة منها :

1 -المجاوزة (رحل عن المكان). (إليك عني: ابتعد عني، واتركني).

2 -البدلية، (دفعت عنه ثمن الثوب)، {لا تجزي نفس عن نفس شيئًا} قرآن.

3 -السببية (فعل ذلك عن حاجة أوخوف).

4 -انتهاء الغاية (قتلوا عن آخرهم) أي إلى آخرهم.

5 -الملابسة (فعله عن حسن نيّة)، (فعله عن قناعة)، (توفّي عن سبعين سنة).

6 -الواسطة (جاء عن طريق البر)، (سافر عن طريق البحر).

---

[1] الأساسي/ إ ل ى

7 -معنى من (جلس عن قرب)، (راقبه عن كثب) أي من مكان قريب.

8 -الظرفية (سار عن يمينه)، (جلس عن يساره).

9 -البعدية (سنلتقي عن/عما قريب)، (تتحسن صحته يومًا عن يوم).

" مِن : حرف جرّ يأتي على وجوه منها :

1 -الابتداء في المكان (سرت من المدينة)، والابتداء في الزّمان (صام من يوم الجمعة).

2 -التبعيض (ومنهم من أحسن ومنهم من أساء).

3 -الزيادة للتأكيد {ما يأتيهم من رسول إلاّ كانوا به يستهزئون} قرآن.

4 -بيان النوع أو الجنس (ثوب من حرير).

5 -مُنْذُ (وقع هذا من ألف عام)"[1].

وفي Longman Active study

"At: prep: 1 used to say where someone or something is; meet me at my house. See colour picture on page 474. 2 used to say when something happens; the movie starts at 8:00/ a lot of people get lonely at Christmas. 3 used to say that an action is directed towards someone or something; Jake shot at deer but missed/ stop shouting at me! 4 because of someone or something; None of the kids laughed at his joke/ jenny، I'm surprised at you!"[2].

"In prep: 1used with the name of a container، place، or area to show where something is; the paper is in the top drawer. / He lived in Spain for 15 years. / We swam in the sea. ، see colour picture on page 474. 2used with the names of months، years، seasons etc. to say when something happened; I was born in May 1969. / In the winter، we use a wood stove. 3during or at the end of a period of

---

[1] الأساسي/ م ن

[2] Longman Active study / At

time; We finished the whole project in a week./ Gerry should be home in an hour. 4 included as part of something; one of the people in in the story is a young doctor./ In the first part of the speech، he talked about the environment. 5 used to describe the condition or attitude of something or someone; the company was in trouble./ She looked up in surprise…"[1].

"On prep: 1 on the surface of something; She was sitting on the bed./ the picture on the wall، ، see colour picture on page 474. 2 in a place، or on a page Henry grew up on a farm،/ The answer is on page 44. 3next to the side of a river، sea، road etc; a restaurant on the river. 4on the left/ right on the left or right side of something. 5at some time during a particular day; See you on Monday/ He was killed on 22nd November 1963…"[2]

وإذا كان الأساسي يذكر الوظيفة ثم يقدم لا مثالًا (سياق)، فإن (Longman) يضيف إلى ذلك الإحالة إلى الصفحة (474)[3] التي يقدم فيها عرضًا مصورًا لاستخدام حروف الجر من خلال الترقيم والأمثلة الشارحة في الصفحة المقابلة (475)، وتقديم تدريب على استخام حروف الجر.

الخاتمة :

اقتصر العرض السابق على أهم وسائل شرح المعنى في المعجم المعاصر، وطبق هذه المحاولة على معجمين (المعجم العربي الأساسي)، ومعجم (Longman Active study)، ولاحظ البحث أنَّ:

المعجمي لا يتقيد بأنماط التعريف المنطقي؛ (الشيئي، والاسمي) عند شرح مداخله، كما لا يتقيّد بمدرسة لغويّة محددة في تقديمه للمعنى، وإنما يضع

---

[1] Longman Active study / in

[2]Longman Active study / on

[3]انظر صورة الصفحة وقد قدمت سابقًا تحت العنوان الفرعي (الشرح بالرسوم والصور)، ولاحظ كيف قدم المعجم فيها حروف الجر عبر الترقيم والأمثلة.

نصب عينيه مستخدم المعجم، فيستخدم من الطرق والوسائل ما يقدم المعنى في أدق صورة وأوضحها.

الدقّة تعتمد أن يكون التعريف جامعًا مانعاً؛ فيشمل التعريف لكل أفراد المعرف، ويمنع أفرادًا من خارج جنس المعرَّف من الدخول تحت التعريف[1]. وأنّ الوضوح يتأتى من استخدام ألفاظ شائعة في الشرح، كما يتأكّد بعدم الوقوع في الدور الذي يحدث بتعريف (أ) بـ (ب)، وتعريف ([) بـ (أ)، أو تعريف (أ) بجزء من (أ).

المعجمي يبدأ من طبيعة المدخل الذي يعالجه؛ فبعض المداخل لها مدلول خارجي، وبعضها الآخر لها معان مجرّدة أو أحداث ولا مدلول لها، وبعضها تمثل الكلمات الوظيفية. وعلى المعجمي أن يستخدم لكلّ نوع الوسيلة الشارحة التي تقدّمه في أوضح صورة وأدقّها؛ فمداخل يناسبها التعريف القاموسي، أوالاشتمالي، وأخرى يناسبها التمثيل الظاهري، وثالثة يناسبها الصّور، ورابعة تتلاءم مع الشرح الوظيفي، وخامسة مع تحديد المكونات الدلالية والملامح التمييزية، ويأتي وضع المدخل في سياق ليوضح الطريقة العملية لاستخدام المدخل في اللّغة.

ويلاحظ البحث أن المعجمين قد استطاعا -في أغلب الأحيان- أن يقدما شروحًا واضحة ودقيقة، ولكن بعض المداخل تفتقر إلى الشرح الدقيق الواضح، وقد أشار البحث إلى أمثلة منها.

يدعو الباحث إلى أن يضع المعجم الحديث -في زمن الحاسوب- خطّة مسبقة لطريقة الشرح التي سيعتمدها لكل مدخل من مداخله؛ ويقترح الباحث أن يضع القائمون على المعجم -قبل مرحلة جمع المداخل- خطّة جدوليّة للمعلومات التي سيضعونها أمام كلّ مدخل؛ فيحدد أمام المدخل إن كان له

---

[1] ارجع إلى تعريف (أسد) في المعجم الأساسي.

مدلول خارجي أم لا وفق تصنيف محدد، ويقترح -في مرحلة جمع المداخل- طريقة الشرح أو طرائقه التي سيستخدمها.

المدخل	طبيعته	طريقة شرح 1	طريقة شرح 2	طريقة شرح 3	السياق
يكتب المدخل	ينكر هنا إن كان للمدخل مدلول خارجي، أم هو من المجردات، أو أنه من الكلمات الوظيفية.	الطريقة الأولى التي يفضلها المعجم	الطريقة الثانية التي يفضلها المعجم.	الطريقة الثالثة التي يفضلها المعجم.	هل سيضع المدخل في سياق أم لا

يتوقّع الباحث -مع تطوير الخطة المقترحة- أن المعجمي يستطيع شرح مداخله بصورة أكثر وضوحًا ودقة وملاحظة لهدف المعجم، ومساواة في مقدار تعريف المداخل التي تعود إلى مجال دلالي واحد؛ كأسماء الشهور.

المراجع :

- البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب – القاهرة، ط6 – 1988م.
- الدلالة في المعجم العربي المعاصر، د/ عمرومدكور، دار البصائر،القاهرة، 2008م.
- المعاجم العربية دراسة تحليلية، د. عبدالسميع محمد أحمد. دار الفكر العربي – القاهرة. 1393هـ / 1974م.
- المعجم الإنجليزي بين الماضي والحاضر، د. داود حلمي السيد. جامعة الكويت. ط1 – 1978م.
- المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. لاروس. 1989م.
- المعجم العربي نشأته وتطوره، د. حسين نصار. مكتبة مصر – القاهرة. ط4 – 1408هـ/ 1988م.
- دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو- القاهرة. ط6 – 1991م.

- دور الكلمة في اللّغة، ستيفن أولمان. ترجمة: د. كمال محمد بشر. مكتبة الشباب – القاهرة. ط10، 1987م.
- صناعة المعجم الحديث، د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب – القاهرة، ط1 – 1418هـ/ 1998م.
- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب – القاهرة. ط4 – 1993م.
- كلام العرب، من قضايا اللّغة العربية، د. حسن ظاظا. دار النهضة العربية – بيروت. 1976م.
- مدخل إلى المنطق الصوري، د. محمد مهران. دار الثقافة – القاهرة. 1985م.
- Longman Active study Dictionary, Longman, England, third edition published, 1998.

الفصل الثالث:

المعنى: لوازمه المفهوميّة وحدوده النّظريّة

مفهوم الجهة عند المناطقة العرب القدامى

د. سامية الدّنقير – جامعة منّوبة

مقدّمة :

ليس هذا العمل فلسفيّا ولا تابعا لمجال علم المنطق، إنّما يتنزّل في إطار اهتمامنا اللّغويّ بدراسة الجهة، ولاسيّما الأفعال الجهيّة العربيّة وعلاقتها بما تعمل فيه في الجملة. إذن يندرج هذا العمل عموما ضمن دراسة مسألة هامّة ممّا يُطرَح في إطار قضايا المعنى في التّفكير اللّساني والفلسفيّ الحديث، وهي مسألة الجهة. كما يندرج من ناحية أخرى ضمن ما يعرف من دراسات تهتمّ بقراءة ما يربط بين النّحوالعربي من ناحية والفلسفة والمنطق من ناحية أخرى من علاقات. لكن يهمّنا أن نقرأ هذه العلاقات من خلال بعض ما كتبه النّحاة العرب في مناويلهم القديمة، ومن خلال ما وصلنا من نظريّات لسانية حديثة، يمكن على أساسها إعادة النظر في عدد من هذه الرّوابط من جديد، وذلك من أجل البناء الموضوعيّ القويم وتدقيق الفهم وتطويره وتطويعه لما يتلاءم وخصوصيّات هذا اللّسان.

الجهة، كما نعلم، مبحث جديد على الدّرس اللّسانيّ الحديث، وقد تزامن الاهتمام به مع ما طُرِح في النّظريّة اللّسانيّة من مسائل تتعلق بالدّلالة. وقد استند هذا المبحث إلى ما عرفته الدّراسات المنطقيّة الحديثة من بحث وتجديد، وما وصلت إليه الدّراسات العرفانيّة من نتائج في التّصنيف والتّمثيل. كما تدعّم بالبحوث النّفسيّة المتعلّقة باللّغة ومتكلّمها، وكذلك البحوث المتخصّصة في العلوم الاجتماعيّة ومنظوماتها، وعلاقتها بما تتوارثه الأذهان فتبنى عليه المواقف، والأحكام ووجهات النّظر.

وفي هذا الإطار نرجع بالنّظر إلى النصّوص المنطقيّة العربيّة القديمة للنّظر في هذا المفهوم فيها، ولنرى ما أخذه منها النّحويّ في ذلك الوقت، تأثّرا بإطاره الفكريّ الّذي نشأ فيه، ونرى كذلك ما يمكن أن يجمع بين هذا المفهوم

وما وصلت إليه اللّسانيّات في العصر الحديث، أوما يمكن أن نستفيد منه في دراستنا لهذه المسألة متعلّقا بمعطيات اللّسان العربيّ.

يهدف العمل أولا إلى الكشف عن مدى تواتر استعمال هذا المصطلح ومفهومه في الدّراسات العربيّة المتخصّصة في المنطق قديما، وذلك من أجل تبرير اختياره وإطلاقه لوسم هذا المفهوم في الدّراسات اللّسانيّة العربيّة الحديثة. ويهدف ثانيا إلى تحديد المعاني الّتي وضع لأجلها في هذه الدّراسات، والنّظر في نقاط الاختلاف والائتلاف بينها وبين ما وضع له مصطلح الجهة في الدّراسات المنطقيّة واللّسانيّة الحديثة، وذلك للوصول إلى مفهوم مشترك بينها. كما نرمي من خلاله إلى تبيّن بعض وجوه تأثر الدّراسات النّحويّة القديمة، إن وجدت، بهذه الدّراسات غير النّحويّة عن الجهة، سواء في مستوى المصطلح أوفيما يتعلّق بما وضع له المصطلح من مفهوم أوفي خصوص كيفيّات تصنيفها ووجوه تبويبها.

وعلى هذا الأساس نقسّم المقال إلى أربعة مباحث أساسيّة، نهتمّ في أولها بالعلاقة بين المنطق واللّغة في الدّراسات المنطقيّة واللّسانيّة الحديثة وما طرحته من قضايا أدّت إلى تطور البحث اللّساني في السّنوات الأخيرة. كما ننظر أيضا في ما وصلت إليه هذه العلاقة بين العلمين في التّراث العربيّ ابتداء من القرن الثّالث الهجريّ أي من الدّراسات الرّائدة إلى البحوث المتأخّرة، وما أدّت إليه من تطور في الدّرس اللّغويّ القديم وفي الفكر العربيّ عامّة.

أمّا المبحث الثّاني، فنخصّصه لمعنى الجهة عند المناطقة العرب، ونبدأه بجرد لما استعملوه لهذا المفهوم من مصطلح. ثمّ نحدّد المعنى الّذي أسندوه إليه على مرّ المراحل التّاريخيّة الّتي عرفها هذا العلم. وأمّا المبحث الثّالث، فنعرض فيه تصنيف المناطقة الجهات الحقيقيّة إلى ضرورة وإمكان، ونقارن بين هذه الأصناف وما جاء في الدّراسات المنطقيّة واللّسانيّة الحديثة من

جهات، وننزّلها في الموضع الّذي رأيناه لها في هذا الدّرس الحديث. أمّا المبحث الأخير، فنهتمّ فيه بقسم ثان من باب الجهات وهوالجهات الذّهنيّة أوجهات الاعتقاد، ونركّز فيه على ما أخذه النّحاة العرب منه في تحاليلهم.

1 – في العلاقة بين المنطق واللّغة بين الحديث والقديم

1 1. القضيّة الّتي تطرحها العلاقة بين المنطق واللّغة في الدّراسات الحديثة

نشير بدءا إلى أنّ مسألة العلاقة بين العلوم المختلفة موضوع ظهر في البحوث الحديثة بكيفيّة جليّة. وما يهمّنا في هذا الإطار هوارتباط الفلسفة والمنطق باللّغة. فقد تأسّست اتّجاهات فلسفيّة حديثة هامّة في البحث في هذه العلاقات، مثل مجال فلسفة اللّغة والفلسفة التّحليليّة وغيرها. ولا شكّ أنّ أهمّ النّظريّات اللّسانيّة في العصر الحديث هي الّتي توخّت هذا المنهج المعتمد على المنطق في بناء نظمها وضبط آليّات اشتغالها.

وعلى العموم، تنطلق البحوث القائمة على توثيق العلاقة بين اللّغة والمنطق في جوهرها من طرح إشكاليّة مركزيّة، نصوغها في الأسئلة التّالية :

إلى أيّ مدى يمكن صورنة اللّغة، أي إخضاع معطياتها للنّسق الصّوريّ الأمثل، وتطبيق القواعد المنطقيّة على ظواهرها الطّبيعيّة بكيفيّة كاملة؟ وهل يمكن الاستغناء في صياغة التعبير عن ألفاظ اللّغة الطبيعية، والاستناد كلّيّا إلى اللّغة الرمزية واستبعاد مضمون القضايا والتّصورات؟

لا تخرج الإجابة عن هذا السّؤال عن إمكانيّات ثلاث، نحوصلها فيما يلي من نقاط.

- إمكانيّة حصول ذلك بكيفيّة كاملة شاملة دقيقة؛ وفي الواقع، لم يتحقّق ذلك دون مشاكل وعراقيل تتعلّق أساسا بمدى قدرة الدّارس على إخضاع ما هوطبيعيّ مثل اللّغة، لآليّات ما هوصوريّ دقيق. ومن هنا كان مجال البحث في أوجه التّشابه والخلاف بين اللّغات الطّبيعيّة واللّغات الصّوريّة،

سواء تعلّق الأمر باللّغة الموصوفة أواللّغة الواصفة وجهازها المعتمد. ومن هنا كذلك، كان الخوض في مشاكل تخصّ مدى إمكانيّة تطبيق مفهوم "الصّدق" الصّوريّ مثلا على اللّغة الطّبيعيّة.

- عدم إمكانيّة هذا التّطبيق؛ فمن المحلّلين من يؤكّد امتناع ذلك لأسباب عديدة، منها احتواء اللّغة الطّبيعيّة على ظواهر كثيرة تدلّ على عدم اتّساقها بالمفهوم المنطقيّ للكلمة، ومنها أنّ خصائص النّسق الصّوري يصعب تحقّقها في أنساق معقّدة شأن ما تبينه معطيات اللّغة الطّبيعيّة. ومن الأسباب أيضا عدم إمكانيّة حصر عدد القضايا في هذه اللّغة، الّذي يؤدّي إلى عدم القدرة على تحديد عدد مبرهنات النّسق. وهوما وقع التّعبير عنه بألفاظ من نحوغموض اللّغة الطّبيعيّة ولبسها وفوضى المعنى واشتراكه فيها. ولذلك، فهي تتجاوز كلّ محاولة لصياغة صوريّة صارمة شاملة لجميع ظواهرها.

- الإمكانيّة المشروطة أوالمقيّدة؛ فهناك من أرجع هذا "الدّور" أوالتّناقض الّذي تتّسم به اللّغة الطّبيعيّة، إلى عدم مراعاة الباحثين من الشّقّ الأول، لخصوصيّة الخطاب اللّغويّ الطّبيعيّ. فكان أن تخلّوا عن هذا المنطق "ثنائيّ القيمة" أومنطق الماصدق وأكّدوا وجود منطق آخر يتلاءم وخصوصيّة اللّغة، وهوالمنطق المفهوميّ الّذي اعتمده الباحثون في الدّلالة الصّوريّة والمتخصّصون في دراسة التّصورات التّداوليّة وغيرهم. فاللّغة الطّبيعيّة تشتمل على خصوصيّات ثرائها وغناها، وما فيها من صيغ التكرار والحشووالإدماج، كما تتّسم بتلونها بحسب سياقات إنشائها وباختلاف القصد منه، وبتعدّد التّعبير والأسلوب والأداء المستعمل في ذلك. وميزتها أنّها قادرة على وصف كلّ الأنساق الأخرى بما فيها اللّغات الصّوريّة ذاتها كالمنطق والرّياضيات وغيرها. ومن ثمّة، كان لا بدّ من الاهتمام بهذه الخصوصيّات،

ولا سيّما ما يتعلّق بذّات المتكلّم وقصده من القول، عند توخّي الصّورنة في تقعيد الظّواهر اللّغويّة.

والحاصل، أنّ إمكانيّة الأخذ عن المنطق بنيةَ النّسق الصّوريّ في معالجة معطيات اللّغة، لا بدّ أن تكون متلائمة معها، بما لا يخرج عن خصوصيّتها الطّبيعيّة. ولكن ما الّذي يأخذه اللّسانيّ في الواقع عند اعتماده هذا النّسق الصّوريّ؟

يتعلق هذا الأخذ أولا، بما يحتويه النّسق من مستوى تركيبيّ وآخر دلاليّ. أمّا التّركيب، فيحيل على ما يحتويه النّسق من مكونات مضبوطة وأبجديّة أورموز تدلّ على المتغيّرات والرّوابط وغيرها، ومن قواعد للتركيب السّليم وللاستنتاج. وأمّا المستوى الدّلاليّ للنّسق، فهو يحدّد العلاقات الممكنة بين النّسق وما يمكن أن يمثّله أو يسمح بتأويله. وهذا يعني الرّبط بالنّظريّة المتعلّقة به وبالحقيقة أوالحقائق والظّواهر الّتي يعالجها. (حسّان الباهي، 2000، 29) والتّأويل المقصود هنا، هو البحث عن نظريّة علميّة لغويّة، يمكن أن تنطبق عليها عناصر النّسق المحدّد وخصائصه.

كما يرتبط هذا الأخذ ثانيا بما يستتبعه من تبنّ للشّروط الموضوعة على هذا النّسق الصّوريّ المعتمد وهوما يمثّل خصائصه. وأهمّها خاصّية الاتّساق وعدم سقوطه في التّناقض، سواء كان ذلك على مستوى التّركيب أو التّأويل الدّلاليّ. (حسّان الباهي، 2000، 29).

وبذلك، يستفيد اللّسانيّ من الأنساق الصّوريّة في إطار مقاربة منطقيّة في تمثيل معطيات اللّغة الطّبيعيّة ومعالجتها من وجوه عدّة. وذلك باعتبار أنّ المنطق آلة صناعيّة تمكّنه من تنظيم مادّة عمله والسّيطرة عليها بوضوح وبساطة، من أجل فهم ما تحتويه، وذلك بتجريد هذه المعطيات. فيمكنه ذلك من وضع القوانين المسيّرة لاشتغالها، ووضع القواعد التي تضبط كيفيّات انتظامها بطريقة علمية موضوعية دقيقة.

ونذكر في هذا الإطار بعض اللّسانيّين الّذين حاولوا تطبيق هذا التوجه منهم هاريس الذي جرّد تحليله من الدلالة، فاقتصرت محاولته على صياغة بعض الخصائص اللّغوية وعلاقاتها باعتماد النّسق الرّياضي. ونذكر كذلك محاولة هيلمسلاف في بناء اللّغة باعتماد منوال منطقيّ واضعا الشّروط الّتي تتقيّد بها كلّ نظرية؛ وهي عدم التناقض والبساطة والشمولية. وكذلك محاولة بلومفيلد في الشّأن. ونتيجة لذلك، فقد حققت اللسانيات بفضل الدراسات الكثيرة الّتي اعتمدت المنطق والأنساق الصّوريّة منذ خمسينات القرن الماضي تطورا كبيرا في هذاالمجال. وظهرت مناويل عديدة من الأنحاء الصّوريّة أهمّها مناويل النّحو التّوليدي المتعدّدة، والدّراسات المختصّة في الدّلالة التّوليديّة والبحوث المندرجة ضمن النّحوالمقوليّ وغيرها.

إذن، تبيّن لنا بوضوح أهمّية ما طرحته النّظريّة اللّسانيّة الحديثة من قضايا تخصّ العلاقة بين المنطق ودراسة اللّغة الطّبيعيّة، وتحديد وجوه الاستفادة من هذا المنطق وكيفيّاتها، ورأينا ما أدّى إليه هذا الأخذ من تطور في السّنوات الأخيرة في هذا الشّأن. وهذا ما يبرّر لنا العودة إلى أصول التّفكير المنطقيّ العربيّ القديم للنّظر في ما ربطه من العلاقات بالنّحوالعربيّ، وما أدّى إليه من نتائج، والنّظركذلك فيما أخذ أولم يؤخذ ولم يعتمد من هذه البحوث.

ولكن، قبل ذلك، ما مشروعيّة الرّجوع إلى المنطق القديم في مثل دراستنا اللّسانيّة الحديثة لمسألة الجهة، وما الّذي نستفيده منه؟

1 2. العلاقة بين المنطق والنّحوفي الدّرس العربيّ القديم

هذا بحث لمحاولة فهم ما يربط بين النّحوالقديم والمنطق، لإمكانيّة الرّبط بينه وبين ما نتوصّل إليه من نتائج تؤدّي إليها معالجة معطيات اللّغة. هذا، ونؤكّد أنّ نفس المعاني المقدّمة في المبحث السّابق نجدها من خلال تعريف ابن خلدون للمنطق الّذي يعتبره من العلوم العقليّة، بأنّه "**قوانين يُعرف بها**

الصّحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفةِ للماهياتِ والحججِ المفيدةِ للتّصديقاتِ". (ابن خلدون، المقدّمة، 489) ويحدّد فائدته بأنّها "**تمييز الخطإ من الصّواب فيما يلتمسه النّاظر في الموجوداتِ وعوارضِها، ليقف على تحقيق الحقّ في الكائنات بمنتهى فكره**". (ابن خلدون، المقدّمة، 478) أمّا منهجه، فهوارتقاء في التّجريد للوصول إلى "**الكلّ الّذي لا يجد كليّا آخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطا**". (ابن خلدون، المقدّمة، 489) وهذه الخصائص ذاتها هي الّتي لفتت نظر أصحاب العلوم الأخرى إليه للاهتمام به ومنهم النّحاة. ويؤكّد ابن سينا في هذا السّياق أنّ "**الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلّم سائر العلوم**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 2).

من أسباب العودة إلى ما كتبه المناطقة العرب القدامى في هذا المقال كذلك، أنّ المنطقيّ العربيّ الّذي وجد علما يونانيّا منقولا إليه، لزمه ضرورة أن يخضع لمقتضيات لسانه الطّبيعيّ، فرجع بذلك إلى أبنية اللّغة الطّبيعيّة، وصاغ حولها القضايا، وأخذ منها الأمثلة المعتمدة. فكانت علاقته وثيقة بهذه اللّغة بما فيها من خصوصيّة من جهة المعجم والتّركيب والدّلالة. وكان لا بدّ له من أن يرجع إلى القواعد الّتي وضعها النّحاة قبله، وكان عمله محكوما في مستوى التّأويل الدّلاليّ بالإطار التّاريخيّ والثّقافيّ واللّغويّ الّذي يحيط به في ذلك الوقت. وهذا وجه من وجوه استفادتنا منه لأنّ ما وصل إليه هؤلاء المناطقة، لصيق بالضّرورة بمعطيات اللّغة وبخصائصها، فهونابع منها متأثّر بمقتضياتها.

وتتأكّد هذه الفكرة لدينا، عند النّظر في المراحل الّتي عرفها مسار المنطق العربيّ في تاريخه. فهولا يخرج عن تاريخ الفكر العربيّ عامّة، وهوفي علاقة بما عرفته الدّراسات النّحويّة وكذلك الكلاميّة والفقهيّة وغيرها من تطوّر.

ويمكن أن نقسّم المراحل التّاريخيّة الّتي عرفها تطور الدّرس المنطقيّ العربيّ، على الإجمال وبحسب ما جاء في الأدبيّات المهتمّة بهذا الشّأن، إلى أربعة مراحل أساسيّة. أمّا المرحلة الأولى فهي مرحلة البدايات. ونذكر في إطارها كتابات الفارابي في القرن الرّابع الهجريّ وابن سينا في القرن الخامس، وقد ساير المنطق في هذه الفترة تطور علوم أخرى لها أهمّيّة من حيث العلاقات الرّابطة بينها وبين هذا العلم، ونقصد علم اللّغة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه. ويلفت انتباهنا أنّ الفارابي كان واعيا بهذه العلاقات، فتأكّد لديه أنّ علم اللّغة سابق تاريخيّا لظهور علم المنطق في الرّبوع العربيّة، إذ أنّ قواعد اللّغة قد ضبطت بشكل واضح في القرن الأول الهجريّ، واكتملت في القرن الثّاني. أمّا المنطق اليونانيّ، فالمعلوم أنّه لم يظهر فيها إلاّ في القرن الثّالث الهجريّ، وأنّ أثره لم يتجلّ بوضوح في الدّرس اللّغويّ إلاّ مع ابن السّرّاج (260هـ- 310هـ) وتلاميذه. كما يلفت انتباهنا أنّ المنطق عند الفارابي لم يعد بديلا للنّحو، كما اعتبره متّى في المناظرة الشّهيرة بينه وبين السّيرافي (التّوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة 104-116) إنّما صار مكمّلا له. وتمثيلا لذلك الرّبط يرى التّوحيديّ في المقابسة 22 أنّ " **النّحو منطق عربيّ والمنطق نحو عقليّ** ".

أمّا المرحلة الموالية لهذه الفترة، فهي مرحلة ركود. ونقصد أواخر القرن الخامس الهجريّ وأوائل السّادس، ونذكر في هذا الإطار ابن حزم الأندلسيّ والغزالي وابن رشد، حيث سيطر الاهتمام بالفلسفة وعلم الكلام والعلوم الشّرعيّة واللّغة على الاهتمام بالمنطق في ذاته.

ثمّ كانت المرحلة الثّالثة الّتي تعتبر العصر الذّهبيّ للمنطق. وتبدأ من النصّف الثّاني من القرن السّادس الهجريّ، حيث تمّ فيها التّعمّق في كتابات ابن سينا مثل كتابه "الإشارات والتّنبيهات" الّذي نقده الرّازي والطّوسي وغيرهما، وتوثّقت فيها العلاقة بين علم اللّغة والمنطق. فقد تمّ استيعاب أهمّ

ما كتب في الشّأن للانطلاق في مرحلة التّجديد والإبداع. وقد عرف القرن السّابع الهجريّ طفرة في الكتابات في هذا الشّأن، فنذكر الخونجي والأبهريّ وخاصّة القزويني الكاتبيّ في خلاصته المنطقيّة الرّسالة الشّمسيّة، وكذلك الأرمويّ في مطالع الأنوار.

وأمّا المرحلة الأخيرة فتمثّل ما سمّي بعصر الشّرّاح أوركود التّجديد في المنطق ابتداءا من أواخر القرن الثّامن الهجريّ.

ويلفت انتباهنا ممّا قدّمناه في هذه المراحل، وفيما يخصّ علاقة المنطق بالنّحو، كتابان لأبي نصر الفارابي. الأول هو"الألفاظ المستعملة في المنطق"[1] وهوإشارة ذكيّة إلى خصوصيّة الرّوابط الوثيقة بين العلمين، فالكتاب يخوض في مسائل من اختصاص علم لغويّ هوالنّحوبالأساس، من ذلك مثلا التّطرّق إلى مسألة معنى اللّفظ وخصائصه المكونيّة، والنّظر في سمات الألفاظ، ولا سيّما الحروف، وتركيز الاهتمام بمعاني هذه الحروف، وقصره على أهل صناعة المنطق.

وفيه يعترف الفارابي بأنّ أسماء الحروف الّتي وصلت إلى الفلاسفة وأهل المنطق صادرة عن أهل العلم بالنّحو. ولكنّه يعيب عليهم عدم تصنيف هذه الحروف وعدم تنظيمها في أقسام بحسب معانيها ووظائفها في الكلام. وقد أخذ الرّجل التّقسيم عن اليونانيّين الّذين قسّموها إلى الخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والرّوابط. (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 42) ولا بدّ أن نشير في هذا السّياق إلى أنّ الرّجل، في بيان معاني هذه الحروف، لا يخرج عن التّركيب اللّغوي والوظيفة النّحويّة بالمعنى العامّ الشّامل للكلمة.

---

[1] أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، ط2 1986، دار المشرق، بيروت، لبنان. (ط1 1968، توزيع المكتبة الشّرقيّة).

والكتاب الثّاني، هوإحصاء العلوم[1] الّذي يرى فيه الفارابي أنّ المنطق "**يشارك النّحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين وألفاظ، ويفارقه في أنّ علم النّحو يعطي قوانين تخصّ أمّة ما، وعلم المنطق إنّما يعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلّها**". (الفارابي، إحصاء العلوم، 60–61) ولهذه الملاحظة قيمتها في بيان ما يستفيده معتمد المبادئ الصّوريّة في تقعيد الظّواهر اللّغويّة. وهوبالعبارة اللّسانيّة الحديثة جعل هذه القوانين مبادئ كلّيّة شاملة تخرج النّحومن قيود لغة أمّة ما، إلى وضع قوانين تطمح أن تعمّ ألفاظ الأمم كلّها، مهما اختلفت وتنوّعت.

نختم هذا المبحث بما أكّده الفارابي في بيانه لغرض صناعة المنطق بقوله :

"**فالغرض في هذه الصّناعة هو تعريف جميع الجهات وجميع الأمور الّتي تسوق الذّهن إلى أن ينقادَ لحكم ما على الشّيء أنّه كذا أوليس كذا، أيَّ حكم كان، والّتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور**" (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 104).

ونلمح من خلال هذا القول حضور لفظ أساسيّ فيه، وهومفهوم مركزيّ عقد عليه المنطقيّ الغاية والهدف من صناعة المنطق. وهو "الجهات"، وهي الأمور الّتي تجعل الذّهن منقادا بها إلى "حكم" من "الأحكام". وهو ما سنهتمّ بدراسته في المبحث القادم من هذا العمل.

إنّ ما حلّلناه من علاقات وثيقة بين اللّغة والمنطق في العصر الحديث وفي التّراث القديم يشرّع لبحثنا في هذا الموضوع، ويدعم توجّهنا في طرح دراسة مفهوم الجهة من حيث المصطلح والمعنى الّذي أسند إليه ومن حيث الأصناف الّتي وضعت للجهات، بالاعتماد على ما جاء في النصّوص

---

[1] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين. دار الفكر العربيّ، 1949.

المنطقيّة العربيّة القديمة، لربطه بمفهوم الجهة الّذي ظهر في الدّراسات اللّسانيّة الحديثة في النصّف الأول من القرن الماضي.

2 – معنى الجهة في الكتابات المنطقيّة العربيّة القديمة

2 ‡. حضور مصطلح "الجهة" في كلّ المراحل الّتي عرفها المنطق العربيّ

لقد كان هذا المصطلح موجودا منذ بدايات ظهور هذا الصّنف من المعارف عند العرب حتّى مرحلة ترسّخ الكتابات المتأخّرة المتخصّصة في هذا الشّأن. ونلمح ذلك خاصّة من خلال عناوين الأبواب والفصول والفقرات المجعولة لهذا الموضوع؛ فضلا عمّا احتواه التّحليل من هذا الاستعمال. فكان الوسم عامّا من قبيل العنوان؛ "ما يلحق القضايا من الزّائد" (ابن سينا، منطق المشرقيّين، 70)، أوأكثر تدقيقا، نحوالعنوان؛ "النّهج الرّابع في موادّ القضايا وجهاتها" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 86) وعلى وجه الخصوص الفصل الثّاني منه "إشارة إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضّروريّة" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 88) وكذلك الفصل الثالث الموسوم بـ"إشارة إلى جهة الإمكان" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 93) وغيرهما ممّا احتواه هذا الباب.

ونفس الشّيء بالنّسبة إلى ما كتبه الطّوسيّ (597هـ–672هـ) تحت عنوان؛ "الكلام في موادّ القضايا وجهاتها" (الطّوسيّ، تجريد المنطق، 21) وشارحه الحِلّيّ (648هـ–727) الّذي تعمّق في دراسة "أصول الجهات" (الحلّيّ، الجوهر النّضيد في شرح منطق التّجريد، 62).

ونضيف إلى ما تقدّم شرح الرّازي (694هـ–776هـ) لكتاب "مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق للأرمويّ "الّذي وسم فيه الفصل الخامس من الباب الأوّل بـ"الجهة" (الرّازي، شرح المطالع،81). ونجد المصطلح ذاته في كتاب متأخّر مختصر هو "الرّسالة الشّمسيّة في القواعد المنطقيّة" للقزوينيّ

(600هـ-675هـ) وفي شروحها الكثيرة الّتي نذكر منها شرح الرّازي (694هـ- 766هـ) وحاشية الشّريف الجرجاني (740هـ-816هـ) على هذا الشّرح، ونعثر كذلك على نفس الصّنف من العناوين المتعلّقة بهذا الموضوع من قبيل؛ " المقالة الثّانية في القضايا وأحكامها " (الشّمسيّة في القواعد المنطقيّة، 211) ومن نحو؛ " في القضايا الموجّهة " في البحث الرّابع من الفصل الأوّل منها (الشّمسيّة في القواعد المنطقيّة، 213) وغيرها.

ونحوصل هذا العرض، بالإشارة إلى أنّ هذا المصطلح قد ظهر بتنويعاته واضحا، يجمعه قول جاء في إطار حديث ابن سينا عن مفهوم السّور الكلّيّ الّذي يحصر القضيّة الخالية من الجهة، وهوالتّالي:

"فهذا هوالمفهوم من قولنا "كلّ ج ب" من غير زيادة جهة من الجهات. وبهذا المفهوم يسمّى مطلقا عامّا مع حصره. فإن أردنا شيئا آخر، فقد وجّهناه" (ابن سينا الإشارات والتّنبيهات، 99).

فالاسم الأساس والمركز هو"الجهة". وجمعها "جهات". والفعل المستعمل للتّعبير عنها هو؛ "وجّه". والاسم المشتقّ من جذره "توجيه". والصّفة المشتقّة منه على وزن اسم المفعول والموصوفة به القضيّة، هي "موجّهة"، وجمعها "موجّهات". وكلّ هذه العبارات وجدناها مستعملة في النصّوص الّتي اطّلعنا عليها ممّا كتبه المناطقة العرب في كلّ المراحل المذكورة. ولكنّ هذا الاستعمال كان بدرجات متفاوتة، أهمّها طبعا ما يتعلّق بالمصطلح الأصل وهومصطلح "الجهة".

الواضح إذن، أنّ هذا المصطلح حاضر في كلّ الكتابات المنطقيّة الّتي جعلت جانبا هامّا من اهتمامها متعلّقا بدراسة هذه المسألة، لارتباطها بدراسة القضايا وما تتكون منه وما يدخل عليها ويؤثّر في دلالتها الحاصلة.

لكنّ الملاحظ أنّ مفهوم الجهة المعتمد في الدّراسات اللّسانيّة العربيّة الحديثة على العموم، لم يرجع إلى الجذور المنطقيّة العربيّة القديمة، إنّما هوحاصل

بنقل هذا المفهوم ممّا وصلت إليه الدّراسات اللّسانيّة الغربيّة الحديثة. واستتبع هذا النّقل بحث مستحدث عن التّعريب المناسب للمصطلح الأجنبيّ "modality" وما يتعلّق به من مشتقّات. ويفهم من هذا التّوجّه في العمل البحثيّ أنّه صادر عمّن يتبنّى عن وعي أوعن غير وعي فكرة أنّ مفهوم الجهة حادث جديد على التّفكير العربيّ في كلّ مجالاته، ونخصّ بالذّكر المنطق والفلسفة، فضلا عن اللّغة. وقد يؤكّد صاحب هذا التّوجّه في الحجاج هذه الفكرة بدعوى الاختلاف عنده بين المفهوم الغربيّ الحديث للجهة والمفهوم العربيّ القديم.

لقد بان لنا بالعرض السّابق خطأ هذا التّوجّه بما أكّدناه من حضور لمصطلح الجهة في كلّ النصّوص المنطقيّة في كلّ المراحل الّتي عرفها مسار هذا العلم وعرفها تطور التّفكير العربيّ في الشّأن. أمّا حجّة الاختلاف بين ما يفهم من المصطلح الغربيّ ونظيره العربيّ القديم، فهوأمر ييسر تفنيده بمجرّد الاطّلاع الدّقيق المعمّق على مضامين الكتابات المنطقيّة العربيّة وما جاء فيها متخصّصا في هذا الشّأن. وهوما سنقوم به في الفقرات القادمة من هذا المبحث.

وقد نتج عن هذا التّوجّه الّذي عرفه البحث اللّسانيّ العربيّ الحديث المهتمّ بمسألة الجهة أن كثرت اقتراحات تعريب المصطلح الأجنبيّ وتشعّبت وتماسّت مع ما وضع للتّعبير عن مفاهيم أخرى قريبة منه كمفهوم المظهر والوجه وغيرها. وفي هذا الإطار يتنزّل هدف من أهداف هذا العمل، وهوبيان أنّ مفهوم "الجهة" موجود في الدّرس المنطقيّ القديم، بل نؤكّد تعمّق الدّراسات المتنوعة في المسائل المتعلّقة به وتحليل تأثيراته على كيفيّات معالجة القضايا وتأويلها. فيتّضح لنا بهذا الكشف أنّ استعمال مصطلح الجهة في الدّراسات العربيّة اللّغويّة الحديثة أمر مبرّر بل أكيد لتوثّق حضور

هذا المصطلح المعبّر عن هذا المفهوم ذاته في الدّراسات المنطقيّة العربيّة القديمة.

وتعليل هذا الحكم الحاصل يقوم على نقطتين أساسيّتين :

- تتمثّل الأولى أنّ الأخذ المصطلحيّ من هذه الدّراسات في الدّرس النّحويّ أمر متواتر منذ القديم، كما رأيناه في مصطلحات عديدة أخرى منها مصطلح الإسناد وطرفيه والنّواة والحدّ والأصل والعلّة والقياس وغيرها.
- أمّا النّقطة الثّانية، فهي أنّ الدّراسات اللّسانيّة الحديثة قد استقت مصطلح الجهة ذاته من الدّرس المنطقيّ الغربيّ، بل أخذت المفهوم أيضا.

هذا، وبقي أن ننظر في المعنى أوالمعاني الّتي أسندت إلى هذا المصطلح في هذه الدّراسات المنطقيّة العربيّة القديمة ابتداء من القرن الثّالث إلى القرن التّاسع الهجريّين. لنؤكّد معقوليّة هذا الأخذ ولزومه.

2 2. كيفيّة نسبة المحمول إلى الموضوع بين المادّة والجهة عند ابن سينا

قبل البدء في النظر في معنى الجهة في الكتابات المنطقية العربية، لا بد من تحديد الموضع الّذي أدرج ضمنه الحديث في هذه المسألة، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا. ونقصد الباب الّذي خصّص مسألة القضايا وتحديد ما تتألّف منه وبيان أصنافها ثمّ ما يدخل عليها من أسوار وجهات. وفي هذا الإطار وقع الاهتمام بمسألة "الجهة" وبالقضايا "الموجّهة" بهذه الجهات.

ومثال ذلك، ما جاء في كتاب منطق المشرقيّين لابن سينا[1]، حيث حدّد في موضع موسوم بـ"فصل فيما يلحق القضايا من الزّوائد" أنّ كلّ قضيّة، إمّا أن تقتصر على موضوع ومحمول فقط، وتكون مهملة أومخصوصة، وإمّا أن تحتوي على "حصر"، فتدخلها لفظة "حاصرة" من قبيل "كلّ" و"لا شيء" و"بعض" و"لا بعض"، "**وإمّا أن يكون لها في نفسها مادّة لم تصرّح باللّفظ الدّالّ على ذلك، سواء كان صادقا أوكاذبا، وتسمّى جهة**" (ابن سينا، منطق المشرقيّين، 70) مثل أن تقول:

(1) زيد يجب أن يكون كاتبا أويمكن أويُمتنَعُ. (ابن سينا، منطق المشرقيّين، 70)

ومن هنا، يرى ابن سينا أنّ أيّ قضيّة، لا تخلومن أن تكون إمّا واجبة أوممكنة أوممتنعة، ويؤكّد أن "**لا بدّ للنّاظر في أحوال الموجَّهات من مراعاتها، فإنّ الإغفال عنها ممّا يقتضي الفساد في أبواب العكس والقياسات المختلفة**" (ابن سينا الإشارات والتّنبيهات، 87)

ويفسّر المنطقيّ هذا الأمر، بأنّ أيّ محمول في قضيّة من القضايا، موجبة كانت أم سالبة، أوما يشبه المحمول، ويقصد الوصف الّذي يوضع مع الموضوع، لا تخلومن أن تكون نسبته إلى الموضوع إحدى الحالات الثّلاث التّالية، الّتي يتناولها من منظور جهة واحدة منها هي "الضّرورة"، فتكون إمّا:

أ - نسبة ضروريّ الوجود في نفس الأمر، مثل "الحيوان" في قولنا "الإنسان حيوان" و"الإنسان ليس بحيوان"

---

[1] ابن سينا، منطق المشرقيّين، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشيّ النّجفيّ، قم، إيران، 1405هـ.

ب -أونسبة ما ليس ضروريّا وجوده ولا عدمه، مثل "الكاتب" في قولنا "الإنسان كاتب" أو"ليس بكاتب"

ج -أونسبة ضروريّ العدم مثل "الحجر" في قولنا؛ "الإنسان حجر" و"الإنسان ليس بحجر". (ابن سينا الإشارات والتّنبيهات، 87).

ويشير ابن سينا انطلاقا من ذلك إلى أنّ "موادّ" القضايا هي المذكورة سابقا أي مادّة واجبة ومادّة ممكنة ومادّة ممتنعة. والمادّة عنده هي "**هذه الأحوال الثّلاث الّتي تصدق عليها في الإيجاب والسّلب هذه الألفاظ الثّلاثة لوصرّح بها**" (ابن سينا الإشارات والتّنبيهات، 87) أي مثلا حالة الحيوان بالنّسبة إلى الإنسان في المثال الأول.

الحاصل ممّا تقدّم إذن، أنّ "المادّة" تختلف عن "الجهة" من حيث أنّ المادّة هي تلك النّسبة في نفس الأمر، ويقصد تلك النّسبة في واقع الأمر، أمّا الجهة "**فهي ما يُفهم ويُتصور في تلك القضيّة من نسبة محمولها إلى موضوعها، سواء تُلفّظ بها، أم لم يُتلفّظ، وسواء طابقت المادّة أو لم تطابق**" (ابن سينا الإشارات والتّنبيهات، 87).

نخرج ممّا ذكر، بأمر أول هوأنّ الجهة تخصّ ما يربط من علاقة بين المحمول والموضوع عمادي القضيّة وكيفيّة هذا الرّبط أوالنّسبة، الأمر الثّاني هووجود مستويين في التّعريف بالجهة. الأول يتعلّق بكيفيّة النّسبة المادّيّة الواقعة أوالنّسبة في نفس الأمر وهي المادّة. وكيفيّة النّسبة المتعقّلة المتصورة وهي الجهة. أمّا الأمر الثّالث فيتمثّل في الرّبط بين الدّلالة الوجوديّة؛ الوجود والعدم والدّلالة الجهيّة في هذا التّعريف؛ الضّرورة في الوجود وهوالضّروريّ، الضّرورة بين الوجود والعدم، وهوالممكن الضّرورة في العدم وهوالامتناع.

2 3. لزوم الجهة للقضيّة عند الأرمويّ، وتحديد العلاقة بين المادّة والجهة بالرّجوع إلى اعتبار المعتبِر عند الرّازي

أمّا التّعريف الثّاني الّذي نعتمده، فلا يخرج عن سابقه ويتّضح فيه هذا المعنى ذاته، وهوالموجود في شرح مطالع الأرمويّ للرّازي. إذ يرى الأرمويّ أنّ الجهة تكون "**لبيان كيفيّة نسبة المحمول**" (الرّازي، شرح المطالع، 2، 79) و"**الجهة لازمة للقضيّة إذ كلّ نسبة لا بدّ لها من كيفيّة من الضّرورة والدّوام ومقابليهما، بخلاف السّور لأنّه غير لازم**". (الرّازي، شرح المطالع، 2، 79).

ويوضّح الرّازي ذلك بأنّ "**كلّ نسبة بين الموضوع والمحمول، سواء كانت تلك النّسبة إيجابيّة أوسلبيّة، لها كيفيّة في نفس الأمر من الضّرورة والدّوام ومقابليهما، أي اللاّضرورة واللاّدوام**". (الرّازي، شرح المطالع، 2، ص79).

ويحدّد المنطقيّ أنّ تلك الكيفيّة الثّابتة في نفس الأمر تسمّى مادّة القضيّة، أمّا عنصرها، وهواللّفظ الدّالّ عليها في القضيّة الملفوظة أوحكم العقل بها في القضيّة المعقولة، فيسمّى جهة ونوعا. ويضيف إلى ما سبق ويبني عليه، مصطلحات أخرى مرتبطة به. فتسمّى القضيّة الّتي تذكر فيها الجهة قضيّة موجَّهة ومنوعة لاشتمالها على الجهة أوالنّوع. وتسمّى كذلك رباعيّة لاشتمالها على أربعة أجزاء، هي المحمول والموضوع والرّابطة والجهة. والقضيّة الّتي لم تذكر فيها الجهة تسمّى مطلقة. (الرّازي، شرح المطالع، 2، ص80)

ومن الوجوه الدّالّة على الفرق بين الجهة والمادّة، أنّ جهة القضيّة قد تخالف مادّتها كما يظهر من خلال هذا المثال :

(2) "كلّ إنسان حيوان بالإمكان"

فالمادّة في هذه القضيّة ضروريّة، أمّا الجهة فهي لا ضروريّة أي دالّة على الإمكان. (الرّازي، شرح المطالع، ص81) فيتأكّد لنا أنّ تفسير هذا الاختلاف بين المادّة والجهة راجع إلى أنّ "**الجهة إنّما هي باعتبار**

المعتبِر"، فلربّما اعتبر المعتبِر المادّة أمرا أعمّ من الجهة أوأخصّ منها أومبايِنا لها، وهوفي ذلك يعبّر عن هذا الاعتبار وهذا التّصور بعبارة، هي الجهة. (الرّازي، شرح المطالع، 2، ص82)

وقد وجدنا هذا المعنى عند القزوينيّ. فقد أكّد أنّه حين تخالف جهة القضيّة مادّتها تكون القضيّة كاذبة، ويكون الحكم مخالفا للواقع لأنّ اللّفظ إذا دلّ على كيفيّة النّسبة في القضيّة، أوحَكَم العقل بذلك ولم تكن تلك الكيفيّة هي الثّابتة في الموضوع أوالأمر نفسه، لم يكن الحكم في القضيّة صحيحا. وهوما يظهر من خلال المثال (2) "كلّ إنسان حيوان بالإمكان". فاللاّضرورة دلّت على كيفيّة نسبة الإنسان إلى الحيوان، وليس ذلك صحيحا في الأمر نفسه. ولذلك، فإنّ القضيّة كاذبة. (مهدي فضل اللّه، 1998، 87) وإن وافقت الجهة مادّة القضيّة كانت القضيّة صادقة، كقولنا؛

(3) "الإنسان حيوان بالضّرورة"

فكيفيّة نسبة الحيوان إلى الإنسان هنا، وهي الضّرورة، صحيحة من حيث الواقع. (مهدي فضل اللّه، 1998، 87)

2 4. توضيح المعنى وتيسيره عند الطّوسي والحليّ

ونفس التّعريف نجده عند الطّوسيّ، وذلك من خلال قوله :

"**فتلك النّسبة في نفس الأمر مادّة. وما يُتلفّظ به منها أو يُفهم من القضيّة، وإن لم يُتلفّظ بالنّسبة، جهة**". (الطّوسيّ، تجريد المنطق، 21)

وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى شارحه الحِلّيّ في الجوهر النّضيد، فيقول في هذا الشّأن؛

"**واعلم أنّ كلّ محمول فإنّ له نسبة إلى كلّ موضوع متكيّفة بإحدى الكيفيّات الثّلاث؛ إمّا الوجوب أو الإمكان أو الامتناع**".(الحِلِيّ، الجوهر النّضيد، 61)

ويعلّل هذا التّقسيم والتّصنيف بالنّظر إلى جهة الامتناع، كما كان تصنيف ابن سينا السّابق باعتماد جهة الضّرورة. فالموضوع، إمّا أن يُمتَنَعَ اتّصافُه بالمحمول، وتلك جهة الامتناع كامتناع اتّصاف الإنسان بالحجر، أولا يُمتَنَع. وعدم الامتناع هذا، صنفان؛ الصّنف الأول أن يُمتَنَع سلبه عنه، وهوجهة الوجوب، كامتناع سلب الحيوان عن الإنسان. والصّنف الثّاني من عدم الامتناع، أنّه يمكن كلّ واحد منهما، وهذه جهة الإمكان، كإمكان اتّصاف الإنسان بالكاتب وعدم اتّصافه به. (الحِلِيّ، الجوهر النّضيد، 61).

ويلفت انتباهنا تعبير آخر متعلّق بالجهة، جاء في إطار تعريف المنطقيّ للقضيّة الموجّهة المسمّاة رباعيّة كما رأينا سابقا، وذلك "**لاشتمالها على الموضوع والمحمول والرّابطة وكيفيّة الرّابطة**" (الحِلِيّ، الجوهر النّضيد،62).

فالجهة عند الحلّيّ إذن "كيفيّة الرّابطة"، وهي في الحقيقة "كيفيّات ثلاث" تُغيِّر وتُوجّه و"تُكيّف" نسبة المحمول إلى الموضوع.

أمّا فيما يتعلّق بالفرق بين المادّة والجهة، فيكرّر الحِلّيّ ما حدّده سابقوه من أنّ "**تلك الكيفيّة؛ إن نُظر إليها في نفس الأمر سمّيت مادّة، كنسبة الحيوان إلى الإنسان في نفس الأمر، وإن نُظِر إليها باعتبار تصورها أوالتّلفّظ بها سمّيت جهة**". وقد توخّى الحلّيّ منهجا توضيحيّا بسيطا، مقارنة بما سبق بتقديم هذا المثال الّذي يبيّن به الفرق المذكور بين المادّة والجهة على النّحو التالي :

(4) "الإنسان حيوان"

لم يذكر القائل هنا مع هذا القول وجوبا أوغيره. فالقضيّة بناء على ذلك، غير موجّهة لغياب التّلفّظ بالجهة. ولكنّ المادّة، وهي الوجوب في نفس الأمر، ثابتة في هذا المثال. وهذا ما يؤكّد أنّ توافق الجهة والمادّة في الأقوال أمر غير لازم، وذلك "**لجواز أن يكون ما نتصوره غير مطابق**

للأمر في نفسه، وكذا ما نتلفّظ به" (الحِلِيّ، الجوهر النّضيد، 61) كما رأيناه سابقا. إذن ميّز المناطقة القدامى جميعهم بين المادّة والجهة وجعلوا مادّة القضيّة هي النّسبة الواقعيّة في القضيّة ذاتها وبين طرفيها.

والحاصل ممّا سبق، أنّه وقع حدّ الجهة في تعريفها بالعلاقة الرّابطة بين الموضوع والمحمول. فهي الكيفيّة الّتي يتمّ بها هذا الرّبط، أوهي الكيفيّة الّتي تتمّ بها نسبة المحمول إلى الموضوع. وفي مسألة تخصيص هذه النّسبة للمحمول إلى الموضوع، يعلّل ابن سينا ذلك أولا باختلاف هذه النّسبة عن نسبة الموضوع إليه لأنّ النّسبة الأولى هي "المتعلّقة بالحكم" دون الثّانية، ولذلك يركّز المنطقيّ درسه على النّظر فيها دون غيرها فيما يتعلّق بهذه المسألة. (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 87)

وينضاف إلى ما تقدّم، مفهوم آخر هامّ في تحديد معنى الجهة هو"الحكم" الّذي تتضمّنه نسبة المحمول إلى الموضوع. وقد تأكّد هذا المعنى عند ابن سينا في كتاب آخر، من خلال تحديده مفهوم كلّ صنف من الجهات. وذلك في قوله :

"ومن العبارة على الجهات، أن يُقال "بالضّرورة كذا" أو"ليس بالضّرورة" و"بالإمكان كذا" أو"ليس بالإمكان" أويكون مطلقا بلا شرط... ومعنى قولنا "بالضّرورة" أن يكون الحكم ما دام ذاتُ موضوع موجودا. ومعنى "الإمكان" أن يكون الحكم غير ضروريّ في نفسه، لا في الوجود للموضوع فيجوز أن يوجد له، ولا في عدمه عنه فيجوز أن يُعدَم عنه" (ابن سينا، منطق المشرقيّين، 71).

ويتّضح لنا من خلال هذا القول، أنّ الجهة تتحدّد بالنّظر إلى كيفيّة الحكم في القضيّة، أكان حكما في نفسه، من قبيل جهة الإمكان الّتي هي حكم لا يتعلّق بوجود الموضوع، فقد يكون موجودا وقد يكون غير موجود، أوكان حكما متعلّقا بوجود الموضوع في القضيّة.

كما نفهم من خلال تحديد الفرق بين الجهة والمادّة في الكتابات المنطقيّة العربيّة، أنّ الجهة تُحدّ اعتمادا على أمرين أساسيّين؛ العلامة الدّالّة عليها، أي اللّفظ الّذي يسمها في القضيّة. وتعيّن كذلك من خلال المتصور الّذي يتعقّله متقبّل القول، استنادا إلى ما فهمه من هذه القضيّة. وذلك، بحسب اعتبار القائل وقصده الّذي يختاره ويرمي إليه منها.

وإذا قارنا بين هذا الحدّ وبين تعريف الجهة الحديث، وجدنا أنّهما يقومان على أمرين أساسيّين وهما؛ حضور المتكلّم وهوما سمّي بـ"اعتبار المعتبِر" أي موقفه وحكمه، ووجود محتوى للقول لا يمكن أن يكون أمرا آخر غير نسبة المحمول إلى الموضوع، أوما يحلّ محلّ المحمول ويشبهه كالوصف. وهوما سيتوضّح لنا بمزيد من التّحليل والتّعمّق في الفقرة التّالية.

2 5. علاقة هذه المعاني بمعنى الجهة في الدّراسات المنطقيّة واللّسانيّة الحديثة

لقد قدّمنا في عمل سابق (سامية الدّنقير، 2014، 293–317) عرضا لخّصنا فيه أهمّ التّعريفات المعتمدة في البحوث الحديثة المتعلّقة بالجهة، سواء منها المنطقيّة أواللّسانيّة. ونستطيع أن نلاحظ الآن من خلالها، التّماثل الواضح بينها وبين ما قدّمناه من النصّوص المنطقيّة العربيّة قديمة المهتمّة بهذا الموضوع. فقد رأينا أنّ سطاهل مثلا[1] (Gerold Stahl) يعرّف منطقيّا في مقال له حول بعض خصائص الجهات المنطقيّة، "عاملا موجّها ما" بأنّه "مغيّرٌ امتدادَ محمول ما"[2]David et Kleiber،1981 ، (43). ويقدّم مثلا للمحمول في معناه المنطقيّ الفعل "سبح"، أمّا امتداده،

---

[1] Gerold Stahl, «quelques caractéristiques des modalités logiques», C.N.R.S. dans David et Kleiber, la notion sémantico-logique de modalité, recherches linguistiques VIII, 1981, 43-49.

[2] « Un opérateur modal est un modificateur de l'extension d'un prédicat ».

فمثاله "الّذين يسبحون". ويعني الباحث، بتغيير عامل موجّه لهذا الامتداد، أن يحدّه أوأن يوسّعه أوأن يضيّقه من جانب، ويوسّعه من آخر. وبناء عليه، فـ"الّذين يسبحون بالضّرورة"، يعتبر قسما محدودا أكثر، من قِسم "الّذين يسبحون" (David et Kleiber)،1981، 43 ، 44

إذن وبعبارة أخرى، يهمّ مفهوم الجهة في هذا التّعريف كيفيّة تحقّق العلاقة الرّابطة بين المحمول والموضوع في القضيّة، وما يطرأ عليها من تغيير أو"زوائد" أو"توجيه". وهذا ما رأيناه في التّعريف المقدّم في الدّرس المنطقيّ العربيّ القديم.

ويتأكّد هذا المعنى في تعريف ثان قدّمناه في نفس الإطار (سامية الدّنقير، 2014، 294) وهولِكارديي (Jean-Louis Gardies 1981)[1]، الّذي أرجعه إلى أرسطو. ويؤكّد فيه أنّ الجهة، هي الحالة الّتي يكون فيها محتوى القضيّة مغيرًّا بفكرة الضّرورة أوالاستحالة أوالإمكان أو الاحتمال. وقد يكون هذا التّغيير في معنى "التّقوية" أو"الإضعاف"، بالنّظر إلى الإثبات أوالنّفي في الجملة. فاستنتجنا منه الصّلة الوثيقة الموجودة بين الجهة وبين قيمتي الإثبات والنّفي في الأبنية. وهوما سنراه بوضوح في هذا العمل فيما سيأتي من تعرّض للأصناف الجهيّة الّتي قدّمها المناطقة العرب. إذن فالرّابط بين الدّراسات المنطقيّة العربيّة القديمة والدّراسات المنطقيّة الحديثة قد يكون منطق أرسطوالمهتمّ بهذا الموضوع. هذا، بالرّغم ممّا أحدثه العرب من إضافات على هذا المنطق، وبالرّغم من خروج المنطق الحديث من القيود الّتي وضعها أرسطوله.

---

[1] Jean-Louis Gardies «tentative d'une definition de la modalité» dans; David et Kleiber, la notion sémantico-logique de modalité, recherches linguistiques VIII, 1981, 13-21.

أمّا في الدّرس اللّسانيّ الحديث، ولا سيّما ما يتعلّق منه بعلوم الدّلالة، فقد احتلّ مفهوم الجهة فيه مكانة هامّة، وقد تأثّر تأثّرا كبيرا بدراسات المناطقة وفلاسفة اللّغة لهذه المسألة. ومهما لاحظنا من كثرة التّعريفات وتنوع التّحاليل، بحسب اختلاف مجالات البحوث واختلاف مرجعيّاتها النّظريّة ومراكز الاهتمام فيها، قد خلصنا إلى أنّ الجهة هي تعبير عن موقف المتكلّم من محتوى قوله. ويتنوع هذا التّعبير بالنّظر إلى ما يقوم عليه هذا الموقف. فقد يكون موقفا من تحقّق القضيّة أوعدم تحقّقها أوصدقها أوعدم صدقها تأكيدا أو إمكانا أواحتمالا. وقد يكون موقفا حكميّا بالإلزام أوبالتّرخيص. (سامية الدّنقير، 2014، 297).

نلاحظ إذن، أنّ بحثنا في معنى الجهة ليس بمعزول عن الإشارة إلى الأصناف العامّة الّتي وضعت لهذا المفهوم. فقد اعتبر هذا التّفصيل من مشمولات التّعريف باعتماد تدقيق الفروع والأجزاء المكونة للكلّ وببيان الحدود المميّزة لكلّ فرع منه، سواء تعلّق الأمر بالتّعريف القديم أوالحديث.

ويلفت انتباهنا في هذا الإطار، أنّ ما أطلق عليه مصطلح الجهة عند المناطقة العرب، في رأينا، هوالصّنف الأول المذكور في هذا التّعريف اللّسانيّ الحديث، أي المتعلّق بتحقّق القضيّة أوعدمه أوبصدقها وعدم صدقها. أمّا القسم الثّاني المتعلّق بالأحكام الإلزاميّة وغيرها، فهوما جاء في مسائل أدرجت ضمن باب آخر، هوباب الطّلب أوالأوامر. وقد اعتمده المتخصّصون في علم الكلام وعلم أصول الفقه أخذا عن المنطق، وأدرجوه بكيفيّة واضحة ضمن هذا المجال الجهّيّ المذكور. وهوما سنؤجّل النّظر فيه في عمل آخر جعلناه لدراسة مفهوم الجهة عند المتكلّمين والفقهاء الأصوليّين، وذلك لاهتمامهم الكبير بهذا الموضوع. إذن كان اهتمام المناطقة، عموما، مرتكزا على صنف مخصوص ممّا وضعته الدّراسات اللّسانيّة الحديثة من جهات إلزاميّة وأخرى لزوميّة معرفيّة. غير أنّ هذه

الفكرة الّتي خلصنا إليها تحتاج إلى مزيد نظر وتوضيح لتأكيدها بتدقيق البحث في أصناف الجهات في الدّراسات المنطقيّة العربيّة القديمة، ومقارنتها بما وضع في الدّراسات المنطقيّة واللّسانيّة الحديثة في هذه المسألة.

3 – تصنيف الجهات الحقيقيّة إلى ضرورة وإمكان

يقسّم المناطقة العرب، على العموم، الجهات إلى قسمين أساسيّين؛ أوّلهما بحسب الوجود إلى ضرورة ولا ضرورة، وثانيهما بحسب الزّمان إلى دوام ولا دوام. وعلّلوا هذا الاعتماد في التّقسيم بأنّ هذين المعنيين، أي الوجود والزّمان، هي "**الأمور الّتي يمكن أن تقيّد بها القضيّة الّتي بُيِّن فيها حكم**". (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 89) فنلمح العلاقة الوثيقة المعتَبَرة في إدراك معنى الجهة من خلال كيفيّة تقسيم أصنافها، وهي العلاقة بين الدّلالة الجهيّة بحسب الوجود والدّلالة الجهيّة بحسب الزّمان، وبصفة أعمّ العلاقة بين الجهة والزّمان. وقد وقع الخوض في تبيّن دقائق هذه العلاقة بين القيدين أوالمعيارين المعتمدين في هذا التّفصيل، فيرى ابن سينا مثلا، أنّ الضّرورة أخصّ من الدّوام لأنّ كلّ ضروريّ دائم ما دامت الضّرورة حاصلة، لكن ليس كلّ دائم ضروريّ، إذ من المحتمل أن يدوم شيء اتّفاقا من دون ضرورة (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 89) فالدّوام من لوازم الضّرورة لا العكس.

ويؤكّد ابن سينا هذا التّقسيم بأنّ القضيّة المطلقة هي الخالية من الجهة، ف"**هي الّتي يُبَيَّن فيها حكم إيجابيّ أوسلبيّ فقط من غير بيان شيء آخر؛ من ضرورة أودوام أوما يقابلهما. والإمكان يقابل الضّرورة. والكون في بعض الأوقات يقابل الدّوام، إذا اعتبر التّوقيت**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 88).

ويخلّص المنطقيّ إلى تحديد أقسام الجهات باعتبار الضّرورة، وهي ضرورة الإيجاب وضرورة السّلب ولا ضرورة الإيجاب ولا ضرورة السّلب، وباعتبار

الدّوام؛ وهي دوام الإيجاب ودوام السّلب ولا دوام الإيجاب ولا دوام السّلب. (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 88).

وقد كثرت الأقسام الموضوعة والأصناف للقضايا الموجّهة، ويقسّم بعض المناطقة القضايا الموجّهة تقسيما عامّا إلى أربعة أنواع على النّحو التّالي :

- القضايا الضّروريّة؛
- القضايا الدّائمة؛
- القضايا المطلقة؛
- القضايا الممكنة. (مهدي فضل اللّه، 1998، 89)

ويفرّع أغلب المناطقة هذه القضايا، إلى فروع عديدة وفق قسمين أساسيّين القضايا البسيطة وهي ستّ قضايا موجّهة، والقضايا المركّبة وهي سبع قضايا، نقدّمها من دون الدّخول في تفاصيلها. أمّا البسيطة، فهي الضّروريّة المطلقة والدّائمة المطلقة والمشروطة العامّة والعرفيّة العامّة والمطلقة العامّة والممكنة العامّة. وأمّا القضايا المركّبة السّبع فهي ؛ المشروطة الخاصّة والعرفيّة الخاصّة والوجوديّة اللاّضروريّة والوجوديّة اللاّدائمة والوقتيّة اللاّدائمة والمنتشرة المطلقة والممكنة الخاصّة.

نلاحظ أنّ تفريع المناطقة للجهات يقوم أساسا على اعتبار ما يدخل القضيّة من نفي وإيجاب ومن أسوار كلّيّة أوجزئيّة وباعتبار الزّمان وباعتبار الشّرط فيها. لكنّنا سنركّز عملنا على الجهات الأساسيّة للنّظر في أصنافها، ونقصد بهذا جهة الضّرورة وجهة الإمكان. وستتّضح لنا من خلالها هذه الاعتبارات المذكورة.

3 ـ 1. جهة الضّرورة وأقسامها

يعرّف الأرمويّ وشارح مطالعه الرّازي الضّرورة بأنّها؛

"استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، سواء كانت ناشئة من ذات الموضوع أوأمرا منفصلا عنه. فإنّ بعض المفارقات، لواقتضى الملازمة

بين أمرين يكون أحدهما ضروريّا للآخر، وإن كان امتناع انفكاكه عنه من خارج، فلوفرض وقوعه يلزم المحال" (الرّازي، شرح المطالع، 2، 82-83).

فنلاحظ أنّ هذا التّعريف لجهة الضّرورة جاء متجانسا مع الحدّ الّذي وضع فيه التّعريف العامّ المقدّم للجهة سابقا، من حيث كونها بيانا لكيفيّة نسبة المحمول إلى الموضوع أوكيفيّة الرّبط بينهما. فالضّرورة تخصّص هذا الرّبط باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، لسبب إمّا نابع من ذات الموضوع اللاّزم وجوده للمحمول، أولسبب خارج عنه.

وقد قسّم ابن سينا قبلهما الضّرورة إلى ضرورة مطلقة عامّة وأخرى مشروطة.

أمّا الضّرورة المطلقة، فهي "**الّتي تتناولها جميعا من حيث العموم**". (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 89) ف"**المطلقة هي الّتي يكون الحكم فيها، لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط**". ويقدّم مثالا على ذلك، وهو"اللّه تعإلى موجود" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 89)

وأمّا الضّرورة المشروطة، فقد قسّمها بحسب ما به يكون الحكم فيها مشروطا، سواء كان الشّرط داخل القضيّة أوخارجها. فأمّا الحكم المشروط بما تشتمل عليه القضيّة، فيكون النّظر إلى الموضوع ذاته أوصفته أوبالنّظر إلى المحمول. وهي ثلاثة أصناف؛

أ - أن يكون الحكم مشروطا بدوام وجود ذات الموضوع. والمثال على ذلك؛ "الإنسان بالضّرورة جسم ناطق"؛

ب -أن يكون الحكم مشروطا بدوام وجود صفة الموضوع الّتي وضعت معه. ومثال ذلك؛ "كلّ متحرّك متغيّر"؛

ت -أن يكون مشروطا بدوام كون المحمول محمولا.

وإمّا أن يكون الحكم مشروطا بما يخرج عن القضيّة وهي صنفان؛

أ - أن يكون مشروطا بوقت معيّن، كالوقت المعيّن للكسوف مثلا؛

ب -أن يكون مشروطا بوقت غير معيّن، كالوقت غير المعيّن للتّنفّس مثلا. (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 89).

ونفس الأقسام تقريبا نجدها عند الأرمويّ والرّازي. ونقصد الضّرورة الأزليّة، وهي العامّة عند ابن سينا، والذّاتيّة والوصفيّة، والضّرورة بحسب وقت، إمّا معيّن أوغير معيّن، والضّرورة بشرط المحمول (الرّازي، شرح المطالع، 84). ويقسّم المنطقيّان القضايا الموجّهة بحسب الدّوام إلى ثلاث؛ وهي ذات الدّوام الأزليّ والدّوام الذّاتيّ والدّوام الوضعيّ (الرّازي، شرح المطالع، 2، 90).

3 2. جهة الإمكان وأقسامها

قسّم ابن سينا الإمكان إلى أربعة أقسام. أمّا الصّنف الأول، فهوالعامّ أوالعامّيّ. وهوالّذي "**يلازم سلب ضرورة العدم، وهو الامتناع على ما هو موضوع في الوضع الأول. وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع. والواجب محمول عليه هذا الإمكان**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 93). والإمكان بهذا المعنى الأول هوسلب الامتناع، كما يرى الرّازي في شرحه لكلام ابن سينا. فإذا اعتُبِر معناه في جانب الإيجاب؛ يكون هذا الإمكان واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، ولكنّه لا يقع على الممتنع لأنّه مقابل له. أمّا إذا اعتُبِر في جانب السّلب، فيجب أن يقع على الممتنع كذلك، إلى جانب وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع، ويُخلّى عن الواجب. وعلى هذا الأساس، يقابل هذا الصّنف من الإمكان كلّ واحد من ضرورتي الجانبين، أي يقابل الوجوب والامتناع (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 94).

أمّا الصّنف الثّاني من الإمكان، فهوالخاصّ أوالخاصّيّ. وهو "**ما يلازم سلب الضّرورة في العدم والوجود جميعا على ما هوموضوع له بحسب النّقل الخاصّ، حتّى يكون الشّيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعا**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 93) وبذلك يكون الشّيء؛

- "**ممكنا أن يكون وممكنا أن لا يكون**"؛
- أي "**غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون**". (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 93-94).

وأمّا الصّنف الثّالث من الإمكان، فهوالموسوم بالإمكان الأخصّ، لأنّه أخصّ من الصّنفين السّابقين. "**وهو أن يكون غير ضروريّ البتّة، لا في وقت كالكسوف، ولا في حال كالتّغيّر للمتحرّك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 95).

ويعلّل الرّازي كثرة وجوه استعمال الإمكان بكثرة وجوه استعمال ما يقابله من الضّرورة، وهي الأصناف الّتي ذكرناها في الفقرة السّابقة من هذاالمبحث. ويؤكّد المنطقيّ ما ذهب إليه ابن سينا بأنّ هذا الصّنف الثّالث يقابل أصناف الضّرورة المذكورة سابقا، أي الضّرورة الذّاتيّة والوصفيّة والوقتيّة. فـ"**الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاق الوسط بين طرفي الإيجاب والسّلب**". (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 95) وعليه، فإنّ المثال الّذي قدّمه ابن سينا وهو"الكتابة للإنسان" يدلّ على أنّ "**الطّبيعة الإنسانيّة متساوية النّسبة إلى وجود الكتابة أولا وجودها**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات،95).

أمّا الصّنف الرّابع والأخير الّذي وضعه ابن سينا للإمكان، فهوالإمكان الاستقباليّ. ويظهر ذلك من خلال قوله؛ "**وقد يقال "ممكن" ويفهَم منه آخر، وهوأن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشّيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب أو سلب، بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 95) ويشير إلى أنّ هذا الصّنف من "الممكن"؛ هوممكن بالمعنى الأخصّ، ولكنّه إضافة إلى ذلك متقيّد بمعنى الاستقبال (ابن سينا،الإشارات والتّنبيهات،96).

ويوضّح الأرمويّ ما رآه ابن سينا. فيحدّد أنّ الإمكان هواللاّضرورة. وعلى هذا الأساس سار على تقسيم ابن سينا للإمكان إلى أربعة أصناف.

فالإمكان العامّي هوسلب الضّرورة المطلقة، أي الذّاتيّة، عن أحد طرفي الوجود والعدم، وهوالطّرف المخالف للحكم. (الرّازي، شرح المطالع، 2، 91) ثمّ الإمكان الخاصّيّ، وهوسلب الضّرورة الذّاتيّة عن الطّرفين (الوجود والعدم)، أي الطّرف المخالف للحكم والموافق جميعا. (الرّازي،شرح المطالع،2،92) وثالثها الإمكان الأخصّ، وهوسلب الضّرورة المطلقة والوصفيّة والوقتيّة عن الطّرفين. ورابعها الإمكان الاستقباليّ وهو سلب الضّرورة عن الطّرفين، طرف الوجود وطرف العدم، في زمان الاستقبال. (الرّازي، شرح المطالع، 2، 92–93).

3 3. موضع هذا التّصنيف من التصنيف المنطقيّ واللّسانيّ الحديث للجهة

نعرض في هذا الحيّز من عملنا تصنيف فون رايت (Von Wright، 1951. 2)، لأنّه كان المنطلق الّذي اعتمدته أغلب التّصنيفات المقدّمة للجهة في البحوث اللّسانيّة الحديثة. ونذكر على سبيل المثال عمل بالمرFR Palmer)، (1990 المتعلّق بهذا الشّأن. (سامية الدّنقير، 2014، 297)

ويرتكز هذا التّصنيف على ما يسمّى بـ"المنطق الجِهّي". ويرمي من خلاله المنطقيّ، إلى البحث في الأبنية الشّكليّة لهذه المقولات المنطقيّة، معتمدا في ذلك على جداول الصّدق، فتقسَّم الجهات، اعتمادا عليه، إلى أربعة أصناف، هي؛

- الجهات الحقيقيّة (Alethic) أوجهات الحقيقة.
- الجهات المعرفيّة (Epistemic) أوجهات المعرفة.
- الجهات الإلزاميّة (Deontic) أوجهات الوجوب.
- الجهات الوجوديّة (Existential) أوجهات الوجود. F R Palmer (1990. 6)

وقد رأينا أنّ المنطقيّ يفصّل فروع كلّ جهة وأصنافها على النّحوالتّالي :

الحقيقيّ	المعرفيّ	الإلزاميّ	الوجوديّ
ضروريّ	مختبَر	واجب	كونيّ
ممكن	–	مسموح به	موجود
محتمَل	متردّد فيه	لا مبالا به	–
مستحيل	خاطئ	ممنوع	فارغ

(سامية الدّنقير، 2014، 297)

ويلفت فون رايت الانتباه إلى أنّ الصّنف الوجوديّ من الجهات، ينتمي إلى نظريّة التّسوير. إذن فهولا يُعتبر، على الغالب، تابعا لمسائل المنطق الجِهّيّ. ولكنّه أدرج ضمن مشمولاته لشبهه الكبير بما تحتويه الأصناف الجهّيّة المذكورة الأخرى. ويرى بالمر أنّ الجهة الحقيقيّة (Alethic)، لها مكانة هامّة عند المناطقة، غير أنّ استعمالها محدود في اللّغة الطّبيعيّة العاديّة، بخلاف جهة الإلزام (Deontic).

بناء على ما تقدّم من وصف، يمكن أن ندرج ما جاء من تعريف وتصنيف للجهات في النصّوص المنطقيّة العربيّة القديمة، في إطار تقسيم فون رايت، ضمن صنف الجهات الحقيقيّة أو جهات الحقيقة، وقد وقع تحليلها بدمجها مع صنف الجهات الوجوديّة أوجهات الوجود. وذلك لأنّ المناطقة قد عالجوا المسائل المتعلّقة بجهات الحقيقة من نحو جهات الضّرورة والإمكان والامتناع بالنّظر إلى وجودها أوعدم وجودها وبالنّظر إلى كلّيتها أو جزئيّتها، وهذا من مشمولات ما وضعه "فون رايت" ضمن صنف الجهات الوجوديّة. وقد أضاف العرب اعتبارا آخر في تحليل جهات الحقيقة بمعالجتها بحسب توقيتها، أي بحسب دوامها أوعدم دوامها، كما أشرنا إليه.

لقد خلصنا من هذا التّقسيم المنطقيّ الحديث، في عملنا المذكور، إلى صنفين جهّيين أساسيّين، استنادا إلى تحديد ما يرمي إليه عمل اللّسانيّ في هذا المجال، فهو يبحث في أصناف الجهات الّتي يمكن معرفتها من خلال ما تبِينه أنظمة اللّغة، فيدرس كيفيّة انتظامها وينظر في آليّات اشتغالها، واستنادا إلى لزوم استثمار اللّسانيّ ما وصلت إليه المعارف المنطقيّة التي لها علاقة باللّغة الطّبيعيّة وبأنساقها وبكيفيّات دراستها. أمّا الصّنف الأول، فهوالجهات الإلزاميّة، وأمّا الصّنف الثّاني فهوالجهات اللزومية المعرفيّة.

أمّا الإلزاميّة، فرأينا أنّنا لن نتناولها بالتّحليل في هذا العمل. وأمّا المعرفيّة، فيمكن أن ندرج في إطارها ما ذكرناه من الجهات الحقيقيّة، بالرّغم من الفوارق المسجّلة في تحديد مفهوم الحقيقة بين المنطق واللّغة. فالحقيقة المنطقيّة تقاس بالقيمة الصّدقية للقضايا، وتتحدد بمدى مطابقتها للواقع الخارجي، وهوما تأكّد لنا، بما رأيناه من ربط المناطقة العرب للجهات بالوجود والعدم وبالأسوار الكلّيّة والجزئيّة وبالتّوقيت. أمّا الحقيقة في اللّغة، فلا تقاس بمفهوم الصّدق المنطقيّ الّذي رأينا قصوره عن احتواء مختلف الاستعمالات الجهية في اللّغة الطّبيعية الّتي تتّسم بالثّراء والتّنوع لتدخّل المتكلّم فيها بالإبانة عن اعتقاده وانفعالاته ومواقفه المعبّر عنها في مستويات متعدّدة من البنية وبدرجات مختلفة. فالحقيقة اللّغوية توجد داخل اللّغة ذاتها لا خارجها. (سامية الدّنقير، 2014، 306–307) كما ندرج في إطار صنف الجهات اللّزوميّة المعرفيّة أيضا صنفا هامّا آخر، هوالجهات الذّهنيّة أوجهات الاعتقاد.

4 – جهات الاعتقاد أوالجهات الذّهنيّة

4 1. الجهة الخارجيّة والجهة الذّهنيّة عند الرّازي

جاء الاهتمام بهذه المسألة جليّا في الجزء الثّاني من شرح مطالع الأرمويّ، في إطار المبحث السّادس من الفصل الخامس الّذي خصّصه للجهة وهويتبع الباب الأول المجعول للتّصديقات. وعنون الرّازي هذا المبحث بـ"الضّرورة الذّهنيّة والإمكان الذّهنيّ". ويؤكّد فيه أنّ الضّرورة والإمكان، كما يكونان بحسب نفس الأمر، قد يكونان أيضا بحسب الذّهن. فأمّا كونهما بحسب نفس الأمر، فقد رأيناه فيما سبق من تحليل، ويسم المنطقيّ هذا الصّنف من الجهات بصنف الجهة الخارجيّة. وأمّا كونهما بحسب الذّهن، فيسمّى الجهة التّابعة إليه ضرورة ذهنيّة وإمكانا ذهنيّا. (الرّازي، شرح المطالع، 2، 116).

وعليه، فالجهة قسمان؛ قسم الجهة الخارجيّة، وهي ما عبّر عنه المناطقة بالكون "حسب نفس الأمر" وهي جهات الحقيقة. وهي الحقيقة الّتي تحسب بجداول الصّدق والكذب، كما قلنا، أي بحسب المطابقة أوعدم المطابقة مع الخارج. والقسم الثّاني، هوقسم الجهة الذّهنيّة وهي الكون بحسب الذّهن.

أمّا الضّرورة الذّهنيّة، فهي "**ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنّسبة بينهما**" (الرّازي، شرح المطالع، 2، 117) وأمّا الإمكان الذّهنيّ فهو"**ما لا يكون تصور طرفيه كافيا، بل يتردّد الذّهن في النّسبة بينهما، ويرادفه الاحتمال**". (الرّازي، شرح المطالع، 2، 117).

ويرى الرّازي في إطار دراسته العلاقة بين الجهات الخارجيّة والجهات الذّهنيّة أنّ الضّرورة الذّهنيّة أخصّ من الضّرورة الخارجيّة. ويعلّل حكمه بأنّ "**كلّ نسبة جزم العقل بها بمجرّد تصور طرفيها، كانت مطابقة لنفس الأمر، وإلاّ ارتفع الأمان عن البديهيّات**" ولكن ليس كلّ ما كان ضروريّا في نفس الأمر يجزم به العقل بمجرّد تصور طرفيه. ويستنتج المنطقيّ ممّا تقدّم أنّ

الإمكان الذّهنيّ أعمّ من الإمكان الخارجي ويعلّل ذلك بأنّ "**تقيض الأعمّ، أخصّ من نقيض الأخصّ**" (الرّازي، شرح المطالع، 2، 117).

4 2. أصناف الأحكام الذّهنيّة عند ابن سينا

الثّابت في الكتب المنطقيّة ابتداء من إشارات ابن سينا إلى الشّمسيّة للقزويني، أنّ مسائل علم المنطق تقوم على أسس وتتبني على مبادئ يُنتقل منها إلى المطالب الّتي يسعى إليها المنطقيّ انتقالا صناعيّا. وهذه الأسس عند ابن سينا أجزاء الأقوال الشّارحة ومقدّمات الحجج. وتكون هذه المبادئ إمّا تصورات أوتصديقات. ونفس الفكرة نجدها في "الشّفاء"، فالعلم سواء كان مكتسبا بالفكرة أوكان حاصلا بغير اكتساب فكريّ، ينقسم إلى قسمين؛ التّصديق والتّصور. ويحصل الأوّل بقياس ما، أمّا الثّاني فيحصل بجدّ ما. (ابن سينا، الشّفاء، 51).

والمتصوّر من القضايا، هوالحاضر في الذّهن مجرّدا من الحكم. أمّا المصدّق به، فهوالحاضر فيه متصورا مقارِنا للحكم مجموعا به. إذن هذان الصّنفان من القضايا "**يقتسمان جميع ما يحضر الذّهن**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 7).

وفي هذا الإطار يمكن، اعتمادا على هذا التّعريف، أن نعتبر التّصديقات وهي القضايا المتصورة الحاضرة في الذّهن مقترنة بحكم ما، قضايا موجّهة ذهنيّا بهذا الحكم.

ونجد في الشّفاء تصنيفا عامّا لمراتب التّصديق وضعه ابن سينا بالنّظر إلى درجة اليقين في الاعتقاد. ففيه إذن بيان واضح لمفهوم الاعتقاد، باعتباره أساسا يقوم عليه مفهوم التّصديق. ويجعل بحسبه أحكام التّصديق ثلاث مراتب. وهي التّصديق اليقينيّ والشّبيه باليقين والإقناعيّ الظّنّيّ.

أمّا اليقينيّ "**فيُعتَقَدُ معه اعتقاد ثان، إمّا بالفعل وإمّا بالقوة القريبة من الفعل، أنّ المصدّقَ به لا يمكن إلاّ يكون على ما هوعليه، إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه**". (ابن سينا، الشّفاء، 51).

وأمّا الشّبيه باليقين، فهوالّذي يكون فيه هذا الاعتقاد الثّاني غير معتقد معه، بل هويُبطل استحكام التّصديق الأوّل حين يُنبّه عليه. أويكون هذا الاعتقاد الثّاني موجودا ولكنّه جائز الزّوال. غير أنّ الاعتقاد الأوّل متقرّر لا يُعتقد معه بالفعل أنّ نقيضه ممكن.

وأمّا التّصديق الإقناعيّ الظّنّيّ، فهودون المرتبتين الأوليين من التّصديق، وهوأن يعتقد الاعتقاد الأوّل، ويُجمع به اعتقاد بالفعل أو بالقوة القريبة منه أنّ لنقيضه إمكانا. (ابن سينا، الشّفاء، 52).

ويفصّل ابن سينا هذه الأحكام الذّهنيّة بكيفيّة أوضح وأكثر تدقيقا في الإشارات والتّنبيهات. ويقسّمها إلى قسمين مركزيّين، يحتويان على أصناف فرعيّة يبوبها على النّحوالتّالي :

- **الصّنف الأول، الشّكّ المحض:** وهوالحكم الّذي لا رجحان معه لأحد طرفي النّقيض على الآخر. وعليه، فإنّه يستلزم عدم الحكم. أي أنّه لا يقارِن ولا يشابه ما يوجد فيه حكم وهوالتّصديق، إنّما يقارن ويشابه ما يقابله، أي التّصور. ويسمه ابن سينا بـ"الجهل البسيط"؛
- **الصّنف الثّاني، الحكم بالطّرف الرّاجح:** وهوصنفان :

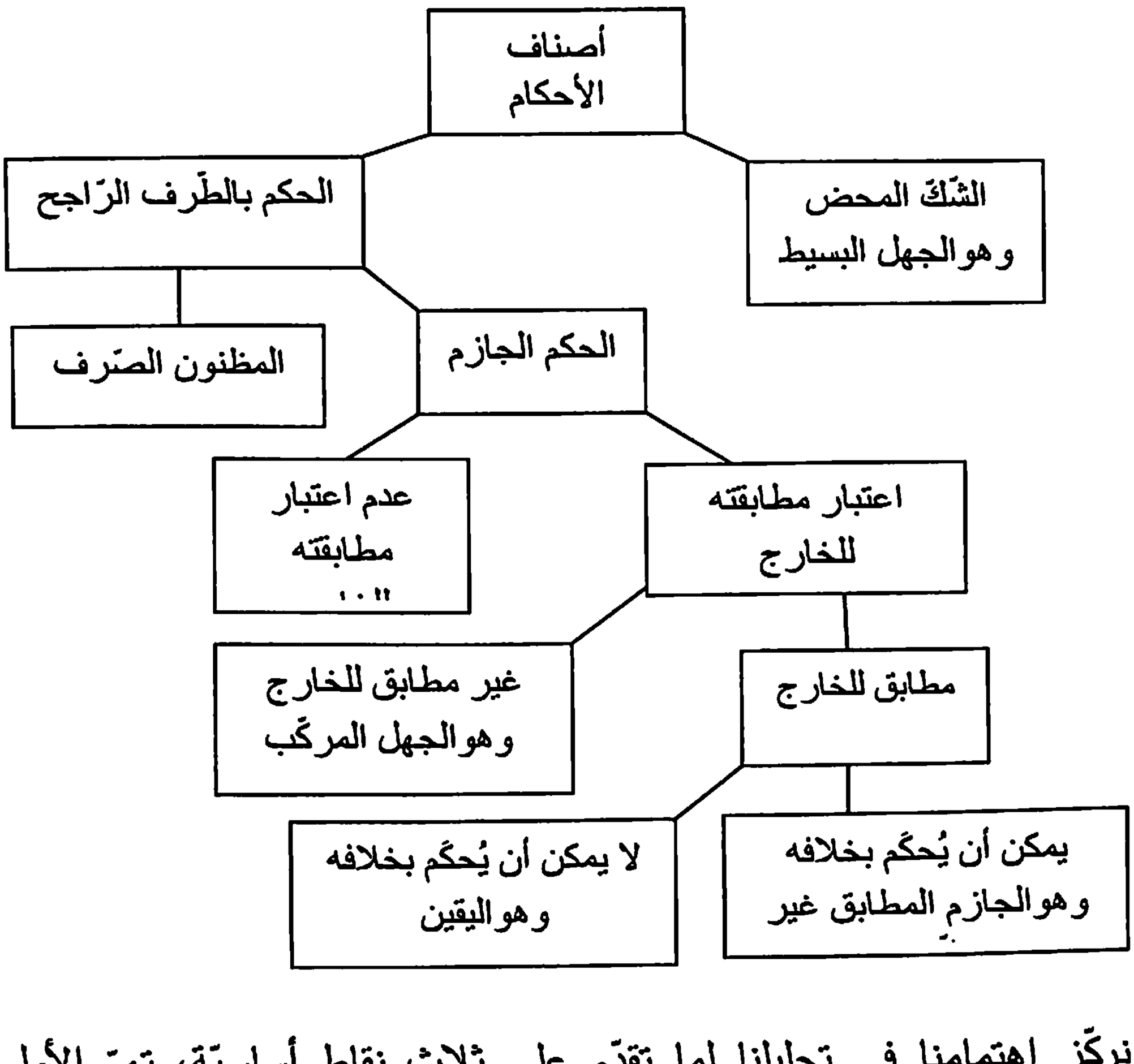
(1) الحكم الجازم؛ ويتحقّق حين يكون الحكم بالطّرف الرّاجح مقرونا بالحكم بامتناع المرجوح. والحكم الجازم بدوره صنفان :

أ - الحكم الجازم الّذي تُعتبَر مطابقته للخارج، فإمّا أن يكون مطابقا للخارج، أولا يكون كذلك. والمطابق للخارج إمّا أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه، فيكون الحكم الجازم المطابق غير الثّابت، أولا يمكنه ذلك، وهوالحكم اليقين.

ب -الحكم الجازم الّذي لا تعتبر مطابقته للخارج؛

(2) المظنون الصّرف؛ ويحصل حين لا يقترن الحكم بالطّرف الرّاجح بالحكم بامتناع الطّرف المرجوح، بل يقترن بتجويزه. (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 8)

ونقدّم هذا الرّسم الموضّح لما جاء في تصنيف ابن سينا المذكور سابقا :



ونركز اهتمامنا في تحليلنا لما تقدّم على ثلاث نقاط أساسيّة، تهمّ الأولى حكم اليقين، وتهمّ الثّانية الحكم بالظّنّ، وتخصّ الأخيرة الحكم الجازم الّذي لا تعتبر مطابقته للخارج.

فنستنتج ممّا سبق أنّ تحقّق اليقين يقتضي عددا من الشّروط لا يمكن أن يستغنى عن أحدها، هي التّالية :

- أن يكون الحكم جازما، أي أن يحكم الحاكم بطرف يراه راجحا، فيغلّبه على طرف آخر هوالطّرف المرجوح؛
- أن يكون الحكم مطابقا للخارج؛
- أن يكون ثابتا، أي لا يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه، وهوما عبّر عنه المنطقيّ بلزوم أن يقرن الحاكم ترجيحه المذكور في الشّرط الأول بامتناع الطّرف المرجوح؛

وهذا ما عناه ابن سينا بقوله عن اليقين؛ "**ويستجمع ثلاثة أشياء؛ الجزم والمطابقة والثّبات**" (ابن سينا، الإشارات والتّنبيهات، 8).

أمّا النّقطة الثّانية الّتي نركّز عليها في تحليلنا، فتتعلّق بالحكم بالظّنّ. وهوالحكم الّذي يمكن إطلاقه على مجموعة من الأحكام المذكورة في الرّسم السّابق. ومنه، يمكن أن نستنتج تراتبيّة تحدّد درجات الظّنّ، كما رأينا ما ضبطه ابن سينا من درجات اليقين. فالحكم بالظّنّ يطلق على الحكم الخالي من الثّبات وحده، فيكون الحكم الجازم المطابق غير الثّابت، ويمكن أن نعتبر أنّ هذه درجة أولى من الظّنّ. كما يطلق على الحكم الخالي من الثّبات ومن المطابقة معا، وهي الدّرجة الثّانية. وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الحكم الخالي من الثّبات والمطابقة والجزم جميعا، وهي ثالث درجات الظّنّ وأقواها.

أمّا النّقطة الأخيرة الّتي نذكرها، فهي تتعلّق بالحكم الجازم الّذي لا تُعتبر فيه مطابقته للخارج، وهوصنفان بحسب ما يقترن به من موقف. فإمّا أن يقترن بالتّسليم به أوبإنكاره. والمسلَّم به أنواع؛ فهوعامّ أومطلق يسلّم به الجمهور، وهومحدود تسلّم به طائفة محدودة، وهو خاصّ يسلّم به شخص مفرد يكون معلّما أو متعلّما، أو يكون متنازعا في شأنه. (ابن سينا الإشارات والتّنبيهات، 8).

4 3. أصناف موادّ الأقيسة، أوالمقدّمات اليقينيّة والمقدّمات غير اليقينيّة عند القزوينيّ

جاء في خاتمة الشّمسيّة للقزوينيّ، أنّ القياس يتكون من صورة، وهي هيأة القياس وكيفيّة تأليفه، ومن مادّة وهي المقدّمات. ومقدّمات القياس، منها ما يكون صادقا إذن يقينيّ، ومنها ما لا يكون كذلك أي غير يقينيّ.

ويصنّف المنطقيّ المقدّمات اليقينيّة ستّة أصناف، بحسب مستند التّصديق اليقينيّ فيها. ويجعل القياس المؤلّف منها قياسا برهانيّا. وهي التّالية :

- أوّلا، الأوليّات؛ وهي قضايا بديهيّة يصدّق بها العقل لذاتها. يرى القزوينيّ أنّ "**تصور طرفيها كاف في الجزم بالنّسبة بينهما**". (مهدي فضل اللّه، 1998، 231) مثل الحكم بأنّ "الكلّ أكبر من الجزء"؛
- ثانيا، المشاهَدات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحسّ الظّاهريّ أوالباطنيّ. فإذا حكم بها بواسطة الحسّ الظّاهريّ، كان ذلك بواسطة الحواسّ الخمس، كالحكم بأنّ النّار حارّة. وسمّيت "الحسّيّات". وإذا حكم بها بواسطة الحسّ الباطنيّ، فهي الوجدانيّات، كالحكم بأنّني خائف أوفرح أوغيره.
- ثالثا، الحدسيّات؛ وهي قضايا يحكم بها بواسطة، يرى القزوينيّ أنّها "**حدس قويّ من النّفس مفيد للعلم**" (مهدي فضل اللّه، 1998، 231) ويزيل الشّكّ. ومثال ذلك، الحكم بأنّ شعاع الشّمس المنعكس على القمر شبيه بشعاع جسم منير على الأشياء الّتي تقابله.
- رابعا، المتواترات؛ وهي قضايا يحكم بها العقل مستندا إلى أمرين، الأول كثرة سماعها من عدد كبير من ناس لا يجتمعون على الكذب، والأمر الثّاني عدم امتناع صدقها، أي لا يوجد مانع لأنّ تكون صادقة، كالحكم بوجود بعض الأمم البائدة والحضارات الغابرة.

- خامسا، المجرّبات؛ هي قضايا تفيد اليقين دون شكّ فيها، ويكون الحكم بها بعد حصول مشاهدات ومعاينات متكرّرة، كالحكم بأنّ الحرارة المرتفعة تدلّ على المرض.
- سادسا، الفطريّات؛ وهي قضايا بديهيّة تكون قياساتها معها، في معنى أنّ العقل يصدّقها بوسط يكون حاضرا في الذّهن عند تصور طرفيها. فالحكم بأنّ الأربعة زوج، حكم معلوم بوسط هو تصور الطّرفين والعلاقة بينهما بعمليّة حسابيّة وقياس مستقرّ في الذّهن لا يغيب عنه. (مهدي فضل اللّه، 1998، 191-192).

لا بدّ أن نشير بعد هذا العرض إلى أنّ القزويني، لم يخرج في المجمل عمّا جاء من معالجة لهذه المسألة في الشّفاء لابن سينا. وقد رأينا أنّ المنطقيّ قد وضع للتّصديق مراتب يكون عليها، وكذلك الشأن بالنّسبة إلى القياسات. وقد أدرج هذه التّصنيفات ذاتها في القياسات الّتي يُصدَّق بها. فيكون هذا التّصديق فيها على وجه الضّرورة. وتكون ضرورة ظاهريّة وذلك بالحسّ أوبالتّجربة أوبالتّواتر. ويندرج في هذا الإطار الصّنف الثّاني والرّابع والخامس ممّا تقدّم. والضّرورة الباطنيّة الّتي يكون بها التّصديق قسمان؛ فإمّا أن تكون عن العقل، أوعمّا هوخارج عن العقل. فأمّا ما يكون عن العقل، فيكون عن مجرّد العقل وفيه ندرج الصّنف الأول ممّا سبق، أويكون عن العقل مع الاستعانة بشيء آخر. وهذا المُعين للعقل، إمّا أن يكون غير غريزيّ، فيكون التّصديق واقعا بكسب، وفيه ندرج الصّنف الثّالث ممّا تقدّم. وقد يكون المُعين غريزيّا في العقل أي حاضرا (ابن سينا، الشّفاء، 63-64)، وفيه ندرج الصّنف السّادس ممّا قدّمه القزوينيّ. ويحدّد ابن سينا الضّرورة الباطنيّة الّتي تكون عمّا هوخارج العقل، بأحكام القوة الوهميّة. (ابن سينا، الشّفاء، 64).

أمّا المقدّمات غير اليقينيّة، فهي ستّ أيضا، وهي :

- أوّلا، المشهورات؛ وهي قضايا يصدّق بها العقل لأنّ معظم النّاس يصدّقون بها ويتّفقون عليها وذلك لأسباب عديدة منها أنّها تتضمّن مصلحة عامّة، ولميلان طباعهم وانفعالاتهم إليها ولأنها تتماشى مع آدابهم وشرائعهم، رغم أنّها قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. وهي تختلف من مجموعة إلى أخرى بحسب أعرافها وتقاليدها. ولا بدّ أن نشير في هذا الإطار إلى أنّ القضايا المشهورة قد تصل إلى درجة لا يمكن تمييزها فيها عن القضايا اليقينيّة مثل الأوليّات والفطريّات، لقوتها؛ (مهدي فضل اللّه، 1998، 193).
- ثانيا، المسلّمات؛ وهي قضايا يسلّم بها الخصم، فيبني عليها حجاجه سواء كانت صادقة أو كاذبة.
- ثالثا، المقبولات؛ وهي ما يؤخذ عن أهل الدّين أوأهل العلم للاعتقاد في صدقهم.
- رابعا، المظنونات؛ قضايا يحكم فيها العقل متّبعا فيها الظّنّ من غير جزم؛ (مهدي فضل اللّه، 1998، 194).
- خامسا، المخيّلات؛ قضايا متخيّلة يستعمل فيها المجاز للتّأثير في نفس المتلقّي إيجابا أوسلبا؛
- سادسا، الوهميّات؛ قضايا كاذبة يحكم بها الوهم بقوة في الأمور غير المحسوسة. أمّا في الأمور المحسوسة، فهي غير كاذبة كتوهّم الأذى من الظّلمة. (مهدي فضل اللّه، 1998، 195).
- نستنتج ممّا تقدّم اعتمادا على المقارنة بين الجهات الخارجيّة الحقيقيّة والجهات الذّهنيّة، وكذلك المقارنة بين الجهات المنطقيّة والجهات اللّغويّة، ما نضمّنه في النّقطتين التّاليتين؛
- وقعت الاستعاضة في الجهات الذّهنيّة عن مفهوم الحقيقة المعتمد في الجهات الخارجيّة، وهو اعتبار مفهوم الكون في ذاته أو"في

نفس الأمر" أي حالة الأشياء في الواقع الخارجيّ، وتطبيق حكم الصّدق والكذب على أساسها، بمفهوم آخر هوالحاضر في الذّهن بحسب الكون الّذي يتصوره ويتعقّله المحاجّ. وعليه، صارت معايير الحقيقة هي ما يتواضع عليه ويشترطه المتجادلان.

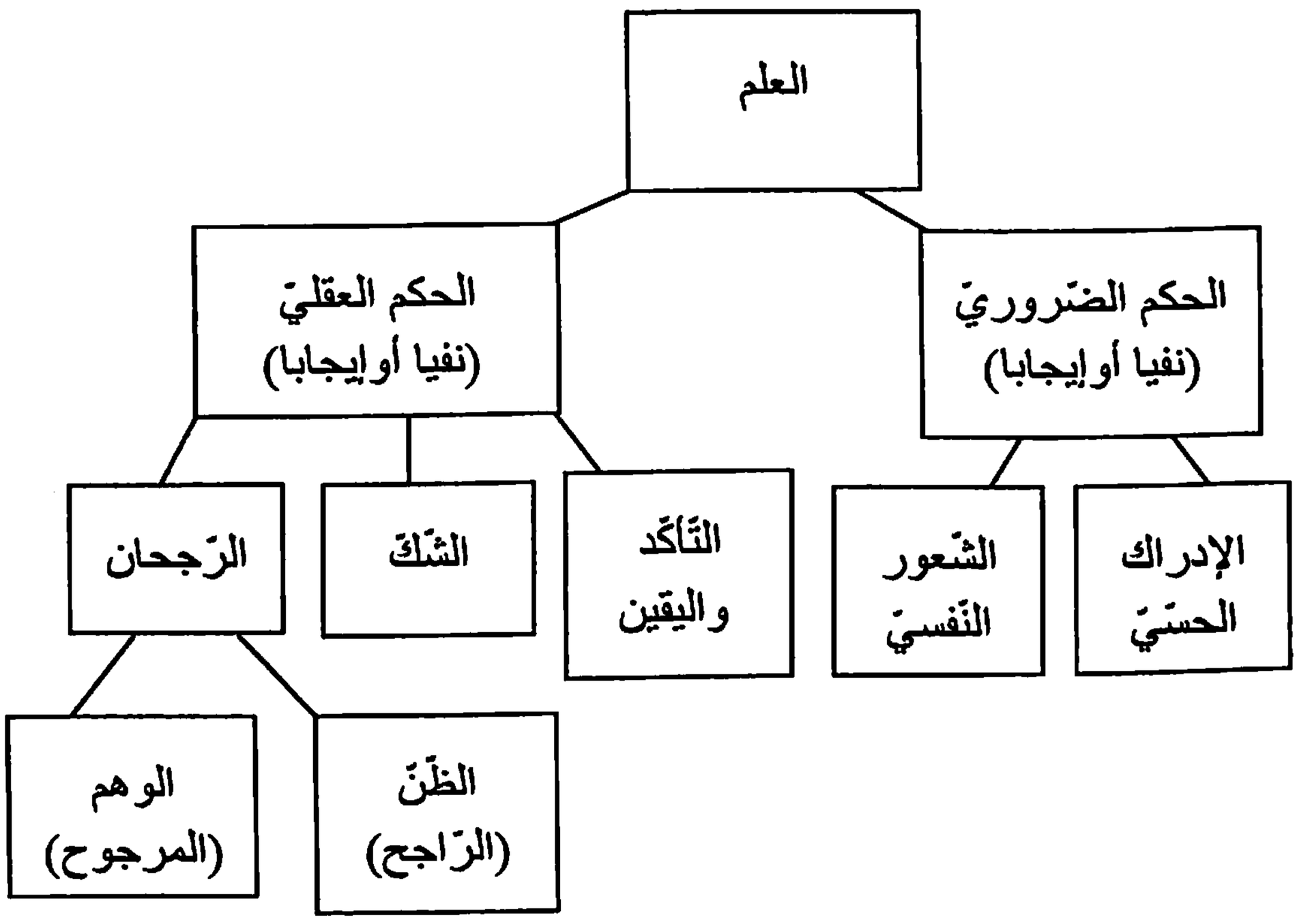
- إذا تخلّينا في النّظريّة اللّسانيّة عن المعنى الأول الموضوع للحقيقة، وهوالّذي تتضمّنه الجهة الخارجيّة وأخرجناه من مجال اللّغة، اتّضح لنا بيسر سرّ اعتبارنا الصّنفين من الجهات ونقصد جهات الحقيقة بالمعنى اللّغويّ المحدّد سابقا، لا المنطقيّ للكلمة، والجهات الذّهنيّة، ضمن صنف لسانيّ واحد، هوصنف الجهات اللّزوميّة المعرفيّة. فتكون بفرعيها جهات ذهنيّة، نابعة من حكم يطلقه المتكلّم لبيان موقفه من محتوى قوله، سواء عبّر من خلاله عن الوجوب أوالإمكان أوالامتناع، أوعبّر عن درجة من درجات اعتقاده، فهوفي الحالتين ينشئ كونا بواسطة اللّغة يدّعي وجود حقيقته في ذاته ويحكم عليه حكمه الذّهنيّ المخصوص.

4 4. اعتماد ابن يعيش والأستراباذي مراتب التّصديق والقياسات عند المناطقة أصنافا لمعاني أفعال الاعتقاد

نشير في هذا الحيّز من عملنا إلى ما سجّلناه من تماثل واضح وجدناه بين مراتب التّصديق ومراتب القياسات في النصّوص المنطقيّة منذ ابن سينا منطقيّ القرن الخامس الهجريّ المعروضة في الفقرة السّابقة، وما وجدناه من تصنيف لمعاني أفعال الاعتقاد عند ابن يعيش الّذي عاش بين القرنين السّادس والسّابع من الهجرة. فقد جاء في شرح المفصّل قوله في أفعال القلوب؛

"...إنّما هي أمور تقع في النّفس. وتلك الأمور علم وظنّ وشكّ. فالعلم هوالقطع على شيء بنفي أوإيجاب. وهذا القطع يكون ضروريّا وعقليّا. فالضّروريّ كالمدرك بالحواسّ الخمس... ويقرب من ذلك الأمور الوجدانيّة... وأمّا العقليّ، فما كان عن دليل من غير معارض. فإن وجد معارض من دليل آخر، وتردّد النّظر بينهما على سواء، فهو شكّ. وان رجح أحدهما، فالرّاجح ظنّ والمرجوح وهم" (ابن يعيش، شرح المفصّل، 3، 334)[1]

ونوضّح ما جاء في هذا القول في هذا الرّسم، كما فعلنا بالنّسبة إلى أصناف الأحكام عند ابن سينا :



[1]– نحيل هنا على تحليلنا لهذا القول وما استنتجناه منه في (سامية الدّنقير، 2014، 102–107)

لقد أخذ ابن يعيش من تصنيف المناطقة لمراتب التّصديق أوأصناف الأحكام، فكرة مركزيّة هي وجود اعتقادين متقارنين عند القطع أوالجزم بحكم ما، هما الطّرف الرّاجح والطّرف المرجوح. فإمّا الحكم بالأول وهوالرّاجح، مهما كانت أصنافه، أوالتّساوي بين الطّرفين، إذن التّردّد بينهما، وهوالشّكّ المحض عند ابن سينا وهوالشّكّ عند ابن يعيش، أوالحكم بالطّرف المرجوح. وهذا الأخير، لم يذكره ابن سينا في تقسيمه، بما أنّه لا يدخل في باب التّصديقات.

وقد أخذ ابن يعيش عنهم أيضا ما بوبوه في إطار مراتب موادّ القياسات أو مقدّماتها منذ ابن سينا إلى القزوينيّ وشرّاحه. فاتّخذ معيارا عامّا هو"الضّرورة" أو "الحكم الضّروريّ" أو "التّصديق على وجه الضّرورة". كما استقى التّفريع إلى ضرورة ظاهريّة وهي الحسّيّة أو الإدراك الحسّيّ والضّرورة الباطنيّة، وهي الشّعور النّفسيّ. غير أنّه أخرج الحكم العقليّ عن الحكم الضّروريّ في حين أنّ المناطقة جعلوه ضمن الضّرورة الباطنيّة الّتي تكون عن عقل أوعمّا هو خارج عن العقل وهو الوهم. واستتبع ذلك إخراج ابن يعيش الوهم من هذا التّضمين أيضا، وجعله حكما يغلّب فيه الطّرف المرجوح.

أمّا الأستراباذي نحويّ القرن السّابع الهجريّ، فقد سار على منهج سلفه في تصنيف أفعال الاعتقاد بحسب معانيها المستعملة لها، فقد بوبها بحسب معنى الظّنّ واليقين فيها وبحسب المطابقة للخارج وعدم المطابقة، كما يلي؛ (سامية الدّنقير، 2014، 121-122).

- أفعال تستعمل "للظنّ فقط"، مثل {حَجَا، (الّتي بمعنى [ظَنَّ])، وخَالَ، وهَبْ}. (شرح الكافية، 4؛ 149)
- أفعال تُستعمل "لليقين فقط"، مثل [عَلِمَ] الّذي بمعنى [عرف].

- أفعال تستعمل "**للظّنّ في الظّاهر، مع احتماله في بعض المواضع لليقين**" مثل الفعل [ظَنَّ] الّذي ليس في معنى [اتّهم].
- أفعال تستعمل "**للاعتقاد الجازم في شيء أنّه على صفة معيّنة سواء كان مطابقا أولا**"، (شرح الكافية، 4؛ 151) أمّا الاعتقاد المطابق، فمثله [رَأَى] في البنية [رأيْتُ زيدًا غنيًّا]. وهواعتقاد جازم من المتكلّم، سواء كان زيد غنيّا في الواقع أولم يكن كذلك. (شرح الكافية، 4؛ 151)
- أفعال تستعمل للدّلالة على "**الاعتقاد كون الشّيء على صفة اعتقادا غير مطابق**"، فمثله {عَدَّ، وجَعَلَ}، كما في البنية [كنتُ أعدّه فقيرا، فبان غنيّا].
- أفعال تستعمل "**للقول بأنّ الشّيء على صفة قولا غير مستند إلى وثوق**" ويقصد الأستراباذي بذلك القولَ غير المتأكّد وغير الواثق، مثل [زعَمتُكَ كريمًا].
- أفعال تستعمل "**لإصابة الشّيء على صفة**"، أي إيجاده على صفة ما، مثل الفعلين [وجَدَ] و[ألفَى]. (شرح الكافية، 4؛ 151، 152)

نخرج ممّا تقدّم بتأكيد يتعلّق بما أخذه الأستراباذي عن المناطقة، ففضلا عمّا استعمله من وسم لفظي منطقيّ من ذلك مثلا "الاعتقاد الجازم"، وكذلك مفهوم "الوثوق" وهوما عبّر عنه المناطقة بالإثبات، أي غياب إمكانيّة الحكم المخالف أوامتناع الحكم المرجوح، فقد اعتمد النّحويّ على معاييرهم في التّصنيف. فقد اعتمد أولا معنى الظّنّ واليقين، وقد استعمله المناطقة فيما سمّوه باليقين والشبيه باليقين والإقناع الظّنّيّ. فجعل الأستراباذي من أفعال القلوب صنفا يدلّ على الظّنّ من دون يقين، وآخر على اليقين من دون ظنّ، ومنها في درجة ثانية، ما يدلّ على الظّنّ مع احتمال اليقين أوآخر يدلّ على اليقين الّذي يحتمل الظّنّ.

أمّا المعيار الثّاني الّذي أخذه عن المناطقة، فهوالمطابقة للخارج وعدم المطابقة. وقد لاحظنا في بحث سابق أنّ مبدأ المطابقة المذكور، جعل الأستراباذي يحكم على الظّنّ واليقين بنفس الكيفيّة الّتي يقع الحكم بها على القضايا في المنطق بأنّها صادقة أوكاذبة، أي باعتماد ملاءمتها موضوعيّا للواقع. ورأينا أنّ ما يصحّ على القضايا المنطقيّة، قد لا يصحّ حرفيّا على أبنية الاعتقاد في اللّغة الطّبيعيّة. إذ لا يمكن الحكم على الاعتقاد حكما يعتمد العلاقة الموضوعيّة بين القول والعالم، بصرف النّظر عن المتكلّم الّذي أنشأ القول وعبّر عن اعتقاده. فتصورنا للصّدق في ذاته من خلال مطابقته للعالم، هو نفسه تصور خاضع للعالم الّذي نحن فيه، بما ينطبع به من ثقافة ونظم اجتماعيّة وأعراف وقيم متنوعة. وكذلك الاعتقاد الّذي يتأثّر بكلّ ذلك، إضافة إلى أنّه شأن لصيق بالمتكلّم، وبكيفيّة تعقّله للعالم، وبصور تمثّله في ذهنه. (سامية الدّنقير، 2014، 123).

وبذلك نكون قد رأينا نموذجا من كيفيّة استفادة النّحاة العرب القدامى ممّا توفّر لديهم من بحوث منطقيّة اهتمّت بالجهات بمختلف أصنافها وكيف طوعوها عند نقلها من مجال المنطق إلى مجال النّحولظواهر اللّغة ومعطياتها. فكيف يمكن للّسانيّ المهتمّ بهذا الشّأن أن يستثمر كلّ ذلك.

4 5. وجوه استغلال التّصنيف المنطقيّ في التّحليل اللّسانيّ الحديث للجهات

يمكن استغلال هذا التّصنيف المنطقيّ المقدّم سابقا من عدّة وجوه منها؛

- دعم ما جاء في الدّرس النّحويّ القديم من تأثّر بالدّراسات المنطقيّة المتعلّقة بهذه المسألة. وذلك بتأكيد استقاء معاني أفعال الاعتقاد بحسب درجات اليقين أودرجات الظّنّ فيها وبحسب المطابق منها وغير المطابق، رغم نسبيّة هذا التّقييم لثراء اللّغة الطّبيعيّة وتعدّد التّعابير

الممكنة واحتمال خروجها عن هذا التّقييد. ويكون ذلك أيضا بترسيخ أخذ كيفيّات تبويب هذه الأفعال بحسب ما أسند إليها من هذه المعاني؛

- ربط معاني هذه الأفعال الاعتقاديّة القائمة على الأحكام المنطقيّة المذكورة سابقا والمواقف المحدّدة، بما تستند إليه وما تصدر عنه، من عقل خالص وانفعال وحسّ أووهم وخرافة أوتواتر وشهرة بين النّاس.
- البحث في إمكانيّات تطبيق ما جاء في الدّرس المنطقيّ من أحكام واقعة على الأفعال والظّواهر والأشياء الخارجيّة وما يسمّى بالماهيات والموجودات المصاغة في شكل قضايا منطقيّة، على الجمل الصّادرة عن المتكلّم الواضع والمنشأة عالما متصورا بواسطة اللّغة الطّبيعيّة، لبيان موقفه من محتوى ما أنشأه.
- استنتاج أنّ الاعتقاد القائم على اليقين لا بدّ أن يكون فيه للمتكلّم المنشئ للقول ولعقله، المركز فيما يصدر عنه من حكم من محتوى هذا القول. فكلّما كان العقل حاضرا، أوذات المتكلّم العاقلة أوالمتعقّلة حاضرة في هذا الاعتقاد، كانت درجة اليقين فيه أقوى. وعلى هذا الأساس، نجمل ما تقدّم من درجات الاعتقاد اليقينيّ في ثلاث درجات أساسيّة. فنضع في المرتبة الأولى اليقين البديهيّ الأوليّ الجازم أوالقطعيّ بالشّيء في ذاته بمجرّد تصوره وتعقّله. أمّا المرتبة الثّانية، فهي لليقين العقليّ المقترن بإدراك الحواسّ أو إدراك الوجدان، وفيه أيضا ندرج الاعتقاد العقليّ الحدسيّ. أمّا في المرتبة الثّالثة والأخيرة وهي أضعف درجات اليقين فنضع فيها اليقين الّذي يستند فيه العقل إلى الحكم المتواتر، شرط أن لا يُمتنع صدقه، كما قد يستند إلى التّجربة المكرّرة وإلى الفطرة. هذا بالنّسبة إلى ما تسيطر فيه الذّات المتكلّمة المتعقّلة للأشياء في حكمها اليقينيّ وبالنّسبة إلى درجات هذا اليقين المرتّبة من

أعلاها قوة إلى أدناها. ويجب اختبار هذا الاستنتاج بواسطة معالجة الأبنية المتنوعة.

- استنتاج أنّ الاعتقاد الّذي يسيطر فيه مستند آخر، مهما كان، على العقل أوالذّات المتعقّلة للأشياء والمنشئة للكون اللّغويّ، هوالاعتقاد غير اليقينيّ أوالاعتقاد الظّنّيّ. وكما رأينا ما لليقين من درجات، فللظّنّ مراتب ودرجات أيضا؛ أقواها اعتقاد قائم على الوهم والتّخيّل والظّنّ الصّرف. أمّا المرتبة الوسطى، فاعتقاد مستند إلى موقف الآخر أوالآخرين، وهوالمقبول والمسلّم به، سواء كان كاذبا أوصادقا. وأمّا المرتبة الأخيرة، وهي أضعف درجات الظّنّ، وتقوى فيها إذن درجة اليقين، فهي لاعتقاد قائم على موقف الآخر أيضا، وهوالمشهور بين معظم النّاس، ومن هنا تستمدّ قوته. ويجب اختبار هذا الاستنتاج بالأبنية المتنوعة.
- وبذلك نكون قد قدّمنا قسمين أساسيّين من أقسام الجهات هي الجهات الخارجيّة والجهات الذّهنيّة، بالرّغم من أنّ المناطقة في عمومهم قد أدرجوا القسم الأول فقط ضمن باب الموجّهات، أمّا القسم الثّاني فقد أدرج ضمن باب مراتب التّصديق وباب موادّ الأقيسة ومقدّماتها.
- ويلفت انتباهنا في آخر هذا العمل أنّ النّحاة ابتداء من سيبويه، وحتّى بعد استقرار وجود المنطق في القرنين الثّالث والرّابع من الهجرة، لم يستعملوا مصطلح الجهة في كتاباتهم، رغم اطّلاعهم الثّابت على هذه النصّوص، ورغم أنّهم استعملوا ما فهموا من معناها في مجالات عدّة من تحاليلهم النّحويّة. ونعلّل ما ذهبنا إليه بالنّقاط التّالية.
- رأينا أنّ مصطلح الجهة قد أطلق في الدّراسات المنطقيّة على الجهات الحقيقيّة أوالخارجيّة كما سمّاها الرّازي. وهي تتحدّد فيها الحقيقة بقيمتي الصّدق والكذب، كما رأينا أنّ هذا الصّنف من الجهات لا يتلاءم ومعنى الحقيقة في اللّغة الطّبيعيّة. ولعلّ ذلك ما جعل النّحاة القدامى يحدسون

أنّ شأن هذه الجهة وبهذا المعنى، قد يكون خارجا عمّا يهتمّ به النّحويّ في عمله وهومعالجة الأقوال من داخل اللّغة لا خارجها.

- لكن من الغريب أن نجد منذ سيبويه اعتمادا واضحا للمصطلحات الّتي استعملها المناطقة تحت عنوان أصناف الجهات، ونقصد مصطلحات الوجوب والإمكان والامتناع. ممّا يدلّ على وجود مفهوم الجهة، بشكل من الأشكال، في الدّراسات النّحويّة القديمة منذ القرن الثّاني الهجريّ. فكيف يفسّر هذا الوجود؟
- الواضح أنّ هذه المصطلحات قد اعتمدها سيبويه في بناء الجهاز الواصف للّغة لتبويب نظام الصّيغ ونظام الأعمال اللّغويّة من استفهام وأمر وغيرها[1]، وفي الحكم على درجة جودة الأبنية المنتجة ودرجة نحويّتها. والواضح كذلك أنّ الرّجل يقدّم مصطلحاته الجهيّة بل يعتمدها أساسا منظّما لمجالات من المنوال النّحويّ، دون أن يحتاج إلى تفسير أوتبرير لجمهور القرّاء. وهذا دليل على أنّها من المعتمدات البديهيّة المستقرّة في الأذهان لشهرتها بين العلماء.[2] والثّابت تاريخيّا، عدم استقرار المؤلّفات المنطقيّة في ذلك الزّمان. فأوّل ما ترجم منها كان الرّسالة المنطقيّة على يد محمّد بن عبد اللّه بن المقفّع (750م-815م) وكان ذلك في النصّف الثّاني من القرن الثّاني الهجريّ، وبقيت مغمورة ولم يتمّ أيّ اهتمام بها. (ريشر نيقولا، 1985، 143)
- لا يمكن تفسير ذلك إلاّ بما عرفته البيئة العربيّة في البصرة في القرنين الأول والثّاني من ثراء وعمق حضاريّ، (المهيري، 1973، 27) بما دخل إليها من ثقافات تحمل أفكارا وعلوما شتّى على يد المسيحيّين من

---

[1]- انظر سامية الدنقير، 2014، ص ص308-314. لتحليل هذه المسألة.

[2]- نحيل هنا لمزيد التّوسّع، على الأستاذ عبد القدر المهيري "خواطر حول علاقة النّحوالعربيّ بالمنطق واللّغة" في حوليّات الجامعة التّونسيّة عدد10، 1773، ص ص 21-36.

السّريانيّين واليعاقبة والفرس وغيرهم، كما ظهر اهتمام بالغ بالعلوم المختلفة من طبّ وفلك منذ هذه العصور الأولى، وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى بدايات التّفكير الفقهي في القرآن والسّنّة وغيرها من ضروب المعارف والفنون. وهو ما ساهم في بناء هذا الفكر النّحويّ المتكامل وما أكّد تطوّره الذي ظهر واضحا من خلال كتاب سيبويه.

- بعد استقرار الدّرس المنطقيّ العربيّ، استقى النّحاة، فيما يتعلّق بالجهات الذّهنيّة أو جهات الاعتقاد، معيار التّصنيف والمنهج والتّعريف الكامل لمعنى اليقين والظّنّ ولدرجاتهما.

خاتمة :

وبذلك نكون قد أكّدنا وجود مصطلح الجهة والمفهوم الدّالّ عليه وقاربنا بينه وبين المفهوم المتداول في الدّراسات المنطقيّة واللّسانيّة الحديثة، كما دعمنا ذلك من خلال تحليل معاني أصناف الجهات المختلفة. ونشير في الأخير إلى أنّ هذا العمل نعتبره مقدّمة تبين عن التّوجّه الذي يجب أن يتّبعه البحث اللّسانيّ العربيّ المهتمّ بمسألة الجهة، وهواعتماد النّظريّات الحديثة والاستئناس في المصطلح والمفهوم بما جاء في الدّرس المنطقيّ العربيّ القديم. وبعدها سيكون من اللاّزم التّعمّق في المسائل الّتي طرحها هذا الدّرس المتخصّص في موضوع الجهة والنّظر في إمكانيّات استغلالها ووجوه الاستفادة منها لسانيّا، وهذا باب آخر نؤجّله لعمل آخر.

قائمة المراجع المعتمدة في المقال:

المراجع العربيّة:

- ابن سينا؛ (بداية ق5ه)، الإشارات والتّنبيهات، نشرة س. دنيا، القاهرة، 1948.
- ابن سينا، الشّفاء، 5. البرهان؛ تحقيق أبوالعلاء عفيفي، نشر وزارة التّربية والتّعليم، المطبعة الأميريّة بالقاهرة، 1956.
- ابن سينا، منطق المشرقيّين، 1405ه، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشيّ النّجفيّ، قم، إيران.
- ابن يعيش موفّق الدّين بن عليّ [بين ق 6 و7ه] (د ت) ؛ شرح المفصّل، تحقيق أحمد السّيّد أحمد، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة.
- الأستراباذي رضيّ الدّين [ق 7ه] 1998؛ شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان ط1.
- الباهي حسّان؛ 2000، اللّغة والمنطق، بحث في المفارقات، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدار البيضاء. دار الأمان للنّشر، الرّباط.
- الحِلّيّ جمال الدّين حسن بن يوسف [بين القرنين 7و8ه] 1363ه،الجوهر النّضيد في شرح منطق التّجريد، مركز النّشر مكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة الإمام أمير المؤمنين إشراف محسن بيدار.
- الحلّيّ؛ القواعد الجليّة في شرح الرّسالة الشّمسيّة، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، 1412ه، قم.
- الرّازي قطب الدّين؛ (ق8ه) د.ت. شرح المطالع، مراجعة أسامة السّاعديّ، منشورات ذوي القربى.
- الدّنقير سامية، 2014، نظام التّعلّق في الجملة القائمة على الأفعال العاملة في "أنْ" و"أنَّ"، أطروحة الدّكتوراه مرقونة، كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات منّوبة، تونس.

- الشّريف محمّد صلاح الدّين؛2007؛ "دور صيغ الفعل العربيّ الخمس في وسم الجهة والمظهر"، في؛ حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد 52، ص ص 45 – 98، نشر كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات جامعة منّوبة، تونس
- الطّوسي؛ (ق7هـ) 1988، تجريد المنطق، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان ط1.
- الفارابي أبونصر؛ (بداية ق4هـ) 1986، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان. (ط1 1968، توزيع المكتبة الشّرقيّة)
- الفارابي؛ 1949،إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين. دار الفكر العربيّ.
- المهيري عبد القادر، 1973، "خواطر حول علاقة النّحوالعربيّ بالمنطق واللّغة" حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد10، ص ص21–36. نشر كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات جامعة منّوبة، تونس.
- المهيري عبد القادر؛ 2006، النّحوالعربيّ والمنطق بين الرّفض والمهادنة"، حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد 51، ص ص7–20. نشر كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات جامعة منّوبة، تونس.
- ريشر نيقولا؛ 1985، تطور المنطق العربيّ، ترجمة محمّد مهران، دار المعارف، القاهرة.
- فاخوري عادل؛ 1993، منطق العرب، من وجهة نظر المنطق الحديث؛ دار الطّليعة بيروت. ط3 (ط1: 1980)
- فضل اللّه مهدي؛ 1998، الشّمسيّة في القواعد المنطقيّة، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء.
- مرسلي محمّد؛ 2004، دور المنطق العربيّ في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب.

المراجع الأجنبيّة :

- Gardies Jean-Louis «tentative d'une définition de la modalité» dans; David et Kleiber, la notion sémantico-logique de modalité, recherches linguistiques VIII, 1981.
- Palmer F. R 1990, Modality and the English Modals, Longman London and New York‹ second Edition.
- Stahl Gerold, «quelques caractéristiques des modalités logiques», C.N.R.S. dans David et Kleiber, la notion sémantico-logique de modalité, recherches linguistiques VIII, 1981.

متاهـات المعنـى

د. وداد المنصوري

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان

لا يمكن الحديث عن اللّغة في علاقتها بالوجود دون الحديث عن المعنى، فالمعنى هو الذي يصِل اللّغة بالوجود، فلولا المعنى وقصديته لما كانت للّغة قيمة ولا وظيفة إذ كيف للمرء أن يتواصل مع غيره دون أن تكون له معانٍ ينشئها ويبلّغها ويعبّر عنها، ولكن... يبدو المعنى محيطا لا قرار له حيث لا يمكن حصره في اللفظ الذي يوضَع له، ولا في الصوت متحقّقا في الكلام شكلا من أشكال التعبير، ولعلّ ما يُكسِبُ المعنى قيمته أنّه يتجاوز اللفظَ صورةً ماديةً صوتيةً فيزيائيةً حاويةً لهُ إلى كونه كيانا ذهنيا نفسيا مجرّدا موغلا في التجريد وما اللفظُ إلا صورة من صوره، وقد حضر هذا الطّرحُ في نظريات فرديناند دي سوسير الذي عرف الدليل اللغويّ على أنّه كيان نفسي مُكوّن من عنصرين هما المدلول (المتصوّر الذهني) والدّال (الصورة الأكوستيكيّة)، ويطرح تعريف سوسير للدليل اللغويّ على هذا النحو إشكاليات عدّة تتعلق بكيفيات حضور المعنى في الدليل اللغويّ السوسيري. خاصّة وأن اللّغة عند "سوسير" مؤسسة اجتماعيّة وظيفتها تحقيق التواصل بين الأفراد، ولا يتحقّق هذا التواصل إلاّ حين يتمكّن المتخاطبون من فهم مقاصد بعضهم البعض. ولكن هل من الضروريّ أن ينتمي المتخاطبون إلى ذات النظام اللغويّ؟ بمعنى هل يجب أن يتكلّموا اللّغة ذاتها لتبليغ معانيهم ومقاصدهم؟ بعبارة أخرى هل يُعتبر اللفظ أي الوعاءُ الحاوي للمعنى الشكْلَ التعبيريَّ الأبلَغَ الذي يمكنه إخراج المعنى من حيز الذهن إلى أفق الوجود الرحب؟

ونحن إذ نثير هذه الإشكاليات سنحاول تقصي بعض جوانب طرائق تناول قضايا المعنى في مباحث وعلوم لغويّة مترابطة متفرع بعضها عن بعض كاللسانيات وعلم الدلالة والسيميولوجيا...

ولعلّ من الضروري أن نشير إلى أن بحثنا هذا لا يدّعي القدرة على الإلمام بكلّ تجليات حضور المعنى في المباحث اللغويّة القديمة والحديثة إنّما يسعى إلى طرح إشكاليات قد تساعد على توجيه البحث في كل ما يتّصل بالمعنى مكوّنا لغويّا ونفسيّا واجتماعيّا وفلسفيّا ومنطقيّا وفيزيولوجيا إلخ، فالمعنى حاضر في كلّ مجال يوظّف فيه الفرد اللّغة لإقامة علاقات تواصليّة داخل المجموعة البشريّة التي يعيش داخلها، فمتى حضرت اللّغة أداة تواصليةً حضر المعنى بإشكاليّاته وقضاياه، ومتى تعدّدت سياقات توظيف اللّغة وسيلةً من وسائل إثبات الكينونة تجلّى المعنى مقوما أساسيا من مقومات هذه الكينونة ذلك أنّ المعنى رغم ضبابيّته ورغم الغموض الذي يحيط به فهوحاضر بالضرورة ملتبس باللفظ الحاوي له شكلا من أشكال التعبير عنه فاللفظ ليس إلا وعاء يحوى جزءا من المعنى ووجها من وجوهه المتعدّدة.

فكيف حضرت قضايا المعنى في الدرس اللساني؟

وكيف تناول علم الدلالة المباحث المتصلة بالمعنى؟

وكيف دُرس المعنى في علم الدلائلية / السيميولوجيا؟

قضايا المعنى في البنيوية الأوروبية : فرديناند دي سوسير نموذجا

لقد طرحت قضايا المعنى إشكاليات عديدة نظرا لما يمثله المعنى من أهمية بالغة في المباحث اللغويّة على اختلاف اهتماماتها واختصاصاتها، وإذا ما نظرنا إلى الإشكاليات المتعلقة بالمعنى ألفيناها على اتصال وثيق ودائم بعنصر آخر هواللفظ، فاللفظ والمعنى عنصران متلاحمان يكونان الكلمة وفي الحقيقة نمثّل للعلاقة بين اللفظ والمعنى التمثيل الذي ربط بموجبه

سوسير بين الدال والمدلول بعبارة أخرى يمثل كلّ من اللفظ والمعنى صورتين متلاحمين متلازمتين للكلمة أحدهما يمثل الوجه والآخر يمثل القفا، وحين نقول " أحدهما" دون تخصيص أيهما الوجه وأيّهما القفا فإن ذلك يعود لإشكالية لا تزال مطروحة إلى الآن حول أسبقية أحدهما على الآخر، بمعنى هل تولد الأفكار ويُؤتى باللفظ للتعبير عنها؟ أن تشكّلت الألفاظ بطريقة ما وملئت معان مختلفة؟ ونحن إذ نطرح هذه الإشكالية إنّما نشير إلى أن القضايا المرتبطة بأسبقيّة اللّفظ على المعنى أو العكس قد طرحت بدورها قضايا أخرى منها ما شكّل حجر زاوية في نظريّات فرديناند دي سوير ونعني هنا مبدأ الاعتباطية الذي وجه الاهتمام نحوالبحث في علاقة مكونين متلازمين يكونان الكلمة أحدهما يمثل " الشكل " أي الدّال والآخر يمثّل " المحتوى" أي المدلول، ولئنّ دافع سوسير عن الشكل في نظرياته في علم اللسان فقد أولى جانبا من محاضراته لقضايا المعنى من خلال طرحه لنظريّة الدليل اللغويّ والعلاقة الاعتباطية الكائنة بين مكونيه الدال والمدلول.

قضايا المعنى والدليل السوسيري

جعل سوسير العلاقة بين الدّال والمدلول علاقة اعتباطية غير مبرّرة أومفسّرة " الدليل اللغويّ اعتباطي"[1]، وحجّته في ذلك انعدام السبب المفسّر للعلاقة بين فكرة ما كمتصوّر ذهني والأصوات المكونة لكلمة من الكلمات ودليله على وجاهة الرأي الذي ذهب إليه أنّ الألفاظ المعبّرة عن المعاني تختلف من لغة إلى أخرى.

والاعتباطية بعبارة أخرى هي أن لا يوجد في اللفظ ما يدلّ حتما على المعنى لننظر في المثال التالي :

---

[1] فرديناند دي سوسير "دروس في الألسنية العامة"، ترجمة صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة 1985 ، ص 112.

كلمة بَشَرّ مثلا، فلو كانت الباء تدلّ على الرأس والشين تدل على الجذع والراء تدل على الساقين لقلنا بأن هناك علاقة طبيعية مبررة ومفسرة بين الحروف المكونة لهذه الكلمة والمعنى الذي يدلّ عليه ولكن – حسب سوسير– بما أن الأمر ليس كذلك لا يمكن أن نسلّم بأنّ هناك علاقة منطقية بين الدالّ والمدلول أي بين اللفظ والمعنى، فالمدلول في نهاية الأمر ليس سوى المعنى الذي يشير إليه الدالّ، إذا كان الأمر كذلك إلى ماذا يخضع اختيار الدلائل اللغويّة؟

أكّد سوسير في معرض حديثه عن اعتباطية الدليل اللغويّ أن العلاقة بين الدال (الصورة الأكوستيكية أي اللفظ) والمدلول (المعنى) علاقة اعتباطية وضعية ناتجة عن التواضع والاتفاق بين مجموعة بشرية ما تقوم بالتواضع على دلائلها اللغويّة التي ستتواصل بها في ما بينها وبالتالي فإن الدلائل اللغويّة تخضع إلى التواضع وليس إلى الاختيار الفردي الصرف.

وقد استدل سوسير على صحّة ما ذهب إليه باختلاف اللغات في تسمية الأشياء ففي اللّغة العربية مثلا نستعمل كلمة (طاولة) للدلالة على ذلك الشيء الذي نضع فوقه شيئا ما في حين يستعمل الناطق باللّغة الفرنسة كلمة (table) للدلالة على الشيء ذاته، فأي أصوات الكلمتين تحمل دلالة على المعنى أكثر من الأخرى ؟ أو بعبارة أدق أيهما تحمل معنى فكرة " طاولة " أكثر من الأخرى؟ لا يمكن أن نجيب عن هذا السؤال لأنّ البحث عن الإجابة يتطلب النظر في تاريخ اللغات وأصل نشأتها لمعرفة ما إذا كانت كل اللغات البشرية تنحدر من أصل واحد أم لا.

إن القول باعتباطية الدليل اللغويّ يكشف لنا جانبا هاما من متاهات المعنى وضبابيته، فهولا يكاد ينحصر في شكل اللفظ الحاوي له بل ينفلت من قيده ويتخذ له دلالات كثيرة لا حصر لها، ولعلّ القول بطبيعيّة العلاقة الرابطة بين اللفظ وكان ليجعَلَ المعنى مُقيّدا بقيود الأصوات المكوّنة للّفظ الدالّ

عليه، بل لعلّ ما أكسب مبدأ الاعتباطية هذا القدر من الأهمية هومساهمته في تحرير المعنى من قيد اللفظ، وقد لاقى هذا المبدأ السوسيري انتقادات كثيرة رفضت الإقرار بأنّ العلاقة بين عنصري الدليل اللغويّ علاقة غير مبرّرة.

ولهذه الانتقادات ما يفسّرها فمنبعها هوانتفاء القدرة على تفسير وتبرير علاقة الدالّ والمدلول في ما يتعلق بالدلالة على المعنى فالقول باعتباطيّة الدليل اللغويّ اعتراف بأنّ المعنى مكون ضبابي وعنصر غير ثابت من عناصر الدّلالة وقد أورد "سوسير" في ما أملاه من محاضرات على طلبته أبرز الانتقادات التي وجّهت إلى مبدأ الاعتباطية وهي أساسا :

الاعتراض الأوّل : الكلمات المحاكية للصّوت

عارض البعض مبدأ الاعتباطية واحتجوا على ذلك بوجود كلمات محاكية للأصوات في جميع اللغات والتي يبدو من خلالها أن للدال علاقة تماثل وتماه صوتيّ مع المدلول أي في اللفظ ما يبرّر اختياره للدلالة على معنى ما، وقد ردّ "سوسير" على هذه الانتقادات بأن هذه الكلمات لا تعدوأن تكون مجرّد محاكاة تقريبية للأصوات وبالتالي فهي شبه تواضعية في مختلف اللغات، ولكن في الحقيقة لهذه الاعتراضات وجهة نظر منطقية، فقد قال بهذا الرأي أيضا شقّ كبير من النحاة العرب الذين اعتبروا أن أصل اللغات عائد إلى محاكاة أصوات الطبيعة وبالتالي فإن اللّغة تقوم على المُواضعة والاصطلاح لا على التوقيف أي اعتبارها هبة الله للبشرية وقد انقسم النحاة العرب على شقين في ما يتعلق بالمباحث المتصلة بأصل اللغات، ويعتبَر القولُ باصطلاحية اللّغة اعترافا بقدرة العقل البشري على أن يبدع ويطوّر اللّغة توليدا واستعمالا ولا عائق يمنع ذلك طالما أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اعتباطية لا توجب لفظا معيّنا لمعنى معيّن.

الاعتراض الثاني : صيغ التعجب

ردّ "سوسير" على الاعتراض الثاني على مبدأ الاعتباطيّة بأنّ صيغ التعجّب إنّما هي أشكال تعبيريّة تلقائية نعبّر بها عن الواقع بطريقة تلقائية تمليها علينا الطبيعة وبالتالي فلا علاقة منطقية بين الدال والمدلول واستدلّ على رأيه هذا بالاختلافات الحاصلة بين اللغات في التعبير عن التعجّب الذي يرى "سوسير" أنّه انفعال نفسي نختار له بطريقة لا واعية ألفاظا تعبر عنه، ولكن الإشكال الحقيقي يتمثّل في أن انتفاء الرابط المنطقي بين مكوني الدليل اللغويّ يفضي بالضرورة إلى إضعاف المعنى بل وجعله العنصر الأقلّ أهمية وكأننا نقيم علاقة لا متوازنة بين الدالّ والمدلول يصح اللفظ من خلالها العنصر الموجّه للمعنى والمتحكم فيه على اعتبار أنّه – أي المعنى– لا يخضع إلى رقيب ولا إلى سبب منطقي يدافع به المعنى عن حضوره.

إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة تلازمية فهما وجهان لعملة واحدة وهما مكونان أساسيان لكي تكتسب الكلمة قيمتها ودلالاتها ولكن إذا كان لابدّ من الاستغناء عن مكوّن منهما فعن أيّهما يمكن أن نتخلّى؟

إذا أردنا أن نجيب عن هذه الإشكالية علينا أن نفترض وجودنا في مقام تواصلي لا يوظّف الدلائل اللغويّة بل يوظف الإشارات والحركات والإيماءات والألوان وحتّى الحواسّ، هل يمكننا التواصل مع غيرنا وتأدية معنى ودلالة واضحة قصد التواصل مع غيرنا دون الحاجة إلى الدلائل اللغويّة؟

طبعا هذا ممكن نظريا بالاعتماد على الدلائل غير اللغويّة وقد تناولت السيميولوجيا مختلف العلامات غير اللغويّة التي يمكن أن تقوم مقام اللفظ في تأدية المعنى.

ولنفترض مقاما تواصليّا يغيب فيه المعنى وتحضر أشكال لغوية معيّنة خالية تماما من المعنى فهل بإمكاننا التواصل مع غيرنا باستعمال ألفاظ لا معنى لها؟ قطعا لا يمكن ذلك بما أن وظيفة اللّغة الأساسية هي تحقيق التواصل بين الأفراد، وكيف لنا أن نتواصل مع غيرنا ونحن نفتقر إلى المحرّك الأساسي لعملية التواصل ألا وهوالمعنى، فلولا المعاني لما نشأت الألفاظ، ولولا حاجة الإنسان للتعبير عمّا يدور بعالمه الداخلي من أفكار ورغبات وأحاسيس لما وجدت اللّغة، فالمعنى ههنا يصبح روح اللّغة وجوهرها وما اللفظ إلاّ شكل من أشكال تحقّقها وإن بدا لنا أنّه الشكل الأقدر على تبليغ مقاصدنا، فنحن أحيانا ورغم سلامة أعضائنا الفيزيولوجية نترك اللفظ ونطلب الإشارة والإيماءة وقد نوظّف عضوا من أعضائنا البصرية للتعبير عمّا نعتقد أنّ اللّغة عاجزة عن تبليغه، فقد لا تسعفنا اللّغة في مقامات تواصلية ما فنترك عالم اللّغة ونحتمي بدنيا العلامات.

في الحقيقة ورغم هذه الاعتراضات يبقى مبدأ الاعتباطية مبدأ على قدر كبير من الأهمية في علاقته بقضايا المعنى لكنه في الحقيقة يوقعنا في تناقض ذاتي مردّه أن الاعتباطية هي من جهة مُحرّر للمعنى وضامن لتعدده وتنوعه وخروجه عن كل ما يمكن أن يحول دون تلوّنه بألوان شتّى تعبّر عن سياقات تواصليّة مختلفة تقتضيها مقامات تواصلية معيّنة ومن جهة أخرى هي إقصاء للمعنى في علاقته باللفظ الدال عليه.

وفي معرض حديثه عن اعتباطية الدليل اللغويّ تطرق سوسير إلى الفرق بين الدليل اللغويّ والرمز، وقد اعترف سوسير أن بين الدليل اللغويّ والرمز فروقات هامّة في ما يتعلق بأصل العلاقة بين الدال والمدلول.

فإذا كان الدليل اللغويّ اعتباطيا صرفا فهل أن الرمز أيضا اعتباطي؟

يرى سوسير أنّ في الرمز شيئا من الربط المنطقي بين الدال والمدلول خلافا للدليل اللغويّ الذي يتصف بالاعتباطية فهوقائم على المواضعة

والاتفاق بدليل تعدد الدلائل اللغويّة للتعبير عن المعنى أوالشيء الواحد، ويعود اختلافهما إلى اختلاف اللغات في تسمية المُسمَّيات.

وقد ميّز سوسير بين الدليل اللغويّ والرمز ولم يستخدم مصطلح الرمز للتعبير عن حاصل التوليف بين المتصور الذهني والصورة الأكوستيكية، والجدير بالذكر أن سوسير لم يستخدم كلمة الرمز اللغويّ عوض الدليل اللغويّ لأن الفرق بين هذين المصطلحين " دليل " و" رمز" متعلق بطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، ففي الدليل اللغويّ تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية لا تفسير لها أمّا في الرمز فالعلاقة بين الدالّ والمدلول سببية ومعلّلة وتخضع إلى منطق معيّن. وقد قدّم سوسير مثاله الشهير عن الرمز : الميزان حيث لا يمكن استبدال الميزان بشيء آخر مثل الكرسي أو المنزل للدّلالة على العدل فبين الميزان وقيمة العدل علاقة مبررة ومفسّرة وبالتالي لا يمكن وصفها بالاعتباطية، فشكل الميزان واحتواؤه كفّتين اثنتين يجعله الأنسب للتعبير عن قيمة العدل فحين ترجّح كفّتا الميزان وتستويان تصبح العلاقة بين الميزان (شكلا ولفظا) ومعنى " العدل" علاقة منطقية لها ما يفسرها ويبررها.

ولئن اختلف الرمز عن الدليل في ما يتعلق بمبدأ الاعتباطية فهما يشتركان في كونهما خاضعين إلى المواضعة وبالتالي لا يمكن استبدال الرموز كيفما اتفق لأنها مرتبطة بما اتّفقت عليه مجموعة ما، وإذا ما كان الدليل اللغويّ قادرا على اكتساب دلالات متنوعة من خلال وروده في سياقات متعدّدة ومختلفة يقتضيها المقام التواصلي فإنّ الرّمز يشير إلى سياقات ثقافية متنوعة تختلف باختلاف الشعوب وتتنوع بتنوع ثقافاتهم ومعتقداتهم ولنا في ذلك مثال مشهور وهوالبومة فهي رمز للحكمة عند اليونانيين لكنّه رمز للشؤم عند شعوب أخرى، وإذا ما بحثنا في أصل العلاقة بين شكل البومة والمعنى الذي ترمز إليه في كلتا الثقافتين سنجد أنّ البومة رمزت إلى

معنيين متضادّين خاضعين لمعتقدات معيّنة في بيئتين مختلفتين كل الاختلاف عن بعضهما البعض.

يمكن أن نخلص إلى أن المعنى قد احتلّ مكانة هامّة في لسانيّات "سوسير" رغم أنّه رائد البنيويّة الأوروبيّة التي تهتمّ بالجانب الشكلي للّغة، وكما رأينا فقد حضر المعنى في الدرس اللساني السوسيري بالخصوص في مبدأ اعتباطية الدليل اللغويّ وتجلّى المعنى في المدلول عنصرا من عناصر العلامة اللسانية وفي الاعتباطية علاقةً لا منطقية لا سببية تربط الدال بالمدلول.

أمّا في الدرس الدلالي فقد حضرت قضايا المعنى بجديّة أكبر حيث اعتنى الدلاليُّون بالمعنى واحتفَوا بهِ أيما احتفاء فقد كان محورَ هذا العلم الذي جاء ليتدارك نقائص وعيوبة المباحث اللغويّة التي أغفلت جانب المعنى في الكلمة وقد طرح علم الدلالة إشكاليات عديدة تتعلق بكيفيات حضور المعنى في الكلمة ومختلف القضايا المتولدة عنه.

فكيف حضر المعنى في المباحث اللغويّة قبل ظهور علم الدلالة ونشأة هذا المصطلح؟

قضايا المعنى في الدرس الدلالي : المعنى مبحثا لغويّا قديما

من الضروري أن نقيم تمييزا واضحا بين ظهور علم الدلالة كعلم قائم بذاته يدرس المعنى مكوّنا أساسيّا من مكونات اللّغة، وقضايا المعنى والدلالة حاضرة في المباحث اللغويّة القديمة على اختلاف منطلقاتها، فقد اهتم الفلاسفة اليونانيون بقضايا المعنى وكذلك الهنود واللغويّون العرب وقد كان اهتمامهم مرتكزا على دراسة العلاقة بين اللفظ والمعنى ودراسة طرائق فهم المعنى وكيفيات تأديته من خلال ربطه باللفظ الحاوي له. فكيف ذلك؟

قضايا المعنى عند الفلاسفة اليونانيين

حضرت قضايا المعنى والدلالة عند فلاسفة اليونان من خلال بحث الفلاسفة

في أصل العلاقة بين اللفظ والمعنى وقد رأى سقراط وكذلك تلميذه أفلاطون مثلا أنّ العلاقة بين هذين المكوّنين الأساسيّين للكلمة علاقة طبيعية لها ما يبرّرها وما يفسّرها ودليلهم في ذلك علاقة ترابط وثيق بين الأصوات والأفكار وكلّ لفظ يثير في الذهن دلالة معيّنة موضوعة لذلك اللفظ دون غيرها من الدلالات الأخرى ويظهر ذلك من خلال قوله : " "أنّ للألفاظ معنى لازماً متصلاً بطبيعتها أي أنّها تعكس –إمّا بلفظها المعبر وإمّا ببنية اشتقاقها –الواقع الذي تُعَبِّرُ عنه [1]".

أمّا أرسطوفقد اشتهر بقوله بالعلاقة الاصطلاحية التواضعية بين اللفظ والمعنى على اعتبار أن الأفراد يتواضعون على الألفاظ التي سيتواصلون من خلالها مع بعضهم البعض ودرس في إطار ذلك علاقة الصّوت بالمعنى حيث اعتبر " **المعنى مطابقاً للتصور الموجود في العقل المفكر**"[2].

قضايا المعنى عند الهنود

اهتمّ الهنود بدراسة دلالات الألفاظ وتجلى ذلك من خلال إقامة علاقة بين الكلمة والمعاني التي تتصل بها وانقسموا إلى اتجاهين اثنين اتجاه يرى أن العلاقة بين الكلمة ومعناها علاقة طبيعية على اعتبار أن اللّغة " هبة الله للبشر" واتجاه ثان يرى أن العلاقة بين الكلمة والمعاني الذي تدل عليها علاقة اصطلاحية اختار الأفراد بمقتضاها كلمات تعبر عن معان ومدلولات معينة واتفقوا على استعمالها في ما بينهم. وقد قسّموا دلالات الكلمات إلى الأقسام التالية :

1) قسم يدلّ على مدلول عام وشامل (طفل)
2) قسم يدلّ على كيفية (قصير، كبير..)
3) قسم يدلّ على حدث (كتب، خرج..).
4) قسم يدلّ على ذات (محمد، إبراهيم...).

---

[1] جورج مونان " تاريخ علم اللّغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين " ص 91.

[2] صفية مطهري " الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية " ص 34.

قضايا المعنى عند اللغويّين العرب

لعلّ من المهمّ الإشارة إلى أنّ المعنى كان مبحثا أساسيّا في الدّرس اللغويّ العربي وإن لم تكرّس جهود العرب في هذا المجال فإنّ بذور علم الدلالة فكرة ومنهجا بدت واضحة في مصنفات النحاة العرب وفي طرائق بحثهم في جدلية العلاقة بين اللفظ والمعنى.

نجد أن سيبويه قد خصّص قسما من الكتاب لدراسة علاقة اللفظ بالمعنى قائلا "هذا باب اللفظ للمعاني" وقد اعتبر أن كلام العرب قائم على : " اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين."[1]

أمّا ابن جني فقد تناول إشكاليات المعنى من خلال مبحث الاشتقاق وما يوفره من تنوع في الدلالات وكذلك من خلال باب " تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني[2]" فقد تعرض فيه إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى قد ردّ على من اتّهم العرب باهتمامهم بالألفاظ وإهمالهم لجوانب المعنى في دراستهم للكلمة وذلك في باب سماه " باب في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني"[3] وقد درّس فيه أمثلة من الألفاظ التي تقاربت أصواتها فتشابهت معانيها :

" ومنه العسف والأسف والعين أخت الهمزة كما أن الأسف يعسف النفس وينال منها والهمزة أقوى من العين كما أن أسف النفس أغلظ من التردّد بالعسف فقد ترى تصاقب اللفظين لتصاقب المعنيين"[4]

---

[1] صفية مطهري " الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية " ص 22.

[2] ابن جني " الخصائص " الجزء الثاني ص 255.

[3] ابن جني " الخصائص " الجزء الأول ص 103

[4] المصدر نفسه ص 265

كما تناول ابن جنّي مسائل كثيرة تتعلّق بالمعنى وإشكاليّاته وطرائق تنوّعه وتجليّاته في أبواب كثيرة اعتنى فيها بمختلف العلاقات الرابطة بين اللفظ والمعنى كالترادف والتضاد...

أردنا من خلال هذه النبذة المختصرة التأكيد على أن المسائل والقضايا المتعلقة بالمعنى والدلالة كانت حاضرة في المباحث اللغويّة قديما ومبررات ذلك أن اللّغة كانت الشغل الشاغل للإنسان والموضوع الأساسي الذي بحث فيه المفكرون فلاسفة ولغويين وأدباء وفقهاء على اختلاف مذاهبهم وتخصصاتهم ذلك أن اللّغة همزة وصل بين الإنسان والوجود وما الكلام سوى تجلّ من تجليات هذه العلاقة تطور بتطور الشعوب.

من خلال هذا التقديم التأريخي لحضور قضايا المعنى في البحوث اللغويّة القديمة سنتطرق إلى ظهور علم الدلالة علما يدرس قضايا المعنى والدلالة فظهور هذا العلم وظهور المصطلح كان نتيجة حتمية لتواصل الدراسات الباحثة في حقول المعنى ومتاهاته إلى أن أصبح علم الدلالة علما مستقلا بمادته وموضوعه ومناهجه.

المعنى موضوعا لعلم الدلالة عند ميشال بريال

علم الدلالة مصطلح حديث وضعه اللغويّ الفرنسي ميشال بريال سنة 1897 ويجمع الدارسون على أن ظهور المصطلح مرتبط أساسا بأعماله وبحوثه في قضايا المعنى وإشكالياته وقد سمّى بريال علمه الجديد : السيمنتيك، وميشال بريال لغوي فرنسي ولد سنة 1832- وتوفي سنة 1915 كان متخصّصا في فقه اللّغة إليه يرجع الفضل في توجيه اهتمام الدارسين إلى القضايا المتعلقة بالمعنى في علاقته باللّغة مكوّنا هامّا من مكوّناتها لا يقلّ قيمة ولا أهميّة عن اللفظ، وإذا ما نظرنا في مصطلح السيمنتيك وجدناه مأخوذا عن الكلمة اليونانية Sema وتعني علامة ولكن لهذا المصطلح

وجود في الدرس اللغويّ العربي أيضا فكلمة " سمة " تعني الميزة والخصيصة والعلامة.

تكمن قيمة أعمال ميشال بريال في حقل المعنى في تأكيده على عميق الصلة بين المعنى ووظائف اللّغة، وقد صار المعنى مكونا هاما وأساسيا في المباحث اللغويّة الدلاليّة منذ صدور مقاله الشهير سنة 1883 وعنوانه "القوانين الفكرية للغة وقد واصل بريال تقصّي المعنى والبحث في إشكالياته وتوجيه اهتمام اللغويّين نحوالاعتناء به مكونا رئيسيا من مكونات اللّغة وذلك في كتابه "محاولة في الدلالة" الذي نُشر سنة 1897 وقد اقترح فيه تسمية هذا العلم الذي جُعل المعنى موضوعَه الرئيسي حيث يقول بريال : " "أرجو إذن من القارئ أن يعتبر هذا الكتاب مجرد مدخل بسيط إلى العلم الذي اقترحت تسميته بعلم الدلالة". ويقول أيضا " إن الدراسة التي ندعوإليها القارئ هي نوع حديث للغاية بحيث لم تُسمَّ بعد، نعم، لقد اهتمّ معظم اللسانيين بجسم وشكل الكلمات، وما انتبهوا قط إلى القوانين التي تنتظم تغير المعاني، وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أن هذه الدراسة تستحق اسماً خاصاً بها، فإننا نطلق عليها اسم : سيمانتيك للدلالة على علم المعاني "[1].

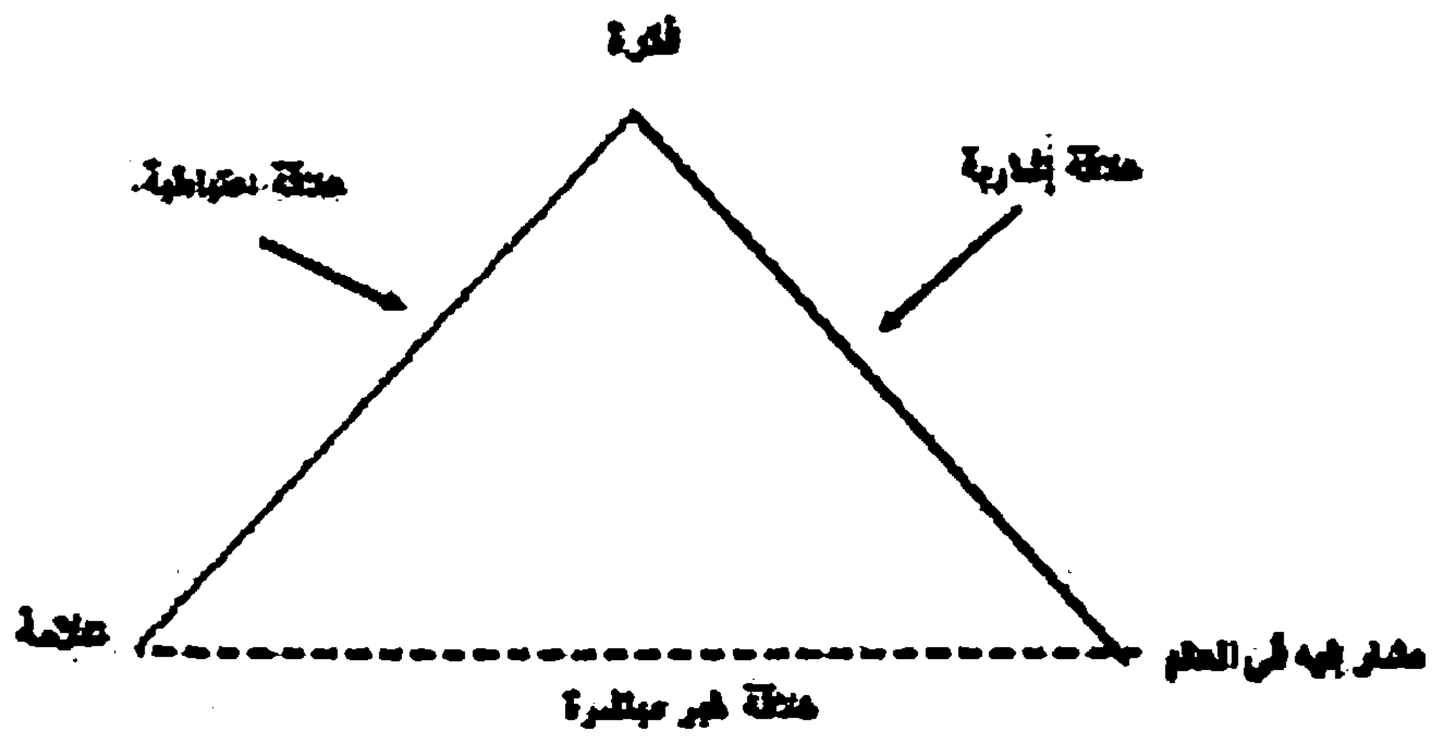
تطوّر البحث في قضايا المعنى بعد ميشال بريال

واصل الدارسون البحث في إشكاليات المعنى وقضاياه وعطفوا جهودهم على جهود ميشال بريال وفي سنة 1923 ظهر كتاب قيّم تحت عنوان "معنى المعنى" "The meaning of meaning الذي ألفه اللغويّان الإنجليزيان أوجدن Ogdan وريتشاردز .Richards وقد جاء هذا الكتاب نتيجة التأثير الكبير الذي أحدثته بحوث ميشال بريال في قضايا المعنى والدلالة.

---

[1] أحمد مختار عمر " علم الدلالة " ص 36

تساءل أوجدن وريشاردز في كتابهما عن ماهية المعنى من حيث هوعمل متزاوج من اتحاد وجهي الدلالة : أي الدال والمدلول، فوجّها العناية بالعلاقة التي تربط مكوّنات الدلالة التي يجب أن تبدأ من الفكرة أوالمحتوى الفعلي الذي تستدعيه الكلمة والذي يومي إلى الشيء فالدلالة لدى هؤلاء مجتمعين. كما يبدو عبارة عن اتحاد شامل بإطار متكامل بين الدّال والمدلول غير قابل للتجزئة والفصل[1]. وقد قدّم اللغويّان تصوّرا جديدا للدلالة من خلال مثلّثهما الشهير [2]:



وأكّدا أنّ الدلالة إنما هي حصيلة تفاعل بين عناصرَ ثلاثة تتضافر لإنتاج المعنى وهي : المدلول والدّال والمرجع.

قضايا المعنى في السيميولوجيا

لعلّ من الضروري أن نشير إلى أن السيميولوجيا أي علم الدلائلية من أبرز العلوم التي تناولت قضايا المعنى ذلك أن المعنى مكوّن أساسي من مكونات العلامة الدالّة سواء أكانت هذه العلامة علامة لغوية (الدلائل اللغويّة) أوعلامات غير لغويّة كالإشارات والرموز والألوان والرسومات وكل الأنظمة التواصلية التي تؤدي معنى ودلالة ما، وقد اعتبر سوسير اللسانيّات فرعا

---

[1] محمد حسين علي الصغير " تطور البحث الدلالي، دراسة تطبيقية في القرآن الكريم"

[2] Charles Kay Ogden, and Ivor Armstrong Richards " the meaning of meaning" p 11

من فروع علم أشمل هو علم الدلائلية على اعتبار أنّ الدليل اللغويّ علامة من العلامات التي تدرسها السيميولوجيا وقد خالفه رولان بارت (ولد سنة1915 وتوفي سنة 1980) في ذلك وأكد على أنّ اللسانيات علم أشمل من علم الدلائلية ودليله على ذلك أننا نعود دائما إلى اللّغة للتواصل مع غيرنا مهما كانت العلامة التي استخدمناها فما هذه العلامات " سوى شفرات غير ذات أهمية كقانون السير مثلاً، إلا أنه بمجرد الانتقال إلى مجموعات لها عمق اجتماعي حقيقيّ نلتقي مرّة أخرى باللّغة. وممّا لا مراء فيه أنّ الأشياء، والصّور، والسلوكات قد تدلّ، بل تدلّ بغزارة، ولكن لا يمكنها أن تفعل ذلك بكيفيّة مستقلّة. إذ إنّ كل نظام دلائلي يمتزج باللّغة"[1].

إنّ اعتراف بارت بأهمية اللّغة وملازمتها للعلامة لتحقيق الوظائف الدلاليّة لا يمنع من اعتبار العلامات غير اللغويّة علامات قادرة على حمل دلالات مختلفة ومتنوعة باختلاف وتنوع ثقافة الجماعات الموظفة لتلك العلامات، فهذه العلامات تحمل معان ودلالات لا حصر لها، فهي تثير في أذهان مستعمليها وظائف متعدّدة وتدفعهم بالتّالي إلى تأويل دلالاتها بحسب الظروف الحافة باستعمال تلك العلامة وقد يقودنا هذا إلى طرح إشكالية على قدر كبير من الأهميّة: هل تشمل العلامة اللفظ؟ أم أنّ اللفظ أعمّ من العلامة؟ بمعنى آخر أيهما يمثل الجانب اللامتناهي للمعنى؟ أهي العلامة (غير اللغويّة كالإشارة والرموز والرسومات إلخ..) أم اللّفظ (العلامة اللغويّة صورا أكوستيكية وأصواتا) ؟

يمكن أن نطرح الإشكالية بطريقة أخرى: هل يتحرّر المعنى باللفظ أم بالعلامة؟

---

[1] رولان بارت" مبادئ في علم الأدلة"، ترجمة وتقديم محمد البكري، ص28.

ونحن نعني بالتحرّر ههنا قدرة المدلول على تأدية أكثر من معنى، هل تحرّره العلامة غير اللسانيّة ويُقيّده اللفظ؟

ولنأخذ على سبيل المثال علامة من العلامات التي تؤدّي معنى إذ توظف في سياق تواصلي وهواللون الأحمر، هذا اللون علامة غير لغوية توظف في سياقات مختلفة فيفرز كلّ استعمالٍ معاني ودلالاتٍ مخصوصةً، فقد يعني دلالة المنع إن وظف كإشارة مرور، وقد يعني الحب إذا ما صاحبه رسم معيّن يعين على تأدية المعنى المراد، وقد يعني الحرارة إذا ما اتّصل بكلّ ما هو قابل للاشتعال، وقد يعني الموت إذا اتصل بما يعبر عن الدم، وقد يعني مُثيرا أو أداة لاستفزاز كائن معيّن (الإنسان= رباط يعقد في الذراع للدلالة على حق الإضراب/ الحيوان : الثور الذي يقع تهييجه عن طريق رداء أحمر يُكشف أمامه...)، إن اللون الواحد بهذا المعنى يحمل دلالات كثيرة يمنحها إيّاه المستعمل لتلك العلامات، فهو الذي يكسبها- بالتواضع مع أفراد مجتمعه- القدرة على حمل أكثر من معنى وهذا في الحقيقة قد يختلف عن اللفظ الذي قد يوجّه في مرحلة ما دلالة الشيء وجهةً دلاليّة معينة فإن وظفّنا اللون الأحمر مثلا واخترنا له محتوى ما فقد ضيّقنا من أفق دلالاته.

تكتسب العلامة الدلاليّة قيمتها من توظيف مستعمليها لها وتداولهم على جعلها أداة للتواصل مع بعضهم البعض، والعلامة الدلاليّة علامة مرتبطة شديد الارتباط ببيئتها الثقافية والفكرية والاجتماعية وهو ما يفسّر تغيّر معناها بتغير هوية مستعمليها فكأن المعنى ههنا أسير الظروف الحافة بالمقام التواصلي الذي وظّفت فيه العلامة، ومن الباحثين من اعتمد تقسيما مخصوصا للعلامة يتجاوز مجرد تصنيفها إلى علامات لغوية وعلامات غير لغوية وذلك من خلال التحقق من توفر جانب القصدية عند إقامة علاقة تواصلية ما انطلاقا من عناصر ثلاث :

المدلول ←——————— الدال ←——————— القصد

بمعنى أنّ كلّ علامة تحمل في طيّاتها معنى تريد تبليغه الآخَرَ مهما كان الشكلُ التعبيريُّ الذي أُفرغ فيه المعنى وضُمِّنَت فيه الدلالة والأهم من البحث في نوع العلامة البحث في مقاصد الموظفين للعلامة، فالقصد في هذا المقام أهمّ من العلامة ذاتها، ذلك أن العلامة الواحدة قد يستعملها الأفراد بطرائق مختلفة وفي سياقات تواصلية مختلفة تختلف باختلاف مقاصدهم، فالجانب القصدي ههنا يطغى على العلامة ذاتها وتصبح المقاصد مُوجّهة للمعنى وموظّفة للفظ بمعنى أن القصد يُكسي المعنى أهميته واللفظَ قيمته، فالمعنى "رهين بتعيين مقاصد المتكلّمين والكشف عنه "[1].

المعنى بين المقال والمقام

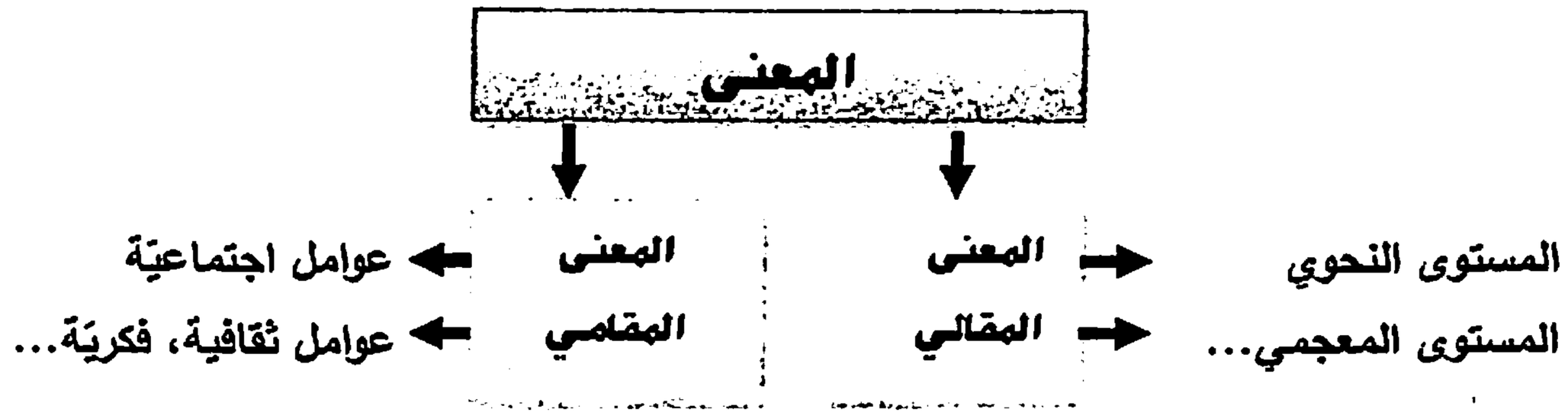
إنّ اللّغة ظاهرة اجتماعية مرتبطة أساسا بثقافة أفراد المجتمع الذي يتكلمها وهي تعكس في جوانب كثيرة منها ملامح ذلك المجتمع ودليل رقيّه أو تخلّفه، وهي بالإضافة إلى كل ذلك الوسيلة التي يوظّفها للتعبير عمّا يدور في عالمه الذاتيّ الداخلي.

ولئن كان المعنى تائها في ثنايا اللّغة باحثا عمّا به يتحرّر من سجن اللفظ فهو واقع بين فكّي المقال والمقام، ونميّز في هذا الصدد بين المقام اللغويّ والمقام غير اللغويّ.

ويتمثّل المقام اللغويّ في كلّ ما يحيط بالكلمة من عناصر لغوية توجه فهمنا لمعاني ملفوظ ما ودلالاته، أما المقام غير اللغويّ فيتمثّل في كلّ الظروف الثقافية والاجتماعية والفكريّة الحافة بإنشاء الخطاب، فبتغير المقام يتغير المقال فيتغيّر المعنى وتتنوّع الدّلالات.

---

[1] عبد الله إبراهيم ومجموعة من الباحثين " معرفة الآخر، مدخل غلى المناهج النقدية الحديثة البنيوية ، السيميائية، التفكيك" ص 84.



فالمعنى المقالي مرتبط ضرورة بما تنتجه مستويات لغوية مختلفة لإنتاج المعنى والكشف عن الدلالة وهذه المستويات هوي مستويات نحوية (صرفية، اشتقاقية، تصريفية..) ومستويات معجمية تتمثل في المعاني التي توفرها الوحدة المعجمية (سمات دلالية، سمات دلالية مشتركة، سمات دلالية تمييزية..)، أمّا المعنى المقامي فهوحصيلة تضافر مستويات مختلفة عن مستويات المعنى المقالي فهي مستويات غير لغويّة منها ما هواجتماعي وما هو فكريّ وحضاري وذاتي أيضا.

ونحن إذ نبحث في قضايا المعنى نتساءل عن دور المقام بالمعنى الذي حدّدناه في الكشف عن جوانب خفيّة من المعاني والدّلالات ؟

المقام آليةً من آليات إنتاج المعنى

إنّ قضيّة دور المعنى في تحديد المعنى والدلالة قضية على جانب كبير من الأهمية ودليل ذلك أن المعاني النحوية قد تكون أحيانا قاصرة عن تحديد المعنى الحقيقي المراد تبليغه ذلك أن ظاهر القول يختلف عن باطنه والمصرّح به قد لا يعكس ما أُضمر، وإذا ما نظرنا إلى نظام اللّغة العربيّة وجدنا أنه نظام قائم على تعدّد آليات إنتاج المعنى، فالمعنى قد يُكشَف وقد يُضمر وللّغة العربية أدواتها اللغويّة لتحقيق ذلك ولكن في مقامات تواصلية معيّنة تعجز اللّغة عن توفير أدوات ووسائل نعبّر بها عما نريد فنعمد بالتالي إلى جعل المقام أداتنا الأولى للكشف عن مقاصدنا.

يضطلع المقام بدور كبير في تحديد المعاني الدلاليّة متجاوزين بذلك مستوى المعاني النحوية يقول تمام حسان : " ولقد سبق أن قلنا إن المعنى على مستوى النظام الصوتي والنظام الصرفي والنظام النّحوي هومعنى وظيفي أي أن ما يسمى المعنى على هذا المستوى هوفي الواقع وظيفة المبنى التحليلي ثم يأتي معنى الكلمة المفردة (المعنى المعجمي) وما يكون بمجموع هذين المعنيّين مضافا إليهما القرينة الاجتماعية الكبرى التي نرتضي لها اصطلاح البلاغيين المقام context of situation وكلّ ذلك يصنع (المعنى الدلالي)[1].

فقد تدلّ عبارة معينة على معان مختلفة متى وقع التلفظ بها في مقامات تواصلية مختلفة، مثال :

عبارة " نهارك سعيد " : عبارة تحمل معنى التحية، لكنها قد تفيد معان ودلالات أخرى متى تغيّر المقام التواصلي :

المعنى الدلالي 1 : إنهاء المقابلة/ مغادرة المكان/ التعبير عن الغضب...

المعنى الدلالي 2 : اللوم، التوبيخ. ..

المعنى الدلالي 3 : الهزل...

من خلال ما تقدّم نتبيّن أنّ للمقام دورا أساسيّا في الكشف عن المعاني الدلاليّة الكامنة خلف المعاني النحوية، ولكن له دورا هاما أيضا في توجيه فهمنا لمقاصد المتكلم المتلفظ لقول ما والذي اختار فيه صيغا وأساليب لغويّة معيّنة للتّعبير عن معان ودلالات لم تضع لها اللّغة العربيّة صيغا خاصّة بها، ونحن نعني ههنا المعاني الناشئة عن الأعمال اللغويّة غير المباشرة، فكيف ذلك؟

---

[1] تمام حسان " اللّغة العربية معناها ومبناها"، ص 182.

المعنى والأعمال اللغويّة غير المباشرة

يعبّر المتكلّم عن مقاصده عبر استعماله لأبنية لغوية مخصوصة وقد يتخير من هذه الأساليب صيغا يعبّر بها عن معان صريحة وأخرى عن معان ضمنيّة، فمتى أراد المتكلّم النداء وظّف أسلوب النداء ومتى أراد النهي فهواستعمل أسلوب النهي ومتى أراد الاستفسار عن شيء عمد إلى أسلوب الاستفهام، ولكن في العربية معان لا يمكن التعبير عنها بصيغ لغوية خاصة بها فيميل المتكلم إلى بلوغ تلك المعاني بتوظيف صيغ لغوية وضعت للتعبير عن معان معيّنة فيصبح العمل اللغويّ المباشر بمقتضى ذلك عملا لغويّا غير مباشر، ومثال ذلك :

معنى اللّوم والتقريع عبر صيغة الاستفهام :

– هل نسيت شراء الهدية؟

المعنى المتحقق من الدعاء عبر النداء والأمر :

– يا مجيب الدعاء، حقّق رجائي

معنى النصّح والإرشاد عبر صيغة الأمر:

– اِتبع صاحب الخلق الحسن تهتدي

إنّ العامل الأساسي المحدّد للمعنى المراد في كلّ قول من الأقوال آنفة الذّكر إنما هوالمقام وقد يفسر هذا عدم قدرتنا على فهم المقاصد الحقيقية للمخاطِب في أحيان كثيرة لأننا اقتفينا أثر المعنى في الصيغ النحوية الظاهرة ولم نبحث في ما يمكن أن يحمله المعنى من دلالات مختلفة لا تتّضح إلا بالبحث في المقام الحاف بإنتاج ذلك القول.

خاتمة :

إنّ الباحث في حقول المعنى كالباحث عن الأمل في أن يتمكّن من رسم حدود للمعنى عبر مقاربة لسانيّة أو دلاليّة أونحويّة أو فلسفيّة أو بلاغيّة للمعنى ذلك أنّه لا يزال في برجه العاجيّ منفلتا عن كلّ قيد ومتحرّرا من كلّ

أسر، فمهما كان المجال الذي من خلاله ولجنا عالم المعنى وجدنا أنفسنا ونحن نبحث في المعنى نبحث عنه داخل متاهاته التي لا حصر لها، فالمعنى معان والدلالة دلالات ولعل هذا ما يعطي للّغة قيمتها وما يضمن استمراريتها وتطورها، فالمعنى لا ينفك ينموويتلون ويتخذ له أشكالا تعبيرية مختلفة فهو تارة علامة لغوية وطورا علامة غير لغوية وهو أحيانا معنى صريح وأحيانا أخرى ضمني خفي وهومعنى تحدده البنية النحوية حينا أو يحدده المقام التواصلي حينا آخر ويبقى المعنى بقضاياه وإشكالياته وعلى اختلاف مقاصد وأهداف الباحثين فيهِ عنهُ عالما يكتنفه الغموض ومحيطا لا قرار له.

ولكن لسائل أن يسأل : كيف ننظر إلى قضايا المعنى اليوم في ضوء النظريّات اللغويّة الحديثة ؟

هل تطوّرت قضايا المعنى بتطوّر البحوث في حقل اللّغة ؟ هل زال عن المعنى بعض من غموضه؟ هل افتكّ المعنى مكانته التي هو حقيق بها في كلّ المباحث التي تناولته ؟

إشكاليّات نرجو أن نجد إلى محاولة الإجابة عنها سبيلا في قادم البحوث.

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم (عبد الله) ومجموعة من الباحثين " معرفة الآخر، مدخل غلى المناهج النقدية الحديثة البنيوية، السيميائية، التفكيك"
- ابن جنّي (عبد الرّحمان) " الخصائص " الجزء الأوّل / الجزء الثاني
- بارت (رولان) " مبادئ في علم الأدلة" ترجمة وتقديم محمد البكري
- حسان (تمام) " اللّغة العربية معناها ومبناها"
- دي سوسير (فرديناند) "دروس في الألسنية العامة"، ترجمة صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة 1985
- علي الصغير (محمد حسين) " تطور البحث الدلالي، دراسة تطبيقية في القرآن الكريم"
- مختار عمر (أحمد) " علم الدلالة "
- مطهري (صفية) " الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية "
- مونان (جورج) " تاريخ علم اللّغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين "
- Ogden (Charles Kay), and Richard (Ivor Armstrong)“ the meaning of meaning”

الفصل الرّابع :

المعنى في إنشائيّة الخطاب ورمزيّته

في الانفعال والتلقّي: عَوْد على بدْء

د. فاتن حسني – المعهد العالي للّغات بتونس

- « L'émotion est-elle plus qu'un titre de chapitre ? » (Bentley)
- « Chacun sait ce qu'une émotion, jusqu'à ce qu'on lui demande d'en donner une définition. A ce moment-là, il semble que plus personne ne sache ». (Fehr & Russel)
- « Lire des poèmes et des romans ne conduit pas à réfléchir sur la condition humaine, sur l'individu et la société, l'amour et la haine, la joie et le désespoir mais sur des notions critiques traditionnelles ou modernes ». (Todorou)

إنّ المتتبّع للدّراسات الغربيّة الحديثة في مجال نظريّات الأدب يلمح الاهتمام المتزايد بمستوى "الانفعال" مدخلا من المداخل الممكنة في إنشاء الأدب وتلقّيه وتعليمه[1] بصورة تجعل الخوض في مسائله أقرب إلى ما يمكن أن يطلق عليه "موضة العصر"؛ وذلك مواكبة لتطوّر العلوم النفسانيّة وانفتاحا على مختلف الاختصاصات الّتي اعتنت بدور الانفعالات في عمليّة الإدراك إلى درجة أنّها أصبحت تستخدم مصطلحات هذه العلوم من قبيل "الذكاء الانفعالي" و"الكفاءة الانفعالية" و"الطاقة الانفعاليّة" في التعامل مع الآثار الأدبيّة والفنيّة.

يبدو أنّ هذا المفهوم بصدد الرّجوع إلى الاعتبار عند دارسي الأدب المعاصرين، ولئن مثّلت أعمالهم مشروعا واعدا في فهم الأدب وتقبّله، فإنّ

---

[1] انكبّ العديد من الباحثين الفرنسيّين اليوم على درس ظاهرة الانفعال في الأدب والنّقد في نطاق مشروع (المركز الوطني للبحث ANR) حول "سلطة الفنون" "Pouvoir des arts" وهو يهدف إلى إصدار موسوعة مخصّصة للعلاقات بين " الفنّ والانفعال".

المقاربة التي تنهض عليها تفتح الباب حتما للتّساؤل عن دور الانفعال في العمليّة الأدبيّة أمام تعدّد مناهج التحليل وتطوّر المقاربات النقديّة والقرائية. وبالتّالي البحث في مقاصد هذه العودة إلى البدايات وخلفيّاتها النظريّة.

وإذ اخترنا النّظر في المسألة في علاقتها بالقارئ فلأنّها تعيد النظر في قدرة مناهج قراءة الأدب على استيعاب التجربة الأدبية وذلك بإعادة الاعتبار لدور الانفعال في الفهم والتقبّل، والحال أنّ مطمح قراءة النصوص وتأويلها كان ولا يزال الابتعاد عن الذاتيّة والالتزام بالموضوعيّة.[1]

- فما هو مفهوم الانفعال؟
- وما تجليّاته في مختلف النظريّات الأدبيّة الّتي اعتنت بالمتقبّل قديما وحديثا ؟
- ما وظيفة الانفعال وما دوره في إنتاج المعنى ؟
- ما تفسير هذه الظاهرة في علاقتها بتقبّل الأدب قراءة وفهما ؟
- هل نحن أمام مقاربة جديدة بإمكانها أن تتجاوز المنجزات الجسيمة الّتي حقّقتها مناهج التحليل فتكون عودا على بدء ؟ أم أنّها مجرّد ردود أفعال اقتضاها واقع الأدب وانفتاح مجالات العلوم على بعضها البعض ؟

في تحديد المفهوم :

"الانفعال" و"الانفعاليّة" من المفاهيم الشّائعة في العلوم النفسيّة عموما وفي مجال نقد الأدب والفنّ خصوصا، إلاّ أنّه مفهوم يستعصي على الحدّ والضبط. وقد شهدت استعمالاته من الاتّساع ما جعله يطلق على مختلف الحالات النفسيّة والشعوريّة، ومن الانحسار ما جعله مقيّدا باختصاصات علميّة دقيقة.

---

[1] انظر : مقالنا "في البعد الإيدبولوجي لفعل القراءة:هل الموضوعيّة ممكنة؟"، منشور ضمن أعمال الندوة الدوليّة حول "الإظهار والإضمار في الخطاب" (أيّام 4-6 أفريل 2013).

الانفعال émotion هو "استجابة متكاملة يصدرها الفرد تعتمد على إدراكه لأبعاد المثيرات الدّاخليّة والخارجيّة الّتي يتعرّض إليها ومعانيها، وتشتمل هذه الاستجابة على عدد من التغيّرات الوجدانيّة المركّبة و تتضمّن أيضا حدوث تغيّرات في نشاطات مختلف أجهزة الجسم الدّاخليّة"[1].

يقول ديكارت معرّفا الانفعالات: "يمكن أن نطلق عموما اسم الانفعالات على جميع الأفكار المستحدثة في النفس بدون مساعدة من إرادتها – وبالتالي بدون فعل صادر عنها– و بمجرّد الانطباعات الحاصلة في الدماغ، لأنّ كلّ ما ليس فعلا هو انفعال." [2]

يسمّي الفلاسفة كلّ ما يحدث أو يتحقّق انفعالا بالنظر إلى الشخص الّذي يحدث له، وفعلا بالنظر إلى الشخص الّذي هو مصدر حدوثه. وهكذا فرغم أنّ الفاعل والمنفعل هما في الغالب مختلفان، إلاّ أنّ الفعل والانفعال هما دائما شيء واحد نشير إليه باسمين اثنين.

فالانفعال إذن هو الوجه الآخر للتفكير وهو الوجه الذي يحدّ من استرساله لأنّه ضرب من شعور حينيّ بالارتياح أو عدم الارتياح لا يترك للموضوع مجالا للتفكير فيه والحكم عليه.

ولئن اتّفقت الدراسات النفسانية على أنّ الانفعالات حالة وجدانية عنيفة تأتي الفرد بصورة مفاجئة تصحبها اضطرابات فزيولوجيّة وتعبيرات حركيّة وأنّها كثيرا ما تتّخذ صورة أزمة عابرة لا تدوم طويلا، فقد فرّقت بين الانفعال والهوى passion[3] من ناحية وبين الانفعال والحالة المزاجيّة من ناحية

---

[1] Encyclopédie Universalis (Emotion).

[2] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفيّة، مادّة الهوى (الانفعال).

[3] يعرّف الهوى بأنّه "حالة من الانفعال الشديد باتّجاه أمر أو شخص معيّن و هو عاطفة جامحة مستأثرة... ولقد شبّه ريبو Ribot الهوى بفكرة ثابتة متسلّطة تجتاح كامل حقل الوعي و تغشى قدر ما تستطيع الأفكار الأخرى"، المرجع نفسه

ثانية. كما بيّنت أثر هذه الانفعالات في العمليّات العقلية والسلوكيّة؛ فالانفعال المعتدل ينشّط التّفكير والحركة ويزيد الميل إلى مواصلة العمل بينما الانفعالات الشديدة تشلّ السيطرة على الإرادة وتؤثّر على جميع العمليّات العقليّة فتشوّه الإدراك وتعوق التذكّر.

انطلاقا من هذا لم تظهر نظريّة واحدة في الانفعالات بل نظريّات اختلفت في سبل تعريف الانفعال ودراسته وتفسير حالاته وأعراضه، وإن هيمنت عليها لفترة طويلة المقاربة الفيزيولوجيّة الّتي كانت تعرف بنظريّة "جيمس-لانج". ولم يقع تطويرها إلاّ من خلال مقاربات اهتمّت بالمستوى الإدراكي والاجتماعي معرضة عن اعتبار الانفعال ظاهرة بيولوجيّة. وقد انطلقت كلّ نظريّة من فرضيّات مضبوطة تُحدّد طبيعة الانفعال ومسبّباته وآثاره[1].

للانفعال إذن في المستوى الاصطلاحي وجهان: وجه ظاهر ووجه باطن وهو يفيد ردّ الفعل الإيجابي أو السّلبي. إلاّ أنّه استعمل في الأدبيّات النقديّة مرادفا للعاطفة والشعور والإحساس دون تمييز، فكان الاهتمام بما يثيره في المتقبّل من متعة ولذّة كفيلا بانحسار مجاله الدّلالي واقتصاره على ظهور الأثر.

أمّا التعبير الانفعالي فيكون : إمّا إنفعالا فيزيولوجيّا هو ما تقوم به الأعضاء من حركات إنفعاليّة، أو إنفعالا باطنيّا كالحزن والفرح والبكاء، وإمّا إنفعالا بواسطة اللّغة كاستعمال صيغ لغويّة دالّة على الاستحسان أو الاستهجان أو التعجّب. وقد يكون إنفعالا عقليّا عندما ننتقل إلى مرحلة الفهم والتّعليل.

---

[1] للاطّلاع على أهمّ ما توصّلت إليه البحوث المعاصرة فيما يعرف بـ"سيكولوجيّة الانفعالات "، يمكن الرجوع إلى مقال:

Armelle Nuguier: "Histoire et grands courants de recherche sur les émotions", Revue électronique de psychologie sociale, 2009, n°4.

تعدّ ظاهرة الانفعال في الأدب –إذا اعتبرنا الأطراف المتدخّلة فيها من باثّ/مبدع ونصّ ومتقبّل/قارئ– في صلب عمليّة التواصل يمثّل فيها التأثير في المخاطَب وهزّ مشاعره le pathos مقصدا من جملة مقاصد التواصل سواءٌ أكان الخطاب شفويا أم مكتوبا.

وقد لا يكون المقصد بالضرورة مُعربا عن إرادة واعية ساعية إلى الإقناع أي المناورة بل يكون سبيله مخاطبة الأحاسيس والعواطف وتحريك الانفعالات، فتحصل الاستجابة وتتحقّق المتعة. وهي الوظيفة الّتي يولّدها الباثّ ويطلق عليها جاكبسون في نظريّته الشهيرة في وظائف الكلام الوظيفة الانفعاليّة fonction émotive وتسمّى أيضا الوظيفة التعبيريّة expressive وهي " تنزع إلى التعبير عن عواطف المرسِل ومواقفه إزاء الموضوع الّذي يعبّر عنه ويتجلّى ذلك في طريقة النطق مثلا أو في أدوات تفيد الانفعال كالتأوّه أو التعجّب أو دعوات الثّلب أو صيحات الاستنفار...".

ومهما يكن من أمر فإنّ خطاب التأثير خاضع في نظامه و مقصده لمنظورين اثنين:

– منظور المتلفّظ من جهة

– ومنظور المتقبّل من جهة ثانية

وهذا دليل على أنّ مسألة الانفعال في العمليّة الأدبيّة يمكن أن تُعالج من زاويتين: زاوية المبدع أو زاوية القارئ أي ما به يتأسّس " فعل الكتابة" إذا نظرنا في الوسائل الّتي يلتجئ إليها المؤلّف للإثارة وتحريك السواكن أو ما به يتأسّس "فعل القراءة" إذا نظرنا فيما ينتج عن الانفعال من فهم أو تعليل أو تقييم.

إذا سلّمنا بأنّ الانفعال هو إدراك الذات للموضوع هو تأثّر واستجابة، فهل هو تقبّل واع للعمل الإبداعي؟ كيف يتمّ إدراك الجماليّ في الفنّ عموما؟

كيف يتحقّق الأثر؟ كيف يدرك القارئ جماليّة المعنى أو الصورة المجازيّة أو البناء في النصّ الأدبيّ؟

نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة برصد ظاهرة الانفعال في مختلف نظريّات الأدب الّتي اهتمّت بالمتقبّل والقارئ محاولين استجلاء فاعليّتها في الفهم واستكشاف المعنى مشيرين إلى مختلف القضايا الّتي ترشح عنها. ولقد تراوحت تقديراتها للمسألة بين معتبرٍ إيّاها مقياسا من مقاييس نجاح العمل الأدبي والفنّي وبين منزّلٍ إيّاها منزلة دنيا باعتبارها عائقا أمام موضوعيّة القراءة.

والّذي يبرّر اختيارنا المنهجي أنّ النّماذج الّتي وقفنا عندها، وإن اختلفت نشأة وغايات وأسسا معرفيّة، فقد مثّلت فيها الظاهرة المرصودة، في تقديرنا، علامات بارزة تؤكّد صيرورتها وهي تتشكّل لدى المتقبّل.

في الخطاب النقدي القديم: الانفعال دليل على "الجودة الأدبيّة"

مثّلت ظاهرة الانفعال بنوعيها مستوًى أوّليًا من مستويات تقبّل النصّ الشعري عند العرب[1] ومثّلت عناية النقّاد بما يُحدثه النصّ من وقْع في السامع "كالطرب" و"اللذّة" و"الارتياح" و"الهِزّة" و"البكاء"... وعيا لديهم بأهميّة هذه الظاهرة و بقدرتها التعبيريّة في تقييم الأشعار والتمييز بين الجيّد منها والرّديء من ناحية وإثبات إعجاز القرآن من ناحية ثانية.

يقول الخطابي (ت 388هـ) في هذا الصدد ملخّصا رأي دارسي الإعجاز: "قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه النّاس فلا يكاد يعرفه إلاّ الشاذّ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس. فإنّك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا إذا قرع السمع خلص إلى القلب من اللذّة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه.

---

[1] انظر: توفيق الزيدي، مفهوم الأدبيّة في التراث النقدي، صص 10-13.

تستبشر منه النفوس وتنشرح له الصدور حتّى إذا أخذت حظّها منه، عادت مرتاحة قد عراها من الوجيب والقلق وتغشّاها الخوف والفرق تقشعرّ منه الجلود و تنزعج له القلوب. يحول بين النّفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها."[1]

لكن وإن ساهمت هذه الملاحظات الانفعاليّة في تشكيل الرؤية النقديّة، فقد بيّنت قصور النقّاد عن تعليلها ووقفت عند حدود التذوّق وإقرار الأثر الشعوري، بل جعلت المتقبّل طرفا "مستهلكا" غير مشارك في العمليّة الجماليّة. ولا يخفى ما للحدث القرآني من أثر في توجيه الخطاب النقدي. وهو ما ذهب إليه توفيق الزّيدي في القسم الّذي خصّصه "لمتصوّر الوقْع الأدبي" من أطروحته مرجّحا هذه الخلفيّة العقديّة. يقول: "لعلّ الانكباب على دراسة النصّ القرآني و هيمنة فكرة النظم في الدراسات الإعجازيّة هي الّتي جعلت أصحابها لا يطيلون الوقوف عند دراسة "الوقع" رغم الوعي بأهميّة هذا الجانب."[2]

كما نراهم يصرّحون بعجزهم خاصّة عن تعليل "الانفعال الإيجابي" عندما يرد مخالفا للسنّة الأدبيّة.[3] يقول صاحب "الوساطة": "وأنت قد ترى الصورة تستكمل شرائط الحسن وتستوفي أوصاف الكمال وتذهب في الأنفس كلّ مذهب وتقف من التمام بكلّ طريق، ثمّ تجد أخرى دونها في انتظام المحاسن والتئام الخلقة وتناصف الأجزاء و تقابل الأقسام، وهي أحظى بالحلاوة وأدنى إلى القبول وأعلق بالنفس وأسرع ممازجة للقلب.ثمّ لا تعلم،

---

[1] بيان إعجاز القرآن ضمن " ثلاث رسائل في إعجاز القرآن "، دار المعرفة مصر، ط 2، 1968، ص64.

[2] جدليّة المصطلح والنظريّة النقديّة، قرطاج 2000 تونس، ط 1، 1998، ص 48.

[3] المرجع نفسه، ص 52

وإن قايست واعتبرت ونظرت وفكّرت، لهذه المزيّة سببا ولما خُصّتْ به مُقتضِيا ."[1]

ولعلّ في هذا أكبر دليل على أنّ الانفعال في الخطاب النّقديّ ما هو إلاّ تذوّق للشّعر وإدراك يلتقطه الوجدان يتجاوز الفكر فلا يدرك كنهه. المهمّ هو الأثر الحاصل ووظيفته لا تعدو أن تكون الإقبال على النصّ واستساغة الجماليّ فيه عن طريق ضمان المتعة و"التلذّذ الأدبيّ".

في نظريّة المحاكاة الأرسطيّة: الانفعال سبيل إلى "التطهير"

يعتبر حديث أرسطو عن مبدإ "التطهير" catharsis في كتاب "فنّ الشعر" الّذي وضع فيه نظريّته في المحاكاة من خلال دراسة الأجناس الشعريّة اليونانيّة الّتي تتبني عليها،[2] اللّبنة الأولى الّتي فتحت الباب أمام المنظّرين ودارسي الأدب لاستقطاب هذا المفهوم في معناه الانفعالي وربطه بمفهوم الاستقبال وجماليّة التقبّل وتأويله على أساس التّأثير في المتلقّي، رغم أنّه لم يحدّه تحديدا دقيقا كما لو أنّ فاعليّته أمر من تحصيل الحاصل[3]. فهو الغاية الّتي يسعى إليها الشّاعر باعتباره "صانع حكايات"، والحكاية / الخرافة معناها "محاكاة الأفعال"، سواء اضطلع بدور الرواية أو تكلّم على لسان

---

[1] الجرجاني (ت 390هـ)، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ط2، 1951، ص412.

[2] يقول تودوروف: "لقد ترك لنا أرسطو أوّل كتاب منهجيّ و ليس هناك أيّ نصّ آخر يمكن أن يقارن بكتاب فنّ الشعر نظرا لقيمته التاريخية و بشكل من الأشكال، فإنّ كلّ تاريخ الدّراسات الشعريّة ليس سوى إعادة تأويل للنصّ الأرسطي"

Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage .éd. du Seuil. col. points 1972 p108

[3] يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون الّذي انتقد التأثير الانفعالي وعدّه تأثيرا سلبيًا يؤدّي إلى إضعاف دور المتلقّي. ويندرج رأيه هذا في تصوّره الجمالى المثالي الّذي يقوم على العقل لا على الحسّ وهو تصوّر يعدّ المحاكاة زيفا لابتعادها عن الحقيقة والأخلاق.

شخصيّاته أو جمع بين الصنفين. و"الغاية في كلّ شيء أهمّ ما فيه" كما يقول.

لا تتحقّق هذه "الوظيفة الانفعاليّة "إلاّ من خلال التراجيديا[1] بما هي الجنس الشعريّ الأرقى والأجلّ الّذي يقوم على المحاكاة.

لقد كان أرسطو منشغلا بأثر الشّعر الدرامي في المتفرّج أي الشعر ذي القالب المسرحي من قبيل التراجبديا والكوميديا والملحمة، فربط بين التطهير والانفعال الناتج عن متابعة المصير المأساوي للأبطال. واعتبر أنّ هذا الانفعال لا يمكن أن يحدث إلاّ متى وجد المشاهد نفسه في العمل الشعري، ولا تتمّ مشاركته تلك إلاّ إذا كانت الحكاية محتملة الوقوع يحدث كلّ فعل فيها ضرورة لا اتّفاقا وصدفة. وأن ترد في شكل "كلّ مجمل تامّ" علما بأنّ الفعل يجب أن يحتلّ مدًى معيّنا يفي بحاجات الشاعر في التّأثير و بالتالي تحقيق المراد[2].

لكن كيف يتمّ التّطهير؟

يقول أرسطو في الفصل السادس من كتابه: " إنّ المأساة تثير الرّحمة والخوف فتؤدّي إلى التطهير من هذه الانفعالات".[3]

يكتفي أرسطو بالإشارة في كتاب "الخطابة" إلى أنّ الرّحمة والخوف "انفعالان مضنيان"، إذ أنّ الخوف يتولّد عن "وقائع الحكاية" وينتج عمّا يشعر به المتفرّج نحو صرعاها لأنّ ما وقع لهؤلاء الأبطال يمكن أن يقع له ويكون ذلك الانفعال مصحوبا بانفعال الرّحمة والشفقة. لذلك اشترط في

---

[1] خصّص أرسطو الفصل السادس من كتابه " فنّ الشعر" لتعريف المأساة من حيث أجزاؤها.

[2] انظر: – أرسطوطاليس: فنّ الشعر،ترجمه عن اليونانيّة عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصريّة،1953 (الفصل الثامن)

– محمّد لطفي اليوسفي: الشعر و الشعريّة، الدّار العربيّة للكتاب،1992.

[3] فنّ الشعر، ص18.

الأبطال "أن يكونوا شبيهين بنا" وأن تكون الحكاية مبنيّة أساسا على مبدإ "التحوّل والتعرّف" الّذي يلعب دورا هامّا في توليد عنصر المفاجأة. وعلى هذا الأساس تساهم المفاجأة في إثارة هذين الانفعالين فتتحقّق اللذّة عن طريق الإدراك الجمالي. يقول في صيغة تقريريّة: "إنّ مصدر اللذّة الحقيقي إنّما هو في أجزاء الخرافة أعني التحوّلات والتعرّفات."[1] ولمّا كانت الأحداث الّتي تعيشها الشخصيّة ممكنة الوقوع فإنّها تثير لدى المشاهدين أثرا فكريّا معرفيّا عاطفيّا تنتقل به من الجهل إلى المعرفة ولذّة الاكتشاف لما يجري وتخلّصه من شعور بالرّعب إزاء ما يحدث خلال المأساة[2].

هكذا يتبيّن لنا أنّ "الكاثرسيس ذو طبيعة جماليّة صرف وهو مشروط بالإدراك الجمالي الّذي تلعب فيه الحكاية و طريقة حبكها دورا فعّالا ذلك أنّها تتبني على عزل الصورة عن المادّة المتلبّسة بها وتطرحها أمامنا فتمكّننا من النظر إلى الأشياء من زاوية نظر جديدة تثير وعينا الجمالي"[3].

نفهم من ذلك أنّ المحاكاة عنده إبداع وإنشاء وليست تقليدا[4] وأنّ عمل المبدع في تقديره عمل تخيّلي fictif يقصد أيضا إلى تحقيق المتعة لدى المتلقّي. هذا ما فهمه شرّاحه من الفلاسفة العرب، فقرنوا بينها وبين التخييل. يعرّف ابن سينا التخييل بقوله: والمتخيّل هو الكلام الّذي تُذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير رويّة وفكر واختيار. وبالجملة

---

[1] المصدر نفسه.

[2] في كتاب "السياسة" اعتبر أرسطو الموسيقى التطهيرية صالحة لعلاج بعض الحالات المرضيّة الّتي يكون فيها المريض مسكونا بالأرواح، ذلك أنّ الموسيقى العنيفة تسيطر على المستمع فتحقّق لديه النشوة الانفعاليّة واللذّة وبالتالي تطهّره وتداويه. ونجد الفكرة ذاتها عند الفارابي. كما أنّ فرويد مصطلح التطهير بمعنى التفريغ العقلي وذلك عندما وصف طريقة علاجه لمرضاه المصابين بالهيستسريا.

[3] اليوسفي: الشعر والشعرية ص 166.

[4] ترجم جيرار جينيت المحاكاة ب fiction أي تخييل.

تنفعّل له اِنفعالا نفسانيّا غير فكريّ سواء كان القول مصدّقا به أو غير مصدّق"[1]

إذن يمثّل الانفعال في المشروع الأرسطي نقطة الارتكاز الّتي تفسّر اهتمام الفلاسفة بالأدب. ف"الإنشائيّة" poétique تهدف إلى محاكاة الأفعال الإنسانيّة في الشعر الدّرامي محاكاة للواقع بل للممكن ممّا يفضي بالمشاهد إلى ضرب من التسامي وتنتهي به إلى ضرب من التوازن، و"الخطابة" rhéthorique تهدف إلى الإقناع إقناع المخاطب ويكون ذلك من خلال بناء خطاب " يشبه الواقع" أو "مشاكلا" له أو "يحتمل أن يكون الواقع" لا خطاب يؤثّر في المتقبّل بإبعاده عن الحقّ و الخير والجمال (وهي المثل الثلاثة الّتي يتحدّث عنها أفلاطون).

وعلى هذا الأساس كان مبدأ "النفع والإمتاع" الدّعامة الّتي تأسّست عليها النظريّة الكلاسيكيّة الأوروبيّة الّتي قامت على العود إلى اليونان إحياءً لثقافتها وفلسفتها وآدابها.[2]

في نظريّة التّعبير: الانفعال مثير للخيال

أمّا النتائج الّتي ترتّبت عمّا دخل على المفاهيم اليونانيّة من تطوّر أو نقد فقد تجسّمت في الحركة الرّومنطيقيّة ونظريّة التعبير في الفنّ استجابة

---

[1] فنّ الشعر، ص 161.

[2] يعتبر منظّرو الكلاسيكيّة الفرنسيّة خاصّة أنّ الفنّ الأدبي ينبغي أن يكون محاكاة للطبيعة البشريّة و المثل الأعلى هو الحقيقة؛ فلكي نمتّع ينبغي أن نصنع ما هو حقيقيّ لأنّ العقل لا يقبل الحقيقيّ إلاّ إذا كان ممكن الوقوع مشاكلا للواقع ولذلك يتمّ إقصاء الغريب الشاذّ الّذي يصدم المتلقّي بالحدّ من الخيال وكبت العاطفة والانقياد إلى المنطق على أساس قاعدة الإمتاع والتعليم.وقد اتّسم المسرح الكلاسيكي الفرنسي بتطبيق المبادئ الكلاسيكيّة الّتي تهدف إلى تسخير الفنّ لخدمة الأخلاق الفاضلة والمجتمع القائم حتّى يكون نافعا مطابقا للواقع.

لطموح الفرد والذّات المبدعة.[1] من ذلك ما تعلّق بمفهوم الخيال ودوره في "الإلهام" و"الخلق" وأصبحت وظيفة الأدب عندهم تتمثّل في إثارة انفعالات المتلقين وعواطفهم.

استندت نظريّة الرّومنطيقيّين الجماليّة منذ ظهورها في ألمانيا إلى فلسفة الذات والمعرفة عند ديكارت (1596–1650) وكانط (1721–1800). فصارت الذات سيّدة العالم، ومعرفةُ الذات غيرَها معرفة حيّة تتجدّد دوما لأنّ قوامها الإحساس والحدس والحلم والخيال. وهي وسائل لها من السلطة ما هو قادر على إعادة بناء الواقع من خلال الانفتاح على اللاّنهائي. واعتبر هيجل (1770–1831) الفنّ إدراكا خاصّا للحقيقة وأنّ أداة هذا الإدراك هي الخيال.

وكانت المخيّلة في نظريّة المعرفة ملكة فعّالة وعنصرا هامّا من عناصر الإدراك، فقد أدخل "كانط" مفهومي الإحساس والحدس إلى مجال المعرفة الفلسفيّة.

ومعنى "الحساسيّة" sensibilité القدرة على تلقّي التصوّرات بالطريقة الّتي بها يتأثّر الكائن بالموضوعات العارضة. وأثرُ موضوع ما في القدرة التصوريّة من حيث تتأثّر به هو الإحساس. أمّا الحدس فهو مجرّد تصوّر للظّاهرة. وأمّا ما تكون عليه الموضوعات في ذاتها بمعزل عن قدرة تلقّي إحساسنا فهو سيظلّ مجهولا تماما فنحن لا نعرف إلاّ نمط إدراكنا وهو نمط خاصّ بنا.

لهذا كانت الرّومنطيقيّة، وإن اعتنت بالإنشاء الأدبي من أهمّ النظريّات الحديثة الّتي حلّت فيها الذات/الفرد مفهوما جديدا ذا أبعاد انفعاليّة. فإذا

---

[1] تتّفق هذه التحوّلات، في عُرف كثير من الدّارسين، مع ما شهدته المجتمعات الأوروبيّة من تحوّلات اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة والانتقال من عصور الإقطاع إلى عصر البرجوازيّة الجديدة.

بالإنشاء يحيل على "القلب" ذلك الفضاء الدّاخلي للفنّان، الفضاء المنتج لمعان لانهائيّة من خلال تفاعل الذّات مع الخارج بالاتّجاه إلى الحلم والخيال. إنّ الخيال كما يقول نوفاليس الشاعر الألماني "هو الحاسّة العجيبة الّتي تستطيع تعويض جميع الحواسّ" هو "الخيال الخلاّق" كما ينعته الشاعر كولريدج هو خلق جديد يؤكّد قدرة الإنسان على الإبداع بصنع عالم أكثر جمالا.

ولمّا كانت المشاعر الإنسانيّة هي الموضوع الرّئيسي للكتابة الأدبيّة فإنّ الأديب إذن ذات متقبّلة لذاتها تتكفئ إلى عالمها الدّاخلي فيحدثُ التأثّر والانفعال ويُترجم إلى تصوّر جماليّ يقوم على الإبداع على غير مثال. وإذا أثار العمل انفعال متلقّيه كان عملا ناجحا، فهذا الانفعال كفيل بأن يخلق الحسّ الجمالي لدى القارئ.

في التحليل النفساني: الانفعال تعبير عن اللاّوعي

تعدّ ظاهرة الانفعال من أخصّ خصائص المجال النفسي. ومن أوائل العلماء الّذين طبّقوا معالم النظريّة النفسانيّة على الآثار الأدبيّة والفنيّة سيغموند فرويد (1856–1939) وذلك في نطاق نظريّته الشهيرة في اللاّوعي وفي الشخصيّة، وقد اهتمّت أعماله النقديّة[1] بشخصيّة الأديب المبدع وبالقارئ والعمل الإبداعي على حدّ سواء.

لقد كان مشغله البحث عمّا به تتحقّق متعة القراءة أي ما هو مصدرها وما نوعها. فانتهى إلى أنّ المبدع الحقيقيّ هو الّذي يُحدث هذا الانفعال في نفس القارئ وذلك بصياغة تخيّلاته صياغة فنيّة تنقل أحلامه الشخصيّة تمويها وإخفاء من الذاتيّة إلى العامّ المشترك بين الناس، فيقع التجاوب ويتحقّق الترويح على النفس.

---

[1] أُنظر قائمة الفصول والمقالات التي عرض فيها "فرويد" للأدب والفنّ بالتحليل (في مناهج الدراسات الأدبيّة، سراس للنّشر، 1985، ص 17.)

ولا يتمتّع القارئ بأثر الأديب إلاّ في المواطن المشتركة بينهما، هذه المواطن تكوّنها في نظر فرويد "العقد والحضارات وكلّ ما اختزن في اللاّوعي من ذكريات الطفولة". ولا سبيل إلى بلوغها إلاّ بقوّة الرّمز الذي له صلة مخصوصة بصاحبه وفي علاقة عضويّة ودقيقة بما يرمز إليه.

تتجسّد العلاقة في شكل صور ذات دلالة مضمرة تنتظر باستمرار ما يحفّزها للظّهور وتجلّيها في ألوان من التهيّئات.

ممّا يعني، أنّ الرّمز وإن كان في الأصل يحيل على أشياء متعارف عليها ويؤدّي وظائف تؤدّيها اللّغة، إلاّ أنّه يكتسب خصوصيّة الأنا ويتعالى تدريجيّا عن الاشتراك ويترقّى إلى ما هو ذاتيّ خاصّ بمن يستعمله ويتسامى عن مراجعه الأولى وبذلك تحصل له قوّة في التأثير عارضة[1].

في نظريّة الانفعال: الانفعال إدراك للعالم

تُنسب "نظريّة الانفعال" في علاقتها بعلم النفس إلى الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر من خلال المنهج الّذي توخّاه في كتابه "نظريّة في الانفعالات"[2]Esquisse d'une théorie des émotions. وهو كتاب مهمّ من ناحية أنّه لا يكتفي فيه صاحبه بإثارة مسألة طبيعة الانفعال في نطاق مباحث علم النفس. وإنّما يبرهن على خصوبة المنهج الفينومينولوجي، وهو المنهج الّذي يمثّله Husserl، وذلك بتطبيقه على ظاهرة الانفعال وهي عنده من أخطر الظواهر النفسيّة. ثمّ يعود فيطبّقه ثانية في دراسته للخيال l'imagination والموضوع المتخيّل l'imaginaire كما يستعين به في نظريّاته العامّة في الوجود.

---

[1] المرجع نفسه، ص8.

[2] Jean Paul Sartre : Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann, Paris, 1995.

من أهمّ ما توصّل إليه "سارتر" في دراسته للانفعال بعد أن بيّن نقائص النظريّات السائدة فيه، أنّ الانفعال ظاهرة لها معنى وأنّ هذا المعنى ضرب من ضروب الوجود الإنساني في العالم وتكشّفا لهذا العالم في إحدى صوره الجوهريّة.

إنّ الانفعال ليس غرضا جسميّا ولا هو حالة شعوريّة داخليّة وإنّما هو علاقة موضوعيّة بالعالم وإدراك للجانب السّحري من الأشياء فيه.

ينصّ "سارتر" على أنّ الانفعال سلوك متخيّل دون أن يوضّح ماهية الخيال ولا خصائص الموضوع الخيالي. ولكنّه يعود إليه في كتاب المتخيّل فيفصل فصلا قاطعا بين الخيال والإدراك الحسّي ويدلّل على أنّ الصّورة الخياليّة ليست شيئا داخل الشّعور ولكنّها شعور بشيء غائب يوهم بالحضور.

في نظريّة التلقّي: الانفعال إسهام الذات المتلقّية في بناء المعنى

طُرحت مسألة الانفعال في النظريّات الّتي اعتنت بالقارئ باعتباره مفتاح البحث في الآثار الأدبيّة طرحا غير مباشر لا ينمّ عن احتفاء بالظاهرة بقدر ما ينظر إليها باعتبارها استجابة سلبيّة غير واعية، لأنّ القارئ عنصر فاعل في "فعل القراءة" لا يقتصر دوره على الانفعال بالأدب بل يتعدّاه إلى حدّ المشاركة في صنع المعنى. ويتجلّى ذلك في " القارئ المثالي" عند إيزر الّذي يكون قادرا على ملء فراغات النصّ. ومع ذلك عُدّ انفعال القارئ علّة خلود الآثار الإبداعيّة إذ أنّ استمراريّة وجودها موكول إلى قدرتها على إثارة المتقبّل وإحداث ردّ الفعل لديه وهو ما يحثّه على الإقبال على النصّ فهما وتأويلا.

يقيم القارئ من خلال الانفعال بالنصّ حوارا يقطع مع القراءة السلبيّة الّتي تبحث عن المعنى وقد تمّت صياغته صياغة نهائيّة في ذهن صاحبه ويبني فعلا مبدعا خلاّقا هو فعل إنتاج المعنى. ولمّا كان إنتاج المعنى يتمّ بتعاون طرفين هما القارئ والنصّ، كانت القراءات المتعدّدة للنصّ الواحد قابلة لأن

يختلف بعضها عن بعض، فليس النصّ الأدبي إذن معنى واحد هو المعنى الّذي قصد إليه الكاتب، و ليس في ذهن القارئ معنى واحد مسبّق هو المعنى الّذي يسقطه كيفما اتّفق على النصّ.و إنّما يستثير النصّ القارئ ويحثّه على طلب المعنى المتناسق بالامتناع عن البوح به.

هنالك اتّفاق ضمني بين الكاتب والقارئ فمن خصائص الأثر الأدبي أنّ صاحبه إذ يضعه يتوقّع له قارئا يُخرجه من الكمون إلى الفعل فيكون مفتوحا على التأويل. فتكون صورة المتقبّل/القارئ كامنة فيه كما أنّها كامنة في ما له من علاقة مع سائر الآثار الّتي بقيت على مرّ الزمن أنموذجا و معيارا.

وبناء عليه يستحضر في صلبه ما يجعل القارئ مهيّئا متوقّعا لما سيأتي، فيوجّهه بأفق من التوقّعات ومن القواعد الفنيّة الجماليّة الّتي ألفها من سابق تعامله مع النصوص. فكان مفهوم "أفق الانتظار" horizon d'attente كما بلوره هانز "روبير ياوس" Hans Robert Jauss في نظريّة "جماليّة التقبّل"Esthétique de la réception من المفاهيم الّتي قيّدت انفعال القارئ حتّى لا تكون دراسة التقبّل مجرّد إحصاء لردود الأفعال الفرديّة في القراءة وهي ردود أفعال متشبّعة بالانفعال الذاتي وكثيرة التشعّب. بل أثبتت الموقف السلبي في تصوّرهم لظاهرة الانفعال في القراءة.

غير أنّ ذلك الأفق ليس ثابتا بل هو متغيّر، فقد يُعدّل أو تُعاد صياغته من جديد. يمكن للأثر أن يغيّر من ذلك الأفق الجمالي المتوقّع، فتنشأ آنذاك مسافة بين المتوقّع من أثر ما والحاصل منه. وتلك هي المسافة الجماليّة Distance esthétique ويمكن أن تكون معيارا فنيّا جماليّا.

فكلّما تقلّصت المسافة اقترب الأثر من نوع الآثار الّتي تشبه الأنماط الجامدة فلا تتطلّب تغييرا في الأفق فتحصل الاستجابة ويتحقّق الانسجام.

وقد تكبر المسافة فيكون الأثر مصدرا للمتعة والدهشة والحيرة غير أنّ آليّة الإدراك قد تجعل تلك المسافة تتقلّص بالنسبة إلى قرّاء آخرين بعد أن

يأنسوها وتندرج ضمن أفق انتظارهم فتُحوج إلى إبداع وخرق مستمرّ لأنّ الآثار الجيّدة هي الّتي تمنّي انتظار الجمهور بالخيبة.

إنّ المهمّ في قراءة عمل أدبيّ هو التفاعل بين بنيته ومتلقّيه، فللعمل الأدبيّ، عند إيزر W. ISER قطبان : قطب فنّي وقطب جمالي. الأوّل هو نصّ المؤلّف والثّاني هو التحقّق الّذي ينجزه القارئ. "وفي ضوء هذا "التّقاطب" يتّضح أنّ العمل ذاته لا يمكن أن يكون مطابقا للنصّ ولا لتحقّقه، بل لابدّ أن يكون واقعا في مكان ما بينهما."[1] وعلى هذا الأساس لا يقف فعل القراءة عند حدود القارئ، وإنّما يسير في اتّجاهين متبادلين من القارئ إلى النصّ ومن النصّ إلى القارئ. فالعمل الأدبي ليس له وجود إلاّ عندما يتحقّق وهو لا يتحقّق إلاّ من خلال القارئ.

والّذي يعنينا في هذا التصوّر، أنّ معنى النصّ، باعتبار النصّ بكامله علامة كما يقول "بارط"، لا وجود له في غياب المتلقّي. و" هو موقف يتّسق مع موقف فلسفتي الظّاهرتيّة والتّأويليّة من اللّغة والمعنى، وكيف أنّ المعنى في حقيقة الأمر لا وجود له خارج اللّغة. ومن ثمّ لا يمكن إدراكه قبل أو خارج السّياق اللّغوي، ممّا يعني أنّ معنى النصّ لا يوجد إلاّ في أثناء إدراكه أو داخل وعي المتلقّي"[2]. أي أنّ عمليّة الاستجابة والتقبّل أساسيّة في فهم المعنى وإنتاج الدّلالة.

وقد انتهى في هذا الصّدد إلى أنّ الاستجابة لا بدّ أن تكون ذاتيّة، لكن لا يعني هذا أن يختفي النصّ داخل العالم الخاصّ لقرّائه. أمّا القراءة الظّاهرتيّة فقد اعتبرت القارئ ذات واعية تتفاعل مع النصّ وتمنحه وجوده. ومن ثمّ فقد ذهب رومان إنجاردن إلى أنّ التّجربة الجماليّة هي تجربة نشيطة قبل

---

[1] Wolfgang Iser, L'acte de lecture (théorie de l'effet esthétique), Editions Mardaga1985.

[2] عبد العزيز حمّودة، الخروج من التيه دراسة في سلطة النصّ، عالم المعرفة، نوفمبر 2003.

كلّ شيء، تبدأ بانفعال آسر ليس مجرّد شعور سلبيّ باللذّة. وبذلك ينخرط القارئ عاطفيّا، إن عن وعي أو عن غير وعي، في عمليّة القراءة.[1] وهي عمليّة قصديّة تستوجب منه إتمامها وملء فجواتها وبياضها حسب أفق توقّعاته.

وعليه نرى أنّ انفعال القارئ، في تقدير أصحاب هذه النّظريّات، أساس كلّ قراءة لأنّه يمثّل القادح لكلّ ما ينتج عنه من أفعال في مواجهة العمل الإبداعي. إلاّ أنّه في نظريّة التلقّي، وعند إيزر بالذّات لا يعدو أن يكون واسطة بين ذات القارئ و ذات النصّ، فإذا لم يحدث التّفاعل بين القارئ والنصّ افتقد القارئ شخصيّته وغدا تابعا وأصبحت دراسته الانفعاليّة، حسب رأيه، أقرب إلى التّهويمات العشقيّة ويغدو القارئ عاجزا لا يستطيع التخلّص من سلطان النصّ و هيبته.

لكن هل يمكن أن نُنكر الظّاهرة ونتجاوزها؟

وكيف تُفسّر إذن متعة التّلاقي بين القارئ والنصّ؟

تبدو المسألة في غاية التّعقيد إذا بحثنا عن الإجابة عند القارئ لأنّه هو نفسه يتعذّر عليه في كثير من الأحيان تفسير ما ينتابه وهو يقرأ نصّا ما قد لا تتوفّر فيه المقاييس الجماليّة الّتي حدّدتها السنّة الأدبيّة.

يرى رولان بارت أنّ "اللذّة تأتي هكذا، حضورٌ من غير سؤال ووجود يعمّ كلّ شيء دون أن يتموضع في شيء."[2] وأنّ سرّ اللذّة في النصّ يرجع إلى القراءة الّتي تجعل المكتوب بدايات مفتوحة لا تنتهي، وإن كان من الصّعب ضمان لذّة القارئ. يقول: "هل الكتابة في اللذّة تضمن لي–أنا الكاتب لذّة قارئي؟ أبدا، هذا القارئ ينبغي أن أبحث عنه أن أغازله من غير

---

[1] انظر Victor Kocay, Le langage de Roman Ingarden, Mardaga,1996

[2] Roland Barthes, Le plaisir du texte,Editions Du Seuil 2000, p 85.

أن أعرف أين هو. وبهذا يكون فضاء المتعة قد خُلق: إذ في الفضاء إمكان لجدل الرّغبة وإمكان أيضا لفجائيّة المتعة؛ ولكن يجب ألاّ يكون اللّعب قد انتهى. كما يجب أن يكون ثمّة لعب."[1]

آفاق البحث : صلة مبحث الانفعال بدرس الأدب

يرجع الاهتمام بالانفعالات في الدّراسات الحديثة إلى دورها الجوهري في تلقّي الآثار الأدبيّة إلاّ أنّ هذه العناية المعاصرة للظّاهرة لا تختصّ بالحقل الأدبي. فهي من الاهتمامات المشتركة بين المؤرّخين والفلاسفة وكذلك علماء النّفس والتربويّين[2] الّذين انهمكوا في البحث عن الصّلة الوثيقة بين عمليّة القراءة ومسألة الاستيعاب من ناحية وبين الانفعالات وفهم النّصوص من ناحية ثانية.[3] همّهم في ذلك ترغيب النّاشئة في تعلّم الأدب والتمتّع بقراءته.

إنّها وقفة تأمّل ومراجعة للمكاسب الّتي حقّقتها "الطّفرة التنظيريّة والمنهجيّة" الّتي أقبل عليها النّقد الحديث باعثة على الشكّ في سلطة المناهج الحديثة في التّعامل مع الأدب.

لقد أغنت نظريّات القراءة النقد الأدبي بمجموعة من التصوّرات النظريّة الهامّة وبمجموعة من المفاهيم التطبيقيّة والمصطلحات الإجرائيّة إلاّ أنّها

---

[1] المرجع نفسه،ص86

[2] من أهمّ الدّراسات الّتي أثارت قضيّة الانفعال وطالبت بإعادة الاعتبار لها عند المتعلّمين الّذين بدؤوا ينفرون من درس الأدب:

Jean François Vernay, Pour un renouveau de l'émotion en littérature, coll."Plaidoyer", Editions Complicités 2013.

[3] انظر على سبيل الذكر لا الحصر ما ينضوي تحت هذه الأعمال من مقالات في الغرض:

- L'Emotion, puissance de la littérature?, Modernités, n°334,2012 (sous la direction d'Emmanuel Bouju et Alexandre Gefen).
- Autopsie des émotions, Dossier critique n°32, volume 15 n°4, 2014

أحاطت النّصوص الإبداعيّة بسياجِ طمسَ طاقتها المتجدّدة رغم الحرص على انفتاحها وتعدّد قراءاتها.

يندرج هذا التوجّه الجديد في إحلال الانفعال المنزلة المرموقة ضمن الجدل الّذي يثيره التّعامل مع الأدب. فقد تراوحت الآراء بين مشكّك في نتائج البحث المنهجي وبين مطمئنّ إلى الامتثال لها في تطبيقاتها على النّصوص. وهو ما أثاره حسين الواد في مقاله "ما الّذي بقي من الخطابات النقديّة الحديثة؟"[1] محاولا تفسير ما آل إليه الإقبال على استعمال المناهج الحديثة في الدّرس الأدبي ببعض البلدان العربيّة مقارنة بما آل إليه في البلدان الغربيّة.

فقد ذهب بعض الدّارسين الغربيّين[2] إلى "أنّ الإسراف في العناية بالمشغل التّنظيريّ وهو المشغل الرّئيسي الّذي واكب الدّراسة الأدبيّة الحديثة قد كان سيّء الأثر في الأدب ودرسه." بينما رأى آخرون[3] "أنّ تعدّد المناهج والنظريّات والمقاربات، وإن كان لم يُفض بأيّ منها إلى الوصول إلى الكلمة الفصل، قد أوصل إلى حقيقة للأدب هي أخصّ ما يختصّ به وينفرد وهي امتناعه عن الانحصار في حقيقة من الحقائق أو نظريّة من النظريّات. وهذا في حدّ ذاته مكسب كبير" و"الكائن الأدبي يحتاج في التّعامل معه إلى اعتباره من الفنّ، فهو مثل الفنّ لا يقبل أن يُحصر في تعريف من التعريفات" والخاصيّة الّتي ينفرد في النّهوض بها "هي التّأثير في النّظام الرّمزي الّذي تعتمده المعرفة في كيفيّة إدراك العالم."

---

[1] منشور ضمن أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كليّة العلوم الإنسانيّة و الاجتماعيّة جامعة تونس، الطبعة الأولى، تونس 2014 (انظر الصّفحات 73-87).

[2] وهو موقف Antoine Compagnon في كتاب(1998) "Le démon de la théorie"

[3] استند حسين الواد في تعليل هذا الموقف إلى رأي France Vernier في كتابها "L'ange de la théorie" (2008).

ونحن نرى أنّ جِدّة المبحث وأهميّة الأهداف التي يرمي إلى تحقيقها ينبغي ألاّ يحجب عنّا "خطورة" هذا المنزع وهذه المواقف المشكّكة فيما أنجزته العقول البشريّة وجهود الأفراد والجماعات. وما تعاقبها وتطويرها المستمرّ إلاّ دليل على ثرائها وحيويّتها.

الخاتمة :

بناء على هذا التصوّر في استجلاء ظاهرة الانفعال في نظريّات الأدب الّتي عنت بالمتقبّل وفعل القراءة انكشفت لنا جملة من القضايا، بعضها يتّصل بالفهم والإدراك وبعضها الآخر يتعلّق بالمعنى وإنتاجه.

الانفعال هو الّذي يضمن للأدب "أدبيّته" فيدلّ على نجاحه وبه يتحقّق التّطهير والتوازن النفسي فتتفتح القريحة على عالم الخيال.إنّه طاقة فاعلة تدلّ على فهم مخصوص للمعنى. ولمّا كان الانفعال ذاتيّا فإنّه يستحيل وسيطا بين ذاتين بين ذات النصّ وذات القارئ. وبهذا التفاعل تتعدّد القراءات وتنفتح أبواب التأويل.

ولمّا كان النصّ الأدبي غير قادر على تحقيق كينونته الفعليّة إلاّ ضمن مجال التّلقّي احتاج إلى "متذوّق واع يعيد في ذهنه بناء التّجربة الأدبيّة ويكشف أبعادها". ولا سبيل إليه إلاّ عن طريق فهم وإدراك واستجابة تتجلّى كلّها في انفعال القارئ بالنصّ انفعالا ذاتيّا، فتتحقّق متعة التقبّل ولذّة القراءة.

تطرح ظاهرة الانفعال في الأدب عموما جملة من المسائل ليس من الهيّن الإجابة عنها : كيف يُبنى الانفعال عند المتقبّل؟ كيف تُستدعى انفعالات القرّاء؟ لمَ يختلف الانفعال بالنصّ الشعري عن الانفعال بالنصّ النثري؟ ما هي حدوده؟ هل يمكن أن نتحدّث عن سلطة للانفعال؟

نحن واعون في هذه الدّراسة بالحدود الّتي رسمناها والمنهج الّذي اتّبعناه، ولكنّنا واعون أيضا بالمشروع الّذي يمكن أن يندرج فيه مبحث الانفعال. إنّه

يفتح آفاقا رحبة في درس علاقة الإنسان بواقعه ومحيطه الّذي "يستفزّه" لتفعيل طاقاته الإدراكيّة ويدعوه للتفاعل الوجداني لذلك فهو يختلف من شخص إلى آخر ومن أمّة إلى أخرى باختلاف طرق التعبير الانفعالي وما له من تبعات على مستوى التقييم والتصوّر الجمالي.

ولمّا كان الانفعال متعلّقا بالإنسان وكان الحدث الانفعالي من محفّزات إبداعاته، غدا انفعال القراءة –وليس ذلك من باب التلاعب بالألفاظ– وجها من قراءة الانفعال أو "انفعالا على انفعال".

مراجع البحث :

- **بالعربيّة :**

- أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ترجمه عن اليونانيّة عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصريّة، 1953.
- توفيق الزيدي، مفهوم الأدبيّة في التراث النقدي، سراس للنشر، 1985.
  - جدليّة المصطلح والنظريّة النقديّة، قرطاج 2000 تونس، ط1، 1998.
- الجرجاني، الوساطة، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ط2، 1951.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، مادّة الهوى (الانفعال).
- حسين الواد، هي مناهج الدّراسات الأدبيّة، سراس للنّشر، 1985.
- عبد العزيز حمّودة، الخروج من التيه دراسة في سلطة النصّ، عالم المعرفة، نوفمبر 2003.

- فاتن حسني، في البعد الإيديولوجي لفعل القراءة: هل الموضوعيّة ممكنة؟، منشور ضمن أعمال النّدوة الدوليّة حول " الإظهار في الخطاب"، أيام 4-6 أفريل 2013.
- محمّد لطفي اليوسفي: الشعر و الشعريّة، الدّار العربيّة للكتاب،1992.

• بغير العربيّة :

- Armelle Nuguier, "Histoire et grands courants de recherche sur les émotions", Revue électronique de psychologie sociale, 2009, n°4.
- Autopsie des émotions, Dossier critique n°32, volume 15 n°4, 2014 .
- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Ed. du Seuil. col. points 1972.
- Encyclopédie Universalis (Emotion).
- Hans Robert Jauss, Pour une esthétique de la réception, Coll. Tel. 1990.
- Jean François Vernay, Pour un renouveau de l'émotion en littérature, coll."Plaidoyer", Editions Complicités 2013.
- Jean Paul Sartre, Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann, Paris, 1995.
- L'Emotion, puissance de la littérature?, Modernités, n°334,2012 (sous la direction d'Emmanuel Bouju et Alexandre Gefen)
- Roland Barthes, Le plaisir du texte, Editions Du Seuil 2000.
- Victor Kocay, Le langage de Roman Ingarden, Mardaga, 1996.
- Wolfgang Iser, L'acte de lecture (théorie de l'effet esthétique), Editions Mardaga1985.

الوشم : الرمز والمعنى

د. نور الهدى باديس – جامعة تونس

تعدّدت التصوّرات النظريّة المتعلقة بظاهرة الوشم واختلفت باختلاف المناطق التي ظهر فيها والشعوب التي تبنذته وحفلت به.

فهو ظاهرة إنسانية قديمة قدم التاريخ عرفتها شعوب كثيرة ومارستها بأشكال تعددت وجوهها واتفقت الدوافع إليها في الحضارات القديمة على وجه الخصوص حيث يبدو الوشم محمّلا باعتقادات الجماعة وتصوّرها لطبيعة الوجود والعلاقات بين الأفراد داخلها، في وحدة مصيرهم وعلاقتهم جميعا بما وراء الوجود.

ويبدو الوشم في منطلقه ظاهرة طبيعية تباشره عوادي الزمن حيث تفعل الطبيعة فعلها في وجوه الحياة المختلفة فتترك من آثارها ما يبدو شاهدا على هذا الفعل. وتبدوالطبيعة من هذه الناحية الواشم الأول الذي يبدع من فنون الندوب والخطوط وألوان الآثار ما يخلد فعلها فكأنها المبدع الذي يحرص على أن يؤبد أثره. ومن الطبيعة استوحى الإنسان الأوّل فكرة الوشم من حيث التصوّر والممارسة والغاية ومنها استنبط الأدوات التي جعلته يمارس رسومه الوشميّة استجابة لنوازعه النفسيّة والاجتماعية المختلفة. لذلك نرى في نصوص كثيرة هذا الارتداد إلى الطبيعة في حديث الإنسان عن الوشم وفي تطرقه في غضون قوله للحديث عن فعل الطبيعة في الحياة. ومن هذه الناحية يمكن القول إن الوشم في أصله ظاهرة طبيعية وممارسة الإنسان له في محاكاته للطبيعة جعلته ممارسة اجتماعية وظاهرة انتربولوجية ونفسية محملة بالدلالات. دلالات لا يمكن أن نفصلها عن أبعادها تلك.فحديثنا عن الفرد هوحديث عن الجماعة. ومباشرتنا للحياة هي مباشرة لما وراءها. ومقاربتنا للظاهرة هي مقاربة لنسق تخاطبي يتجه من خلاله الفرد إلى ذاته

أولا وإلى الجماعة من خلال ذاته. فكيف يمكن أن يقرأ هذا النّسق؟ كيف نؤول دلالاته؟ وإذا كان الوشم نسقا تواصليا ورسما مخصوصا محملا بالدلالة فلماذا يناهضه الدين وتتبذه بعض الأعراف؟ وهل يناهضه الدين من أجل أشكاله التي يجسدّها أم من أجل المعاني المحمل بها؟

وقبل أن نجيب عن هذه التساؤلات هل يسعنا أن نتحدث عن ظاهرة واحدة في الوشم؟أم هي ظاهرة تتعدد وجوهها؟ هل يمكن أن نصنّفه إلى دائم ومؤقّت؟ أم هو صنف واحد لا يتعدد وهو الذي نجد تعريفه في المعاجم القديمة والحديثة والموسوعات الثقافية والفلسفية والاجتماعية المختلفة؟ هل يمكن أن نعدّ بعض ألوان الصباغة الجسدية كالحناء والنقوش المختلفة شكلا من أشكال الوشم؟ لماذا تقرالاعتقادات الدينية والتقاليد الاجتماعية بعض وجوهه وتقاوم وجوهه الأخرى؟

- **في الوشم :**

إنّ التعريف السائد في الموسوعات العلمية يشير إلى أنّه الفنّ الذي يتمثّل في وضع علامة ثابتة على الجسم تتم بغرز الجلد بالإبرة ثمّ وضع الصبغ عن طريق هذه الفتحات والجروح الناجمة عن الغرز ليبقى داخل الجلد الذي يتخذ لون الزرقة والاخضرارعلى مستوى الرسم. (لاروس. Grand Universel. Vol ;14.P. 10064) (Larousse) ويعد الوشم على جسم الإنسان نوعا من التعديل الجسماني في المجال الطبي والزخرفة والتجميل في المجال الفني. وقد يوضع قديما على جسم الحيوان لتحديد هويّته أو هويّة مالكه. والوشم موجود منذ أبعد العهود في جميع أنحاء العالم في كل أنحاء الكرة الأرضيّة تقريبا لا نكاد نستثني منه مجتمعا من المجتمعات إسلامية كانت أوغير إسلامية قديمة أوحديثة."فهوليس فقط زينة وحلية فيمكن أن يكون كذلك علامة تحدّد الجنس والسن والانتماء لفئة معيّنة

أومجتمع سري أومجموعة ما،لكنه يمتلك قيمة سحريّة (...) وهويعود إلى حقبة قديمة جدا (Larousse P.100645).

- **الوشم في الأفق العربي القديم :**

إذا عدنا إلى المعاجم والأدبيات العربية يبدو الوشم أول ما يبدو ظاهرة طبيعية فأنت تقول: "أوشمت السماء" بدا منها برق، قال :

حتّى إذا ما أوشم الرواعد

وأوشم البرق لمع لمعا خفيفا،قال أبوزيد :هوأول البرق حين يبرق، قال الشاعر:

"يا من يرى لبارق قد أوشما" (اللسان، وشم)

فالوشم من هذه الناحية يبدو ظاهرة طبيعية تتصل بما يعرض للسّماء عندما تتهيأ للمطر فيلمع البرق فيها خفيفا أوغير خفيف. ولعلّنا لا نحتاج الإشارة إلى إيجابيّة الظاهرة في المخيال العربي ودلالتها على الحياة والخصب يؤكد ذلك ما يذهب إليه ابن منظور عندما يقول : "ومنه قيل : " أوشم النبت إذا أبصرت أوله "(اللسان، وشم). فالوشم تباشير الخصب الذي يبدو على الأرض وأمارات على الحياة المقبلة بنبتها وثمرها وديمومة امتداد الحياة فيها. يتأكد هذا المعنى عندما نلاحظ أن اللفظ لا يطلق على ما يتبادر ظهوره من ألوان انبعاث الحياة في النبت والشجر فحسب وإنّما أيضا على الثمار أوائل تشكلها وعند نضجها. فعن ابن الأعرابي " وأوشم الكرم : ابتدأ يلون(...) وقال مرّة : أوشم تمّ نضجه. وأوشمت الأعناب إذا لانت وطابت " (اللسان، وشم) وعلى هذا الأساس فإنّ "وشم" إذا ما تعلق بالطبيعة في حركتها الذاتية تنفتح على دلالات إيجابية قوامها الخصب والنماء والخير والعطاء. فلا عجب والأمر ما ذكرنا أن تتخلّص في بعض السياقات الشعرية إلى دلالة مدحية خالصة ويصبح الوشم دإلاّ على كرم الأرومة وطيب العنصر وحسن الخلق قال الشاعر راثيا :

أقول وفي الأكفان أبيض ماجد

كغصن الآراك وجهه حين وشم

ويروى البيت كما يقول ابن منظور"وشم ووسم، فوشم بدا ووسم حسن" (اللسان، وشم).

وقد يتعلق الوشم بالفتاة فيقال : " أوشمت المرأة بدأ ثديها ينتأ كما يوشم البرق"(اللسان، وشم). فهويلوح بين أن يكون أولا يكون شأن الأمر الذي لم يتخلّص إلى الكيان الواضح للعيان وهوفي كل الأحوال دال على النشأة والحياة والنماء. ولعل عبارة الوشم هنا لا تخرج عن سياق دلالتها عند تعلقها بالبرق أوالنبت أوالثمر. فكل تغير حاصل على أديم ما، سواء كانت السماء أوالأرض أوجسم الإنسان هووشم.

وعلى هذا الأساس فنحن حين ننتقل من الوشم من حيث هوتفاعل الطبيعة مع ذاتها إلى مجال يباشره الإنسان إزاء نفسه وفعل يعمد إليه في تعامله مع جسده فإنّ الوشم يتحقق في مظهرين اثنين، أولهما مستمر دائم يصعب الخلاص منه وثانيهما عرضي عابر يمكن تجدده.

أمّا الأول فيمكن إدراكه بغرز الإبرة في الجسم غرزا يشمل مساحة محددة يتحقق من خلالها رسم معين يقصده الواشم ويرغب فيه المستوشم ثم تحشى المغارز بالنؤور وهودخان الشحم فيخضر أويزرق. ويتحقق الشكل المطلوب على نحوتكاد تستحيل إزالته.

ويبدو هذا السلوك مندرجا ضمن تصوّر معيّن للجمال والزينة عند المرأة العربية قبل الإسلام وبعده. فابن منظور يقصره عليها فقد قال عند تعريفه الوشم، عن ابن سيّده " الوشم ما تجعله المرأة على ذراعها بالإبرة..." (اللسان، وشم).

وكانت الأمثلة التي ذكرها متعلقة بها ولم تتصل بالرجل ولومرة واحدة.

أمّا مواضع الوشم التي ذكرها صاحب اللسان من جسد المرأة فهي تشمل مواطن الفتنة والإغراء الظاهرة منها والخفية، فقد ذكر قول لبيد العامري :

كفف تعرض فوقهن وشامها

وقد سبقه ذكر الذراع وعقبه ذكر المعصم. واستشهد أيضا بما أنشده ثعلب من قول الشاعر :

ذكرت من فاطمة التبسما

غداة تجلو واضحا موشما

عذبا لها تجري عليه البرسما

ومن مواضع الوشم التي ذكرها اللسان"الاست" يقول: "والمتشمة امرأة وشمت استها ليكون أحسن لها" (اللسان، وشم).

وليس خافيا أنّه موضع تتجه من خلاله المرأة إلى راغب فيها حتى تزيده رغبة وتحاور مقبلا عليها حتى تجعل إقباله يتقد شهوة فالرمزية الجنسية التي ينطق بها هذا الوشم لا تحتاج دليلا.

وأمّا الطريق الثانية للوشم فإنها تتحقق من خلال النقش بالحناء وقد جاء في اللسان: " وفي حديث أبي بكر لمّا استخلف عمر رضي الله عنهما أشرف من كنيف وأسماء بنت عميس موشومة اليد ممسكته أي منقوشة اليد بالحناء. (اللسان. وشم). وعلق الآمدي على قول طرفة :

لخولة أطلال ببرقة ثهمد

تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

إنّه الحناء " (الآمدي، الموازنة)

وسواء كان الوشم غرزا بالإبر أونقشا بالحناء فقد كان باعثا لخيلاء المرأة واهتبالها بنفسها ودافعا لعجبها بجمالها وثقتها بفتنتها حتى ضربوا الأمثال وقالوا:"فلان أعظم في نفسه من المتشمة" و" قال الباهلي:"لهوأخيل في نفسه من الواشمة " (اللسان، وشم). ولعلّنا نرى أنّ الوشم حيثما كان فهومتصل

بالحسن الذي تهفوإليه النفوس. تطمئن إليه صاحبته حتى تميس ميسا. ولا يمكن لذلك أن يكون لولم يكن الوشم ظاهرة تمثّل قيمة في ذاتها. يقرها المجتمع ويسلم برمزيتها الجمالية. ولولم يكن الأمر كذلك لما ضرب المثل في إعجاب الرجل بنفسه بالمتشمة كأن الأمر بالنسبة إليها يستند إلى سبب لا مراء في منزلته وبالنسبة إليه لا يحتكم إلاّ لأمر محمول عليها.

الطلل من حيث هو وشم :

وقفنا في ما سبق عند ظاهرة الوشم من حيث هودلالة على الحياة وانبعاثها وتجددها في حركة فعل تبدومعها الطبيعة واشمة سرمدية. لكن الوشم في مجال ممارستها متعدد الأدوار فهوعامل اندراس ومحو. يحول العيان الماثل إلى أثر دارس. لكنّه وهوينقض الحيّ ويحيل وجوده رسما، يبدع خط الشواهد التي تدل عليه. كأنّ غاية الطبيعة أن تشد عاطفة الإنسان من ناحيتين : تذهب بما يريد وتحرص على أن تؤبد ما يذكره به. منازل تعفوآثارها ورسوم تخلّدها أبدا تأبيدا لعاطفة تهفوإليها. ولا تفلح عوادي الزمن ولا تقلبات الطبيعة في إزالتها. ومن هذه الناحية يبدو الطلل نتاج عاملين أولهما اجتماعي يتمثل في حياة الحل والترحال التي تسلكها الطبيعة وثانيهما فعل الطبيعة التي تتفنن في العبث بمنازل الأحبّة تخلدها من حيث تذهب برسومها وتبعث الحياة فيها من حيث تجددها شاهدا على لقاء ودليلا على فراق وأمارة على دفق العاطفة واسترسالها.

وقد سبق أن أشرنا إلى بيت طرفة بن العبد وهومطلع معلقته الذائعة الصيت:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد

تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

فقد ذكر الشراح والنقاد أن الوشم في هذا السياق هونقش الحناء. وأنّه خصّ ظاهر اليد لأنّ ذهاب الوشم منه أسرع. (الزوزني، شرح المعلقات، ص47). وهذا مذهب في الشرح معقول لأن خضاب الحناء يكون أول ما يكون جليا ظاهرا لا يخطئه البصر. ثمّ يأخذ في الامحاء إلى أن يزول تماما. ولقد اختار الشاعر من صيرورة زواله اللحظة السابقة لانعدامه تلك التي يلوح فيها الوشم كما يلوح البرق الخفي. فأنت تراه بعينك لكنّه يفلت منك فلا تكاد تثبت حقيقته فهوبين الوجود والعدم بين أن يكون أولا يكون. وهذا يتحقّق من الحناء وما شاكلها. أمّا الوشم الذي يكون من أثر الإبرة والنؤور فهوثابت لا يمحى ولا يزول. وهوما تفيده سياقات شعريّة أخرى بصريح عبارتها وذلك مثل قول لبيد العامري :

وجلا السيول عن الطلول كأنّها

زبر تجد متونها أقلامها

أورجع واشمة أسف نؤورها

كففا تعرض فوقهن وشامها

(الزوزني، المعلقات، ص 91)

فقول لبيد هذا يبرز أثر السيول في إظهار معالم الطلل كأنها أقلام تجدد متون كتبها أوكأنه وشم يردده صاحبه ويجدده حتى يكون جليا كأوضح ما يكون. فالأطلال تبدوماثلة تكاد تنطق بالحياة لذلك تغري الشاعر بمخاطبتها كأنه يخاطب حيا. وغير خاف تشبيه عمل السيول بالطلول لتجددها بعمل الأقلام في تجديد الكتابة أوعمل الواشمة في تجديد الوشم. وذلك جميعا يغري الشاعر بالكلام. فنحن في سياق تتساوى على صعيده وسائل في العبارة مختلفة، القلم والوشم ومشافهة الشاعر وكلامه وذلك عند قوله مباشرة:

فوقفت أسألها وكيف سؤالنا؟
صما خوالد ما يبين كلامها

(الزوزني، شرح المعلقات، ص92)

فالوشم من هذه الناحية وسيلة تعبير أوبعبارة جاحظية وسيلة بيان. وليس خطاب الشاعر لها إلاّ استجابة للدور البياني الذي يضطلع به الوشم. ويؤكّد هذا المنحى في التأويل ما تذهب إليه المعاجم العربية من أن "الوشمة" تعني الكلمة. ف"في حديث علي كرم الله وجهه "ما كتمت وشمة أي كلمة" (اللسان، وشم).

ولعلّ الوقفة الطللية في أطوار الشعر العربي كله لاتخرج عن هذا الضرب من المحاورة الذي عبر عنه لبيد. محاورة بين طرفين متكلّم وصامت أوفصيح وآخر لا يبين له كلام. إن هوإلا خطاب يتبادر من خلال الطلل وشما جددته عوامل الطبيعة ورددته كأنها ترفع اللبس عن الدلالات التي ينطق بها، يلتقطها الشاعر ويدرك فحواها. فقد نسجتها السيول وعوامل الطبيعة الأخرى ووشتها فجعلتها كبرد منمنم كل حركة فيه تذكر العاشق بما مضى مع الأيام ولم يعد يتسع له إلا أن يستعيدها ذكرى :

فلم تدع الأرواح والماء والبلى
من الدارإلاما يشوق ويشغف

لذلك كان بكاء الشاعر في الوقفة الطللية جزءا من المحاورة وأداة أخرى في التواصل كأن القول وحده لم يكن كافيا :

هب الدارردت رجع ما أنت قائله
وأبدى الجواب الربع عما تسائله
أفي ذلك برء من جوى ألهب الحشا
توقده واستغزر الدمع جائله

هوالدمع موقوفا على كل دمنة

تعرج فيها أوخليط تزايله

(البحتري، الديوان، ج 3، ص 632).

الوشم : سمة جماعة

يذهب بعض الباحثين إلى أن الوشم مرتبط بمعتقدات جاهلية قديمة.

فهو كما يقول "يعود إلى تاريخ موغل في القدم فيرى الأنتروبولوجيون أن الوشم الذي يزين به الريفيون أيديهم وصدورهم وشفاههم ووجوههم (...)، يعود إلى التاريخ القديم عندما كان الناس يعيشون في حياة بدائية يقدسون فيها بعض الحيوانات ويخشون فيها من بعض مظاهر الطبيعة كالموج والرياح والمطر والرعد. ويقودناهذا كله إلى أن الوشم ظهر في المجتمعات الطوطمية التي تتألف من قبائل وعشائر صغيرة لكل منها طوطمه الخاص وهوعبارة عن نوع حيواني أونباتي أوأحد مظاهر الطبيعة التي ترتبط بها هذه العشيرة وتتخذها رمزا لها"(مراد، فن الوشم، الثقافة الشعبية، العدد3، 2008).

وقد ربط الكاتب صورة الطوطم بالرمز الذي تتخذه العشائر والقبائل القديمة دلالة على نسبها وعراقتها: " ومن ثم نرى الرمز الطوطمي للعشيرة مثبتا على أجسام أفرادها وملابسهم وأغطية رؤوسهم وأسلحتهم وخيامهم وتوابيت موتاهم وماتملكه من حيوان ومتاع (...) هذا ولا يزال للطوطم الفردي رواسب كثيرة في الأمم المسيحيّة. يتّخذ الفرد حاميا له من بين الحواريين أوالقديسين وقد جرت العادة في بعض الأمم الأوروبيّة أن تغرس الأسرة شجرة يوم أن يولد لها وليد وتحيط هذه الشجرة بعناية كبيرة وتعتقد أن مصيرالطفل معلق بمصيرها.كذلك كان العرب أيام الجاهلية آمنوا بأن لكل إنسان طيرا يعيش ما عاش ويموت بموته فإذا قتل الإنسان دون أجله ظل

الطير شريدا باكيا معولا حتى يؤخذ بثأر صاحبه ويطل دمه وهذا الطير يسمى بالهامة وتذهب الأساطير إلى أن الهامة لا تستريح حتى تسقى من دم قاتل صاحبها ولهذا قال شاعرهم :

حتّى تقول الهامة اسقوني (مراد، 2008، الثقافة الشعبية، العدد 3، ص68).

أشار الدارس إلى أن تصور العرب لطائر الهامة مرتبط في مخيالهم بفكرة الوشم تصورا وممارسة. ولئن أشارت بحوث عديدة إلى أسطورة الهامة وكانت في مجملها عالة على الأستاذ محّمد عجينة فإنها لم توضح طبيعة هذا الارتباط بين الوشم والهامة. وهي فكرة تظل في تقديرنا في حاجة إلى مزيد الدرس حتى يقوم الدليل عليها.

ولعلّه من المهمّ أن نشير في هذا السّياق إلى أن القبائل القديمة قد انتبهت إلى ظاهرة الوشم عند خروج الدماء من جسد الإنسان وامتزاجها ببعض عناصر الطبيعة الأخرى لتستقر على الجسد سمات وأوشاما لا تزول. ولعل بعض الرسوم التي تتشكّل على الجسد من الدم المسفوح رسخت الاعتقاد لدى العرب القدامى بأنها أمارة على الصدى أوالهامة التي تظل أبدا ظمأى لا تستريح إلاّ بعد أن يؤخذ بثأر الميت. فيكون دم بدم. ومن هذا المنطلق فإن الخطاب الشعري يتحول في بعض الأحيان ليس إلى وعيد المخاطب بالموت وتهديده فحسب وإنما يتجاوزه إلى ما بعد موته فيكون القتل أبديا متجددا لأن الهامة تظل صادية أبدا عطشى لا تعرف الراحة. فكأن الهامة من هذه الناحية وشم استقل عن جسد صاحبه يخلد لحظة الموت ويؤبدها.

قال ذوالإصبع العدواني :

ولي ابن عمّ على ما كان من خلق

مختلفان فأقليه ويقليني

فإن ترد عرض الدنيا بمنقصتي

فإنّ ذلك ممّا ليس يشجيني

يا عمروإلا تدع شتمي ومنقصتي

أضربك حتى تقول الهامة اسقوني

(الديوان، 1973ص.ص.89،92)

وهوتهديد بعقاب يتجاوز الموت إلى ما بعده.

- **الوشم بين الكتابية والشفاهية: الرمز وتأويله :**

ولئن كان الوشم قديما يتراوح بين القيمة الجمالية والتعبير عن الانتماء القبلي فإنه اليوم يتراوح بين التعبير عن الحرية والبحث عن الهوية في مجتمعات يعيش الفرد فيها أزمة هويّة. فقد عرفت المجتمعات الحديثة في الغرب على وجه الخصوص انطلاقة جديدة لهذا الضرب من السلوك التعبيري وراج بين أوساط الشباب والكهول باعتباره ليس فقط موضة ونزعة شبه جماعية في العبارة عن الحرية وإنما باعتباره خطابا تعجز الخطابات التقليدية عن الإيفاء بدلالته. وبصرف النظر عن الدوافع الشخصية لهذا السلوك، باعتباره سبيلا إلى تخليد ذكرى حبيبة أواسم حادثة هامة عاشوها أومروا بها أوتمردا على أوضاع معينة أوانبهارا بفنان وضع نوعا معينا من الوشم فأرادوا تقليده، وبصرف النظر عن كل ذلك فإنّ الوشم في المجتمعات الحديثة يبقى نزعة فردية أو جماعية ضيّقة في العبارة تتجاوز حدود الدول والأقاليم والثقافات الخاصة. لذلك نرى أوشاما بعينها تنتشر في أوساط معينة في مناطق مختلفة من العالم. ويمكن أن نذكرمثلا بالضجة التي صاحبت وشم أحد مشاهير لاعبي كرة القدم وهوالبرتغالي رونالدونجم ريال مدريد الإسباني وما أثاره من جدل كبير بين عشاق هذا النجم لمعرفة مايرمز إليه ذلك الوشم الذي التقطته عدسات المصورين وانتشر في كلّ مكان. وقد أثار الكثير من التأويلات. وبعد أن قلده الكثيرون في مناطق مختلفة من العالم تبين أن تلك

الوشمة ليست سوى وشم للأطفال تتمّ إزالته بالماء والصابون. وبصرف النظر عن الاعتبارات الأخلاقية التي تعد هذا النوع من السلوك شكلا من أشكال ضعف الشخصية التي تدفع أفرادا إلى التشبه بالنجوم وتقليد حركاتهم المختلفة فإنّ الظاهرة حرية بالدرس من حيث هي ظاهرة تخاطبية متعددة الدلالة لأن حركة التقليد والمحاكاة انطلقت من تأويلات مختلفة للوشم فكلّ واشم قرأه بطريقة مخصوصة وانطلق من إدراك معين لدلالة الوشم باعتبار ثقافته الشعبية ومخياله الجمعي ومراعاة للنزعة الجماعية المعاصرة على نحوما. فالوشم واحد والتأويلات لا تحصى كأنّه كتابة تتولد معانيها بتعدد قراءاتها وليس بالضرورة أن تلتقي تلك التأويلات مع قصد صاحب الوشم. تماما كما أنّه من الحتمي أن لا تلتقي قراءة نص إبداعي ما مع مقاصد صاحبه. ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الوشم ظاهرة من مظاهر الكتابة، لكنّها ظاهرة مخصوصة تمتد على جسد حي. فهونص باق مع الأيام ما بقي الجسد نابضا بالحياة. فإن أدركه الموت مات معه خطابه وهنا تلتحق الكتابة بالمشافهة حيث تنعدم اللّغة بمجرد التلفظ بها تماما كما يندثر الوشم بمجرد أن يبلى الجسد ويندثر. وإن كان الخطاب الشفوي يمكن أن يتناقل ويخزن في الذاكرة بواسطة الحفظ فإن غياب الخطيب بشخصيته وثقافته يغيب الكثير من سحر النصّ ومزيته كذلك الوشم يرتبط بصاحبه ويتماهى وشخصيته ولكنه مهما حاول أحد تقليده فإنه سيظل باهتا غريبا فاقدا لخصوصيته التعبيرية وشخصيته الدلاليّة. وهوقابل لأن يكون خطابا دلاليّا يقرأ وفق النظرية الإشارية أوالسلوكية تلك القائمة على المثير والاستجابة أوالسياقية فيصبح الوشم من هذه الناحية محفزا على سلوك معين قد يختلف باختلاف العلاقة بين الحامل للوشم والمبهور به أوالمزدري له. والثابت أن تناول الوشم في بعده التخاطبي اللساني قد يكون من مقاربات عدة رأى

بعض الدارسين : "أن دراسة البعد التخاطبي للوشم لسانيا يكون أكثر جدوى باعتماد إحدى هاتين المقاربتين :

- المقاربة النحوية بالمفهوم الواسع للنحولا بالمفهوم الضيق الذي يقصر النحوعلى الإعراب. والنحوفي هذه المقاربة نظام شامل متعال على الإنجاز باعتباره تجريدا له.
- المقاربة الثانية (...) وهي مقاربة عرفانية نعتمد فيها نظرية "الإفادة " la pertinence لصاحبيها سباربار وولسن Sperber&Wilson وهي نظرية لسانية عرفانية ملائمة لجميع أشكال التخاطب اللفظية وغير اللفظية تسعى لوضع أسس نظرية لعملية التأويل الدلالي "(باديس، الأسس التخاطبية في الوشم، مقاربة لسانية، الثقافة الشعبية 2013 ص 120).

والثابت أنّ معظم المقاربات التي تناولت الوشم بالدراسة والتحليل لسانيا نفسيا أوتاريخيّا أوأنتروبولوجيا أوجماليا فنيا تشترك جميعا وتتفق في كونه ظاهرة حرية بالدرس وقابلة للتحليل من زوايا عدة مازالت إلى اليوم تتفاعل ويثري بعضها البعض.

لكنّ السؤال هل الوشم العام الذي تمارسه القبيلة كأن يكون طوطما أوالرموز التي تتخذها البلدان تمييزا لهويتها الوطنية كالديك بالنسبة لفرنسا والصقر بالنسبة لعدد من الدول، هذه الرموز العامة إذا ما تبنّاها الشخص الفرد هل تكون مجرد كلام (Parole) داخل نسق عام يوازي اللّغة (Langue) في الخطاب البشري ومن ثم تكون الممارسة الجماعية هي بمثابة اللّغة في حين أن الممارسة الفردية هي بمثابة الكلام (بارت، مبادئ في علم الدلالة، 1986، ص35)؟ نحن نميل إلى أن كل ممارسة فردية من هذا القبيل إنما هي نهج فردي يندرج ضمن نسق عام ومن هذه الناحية يمكن القول إنّ الوشم شأنه شأن كلّ نظام علامي يمتاز بمظهر خاص يعبر عن الفرد ومظهر عام يعبّر عن الجماعة وعلى هذا الأساس ومن هذا المنطلق نجد

جهودا معينة في قراءة النماذج المختلفة للأوشام التي تتخذها فئات مختلفة من الناس ونجد مواقع مختصة تقدم قراءات مختلفة للرموز التي تتّخذها هذه الأوشام.

ومن هنا نعود للسؤال من جديد :هل هوظاهرة عابرة للأماكن والأزمنة؟ أهوظاهرة كتابية باعتباره علامة قابلة للقراءة ككل لغة وككل نظام علامي محدد؟ أم هوظاهرة شفوية تحمل داخلها موروث شعوب وخصائص فئات ومخيال أمم وذاكرة أفراد؟

ويعنينا من كل ذلك أن ننظر إلى هذه الظاهرة باعتبارها ظاهرة تجمع في الآن ذاته خصائص المشافهة وخصائص الكتابة. هي ظاهرة قديمة حديثة لم تندثر على مر الأزمان وإنما هي ظاهرة تتطور وتظهر في أشكال عدة وبمواصفات جديدة تجعلها قابلة لقراءة متجددة تتجاذبها آراء مختلفة ومتناقضة أحيانا. (Bourdieu.Ce que parler veut dire1982.P.103.105).

ويعنينا في هذا المقام على وجه الخصوص أن ندرس الأسباب التي جعلت الوشم ظاهرة اجتماعية حاضرة في الممارسات الشعبية لم يستطع المقدس أن يخرجها من الضمير الجمعي. فظلت ماثلة حاضرة بقوة تتوارثها الأجيال بعضها عن بعض رغم النصّ الديني الذي يدعوصراحة لتحريمها في المجال الإسلامي على وجه الخصوص.

فهل القدرة التعبيرية للوشم وإيفاؤه بدلالة لا تقدر عليها الأنظمة العلامية الأخرى هي التي جعلته ظاهرة شعبية متعالية على المقدس. كأنّها هي نفسها باتت ظاهرة مقدسة عابرة للزمان والمكان، ثابتة رغم تحول العقليات وتعاقب الحضارات؟

- **الوشم رسما مقدّسا :**

سبق أن أشرنا إلى أن الوشم يتخذ رمزية تخاطبية في مقامات عديدة ذكرنا منها الرمزية الجنسية باعتبار الوشم مثيرا ومحفزا كذلك في المقام الطللي أشرنا إلى البعد التواصلي بين الواقف على الطلل ورسوم الطلل نفسها فكلاهما "يقول "وإن كان أحدهما يفقه قول الآخر أما الطلل فهوقائل لا يدرك دلالة ما يسمع. فهي كما قال لبيد :

"صما خوالد لا يبين كلامها".

ورغم الأهمية الجمالية للوشم في القبيلة العربية أوغيرها فإن الأهمية التواصلية تبدوفي تقديرنا مقوما جوهريا من مقوماته يؤكد ذلك ما نجده في القبائل الإفريقية من أهمية ليس في التخاطب فحسب وإنّما أيضا في العهود التي تقوم بين العشائر والأفراد.

فالوشم يقوم مقام الكتابة في تحرير العهود وفي التواصل بين عالم القبيلة الحي والعالم الروحاني الماورائي.

وإنّه لمن المهم أن نذكر بالترابط العميق في الحياة العاطفية والروحية للقبيلة الإفريقية بين الوشم والقناع.

فقد عرفتهما الكثير من القبائل الإفريقية واعتبرتهما وسائل تواصل وتفاهم ترسل إشارات إلى كل من ينتمي إلى ذلك المجتمع أوتلك القبيلة ليقرأ من خلالها أفكاره ومواقفه. فأنواع الخدوش هي التي تميز قبيلة عن أخرى وعرق عن آخر وتختلف الندوب من قبيلة إلى أخرى فقد تكون طويلة أفقية في وجه المرأة أوالرجل وتعد سمة جمالية للمرأة ومن علامات القوة والرجولة بالنسبة للرجل. فقد اعتقدت القبائل البدائية الإفريقية طويلافي عالم الأرواح وكان سبيلها لإرضاء هذا العالم هوهذا الألم الذي تكابده وهذا الدم الذي ينزف في سبيل تجاوز كل ما هومادي بشري إلى عالم مقدس روحاني. وكلّ دم ينزف في عملية الخدش أوالوشم هونوع من العهد بين كلّ أفراد القبيلة

الواحدة على الاتحاد والانتماء. (Larousse ;Vol ;14 ;P ,10064) وفي ذلك اعتقاد بأنّ هذا الألم هوالذي يخرج الأرواح الشريرة من الجسم ويقضي على المدنس والسحروكل ما يرتبط بالزائل العابر: " فالدم له صفة العهد الذي لا يجب نقضه. وهذا نجده في قبيلة "الأزاندي"التي تقع في قلب إفريقيا وتمتدّ على رقعة ثلاثة أقاليم سياسيّة. هي جمهورية السودان وجمهورية الكونغوالديمقراطية وجمهورية إفريقيا الوسطى. فإذا اتفق شخصان من "الأزاندي"على أن يتعاهدا على الصداقة بينهما عن طريق الدم، ينتزع كلّ واحد منهما سكينه يجرح به صاحبه في بطنه فوق الصرة لأن الروح قريبة من هذا المكان لذلك فإن عقاب الدم حينئذ يكون أقسى على الخائن منهما " (عباسي، الوشم لدى قبائل إفرقيا الوسطى، الثقافة الشعبية 2011، عدد13، ص 85) ومن هنا نفهم أيضا دور الأقنعة الإفريقية التي كانت بوابة الإنسان الحي إلى عالم الروح والعوالم الخفية التي تسكنها الآلهة أوأرواح الأسلاف وهي حارس القبيلة الأكبر تحميها من كلّ شرّ يمكن أن يحدق بها. وتمثل مصدرا للقوة والشفاء. ويرى فيها المريض علاجا للأدواء التي قد تصيبه فمن يرتديها فهوسيد وقادر على شفاء المريض بالخدوش والوشم. وكلّ شكل من أشكال الألم الذي قد يصيب الجسد يكون ضمانا له للقضاء على المرض والشر الكامن فيه."ففي قبائل أثيوبيا يمتحن سيّد القبيلة بامتحان قاس. فهوبعد أن ينصّب سيّدا للقبيلة فإنّ مهمته هي أن يجلب إلى القبيلة الأمطار لتهطل فوق حقولها، إذ يتوجب عليه أن يتقدم لاختبارات جسمانية قاسية كإحداث رموز ونقوش في جسده عن طريق الوشم والخدش، هذه العلامات والرّموز هي بالنسبة لهم تجلب الخير والحظ للقبيلة" (عباسي، الوشم لدى قبائل إفريقيا، الثقافة الشعبية ربيع 2011، ص93). وكلّما تحمّل الشخص الألم أكثر فأكثر كان أكفأ للاتصاف بكلمة السيد وحتى عندما يموت فإنّ كلّ الأوشام والخدوش التي كانت على جسده تنقل للقناع ويتم

تقديسها في مقامات احتفالية تستدعي بفضل القوى السحرية الكامنة فيها حسب اعتقادهم الجانب الروحاني الغائب.

ولا يمكن الحديث عن الوشم دون ذكر الألم الناجم عنه لعدم استعمال مواد مخدرة تسكن تلك الآلام فالألم " هوالغاية المنشودة التي تتحول في لحظة معينة إلى لذة ونشوة، لذة الانتصار على هذا الألم والنشوة بإظهار الشجاعة والقوة والرجولة أمام الآخر وخاصة الجنس المقابل"(عباسي 2008، ص90).

بعد أن كان الوشم خطاب جماعة عرقية أوقبلية منغلقة بشكل أويآخر على نفسها فقد يبدو اليوم نزعة فردية في العبارة ولكنه مع ذلك ظل يحافظ على هذا البعد الفئوي الذي يجعله خاصا بفئات معينة دون غيرها وإن كانت هذه الفئات يمكن أن توجد في أماكن مختلفة من الكرة الأرضية ورغم بعد الشقة بينها فإن العوامل الاقتصادية المتشابهة تجعلها منخرطة في سياق تواصلي يعتمد الوشم أداته.

ارتبط مثلا بفئات معينة من المجتمع كالفنانين مثل مغني الراب أوالمساجين أوالبحارة أوالمراهقين تأثرا بحب جارف أواقتداء ببطل أوفنان وما إلى ذلك وكثيرا ما ينتبهون مع التقدم في السن أنهم تسرعوا في وضع هذا الوشم أوذاك فيهرعون لمحاولة نزعه لكن الأمر ليس هينا وحتى إن استطاعوا ذلك بعد جلسات عدة من الليزر فإن آثار الندوب تظل للأبد لا تمحى أبدا.

ولا يمكن تجاهل دور الوشم كمحاولة لتثبيت ما هوعابر زائل ومحاولة لتخليد حالة ما كحالة الحب فالذي يرسم قلبا يخترقه سهم يحرص على تخليد شيء يشعر في أعماقه أنه زائل فكأنما هومحاولة للتثبيت ولجعل المتغير ثابتا والمتحوّل دائما.

- **الوشم بين العرف القبلي والتحريم الديني :**

بالرغم من تصريح النصّ الديني في الإسلام بمنع ظاهرة الوشم وتحريمها واعتبارها من مظاهر عصيان الخالق والمحرمات التي لايجوز للمسلم أن يقترب منها فإن ذلك لم يمنع أوساطا اجتماعية كثيرة في بلاد عربية مختلفة من أن تعمد رغم تشبثها الشديد بإسلامها إلى الوشم لأنّها تعود في ذلك إلى مرجعية سابقة على الإسلام ولم يستطع هذا الأخير أن يمحوها وهي مرجعيّة قبليّة تجد لها في الوشم أصولا عقائدية موغلة في القدم تعتبر الوشم تعويذة ضد الأرواح الشريرة وكل ما يمكن أن ينال من سلامة الجسد وخلود الروح كما سبق أن رأينا.

فالنصّ الديني لايتردد في لعن المستوشمة فقط وإنما يتخطاها إلى الواشمة أيضا إيغالا في إنكار الظاهرة واستنكارها والحث في الابتعاد عنها فقد جاء في الحديث:"لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمّصة المغيّرات خلق الله". فالوشم من هذه الناحية يبدو تغييرا لخلق الله وتشويها للصورة التي عليها خلق الله الإنسان. لذلك منعه الدين فكأن التصرف في خلق الله هونوع من الشرك وانصياع لأوامر الشيطان.

إنّ كلّ أشكال التواصل مع الجسد سواء كان بتجميله بمواد سرعان ما تزول أوبخدوش ووشم أوأقنعة مختلفة يعكس هذه العناية الفائقة بمصدر الحياة فينا المتمثل في الجسد والحرص الشديد حتى في حالة غيابه وزواله على إيجاد صلة تذكرنا به يمثل القناع أوالوشم ذلك أكبر تمثيل وجميعها لغة غايتها إثبات الذات وتحقيق الوجود وتجاوز الموت والألم وكلّ شرّ يمكن أن يلحق به ويشوه نضارته وخصوبته ورمزية الحياة والبقاء فيه.

وهي لغة يمكن أن توجه للأحياء ولغة مع الكون الماورائي كأنّها تعويذات لدفع الشرور الممكنة وهي مخاطبة للكون.

"والتواصل هويشكل أوبآخر يكون باتجاه الآخر ومن منظار حسي بالأساس، فنحن لا يمكننا التواصل إلا بإحداث علامات يمكن أن تخاطب إحدى حواسنا الخمس. ولهذا فحتى عندما لا نستعمل اللّغة المنطوقة فإننا نفكر دوما انطلاقا من حاستين أساسيتين هما العين والأذن (...) فقلّما يقدم الإنسان العادي الذي يتمتع بحواسه الخمس اللمس أوالشم أوالذوق على النظر والسمع" (A. Kibédi Varga.1989 ;P. 89).

" فالنصّ دوما محكوم بهاتين الحاستين'ففي المقام الشفوي هومرتبط بمتكلم بجسده وبحركاته التي يصعب الفصل بينها وبين ما يقول وفي المكتوب يتجلى في الخط وفي الورق. "(A.KibediVarga.1989 ;P.) 90(باديس،2005). من هذه الناحية يبدو الوشم كتابة شفرة تواصلية قابلة للقراءة وقابلة للتأويل ومحملة بالدلالات. دلالات قد تحملها قبيلة بأسرها وقد يحملها فرد واحد تماما كاللّغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية والكلام باعتباره ظاهرة فردية. وهي كتابة باعتبارها رسوما وخطوطا قابلة للقراءة على أساس التأويل انطلاقا من أبعادها الانتروبولوجية والنفسية والثقافية التاريخية، إنّها كتابة على جسد وقد يبالغ الواشم أحيانا فيجعل الرسوم ممتدة على كامل الجسم مما يوحي بالاشمئزاز والاستغراب عند البعض وأحيانا يكون رسما بسيطا صغيرا في مكان ما من الجسد ولكنه يعد راقيا عند البعض ومميزا لبعض المشاهيرفيتسارع المعجبون لتقليده فكأننا مع ثنائية الإطناب والإيجاز في الخطاب اللغويّ لم نخرج عما رأيناه في دراستنا لهذا المبحث. (باديس، بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة، 2008). والوشم من ناحية أخرى مشافهة باعتباره ظاهرة تختزل الذاكرة الشعبية لفئة ما أوقبيلة ما وباعتبارها مندمجة ضمن التعبير الجمعي للمجموعة يعتريها ما يعتري الخطاب الشفوي من عفوية وارتجال وإنجازيّة فإذا حدثت لا يمكن العودة فيها كالعبارة إذا أطلقت في جمع لا يمكن ردها.ففي أحيان كثيرة يحسن الصمت وفي أحيان كثيرة

ينبغي تجنب الوشم.فأحيانا يتمنى المتكلم لوالتزم الصمت تماما كما يتمنى الواشم ألا يكون خط وشما في فترة معينة من شبابه يستحيل محوه في فترة لاحقة كالعبارة وقد قيلت يستحيل ردّها.

المصادر والمراجع :

المصادروالمراجع العربية :

- الآمدي : الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح. السيد أحمد صقر – عبدالله المحارب، دار المعارف، مصر.
- ابن منظور: لسان العرب مادة (وشم) المجلد الثاني عشر، دارصادر بيروت.
- البحتري : الديوان، تح. الصيرفي، دار المعارف، مصر، 2009.
- ذوالأصبع العدواني : الديوان، تح.عبدالوهاب العدواني ومحمد الدليمي، مطبعة الجمهور، الموصل، 1973.
- الزوزني : شرح المعلقات،الدار العالمية،بيروت،1993.
- أوزفالد ديكرو– جان ماري شافار: المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللّغة، ترجمةعبدالقادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس2010.
- جاك موشلير– آن ريول : القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، 2010.
- حسين عباسي: الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى، الذات والموضوع، مجلة الثقافة الشعبية العدد13، البحرين،2011.
- رولان بارط : مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكري، الدار البيضاء، 1986.

- فريدالزاهي : النصّ والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003.
- محمد عجينة : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، محمد علي الحامي للنشر والتوزيع تونس، ودار فارابي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1994.
- نرجس باديس : الأسس التخاطبية في الوشم : مقاربة لسانية، مجلة الثقافة الشعبية العدد 23، 2013.
- نور الهدى باديس : بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة، مبحث في الإيجاز والإطناب، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع بيروت، 2008.

- نور الهدى باديس : بلاغة المنطوق وبلاغة المكتوب، دراسة في تحول الخطاب البلاغي من القرن الثالث إلى القرن الخامس هجريا، مركز النشر الجامعي، تونس 2005.

المصادر والمراجع الأجنبية :

- Buyssens (E.) : Les langages et Le discours, Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie, Bruxelles 1943.
- Grand Larousse Universel, France, 1987 ;Vol.14.
- Kibédi Varga(A), Discours, récit, image, Pierre Mardaga, Editeur, Liege Bruxelles, 1989.
- Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française M. Z.P. 2089. Sous la direction de Alain rey, Paris.
- Pierre Bourdieu : Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982.

المعنى الخُطاطي في الشّعر

قراءة في نماذج من شعر نزار قبّاني

د. محمّد الصّالح البوعمراني – جامعة قفصة

المعنى والحداثة الشّعريّة

لم يعد المعنى في الشّعر العربيّ الحديث مطروحا على الطريق، في متناول الخاصّة والعامّة، يدركه الخبير بصناعة الشّعر ونقده كما يدركه غيره، بل استعصى وتمنّع وتحجّب، وهوفي استعصائه يؤسّس لآليات جديدة في بناء النصّ الشّعريّ، وفي تمنّعه يتكثّف وينفتح على احتمالات شتّى، وفي تحجّبه يمارس الإغراء والإغواء والإثارة، فيهبك لذّة مضاعفة وأنت تكشف حُجبه وتزيل أقنعته وتهتك أستاره وتسبر أغواره وترتاد متاهاته. لكلّ هذا تمثّل إشكاليّة المعنى إشكاليّة أساسيّة في شعر الحداثة، فقد أضحت الشّعريّة الحديثة شعريّة للغموض، حتّى أولئك الذي يدعون إلى الوضوح، تخاتلك نصوصهم، وتوهمك بالانكشاف والانفضاح والبيان، لكنك إذا أنت أقبلت عليها، بانت لك مغالقها، واستعصت عليك أبوابها، واستحكم نسيجها فتعجز عن تبيّن الخيط الذي يحلّ عُقدها. وقد يُغيّب المعنى تماما ويعمّى ما جعل بعض النّقّاد يعلن "سقوط دولة المعنى في الشّعر العربي الحديث"[1]. وعُدّ هذا مظهرا من مظاهر حداثة القصيدة الحديثة، وضربا من ضروب خروجها عن المألوف والمتعارف والنّمطيّ، وارتيادها لمسالك جديدة، ووطئها لفضاءات بكر.

---

[1] محمّد الغزي، "سقوط دولة المعنى في الشّعر العربي الحديث"، الحياة الثقافية، العدد 92، السنة 23، فيفري 1998.

لم يعد الشّعر الحديث فضاء للمعنى بقدر ما هوفضاء يفتح لك مسارات لمعاني محتملة في حيّز الإمكان، معاني متجدّدة أبدا ليس لها نهاية، متاهات متتالية لا يصل طالبها إلى قرار، ولا ينتهي إلى سكينة المطمئنّ. لذلك فقراءة الشّعر الحديث لا تحقّق الفهم بقدر ما تفتح مسارا من مسارات متعدّدة يمكن أن تحقّق فهما جزئيا ومخصوصا. فالحداثة أنهت أسطورة الفهم الكلّيّ والمعنى الحقيقيّ والقراءة النّهائيّة، وأسّست لنسبيّة الفهم وجزئيّة المعنى الذي تجنيه كلّ قراءة. فكلّ كشف لمعنى هوحجب لمعان أخرى، ولمسارات أخرى قد تؤدّي إلى فهوم مختلفة.

وكذا تبدوقصائد نزار قباني في الظّاهر، متيسّرة جاهزة المعنى سهلة المأخذ، لكنك إذا أقبلت عليها وأردت فكّ دلالاتها، وفهم آلياتها، غلّقت أبوابها، وأرتجت أقفالها، فلا هي تهبك ولا هي تمنعك، وهذا سرّ من أسرار لذّتها، وباب من أبواب شعريّتها.

من معنى المحتوى إلى المعنى الخطاطيّ في الشّعر

معاني الشّعر متعدّدة المشارب متنوعة المداخل، منها ما مردّه الأصوات والإيقاع عامّة، ومنها ما يعود إلى المعجم، ومنها معاني التّراكيب النّحويّة، وقد يكون للفضاء، فضاء الطّباعة، معاني في توزّع الأسطر والبياض والنّقاط، وغيرها. ولكن الغالب على الدّراسات الشّعريّة معنيان، المعنى التّصريحيّ (sens dénotatif) والمعنى الحاف (sens connotatif). ومدار غموض الشّعر وتمنّعه، ومدار جماليته وشعريّته في آن هي المعاني الحافّة التي هي مقصد المحلّل والقارئ، مبتغيا الفهم أولا والمتعة ثانيا، ولا تتحقّق له الثّانية إلاّ بالأولى.

لذلك غلب على دراسة الشّعر البحث في المعنى المعجميّ في دلالته التّصريحيّة أوفي دلالاته الحافّة، وهوحسب اصطلاحية طالمي Talmy[1] Leonard معنى محتوى (content meaning)، في حين كان الاهتمام بالمعاني النّحويّة، وهي معاني خطاطيّة (Schematic meaning)، في درجة ثانيّة. وإن أعطى هذا التّمشي مكانا للمعاني الخطاطيّة في تشكيل دلالات النصّ الشّعريّ، فإنّ المعاني النّحويّة لا تمثّل كلّ المعاني الخطاطيّة، فالخطاطة تتجاوز الجُملة بالمعنى النّحويّ وتتجاوز التّركيب لتتحكّم في الخطاب وتبني معانيه، وتساهم في صوغ دلالاته وتشكيل شعريّته، وهي بكلّ هذا تُعبّر عن تصورات الشّاعر المعرفيّة وتكشف عن خلفيّاته الثّقافيّة والإيديولوجيّة.

إنّ المعنى الخطاطيّ في اللّغة يتمظهر في المعجم والنّحووالخطاب، وهوفي كلّ مستوى من هذه المستويات له أبعاد دلاليّة مخصوصة. فالمعنى الخطاطيّ في المعجم يمكن أن نتبيّنه مثلا في إشكاليّة تعدّد المعنى، فنتحدّث عن بُنى خطاطيّة تحكم ترابط المعاني المتعدّدة للوحدة المعجميّة الواحدة، وفي النّحوهناك بنى خطاطيّة متعدّدة تقوم عليها التّراكيب النّحويّة مثلما بيّن طالمي في تحليله لخطاطة القوة في بنى نحويّة مثل الجعليّة والتّرك الجهات وغيرها.

وكذلك الخطاب يمكن أن يقوم على بنية خطاطيّة مخصوصة أوبُنى خطاطيّة متضافرة، مثلما سنبيّن في اشتغالنا على بعض البُنى الخطاطيّة في خطاب نزار قباني الشّعريّ.[2]

---

[1] Talmy (Leonard), **Toward a Cognitive Semantics**, Vol 1, The MIT Press, 2000.

2 سبق أن وظفنا الخطاطة للاشتغال على خطابات مختلفة مثل القرآن والرّواية والأقصوصة والشّعر والنّحووغيرها، انظر كتابيْنا: السّيميائيّة العرفانيّة الاستعاري والثّقافيّ، مركز النّشر

البُنى الخطاطيّة وانسجام الخطاب الشّعريّ

انسجام الخطاب عامّة والخطاب الشّعريّ خاصّة من المسائل التي اعتنى بها المنظّرون والنّقّاد، واختلفوا في آليات تحقّقه، وأدوات تمظهره في النصّ عامّة، بين عناية بالجوانب اللغويّة وأدوات ترابط النصّ وتماسكه،[1] وبين التّركيز على المعاني والمقاصد الإخباريّة الجزئيّة والكليّة التي تجعل النصّ وحدة دلاليّة متكاملة، وبين المقام ودوره في تشكيل الانسجام،[2] وصولا إلى العرفانيّين الذين ربطوا الانسجام بالتّصوّرات، وما اللّغة أوالتّمظهرات السّيميائيّة الأخرى إلاّ تجلّيات لهذا الانسجام الكامن في العرفان.[3] هذه التصوّرات الحرفيّة والاستعاريّة تساهم في انسجام خطاباتنا. ومن بين الآليات المساهمة في انسجام الخطاب وفي انسجام تصوراتنا، عند العرفانيين، الخطاطة (schema) هذه البنية التي تنظّم الوجود من حولنا وتعطي لمكوناته شكلا من أشكال الانتظام، وتنظّم تصوراتنا وأفكارنا، وتساهم في بناء خطابات منسجمة ومتماسكة. ولئن اهتمّ النّقّاد بالمؤشّرات اللغويّة والمعاني الحافّة والتّصريحيّة والمقام وبيّنوا دورها في تحقيق انسجام النصّ الشّعريّ فإنّنا لا نجد اهتماما كبيرا بدور الخُطاطة في تحقيق الانسجام، وبناء المعنى. خاصّة أنّ الخطاطة أظهر في النصّ الشّعريّ

الجامعي، تونس، طبعة أولى 2015. واستعارة القوّة في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانيّة)، مكتبة علاء الدّين صفاقس، 2015.

[1] Halliday. M.A.K and R.Hasan, cohesion in English, long man. London, 1976 .

[2] Anne Reboul et Jacques Moeshler, pragmatique du discours, Armand.Colin, Paris, 1998.

[3] Anne–Marie Diller, «Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale en français», in Communications N°53, 1990.

الحديث منها في النصّ الشّعريّ القديم، لأنّه نصّ، منذ بداياته الرّومنطيقيّة، عند مبدعيه ومنظّريه، احتفى بالوحدة الكليّة للقصيدة، وبتماسك عناصرها، وترابط معانيها، بعيدا عن التّشتت البنائي الذي ولّده، في تصورهم، البيت في القصيدة التّقليديّة.

1. نماذج من البُنى الخطاطيّة في شعر نزار قبّاني

في هذه الدّراسة لن نشتغل على أعمال نزار قبّاني الكاملة، ولن نختار مجموعة شعريّة مخصوصة، بل سننتخب بعض القصائد التي نُبيّن من خلالها اشتغال الخطاطة في النصّ الشّعريّ. لأنّنا نعتقد، وهذا الموقف انطباعيّ إلى حدّ ما، أنّه لا وجود في شعر نزار قبّاني لخطاطة أكثر بروزا من غيرها، وإن وجدنا هذه الخطاطات المهيمنة عند كتّاب وشعراء آخرين مثل خطاطة القوة عند جبران، وخطاطة العموديّة عند الشّابي، وخطاطة المسار عند السّيّاب وغيرهم. فاختيار الشّاعر لخطاطة مخصوصة يعكس ضرورة نظام تفكيره ويوضح الرّسالة التي يريد تبليغها، لكن ظهور خطاطات مختلفة يمكن أن يعبّر كذلك عن موقف الكاتب لأنّ السّياق يتحكّم بدرجة أساسيّة في إعطاء الخطاطة معنى، فمعنى المسار ودلالاته في شعر الشّابي يختلف عن معناه في شعر السّيّاب وأدونيس.

- **بنية خطاطة الرّبط في شعر نزار قبّاني**

بنية خطاطة الرّبط (Schema Links)، بنية تصوريّة مؤسّسة على ما هومشاهد في حياتنا التّجريبيّة، وعلى حركة أجسادنا في الكون، ويمكن إجمالها في الأوليات التّالية : وجود كيانين مستقلّين، يجمع بينهما رابط ينتج عنه تداخلهما وترابطهما، وأشكال هذا التّرابط وهيئات هذا التّداخل مختلفة، أكثرها بروزا وتعبيرا عن التّرابط في ما نعتقد التّرابط الحلقيّ للسلسلة. لكن للتّرابط أشكالا أخرى، قد لا تكون طرازيّة، تجعله أحيانا في تعالق مع خطاطات أخرى مثل خطاطة القوة وخطاطة الاحتواء وغيرهما. والحضور

الأهم لهذه الخطاطة يتجلّى عبر الإسقاط الاستعاريّ لهذه البنية على أفكارنا وتصوراتنا ومعتقداتنا. وقد يشمل هذا الإسقاط اللّغة التي نعتقد أنّها مؤسّسة، في جانب كبير منها، على الرّبط لا في صورته الطّرازيّة عطفا واستئنافا فحسب، بل في صور أخرى متعدّدة تركيبيّة ودلاليّة.

نحلّل حضور هذه الخطاطة في قصيدة نزار قباني "صديقتي وسجائري"[1] وهي قصيدة منشورة في مجموعة "حبيبتي" الصّادرة سنة 1961.

يمكن أن يكون العنوان معبّرا أساسيّا عن موضوع القصيدة، وعن دلالاتها العميقة. فعادة ما يعتبر العنوان أحد التّعبيرات الأساسية الممكنة عن موضوع الأثر، فهومدخل أساسيّ نتمكّن من خلاله من بيان المحور الدّلالي الذي يدور حوله النصّ، يقول محمّد الخطّابي: " تتجلّى العلاقة بين العنوان وموضوع الخطاب في كون الأول " تعبيرا ممكنا عن الموضوع". لكنّ الطريقة المثلى للنظر إلى العنوان في رأي الباحثين (براون وبول) هي اعتباره وسيلة قويّة للتغريض... إنّ هذا التّوقع الخارق لمظهر التّغريض وتحديدا على شكل عنوان، يعني أنّ العناصر المغرّضة تهيئ ليس فقط نقطة بداية يتبنين حولها اللاّحق من الخطاب بل إنّها نقطة بداية تهيئ أيضا نقطة بداية تفيد تأويلنا لما سيلحق"[2]. فما هي دلالات العنوان ؟ وما علاقته بالقصيدة ؟

ورد العنوان مركّبا عطفيّا، المعطوف عليه "صديقتي" والمعطوف سيجارتي والرّابط بينهما الواو. وهوخبر لمبتدأ مقدّر، نقدّره بـ"حكاية" أو"علاقة"، فهوفي صورته العامّة حكاية العلاقة التي تجمع صديقة الشّاعر أوالمتكلّم بسجائره.

---

[1] نزار قباني، الأعمال الشّعريّة الكاملة، منشورات نزار قباني، بيروت–لبنان، الطّبعة الأولى 2002، المجلّد الأوّل، ص ص 396–398.

[2] محمّد الخطابي، لسانيات النّصّ: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى 1994.

ويمكن أن نقرأ العنوان في دلالاته الرّمزيّة فـ"صديقتي" مؤنّث من حيث الجنس، والسّيجارة وإن أُنّثت لفظا فهي في دلالاتها الرّمزيّة تُعتبر رمزا قضيبيّا، فهي مذكّر في هيئتها، والواوهي الرّابط بين الأنوثة والذّكورة. العنوان يحيل إلى عمليّة ترابط أوعمليّة نكاح بين ذكر وأنثى. وهذا ليس غريبا إذا أدركنا أن التّدخين في دلالاته الرّمزيّة يحمل هذا البعد الجنسيّ، فالسّيجارة رمز قضيبيّ والفم رمز فرجيّ، وفعل التّدخين فعل نكاح، فعل شبقيّ. والدّخان أيضا في التّصورات الأسطوريّة يرتبط بالسّماء بالارتفاع والعلو[1]، والسّماء رمز ذكوري يقابل الأرض الرّمز الأنثويّ. فعل التّدخين يقيم روابط بين ما هوسماويّ وما هوأرضيّ. هوحنين الأنثى إلى الذّكر، في إعادة للنّكاح الكونيّ الأول في البدء بين السّماء والأرض.

العنوان يقوم على خطاطة الرّبط. كيانان وبينها رابط أو برزخ حسب اصطلاحيّة ابن عربي، فكلّ مؤثّر ناكح وكلّ متأثّر منكوح، وواسطة هي فعل النّكاح، إنّها "الشّهوة النّكاحيّة" و"التّوالج الشّبقي" السّاري في جميع مظاهر الخلق[2].

العنوان صوت الذّكورة، الذّكر هوالمتكلّم وهوالذي ينسب إليه الصّديقة والسّجائر من خلال الإضافة. ومتن القصيدة هوصوت الأنثى، فالمتكلّم أوالرّاوي بالمفهوم السّردي صوت أنثويّ. العنوان والمتن يقيمان علاقة جديدة

---

[1] Chevalier (Jean) et Gheerbrant (Alain), Dictionnaire des Symboles, CID édition, 1982.

[2] محمّد الصّالح البوعمراني، "استعارة الجسد في التّصوّر العربي الإسلامي للخلق"، ضمن كتاب، السّيميائيّة العرفانيّة الاستعاري والثّقافيّ، مركز النّشر الجامعي، تونس، الطّبعة الأولى 2015.

بين الذّكورة والأنوثة. والكلام أيضا فعل نكاح "فالمتكلّم أب والسّامع أمّ والتّكلّم نكاح، والموجود بينهما في فهم السّامع ابن"[1].

تتدعّم هذه الدّلالات الجنسيّة في القصيدة من خلال العبارات الشّبقيّة المتواترة التي تجعل من التّدخين فعلا مغريا باعثا على اللّذّة ومثيرا للشهوة (يغريني رجل في لحظة تدخين، ما أشهي تبغك والدّنيا تستقبل أول تشرين، لا أروع من رجل يفنى في الرّكن.. ويفنيني...)، ويتكاتف هذا المعجم في دلالاته الحافّة مع معجم النّار (أشعل، جمر، نيرانك، أحرقني،. ..). إنّ تواتر لوازم النّار في هذه القصيدة يستدعي إلى الذّهن استعارات تصوريّة قاعديّة "الحب نار" و"الجنس نار"، وهي استعارات تتجانس مع التّدخين باعتباره في علاقة بالنّار، ليتحول فعل التّدخين عبر هذا التّرابط إلى فعل جنسيّ شبقيّ.

ثنائيّة الذّكورة والأنوثة تواصل حضورها من خلال حضور عبارتي رجل وامرأة، (واصل تدخينك.. يغريني/ رجل في لحظة تدخين/ هي نقطة ضعفي كامرأة/ فاستثمر ضعفي وجنوني). الرجل يحضر فاعلا ممارسا لفعل التّدخين والمرأة منفعلة متأثّرة بهذه الفعل الشّبقيّ.

وتواترت أفعال الأمر: واصل، استثمر، دخّن، أشعل، أحرقني. فعل الأمر في هذا السّياق فعل طلب للذّة، وهي لذّة تطلب الأنثى استدامتها "واصل تدخينك.. يغريني/ رجل في لحظة تدخين "، وتطلب استمرارها، لأنّ في استمرارها فناء للمرأة في الرّجل، فناء للأنوثة في الذّكورة، فناء جسديّ وروحيّ. فالتّدخين هوالمَعبر أوالبرزخ الذي يحقّق الفناء الكلّي بالمفهوم الصّوفي بين المرأة والرّجل، فينتفي الرّابط ويتحول إلى اندغام كلّيّ.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، دار صادر للنشر، طبعة ثانية 2007، المجلّد الأوّل، ص175.

يتحول فعل المرأة في تأمّلها لتدخين الرّجل باعتباره فعلا شبقيّا وباعتباره فعل تفكير وتوليد للمعنى، إلى طقس تعبّديّ : "فأنا كامرأة. . يرضيني/ أن ألقي نفسي في هذا المقعد/ ساعات في هذا المعبد".

ليتحول هذا الفعل الجنسيّ الرّمزيّ في آخر القصيدة إلى فعل جسديّ ماديّ. نتبيّن ذلك من خلال موقع الجسدين بين بداية القصيدة ونهايتها، بدأت القصيدة بشبق حلميّ، تكتفي فيه المرأة بلذّة الرّؤية، لذّة أشبه بلذّة المتلصّصين (les voyeurs)، بوصال متخيّل، وانتهت بوصال جسديّ حقيقيّ.

فأنا كامرأة.. يكفيني
أن أشعر أنّك تحميني
أن أشعر أنّ هناك يدا
تتسلّل من خلف المقعدْ..
كي تمسح رأسي.. وجبيني
تتسلّل من خلف المقعدْ
لتداعب أذني بسكون
ولتترك في شعري الأسودْ
عقدا من زهر اللّيمون[1]

إنّ تراتبيّة الأفعال وفق تسلسل مخصوص: تتسلّل- تداعب- تترك، يمكن أن تُجمل في نهاية المطاف الفعل الجنسيّ، بداية وفعل ونهاية، إنّها الخطاطة الجنسيّة بدأت بفعل التّدخين وانتهت بفعل الجسد. بدأت بشهوة وانتهت إلى لذّة.

[1] المصدر نفسه، ص ص 397-398.

تؤسّس القصيدة لتحول في مفهوم الذّكر النّموذج، الذّكر المغري، من الفتى في الشّعر الجاهلي، إلى الجميل والشّاب في شعر عمر بن أبي ربيعة، إلى المفكّر والشاعر في شعر نزار قبّاني، فالشّيب والتجاعيد والسّن لم تعد سببا لهجر النّساء، بل تحولت إلى عامل جذب وعامل التذاذ ونشوة.

أتأمّلُ في الوجه المجهدْ

وأعُدُّ..أعدُّ.. عروق البدْ

فعروقُ يديك.. تُسليني

وخيوط الشّيْب.. هنا.. وهنا

تنهي أعصابي.. وتنهيني[1]

كانت اللّذة، في المتخيّل الشّعري التقليدي، يطلبها الرّجل، محظورة على الصّوت الأنثويّ، فأصبحت اللّذة، في قصائد نزار قبّاني، تطلبها الأنثى وتنتشي بطلبها. لذّة تمزج بين المتعة والألم، وبين الحياة والفناء، وبين الجسد والرّوح.

أحدثت هذ القصيدة مزجا بين فضاءات مختلفة، بين الذّكورة والأنوثة، بين اللّذة والألم، بين الحياة والفناء، بين السّرديّ والشّعريّ، بين الفنيّ والفكريّ، وهي بهذا المزج تبني معالم شعريّة مخصوصة تميّز قصيدة نزار قبّاني.

- **بنية خطاطة العموديّة في شعر نزار قباني**

يُعرّف مارك جونسن وجورج لايكوف خطاطة العموديّة بقولهما : " فمخطّط العموديّة مثلا ينشأ من سعينا إلى توظيف اتّجاهيّة فوق- تحت في انتقاء البنى الدّالة في تجربتنا. ونلاحظ بنية العموديّة هذه على نحومتكرّر في الآلاف من مدركاتنا وأنشطتنا التي نعيشها كلّ يوم، كإدراك شجرة، أوإدراكنا الشّعوري بأننا واقفون، أومن خلال الصّعود على سلّم، أومن خلال تشكيل

---

[1] المصدر نفسه، ص 397.

صورة ذهنيّة لسارية علم، أوقياس طول طفل، أو من خلال تجربة ارتفاع مستوى الماء في حوض الاستحمام. إنّ مخطّط العموديّة هوالبنية التّجريديّة لهذه التّجارب والصّور والمدركات العموديّة".[1]

كيف تحكم خطاطة العموديّة بنيّة الخطاب الشعريّ؟ ننظر في هذه الفقرة في قصيدة نزار قبّاني "قراءة في تاريخ نهد"[2] من ديوان "خمسون عاما في مديح النّساء".

تحوّل النّهد في شعر نزار قباني إلى موضوع شعريّ تُخصّص له قصائد كاملة بعد أن كان مجرّد صورة في القصيدة التّقليديّة. ونحن إذا رجعنا إلى الميادين المصادر التي وظّفها الشّعر العربي القديم في تصوير النّهد وجدناها محدودة، وغالبا لا يعيد نزار قباني إنتاجها في شعره، لكنّه يقوم بتوليد صور جديدة وابتداع ميادين مختلفة تساهم في تشكيل متصور عن هذا الميدان الهدف (النّهد). فعل يكشف عن قدرة في تنويع المرجعيّات التي يتأسّس عليها هذا المُتصور.

هناك مصادر مختلفة بنت صورة النّهد في هذه القصيدة المكونة من أربع عشرة فقرة شعريّة، في كلّ فقرة يحاول الشاعر ابتداع صورة جديدة للنهد أهم ما يميّزها أنها تخرج عن الصّورة المألوفة، وعن الميادين المصادر الموظّفة في تصوير النّهد في الشعر العربيّ القديم.

الحيوان إطارا في استعارة النّهد: يظهر الحيوان ميدانا مصدرا من خلال تفريعات متنوعة منها ما يرجع إلى الطّير كالدّيك والحمام والحجل وغيرها، وأهمّ ما يميّز هذا الميدان هوهذه الهيئة الجشطلتيّة، الجسم والرّأس، وحالة الانتصاب، وهي هيئة تماثل هيئة النّهد، مع التّركيز على حالة النّفور التي تؤكّد الانتصاب وتؤكّد خاصّيّة العموديّة :

---

[1] عبد الله الحرّاصي، دراسات في الاستعارة المفهوميّة، كتاب نزوى، أفريل 2002، ص 23.

[2] المصدر نفسه، المجلّد التّاسع، ص 351-358.

تبارك نهدك..

يصرخ كالدّيك عند الصّباح

ويترك فوق الشّراشف ريشا..

وفوق السّتائر ريشا..

ويملأ بالفستق الحلبي جيوبي

ويمنعني أن أنام...[1]

ومنها الحصان، ويحضر أيضا في هيئته المنتصبة، وفي شكله الكليّ بين جسد ورأس :

تبارك... هذا الحصان الأصيل، الشّجاع،

العريق النّسب..[2]

وصورة الأرنب :

سلام على أرنب أبيض

ينطّ على أيّ شيء يراه...

ويكسر كلّ إناء يراه...

ويرقص فوق الحطام...[3]

هذه الميادين المصادر تشترك في تصويرها لهيئة النّهد وانتصابه.

النبات إطارا في استعارات النّهد : وأهمّها تشبيه النّهد بالسّفرجل في الهيئة والانتصاب العموديّ:

تبارك مجد السّفرجل..[4]

---

[1] المصدر نفسه، المجلّد التّاسع، ص 351.

[2] المصدر نفسه، ص 356.

[3] المصدر نفسه، ص 356.

[4] المصدر نفسه، ص 351.

وهي استعارة متواترة الحضور في شعر نزار قبّاني، وقد عنون إحدى قصادئده بـ "حوار مع سفرجلتيْن":

أحاور ليلا.. سفرجلتيْن دمشقيتيْن
فاكتظّ بالعطر، قبل ابتداء الحوار
وأكتظّ بالشّعر، بعد انتهاء الحوار
وينفجر البرق تحت قميصي..
وتسقط من ركبتيْك الحُلى والثّمار..
فيا امرأة حاصرتْني طويلا. .
بعطر السّفرجل..
من قال إنّي أضيق بهذا الحصار؟
ومن قال إنّي أخاف مواجهة الموج والعاصفة؟
فإنّي بقطرة عطر صغيرة
سأغزوأعالي البحار!!.[1]

التّراب إطارا في استعارات النّهد: يظهر هذا الإطار من خلال ميادين الرّخام والجبل والحصن، وهي ميادين تحمل دلالات الانتصاب والاستواء والارتفاع والعلو.

تبارك هذا المزوبع كالثّلج
في طرقات الجبل..
وهذا المنقّط في عينيْه كالحجل..
نبارك هذا الذي لا يسلطن إلا
على لمسات الحنان.. وشعر الغزل..[2]

---

[1] المصدر نفسه، ص 308.

[2] المصدر نفسه، ص 352.

الإنسان إطارا في استعارات النّهد: يحضر الإنسان ميدانا مصدرا، وقد اختار الشّاعر الإنسان ملكا أوأميرا وما يمثّلانه من دلالة الرّفعة والشّموخ والعلو.

تبارك هذا المليك العظيم..

يقدّم لي خاتما من عقيق

ويمنحني صرّة من ذهب..[1]

والخاتم والصّرّة يكونان مجتمعين صورة النّهد.

تبارك هذا الأمير المثقّف..

يعزف مثل الكمنجات ليلا

ويلثغ بالرّاء مثل الحمام..[2]

النّهد	الحيوان	الطّير :الدّيك، الحمام، الحجل	الانتصاب العمودي	
		الحصان		
		الأرنب		
	النّبات	السّفرجل		
	التّراب	جبل		
		رخام		
		الحصن		
	الإنسان	مليك		
		أمير		
	صرة وخاتم	صرّة وخاتم		

[1] المصدر نفسه، ص 356.

[2] المصدر نفسه، ص 352.

من نهد المرأة إلى المرأة النّهد : تتحوّل القصيدة من الحديث عن النّهد إلى الحديث عن المرأة النّهد بالمعنى المعجميّ الأول للنهد، من النّهد المنتصب إلى المرأة المنتصبة الشّامخة، المرأة النّموذج، النّموذج الأعلى (archétype) البدئي الموجود قبل الخلق.

أحبّك جدّا

وأعرف أنّك قبل القصيدة كنت..

وقبل الكلام..

وقبل الأدب..

وأعرف أنّك مقروءة

بجميع اللّغات..

وموجودة في ألوف الكتب...[1]

ركّزت الصّور على امتداد القصيدة على معنى الانتصاب والارتفاع الذي يتميّز به النّهد، ليتحوّل النّهد في آخر القصيدة من رمز جنسي إلى رمز وطني فهورمز العزّة والشّموخ والأنفة، هوالمنتصب في عالم عربي كلّ ما فيه منحن:

أحبّك جدّا

وأعرف أنّي وجدت تراثي

وأنّي وجدت جذوري.

فنهدك.. آخر حصن حصين

يدافع عن كبرياء العرب...[2]

---

[1] المصدر نفسه، ص 357.

[2] المصدر نفسه، ص 358.

لقد استطاع نزار قباني أن يداخل بين النّهد والمرأة والوطن، واستطاع تحويل المعاني الغزليّة إلى معان وطنيّة، وتحويل المرأة إلى وطن. لتتحول القصيدة الغزليّة عند نزار قبّاني إلى قصيدة فكريّة تحمل رؤية وموقفا من المرأة ومكانتها في الوجود، وإلى قصيدة وطنيّة تحمل خطابا سياسيّا.

تضافرت استعارة العموديّة مع استعارة القوة لتبيّن أنّ للنهد سلطة وقوة تمارس على جميع حواس الشّاعر وتؤثّر فيها، فاللّذة التي يحقّقها لا تتعلّق بالهيئة فقط، بانتصابه واكتماله، بل يمتد هذا التأثير إلى كلّ الحواس سمعا وبصرا ولمسا وذوقا وشمّا :

النّهد يحقّق لذّة	الذّوق: الحليب ... البصر: الهيئة: الطيور، الحصان، الأرنب الصرّة والخاتم.. السّمع: الموسيقى الكمنجات اللّمس: لمسات الحنان... الشّمّ: الياسمين...

لقد استطاع نزار قبّاني أن يخلق متصوّرا جديدا للنهد، لم تألفه الذّائقة العربيّة، متصور يتأسّس على ميادين مختلفة طبيعيّة وثقافيّة. إنّه فعل أسطرة للنهد، وخروج به من العادي إلى المقدّس والخارق. وهوفعل الأسطرة نفسه الذي يمارسه نزار قباني على كلّ تفاصيل جسد المرأة، بناء للمرأة النّموذجّ، المرأة الحلم.

- **بنية خطاطة المسار في شعر نزار قباني**

خطاطة المسار خطاطة تقوم على بنية بسيطة، نقطة الانطلاق ونقطة الوصول والطّريق الفاصل بين النّقطتيْن، وهومسار مستقيم في صورته الطّرازيّة لكنّه قد يتّخذ مسالك متشعّبة وملتوية، ومتفرّعة، لعلّ أعقدها مسار الانفجار أوالتّشظّي حيث تتفرّع المسالك من نقطة انطلاق واحدة، وتنتهي

في مسارات مختلفة. وتُسقط هذه الخطاطة على تصوراتنا وأفكارنا، فنتحدّث عن خطّة الطّريق في مسار التّسوية الفلسطيني الإسرائيلي، والمسار الحجاجيّ، ومسار الحياة، وغيرها من المجرّدات التي نُسقط عليه خطاطة المسار.

في قراءتنا لقصيدة "لوليتا"[1] من ديوان "حبيبتي"، نلمس هذا المسار وهذا التّحول من نقطة إلى نقطة. وتتساند مع هذه الخطاطة الاستعاريّة استعارة تصوريّة قاعديّة هي "الحياة مسار"، فحياة لوليتا الشّخصيّة المتكلّمة في هذه القصيدة مسار فيه ما في المسار من تحولات. فالقصيدة حكاية لهذا المسار، في تداخل بين السّرديّ والشّعريّ.

القصّيدة تروي علاقة بين شخصيتيْن، لوليتا ومُخَاطَب لا يظهر إلا عبر ضمير المخاطب المذكّر، يمكن أن يمثّل الشّاعر أويمكن أن يكون محلاّ شاغرا يملأه قارئ القصيدة. هي في الأخير سرد لحكاية بين ذكر وأنثى، بين امرأة ورجل. بدأت هذه الحكاية نتيجة تحول في جسد المرأة، دفع إلى رغبة في تحول في علاقتها مع الرّجل. وهذه التّحولات بدت في تمظهرات مختلفة :

-تحول في الزّمان يتجسّد في تواتر الأفعال النّاقصة : كنت، كان، لم تكن، وصرت، صار، أصبحت، وهوتحول في بين زمنين زمن الماضي وزمن الحاضر. (كنت آتيك بثوبي المدرسيّ / كان يكفيني / كان حسني بين بين / لم تكن تهتم / لم أكن أطلب/ كانت على بابك تلعب / صار عمري / صرت أحلى / صار حبّي / صرت أنت اللعبة / صرت أحلى لعبة / أصبحت قطعة جوهر).

---

[1] المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص 392-395.

وهذا التحوّل الزّمني صحبته تحولات أخر:

-تحوّل في الجسد ومتعلّقاته، ويظهر هذا من خلال المعجم، فالجسد في الماضي: وجهي مدور، حسني بين بين، فساتين تغطي الركبتين شريطي القرمزي، ثوبي المدرسيّ، الدّمية، السّكر...

أمّا الجسد في الحاضر: غنّى/ أزهر/ شفتي خوخ/ ياقوت مكسّر/ قبّة مرمر/ ينابيع/ شمس/ صنوبر/ نهد تدور/ قطعة جوهر/ أطول..

اعتمد الشّاعر الاستعارة آلية في وصف هذا التّحول في جسد لوليتا، وهي استعارات تعتمد الطّبيعة والمعادن الثمينة ميدانا مصدرا.

أنشأت القصيدة تحولا في التّصوّرات من المرأة المعشوقة إلى المرأة العاشقة، ومن المرأة المتغزّل بها إلى المتغزّلة بذاتها، ومن المرأة المقهورة الكاتمة لمشاعرها إلى المرأة المعبّرة عن هذه المشاعر، من المرأة الثّابتة والمتقبّلة إلى المرأة المبادرة. القصيدة تقلب نظام القيم. هي ثورة على السّائد والمألوف، وعلى الثّقافة الذّكوريّة التي كتمت صوت المرأة. قصائد نزار قبّاني صوت المرأة يخدش قيم الذّكورة ويتحداها، ويعيد إلى المرأة اعتزازها بذاتها وجسدها.

ينتهي المسار برغبة في تحويل العلاقة بين لوليتا والشّاعر، بدأت بشكل أبويّ وتريدها أن تنتهي عشقا بين أنثى وذكر :

آه. . كم ثرت على وجهي المدور

وذؤاباتي.. وثوبي المدرسيّ

وعلى الحبّ. . بشكل أبويّ

لا تعاملني بشكل أبويّ

فقد أصبح عمري خمس عشرة.[1]

---

[1] المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص 395.

البُنى الخطاطيّة والإيديولوجيّ

يبني تحليل الخطاب النّقدي تصورا يربط فيه بين المنجز اللغويّ والتّصورات الإيديولوجيّة، فكلّ خطاباتنا تحرّكها الإيديولوجيا، باعتبارها تصورا مّا للوجود، ورؤية مخصوصة تتحكّم فيها المواقع الاجتماعيّة لمنشئي الخطاب. من خلال هذه الخطابات يسعى الفاعلون الاجتماعيّون إلى الهيمنة أوإلى الانفلات من الهيمنة. فالسّؤال المركزي في نظريّات تحليل الخطاب النّقدي يتمثّل في: كيف تساهم البنى المخصوصة التي ينتجها الخطاب في إعادة إنتاج الهيمنة الاجتماعيّة، سواء كان هذا الخطاب جزء من محادثة أوتقريرا صحفيّا أوأي جنس أخر في أي سياق آخر.[1]

والخطاب الشّعريّ باعتباره خطابا لغويا لا ينفكّ هوأيضا عن الخلفيّات الإيديولوجيّة لمنشئيه. والبُنى الخطاطيّة تعبّر، إن بشكل واع وإن يشكّل غير واع، عن هذه التّصورات وتعكس التّموقع الاجتماعيّ والفكريّ لصانعيها.

وقد ساهمت هذه البُنى التي وظّفها نزار قبّاني في سياقات شعريّة مختلفة في التّعبير عن تصورات يمكن إجمالها في النّقاط التّالية :

- التّأسيس لتصور جديد للمرأة، به تتحول المرأة من موضوع إلى ذات.
- الجسد الأنثويّ مظهر من مظاهر قوة المرأة، وتميّزها، واختلافها، لا عامل ضعف وعورة يتوجّب حجبها والتبرؤ منها.
- لقد استطاعت قصيدة نزار قباني استبطان الوجود الأنثوي، المستور والمتحجّب والمخفيّ، فكشفت عن مشاعرها، وعبّرت عن أحاسيسها. قصيدة نزار قبّاني لا تجعل الأنثى متحدّثا عنه فحسب، بل صوتا

---

[1] Teun A. van Dijk, Critical Discourse Analysis, Second draft, January, 1998 p3.

متكلّما معبّرا عن ذاته، لتتحول الأنثى في شعر نزار قباني من موضوع إلى ذات.

- ليس الشّعر مشروعا جماليّا فحسب، بل هوأيضا مشروع إصلاحيّ، به نُغيّر تصورات النّاس وأفكارهم ورؤاهم، وبه يؤسّس نزار قبّاني لحداثة شعريّة وحداثة فكريّة.

- شعر نزار قباني صوت من أصوات الحداثة الشّعريّة بما يسُنّه من آليات في الكتابة الشّعريّة، وبما يؤسّس له من تصورات شعريّة جديدة، وهوأيضا صوت من أصوات الحداثة الفكريّة، بما تؤسّس له نصوصه من تصورات حول المجتمع والمرأة خاصّة.

- قصيدة نزار قبّاني عالم من الشّعر لكنّها رؤية للوجود وتصور فكريّ يحاول محاربة تصوّرات قائمة، لذلك يتواشج الشّعريّ والإيديولوجيّ في شعره.

خاتمـة :

حاولنا في هذا البحث، انطلاقا من مفهوم الخطاطة عند العرفانيين التّجريبيين، مقاربة نصّ نزار قبّاني الشّعريّ، والكشف عن بعض خصائصه الجماليّة والفكريّة، وقد انتهينا إلى نتائج يمكن إجمال أهمّها في النّقاط التّالية:

- المعنى الخطاطيّ معنى أساسيّ يمكن من خلاله مقاربة النصّوص الشّعريّة وفهم دلالاتها.

- تلعب الخطاطة دورا أساسيا في بناء قصيدة نزار قباني، وتحقيق انسجامها.

- تعدّدت الخطاطات في شعر نزار قبّاني، وكلّ خطاطة أدّت دلالات سياقيّة مخصوصة، وساهمت في بناء جماليّة النصّ الشّعريّ، وإعطائه خصوصيّاته التي تميّزه عن المنجز الشّعريّ الآخر.
- لقد فتحت مباحث تحليل الخطاب النّقدي والعرفانيّات الاجتماعيّة وتحليل الاستعارة النّقديّ الباب أمام قراءة جديدة لعلاقة اللّغة بالاجتماعيّ ولعلاقة الشّعريّ بالإيديولوجيّ بعيدا عن المقاربات التّقليديّة لهذه العلاقة. لذلك فإنّ الخطاطات التي تبني الخطاب وإسقاطاتها الاستعاريّة غير مفصولة عن تصورات الكاتب الجماليّة وتموقعه الإيديولوجيّ والفكريّ.

المصادر والمراجع :

المصدر :

- قباني (نزار)، الأعمال الشّعريّة الكاملة، منشورات نزار قبّاني، بيروت–لبنان، الطّبعة الأولى 2002.

المراجع :

- البوعمراني (محمّد الصّالح)، السّيميائيّة العرفانيّة الاستعاري والثّقافيّ، مركز النّشر الجامعي، تونس، الطّبعة الأولى 2015.
- البوعمراني (محمّد الصّالح)، استعارة القوة في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانيّة)، مكتبة علاء الدّين، صاقس، طبعة أولى 2015.
- الحرّاصي (عبد الله)، دراسات في الاستعارة المفهوميّة، كتاب نزوى، أفريل 2002.
- الخطابي (محمّد)، لسانيّات النصّ : مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى 1994.

- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، دار صادر للنشر، طبعة ثانية 2007،
- الغزّي (محمد)، "سقوط دولة المعنى في الشّعر العربي الحديث"، الحياة الثقافية، العدد 92، السنة 23، فيفري 1998.
- Chevalier (Jean) et Gheerbrant (Alain), Dictionnaire des Symboles, CID édition, 1982.
- Diller (Anne-Marie), «Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale en français», in Communications N°53, 1990.
- Halliday. M.A.K and R.Hasan, cohesion in English, long man. London, 1976 .

- Reboul (Anne) et Moeshler (Jacques), pragmatique du discours, Armand. Colin, Paris, 1998.
- Talmy (Leonard), Toward a Cognitive Semantics, Vol 1, The MIT Press, 2000.
- Van Dijk, Critical Discourse Analysis, Second draft, January, 1998.

لعبة المتاهة وانزلاق المعنى:
من خلال نصّ "جداريّة " لمحمود درويش

د. وناسة النصراوي – جامعة منوبة

لقد شهدت الكتابة الشعرية العربية الحديثة تطورا مذهلا. ويتجلّى هذا التطور أساسا في قدرة هذه الكتابة الجديدة على إخفاء المعنى وبناء غموضه بآليات فنّية مراوغة، لعلّ آليّة المسكوت عنه أهمّها. ولئن كان المسكوت عنه مسألة لغويّة ونفسيّة بالأساس تتّصل بما يُخفى من الكلام قصدا أوكبتا "هوما لا يُقال فيبقى خفيّا في خطاب ما[1] فإنّها في القول الشعري تتجاوز دائرة إخفاء المقاصد إلى دوائر أعقد ذات صلة بالمرجع والمعنى وطريقة قول العالم برؤية خياليّة فنّية خاصّة. ومن خصائص الكتابة الشعرية المعاصرة غرابة طرقها في بناء المرجع وإنشاء المعنى، إذ تبنيه بناء غريبا، وتنشئه إنشاء يمارس لعبة الصمت والتّحجّب أشكالا. ومن النصّوص الشعريّة التّي تطرح قضيّة المعنى بإلحاح نصّ "جداريّة "[2] للشاعر محمود درويش. وهومن النصّوص المهمّة في شعر درويش، باعتباره من أهمّ المطولات المعقّدة في تجربة الشعر العربي المعاصر، بل إنّه نصّ/ديوان كتبه الشاعر بتعقيد فنّيّ طريف مارس بواسطته الغياب بإخفاء المعنى من ناحية، وهتك خفايا اللاشعور من ناحية أخرى، فأخفى وكشف، وأسكت وأنطق، ولعب لعبا لا حدود له.

---

[1] Dictionnaire Le Petit Robert, Ed Le Petit Robert, Paris,1994, P718.

2 محمود درويش، جداريّة، رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، بيروت 2000، ص ص 9. 105 .

وإذا تأمّلنا هذا النصّ من زاوية ما مُورس فيه من ألاعيب في بناء المعنى، لاحظنا أنّه نصّ محاط بالغموض بداية ونهاية، فمنطلقه عبارة نطقتها امرأة نكرة مجهولة ثمّ اختفت في الغياب:

"هذا هواسمك قالت امرأة / وغابت في الممرّ اللولبي"

أمّا نهايته فقد انغلقت بصوت الشّاعر يكتشف حقيقة تبدومعقّدة، جعلته يصمت، فيبقى فعل" امتلأت " معلّق التركيب، بلا مفعول، مؤجّل الدّلالة. وهو ما دلّت عليه مساحة البياض الشّاسعة التي جعلت الشّاعر ينطق حقيقة ما كان قد اكتشفه بعد صمت أو تردّد أو إحساس بالغموض، وكأنّ الشاعر يكتشف شيئا، ولكنّه لا يفهم كنه ما اكتشفه أوكأنّه يريد قول معنى لم ينقل ولا يمكن أن يقال كلاما، فجاء كلامه مفكّكا متقطّعا من الناحية التركيبيّة خاصّة :

أمّا أنا . وقد امتلأتُ

بكلّ أسباب الرّحيل

فلست لي

أنا لست لي

أنا لست لي..."

نلاحظ أنّ بنية هذا النصّ قد تشكّلت بين صوت غامض الهويّة ومدلول القول"امرأة"، وبين صوت واضح الضمير" أنا" لكنّه غامض القول. فماذا حصل للشّاعر وهَبتْه امرأةٌ اسمه ثمّ اختفت ؟ فيقلّب الشاعر الضياع كلّ حال، ثمّ يهب ذاته أخيرا إلى غيره، إلى غير نفسه؟ ثمّ أيّ رحيل هذا الذي صرّح به الشّاعر في آخر النصّ؟هل هورحيل قد اختاره بنفسه أم هورحيل قد اتبع فيه تلك المرأة التي نادته وسمّته "هذا هواسمك" وغابت؟ فهل رحل الشّاعر وراءها في "الممرّ اللولبي"؟ أي وراء المجهول والغموض؟فاختار المتاهة وطنا وسكنا ووجودا؟

يبدو هذا النصّ رحلة معقّدة بدأت بتسمية غامضة، وانتهت بـ"أنا" قد "امتلأت بأسباب الرّحيل". فهل يكون "هذا هواسمك" هو"هذا هورحيلك"؟ لأنّ الشّاعر لم يمتلئ كيانه بالاسم، وإنّما بـ"الرّحيل" وأسبابه، وهل يكون سر ذات الشّاعر الخفيّ المسكوت عنه، هوالرّحيل اسما وهويّة؟

إذا تأمّلنا فضاء هذه الرّحلة الشعريّة المحيّرة لاحظنا أنّه يتكون لغويّا من منعوت "الممرّ" ومن نعت "اللّولبي". أمّا الممرّ فهوفضاء عبور بين مكانين أوأكثر يفصلهما ويصلهما في نفس الوقت، وأمّا " اللولبي " فهوشكل هذا الممرّ، وهوشكل مُلْتوفي اتجاه الأسفل أوالأعلى يشبه شكل السلّم كثير الدرجات الذي يرسم هاوية ملتوية المسالك " اللولب مسمار له حيود تدور حوله حلزونيّا مثل البرغي، واللولب آلة لرفع الماء فيها فراغات حلزونية، في الإنجليزية Screw. ولولب المئذنة درج يرتقي حلزونيّا إلى أعلاها"[1] وقد رأى بعض الباحثين في قصيدة "جداريّة " أنّ "الممرّ اللولبي" مكان"من قِبل المكان / الفكرة "[2]. ولمّا كانت الكتابة الشعريّة تحويلا طريفا فيه تتحول كلّ الأمكنة إلى أفكار وصور تمارس لعبة الإخفاء والمراوغة، فإنّنا نجنح إلى تأويل "الممرّ اللّولبي" بفكرة مكان يبنيها الخيال الشّعري في فضاء متخيّل سمته الفراغ والمتاهة.

إنّ الممرّ اللولبي في هذا النصّ استعارة معقّدة : فشكل هذا المكان يحيل على الفراغ والالتواء والهاوية، وكأنّ هذا الفضاء مقدود من أسباب الضياع والخفاء. وفي هذا الممرّ "غابت" المرأة التي فتح صوتُها النصّ، وهي

---

1 حسن سعيد الكرمي،قاموس عربي/عربي، ج4، مادّة (لولب) دار لبنان للطباعة والنشر، ط 1،1992، ص152.

2 أنيس السوائحي، هل يبني الشعر الحديث مفهوما للنصّ؟ دراسة في بعض المطوّلات، شهادة الدراسات المعمّقة، إشراف الأستاذ حمّادي صمّود، جامعة منوبة، كلية الآداب والإنسانيّات، منوبة، سنة 2004،ص104.

وضعيّة تدعونا إلى التساؤل: هل قدّمت هذه المرأة للشّاعر اسمه وقرّبته منه من خلال اسم الإشارة المعيّن للقريب "هذا"؟ أم أنّها اكتفت بالإشارة إلى الاسم أثرا ينفلت هناك بعيدا، دون أن تهبه الشاعر/المخاطَب، وغابت " في الممرّ اللولبي" لتختفي وتُغري الشّاعر بمطاردتها، من أجل حوز ذلك الاسم وأسراره؟ وهل تستدرجه بذلك إلى هذا "الممرّ" الغريب أم إلى المتاهة؟ فيصبح هذا الاسم حسب هذه القراءة موضوع لعب تُبرزه هذه المرأة ثمّ تُخفيه، لتُورّط الشّاعر في رحلة بحث عن هذا الاسم الحاضر/الغائب، مثلما يلاعب الأطفال بعضهم بالأشياء لعبة الإبراز والإخفاء أولعبة الغمّيضة (Cache- Cache).

إنّ هذه الأسئلة وما يصاحبها من احتمالات في القراءة تُحيل، في الحقيقة، على بناء نصّي قد أصبح في الكتابة الشّعريّة الجديدة قادرا على الإرباك، وعلى إنتاج الحيرة منذ خيوط نسيجه الأولى، لأنّه وهويبدأ حركته لا يقدّم قرائن تساعد القارئ على إمكان دخول النصّ، وإنّما يزرع في لغته ما سمّاه بعض المفكّرين "ضروبا من المزاليج والدوامات والحُليقات والمشابك والقيود"[1] فيصبح بناء النصّ بهذا المعنى بناءَ غَلْق وسدّ وصدّ، إذ من تكون هذه المرأة النكرة المسكوت عنها؟ وما معنى أن تُقدّم للشّاعر اسمه ؟ فهل أضاع اسمه أم سُلب منه؟ أم أنّ الشّاعر لم يعيّن اسمه بعد وكأنّه مسمّى موعود بالاسم ويشتاق إلى امتلاكه ولو وهما؟ فيبدو الشّاعر في كلّ الأحوال محروما من الاسم، هذا "الاسم" الذي تحول في هذا النصّ الشعري إلى لعبة طرفاها المرأة والشّاعر، سيتحرّكان في هذا الممرّ الغريب الذي يمكن اعتباره فضاء لعب أو مجالا تحويليّا، سيرحل بالشّاعر من خارج الممرّ إلى داخله، بل إلى جوفه. ومن معاني الرّحيل الانتقال في المكان التحول في طلب بناء الذات والمعنى، لكنّ رحيل الشّاعر سيكون انتقالا في فضاء غريب، وهوهذا(

---

1 J-M Cleize, Francis Ponge, Seuil, Paris, 1990, P241.

الممرّ/المتاهة) فيكون هذا الممرّ فضاء حركة الكتابة والخيال، وفضاء تشكّل النصّ الشعري تخلّقه.

بدأ بناء هذا النصّ من عمليّة تسمية غامضة أومن عمليّة بحث عن هويّة ضائعة، علامتها الظاهرة "اسم" تلعب به امرأة نكرة لعبة الغمّيضة أوالتخفّي في"ممرّ لولبي". ومن عمليّة البحث هذه نشأت رحلة، هي رحلة خياليّة اتّجهت بالشّاعر مباشرة بعد غياب تلك المرأة واختفائها نحوفضاء "السّماء":

" أرى السّماء هناك في متناول الأيدي "

فندرك أنّ اتجاه هذه الرّحلة ماانفكّت صورته تزداد تعقّدا وإلغازا، إذ كنّا نظنّ أنّ عالم الرّحيل أرضيّ، فراوغنا الخطاب الشّعري واتجه بنا نحوالفضاء العلوي، فأصبحت حركة النصّ تتّبع جاذبيّة مقلوبة سمّاها الشّاعر ملآرميه "جاذبية علويّة كجاذبيّة الفراغ"[1] فيصبح الفراغ عالما مسكوتا عنه، هو متاهة تجذب الخطاب الشعري في كلّ الاتجاهات، بل في اتجاه "السماء" حيث لا نهائيّة الفراغ، ولكنّه فراغ تبدوفيه الأشياء قريبة من أيدي الشّاعر وكأنّها لعبة تتدلّى والطفل/ الشّاعر يمدّ يده بلهفة كي يمسك بها أويجذبها إليه سريعا " فالسماء فضاء سديميّ لا متناه ممتدّ من المجرّات والأفلاك والنجوم، ولكنّه يتراءى في متناول الأيدي "[2]

لقد أصبحت السّماء في هذه الصورة الشعرية المتناسلة من استعارة "الممرّ اللولبي" فضاء تسبح فيه الأشياء كخيال الطفل في اللعب، والشّاعر يلاحقها بحركة الطيران، فيها تطير الأشياء بالشاعر"جناح حمامة بيضاء" ويطير الشّاعر بها وحيدا " وأطير" ويُطيّر المعنى من أفق إلى أفق:

---

[1] Mallarmé, Poésies, « La musique et les lettres », Boukking international, Paris 1993, P 234.

2 أنيس السوائحي، هل يبني الشعر الحديث مفهوما للنصّ؟، ص 105.

"ويحملني جناح حمامة بيضاء صوب/ طفولة أخرى. ولم أحلم بأنّي / كنت أحلم. كلّ شيء واقعي. كنت/ أعلم أنّني ألقي بنفسي جانبا... / وأطير. سوف أكون ما أصير/ البحر المعلّق فوق سقف غمامة /
بيضاء. واللاشيء أبيض في / الفلك الأخير. وكلّ شيء أبيض/ البحر المعلّق فوق سقف غمامة /
بيضاء. واللاشيء أبيض في/ سماء المطلق البيضاء. كنت، ولم / أكن. فأنا وحيد في نواحي هذه/
الأبدية البيضاء. جئت قبل ميعادي/ (...) أنا وحيد في البياض/ أنا وحيد".

نلاحظ أنّ حركة الشّاعر في "الممرّ اللولبي"قد تمّت طيرانا، وهي حركة الكتابة الشعريّة ترحل في عوالم الخفاء والكشف تحرّرا، مثل حركة خيال الطفل وهويقفز في لعبه، ويصنع من الأشياء عوالم المتعة والاستيهام. ولكن ما يلفت الانتباه في حركة الطيران هذه، أنّها تسبح في فضاء يلفّه البياض. فما هي مدلولات هذا البياض المنتشر أسماء وصفات قد استوعبت كلّ شيء حتّى "اللاشيء" في هذه الرحلة المعقّدة التي يمكن أن نسمّيها "الرّحلة البيضاء"؟

إنّ تجلّيات البياض في هذا النصّ يندرج ضمن ما سمّاه شعراء الحداثة بـ"كتابة الصّمت" تُكتب بياضا، فتصور تشظّي الصمت في فضاء الكتابة من أجل تشكيل المعنى الشعري الغامض، ولكنّنا نرى الشّاعر في هذا النصّ يُمارس لعبة السواد والبياض ممارسة شكليّة، تكاد تكون منتظمة الفراغات التي تخلّلت النصّ المكتوب، ممارستَه البياض بطريقة أخرى أعقد وأطرف، وهي الطريقة الاستعاريّة، إذ جعل البياض لون الكتابة والحركة وفضاء النصّ والكلام، فتعدّدت بذلك ما يسمّيه بعض الدّارسين "مشتقّات

البياض"[1] التي أنتجت في الكتابة الشعرية الحديثة جماليّة غريبة، قد سمّيت "جماليّة التشظّي"[2] وهي جماليّة يمثّل البياض أهمّ عنصر في إنتاجها وبنائها "إنّه البياض داخل السطر، وبين الكلمات، وفي الكلمات"[3] وهوهذا البياض الذي اخترق كتابة "جداريّة" فسرى بين سطورها وكان أبرز مشتقّ وسجلّ قولي في كلماتها، بل سكنها استعارة قد حولت كلّ فضاء الرّحيل بياضا سابحا، فأصبحت استعارة "الممر اللولبي" محرّك التّصوير الفنّي وبناء النصّ عامّة، وكأنّ البياض ممرّ لولبي يخترق الكلام الشعري، ويجذبه إلى فراغه والتواءاته، فيحول بطريقة المسكوت عنه كلّ شيء إلى " اللاشيء" (Le rien)، فكأنّ الأشياء تبيضّ في هذا الممرّ الذي هوصورة لالتواءات الكتابة وهي تتشر الكلام وتطويه، فتفقد وضوحها وتغمض، فقدان الإنسان بصره لمّا تبْيضّ عيناه " وابيضّت العين: فقدت الإبصار"[4] فتصبح الكتابة الشعريّة في "جدارية " رحيلا من الإبصار إلى العمى، من وضوح الأشياء إلى غموضها وقد انزلق المعنى وتورّطت كلّ عناصر التّصوير في البياض: راحلا (الشّاعر) وراحلة(الحمامة) وطريق رحلة، أي ذلك الفضاء الممتدّ بين الشيء واللاّشيء، فحولت استعارة "الممرّ اللولبي" كلّ لون ممكن إلى بياض لا حدود له، وكلّ حركة ممكنة إلى طيران سابح. أ فلا تكون الكتابة الشّعرية في نصّ"جدارية "طيرانا في البياض الذي هواستعارة للصمت والفراغ والمسكوت عنه؟

---

1 Henri Meschonnic ,Critique du rythme, « Dérives du blanc » ,Verdier, Paris, 1982,P310 .

2 Ibid,P313.

3 Ibid,P312.

4 زين الخويسكي، معجم الألوان في اللّغة والآداب والعلم، مادة (بيض)، مكتبة بيروت، 1992، ص 15.

وأبرز فضاءات هذا البياض " الممرّ اللولبي" قد تشكّلت فيه بنية هذا النصّ، فطارت كلّ الموجودات في هذه الاستعارة مع طيران الشّاعر، وأصبح حتّى "البحر" في الخيال الشعري "معلّقا فوق سقف غمامة بيضاء" وكأنّ الخيال الشعري قد اخترق الفضاء العلويّ، فبنى فيه سقفا شعريّا مقدودا من الفراغ وعلّق فيه "البحر" بعد أن استأصله من فضائه الأرضي المألوف، فتحولت بذلك وظائف الموجودات: فلم يعد البحر فضاء للسباحة، بل أصبح هوبدوره سابحا، وكأنّه فراغ من فراغات هذا (الممرّ / المتاهة).

وفي هذا العالم الخياليّ يلتقي كلّ شيء بـ"اللاشيء أبيض" فيتعانق وجود الأشياء وعدمها، وامتلاؤها وفراغها، في بياض الكتابة[1] التي من أهمّ وظائفها في لعبة المسكوت عنه محو صور المألوف والمعقول، وتحويلها إلى الغرابة واللامعقول، وذلك بسلبها وجودها الواقعيّ وترحيلها إلى وجود شعريّ، تصبح فيه كلّ "المسافات عناقا "[2] كما أشار درويش في لغته الشعرية الواصفة.

---

1 لقد ارتبطت مدلولات البياض بمسألة الكتابة ذاتها، ونجد في (معجم الألوان ص 15) هذا المدلول: " وبيّض ا لرّسالة أعاد كتابتها بعد تسويدها". أ فلا تكون الكتابة بهذا المعنى تبييضا للسّواد، بمعنى المحووإعادة الكتابة، وهي إعادة تَتَبّعُ أثرا سابقا " مسودّة" فتحاكيه في الوقت التي هي بصدد محوه؟ شأن الكتابة الشّعرية تنطلق من وجود واقعيّ للأشياء، ثمّ تعمل على إلغائه ومحوه تدريجيّا، وذلك بالتّحويل الاستعاريّ وبصفة مستمرّة؟

وبذلك تحيل استعارة البياض في نصّ "جدارية" على هذا الفعل الشعري متعته في المحووالطّيران، متعة الطّفل في تحويل وظائف الأشياء ومحوها لإنتاج متعة اللعب والخيال الشعري في ترحيل الموجودات من وجودها النّاجع إلى وجودها الجميل الممتع.

2 محمود درويش، الديوان، مجلد 2، ط 1، دار العودة، بيروت، 1994، قصيدة"يكتب الراوي، يموت "، ص297.

ويعبّر هذا السياق الشعري أساسا عن قدرة الكتابة الفنّية على خلق الاحتمالات وتحويل الموجودات والحقائق تحويلا خياليّا استعاريّا: " كلّ شيء قابل للاحتراق/ في احتمالات الكتابة/ المسافات عناق".

إنّ هذا العالم "الأبيض" الذي رحل إليه الشّاعر خيالا أوطيرانا إنّما هوعالم بلا رقابة، قد سكتت فيه كلّ الأصوات، إلاّ القول الشّعري" لم أسمع هتاف الطّيبين، ولا أنين الخاطئين" وهذا العالم يحيل في بعض وجوهه على العالم الأخروي، فحتّى صوت الملائكة قد سكت، هؤلاء الذين يُنتظر انتشارهم في هذا العالم حسب صورته في المرجعيّة الدّينيّة، فلم يظهروا ولم ينطقوا شيئا. إنّه عالم لا فضول فيه ولا حساب ولا ضجيج. فهل أخرست الكتابة الشّعريّة كلّ الأصوات المألوفة والمنتظرة وألغتها من أجل تحرير صوت الخيال وضجيج الصّمت أوضجيج هذا القول الذي لم ينقل (L'indicible) ويطمح الشّعر إلى قوله؟ فكأنّ المعنى الغائب في متاهات الوجود اللّولبيّة، يرحل إليه القول الشّعري ليحاول أن يستردّه عبر صوته الذي في حضرته تخرس كلّ الأصوات، وذلك بقدرة الخيال الشّعري الذي يصل الكلمات بشكل غريب يكشف الخيال حرّا هناك في "أرض القصيدة "وحيدا أوحد:

" أنا وحيد في البياض / أنا وحيد..."

فحول هذا الخيال الشّعري حتّى صورة العالم الآخر الصّاخبة حسابا وفزعا، إلى عالم هادئ صامت، يمارس فيه الشّعر نرجسيّته الممتعة " إنّه الفنّ الوحيد الذي لا يوظّف الخطاب في خدمة شيء آخر غير ذاته "[1] فيرسم هذا الخطاب في فضاء "جدارية" عالما غريبا تكثّف فيه أسلوب النّفي، نفي كلّ مألوف أومنتظر حتّى الإحساس في هذا " الممرّ اللّولبي"الذي يطير فيه الشّاعر بخياله طيرانا :

" لا شيء يوجعني على باب القيامة./لا الزمان ولا العواطف. لا / أحسّ بخفّة الأشياء أوثقل /

---

1 J M Cleize ,Francis Ponge, P260.

الهواجس. لم أجد أحدا لأسأل : / أين "أيني" الآن؟ أين مدينة/ الموتى، وأين أنا؟ فلا عدم /
هنالك في اللاهنا. .. في اللازمان، / ولا وجود ".
وتتواصل حركة الرّحيل /الطيران من مشهد شعريّ إلى آخر في فضاء "الممرّ اللولبي" بشكل مخادع، تشكّل فيه هذا الممرّ بياضا سابحا في الفضاء العلوي، وكأنّه الطّريق إلى العالم الأخروي، ثمّ أوهمنا باستقرار هذا (المسافر/ الطّائر) في محطّة الوصول (على باب القيامة) ولكنّه في كلّ مرّة يُعلن عن هذه المحطّات بالتّسمية، وينشئ صفات تلغي تلك التسمية، فلا " السماء " سماء، فهي عالم من غرابة وبياض، ولا "القيامة" قيامة، فهي عالم بلا أصوات أوإحساس، إنّه عالم غريب قد احتار الشاعر في تسميته، فسمّاه بالسلب والخُلف "اللاهنا" لأنّه يبدو عالما بلا مرجع أوذا مرجع غريب مسكوت عنه.

وبناء على ذلك نلاحظ أنّ تسمية الفضاء في هذا العالم الشّعري الغريب قد أصبحت تسمية خدعة، تُسمّي الأمكنة وتسلبها الاسم في نفس الوقت، بنفي ما يدلّ عليها، فكأنّها تُدخل الأمكنة في "هذا الممرّ اللّولبي" على سبيل اللعب والخداع الفنّي، فتخرج هذه الأمكنة من الجانب الآخر منه، في صور أخرى غير الشكل الذي دخلت به كلعبة "السحّارة" عند الأطفال، إذ للّعب صلة بالسحر كما الشّعر أيضا: "والسّحر والسّحارة : شيء يلعب به الصبيان إذا مُدّ من جانب خرج على لون، وإذا مُدّ من جانب آخر خرج على لون مخالف، وكلّ ما أشبه ذلك : سحّارة "[1] فكأنّ الموجودات والعوالم قد فقدت أسماءها. وأصبحت في حال طيران تُلاحق مع الشّاعر تلك المرأة التي " قالت هذا هواسمك ثمّ غابت في الممرّ اللّولبي" منذ بداية النصّ

---

1 لسان العرب، مادّة (سحر).

لتبحث مع الشّاعر عن اسمه المسكوت عنه، الذي يرحل في شوق إليه، ولعلّ المجودات تشتاق إلى امتلاك أسمائها بحوز الشّاعر اسمه.

نلاحظ أنّ هذا الممرّ الشّعري قد أصبح فعلا استعاريّا يمارس التّحويل والتّرحيل والتّغييب، حتّى أصبح الشّاعر هوالغياب ذاته، كلّما اقترب في رحلة الكتابة من المعنى احترقت أجنحته (كإيكار)في الطّيران الأسطوري، فيتعطّل طيرانه، حتّى يعيد أسباب الرّحيل وتجربته من جديد، وهويطارد معنى حرفته الانفلات ولعبته المفضّلة الانزلاق، امعنى خلُب قُلّب، كهذه المرأة التي تُلاعب الشّاعر باسمه في "الممرّ اللّولبي" : " (...) أنا حوار الحالمين، عزفت / عن جسدي وعن نفسي لأكمل / رحلتي الأولى إلى المعنى، فأحرقني/وغاب. أنا الغياب أنا السماوي/ الطّريد "

وهكذا يرسم الشّاعر صورة حلم معقّد ليس كالحلم، وهوحلم قد ترك من أجله " الجسد والنفس" ورحل إلى المعنى الأول يطارده بالخيال، لكنّه أصبح المطارد "الطّريد " لأنّ لهيب المعنى يلاحقه ليحرق أشواقه حتّى يحوز المعنى غموضه فلا يُهتك حجابه، ولكنّ شوق المطارد ينبعث من الرّماد كصورة العنقاء أوطائر الفينيق في الأساطير، من أجل أن تستمرّ رحلة الغياب أي رحلة الخيال والكتابة، التي تجعل العوالم المتنافرة تلتقي لقاء طريفا، فنرى الوجود والعدم يتلاعبان، ونرى العالم الدنيوي والعالم الأخروي يتداخلان.

ويريد الشاعر أن يرى "ما يريد" وأن يتّجه في هذا الرّحيل"إلى المكان" المفقود الذي يحيل على ضياع الوطن، محاولته البحث عن أسباب شرعيّة المكان التي زيّفها الواقع وتنكّر لها. لكن طريق الكتابة يقفز به من " المكان خطيئته وذريعته" في الواقع إلى "الممرّ اللّولبي" خطيئته وذريعته في الشّعر، والشعر فضاء تتيه فيه كلّ الغايات وتُصرع، ليمارس الخيال نرجسيّته. وقضيّة الخيال عند درويش لا شوقه إلى وطن ضائع فحسب وإنّما شوقه إلى

مسكوت عنه يمكن أن نسمّيه متعة ضياع المعنى والطيران في اللاشيء والغياب : "سأصير يوما ما أريد / سأصير يوما شاعرا / والماء رهن بصيرتي. لغتي مجاز/للمجاز فلا أقول ولا أشير/ إلى المكان. فالمكان خطيئتي وذريعتي/ أنا من هناك. "هنا" يقفز/ من خطاي إلى مخيّلتي/أنا من كنت أو سأكون / يصنعني ويصرعني الفضاء اللانهائيّ / المديد ".

واختار الشّاعر أن يكون "الماء رهن بصيرته" كناية عن بصيرة "الهدهد" في قصّته مع النبي سليمان، فتعود صورة الهدهد المجازية في شعر درويش دوما، لتحيل على رحلة الطيران إلى المعنى البعيد، بل يصبح الهدهد مجاز الشعر يقفز إليه كلّ شيء حتّى الشّاعر، من عتبة الواقع والجسد "خطاي" إلى جوف النصّ "مخيّلتي". وجوف النصّ في هذه القصيدة " فضاء لانهائيّ مديد " وهي صورة أخرى لاستعارة " الممرّ اللّولبي " هذا الفضاء الذي سمّاه درويش في سياق لاحق "ممرّ بياض المرأة ": "هذا هواسمك / قالت امرأة، / وغابت في ممرّ بياضها "

فتعود صورة " المرأة " المسكوت عنها بعد أن اختفت، وتتواصل المطاردة في هذا الممرّ الغريب، وبذلك تتواصل لعبة الخفاء والظهور التي تنبني بها هذه القصيدة في رحلة شوق المسمّى إلى اسمه، وشوق الكتابة إلى المعنى، وهي رحلة يمكن أن نسمّيها في رصدنا حركة شعر درويش (رحلة الطّريق) لأنّها بلا بداية ولا أمل في الوصول : " لا الرحلة ابتدأت، ولا الدرب انتهى". نستنتج أنّها رحلة معقّدة في فراغ هذا الممرّ، أوفي الطيران والغموض، يخوضها الشّاعر من أجل امتلاك اسمه، وهي غاية قد تدلّ في بعض وجوه القراءة على قوة الإحساس بالخسارة والضياع في الواقع، فيردّ الشّاعر على ذلك في الكتابة ساخرا، وقد أصبح يبحث في هذا الفضاء الشعري عن مكان يحفظ فيه اسمه من الضياع، هروبا من واقع قد أصبح العبث فيه يأكل كلّ الحقائق والشرعيآت ويلتهمها التهاما، حتّى شرعيّة امتلاك الفلسطينيّ اسمه،

فيرحل إلى "الكهوف" وإلى أعلى الجداريات، لنقش اسمه هناك كما كان يفعل الإنسان البدائيّ على جدران الكهوف " إنّ "الجدارية "بمعنى من المعاني تحيل على الكتابة والرسم على الجدران، وهي ممارسة قديمة في تاريخ الشعوب، عرفها الإنسان البدائي الذي كان يتّخذ من جدران الكهوف مجالا مسعفا للتخطيط أو الرسم. وظلّ الإنسان بعد ذلك مشدودا إلى الجدران لممارسة فعله الرمزي الذي يضمن استمراريته بعد موته "[1] وكذا نصحت هذه المرأة /اللغزُ الشّاعر بحفظ اسمه :

"هذا هواسمك / فاحفظ اسمك جيّدا/ (...) جربه مع الأحياء والموتى/ ودرّبه على النطق الصحيح مع الغرباء/ واكتبه على إحدى صخور الكهف ".

فكان هذا النصّ تجربة (قول/ فعل) مارس فيها الشاعر الوصايا، فحوّل أفعال الأمر إلى أفعال يمارسها في القصيدة، فأصبحت كتابة هذا النصّ كأنّها رحلة في الكهوف عبر استعارة " الممرّ اللّولبي" من أجل البحث عن أخفى ركن يخبّئ فيه الشاعر اسمه، بنقشه في حركة لعبيّة كان يمارسها الإنسان في الزمن الغابر" فحضور الكتابة لا يعدّ مجرّد حضور للكلمات أو التّرميزات الكتابيّة الأولى في ثقافة الكهف، بل إنّ استحضار درويش للكتابة في "الجداريّة " هو إشارة إلى ما يمكن أن يكون جوهريّا في ثقافة الإنسان، مطلق الإنسان، فالكلمات وهي مستقرّة في زاوية من زوايا الكهوف، إنّما تحكي ممارسة جماليّة أوعاطفة جمالية مرجعها الأساسي "اللّعب". إنّها نشاط حرّ تلقائي، لم يقم به الإنسان استجابة لخطر ما أوضرورة خارجية، بل كانت بمثابة النشاط الذي يهدف إلى التخلّص من القوى الزائدة غير المستخدمة في الحياة اليوميّة "[2] فهل يسعى درويش بكتابة "جدارية" إلى

---

1 عبد السلام المساوي، " الموت من منظور الذات: قراءة في جدارية محمود درويش"، عالم الفكر، العدد 4، مجلد5، أبريل 2007، ص 100.

2 . أنيس السوائحي، هل يبني الشعر الحديث مفهوما للنصّ؟، ص 116.

إطلاق الطّاقة الانفعاليّة الزّائدة؟ أم هناك طاقة أخرى مسكوت عنها تحرّك الكتابة الشّعرية؟ ولكنّ السؤال الذي يلحّ علينا دوما في كلّ سياق من هذا النصّ هو من تكون هذه المرأة التي تخبّئ الاسم وتغري من ناحية، وتتصح ملاحقها بحفظ ذلك الاسم من ناحية أخرى؟

إنّ هذا الخطاب الفنّي يبني فضاء شعريّا معقّدا تلتقي فيه عوالم الدنيا والآخرة، والوجود والعدم، ويحاور فيه الشّاعر"الموت " كما يحاور "امرأة" مجهولة تتشكّل في صور مركّبة، وتتلوّن ألوانا متعدّدة، ويرسم صورا لـ"قصيدة" داخل القصيدة، انطلاقا من تلك الصّورة التي تردّدت كثيرا وهي "خضراء أرض قصيدتي". وفي هذا الفضاء يلاقي الشّاعر أصواتا متعدّدة، ويحاور ذوات غامضة إلى حدّ الانخراط في ضرب من الهذيان، وكأنّه في حال حمّى أو وضعيّة تخدير، قد تعطّلت بهما حركة الوعي والتّعقّل وتحرّر ذلك الخطاب اللاشعوري، ليقول قولا غريبا غامضا، غير متماسك.

وقد تحرّك هذا الخطاب في التواءات "الممرّ اللّولبي" وتعرّجاته التي قد تجسّد بنية اللاشعور، تلك التي ترسم كهوف الذّات المظلمة، وقد بدأت حركة هذه البنية في التشكّل انطلاقا من الفقْد والغياب، وأول غياب قد أعلن عنه النصّ غياب الاسم، رغم تعيينه باسم الإشارة "هذا هو اسمك"، لكن بغياب المشير (تلك المرأة) " قالت امرأة وغابت في الممرّ اللّولبي" رحل الخطاب الشّعري رحلة غياب كان فيها نداء تلك المرأة، في الحقيقة، نداء الخيال الشّعري، هذا "الخيال الشّريد (L'imagination vagabonde)[1] ومن هذا النّداء بدأت هندسة العالم " فأتى مخطّط العالم في الوقت الذي فيه ذهب العالم إلى الأشياء"[2].

---

1 Arion L. Kelkel, La légende de l'Etre : Langage et poésie chez Heidegger, Librairie philosophique, Paris, 1980, P 6.

2 Heidegger, Acheminement vers la parole, Gallimard, Paris, 1959, P 26.

نلاحظ أنّ نصّ "جدارية " في وجه من وجوهه الكبرى، لقاء بين هندسة العالم السريّة وخفايا الأشياء، وهولقاء قد قاده خيال شريد في فضاء "لولبي" يطارد الغياب : غياب الاسم وغياب الجسد والوعي في غيبوبة المخدّر، وغياب الحياة كما غياب الموت أيضا، إذ بقي الشّاعر معلّقا في فضاء لا هوذاك أوهذا، وكأنّه في وجود غير موجود، إذا ما اعتبرنا الحياة وجودا والموت وجودا من طبيعة أخرى مختلفة. ولدرويش أشكال أخرى من الغياب: غياب الأرض والوطن، وغياب الأمّ منذ تجربة اللجوء المبكّر...إلخ. فالشّاعر يسكنه غياب عنيف، جعل المسكوت عنه لعبة فنّية تُمارس بعنف في بناء النصّ، فحتّى غياب الأمّ عن الطفل في تجربة الفطام القاسية، بمنطق التحليل النفسي، قد كان غيابا مضاعفا، إذ عانى درويش أشكالا من الفطام والحرمان لا تحصى[1] فكأنّ هذا الغياب قد بات موضوعا شعريّا يمارس المسكوت عنه أشكالا، ويمحوكلّ المواضيع الواضحة، فأنتج في هذا

---

1 يقول درويش في بعض الحوارات: " ليس من السهل على طفل في السّادسة أن يتعلّم كلمات مثل خيمة... مخيم...وكالة غوث... أوكلمة عودة. عام 1948 كانت مواجهتي لهذه الكلمات كمن يرتطم بصخرة. وبدأت هذه الكلمات ترسم طريقي كشاعر، ثمّ وعيت مهمّتي وتجسّد وعيي الشعري إلى حد قادني إلى اختيار المنفى والرحيل عن الوطن... وعندها لم تتجزأ حياتي فحسب بل انبرت..تمزّقت"(انظر: كتاب " الشاعر محمود درويش في تونس"، إعداد عبد الرؤوف الخنيسي، ط1، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، 2005، ص 270. وهوفي الأصل حديث قد أجراه معه باتريس بارات ، وقد نشر بجريدة (لومند Le monde) باريس، 09، 01،1983. وترجم هذا الحوار عن الفرنسية نبيل درويش. وقد ظلّ معنى الغياب يرافق الشاعر في حواراته وشهاداته في دائرة النقد أوفي أعماله الإبداعية، وهوالذي يردّد دوما منذ حواره مع إلياس صنبر في كتاب " فلسطين استعارة La Palestine (comme métaphore, Sindbad, Paris, 1997.P109 -110. " أتيت ولكنّني لم أصل Je ne reviens pas mais je viens إنّ التردّد يكمن في الطريقة التي أقرأ بها الأحداث، إنّني أتيت ولم أصل، فلا أحد يستطيع العودة إلى مكان متخيّل أوإلى الشخص الذي قد كان، فالبروة لا وجود لها وحقّ العودة لم يكن وعدا حقّا. إنّني أتيت ولكنّني لم أصل، وجئت ولكنّني لم أعد ". وظلّ درويش يردّد هذا القول المسكون بعنف الإحساس بالغياب والاغتراب، حتّى تعمّق هذا الإحساس بشكل أعنف في كتابه " في حضرة الغياب ": " وتقول: أتيتُ ولكنّني لم أصل/ وجئت ولكنّني لم أعد (...) لا أثر للبروة" على يمين الشارع القادم من الناصرة، غير صورتها في خيالك المطعون بقرون الثيران التي تمضغ وتجترّ علف ذكرياتك، قلت: أمرّ بها عند الغروب لأدخر لخيالي عمومضا يعين الغريب فيك على ابتكار الصور من ثنايا الحجر. وقلت: أمرّ بها في الغروب لئلا يراني أحد غيري أبحث عنها في ما انقطع مني، فأعطي للعبث مدائح ضرورية لردّ الخيال إلى طيش جميل يرتق ثوب المكان (...) ومضيت إلى بيت أمّك المحاذي لأرض الخيال الأولى. لم تتعرّف على معالم الطريق، فقد اكتظ المكان بالبيوت المتلاصقة العشوائية وبأولاد تصايحوا: هذا عمّي. هذا خالي. لم تنتبه إلاّ الآن أنّك عم وخال. كما لم تعلم إلاّ الآن أنّ أمّك تغنّي. تطلق الزغاريد والأناشيد التي تخاطبك باسمك الكامل، وترى إليك فارسا عائدا من رحلة الأسطورة، ترجوها أن تكفّ عن اختراع المجد على وتيرة الحرمان والبعد(...) تسألها لتبعد المفارقة، لماذا كانت تضربك وأنت صغير؟ فيحمرّ وجهها وتقول: كان الشقاء هو السبب(...) وعندما اشتدّ عودك صار يبدو لك أنّك أبوأبيك، ويبدو لك أنّ للشعر قدرة على إجراء تعديل في المصائر، فرحت تبني بيوتا خالية من حطامك ومن أسماء النبات والجماد، ليقف المكان مكانه وتعود الحياة إلى ما يشبه الحياة " (انظر: محمود درويش، في حضرة الغياب، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، بيروت، 2006، ص ص147-167). نلاحظ أنّ درويشا قد أصبح متورّطا في كتابة الغياب، وكأنّ الغياب قد أصبح مرادفا للكتابة وهو يسرد أويصوّر، فقد صار الغياب استعارة معقّدة ونشيدا لا نهاية له كهذا " الممرّ اللّولبي" في نصّ "جدارية".

النصّ " الغياب الدّلالي"[1] وهي من الظواهر المنتجة للغموض في الشعر العربي المعاصر" فالموضوع يتحطّم، فبدلا من عملية الاستقطاب في الشعر العادي ينتهي الموضوع إلى التشذر والتشظي والغياب"[2] فيلتهم الغيابُ الموضوع في "جدارية" التهام " الممرّ اللّولبي" كلّ الدوائر المتناقضة(الحياة/ الموت/ الوجود/ العدم/...) وهوما جعل الخيال الشعري يمحوكلّ العوالم المألوفة ليكون هوحدود العالم، العالم الذي يجيء إلى الخيال الشعري بهندسة غريبة متشظية تتصارع فيها الأضداد، ويحكمها الهذيان "إنّ القول الشعري هوذاته رسم دائرة العالم"[3] وهي دائرة لولبيّة ملتوية، تجسّد في الحقيقة " غيابا تريد اللّغة أن تحوله بواسطة سحر العزم، إلى حضور، إلى حدّ أنّ الخطاب باعتباره فضاء تتّسع فيه المتاهة، سينشئ في بعض أزمنة انحنائه، حشدا من التّيه"[4] وهو حشد قد جاء إلى هذا الوجود الشعري طيرانا، وكأنّ الموجودات والذّوات والأصوات أصبحت سربا من الطّيور تهاجر إلى عالم الغياب في استعارة "الممرّ اللّولبي" والشّاعر هدهد يقودها، وهوأشدّها ضياعا وغربة، يبحث عن ذاته في " مرايا" الكلام، لأنّها الشكل الوحيد الذي يتّسع " للغريب " بعد أن لفّ الغياب كلّ ما حوله في واقع ضاقت فيه سبل الوجود:

" وأنا الغريب تعبت من "درب الحليب" / إلى الحبيب. تعبت من صفتي/ يضيق الشكل. يتّسع الكلام. أفيض/ عن حاجات مفردتي. وأنظر نحو/ نفسي في المرايا:/ هل أنا هو؟ "

---

1 عبد الرحمان محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، عالم المعرفة، الكويت، 2002، ص 177.

2 م.ن، ص 195.

3 Dictionnaire des littératures, T2, Mat « Objet poétique », P1153.

4 Jean – Pierre, Martinon, Les métamorphoses du désir, Klincksieck, Paris, P39.

إنّ للـ"مرايا " رمزيّة معقّدة في صلتها بقضايا الذات والوجود، فهي فضاء "الوعي بوجود مركز للـذات"[1] منذ حركة خيال الطفل الأولى في اتجاه البحث عن أسرار الذّات، وهي أيضا في رؤية ملاّرميه (Mallarmé)" الصورة التي لا يمكن لمسها، تلك الصورة نصف الشفافة، المعتمة في المعدن الساطع، الذي يملي قانون الظل الساطع "[2] فيصبح " بياض" الفضاء الشعري في" جدارية " صورة للظلّ الساطع، فيه يختفي اللون والموضوع وحقيقة الذات، هذه الذات المؤرقة بسؤال الكينونة:" هل أنا هو؟ " لقد تجلّت الذات في هذه الكتابة الشعرية ذاتا لولبيّة، تسبح أسرارها في ظلال من المعاني المنزلقة في متاهة الضياع والغموض، وفي كهوف الممرّ اللّولبي التي لا نهاية لها، فتكون مرآة الكتابة إنّما هي مرآة "الأعمى والأبكم "[3] لأنّ الاستعارة قد غطّت بظلالها كلّ شفافية، وأخرست كلّ صوت، ليتكلّم الخيال ويقول اللاشعور غموضه ومسكوته، في هذه التجربة الشبيهة بالحلم. وقد أكّد علماء التحليل النفسي والمشتغلون على الخطاب الشعري أنّ هناك علاقة وثيقة بين الشّعر والحلم " إذ يبرز كلاهما قوة الاندفاع العظيمة، وطاقة اللاشعور الطليقة، بواسطة السيرورة المتناظرة : فألعاب الشعر اللّغوية تتوازى مع ما يسمّيه فرويد (Freud)"عمل الحلم ". ففي هذه الصورة الشعرية التي تقلب لغة التواصل المألوفة، نجد مثلا "التكثيف" (سيرورة اللاشعور التي بواسطتها تتكون عديد تمثلات الفكرة أومحتوياتها، متأسسة على تمثل واحد: إنّه معادل الاستعارة الشعرية) كما نجد "الانتقال" (فهناك كثافة صورة تنفك أصليّا عن صورة أخرى أقل حدّة، ولكنها مرتبطة بالأولى

---

1 أنيس السوائحي، هل يبني الشعر الحديث مفهوما للنصّ؟، ص 116.

2 Dictionnaire des littératures, T2, Mat « Miroir », Librairie Larousse, Paris, 1986, P1060.

3 Ibid., P1060.

بواسطة سلسلة من التداعيات: إنّه بإمكاننا أن نتعرّف إلى الكناية "[1] فندرك من خلال هذه المقارنة الدقيقة أنّ الخطاب الشعري بنية عمادها الاستعارة والكناية، وهما آليتان أساسيّتان في بناء المعنى خفيّا مراوغا: فـ"الممرّ اللولبي" و"الطيران" و"البياض" و"اللاشيء" وصور "المرأة" و"الآخرة" والذوات التي لاقاها الشّاعر في حلمه الشّعري، ما هي إلاّ بنية لاشعورية خيالية، تحرّرت فيها كلّ الأشواق والأصوات، و"طارت" طليقة عبر "ممرّ " اللاشعور والخيال الشعري، فتلونت بألوانها وأشكالها الغامضة، التي استعار لها الشاعر صور البياض والصمت والفراغ والضياع، إذ "الشعر متجذر في الجسد وأعماق الذهن، فهويهب الأصوات الكلام ويردّه إليها، تلك الأصوات لم تقوكلّ أشكال الترويض التي كابدناها على إسكاتها "[2] فعادت تلك الأصوات المسكوت عنها في الخطاب الشعري بنية استعارية غريبة، كأنّها ضرب من الهذيان قد تداعت فيه كلّ الروابط المنطقية، فانفتحت الدنيا على الآخرة، والوجود على العدم، وعاش الشاعر(الوجود/الفراغ) الذي يحكمه النفي والسلب، وكأنّه الوجود اللامتعيّن : " فلم أكن حيا / ولا ميتا / ولا عدم هناك ولا وجود "

فرحل الشاعر رحلة قد سمّاها بعض الباحثين "معراج الرؤيا "[3] ويمكن أن نسمّيها في هذه القراءة "متاهة الاستعارة " في فضائها رأى الشاعر الفراغ والغياب في " الجسد والوقت والكون/السديم "ودخل برؤياه حال هذيان أتت صورتها مركّبة تركيبا ملتبسا باللامعقول، يحيل على قمع الفلسطيني الذي جعل المسكوت عنه العائد في الكتابة، يصور في هذا النصّ كلّ من

---

1 Jean-Louis Joubert, La poésie, Armand Colin, Paris, 1988, P25.

2 Ibid,P25.

3 أنيس السوائحي، هل يبني الشعر الحديث مفهوما للنصّ؟، ص105.

يقترب من جسد الشاعر شرطياً يمارس العنف، وسجّانا يزجّ به في زنزانة، بل أصبح حتّى الطبيب جلاّدا في التصوير الاستعاري اللاشعوري :

" رأيت طبيبي الفرنسيّ / يفتح زنزانتي/ ويضربني بالعصا / يعاونه اثنان من شرطة الضاحية ".

ورأى الشاعر رؤى هي (اللامعنى) وقد مارس لعبه بطريقة عبثيّة هاذية:

" رأيت شبابا مغاربة/يلعبون الكرة/ويرمونني بالحجارة: عد بالعبارة/واترك لنا أمّنا/يا أبانا الذي أخطأ المقبرة".

فتشكّلت صورة "الأم" الغائبة يفتقدها الطفل والشاعر والفلسطيني في أشكال استعارية متعدّدة وغريبة، هي الأم حورية، والأم فلسطين، والأم الفكرة القادحة للّعب، يحاول الطفل استردادها باسترداد متعته الأولى وهو يقذف اللّعبة ويلتقطها، يخفيها ويظهرها كلعبة استعارة " الاسم" و" الممرّ اللّولبي" في هذا النصّ، تُرينا بعض ملامح هذا العالم الغريب، فنتبعها ولكنّنا لا نجد لها صورة مألوفة ومعقولة، فنضيع في متاهة الصور والرموز المبهمة. كما تحرّرت في هذا الفضاء الشعري أصوات سكان الآخرة من شعراء وفلاسفة غربيين " ريني شار" وهيدجير..." وبعض الشعراء العرب كـ"المعرّي" ولكنّه رأى مع هذا كلّه أحلام الطفولة الأولى، حيث كان المكان المتعة، أوما يسمّيه درويش دوما " المكان / الرائحة ":

رأيت بلادا تعانقني/ بأيد صباحية: كن/ جديرا برائحة الخبز: كن/ لائقا بزهور الرصيف/

فما زال تنور أمّك/ مشتعلا،/ والتحية ساخنة كالرغيف "

عانق "البلاد "في القصيدة، حلما لم يعانقه إلاّ في الكتابة، وهوالذي لم يبتهج بتحقّق حلم العودة في الواقع، لأنّه وجدها في الواقع خرابا وزيفا وتشويها.

نلاحظ أنّ عالم اللاشعور والخيال الشعري يتعانقان في هذا الفضاء لاستعاري" الممرّ اللّولبي" الذي تحرّر فيه الخيال، فلعب وعبث وألغز

ومارس العبث أحوالا، فحرّر أشواق الطفل والشاعر، قد رحلا في فضاء لعبة المسكوت عنه باستعارة "الفراغ "، للبحث عن الأشياء الضائعة، وهي كثيرة في حياة درويش، درويش الطفل والشاعر والمواطن الفلسطيني والإنسان، فكانت رحلة الفراغ الذي هوليس الموت ولا الحياة ولا الوجود ولا العدم "إنّ الفراغ ليس الموت، ولكنّه كالموت. فالفراغ لا يبدو مؤكّدا إلا بهذه الصورة التي تُسْلم الجسد إلى فضاء لازمني، وهذا الفضاء لا يُسفر عن الغياب وإنّما عن انكماش الغياب "[1] وهوغياب قد نشأ في هذا النصّ أساسا عن ضياع الاسم تُلاعب به امرأة مجهولة الشاعر. ولعلّ هذه المرأة استعارة للغياب بكلّ أشكاله الممكنة، وهوغياب قد تحرك في ما سمّاه درويش " الوقت الصفر". وضياع الاسم كان ناتجا في ظروف كتابة هذا النصّ أساسا عن (ضياع الجسد)[2] الذي أصبح في هذا النصّ رمزا للمعشوق الذي يرحل

---

1 Pierre Fédida, L'absence, Gallimard, Paris, 1978, P284.

2 إنّ كتابة هذا النصّ "جدارية" قد اقترنت بقادح قوّة الإحساس بتجربة الموت الغامضة، تجربة قد عاشها درويش أثناء إجراء عملية جراحية قد توقّف فيها قلبه عن النبض مدّة دقيقتين. وقد وصف درويش رحلة الغيبوبة المعقّدة في شهادات مختلفة منها هذه الشهادة: " اخترقتْ غابة من المسامير صدري وانتشرت في كلّ الجسد. ذابت طاقتي وسقطت على أرض الغرفة. ولكن سيرة حياتي حضرت كلها لأعرف أنّ الموت يحيي ما مات من الذاكرة. كان الشريط كلمات بيضاء مكتوبة على لوح أسود. رأيت كل ما كنت قد رأيت، وتوقّف الأنين على الأنين، لأنه لم يعد في وسع الناي أن يئنّ. ثلج ثقيل على صدري. وعرق بارد على جبيني. ونمت. نمت على غيمة من قطن أبيض. تشرّب الموت أعضائي وامتصّني تماما. لم أشعر من قبل بهذه النشوة. نشوة النوم الأبيض على سحاب أبيض. بياض لم أره من قبل. بياض من ضوء نائم شفاف ولا يطلّ على شيء. لا يعكس شيئا(...) وحين أعادوني من نشوة النوم إلى عذاب اليقظة بأسلاك الكهرباء وثقوب في الساعدين وفي الفخذين، شعرت بالاختناق. لماذا أعادوني من سحر الراحة؟ ".
انظر: محمود درويش وسميح القاسم، الرسائل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1990، ص116.
نلاحظ أنّ تجربة ضياع الجسد قد كانت رحلة في بياض حاولت الكتابة الشعرية في نصّ" جدارية "رسم أسراره وبنيته بخيال شعري طريف، فكان هذا البياض استعارة للغياب والضياع .

الشّاعر إلى البحث عنه في فضاء الفراغ " الممرّ اللّولبي" وهوفراغ اقترن في هذه القصيدة بصورة الموت " إنّه الفراغ وفجأة يحدث العالم بموت المعشوق"[1] كما تبين في هذا النصّ المقدود من معاني الفراغ (اللّولب، البياض،اللاشيء...) وفيه انقسمت ذات الشاعر إلى (أنا/ هو) "هل أنا هو ؟"

فأصبح الشاعر"أنا " في حال انتظار لعودة الحياة وعودة الجسد، لكن هذه الذات تصطدم باللاشيء(Le rien) فتلجأ إلى الذكريات تستحضرها استحضارا خياليا هاذيا، وقد اختلطت بغموض اللامعقول، وبرعب الإحساس بالفناء. ولكنّ "المرايا" التي طرح فيها درويش سؤال" هل أنا /هو؟" حجبت كلّ شيء، لأنّ مرآة الغياب لا تعكس إلاّ اللاشيء، وهوهذا الغموض الشعري الملتبس بغموض الحلم واللاشعور، وذلك أنّ الخطاب الشعري كان يتقدّم مع أشواق الشّاعر المفزوع من الضياع والموت والنسيان، ومن فقْد الاسم والدليل واللّغة، فيلبس سمات هذه الأشواق الخفية، ويطالعنا خطابا متنكّرا، مقنّعا يلاعبنا فيه المعنى لعبة الخفاء والظهور" فيمنح نفسه ويختبئ في نفس الوقت "[2].

فتُرينا هذه القصيدة تجربة مرض درويش وتخديره الواقعية وما صاحب ذلك من هذيان مألوف، وترينا تجربة أخرى تمحوها، وتنشئ بمحوها عالما معقّدا، قد رحّل كلّ المعطيات الواقعيّة المساعدة على قراءة هذا النصّ إلى "الممرّ اللولبي" أي إلى عالم الرّموز والألغاز التي تنتج غابات من المعنى، إلى حدّ التعمية في هذا (الرحيل/المتاهة) الذي رحل فيه خيال الشاعر وهذيانه في كلّ اتّجاه، ولا علامة تدلّ على اتجاه واضح، وهي وضعية قد جعلت بعض شعراء الحداثة الغربية يعبّر عن حيرته أمام غموض الصور الشعريّة

---

1 Pierre Fédida, L'absence, P285.

2 Paul Ricœur, De l'interprétation, Seuil, Paris, 1965, P16.

العصيّة على الفهم في مرآة الاستعارة الخادعة: " من أيّ شيء أتبع الصورة؟ من الحلم؟ من اللاشعور؟ من هذا الذي يركد تحت قصدير طلاء المرآة؟ إنّه من كذب المرايا التي تلعب دوما (لعبة الله أعلم؟): فهي تتناظر وتفكر وتتفكّر وتضاعف صور نرسيس المجنونة، مضاعفة لامتناهية"[1].

فتؤكد هذه الحيرة الشعرية تعقّد رمز المرآة في الكتابة الشعرية، وهورمز يُسْلم المعنى إلى فتنة الضياع، ودرويش قد رأى ذاته في نصّ "جدارية "، في "مرايا " الغياب، فانشطرت ذاته إلى (أنا/ هو) بل إلى أصوات وذوات، وأشواق متلاطمة وذكريات هاذية. ولعلّ الكتابة الشعرية المعاصرة تستعير مرآة "الجدارية" كتابة الكهوف القديمة، لتجسّد قوة تناثر المعنى. فتصبح هذه "المرايا" مرايا كهوف، لا ينعكس عليها إلا الظلام والغموض، وإلا ما سمّاه الشاعر بول فليري(Valéry) سابقا "صور نرسيس المجنونة" وهي صور لا يعشق الشعر سواها، كما أشار درويش في لغة الشعر على الشعر" يكتب الشعر ولا يحيا ولا يعشق إلا صوره "[2] ولذلك تواترت في ثنايا أشكال الهذيان الشعري، صورة " القصيدة " التي محت كلّ أرض، وهي ترحل في كهوف الممرّ اللولبي ومتاهة البياض، إلا أرضها، فهي تنقشها نقشا على كهوف "الممر اللولبي" لحفظها من كلّ محوممكن. إنّها " أرض القصيدة" التي ما انفكت تنمو وتخضرّ وتزهر في هذا النصّ، وتحديدا في لغته الشعرية الواصفة، أوفتنة الخطاب الشعري النرسيسي، رغم كثافة حضور الموت والغياب :

---

1 Dictionnaire des littératures, T2, Mat « Miroir », P1060.

(والقول في الأصل للشاعر الفرنسي بول فاليري (Valéry)

2 محمود درويش، الديوان، مجلد2، مجموعة" هي أغنية. هي أغنية"، قصيدة " آن للشاعر أن يقتل نفسه"، ص 286.

" خضراء أرض قصيدتي خضراء/ يحملها الغنائيّون من زمن إلى زمن كما هي في/ خصوبتها/ ولي منها : تأمل نرجس في ماء صورته/ ولي منها وضوح الظلّ في المترادفات/ ودقة المعنى.../(.../
ولي منها احتقان الرمز بالأضداد "

فتتجلّى لنا هذه " القصيدة " أرضا خصبة بمرايا الخيال والخداع في لعب الاستعارة، فهي النشيد الباقي بقاء جداريات الكهوف مع الزمن، وهي عشق الشعر ذاته وفتنة الخيال بألاعيبه وخدعه، وهي الرمز لا يخصب إلا في رحم التضادّ والسلب. وينبغي للقصيدة أن تكون بهذه السمات، أوضح شيء فيها " الظل" أي الغموض الفنّي، حتّى تكون "خضراء" ذات قدرة على الرحيل في مجاهل الكتابة وأشواقها وفتنتها، ترحل بالاستعارة أداة التحويل والترحيل، فتحوز في العوالم الممكنة قدرة الخيال الخلاّق والسحر الخارق، وهي قدرة قد صورها درويش تصويرا استعاريا يهب الشعر مطلق الحضور، حتّى يقاوم الغياب والنسيان والحرمان والفقدان بجماليّة المسكوت عنه والضياع وانزلاق المعنى، وهي جمالية يطير فيها كلّ شيء ويقفز من الاستحالة إلى الإمكان، ومن الحرمان إلى متعة أبديّة أصبح الغموض الشعري سرّ أسرار حفظها، بحفظ ذلك الشوق الشعري إلى المعنى القافز، الطائر المراوغ، الذي يغوي فيسلم نفسه ولا يفعل في نفس الوقت :

" خضراء أرض قصيدتي نهر واحد يكفي/ لأهمس للفراشة، يا أختي، ونهر واحد يكفي لإغواء الأساطير/ القديمة بالبقاء على جناح الصقر، وهويبدل/ الرايات والقمم البعيدة، حيث أنشأت الجيوش ممالك/ النسيان لي. لا شعب أصغر من قصيدته. ولكن السلاح يوسع / الكلمات للموتى والأحياء فيها، والحروف تلمع/ السيف المعلق في حزام الفجر، والصحراء تنقص/ بالأغاني أوتزيد "

فتصبح للقصيدة القدرة على أن تلمّع السيف "المعلق في حزام الفجر" فترى الغسق ضياء، وتهب الصحراء اتساعها أوتسلبها إيّاه، وتُطيّر الأساطير، وتبدّل كلّ شيء وتلون ما لا يُلون، أوتمحوألوان ما يلون وتسلمه إلى البياض والفراغ، وتجعل كلّ شيء في متاهة الخيال "لا شيء" سابحا.

ولعلّ هذه الأسباب الجمالية هي التي جعلت صوت الشاعر ينطق في آخر القصيدة، بعد أن استفاق من غيبوبة المخدر، ومن غيبوبة الخيال الذي دوخه في متاهة "الممرّ اللولبي" طيرانا، وفي أعلى جداريات الكهوف كتابة، فيتبرأ من حوز ذاته ذاتها، وقد أصبح ذاتا مقدودة من الرحيل بمعانيه المتعدّدة، رحيل الطفل اللاجئ ورحيل المواطن الفلسطيني المشرّد، ورحيل الشاعر الذي شرّدته الكتابة في مجاهلها، وكهوفها ومتاهاتها التي لا تنتهي كهذا "الممرّ اللّولبي":

" أمّا أنا . وقد امتلأت
بكلّ أسباب الرّحيل .
فلستُ لي
أنا لست لي
أنا لست لي..."

فهل وهب درويش نفسه قضية بلاده النضاليّة؟ ولكن فلسطين ذاتها قد تحولت في رحلة الشعر وأشواقه التائهة في مطاردة الغياب واقعا وخيالا، إلى استعارة ؟ أ فلا يكون الشاعر قد وهب ذاته "الرّحيل"؟ لأنّه الفضاء الوحيد الذي وهب ذاته "الامتلاء"، فأصبح يعبد الرّحيل، فكأنه يقسم به أويعلن شرعيّته المنفلتة من الغياب الذي طال كلّ أدلّة التاريخ والواقع: "بكلّ أسباب الرّحيل. .."؟ ولكنّ الرّحيل انتقال وتحول، وهي خصائص فعل الاستعارة. فهل وهب الشاعر ذاته الاستعارة؟ أم الفضاء الذي يمنح الاستعارة كلّ السيادة ومقاليد الحكم، أي فضاء الكتابة الشعرية؟ خاصّة وأنّ الشاعر قد

خاطب صديقه سميح القاسم، ومن ورائه خاطب الوطن وكلّ ضائع مفقود: " لا شيء يثبت أنّي أحبّك غير الكتابة "؟[1]

لقد وهب الشاعر ذاته رحلة الكتابة وآليّاتها التي ما انفكّت تتطور في شعر درويش، حتّى باتت آليّات رحيل وترحيل، تمارس الغموض الفنّي أحوالا، وقد فتن الخطاب الشعري بذاته فأصبح يمارس أشواقه في عوالم "اللاشيء". ومن معاني اللاشيء " المخاطرة بالمشي في الفراغ "[2] لذلك اختار درويش حركة الطيران، وبنية المتاهة "الممر اللولبي" حتّى يمارس مغامرته الخيالية في نصّ "جدارية ".

إنّها لغة الغموض التي تشكّلت في شكل متاهة قد اكتشفنا بعض ملامحها المعقّدة في نصّ "جدارية" للشاعر محمود درويش، وهونص قد تشكّل بخطاب اللاشعور الهاذي، وخطاب المسكوت عنه المسفر عن نفسه بطريقة التحجّب الفنّي والتقنّع الاستعاري، وقد تحرّر الجسد من فضاء "الشيء"إلى فضاء "اللاشيء" فأصبحت الذات في حال طيران يمارسه الخيال الشعري بلعب فنّي معقّد، في فضاء استعاري متاهة، هوالممرّ اللولبي، وهوما يكشف أهمّية المسكوت عنه في إنتاج الطرافة الفنّية عندما يتحول إلى خطاب فنّي يمارس عنفه بطريقة لعبيّة تجعل المعنى الشعري مفتونا بالغموض والانزلاق والضياع.

---

1 محمود درويش، الديوان، مجلد2، مجموعة "هي أغنية...هي أغنية "، قصيدة "أسمّيك نرجسة حول قلبي"، ص303.

2 Encyclopédie philosophique universelle, (Les notions), Presses universitaires de France, Paris, 1992, T2, Mat « Rien », P 2278.

المراجع :

- أنيس السوائحي، هل يبني الشعر الحديث مفهوما للنصّ؟ دراسة في بعض المطوّلات، شهادة الدراسات المعمّقة، إشراف الأستاذ حمّادي صمّود، جامعة منوبة، كلية الآداب والإنسانيّات، منوبة، سنة 2004،ص104.
- حسن سعيد الكرمي،قاموس عربي/عربي، ج4، مادّة (لولب) دار لبنان للطباعة والنشر، ط 1992،1.
- زين الخويسكي، معجم الألوان في اللّغة والآداب والعلم، مادة (بيض)، مكتبة بيروت، 1992.
- عبد الرحمان محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، عالم المعرفة، الكويت، 2002..
- عبد السلام المساوي، " الموت من منظور الذات: قراءة في جدارية محمود درويش"، عالم الفكر، العدد 4، مجلد5، أبريل 2007.
- لسان العرب، مادّة (سحر).
- محمود درويش وسميح القاسم، الرسائل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1990.
- محمود درويش، الديوان، مجلد 2، ط 1، دار العودة، بيروت، 1994، قصيدة"يكتب الراوي، يموت ".
- محمود درويش، الديوان، مجلد2، مجموعة" هي أغنية.
- محمود درويش، جداريّة، رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، بيروت 2000.

- Arion L. Kelkel, La légende de l'Etre : Langage et poésie chez Heidegger, Librairie philosophique, Paris, 1980.
- Dictionnaire des littératures, T2, Mat « Objet poétique ».

- Dictionnaire des littératures, T2, Mat « Miroir », Librairie Larousse, Paris, 1986.
- Dictionnaire des littératures, T2, Mat « Miroir ».
- Dictionnaire Le Petit Robert, Ed Le Petit Robert, Paris, 1994.
- Encyclopédie philosophique universelle, (Les notions), Presses universitaires de France, Paris, 1992, T2, Mat « Rien ».
- Heidegger, Acheminement vers la parole, Gallimard, Paris, 1959.
- Henri Meschonnic, Critique du rythme, « Dérives du blanc », Verdier, Paris, 1982.
- J M Cleize, Francis Ponge.
- Jean – Pierre, Martinon, Les métamorphoses du désir, Klincksieck, Paris.
- Jean-Louis Joubert, La poésie, Armand Colin, Paris, 1988.
- J-M Cleize, Francis Ponge, Seuil, Paris, 1990.
- Mallarmé, Poésies, « La musique et les lettres », Boukking international, Paris 1993.
- Paul Ricœur, De l'interprétation, Seuil, Paris, 1965.
- Pierre Fédida, L'absence, Gallimard, Paris, 1978, P284.

الفصل الخامس:

جدليّة القصد والتّأويل في السّيطرة على حركة المعنى

المعنى والقصد بين الإظهار والإضمار
في التّراث اللغويّ العربيّ القديم ولسانيّات التخاطب

د. محمد السهول
جامعة المولى إسماعيل – الرشيدية (المغرب)

تقديم :

سنتناول في هذه الدراسة قضية درست من قبل اللسانيّين وكان لها حضور بارز في التراث العربي القديم من نحو، وبلاغة وأصول، وهي علاقة المعنى بالقصد، وسنحاول أن نجيب عن تساؤلات عديدة سبق وأن طرحها النحاة والبلاغيون والأصوليون وفلاسفة اللّغة وروّاد لسانيات التخاطب في ما بعد من قبيل: كيف يحضر القصد في التراث النحوي والبلاغي ؟ وما الفرق بينه وبين المعنى ؟ وما العلاقة التي تربط بينهما ؟ كيف يحضر القصد في التراث اللساني التداولي الحديث وخصوصا في لسانيات التخاطب ؟ إلى غير ذلك من القضايا والإشكالات العديد التي طرحت من قبل الدارسين للتراث اللساني القديم والحديث.

إن اعتماد القصد كشرط للقول في دلالات الخطاب اللغوي، هو ما تنبّه إليه الدرس اللغوي القديم نحوه وبلاغته، والدرس الأصولي وذلك عندما تعامل مع الدلالة باعتبارات مختلفة، منها اعتبار القصد فجاءت الدلالة عند الجمهور دلالة منطوق ودلالة مفهوم، والمنطوق عبارة، وإشارة واقتضاء، والمفهوم موافقة ومخالفة، وعند الأحناف الدلالة عبارة النصّ وإشارته وفحواه واقتضاؤه.

كما أن أهم مايميز أعمال التخاطبين مثل ولسن، وستراوسن، ومور، وأركيوني، وديكرو وموشلر وغيرهم هوالاحتفاء بالمعنى المقصود في إطار السياق والاستعمال حيث التفاعل الحركي الحي أكثر من احتفائهم بأي

شيء آخر، لذا فإنّ محاولتهم التقعيد للتواصل إنّما تمحورت حول الرغبة في الاحاطة بقصود المتكلم ومراميهم من الكلام، وذلك بمتابعة كيفيّة إنتاجها والاستدلال عليها والتقعيد لها، خاصّة أنّها على درجة من الانفلات بحيث يعسر القبض عليها وضبطها في كثير من الأحيان.

وقد قاد اعتبار القصد في الدلالة إلى النظر إلى المعنى باعتباره قصدا مرادا تحصيله في الكلام، فكان معنى أن يعني المتكلّم أن يفرض قصديته على الأصوات من أجل التأثير بواسطتها في المخاطب والمحيط، وكان معنى أن يستعني المخاطب أن يطلب إدراك ما تحمله الرسائل اللغويّة من مقاصد. ويمكن التمييز بين ضربين من القصد في التعبير عن المعاني :

أ - قصد إلى التصريح بالمعاني وإظهارها.

ب -قصد إلى التستر عنها وإضمارها.

ففي حالة القصد إلى إظهار المعني يتم التعبير المباشر عن المقاصد دون إخفاء أو تستر حيث أنّ المقصود من الكلام يتحدد من خلال دلالة العبارة التي سيقت للتعبير عنه مباشرة دون إخفاء أو إضمار فالمقصود من الكلام في هذه الحالة يكتفي في تبليغه بالتدليل عليه في البنية اللسانية للملفوظ من قبل المتكلم والاستدلال عليه من خلالها من قبل المستمع. أمّا في حالة القصد إلى الاضمار فيلجأ إلى سلوك طريق غير مباشر للتعبير عن المراد، وذلك بإضماره وإخفائه والتستر عنه رغم ما تشير إليه الوحدات المعجمية من معان بارزة ليست مطلوبة لذاتها ولا كانت هدفا وغاية كما يقول بنعيسى أزاييط. استنادا إلى هذه المعطيات يمكن تناول هذا الموضوع من خلال المحاور الآتية:

1. المعنى والدلالة والقصد حدود تحديدات
2. المعنى والقصد في التراث اللّغوي العربي القديم والدرس الأصولي
3. المعنى والقصد في لسانيّات التخاطب
4. المعنى والقصد بين الاظهار والإضمار

1. المعنى والدلالة والقصد حدود وتحديدات :

ورد معنى القصد في المعاجم اللغوية بمعان أهمها: التوجه إليه، والاعتدال والتوسط، والاستقامة، تنبيه الرأي العام، ولذلك يقال :" قصده وقصد له وقصد إليه قصدا إذا توجه إليه وطلبه بعينه، وقصد في الأمر اعتدل، ضد أفرط، وتوسط بين الإسراف والتقتير. وقصد الشيء (بالتشديد) كسره بأي شيء. وأقصد السهم أصاب مكانه فقتل. واقتصد الشاعر إذا واصل نظم القصائد. والسفر القاصد هوالسهل القريب. والطريق القاصدة هي المستقيمة. والقصد النيّة"[1]. كما جاء في سر الصناعة لابن جني كما ذكر الزبيدي :" أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجّه والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أوجور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألاّ ترى أنّك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى ؟ فالاعتزام والتوجّه شامل لهما جميعا..."[2]، وقد ورد في تاج العروس للزبيدي :" (و) القصد (الاعتماد الأمّ)، تقول (قصده) وقصد (له) وقصد (إليه) بمعنى (يقصده) بالكسر وكذا يقصد له ويقصد إليه. .. وهو قصدك أي اتجاهك، وقصدت قصده، (نحوت) نحوه "[3]. أمّا في لسان العرب لابن منظور: " والقصد الاعتماد الأمّ، قصده، يقصده قصدا وقصد له، وأقصدني إليه الأمر، وهو قصدك وقصدك أي اتجاهك، وكونه اسما أكثر في كلامهم. والقصد : إتيان الشيء

---

[1] محمد الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، ج2، ص201. مطبعة دار الثقافة ودار الكتب العلمية، ط1 ، 2014. أُنظر كذلك معجم الغنيّ الزاهر ج3 / مادة (ق ص د).

[2] ابن منظور لسان العرب، فصل القاف مادة (ق ص د)، والزبيدي تاج العروس فصل القاف مع الدال المهملة.

[3] الزبيدي : تاج العروس ، فصل القاف مع الدال المهملة ، مادة (قصد).

". تقول قصدته وقصدت له وقصدت إليه بمعنى. .. وقصدت قصده : نحوت نحوه " [1]. كما ورد في معجم محيط المحيط للبستاني تعريف للقصد بغاية الأهمية إذ ذكر "قصده له وإليه يقصده قصدا، وطلبه بعينه، وقصد إليه اعتمده... وقصد قصد فلان نحا نحوه... والقصد مصدر وبعض الفقهاء جمعه على قصود...، وهوعلى قصد أي رشد... وهوقصدك أي اتجاهك... والمقصد(بالفتح) والمقصد (بالكسر) مكان القصد ج مقاصد..." [2]. أمّا في المعاجم الغربية فقد ورد لفظ القصد، بمعنى" نية القيام بأمر ما، كما هوالغاية التي نروم وصولها من وراء القيام بهذا الأمر. وهوأيضا استخدام العقل وإعماله في موضوع المعرفة، أمّا القصدية فخاصيّة الأنشطة الموجهة نحوتحقيق هدف ما"[3]. أمّا اصطلاحا فقد ورد القصد عند علماء الكلام بمعنى "إرادة لدى القاصد في أن يفعل شيئا مقصودا. وقد قال تعإلى: " وعلى الله قصد السبيل" (النحل-9)، أي هداية الخلق إلى الحق لقوله تعإلى : "إن علينا للهدى، وإن لنا للآخرة والأولى "(الليل- 12-13). وقالوا إنّ ما به يصير الفعل واقعا على وجه دون وجه يجب أن يكون مقارنا، أوفي حكم المقارن، حتّى يختص به الفعل ما يمكن من الاختصاص، ولذلك أوجب في القصد أن يكون مقارنا للعموم، على الوجه الذي يحصل عليه. وقيل إن كل فعل ينشؤه الفاعل، وهو عالم به وبإيقاعه على صفة مخصوصة في وقت مخصوص، فلابدّ أن يكون قاصدا إلى

---

[1] ابن منظور : لسان العرب ، باب الدال فصل القاف ، مادة (قصد).

[2] بطرس البستاني : محيط المحيط ، باب القاف ، مادة (قصد) بتصرف.

[3] Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 529.et Pieron : Vocabulaire de la psychologie , p 232.

إيقاعه، ونفي القصد إلى إيقاع فعل، مع العلم به، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع جميع الأفعال"[1].

أمّا المعنى فليس من السهل الإحاطة بمفهومه بدقة، إذ لا يكفي الرجوع إلى المعجم، كي نقف على معنى الكلمة، وإدراكه بصورة شاملة، فمعناها يختلف تبعا لموقعها في الجملة، وبناؤها في التركيب، إضافة إلى عوامل أخرى – في كثير من الأحيان– تكون غير معياريّة " كالزمن، وطبيعة المجتمع، والخصائص العضوية والنفسية، وما يرتبط في أذهان النّاس، من عادات وتصوّرات، كلّ هذه العوامل تشترك –مجتمعة– في تقريب مفهوم المعنى، وتحصيل صورته في ذهن المتلقي، فضلا على أنّها تكون –في أغلب الأحيان– العوامل الرئيسة في تغيير صورته ووظيفته اللغوية، وبسب هذه الإشكالات، اختلف الباحثون في تحديد أنواع المعنى، وحصرها "[2] في أصناف عديدة أهمّها :

المعنى الأساسي أو المركزي :" وهذا المعنى هو الأساس في عملية الاتصال اللغوي وإظهار الوظيفة الحقيقية للّغة، وهي التفاهم ونقل الأفكار، وهو يرتبط بالوحدة المعجمية حين ترد في أقلّ سياق أيّ مفردة كما يقول Nida.[3]

---

[1] محمد الكتاني : موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي ، ج2 ، 2001.

[2] منصور مذكور شلش الحلفي: مفهوم المعنى في التراث البلاغي عند العرب، ص19، مطبعة دار الأوائل للنّشر والتوزيع، ط1، 2012.

[3] يذهب جون لاينز إلى أنّ المعنى الأساسي هوالمعنى الوصفي وهومعنى إدراكي يتميز بالثبات في الخواص، ويمكن أن يخضع لقضايا منطقيّة (الصدق والكذب)، في حين أنّ المعنى الإضافي هو المعنى اللاوصفي، وهو معنى إشاري، ويكون أكثر تغايرا في الخواص من المعنى الوصفي، وهو تأثّري إنفعالي موقفي." للمزيد من التوسّع. أُنظر اللّغة والمعنى والسياق لجون لاينز، ص، 35.

المعنى الاضافي : وهومعنى زائد عن المعنى الأساس، ومن صفاته أنّه يتغيّر، تبعا للزمن والخبرة، وهناك كذلك المعنى الأسلوبي، والمعنى النفسي، والمعنى الايحائي، وغير ذلك ممّا يدركه المخاطب من خلال التركيب والسياق، والحالة التي هوعليها."[1].

يذهب الجرجاني إلى أنّ المعاني هي "الصورة الذهنية من حيث أنّه وضع بإزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة في العقل فمن حيث أنّها تقصد باللفظ، سميت معنى، ومن حيث أنها تحصل من اللفظ، سمّيت مفهوما"[2]، فالمعنى على حسب هذا التعريف هوما سماه "دي سوسير" بالصورة الذهنية الحاصلة من اللفظ.

يتّضح ممّا تقدم أنّ العماد الأساس الذي تقوم عليه اللّغة وذلك من خلال الوظائف الأساسية التي تؤديها، وهذا ما تنبه إليه اللّغويّون والنحاة والأصوليون والبلاغيون والنقاد وذلك من خلال اتخاذ طريقة محددة لدراسة المعنى وتحليل مفهومه. أمّا اللسانيّات فقد انتبهت إلى أهمية المعنى في تأويل العبارات اللغوية ويرجع الفضل في ذلك إلى روّاد الدلالة التفسيرية والتأويلية مع كاتز وفودور خاصّة (1975– 1983– 1990– 1998) الذي أنفق " قدرا كبيرا من عمله في معالجة بعض المشاكل التي تواجه نظرية جادة للمعنى. وتشترك مقاربته مع الدلالة التصورية في الإلحاح على أهمية وضع هذه النظرية في إطار ذهني. ويستدلّ على أن المعاني يجب أن يمثّل لها في نسق تأليفي، ومن ثمة فرصد المعنى عن طريق شبكة دلالية بسيطة ليس ممكنا.

---

[1] منصور مذكور شلش الحلفي : مرجع سابق، ص،19

[2] نفسه، ص، 21.

وهو أيضا معني تماما بقضايا اكتساب التصورات"[1]، كان موضوع المعنى في علاقته بالدلالة حاضرا في التداوليات المدمجة التي يرجع إليها الفضل في التفريق بين المعنى والدلالة يقول جاك موشلر وآن ريبول :" تؤدي إستراتيجية التحليل البنيوي للتداولية المدمجة إلى إجراء تفريق أساسي يمتد تأثيره في الآن نفسه إلى التداوليات المدمجة وإلى المنوال الإبستمولوجي الذي يكمن وراءه. وهذه المقابلة مزدوجة فهي تشمل مواضيع [الدراسة] (الجملة مقابل القول) وصفاتها (الدلالة مقابل المعنى)"[2]، إن دلالة الجملة انطلاقا من هذا التصوّر "ليست معطى لا ملموسا وقابلا للملاحظة، بل هي حصيلة بناء [نظري] يبنيه اللساني، أمّا ما يمكن ملاحظته فهوالمعنى المرتبط بالقول. .. ولذلك تفترض التداولية المدمجة إذن أن كل متكلم قادر على تقديم فرضيّات حول معنى ما (هو ما يسميه ديكرو، الفرضيات الخارجية وهي فرضيات ينبغي تفسيرها "[3]. أمّا الدلالة فهي كما عرفها الشيخ رضا المظفر " كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر أي إنّك إذا رأيت دخانا يتعالى في مكان معين، فإنّ ذلك

---

[1] جاكندوف، شومسكي وفندلر، دلالة اللّغة وتصميمها، ص، 21، ترجمة، محمد غاليم ومحمد الرحالي وعبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، 2007.(هناك مقاربات سياقية كثيرة للمعنى أهمّها : المقاربة السلوكية مع واتسون الذي يرى أن التفكير ليس شيئا سوى كلام تحت الصوت، وأن فكرة وجود "تصور" خلف اللّغة لا معنى لها، أمّا النظرية الأخرى فهي التي يمكن فرزها من أعمال فيتنغشتاين في فلسفته التحليلية الذي يرى بأنّه لا وجود لمعنى ثابت مرتبط بالتعابير اللغوية، بل إنّ أفضل ما يمكن القيام به هو جرد الاستعمالات السياقية للتعابير وهو عين ما ذهب إليه (دان سبربر وويلسن 1986). وهناك تصور قريب من هذا يركز على التفاعل بين المتكلم والمستمع، وأنّ المعنى ليس شيئا مرتبطا بأي واحد منهما وهو "متفاوض" بشأنه في إطار بناء اجتماعي تفاعلي....

[2] جاك موشلر وآن ريبول : القاموس الموسوعي للتداوليات، ص، 90، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين إشراف عزّ الدين المجدوب، دار سيناترا تونس، ط1، 2010.

[3] نفسه، ص، 91.

الدخان ينقل ذهنك إلى وجود النار، بعبارة أخرى، إنّ الدخان دلّ على وجود النار، فالدخان "دال" والنار " مدلول" والصفة التي حصلت للدخان هي دلالة. إلى أن يقول المؤلف نفسه في السياق نفسه " وهكذا كل شيء إذا علمت بوجوده فينقل ذهنك منه إلى وجود شيء آخر نسميه "دالا" والشيء الآخر "مدلولا" وهذه الصفة التي حصلت (دلالة) "[1]. كما تطلق الدلالة حسب أحمد المتوّكل " على جميع أنماط المعنى التي نقترح أن نردها إلى نمطين عامين أساسي: "المعنى القصد" و" المعنى الفحوى"، نيّة المخاطب في خطابه وفحوى الخطاب ذاته"[2].

يعدّ عالم البلاغة الجاحظ من أوائل البلاغيين الذين تحدثوا عن الدلالة، فقد اعتبرها إحدى الوسائل، التي تساعد في كشف القناع، وصلة للمعنى الذي هو جوهر علم البيان، فالدّلالة وسيلة من وسائل الوصول إلى "الفهم والإفهام، أي معنى الكلام – والذي يمثل مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل، والسامع"[3]، ومن أصناف الدلالة حسب الجاحظ: اللفظ، الإشارة، العقد، الخط ثم الحال الذي تسمّى نصبة. وهوبذلك إذن يقرن المعنى باللفظ حيث قال " من أراد معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإنّ حقّ المعنى الشريف اللفظ الشريف"[4]، وقال أيضا في موضع آخر" فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع بعيدا عن الاستكراه، ومنزها عن الاختلال، ومصونا عن التكلف، صنع في القلوب صنع الغيث

---

[1] الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، ص، 36.

[2] أحمد المتوكّل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغويّ العربيّة الأصول والامتدادات، ص171، مطبعة دار الأمان الرباط، ط1، 2006.

[3] الجاحظ، البيان والتبيين ، ج1 ، 76.

[4] الجاحظ، الحيوان ، ج3 ، 131– 132.

في التربة الكريمة"[1] " فالجاحظ أراد أن يقول : إنّ التعبير عن المعاني بالألفاظ الجميلة المختارة أحسن من التعبير عن المعاني بألفاظ مجردة يجب ألاّ يكون لاختيارها حساب، لأنّنا رأيناه ينوه بألوان المعاني الغريبة العجيبة، والشريفة الكريمة التي يتنازعها الشعراء فيدعي كل أنها من بنات أفكاره، فالجاحظ حمل وزر قضية تقديم اللفظ على المعنى وهو منها براء"[2]. أمّا عبد القاهر الجرجاني فيدافع دفاعا مستميتا عن المعنى ضد على أولئك الذين انتصروا للفظ مؤكدا أنّ أهل المعرفة إذا أثنوا على النصّوص الأدبية بكلام يوهم ظاهره أنّ ذلك الاستحسان مردّه إلى اللفظ فليس بذلك "[3] يقول في هذا الصّدد : " فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا، أو يستجيد نثرا، ثمّ يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ، فيقول : حسن أنيق، وعذب سائغ وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك بأحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بالأمر يقع من الأمر في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده" [4].

2. المعنى والقصد في التراث اللغوي العربي القديم والدرس الأصولي :

لقد ربط اللّغويّون القدماء والأصوليون نظرتهم للعلاقة بين المعنى والقصد وذلك من خلال الدور الذي يؤديه السياق في علاقته بمقصود دلالة المتكلم "فليس المعنى المقصود المحصل في خطاب من الخطابات هوبالضرورة المعنى الذي يعثر عليه في القاموس. ..أمّا استعمال اللفظ بمعنى آخر غير معناه الوضعي (الموضوع له في أصل اللّغة أوالمعاني) فهوما يسميه

---

[1] المصدر نفسه ، ج1 ، 59.

[2] حيدر حسن عبيد ، المنهج البلاغي عند الجرجاني والقزويني في كتابيهما الأسرار والتلخيص دراسة مقارنة ، ص26-27. دار الكتب العلمية بيروت ، ط1 ، 2013.

[3] المرجع السابق، ص، 28.

[4] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ، ص، 5- 6.

العلماء العرب بالاتساع[1] أوسعة الكلام. وهو تجوُّزٌ يُبيحُه الاستعمال للّغة لعلاقة قائمة بين المعنى الأصلي والمعنى المتوسع فيه "[2] وهوالأمر نفسه الذي يحتاجه كل من يروم فهم النصّ الشرعي، واستنباط الأحكام والتكاليف منه، وذلك من خلال إدراك مصدر النصّ ؛ أي الجهة المصدّرة للنصّ. ويعد هذا مكونا أساسا من مكوّنات الخطاب، إلى جانب مكونات أخرى كلغة الخطاب، ومضمونه، ومن استهدفه في التوجيه.

أمّا النّحاة فقد عنوا بشكل كبير بالمعنى وعدوه قصد المتكلم من كلامه فهذا ابن السراج يقول:" ومن شأن العرب إذا أزالوا الكلام عن أصله إلى شيء آخر غيروا لفظه، وحذفوا منه، وألزموه موضعا واحدا إذا لم يأتوا بحرف يدل على ذلك المعنى ولم يصرفوه وجعلوه كالمثل ليكون ذلك دليلا لهم على أنهم خالفوا به أصل الكلام "[3]. وهوالمنحى نفسه – مع درجة عالية من الدقة – يذهب إليه ابن جني في توخي ملامح المعنى إذ يقول:" فإن العرب فيما أخذناه عنها وعرفناه من تصرّف مذاهبها عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها... إن سبب إصلاحها ألفاظها وطردها إياها على المثل والأحذية

---

[1] يقول ابن جني "الحقيقة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة, والمجاز: ما كان بضد ذلك. وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة, وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه. فإنّ عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة.فمن ذلك قول النبي –صلى الله عليه وسلم– في الفرس: "هوبحر"، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي: فرس وطرف وجواد, ونحوها البحر، حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أوسجع أواتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء، لكن لا يفضي إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبهة" (الخصائص ج2 ص444)

[2] عبد الرحمان الحاج صالح : بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ص 341 ، 2007 الجزائر .

[3] ابن السراج، الأصول في النحو، ج2 ، ص، 181.تحقيق عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، ط3 ، 1988.

التي قننتها لها وقصرتها عليها إنّما هولتحصين المعنى وتشريفه، والإبانة عنه وتصويره، ألا ترى أنّ استمرار رفع الفاعل ونصب المفعول إنما هو للفرق بين الفاعل والمفعول، وهذا الفرق أمر معنوي أصلح اللفظ له وقيد مقاده الأوفق من أجله، فقد علم بهذا أنّ زينة الألفاظ وحليتها لم يقصد بها إلا تحصين المعاني وحياطتها، فالمعنى إذا هو المكرم المخدوم واللفظ هوالمبتذل الخادم "[1]. ومما يدل على عنايتهم بالمعنى كما قال ابن جني تقديمهم لحرف المعنى في أول الكلمة، وذلك لقوة العناية به، فقدموا دليله ليكون ذلك أمارة تمكّنه عندهم، وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في أول الفعل إذ كن دلائل على الفاعلين، من هم، وما هم، وكم عدتهم، نحوأفعل، ونفعل، وتفعل ويفعل، وحكموا بضد هذا اللفظ (...)، ألا ترى إلى حروف المعاني كيف بابها التقدّم وإلى حروف الإلحاق والصناعة كيف بابها التأخّر فلو لم يعرف سبق المعنى عندهم وعلوّه في تصوّرهم إلاّ بتقدّم دليله وتأخر دليل نقيضه لكان مغنيّا عن غيره كافيا. وعلى هذا حشو بحروف المعاني فحصنوها بكونها حشوا وأمنوا عليها ما لا يؤمن على الأطراف، المعرضة للحذف والإجحاف وذلك كألف التكسير وياء التصغير نحودراهم ودريهم وقماطر وقميطر، فجرت في ذلك – لكونها حشوا– مجرى عين الفعل المحصنة في غالب الأمر، المرفوعة عن حال الطرفين من الحذف "[2]. يتبين من خلال الإحالات السابقة أن النحاة العرب يتصوّرون" حقيقة النحوفي كونه بناء دقيقا محكما قائما على أدوات وألفاظ وتراكيب تضمن التعبير بدقة عن المعاني المختلفة على وفق القصد والإرادة

---

[1] ابن جني ، الخصائص ، ج 1 ، 150، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي بيروت.

[2] المصدر نفسه ، ج1 ، ص، 224–225.

والحال"[1].. وممّا يزيد المسألة توضيحا باب الإعراب فهوركن متين يبين عناية النحاة بالمعنى وهذا واضح في باب التعريف، والتنكير، والإسناد، والإضافة، والتقديم، والتأخير، والحذف والذكر وغير ذلك كثير مما ينجم عنه تغيير في مواقع الاعراب مما يؤدي لتغيير المعاني بتغير العلامات الدالة عليها يقول سيبويه بخصوص التعريف" وكذلك (من) و(ما) إنّما يذكران لحشوهما ولوصفهما ولم يرد بهما خلوين شيء، فلزمه الوصف كما لزمه الحشو وليس لهما بغير حشو ولا وصف معنى فمن ثمّ كان الوصف والحشو واحدا. فالوصف مقوم مررت بمن صالح فصالح وصف. وإن أردت الحشوقلت مررت بمن صالح فيصير (صالح) خبرا لشيء مضمر كأنّك قلت مررت بمن هو صالح. والحشو لا يكون أبدا ل(من) و(ما) إلاّ وهما معرفة. وذلك من قبل أن الحشو إذا صار فيهما أشبهتا الذي فكما أن الذي لايكون معرفة لا يكون (ما) و(من) إذا كان الذي بعدهما حشوا، وهوالصلة إلاّ معرفة، ونقول هذا من أعرف منطلق فتجعل (صفة). وتقول هذا من أعرف منطلقا تجعل (أعرف) صلة "[2].

إن عناية النحاة بالقصد باعتباره المعنى الذي يتصل بالمقام وتتشكل فيه العناصر اللغوية، مشيرة بذلك إلى تأثير دلالة سياق النصّ اللغوي وسياق الموقف الملابس له على العناصر النحويّة، من حيث الذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، وغير ذلك ممّا درسه ما يعرف بعلم

---

[1] كريم حسين ناصح الخالدي ، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ص، 25، دار صفاء للنشر والتوزيع عمان، ط1، 2006.

[2] سيبويه، الكتاب، ج2 ،.ص، 106- 107.

المعاني؛ إذ يدرس أحوال الإسناد الخيري وأحوال لمسند إليه، وأحوال المسند، وأحوال متعلّقات الفعل.[1]

كما كانت العناصر اللغويات الخارجية حاضرة في كتب شراح الشواهد النحويّة بكثافة، ونخصّ بالذكر (خزانة الأدب) للبغدادي و(شرح شواهد المغني) للبغدادي والسيوطي. وكذلك في جميع شروح الألفية لابن مالك، فمعنى البيت وإعرابه أحيانا لا يستقيم إلاّ بإرجاعه إلى سياقه ومراعاة ظروف مقامه.

يحضر مفهوم المعنى في التراث العربي في ثنائية أساسية كما ذكر أحمد المتوكّل (2006) وهي : "المعنى القصد" و"المعنى الفحوى "، فالأوّل يفيد معنى العبارة اللغويّة ذاتها، وهوفي الأغلب مجموع معاني مكوناتها مضمونا بعضها إلى بعض ضما خطيا "[2] فإذا أخذنا على سبيل المثال الجملة الآتية:

أ - هل يستوي المجد والمتهاون، فمعنى هذه الجملة هو ما يمكن استخلاصه من الترسيمة الآتية :

[هل – يستوي – المجد – والمتهاون]= " استفهام + معنى1 + معنى2+ عطف + معنى 3 "

يشير أحمد المتكلم إلى أنّه يجب التمييز بين معنى العبارة وذلك كما سبق وأن حددنا في المثال السابق و" معنى المتكلم"، أي بين الفحوى المعجمي – التركيبي للعبارة ذاتها والقصد الذي يتوخّى المتكلّم تحقيقه حين ينتج العبارة "[3]، ويدخلون ضمن القصد "الغرض" و"النيّة".

---

[1] د. أحمد كروم؛ مقاصد اللّغة وأثرها في فهم الخطاب التركي، ص: 161 دار كنوز المعرفة ط1، 2015.

[2] أحمد المتوكل (2006)، مرجع سابق، ص 174.

[3] أحمد المتوكل نفسه ، ص 174.

يعتمد البلاغيون والأصوليّون في تناولهم للغرض من الكلام الثنائية المنطقيّة المعروفة وهي : "الخبر والإنشاء" وذلك وفق معياري الصدق والكذب. ولمفهوم الغرض علاقة بالهدف من الخطاب كما أنّ لمفهوم "النيّة" علاقة بمفهوم النظم بتعبير الجرجاني من "حيث ترتيب مكوّناته وهذا ما تجلّى في باب التقديم والتأخير، ولذلك فـ"إن المتكلم حين "يعمل أحكام النحو" في خطابه فإن نيته في ذلك تكون إما "عناية واهتماما" أو حصرا أوتخصيصا " أو توكيدا "[1].

وفكرة "المقام" هذه هي المركز الذي يدور حوله علم التداوليات في الوقت الحاضر، وهو الأساس الذي ينبني عليه الشق أوالوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثلاثة، وهوالوجه الذي تتمثّل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء "المقال". ومن المعروف أنّ إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي "الصوتي والصرفي والنحوي"، وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلّا "معنى المقال" أو "المعنى الحرفي"[2].

فالسّياق من حيث هو قرينة كبرى أو مجموعة قرائن صغرى ينقسم إلى قسمين :

سياق لغويّ يعتمد على القرائن اللغوية التي يتضمنها الدليل ويستدل بها على مدلوله من جهة اللفظ والمعنى لتحديد المعنى اللغوي، أو ما يعبّر عنه البعض بالمعنى النحوي أو الوظيفي للجملة، ألا ترى إلى العرب حين قالت: خرق الثوب المسمار، كما أورد ابن جني، لم يعتبروا القرينة الإعرابية في دلالتها على المعنى النحوي للجملة، وذلك لوضوحه، وهو ما يسمّيه اللّغويّون بأمن اللّبس، لدلالة قرينة الإسناد والمعنى المعجمي المناسب لمادة

---

[1] المرجع السابق ، ص 176.

[2] تمام حسان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ج1، ص، 337.

فرق. و"الجمل الفرعية كذلك تحذف عند أمن اللبس، أي: عند إغناء القرائن عن ذكرها، وذلك كحذف جملة جواب الشرط في نحوقوله تعالى : {فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ}، وكذلك قوله تعالى : {وأَنْتُمُ الْأَعْلَونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}. بل قد تحذف الجملة الشرطية بجزأيها عند دلالة القرينة إذ يؤمن اللبس نحو:

قَالَتْ بَنَاتُ الْعَمِّ يَا سَلْمَى وإِنّ. .. كانَ فَقِيرًا مُعْدِمًا قَالَتْ وإِنّ[1]

وإذا دلّت القرائن على جملة الخبر فأمن اللبس مع حذفها، فمن الممكن أن تحذف، نحوالجواب على قوله: من الذي ضرب الكلب ؟ بقولك: "خالد "، أي: خالد ضرب الكلب، وتحذف الجملة التي قطع عنها الظرف بقرينة دالة عليها كسبق الذكر وتنوين الظرف للقطع كقوله تعالى : {وأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُون} أي: "حين إذ بلغت الروح الحلقوم"، وقد جاء تقدير هذه الجملة على هذه الصورة بخصوصها بقرينة سبق الذكر في قوله تعالى : {فَلَولَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوم}.

فالذكر قرينة لفظية، والحذف إنما يكون بقرينة لفظية أيضًا، ولا يكون تقدير المحذوف إلّا بمعونة هذه القرينة، وأهم القرائن الدالة على المحذوف هي الاستلزام وسبق الذكر، وكلاهما من القرائن اللفظية.[2]

وسياق غير لغوي يعتمد على سائر القرائن الأخرى المرتبطة بالدال والمدلول لتحديد مراد المتكلم بحسب مقتضى الحال، وهذا ما حدا بالإمام أبي إسحاق الشاطبي، في سياق استدلاله على أهمية أسباب التنزيل في فهم الكتاب الذي هو أصل أدلّة الأحكام. "مَعْرِفَةُ أَسْبَابِ التَّنْزِيلِ لَازِمَةٌ لِمَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْقُرْآنِ، والدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَمْرَانِ :

---

[1] – علي بن محمد بن عيسى، نور الدين الأُشْمُوني : شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ج1 ص30

[2] – تمام حسان عمر ،اللّغة العربية معناها ومبناها جً1 ص 220

أَحَدُهُمَا : أَنَّ عِلْمَ الْمَعَانِي والْبَيَانِ الَّذِي يُعْرَفُ بِهِ إِعْجَازُ نَظْمِ الْقُرْآنِ فَضْلًا عَنْ مَعْرِفَةِ مَقَاصِدِ كَلَامِ الْعَرَبِ؛ إِنَّمَا مَدَارُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ مُقْتَضَيَاتِ الْأَحْوالِ: حَالِ الْخِطَابِ مِنْ جِهَةِ نَفْسِ الْخِطَابِ، أَوالمخاطِب، أَوالمخاطَب، أَوالْجَمِيعِ؛ إِذِ الْكَلَامُ الْواحِدُ يَخْتَلِفُ فَهْمُهُ بِحَسَبِ حَالَيْنِ، وبِحَسَبِ مُخَاطَبَيْنِ، وبِحَسَبِ غَيْرِ ذَلِكَ؛ كَالِاسْتِفْهَامِ، لَفْظُهُ واحِدٌ، ويَدْخُلُهُ مَعَانٍ أُخَرُ مِنْ تَقْرِيرٍ وتَوبِيخٍ وغَيْرِ ذَلِكَ وكَالْأَمْرِ يَدْخُلُهُ مَعْنَى الْإِبَاحَةِ والتَّهْدِيدِ والتَّعْجِيزِ وأَشْبَاهِهَا ولَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهَا الْمُرَادِ إِلَّا الْأُمُورُ الْخَارِجَةُ، وعُمْدَتُهَا مُقْتَضَيَاتُ الْأَحْوالِ، ولَيْسَ كُلُّ حَالٍ يُنْقَلُ ولَا كُلُّ قَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِنَفْسِ الْكَلَامِ الْمَنْقُولِ، وإِذَا فَاتَ نَقْلُ بَعْضِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ؛ فَاتَ فَهْمُ الْكَلَامِ جُمْلَةً، أَوفَهْمُ شَيْءٍ مِنْهُ، ومَعْرِفَةُ الْأَسْبَابِ رَافِعَةٌ لِكُلِّ مُشْكِلٍ فِي هَذَا النَّمَطِ؛ فَهِيَ مِنَ الْمُهِمَّاتِ في فهم الكتاب بلا بد، ومَعْنَى مَعْرِفَةِ السَّبَبِ هُومَعْنَى مَعْرِفَةِ مُقْتَضَى الْحَالِ.[1]

ومن الذين تنبهوا لأهمية السياق في علاقته بدراسة اللّغة الدكتور تمام حسان في كتابه "البيان في روائع القرآن"؛ فبعد استشهاده بأمثلة تطبيقية متعدّدة من روائع القرآن في اعتبار قرينة السياق ودورها في تحديد المعنى المراد من النصّ وبيان اعتماد هذه القرينة على عناصر من داخل النصّ ومن خارجه، حيث قال: "وهكذا تمتد قرينة السياق على مسافة واسعة من الركائز، تبدأ باللّغة من حيث مبانيها العرفية وعلاقاتها النحوية ومفرداتها المعجمية، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفيّة إلى عقلية إلى طبيعية، كما تشمل على المقام بما فيه من عناصر حسية ونفسية واجتماعية كالعادات والتقاليد ومأثورات التراث... ممّا يجعل قرينة السياق كبرى القرائن بحق، لأنّ الفرق بين الاستدلال بها على المعنى، وبين الاستدلال بالقرائن اللفظية النحوية كالبنية والإعراب، والرّبط والرتبة والنّظام... هو(فرق ما بين الاعتداد

---

[1] الشاطبي، الموافقات ج1 ص308.

بحرفية النصّ والاعتداد بروحه) وقرينة السياق هي التي تحكم بواسطتها على ما كان المعنى المقصود هوالأصلي أو المحاربي، وهي التي تقضي بأن في الكلام كناية أو تورية أو جناسا... أو هي التي تدل عنه غياب القرينة اللّفظية على أنّ المقصود هذا المعنى دون ذاك؛ إذ يكون كلاهما محتملا"[1].

وممّا يحسن التنويه به في هذا المقام نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني التي عبر عنها في كتابه " دلائل الإعجاز" فهي خطوة واسعة إلى دراسة الأسلوب والنظم القرآني في إطار السياقات العامة في علاقتها بقصد المتكلم من الخطاب بعيدا عن النظرة الجزئية للكلمات، ففي فصل وسمه "بأنّ الفصاحة والبلاغة للمعاني" أكّد على أن "اللفظَ يكونُ فَصيحاً من أجْل مزيةٍ تقعُ في معناه، لا مِنْ أجْل جَرْسِه وصداه.... فإنكَ تقولُ: "زيدٌ كالأسَدِ" أو"مثلَ الأسدِ" أَو"شبيهٌ بالأسدِ"، فتجدُ ذلكَ كلَّه تشبيهاً غُفْلاً ساذَجاً ثم تقولُ: "كأنَّ زيداً الأَسَدُ"، فيكونُ تشبيهاً أيضاً، إلاّ أَنك تَرى بَيْنَه وبينَ الأولِ بَوناً بعيداً، لأنك تَرى له صورةً خاصةً، وتَجِدُكَ قد فخَّمْتَ المعنى وزدْتَ فيه، بإنْ أفدْتَ أَنه مِن الشجاعةِ وشدةِ البطْشِ، وأَنَّ قلْبَه قلبٌ لا يُخامِرُه الذعْرُ ولا يَدخلُه الروعُ، بحيثُ يتوهَّم أَنه الأَسَدُ بعينه ثم تقول: "لَئنْ لقِيتَهُ لَيَلْقَينَّكَ منه الأَسَدُ"، فتَجدُه قد أفادَ هذه المبالغةَ، لكنْ في صورةٍ أحْسَنَ، وصِفَةٍ أخَصَّ، وذلك أَنك تَجْعَلهُ في "كأن"، يتوهَّم أَنه الأَسَدُ، وتَجعلُه ههنا يُرى منه الأسدُ على القطع، فيَخرُجُ الأَمرُ عن حدِّ التوهُّم إلى حدِ اليقينِ... وهكذا كلُّ كلامٍ كان ضرْبَ مثَلٍ، لا يَخْفى على مَنْ له أدنى تمييزٍ أنَّ الأغراضَ التي تكونُ للناس في ذلك لا تُعْرَف من الألفاظِ، ولكنْ تكونُ المعاني الحاصلةُ من مجموعِ الكلام أدلَّةً على الأغراضِ والمقاصدِ"[2].

---

[1] تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص: 221 – 222.

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص441

كما كانت كتب اللّغويّين القدماء تتضمّن إشارات متفرقة حول مراعاة المخاطب ؛ بحيث كانت فائدة المخاطب أوالسامع معيارا لصحة الكلام، وكان الغرض أوالغاية التي يريد المخاطب تحقيقها من الخطاب هي المراد من قرينة القصد، كما جاء في الطراز للعلوي (النكرة إذا أطلقت فى نحوقولك: رجل، وفرس، وأسد، ففيها دلالة على أمرين، الوحدة، والجنسية، فالقصد يكون متعلقا بأحدهما، ويجيء الآخر على جهة التبعية، فأنت إذا قلت: أرجل فى الدار أم امرأة، حصل بيان الجنسية، والوحدة جاءت تابعة غير مقصودة، وإذا قلت: أرجل عندك أم رجلان، فالغرض ههنا الوحدة، دون الجنسية).[1]

يظهر إذن، أن هناك ظواهر نحوية بمثابة مقاصد كان يعتمد فيها اللّغويّون على، مراعاة الجانب الدلالي الذي يمتد ليخرج عن مجال الملفوظ إلى الظروف المحيطة به وأحوال المخاطبين، (فقد لاحظ النحاة ما يكون من تغير صفات الخطاب وعناصره وفقا لمنزلة المخاطب والأحوال التي تعتريه)[2].

ولهذا الغرض منع سيبويه بعض التراكيب، لما فيها من لبس محتمل في قصد الكلام يجعل المخاطب يفهم خلاف المقصود في عملية التخاطب. (ولا يجوز أن تقول: بعتُ دِارى ذراعا، وأنت تريد بدرهم، فيُرَى المخاطَبُ أنَّ الدار كلَّها ذراعٌ. ولا يجوز أن تقول: بعتُ شائى شاةً شاةً، وأنت تريد بدرهم، فيُرَى المخاطَبُ أَنَّك بعتها الأولَ فالأولَ على الولاءِ. ولا يجوز أن تقول: بيّنتُ له حِسابَه باباً، فيُرَى المخاطَب أنك إنما جعلت له حسابه باباً واحدا غيرَ مفسَّرٍ. ولا يجوز تَصدّقتُ بمالي درهماً، فيُرَى المخاطَبُ أنك تَصدّقت

---

[1] العلويّ الطالبي الملقب بالمؤيد باللّه (المتوفى: 745هـ): الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ج 2 ص8

[3] أحمد كروم : مقاصد اللّغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي ص29

بدرهم واحد. وكذلك هذا وما أشبهه)[1] فـ"المستقيم في طريق النحو هو ما كان على القصد سالما من اللحن، فكان مستقيما من هذه الجهة، وهومع ذلك موضوع في غير موضعه، فهو قبيح من هذه الجهة)[2].

ولتوضيح المسألة أكثر نورد في هذا المقام ما ذهب إليه الأصوليّون من اعتبارات تداوليّة والتي تعدّ أداة ومدخلا لتوجيه دلالة من الدّلالات في الخطاب الشرعيّ، أو تأسيس قاعدة من قواعد استنباط الأحكام.

لذلك فإنّ إدراكهم لأهميّة اللّغة، ينطلق من حرصهم على فهم النصّ الشرعي، والسعي إلى إتقان الطرق الاستدلالية التي اتّخذوها منهجا لاستنباط الأحكام، ويدخل في هذا الإتقان معرفتهم بالأغراض اللغوية التي تستفاد من النصّ، ثمّ معرفتهم مراد الشارع.

وهنا، يتضح الفرق بين قصد اللغوي وقصد الأصولي في النظر إلى مبادئ اللّغة ؛ فاللغوي يلتزم فقط بالضوابط المنهجية الاستعمالية المبنية على توخي الفائدة والصواب في بناء القاعدة، وأمن اللّبس في فهم النصّوص وأنظمتها التعبيرية، والحرص على معرفة وظيفة كل كلمة فيها ذوقيا ومعنويا. وقد لا يكون هذا المعنى مرادا للمشرّع؛ لأنّ " الشريعة ليست مجرد ألفاظ لغوية أو عبارات منسقة، وإنّما الشرعيّة دلالات ومفاهيم تمثّل إرادة الشارع في كلّ نصّ"[3].

أمّا الأصولي فإنّ مهمّته هو الوصول إلى فهم النصّ لا مجرّد بناء القواعد أو الاستدلال على صحتها. وقد ركّز أهل الأصول على موضوع المقام، والمرجع في أبواب مقصودة بعينها في كتبهم؛ فدرّسوا المعاني في الحروف،

---

[1] الكتاب، سيبويه ج 1 ص392

[2] يرجع الى النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي في لفظه وشرح أبياته وغريبه ، لأبي الحجاج الشنتمري، تحقيق رشيد بلحبيب، وزارة الأوقاف المغربية .

[3] فتحي الدريني، المناهج الأصولية ص 235

والطرق في الدلالة، والاستعمال في الألفاظ من حيث الحقيقة والمجاز، وراعوا الأصالة والتفريع في العموم والخصوص، وذلك في أبواب نحوية خاصة؛ كالاستثناء، والشرط، والعطف والغاية، والصفة، والمنطوق، والمفهوم، وكلّ ما يتعلّق بدلالات المفردات والتراكيب، واختلفت دراساتهم من مسهب فيها أومختصر غاية الاختصار. وقد أشار ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللّغة) إلى اهتمام الأصوليّين بمباحث النّحو وأغراضه في تأليفهم؛ فقال" رأيتُ أصحابنا الفقهاء يضمّنون كتبهم فِي أصول الفقه حروفاً من حروف المعاني، ومَا أدري مَا الوجه فِي اختصاصهم إيّاها دون غيرها."[1]، فأهميّة الاستدلال بالمبادئ اللغويّة، تظهر في ارتباطها بالمقام اللغوي من جهة، وبارتباطها بالمرجع البلاغي من جهة أخرى ؛ كقضية البيان والتخصيص، والتعليل، وغيرها من الأبواب المذكورة، والتي تكون حقلا استدلاليا خاصا في الدراسات الأصولية، وتجتمع جميعها من أجل فهم النصّ القرآني وخدمته. ووفق هذا التصوّر ؛ نرى بأن المواضعة لا تكفي بمفردها لتتحقق دلالة الكلام ؛ فلابد من ربطها بالقصد وربط القصد بالتكليف. ونجد هذا الترابط حاضرا عند الأصوليين في نظرتهم إلى مسألة المواضعة والقصد انطلاقا من نظرتهم إلى لسان العرب، الذي وجدوه ألفاظا وعبارات دالة على معان (مقاصد) ولها جهتان في الدلالة: دلالة أصلية تنتهي إليها مقاصد المتكلم، ودلالة تابعة وخادمة للدلالة الأصلية يقتضيها المقام، أوالوقت، أوالحال، لكن لابد من مراعاتها في الفهم مثل مراعاة الدلالة الأصلية؛ اذ مقتضى الحال هوالذي جعل هذه العبارات تختلف. ولذلك يقول الشاطبي : " فَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْمَعَانِي الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي لَا يَنْبَنِي فَهْمُ

---

[1] أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللّغة العربية ،مسائلها وسنن العرب في كلامها، ص87، الطبعة الأولى 1418 هـ-1997.

الْقُرْآنِ إِلَّا عَلَيْهَا؛ فَهُوَدَاخِلٌ تَحْتَ الظَّاهِرِ."[1] أي تحت ما يقتضيه اللسان العربي. وإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي؛ فقد حصل ظاهر القرآن.

أو بتعبير آخر ؛ كان الأصوليون لكي يصلوا إلى القصد، وفهم مقتضيات التكليف من الخطاب يركزون على مسألتين : أحدهما باعتبار ماتدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق. والثاني ؛ بِحَسَبِ الْمَقَاصِدِ الاستعمالية الَّتِي تَقْضِي الْعَوائِدُ بِالْقَصْدِ إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك[2].

وبهذا المعنى اتّخذت القرائن عندهم في نقل المعنى والتواصل به بعدين : بعدا عاما يهدي إلى المعنى المجازي وهو ما عبّروا عنه بالعلاقات، من مشابهة، وسببيّة، ومضادة، ونسبة الكلّ إلى الجزء، ونسبة الملزوم إلى اللازم. وبعدا خاصا يمكن اجماله في كل " مايدل على تعذر حمله – أي اللفظ– على معناه الحقيقي، من حس، وعقل، وعرف. وقد كان لابن القيم نظرات دقيقة وعميقة في وصف الصلة الوطيدة للقرينة بالسياق، فكانت دلالة النصّوص عنده " نَوعَانِ: حَقِيقِيَّةٌ، وإِضَافِيَّةٌ، فَالْحَقِيقِيَّةُ تَابِعَةٌ لِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وإِرَادَتِهِ، وهَذِهِ الدَّلَالَةُ لَا تَخْتَلِفُ، والْإِضَافِيَّةُ تَابِعَةٌ لِفَهْمِ السَّامِعِ وإِدْرَاكِهِ، وجَودَةِ فِكْرِهِ وقَرِيحَتِهِ، وصَفَاءِ ذِهْنِهِ، ومَعْرِفَتِهِ بِالْأَلْفَاظِ ومَرَاتِبِهَا، وهَذِهِ الدَّلَالَةُ تَخْتَلِفُ اخْتِلَافًا مُتَبَايِنًا بِحَسَبِ تَبَايُنِ السَّامِعِينَ"[3].

وقد تنبه الأصوليون إلى أهمية الإفادة من السياق في توضيح مقاصد الشرع من خطابه ؛ لذلك وجب استحضار قرينة السياق في فهم إرادة التكلم،

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج4 ص214.

[2] نفسه ، ج4، ص479.

[3] ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين ، ج1 ص264 ، دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى، 1411هـ – 1991

وإدراك مقصد الشرع، واستكشاف أغراضه، عن طريق فهم مجموع النظم بتعبير عبد القاهر الجرجاني الذي يحيط بالمفردة أو العبارة، أو الجملة التي يراد فهمها وهوا ما يعبر عنه الحنفية عن هذا النوع ب"سياق النظم " والسياق بهذا الاطلاق يشمل جميع عناصر التركيب العربي، وشروط تكوينه، وإفادته، وأدوات اتّساقه اللغويّ، وأن "الغرض من الكلام أوالمعاني المقصودة بالذات هوالعنصر الأساسي في مفهوم السياق "[1]. وقد وجه الشاطبي عناية المفسر في فهمه واكتشافه لإرداة التكلم التي يحملها النصّ إلى المعنى التركيبي السابق أو النظمي دون المعنى الافرادي ؛ فقرّر بأنّ الاعتناء " الِاعْتِنَاءُ بِالْمَعَانِي الْمَبْثُوثَةِ فِي الْخِطَابِ هُوالْمَقْصُودَ الْأَعْظَمَ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَرَبَ إِنَّمَا كَانَتْ عِنَايَتُهَا بِالْمَعَانِي، وإِنَّمَا أَصْلَحَتِ الْأَلْفَاظَ مِنْ أَجْلِهَا، وهَذَا الْأَصْلُ مَعْلُومٌ عِنْدَ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ، فَاللَّفْظُ إِنَّمَا هُووسِيلَةٌ إلى تَحْصِيلِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ، والْمَعْنَى هُوالْمَقْصُودُ، ولَا أَيْضًا كُلُّ الْمَعَانِي، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعْبَأُ بِهِ، إِذَا كَانَ الْمَعْنَى التَّرْكِيبِيُّ مَفْهُومًا دُونَهُ"واستطرد قائلا " فَاللَّازِمُ الِاعْتِنَاءُ بِفَهْمِ مَعْنَى الْخِطَابِ، لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ والْمُرَادُ، وعَلَيْهِ يَنْبَنِي الْخِطَابُ ابْتِدَاءً، وكَثِيرًا مَا يُغْفَلُ هَذَا النَّظَرُ بِالنِّسْبَةِ لِلْكِتَابِ والسُّنَّةِ، فَتُلْتَمَسُ غَرَائِبُهُ ومَعَانِيهِ عَلَى غَيْرِ الْوجْهِ الَّذِي يَنْبَغِي، فَتَسْتَبْهِمُ عَلَى الْمُلْتَمِسِ، وتَسْتَعْجِمُ عَلَى مَنْ لَمْ يَفْهَمْ مَقَاصِدَ الْعَرَبِ، فَيَكُونُ عَمَلُهُ فِي غَيْرِ مَعْمَلٍ، ومَشْيُهُ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ"[2].

فإذا استشعر النّاظر في النصّ أنّه أمام خطاب إلهي، صادر من الحق جلّ جلاله ؛ فإنه يستحضر حينئذ أمرين أساسيين : أحدهما ؛ عصمة هذا

---

[1] أبوصفية عبد الوهاب ، دلالة السياق : منهج مأمون لتفسير القرآن ، ط 1عمان ، ص86

[2] الموافقات ، ج2 ص 140

الخطاب وقدسيته، وتعاليه، والثاني في استحضار الصفات التي يتّصف بها الملقي المخاطب (صاحب النصّ وهو الله تعإلى).

لذلك فإن الطاهر بن عاشور قد أجاد حين قال " وَلَا شَكَّ أَنَّ الْكَلَامَ الصَّادِرَ عَنْ عَلَّامِ الْغُيُوبِ تَعَإلى وتَقَدَّسَ لَا تُبْنَى مَعَانِيهِ عَلَى فَهْمِ طَائِفَةٍ واحِدَةٍ ولَكِنَّ مَعَانِيَهُ تُطَابِقُ الْحَقَائِقَ، وكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْحَقِيقَةِ فِي عِلْمِ مِنَالْعُلُومِ وكَانَتِ الْآيَةُ لَهَا اعْتِلَاقٌ بِذَلِكَ فَالْحَقِيقَةُ الْعِلْمِيَّةُ مُرَادَةٌ بِمِقْدَارِ مَا بَلَغَتْ إِلَيْهِ أَفْهَامُ الْبَشَرِ وبِمِقْدَارِ مَا سَتَبْلُغُ إِلَيْهِ. وذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَقَامَاتِ ويُبْنَى عَلَى تَوفُّرِ الْفَهْمِ، وشَرْطُهُ أَنْ لَا يَخْرُجَ عَمَّا يَصْلُحُ لَهُ اللَّفْظُ عَرَبِيَّةً، ولَا يَبْعُدُ عَنِ الظَّاهِرِ إِلَّا بِدَلِيلٍ، ولَا يَكُونُ تَكَلُّفًا بَيِّنًا [1]"

يقتضي السياق، معرفة قصد المتكلم عن طريق الإلمام بعلوم الفصاحة والبيان، بعد الإلمام بعلوم التصحيح في اللّغة وهي النحووالعرف، وقد سبقت الإشارة إلى أن المعنى اللغوي للسياق يدور حول مصاحبة الشيء للشيء، ويقصد به، الإطار العام الذي تنظم فيه عناصر النصّ؛ فهوالصورة الكلية التي تنتظم فيها الصور الجزئية، ولا يفهم كل جزء إلا بحسب موقعه من الكلّ.

وقد ذكر الشافعي أصنافا للمعهود من كلام العرب ؛ منها "باب: الصِّنْف الذي يُبَيِّن سياقُه معناه." وقدم أمثلة على ذلك ومنها لفظ "القرية " في قوله واسْأَلْهُمْ عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَومَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا، ويَومَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ. كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ[2].

فاعتمد في توضيح المعهود في هذه الآية على فهم القرائن، وربطها بالسامع الذي أحاط بالعلم وقصد الكلام فقال :" ابتدأ – جل ثناؤه – ذِكرَ

---

[1] الطاهر بن الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ج1 ص44.

[2] الأعراف، 163.

الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلمّا قال: " إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْت "الآية، دل على أنه إنما أراد أهلَ القرية؛ لأن القرية لا تكون عادِيَةً، ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنّه إنّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بَلاَهم بما كانوا يفسقون.

وقال: " وكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً، وأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَومًا آخَرِينَ (11) فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ (12) " [الأنبياء]. وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذَكَر قَصْمَ القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بَانَ للسامع أن الظالم إنما هم أهلها، دون منازلها التي لا تَظلم، ولما ذكر القوم المنشَئِين بعدها، وذكر إحساسَهم البأسَ عند القَصْم، أحاط العلمُ أنه إنما أحسَّ البأس من يعرف البأس من الآدميين.[1]

فمعهود الخطاب شامل للدلالة التي يتضمنها الخطاب، وتتحدّد هذه الدلالة، بقدرة المتكلم به على إفهام السامع بمراده من كلامه، وكيفية فهم السامع وإدراكه لدلالة هذا الكلام. *كما ربط الشافعي التأويل بالنصّ ولغته، وبالعقل الذي يتدبر الأمر فيه*، فقال :" فإنّما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِف مِن معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساعُ لسانها، وأنَّ فِطْرَتَه أنْ يخاطِبَ بالشيء منه عامًّا، ظاهِرًا، يُراد به العام، الظاهر، ويُسْتغنى بأوّل هذا منه عن آخِرِه. وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويَدْخُلُه الخاصُّ، فيُسْتَدلُّ على هذا ببَعْض ما خوطِبَ به فيه؛ وعاماً ظاهراً، يُراد به الخاص. وظاهراً يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره. فكلُّ هذا موجود عِلْمُه في أول الكلام، أووسَطِهِ، أوآخِرَه.وتَبْتَدِئ الشيءَ من كلامها يُبَيِّنُ أولُ لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظِها منه عن أولِهِ، وتكلَّمُ

---

[1] الرسالة ج 1 ص 63.

بالشيء تُعَرِّفُه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جَهَالتها.[1]

يحمل هذا النصّ دلالات هامة تتعلق باعتماد القصد مطلبا أساسا في التأويل والنظر في النصّوص وفق المعهود من كلام العرب وقد عبر عنه بعض الباحثين ب "فقه البلاغ اللغوي"[2]. وهو تصوّر قائم في الدرس الأصولي على البحث في المعنى الذي يحمله النصّ ؛ لأن الكلام الذي هوالعبارة والخطاب، إنما سره وروحه في إفادة المعنى. فالمؤول أوالمفسر "يطلب" المعنى، والنحوي " يوفر الأداة " من أجل الإبانة عنه، والفقيه أوعالم الأصول "يقنن" طريقة الاستنباط منه، ومنهج الفقه فيه، والجميع يبحث عن" الفهم الأوفى" انطلاقا من الظاهرة اللغوية[3].

إنّ فكرة "عقل المعاني" التي طرحها الشافعي بأبعادها المقاصدية، هي التي وسعت دائرة اللفظ المعجمي في الخطاب الأصولي، ليكون مكتنز الدلالات، ومتعدد المستويات، فقد يكون اللفظ أحادي المعنى، وقد يكون متعدد المعنى، وقد يكون مقاصدي المعنى، بل إن ظاهرة التعدد في المعنى من خلال تجاوز المعنى اللغوي جعل البحث عن المقاصد، وتوظيفها جزءا من منهج السياق عند الشافعي.

ويجب وفق ما ذهب إليه الشافعي في مسألة الكفاية في الفهم التي يتحقق بها مقصود الخطاب، مراعاة فهم مراد المتكلم ومقاصده، وإفهام السامع مراد المتكلم من كلامه وإعرابه له عمّا في نفسه من المعاني بأقرب الطرق. وأن هناك فرقا بين "فهم الكلام " و"فهم المراد" منه فالأخير يراد به فهم مراد

---

[1] نفسه ج 1 ص 52.

[2] عبد الفتاح الخطيب : معهود العرب في الخطاب ، مجلة الشاطبي للدراسات القرآنية ، العدد السادس ،1429

[3] أحمد كروم: مقاصد اللّغة ، ص، 90

المتكلّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم اللفظ في اللّغة وهنا يقع "تَفَاوتُ النَّاسِ فِي مَرَاتِبِ الْفَهْمِ فِي النصّوصِ، وأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَفْهَمُ مِنْ الْآيَةِ حُكْمًا أَوحُكْمَيْنِ، ومِنْهُمْ مَنْ يَفْهَمُ مِنْهَا عَشَرَةَ أَحْكَامٍ أَوأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، ومِنْهُمْ مَنْ يَقْتَصِرُ فِي الْفَهْمِ عَلَى مُجَرَّدِ اللَّفْظِ دُونَ سِيَاقِهِ ودُونَ إيمَائِهِ وإِشَارَتِهِ وتَنْبِيهِهِ واعْتِبَارِهِ، وأَخَصُّ مِنْ هَذَا وأَلْطَفُ ضَمُّهُ إلى نَصٍّ آخَرَ مُتَعَلِّقٍ بِهِ فَيَفْهَمُ مِنْ اقْتِرَانِهِ بِهِ قَدْرًا زَائِدًا عَلَى ذَلِكَ اللَّفْظِ بِمُفْرَدِهِ، وهَذَا بَابٌ عَجِيبٌ مِنْ فَهْمِ الْقُرْآنِ لَا يَتَنَبَّهُ لَهُ إلَّا النَّادِرُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ الذِّهْنَ قَدْ لَا يَشْعُرُ بِارْتِبَاطِ هَذَا بِهَذَا وتَعَلُّقِهِ بِهِ.[1]

فَمَنْ عَرَفَ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ بِدَلِيلٍ مِنْ الْأَدِلَّةِ وجَبَ اتِّبَاعُ مُرَادِهِ، والْأَلْفَاظُ لَمْ تُقْصَدْ لِذَوَاتِهَا، وإِنَّمَا هِيَ أَدِلَّةٌ يُسْتَدَلُّ بِهَا عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا ظَهَرَ مُرَادُهُ ووضَحَ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ عَمَلٌ بِمُقْتَضَاهُ، سَوَاءٌ كَانَ بِإِشَارَةٍ، أَوكِتَابَةٍ، أَوبِإِيمَاءَةٍ أَودَلَالَةٍ عَقْلِيَّةٍ، أَوقَرِينَةٍ حَالِيَّةٍ، أَوعَادَةٍ لَهُ مُطَّرِدَةٍ لَا يُخِلُّ بِهَا"[2]

فكيفيّات الفهم التي أشار إليها الشافعي ينبغي أن تدرك في حدود "عقل المعاني " وهي في إيجاز ما يلي :

1) إنّ المعنى ؛ مهما اتّسعت مجالاته، لا ينبغي أن يتجاوز قوانين اللّغة ذاتها، وإلا كان معنى نافرا يرغم النصّ على منطوق لم يتناوله من قريب أوبعيد، ولا يكتفي "الشافعي " بإعلاء قوانين العربية وقواعدها ؛ بل يرفعها لتتسنم الذروة بين اللغات بحيث لا يباح للمسلم أن يتعامل بغيرها، وهذا حكم قيمي يندمج في صلب نظرية المعرفة الشرعية عند الشافعي، وقد يبدو غريبا عند المعاصرين الذين يفصلون مجال المعرفة عن مجال القيم.

---

[1] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ج1 ص،267

[2] نفسه ج1 ص، 167

2) إنّ فهم المعنى عند الشافعي يتطلّب درجة من الإجادة والمعرفة بخصائص اللّغة العربيّة ودقائقها، وحياة العرب، وعاداتهم وأثر التعبيرات اللغوية في تفكيرهم، ضمن خطة تأويليّة تستمد تماسكها من تماسك المنظومة الأصولية ؛ فأهم مافي تراث الشافعي الأصولي : هذا الجمع المحكم بين السياق في ميادينه اللغوية، ووالسياق في مجالاته الزمانيّة والمكانيّة، وفي فضاء غاياته ومقاصده. ولاشكّ " أنّ المنهج السياقي ببعديه اللغوي الداخلي والبعد الخارجي المُقامي، يقدم بين يدي فهم النصّ الشرعي نسقا من العناصر التي تقوّي طريق منهجه، وتفسيره، والاستنباط من ؛ لأنّ العلم بخلفيات النصّوص وبالأسباب التي تكمن وراء نزولها، أو ورودها يورث العلم بالمسبّبات، وينفي الاحتمالات والظنون غير المرادة، ويقطع الطريق على المقاصد المغرضة التي لم يردها الشّرع الحكيم ولم يرُمها، ويصحّح ما اِعوجّ من أساليب التطبيق كاقتطاع النصّ من سياقه، والاستدلال به معزولا عن محيطه الذي نزل فيه "[1].

يعدّ الشاطبي من المؤسّسين لمدارك الفهم التي قامت عليها نظريّة المقاصد في أصول الفقه. إذ قدم للناس أصول الفقه على أنّه مادّة علمية يستوعب جملة من الكليات، والقواعد الشرعية، واللغويّة التي بواسطتها يفهم الفقيه معنى النصّ الشرعي ومقاصده وعلله.

فالمقصود الشرعي من النصّ لا يتحقق فقط عن طريقة معرفة الصيغة، أوالأسلوب، كما ذهب إلى ذلك الصرفيّون العرب، وإنّما هو أمر مضموني يُستخرج من مقاصد هذه الصيغة أوهذا الأسلوب، وقديكون استخراجه قريبا أو بعيدا ؛ فإن كان الأوّل، فإنّ المضمون يتبادر من اللفظ بأوّل النظر

---

[1] عبد الرحمان بودرع : منهج السياق في فهم النصوص ، كتاب الأمة، عدد111 ص26 .

ونكتفي فيه ببادئ الرأي ؛ وان كان الثاني، فإننا نحتاج إلى مجاوزة الدلالة المباشرة، والغوص في باطن النصّ غوصا يتفاوت سعة وعمقا، مع التوسل في ذلك بالأدلة الزائدة على اللفظ، وهي صنفان: أحدهما " أدلة مقالية مكونة من سياقات الكلام أو من نصوص أخرى ؛ والآخر : أدلة مقامية مشتملة على أسباب النزول وملابسات السنة وظروف الممارسة العامة، وعلى ما تواتر من القوانين والقواعد المشَرعة إلى وقت ورود النصّ "[1] .

لقد بدأ الإمام الشاطبي أثناء مقاربته لمفهوم السياق بالسياق اللغوي باعتباره مدخلا أساسيا للسياق المقاصدي، فـ" اتبَّاع ظَواهِرِ الْقُرْآنِ عَلَى غَيْرِ تَدَبُّرٍ ولَا نَظَرٍ فِي مَقَاصِدِهِ ومَعَاقِدِهِ، والْقَطْعُ بِالْحُكْمِ بِهِ بِبَادِئِ الرَّأْيِ والنَّظَرِ الْأَولِ، وهُوالَّذِي نَبَّهَ عَلَيْهِ قَولُهُ فِي الْحَدِيثِ: "يقَرءونَ الْقُرْآنَ لَا يجُاوزُ حَنَاجِرَهُمْ... ومَنْ وقَفَ مَعَ مُجَرَّدِ الظَّاهِرِ غَيْرَ مُلْتَفِتٍ إلى الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ؛ اقْتَحَمَ هَذِهِ الْمَتَاهَاتِ الْبَعِيدَةَ."[2]ويقول كذلك "الْعُمُومَ إنَّمَا يُعْتَبَرُ بِالِاسْتِعْمَالِ، ووجُوهُ الِاسْتِعْمَالِ كَثِيرَةٌ، ولَكِنَّ ضَابِطَهَا مُقْتَضَيَاتُ الْأَحْوالِ الَّتِي هِيَ مِلَاكُ الْبَيَانِ؛ فَإِنَّ قَولَهُ: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا} [الْأَحْقَافِ: 25] لَمْ يُقْصَدْ بِهِ أَنَّهَا تدمر السموات والْأَرْضَ والْجِبَالَ، ولَا الْمِيَاهَ ولَا غَيْرَهَا مِمَّا هُوفِي مَعْنَاهَا، وإِنَّمَا الْمَقْصُودُ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ مَرَّتْ عَلَيْهِ مِمَّا شَأْنُهَا أَنْ تُؤَثِّرَ فِيهِ عَلَى الْجُمْلَةِ، ولِذَلِكَ قَالَ: {فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَومَ الْمُجْرِمِينَ} [الْأَحْقَافِ: 25] "[3].

ولذلك اعتبر الشاطبي السياق وحدة معنوية، مسلكا من مسالك فهم مقصود الكلام عموما، ومقصود القرآن خصوصا، حيث قال "الْمُسَاقَاتِ تَخْتَلِفُ

---

[1] للتوسع في هذه النقطة يراجع كتاب تجديد المنهج لطه عبد الرحمن ص99 ففيه كلام شاف في هذه النقطة.

[2] الإمام الشاطبي : الموافقات ج4 ص، 221

[3] المصدر نفسه ، ج4 ص، 21

بِاخْتِلَافِ الْأَحْوالِ والْأَوقَاتِ والنَّوازِلِ، وهَذَا مَعْلُومٌ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي والْبَيَانِ؛ فَالَّذِي يَكُونُ عَلَى بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أَولِ الْكَلَامِ وآخِرِهِ، بِحَسَبِ الْقَضِيَّةِ ومَا اقْتَضَاهُ الْحَالُ فِيهَا، لَا يَنْظُرُ فِي أَولِهَا دُونَ آخِرِهَا، ولَا فِي آخِرِهَا دُونَ أَولِهَا، فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ وإِنِ اشْتَمَلَتْ عَلَى جُمَلٍ؛ فَبَعْضُهَا مُتَعَلِّقٌ بِالْبَعْضِ لِأَنَّهَا قَضِيَّةٌ واحِدَةٌ نَازِلَةٌ فِي شَيْءٍ واحِدٍ، فَلَا مَحِيصَ لِلْمُتَفَهِّمِ عَنْ رَدِّ آخِرِ الْكَلَامِ عَلَى أَولِهِ، وأَولِهِ عَلَى آخِرِهِ، وإِذْ ذَاكَ يَحْصُلُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِي فَهْمِ الْمُكَلَّفِ، فَإِنْ فَرَّقَ النَّظَرَ فِي أَجْزَائِهِ؛ فَلَا يَتَوصَّلُ بِهِ إلى مُرَادِهِ، فَلَا يَصِحُّ الِاقْتِصَارُ فِي النَّظَرِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ دُونَ بَعْض"[1].

يتبيّن إذن مما سبق أن الشاطبي في مدارك الفهم اهتم بطرق صرف الدلالة على وجهها الصحيح، ومراعاة قصد الكلام.

3. المعنى والقصد في لسانيات التخاطب :

إن أهمّ ما يميّز أعمال اللسانيات التخاطبية هوعنايتها واحتفاؤها بالمعنى المقصود في إطار السياق والاستعمال لأنّه لبّ العملية التواصلية وجوهرها لذلك نجدهم قد عنوا منذ غرايس "بقصود المتكلمين ومراميهم من الكلام، وذلك بمتابعة كيفية إنتاجها والاستدلال عليها والتقعيد لذلك، خاصّة أنّها على درجة من الميوعة والانفلات بحيث يعسر القبض عليها وضبطها في كثير من الأحيان. إلاّ أنّها على ذلك فهي أكثر جوهرية بالقياس إلى ماتدل عليه بنية الكلام اللسانية في التواصل القصدي "[2]. لقد انشغل غرايس بصنفين من الدلالة: الدلالة الطبيعية التي لايحضر فيها القصد، والدلالة غير الطبيعيّة و"هي الدلالة التي تتحدد باشتراط حضور القصد العلني إليها. ومثال ذلك تقطيب الجبين الدال على الانشغال الذي تكون دلالته غير

---

[1] نفسه ، ص،266

[2] عبد العزيز بنعيش : لسانيات التواصل الإنساني من العبارة إلى القصد ، ص، 151، مطبعة أنفو–فاس ، ط2 ، 2014.

طبيعية آن الحضور وطبيعيّة آن الغياب. يسوق غرايس مثالا لتوضيح فكرته، وذلك كما يلي: "هب أن صاحب منزل خرج من منزله وترك الأضواء منارة، فترك هذه الأضواء يمكن أن يكون فعلا قاصدا، كما يمكن أن يكون غير قاصد، قاصدا إذا أريد منه إيهام اللصوص بوجود شخص بالمنزل، وآنئذ يكون رب المنزل مرسلا واللصوص مرسلا إليه. وغير قاصد إذا كانت دلالة وجود شخص في المنزل المستقاة من الأضواء المنارة غير مرادة ولامقصودا منها بعث رسالة للصوص. وفي هذه الحالة لا مرسل ولا مرسل إليه"[1]. يتّضح من خلال المثال السابق المتعلق بإشعال الأضواء في المنزل أننا يمكن أن نستشف منه كما قال عبد العزيز بنعيش دلالتين : دلالة غير قصدية وهي التي نستنبطها دون أن تكون معنية وفي هذه الحالة يكون هناك غياب لمتخاطبين حقيقين، ودلالة قصدية وهي جوهر حديثنا ويتم استنباطها مع كون القصد إلى تحصيلها من قبل المتلقي حاصلا لدى المتكلّم "[2]. لذلك يمكن تقسيم هذا النوع الثاني إلى قسمين اثنين وهما :

أ - دلالة غير مشروطة بتعرف القصد

ب -ودلالة مشروطة بتعرف القصد وهي التي سماها بالدلالة الطبيعية ويتم إبلاغها إلى المتلقين بالاستعانة بالتدليل بالنسق اللساني مايريد المتكلم إبلاغة والذي يتحقق حسب غرايس بواسطة التواصل القصدي.

أما سورل فإنه يرى أن المقاصد لها تكوين بيولوجي، ولها أطر معيّنة في ذهن المرسل لذلك فإن "غاية قصد المرسل هي إفهام المرسل إليه، ويشترط ليعبر المرسل عن القصد الذي يوصل إليه أن يمتلك اللّغة في مستوياتها المعروفة، ومنها المستوى الدلالي، وذلك بمعرفته بالعلاقة بين الدوال

---

[1] نفسه ، ص، 150–151

[2] نفسه ، ص، 151.

والمدلولات، وكذلك بمعرفته بقواعد تركيبها وسياقات استعمالاتها، وعلى الإجمال معرفته بالمواضعات التي تنظم إنتاج الخطاب بها "[1]. و"لا عيقف دور القصد عند إيجاد العلاقة الدلالية في العلامة اللغوية بين الدال والمدلول، بل يمتد إلى استعماله في الخطاب لاحقا، إذ أنّه بعد وقوع التواضع يحتاج إلى قصد المتكلم به واستعماله فيما قرّرته المواضعة ولايلزم على هذا أن تكون المواضعة لاتأثير لها، لأن فائدة المواضعة تمييز الصيغة التي متى أردنا مثلا أن نأمر قصدناها. وفائدة القصد أن تتعلق تلك العبارة بالمأمور، وتؤثر في كونه أمرا له، فالمواضعة تجري مجرى شحذ السكين وتقويم الآلات، والقصد يجري مجرى استعمال الآلات"[2]. فإذا أخذنا على سبيل المثال الاستعارات التي يستعملها المرسل لمدح المرسل إليه في الخطابين الآتيين :

أ - أنت أسد وأنت كلب.

ب - ما هذه النعوت ياسيدي أنا لست حيوانا لماذا تخاطبني هكذا ؟

ت - يا أخي، لا تغضب، أقصد أنك رجل شجاع ووفي.

إنّ ما أثار غضب المرسل إليه أن المرسل استعمل دوالا بوصفها دوالا تنتمي إلى جنس الحيوانات، وهذا النوع من التأويل مستفاد من المواضعة اللغوية لذلك فإن فهم المعنى المقصود يتطلب ايجاد علاقة أخرى هي علاقة المشابهة وهي خلفية أو قصد ما يريده المرسل من كلامه، وعدم الفهم يؤدي أحيانا إلى وقوع مشاكل كما وقع لذلك الشاعر الذي طلب منه أن يمدح الخليفة فقال: أنت كالكلب في الوفاء، فغضب منه الخليفة فطلب أن يوضع بحديقة القصر لعلّ طبعه البدوي الخشن يلين قليلا ويتمكّن من مدحه

---

[1] – عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، ص، 183، مطبعة دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان ، ط1 2004.

[2] – نفسه.

على الوجه الأكمل وإن كان هناك فقط سوء فك لتشفير الإرسالية اللغوية للمرسل (الشاعر) وفهم قصده الذي ورد على طريقة العرب في إلصاق صفة الوفاء بالكلب كما أطلقوا صفة الغزال على المرأة الجميلة. وينبغي هنا أن نشير إلى أنّ قانون المواضعة هذا لايقتصر على اللغات الطبيعية كما أسلفنا من خلال ما قدمناه من أمثلة وإنما يتعلق كذلك بالعلامات اللغوية وغير اللغوية مثل الرموز التي لايتحدد معناها إلا من خلال قصد المرسل، لأن هذه العلامات تتكون كما قال أوستين وفتنغشتاين ومارتيني وغيرهم من ثلاثة عناصر هي : الدال والمدلول والقصد " وما المعنى اللغوي إلا علامة تنطوي عليه مقاصد المتكلم، وهذا ما يجعل معنى الخطاب يتعدد بتعدد السياقات التي ينتج فيها "[1]. إن ارتباط القصد بالاستعمال مسألة في غاية الأهمية تسهم في نجاح الفعل التواصلي القصدي الواعي بين المرسل والمرسل إليه" ويتدخّل القصد بوصفه معيارا في صلب تصنيف العلامة، فينقلها من صنف إلى آخر، كما ينقلها من حيز الخلومن المعنى فتصبح ذات معنى، وعليه فإنه يمكن تصنيف الأمارات من حيث دلالتها إلى ثلاثة أصناف (الأمارات العفوية. .. والأمارات العفوية المغلوطة. .. والأمارات القصدية : ويتعلق الأمر بالوقائع التي توفر إشارات أنتجت قصدا لتوفيرها وهي إشارات لا تبلغ هذا الهدف إلا شريطة الاعتراف بها بوصفها أنتجت لتبلغ ذلك الهدف "[2].

---

[1] – عبد الهادي بن ظافر الشهري، مرجع سابق، ص 185.

[2] نفسه ، ص، 86.

4. المعنى والقصد بين الاظهار والاضمار:

لقد أورد حازم القرطاجني في منهاجه في معرض حديثه عن ظاهرة التضمين أنّ المعاني وإن كانت أكثر مقاصد الكلام يقتضى التعبير عنها والتصريح بمفهوماتها، فإنّه يقصد في الكثير من المرات إخفاؤها وذلك لأن "القول شبكة من network من المعاني التي يختارها المخاطب منها أوردها للسياق النفسي، أوالاجتماعي، أوالمعرفي، أو غيرها من السّياقات التي تدخل في الاعتبار. وتشكّل مصدر ذلك المعنى المختار، من بين المعاني المفترضة الأخرى التي قد تكون كلّها معاني مشتقة من المعنى الأصل (...) إن هذا النوع من الشبكة من المعاني هي ما نطلق عليه "المعنى المضمر "الذي يستنتج أويشتق عبر وسائل الاستدلال من الملفوظ به المنطوق (= القول)"[1].

4-1 المعنى والقصد إلى الإظهار :

تلجأ جميع اللغات الطبيعية في تحقيق التواصل إلى استعمال " آليتين متميزتين للتعبير عن أغراضها : هما آلية التصريح والإظهار، وآليّة الإضمار والإخفاء "[2] حيث يتمّ " التعبير المباشر عن مقاصدها دون موارية أ، تستر"[3] ولذلك فإن مقصود الكلام يتحدد من خلال "دلالة العبارة التي سيقت للتعبير عنه مباشرة دونما إخفاء أوإضمار "[4] وذلك عن طريق ما تدل عليه العبارة اللغوية وذلك مثل قوله تعالى: " أحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ (البقرة، 186). حيث

---

[1] بنعيسى عسوأزابيط : الخطاب اللساني – هندسة التواصل الإضماري – (من التجريد إلى التوليد) طبيعة المعنى المضمر، ص، 33، مطبعة دار الكتب الحديث بيروت لبنان ط1

[2] نفسه ، ص، 63.

[3] المرجع السابق ، ص، 63.

[4] عبد العزيز بنعيش ، مرجع سابق ، ص، 126.

قصد الله سبحانه وتعإلى إلى إحلال جماع الرجل لزوجته بعد الافطار وهومعنى منطوق مصرح به مباشرة وذلك من خلال الالمام بمعاني العناصر المعجمية وبما تتألف منه الآية القرآنية من مركبات لغوية. إنّ الوعي بقصدية النصّ " لايتعارض مع تعدد جهات الاحتمال فيه، ولا مع ما يصطنعه لها المفسرون من ممكنات تأويلية، فهو وعي بما يجعل هذه الممكنات اقترابا من عوالم النصّ في تفاوت تحقّقاتها الدلاليّة، وذلك من دون أيّ إغفال أو إعدام لما يتّخذ منها وجودا قصديا وإراديّا "[1]. يتميّز هذا النوّع من المعاني الصريحة بجملة من الخصائص نجملها كما يلي:

أ - التعبير عن المعاني دون إخفاء أو تستّر وذلك باستعمال العبارات الصريحة التي يسهل الوصول إلى معناها" فالمعنى بهذا التحديد، لصيق بقصدية المتكلم (أوبقصدية النصّ) فيما تكون به "تمظهرا" دلاليا إراديا لايجد معه المتلقّي ما يحول بينه وبين فهمه وتمثّله. إنّه مجموع تلك القصود الواعية والمباشرة التي لا يحتاج معها المتلقي أو المفسّر مثلا إلى أيّ جهد ذهنيّ لإدراكها وتبنّيها "[2].

ب -استعمال ألفاظ ذات معان ثابتة لاتتغير

ت -يتقيّد أطراف العمليّة التواصليّة (المرسل والمرسل إليه) بخصائص السّنن اللغويّ نفسيّا واجتماعيّا وثقافيّا وعد الحياد عنه.

---

[1] محمد الحيرش : النص وآليات الفهم في علوم القرآن ، ص، 109، مطبعة ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط1 ، 2013.

[2] محمد الحيرش :. مرجع سابق ، ص، 114.

2-4 المعنى والقصد إلى الإضمار:

يعرف المعنى المضمر بأنه "ذلك المعنى غير المصرح به في العبارة اللغوية، وقد يرادف المعنى المحذوف أوالمعنى المتروك أوالمعنى المستتر كقول مثلا : زيد يمشي بمعنى أنّه رجل يتحرّك وأنّه ذو رجل وأنّه حيّ وأشياء أخرى أي دون ذكر سماته الدلاليّة. وهذا النوع حسب عبد القاهر الجرجاني " لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، ولكن يدلّك اللّفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه موضوعه في اللّغة ثمّ تجد لذلك دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"[1]. الذي قد يكون مبالغة "في المعنى وتقويته، أوالرغبة في زيادة تقريره، أوإدخال اللبس على الكلام، أوالتخيير، أو التلغيز والتعمية، أوالتهكم ومعلوم أن ليس يتمّ وصال هذه المعاني إلاّ بضرب من التأويل "[2]. ومعنى ذلك أنّ هذا النوع من القصد لايتحيز في النصّ بصورة معطاة وإنما هوسيرورة من البناء وإعادة البناء " إذ لوكان متاحا له أن تتكشف مرة واحدة ونهائية لكان النصّ قد انتهى إلى السكون والعدم. النصّ لايمكن أن يوجد ولا أن يستمرّ في الوجود بقصدية ناجزة ومستنفدة لذاتها، إذ لايدوم ولايبقى إلا بمدى حاجته المتواصلة للتفسير، وبمدى أستثارته لعقول الناس وأفهامهم. وبذلك فقصديته الذاتية هي هذه المعاني التي لاينفك انكشافها عن الانكشاف"[3]. إن قضية اضمار المعنى وخفائه في النصّ القرآني مثلا ليست متوقفة على أفق المسر وعلى سعة ثقافته وإنما تعود إلى الكيفية التي ينتظم من خلالها البنيان الدلالي الداخلي للنص. ننتقل بعد هذه الجولة السريعة في مدلول المعنى المضمر إلى بيان بعض خصائصه كما حددها بنعيسى أزابيط وهي كالآتي:

---

[1] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص، 202

[2] عبد العزيز بنعيش ، مرجع سابق ، ص، 127.

[3] محمد الحيرش ، مرجع سابق ، ص، 114.

أ - اتّباع طريقة غير مباشرة للتعبير عن المعنى المضمر وذلك بإخفائه والتستر عليه.

ب - لا يخضع هذا النوع من المعاني للقياس الصّوري أو لقواعد ثابتة، بل يخضع لقواعد متحرّكة متغيّرة نابعة من كثافة المضامين ورسوها أواحتمالها في القول اللغوي.

ت - يحتكم كل من المتكلم والمخاطب -في إواليّة الإضمار- لهندسة المعاني وفق سياقها المقامي لاسياقها المقالي، ومن ثم يتم التدارك بينهما، انطلاقا من إرادة المدلول لاإرادة الدّال.

وخلاصة هذا المحور أن المعنى المضمر تتحكم فيه مجموعة من العمليات الذهنية التي قد تفسر بالاستدلال المنطقي للغة. كما أن صاحب أي خطاب يملك إلى "جانب مقاصده التواصلية الموضعية من كل قول ينتجه – مقصدا تواصليا إجماليا يتعلق بمجموع خطابه "[1].

خاتمة :

يتحصل من خلال هذه الجولة مع المعنى في علاقته بالقصد أنّ نجاح فعل التواصل رهين بـ"نجاح التقاصد، ونجاح التقاصد مشروط بنجاح القصد والاستقصاد كعمليتين تهدفان إلى جعل القصود عمومية وظاهرة للعيان، حيث عموميتها معناها في التواصل القصدي أنّ المخاطب يعرفها، والمتكلم يعرف أن المخاطب يعرفها والمخاطب يعرف بأن المخاطب يعرفها، كما لايفوتنا أن نشير إلى أنّ " الاستقصاد عملية استدلالية لايكتفى فيها بالتفسير وشرح الدلائل اللسانية وفك شفرتها وتوضيح الخفي منها وهذا ما حاولت اتداوليات التخاطب الوصول إليه من خلال تركيزها على الكفاية

---

[1] آن ريبول وجاك موشلر، التداوليات ايوم علم جديد في التواصل ، ص، 206، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني ومراجعة لطيف زيتوني، مطبعة دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 2003.

التواصلية وفق نظام القوالب. هذا فضلا على أن دراسة المعنى وتجلياتها المختلفة كانت حاضرة في كتابات القدماء من نحاة وبلاغيين ومفسرين وأصوليين ومناطقة ونقاد كانوا دائما يربطونها بالقصد بل إنّهم عنوا بمجموعة من الجوانب التي لم تلق العناية نفسها من المحدثين مثل مبحث الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص، والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق.

لائحة المصادر والمراجع

اللّغة العربية:

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1 ص264، دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى، 1411هـ – 1991.
- ابن منظور، أبوالفضل : لسان العرب، دار صادر بيروت.
- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: 392)، الخصائص، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ط 4، تحقيق محمد علي النجار.(د.ت).
- أبو بكر محمد بن السّراج (ت 216هـ) : الأصول في النحو، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مطبعة الرسالة، ط3، 1988.
- أبو صفية عبد الوهاب، دلالة السياق: منهج مأمون لتفسير القرآن، ط 1عمان.
- أحمد المتوكل : المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربية الأصول والامتدادات، مطبعة دار الأمان الرباط، ط1، 2006.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي: معجم مقاييس اللّغة دار الفكر ط 1979.

- أحمد بن محمد بن علي الفيومي :أبوالعباس (المتوفى: نحو770هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،
- أحمد كروم؛ مقاصد اللّغة وأثرها في فهم الخطاب التركي، ص: 161 دار كنون المعرفة طبعة الأولى، 2015.
- الآمدي، سيف الدّين : الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت.
- آن ريبول وجاك موشلر : التداوليات ايوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني ومراجعة لطيف زيتوني، مطبعة دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 2003.
- بنعيسى عسوأزاييط : الخطاب اللساني –هندسة التواصل الإضماري– (من التجريد إلى التوليد) طبيعة المعنى المضمر، مطبعة دار الكتب الحديث بيروت لبنان ط1.
- البيان في روائع القرآن عالم الكتب، ط2 القاهرة 2000.
- تمّام حسان عمر، اللّغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب الطبعة: الخامسة 1427هـ–2006م.
- الجاحظ أبو عثمان: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، ط2.
- الجاحظ أبوعثمان: البيان والتبيين، تحقيق المحامي فوزي عطوي، ط1، دار صعب، بيروت لبنان، 1968م.
- جاك موشلر وآن ريبول: القاموس الموسوعي للتداوليات، ص90، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين إشراف عز الدين المجدوب، دار سيناترا تونس، ط1، 2010.

- جاكندوف، شومسكي وفندلر، دلالة اللّغة وتصميمها، ص21، ترجمة، محمد غاليم ومحمد الرحالي وعبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، 2007.
- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح محمد عبده ومحمود الشنقيطي، دار الكتب العلمية بيروت.
- حيدر حسن عبيد، المنهج البلاغي عند الجرجاني والقزويني في كتابيهما الأسرار والتلخيص دراسة مقارنة، ص، 26- 27. دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2013.
- الزبيدي، مرتضى الحسيني محمد : تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1971 م.
- سيبويه، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة ط3، 1408 هـ - 1988
- الشاطبي: الموافقات، المحقق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان ط1997.
- الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر.
- عبد الرحمان بودرع، منهج السياق في فهم النصّوص، كتاب الأمة، عدد111
- عبد العزيز بنعيش : لسانيات التواصل الإنساني من العبارة إلى القصد، مطبعة أنفو- فاس، ط2، 2014.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، مطبعة دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت لبنان، ط1 2004.

- العلويّ الطالبي الملقب بالمؤيد باللّه (المتوفى: 745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت 1980.
- علي بن محمد بن عيسى، نور الدين الأُشْمُوني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك.
- محمد الحيرش : النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن، مطبعة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013.
- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، دار التونسية للنشر – سنة النشر: 1984.
- محمد الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، مطبعة دار الثقافة ودار الكتب العلمية، ط1، 2014.
- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة ط1 بيروت 2005
- منصور مذكور شلش الحلفي : مفهوم المعنى في التراث البلاغي عند العرب، مطبعة دار الأوائل للنشر والتوزيع، ط، 1، 2012.
- يونس علي محمد، مقدمة في علم الدلالة والخطاب، دار الكتاب ط 1، ليبيا، 2004.

اللغات الأجنبية :

- Grice. J. p (1975) : Logique et Conversation, in communication n°3, Ed. Seuil 1979.
- SEARLE. J. (1969) : Les Actes de langage ; Essais de philosophie du langage ; traduit par pauchard، préface, O, Ducrot, Herman, 1972.
- SEARLE. J. (1979) : Expression and meaning ،studies in Theory of Speach acts, Cambridge University Press.
- wilson and sperber (1986) : La Pertinence, Communication et Cognition، Ed. Minuit, Paris.

تَوهُّج البنية في التوقيعة الأدبية المعاصرة
" تناص " لسهى نعجة أنموذجاً

د. راشد علي عيسى

كلية الأميرة عالية الجامعية -عمان – الأردن

تهدف الدراسة إلى كشف جماليات التوقيعة الأدبية المعاصرة في كتاب "تناص" لسهى نعجة، وتحاول أن تثبت أن التوقيعة نوع من النثر الفني المبدع؛ إذا صيغت باقتصاد لغوي فنيّ، وكثافة دلالية وخيال شجاع. تناولت الدراسة البنية الفنية في التوقيعة ولا سيّما الهيكل النحوي، والفضاء البلاغي، والفيض الانفعالي، وأساليب التصرف بمستويات النظام اللغوي.

استنتج الدارس أنّ التوقيعات حققت امتيازاً فنياً ملحوظاً في استخدام التناص والمفارقة في بناء التوقيعة القائمة على التفلت الذكي من قوانين البنية النحوية، وعلى تصريف الكلمات لصالح الدلالة الجديدة؛ في لعب لغوي مثير وجذاب يوقظ الطاقة التعبيرية الكامنة في اللّغة. كما يخمّن الدارس أنّ هذه التوقيعات علامة إبداعية بارزة في النثر الفني المعاصر.

Abstract

The glowing of Structure in the modern Literary Epigram
" Intertexuality " by Soha Na'jeh as a sample

The study aims to reveal the beauty of the modern literary Epigram in "Intertexuality" by Soha Na'jeh. It also seaks to prove that Epigram is a tupe of a creative technical prose if it is built in an economical and artistic stule and in multiple

signification and brave Imaginary. The study deals with the technical stractures of the Epigram specially the syntactic structure، rhetorical space، emotional flowge، and the strategies of behaving in the levels of the linguistic system. The researcher concludes that the Epigrams actualize a distinguishable artistic privilege in exercising Intertexuality and Paradox in building an Epigram based on smart liberity from syntactic structure rules، and on inflecting words for the sake of the new semantic. This operation is mingled by a playful، exciting and attractive language which stimulates the implicit expressire power of language. The researcher also estimates that these Epigrams are remarkable، creative property in the modern artistic prose.

التمهيد [في ظلال المصطلح]:

أحسبُ أنّ العبارة القصيرة الدالة (في الخطاب الشفاهي والمكتوب) شائعة في الثقافة الإنسانية على مختلف بيئاتها ولغاتها. وقد اكتسبت مزاياها الفنية منذ مفعولها الاتصالي الأول في الرسائل والحِكَم والوصايا والنصّائح والأمثال والتعاليم الدينية والسياسية والاجتماعية على غرار [العين بالعين والسّن بالسّنّ] لحمورابي. وعلى نحوما عرفناه من توصيات أخلاقية في العهد القديم " من صنع جميلاً ذكر في أواخره "[1] أوفي تعاليم كونفوشيوس " من لم يعرف ماهية الحياة، كيف باستطاعته إدراك الموت ؟"[2].

فالعبارة القصيرة الدالّة نثيرة بيانية قائمة على الإيجاز اللغوي والعمق الدلالي، أي مستندة إلى تكثيف المبنى والمغزى معاً. وكلما حملت ظلالاً رمزية وتصويراً فنياً وبراعة لغوية، كانت ثمارها التأثيرية الجمالية أطيب وأوسع انتشاراً؛ لذلك لا تصدر العبارة الفنية القصيرة – على اختلاف

---

[1] العهد القديم، نقلاً عن قاموس الأقوال، أنطون قيقانوميشال مراد، دار المراد، بيروت، 1998م، ص127.

[2] المرجع السابق، ص 193.

مقاصدها – إلا عن أولي الألباب من ذوي الخبرة والفطنة في إدارة الفكر وتصريف المعرفة، فيتشكل بناؤها الفني وفق غرضها.

وقد ارتقت العبارة القصيرة الدالّة في العصر العباسي إلى مفهوم التوقيعة الأدبية، وذلك في رسائل الحكام إلى الولاة، وبين الفقهاء أنفسهم، وفي المعاملات الرسمية والرسائل الإخوانية، يقول حمد الدخيل " تعدّ التوقيعات فناً أدبياً من فنون النثر الأدبي ارتبطت نشأتها بتطوّر الكتابة، والتوقيع عبارة بليغة موجزة مقنعة"[1]، كما ازدهرت التوقيعة الأدبية في أوروبا ووردت مستقلة أو في ثنايا الأعمال الأدبية، يقول شيكسبير " الساعة توبّخني "[2] وتتشابه التوقيعة أيضاً مع الإبيجرام (Epigram) وهي نصوص نقشها يونانيون قدماء على حجارة المقابر، ثمّ تطوّرت في العصر الحديث إلى نثر فنّي بليغ محدود الكلمات، وتصلح الأبيجرام أن تكون شعراً (قصيدة قصيرة جداً) أو نثراً (قصة قصيرة جداً)، وربما كان عز الدين إسماعيل من أبرز من كتبها عربياً في ديوانه (دمعة للأسى دمعة للفرح) الذي نشره قبل وفاته بسنوات قليلة.

ومع انتشار المقاطع الشعرية القصيرة، والمشاهد القصصية القصيرة جداً ازدهرت التوقيعة مع ثورة الاتصالات الحديثة عبر وسائط الاتصال الاجتماعي، وبرزت مسميات أخرى لها مثل الومضة، والعبارة (المكَبْسَلة) وتوافق ذلك مع انتشار العبارات والرسائل القصيرة (sms) ونشاط التراسل عبر (الفيس بوك، والتويتر والويتس أب)، وظهر مصطلح التغريدة. وبات المتراسلون يتداولون العبارات المختزلة لغوياً، ويقلد بعضهم بعضاً في أساليب التعبير الجيد منه والرديء، وقد لاحظت أنّ لدى بعضهم كماً جيّداً

---

[3] حمد الدخيل، فن التوقيعات في العصر الإسلامي والأموي والعباسي، مجلة جامعة أم القرى، مجلد 13، العدد 22، (د.ت).

[4] سمير شيخاني، حصاد الفكر العالمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م، ص110.

من العبارات الفنية الأدبية، ولا يلبث المرء أن يجد أيضاً إسفافاً لغوياً مؤذياً للذائقة لدى فئة واسعة من العوام.

وبهذا يمكن القول إن فن العبارة القصيرة الدالة مزدهر الآن بشكل واسع، وربما يتنامى مع الأيام إلى أن يعود للنثيرة الأدبية القصيرة مجدَها الذي لقيته لدى كبار المتصوفة في مقولاتهم التي عرفناها عند النفري والبسطامي وابن عربي وجلال الدين الرومي، فمن العبارات الشهيرة المنتشرة على ألسنة المثقفين عبارة النفري (كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة)[1]، إنّ مثل هذه التوقيعات الصوفية هي "عبارات أدبية الشكل لاحتوائها على ما يحتويه الأدب من بنى فنية بلاغية وصور غريبة ومعان عالية وأخيلة فائقة وانفعالات مركبة، ولغة مفعّلة متنامية الدلالات قائمة على الاقتصاد اللفظي كمّاً وعلى المعنى المفتوح كيفاً "[2] وأتوقع أنه آن الأوان للنظر إلى التوقيعات المرشوقة بالرمز والمفارقة والاقتصاد اللغوي والمعنى المنزلق والكناية وتراسل الحواس وخلخلة الزمان والتشخيص، على أنها جزء من التعبيرية الأدبية التي ألفناها لدى الرمزية والرومانسية والسوريالية. بمعنى حان الوقت لننظر إلى التوقيعة الأدبية ذات الخصائص الأدبية المذكورة على أنها نوع من النثر الأدبي الجدير بالدراسة.

بوابة إلى كتاب (تناص):

وفي الأردن برز مجموعة من كتّاب التوقيعة الأدبية التي غدت نوعاً من النثر الفني الجذاب، ومن أهمّهم مهند العزب وسهى نعجة، ومن نماذج توقيعات العزب:

- ما زالت العتمة تفتن المبصرين.

---

[1] ينظر للتمثيل: عبد الوهاب الشعراني، تأويل الشطح، تحقيق قاسم عباس، دار أزمنة، الأردن، 2003م، ص59.

[2] راشد عيسى، الخطاب الصوفي في الشعر المعاصر، وزارة الثقافة، الأردن، 2006م، ص29.

– أخطبوط بأذرع كثيرة لكنّه لا يجد من يعانق.

– سيبوح الهدهد يوماً بما رأى الخفاش[1].

لعلَّ النماذج السابقة تنبئ بجلاء عن السيماءات الفنية فيها تلك التي تتمحور في فضاءات المفارقة والصورة والدلالة فتحقّق متعة الدهشة والتأمل والتأويل.

فالتوقيعة الأدبية قول نثري فني قصير يختزل اللّغة ويفخّخ الدلالة ويقدّم إضافة أسلوبية جميلة، ويمكن لبعض التوقيعات المتميزة أن تذهب مذهب المثل السائر أو الحكمة الخالدة أوالقول المأثور الذي تتعزز سيرورته عبر الأزمان. تأسيساً على ذلك، فأحسب من المستطاع النظر إلى التوقيعة الأدبية بصفتها نصاً أدبياً من أنماط الأدب، ولاسيّما إذا انطوت على لغة أدبية (مشفرة) وأفضت إلى حقل دلالي معين يحتمل التأويل، والتمعت بالتصوير الفني.

وقد أصدرت سهى نعجة، وهي باحثة أردنية مرموقة في تخصص النحووالصرف والمعجميات[2] كتابين أدبيين في وقت واحد هما (تناص) و(جمر وخمر)[3] خصّصتهما لتوقيعاتها الأدبية، ضمّ كلّ كتاب قرابة (230) توقيعة. آثرتُ اختيار كتاب (تناص) موضوع الدراسة؛ لأنّ عنوانه عتبة نصيّة جاذبة تمثل محتواه من الناحية الفنية خير تمثيل، إذ هو مصطلح نقدي سائد بامتياز في الدرس النقدي المعاصر، وتكاد تتماثل طبيعة التناص في الكتاب مع القول " التناص نصوص سابقة تستحضر في النصّ

---

[1] مهند العزب، رؤى الخفاش، دار أزمنة، الأردن، 2010م، صفحات (19، 24، 26).

[2] أستاذ مشارك، تعمل في مركز اللغات، الجامعة الأردنية، وقد نشرت مجموعة مهمة من البحوث والكتب العلمية المتخصصة. وقدمت قراءات عميقة في أعمال أدبية معاصرة، عضورابطة الكتاب الأردنيين، وعضوالاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب.

[3] سهى نعجة، تناص، الآن (ناشرون وموزعون)، الأردن، 2014م، وجمر وخمر، التوثيق نفسه.

لوظيفة معنوية أو أسلوبية أو فنية، وقد تكون هذه النصّوص تاريخية أو دينية أو أدبية أو أسطورية تغني رؤية الكاتب، وتدعم طروحاته ومواقفه في النصّ المحال، وقد يكون التناص أسلوبياً أو بنائياً أو تعليمياً مثل توظيف الأسلوب القرآني أو اللّغة الصوفية "[1] فمنحته الكاتبة ظلاً أدبياً رشيقاً يتواءم مع توظيفها المصطلح النحوي والبلاغي في الكتاب (35) مرة أي بنسبة سبع العدد الكلي للتوقيعات وهو(230) توقيعة، كمثل قولها [أستودعكَ بالضمة المقدرة][2]. ويتجلى بوضوح ضمن مركزية أسلوب (التناص) مع النصّ القرآني، والشخصية التاريخية والمثل، والشعر، والفكر الصوفي. فكان التناص مع النصّ القرآني(76) مرة، ومع الشخصية التاريخية (13) مرة، ومع الشعر (8) مرات، ومع المثل (4) مرات، ومع الفكر الصوفي (7) مرات، أي بمجموع (143) تناصاً واضح المصدر، أما قرابة الثمانين تناصاً المتبقية فقد توزعت على طبيعة الثقافة الاجتماعية السائدة كقولها [حذارِ فجلبابك أقصر من قامتك][3] أو[في عينيك ذئب وتحت إبطك ثعلب][4]. أو [دلائل إعجازي في أسرار بلاغتك][5] ، فنقلتْ عنواني كتابين لعبد القاهر الجرجاني[6] إلى قيمة تعبيرية جديدة، فتحولت (دلائل الإعجاز) من موضوعات في الدرس البلاغي العربي القديم إلى (شواهد شخصية معجزة) عند المتحدثة (الكاتبة نفسها) وهي شواهد إبداعية ينتابها الفخار والازدهاء.

---

[1] أحمد الزعبي، مقالات، دار الكتاني، إربد، الأردن، ص 85-86.

[2] تناص، مرجع سابق، ص 9.

[3] تناص، مرجع سابق، ص 69.

[4] تناص، مرجع سابق، ص 70.

[5] تناص، مرجع سابق، ص 69.

[6] الكتاب الأول دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق رضوان وفايز الداية، دار قتيبة، ط1، دمشق، 1983م. والكتاب الثاني أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1991م.

والمعنى نفسه ينطبق على عبارة (أسرار بلاغتك) فالدلالة المتوقعة من هذا التحول هوتشابه القيم الإبداعية بين المتحدثة والمخاطب أي أنهما وحدة بلاغية واحدة. وهكذا تفعل الباحثة مع جميع توقيعاتها، فتقوم بعملية ترحيل الدلالة الماضية إلى مرآة دلالية أخرى. وهذه المرآة الدلالية متحولة أيضاً ومفتوحة على التأويل كأنّها عنقود من الدلالات، لذلك لا يفقه فتنة هذا الأسلوب الفني إلا قارئ ذو ثقافة تؤهلة للمقارنة بين النصّ القديم والنصّ الجديد، فيقف على الظلال الإبداعية التي اكتسبها النصّ الجديد جراء تداخله بالنصّ القديم ويستمتع (بالمفارقة) المتحصلة بين النصّين. ومع أنّ كلاً من التناص والمفارقة أسلوب بلاغي منفرد في علاقته بالنصّ، إلا أنهما في هذه التوقيعات مجتمعان في جدلية واحدة، فلا يبين الأثر الجمالي للتناص إلاّ بحدوث المفارقة، ولا تتلامع المفارقة إلا بفاعلية التناص. وتلك مازية فنية فريدة في الكتاب حين أصبح التناص سبباً، والمفارقة نتيجة، وحين ظهرت صناعة التوقيعة في الكتاب أنموذجاً ناجحاً لتطبيق أسلوب التناص في الأدب. ويحتمل أن يكون في هذا الظهور الفطِن ما يعزّز القيمة الأدبية الإبداعية للتوقيعة المعاصرة التي ما فتئت تبحث عن هويتها، وتجنيسها في النثر الأدبي المعاصر.

أمّا الموضوع الرئيس في الكتاب، فأخمّن أنه " الوجد "؛ لأنّ نسبة عالية من مضامين التوقيعات موجهة بحنين وجداني صاخب إلى مفرد المخاطب المذكر، عبر كاف المخاطبة بالنسبة الأوفر، مثل: سلام الروح عليكَ حتى مطلعها[1]، وعبر ضمير المخاطب (أنتَ) مثل" في نيتي دائماً أنتَ وإنما

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 44.

الأعمال بالنيات[1]، ومن خلال تاء المخاطب، مثل: فتنتني باللحظ والفتنة أشدّ من القتل[2].

ويتراءى لي أنّ هذا المخاطب المذكر هوطيف رمزي للحبيب في معناه الصوفي الغائب، فالحبيب في المتخيل الصوفي قيمة وهمية سامية يصنعها الحدس القلباني النشط، ويواريها في أرض لغوية شائكة المعاني تترك المتلقي ذاهلاً في لذّة التأويل، وسابحاً بين غيوم الحجب الدلاليّة الممتعة.

ربّما يؤكد ذلك تناص بعض التوقيعات بالمصطلح الصوفي من مثل: ما بسْطُكَ كمقامي[3] أو كلّما ضِقْتُ اتسعتَ[4] أولا أنت معلم ولا أنا مريد[5]. علاوة على أنّ عدداً من التوقيعات استُهِلَّ بكلمة (أحبكَ) من مثل: أحبكَ ولا تبديل لكلماتي[6] أو أحبك ولا أخاف عقباها[7]. وينضاف إلى ذلك حُزَم المرامات الوجدية المشغوفة بوصل الحبيب وامتلاكه، من مثل: ولي فيك حق معلوم[8] أو: آيتي أن أحجَّ إليك ما استطعت سبيلا[9].

مسوّغات الدراسة وأهميتها:

لم تنل التوقيعة الأدبية حظّها من الدراسات النقدية الجمالية التي تبرز القيم الفنية فيها، فقد يعود السبب إلى إشكالية المصطلح، أو إلى تردد الباحثين

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 55.

[2] تناص، مرجع سابق، ص25.

[3] تناص، مرجع سابق، ص 29.

[4] تناص، مرجع سابق، ص 46.

[5] تناص، مرجع سابق، ص 12.

[6] تناص، مرجع سابق، ص 25.

[7] تناص، مرجع سابق، ص 12.

[8] تناص، مرجع سابق، ص 13.

[9] تناص، مرجع سابق، ص 14.

في نسبتها إلى الأدب، أو إلى ندرة إصدارها في كتب مستقلة. فلم يتناولها زكي مبارك في كتابه المهمّ (النثر الفني في القرن الرابع الهجري)[1] مع أنّها كانت معروفة في العصر العباسي. ولم أقف في حدود اطّلاعي على بحوث علمية درست فن التوقيعة جمالياً أوتناولت التوقيعة الأدبية على أنّها فنّ أدبيّ، مع أنّ ثمّة دراسات قليلة تناولتها من الناحية التاريخية[2].

كما لاحظت أنّ الكتب التي عرضت مختارات من النثر العربيّ القديم أهملت هذا النوع الأدبي[3]. أمّا أقوال المتصوفة فقد دُرست على الأغلب في سياق الفكر الصوفي وليس بوصفها نصوصاً أدبية[4]، ربّما كان قصر بنية التوقيعة وورودها متفرقة في كتابات الأدباء، ومشابهتها للأمثال والأقوال المأثورة والحكم والتعاليم سببَ تحرز الدارسين من منحها حقّها الإبداعي في الأدب. لهذا كلّه تطمح الدراسة إلى لفت انتباه الدارسين إلى الظواهر الإبداعية في توقيعات مخصوصة غنية – كما أُخمّن – بالقيم الجمالية والفكرية والفنية، تلك التي تتوهّج بسيماءات الأدب الخلاّق، وتستند إلى لغة ذكية، وخيال جسور، ومراوغة دلالية ممتعة على غرار ما أتحزاه في كتاب " تناص " المحمّل بالخمائر الشعرية وفنون الانزياح وضروب التناص.

---

[1] زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع الهجري، المكتبة العصرية، القاهرة، 1987م. وطبعات عدة.

[2] على غرار دراسة حمد الدخيل، فن التوقيعات في العصر الإسلامي، مرجع سابق.

[3] مثل: وداد القاضي، مختارات من النثر العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980م. وكمال اليازجي، الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم، ط1، دار الجيل، بيروت، 1986م.

[4] لعلّ أهم دراسة اقتربت من هذا الاتجاه لوضحى يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، دمشق، اتحاد الكتّاب العرب، 2006م.

منهج الدراسة:

ستتعامل الدراسة مع نصوص الكتاب بصفتها قطعاً أدبية خالصة، يتوقع أنّها مكتوبة بتشكيل فني يحقق امتيازاً في براعة التقشف اللغوي، وإدارة أمزجة الكلمات بلاغياً وانفعالياً أي امتياز البنية؛ من خلال طُرز متنوعة من التناص والانزياح. لذلك ستعتمد الدراسة المنهج الجمالي في تحليل النصّوص ومقاربتها، وتستعين أحياناً بالمنهج الأسلوبي بالضرورة.

توهُّج البنية:

يتراوح الكمّ اللفظي في التوقيعة الأدبية في كتاب (تناص) ما بين كلمتين من مثل: أعتلُّ فَتَصِحّ[1] أو: والحبُّ قِصاص[2] وثلاث كلمات أو أربع من مثل: دانية قطوفي وإنك مبتور اليدين[3] إلى أربع عشرة كلمة في الحد الأقصى من مثل: أنت فيَّ (مَنْ) فلماذا أنا فيك (ما)، أنتَ فيَّ (أنتَ) فلماذا أنا فيك (هي)؟[4]. فالمبنى مُشيّد في هيكليته على (خير الكلام ما قل ودلّ) أي على مفردات قليلة دالّة تفضي إلى مغزى ما. إذن ثمة فنّ بنائي يُملي سلطته على مكان المفردة من السّياق وعلى مكانتها في الدلالة؛ إذْ تتآنس المفردة بأخواتها من أُسْرة العبارة بحسب نيّة الكاتبة، وفي ذلك ما يشير إلى نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني حين رأى "أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلّق له بصريح اللفظ "[5].

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 61.

[2] تناص، مرجع سابق، ص 22.

[3] تناص، مرجع سابق، ص66.

[4] تناص، مرجع سابق، ص51.

[5] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص40.

إنّ الرؤية السّابقة مبدأ بلاغي في معمارية اللّغة أكّده أيضاً تي. إس. إليوت حين قال "إني لأشكُّ في أن يكون أي لفظ بمفرده، بمجرّد صوته أكثر أو أقلّ جمالاً من أيّ لفظ آخر. فاللّفظ القبيح هو اللّفظ الذي لا يلائم السياق الذي جاء منه "[1]. وهوقول يساند تسامح الجاحظ مع استخدام اللفظ المبتذل حين زعم " أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني، وقد يُحتاج إلى السخيف في بعض المواضع، وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم من الألفاظ الشريفة الكريمة المعاني "[2].

يُلاحَظ أن النقاد الثلاثة اتفقوا على الشرط الجمالي لحالة المفردة في سياقها، فإمّا أن تشكّل المفردة تناغماً دلالياً جميلاً وإما أن تفضي إلى نشاز وبهوت تعبيري. وهذا ما أتحرّاه في هذه التوقيعات. فالكاتبة – في ما أحسب – تصدر عن خبرة معرفية واسعة في أخلاق المفردات، وعن فضاء واسع من حريّة اللعب الفنّي بالتراكيب إنْ تبديلاً دلالياً وإن تقديماً أو تأخيراً أو اشتقاقاً جديداً أو إزاحة أو تناصّاً. إنّه فنّ توجيه للّعب الحرّ للمخيلة وجعله كما لو كان عملاً جاداً للفهم "[3].

لذلك سأتوقف عند أهم عناصر البنية في التوقيعة: الهيكل النحوي، والفضاء البلاغي، والفيض الانفعالي. وأقابس بين التشكيل الفني والدلالة.

---

[1] تي. إس. إليوت، مقالته المترجمة في موسيقى الشعر في كتاب قضية الشعر الجديد محمد النويهي، مكتبة الخانجي، دار الفكر، القاهرة، 1971م، ص22.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1960م، ص113.

[3] ينظر الشعريات، عز الدين المناصرة، منشورات مكتبة برهومة، ط1، الأردن، 1992م، ص169.

أ- الهيكل النحوي:

تقوم البنى النحوية في هذه التوقيعات على شبكة واسعة من أساليب الصياغة العربية المألوفة وغير المألوفة، إذْ يتحكم التناص في الوظائف النحوية للكلمات ويبدل أخلاقها لتحقيق المفارقة، ولتوليد الدلالة الجديدة، فتستند الكاتبة استناداً رئيساً إلى محاكاة البيان العربي الأصيل من خلال اقتباس النصّ القرآني في أحيان مثل: أنبضكَ ألا " قد وهَنَ العظم مني واشتعل الرأس شيباً"[1] أو: مرهونةٌ بعقاربك: ألا إن " كل نفس بما كسبت رهينة "[2] والاقتباس ضرْب من التناص في الدرس البلاغي القديم، فيستلهم الكاتب آية كريمة أوجزءاً منها ليتقوى موقفه التعبيري بالتأثير الوجداني المقدس في المخاطب، وقد يستغني عن عبارته بآية مستقلة تعبّر عن مبتغاه على نحوما فعل " الخليفةُ المهدي حين بعث إليه عامله بأرمينيا يشكو له سوء طاعة الرعية، فوقَّعَ إليه بقوله "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"[3].

وما زال الاقتباس سائداً في الأدب العربي المعاصر على غرار ما ورد في قصيدة محمود درويش (أنا يوسف يا أبي) فختم قصيدته بآيات من سورة يوسف لتوكيد خيانة الرفاق وكذبهم معه بالرغم من أن النصّ لا يحتاج إلى مثل هذا الاستدعاء، فالإشارات إلى مسألة الغدر جلية في جميع سطور القصيدة، غير أن التأمل العميق في ما وراء هذا الاستحضار يرينا نوعاً من الشعور بالتميز أراد الشاعر أن يوحي به للمتلقي، كأن الشاعر يقرن

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص41. سورة مريم، الآية رقم (4).

[2] تناص، مرجع سابق، ص52. سورة المدثر، الآية رقم (38).

[3] منتديات كل العرب، موقع إلكتروني، تاريخ 2014/7/14م، والآية من سورة الأعراف رقم (199).

شخصيته بشخصية يوسف في نوع من التعويض الموازي الذي يملأ وجدان الشاعر بغبطة الانتصار بالرغم ممّا يحاك حوله من مكايدات حاسدة[1].

وتستند الكاتبة أيضاً إلى نوع آخر من تداخل النصّوص، وهوالتناص التصريفي المتحول عن حذف أوإضافة أوتبديل أوتلخيص، من مثل: إنما أُتبع السيئة الحسنة لأمحوك[2] أو: لا إكراه في الوصل[3]، فالتوقيعة الأولى متحولة عن حديث شريف: وأتبع السيئة الحسنة تمحُها[4]. فحولت صيغة الأمر الأساسية في الآية إلى صيغة الحصر، وحذفت كلمة (الدين) من الآية[5] ووضعت مكانها (الوصل) فاكتسبت التوقيعتان دلاليتين جديدتين تلائمان الموقف الوجداني للكاتبة.

إنّ التناص التصريفي المتحوّل هوالظاهرة الأسلوبية الأوفر شيوعاً في هذه التوقيعات، وهي ظاهرة فنية خصبة تبرز عبقرية اللّغة العربية في طواعيتها لطرائق التعبير الأدبي، وتكشف كذلك عن موهبة الكاتبة في التصرف النبيه بمنزل الكلمة ومنزلتها في النصّ السابق، ومنزلها ومنزلتها في النصّ الجديد الذي اكتسب شخصية جمالية مغايرة جراء بناء النصّ الجديد على مستويات النظام اللغوي بأسلوب أدبي مغاير طموح.

عودةً إلى توقيعة (إنما أُتبع السيئة الحسنة لأمحوك) فسنرى علم الأصوات وعلم الصرف منبثَّين في الفعل المضارع المتكلم (أُتبع) وفي (لأمحوك)، فالهمزة في (أُتبع) والكاف في (لأمحوك) تحدثان أثراً صوتياً

---

[1] محمود درويش، ديوان محمود درويش، ج2، دار العودة، بيروت، 1994، ص 359.

[2] تناص، مرجع سابق، ص33.

[3] تناص، مرجع سابق، ص30.

[4] نص الحديث ((اتقِ الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن"، رواه الترمذي.

[5] الآية (لا إكراه في الدين) سورة البقرة، الآية رقم (256).

للمتكلمة المتعاظمة بالأنا العالية، صوتاً حازماً معتداً بكبرياء الأنوثة، وهذان الفعلان في الوقت نفسه معدولان من الفعلين (أَتْبع) (وتمحها) (علم الصرف)، كما تغيرت التوقيعة نحوياً (علم النحو) فكانت الآية جملة طلبية (وأَتبع السيئة الحسنة تمحُها) وأصبحت صيغة خبرية ذات حصر توكيدي، وكانت النتيجة تغير المعنى (علم الدلالة) مِنَ العام المقدس إلى الخاص الشخصي.

ثمّة تراكيب لغويّة غير مألوفة في الكتابة العربية، لكنها وردت هنا محبّبة لطيفة مثل (أينَكَ) و(كَثَّرْكَ)، بدلاً من أين أنت؟ وكُنْ كثيراً، على سبيل المثال.

ومن التوقيعات التي تفلتت من قانون النحو:

- أنبضك. ألا (قد وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً)[1].
- سَهَوتني وأنا صلاتُكَ (فويل للذين هم عن صلاتهم ساهون)[2].
- وآخر دعواي: (أن امْضِ حَيْثُكَ)، (وكفى الله المؤمنين القتال)[3].

فالتفلّت النذحوي تمَّ في عبارة (أنبضك) إذْ (نبضَ) فعل لازم في الأصل فورد هنا متعديّاً يعبر عن عمق التواشح القلبي. وفي عبارة (سَهَوتني) نجد (سها) الفعل اللازم المعتاد استعماله هكذا: سها عنه وفيه وإليه[4] وقد بات فعلاً متعدياً أيضاَ حين حُذف الحرف (عن) ووضِعت نون الوقاية وياء المتكلم نيابة عنه، فتعاظم حجم السهو، ولا سيّما أن المتكلمة قرنت نفسها بالصلاة، فكأن المخاطب سها عن صلاته، أما التفلت الثالث فقد عبرت

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص41.

[2] تناص، مرجع سابق، ص31.

[3] تناص، مرجع سابق، ص37.

[4] المعجم الوسيط، مادة (سها).

عنه (حيثَ)، وحيث ظرف مبني على الضم ولم يسبق أن اتصل بضمير، غير أنه هنا متصل بالضمير المخاطب (الكاف)، فلاءمت (حيثك) معنى الفراق الذي تتمناه المتكلمة (أن امْضِ حيثك)، فلم يكن التفلت مجانياً إنما أحدث تعلقاً لفظياً بما سبقه، وتعلّقاً معنوياً بما بعده. وهذا التفلت إنما هوانزياح في بنية الكلمة ودلالتها " وما ظاهرة الانزياح اللغوي بأنواعه المتعددة إلا نوع من اللعب في حروف الكلمات، وفي المزاج التقليدي للتركيب اللغوي "[1]، وهوانزياح فني تقبله الطبيعة الأدبية (حتى لويدا فوضوياً) ويقود الباحث والمتلقي إلى متعة التأمل الاستدلالي، فأغلب الانحرافات اللفظية في الأدب تؤدي إلى عدول دلالي وإن اختلفت درجات استيعاب هذا العدول بين الباحث والمتلقي العام. فالانزياح اللغوي في هذه التوقيعات يخلخل النظام النحوي لا ليهدمه وإنما ليتعايش معه ويستثمر إمكاناته الكامنة، ومثل هذه الظاهرة سمّاها جان جاك لوسركل (المتبقي) أي (النشاط الإبداعي اللغوي الذي يخرق قواعد النحو، وهي ظاهرة مهمة بمقدار أهمية الإبداع الملتزم بتلك القواعد. .. فالمتبقي ونظام اللّغة متشابكان مجدولان، متداخلان، متعايشان (وإنْ بصعوبة) في الأنشطة اللغوية بالرغم من أن نظام اللّغة يتبع المنطق والعرف بينما المتبقي يتفلت من الأعراف اللغوية السائدة)[2]. ولعله من المستطاع الزعم أن الأدب يتجدَّد مع الانفعال اللغوي المبدع حتى لوخرج المبني اللغوي عن المقاييس المتعارف عليها، أي خرج من المُجاز (بضم الميم) الثابت إلى المَجاز (بفتح الميم) المتحرك "إذ من العسير معرفة العالم الخارجي وتصوره بدون ذلك المجاز الجوهري وتلك

---

[1] راشد عيسى، ترجيعات النصوص، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 2014م، ص21.

[2] جان جاك لوسركل، عنف اللّغة، ترجمة محمد بدوي، مراجعة سعد مصلوح، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005م، (بتصرف)، ص 16–19، والمقتبس من تلخيص المترجم من مقدمة الكتاب.

الأسطورية الكلية، وبغير أن ننفح من روحنا الذاتية في فوضى الأشياء، لنعيد صنعها ونخلقها خلقاً جديداً طبقاً لصورتنا"[1].

كما تكشف التوقيعات عن أسلوب آخر في بناء المدماك النحوي عماده [تقدير المحذوف] بحيث لا تفهم التوقيعة، إلا إذا انتبه المتلقي للمحذوف وقدرّه أوتوقعه بالخبرة والمعرفة السابقة. والمحذوف هنا هوكلام سابق يتمم المعنى الذي قصدته الكاتبة، وقد ورد (المحذوف) في بداية التوقيعة على الغالب. فإذا اطمئن المتلقي للمحذوف فهم النصّ. ولا شك أن (الحذف) ظاهرة بلاغية ممتعة، ويرى الجرجاني أن الحذف (شبيه بالسِّحر، فإنك ترى به ترك الذِّكْر، أفصح من الذكر، والصمتَ عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبِن[2].

وعليه " فإن استغناء كلام عن كلام سابق لا يتم إلا من حيث تحقيق الإفادة النحوية والتعلق اللفظي. وبجانب التعلق اللفظي هناك التعلق المعنوي. ذلك أن المعاني مرتبطة فيما بينها في نسيج علائقي متفاوت الوثوق والارتخاء"[3]. ولعلّ من مزايا الحذف أيضاً أنه يمنح المتلقي فرصة الاستمتاع بالمشاركة في إكمال المحذوف، لأنّ (المحذوف) في النصّ الأدبي هو صمت بليغ يؤكد الفاعلية الباطنية للدلالة. وفي ما يأتي نماذج لأساليب نحوية من التوقيعات المبدوءة بمحذوفات مقدّرة متوقَّعة:

---

[1] لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللّغة والاستنباط، ج1، 1930م، ص26. نقلاً عن الرمز الشعري عند المتصوفة، عاطف نصر، دار الكندي والأندلس، ط1، بيروت، 1978م، ص79.

[2] عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 103.

[3] مبارك حنون، في التنظيم الإيقاعي للغة العربية، ط1، مجموعة دور نشر، بيروت، 2010م، ص80.

1 – الاستئناف مثل: فسلامٌ عليَّ حين أنزفك[1] أوتأخرتَ: وما عادت قطوفي دانية[2].

2 – الاستدراك مثل: بل إنك زينة الحياة الدنيا[3] أو: بل أذكّرك إن نفعت الذكرى[4].

3 – التفصيل مثل: أما نارك فبردٌ عليَّ وسلام[5] وأما نعسة الشفتين فلا تقهر[6].

4 – الحصر مثل: إنما تسكن تائي ليتحرك فعلُك[7] أوإنما أمر قلبك كن فيكون[8].

5 – الشرط مثل: ومن يعمل مثقال ذرة حُبّاً يره[9] أوحيثما تكن فولِّ وجهك شطري[10].

6 – الاستفهام مثل: وهل للغائب ضمير[11] أو: بنقطة ستنتهي أم بثلاث؟ ألا إن أحلاهما مرٌّ[12].

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 6.

[2] تناص، مرجع سابق، ص 15.

[3] تناص، مرجع سابق، ص 35.

[4] تناص، مرجع سابق، ص 10.

[5] تناص، مرجع سابق، ص 8.

[6] تناص، مرجع سابق، ص 71.

[7] تناص، مرجع سابق، ص 14.

[8] تناص، مرجع سابق، ص 28.

[9] تناص، مرجع سابق، ص 13.

[10] تناص، مرجع سابق، ص 18.

[11] تناص، مرجع سابق، ص 43.

[12] تناص، مرجع سابق، ص 16.

7 – التشبيه مثل: كصلة الموصول لا محل لنا من الإعراب[1] أوكآدم خان الفراديس[2].

8 – النفي مثل: لا هند أنا ولا أنت حمزة[3] لا إكراه في الوصل[4].

9 – الأمر مثل: أكثِرْ من حروف العطف لأعود إليك[5] فَصلٌ لرياض فاكهتي وانحر[6].

10 –القسم مثل: والضحى إن الذي علانا (هوى) [7] أو والفجر لأنت للرّوح العطر[8].

11 –النداء مثل: يا أنت خذي بيدي ولا تقصص رؤياك على أحد[9] أو النداء التعجّبي مثل: يا لقلبي صيرته سندباد[10].

12 –التوكيد مثل: إنك فيَّ ممّن (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) [11] أو إنّا في ذمّة (ليت) [12].

13 –الاستفتاح مثل: ألا إن الله مع العاشقين[13] أو ألا إنكَ ظنٌّ وبعض الظنّ إثم[1].

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 5.

[2] تناص، مرجع سابق، ص 11.

[3] تناص، مرجع سابق، ص 50.

[4] تناص، مرجع سابق، ص 30.

[5] تناص، مرجع سابق، ص 7.

[6] تناص، مرجع سابق، ص 16.

[7] تناص، مرجع سابق، ص 60.

[8] تناص، مرجع سابق، ص 59.

[9] تناص، مرجع سابق، ص 52.

[10] تناص، مرجع سابق، ص 65.

[11] تناص، مرجع سابق، ص 45.

[12] تناص، مرجع سابق، ص 70.

[13] تناص، مرجع سابق، ص 9.

فكلّ عبارة تبدو مقطوعة من سياق سابق، لكنّها متمّمة بالإيحاء وبضروب التلميح والإيماء على غرار تقنية الرمز في الشعر أو في المثل السّائر. فالتوقيعات المذكورة مصوّغة كما لو أنّها ردود المتكلّمة على أسئلة المخاطب أوأنها تعليقات تستكمل حواراً نفسياً صامتاً بينهما أو حواراً شفاهياً سابقاً. فالتوقيعة " والضحى" إنّ الذي علانا (هوى) يمكن أن يكون المحذوف منها عبارة مقدّرة للمخاطب مثل (ما الذي يجري بيننا؟). باعتبار أنّ (علانا) تعني (سما بنا) فيكون معنى (هوى) الحب، ويمكن أن تكون التوقيعة المذكورة قَسَماً من المتكلمة على أن الحب أو الحلم الذي حلّق في سماء المتكلمة والمخاطب (هوى) أي سقطَ. فكلمة (هوى) جناس بين هَوى (حُبّ) وهَوى (سقط) فالتوقيعة بهذا اللعب اللغوي تربك المخاطب، وتقلق بال المتلقي وهو يخمّن المقصود، فكلمة (هوى) كمينٌ صرفي وبلاغي ونحوي وصوتي يومىء إلى دلالة مخادعة.

كما يتبدى جليّاً ندرة استخدام الكاتبة المبتدأ والخبر متتابعين، وقلة حضور الفاعل ظاهراً في الفعل الذي يستهل التوقيعة مثل: تغيب فتحضر كل أدوات النداء[2] أو تمرّ بي فتصحو فيَّ (لو)[3].

كما تم استخدام كلمة واحدة تحتوي على فعل وفاعل (مقدر ومتصل) ومفعول به (ضمير متصل) مثل: فتتتّني باللحظ والفتنة أشد من القتل أونادِني آتِكَ من كل فج عميق.

كذلك من المألوف استخدام الفعل (أشتاق) متبوعاً باللام، أشتاق له أو بالي أشتاق إليه، غير أن الكاتبة استخدمت الجائز المهجور فقالت: " أشتاقُك

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 41.

[2] تناص، مرجع سابق، ص 57.

[3] تناص، مرجع سابق، ص 49.

مكاءً وتصدية"[1] فسلام عليّ حين أنزفك"[2]. فكلمة أنزفك وحدها صورة شعرية حركية لونية نفسية تكشف عمق الصلة الروحانية مع المخاطب، كأن المخاطب دم المتكلمة.

ب- الفضاء البلاغي:

تنطوي التوقيعات على بلاغة متمكنة من أساليب الإيجاز المحمّلة بنباهة الإيماء، فكل توقيعة تقول الكثير في كلام قليل، من خلال فيوض من التصوير الفني المستند إلى الاستعارة والكناية والتورية والجناس والطباق. وسائر أشكال البديع والبيان ونوافذ المعاني. وسأدلّل على ذلك بالشواهد الآتية :

تقول الكاتبة : سلام الروح عليك حتى مطلعها[3] فظهر التناص واضحاً مع الآية الكريمة [سلام هي حتى مطلع الفجر][4] ، وهي آية تتحدث عن ليلة القدر وفضائلها. فاستعارت الكاتبة كلمة (سلام) من الآية لتمنحها قوة شعورية ذاتية (سلام الروح عليك)، وهذا السلام يمكن أن يكون صيغة التحية الإسلامية المعروفة في التوقع الأول (سلام عليك)، لكن كلمة الروح نقلت التحية إلى فضاء روحاني عميق معبّر عن الودّ الصافي. أمّا عبارة (حتى مطلعها) فتعني حتّى طلوع الروح (الموت)، أي أحبك حتى الموت مثلاً، فثمة (جناس) بين الكلمتين، اشتراك في اللفظ واختلاف في المعنى، فمطلع الفجر بدء حياة، ومطلع الروح نهاية الحياة. إذن ثمة انزياح ضمني في المعنى أداه الجناس.

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص 27.

[2] تناص، مرجع سابق، ص 6.

[3] تناص، مرجع سابق، ص44.

[4] سورة القدر، الآية (5)، وكذلك ثمة تناص مع الآية "سلام عليكم بما صبرتم" سورة الرعد، الآية (24).

تقول الكاتبة: هذا غيابك زقومٌ وغسلينُ[1]، فالعبارة تشير إلى تنبيه يحمل الشعور بالاستياء من غياب المخاطب، فكان المعنى عميقاً عبر التشبيه البليغ في العبارة. ولا شك أن في استخدامها كلمتي زقوم وغسلين أثراً عاطفياً في نفس المخاطب ربما يجعله يعجل بالحضور مثلاً.

وتقول أيضاً: وإني لنارك حمالة الحطب[2] ففي ذلك إحالة إلى امرأة أبي لهب في سورة المسد[3]، لكنْ ثمّة مفارقة واضحة بين الحمّالتين، فامرأة أبي لهب مذمومة، في حين تضفي المتكلمة على نفسها الجانب الإيجابي من امرأة أبي لهب وهوالمشاركة العاطفية عميقة الإخلاص، والتعاون اللامحدود كذلك، وفي ذلك كناية عن انتمائها الوجداني للمخاطب. كأنّ نار الشوق لا تدوم إلا بحطب الإخلاص.

وتقول كذلك: إنما أتبع السيئة الحسنة لأمحوك[4] وهوقول محور عن الحديث الشريف السالف الذكر، أي أن الحسنة في المعنى النبوي تمحوالسيئة، لكن المتكلمة هنا تتبع السيئة بالحسنة لتمحوالمخاطب. وهنا يظهر السؤال: كيف سيكون المحو؟ وما المقصود به؟ أحسب أن المقصود بالمحو هو إحراج المخاطب بما تفعله المتكلمة من أعمال حسنة معه، أي تسكته وتجعله مستسلماً ذاهلاً أمام مزايا عطائها وإحسانها. وربما تقصد أن المخاطب نفسه سيئةٌ وأنها إنما تتبع السيئة الحسنة فلكي تمحوه بوصفه سيئة.

ونتوقف عند التوقيعة: أغزلك فتنقضني[5] وهي عبارة متحولة عن قصة المرأة التي نقضت غزلها في سورة (النّحل)[1]. تتضمن العبارة صورة شعرية نفسية

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص32.

[2] تناص، مرجع سابق، ص16.

[3] سورة المسد، الآية (4) (وامرأته حمالة الحطب).

[4] تناص، مرجع سابق، ص33.

[5] تناص، مرجع سابق، ص54.

حركية مركبة تشير إلى التناقض، فالمتكلمة تقوم بعمل إيجابي نحوالمخاطب لكنه يقابل ذلك بالسلب. والشاهد البلاغي في هذه التوقيعة هوالتضاد الناتج عن الطباق بين كلمتي أغزل وتنقض. كما يمكن أن نذهب أبعد فنحسب أنَّ أغزلك تعني أتغزّل بك. فالغَزَلُ والغَزْلُ من جذر لغوي واحد هوغَزِلَ وغَزَلَ. إذن ثمة امتصاص لنص سابق تم تذويبه في نص جديد بعملية لغوية، كيميائية تماماً كما يتكون الماء من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين (H_2O).

وتبلغ بعض التوقيعات مستوى متقدّماً من التصوير الفني الذي نعرفه في الشعر، وذلك في توقيعاتها: قددتَ قميصي من دُبُرٍ وعلّقْت الليلَ في جسدي[2]، وفي ذلك تناص متحوّل عن قصة يوسف مع زليخة في سورة يوسف. وهذه التوقيعة تبدي لمعة بلاغية في جزئها الأوّل وهوالكناية في (قددت قميصي من دبر). وتبدي صورة سوريالية في الجملة الثانية حين شبهت الكاتبة الليل بثوب يعلّق في الجسد وليس (على) الجسد، إذْ إنَّ حرف الجر (في) يفيد العمق الداخلي، فتمَّ انزياح دلالي من علّق على، إلى علّق في الجسد، لكن الصورة الفنية الكلية مشهد حركي ونفسي ولوني في وقت واحد، يشير إلى معنى إدانة المخاطب بأنّه أحرج المتكلّمة وتركها للغموض والعتمة. وبالعودة إلى التوقيعة: هذا غيابُكَ زقومٌ وغِسلينُ[1] فإننا حين نقرأها نجدها موزونة موسيقياً على بحر البسيط كأنها الشطر الأول من مطلع قصيدة. وأتصور أنّ ثمّة صلة قربى بليغة بين الشعر والتوقيعة المصوغة ببلاغة فنيّة عالية، ذلك لأنّ الشعر مثل التوقيعة يتوهّج مع بلاغة الإيجاز

---

[1] سورة النحل، الآية (92) (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها).

[2] تناص، مرجع سابق، ص37.

اللغويّ والتّصوير الفني، والمغزى المخاتل، كذلك فإنّ توقيعة [سأجُبُّكَ عني كنميمةْ][2] تبدو نصف بيت من بحر المتدارك (الخبب).

ت- الفيض الانفعالي:

تختلف التوقيعة الأدبية عما سواها من الأمثال والحكم والتعاليم والأقوال المأثورة وما شابهها كذلك من عبارات قصيرة، وذلك في حمولتها العاطفية، لأنها نص أدبي، والأدب بعامة تعبير عن موقف وجداني متعالق بالوجود. والتوقيعة على وجه التخصيص أقرب أنماط الأدب إلى الشعر، والشعر تصوير انفعالي للخيال واللّغة من خلال ماء الموسيقى، والتوقيعة كلّ ذلك، ولكن دون موسيقى شعرية مقصودة. غير أن أقرب صور المشابهة بين التوقيعة الأدبية الخالصة والشعر هوأن كليهما بوح ذاتي مشاعريّ فياض. وذلك ما ينطبق على هذه التوقيعات، إذ تتجه بكليتها نحوالتعبير عن حالة الوجد وما يكون بين المحبين من عتاب ومحاورات وملاومة ومصارحة وتجاذب روحاني، لكن الفيض الانفعالي في هذه التوقيعات هومن جانب الأنثى المتكلمة، فشكلت التوقيعات جميعها خطاباً موجَّهاً إلى المخاطب المرموز، وإن كانت أحياناً تلسعه بسخرية أوتحدٍّ كقولها [دانية قطوفي لكنك مبتور اليدين][3]، أو [ما عندك ينفد وإني باقٍ][4]. غير أنّ ذلك اللسع ما هو إلاّ نوع من التدلل والاستفزاز الجميل المعروف بين المحبين. كذلك كانت المتكلمة مزدهية بشخصيتها في مواضع مختلفة، كقولها [وقد أتاني لقمان الحِكم][5] أو فصلٌ لرياض فاكهتي وانحر[1] أو وحيثما تكن فولٌ وجهك

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص32.

[2] تناص، مرجع سابق، ص32.

[3] تناص، مرجع سابق، ص66.

[4] تناص، مرجع سابق، ص68.

[5] تناص، مرجع سابق، ص44.

شطري[2]. ولا شك أن هذا الزهووالتفاخر إعلاء من شأن المتكلمة حتى يكون هذا الإعلاء توازياً نفسياً مع ما أفاضت به على المخاطب من صفات علوانية خارقة كقولها: وإنّك لآية لأولي النهى[3] أو وآيتي أن أحج إليك ما استطعت سبيلاً[4]. والطريف أنّ مثل هذه العبارات تنتقل من قيمتها المقدسة السابقة في النصّ القرآني إلى معانيها البشرية الأولى واللغويّة الأولى أيضاً، إذْ فَصَلٌ إلى رياض فاكهتي تعني المعنى اللغوي للصّلاة أي (ادعُ) وتعني عبارة وحينما تكن فولٌ وجهكَ شطري أي انظر إليَّ أينما أكون، وتشير عبارة وإنك لآية الأولى النهي أي عبرة ودليل لأصحاب العقول، وقولها وآيتي أن أحجّ إليك يعني أن أقصد إليك بالمعنى اللغوي الأول لحجَّ، وليس الحجّ بمعناه الفريضة الخامسة[5]، لذلك ربما يرتجف القارئ العادي من مثل هذه التوقيعات عند القراءة الأولى إذا فهمها على محملها الديني، فالانزياح الدلالي فيها كان عكسياً أي عودة إلى المعنى اللغوي الحقيقي الأول للمفردة أوالتركيب.

لقد سيطرت عاطفة الحب الخاص والعام على مقاصد العديد من التوقيعات كقول الكاتبة: وإن بطش الحب لشديد[6] أوومن يعمل مثقال ذرة حبّاً يره[1] أوأحبك ولا أخاف عقباها[2].

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص16.

[2] تناص، مرجع سابق، ص18.

[3] تناص، مرجع سابق، ص30.

[4] تناص، مرجع سابق، ص14.

[5] سبق أن أقام محمود درويش تناصّاً قرآنياً من هذا المعنى عندما، قال: (نحبّ الحياة إذا ما استطعنا إليه سبيلاً)، فكان الحجّ بمعنى القصد ضمنياً محذوفاً، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ج2، ص371، أما الآية فهي (ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً)، سورة آل عمران، الآية (97).

[6] تناص، مرجع سابق، ص13.

ومثلما برزت الإشارات اللغوية بوفرة تجاه المخاطب المذكر مثل كاف الخطاب وأنتَ، برزت في الكم نفسه الإشارات الدالة على أنوثة المتكلمة كتاء التأنيث المربوطة في قولها: مرهونة بعقاربك[3] أوتاء الفاعل المتكلم: وجئتُ إليك من أقصى الجرح أسعى[4] أو ياء المتكلم: إني زليخة فهيت لك[5]. وإذا صحَّ التوقع بأن موضوع هذه التوقيعات هوالحب الصوفي في مواجيده السرانية المشفرة بالرموز اللغوية، فإن الكاتبة تكون سجّلت إضافة مهمة في سجل إبداع المرأة العربية المعاصرة في مجال حرية البوح الوجداني، ولا سيّما في موضوعة الوجد. وهي موضوعة حُرمت منها المرأة العربية بشكل عام عبر تاريخ الشعر العربي باستثناء كوكبة قليلة من الشاعرات [كعشرقة المحاربية قبل الإسلام، وليلى الأخيلية، ورابعة العدوية، وولادة بنت المستكفي]. يبدو أنّ تطوّر وسائط التواصل الاجتماعي والقفزة الحضارية الشاملة في العالم بدأت تعطي المرأة حقّ التعبير الوجداني عن مشاعرها في نصها سواء في الشعر أو في السّرد.

التناص مع المصطلح النحوي والبلاغي:

تبيّن في الصفحات السابقة أن الكاتبة وظفت التناص في توقيعاتها بنوعيه القديم المتعارف عليه (بالاقتباس) والجديد الذي يمكن أن نسميه (التناص الضمني) أي التناص بالإيحاء وهوأغنى متعة وأخصب أدبية؛ لأنه تناص تصريفي بالمعنى ينجز مفارقة بليغة ذات أثر جمالي موفور. غير أن الكاتبة استلهمت كذلك المصطلح النحوي والبلاغي في خمس وثلاثين

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص13.

[2] تناص، مرجع سابق، ص12.

[3] تناص، مرجع سابق، ص52.

[4] تناص، مرجع سابق، ص58.

[5] تناص، مرجع سابق، ص40.

توقيعة، فجاء حجم التناص في الدرجة الثانية بعد التناص القرآني، وهوأمْر يدعوبالضرورة إلى استبصار جماليات هذا الاستلهام، الذي يشارك في التعبير الأدبي عن موضوعة الوجد بأسلوب بلاغي نشط لم يكرس في كتاب أدبي من قبل بهذا الحجم، وهذه الكيفية في حدود اطلاعي.

ومن المعلوم كذلك أن ذهنية الشفاهية العربية الشعبية، فطنت إلى استدعاء المصطلح النحوي في مجال التهكم مثلاً، فيقال: فلان نكرة أولا محل له من الإعراب، ولكن الكاتبة هنا تستثمر الطاقة الإيحائية في المصطلح النحوي والبلاغي لغايات التعبير المراوغ عن علاقة المتكلمة بالمخاطب تعبيراً أدبياً.

قائمة منتخبة من توقيعات المصطلح النحوي والبلاغي في الكتاب

أولاً: الحروف:

1 – أكثِرْ من حروف العطف لأعود إليك[1].

2 – معك تسقط كل حروف النداء[2].

3 – تمرّ بي فتصحوفيّ (لو)[3].

4 – صامت أنتَ صائت أنا، يا لبلاغة الضدين[4].

5 – تغيب فتحضر كل أدوات النداء[5].

6 – تهزمني بـ (لن) فأحتمي بـ (سيني) و(سَوفاي)[6].

7 – أنا في ذمّة (ليت)[7].

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص7.

[2] تناص، مرجع سابق، ص57.

[3] تناص، مرجع سابق، ص49.

[4] تناص، مرجع سابق، ص51.

[5] تناص، مرجع سابق، ص57.

[6] تناص، مرجع سابق، ص63.

[7] تناص، مرجع سابق، ص70.

ثانياً: الضمائر:

1 – ضميران تسكنني: هو، أنت، ترى بأيهما ستنهيني[1].

2 – ضميري المتصل أنت، ضميرك المنفصل أنا[2].

3 – وهل للغائب ضمير؟[3]

4 – متّصل، منفصل، مستتر، أي ضمير نحن؟[4]

ثالثاً: الأفعال:

1 – على نيّة المبني للمجهول أنت[5].

2 – كفعل ناقص التصرف لنا ماضٍ وليس لنا حاضر[6].

3 – أعتلُّ فَتَصِحّ[7].

4 – مجرد (مني) زائد (فيّ)[8].

رابعاً: الحركات الإعرابية:

1 – أستودعك بالضمة المقدرة[9].

2 – معاً نضبط النصّ[10].

3 – إنما تسكن يائي ليتحرّك فِعْلُكَ[11].

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص7.

[2] تناص، مرجع سابق، ص17.

[3] تناص، مرجع سابق، ص43.

[4] تناص، مرجع سابق، ص55.

[5] تناص، مرجع سابق، ص5.

[6] تناص، مرجع سابق، ص46.

[7] تناص، مرجع سابق، ص61.

[8] تناص، مرجع سابق، ص62.

[9] تناص، مرجع سابق، ص9.

[10] تناص، مرجع سابق، ص7.

[11] تناص، مرجع سابق، ص14.

4 – تباً لا رفعَ لا نصبَ دائماً هوالكسر[1].

5 – ساكنان نحن فأنى نلتقي[2].

خامساً: متفرّقات من الدرس النحوي:

1 – كصلة الموصول لا محل لنا من الإعراب[3].

2 – بوحك شبه جملة وصمتي كلّ الكلام[4].

3 – لقنتني دروس الوصل وقطعتني[5].

4 – أنت فيَّ (من) فلماذا أنا فيك (ما) أنت فيَّ (أنت) فلماذا أنا فيك (هي)[6] ؟

سادساً: المصطلح البلاغي:

1 – إنك الكتابة في درجة الصفر[7].

2 – كسر التوقع سيماك ألاجلَّ جلَّ سيماك[8].

3 – وكل ما عداك مجاز[9].

4 – أنت سيد التورية غير أني سيدة الكلمات[10].

رؤية جمالية في التوقيعات السابقة:

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص24.

[2] تناص، مرجع سابق، ص66.

[3] تناص، مرجع سابق، ص5.

[4] تناص، مرجع سابق، ص6.

[5] تناص، مرجع سابق، ص6.

[6] تناص، مرجع سابق، ص51.

[7] تناص، مرجع سابق، ص6.

[8] تناص، مرجع سابق، ص5.

[9] تناص، مرجع سابق، ص44.

[10] تناص، مرجع سابق، ص66.

تشترك المصطلحات النحوية والبلاغية في التوقيعات السابقة في ظاهرة العدول عن المفهوم العلمي للمصطلح والعودة به إلى معناه اللغوي الأول قبل أن يصير مصطلحاً.

ففي توقيعات (الحروف) اختزال ذكي لحالة عاطفية متنوعة تواجه بها المتكلمةُ المخاطب بالكناية، فنقلت المعنى النحوي (للعطف) من الرجوع والتتابع إلى وظيفة مشاعرية فعاد للحرف مثل (لو) و(ليت) معنى (التمني) لخدمة الإحساس الخاص بعيداً عن (التمني) بصفته مصطلحاً بلاغياً. وفي ذلك مهارة اختزال حين تُضغط الحالة الشعورية بحرف واحد. فثمة إعادة إنتاج لمعاني الحروف من الدرس النحوي وتجديد وظائفها في الموقف العاطفي الشخصي، كأن في هذه المناقلة الدلالية لعبة فنية رائقة تجدد وسائط التعبير الأدبي.

وتنقل الكاتبة مصطلح الضمير في النحوإلى مفهوم الضمير في الإنسان كقولها وهل للغائب ضمير؟ بمعنى أن من يغيب عن المحبوب ليس لديه ضمير يؤنبه وفي ذلك عتاب واستغراب.

وفي توقيعات (الأفعال) يُحالُ الفعل المبني للمجهول والفعل الناقص (كان) إلى مفاهيم حقيقية المعنى تعبيراً عن حالة التساؤل والملامة تجاه المخاطب، وهي حالة من التضاد جسّدَتها التوقيعة الرابعة [أعتلُ فتصحُّ] فلم يعد الفعل معتل الآخر، إنما حالة المتكلمة جراء الشوق والحنين هي التي تشكوالعلّة (المرض) يقابل ذلك صحة حالة المخاطب تلك التي تشير إلى الفعل الصحيح في (المصطلح النحوي). كما تصبح حركة الضمّ عناقاً محتملاً أومقدّراً من الله، وذلك في التوقيعة الأولى [أستودعك بالضمة المقدرة] أي أودعك بالعناق. أوعناقي لك وديعة. فجاء التناص مع المصطلح النحوي (الضمة) ومع العبارة الشائعة (أستودعك الله).

أمّا توقيعات المصطلح البلاغي، فقد تم حرف المصطلح عن مفهومه النقدي المتداول إلى موقف شعوري من المتكلمة تجاه المخاطب، فالتوقيعة الأولى تقول: إنك الكتابة في درجة الصفر. وتعني الكاتبة في ما أقدّر أن المخاطب يشبه في شخصيته طبيعة الكتابة الإبداعية الحرّة، وقد استعارت الكاتبة فكرتها من عنوان كتاب لرولان بارت (الكتابة في درجة الصفر). وكذلك استقرضت المصطلح النقدي (كسْر التوقع) وهومصطلح معروف في نظرية التلقي.

وعودة إلى توقيعات (الحروف) فإن الكاتبة تقدّم بهذا الاستنطاق نموذجاً آخر من المعاني المتخيلة لبعض الحروف، فحين قالت: تهزمني بـ (لن) فأحتمي بـ (سيني) و[سَوفاي]، فإنما أرادت القول مثلاً. إن نفيك لي لن يحبطني لأنني سأعيش على التسويف المؤمل وعلى القادم المحتمل، إذ عبّر الحرف (س) و(سوف) وهما فعلا تسويف للزمن القادم عن المعنى المراد لدى الكاتبة. وفي هذه الصيغة اختصار هائل لمعنى كبير في حرف يدل عليه، وهذا ما أعنيه به مهارة الاختزال اللغوي.

على أن المتصوفة قدّموا إنجازاً فريداً غير مسبوق في مسألة فلسفة الحروف، فالحرف عندهم لم يعد الكلمة التي ليس لها معنى إلا مع غيرها، إنما أعيد إنتاج معانٍ أخَر أصيلة فيه مثل الحافة، والحرْف، مصدر الفعل حَرَف أي الانحراف. وقالوا بمفهوم صوفي اسمه [حَرْفُ الحرف] أي تحريف الحرف عن معانيه القارة إلى رموز صوفية مقترحة[1]. وللحروف

---

[1] طاهر رياض، مختارات من النثر الصوفي (التوقيعات بعنوان حرف الحرف، الدار الأهلية، عمان، 1998م.

والأعداد رمزية ميثولوجية في تاريخ بعض الأمم على غرار ما ورد في الثقافة العبرية القديمة، وفي العرفانية الصوفية[1].

فأسلوب الكاتبة مرتكز في وظيفته التعبيريّة على فن المفارقة والانحراف والعدول والانزياح، وكلها مسميات تقود إلى بلاغة التصّرف بطبائع المفردات والتراكيب والمعاني تصرّفاً فنياً قد يصدم الذائقة السائدة عند القراءة الأولى، لكنّه يعودّها استقبال ما يستجد من مُزاح اللّغة في رسالتها التعبيرية الفنية، ذلك لأن الأدب كذب فنّي كما قالت العرب. وهو كما قال تودوروف (ليس كلاماً يمكن أويجب أن يكون خاطئاً، بخلاف كلّ العلوم، إنه الكلام الذي يستعصي على امتحان الصدق، لا هوبالحق ولا هوبالباطل، ولا معنى لطرح هذا السؤال. فذلك ما يحدد منزلته أساساً من حيث هوتخيل "[2].

وباليقين فإن اللّغة العربية فذة بعبقرية بيانها، لكنها تزدادُ ازدهاراً بالأدب الخلاّق.

بين التشكيل الفنّي والدلالة:

أولاً: توظيف الموروث في كتاب (تناص):

استنطقت الكاتبة شواهد عديدة من الموروث العربي والإنساني أعانها على رفع المستوى التعبيري من خصوصيته الشخصية إلى عموميته في الوجدان العام. فعلاوة على معرفتها الدقيقة بأساليب البيان القرآني، وبدقائق المصطلح النحوي والبلاغي، نقف في التوقيعات على إحالات تاريخية لشخصيات إنسانية لامعة استدعتها الكاتبة لغرض الفيض الانفعالي الوجديّ الخاص الذي تسامى إلى الشعور الإنساني الجامع.

---

[1] عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند المتصوفة، دار الكندي، ودار الأندلس، ط1، بيروت، 1978م، ص39–40.

[2] تزيفيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1971م، ص39.

وهنا يلمع القول بأن " التناص ما هوإلا إدراج للتاريخ وإدراج النصّ في التاريخ[1]. وفي ذلك استحضار لتاريخية الوجدان الإنساني، فالتناص عنصر فني في العمل الإبداعي و" يعدّ (يونج) من بين علماء المنهج التجريبي، أبعدهم حدساً إذ أحال الإبداع إلى مبدأ أكثر كلية وشمولاً، ولا شك أن في تصوره للاوعي الجمعي يعين على إدراك الفن بوصفه تتمة للوحدة الثقافية في إطارها التاريخي"[2].

ثمّة تعالق نفسي تاريخي مشترك بين أحاسيس الكاتبة نفسها، وأحاسيس المتلقي فتخصَّب النصّ بالفكر الشعوري، وتحصّن بخاصية الإيحاء المتوهج في ما أحسب. وها إني أورد توقيعات التناص مع الشخصية التاريخية، لنرى مدى نباهة الكاتبة في فتح فضاء الرؤيا أمام توقيعتها التي شيّدتها بانفعال وجداني فردي فارتقت إلى انفعال جمعي، فإذا المخاطب وهوالمحبوب (في التوقّع) هو شهريار، وآدم، وزرياب، ويوسف ونوح وأبونواس، وسيزيف وزوربا. أمّا المتكلّمة فهي شهرزاد، وسالومي، وأيوب وعشتار والسندباد. وبذلك تغدوحالة الوجد الصوفي بين المتكلمة والمخاطب، كأنها حادثة روحانية عالمية، وفي ذلك يكمن نجاح الكاتبة في منح النصّ الأدبي (التوقيعة) صفة المثاقفة الكونية:

- شهرزاد تحكي لكن شهريار أصمّ[3].
- وبَوحُ أنثاي: سالومي[4].
- كآدم خان الفراديس[1].

---

[1] محسن الموسوي، في معرض مناقشته لآراء جوليا كريستينا في التناص، مجلة علامات، المقارنة والتناص، العدد (26)، جدة، ص24.

[2] عاطف نصر، الرمز الشعري عند المتصوفة، مرجع سابق، ص98.

[3] تناص، مرجع سابق، ص8.

[4] تناص، مرجع سابق، ص8.

- زرياب أنت وقد خنت الوتر[2].
- لا هند أنا ولا أنت حمزة[3].
- يوسف أنت لكني لست امرأة العزيز4.
- وإني في الصبر على نواياك أيوب5.
- أينكَ نوح إني أخشى الطوفان6.
- يا أبا نواس إن الكأس تناديك7.
- سيزيف أنت ترجُمك النهايات8.
- تراودني فتنهدُّ فيَّ عشتار ويرقص زوربا9.
- يا لقلبي صيرته سندباد[10].

أحسب ان في التوقيعات السابقة تناصّاً جمعياً من أزمنة وبيئّات مختلفة لا يقلّ أهمية عن التناص النسخي المنقول، ومثل هذا التناص أشار إليه اللساني المعروف جيرار جينيت عندما قال: " لقد نبهني سبر الفضاء النصّي الجمعي إلى وجود موضوع أكثر سعة، وهومجموع الأشكال التي يستطيع نص بوساطتها أن يتجاوز حدوده أوكمونه؛ ليقيم علاقة مع نصوص أخرى. ولقد أسميت هذا التجاوز النصّي للنص في حينه (ما وراء

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص11.

[2] تناص، مرجع سابق، ص20.

[3] تناص، مرجع سابق، ص50.

[4] تناص، مرجع سابق، ص50.

[5] تناص، مرجع سابق، ص53.

[6] تناص، مرجع سابق، ص53.

[7] تناص، مرجع سابق، ص56.

[8] تناص، مرجع سابق، ص57.

[9] تناص، مرجع سابق، ص65.

[10] تناص، مرجع سابق، ص56.

التناصـية). إن التناصـية الجمعيـة الواضـحة والعامـة هـي إحـدى هـذه الأشكال، ويعد المقبوس الدقيق، والإشارة التي تكون عادة خفية، واللذان كانا يندرجان في هذه الحقبة في إطار ما يسمّى بالتناصية شكلاً آخر من هذه الأشكال "[1].

ثانياً: العفوية الماكرة والعتبة النصّية:

يخطئ من يظن أن الأدب العظيم يصدر عَفْو اللّغة أوالخيال أوالانفعال. فالأدب يحتاج إلى صانع ماهر قادر على إخفاء صناعته بحيث تبدوعفوية مطلقة. ويتلامح لي أنّ توقيعات هذا الكتاب صدرت عن حذق ودربة في فنّ إدارة اللّغة وفق إرادة وجدان الكاتبة، وأنّ هذا النشاط اللغوي والمخيال النافر، ومهارات توظيف التناص وتوليد المفارقة إنّما هي تقنيات أرادت بها الكاتبة أن تخوض هذه التجربة الجماليّة فتصنع نصها الخاص، في محاولة طموحة لتجاوز الهش والرديء والمبتذل من أنماط العبارة القصيرة. وهي في الوقت نفسه تعيد لفن العبارة أو فنّ القول القصير –كما عرفناه عند المتصوّفة– وقاره وعلائمه الإبداعية، فاشتغلت على ما هو مألوف وجعلت منه غرابة تعبيرية جديدة. وهي في ذلك إنما تجتهد في تذكيرنا بأن عبقرية البيان العربي خالدة متجددة. وحسْبنا أنّ نعيد التأمل في توقيعة الكاتبة [قددتَ قميصي من دبرٍ وعلقت الليل على جسدي]، فهي عبارة شعرية بامتياز، فالجزء الأول منها يحيلنا إلى قصة يوسف، كما أسلفت، ويلمّح إلى أن المخاطب الذكر هاجم المتكلمة معتدياً عليها (في ظاهر المعنى) غير أن استقراء أعمق لهذا الجزء يرينا أن الكاتبة ربما تعني أن المخاطب هو الذي بدأ بالوجد وليس ثمة اعتداء جسدي، أي هاجمها عاطفياً كما لو أنه مزّق ثيابها. أما الجزء الثاني من العبارة فهوصورة شعرية لذيذة تعبر

---

[1] رولان بارت، جيرار جينيت، من البنيوية إلى الشعرية، ترجمة غسان السيد، دار نينوى للدراسات، دمشق، ط1، 2001م، ص72–73.

عن موقف المتكلمة من المخاطب، وهوموقف ظاهره احتجاج على ما تلا ذلك من صمت داكن كالليل مارسه المخاطب تجاه المتكلمة. وهذه التوقيعة أيضاً ربما تقارب أسلوب شعر الهايكو الياباني الذي يقوم على وصف خارجي للمشهد دون تعليق أو تأثر عاطفي أو علامات ترقيم مساندة، بل تترك للقارئ النخبوي تخيل ما يريد، يقول بوسون:

" في أمطار الربيع

مظلةٌ ومعطفٌ مطريٌ

يمران متجاذبين أطراف الحديث "[1]

ويخيل إليّ أن شكلانية التوقيعة من حيث قصرها وانفتاح دلالتها وصياغتها بأسلوب التناص والمفارقة، إنما يعني من وجه ما تبسيط حجم النصّ الأدبي، " فكل عمل إبداعي يجاهد من أجل البساطة، من أجل تعبير بسيط على نحوخالص، وهذا يعني بلوغ الأعماق الأبعد لإعادة خلق الحياة. لكن هذا الجزء الأكثر إيلاماً في العمل الأدبي: العثور على الطريق الأقصر بين ما تريد أن تقوله أوتُعبر عنه وإعادة الإنتاج النهائي له في الصورة المنجزة"[2]، فما أصعب أن يكون الأديب بسيطاً في تقنيته التعبيرية!!

وفي المقابل فإنّ طريقة إخراج التوقيعات جاءت على الأغلب في نظام سيميائي مخطط له، فنوع الخط في التوقيعات حرّ، وهونموذج من الخط الذي يبدو أنّه مكتوب باليد وصاحب الكتابة طفل أو رجل يكتب بأصابع مرتجفة أو بتلقائية لا تراعي رسم زوايا الحروف بإتقان. ويحتشد الكتاب بعلامات ترقيم وفيرة، كل توقيعة لها شكلانيّتها وترتيبها الجمالي، وجميع

---

[1] كينيث ياسودا، ترجمة محمد الأسعد، واحدة بعد أخرى تتفتح أزهار البرقوق، سلسلة إبداعات عالمية، الكويت، 1999م، ص135.

[2] أندرية تاركوفسكي، النحت في الزمن، ترجمة أمين صالح، طبعة وزارة الثقافة، الأردن، 2013م، ص109.

التوقيعات وردت مضبوطة بالشكل، ومهندسة بعلامات ترقيم منسجمة مع المبنى النفسي للعبارة وبنية توزيعها على الأسطر من مثل:

واضَيْعَتاهْ ؛

كَتَبَتـي:

(تتمّات) ![1]

فالفاصلة المنقوطة بعد (واضيعتاه) التي توحي باستغاثة وندب، إنما هي إشارة لبيان علة الاستغاثة، والنقطتان الرأسيتان بعد [كتَبتـي] إنما هما تفصيل تعليلي لنوع الكتابة، والقوسان حول (تتمات) إنما هما سياجان يثيران الانتباه إلى شهقة الألم الخفيّ حول معنى (تتمات) أي أمرها هامشي، وتنتهي التوقيعة بعلامة تعجب. نحن إذن أمام توقيعة تشبه طريقاً مجهولة وضع على جنباتها إشارات مرورية [تحذيرية وإرشادية] تضع سالك الطريق في حيرة بصرية ممتعة.

وليس أدل على شغف الكاتبة بالدور التشكيلي الدلالي لعلامات الترقيم من قولها [فاصلةٌ أنت، لكني نقطة][2]، فهذه التوقيعة تحمل المتلقي إلى فضاء واسع من التأمل الرمزي الشفيف. وإعادة إنتاج الإيحاء في كل من فاصلة ونقطة.

وأحياناً تكرر حرف الألف داخل الكلمة للإيحاء بما وراء معنى الكلمة من كلام لم يُقل، أولتطابق التكرار مع معنى الكلمة:

مجَرَّدٌ مِني،

زاااائدٌ فِيّ[3]

---

[1] تناص، مرجع سابق، ص35.

[2] تناص، مرجع سابق، ص63.

[3] تناص، مرجع سابق، ص62.

وهذه الزخرفة الترقيمية والكتابية لائقة بفن التوقيعة؛ لما تمنحة للمتلقي من متعة بصرية إيمائية تغري بالالتفات لجماليات الشكل والمعنى معاً. وهي كذلك عتبة نصية توحي بحساسية الحدس الصوفي في دفقه المرمز، لكأن شكل التوقيعة يرسم المعنى في العين قبل الذهن. وإذا انتبهنا إلى العتبة النصّية الأهم في الكتاب وهي الإهداء [إلى سيد التورية؛ قربان وصل بليغ] عرفنا أن جوهر الرؤى فيه كامن في الوهج الإشاري وبلاغة التكنية العميقة عن نبضات الوجد الصوفي الحميم.

نتائج الدراسة:

استنتجت الدراسة ما يأتي:

- أن التوقيعات المدروسة احتوت على قيم أدبية رفيعة ربما تمنحها حق انتسابها إلى النثر الفني المبدع بسبب فتنة الإيجاز اللغوي والتخييل الشعوري.
- قدمت الكاتبة أساليب جمالية جديدة في صياغة العبارة القصيرة [التوقيعة]، وذلك من خلال نوعين من التناص، (الاقتباس) بمفهومه القديم، والتناص الضمني التصريفي المتحول، وعن طريق أسلوب المفارقة المتضمن ضروباً جديدة من الانزياح والعدول.
- اقتحمت الكاتبة حقل الوجد الصوفي بشجاعة، وهوحقل قديم معروف لدى كبار المتصوفة، ونادر لدى المرأة، فأجادت في فنون الترميز وأنماط التشفير التي حملت المعاني المنزلقة ولا سيّما المشتبكة منها مع النصّ القراني.
- أثبتت الكاتبة أن قوانين اللّغة ليست صارمة كما يتوهم، وإنما هي مطواعة متسامحة إذا ما جَسُر عليها الخيال الشعوري النبيه، فاستدعت المصطلح النحوي القارّ وطوعته لصالح رؤاها فأخرجته عن سلطته اللغوية إلى رحلة استجمام عذبة.

- جددت التوقيعات حُزَماً معرفية وقيماً فكرية في ما يتعلق بالتناص مع الصوفية والمثل السائر والشعر. وأكدت تلقائياً فرضية الوعي الجمعي في النصّ الأدبي.
- في التوقيعات تجاوزات لغوية أحسبها سائغة لحفاظها على المعيار التعبيري الجمالي مثل: أنبضك، سَهَوتَني، حَيتك. أينكَ. أنزفك. وهي تجاوزات خلاّقة يبتهج بها مِزاج اللّغة ولا سيّما إذا صدرت عن أدباء متمكنين من طبائع التعبير الأدبي وقوانين النحوواللّغة (فنحن نستمتع بارتكاب الأثم ضدَّ اللّغة، لأن هذا العنف الذي نمارسه ضد تراكيبها هوما يضيف إليها الحيوية "[1].

المصادر والمراجع

أ – المصادر:

–القرآن الكريم.

–المعجم الوسيط.

–سهى نعجة، تناص، الآن ناشرون وموزعون، عمان، 2014م.

ب – المراجع :

–أحمد الزعبي، مقالات، دار الكتاني، اربد، الأردن.

–أندريه تاركوفسكي، النحت في الزمن، ترجمة أمين صالح، طبعة وزارة الثقافة، الأردن، 2013م.

–أنطون قيقانوميشال مراد، قاموس الأقوال، دار المراد، بيروت، 1998م.

–تزيفيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1971م.

---

[1] جان جاك لوسركل، عنف اللّغة، مرجع سابق، ص50.

-تي. إس. إليوت، مقالته في موسيقى الشعر في كتاب قضية الشعر الجديد محمد النويهي، مكتبة الخانجي، دار الفكر، القاهرة، 1971م.
-الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1960م.
-جان جاك لوسركل، عنف اللّغة، ترجمة محمد بدوي، مراجعة سعد مصلوح، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005م.
-جيرار جينيت ورولان بارت، من البنيوية إلى الشعرية، دار نينوى، دمشق، ط1، 2001م.
-حمد الدخيل، فن التوقيعات، مجلة جامعة أم القرى، مجلد 13، العدد 22.
-راشد عيسى، الخطاب الصوفي في الشعر المعاصر، وزارة الثقافة، عمان، 2006م.
-راشد عيسى، ترجيعات النصّوص، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2014م.
-زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع الهجري، المكتبة العصرية، القاهرة، 1987م.
-سمير شيخاني، حصاد الفكر العالمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م.
-ضحى يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتّى القرن السابع الهجري، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2006م.
-طاهر رياض، مختارات من النثر الصوفي بعنوان حرف الحرف، الدار الأهلية، عمان، 1998م.

-عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند المتصوفة، دار الكندي، ودار الأندلس، ط1، بيروت، 1978م.
-عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1991م.
-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق رضوان وفايز الداية، دار قتيبة، ط1، دمشق، 1983م.
-عبد الوهاب الشعراني، تأويل الشطح، تحقيق قاسم عباس، دار أزمنة، الأردن، 2003م،
-كمال اليازجي، الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم، ط1، دار الجيل، بيروت، 1986م.
-كينيث ياسودا، واحدة بعد أخرى تتفتح أزهار البرقوق، سلسلة إبداعات عالمية، الكويت، 1999م.
-لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللّغة والاستطيقا، ط1، ج1، القاهرة، 1970م.
-مبارك حنون، في التنظيم الإيقاعي للغة العربية، ط1، مجموعة دور نشر، بيروت، 2010م.
-محمود درويش، ديوان محمود درويش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، [د.ت].
-مهند العزب، رؤى الخفاش، دار أزمنة، الأردن، 2010م.
-وداد القاضي، مختارات من النثر العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980م.

المعنى بين القصدية والتأويل

د. كريمة بلخامسة – جامعة بجاية الجزائر

تقديم :

إنّ النصّ يدلّ على الحقيقة وعلى الاحتمال وعلى الممكن، وهذا يعني أنّ النصّ لا يعبّر عن الحقيقة وحدها، وإنّما يعبر عن الاحتمال بل والممكن والمستحيل، تبعا لذلك فكلما إقترب النصّ من الحقيقة كان واضحا، وكلما إبتعد عنه وإقترب من اللاحقيقة صار أكثر غموضا وهنا تبدأ عملية بناء المعنى.

سنحاول من خلال هذا البحث دراسة إشكالية إنتاج المعنى بين القصدية والتأويل، ونحدّد معالم هذه الثنائية الضدية وشرح ميكانيزماتها، ونعرف كيف ينتج المعنى في النصّ الأدبي والكشف عن كيفية تحول المعنى الأول للغة والمعنى الحرفي إلى المعنى المجازي، وبالتالي إظهار فعل التأويل وآلياته في إنتاج المعنى اللامتناهي للنّص، وهنا يشير" أمبرطوايكو" أنّ الكاتب والقارئ استراتيجيتان نصييتان تشكلان الشرط الضروري لترهين التعاضد النصّي وحينئذ تكون مقصدية النصّ ذات فائدة كبيرة في التأويل، فمقاصد المؤلف ومقصدية النصّ يتلقّاهما القارئ عبر العلامات اللغويّة، فنفهم ما تيّسر ثم يتأول حسب العلاقات التي تكونت لديه.

المعنى ومقصدية المتكلم

لقد شغلت قضية المعنى الكثير من الباحثين والنقاد عبر الزمن، وأصبح موضوع تحديد المعنى والكشف عنه إشكالية من الإشكاليات التي كانت ولا تزال تثير العديد من الأسئلة: فما معنى المعنى؟ كيف يتشكل المعنى؟ وهل يتحدّد المعنى مع إستعمال المتكلم وما علاقة المعنى بالجملة وما علاقته بالدلالة؟..

يمكن التسليم من البداية من خلال القراءات الكثيرة للدراسات في هذا الموضوع أنّها تتّفق أغلبها في أنّ الملفوظات والكلمات تتوفّر على معنى حرفيّ هوما نفهمه منذ الوهلة الأولى من إستقبال الرسالة دون بحث أوتفسير في عمقها، والمعنى الحرفي هو" ما تدونه المعاجم في البداية ويصرّح به رجل الشارع عندما نطلب منه معنى كلمة محدّدة[1] ".

وإنطلاقا من هنا فقد ذهب أصحاب النظرية الصورية إلى أن النظر إلى الكلمة بوصفها وحدة المعنى تشكّل صعوبة كبيرة لا سبيل إلى تجاوزها في إدراك معاني فئة مهمة من المنطقيّة؟ فهي أدوات محوريّة في تشكيل عناصر الكلام وإكتماله وتماسكه، ولكنها بمفردها لا تؤلّف كلاما ذا معنى ويحسن السكوت عليه. "إنّ حرف الجرّ (في) لا يعني شيئا بمفرده، وقل مثل هذا عن الأداة المنطقية (إذا)..(إذن) (مثلا)،فهذه الأدوات لا معنى لها وهي منعزلة، وإنّما تكتسب معناها عن طريق إسهامها فبمعنى الجملة التي تظهر فيها، ونحن نتعلمها وندرك معناها في سياق الجملة. وفكرة السياق هذه أوالتعريف السياقي هي التي أعطت الصدارة الدلاليّة للجمل، وسوّغت الإنتقال من الكلمة إلى الجملة بوصفها الوسيلة الأساسيّة للمعنى"[2].

وهذا ما ذهب إليه الباحث "بول جرايس"* عندما ربط المعنى بالإستعمال ويتحدّد عن طريق الإستعمال، حيث يرى أن الفكرة الأساسية عن المعنى هي أنّ المتكلم يعني شيئا ما عندما يلفظ قولا في مناسبة محددة، وكلّ

---

[1] Umberto Eco, les limites de l'interprétation, Bernard Grasset, paris,1992, p 22.

[2] صلاح اسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، (دط) القاهرة، 2005، ص: 28.

* ولد هربرت جرايس في برمنجهام بانجلترا في سنة 1913 عمل أستاذا في جامعة أكسفورد ثم إنتقل إلى كاليفورنيا وظلّ في التدريس إلى سنة 1979 وتوفي في بركلي عام 1988.

الأفكار الأخرى المتعلقة بالمعنى يتعين معالجتها على أنّها مشتقة ومفسرة في حدود هذه الفكرة الأساسية، وبهذا يرى هذا الباحث أنّه " من الضروري التمييز بين فكرة المعنى التي تتّصل بمستعملي الكلمات أوالتعبيرات وفكرة المعنى التي لا تتّصل بمستعملي الكلمات أوالتعبيرات. والفكرة غير المتصلة من الفكرتين تكون لاحقة على الفكرة المتصلة، ويتعيّن أن تكون مفهومة في حدودها. وما تعنيه الكلمات هومسألة ما يعنيه النّاس بها"[1].

وقد طرحت مجموعة من الأسئلة لتحليل هذه المسألة ومن جملتها ما هومعنى الجملة؟ وما هوالمعنى لدى المتكلم؟ إنّ معنى الجملة هوماتعنيه الجملة بصورة حرفية. فالجملة "زيد رئيس قسم نشيط" تعني زيد رئيس قسم نشيط وكان الرأي عند الباحث (فريجه) أنّ العبارة السابقة تأخذ الصيغة الآتية: زيد رئيس قسم نشيط، صادقة إذا وفقط إذا كان زيد رئيس قسم نشيط. ولكن تخيّل أنّني أتحدّث مع زائر إلى قسمي وسألني عن زميلي زيد، وعمّا إذا كان فيلسوفا مهما. وكان ردّي هو نطق الجملة "زيد رئيس قسم نشيط" ولكني لم أقصد معناها الحرفيّ الدقيق، وإنّما قصدت معنى آخر هو أنّ زيدا فيلسوفا غيرمهم، وهنا يظهر المعنى لدى المتكلّم ليتجاوز المعنى الحرفي وينتقل إلى مقاصد المتكلّم."[2]

ويتعلّق الأمر هنا بمسألة العلاقة بين معنى الجملة والمعنى لدى المتكلم، وهل نفسّر الجملة في حدود المعنى لدى المتكلم أم العكس من ذلك، وهذا ما ذهب إليه " جرايس" وهوأنّ تفسير معنى الجملة يأتي في حدود المعنى لدى المتكلم.

وراح أصحاب نظريّة الإستعمال إلى إعتبار مقاصد المتكلمين مقوم أساسي يقوم عليه علم الدلالة، وهذا ما جعل هؤلاء بدلا من النّظر إلى العلاقات

---

[1] المرجع نفسه، ص20

[2] المرجع نفسه، ص25

بين الكلمات والعالم بوصفها شيئا يوجد في الفراغ، فإنّ المرء ينظر إليها الآن على أنّها تتضمّن أفعالا قصدية من جانب المتكلّمين[1].

ذهب جرايس في دراسته لموضوع المعنى لدى المتكلم وإظهار عمقه إلى التميز بين المعنى الطبيعي والمعنى غير الطبيعي وقد تبيّن هذه المسألة بمجموعة".

من الأمثلة : مثل: (هذه البقع تعني الحصبة) ويشير إلى جملة من الملامح التي يميّز هذا المعنى:

- لا نستطيع القول : هذه البقع تعني الحصبة، ولكنّه لم يصب بالحصبة.
- لا نستطيع البرهنة من الجملة هذه البقع تعني الحصبة على أية نتيجة بماهومقصود بهذه البقع، لا يمكن إعادة صياغتها بوصف هذه البقع تعني (الحصبة)، أوهذه البقع تعني أنّه مصاب بالحصبة.

وهذا المعنى الطبيعي يتعارض مع نوع آخر من المعنى يسميه جرايس المعنى غير الطبيعي ويبين ذلك بمثال: "هذه الرنات الثلاث في جرس الباص تعني أنّ الباص ممتلئ" ويشير هنا إلى أنّه في هذه الجملة أستطيع القول" ولكنّه ليس ممتلئا في الحقيقة،لقد أخطأ محصّل التذاكر"[2].

وهنا نتساءل عن المقياس الذي إعتمده الباحث جرايس في التمييز بين المعنى الطبيعي وغير الطبيعي، ويعود ذلك حسبه إلى فكرة "الاصطلاح" أو "المواضعة" التي تميّز المعنى غير الطبيعي من المعنى الطبيعي، إذ ليس من الاصطلاح في شئ أنّ البقع تعني الحصبة، في حين إنّ القول بأنّ

---

[1] يراجع: المرجع نفسه، ص30

[2] يراجع: المرجع نفسه، ص39

الرنات الثلاثاث في الباص تعني أنّ الباص ممتلئ يعد مسألة إصطلاحية، وقد يختلف الاصطلاح من جماعة لغوية إلى أخرى ومن مكان إلى أخر.

ويعلّق "جرايس" ويقول:"لعلك تلحظ أنّ المعنى الطبيعي هوالمعنى الذي تملكه الأشياء في الطبيعة، فالدخان يدلّ على النار، والسحب تدلّ على المطر، والجرح على الأذى، والرعد يدلّ على العاصفة. أمّا المعنى غير الطبيعي فتملكه كلماتنا وعباراتنا وبعض أفعالنا وإيماءاتنا أيضا وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل : إنّ المعنى الطبيعي ملزم، بمعنى أنّه يلزم المتكلم بحقيقة واقعة معينة. فأنت إذا قلت هذه السحب السوداء تعني المطر، فسوف تلزم نفسك بحقيقة واقعة وهي أنّ السماء سوف تمطر. أمّا المعنى غير الطبيعي فليس ملزما. فإذا قلت : إنّ إيماءة محمد تعني أنّه في ضيق فإنّ هذا القول لا يلزمك بأن يكون محمد في ضيق بالفعل. وجملة القول إنّ المعنى الطبيعي يعتمد على العلاقات السببية وقوانين الطبيعة، أمّا المعنى غير الطبيعي فيعمد على القصد أوالاصطلاح"[1].

هكذا يرتبط المعنى –حسب هذا الطرح– بالجملة وبمقصدية المتكلم، حيث تحمّل العلامة اللغويّة إستعدادا لإحداث استجابات معيّنة في المستمع والمتلقي وتظلّ اللّغة البشرية هي الوسيلة الجوهرية للمعنى" ولا يسمح لنا إلاّ مستوى الجملة أن نميّز ما يقال عن يقال عن ماذا، ففي النظام اللغويّ كالمعجم مثلا لا وجود لمشكلة الإحالة، لأنّ العلامات تشير إلى علامات أخرى في داخل النظام. مع الجملة تتوجّه اللّغة إلى ما وراء ذاتها وفي حين يكون المغزى محايثا في الخطاب، وموضوعيا بالمعنى المثالي للكلمة، تعبر الإحالة عن الحركة التي تتعالى بها اللّغة على ذاتها. وموضوعها بالمعنى

---

[1] المرجع نفسه،ص ص:40–41

المثالي للكلمة، تعبّر الإحالة عن الحركة التي تتعالى بها اللّغة على ذاتها.."[1] وبهذا فالمعنى لا ينفصل عن سياق الجملة ومقصدية المتكلم.

المعنى في المنظور العربي :

لقد كان مفهوم المعنى* من المواضيع التي دار حولها النقاش بين الباحثين العرب منذ القديم، فقد تناول علماء المنطق والكلام قضية المعنى وتنبّهوا إلى التفريق بين المعاني وذلك من خلال ما يعرف عندهم بدلالة المنطوق وهي الدلالة الحرفية أوالدلالة الظاهرة للغة ودلالة المفهوم، فهي الدلالة الخفية والمفهوم هو المعنى الذي يستدعي كلمة ما في ذهن الإنسان غير معناها الأصلي.

وإذا بحثنا في مواقف النقاد والبلاغيين من هذه المسألة، فنصل إلى إختلاف وجهات نظرهم في معالجة هذا الموضوع، بحيث هناك من إعتبر المعنى هوما يقابل اللفظ، وبالتالي ينبغي الفصل بينهما، ثمّ منهم من ربط بين المعنى والطريقة التي يثبت بها وما ترتّب عن ذلك من أثر في النّفس.

بحث "حازم القرطاجني" في كتابه" منهاج البلغاء وسراج الأدباء" في موضوع المعنى فقد خصّص له جانبا كبيرا من كتابه وهويرى أنّ المعاني

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) تر: سعيد الغانمي، المركزالثقافي العربي،الطبعة الثانية، المغرب،2006، ص49

* جاء في تاج العروس : وعنوت الشئ أبديته وأظهرته، وعنوت به أخرجته، وعنت الأرض بالنبات تعني أظهرته حسنا، وقال الفارابي ومعنى الشئ ومعناته واحد، ومعناه وفحواه، ومقتضاه، ومضمونه كله ما يدلّ عليه اللفظ، وجاء في التهذيب عن ثعلب: المعنى والتفسير والتأويل واحد، وقد استعمل الناس قولهم : هذا معنى كلامه وشبهه، يريدون هذا مضمونه ودلالته، وقال المناوي في التوفيق: المعاني هي الصولر الذهنية، من حيث إنّه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنّها باللفظ تسمى معنى ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمى مفهوما... (يراجع، تاج العروس، مادة عنو).

"هي الصّور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان"[1] وفي نظره فالمعاني صنفان : وصف أحوال الأشياء التي فيها القول، ووصف أحوال القائلين أو المقول على ألسنتهم، وأن هذه المعاني تلتزم معان أخر تكون متعلقة بها وملتبسة بها، وهي كيفيّات مآخذ المعاني، ومواقعها من الوجود أوالغرض أوغير ذلك ونسب بعضها إلى بعض، ومعطيات تحديداتها وتقديراتها، ومعطيات الأحكام والإعتقادات فيها ومعطيات كيفيّات المخاطبة"[2].

ونفهم من هذا أنّ المعاني حسب القرطاجني نوعان : المعاني التي لها وجود خارج الذهن، والمعاني التي لا وجود لها خارج الذّهن أصلا وإنّما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالّة عليها.

وعالج عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز هذا الموضوع من خلال عرضه لنظرية النظم وفرّق بين المعنى وهوالغرض، وبين الصورة التي يخرج بها ويقول" ومعلوم أنّ سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة وأنّ سبيل المعنى الذي يعبّر عنه سبيل الشئ الذي يقع التصوير والصّوغ فيه كالفضّة والذهب يصاغ منهما خاتم أو أسوار فكما أنّ محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصنعة. كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرّد معناه، وكما أن لو فضّلنا خاتما على خاتم، بأن تكون فضّة هذا أجود، أوفصّه أنفس لم يكن ذلك تفصيلا له من حيث هو خاتم، كذلك

---

[1] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، 1986، ص18.

[2] المرجع نفسه، ص14.

ينبغي إذا فضّلنا بيتا على بيت من أجل معناه، ألاّ يكون تفصيلا له من حيث هوشعر وكلام"[1].

ونصل من هنا إلى أنّ المعنى أوالغرض حسب الجرجاني عن طريق دلالة اللفظ أما المعاني الأخرى فبدلالة اللفظ ثم يتوصل إلى دلالة ثانية يحصل بها المعنى المقصود، ويوضح ذلك بقوله: "المعنى ومعنى المعنى أي أنّ المعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك المعنى إلى معنى آخر"[2].

ويتبيّن لنا من خلال أفكار الجرجاني في الموضوع أنّ مقصدية المتكلم أساسية في تحديد المعاني المراد إرسالها وتبليغها إلى المتلقي" وتكمن أهميّة الجرجاني مع ذلك في التمييز بين مقصديّة الخبر العادي ومقصدية الإبداع الأدبي، فإذا كانت المقصدية الأولى مباشرة لأنها تتوسل بشتى ضروب المجاز والاستعارات والكنايات وعليه فالقارئ لا يجد المعاني دائما في متناوله بل عليه أن يتعب ويكّد في إعمال الحدس والفكر لبلوغ المقاصد العميقة"[3].

وتظهر سلطة المتكلم في صنع المعنى والتأثير على المستمع، وبخلاف ما تذهب إليه الدراسات المعاصرة مع نظرية القراءة وتحديدها للدّور الحاسم للقارئ في تحديد دلالات النصّوص وأنّ المقصدية هي نتيجة لتفاعل حقيقي بين ثقافة القارئ والإمكانيات النصّية "فإنّ الجرجاني لا يعتقد أنّ القارئ قادر على إضافة أيّ شيء زائد على ما فكّر فيه المتكلّم، كما أنّ إستدعاء هذا

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، تر: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، الطبعة الثالثة، 1992، ص ص254-255

[2] المصدر نفسه، ص263.

[3] حميد لحمداني، القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، 2000، ص105.

الجهد من القارئ إنّما هو راجع إلى أنّ المبدع جعل قصده متخفّيا وراء ألفاظه الظاهرة"[1].

هكذا فقد أخذ موضوع المعنى في المنظور العربي المنحى نفسه الذي رأيناه عند الغربيّين، واعتبر إشكاليّة من الإشكاليّات العميقة في الدّرس اللغويّ القديم.

التأويل وسيرورة إنتاج المعنى :

إذا سلّمنا بفكرة أنّ المعنى وليد مقصديّة المتكلّم الذي يطلق الكلمة في الإتجاه الذي يرغب، إنّه خالقها الوحيد من حيث الأشكال أوالصور التي تتبدى عليها في قضاء مخيّلته وبوسعه " أن يتخيل الكلمة كما يريد أن يمارس فيها طفولته السعيدة أو التعيسة، أو الفوضوية، لا فرق–أن يأخذها نحو عوالم خاصة، أن يهبها أجنحة أسطوريّة، أن يقزّمها، أو يمنحها طابعا ملائكيّا (وجوديّا).."[2] لكن يبقى أن هذا الأخير (المتكلّم) لا يحمل كلّ المعنى، فاللّغة عاجزة عن التعبير عن معنى حيد معطى بشكل مسبق، وأنّ المتكلم" لا يعرف ما يقوله. لأنّ اللّغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه"[3]، خاصّة وأنّ "اللّغة اليوميّة والعلميّة تستند في منطقها إلى إواليّات الاستعارات. إنّ التصوّر السّائد لدى أغلب الناس يعتبر الاستعارة أداة خاصّة بالخيال الشعري والتحسين البلاغي. إنّها تقتصر على الاستعمالات الراقية للّغة وليس العاديّة، بل ينتظر إلى الاستعارة بوصفها خاصيّة اللّغة تميّز الكلمات وليس الفكر والفعل.

---

[1] المرجع نفسه، ص111.

[2] ابراهيم محمود، صدع النص وإرتحالات المعنى، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، سوريا، 2000، ص 32.

[3] Umberto Eco, les limites de l'interprétation, p65–64.

لهذا السبب يعتقد أغلب الناس بالقدرة على الاستغناء عن الاستعارات على النقيض، نرى أنّ الاستعارة تهيمن على كل الحياة اليومية، ليس فقط في اللّغة، ولكن في الفكر والفعل. إنّ نظامنا التصوّريّ اليوميّ الذي يسمح لنا بالتفكير والتصرّف في جوهره من طبيعة استعاريّة"[1].

لهذا يمكن القول إنّ المعنى الحرفي والمعنى الحقيقة المقصودة لا ينطلق على جميع مستويات الكلام وسياقاته، كما أنّ الحقيقة في حدّ ذاتها لا تنفي وجود مدلولات لامنتهية للكلام وفي هذا المجال يقرّ أمبرطوايكوبقاعدة المعنى الحرفي في النشاط التأويليّ، والتأويل بوصفه استراتجيّة تعيد قراءة الأنساق وفق احتمالات جديدة تستلزم توفر نواة دلالية أولى تشكل منطلقا لعملية بناء هذه الاحتمالات، وليس رهان التأويل إثبات مدلول نهائي للكلام والوصول إلى الدلالة الحقيقيّة والأصليّة للمتكلّم.

إنّ النصّ في تصور جاك دريدا "آلية تشتيت تنتج سلسلة من الاحالات اللامتناهية، ويترتّب عن هذا اللاتناهي غياب أيّة حدود تقيّد هذه الممارسة النصّية. فالنصّ في توزّع دلائله وانتشارها الفضائي والزماني، ينفصل عن ذات التلفّظ وسياقه، أي كلّ ما يمكن أن يشكّل معايير لسانيّة سيميائيّة في عمليّة التأويل".[2]

لقد عرف البحث الأدبي قفزة نوعية بظهور نظرية القراءة في العالم وذلك عندما ركّز أحد مؤسّسيها في كتابة فعل القراءة[3] على الاهتمام بقضية بناء المعنى وطرائق تفسير النصّ من خلال اعتقاده أنّ هذا الأخير ينطوي على عدد من الفجوات والدلالات تنفتح على امكانيات لا نهائية من التأويل،

---

[1] محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، دار الآمان، الطبعة الأولى، المغرب، 2011، ص 78.

[2] المرجع نفسه، ص ص61-62.

[3] فولفغانغ إيسر، فعل القراءة تر:عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، (دط)، 2000، ص169.

ويرى أنّ المادة التخييلية في النصّ لا تكون هي المقصودة بالذات، رغم أنّ أثرها الجمالي يكون مقصودا في ذاته، أمّا ما هو مقصود فهوأبعادها الدلاليّة التي تبقى رهينة بالصّور الخياليّة التي تولّدها أولا في ذهن مبدعها، وبعد ذلك في أذهان القراء وليس من الضروري أن يحدث تطابق بين جميع هذه الصور.

ونفهم من هنا أنّ التأويل آلية أساسية-حسب هذا الاتجاه- لبناء المعنى وإظهار سيرورته، حيث أنّ النصّ في نظر" إيكو" "آلة كسولة" في حاجة إلى القراء لتنشيطها، ولقد استخلص من دراسته لأعمال " جيمس جويس" السرديّة أنّها تقدّم العالم في حضوره الشمولي، لكنّها لا تقترح أيّ فكرة بخصوص ما ينبغي عمله إزاء الوقائع التي تمّ تشخيصها ويتحاوز إيكو البرنامج الآلي الذي يطابق قصدية النصّ بمقاصد الكاتب الفعلي، نحوصياغة مفهوم جدلي وديناميي يدمج قصدية القارئ وقصدية النصّ في نسق تفاعلي، يلغي من جهة ثانية التعارض بين الاتجاه البنيوي (قصدية النصّ) والاتجاه ما بعد البنيوي (قصدية القارئ) يسمّى إيكوهذا النّسق التفاعلي بالتعاضد النصّي[1] وحينئذ تكون مقصدية النصّ ذات أهمية كبرى في قيام عملية التأويل، فمقاصد المؤلف ومقصدية النصّ يتلقاهما قارئ عبر العلامات اللغويّة، ويتمّ الوصول إلى المعنى الجزئي ويكتمل الفهم عن طريق التأويل، بحيث "أنّ الأثار المفتوحة والمتحولة تتميّز بالدعوة إلى الأثر مع المؤلّف. وقد لاحظنا، وذلك على مستوى أوسع أن نمطا من الأثار بالرغم من أنها كاملة ماديا تبقى مفتوحة على توليد دائم لعلاقات داخلية يجب على كل واحد منا اكتشافها واختيارها أثناء التصوّر نفسه، وبصفة عامة رأينا أنّ كلّ أثر فنّي... يبقى مفتوحا على سلسلة لامنتهية من

---

[1] أمبرطو إيكو،القارئ في الحكاية، تر:أنطوان أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء،1996، ص85.

القراءات الممكنة وكلّ قراءة من هذه القراءات تعيد إحياء الأثر وفق منظور أو دائقة أو تنفيذ شخصي"[1].

لكن يبقى أن المعنى الذي يصل إليه القارئ مع فعل التأويل وتفعيله لدلالات جديدة بالاستناد إلى العلامات والعلاقات الظاهرة للرسالة، لا يمكن أن يكون نهائيا فرهان التأويل مفتوح على مغامرة لانهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النصّ على أنّه نسيج من العلامات والفراغات والدلالات التي تحتاج إلى تفسير وتأويل للوصول إلى المعنى المحتمل. لهذا قد يشتغل المعنى الحرفي كتقييد لحركة المؤول، ويحسب الفعل التوليدي لتأويلاته بضرورة ايجاد نوع من الارتباط الدلالي مع هذه النواة الأولى، وبالتالي البحث عن الدلالة الأحادية، السابقة الوجود على النصّ وهي الدلالة الحقيقية والأصلية للمؤلف (المتكلم) فهذا يقتل النصّ وإمكانياته في توليد الدلالة، وبهذا فالمعنى آلية انتاجية مرتبطة بالنصّ وصاحبه والقارئ وإدراكه.

المراجع :

المراجع بالعربيّة :

- ابراهيم محمود، صدع النصّ وإرتحالات المعنى، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، سوريا، 2000.
- أمبرطو إيكو، الأثر المفتوح، تر:عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، الطبعة الثانية،سوريا،2001.
- أمبرطو إيكو، القارئ في الحكاية، تر:أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1996.

---

[1] أمبرطوإيكو، الأثر المفتوح، تر:عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، الطبعة الثانية، سوريا، 2001، ص40.

- بول ريكور، نظرية التأويل(الخطاب وفائض المعنى) تر: سعيد الغانمي، المركزالثقافي العربي،الطبعة الثانية، المغرب،2006
- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، 1986.
- حميد لحمداني، القراءة و توليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النصّ الأدبي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، 2000.
- صلاح اسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصريّة السعودية، (دط) القاهرة، 2005.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز،تر: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، الطبعة الثالثة، 1992.
- فولفغانغ إيسر، فعل القراءة تر:عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، (دط)، 2000.
- محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، دار الآمان، الطبعة الأولى، المغرب، 2011.

المراجع بالفرنسيّة :

- Umberto Eco, les limites de l'interprétation,bernard grasset, Paris,1992.

الفصل السّادس :

المعنى بين الذّاتيّة ومحدّدات الهويّة

أسئلة المعنى من الماهية إلى الكيفية
بحث في سميولسانيات التدليل

د. عبد السلام إسماعيلي علوي
جامعة مولاي إسماعيل بالمغرب

مقدّمة :

في البدء كان السؤال. السؤال وحده يمثّل مفتاح كل الآفاق، والسؤال وحده يخوّل إمكانيات تجديد الفكر واستمرار التفكير. ولأنّ الحقيقة تبقى دوما أفقا يسير الإنسان في اتجاهه، بدافع الحاجة إلى الاكتشاف أو الرغبة في المزيد منه، فقد بات سؤال المعنى يمثّل أهم سؤال معرفي شغل التفكير الإنساني منذ القديم، ويشغله إلى الأبد. لكن الاشتغال بهذا السؤال يمكن أن يكون بلا طائل، خصوصا إذا اقتصر النظر فيه على أنّه سؤال في الماهية فحسب.

لقد تحوّل السؤال المعرفيّ في السميولسانيات، كما في باقي الحقول المعرفيّة الجديدة، من سؤال حول الوجود والماهية والجوهر، إلى سؤال حول الكيفية والطريقة والمنهج. وبهذا ما عاد الاهتمام منصبا على المعنى، بل على ما تولد المعنى من خلاله، لقد تحول السؤال المعرفي من بحث في المعنى إلى بحث في التدليل والتأويل. تلكم إذن هي الفكرة أو الدعوى التي نريد أن نناقشها ونحاجج لأجلها في هذا البحث، وسنعمل على ذلك في محورين اثنين، أوّلهما تأسيسي والثاني تثبيتي.

1- من سؤال الماهية إلى سؤال الكيفية.

نحاول هنا الوقوف على بعض المعطيات الممكنة، للحسم في نوع العلاقة التي يمكن أن تكون بين الإنسان بدوافعه ومعتقداته، والكون بأشيائه ومعانيه. أي للحسم في نوع العلاقة التي يمكن أن تكون بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. معلوم أن العلاقات مع موضوعٍ ما، مهما كانت هذه العلاقات، إنما هي عبارة عن إجاباتٍ ما عن أسئلةٍ ما بصدد ذلك

الموضوع. إن الذات العارفة تدشن علاقاتها مع موضوعات المعرفة بالأسئلة، ثم تبني علاقاتها تلك، في ضوء ما يتحقق لها من إجابات عمّا وضعت من أسئلة. وعليه، فإنّه إذا كان هناك من حسم في نوع العلاقات المعرفية، فإنه لن يكون قبل الحسم في نوع السؤال الذي يدشن تلك العلاقات. ولعلّ المهيمن من الأسئلة المعرفية كما هو معلوم، إما متعلق بكيفٍ أو متعلق بماهية.

1-1- الجوهر والوظيفة.

تختلف طريقة البحث في الموضوعات بناءً على اختلاف الغايات التي يُجرى البحث لأجلها، أي بناء على ما يُنطلق منه من سؤال بصدد الموضوع: ما هو؟ لماذا هو؟ كيف هو؟ إن البحث في الموضوعات تحليلٌ لها وكشفٌ عن أسبابها. ولكن الذي تأكد هو أن الأسباب التي يمكن أن تكون وراء الموجودات نوعان، وذلك تبعا لنوع الوجود وطريقة النظر. فالنظر في الماهيات بحثٌ في الأسباب الوجودية للوجود الخالص، والنظر في الكيفيات بحثٌ في الأسباب الوظيفية للوجود الوظيفي.[1]

أما البحث في السبب الوجودي، فهو أن تسأل عن جواهر الأشياء ولِما هي موجودة، وحينها ستحتاج في الإجابة أو الفهم إلى نوع من التجرد القائم على نوع من الإيمان أو الاعتقاد. لأنك تبحث في الغيبيات أو الماورائيات، ما دُمت تبحث في الموجودات الخالصة لوجودها. فلك مثلاً أن تسأل، لماذا وُجدت الزلازل؟ فتجيب بحسب اعتقادك: لأن الله أوجدها، أو لأن قوى خفية فعلت ذلك.

وأما البحث في السبب الوظيفي، فهو أن تبحث في المتغيرات الوظيفية السابقة، التي يمكن أن تكون قد أدت إلى الظاهرة أو الحالة الوجودية

---

[1] انظر محمد عماد الدين إسماعيل، المنهج العلمي وتفسير السلوك، دار القلم، دبي، 1989، ص35.

القائمة. هنا لا نبحث في ما قبل الموجودات، بل في الموجودات وهي توجد، إننا نبحث في الفعل وكيف يقع وليس في القوى أو المبررات التي قبله. وإذا وضعنا السؤال من جديد، لماذا توجد الزلازل؟ فإن البحث سيتجه نحو المتغيرات البيولوجية، فالضغط والحرارة والتفاعلات الكيميائية والحركات التكتونية وغيرها، يمكن أن تمثل الأسباب أو المتغيرات الوظيفية، التي ينبغي اعتبارها لفهم الزلازل كموجودات أو متغيرات وظيفية. وانسجاما وهذا التصوّر، فإنّ الزلازل نفسها تشتغل كمتغيرات أو أسباب وظيفية وراء الحالات أو الظواهر التي يمكن أن توجد أو تترتب عنها، كتغيُّر شكل الكرة الأرضية والخسائر البشرية والتأثيرات البيئية. وهكذا، فعلى قدر ما نعرف من المتغيرات والأسباب الوظيفية، على قدر ما تكون لدينا القدرة على توقع ما سيقع، ولِم لا القدرة على التحكّم في ما سيقع.

لقد انشغلت كلّ أنماط التفكير بالبحث في الأسباب، ولقد اختلف العلم بهذا الصدد عن باق أنماط التفكير، لقد مثّل العدول في البحث عن الماهيات إلى الكيفيات، معياراً من معايير الحسم في عِلْمية العلم. وهنا نشير إلى أن العلم لا يلغي كل أنماط التفكير الأخرى. أن العلم لا يلغي الإيمان، بل يعززه أو يصححه، فأن تؤمن بالله عن علم، ليس كأن تفعل ذلك عن تقليد. وأن تعرف كيف توجد الأشياء وكيف تحدث الظواهر، أهم من أن تعرف بوجود الأشياء وحدوث الظواهر. وهكذا، إن البحث في الأسباب الوجودية بحثٌ في أصل الوجود، وهو وحده ليس كافيا، مالم يزكيه بحثٌ في الأسباب الوظيفية، وهذا بحثٌ في كيفية الوجود. ولكَ هنا أن تقيس على هذا، وبنفس معيار الأهمية، ما تجده من تفاوت بين أن تسأل عن ماهية المعنى أو تسأل عن سبل إنتاجه واستهلاكه.

1-2- الفكر والتفكير.

إنه لا شيء من فكرٍ أو علم أو معرفة يحصل من لا شيء، ولا شيء من ذلك كله يحصل لأجل لا شيء، فدائما هناك خلفية سابقة داعمة أو مؤسِسة، ودائما هناك غاية لاحقة محصَّلة أو مؤجَّلة. ليس هناك فكر يولد من عدم، فكلّ ما هنالك مستمرّ، وإنّ السيرورة هي كل ما هنالك. إنّ التفكير الإنساني سيرورة لا تتقطع، مهما كانت طبيعة التفكير، فلسفية علميّة دينيّة وحتّى أسطوريّة. نريد بهذا أن نشير أو ننبّه إلى طبيعة التفكير التراكمية، حتى إن ما يُعرف في تاريخ التفكير الإنساني بالقطيعة المعرفية، لا يعني إيقاف سيرورة التفكير لأجل بداية أخرى تنطلق من الصفر، إنّما الأمر يتعلق بنوع من التفنيد الصارم يُبنى أو يترتب كموقف لاحق لموقف سابق.

لقد كان يميِّز بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي بناءً على الطريقة التي يراكِم بها كل منهما نتاجه، بحيث يُلاحَظ أنّ التفكير الفلسفي يراكِم بطريقة أفقية، في حين يراكِم التفكير العلمي بطريقة عمودية. ومعنى هذا هو أن العلم يتطور على أنقاض بعضه، بحيث لا تقوم النظرية منه إلا على أنقاض أخرى تسبقها، إن في كل نظرية تجديد لما سبق إمّا بالتفنيد أو التأكيد، فلا تقوم النظريّة الجديدة إلا محل نظرية تم تأكيدها أو تفنيدها. وبهذه الطريقة نجد أن النظريات العلمية تتراكم فوق بعضها بشكل عمودي، داخل نفس الحقل أو التخصّص طبعاً.

أمّا التفكير الفلسفي فإنه يراكِم بشكل أفقي، بحيث نشهد تعايش النظريّات أو الطروحات الفلسفية مع بعضها قديمها وجديدها، فلا تقوم نظريةٌ جديدة محل أخرى قديمة، بل إلى جانبها سواء كانت مؤكِدة أو مفنِدة. إن واقع التفكير الفلسفي شهد عل تعايش المادية والمثالية مثلاً، على الرغم مما يكون بين النظريات من تفاوت حدَّ الاحتواء واختلاف حدَّ التناقض. لكن، لا يحق

لعالم، بل لا يشرفه أن يتباهى بتبني أحكام أو نتائج نظريات علمية تم تفنيدها.

وإذا استقام لنا التمييز بين الفكر والتفكير، قياساً على التمييز بين الناتج والسيرورات المنتجة. سيمَكننا ذلك من فصل النظر في الفكر باعتباره نتاجاً، عن النظر في التفكير باعتباره عمليات منتجة. نريد هنا أن نقول: إن التفكير فعل والفكر حاصل عنه، فالتفكير الفلسفي مثلا، هو التفلسف أو ما يقوم به الفلاسفة إزاء موضوعاتهم، والفكر الفلسفي هو حاصل فعل التفلسف.

لقد أُثيرت قضية المنهج كنقطة تحول في تاريخ النظر والتنظير، تحوّلٌ أصبح معه الاهتمام منصبا قبل كلّ شيء، على كيفيات النظر وأساليب التنظير، لقد أصبحت موضوعات البحث ونتائجه تابعة أو تالية في الاهتمام للمناهج. وفي هذا السياق سِيقَ التفكير أولا والفكر ثانياً. وبهذا، كان الاهتمام في التمييز بين أنماط التفكير متعلقاً بالتفكير كفعلٍ وليس بالفكر كمادة، متعلقاً بطرق وأساليب تحصيل المعرفة ومراكمتها، وليس بالمعرفة في ذاتها. ولك هنا أيضا أن تسحب ما يصدق على ثنائية الفكر والتفكير، على ثنائية المعنى وما ينتج المعنى عنه أو من خلاله.

1-2- الطبيعة والثقافة.

لقد جرت العادة على التمييز بين العلم والفلسفة من حيث الموضوع والمنهج على الأقل، فالفلسفة بحث في الكليات المجردة والمطلقة، بحث في الجوهر والأصل والماهية والنموذج أو المادة الأولية. والعلم بحثٌ في الجزئيات البسيطة والمحددة، بحثٌ في الشكل أو الحالة. إن الفلسفة بهذا المعنى بحثٌ مفارق في موضوع مفارق، والعلم بحثٌ معانق في موضوع متعلق.

لقد ساد الاعتقاد بأن الموضوعات العلمية موضوعاتٌ مادية عينية ومحددة. لقد اطرد النظر إلى الطبيعة في العلوم الطبيعية مثلاً، وكأنّها مجموعة

موجودات أو أشياء معزولة ومستقلة كل الاستقلال عن الذات الناظرة أو المنظرة، بخلاف المجردات والظنيات التي ينظر إليها على أنها مجرد حالات نفسية أو ذهنية. ولقد ترتب هذا الحكم بناء على ضبابية التمييز بين ما يوجد في الأذهان وما يوجد في الأعيان، بين موجودات تصورية وأخرى واقعية، بين ما يشبه العدالة والحريّة والإرهاب والديموقراطية، وما يشبه الرعد والبرق والعطر والسكر وهذا القلم الذي بين يدي. ولعل بموجب هذا التمييز حددتْ ما يسمى بالعلوم الدقيقة موضوعاتها، ولعلّ صفة الدقّة هنا ترجع إلى الدقّة الممكنة في تحديد الموضوع، لقد آثرت هذه العلوم بحسب ما ساد من اعتقاد، الاشتغال على الموضوعات العينية لإمكانيّة تحديدها بدقة، وتركت غير ذلك لأنماط التفكير الأخرى.

ولما ندقق النظر في معيار التصنيف بين الموجودات العينية والموجودات التصوّريّة، نجد أنّ المعيار في حدّ ذاته معيار تصوّري. إنّ الحدود الفاصلة بين التصوّري والعيني أو المادّي حدود وهمية، بالنسبة لكل من فكر أو يفكر، حدودٌ يرسمها التعميم عندما لا نميز بين الوعي واللاوعي. إنّ الإنسان لمّا يعي ويدرك لا يُحصل أو ينتج إلاّ إسقاطاته التصوريّة الخاصّة، بناء على تصوّراته السابقة، وشتان بين الموجودات العينية والموجودات التصوريّة من حيث الاستقلال والثبات والموضوعيّة.

إنه لا وجود لعالم طبيعي بالنسبة لكل من يعي أو يفكر، فلمجرد ما يفعل ذلك لن يكون إلاّ في عالمه التصوري. وإذا كان لابدّ للعالم الطبيعي من وجود، فإنّه يظلّ قبل الوعي وخارجه، إنّه يظلّ مستقلا عن أيّ تصوّر، وحينها لا نستطيع حتى أن نقول عنه إنّه عالم افتراضي أو وهمي، لأنّ الافتراض والوهم أيضا داخلان في حد التصور. إن العالم الطبيعي هو الموجودات التي ليست هي نحن عندما نعي أو نفكر، والعالم التصوّري هو نحن عندما نفعل ذلك. وأما نحن عندما لا نعي ولا نفكر، فذلك حالنا

ككائنات طبيعية أو بيولوجية. وأمّا عندما نفعل ذلك، فذلك حالنا ككائنات تصوريّة أو ثقافيّة. ولذلك قيل بأن "الإنسان كائن بيوثقافي".[1]

لنعد إلى العلوم الطبيعية وما تشترطه بصدد موضوعاتها من ثبات ودقة واستقلالية، يتعلق الأمر هنا بالنظر في الموجودات الطبيعية وكأنها موجودات ثابتة على حالها، مستقلة بمكوناتها، محددة بالأبعاد والصفات والأعداد، وقابلة للتحليل والتقطيع بكل حياد. لكن، أي استقلال وأي ثبات للموضوعات الطبيعية، بعدما علمنا بأن الموجودات كي تكون طبيعية خالصة للطبيعة، يجب أن تكون خارج التصور وقبل الإدراك، مهما كان الإدراك بسيطا وموضوعيا.

نريد هنا أن نقول بأنّه ليس هناك أي موضوع خالص للطبيعة، فكل ما يوجد من ذلك متغير وعرضي، لأنه مجرد حاصل ثقافي. وأما إذا أردنا أن نميز بين علم وفلسفة، فإن فعل ذلك بالنظر إلى الموضوعات كمعطيات مستقلة عن الذات وسابقة للتجربة، لم يعد مجديا، لأنه لا وجود لموضوعات سابقة ومستقلة، إذ لا يكون الموضوع موضوعا إلا بالنظر لمن يبحث فيه أو يشتغل عليه. ولك أن تسحب هذا الحكم على المعنى ككلّ موضوع.

وهكذا، نكون قد وقفنا إلى هنا، على بعض الحجج التي يمكن أن تُساق لأجل الموقف من المعنى وما يتعين بصدده من سؤال. لقد وقفا على بعض الثوابت الحاسمة في الفصل بين ما للماهيات وما للكيفيّات. ولقد لاحظنا كيف يمكننا بموجب هذا الفصلِ، أن نميّز بين متعلّقات الجواهر والأصول ومتعلّقات الأفعال والوظائف، من جهة. وأن نميز بين متعلقات الفكر ومتعلقات التفكير، من جهة ثانية. ولاحظنا من جهة أخرى، كيف يمكننا

---

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية، العدد 2، دار توبقال، البيضاء، الطبعة 3، 2005، ص14.

بموجب ذلك أيضاً، أن نميّز بين متعلّقات الطبيعة ومتعلّقات الثقافة. وكلّ هذا لننظر على إثره في إمكانيّة سحب ما يصدّق على تلك الثنائيّات من حكمٍ، على ثنائيّة المعنى والتدليل أو المعنى والتأويل.

2- من سؤال المعنى إلى أسئلة التدليل والتأويل :

لقد انتقل الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة، وذلك بما استحدثه بموجب التدليل من أنساق رمزية. لقد تحرر من الطبيعة، فاستغنى بعالمه الرمزي وما ضَمَّنه من تجريدات وتعميمات. فلم يعد مضطرا لإحضار الأشياء كي يحدثك عنها، ولا أن يلون المجردات كي يقنعك بوجودها. لقد خلق الإنسان بموجب التدليل عالمه الرمزي، عالم ثقافي فيه يعيش وفي ضوئه يصنف أو يعالج ما يصادف، حتى أنّ العالم الطبيعي صار لا يبدو كما هو عليه، بل كما ينظر الإنسان إليه. إن العالم لا يَمثُل أمامنا إلا خلف ستار أو وسيط يختلف من حيث الكثافة والسُّمك، بحسب ما عرفنا وما نعرف من مخزون ثقافي، ذلك لأننا لا ندرك ما ندرك إلا من خلال ما سبق لنا إدراكه من قبل[1]. ثمّ إنّ العالم الطبيعي بالنسبة للكائن البشري، لا يوجد إلا كما توجد الأصفار أو البدايات المفترضة، البدايات التي لا يمكن عيشها ولا تحيينها. وإذا حدث ذلك إنما يحدث خارج الوعي. وهكذا، فبالنسبة للوعي الإنساني، ليس هناك إلاّ العالم التصوّري أو الثقافي، وليست هناك آلية أخرى لارتياد هذا العالم واكتشافه غير آلية التدليل، فماذا عن هذه الآلية؟

2-1- المعنى والتدليل :

يتعلّق الأمر هنا بنوع من الفعل، فعلُ ربطٍ داخل نسقٍ هو اللسان، بين أول وثانٍ هما الدال والمدلول أو التمثيل والتمثُّل. وحاصل فعل الربط هذا علاقة

---

[1] نشير هنا إلى مستويات الإدراك ومبدأ الإحالة والتوسط عند:

- C.S.Peirce, Ecrits sur le signe, trad par G. Deledalle, éd Seuil, 1978

نسقية، هي ما يمثل العلامة اللسانية[1]. وبهذا الاعتبار، لن تكون العلامة اللسانية وحدة ثابتة ومعزولة، تتكون من دال ومدلول، كما قد يُعتقد، إنّما هي فعلٌ أو متغيرٌ دائم، يتمثّل في الانتقال من الدّال إلى المدلول، وهو انتقال أو ربطٌ اعتباطي في مبدئه إلزامي في مآلاته.

في البدايات المفترضة للتدليل[2]، أي قبل بناء العلاقة وقبل حصول العلامة، يكون الدّال مستقلاً عن المدلول، بحيث لا يكون في الأوّل ما يستدعي الثاني، ولا في الثاني ما يقتضي الأوّل. ولا يكون فعل الربط حينها إلاّ ارتجالا اعتباطياً، لا يُراهَن عليه بقدر ما يراهَن على مآلاته الاستعمالية في التجربة التواصلية المتكررة. إلاّ أنه إذا صارت العلامة وحدةً في نسق، بموجب التكرار والعادة، فإنّ العلاقة التي كانت اعتباطيّة بين الأوّل والثاني، تصير ضروريّة بينهما وإلزاميّة. وإلاّ من أين يستمدّ اللّسان سلطته وكذا كلّ الأنساق!

إنّ التدليل اعتباطي المبدأ، وهذا يعني أن الإنسان لا يصادف أيّ إكراه طبيعي في بناء أو صياغة علاماته وأنساقه، أن التسمية أو المفهمة، في حدود هذا المبدأ، تبقى فعلا حرا ومرتجلا، يطلب تزكيته في الاستعمال أو التداول. صحيح أن التدليل اعتباطي المبدأ، ولكنه مع ذلك قسري المآل إلزاميُّه. وهذا يعني أنه ما إن تستوي الأنساق التدليلية، بموجب عادة أو تكرار، حتى تصبح هي نفسها القانون والإكراه، إكراه من نوع وضعي، إنه الإكراه الثقافي أو المجتمعي، حيث تسود الأنا الجماعية على حساب الأنا الفردية، وحيث تسود الأنا الثقافية على حساب الأنا الطبيعية أو الغريزية.

---

[1] F.de Saussure, Cours de Linguistique générale. éd Payot, Paris,1978. Partie1, Ch1.

[2] قلنا مفترضة لأنها بدايات لا يمكن تحيينها، وإذا حدث ذلك، إنّما يكون في سياقات صناعية (مفترضة)، كما يحصل مثلا مع بعض العلامات الاصطلاحية.

إنّ في كلّ انتماء سلبٌ لبعض الحرية، فأن تنتمي إلى جماعةٍ ما، معناه أن تخضع لأنساقها الثقافية بما فيها اللسان، فنحن مثلا، لا نتكلم كما نشاء[1]، وإنما وفق ما يسمح به نظام اللسان الذي نتوسل به، ووفق ما تسمح به كل الأنساق الثقافية التي تؤطر الانتماء أو الأنا الجماعية. إنّ التدليل ممارسة ثقافية، تحكمها أنساق ثقافية، لأجل ثقافة إضافية. إنه ممارسة موجهة نسقيا وخاضعة ثقافيا. وعليه، كي يتحرّر التدليل، عليه أن يكون خارج الأنساق الثقافية، بيد أنّ هذه الأنساق لا خرج لها[2]، فنحن لا نهرب من نسق إلا إلى نسق آخر. والمفارقة، هي أنّ الأنساق التي حررتنا هي نفسها التي أخضعتنا، حرّرتنا من الثابت وأخضعتنا للمتغيّر، فتلك الطبيعة أو البداية المفترضة، وهذه الثقافة أو المآل المحتوم، والغريب أنّه حتّى محاولات العودة إلى الطبيعة، لا تجد لها مجالا خارج فعل التدليل أو خارج التمثُّل الثقافي.

لقد تخلى اللساني في تصوره للتدليل عن المرجع أو الماصدق باعتباره خارج اللسان وخارج الثقافة، وفي هذا تصريح بقسمةٍ بين ما يوجد في اللسان أو الثقافة وما يوجد في الواقع المادي، والذي يلاحظ على هذا، هو أن هذه القسمة لا تستقيم إلا عن وهمٍ، هو وهم استقلال الموضوع عن الذات. والثابت من خلال التجربة الإنسانية، أنه لا استقلال لموضوعات الإدراك عن الذات المدركة، إنه لا وجود لواقع أو موضوع، ما لم يكن هناك من يدركه فيفكر فيه أو يعبر عنه. وبهذا الاعتبار لن يكون للواقع أو الموضوع مكان إلا داخل اللسان أو داخل النسق الرمزي بشكل عام. وهكذا فإن اكتفاء اللساني في التدليل بالثنائي (تمثيل/تمثُّل) وإهماله للموضوع أو المرجع،

---

[1] Voir: O.Ducrot, dire et ne pas dire, éd Hermann, Paris, 1980, P8. & C.K.Orecchioni, l'énonciation de la subjectivité dans le langage, éd Armand Colin, Paris, 1980, P185.

[2] Voir: R.Barthes, Leçon, éd Seuil, Paris, 1978.

بحجة أن هذا الأخير خارج النسق، سيُفوت علينا تمثُّل التجربة أو السيرورة التدليلية في كليتها تمثُّلا دقيقا. وستبدو وكأنها سيرورة خطية دائرية، من أولٍ إلى ثانٍ ومن ثانٍ إلى أوّلٍ، وما هي كذلك كما سنرى.

للتبرير، لننظر في خصائص كل من الفردي والثنائي والثلاثي[1]. إن الذي ثبت ونعرفه هو أن الفردي يكون في حدود الواحد، وهو بذلك ثابت مطلق، ولا مجال في حدوده لتعالق أو تدليل، لأنه لا يحيل أو يحال عليه إلا إذا تجاوزناه وتمثلنا غيره. أما الثنائي فإنه وإن خالف الفردي في كونه حاصلَ ربطٍ أو تعالق، فإن التدليل إذا ظل في حدود ثنائيته، يكون عقيما محدود المسار، أو يدور حول نفسه فلا يتطور. وبمجرد العبور إلى الثالث ستتسع العلاقة، وسينفجر التدليل لينتشر ويمتد في كل الاتجاهات. إن الثلاثة رمز للخصب والولادة، رمز للتطور اللامتناهي، رمز للتعدد والحرية والاختلاف. إن هذا التصور الثلاثي سيجعل من التدليل تأويلا، وبه سينطلق السميائي، لا للبحث عن الحقيقة، بقدر ما للبحث عن صوابٍ سياقي.

2-2- المعنى والتأويل.

لقد صار للثالث دور في التدليل، وأصبح الأمر متعلقا بإحالة أولٍ على ثانٍ بتوسط ثالثٍ إلزامي. الأول هو ما يمثِّل، والثاني هو ما يمثَّل له، والثالث هو ما يحكم أو يوجه فعل التمثيل. فهذه ثلاثة هي الماثول والموضوع والمؤول[2]، وحاصل الربط بينها هو ما عُرف بالعلامة السميائية. لقد صادف التدليل في التصور الثنائي خطية عقيمة، وسينتفي ذلك هنا، عندما نعلم بأن كل واحد داخل الثلاثي ليس إلا ثلاثيا آخر. فكل علامة إنما هي حاصل ربطٍ بين

---

[1] انظر سعيد بنكراد، السميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2005، ص43.

[2] المقابلات الأجنبية للمصطلحات الثلاث هي على التوالي: représentamen، Objet، interprétant. والترجمة العربية لسعيد بنكراد.

ماثول وموضوع ومؤول، وكل ماثول إنما هو حاصل ربطٍ بين ماثول وموضوع ومؤول، وكذلك كل موضوع وكل مؤول.

إن العلامة وحدة في نسق، وبالتالي فهي وحدة معرفية أو ثقافية، مهما كانت ومهما كان النسق. وإذا كان التدليل كما أسلفنا، هو فعل ربط أو انتقال من أول إلى ثان عبر ثالث، فإننا نخلص إلى أنه انتقالٌ من علامة إلى أخرى عبر علامة أخرى، أو إحالةُ معرفةٍ على معرفة أخرى بتوسط معرفة أخرى. والحاصل أن التدليل ما عاد يقوم إلا على كيانات معرفية أو ثقافية. فحتى الموضوع أو نظيره اللساني (المرجع)، الذي كان يُعتقد على أنّه خارج النسق صار داخله. فنحن حينما نرى، لا نرى أشياءً معزولة عنّا، بل موضوعات أو كيانات معرفية، لأن الأشياء لا تنفذ إلينا كما هي، إنما تعكس فقط ما أسقطناه نحن عليها من معارفنا السابقة.

معلوم أنّنا لا نصادف ما نصادف إلا بخلفية معرفية[1]. ولعل في هذا إلغاء صريحا لكل براءة أو حياد أو موضوعية في التدليل. ولعل فيه أيضا مدعاة لإعادة النظر في مبدأ التدليل. فإذا كنّا لا نعترض على اعتباطية المبدأ بالنسبة للتدليل في الأنساق اللسانية، فكيف نقبل ذلك إذا تعلق الأمر بالأنساق البصرية، نسق الصورة بالتحديد داخل الأنساق السميائية، خاصة ونحن نعلم بأن التدليل بالصور محكوم دوما بعلاقة المشابهة، فالأول يرتبط بالثاني بالضرورة لأنه يشبهه. وإذا كنّا لا نجد في الدال اللفظي ما يربطه بمدلوله، فإننا مع الصورة نجد فيه أنه يشبهه. لقد كان ممكنا في البدء مثلا أن نجعل المتوالية الصوتية "حصان" مكان المتوالية الصوتية "شجرة" للتدليل على نفس المدلول. ولكنه ما كان ممكنا أن نجعل صورة الحصان مكان

---

[1] J.Searle, Sens et expression, trad par H. Pauchard, éd Hermann, 1972, P170.

صورة الشجرة للتدليل على نفس المدلول، والمانع هو ما بين الأول والثاني من مشابهة.

لقد وجب تطوير النظر في مبدأ الاعتباطية كي ينسحب على التدليل في كل الأنساق الرمزية[1]، ولهذا تم صرف النظر عن المراجع إلى الموضوعات الثقافية، فالصورة على الجدار لا تحيل على شيء في العالم الواقي، حتى نقول إنها تشبهه، بل تحيل على معرفةٍ ما سابقة حصلت عن تجربة ثقافية سابقة. إن الحصان الذي يُحال عليه بهذا الاعتبار، كيانٌ ثقافي وليس كيانا طبيعيا، إنّ الصور لا تحيل على الأشياء بقدر ما تستدعي تجربة سابقة. وللتوضيح، هبْ أنّك أمام صورة لشيءٍ ما، أو شخصٍ ما لا تعرف عنه شيئا من قبل، هل تتوقف هذه الصورة عن التدليل؟ طبعاً لا، فقد تثير فيك حزنا أو فرحا أو غضبا أو تقززا أو غيره، وقد يختلف ما تثيره فيك اليوم عن ما قد تثيره فيك غدا، وقد يختلف ما تثيره فيك عن ما يمكن أن تثيره في غيرك. إن هذا الاختلاف هو ما يؤكد اعتباطية المبدأ، وإن اعتباطية المبدأ هي ما يؤكد للأنساق الرمزية بعدها الثقافي.

لقد ألغى السميائي شفافية التدليل وموضوعيته، ألغى البراءة والحياد. وأثبت أن في كل تسنين كثافةٌ ما، وأن خلف كل تسنين إيديولوجيةٌ ما. وبهذا صارت المهمة مهمة كشفٍ وفضحٍ وتعرية، يتعلق الأمر في هذا بممارسة الحرية والاختلاف وبالتالي بممارسة التأويل.

لقد انطلق السميائي في التدليل من الماثول إلى الموضوع عبر توسط المؤول، والمؤول هنا ليس هو الذات الفاعلة، إنما هو التأشيرة أو الرخصة التي ستضع التدليل على مسار اللاتوقف واللاتناهي، حيث تتوالى الإحالات وتتراكم العلامات، وحيث لا يكون المؤول شيئا آخر غير كونه ماثولا جديدا،

---

[1] انظر سعيد بنكراد السميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، الرباط، 2003، ص32.

يكون له بدوره مؤوله الجديد، بالطريقة التي تُدشَّن فيها سلسلة التدليل اللامتناهية[1]. ولما ينطلق التدليل بهذه الطريقة، فإنّ إيقافه سيصبح مستعصيا، لأنّ السيرورة لن تكون في اتجاه معنى بعينه، وإنما ستنفتح على كل الاحتمالات الدلالية الممكنة، وحتّى غير الممكنة[2].

إن التدليل في الأصل سيرورة تنطلق لكي لا تتوقف، ولكنها مع ذلك قابلة للتوقف في أية لحظة، بشرط أن يكون ذلك على خلفية الاستمرار، لا على خلفية التمام. إن إكراه الحاجة التواصلية سيوقف السيرورة عند حدٍ ما في سياقٍ ما، لأجل فهمٍ ما، بالنسبة لشخصٍ ما. إنّ السّيرورة ستتوقف لإتمام التواصل في اللحظة التي تقضي فيها الإكراهات السياقيّة بذلك. وهكذا، إنّ التدليل سيظلّ لا متناهيا إلى حين تدخُّل الملابسات والأحكام التوافقية لإيقافه، ولو بشكل مؤقت وعرضي. وإنّ إيقافه هذا هو ما يسمح بانتشاله من متاهاته الممكنة، ولو كان ذلك أيضا بشكل مؤقت وعرضي[3].

وهكذا، لقد اكتشف السميائي أن الإنسان موضوع إكراه دائم، وأنه مهووس تحرر دائم. فلا حرية إلا بعد إكراه، ولا إكراه إلا بعد حرية. ولا إكراه إلا وهو مؤقت وعرضي، ولا حرية إلاّ وهي لحظية وسياقية. لقد تحرر الإنسان من إكراه الطبيعة بالتدليل وأنساقه، فأكرهته أنساقه، وتحرر منها بأخرى فأكرهته. وهكذا، لا توقُّف عن ذلك إلا وهو توقفٌ سياقي مؤقت وعرضي.

عود على بدء:

لقد أثبتت تجارب البحث العلمي، أنه لا فائدة من النظر في المعنى في ذاته، باعتباره كيانا أو وحدة مستقلة أو معزولة، ولا باعتباره معطى سابق ينبغي تحصيله كما هو. وبهذا لزم صرف النظر عن البحث في ماهية

---

[1] U.Eco, Le signe. trad par Jean-Mariekenberg, éd Labor, 1988, P252.

[2] سعيد بنكراد: "السيميوزيس والقراءة والتأويل". مجلة علامات العدد 10/1998، ص45.

[3] نشير هنا إلى دور المؤول النهائي في السيرورة التأويلية عند ش. س. بورس.

المعنى، إلى البحث في سبل إنتاجه واستهلاكه، بحيث لا يُنظر فيه باعتباره أصلا ثابتا ولا جوهرا سابقا ولا مادة مستقلة، بل باعتباره حاصل سيرورة تدليلية يتفاعل فيها الإنتاج والتأويل.

إن المعنى شكل وليس مادة[1]، إن المعنى في الفعل والحركة، إننا هنا بصدد قسمة بين الثابت والمتغير، فالمادة واحدة وثابة والأشكال متعددة ومتغيرة. إنّ المعنى فعل في سيرورة دائبة، متعدد بتعدد الأحيان والأماكن، ومتغير بتغير الذوات والمواقف. إنّ المعنى ليس في خطاب أو نصّ، إنه لا يُعطى بقدر ما يُؤتى، فنحن مثلاً قد نكون أمام نصّ واحد، فيكون لكل منَّا إزاءه معناه، ولكن النص في ذاته لا معنى له. وبهذا، إذا حدث أن فهمتَ عن أحدهم شيئا، فلا تقل لقد فهمت، وقلْ لقد فهمت الآن هنا على الأقلّ.

وأخيراً، يمكن أن نقول: إن القسمة بين الماهية والكيفية، قسمةٌ بين الحقيقة والمعنى. ومن منَّا يشرفه أن يدعي امتلاك الحقيقة! إننا فقط نطلبها، نسعى وراءها ولا نسعى إليها[2]، وبسعينا ذلك ننتج معانينا، أمّا الحقيقة فإنها تبقى "أفقا نسير في اتجاهه دون أن نبلغه بكليته أبداً"[3]. وهكذا، إن حسم الموقف من السؤال بصدد المعنى، مطلب معرفي أكيد، إلا أنه ومع ذلك ينبغي أن نشير إلى أن الذي يحكم أو يوجه ذلك الحسم، ليس هو منطق الإلغاء، بقدر ما هو منطق الأولويات والإمكانيات، ما دام البحث في الكيفيات لا يلغي البحث في الماهيات.

---

[1] انظر سعيد بنكراد، السميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، ص23.

[2] قلنا وراءها وليس إليها، لأن السعي إلى الشيء يكون بدافع الحاجة إلى امتلاكه، مع إمكانية امتلاكه، على اعتبار أن الشيء ثابت هناك في مكان معلوم ونحن نسير إليه فنصله. وأما السعي وراء الشيء، فإنه يكون بدافع الحاجة إلى السعي، وليس إلى الامتلاك، على اعتبار أن ما نسير إليه شيء مفارق لا يمكن وصله ولا امتلاكه.

[3] ت. تودوروف، في حوار أجراه معه هاشم صالح، ونشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 1986/40، ص26.

المراجع :

اللغة العربيّة :

- ت. تودوروف، في حوار أجراه معه هاشم صالح، ونشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 1986/40، ص26.
- سعيد بنكراد: "السيميوزيس والقراءة والتأويل". مجلة علامات العدد 1998/10.
  - السميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2005.
  - السميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، الرباط، 2003.
- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية، العدد 2، دار توبقال، البيضاء، الطبعة 3، 2005.
- محمد عماد الدين إسماعيل، المنهج العلمي وتفسير السلوك، دار القلم، دبي، 1989.

اللغة الأجنبيّة :

- C.K. Orecchioni, l'énonciation de la subjectivité dans le langage, éd Armand Colin, Paris, 1980.
- F.de Saussure, Cours de Linguistique générale. éd Payot, Paris,1978. Partie1, Ch1.
- J. Searle, Sens et expression, trad. par H. Fauchard, éd Hermann, 1972.
- O. Ducrot, dire et ne pas dire, éd Hermann, Paris, 1980.
- U. Eco, Le signe. trad. par Jean-Marie Kenberg, éd Labor, 1988.

أصل المعنى الوظيفيّ

د. نسيمة نابي

جامعة أم البواقي – الجزائر

لقد اهتمّ اللغويّون المحدّثون بالقوانين الكلّية التي تحكم الاستعمال وتكشف عن القدرات الإنسانيّة في تحقيق التواصل اللغويّ إلى جانب ربط بنيّة اللّغة بوظيفتها التواصليّة؛ حيث أصبحت البنية انعكاسا للوظيفة إذ تترتّب ألفاظها وفق الوظيفة التواصلية بناء على العلاقات القائمة بين الأنماط التركيبيّة المختلفة في سبيل الكشف عن المعنى الذي يجمع بين قرائن كثيرة لفظية ومعنويّة، وسأسلط الضوء في هذا البحث على الدلالة النحويّة قصد إبراز دورها في بيان المعنى الدلالي والتحقق من مدى بيان ارتباط المعاني النحويّة بالمعنى الوظيفيّ في تحقيق الوظيفة التواصليّة. وإن الدلالة النحوية كافية لوحدها لفهم المقولات اللغويّة، فهل بإمكانها الإلمام بكل أغراض المخاطب ومقاصده؟

مفهوم الدلالة النحويّة:

لقد قسم اللغويون الدلالة النحوية إلى قسمين:

1) **دلالة نحوية عامّة:** وتشمل المعاني المستفادة من الجمل والأساليب بشكل عامّ، وتمثّل الأساليب الإنشائية خلال استخدام الأدوات التي تؤدّي تلك الأغراض مثل الخبر والإنشاء، الاستفهام، الأمر، والنداءالخ.

2) **دلالة نحويّة خاصّة:** وتتعلق بمعاني الأبواب النحوية حيث نتمكن عن طريق الدلالات المحدّدة لتلك الأبواب من التمييز بين كلمات اللغة. فالأسماء والصفات والضمائر نحوَ التي تقع فاعلا في الكلام أو مفعولا أو حالاالخ وقد عرّفها ابن جني: "الدلالة التي تحصل من خلال العلاقات النحويّة بين الكلمات التي تتخذ كلّ منها موقعا معينا في الجملة حسب

قوانين اللغة؛ حيث إنّ كلّ كلمة في التركيب لا بدّ أن تكون لها وظيفة نحوية من خلال موقعها"[1] فيتجلى لنا من خلال قوله أنّه يركز على الجملة بمعناها الأساسيّ من خلال تحديد عناصر معناها وكشف تركيبها على أساس أنّ الجملة هي الغاية الأولى لكل نظام نحويّ، فالمعنى النحوي إذا وحده لا يتمّ المعنى العامّ للجملة كون هذا الأخير ثمرة ربط المعنى بعلم الدلالة. والمعنى الدلاليّ يشمل المعنى النحوي وطريقة التركيب، ممّا يعنى أنّ الدلالة النحويّة تقع جراء التفاعل بين الوظائف النحوية والمفردات المختارة.

الصياغةالنّحوية: هي الصورة التي يختارها النّحاة لتقديم بياناتهم المستفادة من تحليل الجملة وهو ما يقابل تقريبا العلاقات الرأسية والأفقية والمكون المباشر في الدراسات اللغوية الحديثة.

العلاقات التركيبيّة: وهي عناصر الجملة التي يسجلها اللغوي أثناء تحليله اللّغة، وهو ما يسمى كذلك بالوظائف النحويّة أو الدلالات النحويّة.

لقد حدّد اللغويّون المحدثون النحو الوظيفيّ على أساس أنّه "... ليس نحو جملة بالمعنى الذي يأخذه هذا المفهوم في اللّسانيات الصورية. ولا يمكن أن يكون نظرا للتوجه الوظيفيّ التداوليّ إلا نحو خطاب إلا نحوا يرمي إلى وصف الملفوظ اللغوي وتفسيره بما فيه الخطاب الأكمل أي النص"[2]بمعنى أنّ النحو بصفة عامّة يحمل توضيح المعنى أو المسار الدلاليّ والتركيبيّ للجملة من خلال إمكانات النحو واحتمالاته داخل التركيب؛ حيث إن ترتيب

---

[1] بن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط1، بيروت:1975، دار الكتاب العربي، ج3 ص99

[2] أحمد المتوكل، الوظيفة بين الكلية والنمطية، ط1. الرباط 2003، دار الأمان للنشر والتوزيع، ص97.

ألفاظ أو عناصر الجملة يخضع لأغراض المتكلمين. وعلاوة على هذا فإنّه بتطور علم الدلالة تجاوز اللغويون الاهتمام بالدلالة المعجميّة إلى دراسة الجملة. ومع التداولية أصبح يشمل التغيرات التي تطرأ على بناء الجملة وتؤثّر فى معناها، ثمّ تطوّر ليشمل دلالة النص بكامله.

إنّ تحديد معنى الجملة يعتمد أساسا على معنى مكوناتها ؛ أي معنى الكلمات وذلك باعتبار الجملة وحدة نحويّة تعتمد على تنظيم الكلمات وتحديد وظيفة تلك الكلمات في الجملة ممّا يعني أنّ الوظائف النحويّة تساهم هي الأخرى في تحديد معنى الجملة؛حيث يمثل هذا الأخير المعنى الوظيفيّ الذي تضيفه الجملة إلى المعنى المعجميّ للمفردات، ومن بين العلماء العرب الذين تناولوا الدلالة النحويّة بالدراسة عبد القادر الجرجاني الذي فتح بابا جديدا في إبراز علاقة النحو بالدلالة من خلال اهتمامه بنظرية النظم مبيّنا أنّ الكلمة لا توصف بالحسن أو القبح وهي مجردة وإنّما توصف بذلك لما تدخل في سياق أو نظم وتكسب صفتها وذلك بالنظر إلى ما يجاورها من كلمات في السياق أو النظم، مؤكّدا أن المعاني هي الأصل في كل عملية تركيب أو تأليف أو نظم والألفاظ تابعة للمعاني قائلا: "وأنك إذا فرغت من المعاني في نفس نفسك، لم تحتج إلى أن تتألف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تتركّب لك بحكم أنّها خدم المعاني، وتابعة لها ولاحقة بها..."[1]ويقول أيضا: "إذ الألفاظ خدم المعاني والمعرفة في حكمها وكانت المعاني هي المالكة سياسته المستحقة طاعتها فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته وأحاله عن طبيعته، وذلك مظنّه من الاستكراه وفيه فتح أبواب العيب والتعرّض للشين...."[1] أي اللفظ لا

---

[1] عبد القاهر الجرجاني،دلائل الاعجاز،ط1.القاهرة:2008، مكتبة الخانجي مطبعة المدني ص: 48.

يكتسب مزية و لا فضلا وحده ولا المعنى وحده وإنّما يقع ذلك ويكون ذلك بإتلافهما ويعنى بذلك أنّ الكلمة لا توصف بالحسن أو القبح وهي مجرّدة وإنما توصف بذلك لما تدخل في سياق أو نظم، وتكسب صفتها الخاصّةالتابعة وذلك بالنظر إلى ما يجاورها من كلمات في السياق المقاليّ أو النظم وفق قواعد النحو، ومن خلال رأيه هذا نتبيّن أنّه أدرك اختلاف اللغويين في تحديد مفهوم النظم باختلاف اتجاهاتهم، حيث مال البعض منهم إلى اللفظ والبعض الآخر إلى المعنى، وقبل عرض مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني تجدر الإشارة أنّه كان موجودا عند النحاة ضمن البحث في خصائص التراكيب وأسرارها، قبل أن تتميز فنون العربيّة، ويعرف اختصاص كلّ فن وحدوده، ولعل امتداد النّحاة إلى خصائص النظم هو سرّ توفيق الجرجاني "...في الكشف الواسع عن حقيقة النظم وخواصّه وأسراره ولطائفه، وطبعه القويّ المتدفّق..."[1]، وقد عرض له الجرجاني في غير موضع في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، حيث وقف عند نظم الحروف ليفرّق بينه وبين نظم الكلام، وذلك أنّ نظم الحروف هو"...تواليها في النطق وليس نظمها بمقتضى عن معنى والناظم لها، فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب"، لما كان ذلك يؤدّي إلى فساد، وأمّا نظم الكلام فليس الأمر فيه كذلك فهذا يقتضي في نظامها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس"[2] فهو ترتيب مقتضى عن معنى: يجري أولّا في المعاني تمّ ترتيب الألفاظ في النّطق على وفقها، إذن هو نظم يعبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق، فقدرة الجرجاني في تحديد دلالة النظم

---

1 محمد خفاجي وآخرون، الأسلوبية واللسان العربي، ط1، القاهرة: 1992، دار المصرية اللبنانية للنشر والتوزيع ص 71.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 40.

تختلف عمّن سبقه باعتباره النظم ترتيب الكلم ترتيبا يقتضيه المعنى، ورفض الاعتبار في بناء الجمل على أساس ضمّ الشّيء إلى الشّيء كيفما جاء واتّفق معلّلا رأيه بقوله "... الاعتباط في الترتيب وإن جاز في الحروف فإنّه لا يصحّ في الكلم، لأنّ الألفاظ يثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللّفظ المعنى التي تليها..."[1] بمعنى أنّه حاول التّوفيق بين المعنى اللّغوي لنظم ؛ أي ذلك المدلول الذي يعني ضمّ الشيء إلى الشيء ونحوه، وبين المدلول الاصطلاحي الذي يعني تأليف الكلام ونظمه بتوخّي معاني النّحو وأحكامه حيث يرفع من قيمة فكرته. ويرى أنّ الوصول إليها يقوم بتقفّي أنواع اللّذة النفسيّة بتتبّع صور الجمال كالاستعارة والتشبيه والكناية التي هي ضروب تحرّك القارئ إلى معرفة الفكرة وإدراكها في أيّ نصّ إبداعي ثم معنى يميّز ويدقّق ويحدّد ماهية كلّ نوع من ضروب التّحليل والشّرح والإيضاح والبيان، مركّزا في ذلك على قيمة التركيب النحويّ؛ حيث عمل على توسيع دائرة البحث النّحوي بتجاوز أواخر الكلم إلى نظرية النظم ، مبرزا في الآن ذاته علاقة النحو بالبلاغة، إنّ لجعله غاية النحو " معرفة نسبية بين صيغة النظم وصورة المعنى إشارة الى فهمه لوظيفة النحو حيث إنّها أعمق من كونها مجرد قواعد لضبط حركات الإعراب أو حتى بناء الجمل، وهي الفكرة نفسها الّتي تدور حولها الدراسات الحديثة، وبالخصوص عند التحوليين حول طبيعة الصلة بين التركيب والمعنى حيث أكد أنّ " يتوصّل بإحداهما إلى الأخرى... وأنّ فهم أحدهما بوضوح متوقّف على فهم الآخر "[2]؛ بمعنى أنّه في حالة عدم فهم الوظيفة النحويّة لمكوّنات

---

3 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 349.

[2] عبد اللطيف حماسة، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي ، ط 2 . مصر 2005، دار غريب للمشر، ص65.

التركيب وسرّ وضعها على نظم خاصّ -إضافة إلى دلالتها المعجميّة- يعسّر فهم المعنى فهما كاملا.

وبالمقابل إذ لم يتّضح المعنى المراد التعبير عنه في الذهن بدرجة كافية يصعب حينئذ تحديد بناءالجملة أو نظمها، وهذا من باب ضمان نقل المعنى بأمانة، وهو ما ذهب إليه اللغويّون المحدثون من خلال تركيزهم في هذا المجال على البحث في الجمل من حيث تأليفها وعلاقات كلماتها بعضها بالآخر بغرض النظر في نوع العلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة. ومعنى وظائفها النحويّة والتعبير عنها شكليا، وهو الرأي نفسه الذى أشار إليه الفارابي في حديثه حول ما أطلق عليه " علم الالفاظ عندما تركب " قائلا: "... علم قوانين الالفاظ عندما تركب ضربان : أحدهما يعطي قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تركّب أو ترتّب والثاني يعطي قوانين في أحوال التركيب والترتيب نفسه، كيف هي في ذلك اللّسان..."[1] إنّه ينظر أولا في قضية تركيب الألفاظ و ترتيبها ثم ينظر بعد ذلك فى التركيب والترتيب الأفصح، وهو نفسه ما عبر عنه سابير بقوله " يشتمل موقع اللفظ على قيمة وظيفية..." ممّا يعني أنّ الترتيب له قيمة نحويّة، وبالخصوص في اللغة العربيّة، وقد نوّه كذلك إبراهيم أنيس بأهمية الترتيب في الجملة في سبيل الكشف عن الدلالة النحويّة في عناصرها قائلا " يحتم نظام الجملة العربية أو هندستها ترتيبا خاصّا لو اختلّ لأصبح من العسير أن يفهم المراد منها"[2]حيث اختلاف ترتيب عناصر الجملة يؤدّي إلى فساد المعنى، ولهذا

---

[1] محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب، ط 1، لبنان2004، دار الكتاب الجديدة، 54.

[2] ابراهيم انيس، دلالة الالفاظ ، ط 3 . مصر : 1972 ، مكتبة الانجلو مصرية ، ص 48 .

اهتم النحاة بوضع شروط تبني عليها الجملة لغرض تحقيق صحتها نحويا ودلاليّا ومنها[1] :

- ضرورة ارتكاز الجملة على وظائف نحويّة بحيث تكون في علاقات أساسيّة تمدّ اللّفظ المنطوق بالمعنى الأساسيّ.
- توفّر الجملة على مفردات يتمّ الاختيار من بينها لشغل الوظائف النحوية المختلفة.

إنّ الوصف النحوي يهتم بالجملة وبالعلاقات القائمة بين عناصرها، وبذلك اعتبرت الجملة في موضوع النّحو أهمّ وحدة تركيبيّة، يهتمّ فيها بترتيب الألفاظ بحسب ترتيب معانيها في النفس، وبالتالي تتكفّل بطريقة أو بأخرى بالبعد الوظيفيّ للغة المتكلم، وذلك طبعا من خلال النظم. كون هذا الأخير يخلق أحيانا نوعا من علاقات "غير العاديّة" بين عناصر التركيب، فيخرج بذلك عن المألوف وتكون بذلك اللغة جمالية أكثر من تواصلية، فتحول التركيب بذلك من اختصاص بيان العلاقات داخل نظام الجملة إلى علم تعامليّ يركز النظر على السياق. وبهذا أقرّ اللغويون بأنّ النحو يتحكم بمساحة ما من اللغة لكونه يعمل على تسويغ التحركات اللغوية داخل شبكة من العلاقات، ويقرّر فشل الاستخدام أو نجاحه، علما أن سيبويه تبين أن السامع لا يتعامل مع الحرفي من كلام المتكلم بقدر ما يركز على المعنى الأساسي ومن وراء الكلام برمّته مهما اختلفت السياقات فدعا بذلك إلى توخي الدقة في استعمال التراكيب اللغوية والحركات ؛ على أساس أنها تؤثر تأثيرا كبيرا في المعنى الذي يدركه السامع وبالتحديد في مسائل التقديم والتأخير، ممّا أدّى إلى ملازمة النحو للمعنى والسياق والزمان والمكان وفى كلّ حدث كلاميّ، فأضفى عليه بذلك سمة الديمومة والعلمية واسترسال

---

[1] صائل الرشدي، عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية، ط 1-الأردن 2004، مكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، ص73.

النظام لأنّه علم يعنى بتقنين أحوال الكلام في سياقات إنتاجه، فتجاوز لذلك نظام القواعد الثابتة إلى الوقوف على الإمكانات التعبيرية فى اللغة أي "الوسائل التي يملكها الجهاز اللغوي نفسه لأداء معان تتجاوز الأغراض الأولية للكلام"[1] كالاستعمال والتقدير باعتبار الترتيب والتنسيق في بنية التركيب والربط بين عملية البناء والصياغة وهذا ما ذهب إليه الجرجاني قائلا: "واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعا من الذهب أو الفضة فيذهب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة"[2] حيث قدّم العملية الإسنادية مدعما من خلالها فكرة التعليق النحوي قائلا: "ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، تعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما..."[3] وهذه الطرق وردت في كتب "أندريه مارتيني" وحددها علماء اللغة كونها تضمّ ثلاث طرق هي: الضم بين أصناف الكلم، الإعراب، والمرتبة في نطاق التركيب؛ عبر عن المعاني بمعاني النحو فجعل النظم في التركيب لا في التحليل، وذلك أنّه كان ينظر إلى التركيب باعتباره كلاّ متماسكا دون أن يجزئه خلافا للنحاة الآخرين معبرا عن فكرته بصريح قوله: "وبيان ذلك أنّهم أوّل شيء عدموا العلم به نفسه من حيث حسبوه شيئا غير توخي معاني النحو، وجعلوه يكون في الألفاظ دون المعاني"[4]وعليه ركّز اهتمامه على ضرورة تحقيق التناسق الدلالي بين تلك الألفاظ مبرزا بذلك أن النحو يتكون من وحدات وفقا لمعان خاصّة به تدخل في تركيب خاصّ فيتم بها التأليف والتركيب

---

[1] شكري عياد، اللغة والإبداع، ط1. مصر: 1998، مكتبة زهراء الشرق، ص05.

[2] الجرجاني، دلائل الإعجاز ص288.

[3] المرجع نفسه ص13.

[4] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص173.

وهو في ذلك أقرب ممّا هو عند المحدثين في ميدان دراسة طرق التأليف في الجمل، وهذا التصوّر ذهب إليه أحمد المتوكل أثناء توضيحه معنى الوظيفة في النّحو الوظيفي؛حيث ميّز بين:

- **الوظيفة العلاقة:** الّتي حدّدها في " العلاقة بين مكوّنين أو مكوّنات في المركّب الاسمي أو الجملة... وهو متداول بين جلّ الأنحاء مع اختلافات جزئيّة بين نحو وآخر، وتكون الوظائف علاقات مشتقّة حين يتمّ تحديدها على أساس المكوّنات داخل بنية تركيبية معيّنة"[1].
- **الوظيفة الدّور:** ويقصد بها الغرض أو المقاصد التي تصبو إلي تحقيقها الكائنات البشرية من خلال اللّغات الطبيعية قائلا: "...نجد أنّ مفهومي الوظيفة كعلاقة وكدور متباينان، حيث إنّ العلاقة هي رابط بنيوي قائم بين مكوّنات الجملة، أو مكوّنات المركّب، في حين أنّ الدّور يخصّ اللّغة بوصفها نسقا كاملا، إلاّ أنّ هذا التّباين لا يلغي ترابطهما من حيث أنّ وظيفة اللغة تحقيق للتّواصل بين مستعمليها تضاف إليها الوظائف التّركيبية والدّلاليّة وظائف أخرى، كما يغلب تتخذ الوظائف وضع وظائف أولى غير مشتقّة"[2] إذ يتحقّق المعنى الوظيفي عنده بالدّمج بين عدّة وظائف هي:
- **وظائف دلالية:** وتتمثّل في "الأدوار الّتي يأخذها كلّ محلّ من محلات الموضوعات بالنسبةإلى الواقعة الّتي يدل عليها المحمول"[3]

---

[1] أحمد المتوكل، التركيبات الوظيفية قضايا ومقاربات، ط1. الرباط: 2005، مكتبة دار الأمان، 23.

[2] المرجع نفسه، ص24.

[3] أمد المتوكّل، من البنية الحملية إلى البنية المكوّنية الوظيفة المفعول في اللعة العربية، ط1. لدار البيضاء:1997، ص 16

وهي عنده مرتبطة بكلّ من (المنفّذ- المتقبّل- المستقبل- الأداة- الزمن – المكان- الحال) و يتحدّد من خلالها الموضوع دلاليا.

- **وظائف تركيبيّة:** وهذه تتعلّق ب: " إسناد الوظيفتين الفعل والمفعول بنوع الوظائف الدّلالية الّتي تحملها حدود البنية الحملية"[1] ويتحقّق ذلك من خلال مراعاة سلميّة الوظائف الدّلالية إلى جانب سلمية المواقع.
- **وظائف تداولية:** وتتمثّل في المكوّنات الّتي تتموقع خارج الجملة إلى جانب المكوّنات الدّاخلية، وتقوم بين مكوّنات الجملة على أساس المقام الّذي تنجز فيه الجملة فهي الّتي تحدّد مكوّناتها على حساب التواصل بين المتكلم و المخاطب أو الوضع التّخابري بينهما"[2] حيث أكدّ من خلالها أهميّة هذه الوظائف في النّحو الوظيفي ؛أي أنّ هذا الأخير لا يتحقّق إلاّ بالتفاعل بين هذه الوظائف الثلاثة ، فكان بذلك النّحو الوظيفي انتقالا من نحو الجملة إلى نحو النّص.

ومجملة الأمثلة الّتي قدّمها الجرجاني ليوضح فكرته، مثال ذلك قوله –بما معناه–: (ضرب زيد عمرا) بين أنه إذا نظرنا إلى كلمة:

ضرب: جاءت على صيغة فعل تدلّ على الماضي، وتندرج ضمن قسم من أقسام الكلام وهو الفعل، الفعل مبني للمعلوم.

أما كلمة زيد: فهي تنتمي إلى الاسم، مرفوع، بينه وبين الفعل علاقة إسناد (قرينة تعليق معنوية)، رتبته التأخر (قرينة الرتبة)، فاعل.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 23.

[1] أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربي الوظيفي، ط1. الدار البيضاء: 2012، دارالثقافة، ص 109.

أمّا كلمة عمرا: تنتمي إلى مبنى الاسم (قرينة الصيغة)، منصوب (قرينة العلامة).

ويتجلى ذلك من جملة الأمثلة الّتي قدّمها، و منها على سبيل المثال الآتي: قوله تعالى: "واشتعل الرأس شيبا" إذا نظرنا في ألفاظ هذه الآية تقول أن "اشتعل" أعلى مرتبة من الفصاحة، ولم توجد هذه الفصاحة لها وحدها وإنّما كونها موصولة بالرأس المّعرّفة بالألف واللام ومقترنة بـ "شيبا" نكرة منصوبة، أي أنّ الفصاحة ليست صفة للفظ "اشتعل" وحده وإنّما هي في النظم باعتبار ملاءمة معنى اللفظة التي تليها، فالجمال أن تعلم أن "اشتعل" للشيب في المعنى، وإن كان للرأس في اللفظ، فلو قلت: "اشتعل شيب الرأس" هل ترى الروعة التي كنت تراها؟ فقد استعير "اشتعل" ""لشيب"، لأنّه يفيد لمعان الشيب في الرأس وأنه قد شاع فيه، وعمّ جملته حتى لم يبق من السّواد ما لا يعتد بعد.

ونظير ذلك في التنزيل لقوله تعالى: "وفجرنا الأرض عيونا" فإن التفجير للعيون معنى لكنّه وقع على الأرض في اللفظ وأفاد أن الأرض قد صارت عيونا كلّها، وأن الماء كان يفور من كل مكان ولو قلت: "فجرنا عيون الأرض" لم يفد ذلك وبهذا الشأن يقول الجرجاني: "إن المزية الجليلة والروعة التي تدخل النفوس في الكلام ليست لمجرد الاستعارة لكن للطريقة التي صيغت بها هذه الاستعارة..."[1]، ويريد بذلك أنه ليس للفظة قيمة ذاتية بمعزل عن السياق ولكنها تحسن بمراعاتها المعنى وبموقعها إلى الوحدات الأخرى في الجملة الواحدة، عدا توظيف المعاني النحوية في السياق لخدمة المعاني.

---

[1] يوسف أبو العدوس، النظرية البيانية للإستعارة: (تمثلاتها قراءات عبد القاهر الجرجاني)، د.ط، تونس، 1998، دار محمد علي الخامس، ص 199.

ومثال ذلك أيضا قوله في التنزيل: "يخربون بيوتهم بأيديهم"، فالتخريب للأيدي معنى وإن كان للبيوت في اللفظ، فقد استعير التخريب للأيدي كونها خصّ بها الأشخاص الذين لا يسعون للنجاح والتفوق رغم توفرهم كلّ سبل الراحة والأمان، وكذلك قول الحجاج بن يوسف: "إني أرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها وإني لصاحبها" فقوله: "أينعت" استعيرت للثمرات معنى ووقعت على الرؤوس للفظ وتفيد قطع الرؤوس والغرض منها التهديد، والقرينة المانعة من إيراد المعنى الأصليّ هي لفظة "قطافها" لأن "القطف" يقع على الثمار التي قد أينعت ونضجت، والقطع لا يقع إلاعلى الرؤوس.

وقول أبو الطيب المتنبي:

ومن يك ذا فم مرّ مريض يجد مرا به الماء الزلال.

فالمرّ والمرض هنا واقع على غيره أي من لم يعجب بأشعاره ولم يتذوقها لن يجد فيها اللذّة الأدبية. فاستعار لفظ "مرّ" و "مرض" ليبين أنه مريض الذوق، فاسد .فمثله بإنسان اعتراه مرض في حلقه أو لسانه أو فمّه الذي حتى إذا قدم له الماء العذب يجده علقما مرا لا يستسيغه... فاختيار اللفظ وحسن التعبير من أساليب البيان وأكثرها تأثيرا وتأدية للمعنى. وتحديده مفهوم الاستعارةعلى هذا النحو لم يخرج فيه عن الدائرة التي رسمها لنفسها، وهي دائرة النظم، رغم أنه يعطي الأولوية –أحيانا– للمعنى في علاقته باللفظ بما في ذلك أسبقية ترتيب المعاني في النفس على ترتيب الألفاظ في النطق، هذا فضلا عن اعتباره المعاني أسبق في الوجود من الألفاظ. ثمّ إنّ الفصاحة التي هي في اللفظ إنما السبيل إليها المعنى، وقولنا عن فتاة أنّها: "تؤوم الضحى" ؛أي: الفتاة المترفة التي تملك من يرعى شؤونها، فتنام حتى ترتفع الشمس.

وقوله تعالى: "**إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها**" كناية عن يوم القيامة، المقصود منها تنبيه عقول المؤمنين، وتحذير الكافرين وردعهم.

ومثال ذلك أيضا قول الخنساء تصف أخاها صخرا:

طويل النجاد رفيع العماد كثير الرماد إذا ما شتا.

فوصفها إياه: طويل النجاد أي طويل القامة وكنّت عن ذلك بالنجاد وهي حمائل السيف وكنّت عن كونه ذا منزلة رفيعة بقولها: رفيع العماد: وذلك أنه جرت العادة أن تكون خيام الحكام ذات أعمدة طويلة وكنّت عن جوده وكرمه في الضيافة بقولها "كثير الرماد" الخ.

ومثال ذلك قول المتنبي في رجلين قتلا جرذا، وهما بما فعلا جد معجبين، حيث صور لنا ذلك بأشياء متباعدة، مقربا الصورة للقارئ هادفا السخرية منهما قائلا:

لقد أصبح الجرذ المستغير أسير المنايا صريع العطب.

من خلال قوله نلحظ أنه شبّه عمل الرجلين بإعارة جيش على عدوه، حيث شبّه (الجرذ) بـ(العدو)، والرجلين (بالجيش)، وهو تشبيه ضمني يفهم من خلال السياق بمعنى أنهما (الرجلين) قتلا (الجرذ) الذي أغار عليهما، كما تغير الجيوش على العدوّ، حيث أن وجه الشبه مأخوذ من صفات عدة وهي المنايا، المستغير، أسير، يواصل قائلا:

رماه الكناني والعامري وتلاه للوجه فعل العرب.

موضّحا من خلال قوله هذا طريقة قتلهما إياه فبين أنهما اعتمدا في ذلك الرمي فشبه طريقة قتلهما إياه بحالة الجيش وهو يرمي بالسهام على العدو، ثمّ استأنف قوله قائلا:

كلا الرجلين أتا قتله فأيكما غلّ حرّ السلب

مستغربا تصرفهما هذا، بمعنى أنه بقي حائرا لم فعلاهذا لكونهما اجتمعا على قتل، وليس المقتول إلا فأرا، أخذا يصارعانه كما يصارع العربيّ خصمه، ويتساءل فيما بعد قائلا:

وأيّكما كان من خلفه فإنّ فيه عضّة في الذنب

بعد أن صور وضع الرجلين وطريقة قتلهما للجرذ، وبيان حالتهما أثناء قتله فشبّه عملهما ذلك بعمل جيش أغار على عدو يتصارع فيه الطرفان ويحصل الجيش على أسرى وقتلى، من خلال الرمي والنزاع والصراع ،مجسدا كل ذلك بصراع العربي لخصمه، بعد كل هذا تساءل من منهما سرق الثياب والأسلحة مثلما يسرق السارق في الحرب من أسلاب القتلى ويخفيها عن أصحابهاإلخ

المعنى الوظيفي عند المحدثين:

لقد سبق وأن ذكرنا أن القدامى اهتموا بهذه القضية من خلال النظر في ترتيب الألفاظ وتتابعها، وذلك من زاويتين:

أ - ترتيب الألفاظ طبقا لترتيب الفكرة التي يؤديها السياق في التركيب.

ب -ترتيب الألفاظ طبقا للوظيفة النحوية التي يقوم بها كلّ لفظ في سياق مخصوص صحبة باقي الألفاظ، وهذا ما بينه عبد القاهر الذي أحاط بهذا المعيار علما وفهما. من وراء اهتمامه بالنظم القائم على مراعاة النظام النحوي في نظم الألفاظ وصياغة التراكيب إلى جانب مراعاة ارتباط الكلمة بما قبلها وما بعدها، ومن الذين اهتموا بالمعنى الوظيفي إبراهيم أنيس الذي أقرّ أنّ كشف المعاني في نظام الجملة لا يتحدد من الحركة الإعرابية، وإنّما يعود ذلك "للموضع الخاصّ لكل كلمة من كلماتها... وما يحيط بالكلام من ملابسات..."[1]، وقد تمّ انتقاده من قبل لغويين آخرين متسائلين: هل كلّما وقفنا عند معنى جملة نضطر للرجوع لمعرفة ظروف إنشائها، ففضلوا بذلك الوقوف عند الحركة الإعرابية لتحديد مضامين المحلات الإعرابيّة؛ أما الأستاذ تمام حسن فقد اعتمد على قرائن التعليق من خلال النظر إلى كل كلمة من كلمات التركيب

---

[1] إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط7. القاهرة: 1985، مكتبة الأنجلو مصرية، ص242.

لمعرفة علاقتها بما قبلها، وما بعدها ويمثّل لما ذهب إليه أثناء تحليله الجملة التى ذكرناها سابقا كالآتي[1]:

"ضرب زيد عمرا" وهي جملة فعليّة بسيطة من حيث درجة التركيب

- ضرب: صيغة على وزن فعل، من مبنى الفعل، مسند للمفرد الغائب.
- زيد: لفظ ينتمي إلى مبنى الاسم (قرينة الصفة) مرفوع (قرينة الإعراب).

العلاقة بينه وبين الفعل علاقة إسناد (قرينة التعليق) ينتمي إلى رتبة التأخير (قرينة الرتبة).

فبين بذلك أنه من خلال كلّ هذه القرائن يعرب (زيد) فاعلا و(عمرو) مفعولا به؛ أي أنه قام باستبدال الحكم الأعرابي بآثار العوامل في التراكيب اللغويّة، رغم أن النحاة القدامى لم يغفلوا أولم يهملوا هذه القرائن المهمّة في تعيين الوظائف. وقد عبّر عن هذا ابن جني بصريح قوله: "قد تقول: (ضرب يحيى بشرى) فلا تجد هناك إعرابا فاصلا...قيل إذا اتفق ما هذا سبيله مما يخفي في اللفظ حاله، ألزم الكلام من تقديم الفاعل، وتأخير المفعول ما يقوم مقام الإعراب، فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التصرف فيه بالتقديم والتأخير نحو: (أكل يحيى كمثرى)، لك أن تقدم وتؤخّر كيف شئت...لأنّ في الحال بيانا لمّا تعني"[2]. من خلال نصّه يتضح لنا أنّه أشار إلى تلك القرائن التي ذكرها تمام حسان نحو قرينة الرتبة، والحال والمقام الخ، ولم يقف عند فكرة إهمال الحركات الإعرابيّة فحسب وإنما تجاوز ذلك إلى الإقرار بأنه ثمّة إمكانية لأن تعرب كلاما لا معنى له من الناحية

---

[1] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ط5: 2006، عالم الكتب، ص240.

[2] ابن جني، الخصائص، ج1 ص35.

المعجميّة إذا تبين معناه الوظيفي قائلا: " يكفي أن تعلم وظيفة الكلمة في السياق لتدعي أنّك تعربها إعرابا صحيحا، وتأتي وظيفة الكلمة من صيغتها ووضعها، لا من دلالتها على مفهومها اللغوي، ولذلك يستطيع المرء أن يعرب كلمات لا معنى لها، ولكنها مصوغة على شروط اللغة العربية، ومرصوفة على غرار تراكيبها "[1] وفي هذا إجحاف لحق النحاة الأوائل لأنّهم أدركوا التلازم القائم بين القرائن المعنوية واللفظيّة.

خاتمة : نورد ما يمكن استصفاؤه في شكل ملاحظات-

- إنّ المحدثين حصروا وظائف النّحو في كليّات ممّا أفقد النّحو أهمّ مباحثه، التي تتمثّل في الإحاطة بكلّ ظواهر الاستعمال.
- إنّ المعنى النحوي أو الوظيفي للجملة يمكن أن يحتمل أكثر من معنى.
- إنّ العلامة الإعرابية عند النحاة القدامى أظهر وأوضح مقارنة بالقرائن الأخري الدلاليّة والمقاليّة والمقاميّة
- إن الاهتمام بقرائن التعليق لا يلغي دور العلامة الإعرابيّة في توضيح المعنى النحويّ أو الوظيفي.
- إنّ ما أطلق عليه تمام حسان بتظافر القرائن لا يمكن أن يكون بديلا عن نظرية العامل في النحو العربي.
- إنّ القواعد تيسر صياغة الكلام الصحيح ويعمل على بيانها لتتحقق الكتابة السليمة في حين يقف الإعراب على ملاحظة العلاقة القائمة بين أجزاء الكلام.
- إنّ العلامة الإعرابية قرينة صوتية، إذ هي جزء من دلائل المعنى، وإهمالها يعتبر نوعا من الإهمال والتّعسف على قوانين النظام الصارم.

---

[1] تمام حسن، مناهج البحث في اللغة، دط. القاهرة: 1990، مكتبة الأنجلو مصرية، ص193.

- إنّ النحو العربي قائم على الإحاطة والشمول في وضع المبادئ لاستقامة خطّ سلامة المعنى.

قائمة المصادر والمراجع :

- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط 3. مصر : 1972، مكتبة الأنجلو مصريه.
  - من أسرار اللغة، ط7. القاهرة: 1985،مكتبة الأنجلو مصرية،
- ابن جني (أبوالفتح عثمان)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط1، بيروت:1975، دار الكتاب العربي.
- أحمد المتوكّل، التركيبات الوظيفية قضايا ومقاربات، ط1. الرباط: 2005، مكتبة دار الأمان.
  - الوظيفة بين الكلية والنمطيّة، ط1. الرباط 2003، دار الأمان للنشر والتوزيع.
  - دراسات في نحو اللّغة العربي الوظيفيّ، ط1. الدار البيضاء: 2012، دار الثقافة.
  - من البنية الحمليّة إلى البنية المكوّنية الوظيفة المفعول في اللّغة العربيّة، ط1. الدار البيضاء، 1997.

- تمّام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ط5: 2006، عالم الكتب.
  - مناهج البحث في اللغة، دط. القاهرة: 1990، مكتبة الأنجلو مصريّة.
- شكري عيّاد، اللّغة والإبداع، ط1. مصر: 1998، مكتبة زهراء الشرق.

- صائل الرشدي، عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية، ط 1. الأردن : 2004، مكتبة الأهلية للنشر والتوزيع.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ط1.القاهرة:2008، مكتبة الخانجي مطبعة المدني.
- عبد اللطيف حماسة، النّحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحويّ الدلاليّ، ط 2. مصر : 2005، دار غريب للنشر.
- محمّد خفاجي وآخرون، الأسلوبيّة واللّسان العربي، ط1، القاهرة: 1992، دار المصريّة اللبنانيّة للنشر والتوزيع.
- محمّد محمّد يونس علي، مقدمّة في علمي الدلالة والتخاطب، ط 1. لبنان : 2004، دار الكتاب الجديدة.

الملفوظ اللُّغويّ من الأنا إلى مدلول معنويّ لدى الآخر

د. زياد محمود مقدادي

جامعة الملك خالد – السعودية

الملخّص

تقوم هذه الدراسة بإبراز الصّلة بين الأنا والآخر من خلال النّص الذي يقدمه (الأنا) بصفته مرسلاً، ويستقبله (الآخر) بصفته مستقبلاً، وذلك من خلال إرسال رسالة أو إشارات لغوية يقصد المرسل إيصالها إلى المتلقّي.

وتبرز أهمية المعنى في هذا الجانب من خلال مركزيته بين الطرفين، فمنه يدرك المتلقّي قصد الأديب أو المبدع؛ ولأجله يقوم الأديب بصياغة نصّه؛ ما يفرض عليه أن يحسن الصياغة المعبّرة عن المعنى المراد إيصاله للمتلقّين، وعلى المتلقّي من جهة أخرى أن يدرك ذلك المعنى ويفهمه، وفق ما يقتضيه النّص الأدبيّ.

وستقوم هذه الدراسة –إن شاء الله– بتبيين حدود المعنى المفهوم من المرسل (المبدع) وكيف يجب أن يفهمه المتلقّي؟ لأن ذلك يساعد في فهم العلاقة بين هذين الطرفين، إذ إنّ تحديد المقصود يسهم إلى حدٍ كبير بمعرفة صلة المعنى بهما، وهي صلة قويّة لا يمكن إغفالها عند التفكير في المعنى.

وستعمد الدراسة إلى استقصاء الجوانب ذات العلاقة بالمعنى وربطها بالخطوط العامّة لنظرية التلقّي كي تتضح معالم مقصديّة المبدع، وذلك بالاعتماد على المصادر ذات العلاقة بالموضوع.

المقدّمة :

شغلت قضية اللّفظ والمعنى الدارسين كثيرًا، فكانت مثار جدل لديهم، وقام بعضهم بالتوفيق بين اللّفظ والمعنى من أجل الحصول على صنعة أدبية معبّرة.

ويقيت العديد من القضايا المستقلة التي تحوم حول اللّفظ أو المعنى كلٌّ على حدة؛ إذ يجد المتتبع عنايةً باللّفظ لدى بعض الدارسين وعناية بالمعنى لدى آخرين؛ ومردّ ذلك ضرورة الوصول إلى تصوّر شامل في أذهانهم لكلٌّ من اللّفظ والمعنى.

وتعدّدت الجوانب التي انطلق منها الدّارسون في تحديد ماهية المعنى، فكانت تلك الدراساتُ مجالاً رحبًا توسّع فيها فلاسفة اللّغة والنقّاد... . فثمّة دراسات تُعنى بأصل المعنى، وغيرها بقضاياه، إلى غير ذلك... .

وتركّز هذه الدراسة على علاقة المعنى بالأنا والآخر؛ انطلاقًا من الرّابط الذي يربطهما بسبب مركزية المعنى وأهميته.

وتسعى الدراسة إلى تبيين حدّ المعنى وكيف يجب أن يقدّمه الأديب؟ وما هو دور المتلقّي تجاهه؟

مدخل :

عُنيت الدراسات النقدية بالنّص الأدبي من وجوهٍ متعدّدة، فتناولته بالتفسير والتحليل والتقويم، وتنوعت منظورات الدارسين للنصوص الأدبية تبعًا للمنهج الذي يسيرون وفقه في قراءتها؛ ما أدى إلى تباين وجهات النظر بينهم أحيانًا حول مغزى النص أو أسباب نظمه، ولم يُغفل الدّراسون -كذلك- علاقة النّص بالقارئ، فركّزوا على قضايا أسهمت فيما بعد بظهور نظريات نقدية كنظرية التّلقّي.

وتركّز نظرية التّلقّي على وجوه تناسب منهجها العام في قراءة النصوص، " فتشير على الإجمال إلى تحوّل عامٍ من الاهتمام بالمؤلّف والعمل إلى النّص والقارئ"[1]. وهذا يفسح المجال للحديث عن النّصّ بعد تولّده وإنتاجه، ولكن ما هي العلاقة بين القارئ والنّصّ قبل إنتاجه؟

---

[1] روبرت هولب، نظرية التلقي "مقدمة نقدية"، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000م، ص26.

العلاقة بين الأنا والآخر:

يقود الحديث عن النّص قبل إنتاجه وعن القارئ –أيضًا– إلى الحديث عن المبدع (الأديب)، فهذا يجعلنا إزاء ثلاثة عناصر رئيسيّة في الإبداع الأدبي، أوّلا: المبدع أو المرسل، ويمكن أن نطلق عليه (الأنا). ثانيًا: النصّ (الرسالة) التي يريد المبدع إيصالها للآخرين. ثالثًا: القارئ أو المتلقّي أو مستقبل النّص، ويمكن أن نسميه (الآخر) كونه يقف مقابل المبدع منتظرًا نصّه.

وبالنظر في هذه العناصر الثلاثة تظهر العلاقة بين النص والقارئ، فالنصّ نتاج يعمد الأديب لإنتاجه حتّى يوصله إلى القارئ، فبشّار بن برد –على سبيل المثال– نظم قصيدة وصرّح فيها بأنّه يريد إيصالها للآخرين، حيث قال فيها[1] :

هل من رسولٍ مخبرٍ عنّي جمِيعَ الْعَرَبِ
منْ كان حيًّا مِنْهُمُ ومن ثوى في الترب
جدّي الَّذِي أسْمُوا بِهِ كِسْرَى ، وساسانُ أبِي

وهذا النّص مثال واضح على العلاقة التي أرادها الشاعر بين ما نظم من جانبٍ والعرب من جانبٍ آخر بصفتهم آخرين متلقين نصّه، ويقود هذا الكلام إلى وجود اتصال بين المبدع (الأنا) والمتلقّي (الآخر).

وتتحدد أهمية هذه الثنائية (الأنا والآخر) من خلال العملية الجمالية التي تظهر بسبب التفاعل بينهما، فالمتلقّي سيشارك المبدع بالنظر في نصّه، وتبرز هذه المشاركة في النصوص الأدبية، فالشعر –مثلاً– يخلق مثل هذه المشاركة، "والعلاقةُ بين النّقد والشّعر أي بين النّظريّةِ والإبداع علاقةٌ

---

[1] بشّار بن برد، ديوان بشّار بن برد، ت: محمد الطاهر بن عاشور، دار السّلام، القاهرة، 2008م، ص389.

حميمة، إذ إنّ الشّعرَ خطابٌ موجه إلى قارئ يهدفُ إلى التّعبير عن إحساسٍ قويّ أحسّ به الشّاعر ودفعه إلى العمل على التّعبير عنه بلغةٍ مؤثرةٍ تملك من الطّاقة ما يمكنها أنْ تنقلَ الإحساسَ نفسَه وبالقوةِ نفسها إلى قارئ أو سامع ... وتكمنُ الطّاقةُ التّأثيريّةُ في الطّاقةِ الجماليّةِ التي تستطيعُ أن تهزّ النّفس"[1].

فالقارئ بصفته ناقدًا سيتعامل مع النّص ويكون له تأثير عليه، وينبثق هذا التأثير من خلال دلالة النّص، "ويستخدم مصطلح النّص بمعنىً سيميائي محدد يجعله ينطبق بالضرورة على رسالة تثبت باللّغة الطبيعيّة، ولكن يجب أنْ يكون رسالةً تحمل معنىً متكاملاً"[2].

وتبرز أهمية القارئ (الآخر) من خلال تفاعله مع النّص الأدبي، "والعمل الأدبي ليس نصًّا تمامًا، وليس ذاتية القارئ تمامًا، ولكنّه يشملهما مجتمعين أو مندمجين".[3] وهذا ما جعل المتنبي يقول[4]:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصمُ

ويأتي دور القارئ (الآخر) بالنظر في النّص وقراءته وتحليله، وتفسيره، ثمّ الوقوف على الغامض منه وتأويله، وهذا يساعده في فهمه وإصدار أحكامه عليه.

---

[1] محمد ابن عبد الحي، التّنظير النّقدي والممارسة الإبداعيّة، منشأة دار المعارف، الإسكندريّة، 2001م، ص11.

[2] نهلة فيصل الأحمد، التفاعل النّصّي "التناصية، النظرية والمنهج"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2010م، ص74.

[3] روبرت هولب، نظرية التلقي "مقدمة نقدية"، ص135.

[4] المتنبّي، ديوان أبي الطّيب المتنبّي، شرح: أبي البقاء العكبري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2008م، ج3، ص364.

وحين يقول المبدع (الأنا) نصّه فهذا يعني أنّه أصبح نصًّا جاهزًا من طرفه، ومن حقّ الآخرين تداوله وتفسيره، أو فكّ شفراته ورموزه، ويتم النص بتواصل المتلقّي به، ومصطلح النّص في الأدب "ينبغي أن يعتمد على عدد من المبادئ الهامة طبقًا للسياق الذي يردّ فيه. فإذا أطلقناه على التكوين الأدبي المحدد المُبنْيَن وجعلناه قائمًا في مقابل مفهوم العمل الأدبي، تركنا لهذا الأخير الاعتداد بالأبعاد التاريخية والاجتماعية والثقافية للنصّ الأدبي، ممّا يجعله يتضمّن علاقاته بالمبدع الذي ينشئه والجمهور الذي يتلقاه"[1].

ورأى "روبرت هولب" أنّ الآخر الذي يستقبل الرسالة إما أنْ يكون متلقيًا أو مفسرًا، فقال: "ولمّا كانت عملية الاتّصال التامّة (المرسل – الرسالة – القارئ) هي الموضوع الحقيقي في الدراسة الأدبية، فإنّ تفسير النّصّ ينتهي إلى الخلط بين المفسر ومتلقي الرسالة"[2].

ومّما يجدر ذكره أنّ من يستقبل العمل الإبداعي هو متلقٍ من حيث استقباله النّص، ويمكن أن يطلق عليه (الآخر) كونه يقف مقابلاً للمبدع (الأنا)، أما الاختلاف في تسميته بين قارئ أو متلقٍ، أو مستقبل للنص؛ فيرجع إلى اختلاف النقاد تبعًا للمناهج أو النظريات النقدية التي يتبعونها، لكنّ "المصطلح الأساس الذي يمكن أن يكون جامعًا لها هو التلقّي"[3].

وهذا يؤكد ضرورة التفاعل بين المتلقّي (الآخر) والنّصّ الذي أصبح جاهزًا، ومن حقّه النظر فيه وتفحّصه.

---

[1] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّصّ، سلسلة عالم المعرفة، عدد 164، أغسطس 1992م، ص217.

[2] روبرت هولب، نظرية التلقي "مقدمة نقدية"، ص203.

[3] محمد المبارك، استقبال النّص عند العرب، المؤسسة العربيّة للدراسات، بيروت، 1999م، ص30.

النصّ رسالة تحمل معنى بين الأنا والآخر:

عندما يتحدث الإنسان فإنه يعبّر عن أمر ما في نفسه، وعادة يقصد أن يعرف الآخرون ما يريد، "فالناس إنما يكلّم بعضهم بعضًا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده، فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المخبِر من خبره"[1]. وتظهرُ غايةُ قصد المبدع دائمًا في تعبيره حتى يعرف غيره ماذا يريد؟ أو عمّا يتحدّث؟ لأنّ ذلك يساعده في إظهار حقائق يعرفها أكثر من غيره كما يظن.

وتتولد معرفة المتلقّي (الآخر) بالنصّ (الرسالة) التي تصله من المبدع (الأنا) من خلال القراءة،فالمعنى المقروء يكسب القارئ معنًى من خلال تدبّره ذلك النّصّ، وهذا التدبّر أو التأويل "يعطي للمقروء ((معنًى)) يجعله في آنٍ واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري الاجتماعي السياسي، وأيضًا بالنسبة لنا نحنُ القارئين"[2].

وهكذا، يمكن القول إنّ للنصّ دورًا مهمًا في العملية الإبداعية؛ لأنّه يبرز الصلةَ بين مرسل النّصّ (الأنا) وقارئه أو متلقّيه (الآخر).

ويتفاعل الآخر مع النّص سواءً أكان منطوقًا أم مكتوبًا؛ لأنّه يعتمد على معرفته القبلية في تحديد الغاية من النّصّ الذي يصل إليه حتى يفهم منه المعنى المقصود.

ولم يغفل هانس روبرت ياوس أهمية التواصل بين المبدع والمتلقّي في خلق المعنى وتشكّله، حيث قال: "إنّ التشكّل الجدلي للمعنى، ضمن التجربة الجمالية، يرتهن بتحقق تواصل في مستويي الشكل والمعنى، أي أنّه يقتضي

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز،تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م، ص530.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث "قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980م، ص11.

أن تكون للموضوع الجمالي في آن واحد خاصية شكل فنّي... وخاصية جواب"[1].

أهمية المعنى:

تظهر أهمية المعنى كونه يعبّر عمّا يريد المبدع، وهذه الأهمية تعدّ إحدى فوائد العمل الأدبي التي على القارئ معرفتها، إذ إنّ "للعمل الأدبي قطبان، قد نسمّيهما: القطب الفنّي والقطب الجمالي، الأوّل هو نصُ المؤلّف، والثاني هو التحقّق الذي ينجزه القارئ"[2].

ومن المؤكّد أنّ أبزر عند إشارته إلى القطب الثاني الذي ينجزه القارئ قَصَدَ المعرفة التي تتحقق لديه بعد قراءة النصّ، وهذه المعرفة تُبنى على تحديد معنى النّصّ ودلالته التي عبّر عنها المبدع.

وترتبط المعرفة المستنتجة من النصوص الإبداعية بمعانٍ ذات علاقة بتجربة المبدع، فالنّصّ يخرج "بصفته رسالة، من بين يدي مؤلفه بصفته مرسلاً، فينتقل إلى يد المتلقّي -القارئ- بصفته مستقبلاً، ليبدأ النّصّ - الرسالة- رحلة جديدة مع تجربة جديدة هي تجربة التلقّي، حيث تتفاعل مع أوتار خيوط كلمات ذلك النّصّ المبتدّع... وتشكيلاته الخاصّة، فتخرج وهي تحمل تصورات لمعانٍ إنسانية وحياتيّة تنسجم مع أبعاد التجربة الخاصّة لهذا المتلقّي"[3].

---

[1] هانس روبرت ياوس، جمالية التّلقّي من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبي، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م، ص 124، 125.

[2] فولفغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جماليّة التّجاوب في الأدب، ترجمة: حميد الحمداني، وجلال الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، 2000م، ص12.

[3] عبد القادر الرّباعي ، جماليات المعنى الشّعري التشكيل والتّاويل، دار جرير، عمان، 2009م، ص10.

وتشكّل هذه المعرفة مقصدًا حقيقيًا ساقت المؤلف لإبداع نصّه حتى يعبّر عما يريد، فهي بذلك تشكّل نقطةً رئيسيّةً بين المبدع والمتلقّي، فالمبدع يعبّر عنها بطريقته الخاصّة، والمتلقي أو القارئ ينظر في التعبير الواصل إليه فيحدد الغرض منه، وهذا يقودنا إلى تساؤل: هل يستطيع المتلقّي تحديد المعنى أو بيان الغرض منه في كلّ نص يتلقاه ؟

شروط النّصّ المعبّر عن المعنى :

يقود الحديث عن العمل الإبداعي إلى نتيجة مؤداها أنّ بلاغة النّصّ وسلامته تكشف للقارئ معناه وتساعده على فكّ رموزه، وهنا نصل إلى ضرورة إنتاج نصّ أو إشارات لغوية حسنة الصياغة، معبرة في الوقت نفسه عما يريده المبدع، وهذا يعني أنّ الحديث عن الملفوظ اللّغوي أو النّصّ يراد منه النصّ الإبداعي شعرًا كان أم نثرًا.

اهتمت الدراسات النقديّة القديمة بقضية اللّفظ والمعنى كثيرًا، فدار جدلٌ كبيرٌ بين النقاد، فريق اهتمّ باللّفظ على حساب المعنى، وآخرون اهتموا بالمعنى على حساب اللّفظ، وبعضهم وفّق بين الرأيين، لكن أهمية اللّفظ –وأعني به النّصّ بشكل عام– تسهم في التعبير عن المعنى، ما يتطلّب إجادة التعبير الملفوظ.

عُني الجاحظ كثيرًا ببلاغة النّصّ لما تحدثه من تأثير على القارئ أو المتلقّي، وتحدث عن اعتماد البلاغة على أمور منها: "الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكّن، وعلى السبك الجيّد، وعلى كلّ كلام له ماءٌ ورونق"[1].

ويبدو أنّ عناية الجاحظ بهذه الأمور تكسب النّصّ قيمةً جمالية تساعد الآخرين على فهم معانيه وإدراكها دون عناء، ثمّ أشار إلى المعاني القيّمة

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، ج4، ص24.

التي تساعد على كشف بلاغة الأديب، فقال: "والمعاني التي إذا صارت في الصدور وعمّرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للّسان باب البلاغة، ودلّت الأقلام على مدافن الألفاظ"[1].

وإذا وقفنا على النص الملفوظ المراد التعبير عنه فإنّ ذلك يحدد سماته، فعند حديث الآمدي عن الإبداع نجد أنّه قيّد النّصّ، حيث قال: "صناعة الشّعر وغيرها من سائر الصناعات لا تجوّد وتستحكم إلا بأربعة أشياء، وهي: جودة الآلة، وإصابة الغرض المقصود، وصحة التأليف، والانتهاء إلى تمام الصنعة من غير نقص فيها ولا زيادة عليها"[2].

ورفض أبو هلال العسكري النصّ غير البليغ حتى وإن كان مفهوم المعنى فرأى أنّ "الكلام إذا كانت عبارته رثّة ومعرضة خلقًا لم يسمَ بليغًا، وإن كان مفهوم المعنى مكشوف المغزى"[3].

واهتمّ ابن سينا بجودة العبارة، إذ قال: "إنّ الإشارة إذا اقترنت بالعبارة أوقعت المعنى في النفس إيقاعًا جليًّا"[4]. وهذا يؤكد وجوب سلامة التركيب حتى يصل المعنى واضحًا ومحددًا إلى القارئ.

ونجدُ أنّ ابن رشيق القيرواني عدّ ضعف اللّفظ عيبًا على الشاعر حين قال: "إذا سلم المعنى واختلّ بعض اللّفظ كان نقصًا للشعر وهجنةً عليه،... وكذلك إن ضَعُف المعنى واختل بعضه كان للّفظ من ذلك أوفر حظّ"[1].

---

[1] المرجع السابق، ج4، ص24.

[2] الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط4، ج1، ص426.

[3] أبو هلال العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، 1952م، ص10.

[4] ابن سينا، فن الشعر، ص 171، (نقلاً عن: هدى عبد الحسين، أثر تعدد المعنى في تفسير النّص القرآني" دراسة تفسيرية"، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، 2011م، ص14.

يبدو أنّ ابن رشيق القيرواني يميل إلى سلامة اللّفظ حتى يكون المعنى واضحًا للطرف الآخر، وخاليًا من العيوب.

وثمّةَ إشاراتٌ لدى عبد القاهر الجرجاني تؤكد فاعلية اللّفظ وأهميته في التعبير عن المعنى، فرأى أنّ اللّفظ يزداد قيمةً إذا كان أبلغ في التعبير، فقال: "لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى، حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها"[2]. وما يمكن تطبيقه على العبارات مفردةً ينطبق على النصوص بشكل عام، فالنّصّ البليغ السوي الخالي من العيوب فيه كشف سريع عن المعاني، "فإذا كان النظم سويًا، والتأليف مستقيمًا كان وصول المعنى إلى قلبك تلو وصول اللّفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلال ما ينبغي وصل اللّفظ إلى السمع وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه"[3].

يؤكد عبد القاهر الجرجاني ضرورة تدبر المبدع في نصّه قبل صياغته، فعليه أنْ يتدبر ثم يتخيّر التعبير السليم للمعنى الذي يريد نقله إلى الآخرين، وهذا المعنى إذا وصل إلى المتلقين (الآخرين) بلغة سليمة فإنّه يكون ذا وقع في النفس حال قراءته.

وفي معرض حديثه عن قضية اللّفظ والمعنى في كتاب أسرار البلاغة أكّد أنّ اللّفظ الصادر من المتكلّم يكشف عن قصده لدى القارئ، إذ قال: "إذ الألفاظ خدم المعاني والمصرّفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها المستحقة طاعتها"[4].

---

[1] ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981م، ج1، ص124.

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص258.

[3] المرجع السابق، ص271.

[4] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ص8.

وعلى الرغم من إيمان حازم القرطاجني بأهمية الصورة الذهنية عن الأشياء فإنّه أعطى اللّفظ المعبّر قيمةً كبيرةً في بيان المعاني، فقال: "يكون النظر في صناعة البلاغة من جهة ما يكون عليه اللّفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه، ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة لموقعه من النفوس من جهة هيأته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها، ومن جهة مواقعها من النفوس من جهة هيأتها ودلالتها"[1].

يُلاحظ أنّ القرطاجني أولى سلامة التعبير أهمية بالغة في كشف المعاني لدى المتلقّي أو الآخر، وهذا الرأي يتطابق مع آراء غيره ممن سبقه في تقيد المعنى السليم بالتّعبير السليم.

وكما اهتمّ القدماء بسلامة التعبير والألفاظ فإنّ المحدثين أولوها –كذلك– عناية بارزة؛ إيمانًا منهم بأنّ الإفصاح عن المعاني وكشف دلالاتها يأتي من خلال نصوص ذات قيمة فنّيّة عالية.

ووقف طه حسين بين إنتاج النّصّ وقراءته، فأشار إلى ضرورة بذل الجهد في عمليتي الإنتاج والقراءة، فقال: "والأدب يكره اليسر في الإنتاج، وهو يكره اليسر في الاستهلاك أيضًا، وهو يريد من الأديب أن يتأنّى في الإنشاء، ويريد من القارئ أن يتأنّى في القراءة فهو جهد مشترك، يجب أن يحمل عبئه المنتج والمستهلك معًا"[2].

ولعلّ طه حسين يقصد بالتأني من المبدع ضرورة تخيّر طريقة التعبير السليمة، التي من شأنها إيصال رسالة بلغة أدبية تروق للقارئ وتساعده على كشف النصوص الأدبية وتحديد معانيها.

---

[1] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ص24.

[2] طه حسين، خصام ونقد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014م، ص23.

وتنبّه "هانس روبرت ياوس" منظّر نظرية التّلقّي إلى أمر غاية في الأهمية عند إنتاج النّص، مبينًا أهمية وجود قرائن تمكّن المتلقّي من فهم النّصّ، حيث قال: "إنّ العمل الأدبي . حتى في لحظة صدوره . لا يكون ذا جدة مطلقة تظهر فجأة في فضاء يباب. فبواسطة مجموعة من القرائن والإشارات المعلنة أو المضمرة ومن الإحالات الضمنية والخاصيّات التي أصبحت مألوفةً، يكون جمهوره مهيأً سلفًا لتلقّيه على نحو معين"[1].

وجعل هذا الأمر ياوس يتحدّث عن أفق التوقع، فالنص عنده يقوم على معنًى مزدوج، "يشمل الاستقبال (أو التملك) والتبادل معًا"[2].

ونظرًا لهذا التأطير الذي حدّده ياوس فإنّ إنتاج النّص يجب أن يكون إنتاجًا سليمًا ومناسبًا للفكرة (المتحدَث عنها)، حتى يستطيع الآخر (المتلقّي) التعامل مع هذا النّصّ، معتمدًا بذلك على ما يتضمنه من دلائلَ وإشارات وإحالات.

واهتمّ " فولفغانغ أيزر" بكيفية بناء النّصّ، فأشار إلى ضرورة أن يعكس إنتاج النّصّ تأثيرًا على القارئ، فقال: "من اللازم أن تكون لهذه البنيات طبيعة معقدة، ذلك أنّه بالرغم من أنّها متضمَّنة في النّصّ فإنّها لا تستوفي وظيفتها إلا إذا كان لها تأثير على القارئ"[3].

ولا ينافي كلام أيزر –هنا– وعيه بضرورة أن يكون النّصّ واضحًا مشتملاً على معانٍ بينة، فالتعقيد الذي يشير إليه في البناء لا يُقصد به التعقيد الذي يصعب فكّ رموزه، إذ إنّه حدد إنتاج المعنى شرطًا للنّصّ الأدبي، حيث قال: "من الصفات الجامعة المانعة للنصوص الأدبيّة أنّها تنتج شيئًا"[4].

---

[1] هانس روبرت ياوس، جمالية التّلقّي من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبي، ص 45.

[2] المرجع السابق، ص 101.

[3] فولفغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جماليّة التّجاوب في الأدب، ص13.

[4] المرجع السابق، ص19.

ويظهر هذا الإنتاج لدى القارئ كمعنًى يفهمه من السّياق اللّفظي المقروء؛ "لأنّ معاني الألفاظ هي المقصود الأساسي الذي من أجله يتبادل الناس تلك الألفاظ ليعبّروا بها عمّا في نفوسهم"[1].

وأعطى أيزر للنصوص قدرتها في تحريك القرّاء، فبيّن أنّها ليست على درجة واحدة في إثارتهم للبحث عن المعنى، فلكل نصّ خصوصية تبعًا لإنتاجه، فالقارئ يستنبط من النص الواقعي ما لا يستنبطه من النّصّ التخييلي؛ " لأنّ النصوص التخييليّة لا يمكن أن يكون لها نفس التحديد الكامل للأشياء الحقيقيّة"[2].

وتبرز أهمية المعنى في هذا السياق من خلال إعمال فكر المتلقّي في النّص المكتوب أو المنطوق، بحثًا عن رسالة أو معنىً ما، وقد يشدّه هذا المعنى ويثير إعجابه، وإما أن يؤثر عليه فيثير غضبه، ولكن هذا المعنى يعتمد اعتمادًا واضحًا على قيمة النّصّ الشكليّة؛ "لأنّ البيان والنّصّ يلتقيان في الوجهة الدلالية"[3]. ولا ينجح الأديب في هذا الأمر إلا إذا أحسن إخراج النّصّ الذي يسمح بنقل الفكرة، معتمدًا بذلك على فصاحته ولغته، وكما قال رجاء عيد: "اللّغةُ هي ثياب الفكرة، والأسلوب والفصاحة هو التفصيل المعين لتلك الثياب"[4].

وهكذا تخلص الدراسة إلى أنّه لما كان من الضروري إيصال رسالة المبدع (الأنا) إلى الآخر بصفته متلقيًا، فإنّ ذلك يفرض على الأوّل أن يحسن إخراج صناعته ويصوغ الفكرة والمعنى صياغة تنبه الآخر وتجعله مستعدًا

---

[1] عثمان الحاوي، علم الدلالة تأصيلاً ودراسةً وتطبيقًا، مكتبة المتنبي، السعودية، 2006م، ص21.

[2] فولفغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جماليّة التّجاوب في الأدب، ص16.

[3] نهلة فيصل الأحمد، التفاعل النّصّي "التناصية، النظرية والمنهج"، ص26.

[4] رجاء عيد، البحث الأسلوبي، معاصرة وتراث، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993م، ص10.

لتقبّلها وفهمها بقدر عالٍ من التركيز، ولا يكون ذلك إلا بانتقاء الألفاظ المناسبة وسبكها سبكًا ملائمًا يدلّ فصاحة المبدع، حتى إذا امتلك الطرف الآخرُ النّصَّ أدركه وكأنّه صاحبه. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ القرّاء ليسوا على مستوًى واحد في التعامل مع النصوص.

كيف يجب فهم المعنى؟

إنّ متلقي النّصّ الأدبي ما إن يصله الإبداع من المبدع حتى يُعمل فيه فكره وينشغل به، ويعيد النظر فيه مرات متعدد كاشفًا عمّا فيه.

وتتفاوت قدرات القراء في التعامل مع النصوص الإبداعية، انطلاقًا من كفاءاتهم، واعتمادًا على خلفياتهم الثقافية والأدبية، ومن الضروري ألا يكتفي المتلقّي عند تناوله النّص بالقراءة السطحية التي تحدد المعنى العام، إذ إنّه بذلك يبقى مستهلكًا.

وتتطلب القراءة السليمة للنصوص الاعتماد على فلسفة التكامل في تلقي النص الأدبي؛ لأنّها "تستطيع أنْ تضيءَ أكثرَ جوانب النّصّ الدّاخلية والخارجيّة، ويتمّ ذلك بالاستفادة من مناهج شتّى يمكن الاعتماد عليها في تلقّي النّصّ وتأويله، كالرّؤى التّاريخيّة، والآراء النّفسيّة، وآليات الكشف الجمالية"[1].

وتخضع القراءة السليمة للنصوص -كذلك- لقيود يجب أنْ يلتزم بها المتلقّي، وحدّد محمد مفتاح أنّ عليه مستوًى يجب أنْ يلتزم به، وحاله بذلك كحال الأديب عند إنشاء نصّه، فقال: "المبدع يخضع للقيود ويفسح المجال لخياله لإبداع نصّه، والمحلل يخضع للقيود أيضًا، ويفسح المجال لخياله

---

[1] زياد محمود مقدادي، تلقي شعر التراث في النقد العربي الحديث من بشار إلى المتنبي "أنموذجًا"، عالم الكتب الحديث، إربد، 2012م، ص205.

ليتفاعل مع النّصّ، ويتجاوز منطوقه إلى مفهومه"[1]. وأكد إدوارد سعيد "أنّ النصّ له موقع محدد يضع فيه القيود على المؤول وتأويله"[2].

وهذا يعني أنّ حرية القارئ كحرية المبدع في التعامل مع النّصّ، ولكنّه جعل لهاتين الحريّتين حدًا يجب ألاّ تتجاوزاه؛ لأنّ فتح المجال للمبدع قد يقود إلى الغموض المبهم، في حين أنّ الأمر نفسه للقارئ يبعده عن مسار النّصّ الصحيح؛ ما يجعل تحصيل المعنى أمرًا غير دقيق.

وبما أنّ البحث عن المعنى غاية الآخر (المتلقّي) فإنّ ذلك يجعلها تخضع لأسس حتى يكون استنتاجها سليمًا، "فجدوى الخطاب وفائدة القول ركنان مكينان في كلّ مباشرة كلاميّة، ولا أدل على ذلك من مكانة المعنى في كلّ محاولة نقدية وتعدد ما أسند إلى هذه الدلالة من مفاهيم"[3].

إنّ عملية التلقّي أو القراءة التي يقوم بها الطرف الثاني تُعد شكلاً من أشكال إنتاج النّصّ كما أشار إلى ذلك كثيرمن الدراسين، فأكّد عبد القادر الرباعي "أنّ كلّ قراءة للنصّ الأساس -النصّ المبتدَع (بفتح الدال)- تعني إنتاجًا خاصًا لنص جديد ذي معانٍ خاصة، ولكنها مستوحاة من ذلك النّصّ الأساس بعد أنْ يكون مبدعه -مؤلفه أو الأب الأول له- قد تنحّى أو مات"[4].

---

[1] محمد مفتاح، النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 1999م، ص31.

[2] إدوارد سعيد، العالم والنّصّ والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، اتحاد الكتاب العرب، 2000م، ص39.

[3] انظر، مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ط 2، 1981م، ص 38.

[4] عبد القادر الرّباعي ، جماليات المعنى الشّعري التشكيل والتّأويل، ص10.

وهذا يؤكّد ضرورة ما تمّ الحديث عنه سابقًا من ضرورة إنتاج نصٍ صالح شكلاً ومضمونًا، ينظر فيه الآخرون، وعند تحقّق ذلك يتمكن الآخر من دراسة النّصّ وتحديد معانيه ومراد المبدع منه.

ورأى "أيزر" ضرورة تأثير النصّ على الآخر مباشرة حتى يستدلّ على المعاني والدّلالات الكامنة فيه، فقال: "يجب أنْ يُحدث النّصُّ وجهة نظر يستطيع القارئ أن ينظر منها إلى الأشياء التي لم يكن بالإمكان أن تبرز طالما كانت استعداداته الخاصة المألوفة تحدد توجهه، وأكثر من هذا يجب على وجهة النظر هاته أن تكون قادرة على التوفيق بين جميع أنواع القراء المختلفين"[1].

يؤكد هذا التقييد العميق المبني على دقة في المنهج والتفكير ضرورة تلاقي الفكرة عند القراء جميعًا للنص الواحد، وهذا يبرز حتمية أنْ يكون النّصّ معبرًا تعبيرًا سليمًا عن المعنى الذي يريده المبدع من خلال وجهة النظر التي تقود القرّاء إلى مقصوده.

وتتمثل أهمية وجهة نظر أيزر بدورها في فسح المجال أمام القارئ كي يفهم النص، وصفها أيزر بأنّها جوالة وذلك بقوله: "إنّ وجهة النظر الجوالة تسمح للقارئ بأن يجول عبر النص، وبالتالي يكشف تعددية المنظورات المترابطة التي تتغير كلما حدث تنقل من منظور إلى آخر. وهذا ينشئ شبكة من الروابط الممكنة، وهذه تتميز بكونها لا تربط المعطيات المنفصلة عن المنظورات المختلفة، بل هي في الحقيقة تقرر علاقة ملاحظة متبادلة بين المنظورات المحفِّزة المحفَّزة"[2].

وبعد أنْ يصل القارئ أو المتلقي إلى فكرة أو معنى أراده الأديب يأتي دوره في فهم النصّ متكاملاً، وفي هذا السياق رأى "ياوس" أنّ التّلقّي من المفهوم

---

[1] فولفغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جماليّة التّجاوب في الأدب، ص31.

[2] المرجع السابق، ص69.

الجمالي ينطوي على بعدين، منفعل وهو الأثر الذي ينتجه العمل في القارئ، وفاعل وهو كيفية استقبال القارئ للعمل الأدبي، والأمر المهم في التّلقي ككل هو كيف يتعامل المتلقّي مع النّصّ؟ " فباستطاعة الجمهور (أو المرسَل إليه) أن يستجيب للعمل الأدبي بطرق مختلفة، حيث يمكنه الاكتفاء باستهلاكه أو نقده أو الإعجاب به أو رفضه أو الالتذاذ بشكله أو تأويل مضمونه أو تكرار تفسير له مسلم به، أو محاولة تفسير جديد له"[1].

وأرى أنّ طريقة التعامل مع النّصّ تخضع للآخر (المتلقّي) الذي يقف مواجهًا للمبدع لينظر في عمله ويفسره بالطريقة أو المنهج الذي يتبناه، ويبقى ذلك خاضعًا لحدود لا يجوز له أن يتجاوزها أو يحيد عنها.

ولا يقف المتلقون (الآخرون) جميعًا على مسافة واحدة من النصوص، فبعضهم يكتفي بفهم الإطار العامّ للنّص، وآخرون يسبرون أغواره ويكتنهون أسراره، وغيرهم يحملونه ما لا يطيق، كل أولئك غايتهم تحديد المعنى الذي يربطهم بالمرسل.

ويمكن للمتلقّي أن يدخل إلى ذات المبدع، ويطّلع على دراسات الآخرين له؛ فذلك يساعد الآخر أو المتلقي على فهم النّص؛ لأنّ العمل الفنّي "يعمل على دخولِ المتلقّي في نوعٍ من الاختلاط بمنتجي الفنّي الماضي والحاضر، وبكلّ أولئك الذين تلقوا معه أو بعد، أو سيتلقّون فيما بعد تلك الانطباعات الفنّيّة ذاتها"[2].

وإذا أمعن المتلقّي نظره في النّصّ وفهم المبدع، واطّلع على دراسات أخرى للنص نفسه، فإنّ هذا يساعده على كشف مظان النّص ومعرفة أسراره، إذ

---

[1] هانس روبرت ياوس، جمالية التّلقّي من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبي، ص101.

[2] ليف تولستوي، ما هو الفنّ، ترجمة محمد النجاري، دار الحصاد للنشر والتّوزيع، دمشق، 1991م، ص62.

يجب ألا يكتفي بأخذ المعنى بسطحيته؛ لأنّ مهمته الأساسية تتمثل "بتوضيح المعاني الكاشفة في النص، وينبغي ألا يقتصر على معنى واحد فقط"،[1] إذا كان النّصّ يسمح بذلك.

ولئن كانت كفاءة المتلقي (الآخر) تلعب دورًا كبيرًا في قدرته على تحديد المعاني والدّلالات للنصوص فإنّ ميولهم أيضًا لها أثر في ذلك، فكلّ نصّ له جمهوره الخاصّ، فليس جميع القرّاء يُعنون بقراءة الشعر، أو فنّ المسرح، أو الرواية –مثلاً– إذ "إنّ لكل عمل أدبي جمهورًا خاصًا به قابلاً للتحديد التاريخي والسوسيولوجي"[2].

بعد أن تتحقّق شروط القراءة في القارئ أو المتلقّي يظهر دوره في فهم ذلك العمل وإعادة إنتاجه، "والعمل الحي هو حي لكونه ثريًا بالوعود، وحافلاً بثغرات مضيئة يمكن دائمًا التسلل إليه أو منه، وإضافة بعد جديد لا ينتبه إليه الكاتب المدفوع للكتابة عادة بوعيه أو بلا وعيه، بُعدٍ أو معنًى ممكن يقدر الناقد أو القارئ أن يضيفه، أو معنى قائم يستكنهه"[3].

وهذا يقود إلى ضرورة عدم الاكتفاء بالتفسير، إذ لا بُدّ من التأويل عند قراءة النصّ الإبداعي الذي يفرض بطبيعته وجوب التدقيق والتمحيص في مقصديّة المبدع، "فالخطاب ليس مجرد واقعة تختفي لا عقلية كما يوحي التّضاد بين الكلام واللغة، فالخطاب ذو بنيةٍ خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيويّ وإنما بنية التحليل التأليفيّ أي التّواشج والتّفاعل بين وظيفتي التّحديد والإسناد في الجملة الواحدة"[4].

---

[1] فولفغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جماليّة التّجاوب في الأدب، 13، 14.

[2] هانس روبرت ياوس، جمالية التّلقّي من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبي، ص48.

[3] نهلة فيصل الأحمد، التفاعل النّصّي "التناصية، النظرية والمنهج"، ص147.

[4] انظر، بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافيّ العربي، المغرب، 2003م، ص37.

ويجب أن يحرص المتلقّي على إبراز جماليات النّص الذي يدرسه موازاةً بتحديد المعنى وفهمه، وهذا يساعده في إدراك جميع أبعاد المعنى الذي يريده المبدع؛ لأنّ الآخر (المتلقّي) عندما يستغرق في الأعمال الفنّيّة "فإنّه يتأثر بها جماليًا فيفقد شعوره بفرديته، ليبني نفسه وتذوب شخصيّته فيما يقرؤه"[1].

وهكذا، فإنّ تناغم الآخر (المتلقّي) مع النص الذي يقرؤه يمكّنه من فهمه وتحديد نقاطه الأساسية ودلالاته التي يريد المبدع إيصالها إلى الآخرين، فيكون بذلك قد استقى المعنى الذي أراده ذلك المبدع، وتملّكه بوعي وإدراكٍ تامّين.

الخاتمة :

قبل طي أوراق هذه الدّراسة لا بدّ من التأكيد أنّ المعنى واعتمادًا على أهميّته وفاعليّته في النّصّ يشكّل قيمة كبيرة في العمل الأدبي؛ تستوجب على الأديب حسن الانتقاء وبراعة الصياغة.

ويعدُ المعنى نقطةً مهمة تجمع بين المبدع بصفته (الأنا الذي يبدع النّصّ)، والقارئ أو المتلقّي بصفته (الآخر الذي يتلقّى النّصّ)، وبين هذين الطرفين ترتكز فاعلية المعنى لأنّ كليهما يهتم به، فالمبدع يقصد التعبير عنه، والمتلقّي يريد إبرازه وفهمه.

---

[1] انظر، شوقي ضيف، البحث الأدبي طبيعته . مناهجه . أصوله . مصادره، دار المعارف، ط6، 1986م، ص121.

قائمة المراجع :

- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981م، ج1.
- ابن سينا، فن الشعر، ص 171، (نقلاً عن: هدى عبد الحسين، أثر تعدد المعنى في تفسير النّص القرآني" دراسة تفسيرية"، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، 2011م.
- أبو هلال العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، 1952م.
- إدوارد سعيد، العالم والنّصّ والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، اتحاد الكتاب العرب، 2000م.
- الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط4، ج1.
- بشّار بن برد، ديوان بشّار بن برد، ت: محمد الطاهر بن عاشور، دار السّلام، القاهرة، 2008م.
- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافيّ العربي، المغرب، 2003م.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، ج4.
- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي.
- رجاء عيد، البحث الأسلوبي، معاصرة وتراث، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993م.

- روبرت هولب، نظرية التلقي "مقدمة نقدية"، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000م.
- زياد محمود مقدادي، تلقي شعر التراث في النقد العربي الحديث من بشار إلى المتنبي "أنموذجًا"، عالم الكتب الحديث، إربد، 2012م.
- شوقي ضيف، البحث الأدبي طبيعته . مناهجه . أصوله . مصادره، دار المعارف، ط6، 1986م.
- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّصّ، سلسلة عالم المعرفة، عدد 164، أغسطس 1992م.
- طه حسين، خصام ونقد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014م.
- عبد القادر الرّباعي ، جماليات المعنى الشّعري التشكيل والتّاويل، دار جرير، عمان، 2009م.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م.
- عثمان الحاوي، علم الدلالة تأصيلاً ودراسةً وتطبيقًا، مكتبة المتنبي، السعودية، 2006م.
- فولفغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جماليّة التّجاوب في الأدب، ترجمة: حميد الحمداني، وجلال الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، 2000م.
- ليف تولستوي، ما هو الفنّ، ترجمة محمد النجاري، دار الحصاد للنشر والتّوزيع، دمشق، 1991م.

- المتنبّي، ديوان أبي الطّيب المتنبّي، شرح: أبي البقاء العكبري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2008م، ج3.
- محمد ابن عبد الحي، التّنظير النّقدي والممارسة الإبداعيّة، منشأة دار المعارف، الإسكندريّة، 2001م.
- محمد المبارك، استقبال النّص عند العرب، المؤسسة العربيّة للدراسات، بيروت، 1999م.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث "قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980م.
- محمد مفتاح، النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 1999م.
- مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ط 2، 1981م.
- نهلة فيصل الأحمد، التفاعل النّصّي "التناصية، النظرية والمنهج"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2010م.
- هانس روبرت ياوس، جماليّة التّلقّي من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبي، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م.

الأنا متلبسا بالآخر منفصلا بالمعنى

د. صالح جديد

جامعة الشاذلي بن جديد بالطارف – الجزائر

قبل الخوض في غمار البحث والدراسة للمعنى بوصفه قناة لإحداث الالتباس والانفصال، كما بيناه في العنوان وكما قدمنا له في ملخصنا، ارتأينا أوّلا أن نقدّم ورقة تعريفية موجزة بالنصّ السّردي المشتغل عليه وبصاحبه تحقيقا للتواصل والتذاكر المعرفيّ لا غير.

من هو واسيني الأعرج؟ واسيني الأعرج أكاديمي وروائي جزائري ولد عام 1954 بالغرب الجزائري (بلدية سيدي بوجنان ولاية تلمسان) تلقى تعليمه في بلده الجزائر وتخصص في الأدب العربي في المرحلة الجامعية. حقق شهادة الدكتوراه من جامعة دمشق يعمل كأستاذ في جامعة الجزائر منذ عام 1984 حتى عام 1994 ومن ثمّ غادرها إلى جامعة السوربون في باريس. يكتب باللغتين العربية والفرنسية. له مؤلفات عديدة منها "الليلة السابعة بعد الألف"، "حارسة الظلال"، "ذاكرة المقام"، "سيدة الماء" وكتاب سوناتا لأشباح القدس الذي حصل على جائزة الكتاب الذهبي في معرض الكتاب الدولي عام 2008.

الجوائز التي حصل عليها المؤلف :

- حصل على الجائزة التقديرية من رئيس الجمهورية عام 1989.
- جائزة الرواية الجزائرية عام 2001 عن مجمل أعماله الروائية.
- جائزة المكتبيين عام 2006 عن روايته "كتاب الأمير".
- جائزة الشيخ زايد فرع الأدب عن روايته "كتاب الأمير" عام 2007.

وماذا عن رواية الأمير مسالك أبواب الحديد؟ رواية الأمير من الأعمال الروائية لواسيني الأعرج التي تنطلق من التاريخ لتعالجه برؤى مخالفة لما

يطرحه التاريخ والمؤرخ،فقد صدرت الرواية في طبعتها الأولى عن دار الآداب اللبنانية سنة 2005م، في 600 صفحة من الحجم العادي،ونالت الرواية جائزة الشيخ زايد سنة 2007م، وأحداث الرواية تدور في القرن التاسع عشر عن العلاقة بين الجزائريين والفرنسيين المحتلين، وقد صرّح واسيني أنه أنجز الرواية بعد مطالعته ومراجعته للعديد من كتب ووثائق التاريخ الخاصة بالأمير عبد القادر الجزائري.

من خلال هذا العرض الموجز نستطيع أن نموضع دراستنا وفق العنوان المعلن عنه أعلاه، على اِعتبار أن المعنى المراد بحثه وتحقيقه متعلق في الأساس بظواهر فنية جمالية داخل النصّ الروائي، فمن تلك الظواهر العنوان المختار للرواية، شخصيّات الرواية وعلى رأسها الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري المسلم الديانة، والمنسينيور القس "أنطوان ديبوش" المسيحي الديانة، وزمن المظاهر اللغوية الحوارية القائمة يبن العربية والفرنسية داخل الرواية...الخ، هل المعنى الذي نبحثه في تلبسه بالآخر وانفصاله عن الأنا هوالمعنى بدلالاته التقليدية التي يراد بها: " الغرض الذي يقصد إليه المتكلم،الفكرة النثرية العامة المتخلفة في شرح القصيدة أونثرها، الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة التصوّرات الغريبة والأشباه النادرة"[1]، فالمعنى يختلف عند أهل الاختصاص في مدلوله بين علماء اللّغة والأدب، ولذلك تطرح الأسئلة من مثل أين يكمن المعنى هل هو في ذهن القارئ أم المبدع؟ أم معا؟ قد تكون إجابة (هيرش Hircsh) التالية تحمل بعضا من المراد بالمعنى" هناك معنى يقصده المتكلم؛ وهذا المعنى هوالمعنى الصحيح الذي نسنده إلى الجمل؛ ومعنى هذا أن المعنى إنتاج وليس تأويلا أو

---

1 مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي،دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت لبنان،د ت،د ط ، ص38.

فهما"[1]، والمعنى في حدوده اللغوية المحضة لا يفهم وإنما نحتاج لفهمه إلى الإحاطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية والنفسية التي أنتجت النصّ " إنّ معرفة قواعد اللّغة ومعاني مفرداتها لا تسعف وحدها في فهم التعبيرات اللغوية المستخدمة؛ لأنّ المتكلمين لا يتقيّدون بحرفية اللّغة في كثير من الأحيان، وهوما يجعل المخاطب في حاجة إلى عوامل عديدة أخرى تساعده على فهم حديث المتكلم، منها السياق الثقافي والاجتماعي، وجملة الاستنتاجات التي يهتدي إليها منطقيا أوعرفيا عن طريق القرائن، ومن هنا ينبغي التفريق بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود، فالمعنى اللغوي هوالمعنى المفهوم من طريق اللّغة وحدها، والمعنى المقصود هوالمفهوم من القولة المستخدمة في ظل عناصر المساق"[2].

علاقة الأنا بالآخر بدايات التعارف منتهى التواصل:

قد نجد في مبحث (هيجل Hegel 1770-1831م) حول الأنا والآخر/الغير/مدخلا مؤثثا لعنصرنا هذا،حيث يرى (هيجل) أن وجود الآخر/ الغير/ ضروري لوجود الوعي بالذات؛ معنى هذا أننا لا ندرك الأنا إلا في حضرة حضور الآخر الذي يتحوّل إلى مرآة تنعكس من خلالها ذواتنا الداخلية والخارجية، هذه العملية التعارفية الإدراكية لا تتمّ إلاّ بالاتصال وبناء علاقات الحوار والتجاور ولما حتى علاقات العداء والنفور، كما أنّه من طرق معرفة الأنا القبول بها كما هي وهذه هي أولى خطوات المعرفة بالذات، والأمر ينطبق على الآخر بأن نقبله كما هولا كما نريده نحن أن يكون.

---

1 عبد القادر البار، نظرية المعنى في الدلالة التأويلية، مجلة الأثر، مجلة الآداب واللغات جامعة قاصدي مرباح ورقلة الجزائر، العدد09، ماي2008، ص1.

2 محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، طبعة مزيدة ومنقحة، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2،2007م، ص142.

يقول (هيدغر):" كيف يجب أن نكون نحن أنفسنا، والحال أنّنا لسنا نحن أنفسنا، وكيف يمكن لنا أن نكون أنفسنا؟ دون أن نعرف من نكون، حتّى نكون على يقين من أنّنا نحن الذين نكون؟"[1]، بهذا القول نبدأ الحديث عن الأنا في مقابل الآخر لازال يشغل الكثير من الباحثين في مجال الفكر والنقد، ولعلّ السنوات الأخيرة كانت الأكثر إبرازا لهذه الثنائية، ولطالما كان الحديث عن الأنا والآخر من زاوية المختلف والغريب، ولكن تجذر البحث في الموضوع كشف أن الآخر قد يكون داخلنا قد يكون منا وليس حتما المختلف عنا لونا ولغة ووطنا ودينا وثقافة، هذا الأمر ما حاولنا الوقوف عند حدوده مع منجزات واسيني الأعرج الروائية، فهل وجود الأنا في مقابل الآخر وجود حوار وتفاعل حضاري؟ أم هو وجود معارض ومخالف ورافض؟ هل يمكن فعليّا وبعيدا عن المتخيل الروائي أن نحقق تصالحا وتقاربا بين الأنا والآخر؟

سنبدأ الموضوع من الأخير من حيث الحديث عن الآخر لا من حيث الحديث عن الأنا، وهذه الخطوة هي أولى محاولات التقرّب من الآخر، والابتعاد عن تلك النظرة التقليدية والمكتسبة المعادية له " إن ما يؤخذ على معظم هذه الدراسات اهتمامها بالآخر الغربي من جهة الصراع الحضاري، ومواجهة المستعمر، أي تسليط الضوء على العلاقة السلبية معه، وعدم رصد العلاقة الايجابية"[2]، هل فعلا الأنا ممثلة للهوية التي تكمن في الآخر؟ وما هي الهوية لنعرف ذاتنا؟

---

1 هيدغر، الأعمال الكاملة، ج65، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، 1994م، ص49.

2 ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية مختارة) عالم المعرفة، الكويت، ط01، مارس 2013، ص11.

الهوية تتعدّد مفاهيمها وتختلف ولكنها في معظمها تتفق على أنها تتكون من " مجموعة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة في السجلات الرسمية، وهناك بالتأكيد لدى الأغلبية العظمى من الناس الانتماء إلى تقليد ديني وإلى جنسية،وأحيانا جنسيتين وإلى مجموعة إثنية أولغوية،وإلى أكثر اتساعا أو أقل، وإلى مهنة ومؤسسة ووسط اجتماعي"[1]، والهوية هي أيضا : " ما يصمد من الإنسان عبر الزمن، إذ تلازمه مكوّنة شخصيّته، ومحدّدة معالمه بشكل واضح، ممّا يمنح إبداعه طابعا خاصا، فلا يكون مسخا للآخرين، لهذا تعدّ شرطا ملازما للفرد، يؤثّر في الجماعة ويمنحها سمة خاصة بها، لذا لا نستطيع فصل الأنا عن النحن؛ لأنّ الهوية تحقق شعورا غريزيا بالانتماء إلى الجماعة والتماهي بها، فتتبادل معها الاعتراف، وبذلك لا يمكن اختزالها في تعريف صاف وبسيط"[2]، حقّا لا يمكن أن نضع تعريفا واضحا للهوية غير أنّ ما قدّم من تعريفات لها هي محاولات تقريب للمفهوم، والمفهوم في اعتقادي لا يتّضح جليّا ومفهوما بالمعنى المراد إلاّ إذا تقابل مع الضد؛ بمعنى الهوية التي هي صورتها المسطّحة للكثير منا تعني الأنا،ولا نستطيع فهم الأنا إلا في حضرة حضور الآخر، هذا الذي نراه يتجسد في الجنس والدين واللّغة واللون والوطن والعرق...الخ وكما نرى هي مكوّنات للشخصيّة الحضاريّة لأمّة من الأمم، وبما أنّ الأشياء تعرف بأضدادها كان الآخر هو أقرب المسالك المؤدية للأنا، من حيث التعارف والتشارك، التحاور والتقارب، لا من باب التنافر والتناحر والتباعد، نريد أن نعرف الأنا من خلال الآخر بما نحياه حاضرا ونريده مستقبلا لا بما هو ماض قائم على فكرة الغالب والمغلوب.

---

1 أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة الدكتور نبيل محسن، دار مورد، دمشق سوريا، ط 1،1999، ص14.

2 ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص15.

تبيّن لنا ممّا سبق من أنّ الأنا والآخر نظر إليه في البدايات – وربما مازال الأمر كذلك عند الكثيرين منا – نظرة تقوم على فكرة التعارض والتضاد والعداء، ثنائية الرفض والنّفي والقتل والمحو للآخر، مهما كان دينه وجنسه ولونه وعرقه...الخ، وهي نظرة قامت عندنا نحن العرب مثلا نتيجة الحروب الصليبيّة والمرحلة الاستعمارية في العصر الحديث، فما قام به المستعمر الأجنبي من تفتيت للأمة ومن زرع بذور الفرقة بينها ومن تخلف وفقر، جعل نظرتنا للآخر الغربي تلك النظرة العدائيّة، ولهذه النظرة ما يبرّرها، حتّى أنّ الأدب بكلّ أجناسه وأشكاله احتفل بالصّراع العدائي بين الأنا/العرب/والآخر/الغرب/فالرواية مثلا اشتغل روّادها على هذه الثنائيّة ردحا من الزّمن إلى أن أطلّ علينا جيل من الروائيين الذين حولوا زاوية الرؤيا من العداء التاريخي إلى التقرّب الثقافي والتواصل الحضاري على اعتبار أنّ في الآخر أخيارا كما فينا أشرار، وأنّ جسر التواصل يمكن أن يمتدّ لو أنّنا تجاوزنا تلك الموضوعات الثنائية والجدلية لنركز على قضايا مصيرية مشتركة بين الإنسانية جميعا، هذا التحول هوما نسميه وحدة الأداء، والتي تعمّد إلى البحث في المشترك والمتّفق عليه أصلا وترك ما نختلف حوله فرعا.

هذه الوحدة في الأداء لم تتحقق مباشرة ولا بسرعة بل مرت بمرحلة الانبهار والتأثر بالآخر وهي رؤية نجدها عند الروائيين الذين هاجروا لبلاد الغرب فرأوا ما رأوا ونقلوا ما أثر فيهم في رواياتهم لدرجة أن البعض منهم ربط مصير ومستقبل أمته بإتباع ما وصل إليه الغرب إنّها عقدة الآخر وخيبة الأمل واهتزاز النفس، ولعل من أهم الروايات التي أنجزت بروح انبهارية نذكر رواية رفاعة الطهطاوي المعنونة " تخصيص الإبريز في تلخيص باريس "، وكذلك ما كتبه من قبل الجبرتي في عجائب الآثار في التراجم والأخبار والمعروف بتاريخ الجبرتي، ومن بعدهما ما كتبه فرح أنطون تحت

عنوان : الدين والعلم والمال أو المدن الثلاث... وغيرها من العمّال الروائيّة التي قامت على النظرة الانبهاريّة سواء عند الروّاد أو عند من تبعهم من الروائيين العرب " والمقصود من كلّ هذا أن كثيرا من المثقفين العرب في بداية القرن العشرين قد انبهروا أيما انبهار بحضارة الغرب إعجابا وافتتانا وغواية، فانساقوا وراء نزواتهم الشعورية واللاشعورية وبالتالي، كانت رؤيتهم للغرب على أنه رمز للحرية والعلم والتقدم والإشباع الغريزي لكل المكبوتات الظاهرة والدفينة"[1]، لكن هل هذه الرؤية بقيت لصيقة بالمثقف والروائي العربي؟ الأكيد أنها تحلحلت قليلا عن مكانها،وبدأت تظهر رؤية تؤمن بالذات العربية ومقدرتها على إدارة الحياة بكل متقلباتها، وهذا دون الوقوع في الانغلاق عليها بل بالتواصل مع الآخر لكن دون ذوبان أوانبهار يفقدان الأنا خصوصياته ومجالاته وقد نجد شيئا من هذا الكلام في رواية الحي اللاتيني لسهيل إدريس مثلا،وقد سمى الدكتور جميل حمداوي هذا النوع من الروايات القائمة على الرؤية الحضارية بالرواية الحضارية "... وبناء على ما سبق، تندرج هذه النصّوص السردية كلها ضمن الرواية الحضارية، والتي تصور العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب أوبين الشمال والجنوب. أي إن الرواية الحضارية هي التي تجسد العلاقة بين الأنا والآخر، وترصد اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب تخييلا وإبداعا وتشخيصا، وذلك على مستوى العادات والتقاليد والأعراف والأديان والمعطيات الثقافية والمادية والعلمية والفنية والأدبية والتقنية"[2]، إن الروايات التي تبعت هذه المرحلة – الحضارية – ومنذ القرن العشرين تعمقت أكثر في تصحيح الرؤيا والرؤية التي تنبثق

---

1 جميل حمداوي، صورة جدلية الأنا والآخر في الخطاب الروائي العربي، مجلة دروب مجلة الكترونية عدد26 يونيو2010 /www.doroob.com/archives

2– المرجع السابق نفسه

منها،ولنا نستطيع أن نفي الموضوع حقه في هذه الورقة البحثية المختزلة – ومن هنا ندعوالطلبة الباحثين في مختلف الأطوار– إلى توجيه عنايتهم بمثل هذا الموضوع والذي نرى أنه مادة خام لفهم الكثير من قضايا الرواية العربية في فلسفة تشكلها إبداعيا من منظور علاقتنا بالآخر.

إنّ معرفة الأنا/الذات/ يمرّ أوّلا وقبل كلّ شيء عبر التواصل مع الآخر/الغير/ تواصلا تكامليّا لا تنافريّا وبهذا نحقق الاتصال للأنا ونبعدها عن الانعزالية، ومن سبل التواصل مع الآخر يقترح(ماكس شيلر) التعاطف وهي التي عبّر عنها (سارتر) بالمحبّة، وهما لا يعنيان التملك أوالشفقة في صورتها السلبية، وعندما نعود إلى رواية (الأمير مسالك أبواب الحديد لواسيني الأعرج) نجد هذه العناصر متوفّرة في البطلين (الأمير عبد القادر، والقس المنسينيور أنطوان ديبوش)؛ حيث تبدأ علاقة الاتصال بين الأنا (الأمير عبد القادر) والآخر (المنسينيور ديبوش) بالتنافر والعدى بينهما لما يمثله كل واحد من عالم مختلف عن الآخر _الشرق ≠ الغرب_ الإسلام ≠ المسيحية– الجزائر ≠ فرنسا...الخ.

فالمشروع الروائي(رواية الأمير مسالك أبواب الحديد) في أساسه قائم على وعي فكري وإبداعي يتجاوز تلك التوظيفات العاجية أوالمباشرة المتعاملة مع التاريخ الوطني في الكثير من المنجزات الروائية الجزائرية، رواية كتبت للأنا / الجزائر/ في علاقاته مع الآخر/ فرنسا / علاقة تاريخية ماضوية فيها إدانة لجرائم فرنسا/الآخر/ وفيها تحميل للمسؤولية للأنا/الجزائر/ لما آلت إليه من تخلّف وتصارع داخلي عجل بتفوق الآخر، هذا التفوق بحسب الرواية وجب وضع حد له من خلال تلك العلاقة الحضارية والإنسانية بين الأمير عبد القادر الجزائري/الأنا/ والمنسينيور ديبوش الفرنسي/الآخر/، علاقة قامت على أحبال المتناقضات الجغرافية/ إفريقيا، أوربا/، اللغوية/العربية/الفرنسية/الحضارية/الشرق/الغرب/،

الدينية/الإسلام/المسيحية/، فالرواية كتابة واعية في التفاعل بين القيم الإنسانية العالمية المقيمة للحضارة الإنسانية الرافضة للتفريق القائم على أساس العرق والدّين والجغرافيا واللّغة، حضارة تتأسّس في الرواية على الجوهر الإنساني الفطري المتحرّر من كل خلفيات وأحكام سابقة أو منتمية. " وهنا فالعملية المطلوبة عملية وعي دقيق للروائي في التفاعل مع القيم الحية من الماضي والتاريخ، وهذه العملية لا شك أنها بحاجة إلى ذهنية حية قادرة على اغتناء وتعميق الواقع الحاضر بالموروث الحسي والنفسي والاجتماعي، من خلال حركة الجدل الإنساني"[1]، والرواية ككل وإن كانت عالجت الأنا في علاقته بالآخر إلاّ أنّها استطاعت أن تحدث نوعا من التعالق الوجودي بينهما ولو على سطح الورق، وهي علاقة يمكن أن تتحقق لواختزلت الكثير من المسافات والفوارق الوهمية والمصطنعة، تتحقق لو أنّ كلاّ من الأنا والآخر راجع نفسه مراجعة نقدية، وهذا الأمر نجده في رواية كتاب الأمير عندما يرفض الأمير التبريرات اللامنطقية للخسائر والهزائم أمام عسكر فرنسا "موقعة وهران تبيّن لنا نقائصنا وقوّتنا ويجب أن لا نتوهم، فيجيبه أحد خلفائه : أمطار الربيع كانت عائقا بيننا وبينهم، يرد الأمير: صحيح لكن الأمطار كانت علينا وعليهم،القذائف التي أطلقناها في 30 ماي 1883 لم تحدث إلا ثقبا صغيرا في تحصينات أورليان، والبقية تعرفها جيّدا مدافعنا انفجرت في مواقعنا قبل أن تهددهم، كلّ يوم يؤكّد لي أنّه عندما كان الناس يعدون للحرب كنّا نتغنى بمجد لم يعد له أيّ وجود "[2]، ففي هذا المقطع النصّي نرى جيّدا كيف أن الأمير يتوجّه بالنّقد للذّات التي ظلت

---

1 عبد الوهاب بوشليحة، استراتيجيا الكتابة التاريخية رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد لواسيني الأعرج، مجلة دراسات جزائرية، عدد 03 مارس 2006، الجزائر، ص123.

2 واسيني الأعرج، كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، منشورات الفضاء الحر، الجزائر، ط1، 2004، ص111-112.

حبيسة الماضي دون الانتباه إلى الحاضر ومتغيراته،فعجلة الزمن في حركة دائمة من لم يواكبها اندثر، كما لاحظنا كيف أن الأمير رفض تعليق الهزائم والتأخر على عوامل مشتركة بين جميع البشر ولكن الفرق أن هناك من يسخرها لخدمته ويستفيد منها ومنهم من لا يعيرها أدنى اهتمام ولا يرى جرجا في فهمها والتقرب منها، كما نجد في مقطع آخر من الرواية الأمير وهو يجلد الذات /الأنا/التي بفرقتها وأنانيتها جعلت الآخر يتغلب عنها، إنها دعوة من الأمير إلى الالتفات للذات ومعالجة أوجاعها وأمراضها النفسية والقلبية قبل التوجه للآخر " الإيمان أيها الأخوة لم يعد وحده كافيا يحتاج إلى دعامة أخرى أكثر صلابة وأكثر جدوى،الكثير من الأمم القوية ذهبت مع الريح عندما دخلتها الفرقة والحسابات الصغيرة والأنانيات الكبرى"[1]، ولنسمع إلى هذا الخطاب الجالد للذات بصوت الأمير/الأنا/ مع الأنا/سي مصطفى/رفيق دربه في الجهاد والمقاومة "... كنا نعيش عصرا انسحب وانتهى، هل نملك القدرة اليوم لفتح أعيننا على هذه الحقائق وتعليم أبنائنا من أخطائنا القاتلة؟من الصعب على إنسان يأتي في مفترق الطرق، عصر يذهب وآخر يجيء، أن يسير بشكل صحيح إذا لم يملك القدرة على فهم الاثنين في الوقت نفسه"[2]، هذا الجلد للذات والوقوف عند الأخطاء وتصحيحها والاستفادة من تجارب الآخرين.

---

1 المصدر نفسه، ص114 .

2 واسيني الأعرج، رواية الأمير مسالك أبواب الحديد، ص520.

المعنى في رواية مسالك باب الحديد من منطق اللسان إلى سلطة التخييل

(المعنى بين البعد اللغويّ والفنّي) :

في هذا العنصر من بحثنا أردنا أن نتقصى المعنى بعد إخراجه من دائر المنطق اللساني وإدخاله سلطة التخييل الروائي يقول عبد القاهر الجرجاني: " إنا إن بقينا الدهر نُجهد أفكارنا حتى نَعلم للكلم المفردة سِلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها ما كلّ محال دونه"[1]، وفي موقف آخر يقول معرّفا المعنى الحرفي والمعنى غير الحرفي القائم على التأويل والمكتسبات المعرفيّة والعلميّة للمؤول : " نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يضفي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[2] ويذهب (كروتشيه) إلى " أنّ اللّغة هي في أساسها تعبير عن الذات وأداة خلق ونتيجة حدس ينبغي أن يجد التعبير"[3]، ولقد اشتغل البلاغيون العرب منذ القديم بمسألة المعنى وكيفية وجودها، ومن هؤلاء الجاحظ إذ يقول: " المعاني القائمة في صدور العباد، المتصورة في أذهانهم، والمتخيلة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها"[4]؛ فالمعاني عند الجاحظ لا تقوم لها قائمة إلاّ إذا

---

1 حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1،1998م، ص35.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح وتحقيق محمد عبده، دار المعرفة بيروت لبنان، د ت، د ط، ص203.

3 مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص 146.

4 الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، مطبعة الرحمانية، ط1،1932م، ص77.

استخدمت فعليا في الكلام وأصبحت لها وجودا في النصّوص، ومع هذا فالمعنى من وجهة نظر الفلاسفة قائم بذاته، وإنما الاستعمالات والتوظيفات تأتي للكشف عنها ولإظهارها على حقيقتها أوعلى الأقل على المراد منها وبها فـ" المعنى أمر قائم بنفسه مستقلّ بذاته، وإنّما يعرض له بعد أن يصير مرادا، وقد يكون معنى ولا يكون مرادا"[1]، وبهذا يكون منطلقنا لتتبع المعنى اللغوي في رواية الأمير وسبل خروجه إلى الدلالة الأدبية والتي نرى أنها تختلف عن المعنى اللغويّ، ألم يقل في ما يشبه هذا من قبل عبد القاهر الجرجاني" اعلم أن الكلمة حال وضعها اللغوي–لمّا عرفت من أن الحقيقة ترجع إلى إثبات الكلمة في موضعها وأن المجاز يرجع إلى إخراج الكلمة عن موضعها– حقها ألا تسمى حقيقة ولا مجازا، كالجسم حال الحدوث ولا يسمى ساكنا ولا متحرّكا"[2]، وقد تسعفنا بعض النصّوص المستقاة من رواية الأمير لواسيني للتدليل أكثر على ما نحن بصدد الحديث عنه وتقريره، وكما نعلم ويعلم الجميع أنّ المعاني مرتبطة بألفاظها ومتلفظها، وهو ارتباط يدفع بالباحث عن المعنى أن يتسلح بعلوم كثيرة عند محاولته قراءة نص أدبي ما ساعيا وراء معانيه غير اللغويّة أو البلاغية التي نرى أنّها سهلة المنال، فكلّ ما تحتاجه منا هو امتلاك مفاتيح علوم اللّغة والبلاغة والتمرن عليها على النصّوص ليتحول الأمر إلى مجرّد ممارسة ميكانيكيّة روتينيّة، أمّا المعنى المرتبط بالبعد الأدبي الجمالي والفني فإنّه يجمع اللفظ والمتلفظ والسياق الذي نشأ فيه أو من خلاله الملفوظ" إن اللفظ بنفسه لا يدل البتة، ولو لا ذلك لكان لكلّ لفظ حقّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدل بإرادة اللافظ، فكما أن اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك

---

1 حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 10.

2 حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 14.

دلالة، ثم يطلقه دالاّ على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالة أخرى، كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقى غير دالّ، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ"[1]، لقد وجدنا في الرواية- وهذا ليس حصرا على النصّوص المقدمة- الكثير من النصّوص التي تخلصت من المعنى في حرفيته اللغوية إلى المعنى المتعدّد الدلالة في بعديه البلاغي والتخييلي، فمثلا قدّم لنا واسيني الأعرج الأمير عبد القادر في صورة الرجل المبارك الولي الذي تنصره قوى الغيب، وتحرسه بركات ودعوات الأولياء الصالحين من مثل عبد القادر الجيلاني وغيره، وهنا نجد المعنى الروائي المراد ربما بعثه بيننا يتمثل في ترسيخ الصورة المقدسة للأمير عبد القادر وأن ما قام به من مقاومة للمستعمر الفرنسي ومن استسلامه في نهاية المطاف ما كان ليحدث لولم ترسمه له الأقدار ويرعاه الأولياء الصالحين، وأن عمله ذاك تكملة لأعمالهم وسير على طريقهم " الشاب هذا يا سادة يا كرام عليه بركة سيدي عبد القادر الجيلاني والأولياء الصالحين، عوده مثل البرق، ويطير حصانه للسماء عندما يحاصره الأعداء، سيفه البتّار يطفئ البرق من حدة لمعانه، القرآن في القلب وفي يده سيفه الذي لا ينزل إلى الأرض ولا ينام، وساسبوما يخونه أبدا، ناره ما تروح في الفراغ، في موقعة وهران خلاص له البارود، رفد عصاه وحفنة تراب وقال ربي أعني ونوشن صوب عدوه وفتح يده فتتت العدوالي كان قبالته"[2]، فمع أنّ الألفاظ الواردة في هذا النصّ بسيطة وسهلة ومعانيها اللغوية محددة معجميا إلا أن واسيني بتوظيفه لبعض الألفاظ العامية وبالتدقيق المحلية من الغرب الجزائري ممثلا في لهجة مدينة وهران وأحوازها، أعطاها معانيّ متجددة وغير تلك الواضحة

---

1 المرجع نفسه، ص ص14-15.

2 واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص44.

معان تستنبط بالاعتماد على المعارف الأسطورية التي تضفي على الشخصيات طابعا عجائبيّا، وهي صور في هذا الوصف مستنبط من الثقافة الشعبيّة في تصوّرها وتقديمها لشخصيّة الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فهوالمرسوم في المخيلة الشعبية بأنّه يأتي مع السحاب وأنّه بضربة واحدة بسيف يقتل مائة على اليمين ومائة على اليسار... وغيرها من الحكايات والقصص التي تروى عنه، وهذا التوظيف من واسيني هوالذي أعطى لهذا المقطع النصّي بعدا جماليّا، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل وجدنا واسيني الأعرج يضع أفعال الأمير عبد القادر بأنّها قدر مقدر ولا يملك يدا في تغييره أو رفضه، واستعان واسيني في تمرير هذا المعنى بتوظيفه لتيمة المنام (الرؤيا)، وهي تيمة مستقاة من القصص القرآني كمنام سيدنا إبراهيم وإسماعيل الذبيح قال الله تعالى " **فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ** "[1]، وكذلك رؤيا نبي الله يوسف في قصته المشهورة والمخلدة في القرآن الكريم في سورة كاملة باسمه" إذا قال يوسف لأبيه يأبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين"[2]، كما أنّ الثقافة الشعبية غرست في مخيلة الناس الإيمان والتسليم بالرؤى والأحلام والمنامات والسعي وراء تفسيرها وتأويلها، ولأن المخيلة الشعبية واسعة التخييل فقد وجدنا واسيني يلجأ إليها في تغيير المعنى الحاصل حول شخصية الأمير عبد القادر وبخاصة تلك الصورة ذات المعنى المحدد والمسطح والحرفي المأخوذ من كتب التاريخ،والتي في أغلبها تدين استسلام الأمير في أخريات مقاومته" كانت الجموع المصطفة على

---

1 سورة الصافات، الآية رقم102.

2 سورة يوسف، الآية رقم 04.

طول الشارع تتدافع لرؤية الأمير الذي سمعوا عنه الكثير وصورته الجرائد اليومية في كل الأوضاع؛ تارة مقاوما شرسا، ملاكا روحانيا، وتارة ماردا قاتلا ودمويا يتلذذ بدماء خصومه الذين يذيقهم كل ألوان التعذيب قبل أن يجهز عليهم، مثلما حدث له أثناء نقله من بوإلى أمبواز"[1]، وكأنّ واسيني أراد أن يغيّر المعنى التاريخي المحكوم بالمنطق اللغوي بمعنى آخر محكوم بسلطة المخيلة الشعبية التي تمثل عند الكثير التاريخ الهامشي والحامل للكثير من الحقائق المخالفة للتاريخ الرسمي المصطنع بفعل سلطة اللّغة وسلطة السلطة الغالبة والمديرة لشؤون الناس" رأيت مولاي عبد القادر الجيلاني شاء الله به في لباس أبيض فضفاض، أخذني نحوزاوية خالية وقال لي أغمض عينيك، أغمضتهما وعندما فتحتهما كشف لي عن عرش كبير في الصحراء، قلت سبحان الله، ثمّ مدّ يده نحوسهل أغريس، وجاء بشاب مليء بالحياة في عمر سيدي عبد القادر ووضعه وصيّا على العرش"[2]، هذه المعاني سعى واسيني لنقلها للقارئ من الذاكرة الشعبية المشبعة بمخيلتها الأسطورية والعجائبية إلى الحياة الواقعية ولما بعد ذلك للتاريخ في محاولة لإعادة كتابته وفق الرؤية الجماعية.

ومن المعاني الواقعة تحت سلطة المنطق اللساني نجد اللّغة المستخدمة في كتابة الرواية وهي اللّغة العربية الفصيحة التي أراد واسيني تخليصها من تلك الحالة وإدخالها في المعنى المتحرر بفضل سلطة التخييل والإبداع لا المنطق والترتيب فوظف في روايته الأمير اللهجة الجزائرية وبخاصة تلك التي تمثل الغرب الجزائري بحكم أن أحداث الرواية وأبطالها وأماكنها تدور كلها في الغرب الجزائري من مدينة وهران ومعسكر وما جاورهما، كما وظف

---

1 واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص438.

2 م ن، ص75.

اللّغة الفرنسية دونما تدخل منه في ترجمة تلك المقاطع النصّية لا في المتن ولا في الهامش، فبهذا التعدّد اللغويّ واللهجي كسّرت رواية الأمير المعنى اللغويّ الخاضع لمنطق النحو والصرف والبناء والإعراب والبلاغة والبيان وأدخلت المعنى الإبداعي الذي يتّخذ مدلولاته من تعدّد المعاني وتنوّعها وعدم وقوفها عند الحدود الدقيقة بل المنفتحة بفعل التأويل واللاتقييد.

ما قدّمه "واسيني" عن شخصيّة " الأمير عبد القادر فيه الكثير من الإعجاب ورد الجميل، غير أنّه في ميدان الأنا والآخر يمثّل نوعا من القفز والإيغال في الأسطرة لشخصية حقيقية واقعية، لكنها في الرواية حملت ما يحلم الروائي أو على الأقلّ ما يتمنّاه في دنيا الناس، وواسيني حقيقة ركّز على أعمال شخصية الأمير أكثر من الأمير؛ لأن الأعمال هي التي تصنع الرجال"... وعلى هذا الأساس فإن الشخصية لم تحدد لصفاتها وخصائصها الذاتية بل للأعمال التي تقوم بها ونوعية هذه الأعمال"[1]، الكثيرون وواسيني ربما واحد منهم من حاول ويحاول أن يقرن صورة وشخصية الأمير عبد القادر بابن عربي، وقد تكون هناك قواسم كثيرة مشتركة بينهما لكن لكل واحد منهما عالمه الخاص، ولا ننسى تلك الصلة الروحية والعرفانية التي تربط الأمير عبد القادر بمحي الدين بن عربي، بل إن العديد من المهتمين بفكر وشخصية الأمير عبد القادر من يعده الوريث الحقيقي لعرفانية ابن عربي.

لقد تبيّن من خلال تلك النصّوص المستنبطة من رواية الأمير لواسيني الأعرج كيف يقع المعنى بمستوييه اللساني المنضبط والمحتكم لقواعد وقوانين وشروط بنية اللفظة والجملة والنصّ، وكيف يتحرر منها ليتحوّل إلى المعنى الإبداعي المرتكز على التخييل والمخيلة الشعبية، وكذلك من خلال

---

1 حميد لحميداني، بنية النص السردي بمنظور النقد ،المركز الثقافي العربي بيروت،الدار البيضاء المغرب، ط2،1993، ص255.

التنويع في الاستخدام اللغوي المتنوع ما بين فصيح ولهجي وأجنبي، وكل هذا التنوع والتنويع " إنّ الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها وعن زيادات تحدث في أصول المعاني"[1]، وهذا ما تم بالفعل في الرواية، بل وما تجدد المعاني الفنية للرواية إلاّ دليلا على حركيتها وانسيابيتها وعد توقفها عند حدود المعنى الواحد " إنّ المعاني الفنية ليست مجرّد الأغراض أوأصول المعاني حتى يمكن تجريدها من النظم، وإقناع المعترضين بمثولها فيه، بل هي إيحاءات إضافيّة فوق تلك الأغراض والمعاني"[2]، إنّها المعاني الكامنة في خصائص اللّغة الفنيّة" فهي متجسدة بصياغاتها، متحدة بأشكالها التعبيرية الخاصة لا تشع إلا منها، ولا تتذوّق بدونها- ومغزى ذلك أنه إذا كان التمايز واضحا بين المعنى الفني وأصل المعنى فإنه ليس ثمة تمايز بينه وبين الألفاظ في النّظم الفنّي"[3]، هكذا إذن تتحرّر المعاني من محدوديتها لما ترتبط ببعدها الفني، وهذا ما سعى واسيني الأعرج في رواية الأمير إلى تحقيقه، فأعطى للقارئ بالتالي معاني جديدة لشخصية الأمير عبد القادر، لعل أبرزها تلك الشخصية المقاومة ليس حبا في الحرب والدم بل دفاعا عن الحق في الوجود، والشخصية العالمة الزاهدة المتصوفة التي تقودها معارفها إلى تجاوز نكران الآخر وطمسه إلى الاعتراف به والوصول لفكرة التعايش بين الأنا والآخر، والشخصية المتسامحة التي تبني خلودها على مسامحة الآخر والترفع عن خطايا الذات المتمركزة حول نفسها، والشخصية الناقدة لذاتها نقد السالكين والعارفين، الشخصية التي ظلمها التاريخ في وقت ما وأنصفتها

1- حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص: 117

2- حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص: 120

3- م ن ، ص: 121

المخيلة الشعبية، الشخصية الأسطورية العجائبية القادمة من نسل الطاهرين من بيت النبوة، الشخصية المحفوفة بالقدر وبأولياء الله الصالحين...الخ، هكذا هي معاني شخصية الأمير عبد القادر كما جاء في الرواية وهي المعاني التي يستنبطها القارئ في كل مكان وزمان؛ لأنّ مقدميها هم شخصيّات عايشوا وعاشوا مع الأمير من أهله وجنده وأعدائه والمحايدين الذين جاءوا بعدما رحل الجميع ونعني بهم الشعب ومخيلته المنتجة والمبدعة لسير الشخصيات العظام.

الحوارية بوصفها منتجا للمعنى داخل رواية الأمير مسالك باب الحديد:

من القضايا التي اشتغلت عليها رواية واسيني الأعرج (الأمير مسالك أبواب الحديد) قضية الاتصال بالآخر لإدراك الأنا على حقيقتها وذلك الاتصال أنجزته الرواية عن طريق عنصر الحوار ليس بوصفه مكونا فنيا تتطلبه العملية الروائية، ولكن بوصفه جوهرا محقّقا للمعنى للأنا والآخر في حالتي الانفصال والاتصال، وهذا ما نجده ماثلا في هذا النموذج النصّي من الرواية " هل نواصل؟ قال بواسوني وهويبحث عن قلمه- نواصل- : تحدثنا في الباب الأول في العلم والجهل وعرفنا أن على العاقل أن ينظر في القول ولا ينظر في قائله، فإن كان القول حقا قبله سواء كان قائله معروفا بالحق أوالباطل، فالعاقل يعرف الرجال بالحقّ ولا يعرف الحق بالرجال، وذهبنا في تعريف العقل أنه منبع العلم وأساسه ومطلق قوّة العقل هي إحدى القوى الأربع التي إذا اعتدلت في الإنسان يكون إنسانا كاملا، وهي قوّة العقل وقوة الشجاعة وقوة العفة وقوة العدل اندهش بواسوني من دقة الأمير ووضوح أفكاره"[1]، وبفضل الحوار تضيق الفجوات وتقصر المسافات وتتآلف الأرواح،

---

1 واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص475.

ويتقبل الآخر الأنا، والأنا الآخر، هذا ما حضر في الرواية في تلك الصورة المثالية وذلك المشهد المؤثر الذي جمع الأمير عبد القادر بالمنسينيور ديبوش في هذا الحوار المحقق للمعنى ليس في حدوده الحرفيّة واللغويّة السطحيّة والبسيطة، وإنّما المعنى متجلّيا في أبعاده الفلسفيّة والجوهريّة التي تحقّق لمن للأنا الاتصال بالآخر اتصالا بناء متكاملا ترك من خلاله الأنا حقيقتها، كما يسمح المعنى للآخر معرفة الأنا معرفة جوهر لا شكل:يقول الأمير عبد القادر/ الأنا/ محاورا المنسينيور/ الآخر/: "– هذا البرنس عزيز علي ولا أملك أثمن منه يستحق أن أهديه لك.

– صداقتك تكفيني وأنا سعيد بذلك"[1]، بهذا أجاب المنسينيور الذي عرف بفعل المعنى الروحي الصوفي حقيقة الآخر والأنا بعيدا عن منغصات الحرب والسعي المحموم لاحتلال الواحد مكان الآخر.

إنّ المعنى في هذا الحوار –وفي غيره من الحوارات على مدار الرواية– يظهر لنا وظيفته التأويلية المحققة لقضيتي الانفصال والاتصال؛ الانفصال عن الذات بوصفها أنانية جاحدة لا ترى إلاّ ذاتها بروح نرجسية متعالية،والاتصال بالآخر بوصفه مرآة كاشفة لا عاكسة للذات متعاركة ومتنافرة مع الآخر، فلما تم الحوار بتلك اللّغة الإنسانية تجلى المعنى للأمير والمنسينيور في صورته الحقة وفي جوهره الصافي بعيدا عن مضلالاته الدلالية واللفظية " الألفاظ إذن قوالب تتسكب فيها المعاني.الكلمات وفقا لهذا المنطق المعيب موضوعة إزاء أفكار: ونحن نرتب الألفاظ في النطق على حسب ترتيب المعاني في النفس، هذا ما قاله غير واحد منهم عبد القاهر في دلائل الإعجاز"[2]، ومن هنا وجدنا واسيني في رواية (الأمير) يتخندق وراء الحوارات لينتج المعنى المستبطن للجوهر والذات سواء عند الأنا التي

---

1 واسيني الأعرج، رواية الأمير مسالك أبواب الحديد، ص537.

2 مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص41.

يمثلها الأمير عبد القادر أوالتي يمثلها المنسينيور، فالرواية بعمقها التاريخية وقضاياها الإنسانية وهمومها الحضارية " رواية تكتب تاريخ المقموعين الذين لا يكتبون تاريخهم، رواية تنأى عن ثنائية النصّر والسلطة وتذهب إلى ثنائيّة الاغتراب الإنساني والبحث عن المعنى، كي تحاور الممزق والمتداعي والمعنى المرغوب الهارب أبدا؛ كأن المعنى الذي تقصده الرواية هو بحث الإنسان عن معنى لا يصل إليه ؛ ذلك أن البحث في حد ذاته هو الهدف الأخير"[1]، ومع أنّ حوارات الأمير مع المنسينيور ديبوش قامت أساسا على ثنائية الدين، الإسلام / المسيحيّة /إلاّ أنّها خلصت في النهاية إلى أنّ الدين وجد لخدمة الإنسانيّة وراحتها، وأنّه في أصله عامل توحيد ووحدة لا تفريق وفرقة، وها هو الآخر المنسينيور ديبوش يصف الأمير عبد القادر بعدما عرفه عن قرب بالاتّصال المباشر لا عن طريق الوسائط " كلّما تأمّلت هذا الرجل ازددت محبّة له ولأخلاقه، رجل محب لكل شيء، يقرب الإنسان من المحّبة والله"[2]. إنّ عنصر الحواريّة الموظّف في الرواية بوصفه تقنية سردية اتكأ عليها واسيني الأعرج كثيرا في روايته الأمير حققت له الكثير من المعاني التي أرادها أن تكون وأن يتلقاها المتلقي على لسان وبلغة المتحاورين،وعبر الحوارية ندخل نحن كمتلقين عوالم وكوامن الأنا والآخر، ومن الحوار تتسع رقعة المعنى المحدد للأنا في علاقتها بالآخر، وأوّل جسور التواصل والتعرف الحاصل بينهما تمثّل في انفتاح الذات/ الأمير عبد القادر+المنسينيور/ على ثقافة الآخر ممتحنة في أهم وأبرز قضايا الإنسانية كالحرية والمعتقد والحب والعدالة والمادية الاستعمارية والروحانية المستعمرة

---

1 فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2004، ص83.

2 واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص218.

الخ. ولنصغ لهذا الحوار الداخلي الذي يجريه المنسينيور مع ذاته للتقرب والتعرف أكثر على شخصية الآخر/ الأمير عبد القادر/ يقول القس المنسينيور في الرواية :" لم أجد الصيغة المناسبة ربما سأكتبها في شكل مرافعة ولهذا عليَّ أن أعرف عن الأمير أكثر مما أعرفه عنه اليوم، هناك عقد كثيرة لا حلّ لها إلا المعرفة الدقيقة للدخول إلى قلب لويس نابليون بونابرت"[1]، إن الحوار في حقيقته محاولة لمعرفة الآخر على حقيقته؛ والحوار هوعملية أخذ وعطاء متبادلة بين الطرفين " تتحاور الشخصيات الروائية فيعطي كل منها للآخر ما ليس عنده، ويأخذ منه ما هوبحاجة إليه ؛ وذلك في سيرورة مفتوحة قوامها التوازي والتقاطع"[2]، إنّ الحوارية القائمة في الرواية وبخاصة بين بطلي الرواية كانت بمثابة حركة النقد وإعادة القراءة للتاريخ الطويل والشائك بين الجزائر وفرنسا، تاريخ تحددت معانيه وفق ثنائية المستعمِر والمستعمَر، الغالب والمغلوب، وهي معان صنعها التاريخ في حركته المباشرة، غير أن الرواية تعيد صياغة تلك المعاني من التاريخ ولكن بلغة الفن والإبداع المنجزة لمعان مختلفة عن معاني التاريخ، فالأمير عبد القادر ومن خلال حوار له مع المنسينيور يظهر له ذاته الأخرى غير ذات الجهاد والحرب؛ إنها الذات الناقدة والمقومة لحال الإنسانيّة في عمومها وعلى رأسها الأمة المسلمة ولنصغ إليه ذاتا منتجة لمعنى مخالفا للمعنى المراد والمعطى تاريخيّا للأمير"... لا ألوم أحدا، لدينا ما هو أسوأ في تاريخنا الإسلامي، معظم خلفائنا مرّوا على النصّل، قتلوا من ذويهم، كبار علمائنا أحرقوا، وابن المقفع شوي حيّا، الحلاج مزق قطعة قطعة، ابن رشد كاد أن يحرق مع كتبه لولا ضربات الحظ، ابن عربي اتهمه

---

1 المصدر السابق نفسه، ص 55.

2 فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط2،2002، ص 71.

الجهلة بالمروق وغيرهم، للأديان منسينيور ديبوش أوجه أخرى مظلمة جدّا، ولكنّي أقول حبّذا لو يتّعظ الإنسان وهو يرى هذه الجروح ويحسّ وقعها"[1]، هكذا ومن خلال الحوار أراد واسيني أن يقدّم لنا المعنى الجديد لأنا الأمير عبد القادر من خلال تلبسها بالآخر القس منسينيور، معنى يظهر من خلاله الأمير في صورته غير المعتادة ولعلّ السّبب في هذا السّجن أولا والخذلان والغدر اللّذين لقيهما من الداخل والخارج " أفضل أن أسلم نفسي لعدوحاربته وانتصرت عليه في الكثير من المعارك وقبلت هزائمه على أن أقدم رأسي لمسلم خانني وقت الشدّة"[2]، كما قد يكون للتقدّم في السنّ وفترات الخلوة والانعزال والاحتكاك بفلسفة محي الدين بن عربي، وقد تكون لتحول الحال من القوة للضّعف من أسباب تحول معنى شخصيّة الأمير عبد القادر، فها هو يخاطب قدور مبرزا شخصيته العميقة وأنّاه المفكرة المنتجة للوعي" ومع ذلك يا وليدي قدور الزمن تغير ولم يعد السيف والشجاعة كافيين،نحتاج إلى شيء آخر لم أعد اليوم أعرفه، ربما القوة التي انسحبت منّا وراحت نحو عودنا لأنّه عرف كيف يسخرها"[3]. إنّ الحوارات طويلة في الرواية وهي تكشف عمق التجربة الروائيّة لواسيني وتؤكّد كذلك العمل الدءوب والجاد على مشروع كتاب الأمير وأنّه خبر نفوس الشخصيات وأزمنتها وأمكنتها، وأنّه على اطلاع دقيق على الوثائق التاريخية التي كتبت حول الأمير عبد القادر الجزائري ومقاومته لفرنسا وسجنه ومنفاه وعلاقاته مع كبار القادة والمفكرين ورجال الدين مسلمين ومسيحيّين.

---

1 واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص 146.

2 م ن ، ص 406.

3 م ن ، ص 410.

ما يمكننا أن نستنتجه من خلال هذا العنصر أن الحوار في العملية الإبداعية الروائية عند واسيني الأعرج وبخاصة في روايته الأمير مسالك أبواب الحديد لم يستخدمه فقط كتقنية سردية بل وظفه بغرض تحقيق إنتاجية المعنى المراد بشخصية الأمير عبد القادر من خلال تلاقيه بالقسّ المنسينيور، وهي المعنى الممثلة في الصورة الإنسانية للأمير، الصورة المغايرة لكل ما قيل وكتب عنه.

وختاما لعملنا هذا يمكننا أن نسجل النتائج والملاحظات التالية :

- رواية (كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد) انطلقت من ثنائية الأنا والآخر العدائي ووصلت إلى الأنا والآخر المتحاور،وبذلك سعت الرواية لخلق نوع من العالم الإنساني المتحضر الذي يتأسس على معرفة الأنا والآخر عن طريق الحوار والتواصل لا على أساس العداء، الرواية تبحر في قضايا الإنسانية وهو ما أراده لها واسيني،أراد لها أن تؤسّس لما يسمى حوار الحضارات وتقارب المجتمعات،كما أراد لها أن تتخلص من التاريخ بمفهومه المسطح، ولا الحديث عن قضاياه بعيون المؤرّخين، بل أرادها تأخذ من التاريخ ولكن لا تسقط فيه، أرادها أن تتجاوز التاريخ الرسمي إلى ما يمكن أن نسمّيه التاريخ الشعبي، هذا المسكون بحبّ الأبطال وتقديسهم من أمثال الأمير عبد القادر، إنّه تاريخ بعيد عن الأيديولوجيا والسياسة.
- المعنى الأدبي المنجز في رواية(كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد) تجاوز المنطق اللساني القائم على الدلالة الحرفية للفظة، وهومعنى يقتل البعد الفني للفظة ويجعلها تدور في فلك ودوائر المنطق النحوي والدلالي، وربما قليلا من التحرر لما يدخل دائرة البلاغة في جزء علم المعاني.

- تعددت المعاني في الرواية واختلفت ولكنها في النهاية حققت نتيجة الاتصال بين الأنا والآخر بعد ما كان الانفصال، وأن التعرف الذي حصل بين الذات بوصفها أنا عارفة ومفكرة، والآخر بوصفه مساعدا للإدراك الذهني والمعرفي للذّات، كان قد قام على مبدأ الحوارية المنبهة لما عند الذات وعند الآخر من مزايا وخصائص تجعلهما يكملان بعضهما بعضا وفق مقولة التحاور والتجاور لا التجادل والتنافر.
- قدمت لنا رواية الأمير صورا مختلفة ومتنوعة لمعنى للأمير عبد القادر بعيدا عن الصورة والمعطى التاريخيين، وهوالمعنى الذي تجاوز الحدود اللغوية المحكومة بمنطق اللسان والبيان.
- الأنا/الأمير عبد القادر/ قدمته الرواية متلبسا بالآخر وهو رجل الدين المسيحي القس المنسينيور ديبوش من خلال الحوارات التي دارت بينهما ومن خلال الرسائل المتبادلة، وقدمته منفصلا عنه بالمعنى من خلال الدلالات المنجزة في تلك النّصوص.
- التلبس لأنا الأمير عبد القادر بذات الآخر القس ديبوش رسمته الرواية منذ بداياتها حتى نهايتها، رسمته بأن لا يكون ذكر للواحد دون الآخر، فهما متلازمان تلازم المبتدأ والخبر، والتلبس أدى وظيفة الانعكاس حيث رأت الأنا ذاتها من خلال الآخر، وكذلك الأمر للآخر عرف قيمة وجوده الإنساني والحضاري في حضرة حضور الأنا.
- الرواية قدّمت لنا نتيجة مفادها أن المعنى يحصل بصيغ مختلفة ومنها الصيغة الفنية بعيدا عن المنطق اللغوي، والحتمية التاريخية، وإنّما من خلال المعنى الفنّي، والمخيال الشعبي، والذاكرة الجماعية.

مصادر ومراجع الدراسة:

- القرآن الكريم، برواية ورش، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالرغاية، الجزائر، طبعة 1984م.

أوّلا المصادر :

- واسيني الأعرج، كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، رواية، منشورات الفضاء الحرّ، الجزائر ط2004،1م.

ثانيا المراجع :

- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي،مطبعة الرحمانية ط1،1932م
- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة الدكتور نبيل محسن، دار مورد، دمشق سوريا، ط1،1999م.
- جميل حمداوي، صورة جدلية الأنا والآخر في الخطاب الروائي العربي، مجلة دروب مجلة الكترونية عدد26 يونيو2010 www.doroob.com/archives/
- حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية،دار الفكر العربي،القاهرة مصر،ط1،1998م
- حميد لحميداني، بنية النصّ السردي بمنظور النقد، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء المغرب، ط2،1993م.
- عبد القادر البار، نظرية المعنى في الدلالة التأويلية، مجلة الأثر، مجلة الآداب واللغات جامعة قاصدي مرباح ورقلة الجزائر، العدد09، ماي2008م.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح وتحقيق محمد عبده، دار المعرفة بيروت لبنان، د ت، د ط.

- عبد الوهاب بوشليحة،استراتيجيا الكتابة التاريخية رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد لواسيني الأعرج،مجلة دراسات جزائرية،الجزائر، عدد 03 مارس 2006م
- فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2004 م.
- فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط2،2002م.
- ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية مختارة) عالم المعرفة، الكويت ط01، مارس 2013م.
- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، طبعة مزيدة ومنقحة، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2،2007م.
- مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د ط، د ت.
- هيدغر، الأعمال الكاملة، ج65، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، د ط،1994م.

الفصل السّابع :

المعنى في روافد التفكير البلاغيّ وأصول التحليل التداوليّ

تفسير النصّ القرآنيّ الكريم : إشكاليّة التلقّي والتأويل

د. أحمد حسن الحسن
قسم اللّغة العربية – جامعة الجوف

ما فتئ الناس مُذْ نزول القرآن الكريم يسعون إلى كشف أسراره، وبيان معانيه ومقاصده؛ وإنَّ إدراك معاني القرآن كانت بسؤال النبي صلى الله عليه وسلم، عنها مباشرة، أوبإدراكها من جهة العلم بلغة العرب أشعارهم وأمثالهم، بما تقتضيه اللّغة من معانٍ، وما تحمله الألفاظ من دلالات، ومنها ما يكون إدراكه بما يتوفر من اكتشافات علميّة حديثة على مرّ العصور، ومنها ما يصل إليه الإنسان بعقله واجتهاده دون خروج عما ورد من أقوال السلف، ومنها ما يعجز الإنسان عن الوصول إليه إلا بفتح ربَّانيٍّ، لكن مما لا شكَّ فيه أنَّ إخضاع تفسير القرآن للأهواء والمذاهب الفكرية المغالية أوالمنحرفة فتح لأعداء الإسلام بابا من الشر للطعن في القرآن الكريم، ولأصحاب البِدَع لتسويق بدعهم. وهذه المباحثة ليس من هدفها تناول تلك الفئات والرد على ما جاؤوا به؛ إلا أنَّها تحاول التبصير بقاعدة مهمة من قواعد التفسير التي احتكم إليها السلف الصالح من المفسرين في فهم النصّ القرآنيّ، مما يقطع على كثير من هؤلاء المشوهين، مِمّن أنسنوا النصّ القرآنيَّ وأَرخنوه.

ومع إيمانِنا بأنّ الفُهوم لا تحمل قداسة النصّ القرآنيّ، ولا تُقاربه إلاّ أنَّه يجبُ على من يتصدَّى لتفسير القرآن أنْ يتمسَّك بقواعد الفهم والاستنباط التي أشار إليها العلماء[1]، فقد ذكر ابن تيمية، أنَّ "العلم إمَّا نقل مصدَّق عن

---

[1] يشير الطبري في تفسيره إلى أنَّ: "أحقُّ المفسرين بإصابة الحق في تأويلِ القرآنِ الذي إلى عِلم تَأويله للعباد السبيلُ أوضحُهم حُجة فيما تأوّل وفسَّر، مما كان تأويله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه:

معصوم، وإمَّا قول عليه دليل معلوم"[1]، فلا يخرج المفسّر المجتهد عن نطاق الاجتهاد المقرون بدليل، وعليه أنْ يَعِيَ قواعد التفسير التي أشار إليها المفسّرون، من ذلك ما ذكره السيوطيّ بقوله: "كلُّ لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهوالذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرّد الرَّأي؛ فإنْ كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم دليل على أنَّ المراد هو الخفيّ. وإن استويا، والاستعمال فيهما حقيقة، لكن في أحدهما حقيقة لغويَّة أوعرفيّة، وفي الآخر شرعيّة، فالحمل على الشرعيَّة أولى، إلا أنْ يقوم دليل على إرادة اللغويّة، كما في:{وصلّ عليهم إنّ صلاتك سكن لهم]، ولوكان في أحدهما عُرفيّة والآخر لُغويّة فالحمل على العُرفيّة أولى؛ لأنَّ الشرع ألزم، فإنْ تنافي اجتماعهما ولم يكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء للحيض والطُّهر، اجتهد على المراد منهما بالأمارات الدّالة عليه"[2]. وإن التمسُّك بها يؤسس محاولةً واعية يمنح فَهما للنصّ القرآنيّ: إنْ تفسيرًا، وإنْ تأويلا.

إمَّا منجهة النقل المستفيض، فيما وُجِد فيه منذ النقل، وإمَّا منجهة نقل العدول لإثبات، فيما لم يكن فيه عنه النَّقلُ المستفيض، أومنجهة الدلالة المنصوبة على صحته؛ وأصحُّهم برهانًا، فيما ترجَم وبيّن من ذلك، ممّا كان مُدركًا علمُه منجهة اللسان: إمّا بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإمّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنًا من كان ذلك المتأوّل والمفسّر، بعد أن لا يكون خارجًا تأويلُه وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة. انظر: الطبري، ابن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 200م، ج1، ص 93.

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، بيروت، ط2، 1972، ص 33.

[2]السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ج4، ص 128، 219.

- **بين التفسير والتأويل : إشكاليّة مصدريهما.**

مـا مـن شـكٌ أنَّ مُصـطلحَي "التفسـير" و"التأويـل" مـن معُطيـات الثقافـة الإسلامية، فالتمييز بينهما، نشأ من رحم الثقافة الإسلامية وبها استقرَّ فيها من ثوابت وأصول ،وليس من هدف هذه الدّراسة تَتبُّع نشأة المصطلحين، وإنما نكتفي بإشارات متفرقة للعلماء، للوصول إلى تفرقة مناسبة لما نحن بصدده في هذا المقال. فمن العلماء من جعلهما مترادفين، فقد سُئل أبوالعباس أحمد بن يحيى ثعلب عن التَّأويل فقال: "التأويل والمعنى والتفسير واحد"[1]، أمَّا علماء التفسير فقد فرَّقوا بين المصطلحين؛ إذ التفسير عندهم بمعنى التبيين والتوضيح، من ذلك ما أورده السيوطيّ نقلا عن بعض العلماء بقوله: "ما وقع مبيّنا في كتاب الله ومعيّنا في صحيح السنة سمِّي تفسيرا؛ لأنَّ معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرَّض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعدّاه. والتأويل: ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون هي آلات العلوم"[2]وبعضهم قصر التفسير بعلم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكِّيها ومدنيها ومحكمها ومتشابِهِها، بينما التأويل عندهم صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط[3]، وهوليس ببعيد من قول البَجَلِيّ: "التفسير يتعلَّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية، وهما راجعان إلى التلاوة والنَّظم

---

[3] ابن منظور: لسان العرب، مادة [ف س ر]

[2]السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج4 ص 194

[3]البغوي، الحسين بن مسعود: معالم التنزيل في تفسير القرن "تفسير البغوي"، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م. ج1، ص 67.

المُعجز الدّال على الكلام القديم بذات الربّ تعالى"[1]. فالتأويل عندهم، على ما يظهر، يتصل بكشف ما هوغير ظاهر من الخطاب، فهولا يكتفي بظاهر النصّوص، وهذا ظاهر من استعمال كلمة "تأويل" في النصّ القرآني، كقوله تعالى :{وكذلك يجتبيك ربك ويعلّمك من تأويل الأحاديث]، وقوله تعالى :{سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا]، وقوله تعالى :{وما يعلم تأويله إلا الله]، وفي غيرها من الآيات التي ورد فيها لفظ "التأويل". وإنْ كان يُشتم من أنَّ "التأويل فيها" قطعيٌّ، وبخاصة في الآية:{وما يعلم تأويله إلا الله]إلا أنَّ استعمال لفظ "التأويل" عند القدماء بله المحدثين شاهد على أنَّ المقصود به قراءة من عدَّة قراءات، ضمن الأصول والقواعد التي وضعها المفسرون، ولعلَّ أغلب ما احتوته كتب التفسير شاهدةٌ على تعدُّد القراءات التفسيرية لآيات كتاب الله. من هنا، أيضا، شاع لفظ التأويل في النقد الحديث للدلالة على فهم النصّ الأدبيّ، بالنَّظر إلى أنَّ الناقد الحديث لا يزعم انفراده وحده بهذا الفهم بل يُقرّ بتعدّديته وتنوعه بحسب المناهج والوسائل الموصلة إلى هذه الغاية، وهي كثيرة، وطاقاتها الإبداعية غير محدّدة"[2].

الحقيقة أنَّ المعنى الظاهر هوالمعنى الأصل، ولا يُلجأ إلى غيره إلا إذا تعذَّر أخذ الخطاب القرآني على ظاهره، لقرينة ما من القرائن، على ألاّ يخالف المفسِّر، فيما يذهب إليه، منهجَ المفسّرين المتقدّمين من أهل السنة والجماعة، مثال ذلك قوله تعالى :{واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة]،

---

[1]الزركشي، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1957، ج2، ص 150.

[2] محمد حماد: نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللّغة العربية من 24 إلى 27 إبريل 1991م، صناعة المعنى وتأويل النصّ، سلسلة الندوات، مجلد 8، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1992م، ص 143.

إذ يستحيل حمل الكلام على ظاهره؛ لاستحالة أن يكون لآدميّ أجنحة، ولذا يُفسَّر على التذلُّل لهما، ومعاملتهما معاملة حسنة[1].

الإشكاليّة الأساسيّة التي نروم إثارتها هي : ما الفرق بين التفسير والتأويل وما هي حدود كلّ واحدة منهما وما الخلفيّات المتحكّمة في حدّهما ؟

- **البعد التداوليّ عند علماء التفسير:**

تُعرّف "التداوليّة" بأنّها دراسة استعمال اللّغة، وفق ما يقصده المتكلّمون بأقوالهم"[2]، ويُعرّفها بعضهم بأنّها العلم الذي يدرس تأثير المقام في معاني ملفوظات الأقوال. والمقام في الأصل، يتألّف من: المشاركين في القول، ومن مكان القول، وزمانه، وهدفه، وموضوعه، وجنس الخطاب، وقناة التواصل[3]، وتتحدّد مهمة التداوليّة في أنّها "تفسّر كيف يمكن للسامع أن يتوصّل إلى فهم قول بطريقة غير حرفيّة، ولِمَ اختار المتكلّم صيغة في التعبير غير حرفيّة، بدل صيغة حرفيّة؟وبعبارة أخرى، فإنّ مهمة التداوليّة أن تصف، بواسطة مبادئ غير لسانيّة، عمليات الاستدلال الضروريّة للوصول إلى المعنى الذي يبلغه القول"[4]، وعلى هذا فإنّه يتأسّس النظرُ التداوليّ بأخذ الاعتبار لدور المتكلمين عند دراسة اللّغة في الاستعمال، فهي تُعنى بتحليل ما يعنيه المتكلّم بألفاظه وأقواله، أكثر من عنايتها بمكونات تلك الأقوال في

---

[1] انظر: الزركشيّ، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتبة العربي، عيسى البابي الحلبي، ط1، 1957م، ج2، ص 206.

[2] موشلار، جاك: التداولية واللسانيّات والعرفان، ترجمة شكري المبخوت، ضمن: القاموس الموسوعي، جاك موشلار، وآن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة، إشراف عزّ الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010م، ص 26.

[3] الحباشة، صابر: من آليّات تحليل الخطاب، جذور، ع 22، مجلد 10، ديسمبر، كانون الأوّل، 2005م، ص 332.

[4] موشلار، جاك: التداولية واللسانيّات والعرفان، ص 26.

ذاتها. فإذا كان علم التركيب أوالنّحويدرس انتظام المفردات أفقيّا في أنساق معيّنة تسمّى جملا، لتكون تلك الأنساق موافقة لنظام التركيب في اللّغة، وإذا كان علم الدلالة، أيضا، يدرس العلاقة بين المفردات والأقوال، وما تشير إليه من معانٍ معجميّة للمفردات، أومن معانٍ حرفية للأقوال وما تحيل إليه من معانٍ في العالم الخارجيّ؛ فإنَّ التداوليَّة تدرس ما لتلك الأقوال من معانٍ ترتبط بمقامات إنتاجها؛ فالتداوليّات تعتمد سياقات التخاطب في الكشف عن مقاصد المتكلم.

ومع أنَّ "التداوليّة" منهج لسانيّ حديث في مقاربة الأقوال وتفسير أسسها المضمونيّة والاستدلاليّة، إلاّ أنّه لم تخلُ كتب المفسّرين والأصوليين من إشارات تداولية مبثوثة هنا وهناك، ولا أكون مُغاليا إنْ قلتُ: إنَّ تلك الإشارات من الكثرة الكاثرة ما جعلها أساسًا في التفسير عندهم، ومن ذلك ما نطق به ابن تيميّةبقوله: "واعلم أنَّ من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أنَّ ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغويّ أوالعرفيّ أوالشرعيّ،. .. وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظيّة التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلّم والمخاطب، وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ... وإلا فقد يَتخبّط في هذه المواضع[1].

فالدّراسة التداوليّة تتطلّب النَّظر في عمليّات الاستدلال الّتي يقوم بها المتلقي ضمن سياق التخاطب الداخليّ والخارجيّ من أجل الوصول إلى مراد المتكلّم، فانظر إلى ابن قيّم الجوزيّة، كيف اعتمد السياقَ في فهم آية من آيات الله، فيقول: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره،

---

1 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط1، 1995م، ج33، ص 181.

وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى :{ذق إنّك أنت العزيز الكريم]، كيف تجد سياقه يدل على أنّه الذليل الحقير"[1]في إشارة منه إلى قوله تعالى بعدّها سياقا:{طعام الأثيم، كالمهل يغلي في البطون، كغلي الحميم]. من ذلك ما ذكره الطبريّ بقوله: "ومثله ما ورد في تفسير قوله تعالى :{قالوا: يا شعيب أصلاتك تأمرك أنْ نترك ما يعبد آباؤنا أوأنْ نفعلَ في أموالنا ما نشاء، إنّك لأنت الحليم الرشيد]، فقولهم لشعيب: (إنّك لأنت الحليم الرشيد) ظاهره المدح، وحقيقته التهكُّم والسخرية، إذ بكلامهم هذا سفّهوه وجهّلوه[2]. وما هذه الرؤى التفسيريّة التي استند إليها المفسّرون في تفسير القرآن الكريم بالاستناد إلى السياقات إلا من قبيل النَّظر التداوليّ، ومثّل هذه الرؤى جعلتهم يذكرونها، ويؤصّلون لها على أنَّها قاعدة من قواعد التفسير.

اقتصر كثير من الدارسين في دراسة عناصر السياق على المرسِل والمرسَل إليه، باعتبارهما متخاطبين مقصودين أصلا بالحدث الكلاميّ والحقيقة أنّ عناصر السياق تختلف باختلاف نوع السياق وطبيعة الخطاب، إذ لا يمكن، أحيانا، فهم الخطاب إلاّ بمعرفة طبيعة موضوعه سياسيّة كانت أواقتصادية أوغير ذلك. وأحيانا لا يمكن فهم الخطاب إلا بفهم طبيعة العلاقة بين طرفيه، ويمكن التمثيل لذلك بقول علي بن أبي طالب، رضي الله عنه: كلمة حقٌّ أريدَ بها باطل، حين قال عروة: لا حكمَ إلا لله عزّ وجل. فلولا ثقافةُ عليّ بن أبي طالب وذكاؤه، وإدراكُه طبيعة علاقته بالمتكلم عروة وجماعته، لَمَّا فسّر قولة عروة على النّحوالسّالف[3].

---

[1]ابن قيّم الجوزيّة: بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ج 4، ص 9، وما بعدها.

[2]انظر: الطبريّ: جامع البيان في تأويل القرآن، ج15، ص 452.

[3]الحسن، أحمد: الفائدة التخاطبية في نظرية النحو العربي، أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك، إربد، 2009م، ص14.

إنّ عدّ حال المتكلم ومعتقداته واهتماماته ورغباته عنصرا من عناصر السياق أمر غير منكر بل وضروريّ في كثير من الأحيان؛ فقد لا يصل المتلقّي في بعض الأحيان إلى مراد المرسل إلا بمعرفة معتقداته وخلفيّاته الذهنيّة التي يصدر عنها فانظر إلى من يغيّب حال المتكلم ومعتقده كيف يتخبّط في التفسير، فقد حكى السجستانيّ عن الأخفش النّحويّ أنّه فسّر قوله تعالى :{فظنّ أنْ لن نقدر عليه] من القُدرة، فلم يدرِ الأخفش ما معنى نَقْدِر، وذهب إلى موضع القُدرة، ولوعلم أنَّ معنى نقدر: نُضيِّق، لم يخبط هذا الخبط[1]، وما ذهب إليه الأخفش في تفسيره القدرة بمعنى الاستطاعة، احتكام إلى المعنى اللغويّ الشائع، والتفسير بهذا المعنى، هنا، غير جائز، لتنحيته حال المتكلّم في أنّه نبيٌّ من أنبياء الله، ولوشكَّ في قدرة الله عليه لأدخله في الكفر، وهذا منافٍ لما هومعلوم من عصمة الأنبياء. ومن أَخَذَ بِالاعتبارِ منزلةَ "يونس عليه السّلام"ونبوّته، والحال التي آل إليها، علم أنَّ مقصود العبارة يتوجّه إلى أنَّ "الظنَّ" بمعنى "اليقين"، وأنَّ "القدرة" بمعنى "التَّضييق"، وهذا المعنى وارد في اللّغة، والقرآن نزل بلغة العرب.

ولعلّ هذا ما دعا ابن القيّم إلى القول: "فإيّاك أنْ تهملَ قصد المتكلم ونيته وعرفه فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئة منه، وتلزم الحالف والمقر والناذر والعاقد ما لم يلزمه الله ورسوله به"[2]وقد مثّل لذلك بقول الرجل لزوجته: "إن أذنت لك في الخروج إلى الحمام؛ فأنت طالق، فتهيّأت للخروج إلى الحمام، فقال لها: اخرجي وأبصري. فاستفتى بعض الناس، فأفتوه بأنّها قد طلقت منه، فقال للمفتي: بأيّ شيء أوقعت عليّ

---

[1] انظر: الأزهريّ: تهذيب اللّغة، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، مادة [ق د ر].

[2] إعلام الموقّعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت،1973م ج3، ص ص 53-54.

الطلاق؟ قال: بقولك لها اخرجي. فقال: إنّي لم أقلّ لها ذلك إذنا، وإنّما قلته تهديدا؛ أي إنّكِ لا يمكنك الخروج. ثمّة إذن فرق جليّ بين الأمر والتهديد من حيث هما عملان إنشائيّان مختلفان ضرورة.وهذا كقوله تعالى : {اعملوا ما شئتم إنّه بما تعملون بصير]. فهل هذا إذن لهم أن يعملوا ما شاؤوا، فقال: لا أدري، أنت لفظت بالإذن. فقال له: ما أردت الإذن. فلم يفقه المفتي هذا، وغَلُظَ حِجابُه عن إدراكه، وفرق بينه وبين امرأته بما لم يأذن به الله ورسوله، ولا أحد من أئمة الإسلام. وليت شعري هل يقول هذا المفتى: إنّ قوله تعالى : {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر]، إذْن له في الكفر. وهؤلاء أبعد النّاس عن الفهم عن الله ورسوله وعن المطلقين مقاصدهم"[1].

قد تحمل الجمل، كما أشرنا سابقا، دلالات تتجاوز ما تحمله ألفاظها من معانٍ، وإنْ كانت معاني تلك الألفاظ مقصودة إلا أنَّ غاية المتكلم في حمل دلالات إضافية تجعله يتبع استراتيجية خاصة في التلفّظ دون غيرها، وهذا يستدعي من المتلقّي النظر في مقام الإنتاج، وغاية المتكلّم ومقصده من اتباع هذه الاستراتيجيّة، وليتّضح ذلك، نورد قوله تعالى حِكايَةً عن الكفَّار:{وقالوا: يا أيها الذي نزّل عليه الذّكر إنّك لمجنون]، إذِ المعنى يا مُحمَّد إنَّك لمجنون، فالنبيُّ محمد، صلى الله عليه وسلم، يعلم أنّ الذِّكر قد أُنزِل عليه، كما هم يعلمون، أيضا، أَنَّ اسمه محمّد، ولكن ما الذي دَفعهم إلى التعبير باستراتيجيَّة خاصّة في التلفُّظ؟ وما الغاية من ذلك؟ وما مقصدهم؟

إنَّ في استعمالهم عبارة (الذي نُزِّل عليه الذِّكر) ينبئ عن عدم وحدة الذات المُتَكَلِّمة[2] عند الكفّار؛ إذ فيها صوتان: صوتٌ يتضمَّن قول النبيّ، صلَّى الله

---

[1] ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج3، ص 51.

[2] يُعرف هذا في التداولية بمصطلح "تعدد الأصوات" Polyphony.

عليه وسلّم، لقُريش: أنَّه أُنزِلَ عليه الذكر، فضمَّن الكفار هذا الكلام في كلامهم، وهذا قريبٌ ممّا يُعرف عند النُّحاة بـ"الحكاية"، والصوت الآخر صوت الكفّار "إنَّك لمجنون" النَّاطِقُ بالاتهام. والحقيقة أنَّ اللجوء إلى هذا الأسلوب الحِكائِيِّ المُضَمَّن في الصوت الأوّل، له مقصده عند الكُفّار، وهوالاستهزاء بالنبي عليه الصلاة والسلام، وتكذيبه. وأنَّ ما قال به لقريش من نزول الذِّكر عليه، مجرَّد ادِّعاء باطل، هذا معنى كلام الكفار. وما كانَ لهذه الغاية، التي يقصدها الكُفَّار، أن تظهر لونطقوا بالأسلوب المباشر" يا محمد إنَّك لمجنون".

ولتوضيح أهميّة السّياق وما ينهض به من أدوار نورد هذا الشّاهدفي تفسير قوله تعالى: "**قالت: أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيًّا**".

يتبدَّى لنا من سياق الآيات (16-22) من سورة مريم، أنَّ مريم عليها السلام، قد هيَّأت نفسها أن تكون بمفردها، وأعدَّت العُدّة لذلك متّخذةً سترا{واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيّا، فاتّخذت من دونهم حجابا]إلا أنَّ تمثّل الملك لها بصورة بشر مكتمل في خلقه{ فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويّا]، وظهوره فجأةً أمامها، قد قطع عليها خلوتَها، وسبَّب لها الفزعَ، فكان أنْ قالت:{ إنّي أعوذ بالرحمن منك إنْ كنت تقيّا]. وقد تراءى لنا تداوليّة اللّغة في ما تلفّظت به مريم بما نُدركه من الإطار الثقافيّ المتمثِّل باستقراء آيات القرآن الكريم ذات العلاقة بشخص مريم عليها السلام، مما هي عليه من تقوى، وبما تحمله من صفاتٍ العفّة والطهارة، إضافة إلى انقطاعها لعبادة الله، إذ لا يُمكن حملُ ما تلفّظتْ به مريم على دلالته الحرفية، ولعلَّ هذا ما سيدفعنا، كما دفع من سبقنا من المفسرين، إلى استقراء ما قالته مريم في ظلِّ هذا الإطار الثقافيّ؛ وفي ظلِّ مقام التخاطب الذي أُنتِجَ فيه هذا الملفوظ؛ إذْ إنَّ إدراك المعنى الحقيقيّ

ينحصِر في قصديّة المتكلِّم، التي يُنبئ عنها الملفوظ بعلاقته بمقام التخاطب وسياقاته.

ومن يُتَتبَّع المدونة التفسيرية لدى المفسرين في تفسيرهم (أعوذ بالرحمن منك إنْ كنت تقيّا)، يُدرك أنَّ ما ذهبوا إليه من تفسيراتٍ، ما هوإلا تعليل لما ارتبط في الأذهان من أنَّ الاستعاذة لا تكون إلا ممّا هوشرٌّ أوما ينتج عنه من شرٍّ. يشهدُ بذلك مُنطَلَقُ المفسرين، في أنَّ إجاباتِهم كانت مبنيَّة على طرح تساؤل استباقيٍّ من متلقٍّ افتراضيٍّ مفاده: "كيف لمريم عليها السلام أنْ تستعيذ مِمَّن هوتقيٌّ؟"، إذ يستحيل، في العُرف، أنْ يستعيذ التقيُّ من التقيّ. استقراء الشواهد القرآنية والحديثيّة يشهَد بصحَّة العُرف المتولّد في الأذهان، من ذلك: قوله تعالى :{فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرّجيم]، وقوله تعالى : {قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق]، وغيرها من الآيات، ولعلّ ما يكون ظاهره الاستعاذة من الأخيار مما ورد في أحاديث النبيّ عليه الصلاة والسلام لا يبعد من الاستعاذة مما هوسلبيّ، فما ورد عَنْ علي بن أبي طالب رضي الله عنه، من أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، كان يقول في آخر وتره: "اللهم إنّي أعوذ برضاك من سَخَطِكَ، وبِمعافاتِكَ من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك أنتَ كما أثنيت على نفسك"[1]، فعبارة (أعوذ بك منك) يفسّرها قول الإمام أبوسليمان الخطّابيّ، رضي الله عنه، بقوله:" في هذا معنى لطيف، وذلك أنَّه استعاذ بالله تعالى ، وسأله أنْ يجيرَه برضاه من سخطه، وبمعافاته من عقوبته، والرضاء والسخط ضدان متقابلان، وكذلك المعافاة والعقوبة، فلمّا صار إلى ذكر ما لا ضدّ له، وهوالله سبحانه وتعالى، استعاذ به منه لا غير، ومعناه الاستغفار من

---

[1] الترمذي، محمد بن عيسى: تحقيق أحمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج5، ص 524.

التقصير في بلوغ الواجب من حقّ عبادته والثّناء عليه"[1]. ومنه ما ورد في الحديث: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم، تَزوج امرأَة من العرب، فلما أُدْخِلَتْ عليه قالت: أَعوذ بالله منك، فقال:(لقد عُذْتِ بمعاذ فالحقي بأَهلك)[2]، إذْ سياق الحال يدلُّ على عدم رغبتها بأنْ يقترب منها رسول الله، أوأن تكون له زوجَةً، فتكون استعاذت بالله من ذلك.

والحقُّ أنَّ مريم، عليها السلام، لواكتفتْ بالاستعاذة بقولها: "أعوذ بالرحمن منك"، لكانَ أمر الاستعاذة مقبولا، لِمَا وقع في نفسها من الظنِّ أنَّه يريد بها سوءًا، ولكان أمر استعاذتها منه يشبه إلى حدٍّ ما استعاذة المرأة من النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث السابق، لكن ما تولَّد عن ارتباط بنية "الاستعاذة" بالبنية الشرطية "إنْ كنتَ تقيًّا" من دلالة، ما كان لِيأخذُ بعدًا سلبيًّا في الأذهانْ لووافَق المنطوقُ الحالَ بعلاقته بالكون الخارجيّ، إذ إنَّ حال مريم عليها السلام بما هي عليه من تقوى يستحيل معه أن تشترط اتِّصافه بالتقوى لتحقيق الاستعاذة؛ ولعلَّ هذا ما دفَعَ المفسرين إلى البحث عَنْ تفسيرٍ يسوغ مقبوليَّة التركيب، ويُنبئ عن فَهم دلالته؛ إلا أنَّ تفسيراتهم منها ما جاء دقيقا يُحاول فهم النصّ القرآنيّ بوصفِه نصًّا مُقدَّسا، فلا يقطعه عن سياقه الذي ورد فيه، بل منهم من يذهب إلى ما هوأبعد من ذلك؛ فينظر في دلالة الملفوظ غير الحرفيّة، وما تعنيه تلك القولات بالنّظر إلى المقاصد، ومنهم من نظر إلى النصّ نظرة شكليَّة يحاول من خلالها تأويل النصّ بما يجعله متساوقا مع البنية الشّرطيّة، وبما هومرتبط في الأذهان؛ إلا أنّ من ذَهب هذا المذهب، في ظنِّي، لا يستنِد إلى دليل نقليّ ولا عَقليّ.

---

[1] النووي، يحيى بن شرف: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دتر إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972، ج4، ص 204.

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح للإمام البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1987م. ج5، ص 2012.

يَتراءى لي أنَّ الحوار الذي دار بين مريم، والملك عليهما السلام، الذي نواته التلفّظ بـ (أعوذ بالرحمن منك إنْ كنت تقيًّا) قد انطوى على قيم حجاجية متنوعة؛ كما انطوى، أيضا، الملفوظ النّواة على قيمة حجاجيّة مزدوجة، أحدهما موجّه إلى المخاطَب، ويعود بالنفع على المتكلم، يتمثّل في ربط الاستعاذة ببنيَة شرطيّة أداتُها (إنْ)، والآخر موجّه لذاتِ المتكلِّم، يتمثّل في استعماله لفظ "الرحمن".

-حجاجيّة الشرط:

كان إطلاق المفسّرين في تحليلاتهم لملفوظ مِحور الدراسة مبنيًّا على محاولة ملء الأحياز ليستقيم البناء الشرطيّ المتعلّق بصدقيته في الكون الخارجيّ، بصرف النَّظر عن الاعتبارات اللغويّة، ومقاصد المتكلّمين في ظل سياقات التخاطب مع أنَّ نتائجَ تحليلاتهم تُظهر أنَّ بعضَهم، على ما سنرى، كانَ على وعيٍ تام بذلك.

تتألّف الجملة الشرطية من ثلاثة أجزاء: أداة الشرط، وفعل الشرط، وجوابه، وهذه العناصر ذات تعلّق ببعضها؛ إذ جملة الشرط (الأداة وفعل الشرط)، تكون علّة لجوابه. وتعدُّ (إنْ) الشرطيّة أمّ أدوات الشرط بإجماع النُّحاة؛ إذ اختصت بالجزاء دون غيرها من أدوات الشرط. وإنَّ أداة الشرط تُعَدُّ الرَّابط بين فعل الشرط وجوابه على مستوى التركيب والدلالة، كما تمثِّل قيمة حجاجيّة تَدعم الوصول إلى النتيجة؛ فيلزم منها ثبوت الجواب عند ثبوت المتقدِّم. وإذا ما استقرأنا بنية الشرط بِعَدِّ جملة (أعوذ بالرحمن منك) جزاء، وجملة (إنْ كنت تقيًّا) جملة فعل الشرط، بدلالة أنَّ الكوفيين من النّحاة يجيزون تقدُّم جملة الجزاء على جملة فعل الشرط؛ فإنَّه يظهر لنا أنَّ سبب الإشكالية، عند المفسرين، كان في عدِّ الشرط قيدًا، وأمَّا من انتهج نظرة البصريين في عدم جواز تقدّم الجزاء على أداة الشرط وفعله؛ فإنَّما جَعل جملة فعل الشرط (إنْ كنتَ تقيّا) مستأنَفة، منبتَّة الصلة عن جملة (أعوذ

بالرحمن منك)، فأفضى ذلك إلى تقدير جوابٍ يدلُّ عليه ما سبق، فكان تقديرهم آخِذًا منحيين، يظهر أولُهما بتقدير الجملة على النّحو: "أعوذ بالرحمن منك. إنْ كنت تقيًّا فاجتنبني"[1]، أوإنْ كنت تقيًّا فلا تتعرَّض لي[2]؛ وبهذا التقدير يستقيم الكلام لولا مُخالفة هذا التقدير ما اشترطه النُّحاة من أنَّ حذف جواب الشرط لا يقوم إلا بدليل ظاهر من المتقدّم، والمتقدّم هوظاهر تقدير الجواب المحذوف، إذ لوقال قائل: أكرمني إنْ كنتُ كريما، لكان التقدير: (أكرمني. إنْ كنتَ كريما أكرمني)، فكان تقدير الجواب مماثِلا لما تقدّم، وعلى هذا لا تصحُ تقديراتهم السابقة، وقد حَفِل بعضهم، وهذا هوالمنحى الثاني في التقدير، بالالتزام بما اشترطه البصريون من تقدير للجزاء فجاء تقديرهم للجزاء عمليّا على النّحو: "إنْ كان يرجى منك أنْ تتقي الله وتخشاه وتحفل بالاستعاذة فإنّي عائذة به منك"[3]، ومع أنَّ هذا المنحى الأخير يَقترب مما ذهب إليه الكوفيون من ارتباط الاستعاذة بالبنية الشرطيّة، ويلتقيان في الدّلالة، ولا يختلِف عنه إلا في إطار النظر القواعديّ الصارم عند البصريين؛ إلا أنَّ النَّظر البصريّ تحديدًا نَظَرٌ شكليٌّ يُهمِل الجزء المتبقّي من اللّغة' المُتَمثِّل في الاستعمال الخارج عن إطار القواعديّة الصارمة، مما يُفوت علينا، أحيانا، الفُرصةَ، في فَهم مقاصِد المتكلّمين، وما يُنبِئُه هذا الاستعمال من دلالات.

---

[1] يحيى بن سلام: تفسير يحيى بن سلام، تحقيق هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م، ج1، ص 219.

[2] أبوالسعود. ج5، ص 260.

[3] الزمخشريّ، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، حققها وخرج أحاديثها، وعلّق عليها عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط2، 2001م، ج3، ص 11.

وسواء كانَ النظر كوفيا أم بصريّا فإنَّ أداة الشرط (إنْ) مبنيّة في الاستعمال على ما هومحتمل الوقوع، فلا تستعمل إلا في الحالات المشكوك في كونها[1]، وحينها يمكن القول إنَّ الجملة الشرطيّة :

- إن كنت تقيًّا أعوذ بالرحمن منك

تُفضي إلى :

- قد تكون تقيّا وأستعيذ منك.

فيتولّد من هذا عدّة معانٍ محتملة، منها:

احتمال أول: قد تكون تقيّاً وأستعيذ منك **(يُفضي إلى)** أنتَ تقيٌّ؛ فاستَعَذتُ منك

احتمال ثان: قد تكون تقيّاً وأستعيذ منك **(يُفضي إلى)** أَنتَ لستَ تقيًّا؛ فاستَعذت منك.

فهذان الاحتمالان تولّدا من دلالة أداة الشرط (إنْ). ونتيجةً لاستقراء تفسيرات المفسرين للملفوظ محور الدراسة؛ نَجِد أنَّ تفسيراتهم مبنيَّة عليهما، وسنشير إلى ما أنتجه هذان الاحتمالان من تفسيرات، ونتعرض لهما نقدًا وتحليلا، يتبين الراجح منها، والمرجوح.

الاحتمال الأوّل: قد تكون تقيًّا وقد أستعيذ منك **(يُفضي إلى)** أنتَ تقيٌّ؛ فاستَعَذتُ منك.

"إن كنت تقيّا"؛ أي ممن يَتَّقي الله، ذكره القرطبيّ[2]، ونفر من العلماء، وقد أفضى الأخذ بهذا الاحتمال إلى جُملة من التفسيراتِ:

---

[1] انظر: الزمخشري: المفصل في علم العربية، تحقيق فخر صالح قدارة، عمان، دار عمار، ط1، 2004م، ص 328.

[2] القرطبي، أبوعبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبيّ)، تحقيق أحمد البردونيّ، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ج11، ص 91.

(1) علمت مريم أنّ التقي ذونهية[1]، أي ينبغي أن تكون تقواك مانعا لك من الفجور، وهو الرّأي الراجح عند المحققين من المفسرين[2]، "وتعليقها الاستعاذ، على شرط؛ تقواه؛ لأنّه لا تنفع الاستعاذة ولا تجدي إلاّ عند من يتقي الله أي إن كان يرجى منك أن تتقي الله وتخشاه وتحفل بالاستعاذة به فإني عائذة به منك"[3]ويشير هذا التفسير إلى أنَّ مريم بقولها هذا قصدت تذكيره بالتقوى فيحفل بالاستعاذة، ولا يتعرَّض لها؛ فالمفسِّرون، هنا، ذهبوا إلى ما هو أبعد من دلالة التركيب، إلى بيان المقاصد، إذ يُستنبَط من هذا التفسير بُعدًا حجاجيًا في محاولةِ مريم التَّأْثير على المُخاطب، وإقناعه بالالتزام بتقوى الله، وعدم التعرّض لها. ولعلَّ الاعَتِداد بالنَّظر الكوفيّ في جواز تقدم الجزاء على فعل الشرط وأداته؛ يمنح التركيب، هنا، قوة حِجَاجيّة في تقدُّم الاستعاذة على جملة (إن كنت تقيّا) في محاولة التأثير على المخاطب في صدِّه عن التفكير في ارتكاب ما هو فاحش، فالاستعاذة بالله تمنحها قوّة، يظهر ذلك مما قاله النبي صلى الله عليه وسلّم : "لقد عذت بمعاذ فالحقي بأهلك"، للمرأة التي استعاذت منه.

(2) قالتها على سبيل المبالغة؛ أي إن كنت تقيًّا متورّعًا فإنّي أتعوذ منك، فكيف إذا لم تكن كذلك![4]، وقد علّق الشهاب على ذلك فقال: "والظاهر أنّها على هذا "إنْ" الوصلية، وفي مجيئها بدون الواوكلام، وهي جملة حالية،

---

[1] القرطبي: ج18، ص 164.

[2] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن عليّ: زاد المسير في علم التفسير: تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج3، ص 124.

[3] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وزميليه، ط1، 2001م، ج6، ص 170.

[4] البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التّأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشليّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط1، 1997م، ج4، ص 7.

المقصود بها الالتجاء إلى الله من شرّه لا حثه على الانزجار"[1]وهذا يفضي إلى ما قال به أبوالسعود: "فإنه شاهد عدْلٌ بأنه لم يخطر ببالها شائبةُ ميل ما إليه، فضلاً عما ذُكر من الحالة المترتبة على أقصى مراتبِ الميل والشّهوة، نعم، كان تمثيلُه على ذلك الحسنِ الفائقِ والجمالِ الرائقِ لابتلائها وسبْر عِفّتها، ولقد ظهر منها من الورع والعَفافِ ما لا غايةَ وراءَه"[2]، فما ذهب إليه أبوالسعود، والشّهاب يدلُّ على أنَّ ما تلفّظت به مريم عليها السلام تجاوز ما تحمِله الألفاظ من معانٍ، وهذا يدخل في فهم مقاصد المتكلّمين، وهو بُعدٌ تداوليٌّ؛ إذ أصبح الملفوظ في مقصده يُنبئ عنْ عِفَّة مريم وطهارتها، وهذا يتساوق مع ما اتَّصفت به مريم عليها السلام.

كما أنَّ تقديم الاستعاذة بوصفها "الجزاء"، على فعل الشرط وأداته يمثّل قمَّة الرَّفض لظهورِه المفاجئ، بِغضِّ النظر عن اتِّصافه بالتقوى أو عدمها. كما ينبئ عن تأزّم الموقف في رفض صارخ لكلِّ أشكال التواصل.

(3) ذهَبَ الثَّعلبي إلى أنَّه كان رجلا صالحًا تَسمَّى بهذا الاسم، فتعوذت به تعجّبا[3]، أيْ إنْ كنتَ في الصلاح مثل تقيٍّ[4]. ومع أنَّ ما أفاده هذا التفسير من معنى لا يختلف كثيرا عما ورد في التفسير السّابق من أنَّها تلفظت بقولها (إن كنت تقيّا) على سبيل المبالغة، ويؤدّي مؤدّاه من الدلالة على

---

[1] شهاب الدين الخفاجيّ، أحمد بن محمد: عِناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي)، الطبعة الخديوية، 1283هـ، ج 6، ص 149.

[2] أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت، ج5، ص 260.

[3] انظر: القرطبي: ج11، ص 91.

[4] السيوطيّ: الإتقان في علوم القرآن. ج4، ص 81.

عفّة مريم، وطهارتها؛ إلا أنَّ عدَّهم لفظ "تقيّ" علما لشخص يُعوزه دليلٌ نقليّ. ولذلك ذهب بعض المفسرين إلى أنَّ هذا الرأي ليس بِسَديد[1].

(4) أي كُنْتَ ممن يجب أنْ يُخاف ويُتَّقى منه، أي إنْ كنت تقصد السوء[2]، فتقيّ : فعيل بمعنى مفعول[3]؛ وهذا مستعمَل عند العرب كثيرا؛ إذ إنَّ البنية الصرفيّة "فعيل" تأتي بمعنى "مفعول"، كما في قولهم: رجل قتيل، بمعنى "مقتول"، وشاة ذبيحة بمعنى "مذبوحة"، وأسير بمعنى مأسور ،وهذا التفسير تفسير لغويٌ يدعمه سياق البنية الشرطية، وبه يستقيم التركيب بصدقيّته في العالم الخارجيّ، ولعلَّ هذا التفسير اللغويّ الذي ذكره بعضُ المفسرين تفسير تداوليّ؛ إذ حال مريم بما عليه من اعتقاد إيمانيّ، وتقوى يمنع من الأخذ بالمعنى القريب للتقوى "الخوف من الله"؛ فَألجأ سياق حالها المفسرين[4]إلى الأخذ بالدلالة الصرفيّة للفظ، وهومعنى لغويّ. ولعل هذا ما دعاني إلى التفكير بمعنى لغويّ، لم يَطْرُقْه المفسرون في تفسير الآية، وهو:

(5) أنَّ الاستعمال القرآنيّ على لسان مريم عليها السلام لِلفظ "تقيّا"، كان استعمالا صِفريًا في الوضع اللغويّ، لا استعمالا مستنبطا بمعنى التقوى التي بمعنى الصلاح أوالخوف من الله، وهذا الاستعمال الصفري على ما جاء في أصل اللّغة، قد يكون مقصودا، ومُعِينا في تفسير الملفوظ، على نحوما رأينا في تفسيرهم لفظ "الكفار" بالذين يغطون الزّرع[5]في قوله تعالى :{كمثل

---

[1] انظر على سبيل المثال لا الحصر: أبو حيّان الأندلسيّ: البحر المحيط. ج6، ص 170.

[2] القشيري، عبد الكريم بن هوازن: لطائف الإشارات (تفسير القشيريّ)، تحقيق إبراهيم البسيونيّ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 2000م، ج2، ص 423.

[3] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن. ج11، ص 91.

[4]وهو ذات السبب الذي أكسبنا مشروعية الوصول إلى أحد التفسيرات الجديدة التي تدعيها هذه الدراسة، وهوالتفسير الرابع.

[5] انظر على سبيل المثال لا الحصر: القشيري: لطائف الإشارات؟ ج3، ص 541، والزمخشريّ : الكشاف ج4، ص478.

غيث أعجب الكفارَ نباتُه]، ولعلّ هذا يدخل فيما نوه إليه فضل عباس، بقوله: "من دقّة المفسرين رحمهم الله، وإجلالهم لكتاب الله تبارك وتعالى ، وعنايتهم بتفسيره ليحملوا الآية الكريمة على المعنى الألصَق بها حتّى لا يكون هناك أي شائبة تعكّر على القارئ فهم الآية الكريمة،. ... يتركون المعنى القريب للكلمة ويبحثون لها عن معنى آخر تعين عليه اللّغة"[1].

(6) أنَّ مريم، عليها السلام، تلفظت بعبارتِها مستعينة بلفظ "التقوى" لتعبّر عن استعاذتها من "البشر والجنّ" فاستعمالها لفظ "التقوى" كان رمزًا؛ لأنَّ "التقوى" أوعدمها صِفة من صفات "البشر والجنّ"، قال تعالى :{وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون]، حيث ذكرت الصِّفة "التقوى" وأرادت الموصوف، فلفظ "التقوى" أوعدمها لازمة موجودة فيهما، وربما يدعم ذلك ما ورد في كتاب الله تعالى ، أنَّها اتّخذت مكانا بعيدا عن أهلِها{انتبذت من أهلها مكانا شرقيا]، بل لم يَكفها الابتعاد؛ فجعلت بينها وبين قومها حجابا ساترًا محكما يمنع من الوصول إليها. وأما هذا المتمثّل، جاء على صورة بشر سويٍّ من باب اللطف الإلهيّ بها، ومع ذلك فإنّ دخوله المفاجئ عليها واقتحام خلوتها، أفزَعها لكونه بشر اقتحم خلوتها، كما أنَّه ربما جعلها شاكّة في أنْ يكون جنًّا، والجنُّ يتصورون بصورة البشر، فعن أَبِي سَعيدٍ الْخُدْرِيِّ، رضي الله عنه قَالَ : سَمِعْت رَسُول اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يقول : إنَّ بِالْمدينةِ نفرًا مِنْ الْجنّ قَد أَسْلَموا فمن رَأَى شيئًا مِنْ هَذِهِ الْعَوامِرِ فَلْيُؤْذِنْهُ ثَلاثًا فَإِنْ بَدَا لَهُ بَعْدُ فَلْيَقْتُلْهُ فَإِنَّهُ شَيْطَانٌ"[2]، ومن ذلك تصور الشيطان بصورة إنسان محتاج وفقير لأبي هريرة، رضي الله عنه، وسؤال النبيّ صلَّى الله

---

[1] عباس، فضل حسن:التفسير أساسياته واتّجاهاته، مكتبة دنديس، عمّان، ط1، 2005م، ص368.

[2] مسلم: صحيح مسلم، باب إيذان البيوت، حديث رقم (5902)

عليه وسلّمله عنه، وقد ذكر ابن تيميّة أنّ الجنّ يتصورون في صورة الإنس والبهائم[1]. وأمّا الملائكة فلا يتّصفون بالتقوى أوعدمها؛ لأنَّ الاتّصاف بالتقوى يُفضي إلى وجود نقيضة، وهذا غير متحصّل بما تتصف به الملائكة من طاعة تامة لله وعدم عصيانه، وأنّهم يفعلون ما يؤمرون، وعليه يكون مقصدها أنَّها استعاذت بالله منه إن كانَ بشرا حقيقة أوجنًّا متمثّلا على هيئة بشر؛ ولذا جاء جواب الملك لها أنَّه رسول ربِّها، أي ملك من الملائكة، وجاءت الإضافة إلى ربٍّ هنا، لتعطي قيمة حِجاجيّة تتمثل في تحولها من حالة فزع إلى شعور بالطّمأنينة، لما تُحدثه هذه الإضافة من ارتباط بينهما.

من عبارته تلك أدركت مريم عليها السلام أنّه ملك من الملائكة، وليس جِنًّا أويشرا حقيقة، ويقينا بأنّ من يقابلها لن يؤذيها بعد أنْ طمأنها بأنّه رسول ربّها؛ فكانَ سؤالها:{قالت: أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أكُ بغيّا] تساؤلا عن آلية مجيئه، إذ هي لم تتزوّج، ولم تكنْ بغيّا؛ فجاءت إجابة الملك: {قال: كذلك قال ربك هوعليّ هيّن ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا] مُعبّرا، ومجيبا بأنَّ الله قادر على أنْ يرزقها الولد دون أن تتزوج، ودون أن ترتكب الفاحشة، كما أنَّ الولد سيكون آية من آيات الله، وأنَّ أمره صار مقضيّا ولا جِدال فيه.

فكانت إجابة الملك بأنّه "رسول ربّها"، بيانا لحقيقته الملائكيّة، مِمّا بعث فيها الطّمأنينة؛ إذ أمرُ مسّه لها لم يَعُد واردا في ذهن مريم عليها السلام؛ إذ معروف منذ القِدم أنَّ الملائكة معصومة، ومجيئه على هيئة البشر لا يَنفي عنه صفة الملائكية؛ فأمر مسّها بسوء مستبعد عندها، الآن، البتّةَ. ولذلك كان استعمال القرآن لفظ التمثل {فتمثّل لها بشرا سويّا] دالاّ على ذلك، إذ

---

[1] ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، ط1، 1995م، ج19، ص 44.

التمثّل مُختلِف عن المِثْل، فالمثل بمعنى المكافئ المساوي في كل شيء، ولكنَّ التمثُّل يكون في الهيئة فقط، وهذا إعجاز في استعمال اللفظ القرآنيّ.

الاحتمال الثاني: قد تكون تقيًّا وقد أستعيذ منك **(يُفضي إلى)** أنتَ لست تقيًّا؛ فاستعذتُ منك.

يدعم هذا الاحتمال المتولّد عن البنية الشرطية المتصدرة بأداة الشرط (إن) قراءة علي وابن مسعود وأبي رجاء {إلاّ أن تكون تقيّا}، فالاستثناء، هنا، مُشعِر بالنَّفي، أي إنّ المعنى: أعوذ بالرحمن منك إن لم تكن تقيا، وهذا المعنى لا اعتراض عليه ألبتّة، ولكن مجيء الملفوظ محور الدّراسة بصيغة الإثبات لا النّفي، أدّى إلى ظهور عدة تفسيرات ترتبط بالاحتمال الثاني الذي ولدته البنية الشرطيّة: فتولدّ عن الاحتمال هذا، عدة تفسيرات:

(7) حُكِي عن ابن عباس أنّه كان في زمانها رجل اسمه تقيّ، وكانَ فاجِرا يتعرّض للنساء فظنّته إياه، ذكره ابن الأنباريّ والماورديّ[1]، وقيل إنّه ابن عمّها أتاها جبريل في صورته حكاه الكرمانيّ في عجائبه[2].ومع أنّ هذا التفسير يستقيم به التركيب دلالة، إلاّ أنَّ عدَّهم لفظ "تقيّ" علما لشخص يُعوزه دليلٌ نقليّ؛ فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنَّ ما يقوله "بعض الجهال من أنّه كان فيهم رجل فاجر اسمه تقيّ، فهو نوع من الهذيان، وهومن الكذب الظاهر الذي لا يقوله إلاّ جاهل"[3].

---

[1] ابن الجوزيّ: زاد المسير. ج3، ص 124، والسيوطيّ: الإتقان في علوم القرآن ج4، ص 81.

[2] السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج4، ص 81.

[3] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق علي حسن، وزميليه، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1999م، ج2، ص 151.

(8) ذهب بعض المفسرين إلى أنَّ (إنْ) في الآية نافية، وليست شرطيّة: أيْ ما كُنتَ تقيّا متورّعا بحضورِك حين استحللت النّظر إليَّ وخلوت بي[1]، وعليه فالجملة استئناف في موضع التعليل[2]، ويدعم هذا التفسير ما ذهب إليه بعض النحاة من أنَّ (إنْ) تأتي نافية إذا احتملها المعنى، وإنْ لم تأتِ في سياق حصر بالا أو لمَّا المشددة التي بمعناها[3]، كما في قوله تعالى :{ لوأردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنّا إنْ كنّا فاعلين]، وقوله تعالى :{ قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هوالغنيّ له ما في السموات وما في الأرض إنْ عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون]. وقد رجّح المحققون من أهل التفسير أنَّ (إنْ) في الآية شرطية على بابها، وفي ظنّي أنَّ مَن قال (إنْ) نافية من المفسرين، اختلط عليه ما تدلّ عليه (إنْ) الشرطية من احتمالية عدم الوقوع؛ إذ احتمالية النفي آتٍ منها.

- **حجاجية استعمال لفظ "الرحمن":**

جَرَتْ الحال في الاستعاذة أنْ تكون بلفظ الجلالة "الله"، فخالفت مريم عليها السلام المألوف بأنْ استعاذت بلفظ "الرّحمن"،"ومعنى قولها بالرحمن، ولم تقل بالله أي بالذي يرحمني فيحفظني منك"[4]، فتخصيصها الاستجارة بلفظ "الرّحمن"دالة على تذلّلها لله برحمته لضعفها، ودعاء منها ليشملها برحمته؛ وهذا يتناسب مع حالها. كما تتناسب الاستعاذة بالرحمن مع سياق السورة

---

[1] انظر: شهاب الدين الخفاجي: مرجع سابق، ج6، ص 149، والنيسابوريّ: الحسن بن محمد: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: تحقيق زكريّا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ج4، ص 447.

[2] شهاب الدين الخفاجي: مرجع سابق، ج6، ص 146.

[3] انظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وشرح عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2000م، ج1، ص 128.

[4] انظر: القشيريّ: لطائف الإشارات، ج2، ص 423.

بأكمله؛ إذ ورد لفظ الرحمة مشتاقته في سورة مريم ستَّ عشرة مرة، بل إنَّ مفتتح السورة كان برحمة الله حين قال: { ذكر رحمة ربك عبده زكريّا}، بل إنّ حوار مريم مع الملَك، كله قائم على الرحمة، فمن بابِ الرحمة بها ما أنزله الله سبحانه وتعالى عليها، من بشائر لها تصدِّقها.

كما أنَّ لجوء مريم عليها السلام للفظ "الرحمن" في الاستعاذة فيه بعد حجاجيٌّ، أيضا، بتذكيره لمن يُقابلها بأنَّ الله هوالرحمن، وهوالقادر على رحمته لاقتحامه خلوتها والانفراد بها، ولعلّ هذا البعد الحجاجي في الاستعمال يتساوق مع ما ذهب إليه المفسّرون من تفسير للبنية الشرطية (1، 2) في أنّها تذكره بتقوى الله، وأنْ يحتفِل بالاستعاذة فينتهي ويجتنب الخلوة بها، لتشمله رحمة الله الذي استعاذت به، وتشملها في إبعاده عنها.

وتجدر الإشارة إلى أبرز النتائج التي توصّلت إليها الدراسة، من أهمّها :

أوّلا: أنَّ المدونة التفسيرية انطوت على جملة من المعطيات والمفاهيم التي يمكن أنْ نعدّها ملامح تداولية، من مثل اعتمادهم على المتكلم والمخاطب والمقام في التفسير؛ إضافة إلى إدراكهم أنَّ بعض التراكيب والملفوظات تتجاوز ما تحملها ألفاظها من معانٍ.

ثانيًا: أنَّ بعض المفسرين اقتصر في تناوله على الملفوظ محور الدراسة (أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيًّا) بدلالته الحرفية، ومنهم، وهم الأكثر، نظر إلى سياقات التخاطب، وحال مريم عليه السلام من تقوى، فأفضى إلى النّظر في البعد المقاصديّ للتركيب.

ثالثا: أنْ ما تلفظت به مريم عليها السّلام، يحتوي قيما حجاجية، تتمثل في استعمال تقنيات خطابية وأساليب بلاغية يتبين من خلالها المعنى المقصود، وأدوات اللّغةوالأساليب المستعملة تتيح للمتلقّي كشف المراد. وأثناء المعالجة كشف الباحث عددا من التقنيات المستعملة في الملفوظ، بما تخدم فهم مراد المتكلّم، منها :

-خروج المتلفّظ عن المألوف في استعاذة التقيّ من التقيّ، وهذا يدفع إلى فهم للتركيب في ظلّ سياقاته المقاميّة، وعدم فهمه على دلالته الحرفيّة.

-تقديم الجزاء (الاستعاذة) على (أداة الشرط وفعله): وهذا التقديم يختزن حمولة حِجاجيّة في استعمال أسلوب المُهاجم، وليكون دالًّا على رفضها عدمَ تورعه في دخوله المفاجئ عليها، واقتحام خلوتها، وانفراده بها، وأنّه لا مجال للتواصل. وهذا يتساوق مع تفسيرات بعض المفسرين ممّن ذهب إلى أنّها قصدت المبالغة في تلفّظها، دليلا على عِفّتها وطهارتها، وهذا يتساوق، أيضا، عند من عدَّ (إنْ) نافِيةً لا شرطيّة.

-استعمال أداة الشرط "إنْ" فهي من أكثر الأدوات اللغويّة حِجاجيّة في الملفوظ، في محاولة منها التأثير على المخاطب بإقناعه للتحول إلى الورع، ويتراجع عما اقترفه من اقتحام للخلوة، كما أنَّ استعمال أداة دالة على احتمال الوقوع والتشكيك، دون غيرها من الأدوات، يدلّ على أمور منها : أنَّ مريَم تخشى منه على نفسِها لو قطعت بعدم تقواه؛ مع أنّه في ظنّها أنّه غير تقيّ لاقتحام خلوتها؛ فتأخذه العِزَّةُ بالإثم. كما يدلُّ، أيضا، على أنّ عدم القطع بتقواه جاء من باب التأدّب مع من يُقابِلُها لعدم معرفته على حقيقته؛ إذ هي في شكٍ أنْ يكون ممّن يتّصف بالتّقوى (البشر أو الجن) أو من غيرهم، وهذا يتساوق مع التفسير السّادس الذي ذهبنا إليه، كما أنَّ التأدّب معه في الخطاب يحمل إلى اتّقاء شرّه أيضا، وهو يحمل؛ أي التأدب، قيمة حِجاجيّة في التّأثير على المخاطب، ودعوة، غير مباشرة، للتحول والتغيّر. وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه بعض المفسّرين في أنَّ ما قالته كان على سبيل النّهية.

-اِستعمال لفظ "الرّحمن" في الاستعاذة، إذ استعاذتُها بالرّحمن هودعاء منها إلى الله ليشملها برحمته أولا، كما أنَّ فيه تذكيرا لِمَنْ يُقابِلها برحمة الله إنْ هوتورّع. ويدخل هذا؛ أيضا، في التّأثير على المخاطب لتغيير موقفه.

رابعا:إنّ التفسير وإن كان يُبنى على ظاهر القول فإنّ معانيه تشتقّ من المقاصد ويرجّح بقرائن مقاليّة ومقاميّة درءا لما قد ينشأ من اِختلافات في الفهم كما وضّحنا.

خامسا:إنّ تأويل النصّ القرآني علم إلاهيّ بالانتماء يستعيره الإنسان للمحافظة على المعاني الجوهريّة.

-إنّ العديد من المفاهيم الأصليّة في الفكر التداوليّ نجدها مبثوثة بصيغ مختلفة في كتب التفسير وليس هذا إسقاطا أو اِنتصارا غير علميّ.

سادسا:معاني القرآن ثابتة وجوهريّة بالنصّ والاختلافات في التفسير متأتّية من خارجه ممّا يسقط عليه من أحكام تقف عند ظاهر لفظه ولا تستبطن معانيه النّفيسة.

هذا، واللهَ أسأل أن يجعل فيما كتبنا الخيرَ، وأنْ يجعلنا ممّن همّه الصدق، وبُغيته الحقّ، وغرضه الصّواب وما تصحّحه العقول وتقلبه الألباب، ونعوذ به من أن ندّعي العلم بشيءٍ لا نعلمه.

المراجع :

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن عليّ: زاد المسير في علم التفسير: تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج3.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم : مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، ط1، 1995م، ج19.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق علي حسن، وزميليه، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1999م، ج2.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، بيروت، ط2، 1972.
- ابن قيّم الجوزيّة: بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت،ج 4.

- ابن منظور: لسان العرب، مادة [ف س ر]
- ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وشرح عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2000م، ج1.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت، ج5.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وزميليه، ط1، 2001م، ج6.
- إعلام الموقّعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت،1973م ج3.
- الأزهريّ: تهذيب اللّغة، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، مادة [ق د ر].
- البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح للإمام البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1987م. ج5.
- البغوي، الحسين بن مسعود: معالم التنزيل في تفسير القرن "تفسير البغوي"، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م. ج1.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التّأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشليّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط1، 1997م، ج4.
- الترمذي، محمد بن عيسى: تحقيق أحمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج5.
- الحباشة، صابر: من آليّات تحليل الخطاب، جذور، ع 22، مجلد 10، ديسمبر، كانون الأوّل، 2005م.
- الحسن، أحمد: الفائدة التخاطبية في نظرية النحو العربي، أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك، إربد، 2009م.

- الزركشي، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1957، ج2.
- الزمخشري: المفصل في علم العربية، تحقيق فخر صالح قدارة، عمان، دار عمار، ط1، 2004م.
- الزمخشريّ، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، حققها وخرج أحاديثها، وعلّق عليها عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط2، 2001م، ج3.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ج4.
- الطبري، ابن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 200م، ج1.
- القرطبي، أبوعبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبيّ)، تحقيق أحمد البردونيّ، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ج11.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن: لطائف الإشارات (تفسير القشيريّ)، تحقيق إبراهيم البسيونيّ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 2000م، ج2.
- النووي، يحيى بن شرف: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دتر إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972، ج4.
- شهاب الدين الخفاجيّ، أحمد بن محمد: عِناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي)، الطبعة الخديوية، 1283هـ، ج 6.
- عباس، فضل حسن: التفسير أساسياته واتّجاهاته، مكتبة دنديس، عمّان، ط1، 2005م.

- محمد حماد: نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللّغة العربية من 24 إلى 27 إبريل 1991م، صناعة المعنى وتأويل النصّ، سلسلة الندوات، مجلد 8، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1992م.
- مسلم: صحيح مسلم، باب إيذان البيوت، حديث رقم (5902)
- موشلار، جاك: التداولية واللسانيّات والعرفان، ترجمة شكري المبخوت، ضمن: القاموس الموسوعي، جاك موشلار، وآن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة، إشراف عزّ الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010م.
- والنيسابوريّ: الحسن بن محمد: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: تحقيق زكريّا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ج4.
- يحيى بن سلام: تفسير يحيى بن سلام، تحقيق هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م، ج1.

الدّلالات اللزوميّة في التراث العربيّ
بين البلاغيّين والأصوليّين

د. محمود طلحة – جامعة
الأغواط-الجزائر

تطرّق بعضُ الباحثين المعاصرين لمفاهيم الاستدلال والاقتضاء من زاويةِ نظرٍ تجسّدها النظريات الدلاليّة والتداولية ونظريات الحجاج في بعض صورها، وقد كانت محاولة العثور على أصولٍ في التطرّق العربي لهذه المفاهيم هاجسَ بحثٍ لدينا في مرحلةٍ من مراحل البحث، ذلك أنّ لقضيّة المعنى في التراث اللغويّ العربي تصورات متعدّدة كرّستها التخصّصات المتنوعة التي اشتغلت بتوليد القضايا الفرعية وآليات التحليل بين تفسيرٍ ونحووأدبٍ ونقدٍ وبلاغةٍ وأصولٍ، وقد لفت انتباهنا مفهوم اللزوم الذي له صلةٌ وثيقةٌ بالمعنى وذلك عبر الأبعاد التي أخذها في إطار علمين من علوم التراث هما : البلاغة وأصول الفقه، نحاول من خلال هذه المداخلة التركيز على هذا المفهوم من خلال ما يسمّى بالدلالات اللزومية.

1- الدلالة اللزومية عند الأصوليين :

يمكننا الإشارةُ إلى أنّ مفهوم اللزوم من الناحية الزمنية وليدُ الصياغة العربية للمنطق الأرسطي فهوناشئٌ عن الوجه الثالث من الدلالة المسمّى بدلالة الالتزام، ولعلّ من أولى الإشارات إلى ذلك ما ورد لدى ابن سينا في "الإشارات والتنبيهات" في مبحث دلالة اللفظ على المعنى، وفي تلك الإشارة تركيزٌ على نقطتين نستطيع التماسهما من النصّ في حدّ ذاته، يقول ابن سينا : « اللفظ يدلّ على المعنى إمّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبإزائه مثل دلالة المثلّث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع، وإمّا على سبيل التضمّن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللفظ مثل دلالة "المثلّث" على "الشكل" فإنّه يدلّ على الشكل لا

على أنّه اسم الشكل بل على أنّه اسم لمعنى جزؤه الشكل، وإمّا على سبيل الاستتباع والالتزام بأن يكون اللفظ دإلاّ بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هومصاحبٌ ملازمٌ له، مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابل صنعة الكتابة»[1]، فمن هذا النصّ تتبيّن لنا خاصّيتان اثنتان ارتبطتا بمفهوم الالتزام، الأولى كونه متعلّقاً بالألفاظ دون النظر إليها في التركيب، والثانية كونه ناتجاً عن عملية استدلال، والقائم بعملية الاستدلال التي ينتقل فيها الذهن من اللفظ إلى المعنى هوالمتلقّي في كلّ صوره الممكنة محلّلاً أومفسّراً أومنظّراً، وقد احتفظ المفهوم بالخاصّية الثانية أكثر من الأولى، لأنّ البلاغيين والأصوليين نقلوا المصطلح بخصوص خاصّيته الأولى ليشمل التراكيب أيضاً[2]، أمّا الأصوليون فقد قدّموا لمباحثهم بمقدّمات منطقية ابتداءً من الغزالي في كتابه "المستصفى"، إذ يشيرون إلى تقسيم الدلالة عموماً إلى قسمين: لفظية وغير لفظية، ثم يُقسّمون كل قسم إلى ثلاثة أقسام فرعية:وضعية وطبيعية وعقلية، وكلام الأصوليين إنّما هومتعلّق بقسم الدلالة اللفظية الوضعية، وهي التي يبنون عليها التقسيم الثلاثي إلى مطابقة وتضمن والتزام، لذا يمكننا أن نسوق هنا تقسيم الغزالي لها إذ يقول:« دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام، فإن لفظ البيت يدلّ على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن، لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان، وكما يدل لفظ الفرَس على الجسم، إذ لا فرس إلا

---

1 أبوعلي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، ق1 ص139.

2 أشار إلى هذا التطوّر أيضاً:عبد الله صولة، دلالة الالتزام: من المنطق العربي في القديم إلى اللسانيات المعاصرة، محاولةٌ في تجديد المفهوم، ص515.

وهوجسم، وأما طريق الالتزام فهوكدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقا، ولا هومتضمن إذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه»[1]، غير أننا وجدنا من الأصوليين مَنْ يرى أنّ التضمّن والالتزام هما دلالتان عقليّتان وغير وضعيّتين، مثل الفخر الرازي في كتابه "المحصول" إذ يقول: «الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، وأما الباقيتان فعقليتان، لأن اللفظ إذا وضع للمسمّى انتقل الذهن من المسمّى إلى لازمه، ولازمُه إن كان داخلاً في المسمّى فهوالتضمّن، وإن كان خارجاً فهوالالتزام»[2]، ويبدو أنّ طبيعة الانتقال من الدال إلى المدلول هي التي أثارت هذه الإشكالية، إذ تبدوالوضعية واضحة في انتقال الذهن من الدال إلى المدلول في دلالة المطابقة رغم أن العلاقة بين الدال والمدلول تصير بعد الاستعمال إلى نوعٍ من الملازمة فإذا أطلق الدال ارتبط في الذهن بالمدلول الذي يدلّ عليه، وهذا ما أدّى بهم إلى اعتبار اللزوم ذهنياً في أمر الدلالة، ولذا يمكن توجيه رأي الفخر الرازي على أنه نظر إلى طبيعة الدال فقسَّم الدلالة حسبه، إذ الدالّ في دلالة المطابقة وضعيّ وهواللفظ المتواضع عليه، والمدلول متصَوره المرتبط به ذهنياً، أما الدال في التضمّن فهوعبارة عن انتقال ثانٍ–إن صحّ تعبيرنا– من مدلول اللفظ الوضعي إلى مدلول متضمّن فيه، فعملية الانتقال هنا هي عملية عقليّة يعبّر عنها الاستدلال، وشبيه بهذا ما يحدث في دلالة الالتزام من انتقال الذهن من مدلول اللفظ الوضعي إلى لازمه الخارج عنه، كما يمكننا الإشارة إلى رأي بعض الأصوليين ممن يأخذون بهذا التفسير لدلالتي التضمن

---

1 الغزالي، المستصفى، ج1 ص48–49.

2 الرازي، المحصول، ج1 ص110.

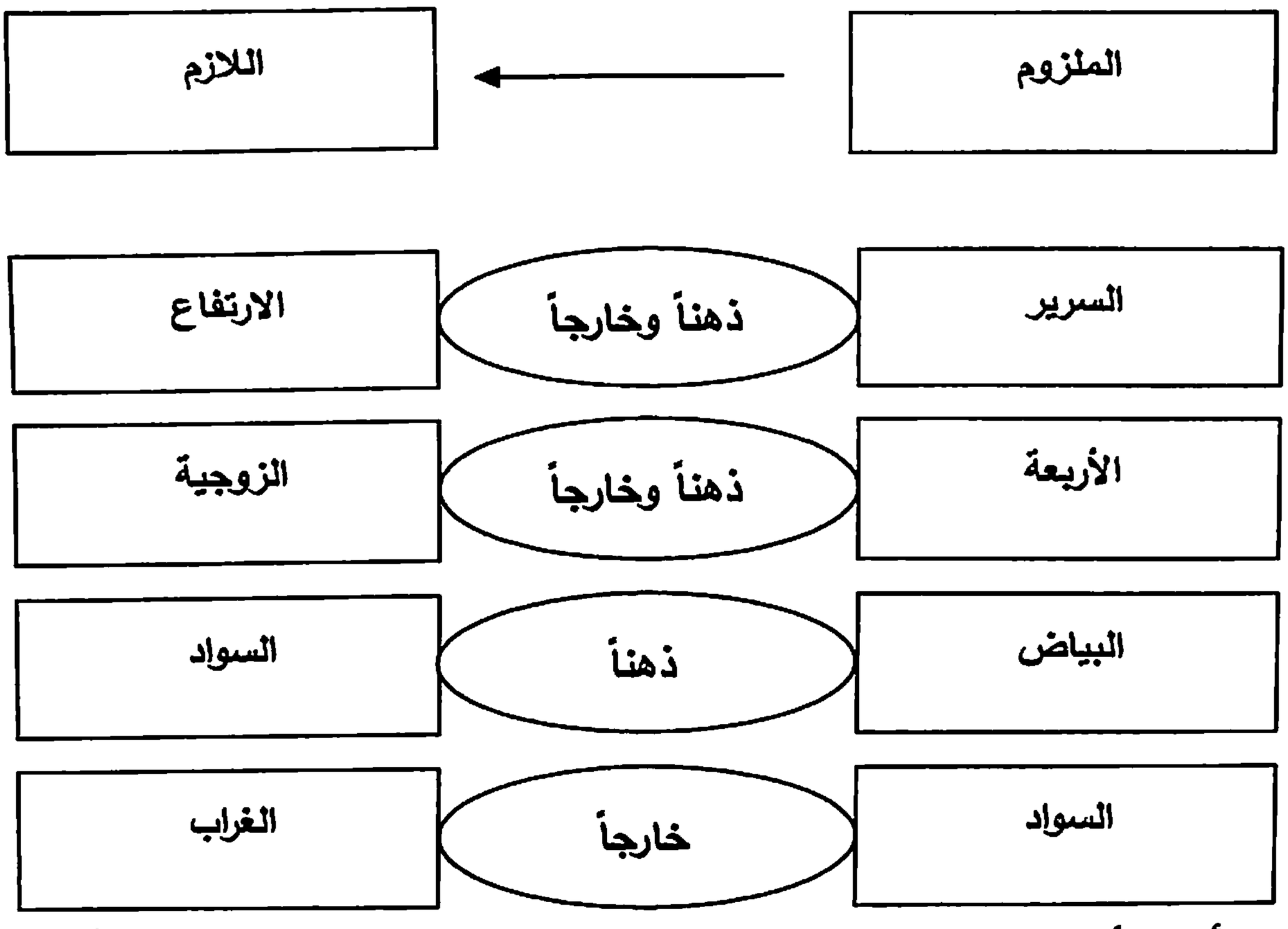
والالتزام وهورأي الآمدي في كتابه "الإحكام" وعنه أخذه ابن الحاجب في "مختصر المنتهى الأصولي"، غير أن وجه الاختلاف هنا أن الآمدي يرى أن دلالتي المطابقة والتضمّن لفظيتان ودلالة الالتزام غير لفظية[1].

ثم يناقش الأصوليون تبعاً للمنطقيين صور اللزوم فيقسّمونها إلى قسمين أساسيين هما: اللّزوم الذهني واللزوم الخارجي، يقول الزركشي:«إنّ اللازم على قسمين: لازم في الذهن بمعنى أنّ الذهن ينتقل إليه عند فهم المعنى، ويلزم من تصور الشيء تصوره، كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة سواءٌ كان لازماً في الخارج أيضاً، كالسرير في الارتفاع من الأرض، إذ السرير كلّما وجد في الأرض فهومرتفع، أولم يكن كالسواد إذا أُخِذَ بقيد كونه ضدًّا للبياض، فإنّ تصوره في هذه الحيثية يلزمه تصور البياض، فهما متلازمان في الذهن متنافيان في الخارج، ولا يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان، فإنّه مهما وجد السرير في الخارج فهوممكن ضرورةً، وقد يتصور السرير ويذهل عن إمكانه،. ...، واللازم الثاني في الوجود وهوكون المسمى بحيث يلزم من حصوله في الخارج حصول الخارجي منه»[2]، ويمكننا تلخيص الفروق بين قسمي اللزوم فيما يلي:

---

1 الآمدي، الإحكام، ج1 ص 19–20.

2 الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج2 ص40–41.



ويبدو أنّ الأصوليّين قد انجرّوا وراء تصنيفات المناطقة في مناقشة أيّ قسمٍ من قسمي اللزوم يمكن اعتباره في دلالات الألفاظ، فذهب بعضهم إلى اعتبار اللزوم الذهني، أي تصور الذهن للملزوم مع تصور لازمه مثل الزوجية لعدد الأربعة أوالارتفاع بالنسبة للسرير، واتفقوا في ذلك مع المتأخرين من المناطقة والبلاغيين، وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط اللزوم الذهني، يقول الزركشي:«فلا خلاف في أنَّ المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهنيّ. ..، واخْتلفوا في اللازم الخارجيّ هل يعتبر في دلالة الالتزام؟ فَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْ الأُصُولِيِّينَ إلى اعْتِبَارِهِ، فَيَسْتَدِلُّونَ بِاللَّفْظِ عَلَى كُلِّ مَا يَلْزَمُ الْمُسَمَّى ذِهْنِيًّا أَوخَارِجِيًّا، ورَجَّحَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ»[1].

---

1 الزركشي، البحر المحيط، ج2 ص41، يقول الأصفهاني (ت794هـ) في "بيان المختصر":«ولم يشترط الأصوليون اللزوم الذهني في دلالة الالتزام، بل يطلقون اللفظ على لازم المسمّى، سواءٌ كان اللازم خارجياً أوذهنياً، والمنطقيون يشترطون اللزوم الذهني، أي كون المعنى الخارجي بحالة يلزم من تصوّر المسمّى تصوره، وإلا لم يحصل الفهم، لأنّ الفهم إنّما يحصل إذا كان اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، أويلزم من تصور المسمّى تصوّره، وهما منتفيان حينئذٍ، ولا يشترطون اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه، كما في

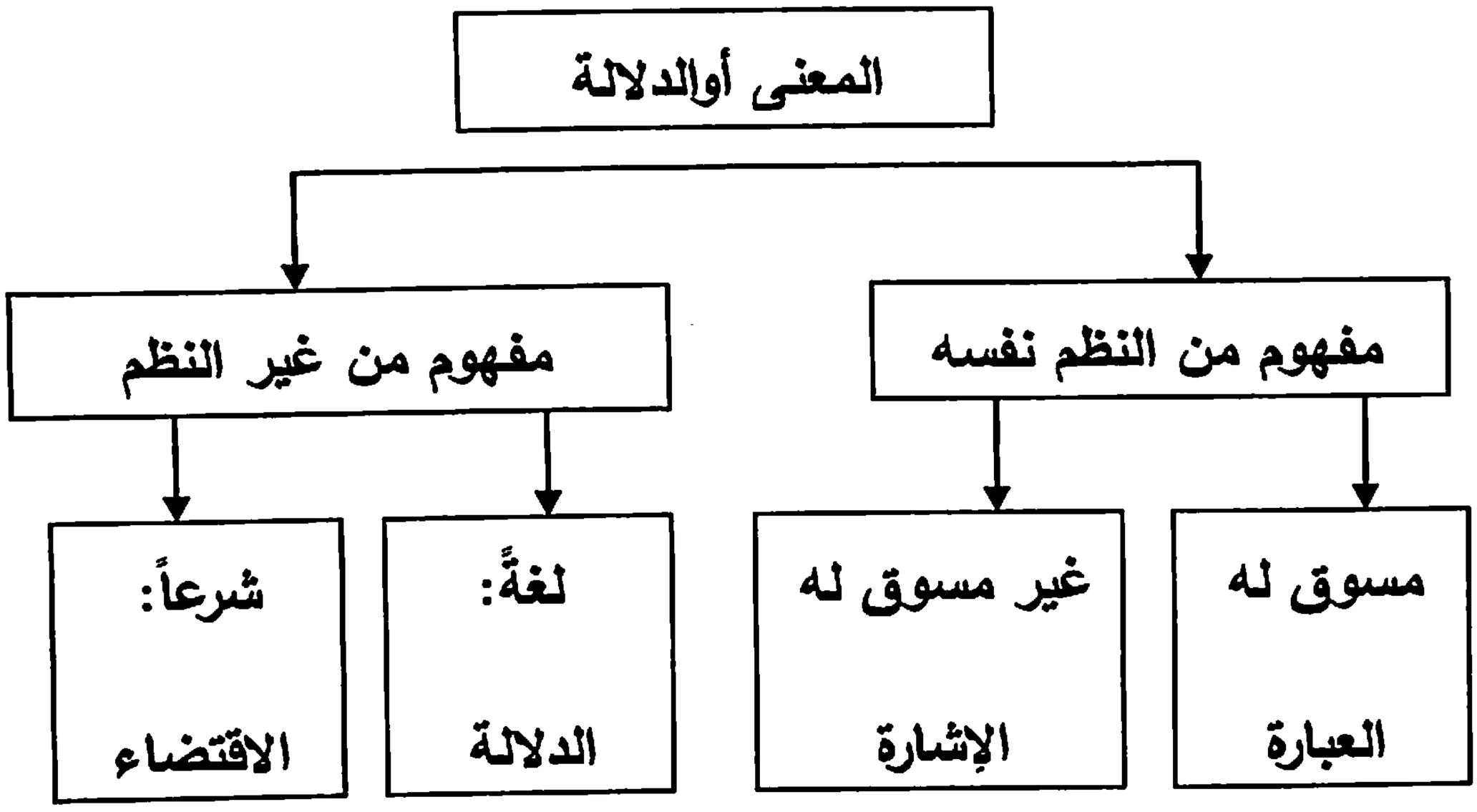
أمّا الانتقال في تطبيق المفهوم من الألفاظ المفردة إلى التراكيب فيظهر عبر تقسيمات الأصوليين للدلالات الناشئة عن الخطاب، وهي التصنيفات التي أطلقوا عليها مصطلح "كيفية دلالة الألفاظ على المعاني"، وقد اختلفت اصطلاحاتهم في هذه الكيفية على طريقتين:طريقة الأحناف، وطريقة المتكلمين، أما الأحناف فقد ذهبوا إلى أنّ دلالة الألفاظ على الأحكام على أربعة أنواع:دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة النصّ ودلالة الاقتضاء، ووجه حصرهم لها في هذه الأربع يُبِينُ عن وجهة نظر تداولية ناجمة في رأينا عن سببين:

- أولاً: مراعاة السياق الذي يجري فيه الكلام
- ثانياً: مراعاة المقصود من الكلام

يقول عبد العزيز البخاري:« والقسم الرابع وهوقسم الاستثمار لا يخلومن أن يستدلّ في إثبات الحكم بالنظم أوغيره، والأوّل إن كان مسوقاً له فهوالعبارة، وإن لم يكن فهو الإشارة، والثاني إن كان مفهوماً لغةً فهو الدلالة، وإن كان مفهوماً شرعاً فهوالاقتضاء»،[1] نستطيع توضيح هذا التصنيف في المخطّط التالي :

العدم والملكة، مثل دلالة العمى على البصر»، شمس الدين أبوالثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج1 ص155.

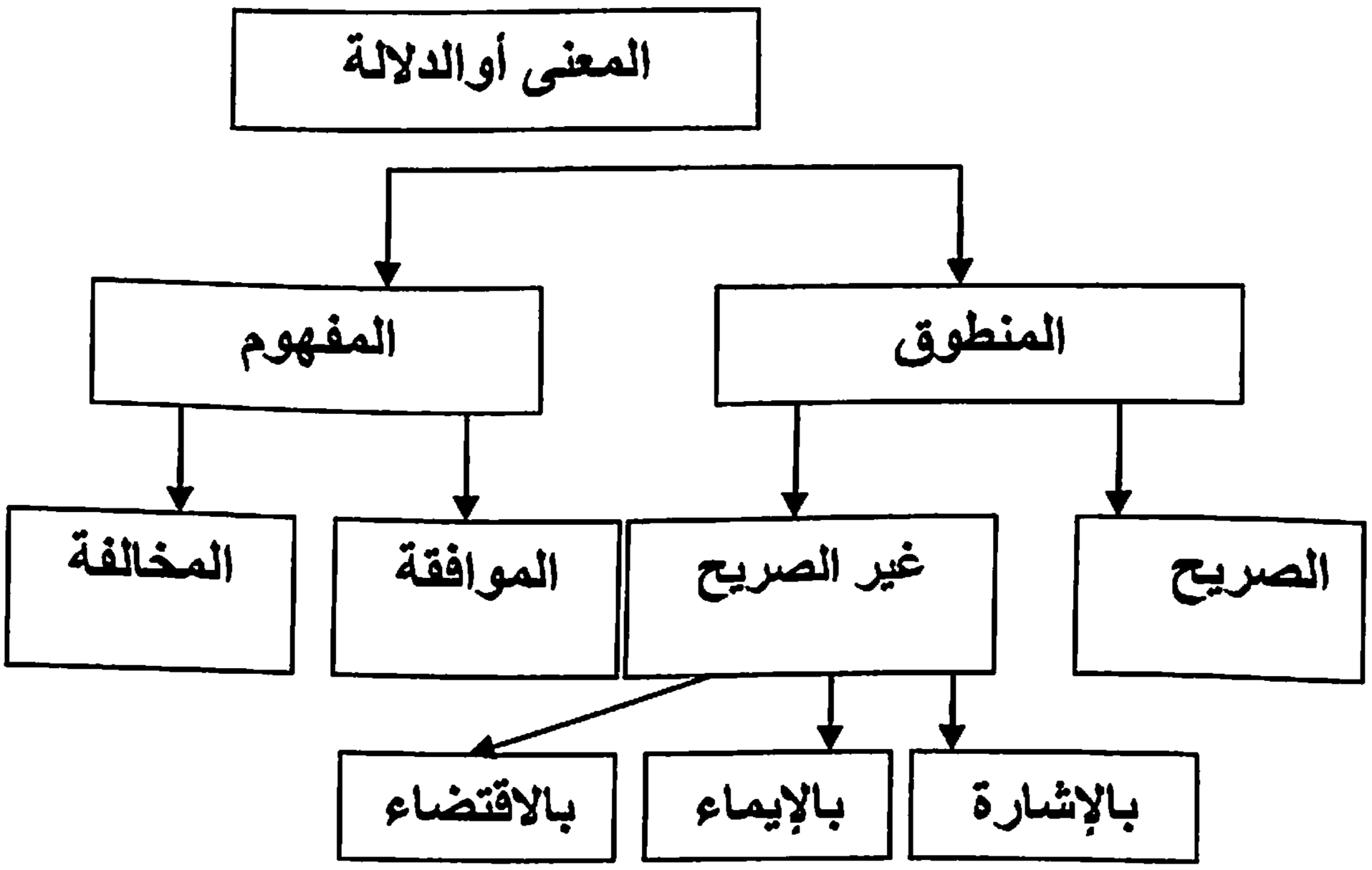
1 عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج1 ص46، ومثله قول سعد الدين التفتازاني: «أنّ الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أولا، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهوالعبارة، وإلا فهوالإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوماً من لغة فهوالدلالة أوشرعاً فهوالاقتضاء، وإلا فهوالتمسكات الفاسدة»، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ج1 ص131.



ومن خلال هذا التصنيف نستطيع أن نقرّ بأنّ العنصر المميّز الذي يفرّق بين دلالتي العبارة والإشارة من جهة، وبين دلالة النصّ أوالدلالة والاقتضاء من جهة أخرى هوعنصر "النظم" الذي يعني التركيب الكلامي، أمّا المميز لدلالة العبارة والدلالة والاقتضاء من جهة ودلالة الإشارة من جهة ثانية فهوالقصد، باعتبار أنهم يرون أن الدلالات الثلاثة الأولى مقصودة للشارع، بينما دلالة الإشارة غير مقصودة.

أمّا المصطلحات المقابلة التي جاء بها المتكلمون من الأصوليين في تصنيفهم للدلالات فهي تقسيمهم إياها إلى قسمين رئيسين: دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم «والمنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح، فالصريح ما وضِع اللفظ له فيدلّ عليه بالمطابقة أوالتضمّن، وغير الصريح بخلافه وهوما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدلّ عليه بالالتزام، وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، لأنه إمّا أن يكون مقصوداً للمتكلّم أولا، فإن كان مقصوداً للمتكلّم فذلك بحكم الاستقراء قسمان:أحدهما أن يتوقف الصدق أوالصحة العقلية أوالشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء،...، وثانيهما أن يقترن بحكم لولم يكن للتعليل لكان بعيداً فيفهم منه التعليل ويدلّ

عليه وإن لم يصرّح به ويسمّى تنبيهاً وإيماءً...، وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم سمّي إشارةً...»[1]، أما المفهوم فينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، «لأن حكم غير المذكور إما موافق لحكم المذكور نفياً أوإثباتاً، أوّلا، الأول مفهوم الموافقة وهوأن يكون المسكوت عنه وهوالذي سماه غير محلّ النطق موافقاً في الحكم للمذكور وهوما سماه محلّ النطق وهذا يسمّى فحوى الخطاب ولحن الخطاب...، والثاني من قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهوأن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً ويسمّى دليل الخطاب»[2]، ونستطيع تمثيل هذا التصنيف في المخطط التالي :



وبإجراء المقابلة بين اصطلاحات الأحناف والمتكلمين يظهر أنّ الفرق فيما يلخّصه "محمد بخيت المطيعي" هوأنّ الأحناف اعتبروا دلالة العبارة "دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم ولا بواسطة تصحيح الكلام

---

1 عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، ج3 ص160.

2 نفس المصدر، ص163-164.

ولوالتزاماً متى كان المعنى مقصوداً ولوتبعاً"[1] بمعنى أنّهم عولوا على كون المعنى مقصوداً ولوتبعاً ولم يفرّقوا بين كون الدلالة بطريق وضع اللفظ للمعنى أوبطريق الالتزام، وجعلوا الدلالة الناتجة عن طريق الالتزام دلالة إشارة مع شرط عدم القصد، ويضافُ إلى هذا أنّهم اعتبروا دلالتي العبارة والإشارة من قبيل المنطوق، وحصروا دلالة النصّ أوفحوى النصّ في إطار المفهوم وهي تُقابلُ مفهومَ الموافقة عند المتكلّمين، وأخرجوا دلالة الاقتضاء من كونها منطوقاً أومفهوماً لأنّها تنشأ لديهم عبر الالتزام، مع إنكارهم لمفهوم المخالفة[2]، بينما قسّم المتكلّمون الدلالة عموماً إلى قسمين هما المنطوق والمفهوم، وجعلوا من المفهوم دلالة الاقتضاء ومفهومي الموافقة والمخالفة[3].

2- الدلالة اللزومية عند البلاغيين:

تشكّلت صياغةٌ مكتملةٌ للبلاغة العربية في مرحلة من مراحل تطورها الزمني هي التي اشتهرت بالبلاغة المدرسية عبر متن "التلخيص" الذي صاغه القزويني وألّف له مجموعةٌ من العلماء شروحاً وحواشيَ وتعليقاتٍ اشتهرت بـ"شروح التلخيص"، ونستطيع أن نجد في هذه الشروح اهتمام البلاغيين بمفهوم اللزوم وذلك عبر بحثهم في علم البيان، إذ اعتبر القزويني مفهومَ اللزوم المدخلَ الذي من خلاله يمكن البحث في مسائل علم البيان، ويمكننا

---

1 محمد بخيت المطيعي، سلّم الوصول لشرح نهاية السول، بهامش: نهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج2 ص198.

2 انظر مثلاً في مناقشة الأحناف لمفهوم المخالفة:عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ج1 ص451 وما بعدها.، وانظر أيضاً مناقشة ابن حزم الأندلسي له في: أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، مج2 ج7 ص233 ما بعدها.

3 انظر: محمد بخيت المطيعي، سلّم الوصول لشرح نهاية السول، ج2 ص199.

أن نشير أولاً إلى أنّ المفهوم عبر تتبّعنا لاستعماله لدى الخطيب القزويني أوشرّاح التلخيص لم ينحصر في سياق تحديد المقصود منه أثناء بحثهم في أنواع الدلالات عبر علم البيان، بل إنّنا قد نجد بعض الإشارات والاستعمالات المهمّة للمفهوم في بعض مباحث علم المعاني أوفنّ البديع، وهذا ما يدعونا إلى الحكم بأنّ المفهوم أعمّ من أن يتمّ حصره في مباحث البيان[1]، وقد نستند في هذا الحكم إلى ما يوجد عند كلٌّ من عبد القاهر الجرجاني وأبي يعقوب السكاكي من إشارات للمفهوم، وأهمّ إشارةٍ وجِدَتْ في نصٍّ مشهور لعبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز" عبر ثنائية "المعنى ومعنى المعنى"، يقول فيه: «الكلام على ضربين:ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن"زيد" مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت"خرج زيدٌ" وبالانطلاق عن"عمرو" فقلت:"عمرومنطلقٌ"، وعلى هذا القياس، وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على **معناه الذي يقتضيه** موضوعه في اللّغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية **تصل بها إلى الغرض**، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل،... وإذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول:"**المعنى**" و"**معنى المعنى**"، تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسّرت لك»[2]، ولا شكّ أنّ هذا النصّ قد حوى الثنائية **التي فتحت** المجال أمام السكاكي والقزويني وشرّاح التلخيص لإدخال مفهوم اللزوم كما نتصوره، ففي هذا النصّ مفاهيم أساسية مثل: اللفظ والمعنى ومعنى المعنى

---

1 بنى د.شكري المبخوت تصوّراً استند فيه إلى هذا الرأي عبر كتابه:الاستدلال البلاغي.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص262-263.والإظهار من عندي.

والاقتضاء والغرض، وكلّها تشير عبر تأويل نصّ عبد القاهر إلى الانتقال من معنى أول إلى معنى ثانٍ للعبارات، وهذا ما تلقّفه السكاكي الذي أتى بمصطلح آخر ليعبّر عن هذا الانتقال بين المعاني هومصطلح "الملازمات بين المعاني" مع علمنا بأنّه قد خصّ جزءاً من كتابه للبحث في "علم الاستدلال" في صيغةٍ هي أقربُ لأن تكون بلاغيةً، إذ أقرّ السكاكي بوجود العلاقة بين المعاني والبيان من جهة والاستدلال من جهة أخرى، يقول السكاكي في مستهلّ حديثه عن "علم الاستدلال": « الكلام إلى تكملة علم المعاني وهي تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الاستدلال، ولولا إكمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني وعِظَمُ الانتفاع به لما اقتضانا الرأي أن نرخي عنان القلم فيه، علماً منّا بأنّ من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أوالكناية أوالاستعارة، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل»[1]، فالسكاكي في هذا النصّ يقرّ بمسلّمتين أساسيّتين يجري وفقهما البحث في "علم الاستدلال"(ذي الأصول المنطقية) هاتان المسلّمتان هما :

1- مباحث الاستدلال تكملة لمباحث علم المعاني

2- الإلمام بظواهر البيان (التشبيه والكناية والاستعارة) قد يغني عن الإلمام بطرق الاستدلال.

والمعلوم أنّ السكاكي قد تأثّر بالمنطق في طرحه لمبادئ علم الاستدلال، ومن الناحية المعرفية يمكن النظر إلى محاولته على أنّها محاولة لتقنين الروابط الممكنة بين البلاغة بقواعدها المتشكّلة في علمي المعاني والبيان من جهة وعلم المنطق من جهة أخرى، ولذلك نظر إلى الاستدلال المنطقي نظرةَ اللغويّ النحوي الذي حاول أن يجد العلاقة بينهما (النحووالبلاغة من

---

1 السكاكي، مفتاح العلوم، ص435.

جهة، والمنطق من جهة أخرى) وهي محاولةٌ لقيتْ كثيراً من النقد لدى مؤرّخي البلاغة المعاصرين، غير أنّنا ننظر إليها من زاوية نظرٍ أخرى في إطار محاولتنا لاكتشاف مفهوم الدلالة اللزومية وتناول القزويني وشرّاح التلخيص للمفهوم واستعانتهم به في البحث عن الظواهر والتقنين لها.

وقد كنّا أشرنا سابقاً إلى أنّ مبحث اللزوم عند القزويني وشرّاح التلخيص يأتي في مستهلّ حديثهم عن علم البيان في محاولة ضبط الظواهر التي يدرسها، وهنا يمكننا تسجيل ملاحظةٍ أوليةٍ إذ إنّ الفكرة التي كانت عامّةً عند عبد القاهر الجرجاني أي تعبّر عن الانتقال من معنى أول إلى معنى ثانٍ، صارت عند السكاكي أكثر ضبطاً بكشفه العلاقة الممكنة بين المعاني والبيان من جهةٍ والاستدلال من جهة أخرى، لكنّنا حين ننتقل إلى القزويني وشرّاح التلخيص نجد التعمّق في شرح الفكرة يظهر من جهة ربطها بعلمٍ من علوم البلاغة هوالبيان، ويمكننا التعويل في تفسير ما قام به القزويني في محاولة ضبط المقصود باللزوم كما نتصوره في أنّ الغرض التعليمي لصياغة النموذج البلاغي قد فرضَ تلك الصيغة في ضبط المباحث التي يجري فيها اللزوم وهي ظواهر دلالية تظهر فيما يسمّى بالصور البيانية، وقد كان الداعم للقزويني في اختياره المنهجي هذا أمران أساسيّان هما:

- أولاً : الإشارات التي أقرّ فيها عبد القاهر الجرجاني والسكاكي بضرورة الربط بين الصور البيانية خصوصاً ومفهوم اللزوم وهذه الإشارات هي الموجودة في النصّوص التي نقلناها أعلاه.
- ثانياً : شيوع المنطق في صيغته العربية في عصر تدوين القزويني لتلخيصه وتأليفِ الشرّاح لشروحهم، وقد كان يستعمل المنطق باعتباره أحد علوم الآلة التي يستعان بها في صياغة العلوم وبثّ الصور المنتظمة لها، ولذلك لا عجبَ أن نجد القزويني يميل إلى الإغلال في الاستعانة بالمنطق كما فعل السكاكي أيضاً وإنْ في صورة مغايرة.

يرجع البلاغيّون (القزويني وشرّاح التلخيص) إلى التقسيم المنطقي المعروف للدلالات وعلى أساسه يتمّ تحديد الموضوع الذي يبحثه علم البيان، غير أنّ تقسيمهم لأنواع الدلالات يختلف عن التقسيم المنطقي إذ ينسب إليهم ويسمّى "تقسيم البيانيين"، فيقسّمون الدلالة مثل الأصوليين إلى لفظية وغير لفظية، ثمّ الدلالة اللفظية منها الوضعية والعقلية والطبيعية، يقول ابن يعقوب المغربي:«ثمّ الدالّ إن كان لفظاً فالدلالة لفظية، وإلاّ فغير لفظية كدلالة الخطوط والعقد والإشارات والنصّب، ثمّ الدلالة اللفظية إمّا أن يكون للوضع مدخل فيها أولا، فالأولى هي المقصودة بالنظر ههنا، وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بالنسبة إلى العالم بوضعه، وهذه الدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام لأنّها "إمّا" دلالة "على تمام" أي مجموع "ما وضِعَ له" اللفظ كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق،. ..، "أو" دلالة "على جزئه" أي جزء تمام ما وضع له اللفظ كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط أوعلى الناطق فقط فإنّ كلاًّ منهما جزءٌ من الموضوع له، "أو" دلالة "على" معنى "خارج عنه" أي خارج عن تمام ما وضع له اللفظ كدلالة لفظ الإنسان على معنى الضاحك فإنّها دلالة على معنى خارجٍ عن المسمّى الذي هوالحيوان الناطق إذ هولازمٌ لهذا المعنى لا جزءٌ منه »[1] والأقسام الثلاثة الأخيرة هي دلالة المطابقة ودلالة التضمّن ودلالة الالتزام، « "وتسمّى" الأولى من هذه الأقسام الثلاثة وهي الدلالة على تمام ما وضِعَ له اللفظ "وضعيةً" لأنّ السبب في حصولها بشرط سماع اللفظ أوتذكّره هومعرفة الوضع فقط دون حاجة لشيءٍ آخر وراء الوضع. .. "و" تسمّى "كلّ واحدة من الأخيرتين" وهما الدلالة على الجزء والدلالة على اللازم "عقلية" لأنّ حصولهما بانتقال العقل إلى الجزء أواللازم من الكلّ أوالملزوم وهذا الانتقال

---

1 ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح، ضمن:شروح التلخيص، ج3 ص263-264.

تصرّف عقلي لا يتوقّف فيه العقل إلاّ على مجرّد حصول المعنى لا على شيء آخر وراءه »[1]، ويظهر أنّ هذا الفرق الذي يقدّمه الشرّاح يستند إلى تفريقٍ أوليٍّ بين ما استقرّ في ذهن المتكلّم أوالمخاطَب حين إطلاق اللفظ بما يسمّى بالدلالة الوضعية، وما ينشأ عن عملية استدلالية هي التي لقّبوها بالعقلية كما في دلالتي التضمّن والالتزام.

ولا إشكال في ظنّنا إن رأينا أنّ في اصطلاح البلاغيين وما استقرّت آراؤهم عليه استناداً إلى عملية استدلالية في دلالتي التضمّن والالتزام، وقد كان تركيزهم الأساسي في مباحث البيان على هاتين الدلالتين، كما أنّ شرح البلاغيين للزوم يظهر في أثناء توضيحهم لدلالة الالتزام، فالقزويني وشرّاح تلخيصه يجعلون شرط الوصول إلى النتيجة في دلالة الالتزام مرتبطاً باللزوم الذهني مثل الأصوليين، ونسبة اللزوم إلى الذهن تأتي للمقابلة بينه وبين أنواعٍ أخرى من اللزوم هي اللزوم الخارجي أواللزوم البيّن أواللزوم غير البيّن، ولعلّ هذا الشرط هوالركيزة التي يتّضح منها الفرق بين دلالة الالتزام في تصور البلاغيين ودلالة الالتزام في تصور المناطقة، يقول المغربي في شرح المقصود باللزوم الذهني: « والمراد باللزوم الذهني هنا أن يكون المعنى الملزوم إذا حصل في الذهن ترتّب عليه حصول لازمه مطلق الترتّب بأن يوجد ولوبعد التأمّل في القرائن والعلامات، وليس المراد به أن يكون الملزوم كلما فُهم فُهِمَ لازمه الذي هواللزوم البيّن عند المناطقة »[2]، ونستطيع من خلال هذا النصّ أن نتبيّن الفرق الأساسي بين اللزومين: فاللزوم الذهني يحصل بين الملزوم ولازمه مباشرةً أوبعد تأمّلٍ في القرائن والعلامات وهوما يجعل المجاز والاستعارة والكناية مجالاً له، أمّا اللزوم

---

1 نفس المصدر، ج3 ص264-265.

2 نفس المصدر، ج3 ص270.

البيّن فهومن البيان أي الوضوح إذ ينتقل الذهن مباشرةً من الملزوم إلى لازمه دون الاستعانة بقرائن أوعلامات في الانتقال، ولعلّ الإشكاليّة المطروحة ههنا هي المتعلّقة بنسبة اللزوم إلى الذهن فما المقصود بالذهن لديهم؟ وما الفرق بين لزومٍ ذهنيّ ولزومٍ يقوم به الذهن؟ أو ما هو الفرق بين اللزوم الذهني واللزوم الذي يقوم به العقل؟.

أمّا مصطلح الذهن فإنّنا حين نرجع إلى المعاجم الاصطلاحية نجد له تعريفا شائعاً يستخدم في مقابل مصطلح "الخارج"، مثل ما نقله أبوالبقاء الكفوي:« الذهن:القابلية والفهم والإدراك، وقد يطلق الذهن ويراد به قوتنا المدركة وهوالشائع، وقد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقاً. ..، وكذا الخارج يطلق على معنيين : أحدهما الخارج عن الذهن مطلقاً، وهوالمشهور المذكور غائباً، وثانيهما : الخارج عن النحوالفرضي من الذهن لا من الذهن مطلقا»[1]، وعلى هذا يمكن أن نتصور أنّ المراد بالذهن هوآلة الإدراك، والخارج هوما كان خارج الذهن بحيث يتمّ إدراكه، وقد يكون إدراكه بتصوّر ما داخل الذهن، ومعنى الخارج هذا هوما سبق لنا أن أشرنا إليه في فصلٍ سابق أثناء كلامنا عن قيمتي الصدق والكذب في تصور البلاغيين، وإذا اتّضح لدينا مقصودهم بالذهن والخارج يمكننا أن نحمل مصطلح العقل لديهم في بعض استعمالاتهم على أنّ المقصود به هوالذهن، ولعلّ في هذا التوضيح ما ييسّر لنا إمكانية الانتقال إلى فهم مقصودهم باللزوم الذهني في مقابل اللزوم الخارجي، ويوضّح لنا الدسوقي الفرق بينهما قائلاً:«اعلمْ أنّ اللزوم إمّا ذهني وخارجي كلزوم الأربعة للزوجية، أوذهني فقط كلزوم البصر للعمى، أوخارجي فقط كلزوم السواد للغراب، والمعتبر في دلالة الالتزام

---

1 أبوالبقاء الكفوي، الكليات، ص355-456.

باتفاق البيانيين والمناطقة اللزوم الذهني صَاحَبَهُ لزوم خارجي أولا»[1].
والظاهر لنا أنّ استخدام البلاغيين للفرق بين اللزوم الذهني واللزوم الخارجي كان استخداماً للوصول إلى نتائج أخرى، إذ علينا أن نتذكّر أنّ محلّ نقاشهم لهذه القضية جاء في سبيل تحديد موضوع علم البيان، ومثل ذلك أيضاً تفريقهم بين اللزوم البيّن واللزوم غير البيّن، وتقسيمهم اللزوم البيّن إلى أخصٌ وأعمٌ، وكلّ هذه الأنواع يشملها في رأيهم اللزوم الذهني، يقول الدسوقي في نصٌ آخر:«والمراد باللزوم الذهني عند البيانيّين ما يشمل اللزوم غير البيّن وهو ما لا يكفي في جزم العقل به تصور اللازم والملزوم بل يتوقّف على وسائط كلزوم كثرة الرماد للكرم، وما يشمل اللزوم البيّن بقسميه أعني البيّن بالمعنى الأخصّ وهو ما يكفي في جزم العقل به تصور الملزوم وذلك كلزوم البصر للعمى، والبيّن بالمعنى الأعمّ وهو ما يجزم العقل به عند تصور اللازم والملزوم سواءٌ توقّف جزم العقل به على تصور الأمرين كلزوم الزوجيّة للأربعة أو كان تصوّر الملزوم وحده كافياً»[2]، وانطلاقاً من هذا النصّ وما سبقه يمكننا أن نستخرج ما نوجزه في النقاط التالية :

- إنّ عمليّة اللزوم من الملزوم إلى اللازم هي عملية استدلالية ذهنية، وهي كما نرى في تقسيم البلاغيين لا تتعلّق بالمفردات لوحدها، إذ يمكن أن يكون اللزوم من تركيبٍ إلى آخر.
- يقسّم البلاغيّون اللزوم إلى ما لا يحتاج إلى وسائط وهواللزوم البيّن أي الواضح وينتقل فيه الذهن من الملزوم إلى اللازم انتقالاً مباشراً، وإلى ما يحتاج إلى وسائط في إدراكه كاللزوم غير البيّن.

---

1 حاشية الدسوقي على مختصر السعد، ضمن : شروح التلخيص، ج3، ص270.
2 نفس المصدر والصفحة.

- تظهر أهمّية الاعتماد على دلالة الالتزام في استيعابها لهذه الأنواع من اللزوم الناشئة عن اللزوم الذهني، وذلك من أجل الوصول إلى تحديد موضوع علم البيان.

وانطلاقاً من هذا الاستنتاج الثالث يمكننا أن نشير إلى أنّ القزويني وشرّاح التلخيص حدّدوا دلالة الالتزام بشرط اللزوم الذّهني لتستوعب كلّ أنواعِ اللزوم الممكنة، سواءٌ كانت مباشِرةً كما نجده في اللزوم البيّن (الأخصّ والأعم) أوغير مباشرة كما في اللزوم غير البيّن الذي يُحتاجُ فيه إلى وسائط عقلية أوعرفية، وفي هذا السياق علينا أن نستذكر تعريف علم البيان ومعرفة مراد البلاغيين به، فالقزويني يقول في تعريفه: « هوعلمٌ يُعرَفُ به إيراد المعنى الواحد بطُرُقٍ مختلِفَةٍ في وضوح الدلالة عليه»[1]، فميزة علم البيان هي وجود أنواعٍ من الدلالات الواضحة والخفية، ومعرفة استخدامها والفروق بينها يأتي من المعرفة بعلم البيان للاحتراز عن ظاهرة التعقيد المعنوي، وقد ناقش القزويني وشرّاح تلخيصه هذه القضية إذ إنّ الدلالة الوضعية وهي دلالة المطابقة لا يحدث بها خفاءٌ ولا مفاضلةَ فيها بين دلالتين فيكون أحدها أوضح من بعض أو بعضها أخفى من بعض، بل إنّ الوضوح والخفاء يظهران في الدلالات العقلية التي تستند إلى عمليات استدلالية، يقول القزويني: « ثمّ إيراد المعنى الواحد على الوجه المذكور لا يتأتّى بالدلالة الوضعية، لأنّ السامع إن كان عالماً بوضع الألفاظ لم يكن بعضها أوضحَ دلالةً من بعض، وإلاّ لم يكن واحدٌ منها دإلاّ، وإنّما يتأتّى بالدلالات العقلية، لجواز أن يكون للشيء لوازمُ بعضها أوضحُ لزوماً من بعض»[2].

---

1 القزويني، الإيضاح، ج3 ص257-258.

2 القزويني، الإيضاح، ج3 ص274-278.

على أنّ اللافت للانتباه في العملية الاستدلالية الناشئة عن دلالة الالتزام خصوصاً هوما أشار إليه الشرّاح في قضية الوسائط إذ قد تكون هذه الوسائطُ عقليةً أي بمعنى آخر منطقية يحكم العقل بوجودها، وقد تكون عُرْفِيةً ناشئة عن اتّفاق اجتماعي، وبهذا الشرط للعرف علّق القزويني اللزوم الذهني في متن "التلخيص" فقال : « ولولا اعتقاد المخاطَبِ بِعُرْفٍ أو غيره »[1]، يقول السّعد التفتازاني في شرح هذه العبارة: « أي ولو كان ذلك اللزوم ممّا يثبته اعتقاد المخاطَب بسبب عُرفٍ عامٍّ إذ هوالمفهوم من إطلاق العرف، "أو غيره" يعني العرف الخاص كالشرع واصطلاحات أرباب الصناعات وغير ذلك »[2]، ويقول المغربي في شرحها أيضاً : « وهو أن يكون اللفظ يفهم منه أهل العرف لزوماً بين معناه وبين معنى آخر كلفظ الأسد فإنّ أهل العرف قاطبة يفهمون من معناه لازماً هو الجراءة والشجاعة، ولو كان لا لزوم عقلاً بين الجثة والجراءة،. ..، وفُهِمَ من قوله اعتقاد المخاطَب أنّ المعتبر في تحقّق اللزوم ما عند المخاطب من الربط لا ما عند المتكلّم وهو كذلك وإلاّ فربّما خلا الخطاب من الفائدة »[3]، وفي نصّ المغربي هذا إشارةٌ مهمّة إلى أنّ العمليّة الاستدلاليّة في اللزوم هي عمليّةٌ يقوم بها المخاطَب، أمّا المتكلّم فهو منتجٌ للكلام، والدليل على ذلك أيضاً ما ذهب إليه الشرّاح في محاولتهم ضبط مجال الاهتمام في علم البيان، فالدلالات الناشئة عن الكلام والتي قد تنشأ عن عملية استدلالية لدى المخاطَب هي أنواعٌ من المعاني قسّمها الشرّاح إلى خمسة أقسامٍ أساسية هي: الدلالة الواضحة والدلالة الخفيّة والدلالة المتوسطة بينهما، وفوق الواضحة والخفية الدلالتان الأوضح والأخفى، يقول الدسوقي في ذلك : «

---

1 القزويني، متن التلخيص، ج3 ص272-273.

2 سعد الدين التفتازاني، مختصر السعد، ضمن:شروح التلخيص، ج3 ص272-273.

3 المغربي، مواهب الفتاح، ج3 ص273.

واعلمْ أنّ الغرض من معرفة هذا الإيراد أن يحترز المتكلّم عن الخطأ في تأدية الكلام بحيث لا يوردُ من الكلام ما يدلّ على مقصوده دلالةً خفيّة عند اقتضاء المقام دلالة واضحةً، أوواضحةً عند اقتضائه دلالة خفيةً، أو أوضح عند اقتضائه دلالة متوسطةً في الوضوح والخفاء أومتوسطة عند اقتضائه أوضح وأخفى»[1]، وفي هذا الكلام ربطٌ دقيقٌ بين الكلام والمقام الذي يقال فيه، لينضوي علم البيان في تعريفه تحت مجال البلاغة باعتبارها مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

فإذا أتينا إلى تحديد الدلالات الناشئة عن التركيب اعتماداً على مبدأ اللزوم وجدنا البلاغيين يحصرونها في المجاز والكناية، ومن المجاز الاستعارة، يقول القزويني: « ثمّ اللفظُ المرادُ به لازمُ ما وضِعَ له : إن قامت قرينةٌ على عدم إرادة ما وضِعَ له فهومجازٌ وإلاّ فهو كنايةٌ، ثمّ المجاز منه الاستعارة، وهي ما تُبْتَنى على التشبيه »[2]، وقد علّق ابن يعقوب المغربي على النصّ بقوله:«وأراد باللازم هنا ما يلزم من وجود الشيء وجوده في الجملة ليدخل الجزء لأنّه لازمٌ للكلّ كما في دلالة التضمّن وغير الجزء وهواللازم الخارج عن المعنى كما في دلالة الالتزام»[3]، وهوإدخالٌ لدلالة التضمّن في مفهوم اللزوم باعتبارها ناشئة عن عملية استدلالية، كما أنّ مذهب القزويني بعد ذلك أنّ الانتقال في المجاز والكناية يكون من الملزوم إلى اللازم استناداً إلى أنّه "لا دلالة للآزم من حيث أنّه لازمٌ على الملزوم"[4]، والفرق بين المجاز والكناية هوأنّ المعنى في المجاز هواللازم فقط، بينما المعنى في الكناية

---

1 حاشية الدسوقي، ج3 ص258.

2 القزويني، الإيضاح، ج3 ص283-287.

3 ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح، ج3 ص283-286.

4 السعد التفتازاني، مختصر السعد، ج3 ص287. وهوفرقٌ دقيقٌ في الرأي بين السكاكي والقزويني، ينظر :شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص151-152.

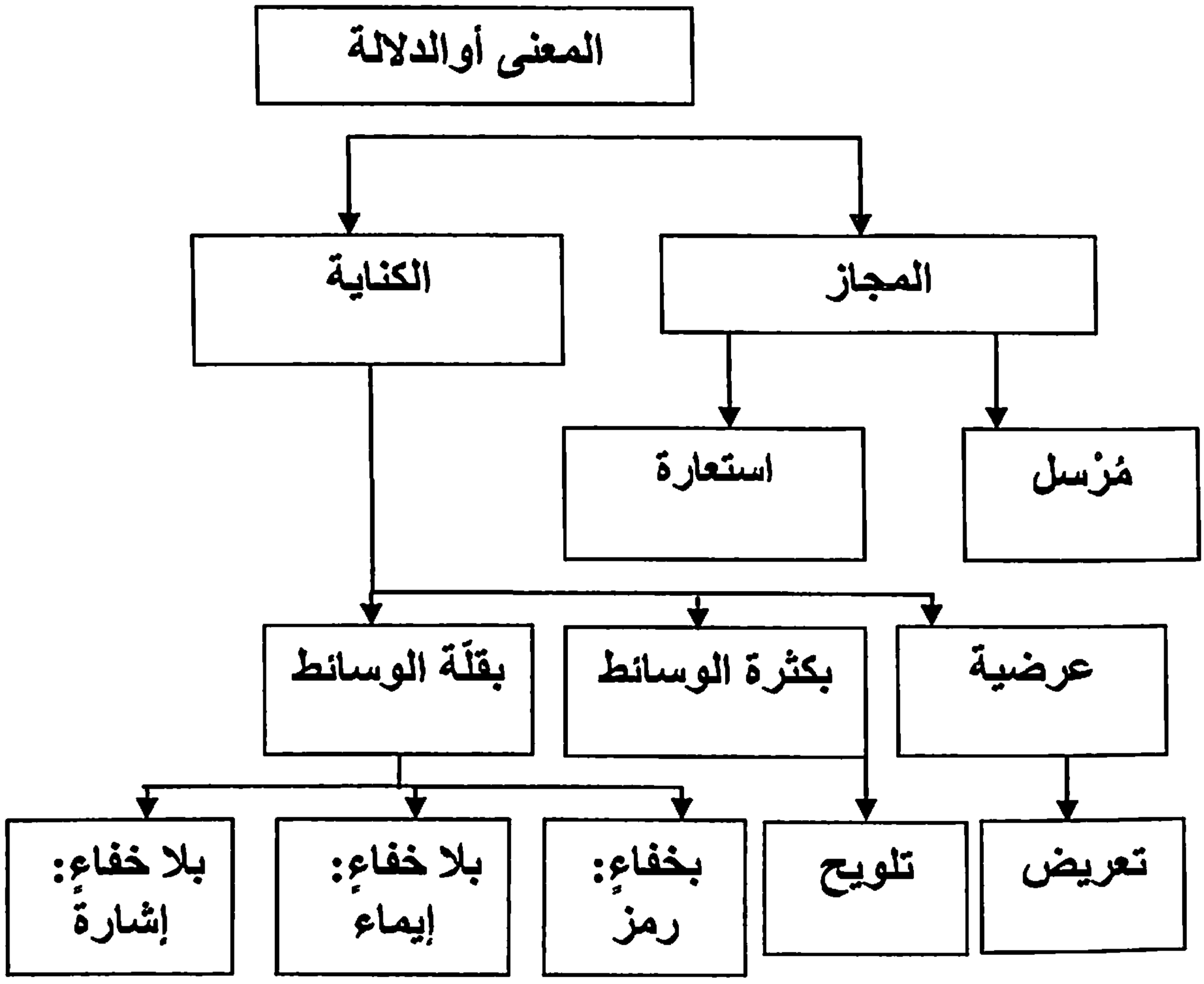
يجوز أن يكون هواللازم والملزوم معاً، وهوفرقٌ دقيقٌ بحاجة إلى تفصيلٍ، إذ تطرح علينا قضيّة القصد من الكلام البحث عن المراد في الكناية، بما أنّ المراد في المجاز هواللازم قطعاً، وقد طرح بعض الشرّاح القضيّة من هذا الوجه فقال: « ومعنى الكناية يجوز أن يكون هو اللازم والملزوم معاً من حيث ذاتهما أيضاً، ولوكان القصد الأصلي فيها إلى اللازم »[1]، ويقول أيضاً : « وقد تبيّن أنّ الكناية والمجاز يشتركان في إرادة اللازم ويفترقان من جهة أنّ الكناية لا تصحبها قرينةٌ مانعةٌ من إرادة المعنى الأصلي بل يبقى معها جواز إرادة المعنى الأصلي والمجاز لابدّ أن تصحبه قرينةٌ مانعةٌ من إرادة المعنى الأصلي»[2]، وليست النظرة إلى الدلالة المقصودة إلاّ خلاصةُ نظر المؤول كما أنّ هذه الملاحظة قد تتيح لنا فتح الباب للبحث في الدلالات اللزومية من وجهة نظرٍ معاصرةٍ، والبلاغيون يقسّمون المجاز إلى نوعين أساسيين: المجاز المرسل والاستعارة ووجه الفرق بينهما في العلاقة، كما يقسّمون الكناية إلى :تعريضٍ وتلويحٍ ورمزٍ وإيماء وإشارة، ووجه الفرق يعود إلى اعتبارات مختلفة، إذ المناسب للكناية العرضية وهي المسوقة لأجل موصوفٍ غير مذكورٍ هوالتعريض، والباقية حسب الوسائط:فإن كَثُرَتْ فهوالتلويح، وإنْ قَلَّتْ مع خفاءٍ فهوالرمز وبدون خفاءٍ إمّا الإيماء وإمّا الإشارة[3]، ويمكننا تلخيص التصور البلاغي في هذا المخطّط:

---

1 المغربي، مواهب الفتاح، ج3 ص289.

2 نفس المصدر، ج4 ص238.

3 شروح التلخيص، ج4 ص265-270.



2- التصوّر المدمج للدلالات اللزوميّة :

نحاول فيما يلي الاعتماد على ما استقرّ في الدرسين الأصولي والبلاغي للوصول إلى تحديد تصور مدمج للدلالات اللزومية بينهما، ننطلق فيه من الإقرار بمجموعةٍ من المسلّمات هي في أصلها نتائج لما سبق وهي:

– تأخذ الدلالات اللزومية موقعها من الدراسة في إطار مبدأ التخاطب من وجهة النظر الأصولية أوالبلاغية، فقد سعى الأصوليون والبلاغيون على اختلاف مشاربهم وأغراضهم إلى البحث عن هذه الدلالات في ظلّ تفريقٍ مبدئيٍّ بين الصريح من القول والمضمر منه الذي يحتاج إلى عمليّة استدلالية في التعرّف عليه، ويبدو أنّه بغضّ النظر قليلاً عن الهدف من التحليل في كلا الدرسين يمكن أن تكون هذه الدلالات محلّ نظرٍ جديد يأتي لمقابلةِ الدلالات التي تقترحها المنوالات المعاصرة في تحليل الخطاب والتداولية ونظرية الحجاج.

– ظهرت فائدةُ التقسيم المنطقي للدلالات في كونها الإطار النظري الذي كفل للأصوليين والبلاغيين التدليل على فكرة بناء الدلالات اللزومية على عمليّة الاستدلال، أي الانتقال العامّ من مقدّمة أومقدّمات إلى نتيجة، وهواختيارٌ منهجيٌّ ناجمٌ عن رؤيةٍ عامّةٍ إلى اللّغة باعتبارها عاكسةً لما يسمّى بالمنطق الطبيعي، وعلى هذا تندرج دراسات الأصوليين والبلاغيين ضمن إطارٍ عامٍّ يسعى إلى دراسة هذا المنطق والتنظير له.

– يتّفق الأصوليون والبلاغيون في الإقرار بوجود هذا النوع من الدلالة على اختلافٍ في نقاط التركيز فالأصوليون عبر منوالهم الذي اقترحوه يسعون إلى وضع قواعد وقوانين يُفسَّر من خلالها الخطاب الشرعي وتؤول من خلالها الأحكام، أمّا البلاغيون فقد سعوا في مراحل كتاباتهم المتأخّرة إلى صياغة القواعد التعليمية التي إن اكتسبها المتكلّم صار بليغاً، وبذلك يظهر التمايز بينهما.

نستطيع الابتداء من وصفٍ بسيطٍ وشاملٍ لهذه الدلالات وفق ما توفّره لنا الأجهزة الاصطلاحية للمنوالات المعاصرة في إثبات الظواهر ووصفها وتفسيرها، ومفاده أنّ الدلالات اللزومية جزءٌ من الدلالات الناشئة عن التراكيب هي الدلالات غير الصريحة التي تقابل نوعاً آخر من الدلالات نسمّيه بالدلالات الصريحة أي البيّنة، وفي هذا الاصطلاح مقابلٌ لما نجده لدى التداوليين المعاصرين في تفريقهم بين نوعيْ محتويات القول: الصريحة (L'explicite) وغير الصريحة (L'implicite)[1]، والصياغة الاصطلاحية الأقرب إلى التعبير عن هذا الفرق بين الدلالتين الصريحة وغير الصريحة هي في رأينا ثنائية المنطوق والمفهوم، غير أنّه من المفيد في رأينا محاولة مناقشة هذه الثنائية، ففي اصطلاح الأصوليين يندرج ضمن المنطوق ما

---

1 Catherine Kerbrat-Orecchioni, L'implicite, p 20.

أسموه بالصريح وغير الصريح، لذلك نقترح النظر في ما استخدمه الأصوليون من نقاشٍ لإثبات هذه الدلالات، فمصطلح "المنطوق" الذي درج الأصوليون على تقسيمه إلى صريح وغير صريحٍ، يعني «دلالة اللفظ على حُكْمٍ ذكر في الكلام ونطق به مطابقةً أوتضمُناً أوالتزاماً»[1]، وبهذا يظهر الأساس المنطقي الذي اعتمد عليه الأصوليون في تقسيم الدلالات، فالمنطوق الصريح هوالمدلول الناشئ عن دلالتي المطابقة والتضمّن، أمّا المنطوق غير الصريح فهوالذي ينتج عن دلالة الالتزام، يقول الرهوني: « ثمّ المنطوق ينقسم إلى : صريح، وغير صريحٍ، فالصّريح ما وضعَ له اللّفظ فيدلّ عليه بالمطابقة أوبالتضمّن، وغير الصريح بخلافه، وهودلالة اللفظ على ما يلزم عن ما وضعَ له -يعني في محلّ النطق- ليتميّز عن المفهوم فإنّه أيضاً دلالة اللفظ على ما يلزم عمّا وضع له ولكن لا في محلّ النطق، والدلالة فيهما معاً التزامٌ»[2]، وعليه يتحدّد مجال الدلالات اللزومية بأنّها أنواع الدلالات الناشئة عن مبدأ الالتزام، وهي عند الأصوليين تنحصر في أنواع المنطوق غير الصريح (اقتضاءً وإيماءً وإشارةً) ونوعي المفهوم (موافقةً ومخالفةً)، وتفتح لنا الدلالة المسمّاة بالمفهوم المجالَ واسعاً للذهاب إلى المعاني الإضافية إذ خصّها الأصوليون بما لم يتمّ النطق به، وهومجال بحاجة إلى نقاشٍ في إطار تحديدنا للدّلالات اللزوميّة.

فإذا توجّهنا إلى المقترحات البلاغية وجدنا أنّها أيضاً تتراوح بين البُعدين الأساسيين الصريح وغير الصريح، ويظهر الفرق لديهم عبر تفريقهم بين الواضح من الدلالات والخفيّ منها، ويمكن أن نسجّل حول هذا تساؤلاً مفاده:ما الذي استند إليه البلاغيون في ترتيب الدلالات بين الوضوح

---

1 محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1 ص591.

2 الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، ج3 ص320-321.

والخفاء؟ وللإجابة يمكننا أن نسترجع ما أقررناه سابقاً من أنّ البلاغيين يرون في العملية الاستدلالية وتعقّدها الداعيَ إلى هذا التصنيف وعلى هذا كلّما كثرت الوسائط صارت الدلالة خفيّةً، وكلّما قلّت الوسائط صارت الدلالة واضحةً، لكنّ هذا المفهوم في حدّ ذاته يحيلنا إلى المتكلّم، ففي رأي البلاغيين يسعى المتكلّم عبر صياغته لتركيب كلامه إلى الإكثار من الوسائط أوتقليلها وهوبذلك مَنْ يجعل المعنى الأصلي بعيداً أوقريباً، ويمكن لهذا الاستنتاج أن يطرح لنا تساؤلاً آخرَ: فهل الدلالات اللزومية ناشئةٌ دائماً عن قصدٍ من المتكلّم أم لا؟، ويمكننا للإجابة عن هذا التساؤل الرجوع إلى اقتراح الأصوليّين في التفريق بين قصدين : قصد أصليٌ من الكلام، وقصد تبعيٌ له ينشأ عن التركيب ويكون لازماً عنه، وتفريقٌ كهذا قد يستوعب لدينا مجمل الدلالات سواءٌ التي طرحها الأصوليون أوالتي طرحها البلاغيون، فإذا استعدنا ثنائية المنطوق والمفهوم في سبيل احتواء الظواهر التي درسها البلاغيون وجدنا المجاز والاستعارة والكناية تندرج ضمن المنطوق غير الصريح، وللتدليل على ذلك يمكننا أن نقترح تقسيماً للدلالات اللزومية بالاعتماد على مفهوم اللزوم مع الاستعانة بعاملين مهمّين هما :

- قصد المتكلّم
- ومقام الكلام

أمّا العامل الأول فالغرض منه تحديد ما كان مقصوداً للمتكلّم سواءٌ أكان قصداً أصلياً أم قصداً تابعاً، مثل الذي نجده في الكناية في القول العربي الشهير:

(1) - كثير رماد القدر

إذ القصد الأصلي هواللازم وهوالتعبير عن كرم الممدوح، بينما المقصود التبعي يظهر في الكلام واضحاً مصرّحاً به، وقد لا يكون القصد التبعي ظاهراً في القول مثل ما يمكن أن نجده في دلالة الإشارة، أمّا العامل الثاني

فهو اعتبار المقام التواصلي الذي قيل فيه الكلام وهوعنصر مهمّ ليصل المخاطَب إلى تحديد المقصود الأصلي، فما الجدوى من الإخبار عن كثرة رماد القدر في بيئةٍ تتبني على الرحلة، وتظهر الاستعانة بالعامل الثاني ذات فائدةٍ إذا أردنا احتواءَ ما يسمّى بالمفهوم بنوعيه موافقة ومخالفة، وعلى هذا يمكننا أن نقترح نوعين من الدلالات اللزومية: أمّا النوع الأوّل من الدلالات اللزوميّة فهو: "**دلالة القول على لازمه التي يدلّ عليها القول وتكون مقصودةً فيه**"، وفي هذه الدلالة ثلاثة شروطٍ أساسية :

- الشرط الأوّل: اللزوم ويعني انتقال الدلالة من مدلول إلى مدلولٍ آخر.
- الشرط الثاني: دلالة القول على هذا اللازم، ويعني أنّ هذه الدلالة على اللازم تكون ظاهرةً في القول.
- الشرط الثالث: القصد من القول ويعني أنّ القصد على هذا اللازم يكون ظاهراً في القول.

أمّا النوع الثاني فهو: "**دلالة القول على لازمه التي يفهمها المخاطَب وتكون غير مقصودةٍ فيه**"، والشروط المولّدة لهذا النّوع من الدلالة:

- الشرط الأوّل : اللّزوم.
- الشرط الثاني : فهم المخاطَب ويعني الجهد المعرفي الذي يبذله المخاطَب في فهم هذه الدلالة، وإجراء الانتقال من المدلول إلى مدلولٍ آخر.
- الشرط الثالث : عدم ظهور القصد في القول ويعني أنّ هذا المعنى الناشئ عن اللزوم لا يكون ظاهر القصد في القول، بل يكون ناشئاً عن جهد المخاطَب.

أمّا النّوع الأوّل فيمكن أن يندرج فيه ما سمّي بالاقتضاء والإيماء عند الأصوليين، والكناية والمجاز والاستعارة عند البلاغيين، فالاقتضاء عند الأصوليين هو " دلالة اللفظ على لازمٍ مقصودٍ للمتكلّم يتوقّف عليه صدق الكلام أوصحته العقلية أو الشرعية "[1]، ويشترط الأصوليون أن يكون هذا اللازم محذوفاً وهومتعلّق بصدق القول أوصحّته عقلاً أو شرعاً، أمّا الصدق فهوالحكم المنطقي المعروف الذي يعرّفه القدماءُ بأنّه مطابقة الكلام للواقع، وأمّا الصحّة العقلية فهي تابعةٌ لمبدأ الصدق، وأمّا الصحّة الشرعية فهي نتيجةٌ لمبدأ التماسك في الخطاب الشرعي، وأشبه الظواهر البلاغية بالاقتضاء وفق هذا التصور هوالمجاز في إحدى صوره، أوالحذف بأحد طرقه، فالمثال المعروف :

(2)- ﴿واسْأَلِ القَرْيَةَ﴾

الذي يجمع بين المجاز والحذف هوالاقتضاء بعينه، إذ يلزم منه سؤال أهل القرية وهولازمٌ مقصودٌ، وأمّا الإيماء فهوعند الأصوليين : « دلالة اللفظ على لازمٍ مقصودٍ للمتكلّم لا يتوقّف عليه صدق الكلام ولا صحّته عقلاً أوشرعاً، في حين أنّ الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبولٍ ولا مستساغٍ؛ إذ لا ملاءمةَ بينه وبين ما اقترن به »[2]، ويضربون المثال له الآية:

(3) – ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾

فإنّ المنطوق من هذه الآية تحديد عقوبة السارق والسارقة، ويستنبط الأصوليون لازماً متعلّقاً بتحديد علّة الحكم أي إنّ علّة قطع اليد هي

---

1 محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1 ص596.

2 المرجع نفسه، ج1 ص601.

السرقة، وأمّا الإيماء عند البلاغيين فهو نوعٌ من الكناية الناتجة عن قلّة الوسائط وبدون خفاء مثل قول أبي تمّام:

(4)– أَبَيْنَ فَمَا يَزُرْنَ سِوى كَرِيمٍ وحَسْبُكَ أَنْ يَزُرْنَ أَبَا سَعِيدِ[1]

فهوللدلالة على أنّ أبا سعيدٍ كريمٌ، وهي دلالة كما نراها ناشئة عن إيماءٍ بين المعنى في الشطر الأول والمعنى في الشطر الثاني، وبهذا لا يظهر لنا وجه خلافٍ بين تصنيف الأصوليين للإيماء وتصنيف البلاغيين له، إذا استثنينا ما كان يهدف له الأصوليون حيث ربطوا تعريفهم له بهدفٍ آخر ناشئ عن البنية المعرفية لعلمهم والأهداف التي كانوا يبغون الوصول إليها، فإذا نحن حاولنا صياغة تعريفٍ يجمع بين تعريفي الأصوليين والبلاغيين أمكننا أن نقول: "الإيماء هودلالة القول على لازمه التي يدلّ عليها القول وتكون مقصودةً والناشئة عن ترابط في تركيبه".

أمّا الكناية فهي دلالة القول على لازمه التي يدلّ عليها القول وتكون مقصودةً، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الكناية أوضح الدلالات تعبيراً عن الانتقال من الملزوم إلى اللازم، غير أنّ القصد فيها قصدان: أصلي هو اللازم وتبعيّ وهو الملزوم كما لاحظنا في المثال (1)، وكما يمكننا أن نلاحظ في المثال التالي :

(5)– يَبِيتُ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّومِ بَيْتُهَا إذَا مَا بُيُوتٌ بِالمَلاَمَةِ حُلَّتِ[2]

فاللازم المقصود براءتها من الفجور، وكنّى عنه بنفي اللوم عن بيتها ليلاً، فإذا أتينا إلى المجاز لاحظنا أنّ ما اشترطه البلاغيّون من وجود القرينة يعدّ

---

1 البيت من الوافر، أورده السكاكي في:مفتاح العلوم، ص411، و:القزويني، الإيضاح، ضمن:شروح التلخيص، ج4 ص270.

2 البيت من الطويل للشنفرى، ورد في:الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص310، و:السكاكي، مفتاح العلوم، ص409، و:القزويني، الإيضاح، ج4 ص262.

مانعاً للقصد التبعيّ إذا اعتبرنا أنّ المنطوق هو القصد التبعي، ويكون القصد الأصلي هو اللاّزم فقط، ولننظر في المثال التالي :

(6)– إذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَومٍ رَعَيْنَاهُ وإِنْ كَانُوا غِضَابَا[1]

فالمطر لا يُرعى وإنّما النبت الناشئ عنه، وتنضوي الاستعارة تحت المجاز، فالقصد الأصلي منها هو اللازم وأكثر ظهورها في الاستعارة المكنية كقول الشاعر :

(7)– لاَ تَعْجَبِي يَا سَلْمُ مِنْ رَجُلٍ ضَحِكَ المَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى[2]

فإنّ مراده ظهور الشيب في رأسه مثل ظهور الأسنان في حال الضحك، وهولازمٌ مقصودٌ من القول.

فإذا ذهبنا إلى النوع الثاني الذي حدّدناه باللزوم أولاً وبناءه على فهم المخاطَب ثانياً وعدم ظهوره مقصوداً في القول ثالثاً، وجدنا أنّ ما يندرج ضمنها أولاً ما يسمّى بدلالة الإشارة وهو نوع الدلالة الذي خصّه الأصوليون بالبحث وفق مبدأ القصد وتفريقهم بين القصد الأصلي والقصد التبعي، ويمكننا النظر في المثال المعروف الذي اعتاد الأصوليون البحث فيه:

(8)– ﴿ وعَلَى المَولُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وكِسْوتُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ ﴾.

فالآية تدلّ بالعبارة على أنّ نفقة المُرضعات من رزق وكسوة واجبة على الآباء، لأنّ هذا هوالمتبادر إلى الذهن من ظاهر اللفظ، وكان سياق الكلام لأجله[3]، ويستنبط الأصوليون من الآية دلالةً بالإشارة أنّ نسب المولود يكون يكون للمولود له، لأنّ اللام للاختصاص فيترجّح معناها للملكيّة وهي تفيد هنا الإضافة في النّسب، ويبدو أنّ هذا المعنى قد كان مقصوداً في الآية

---

1 البيت من الوافر، ورد في:القزويني، الإيضاح، ج4 ص327.

2 البيت من الكامل لدعبل الخزاعي، ورد في:القزويني، الإيضاح، ج4 ص295.

3 محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1 ص482.

ولو تبعاً، وقد أثار الأصوليون نقاشاً لتفسير هذه الآية، هل تعدّ الدلالة على إضافة النسب إلى الوالد، ما دامت مقصودة، من قبيل العبارة أومن قبيل الإشارة؟ وهو تساؤلٌ له ما يبرّره، إذ إنّ قصدية الانتساب تضع الناظر أمام احتمالين : إمّا أن يرى بأنّها من قبيل القصد التبعي وهي عبارة للنصّ، وإما أن يرى بأنها من قبيل الإشارة وتكون مع ذلك مقصودة للشارع، وعلى هذا تكون النتيجة الإقرارَ بدلالة الإشارة مع إجراء تعديل في تعريفها كما أسلفنا، فالأصوليون حين يعرّفون الإشارة يقولون : « هي دلالة الكلام على معنى غير مقصودٍ أصالةً ولا تبعاً، ولكنّه لازمٌ للمعنى الذي سيق الكلام لإفادته»[1]، غير أنّنا انتبهنا أثناء البحث عن تعاريف هذه الدلالة بمقابلتها بدلالة العبارة أن المصطلح الأصولي قد أصابه نوعٌ من التطور في التعبير عن دلالة العبارة بأنها ما سيق الكلام لأجله أصلاً أوتبعاً، ويتضمّن ذلك ما يتعلّق بدلالة الإشارة بأنّها "ما لم يسق الكلام لأجله"، إلى التعبير عنهما بأنّ العبارة هي "ما كان الكلام فيه مقصوداً لذاته"، والإشارة "ما يلزم عن الكلام مع عدم القصد إليه"، وللتمثيل على هذا التطور ما نجده في تعاريف بعض الأصوليين من الأحناف أوالمتكلمين، إذ يقول مثلاً الإمام السرخسي: « فأمّا الثابت بالعبارة فهوما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أنَّ ظاهر النصّ متناولٌ له، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنّه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتمّ البلاغة ويظهر الإعجاز»[2] والذي يظهر لنا من هذا النصّ أنّ الأصوليّين يشترطون في التعرّف على المدلول بالإشارة شيئاً من الجهد المعرفي الذي عبّر عنه السرخسي بالتأمّل، ويبدو أنّه أمرٌ متعلّق بالاستلزامات الممكنة للأقوال، إذ المفروض أنّ القول يحمل مجموعةً معينةً من الاستلزامات نستطيع تحديدها

---

1 وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1 ص338.

2 السرخسي، أصول السرخسي، ج1 ص236.

من خلال عاملين اثنين: السياق بمفهوميه النصّي والعام، والقصد من الخطاب بمفهوميه الجزئي والكلي، ولا يكون ذلك إلاّ عن جهدٍ معرفيّ يفترض وجوده لدى المتلقّي للخطاب، وقد وجدنا صاحب "كشف الأسرار" يقرّ بوجود هذا الجهد المعرفي في التعرّف على دلالة الإشارة فيقول في شرح نصّ المتن:" والاستدلال بإشارته هوالعمل بما ثبت بنظمه لغةً لكنّه غير مقصودٍ ولا سيقَ له النصّ وليس بظاهرٍ من كلّ وجهٍ فسمّيناه إشارة"[1]: «الإشارة الإيماءُ فكأنّ السامع غفل عن المعنى المضمون في النصّ لإقباله على ما دلّ عليه ظاهر الكلام فالنصّ يشير إليه، وقوله "لكنّه غير مقصود" تعرّض لجانب المعنى، وقوله "ولا سيق له النصّ" تعرّض لجانب اللفظ،..، وليس بظاهر من كلّ وجهٍ لأنّه لما لم يُسقْ له الكلام لابدّ من أن يكون فيه نوع غموض فيحتاج إلى ضرب تأمّلٍ، ولهذا لا يقف عليه كلّ أحدٍ، قال القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمهما الله: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح أوالمشكل من الواضح، ثمّ إن كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمّل يقال هذه إشارة ظاهرةٌ، وإن كان يحتاج إلى زيادة فكرة يقال هذه إشارة غامضةٌ»[2].

وقد أطلق البلاغيون مصطلح الإشارة على نوعٍ من الكناية كما أشرنا سابقاً، غير أنّهم شبّهوه بالإيماء كما يشير إلى ذلك النصّ الأصولي السابق، وكذلك لا يدلّ السياق الذي ورد فيه التقسيم عند السكاكي على وجود فرقٍ دقيقٍ بين الإيماء والإشارة، لكنّنا في إطار التفريق بين نوعيْ الدلالات اللزومية خصّصنا الإيماء بكونه مقصوداً ظاهراً في القول، بينما الإشارة

---

1 أصول فخر الإسلام البزدوي، في:عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج1 ص108.

2 كشف الأسرار، ج1، ص108.

مثلما نجدها عند الأصوليين تختصّ بكونها دلالة لزومية غير مقصودةٍ ولا ظاهرة في القول، ولا مشاحّة في الاصطلاح إن فُهِمَ الفرق.

ويبقى من الدلالات اللزومية الناشئة عن فهم المخاطَب وكونها غير مقصودةٍ ما أسماه الأصوليون بالمفهوم وهونوعٌ من الدلالات لم يفصّل البلاغيون البحث فيها، وإن وجدت له بعض الإشارات لديهم مثل كلامهم عن مفهوم المخالفة في الطريق الرابع من طرق القصر أي التقديم وتسميتهم إيّاه بالفحوى[1]، أمّا الأصوليّون فقد فرّقوا بين قيمتين في محاولة المخاطَب فهمَ الكلام: موافقة ومخالفة، نشأ عنهما المفهومان المعروفان، وللتمثيل يمكننا النظر فيما يلي:

(7)- ﴿ ولاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ولاَ تَنْهَرْهُمَا﴾.

عبارة هذه الآية هي النهي عن التأفّف من الوالدين وعدم نهرهما، والأصوليّون يستنبطون منها معنىً آخر هوما يسمّونه بدلالة الأولى إذ لمّا كان مجرّد التأفّف محرّما فمن باب الأولى أن تكون سائر أنواع الإيذاء محرّمة، وهذا معنى لا تظهر قصديّته من النصّ، وهوممما يسميه الأصوليون بدلالة النصّ أومفهوم الموافقة، ونستطيع ابتداءً أن نقرّ بأنّ هذا النصّ ينتمي إلى النوع الثاني من الدلالات اللزومية، فتحريم جميع أنواع الإيذاء هولازمٌ للمعنى المستنبط من القول في الآية، وهوتحريمٌ يفهمه المخاطَب ويذهب إليه بعد أن يبذل جهداً معرفياً في محاولة تطبيق النوع المقابل لمفهوم الموافقة ألا وهو مفهوم المخالفة، وهو ما لا ينطبق على هذه الآية، ذلك أن المفهوم المخالف يقتضي هنا أنّه يمكن التأفف من غير الوالدين، لأن "النهي عن التأفف يتعلق بالوالدين دون سواهما، فيحقّ له أن يستنتج أن غيرهما يجوز أن يقع التأفّف منه"[2]، وعدم تطبيق المفهوم المخالف هنا راجع

---

1 ينظر مثلاً للتوضيح، شروح التلخيص، ج2، ص203-204.

2 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص118.

إلى مبدأ التماسك في الخطاب الشرعي وهو مبدأ يقوم المخاطَب المتلقّي للخطاب بتفعيله، أمّا الشرط الثالث المتعلّق بالقصد فهوكما قلنا غير ظاهرٍ في النصّ، وعلى هذا يمكن أن نستنتج ما يلي:

– ينتمي مفهوم الموافقة إلى النوع الأوّل من الدلالات اللزومية.

– يقابل مفهومَ الموافقة من الناحية الاصطلاحية مفهوم المخالفة، ولا يتمّ الوصول إلى مفهوم الموافقة إلاّ مع تطبيق مفهوم المخالفة، وعلى هذا يمكن أن نحكم بأنّ مفهوم المخالفة ينتمي أيضاً إلى النوع الثاني من الدلالات اللزومية، ولتدعيم هذا الرأي يمكن أن ننظر في المثال التالي:

(8)– ﴿ وإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾

تدلّ الآية بمنطوقها الصريح على أنّ المرأة المطلّقة طلاقاً بائناً تجب النفقة عليها من الزوج إذا كانت حاملاً، وبمفهوم المخالفة يمكن أن نستنتج أنّ المرأة المطلّقة غير الحامل لا تجب لها النفقة ويسمّى عند الأصوليين هذا النّوع من المخالفة بمفهوم الشرط، ومن الناحية التداولية فإنّ هذه الدلالة نوعٌ من اللزوم، وهي من استنتاج المخاطَب الذي يميل إلى استيعاب المعاني الممكنة من القول، كما أنّ الدلالة غير مقصودةٍ بما أنّ المعبّر عنه في الآية متعلّق بالزوجة المطلّقة الحامل، أمّا غير الحامل فهوقصدٌ تبعيٌّ يستنتجه المخاطَب، وبهذا نكون قد وصلنا إلى اعتبار نوعي المفهوم (الموافقة والمخالفة) نوعيْن من الدلالات اللزومية في نوعها الثاني.

هذا مجمل التصور الذي أردنا الوصول إليه في البحث عن الدلالات اللزومية، وهي نوعٌ من الدلالات ليس الحديث فيه جديداً كما رأينا في التراث العربي، بل الاختلاف يتجلّى في الصياغة التي حاولنا من خلالها استغلال المبادئ والمفاهيم المعاصرة في النّظر في نوعٍ واسعٍ من الدلالات، بحاجة إلى مزيدِ بحثٍ وتأمّل.

قائمة المصادر والمراجع :

- ابن حزم الظاهري (أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت.لبنان، 1427-2007/1428.
- ابن سينا (أبوعلي)، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق:سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1971
- الأصفهاني (شمس الدين أبوالثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق:محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، دت.
- الآمدي (سيف الدين أبوالحسن علي بن أبي علي بن محمد)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983/1403.
- الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن)، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تح:محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت.لبنان، ط1، 2004/1424.
- البخاري (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق:عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.لبنان، ط1، 1997/1418.
- التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق:زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.لبنان، ط1، دت.
- التفتازاني، مختصر السعد في شرح تلخيص المفتاح، ضمن:شروح التلخيص
- الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، تحقيق:محمود محمد شاكر، مطبعة المدني.القاهرة، ودار المدني.جدة، ط3، 1992/1413.
- الدسوقي (محمد بن عرفة)، حاشية الدسوقي على مختصر السعد، ضمن:شروح التلخيص.

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية، صيدا.بيروت، لبنان، ط2، 1999/1420.
- الرهوني (أبوزكريا يحيى بن موسى)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، تحقيق:د.الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي.الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2002/1422.
- الزحيلي (وهبة)، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق.سورية، ط17، 2009/1430.
- الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق:عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992/1413.
- السرخسي (أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل)، أصول السرخسي، ت:أبوالوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت.لبنان، ط1، 1993/1414.
- السكاكي (سراج الدين أبويعقوب يوسف بن محمد)، مفتاح العلوم، تحقيق:نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت.لبنان، ط2، 1407هـ/1987م.
- الغزالي (أبوحامد محمد بن محمد)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق:ناجي السويد، المكتبة العصرية، صيدا.بيروت.لبنان، ط1، 2008/1429.
- القزويني (وآخرون)، شروح التلخيص على تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان،دت.
- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ضمن: شروح التلخيص.
- القزويني، تلخيص الإيضاح، ضمن:شروح التلخيص.
- الكفوي (أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني)، الكليات، تحقيق:د.عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.لبنان، ط2، 1998/1419.

- اللكنوي (عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري)، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، تح:عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط1، 2002/1423.
- المبخوت (شكري)، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة للنشر، وكلية الآداب، منوبة. تونس، ط1، 2006.
- المطيعي (محمد بخيت)، سلّم الوصول لشرح نهاية السول، بهامش: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، القاهرة، دت.
- المغربي (أبوالعباس أحمد بن محمد بن محمد ابن يعقوب)، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن: شروح التلخيص.
- صالح (محمد أديب)، تفسير النصّوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط3، 1984/1404.
- صولة (عبد الله)، دلالة الالتزام:من المنطق العربي في القديم إلى اللسانيات المعاصرة، محاولةٌ في تجديد المفهوم، ضمن:المعنى وتشكّله، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 2003.
- طه (عبد الرحمن)، اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.

- Kerbrat-Orecchioni (Catherine), L'implicite, Armand Colin Editeur, Paris, 1986.

الفصل الثامن :

المعنى بين سلطة النّحو وسلطة المقام

الاستدلال النحويّ والمربّع المنطقيّ

د. محمود عبّاس العامري
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات، منّوبة

مقدّمة :

هذا المقال لمواصلة النظر في نظام الاستدلال. فنحن نجدّد النظر فيه، بعد اهتمامنا به في بحث سابق[1]. وهو مبحث واسع ودقيق. فالاستدلال نحويّ ومنطقيّ وبلاغيّ وغير ذلك. وهو، في تصوّرنا، شكل بنيويّ أساسيّ في النحو وعمليّة تشكيل أساسيّة جدًّا في نظام العقل الإنسانيّ. ولا غرابة، حينئذٍ، أن يكون الاستدلال شكلَ انتظامِ النظامِ النحويّ؛ فيكون النظام متشكّلا بشكل أساسيّ من أشكاله التكوينيّة.

هذا المقال مُنتمٍ إلى نسقٍ من الفرضيّات والنتائج والمعطيات المترابطة ضُروبًا من الترابط أهمّها الاستدلال نفسُه. ومن أبرز أطوار ذلك النسق طورُ تفكيرنا في الجهات النحويّة والجهات المنطقيّة. وفي ذلك الطور، كان أوّل اعتنائنا بالمربّع المنطقيّ وأوّل اختبارنا لجدوى ترشيحه منوالا مفسِّرًا للنظام اللغويّ بعد تحويله إلى مربّعٍ نحويّ، في زعمنا. وذلك التحويل حاصلُ فتْحِ التعامل بين المربّع المنطقيّ وحركة التدرّجِ شكْلِ الاسترسال البنيويّ والدلاليّ. فكان لنا شغف بـ"الأشكال" و"الحساب" و"البنية" و"المشارطة" و"الاستلزام" و"الاستدلال النحويّ" و"المربّع" وغيرها من قراباتها الاشتقاقيّة والدلاليّة، شغَفٌ بألفاظها ومعانيها. وتعلّقْنا بغاية هي تشكيل منوال لحساب المعنى النحويّ والدلالة البلاغيّة التأويليّة، حسابًا يفسّر تفسيرا كافيا ترابط اللفظ والمعنى وترابط المعنى ومعناه، معنى المعنى، وترابط اللفظ ومعنى معناه. وهو ترابط يرد، فيه، اللفظ مُعطًى أو مقدّمة واجبة، لأنّ اللفظ يكون

---

[1] العامري، 2014 ب. راجع، أيضًا: العامري، 2014ج، الفصلَ الرابع من الباب السادس.

بالتلفّظ حاصلا. ولكنّ معنى اللفظِ الأوّلَ يرد، في ذلك الترابط، مقدّمة إمكانيّة، لأنّه ذهنيّ مجرّد، ويتحوّل إلى مكوّن دلاليّ تأويليّ لغزارة مخزون الذاتيّة في عمليّة التخاطب. هذا، مع أنّ ذلك المعنى الأوّلَ نحويّ بنيويّ. ولذلك، وجب إنجاز الحساب النحويّ. ووجب، أيضًا، تقديم الاهتمام بالأشكال البنيويّة، المكوّنات النحويّة الأساسيّةِ. ووجب، أيضًا، إجراء ذلك المعنى الإمكانيّ في استدلالات واصفة كثيرة، حتّى يستقرّ ويجبَ. فإذا تحوّل المعنى الأوّل إلى مقدّمة في الاستدلال الواصف، صار معنى المعنى الأوّلِ نتيجة ضروريّة؛ وتأهّل لأن يتحوّل إلى مقدّمة في استدلال واصفٍ جديدٍ. فإذا تحوّل إلى مقدّمة، صار معنى معنى المعنى الأوّلِ نتيجة ضروريّة. ويستمرّ بناء الاستدلالات إلى غاية بعيدة إمكانيّة. وكلّ معنى تأويليّ يُحصَّل بالاستدلال ويُحسَب به، يُعرَّضُ لجاذبيّة النحو الذي يتمكّن بالاستدلالات الواصفة وبحساب التعاملات والتقابلات من استيعاب المقامات الافتراضيّة المتنوّعة[1]. فإذا صحّ هذا الوصف، صحّ أنّ الدلالة النحويّة الأساسيّة، أي الأشكال البنيويّة، تتطوّر. وهي تتطوّر بتطوير المقتضيات والاستلزامات البنيويّة الواصفة وإثراء النظام النحويّ بمقدّمات جديدة وغير ذلك من العمليّات الشكليّة، البنيويّة والدلاليّة، المُنتِجة للنظام النحويّ.

بناءً على بعض ما تقدّم، فإنّ هذا المقال مستثمِرٌ لما سبقه من أبحاثنا، خصوصًا آخرَ مقال[2]. فقد ادّعينا، هناك، أنّ حساب صدق الاستلزام المادّيّ المنطقيّ موافق للحساب الدلاليّ الواصف لما سمّينا بـ"**الاستدلال النحويّ**"، لأنّ اللغة الطبيعيّة، خصوصا اللغة العربيّة مجالَ اختبارنا للبنيات اللغويّة، تستجيب لذلك الحساب المنطقيّ بزُمرة من بنياتها النحويّة. واستخلصنا أنّ

---

[1] راجع العامري، 2014 ج، الباب السابع. فقد قدّمنا، هناك، تصوّرا لنظام استيعاب النحو للدلالة البلاغيّة. ونحن، الآن، نطوّره ونقلّب فيه النظر.

[2] العامري، 2014 ب.

النحو، إذا تجرّد وترقّى إلى مرتبة العلم الواصف للأشكال البنيويّة اللغويّة وأنتج معطيات منظّمة بنظام الحساب الشكليّ، لاقى المنطقَ هناك ووافقه ولاقاه المنطقُ ووافقه، على أن يُعَّد الوصف المنطقيّ من مستوى اللغة الواصفة للأشكال البنيويّة والدلاليّة، لا للبنيات اللغويّة الطبيعيّة أو المعجَّمة. فبذاك القيد على النحو وبهذا القيد على المنطق، يندفع، في زعمنا، وهْمُ الافتراق بين هذين العلمين المتعقِّلين لفنّ الاستدلال. فنظام الاستدلال البنيويّ والدلاليّ الواصف لتشكّل البنيات اللغويّة الطبيعيّة والناتج بطائفة من تلك البنيات هو مطلبُ علم النحو البعيدُ. ونظام الاستدلال العقليّ هو مطلب علم المنطق البعيدُ والفوريُّ.

يتكوّن مقالنا هذا من أربعة مباحث أوّلها للأشكال النحويّة والاستلزام المادّيّ وثانيها للنظر في تصوّر ديكرو لبنية المشارطة وثالثها لترابط المشارطة بـ[إنْ] ومربّع التقابل المنطقيّ ورابعها لحساب [إنْ] بالمربّع النحويّ.

1) الأشكال النحويّة والاستلزام المادّيّ

نورد في ما يلي جدول حساب الاستلزام المادّيّ الشائع في كتب المنطق[1]، الجدولَ (1):

(1)

ق	ض	ق⊂ض ض ⊃ ق
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

[1] راجع كتب المنطق المذكورة في قائمة المراجع من مقالنا هذا. والجدول الوارد أعلاه تعريب معتمِد على الصياغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة.

وفيه، يرمز الحرف (ق) لقضيّة الشرط أو المقدّم أو الملزوم. ويرمز الحرف (ض) لقضيّة الجواب أو التالي أو اللازم. أمّا (ص) و(ك) فرمزان، بالتوالي، لقيمتَي الصدق والكذب. وأمّا الرمز (⊂) فهو رمز منطقيّ لعلاقة الاستلزام. ويُبرز الجدول (1) أنّ الاستلزام يحافظ على صدقه في ثلاث حالات من أربع، حالة صدق الملزوم وصدق اللازم وحالة كذب الملزوم وصدق اللازم وحالة كذب الملزوم وكذب اللازم. فإنْ صَدق الملزوم وكذب اللازم، كذب الاستلزام. وتلك هي الحالة الرابعة. ونمثّل بالبنيات النحويّة الشكليّة (2) و(3) و(4) و(5) تلك الحالات الأربع من جدول الاستلزام المادّيّ، بالتوالي[1]:

(2) إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(3) إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

(4) إنْ لا يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(5) إنْ لا يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

والصيَغ الفعليّة المكوّنة لتلك البنيات هي أشكال تصريفيّة مجرّدة. وعليه، فتلك البنيات هي بنيات نحويّة شكليّة، بل – مع مزيد من التجريد– هي أشكال بنيويّة. وهي أساسيّة في النظام النحويّ والدلاليّ. وقد استدللنا[2] على أنّ حساب الاستلزام المنطقيّ مناسب لحساب الاستدلال النحويّ – والاستدلال النحويّ، عندنا، مركّب من مشارطة بنيويّة واستلزام دلاليّ يكتمل بانغلاق بنية المشارطة النحويّة –، بإنتاج نظام اللغة العربيّة للبنيات (6) و(7) و(8) و(9) و(10) و(11) و(12) و(13):

---

[1] الصيغة [يفعَلْ] مُمثّلة لجميع الأشكال الاشتقاقيّة الفعليّة؛ الثلاثيّ والرباعيّ، والمجرّد والمزيد، ومفتوح العين ومكسورها ومضمومها،...

[2] العامري، 2014 ب. والبنيات النحويّة التي كنّا قد استدللنا بها، هناك، أقلّ عددا من البنيات التي نوردها هنا.

(6) إنْ يفعَلْ$_1$ أو لا يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(7) إنْ يفعَلْ$_1$ أو لا يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

(8) مهْما يفعَلْ(0 او 1 او 3 او ع)، يفعَلْ$_2$

(9) مهْما يفعَلْ(0 او 1 او 3 او ع)، لا يفعَلْ$_2$

(10) كيفما يفعَلْ(0 أو 1 او 3 او ع)، يفعَلْ$_2$

(11) كيفما يفعَلْ(0 او 1 او 3 او ع)، لا يفعَلْ$_2$

(12) يفعَلُ$_2$، سواءً فعلَ$_1$ أو لم يفعَلْ$_1$

(13) لا يفعَلُ$_2$، سواءً فعلَ$_1$ أو لم يفعَلْ$_1$

فهذه البنيات النحويّة تُحيّد الشرط أو ما هو بقيمة الشرط في عمليّة استلزام الجواب أو ما هو بقيمته، بالجمع بين قيمتي الإيجاب والسلب في المكوّن الشرطيّ لمشارطة جواب موجب أو سالب. فيلزم اللازم نفسُه عن ملزومين متناقضين موجب وسالب. حتّى البنيات التي ورد فيها اسم الشرط – وأسماء الشرط متضمّنة، حسب العُرف النحويّ، لمعنى [إنْ] – تحتمل اجتماع المتناقضين. وعليه، فالملزوم شرط كافٍ للُزوم اللازم، لا شرط ضروريّ. وقد توسّعنا، في البحث المشار إليه أعلاه[1]، في الاستدلال على كفاية الملزوم للزوم اللازم من غير ضرورة، بمعطيات جدول الاستلزام المادّيّ نفسه.

تُؤوَّل كفاية المشارطة التي رأيناها معنى نحويّا أساسيّا في بنية [إنْ] الشرطيّة على معنى ضرورة المشارطة، بل ضرورة المشارطة وكفايتها، في التخاطب البلاغيّ. وقد عدَدْنا هذه الدلالة التأويليّة غالطة نحويّا ومنطقيّا. ووصفنا إنتاجها باستدلال بلاغيّ افتراضيّ أو واقعيّ إحدى مقدّمتيه أو مقدّماته حساب الاستلزام المادّيّ – ومن أبرز نتائج ذلك الحساب أنّ الشرط كافٍ لا

---

[1] م ن.

ضروريّ –، وثانية مقدّمتيه أو مقدّماته اختيار المتكلّم لبنية بعينها من تلك البنيات الأربع (2) و(3) و(4) و(5)، اختيارا يستلزم بلاغيّا أنّ تلك البنية لا سواها على مقاس قصد المتكلّم. وعليه، تستلزم تلك البنيات الأربع لوازم بلاغيّة، لا نحويّة ولا منطقيّة، في استلزامات بلاغيّة خالصة وغالطة، في زعمنا، نحويّا. وتلك اللوازم البلاغيّة هي النتائج من الاستدلالات البلاغيّة الواصفة لتأويل الشرط الكافي على الشرط الضروريّ والكافي. وتلك الاستلزامات هي، بالتوالي، (14) و(15) و(16) و(17):

(14) إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$ ⊃ إنْ لا يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

(15) إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$ ⊃ إنْ لا يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(16) إنْ لا يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$ ⊂ إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

(17) إنْ لا يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$ ⊂ إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

أمّا الاستلزامات الصحيحة في الحساب النحويّ والمنطقيّ فهي:

(18) إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$ ⊃ إنْ لا يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$

(19) إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$ ⊃ إنْ يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$

(20) إنْ لا يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$ ⊃ إنْ لا يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$

(21) إنْ لا يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$ ⊃ إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$

فممّا ورد في وصف النحاة لامتناع [لَوْ] أنّ الشرط ممتنع لامتناع الجزاء، "لأنّ الملزوم ينتفي بانتفاء لازمه"[1]. وتُصاغ هذه القاعدة النحويّة الصياغة المنطقيّة (22):

(22) ((ق ⊃ ض) ⊃ (~ ض ⊃ ~ ق)

هذا الاستلزام مولَّد من الصياغة المنطقيّة (23) التي ترمز فيها النقطة لرابط الوصل المنطقيّ:

(23) ((ق ⊃ ض) . ~ ض) ⊃ ~ ق[1]

---

[1] الأستراباذيّ، شرح كافية ابن الحاجب، م 4، ص 487.

2) تصوّر ديكرو للمشارطة

لقد رأى ديكرو[2] أنّ المشارطة بـ(si) –[إنْ]– تتحوّل عن دلالة الشرط الكافي، أساسِ جدول الاستلزام المادّيّ، إلى دلالة الشرط الضروريّ والكافي بتأثير المكوّن البلاغيّ. واقترح تصوّرا لبنية المشارطة الدلاليّة مختلفا عن التصوّر الشائع لدلالتها النموذجيّة ("le si standard") وعن حساب الاستلزام المادّيّ. وفحوى تصوّره ذاك أنّها بنية مشارطة بين عملين لغويّين مضمَّنين في القول (illocutoires). وعلى أنّ قولنا بتأويل الشرط الكافي على الشرط الضروريّ والكافي موافق لقول ديكرو، فإنّ تصوّرنا للمشارطة بـ[إنْ] مختلف عن تصوّره لها اختلافا أساسيّا[3]. فقد زعمنا[4] أنَّ الاستلزام المادّيّ موافق لأساس المشارطة النحويّة. وزعَمنا، أيضًا، أنّ تأويل الشرط الكافي على معنى الشرط الضروريّ والكافي هو تأويل بلاغيّ غالط نحويّا ومنطقيّا. وعلى طرافة الوصف الذي اقترحه ديكرو لبنية المشارطة بـ(si)، فإنّ وصفه ذاك يظلّ جاريا تحت كفاية الاستلزام المادّيّ التفسيريّة، تخصيصا محتمَلا له. فلا يتعطّل الاستلزام (22). ولا يخسر موقعه من الوصف الدلاليّ، حتّى عند معالجة الأقوال التي رآها ديكرو تتجاوز دلاليّا ذلك الاستلزام (22). فلا يكون، في زعمه، مناسبا لتحليلها. ونحن نكتفي في هذا البحث بتحليل بعض منها[5] (24) و(25)، استكمالا للدفاع عن زعمنا أنّ الاستلزام المادّيّ موافق للأساس النحويّ، على أن يُعَدّ الوصف المنطقيّ

---

[1] سمّى المناطقة ذلك الاستلزام بـ(modus tollens). راجع بلانشي، (1968)، 1996، ص 71، وبلانشي، 1984، ص 117.

[2] ديكرو، (1991)، الفصلَ السادس.

[3] عندما أنجزنا المقال المذكور أعلاه، لم نكن قد اطّلعنا على ذلك الفصل السادس من كتاب ديكرو المشار إليه.

[4] العامري، م ن.

[5] التعريب لنا.

وصفا للبنيات النحويّة الشكليّة، لا وصفا للبنيات اللغويّة المُعجَّمة، وعلى أن يُعَدَّ النحو حسابا أو وصفا للأشكال البنيويّة اللغويّة:

(24) إنْ كنتَ تريد المجيء، فهو من حقّك «Si tu veux venir, tu as le droit»

(25) إنْ كنتَ عطشانَ، ففي الثلّاجة بعض البيرة «Si tu as soif, il ya de la bière au frigidaire»

فعند إجراء القاعدة المنطقيّة (22)، قاعدةِ قلب الاستلزام (la contraposition)، على القولين (24) و(25)؛ ينتج، بالتوالي، حسَب ديكرو[1]، القولان (26) و(27):

(26) إنْ كان لا يحقُّ لك المجيء، فأنتَ لا تريده « Si tu n'as pas le droit de venir, c'est»

(27) إنْ لم يكنْ في الثلّاجة بعض البيرة، فأنتَ لستَ عطشانَ «S'il n'ya pas de bière au frigidaire, c'est que tu n'as pas soif» que tu ne le veux pas

وهما، في نظره، عبثيّان، أي لا يُستساغان دلاليّا. وهذا صحيح، في نظرنا، أيضًا. ولكنّنا نستغرب أنّ ديكرو أجرى (22) على البنية الدلاليّة الحرفيّة المباشرة من (24) و(25)، مع أنّ قصْد المتكلّم يجاوز تلك الدلالة الحرفيّة إلى دلالة بلاغيّة هي نتيجة بنية استدلاليّة تستوعب الدلالة الحرفيّة على أنّها مقدّمة من مقدّماتها، ومع أنّه أولى بديكرو نفسه تقديم الاعتناء بتلك الدلالة البلاغيّة، مادام من أبرز أعلام النظريّة التداوليّة. فنتيجة الاستدلال المخزون في (24) هي إنشاء الإباحة أو الإذن. ونتيجة الاستدلال المخزون في (25) هي إنشاء العَرْض. ومن غير إطالة في بسط الاستدلالين، نذكر من مقدّمات الاستدلال الأوّل أنّ الإقرار بالحقّ في الفعل يستلزم نفي وجود المانع أو الحائل الأخلاقيّ أو غيره؛ وأنّ إرادة الفعل، مع انتفاء الحائل الداخليّ أو النفسيّ والحائل الخارجيّ، تستلزم تحقيق الفعل أو الشروع في تحقيقه. وعليه، يتضمّن القول (24) دلالة القول (28)، بل دلالة القول (29):

(28) إنْ كنتَ تريد المجيء، فافعلْ

(29) إنْ كنتَ تريد المجيء، تجئْ

---

[1] م ن، ديكرو، ص 176.

ونذكر من مقدّمات الاستدلال الثاني أنّ تعريف المتكلّمِ مخاطَبَه مكانَ وجود المشروب من غير قيد يستلزم أن لا حائل بينه وبينه. وعليه، فـ(25) يتضمّن دلالة القول (30)، بل دلالة القول (31):

(30) إنْ كنتَ عطشانَ، فاشرَبْ بعض البيرة الموجودة في الثلّاجة

(31) إنْ كنتَ عطشانَ، تشرَبْ بعض البيرة الموجودة في الثلّاجة

ومن أبرز الفروق البلاغيّة بين التصريح بالإباحة والعرض وتضمينهما، أي بين (24) و(25)، من ناحية، و(28) و(29)، من ناحية أخرى؛ إبرازُ صيغة الأمر، هنا، وإخفاؤها، هناك. والأمر ضرب من الطلب. والطلب في أساسه الدلاليّ لا يخلو من معنى الإلزام بالفعل أو بالترك عند الإمكان، أي عند انتفاء الحائل الداخليّ والحائل الخارجيّ، إلزامًا ضعيفًا أو قويًّا. ومن أنواع الحائل الداخليّ كُره المطلوب منه لإجابة الطلب أو امتناعه عنها. وعليه، يتضمّن القولان (28) و(29) درجة من الإلزام أو من رائحة الإلزام تستلزم قدرا من الإكراه تحصّنت منه دلالتا القولين (24) و(25) اللتان حفِظتا للمخاطَب قدرا أوسع من حرّيّة الاختيار. ومن أبرز الفروق بين (24) و(25)، من ناحية، و(30) و(31)، من ناحية أخرى؛ أنّ المشارطة، هنا، هي بين الفعلين، وأنّها، هناك، بين الفعل الأوّل وإمكان الفعل الثاني. ونمثّل هاتين المشارطتين بـ(32) و(33)، بالتوالي:

(32) إنْ فعلتَ$_1$ / تفعَلْ$_1$، تفعَلْ$_2$

(33) إنْ فعلتَ$_1$ / تفعَلْ$_1$، يمكنْ أنْ تفعَلَ$_2$

ولمّا كان لزوم اللازم عن الملزوم ضروريًّا، في النحو وفي المنطق؛ فإنّ تحقّق الشرط من (32) يستلزم تحقّق فعل الجواب (يفعَلْ$_2$). أمّا تحقّق الشرط من (33) فيستلزم تحقّقَ إمكان فعل الجواب (يمكنْ)، من غير أن يستلزم تحقّقَ فعلِ الجواب موضوعِ ذلك الإمكان، ومن غير أن يستلزم تحقُّقُ

الإمكان تحقّقَ موضوعِه فعلِ الجواب. فيوكل المقام البلاغيّ إلى إرادة المخاطَب الاختيار بين تحقيقه وتركه. وعليه، فـ(33) أنسبُ من (32) للإنشاء بقدر كبير من التلطّف واللباقة.

إذا صحّ هذا الوصف الدلاليّ، وجب اختبار الاستلزام (22) بإجرائه على (29) و(31). وذلك الاختبار يُنتج، بالتوالي، البنيتين الدلاليّتين (34) و(35):

(34) إنْ لا تجئْ، لم تكن تريد المجيء

(35) إنْ لا تشرَبْ بعضَ البيرة الموجودة في الثلّاجة، لم تكنْ عطشان

وقد نبّهنا إلى أنّ قوّة الحساب المنطقيّ التفسيريّة مشروطة، في زعمنا، بالنظر إلى ذلك الحساب على أنّه واصف للبنيات اللغويّة الشكليّة لا المعجميّة، حتّى إنْ خرج هذا النظر عن نظر المناطقة. وقد خرج، في بعض الحسابات المنطقيّة، على الأقلّ، ما دامت القضيّة المنطقيّة، عندهم، إحاليّة تحتمل قيمة صدقيّة. فقد اختزلوا برمز القضيّة الشكليّ بنية دلاليّة معجميّة. لكنّنا نعتني بما يحتمله ذلك الحساب المنطقيّ وبما يوافق به حساب النحو الشكليّ. وعليه، فإدراج الصيغة الوجوديّة [تكُنْ] التي نراها في هذه الطائفة من البنيات صيغة عقديّة[1] هو تحويل من مستوى شكليّ نحويّ ومنطقيّ أوّل إلى مستوى ثانٍ أكثر تعجيما. وبناء على هذا، نرى اللازم من الاستلزام (18) تجريدا لِـ(34) ولِـ(35). وبناءً عليه، أيضًا، نرى الاستلزامَ (18) أو الاستلزامَ (22) استلزامًا رابطا بين شكلين بنيويّين يحتمل حتّى المشارطة البلاغيّة التي اقترحها ديكرو لوصف بنية [إنْ]، المشارطة الرابطة بين عملين لغويّين. فالبنية (إنْ (ق) فـ(ض)) هي، عنده، بنية إثبات شرطيّ تتكوّن من مكوّن الشرط الدالّ على افتراض وجود إطار ومكوّن الجواب

---

[1] العامري، 2014ج، الفصل الرابع من الباب السادس.

الدالّ على إنشاء الإثبات. ومع أنّ الإثبات الشرطيّ مختلف دلاليّا عن الإثبات المطلق، فللمتكلّم أن يشارط إثباتَه وأن لا يشارطَه. فتعود بنية المشارطة البلاغيّة أو التداوليّة مختبَرا مستجيبا للحساب المنطقيّ النحويّ المجرّد. وعليه، يصحّ الاستلزام (38)، استلزامُ البنية (36) للبنية (37):

(36) إنْ يفعَلْ$_1$، أقرّرْ / أثبتْ أنّه يفعَلُ$_2$

(37) إنْ لا أقرّرْ / لا أثبتْ أنّه يفعَلُ$_2$ ، لا يفعَلْ$_1$

(38) إنْ يفعَلْ$_1$، أقرّرْ / أثبتْ أنّه يفعَلُ$_2$ ⊂ إنْ لا أقرّرْ / لا أثبتْ أنّه يفعَلُ$_2$ ، لا يفعَلْ$_1$

ونحن لا نحتاج في صياغة هذا الاستلزام الشكليّ إلى إدخال المكوّنين المظهريّ والزمانيّ، في حسابنا الدلاليّ، على الصورتين [لا يكُنْ فعلَ$_1$] و[لا يكُنْ يفعلُ$_1$] أو غيرهما في جواب الاستلزام (37) وجواب الجواب من الاستلزام (38)؛ لأنّ [يفعَلْ]، في حسابنا، شكل بنيويّ نحويّ محتمِل للبنيات التصريفيّة والتركيبيّة، الشكليّة والمعجَّمة، وغيرها، ولأنّ الأشكال الفعليّة الواردة في تلك الاستلزامات محافظة على المعنى التصريفيّ الأساسيّ، أي الجهة التصريفيّة. وليس المعنيان المظهريّ والزمانيّ التصريفيّان إلّا تخصيصا لها. وليس المعنى الزمانيّ إلّا حاصل تعامل الجهة ومظهرها التصريفيّين[1]. وعليه، نتمسّك بالادّعاء أنّ الاستلزام (18) أو (22) ذو كفاية تفسيريّة واسعة في وصف البنيات اللغويّة، وأنّه من الأساس النحويّ، بخلاف المزاج الغالب عند كثير من اللغويّين والذي نمثّله بالاستلزام (14) البلاغيّ غير النحويّ، في زعمنا:

(14) إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$ ⊂ إنْ لا يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

---

[1] راجع العامري، 2014 ج، خصوصا الباب السادس.

3) المشارطة بـ[إنْ] ومربّع التقابل المنطقيّ

3-1) حساب التقابلات الأرسطيّة

ليس اعتمادنا على مربّع التقابل المنطقيّ جديدا[1]. وهو مربّع التقابلات الأرسطيّة. ولكنّنا بعد تجريب الاعتماد عليه في الوصف النحويّ الدلاليّ وفي شكلنة الدلالة البلاغيّة، وجدناه مربّعا نحويّا في أساسه المجرّد. فقد طوّرنا حسابه الدلاليّ وبنيته الشكليّة بالنظر إلى أضلاعه الأربعة وقطريه على أنّ كلّ واحد منها متتالية من النقاط. وليس تمثيل الخطوط بالنقاط المتتالية جديدا، لشياعه في العُرْف الرياضيّ. ولكنّ جديدنا هو استثمار التنقيط لإعادة تصوّر المربّع المنطقيّ أو رسمه ولتكثيف علاقات التقابل الأرسطيّ[2] وسحبها على مساحة المربّع كاملة. وحينئذ، رأينا أنّ المربّع المغمورةَ مساحتُه بالنقاط مربّع نحويّ شكليّ، وأنّه ذو كفاية تفسيريّة نحويّة واسعة جدّا. وفي ما يلي المربّع (39)، مربّع التقابلات الأرسطيّة، مع تمثيل للقضايا المتقابلة[3]؛ والمربّع (40) الذي شكّلناه من المربّع المنطقيّ، ليكون مربّعا لانتظام الأشكال البنيويّة النحويّة:

---

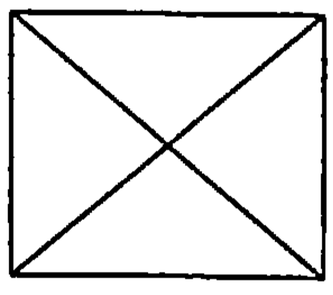
[1] راجع العامري، 2013، والعامري، 2014 ج.

[2] راجع أرسطو، الأورغانون (Organon)، كتاب العبارة (De l'intrepretation).
و راجع، أيضًا، ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة.

[3] شاعت نسبة ذلك المربّع إلى أرسطو. لكنّ بلانشي (R.BLANCHÉ)، (1966، ص22) وغاردي (J.L.GARDIES)، (1975، ص24) نبّها إلى رجوعه إلى أبيلاي (APULÉE). والأمثلة الواردة على المربّع تعريب لأمثلة أرسطو.

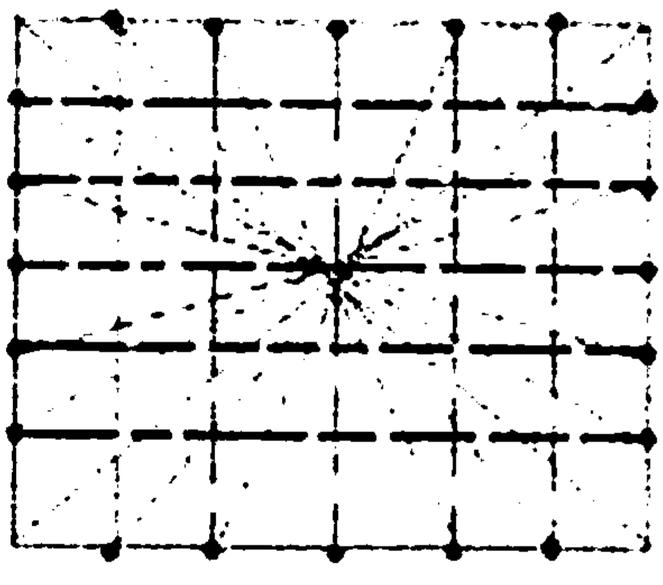
(39)

قضية إيجاب كلّيّة	قضية سلب كلّيّة
(كلّ إنسان أبيض)	(ما من إنسان أبيض)



قضية إيجاب جزئيّة	قضيّة سلب جزئيّة
(بعض النّاس أبيض)	(بعض النّاس ليس أبيض)

(40)



فالضلع الأفقيّ الأعلى من (39) هو ضلع التضادّ. أمّا ضلعاه العموديّان فأيمنُهما للاستلزام الذي طرفاه موجبان وأيسرُهما للاستلزام الذي طرفاه سالبان. وأمّا ضِلعه الأفقيّ الأدنى فهو ضلع ما تحت التضادّ أو ما سمّيناه التضادّ المستلزَم[1]. وأمّا قُطراهُ فهما ضِلعا التناقض الذي نجده حاصلَ تعامل سائر التقابلات. هذه التقابلات معانٍ نحويّة أساسيّة، في زعمنا. ويمكن لهذا المربّع، عند الانتقال إلى النظام النحويّ، أن يحافظ على نظام تلك التقابلات، من غير الاضطرار للمحافظة على نظام تقابل الأسوار[2]. أمّا المربّع (40) فهو لا يمثّل إلّا جزءًا من التقابلات النحويّة هو تقابلات ما برز من نقاط مساحته. ولو أبرزنا كلّ نقاط المساحة، لالتأمت في صورة جسم واحد كثيف. ولو كان

---

[1] العامري، 2014 ج.

[2] م ن، خصوصا البابين السادس والسابع.

ذلك، لامتنع إبراز تمثيل العلاقات التقابليّة. والنقاط تمثيل للأشكال النحويّة الأوّليّة أو الناتجة. ويُحسَب كلّ تشكّل بنيويّ أو دلاليّ بموضع النقطة وتقابلاتها[1].

لقد قدّم أرسطو حسابا[2] لصدق القضايا المتقابلة بتعاملات التسويرين الكلّيّ والجزئيّ وقيمتي الإيجاب والسلب. فأمّا القضيّتان المتضادّتان، في حسابه، فإمّا أن تقتسما الصدق والكذب وإمّا أن تكذبا معًا. فإن صدقت إحداهما استلزمت كذب الأخرى. وأمّا القضيّتان المتقابلتان بالاستلزام، فسواء كانتا موجبتين أو سالبتين، فصدق الملزومة منهما يستلزم صدق اللازمة، بغير انعكاس، وكذب اللازمة منهما يستلزم كذب الملزومة. وأمّا القضيّتان اللتان تحت القضيّتين المتضادّتين أو المتضادّتان بالاستلزام فإمّا أن تقتسما الصدق والكذب وإمّا أن تصدقا معًا. فإن كذبت إحداهما استلزمت صدق الأخرى. وأمّا القضيّتان المتناقضتان فتقتسمان الصدق والكذب دائما.

3-2) مقترح بلانشي والأشكال النحويّة

لقد اقترح بلانشي[3] تنظيم زمرة من القضايا الاستلزاميّة بالمربّع المنطقيّ. فكانت القضايا المتقابلة هي الواردة على النقاط الطرَفيّة الأربع من المربّع (41):

---

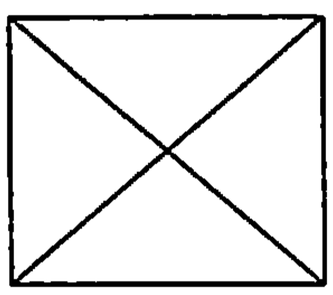
[1] م ن.

[2] أرسطو، م ن، صص87-93.

راجع، أيضًا، بلانشي، م ن، ص22، وابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، صص 72- 74.

[3] بلانشي، (1968)، 1996، ص 55.

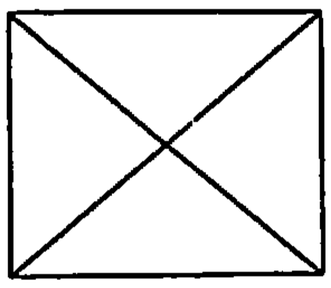
(41) ق⊅ ض ق⊄ض



ق ⊂ض ق⊃ض

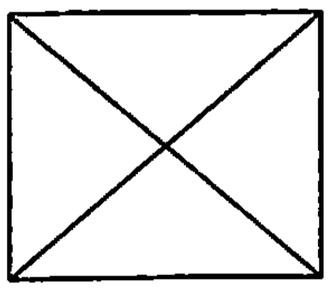
لكنّنا نقترح، لتنظيم التقابل الاستلزاميّ، المربّع (42)، مع تطويره إلى المربّع (43) بتحويل الأشكال القضويّة المنطقيّة إلى أشكال بنيويّة نحويّة:

(42) ق⊂ض ق⊂ ~ض



ق⊄ ~ض ق⊄ ض

(43) [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] [إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]



[ليس [إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]] [ليس [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]]

نختبر في ما يلي مربّع بلانشي، المربّعَ (41)، بإنشاء جداول لحساب صدق الأشكال القضويّة الطرَفيّة الأربعة، وبتجريبه في حساب مجموعة من الأشكال البنيويّة الشرطيّة.

فأمّا الشكل القضويّ [ق⊅ ض] أو [ض ⊄ق] فهو يكافئ، منطقيّا، الشكلَ القضويّ [~(ق⊃ض)][1] أو [~(ض ⊂ ق)]؛ ولا يكافئ، الشكلَ القضويّ [~(ق) ⊃ض] أو [ض ⊂ ~ق]. لكنْ لمّا كان المنطق يختزل القضيّة إلى قيمتها الصدقيّة فيصحّ الاستلزام عندما تشارط أيُّ قضيّة أيَّ قضيّة صادقة أو عندما لا يجتمع صدق الملزوم وكذب اللازم، ولمّا كانت القضيّة في

[1] م ن، ص 61. هناك قُدّم اللازم على الملزوم.

المنطق الثنائيّ إمّا صادقة أو كاذبة؛ وجب أن تشارط القضيّةُ (ض) إمّا القضيّة (ق) أو نقيضتها (~ق). فلماذا لا يتكافأ ذانك الشكلان القضويّان، وقد توفّرت تلك المعطيات؟ ثمّ لماذا لا يتكافآن، وهما مترابطان منطقيّا بغير ترابط التضادّ وبغير ترابط التناقض؟ للإجابة، نشكّل الجدولَ (44)، لحساب صدق الشكل القضويّ [ق⊅ ض]، بالانطلاق من بعض جداول المناطقة[1] وتوسيعِنا لها قدرا من التوسيع المحافِظ على قواعد الحساب المنطقيّ. وفي (44)، يرمز الحرف (ق) لقضيّة منطقيّة ولشكل بنيويّ نحويّ مكافئ لها. ويرمز، فيه، الحرف (ض)، أيضًا، لقضيّة منطقيّة ولشكل بنيويّ نحويّ مكافئ لها. أمّا الحرفان (ص) و(ك) فيرمزان، بالتوالي، لقيمتَي الصدق والكذب. وأمّا (~) فرمز منطقيّ للنفي. وأمّا (⊂) فرمز منطقيّ للاستلزام.

(44)

ق [يفعَلْ$_1$]	~ق [لا يفعَلْ$_1$]	ض [يفعَلْ$_2$]	ض⊂ق [إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$]	ق⊅ ض/ض⊄ق [إنْ يفعَلْ$_2$، لا[إنْ يفعَلْ$_1$]	~ق⊂ ض/ض⊂ ~ ق [إنْ يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$]
ص	ك	ص	ص	ك	ك
ص	ك	ك	ص	ك	ص
ك	ص	ص	ك	ص	ص
ك	ص	ك	ص	ك	ص

[1] بلانشي، م ن، ص 48.

فالوادي الرابع لحساب الاستلزام المادّيّ الموجب. أمّا الوادي الخامس فلحساب سلب الاستلزام[1]. وأمّا الوادي السادس منه والوادي السادس من الجدول (45) فقد استخلصناهما من حساب الاستلزام المادّيّ. هذا، ويبرز (44) اختلافَ استلزامِ السلب وسلبِ الاستلزام في الحساب اختلافًا مانعا من التكافؤ. فالأشكال القضويّة المتّفقة في جداول الصدق متكافئة، حسَب المناطقة، وإنْ اختلفت عواملها. لكنّ [ض⊄ق] و[ض ⊂ ~ ق] مترابطان بالاستلزام. فذاك الأوّل ملزوم. وهذا الثاني لازم له، مع أنّ لازمه على مربّع بلانشي هو [ق ⊂ض]. ووادياهما من (44) مستجيبان لقاعدة استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم، من غير استلزام كذب الملزوم لكذب اللازم، وقاعدة استلزام كذب اللازم لكذب الملزوم، من غير استلزام صدق اللازم لصدق الملزوم. وعلى ذينك الواديين يُقاس الواديان الخامس والسادس من (45).

وأمّا الأشكال القضويّة [ق⊄ض] و[ق ⊂ض] و[ق⊃ض] الواردة على مربّع بلانشي فنشكّل، لحساب صدقها، الجداولَ (45) و(46) و(47)، بالتوالي، بالانطلاق، أيضًا، من بعض جداول المناطقة وتوسيعِنا لها قدرا من التوسيع المحافِظ على قواعد الحساب المنطقيّ:

(45)

ق [يفعَلْ$_1$]	ض [يفعَلْ$_2$]	~ض [لا يفعَلْ$_2$]	ق⊂ ض [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]	ق⊄ض [لا[إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]	ق⊂ ~ ض [إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]

[1] راجع حساب سلب الاستلزام في بلانشي، م ن.

ك	ك	ص	ك	ص	ص
ص	ص	ك	ص	ك	ص
ص	ك	ص	ك	ص	ك
ص	ك	ص	ص	ك	ك

(46)

ق [يفعَلْ$_1$]	ض [يفعَلْ$_2$]	ق ⊂ ض / [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

(47)

ق [يفعَلْ$_1$]	ض [يفعَلْ$_2$]	ق⊃ض / ض ⊂ ق [إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$]
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ك
ك	ك	ص

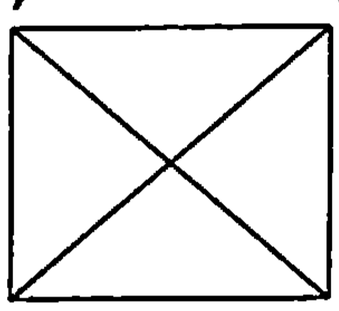
وفي الجدول (45)، أيضًا، لا يتكافأ الشكلان القضويّان المؤلَّفان، بالتوالي، بسلب الاستلزام واستلزام السلب. بل يستلزم سلبُ الاستلزام استلزامَ السلب، من غير انعكاس. ووادياهما من (45) مستجيبان لحساب صدق الاستلزام.

لقد أورد بلانشي الشكلين القضويّين [ق⊅ ض] و [ق⊄ض] متقابلَيْن على ضلع التضادّ. وأورد الشكلين القضويّين [ق⊂ ض] و[ق⊃ ض] متقابلَيْن على ضلع ما تحت التضادّ. وأورد الشكلين القضويّين [ق⊅ ض] و[ق⊂

ض] متقابلَيْن على ضلع الاستلزام الإيجابيّ. وأورد الشكلين القضويّين [ق⊄ض] و[ق⊃ ض] متقابلَيْن على ضلع الاستلزام السلبيّ. وأورد الشكلين القضويّين [ق⊅ ض] و[ق⊃ ض] متقابلَيْن على أحد قطري التناقض. وأورد الشكلين القضويّين [ق⊄ض] و[ق⊂ ض] متقابلَيْن على قطر التناقض الآخر. فإن كانت هذه التقابلات التي اقترحها بلانشي صحيحة، كانت الجداول التي شكّلناها، بالانطلاق من جدول الاستلزام المادّيّ (1)، محافظة على حساب التقابل الصدقيّ الأرسطيّ الوارد أعلاه بإجمال. فبناءً على هذه المقدّمات، نتوقّع أن تحافظ تلك الجداولُ على النظام التقابليّ نفسه، محافظة تقبل التمثيلَ بـ(48):

(48)

(44) **(45)**



(46) **(47)**

تبرز تلك الجداول الأربعة الواردة لاختبار صحّة تقابل الأشكال القضويّة التي اقترحها بلانشي، أنّ نظام تقابلها محافظ على حساب صدق التقابل الأرسطيّ. فالجدولان (44) و(45) متطابقان في معطيات الحساب أو مقدّماته الواردة في الواديَيْن الأيمَنَيْن الأوّل والثاني، ومستجيبان في كلّ تقاطع بين مستويات الحساب الأربعة والوادي الخامس، لنظام تقابل المتضادّين في الصدق.

ويحافظ تقابل الجدولين (44) و(47) وتقابل الجدولين (45) و(46) على حساب أرسطو لصدق الأطراف المتقابلة. فالمتناقضان يقتسمان الصدق والكذب، دائما. وهذان الاقتسامان أوّل متحقّق بتقابل الوادي الخامس من (44) والوادي الثالث من (47)، وثانٍ متحقّق بتقابل الوادي الخامس من (45) والوادي الثالث من (46).

أمّا تقابل الجدولين (46) و(47) فهو تقابل ما تحت التضادّ. وطرفاه، في الحساب الأرسطيّ، يمكن أن يصدقا معا ولا يمكن أن يكذبا معا. وهما جدولان أوردناهما لحساب الشكلين القضويّين [ق⊂ ض] و[ق⊃ ض] اللذيْن رآهما بلانشي متضادّين بالاستلزام. ويُبرز ذانك الجدولان استجابة ذينك الشكلين القضويّين للحساب الأرسطيّ. فهما لم يجتمعا على كذب، إذ لم يظهر كذِبُ الاستلزام في المستوى نفسه من الجدولين.

إذا اختبرنا مقترحَ بلانشي على ضلع التضادّ بأشكال بنيويّة نحويّة، وجدنا [ق⊅ ض][1] الذي لا يكافئ [~(ق) ⊂ض] بل يستلزمه، يمثَّل بالشكل البنيويّ النحويّ (49)؛ ولازمَه ذاك يُمثَّل بـ(50):

(49) ليس: يفعَلُ$_1$، إنْ يفعَلْ$_2$

(50) لا يفعَلُ$_1$، إنْ يفعَلْ$_2$

فإذا انطلقنا من المجزوم شكلا صيغيّا – وهذا ممكن نحويّا باختيار بنية الأمر[2] – لتجريد الأشكال البنيويّة ومقوّلتها في حسابنا هذا، اخترنا لتمثيل (49) الشكلَ (51) الذي يكافئ شكليًّا الشكل (52)؛ واخترنا لتمثيل (50) الشكلَ (53):

(51) ليس: يفعَلْ$_1$ إنْ يفعَلْ$_2$

(52) ليس إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$

(53) إنْ يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$

---

[1] راجع صياغة السكّاكيّ لسلب الشرط وأنواعٍ أخرى من تحوير إيجاب الشرط، في مفتاح العلوم، صص 491 – 492.

[2] أجاز بعض النحاة استعمال المضارع المجزوم في معنى الأمر في الشعر. راجع العامري، 2014ج، صص 364 – 365.

في حساب المنطق الثنائيّ، لا يتكافأ الشكلان البنيويّان (52) و(53). بل يستلزم الشكلُ (52) الشكلَ (53). لكنّ النظام النحويّ لا يحافظ على ذلك الاستلزام المنطقيّ إلّا بإدراج استدلال بلاغيّ في الحساب الدلاليّ. فالسلب في (52) متسلّط على علاقة المشارطة الضروريّة، أي وجوب لزوم اللازم عن الملزوم. وسلب الضرورة مكافئ لإمكان السلب. وعليه، يكافئ الشكل النحويّ (52) الشكلَ النحويَّ (54):

(54) إنْ يفعَلْ$_2$، يمكنْ أن لا يفعَلَ$_1$

أمّا ذلك الاستدلال البلاغيّ فيستوعب مجموعة من المقدّمات منها أنّ قول المتكلّم جارٍ على الشكل (52)، ومنها أنّ ذلك القول لم يجرِ على الشكل (54)، ومنها، أيضًا، أنّ (52) سلب لِـ(55):

(55) إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$

فترك التعبير بالشكل البنيويّ الأنسب، وضعًا، لدلالةٍ ما يمكن أن يُتأوّل بلاغيًا على خروج تلك الدلالة عن دائرة القصد. وترك الإيجاب يمكن أن يُتأوّلَ بلاغيًا على قصد السلب.

تمثَّل الأشكال القضويّة الثلاثة المتبقّية من مقترح بلانشي، [ق⊄ض] و[ق ⊂ض] و[ق⊃ض]، بالأشكال النحويّة (56) و(2) و(55)، بالتوالي:

(56) ليس إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(2) إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(55) إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$

في حساب المنطق الثنائيّ، أيضًا، يستلزم الشكل (56) الشكلَ (3)، من غير انعكاس، بموجب الجدول (45):

(3) إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

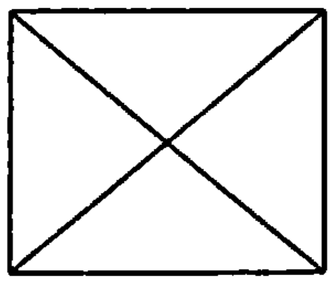
لكنّ الحساب النحويّ، مجدَّدا، لا يحافظ على ذلك الحساب المنطقيّ إلّا بإدراج الاستدلال البلاغيّ في الحساب الدلاليّ. فـ(56) لا يكافئ، في النحو، (3) بل يكافئ (57)، بموجب مكافأة نفي الوجوب لإمكان السلب:

(57) إنْ يفعَلْ$_1$، يمكنْ أنْ لا يفعَلَ$_2$

وبالاستدلال البلاغيّ نفسه المقترح سابقا أو بتوسيعه، يستلزم الشكل (56)، بلاغيّا، الشكلَ (3). فيتّفق الحسابان النحويّ والمنطقيّ بتواضع بلاغيّ تأويليّ.

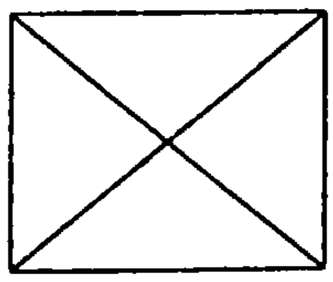
سنختبر في ما يلي محافظة الأشكال النحويّة الممثّلة لأشكال بلانشي القضويّة على نظام التقابل الأرسطيّ. وهذا يعني أنّنا سنختبر سلامة المربّع (58) الذي نمثّله بالمربّع (59):

(58) **[ليس [إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$]] [ليس [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]]**



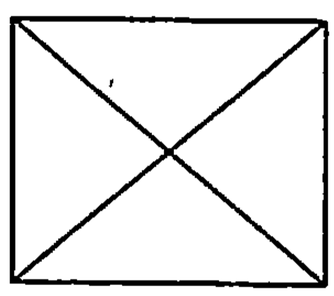
[إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] [إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$]

(59)



ونعجّم في المربّع (60) الأشكالَ النحويّة لتيسير اختبار الحساب الصدقيّ التقابليّ:

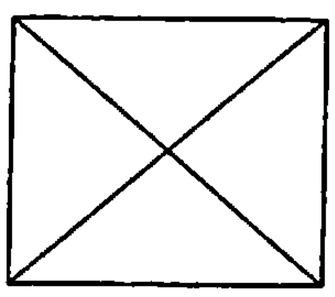
(60) [ليس [إنْ يُظلَمْ، يَظلِمْ]] [ليس [إنْ يَظلِمْ، يُظلَمْ]]



[إنْ يَظلِمْ، يُظلَمْ] [إنْ يُظلَمْ، يَظلِمْ]

حافظت المربّعات الثلاثة (58) و(59) و(60) على حساب الصدق الأرسطيّ المسيّر لمربّع بلانشي. لكنّ تحويل الشكلين القضويّين المتضادّين من المربّع (41) إلى مكافئيهما الشكليّين النحويّين لا يحافظ على حساب أرسطو لصدق المتقابلات. ونمثّل هذا التحويل بالمربّع (61):

(61) [إنْ يفعَلْ$_2$، يمكنْ أن لا يفعَلَ$_1$] [إنْ يفعَلْ$_1$، يمكنْ أن لا يفعَلَ$_2$]



[إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] [إنْ يفعَلْ$_2$، يفعَلْ$_1$]

بعد هذا التحويل النحويّ، لم يعُدْ ذلك الحساب ممكنا في حدود المنطق الثنائيّ، لأنّ القضيّتين الأوّليّتين (ق) و(ض) أو [يفعَلْ$_1$] و[يفعَلْ$_2$] صارتا تحتملان الإمكان علاوة على احتمالهما للصدق والكذب. ومن المعلوم أنّ المنطق تطوّر وتفرّع لاستيعاب تأثيرات عوامل متعدّدة من أبرزها الجهات[1]. ومع ذلك، فبالإمكان المحافظة على بنية ثنائيّة للشكلين القضويّين المتضادّين بالاعتماد على تصوّر النحو لبنية المشارطة. فاللازم من [إنْ يفعَلْ$_2$، يمكنْ أن لا يفعَلَ$_1$] هو [يمكنْ أن لا يفعَلَ$_1$]. واللازم من [إنْ يفعَلْ$_1$، يمكنْ أن لا يفعَلَ$_2$] هو [يمكنْ أن لا يفعَلَ$_2$]. لكنّ الحساب التقابليّ التقليديّ لا يُحفَظ بعد التحويل النحويّ، عندما تكون تلك الأشكال التي اختارها بلانشي من مقدّمات الحساب. وليست الأشكال النحويّة الواردة في (61)

---

[1] راجع بلانشي، م ن. وراجع، أيضًا، العامري، 2014ج.

منتهى التجريد النحويّ. فالشكل النحويّ [يفعَلْ$_1$] يستوعب الشكل النحويّ [يمكنْ أن لا يفعَلَ$_1$] باستيعاب الشكل النحويّ [يفعَلْ$_1$] لِـ[يمكنْ][1] وباحتمال مداه البنيويّ لِـ[أن لا يفعَلَ$_1$]. وبمزيد من التجريد، يستوعب الشكلُ [يفعَلْ] الشكلين [يفعَلْ$_1$] و[يفعَلْ$_2$] حتّى الشكلين [لا يفعَلْ$_1$] و[لا يفعَلْ$_2$] بالتحويل إلى المكافئ المعجميّ الموجب الواقعيّ أو الافتراضيّ. وبناءً عليه، يحقّق النحو الشكليّ تقابلات المربّع المنطقيّ ببنية المشارطة الموجبة [إنْ يفعَلْ، يفعَلْ] على الأطراف الأربعة.

على أنّ مقترح بلانشي استجاب لحساب التقابل الأرسطيّ، فإنّه لم يُحافظ على نظام أرسطو في توزيع السلب والإيجاب على أطراف التقابل وعلى على نظامه في توزيع الأسوار. فعلى ضلع التضادّ من نظام التقابل الأرسطيّ، يتقابل موجب وسالب. ويتقابل، على ضلع ما تحت التضادّ، أيضًا، موجب وسالب. وعلى ذلك الضلع الأوّل من مقترح بلانشي، يتقابل سالبان. وعلى هذا الضلع الثاني، يتقابل موجبان. والضرورة، في منوال أرسطو، ملزومة. والإمكان لازم. لكنّ الضرورة، في مقترح بلانشي، وردت لازمة. وورد، فيه، الإمكان ملزوما.

وعلى أنّ مقترح بلانشي استجاب للحساب الصدقيّ الأرسطيّ، فإنّ اعتماده على سلب الاستلزام جعله مجافيا لحساب المشارطة النحويّة التي شكلُها الأساسيّ شكل موجب بإيجاب حرف الشرط [إنْ].

---

[1] الاستيعاب المذكور شكليّ لا تمنع منه الاختلافات الاشتقاقيّة.

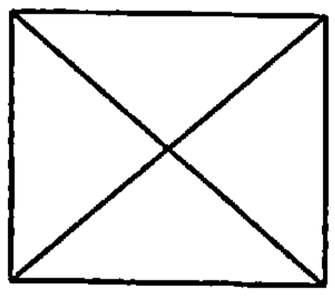
4) [إنْ] والمربّع النحويّ

4-1) حساب التقابلات الطرفيّة

نحلّل في ما يلي المربّعَ التقابليّ (42) الذي أوردناه سابقا واقترحناه لتنظيم بنيات [إنْ] الاستلزاميّة ومربّعَ الأشكال النحويّة (43) المكافئ له:

(42)

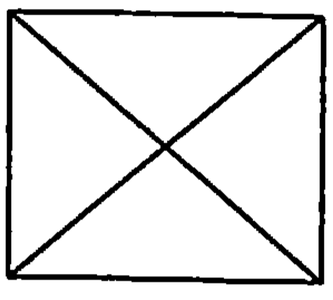
ق⊂ ض　　ق⊂ ~ض



ق⊄ ~ض　　ق⊄ ض

(43)

[إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]　　[إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]



[ليس [إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]]　　[ليس [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$]]

فالاستلزام في (42) موجب في شكلين قضويّين من أربعة وموافق لإيجاب المشارطة النحويّة في شكلين نحويّين من أربعة في (43). والشكلان الأسفلان من (42)، عند رصدهما على قطري التناقض، يُبرزان أنّ المناقَضتين السفليين من مستوى بنيويّ أكثر تجريدا من مستوى المناقَضتين العليين لأنّهما ناتجتان عن سلبِ المشارطة البنيويّة واستلزامها الدلاليّ. وهذا التعامل البنيويّ مناسب لقوّة السلب بالنقيض. فالنقض سلب للأساس. وقد زعمنا، في بحثٍ سابق، أنّ التناقض حاصل تقابلين بقيمتي السلب والإيجاب وأنّ التضادّ حاصل اتّفاق في قيمة السلب أو قيمة الإيجاب وتقابل بهما[1]. وقد حافظ المربّعان (42) و(43) على هذا الحساب القيميّ. فالشكلان

---

[1] العامري، م ن، الباب السادس.

النحويّان أو الشكلان القضويّان المتقابلان بالتضادّ يحقّقان، بالتوالي، البنيتين القيميّتين [(+)(+)] و[(+)(−)]. فالإيجاب الأوّل، هنالك وهناك، إيجاب الاستدلال النحويّ، أي المشارطة النحويّة التي شرطها (ق) والاستلزام الدلاليّ. أمّا الإيجاب الثاني، هنالك، والسلب الذي يقابله، هناك، فهما، بالتوالي، قيمتا اللازم من كلّ شكل. وعليه، يوافق حسابنا لتقابل التضادّ الحسابَ الأرسطيّ في بنية التعامل القيميّ. ففي حساب أرسطو للأسوار، يتّفق السوران المتضادّان في الكلّيّة؛ ويتقابلان إيجابا وسلبا. وفي حساب أرسطو للجهات، تتضادّ الضرورة والامتناع، متّفقين في إيجاب الوجوب ومتقابلين في قيمة موضوع الوجوب إيجابا وسلبا. فالضرورة وجوب الإيجاب. والامتناع وجوب السلب. وقد حافظت، أيضًا، الأشكال النحويّة أو الأشكال القضويّة المتقابلة بالتناقض على التقابل القيميّ المضاعَف. وهو مضاعف، لأنّ المناقِضَ مخالف لمناقضه وللازم مناقضه. ويخالف مناقضه، أيضًا، لأنّه لازم مضادّه. ويخالف لازمَ مناقضه، أيضًا، لأنّه لازم مناقضه. فتقابل التناقض مركّب جدًا. وعليه، فلمّا كان الشكلُ [ق⊂ض] يحقّق البنية القيميّة [(+)(+)]، إيجاب الاستلزام وإيجاب اللازم، كان مناقضه [ق⊄ ض]، في زعمنا، يحقّق البنيةَ القيميّةَ [(−)(−)]. فأحد السلبين هو سلب الاستلزام. والسلب الآخر هو لعدم لزوم ذلك اللازم الموجب (ض) عن الملزوم (ق). أو أحد السلبين لمقابلة المناقض لمُضادّه المستلزَم من مناقضه. أمّا السلب الآخر فمن لزومه عن مضادّ مناقِضه. ولمّا كان الشكل [ق⊂ ~ض] يحقّق البنية القيميّة [(+)(−)]، كان مناقضه [ق⊄ ~ض]، في زعمنا، يحقّق البنيةَ القيميّةَ [(−)(+)]. فالسلب من هذه البنية هو سلب الاستلزام. أمّا الإيجاب منها فهو لعدم لزوم اللازم السالب (~ض) عن الملزوم (ق).

نقترح الجدول الجامع (62) الذي نكوّنه بالتزام حساب الاستلزام المادّيّ الذي رأيناه موافقا لأساس الاستدلال النحويّ[1]، لحساب الأشكال النحويّة المنطقيّة من (42) حسابا دلاليّا:

(62)

ق	ض	~ق	~ض	ق ⊂ ض	ق⊄ض	ق ⊂ ~ض	ق⊄~ض	ض ~ق	~ض~ ق
ص	ص	ك	ك	ص	ك	ص	ص	ك	ص
ص	ك	ك	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ك
ك	ص	ص	ك	ص	ك	ص	ك	ص	ص
ك	ك	ص	ص	ص	ك	ص	ك	ص	ص

بناءً على حساب الجدول (62)، ندّعي أنّ المربّع (42) نحويّ تامّ النحويّة ومنطقيّ راجح المنطقيّة. فهو نحويّ بإيجاب شكل الاستلزام في شكلين من أربعة وبسلبه في الشكلين الآخرين سلبا محتملا لأن يُولّد شكلَ استلزام الامتناع [لوْ...، لـَ...]. وشكل الاستلزام هو ما سمّيناه بالمشارطة البنيويّة. ومربّعُنا ذاك نحويّ، أيضًا، بالمحافظة في مستويين من أربعة على حساب اللزوم القائم أساسا على قاعدتين دلاليّتين، أولاهما أنّ صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وثانيتهما أنّ كذب اللازم يستلزم كذبَ الملزوم. وهو، بالمحافظة على حساب الاستلزام بذلك القدر، منطقيّ بقدرها، أيضًا. وهو، علاوة على ذلك، محافِظ في مستويين من أربعة على حساب ما تحت التضادّ أو التضادّ المستلزَم الذي طرفاه إمّا يصدقان معًا أو يقتسمان الصدق والكذب، ومنطقيّ بقدر تلك المحافظة. ومربّعُنا ذاك محافظ، أيضًا، على حساب صدق التضادّ في مستويين من أربعة، ومنطقيّ بقدر تلك المحافظة. ولكنّه منطقيّ بالتمام لمحافظته على حساب صدق التناقض في المستويات الأربعة من حساب كلّ واحدٍ من التناقضين. وعليه، فهو منطقيّ

---

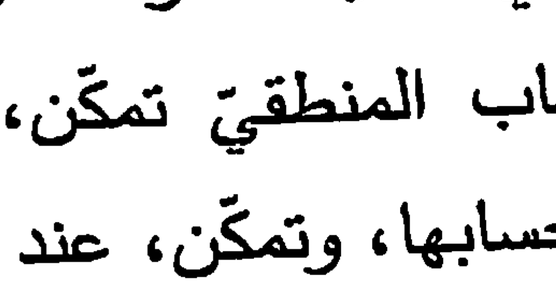
[1] العامري، 2014ب.

بقدر ثُلُثيْن لمحافظته على الحساب في ستّة عشر مستوى من أربعة وعشرين مستوى تحصل من تناول كلّ تقابل على حِدة.

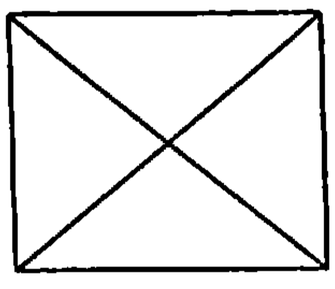
من الممكن أن نَعقِد تقابلات مربّعيّة جديدة باقتراح شكلين آخرَيْن في موضعَي المناقَضتين السفليَيْن، طلبا للمزيد من التطابق بين الحسابين النحويّ والمنطقيّ. فإذا اخترنا الشكلَ [ض ⊂ ~ق] مناقِضًا للشكل [ق⊂ ض] الذي يستلزم الشكلَ [~ض ⊂ ~ق]- هذا، على أنّه لا تعارُضَ بين هذا اللازم وذلك المناقِض لملزومه بموجب جدول الاستلزام المادّيّ. ولكنّ اختيارَنا يتدعّم بأنّ [ض ⊂ ~ق] لازم لـ[ق ⊂ ~ض] الشكلِ المضادّ لـ[ق ⊂ ض]. فيتشكّل المربّع التقابليّ.-، وإذا اخترنا [~ض ⊂ ~ق] لازمًا لـ[ق ⊂ ض]، فيكون مناقِضًا لـ[ق ⊂ ~ض]؛ كان حسابنا نحويًا بالتمام لمحافظته على نظام المشارطة البنيويّة ونظام الاستلزام الدلاليّ، أي نظام الاستدلال النحويّ؛ وكان حسابنا منطقيًّا بمقدار ثلاثة أرباع، أي محافظا على حساب الصدق المنطقيّ في ثمانية عشر مستوًى من أربعة وعشرين. فمراقبة الحساب النحويّ بالحساب المنطقيّ تمكّن، في رأينا، من اختبار الكفاية النحويّة التفسيريّة ومن حسابها، وتمكّن، عند تعدّد الحسابات النحويّة من استنتاج أكفاها. ولمقترحنا الثاني، علاوة على ذلك، فضْلُ إيجابِ شكل الاستلزام في الأشكال الأربعة جميعًا، إيجابًا موافقًا لإيجاب المشارطةِ البنيويّة النحويّة والاستلزامِ الدلاليّ.

نمثّل هذا الحساب النحويّ الثانيَ بالمربّعين (63) و(64):

(63)



(64) [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] [إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]



[إنْ لا يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$] [إنْ يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$]

فالاستلزام في (63) موجب وموافق لإيجاب المشارطة النحويّة من (64). أمّا التقابل القيميّ من هذا الحساب النحويّ الثاني فإنّه يختلف جزئيًّا عن التقابل القيميّ من حسابنا النحويّ الأوّل. فالشكلان النحويّان أو الشكلان القضويّان المتقابلان بالتضادّ لم يتغيّرا، فلم يتغيّر تقابلهما القيميّ [(+)(+)] و[(+)(−)]. أمّا الأشكال النحويّة أو الأشكال القضويّة المتقابلة بالتناقض فيختلف وصفُ تقابلها القيميّ عن الوصف الوارد في حسابنا الأوّل. فالشكلُ [ق⊂ض] يحقّق البنية القيميّة [(+)(+)]، بنية إيجاب الاستلزام وإيجاب اللازم. ويُحقّق مناقضُه [ض ⊂ ~ق] البنية القيميّة [(−)(−)]. ولنا أن نحافظ عل بعض وصف التناقض القيميّ الوارد في الحساب الأوّل. فيكون أحد السلبين، حينئذٍ، لمقابلة المناقِض لمضادّه المستلزَم من مناقِضِه، والسلب الآخر للزومه عن مضادٍّ مناقِضه. ولنا أن نصف التناقض القيميّ وصفًا مختلفا، أنّ أحد السلبين لتحوّل الملزوم لازمًا، أي لانقلاب اتّجاه الاستلزام - [ض ⊂ ~ق] ≡ [~ق⊃ ض]-، وأنّ الآخر لسلب اللازم. ولمّا كان الشكل [ق⊂ ~ض] يحقّق البنية القيميّة [(+)(−)]، كان مناقضه [~ض ⊂ ~ق]، في المربّع (63)، يحقّق البنيةَ القيميّةَ [(−)(+)]. فالسلب من هذه البنية القيميّة الثانية لتحوّل الملزوم لازمًا، أيضًا، أي لانقلاب اتّجاه الاستلزام - [~ض ⊂ ~ق] ≡ [~ق⊃ ~ض]-. أمّا الإيجاب فهو إيجاب المشارطة البنيويّة والاستلزام الدلاليّ.

يبرز حساب العلاقات الجامعة بين الأودية الخامس والسابع والتاسع والعاشر من الجدول (62) أنّ المربّع (63) أو المربّع (64) أقوى نحويّا

وأكفى، بإيجاب شكل الاستلزام وبالمحافظة على حساب اللزوم القائم أساسا على القاعدتين الدلاليّتين الواردتين سابقًا. وهو، بالمحافظة على حساب الاستلزام، منطقيّ، أيضًا. وهو، علاوة على ذلك، منطقيّ لمحافظته في المستويات الأربعة جميعًا على حساب ما تحت التضادّ أو التضادّ المستلزَم الذي طرفاه إمّا يصدقان معًا أو يقتسمان الصدق والكذب. لكنّ تلك المنطقيّة لا تكتمل، لأنّ جدولنا هذا لم يحافظ على حساب صدق التضادّ إلّا في مستويين من أربعة ولم يُحافظ على حساب صدق التناقض إلّا في مستويين من أربعة، أيضًا، أيْ في أربعة من ثمانية مجموعِ مستويات التناقضين. وعليه، فهو منطقيّ بقدر ثلاثة أرباع لمحافظته على الحساب في ثمانية عشر مستوى من أربعة وعشرين مستوى تحصل من تناول كلّ تقابل على حِدة.

لِمَ لمْ يستجبْ مربّعنا لحساب الصدق الأرسطيّ استجابة تامّة؟

من مقدّمات الإجابة أن نُنبّهَ إلى أنّ المستويات التي خالف فيها حساب المربّع (63) ذاك الحسابَ المنطقيّ هي المستويات التي ورد فيها المقدّم أو الملزوم (ق) كاذبًا. وعليه، فتلك المخالفة منتظمة بنظامٍ ما. فمن قواعد المنطق أنّ الملزوم إن استلزمَ لازمين متناقضين كذبَ –[(ق⊂ ض) · (ق ⊂ ~ض)≡ ~ق]–[1]. فيصدق الاستلزامان، بموجب جدول الاستلزام المادّيّ. فعند كذب الملزوم، يصدق الاستلزام، سواء صدق اللازم أو كذب. أمّا الإجابة فمنها أنّ حساب الصدق المنطقيّ حساب لاحتمالات الصدق والكذب بمعيار مطابقة القضايا المنطقيّة لحالات الأشياء الخارجيّة. وعليه، فالاستلزام المادّيّ يصدق أو يكذب، بحسب تعامل القيمتين الصدقيّتين المتحقّقتين بقضيّتيه التكوينيّتين. وهذا لا يُستغرب، ما دام أحد أبرز مشاغل

---

[1] راجع بلانشي، م ن، ص 63.

المنطق حساب شروط صدق الاستدلالات. ومن الإجابة، أيضًا، أنّ الاستلزام المادّيّ يوافق من اللغة الطبيعيّة بنية [إنْ] الشرطيّة الإمكانيّة؛ وأنّ الحساب النحويّ، إن اشتملت معطياته على أنّ الشرط كاذب أو سالب، فكّك بنية الشرط الإمكانيّ، إلّا لِقصد بلاغيّ تأويليّ، وعرَضَ شكلا بنيويًّا شرطيّا أو غيرَ شرطيّ منتِجًا لدلالة وجوب السلب. فالشرطيّ منهما ما تشكّل بالحرف [لَوْ]. والآخر ما تشكّل بالنفي، مثلا. فمستويات الشرط السالب من الجدول (62) هي مستويات دلالة الامتناع في الحساب الدلاليّ النحويّ. ومن قواعد ذلك الحساب أنْ يتناسب الأساس الدلاليّ والشكل البنيويّ. والدلالة النحويّة الأساسيّة هي، في رأينا، الشكل البنيويّ نفسه[1].

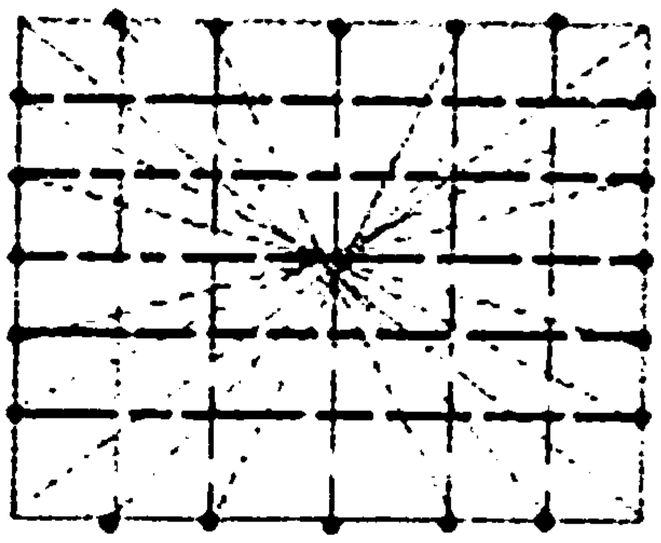
4-2) حساب استرسال الأشكال

إنّ الحساب النحويّ، البنيويَّ والدلاليَّ، حسابٌ تعامليّ تقابليّ. حتّى التعاملات النسقيّة المشكِّلة للبنية في بعض مستويات النظام النحويّ متأثّرة بالاحتمالات الجدوليّة. وهذا ليس جديدا، لأنّه عُرف لسانيّ. ولكنّه، في بحثنا هذا وغيره من أبحاثنا، من معطيات حسابٍ نحويّ نريد أن يبلغَ صرامة الحساب المنطقيّ وصحّتَه الشكليّة. وعليه، يمكن حساب تلك الاحتمالات الجدوليّة بنظام التقابلات النحويّة والمنطقيّة. فعلاقات التضادّ والاستلزام والتضادّ المستلزَم والتناقض وحركة التدرّج البنيويّ والدلاليّ تمكّن، في زعمنا، من الإحاطة بالثراء اللغويّ. ففي المستوى المعجميّ، مثلا، تنتظم الوحدات المعجميّة بتلك العلاقات وتلك الحركة. فإذا انطلقنا من الوحدة المعجميّة (أ)، انتظم جزء ليس قليلا من المعجم بالمربّع (65):

---

[1] راجع العامري، 2014 ج.

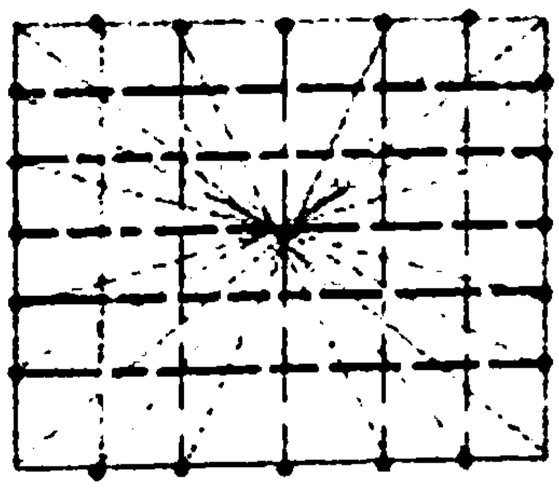
(ب) (أ) (65)



(ج) (د)

فالوحدتان (أ) و(ب) متضادّتان. والوحدتان (أ) و(د) متناقضتان. والوحدتان (ب) و(ج)، أيضًا، متناقضتان. هذا، و(أ) و(ب) مستلزِمتان، بالتوالي، لِـ(ج) و(د). فينتج عن ذلك التضادّ وهذين الاستلزامين تضادٌّ (ج) و(د) تضادًا مستلزَمًا. وتراقب تلك التقابلاتُ الأساسيّة حركة التدرّج أو الاسترسال البنيويّ والدلاليّ. فيكون موضع كلّ نقطة من نقاط مساحة المربّع –وهي دون شكّ أكثر ممّا أظهره التمثيل (65)– محسوبًا بنظام تلك التقابلات. وتكون كلّ نقطة وسطى من الأضلاع والأقطار نقطة تكافؤ النقطتين الطرفيّتين، أي نقطة زوال التقابل. وسائر النقاط المتتابعة بين الطرفين والنقطة الوسطى نقاط تدرّج أو استرسال. ونوسّع نفوذ مربّعنا النحويّ (65) للسيطرة على النظام المعجميّ وسائر الأنظمة اللغويّة حتّى النظام البلاغيّ بتوليد مربّعات نحويّة جديدة بنظام توليد (66) من (65):

(66) (د) (هـ)



(ز) (و)

فلمّا كانت (د) مناقضة لِـ(أ) في (65) ومناقضة لِـ(ز) في (66)، ترابطت (أ) و(ز) بعلاقة نحويّة، بنيويّة أو دلاليّة أو بنيويّة ودلاليّة، هي التكافؤ – الترادف في الوصف المعجميّ– أو الاستلزام أو غيرهما من التشابهات النحويّة القابلة للوصف بحساب الاستدلال والتي تُشكّل بعلاقة نحويّة مجرّدة هي سلب تقابل التناقض أو سلب علاقة الفصل الإقصائيّ [(–) (w)][1].

ولمّا كانت (د) تقابل (ج) بالتضادّ المستلزَم في (65) وتقابل (هـ) بالتضادّ في (66)، كانت (ج) و(هـ) متّفقتين في قدر من المخزون الدلاليّ أو من البنية، على أنّ التضادّ والتضادّ المستلزَم يختلفان جزئيًا في جدول الصدق.

ويمكن توليد المربّع الجديد من أيّ نقطة من نقاط مساحة المربّع أو من أيّ ضلع أو من أيّ قُطر أو من أيّ مربّع داخليّ أو من أيّ شكلٍ آخرَ داخليّ. وفي كلّ تلك الحالات، أينما يكن موضع النقطة، يكن مربّعٌ تقابليّ مشكّل لنظامها البنيويّ والدلاليّ بحساب تعاملاتها التقابليّة وحركة تدرّج تلك التعاملات.

تمثّل النقطة الوُسطى من أيّ ضلعٍ من أضلاع المربّع (40) أو (65) أو (66) أو أيّ قُطرٍ من أقطاره نقطة تعاملٍ متوازنٍ بين الطرفين. فيُنتج ذلك التعاملُ تكافؤا بينهما، بإضعاف التقابل. بل يمكن، أيضًا، أن يتجاوز الشكل البنيويّ الطرفيّ تلك النقطة الوسطى الفاصلة والواصلة، فيفارق شطرَه من الضلع أو القطر ويتدرّج على الشطر المقابل منه، فيدلّ بعمليّة استدلال واصفة على دلالة الشكل الطرَفيّ المقابل أو شكلٍ دونه على نقطة من نقاط الشطر المقابل. وذلك يمكّن، في زعمنا، من حساب قدر غير قليل النظام

---

[1] المتناقضان يقتسمان الصدق والكذب، دائما. وذلك موافق لجدول الفصل الإقصائيّ. راجع بلانشي، م ن، ص 48.

الدلاليّ البلاغيّ التأويليّ[1]. والقدر المتبقّي، أيضًا، قابل للحساب بذلك المربّع. وتصلح النقطة الوسطى، أيضًا، لإنتاج أشكال بنيويّة واصفة لبنيات شكليّة وبنيات لغويّة.

فأمّا النقطة الوسطى من ضلع التضادّ من المربّعات (63) و(64) و(65) و(66) فهي لإنتاج الأشكال البنيويّة الواصفة [(قـ⊂ضـ).(قـ⊂ ~ضـ)] و[[إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] و[إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]] و[(أب)] و[(ده)]، بالتوالي. ففي الوصف المنطقيّ، يكافئ الشكل الأوّل كذب (ق). وتعني تلك القيمة الصدقيّة أنّ (ق) ليست متحقّقة في زمان بنية الوصل تلك. وعليه، يمكّننا مربّعنا النحويّ من حساب ذلك الزمان. لكن في حسابنا النحويّ للأشكال الواصفة، تكون النقطة الوسطى من ضلع التضادّ نقطةَ استواء إمكانات الصدق وإمكانات الكذب، أيْ نقطة تحوّل المشارطة الضروريّة البنيويّة إلى إمكان بنيويّ. فتعْلُو الضرورة في التشكّل. ويشارط الملزوم إمكان إيجاب الفعل وإمكان سلبه، مشارَطة ضروريّة. فتلك نقطة إنتاج البنية الشكليّة (67):

(67) إنْ يفعَلْ$_1$، يُمكنْ أن يفعَلَ$_2$ وأن لا يفعَلَ$_2$

وبنظام التدرّج التقابليّ نفسه، نصِفُ الشكلَين (57) الوارد سابقا و(68):

(57) إنْ يفعَلْ$_1$، يمكنْ أنْ لا يفعَلَ$_2$

(68) إنْ يفعَلْ$_1$، يمكنْ أنْ يفعَلَ$_2$

فإنتاج (57) يتمّ على الشطر الأيسر من ضلع التضادّ المحدود بالنقطة الوسطى وبالنقطة الطرفيّة اليسرى التى يتشكّل فيها الشكل البنيويّ [إنْ

---

[1] راجع العامري، 2013. فهناك، اقترحنا هذا النوع من الحساب لوصف بعض المغالطات التي عددناها "شرًّا دلاليًّا".

يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$] الأقصى. وكلّما تدانى التشكّل من تلك النقطة الطرفيّة، تتازل إمكان السلب بتصاعد ضرورة السلب. أمّا إنتاج (68) فيتمّ على الشطر الأيمن من ضلع التضادّ المحدود بالنقطة الوسطى وبالنقطة الطرفيّة اليمنى التي يتشكّل فيها الشكل البنيويّ [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] الأقصى. وكلّما تدانى التشكّل من تلك النقطة الطرفيّة، تتازلَ إمكان الإيجاب بتصاعد ضرورة الإيجاب.

تتأكّد وجاهة قولنا بالاسترسال بين المتضادّين بجدول حساب المناطقة لصدق التضادّ. فإمكان سلب المتضادّين معًا أحد احتمالات ذلك الجدول الأربعة. وذلك يمثَّل بـ(56) و(69) المنتجين، بالتوالي، لـ(57) و(68):

(56) ليس إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$

(69) ليس إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$

وحساب التضادّ النحويّ الذي اقترحناه أكثر تقوية لقولنا بذلك الاسترسال. فالمتضادّان، في حسابنا، يجتمعان على الصدق في مستويين. وذلك عند كذب الملزوم (ق). ونحن ندّعي أنّهما يجتمعان على الصدق أو على الكذب، بعد الانزياح عن الموضعين الطرفيّيْن أو المتطرّفيْن وتنازُلِ التضادّ. فإن لزِما الطرفين وحافظا على قوّة التضادّ الأساسيّة، اقتسما الصدق والكذب.

وأمّا النقطة الوسطى من ضلع التضادّ المستلزَم الأدنى فهي نقطة التعامل المتوازن بين [~ض⊂ ~ق] و[ض ⊂ ~ق] من (63)، ونقطة التعامل المتوازن بين [إنْ لا يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$] و[إنْ يفعَلْ$_2$، لا يفعَلْ$_1$] من (64). والشكل التعامليّ الناتج في تلك النقطة الوسطى لازم للشكل التعامليّ الناتج في النقطة الوسطى من ضلع التضادّ الأعلى، بموجب تعامل الاستلزامين الإيجابيّ والسلبيّ والتدرّج. فالتعامل، هناك، بين لازمين. والتعامل، هنا، بين

ملزومين. ولا تعارُض بين ذينك اللازمين، لاحتمالهما الاجتماع على الصدق. وهذا من معطيات جدول الاستلزام المادّيّ[1]. ويبرز جدول الحساب المنطقيّ وجدول حسابنا النحويّ أنّ المتضادّين بالاستلزام يتّفقان في الصدق، في مستويَيْن من أربعة. ونحن نزعم أنّه كلّما تدانى الطرفان من النقطة الوسطى، تنازل التقابل الأقصى؛ وتصاعد التكافؤ؛ وتزايد عدد حالات الاتّفاق في الصدق. وعليه، فتحقّقُ ذينك الشكلين المتضادّين بالاستلزام في النقطتين الطرفيّتين أولى بمستويَي الاختلاف في القيمة الصدقيّة، أي باقتسام ذينك المتقابلين للصدق والكذب.

وأمّا النقطة الوسطى من تقابل التناقض فهي نقطة تقاطع قُطْرَي المربّع المنطقيّ وتقاطع أقطار مربّعنا النحويّ. وبناءً على حسابنا لاسترسال التقابلات، تتكافأ المتناقضات كلّها في تلك النقطة الوسطى التي يمّحي فيها التناقض باتّجاه جميع الأشكال إليها. فتتكافأ، فيها، الأشكال [ق⊂ض] و[ق⊂ ~ض] و[~ض⊂ ~ق] و[ض ⊂ ~ق]. هذا التكافؤ يفسّر الإنشاءات البلاغيّة التأويليّة. ومنها تأويل الشكل النحويّ على دلالة الشكل المناقض له، باستدلال نحويّ أساسيّ كافٍ لحساب المقاصد البلاغيّة المتنوّعة. هذا، ومن معطيات جدولنا النحويّ (62) أنّ المتناقضين يصدقان في مستويَيْن من أربعة. وذلك، في وصفنا، عند مفارقة الشكلين المتناقضين للطرفين، موضعَي التناقض الأقصى، اقتسامِ الصدق والكذب.

وأمّا النقطة الوُسطى من كلّ ضلعٍ من ضلعَي الاستلزام فهي، أيضًا، لتكافؤ الطرفين المتقابلَيْن أو تحوّلهما إلى متلازمين. ويُبرز الحساب المنطقيّ أنّ المتقابلين بالاستلزام يتّفقان في الصدق، مرّة، وفي الكذب، مرّة، ويتقابلان

---

[1] راجع العامري، م ن،2014 ب.

صدقًا وكذبًا، مرّتين، مع المحافظة على صحّة حساب الاستلزام. أمّا جدولنا النحويّ (62) فيُبرز اتّفاقهما في الصدق، ثلاث مرّات، وفي الكذب، مرّة. ففي النقطة الوسطى من الاستلزام الإيجابيّ، يتكافأ الشكلان [ق⊂ض] و[~ض⊂ ~ق]. فيَنتُج، فيها، الاستلزامان المركّبان (22) و(70) المكافئ لِـ(71):

(22) (ق ⊂ ض) ⊂ (~ ض ⊂ ~ ق)

(70) (~ ض ⊂ ~ ق) ⊂(~(~ق) ⊂ ~(~ض))

(71) (~ ض ⊂ ~ ق) ⊂(ق ⊂ ض)

فالملزومُ من (22) يكافئ اللازمَ من (70)، في الحساب المنطقيّ وفي الحساب النحويّ، أيضًا، بتأويل بلاغيّ هو أنّ سلب السلب طرحٌ من دائرة القصد للسلب الأوّل المستلزِم لإمكان السلب. فيُطرَح بلاغيًّا بلازمه. ويتكافأ، في النقطة الوسطى من الاستلزام السلبيّ، الشكلان [ق⊂ ~ض] و[ض⊂ ~ق]. فيَنتج الاستلزامان المركّبان (72) و(73) المكافئ لـ(74):

(72) (ق ⊂ ~ض) ⊂ (~ (~ض) ⊂ ~ ق)

(73) (~ (~ض) ⊂ ~ ق) ⊂(~(~ق) ⊂ ~(~(~ض)))

(74) (ض ⊂ ~ ق) ⊂(ق ⊂ ~ض)

وعليه، يتلازم طرفا الاستلزام الإيجابيّ، في نقطة ضلعه الوسطى. ويتلازم طرفا الاستلزام السلبيّ، في نقطة ضلعه الوسطى. ويُصاغ هذان التلازمان، بالتوالي، بـِ(75) و(76):

(75) (ق ⊂ ض) ≡ (~ ض ⊂ ~ ق)

(76) ((ق ⊂ ~ض) ≡ (ض ⊂ ~ ق)

لتلك التعاملات الحاصلة في النقاط الوسطى نتائج نحويّة مؤثّرة في تكوين حسابات الأشكال البنيويّة والدلاليّة، ونتائج منطقيّة مؤثّرة، أيضًا، ذلك

التأثير.ففي النقطة الوسطى من ضلع التضادّ، يتعامل الاستلزامان [ق⊂ض] و[ق⊂ ~ض] أو [إنْ يفعَلْ$_1$، يفعَلْ$_2$] و[إنْ يفعَلْ$_1$، لا يفعَلْ$_2$]، تعاملا مستلزِما لسلب الشرط. وذلك بموجب الاستلزام المنطقيّ (77)[1]:

(77) ((ق⊂ض).(ق⊂ ~ض)) ⊂ ~ق

وفي النقطة الوسطى من ضلع التضادّ المستلزَم الأدنى، يتعامل الاستلزامان [~ض⊂ ~ق] و[ض ⊂ ~ق] تعاملا مستلزِمًا لِـ[~ق]. وفي النقطة الوسطى من قطرَي التناقض أو أقطاره، يتعامل الاستلزامان [ق⊂ض] و[ض⊂ ~ق]، تعاملا مستلزِمًا لِـ[~ق] بموجب الاستلزامين المنطقيّين (78) و(79)[2]:

(78) (ق⊂ ض).(ض ⊂ ش) ⊂ (ق⊂ ش)

(79) (ق⊂ ~ق) ⊂ ~ق

وفي تلك النقطة الوسطى، أيضًا، يتعامل الاستلزامان [ق⊂ ~ض] و[~ض⊂ ~ق]، تعاملا مستلزِمًا لِـ[~ق] بموجب الاستلزامين المنطقيّين (78) و(79)، أيضًا. وفي تلك النقطة، أيضًا، يتعامل طرفا ضلع التضادّ المستلزَم الأوسط، أي النقطتان الوسطيان من ضلعَي الاستلزامين، تعاملا مستلزِمًا لِـ[~ق] بموجب الاستلزامين المنطقيّين (78) و(79)، أيضًا. وعليه، فتلك النقطة الوسطى من أقطار التناقض ومن مساحة المربّع هي نقطة [~ق]، أي سلب الشرط أو الملزوم. فهي نقطة "**الشيء الذي منه يكون الكون وهو السلب**"[3]. وهي، أيضًا، نقطة تشكّل الاستلزام الصادق. فبموجب

---

[1] راجع بلانشي، م ن، ص 70.

[2] م ن.

[3] ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، ص 121.

جدول الاستلزام المادّيّ، يصدق الاستلزام الذي ملزومه كاذب، سواء كذب اللازم أو صدق.

نقدّم الجمل (80) و(81) و(82) و(83) لتعجيم تقابلات الأشكال النحويّة الواردة على المربّعيْن (63) و(64)، مع إدراج الصيغ الوجوديّة، صيغِ [كانَ]، لإبراز المكوّن الدلاليّ، الجهيّ والزمانيّ، من اللازمين اللذيْن تحت المتضادّين:

(80) إنْ يَظلِمْ بِشْر، يُظْلَمْ

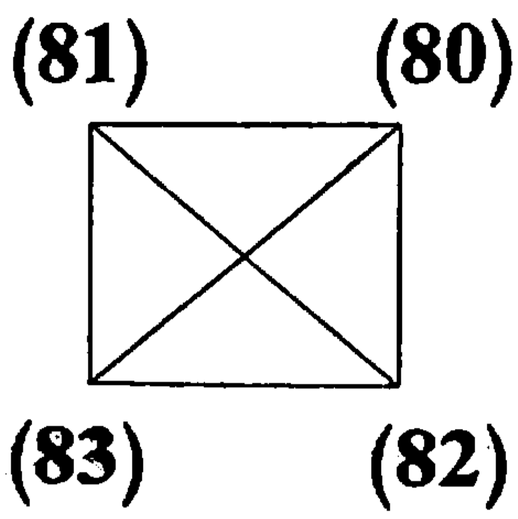
(81) إنْ يَظلِمْ بِشْر، لا يُظْلَمْ

(82) إنْ لا يُظْلَمْ بِشْر، لا يكنْ ظلَمَ

(83) إنْ يُظْلَمْ بِشْر، لا يكنْ ظَلَمَ

هذه الجمل متقابلة بنظام المربّع (84)، وتقابلاتها محسوبة بحساب نظامه. وهي، أيضًا، قابلة للحساب بنظام الاسترسال النحويّ الذي اقترحناه وجذبْنا به المربّعَ المنطقيّ إلى مجال النظام النحويّ، ليتشكّل مربّعًا نحويًّا شكليًّا ذا أُسُسٍ كثيرة في تقاطعات النّحو والمنطق.

(84)



خاتمة :

إنّ نسقًا نظريًا من فرضيّاته أنّ الدلالة اللغويّة الأساسيّة دلالة نحويّة، وأنّ الدلالة النحويّة الأساسيّة هي الشكل البنيويّ نفسُه، وأنّ الدلالة البلاغيّة

متعرّضة للحساب النحويّ بإنتاجها بالاستدلالات الواصفة فمتسرّبة بذلك من دائرة البلاغة إلى مربّع النحو وهي تجرّ إليه دائرةَ البلاغة نفسها، وغيرها من الفرضيّات المستلزَمة منها أو المستلزِمة لها، لا يكون فيه الحساب النحويّ منهجا، فقط، بل يكون، فيه، هدفا، أيضًا. ولعلّه يرِد منهجا طلبا للتناسق النظريّ والاختباريّ. وإنّ نسقًا نظريًّا تلك فرضيّاته لا يكون، فيه، الاستدلال منهجا، فقط، بل يكون، فيه، غاية، أيضًا. فإذا صحّ هذا وذاك، ففي ذلك النسق النظريّ، يكون الاستدلال في الحساب وحساب الاستدلال منهجين وغايتين بل منهجا وغاية. ومهما يكن مقدار النجاح في الوفاء لذلك النسق النظريّ، ومهما يكن مقدار تماسك ذلك النسق ومقدار جدواه، فإنّ مقالنا هذا مجال للتجريب والاختبار ومَظهر من مظاهر نسقه الحاضن.

لقد قدّم المنطق، بالمربّع المنطقيّ، حسابًا لعلاقات تقابليّة عقليّة أساسيّة. وهي، في تصوّرنا، مرتّبة وبعضُها حاصل تعاملات بعضٍ آخرَ منها. فنحن نجد التضادّ والاستلزام أبسطها وأقدمها، ونجد ما تحت التضادّ حاصل تعامل التضادّ الأعلى والاستلزام – لذلك سمّيناه التضادّ المستلزَم، ونجد التناقض حاصلَ تعاملات التضادّ والاستلزام والتضادّ المستلزَم وأكثرها تركّبا. ولكنّنا نجد ذلك التناقض، مع ذلك، أكثر تجريدًا منها. فهو سلب واصف ومركّب. فالمناقض يقابل مناقضه بالسلب المُنتِج لاقتسام الصدق والكذب ويقابل لازم مناقضه بسلب أضعفَ من ذلك السلب الأوّل. ومع أنّ ملزوم المناقض مضادّ لمناقضه، فإنّ ذلك المناقض الأوّل ليس مشروطا بملزومه ذاك، لإمكان كذب الملزوم وصدق اللازم. ولذلك، اخترنا أن نميّز بين أشكال التضادّ وأشكال التناقض في النظام اللغويّ المشارط للنظام العقليّ. ولذلك، أيضًا، اخترنا أن نشكّل المناقض بإضراب عن لازم مناقضه لا بسلب لبنية مناقضه. واخترنا السلب البنيويّ لتقابل التضادّ. واقترحنا حسابا

للتناقض والتضادّ بالتعامل القيميّ. فوصَفنا التناقض بتقابل مضاعف إيجابا وسلبا. ووصَفنا التضادّ باتّفاق في قيمة واختلاف في قيمة إيجابا وسلبا مع تسلّط قيمة الاتّفاق على قيمة الاختلاف.

هذه العلاقات المنطقيّة علاقات نحويّة، أيضا، في نحو شكليّ يقدّم حسابا للأشكال البنيويّة الأساسيّة المنتِجة للبنيات اللغويّة المعجَّمة. وهي، في زعمنا، تنتظم بنظام الاستدلال. والاستدلال، في تصوّرنا، شكل نحويّ أساسيّ، بنيويّ ودلاليّ، وشكل لانتظام النظام النحويّ، وشكل للحساب النحويّ. تلك الأنواع الثلاثة من الاستدلال تجتمع، متعاملة، في ما سمّيناه الاستدلال النحويّ الذي يحوّل المعلومات والمقامات البلاغيّة إلى معطيات منتظمة في الحساب النحويّ. ذلك الاستدلال النحويّ يستوعب التقابلات المنطقيّة جميعًا ويُرسل المقابل في اتّجاه مقابله بنظام حركة التدرّج الاسترساليّة. فيُحسَب الشكل النحويّ، بنيويًّا ودلاليًّا، في مربّع تقابليّ استرساليّ. فيتّسع حساب ذلك الشكل للأشكال النحويّة المقابلة له في مدى استرساليّ. ويجمعها في شبكة علاقات تعامليّة أساسيّة في حساب كلّ شكل من الأشكال المتقابلة استرساليّا أو تدرُّجيًّا. ويكون كلّ شكل منها مفتاح حسابه الخاصّ. ويمثَّل بنقطة تكون منطلق تشكيل المربّع. ويكون حساب كلّ شكل أساسا لحسابات البنيات اللغويّة المولّدة منه. وعليه، فدلالة البنية النحويّة لا تستوعب دلالة بنية مستلزَمة ودلالة بنية مقتضاة، فقط، بل تستوعب دلالات بنيات مستلزَمة ودلالات بنيات مقتضاة متعدّدة بالتدرّج ودلالات بنيات مضادّة ودلالات بنيات مناقضة متعدّدة بالتدرّج، أيضًا.

لكلّ ذلك وغيره، حوّلنا المربّع المنطقيّ إلى مربّع نحويّ متميّز بالاسترسال المتدرّج بين الأشكال النحويّة المتقابلة. واقترحناه أساسا للحساب. ولكلّ ذلك وغيره، أيضًا، نقدّم مربّعنا النحويّ منوالا لسانيّا مفسِّرا للنظام اللغويّ، النحويّ

والبلاغيّ، تفسيرا بنيويّا ودلاليّا. ونحن ندّعي أنّ لمربّعنا النحويّ كفاية واسعة جدّا لتفسير الدلالات البلاغيّة التأويليّة وضبطها بحساب نحويّ شكليّ. ونواصل تجريب هذا المربّع وعرضَه للاختبار، في نسق نظريّ واسع نسمّيه الاستدلال النحويّ.

قائمة المراجع :

1) المراجع العربيّة

- ابن جنّي، (أبو الفتح عثمان):- الخصائص، تحـ. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط.1،2001.
- اللّمع في العربيّة، تحـ. سميح أبي مغلي، دار مجدلاوي للنشر، عمان،1988.
- ابن رشد (أبو الوليد محمّد): - تلخيص كتاب العبارة، تحـ. محمود قاسم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر،1981.
- تلخيص كتاب القياس، تحـ.محمود قاسم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر،1983.
- ابن سينا، (أبو عليّ الحسين): - الشّفاء: المنطق: العبارة، تحـ. محمود الخضيريّ، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، 1970.
- كتاب المنطق، تحـ. محمّد عثمان، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط.1، 2008.
- ابن صوف، (مجدي)، 2010، علم الأدب عند السكّاكي، المعهد العالي للدراسات الأدبيّة والعلوم الإنسانيّة بتونس، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط.1.
- ابن هشام الأنصاريّ، (جمال الدّين)، مُغنِي اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحـ. مازن المبارك ومحمّد عليّ حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط.1، 1998.
- ابن يعيش، (موفّق الدّين)، شرح المُفصّل، تحـ. أحمد السّيّد أحمد، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة، د.ت.
- الأستراباذيّ، (رضيّ الدّين)، شرح كافية ابن الحاجب، تقـ. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط.1، 1998.

- الأندلسيّ، (أبو حيّان محمّد)، ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، تحـ. مصطفى أحمد النماس، المكتبة الأزهريّة للتُّراث، القاهرة، 2005.
- جحفة، (عبد المجيد):
  - 2006، دلالة الزّمن في العربيّة، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط.1،
  - 2013، ترجمة كتاب المنطق في اللسانيّات، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط.1.
- الجرجانيّ، (عبد القاهر):
  - أسرار البلاغة، تصـ. السَّيّد محمّد رشيد رضا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط.1، 1988.
  - دلائل الإعجاز، تعـ. محمود محمّد شاكر، مطبعة المدنيّ المؤسّسة السّعوديّة بمصر، القاهرة، ط.3، 1992.
- السَّكّاكِيّ، (أبو يعقوب يوسف)، مفتاح العلوم، ضبط نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط.2، 1987.
- سيبويه، (أبو بشر عمرو)، الكتاب، تحـ.عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، ط.1، د.ت.
- شُرّاح التَّلْخِيص (التَّفتازانيّ والمغربيّ والسّبكيّ)، شروح التَّلْخِيص، دار السّرور، بيروت، د.ت.
- الشّريف، (محمّد صلاح الدّين):
  - (1993)،2002، الشّرط والإنشاء النَّحْويّ للكون، جامعة منّوبة منشورات كليّة الآداب، تونس.
  - 2007، دور صيغ الفعل العربيّ في وسم الجهة والمظهر، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد52.
- صولة، (عبد الله)، 2003، دلالة الالتزام: من المنطق العربيّ في القديم إلى اللسانيّات المعاصرة: محاولة في تجديد المفهوم، ندوة المعنى وتشكّله، ج.1، منشورات "كليّة الآداب منّوبة".
- العامري، (محمود عبّاس):

- 2001، الاستعارة: نقاش الجرجاني في آليّتها وحدّها، رسالة أستاذيّة مرقونة في دار المعلّمين العليا، جامعة تونس الأولى.
- 2006، جهات الاعتقاد، أفعال القلوب نموذجا، رسالة ماجستير مرقونة في كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات، جامعة منّوبة.
- 2013، شرّ العدول البلاغيّ عن الحساب الدّلاليّ الصّحيح، ندوة "الشّر: القيمة والخطاب"، وحدة البحث "لغة – خطاب – مجتمع"، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، القيروان، دار نهى للطّباعة ، صفاقس، تونس، ط.1.

- 2014 أ، التنكير والتعريف في الاسم واختزال الدلالات العقديّة، ندوة "الرمز الدينيّ في النصوص"، مدرسة الدكتوراه الآفاق الجديدة في اللغات والآداب والفنون والإنسانيّات، دار نهى للطباعة، صفاقس، تونس.
- 2014 ب، الاستدلال النحويّ، حساب أشكال [إنْ] البنيويّة ودلالتِها التأويليّة، ندوة "النصّ وأفعال القراءة والفهم والتأويل، مخبر تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيّات، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، القيروان، دار نهى للطباعة، صفاقس، تونس، ط.1.
- 2014 ج، تعامل الأبنية النحويّة والمستويات اللغويّة في التعبير عن الجهة، أطروحة دكتورا نوقشت في كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات، منّوبة.
- الفارابي، (أبو نصر محمّد)، المنطق عند الفارابي، كتاب العبارة، تح.رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.
- الكاتبيّ، (نجم الدّين عمر بن عليّ القزوينيّ)، الرّسالة الشّمسيّة، (www.dahsha.com view article).
- المبخوت، (شكري)، 2006، الاستدلال البلاغيّ، دار المعرفة للنشر وكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منّوبة – وحدة البحث في "تحليل الخطاب"، ط.1.
- المرسلي، (محمّد)، 2004، دور المنطق العربيّ في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء.

2) المراجع الأجنبيّة

- ALLWOOD,J., ANDERSSON,L.G. and DAHL,O. ,(1971), 1997, Logic in linguistics, University Press, Cambridge.
- ANSCOMBRE,J.-C.,1980, Voulez-vous dériver avec moi ?, Communications,n°32.
- ARISTOTE : Organon, I, II, III, J.Vrin, Paris.
- ARRIVÉ, M. ; GADET, F. ; GALMICHE, M.,1986, La grammaire d'aujourd'hui, Flammarion, Paris.
- BANNOUR, A. 1986, Recherches sur les structures modales dans le système verbal, P.U. de Tunis.
- BLANCHÉ, R :
  - 1966, Structures intellectuelles, J.Vrin, Paris.
  - 1968, 1996, Introduction à la logique contemporaine, Armand Colin, Paris.
  - 1984, La logique et son histoire d'Aristote à Russel, Armand Colin, Paris.
- CANN,R., 1993, Formal semantics, University Press, Cambridge.
- DE CORNULIER, B, 1980. Le détachement du sens, Communications, n°32.
- DENDALE,P.:
  - 1994, Devoir épistémique, un marqueur modal ou évidentiel ?, in : Langue française, vol.102, n°1.
  - 1999, « Devoir » au conditionnel: valeur évidentio-modale et origine du conditionnel, in: La modalité sous tous ses aspects, Cahiers Chronos, 4, Rodopi, Amsterdam – Atlanta.
- DUCROT,O.:
  - 1972, 1991, Dire et ne pas dire ? Hermann, Paris.
  - 1989, Logique, structure, énonciation, Minuit, Paris.
- GARDIES,J.-L.:
  - 1975, La logique du temps, P.U.F., Paris.
  - 1979, Essai sur la logique des modalités, P.U.F, Paris.
- GEX,M. (1956), 1968, Logique formelle, Switzerland.
- GORDON,D., LAKOFF,G.1973, Postulats de conversation, in: langages, n°30.

- GOSSELIN,L.: 1999, Les valeurs de l'imparfait et du conditionnel dans les systèmes hypothétiques, in: La modalité sous tous ses aspects, Cahiers Chronos, 4, Rodopi, Amsterdam – Atlanta.
- GRICE,H.P.,1979, Logique et conversation, in: communications, n°30, pp.57-72.
- GUILLAUME,G., (1984), 1993, Temps et verbe, Champion, Paris.
- HINTIKKA,J., L'intentionnalité et les mondes possibles, tr.fr. par N.LAVAND, P.U de Lille.
- KANT,E., (1800),Logique, tr.fr. (1966), 1997, J.Vrin, Paris.
- KRONNING,H.: 1994, Modalité, cognition, et polysémie: sémantique du verbe modal devoir, Uppsala University.
- LAKOFF,G., 1976, Linguistique et logique naturelle, Klincksieck, Paris.
- LARREYA,P.:
  - 1979, Énoncés performatifs Présupposition, Nathan.
  - 1984, Le possible et le nécessaire, Nathan.
- LEIBNIZ,G.W. (1710), 1969, Essais de théodicée, Flammarion, Paris.
- LYONS,J., (1978), tr.fr.1980, sémantique linguistique, Larousse, Paris.
- MARTIN,R. :
  - 1981, subjonctif et vérité, in: La notion sémantico-logique de modalité.
  - 1983, Pour une logique du sens, P.U.f., Paris,
  - 1987, Langage et croyance, Pierre Mardaga, Bruxelles.
- MCCAWLEY.J.D., 1981, Every thing that linguists have always wanted to know about logic but were ashamed to ask, Basil Blackwell,Oxford.
- MEYER, M., 1985, Logique, langage et argumentation ; Hachette, Paris.
- ROHRER,CH.,1981, Quelques remarques sur l'analyse des propositions conditionnelles, in: La notion sémantico-logique de modalité, pp.129-141, Metz.
- SCHMUTZ, J., 2006, Qui a inventé les mondes possibles ?, Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n°42, P.U. de Caen.

- STAHL, G., 1981, Quelques caractéristiques des modalités logiques, in: La notion sémantico-logique de modalité.
- TASMOWSKI, L. ;DENDALE,P.,1994, Pouvoir un marqueur d'évidentialité, in: Langue française, vol.102, n°1.
- VUILLEMIN,J., 1984, Nécessité ou contingence, Minuit.

القيمة الدلاليّة والتواصلية للصوت العربي :
إفرادا وتركيبا

د. رشيد حليم
جامعة الشاذلي بن جديد – الطارف

مقدّمة :

تنبّه اللّغويّون إلى أهمية البحث الصوتي، باعتبار موضوعاته أوّل أغراض التحليل اللساني، وباعتبار الوحدة الصوتية أصغر منتوج في عملية الكلام، ولا شك في أنّ مهد اللّغة أصوات.

والذي يولي فضل الاطلاع على التراث الصوتي العربي، يتمكّن من التعرّف على مسائل صوتية تهتمّ بخصائص اللسان العربي، لكنّها مازالت صالحة للبحث.

وما يلفت النّظر في خصائص اللسان العربي هوأصوله المتمركزة في جذوره الصوتية، وقيام ثرائه الدلالي على كثير من التبديلات الفونيمية–الصوتمية –التي تلحق بنيات الألفاظ، وقد حاول العلماء –قديما وحديثا–تحليلها والإبانة عن القوانين اللسانية التي تسوغها.

لقد تفطن علماء العربية، القدامى منهم والمحدثون إلى ظواهر صوتية متعددة تتصل بالحدث اللساني في جوانب تتعلّق باللسان كموضوع علمي واصف، وأخرى تتعلق باستعمالاته في صلب تلك الظواهر الموصوفة التي تتجلى في الممارسة اللغوية التي ينبئ بها المتكلم الأنموذج –كما يقول تشومسكي–من خلال الدورة التواصلية.

وظهر للباحثين أن معظم الألسن تشترك في كثير من الخصائص النطقية– ولم يكن اللسان العربي خلوا منها –من أبرزها مسألة التطابق بين الملفوظ باعتباره حدثا صوتيا وما يشير اليه في الأداء، وهي الظاهرة التي يدركها

المتكلم والمخاطِب –بكسر الطاء–ويحسن بها، وقد أرجعها المهتمون بالدرس الصوتي إلى عوامل متعددة.

والمطلع على تراثنا اللغوي الشامخ يرى –بجلاء– أن هذه الظاهرة تجسدت في لغتنا، كما عرفتها بعض الألسن الاخرى، وانطبع الإحساس بها في الاستعمال اللغوي.

وفي هذا المجال، يعود الباحث إلى قراءة واصفة لجانب من النظام الصوتي للغة العربية ممثلا في هذه القضية الصوتية الدلالية، مستفهما عن أسباب حدوثها، عارضا رؤى العلماء حولها، ومقوما لها، محللا نماذج من الدلالات الصوتية التي يحدثها التبدل الفونيمي صوامت، كانت أم صوائت في بنيات الكلم العربي، ووظائفه الدلالية.

إنّ اللّغة هي الصوت على رأي عز الدين إسماعيل[1]، وهذا الصوت دال في إفراده، وفي تأليفه مع غيره، ذلك أنّه يحمل مقاطع محددة تيسر عملية تنظيم التعبير ومقاصده ومن ثمة حري أن نستفهم عن علاقة الصوت بالدلالة، ونسأل عن تمتع الصوت –إفرادا ومشاكلة– بقيمة دلالية،وتأكيد بعض العلماء لمسألة الدلالة الصوتية.

نعتقد أن هذه الانشغالات العلمية تفرض صولتها في بيئة البحث اللساني عامّة والصوتي والدلالي خاصة.

إنّ اللّغة ظاهرة صوتية تختلف اختلافًا كليًّا عن سائر الرموز غير اللغوية ومن ثم، فإن دراستها دراسة علمية تستوجب البدء بالأصوات بوصفها وحداتٍ متميزةً تنتج عنها آلاف الكلمات ذات الدلالات المختلفة.

---

[1] الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة 2000، ص 168.

والأحرى بالذكر أن هذه الأصوات تؤدي دورًا دلاليًّا هامًّا فعّالاً في تحديد معاني الكلمات وتوجيهها[1].

1 مفهوم القيمةالدلالية :

مصطلح القيمة:

يعتبر مصطلح القيمة Valeur من المصطلحات الشائعة في مواضع الدين والأخلاق، وتحمل معنى ذهنيا وتصورا وجدانيا ينعكس بعد ذلك على سمات الشخصية. وتشيرإلى مفهوم داخلي عند الناس ويظهر لهم في التعاملات اليومية من خلال تصرفات وسلوكيات معينة سواء كانت تلك السلوكيات أخلاقية أم اجتماعية أم تربوية.

والقيمة بهذا المعنى يحددها مقدارُ منزلتها في قلب صاحبها، وبهذا المعنى نجد أن ما يكون ذا قيمة عالية عند شخص قد يصبح ذا قيمة متدنية عند شخص يجلس بجانبه تمامًا أولا قيمة له عند شخص آخر.

كما يعدّ مفهوم القيمة أحد المفاهيم الرئيسية التي انجذبت إلى ميادين الاجتماع والاقتصاد والعلوم الدقيقة، فهناك القيمة المطلقة، وهناك القيمة النسبية، إلى غير ذلك من أصناف القيم، كما تم استثمار هذا المبدأ في مجال التربية والبيداغوجيا واللسانيات.

يرجع مفهوم القيمة في مجال الدراسات اللغوية إلى مؤسّسي الدرس اللغوي القديم، غير أنّهم لم يصرّحوا به، وإنّما ورد ضم تلميحاتهم التأصيليّة إذ ناقش اللّغويّون الهنود قضية اللّفظ والمعنى فمنهم من رأى أنّ اللفظ والمعنى لا ينفصلان عن بعضهما، ومنهم من رأى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة فطرية وطبيعية، أي تمتع كل واحد منهما بقيمة لها علاقة بالآخر[2].

---

[1] مقدّمة لدراسة فقه اللّغة – محمد أحمد أبوالفرج – دار النهضة العربية – بيروت، ط: 1 1969، ص 132.

[2] أحمد مختار عمر البحث اللغوي عند الهنود عالم الكتب، القاهرة ص17.

ويذكر عبد المجيد نوسي أن "فردناند دي سوسير" هو الذي أدرج، في سياق حديثه عن موضوع اللسانيات، مفهوم القيمة اللسانية[1]، حيث اعتبر أن اللسان يعد نسقا من القيم الخالصة[2]، وأنّ كلّ عناصر النسق تعد عناصر متلازمة ومتضامنة[3].

وأنّ قيمة كل عنصر تنتج بعلة الحضور الموازي للعناصر الأخرى لذلك فإن قيمة كلّ عنصر لا تتحدّد إلاّ في علاقتها الاختلافية مع العناصر الأخرى، وهي بهذا تطرح مسألة المعنى الذي لا يتحقق سوى من خلال العلاقات الاختلافية أي علاقات الإحلالات الفونيمية[4].

مصطلح القيمة الدلاليّة للصّوت :

لم يسعفنا البحث في إيجاد تعريف شامل لهذا المصطلح المركب عند علماء العربية السابقين، لكن لم يهملوا الإشارة إليه تلميحا، فلامسوا هذا المفهوم بمصطلح المناسبة، أو التناسب[5] كما أشير إليه بمصطلح المماثلة مرّة[6] والتجانس مرة أخرى[7]. والمصاقبة[8] وإمساس اللفظ شبه المعنى[1] وهذه المصطلحات الصوتية من صناعة الخليل وسيبويه وابن جني.

---

[1] نظام القيمة في السيميوطيقا السردية---مقال منشور على موقع وزارة الثقافة المغربية.

[2] SAUSSURE (Ferdinanad). Cours de linguistique générale, Ed payot 1972, P 116

[3] SAUSSURE (Ferdinanad). Cours de linguistique générale, Ed payot 1972, P 3 Ibid, p159

[4] نظام القيمة في السيميوطيقا السردية---مقال منشور على موقع وزارة الثقافة المغربية.

[5] سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ط. بيروت: دار الكتب العلمية بيروت 99ج4، ص14

[6] المزهر في علوم اللّغة، تحقيق، مجموعة من العلماء، المكتبة العصرية، بيروت1987،ج1، ص401.

[7] محمد داوود، العربية وعلم اللّغة الحديث، دار غريب، القاهرة2001، ص43

[8] الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، ج2 ص145.

ومصطلح القيمة الدلالية أكثر ارتباطا في نظرنا بدلالة الصوت إفرادا أو دلالته في بنية المكوّن المعجمي، ومن ثمة لعب به المعجميون المختصون أكثر من غيرهم من اللّغويّين.

ومقابل مصطلح القيمة الدلالية استخدم بعض العلماء مفهوما آخر استوعب مدلول مناسبة حروف العربية لمعانيها، هومصطلح القيمة التعبيرية الموحية ؛ إذ لم يعنهم من كلّ حرفٍ أنه صوت، وإنما عناهم من صوت هذا الحرف أنّه معبّر عن غرض، وأنّ الكلمة العربية مركبة من هذه المادة الصوتية التي يمكن حلّ أجزائها إلى مجموعة من الأحرف الدوالّ المعبرة، كلّ حرف منها يستقلّ ببيان معنًى خاصٍّ ما دام يستقل بإحداث صوت معين، وكلّ حرف له ظل وإشعاع؛ إذ كان لكلّ حرفٍ صدًى وإيقاع.

واستعاض بعض الباحثين مصطلح القيمة التعبيرية بمصطلح القيمة البيانية للصوت، وذلك ان لكل صوت ظل وإشعاع ؛ كما أنّ له صدًى وإيقاع. ومن ثمّة عزّزت دلالة الصوت بما وظف لها من أبنية وصيغ.

ويتّصل هذا المفهوم بما تؤديه الاصوات المكونة للكلمة من دور في إظهار المعنى، ولذلك رأى "بير جيرو" أنّ القيمة الدلالية Valeur sémantique قد تنطلق من اللفظة لتنطبق على أى الإشارة ومن ثمة يمكن أن نتكلم عن القيمة الدلالية للحركة أوالصرخة أوعن أيّ إشارة نستخدمها قى نقل رسالة ما[2].

ويمكن إدراج هذه المفاهيم في إطار مفاهيمي شامل يصطلح على تسميته بالدلالة الصوتية التي نعدها ثمرة المزاوجة بين مسائل علم الصوت الوظيفي وقضايا الدرس الدلالي، والتي يمكن جملها ضمن علم الدلالة الصوتي.

---

[1] م ن، ج ن، ص146.

[2] بير غيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس، دمشق ط1، 88، ص51.

أمّا تعريف الدلالة الصوتية –مصطلح من صناعة اللسانيّين العرب المتأخّرين فمرتبط بالتشكيل الصوتي لأكثر من مكوّن معجميّ يتقارب في الأداء الوظيفي، أو تتعلّق بها روابط دلاليّة ومن ثمّة تستند الدلالة الصوتيّة على تغيير في بنيات الملفوظ حتّى يحدث تعديلا أو تغييرا في المعنى، والمحصلة أنّ اللسان العربي يستجيب لهذا التأصيل، إذ كلّ حرف أوحركة في اللّغة العربية يمكن أن يكون مقابلا استبداليّا، فالحروف في تبدلها ذات وظيفة فونيمية، كذلك الحركات لها دلالة صوتية أي ذات وظيفة فونيمية بين الألفاظ[1].

ويعرّف إبراهيم أنيس الدلالة الصوتية بأنّها " الدلالة التي تستمد من طبيعة الأصوات نغمها وجرسها فتوحي بوقع موسيقي خاص، يستنبط من تآلف الحروف، وتشكُّلها في البنية اللغوية، والفضل في " فهم السّامع يرجع إلى إيثار صوت على آخر، أومجموعة من الأصوات على أخرى في الكلام المنطوق به"[2].

2 -الدلالة الصوتية عند العلماء :

لم يغب موضوع المقاربة بين الصوت والدلالة عن فكر العلماء منذ بدأ حديثهم عن قضايا اللّغة ونشأتها خاصة، وترى أن هذه المسألة قد أخذت نصيبا من النقاش عند اللّغويّين القدامى، ويبدو أنّ أسبقية طرحها إنما تعود للدّرس السنسكريتي والدرس اليوناني إذ يرى أفلاطون: أنّ الصلة بين الأصوات ومدلولاتها صلة طبيعية ذاتية[3]، ولم يكن هذا الدرس اللغويّ العربيّ

---

[1] جورج مونان " تاريخ علم اللّغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين "، تر بدر الدين القاسم، مطبعة دمشق، 1972، ص65.

[2] ابراهيم انيس، دلالة الألفاظ، ط7. القاهرة : مكتبة الأنجلوالمصرية، 1993، ص46.

[3] م ن. ص63. نقلا عن. Miracuiouns birth of language.p

خلوا من هذا الموضوع، وتتجلى أهميته ليس في شمولية البحث فقط، وإنّما في وثوقية الأفكار التي أبدعها وأصالة القراءة التي أنتجها.

تأسّس هذا الطرح على ملاحظة علاقة المنطوق بالمحيط، مع العلم أنّ المنطوق ظاهرة صوتية وجودية غريزية، تعرفها جميع المخلوقات، منها ما توصّل إلى الكشف عنه، ومنها مازال في طيّ الغيبيات، والنطق حدث صوتي، وقد ورد في تعابير اللفظ الحكيم، مرّة منسوب إلى كائن ينتسب إلى عالم الخوافي لقوله تعإلى :﴿واسْتَفزِزْ مَن اسْتطعتَ منْهُم بصَوتكَ﴾[1]، وورد جمعا ومفردا دلّ وصفه التالي على النّطق الغريزي: ﴿واغْضُض منْ صَوتكَ إنَّ أنكرَ الأَصْوات لصوتُ الحَمير﴾[2]، وجاء مصطلح الصوت ثالثة للتعبير عن المشافهة، وهوأصل اللّغة، قوله تعإلى : ﴿لاتَرفَعوا أَصواتكُم فوقَ صَوت النَّبي﴾[3].

حقيقة، الإنسان وصوته –منطوقه–عنصران لجسم واحد، وظلّ التحيّر قائما في التوصل إلى كيفيات نشأة المنطوق، وعدده، وأوّليّاته، وتظل مُساءلة هذه الأغراض من مُساءلة حوادث الزّمن ووقائع التاريخ، وهي وقائع أتعبت العلماء في استجلاء حقيقتها.

ولقد أغرى بعض العلماء الاشتغالُ لمعرفة أصل المنطوق ومنشئه، وتعليلهم أنّ جوهر الموجودات ماكشفت عنه المسمّيات–وهوالمنحى الذي بيّنه الخليل– ومن ثمة التفت اللّغويّون إلى الاستفسار عن حدود المنطوق ومعرفة تربته الأولى، وقدموا بين أيدي العلماء أفكارا افتراضية مختلفة، سيّرنا منها فكرة تتجاوب مع طبيعة هذا العمل.

---

[1] الإسراء64/17

[2] لقمان19/31

[3] الحجرات 3/49

لقد تنبه علماء العربية السابقون إلى هذه القضيّة التي أدركها سابقوهم، غير أنّ الإشارة بالتحليل العلمي إلى طبيعة الدلالة الصوتية في العربية الموصولة بأولية المنطوق، قد تمّ في زعم عبده الراجحي[1] على يد ابن كان ذلك في القرن الربع الهجري لا قبله.

هذا الموقف يفتقد إلى الضبط التاريخي الصحيح فضلا عن سلامته العلمية من وجهة نظر الدرس اللسانيّ الحديث، بينما رفض تمّام حسان هذا الموقف– وهومحق–وأكد أنّ قول ابن جنّي: " حدّ اللّغة أصوات" يصلح للظاهرة الكلامية لا للّغة[2] كما اعترف ابن جني بمزية من لمح إلى جوهر المنطوق، أوالقول، بينما نقل ابن جني رأي الخليل في مبدإ المنطوق القائم على أنّه سبب من الدلالة الصوتية، قال الخليل:" كأنّهم توهّموا –يقصد العرب– في صوت الجندب استطالة ومدّا فقالوا: صرّ، وتوهموا في صوت البازي، فقالوا: صرصر[3]، ولم نعثر فيما اطلعنا عليه من مراجع من أنكر نسبة هذا الرأي، بل ينقله أول عن تال دون تمحيص.

والواضح أنّ هناك تباينا في موقف الخليل وابن جني من مسألة نشأة المنطوق البشريّ ومن ثمّة تأصيلهم للدّلالة الصوتيّة.

فالأوّل يتحدث عن جوهر الظاهرة الكلاميّة مبينا طبيعتها، أما الثاني فيحاول أن يجد مفهوما علميا للغة التي انبجست من الممازجة بين الصوت والحدث في رأيه.

ويشير الخليل في الذي نقله ابن جني أنّ الكلام إنّما حدث بفعل علاقة الإنسان بمحيطه الطبيعي، باعتباره كائنا مشاركا لظواهر الكون وأن

---

[1] فقه اللّغة في الكتب العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ص60.

[2] الخصائص، ج1، ص31.

[3] مناهج البحث في اللّغة، مكتبة الانجلوالمصرية، ص56.

المتخاطب العربي البدائي تواصل مع ما وعاه من أصوات بيئته، وجعلها قرائن مساعدة في التوصل إلى العلاقة بين صاحب الصوت وصوته وما صار يرمز إليه، فأحال الخليل بهذا السّند العلميّ إلى جدليّة العلاقة بين التفكير الإنساني وتشكيل الكلام البشري، والتنصيص على اللحمة التي تربط بين الدلال والمدلول وإشارته إلى المسلك الوظيفي الذي تلعبه هذه الرابطة. وهو الطرح العلمي الذي لمسناه عند بعض اللسانيين في تصديهم لشرح موضوع العلامة اللسانية وحالاتها حين انتقدوا أصحاب مدرسة "بول رويال" التي ذهب منظروها إلى الاعتقاد بأن" الفكر أسبق من الكلام[1] وانتقدوا اعتباطي"ة الدليل اللساني" الذي هو أصوات في منشئه كما يرى سابير[2].

والملاحظة الثانية التي تعضد مسلكنا استخدام الرّاوي مصطلح "التوهم" في تصريحه[3] وهو منهج ابتدعه الخليل، يعني لغة : توهم الشيء، بمعنى تفرسته، وتوسّمته، وتبيّنته، قال ابن منظور : المعنى واحد[4]. وذلّل لنا السيوطي صعوبة تحصيل معناه،فأشارإلى أن يتوهم أحد شيء ثم يجعل ذلك كالحق منه[5] وإذا ربطنا المقاربة المفاهيمية نرى أن استعمال الخليل دال "التوهم" لربط الصورة الذهنية (مضمون الصوت)، بالصورة السمعية الملفوظة (الصوت) وهومايعنيه الدليل اللساني. وجذب المفهوم إلى مبتغى

---

[1] دوسوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي ورفيقيه، الدار العربيّة للكتاب، تونس-ليبيا، ص182.

[2] محمود السعران، علم اللّغة، مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي،ط2 القاهرة، 1997، ص54.

[3] يعتبر الخليل أول من أطلق مصطلح" التوهم" في التوجيه اللغوي لمسائل العربية، ينظر أحمد جاد الكريم، التوهم عند النحاة، مكتبة الآداب القاهرة 2001، ص28.

[4] لسان العرب، دار صادر، بيروت،1994، ج2، ص644(وهم)

[5] المزهر في علوم اللّغة، ج 2، ص366.

الهدف في بيان القيمة التعبيرية للصوت الفطري الذي يتوسل به إلى إتمام العملية التواصلية.

والملاحظة الثالثة التي نعدّها أكثر أهمية، إشارة الخليل للصفة الموضوعيّة للصيغة الأصل في المرحلة الأولى لتشكّل الكلام البشري، وهي كما يلي:

- أن تكون تعبيرا عما يمكن إدراكه بالعين والأذن معا واللسان، أي بجهازي السمع والبصر معا. وهي من العناصر الأساسيّة في الوظيفة التواصلية.
- أن تكون من الناحية الصوتية كلمة واحدة وتفيد من ناحية الوظيفة الدلالية جملة مستوفية المعنى، تؤدّي وظيفة اتصال ذات "منحى براغماتي، أو فائداتي".

والمستفاد من هذه المتابعة يتبيّن أنّ البنية "الفونومورفولوجية" للملفوظ " صرّ " تصلح من حيث المبدإ أن تكون أصلا في الطور الأول من بداية تشكيل الكلام الإنساني محقّقة شروط ثلاثة :

- هي محاكية لصوت حيوان غريزي وظيفي ورد بلفظ مدمج في مقطع صوتي.
- دلّت على صيغة الماضي الخاصة إسناديا بالشخص الثالث الغائب.
- مشاركة المتكلم والمخاطب سماع الحدث الذي يتم تقليد صوته، وشاهدا الحيوان الذي قام به.

ومن بيان هذه التفسيرات يتّضح أنّ مقولة الخليل كشفت سرّا علميّا في مجال نشأة الكلام العربي خاصة، حيث يشير إلي قدم اللسان العربي، وثبات أصوله الصوتيّة المبنيّة على نماء الكفاية اللغوية في بعض متسلزمات الخطاب من أحناء الطبيعة. ومثل هذا التنظير الذي سيره الخليل جاء منسجما لما حلّله اللسانيّون وتجلّى فيما انتهى إليه "فندريس" وغيره في

أنّ الكلام كلّما عبّر عن ألفاظ البداوة كشف عن أصل نشأته[1]. وبذلك استلزم أن يرتبط الصوت بما يوحي اليه من دلالة واسبقها ما كان الملفوظ قديما ومن مستخدم البادية والريف. ومواطنيها من بشر وحيوان.

ولمّا كانت آراء الخليل أغلالا على العقل العربي وطريقة بحثه، فلم يستطع ابن جني–أوغيره–أن ينال منها، أو يقدّم بديلا عنها، اكتفى ابن جنّي بالتدليل على صحذة موقف الخليل– وهو في الحقيقة لا يقوى على معارضته[2]، فيعود ويذكر أن منبع اللّغة الأصوات الطبيعية والصيحات البدائية التي كان الإنسان الأول يؤديها كتعبيرات طبيعية عن انفعالاته" وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلّها إنّما هو من الأصوات المسموعات: دويّ الريح... وشحيح الحمار... وهذا عندي وجه صالح متقبّل[3].

ونعتقد أن الذي قعده الخليل –وتابعه الوارثون لعلمه –منهم ابن جني بالشرح والتفصيل فيمابعد، يصلح أن يكون نظرية شاملة لجميع الخطاب الإنساني، وهذا واضح، وقد اشاد ابن جني بما اكتشفه الخليل في هذا الموضع قال: "اعلم أنّ هذا موضع شريف لطيف وقد نبّه عليه الخليل... وتلقّفته الجماعة بالقبول والاعتراف بصحته"[4]. فالخليل متميّز في علمه وعلمه فوق عقله[5].

لقد أُقرّ الخليل بحسّه العلمي بوجود علاقة بين الصوت والدلالة، وربما أكّد فكرته نتيجة صحبته لابن المقفّع –وهو فارسي– ومخالطته للفرس في

---

[1] اللّغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص،مكتبة الانجلوالمصرية القاهرة، 1950، ص92.

[2] الخصائص، ج3، ص288، وقد أسند موقفه من كتاب العين إلى أستاذه الفارسي، متحررا من الاتهام.

[3] الخصائص، ج2، ص152.

[4] م ن، ج1، ص 46.

[5] م ن، ج2،ص145.

مسقط رأسه، فقد سكن البصرة وهي حاضرة العراق من باب الأعاجم، ومن ثمّ لقيت فكرته هذه قبولا عند من ورث علمه ومنهج بحثه، أسبقهم سيبويه وابن جنّي وكانت لهما بالفرس صلات اللّغة والدّم.

كما أن السيوطي قد نقل عمن سبقه ممن قالوا بالمناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها، من ذلك أنّ العرب تجعل الصّوت الأضعف للألفاظ الضعيفة، والصوت الأقوى للألفاظ القويّة، فقال " : فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين، والأَخفّ والأسهل والأَهمس لما هو أدنى وأقلّ وأخفّ عملاً أو صوتاً، وجعلت الحرف الأقوى، والأشدّ والأظهر، والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم، أحس ومن ذلك المدّ والمطّ، فإنّ فعل المطّ أقوى، لأنّه مدّ وزيادة جذب فناسب الطّاء التي هي أعلى من الدّال[1].

وإشارة ربط هذه الفكرة بجنس بشري شارك العرب وحدة الدين والسلطة والارض في رأينا إنما يعود إلى نقل سجله السيوطي يرويه في مزهره:"نقل أهل أصول الفقه عن عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة أنه ذهب إلى أنّ بين اللّفظ ومدلوله مناسبة طبيعيّة حاملة للواضع على أن يضع وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين من غير مرجّح، وكان بعض من يرى رأيه يقول : إنّه يعرف مناسبة الالفاظ لمعانيها فسئل ما مسمى "أدغاغ" وهوبالفارسية الحجر،فقال :أجد فيه يبسا شديدا وأراه الحجر[2].

هذا التفسير يشير إلى أنّ بعض الوضع اللغوي للدلالة الصوتية إنّما عرفته اللغات الهندواوربية كما عرفته العربية فهي قد تغذت من مصدرمشترك هوالطبيعة، فقدت وافق الواضع التواصل بالملفوظ الخشن بالمدلول اليابس،

---

[1] المزهر في علوم اللّغة، ج1ص53.

[2] م ن، ج1، ص 34.

والمدلول الرّخو والعاطفي النّاعم بما يناسبه من اللفظ المركب من أصوات مهموسة ورخوة.

ولا نعدّ ذلك غريبا، فقد أودع الخالق بعض أسراره المعجزة في صنعة الطبيعة، إذ وسم مخلوقه البشري الأوّل بآدم من عناصر وجه الارض وزوجه حوّاء من محتواه المادي –جسده– ولاقت فكرة المطابقة بين الصوت ودلالته قبولا عند كثير من علماء العربية القدامى منهم: ابن دريد في الجمهرة وابن فارس في مقاييس اللّغة و ابن سينا في رسالته أسباب حدوث الحروف، ومن علماء الفقه والتفسيرنذكرابن قيم الجوزية.

وتجاوب الباحثون العرب مع هذه الرؤية العلمية، وهم كثر، نذكر على سبيل المثال المتحمسين منهم : حمد فارس الشدياق، وعبد الله العلايلي، وجورجي زيدان، والعقاد، وعباس حسن، وصبحي الصالح، ومحمد لمبارك، وعبد الواحد وافي، وكمال بشر، والرافعي...

الدلالة الصوتيّة وقيمتها التواصليّة :

تحدث علماء العربية عن اللّغة باعتبارها شكلا إتّصاليا ضمن سلسلة من الوسائل التعبيرية التي يجمعها أمر واحد هو الدلالة، وكان الفكر اللغوي العربي قد بني على مفهوم الدلالة_حيث طبق على جميع وسائل التعبير المختلفة مقاييس خاصة للربط بين الشكل / اللفظ والمحتوى /المعنى، ومن ثمة فالغرض العام في كلّ الأحوال هو التواصل وإيصال الفكرة. ويذلك تجد الدّلالة الصوتيّة موقعها في المسعى التواصلي.

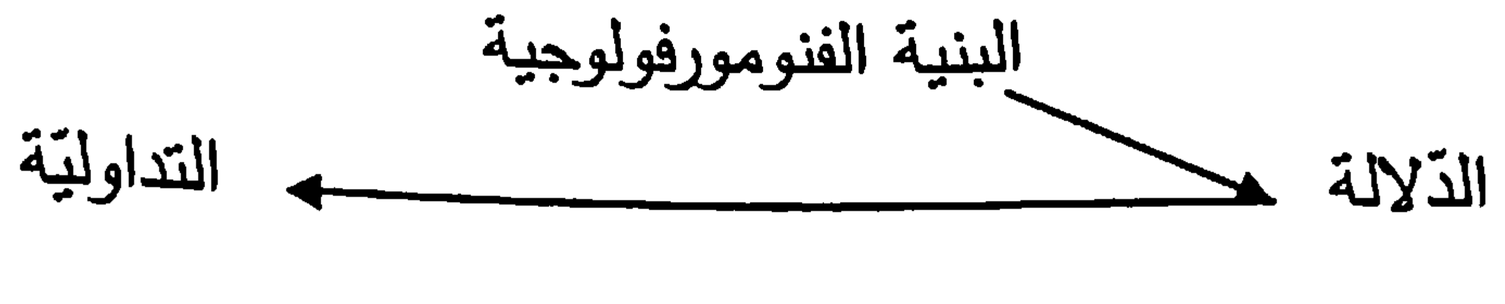
المتأمّل في موضوع القيمة الدلاليّة للصّوت العربي يكتشف أنّ الألفاظ العربيّة ذات صلات بمعانيها، وبغايات استعمالاتها، وأنّ المستخدم العربيّ كان يربط بين الصّوت بالمعنى الحسّي، فينتخب في تواصله الصّوت المناسب للحدث الذي يطابقه، فمسمّى أصوات حيوانات الصحراء على بنية

واحدة "فُعال" فعيل " تماثل صدور الصرخة، لكن لكلّ حيوان سمت صوته : فللذئب عواء، وللكلب نباح، وللقط مواء، وللحمام هديل...

كما أن لحركة مظاهر الطبيعة أسلوبا فنومورفولوجيا أسّس له المستعمل العربي،إذ وظف التشكيل الذي ينبئ عن حركة تلك الموجودات، "ففعلان " لما استعمل لدوران الرياح، وهيجان البحر، وغليان الماء، وإن كانت دالة على الاضطراب والحركة في رأي سيبويه وابن جني، فهي في رأينا تشير إلى تبدلات وفي الحالات الطبيعية إلى حالات غير طبيعية محسوسة كالذي وصف، وأخرى نفسية أو مرضيّة نحو الغثيان، والهذيان والهيمان والحيران.

ومذهب سيبويه مستوحى من تقريرات أستاذه الخليل في الإشارة إلى وجود مناسبة طبيعية بين أصوات البنية اللغوية ودلالتها، فهو لم يتوقف عند حدّ إثبات وجود مناسبة طبيعية بين الصوت ومدلوله فحسب، وليس بين بنية الكلمة اللغوية ودلالتها فقط، وإنما أشار إلى الملمح التداولي الذي عنيه من التعويل على التعبير بتوظيف أشباه هذه الابنية على أحداثها، قال : "ومن المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربتْ المعاني : النّزوان والنقزان، وإنما هذه الأشياء في زعزعة البدن واهتزازه في ارتفاع[1].

وهذا التأصيل مجاله الدلالة وسياقه التلفّظ في بعده التجريدي، يصوّره هذا التمثيل البياني:



[1] الكتاب، ج2، ص153.

ومن اللسانيين الغربيين الذين اقتنعوا بأن للصوت قيمة تواصلية، نذكر "ياكبسون" –وهو أحد رواد الاتجاه الوظيفي في الدراسات اللسانية– إذ يقول: " يمكن للعلاقة الفونيماتيكية في كلمتين متقابلتين أن تتطابق مع التعارض الدلاليّ، ... فإذا تعزّز هذا التباين بإحاطة كل منهما بما يناسبها من حركات وصوامت، فإنّ الصّوت يصبح في حقيقة الأمر صدى للمعنى[1].

ولكي يكتسب الصوت اللّغوي إيحاء تعبيرياً وتواصليا؛ يجب أن يتكرر بدرجة، تجعل له موقعا لافتا في الكلام. ويندرج ذلك في التشكيل الصوتي للمكوّن المعجمي في صياغته النصّية وهوما ندلل عليه من بعض الشواهد النصّية التي نوردها من معجز الكلام وفصيحه قوله تعالى : ((فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ والْغَاوونَ[2]. قيل إن الفعل (كُبْكِبُوا) مضاعف كُبّوا بالتكرير، وتكرير اللفظ يفيد تكرير المعنى أي الدلالة على الزيادة في معنى الفعل.

قال أَهلُ اللّغة – كما في اللسان – معناه دُهْورُوا وحقيقةُ ذلك في اللّغة تكرير الانْكِبابِ كأَنه إذا أُلْقِيَ يَنْكَبُّ مَرَّةً بعد مرَّة[3].

يعطي الفعل كبكبوا تصويرا للمشهد المهول بجرسه اللفظي الذي يوحي بصوت تدافعهم وتساقطهم بلا عناية ولا نظام. قال الاستاذ ابن عاشور: كُبُّوا فيها كَباً بعد كَبَ فإنَّ {كبكبوا} مضاعف كُبُّوا بالتكرير وتكرير اللفظ مفيد تكرير المعنى مثل : كفكَف الدمعَ، ونظيره في الأسماء : جيش لَمْلَم، أي كثير، مبالغة في اللَّم، وذلك لأنّ له فعلاً مرادفاً له مشتملاً على حروفه

---

[1] قضايا الشعرية، ترجمة محمد المولى، ومبارك حنون، ط1. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988، ص54.

[2] الشعراء/94

[3] ابن منظور، لسان العرب، "كبب"

ولا تضعيف فيه فكان التضعيف في مرادفه لأجل الدلالة على الزيادة في معنى الفعل[1].

من فصيح النظم :

ينظر بعض الدارسين إلى القيمة الدلالية للصوت من زاوية أشمل، ليس من خلال البنية الفونيمية الافرادية فقط وإنما ضمن السياق الكلّي للنّص، إذ أنّ استخدام الصّوت بطريقة جمالية يحدث إيقاعاً معيناً يرسم به الشاعر صوره، أو يساعد به تكوينها. أو ينمّي به تواصله مع المتلقي، ومن ثمّة يشكّل المحتوى ظلالا للأصوات المميّزة في العمل الأدبي، وهو ما أطلق عليه بعض الأسلوبيّين: الأسلوبية الصوتية التي تعني بالاستخدام المكثف للصوت في بنيات النظم لإيصال دلالات معينة يشير إليها التوظيف المقصود للفونيمات التركيبيّة وفوق التركيبيّة.

ومن الأمثلة التعبيرية للتشكيل الصوتي أذكر المراوحة بين اللام والسين بأبيات من قصيدة وطني لمحمود درويش :

وطني ! يعلمني حديد سلاسلي

عنف النسور، ورقة المتفائل

ما كنت أعرف أن تحت جلودنا

ميلاد عاصفة وعرس جداول

سدوا علي النور في زنزانة

فتوهجت في القلب.. شمس مشاعل

كتبوا على الجدران رقم بطاقتي

فنما على الجدران. . مرج سنابل

---

[1] المصحف الالكتروني تفاسير القرآن الكريم | Holy Quran tafasir (explications)
/http://quran.ksu.edu.sa/tafseer

رسموا على الجدران صورة قاتلي

فمحت ملامحها ظلال جدائل

وحفرت بالأسنان رسمك داميا

وكتبت أغنية العذاب الراحل

أغمدت في لحم الظلام هزيمتي

وغرزت في شعر الشموس أناملي

والفاتحون عليّ سطوح منازلي

لم يفتحوا إلا رعود زلازلي!

لن يبصروا إلا توهج جبهتي

لن يسمعوا إلا صرير سلاسلي

فإذا احترقت على صليب عبادتي

أصبحت قديساً.. بزيّ مقاتل

تعمّد درويش استعمال صوت السين في قصيدته لكي يثري الإيقاع الداخلي بواسطة ترديد هذا الصوت بعينه في معظم الأبيات، وتكرار ذلك ليعكس الحالة الشعورية للمبدع وقدرته على تطويع الصوت ليؤدي وضيفة تواصلية مميزة.

كثف الشاعر من تطويع صوت السين في القصيدة وهوصوت يجمع بين الرقة والهمس، فانشأ من الترديد الصوتي له إيقاعا كئيبا سلاسلي–النسور– سدوا رسموا–الأسنان. ...، ينسجم مع غربته في زنزانته، وحالة الأسى الدفين الذي يسكن وجدان الشاعر، إضافة إلى توظيف الألفاظ المصاقبة لمدلولاتها: نحو صرير، سلاسلي –رعود

إنّ الدلالة التي تأتت من التشكيل الإيقاعي لصوت السين، تتعدى مجرد رصد ظاهرة الترديد الصوتي إلى فضاء الإيحاءات الدلالية المتوهجة الكامنة

فيها. وهو بهذه الأداة يحاكي البحتري في سنيته الباكية وشوقي في غربته الدامية.

خاتمة :

بعد هذه المتابعة العلمية لهذه القضية المعرفية، نخلص إلى جملة من النتائج العلمية، نذكرها في هذا الثبت:

- أنّ مسألة القيمة الدلالية للصوت إنّما ترجع في جذورها إلى نشأة اللّغة، وعلاقة الإنسان ببيئته التي تعتبر المصدر الأصلي للتوليد اللفظ اللغوي
- اشتراك معظم اللغات في الالفاظ المحكية عن المظاهر الطبيعية، فالغرغرة وهي صوت إرجاع السائل نحوالزبدة المذابة في الحلق، هي اللفظة نفسها بالفرنسية.
- تمكّن بعض علماء العربية القدامى والمحدثين من إبراز جدوى هذه القضية العلمية، وقدموا أفكارا مهمة صالحة للمتابعة والبحث.
- تطوّر مبحث هذا الموضوع، فلم يعد مجاله الدلالة والصوت، وإنما وجد موقعه في الدراسات النقدية، نحوالاسلوبيات الصوتية..

المصادر والمراجع :

- ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط7. القاهرة، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1993.
- ابن منظور، لسان العرب، "كبب"
- أحمد مختار عمر البحث اللغوي عند الهنود عالم الكتب، القاهرة.
- الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة 2000.
- الحجرات 3/49

- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، ج2.
- اللّغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1950.
- المزهر في علوم اللّغة، تحقيق، مجموعة من العلماء، المكتبة العصرية، بيروت1987،ج1.
- المصحف الالكتروني تفاسير القرآن الكريم | Holy Quran tafasir explications))
- بير غيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس، دمشق ط1.
- جورج مونان "تاريخ علم اللّغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين "، تر بدر الدين القاسم، مطبعة دمشق، 1972.
- دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي ورفيقيه، الدار العربيّة للكتاب، تونس–ليبيا.
- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ط. بيروت، دار الكتب العلمية بيروت 99ج4.
- فقه اللّغة في الكتب العربية، دار النهضة العربية، بيروت.
- قضايا الشعرية، ترجمة محمد المولى، ومبارك حنون، ط1. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994، ج2.(وهم)
- م ن. ص63. نقلا عن. Miracuiouns birth of language.p
- محمد داوود، العربية وعلم اللّغة الحديث، دار غريب، القاهرة، 2001.
- محمود السعران، علم اللّغة، مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، ط2، القاهرة، 1997.
- مقدمة لدراسة فقه اللّغة – محمد أحمد أبوالفرج – دار النهضة العربية – بيروت، ط: 1 1969.
- مناهج البحث في اللّغة، مكتبة الانجلوالمصرية.

- نظام القيمة في السيميوطيقا السردية---مقال منشور على موقع وزارة الثقافة المغربية.
- يعتبر الخليل أوّل من أطلق مصطلح" التوهم" في التوجيه اللغوي لمسائل العربية، ينظر أحمد جاد الكريم، التوهم عند النحاة، مكتبة الآداب القاهرة 2001.
http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/
- SAUSSURE (Ferdinanad). Cours de linguistique générale، Ed payot 1972.

الفصل التاسع:

تشكّل المعنى في الأنظمة اللّسانيّة و الكفايات العرفانيّة

دور الفضاءات الذهنيّة في تنشيط الأطر الدلاليّة للّغة

د. عفاف موقو – جامعة سوسة

ينطلق هذا العمل من الإقرار بوجود علاقة توليديّة بين مفهومَيْن مركزيّيْن في اللّسانيات العرفانيّة هما الفضاءات الذّهنيّة والأطر الدّلاليّة. فإذا كانت الألفاظ أوالأبنية التركيبيّة تنشأ عن فضاءات مختلفة باختلاف نوعيّة المعارف التي يعبّر عنها القول (وقائع، اعتقادات، رغبات، فرضيات، خيالات..)، فإنّ تلك الفضاءات لا تصنع اللّغة من أجل التّعبير عن "مفاهيم" معيّنة، وإنما علينا أن ننظر إليها بما هي وسائط ذهنية من شأنها أن تدفع القول إلى تنشيط الأدوار داخل الأطر الدّلالية المتنزّلة ضمن المعارف الأساسيّة لمنشئ اللّغة. ولمّا كان تنشيط الفضاءات الذّهنيّة للأطر الدّلاليّة يقع بدرجات مختلفة باختلاف سياق القول، فقد ارتأينا، في هذا المقال، تقديم أهمّ الطرائق التي يمكن من خلالها ضبط أنماط عمليّة التّنشيط تلك. وقد اعتمدنا، في ذلك، إلى جانب الأمثلة الدّقيقة، على مفهومين نعتبرهما أساسيّين في صنع البنية التصوريّة للغة هما: مفهوم الإطار، ويتنزّل ضمن ما يعرف لدى فيلمور ب"علم دلالة الإطار"، ومفهوم الفضاءات الذّهنيّة الذي يتنزّل ضمن نظريّة الفضاءات الذّهنيّة لدى فوكونيي. وسينقسم عملنا إلى ثلاثة محاور: أوّلها بيان العلاقة بين مفهومي الإطار والفضاءات الذهنيّة، ثانيهما الوقوف على أنماط تنشيط الفضاءات الذّهنيّة للأطر الدّلاليّة. ثالثها إبراز دور الفضاءات المزجيّة في إدماج الأدوار داخل الأطر.النظرة التي نقدّمها في هذا المقال، تندرج ضمن اللّسانيات العرفانيّة، وتستبعد أطروحات علم الدّلالة اللّساني البنيوي. وعلى هذا الأساس، يتجاذب هذا العملَ قطبان: أولهما استبعاد الفصل بين عناصر الثلاثيّة التي تأسّس عليها النحوالتّوليديّ:تركيب–دلالة–تداوليّة،

وهي ثلاثيّة قائمة أولا، على عزل التّركيب عن الدّلالة، من جهة، وعن التّداوليّة من جهة أخرى، وثانيا، على اعتبار التّركيب جوهر الدّراسة اللّسانيّة. ثانيهما، المماهاة بين المعنى والتصوّر. إذ، يقوم المنظور الذي نتبنّاه على الدّمج بين الدّلالة والتصور من جهة، والتصورات والتّداوليّة، من جهة أخرى. ويترتّب عن هذا الأمر نتيجتان مهمّتان: الأولى هي أنّ السّياق –لدينا– هو سياق ذهنيّ مدمج ضمن التصوّر، والثّانية أنّ التصور هو الأساس الذي يكون التّركيب تأويلا له. وفي هذا الإطار لا بدّ من النصّ على أن لا فرق لدينا بين المعنى والدّلالة، إذ نستعمل هذين المصطلحين بنفس المعنى، وذلك على اعتبار أنّ المقابلة بينهما، في التّقليد اللّساني، غير مستقرّة إذ تردّد التمييز بينهما من اعتبار الدّلالة موافقة للمعنى "الأوليّ" الحرفيّ لكلمة ما، في حين أنّ المعنى موافق للوجوه المشتقّة من تلك الدّلالة الأساسيّة أي المعنى المجازي (وهذا التمييز يعود إلى التقليد اللّساني الفرنسي في القرن الثامن عشر)، إلى اعتبار أنّ الحديث عن الدّلالة يكون في إطار الجملة أمّا المعنى فيخصّ الأقوال لا الجمل. ومن هذا المنظور، تكون دلالة كلمة ما هي النموذج أو"المعنى النّمطي"، في حين يكون معناها تنويعا مقاميّا لذلك النموذج.

1- العلاقة بين مفهومي الإطار والفضاءات الذّهنيّة

في رأينا أنّ ما يخول لنا الحديث عن الفضاءات الذّهنيّة بما هي مبدأ منشئ للأطُر وفق آليّة التّوليد الدّلالي، ثلاثة أسباب أساسيّة :

1.1 – الأواليّة العرفانيّة للفضاءات الذهنيّة :

أنّ الفضاء الذّهنيّ عمليّة ذهنيّة تنتج عنها الأُطُرُ بما هي مجموعة من المعارفِ المفهوميّة التي تختزنها ثقافة المتخاطِبيْنِ. فبالرغم من اشتراك كلّ من الفضاءات والأطر في كونهما مبدأ أساسيّا لتنظيم البنية التصوريّة، فإنّ الفضاءات أشدّ أوليّة من الناحية العرفانيّة، ممّا يرشّحها لتشكّل آليّة توليديّة

مسؤولة عن تنشيط الأطر الدّلاليّة في الأذهان. فهي عبارة عن مناطق تمتدّ داخل الدّماغ على مساحات متمايزة ومترابطة عن طريق شبكة من الطرقات الواصلة بينها. ولهذا السبب، وقع تعريفُها، في إطار التّأويل العصبيّ للعمليّات العرفانيّة، بما هي مجموعاتٌ من الاحتشادات العصبيّة المُنشَّطَة. وعادة ما يقع التمثيل على التّنشيط الموازي لتلك الروابط الواصلة بينها، في الرّسوم البيانيّة، من خلال الخطوط الواصلة بين العناصر (فوكونيي وتورنر، 2002، ص40). وبذلك فإنّ المقصود بمصطلح الفضاء الذّهنيّ ليس الأبعاد الفضائيّة المتّصلة بالعالم الفيزيائي الواقعي التي عادة ما نتبيّنها من خلال تعابير لغويّة مثل الظروف والحروف، وإنّما يقصد به أبنية ذهنيّة مُتحكّمة في إنتاج البنى اللّغويّة وتأويلها. وبالتّالي، يكون التوسّل بلفظ "الفضاء" للتعبير عن هذه الأبنية، تعبيرا مجازيّا للدّلالة عمّا يختزنه الذّهن البشريّ من قدرة على بناء التصورات وفق طرائق معيّنة من الانتظام العرفانيّ (فوكونيي، 1984، ص10).

أمّا الإطار فهوعبارة عن المضمون التصوري الذي تنشّطه تلك الاحتشادتُ انطلاقا من إدراكنا التجريبي والثّقافيّ لمقولات العالم : "لفظ الإطار يعني لديّ كلّ نظام تتعالق داخله المفاهيم بطريقة تلزمك، من أجل فهم المفهوم الواحد، أن تفهم البنية المناسبة له ككلّ. وإذا وقع ذكر أحد هذه العناصر المندرجة ضمن بنية معيّنة، في نصّ أو محاورةٍ ما، عندئذ تُستحضر كلّ العناصر المتبقّية بصفة آليّة"(فيلمور،1982، ص111). وعلى هذا الأساس، نفهم أنّ الإطار هوالمقولة في مفهومها الموسّع الذي يتجاوز جملة الشروط الضروريّة والكافية أومجموعة السمات الدلاليّة الدّنيا للّفظ، ليشمل جملة التصورات غير البنيويّة المرتبطة بتلك المقولة استنادا إلى التجربة. وعلى سبيل المثال فإنّ "المطعم" مقولة تعرّف بنيويّا، مؤسّسة للخدمة أو مكان لتناول الطعام، أمّا إطار المطعم فهو تعريفه الموسَّع الذي يتجاوز

بكثير معناه المنصوص عليه في المعاجم ويحيل على جملة المعارف المتّسعة المحيطة باللّفظ، إذ تترابط، داخل إطار المطعم، مجموعة من التصورات مثل الحريف، والنّادل، والطّلب، وقائمة الأطعمة، والأكل، والفاتورة، والنقود إلخ وغيرها من المفاهيم التي لا تربطها ب "مطعم" علاقةٌ بنيويّة(قائمة على التّضمين أوالتّضاد) لكنّها في علاقة وثيقة به من الناحية التجريبية ولا يمكن تصور المطعم بمعزل عنها. وقد تتنوع المعارف التي يعبّر عنها الإطار لتضُمّ كلَّ ما يختزنه المتكلّم من معارف حول لفظةٍ معيّنة كأن يثير إطار اللّون، في الأذهان، معاني الثّورة والتّمرّد المتّصلة باللّون الأحمر وغير ذلك من التّداعيات التي قد تنشأ عن تأويلنا لمقولة اللّون، وهي تداعيات يصعب تحديدها بدقّة، ممّا من شأنه أن يُدخل الدّلالة الحافّة للفظةٍ معيّنة ضمن عناصرالإطار الذي تنتمي إليه تلك اللّفظةُ. (دايفيد لي،2001، ص8–10). ولا شكّ أنّ الدلالة الحافّة تحتلّ ضمن علم دلالة الإطار، دورا هامّا بعد أن وقع تهميشها ضمن علم الدلالة البنيوي (موقو،2007، ص35).

1.2 – استعمال المناويل الذاتيّة :

يشترك المنوالُ الإطاريّ مع منوال الفضاءات في الطابع الذّاتي الذي يقطع مع شروط الصّدق. وقد أشار لايكوف إلى أنّ نظريّة المناويل العرفانيّة المؤمثلة التي أقرّتها نظريّةُ فوكونيي في الفضاءات الذهنيّة تتميّز عن الدلاليّات الموضوعيّة بخاصيّتيْن أساسيّتيْن : طابعها العرفاني أوّلا، وطابعها المؤمثل ثانيا. أمّا طابعها العرفاني فيتمثّل في أنّ الفضاءات يقع تحديدها انطلاقا من الأبعاد التجريبيّة للنفس البشريّة. أمّا طابعها المؤمثل فيتمثّل في أنّها لا تتماشى تماما مع العالم الخارجي. (لايكوف. 1987. ص125).

ويتّضح هذا الأمر بالنظر إلى الفضاء الذهنيّ بما هو الآليّة التي استبدل بها فوكونيي مفهوم العوالم الممكنة في دلاليّات شروط الصّدق. ويقوم هذا

المفهوم على اعتبار أنّ مكانة الوضعيّات التي تمثّلها الأقوال تتحدّد انطلاقا من مشابهتها العالم الواقعيّ. وعلى سبيل المثال فإنّ مكانة الوضعيّة التي يمثّلها القول: "اشترت جهانُ كتابا" تتحدّد انطلاقا من مدى مشابهتها الواقع، فإذا كانت جهان فتاة موجودة فعلا، وإذا كان حدثُ اشترائها للكتاب قد وقع فعلا، فإنّ الوضعيّة المعبّر عنها في هذا القول صحيحة وبالتالي مندرجة ضمن العالم الواقعي. أمّا إذا لم يكن هناك وجود فعليّ للفتاة والكتاب وحدث الاشتراء، فإنّ القول خاطئ وبالتالي مندرج ضمن العالم الممكن. ويقوم هذا التصوّر على التمييز تمييزا حاسما بين أمريْن هما العالم الواقعيّ من جهة، والعوالم الممكنة من جهة أخرى. وتتكون العوالم الممكنة من وضعيّات ليست بالضرورة فعليةً قد تطابق اعتقادات الشخص أورغباته أوحالاته الذهنيّة الأخرى. ومن هذا المنظور، مثّلت العوالم الممكنة إشكالا فلسفيّا ميتافيزيقيا مداره التساؤل عن مشروعيّة القول بوجودها وعن مكان وجودها إذا سلّمنا بهذا الوجود. وفي محاولة منه لتجاوز هذه النظرة الميتافيزيقيّة واقتراح حلول لبعض الإشكاليّات المطروحة على علم الدلالة والتحليل التداولي، اقترح فوكونيي(1984) مفهوم الفضاء الذّهنيّ بما هوبنية عرفانيّة تشمل إلى جانب فضاء الواقع الذي لا يقصد به الواقع الخارجيّ في بعده الفيزيائيّ وإنّما التمثيل الذهنيّ للواقع، فضاءاتٍ أخرى تعيّن وضعيّات ممكنة مثل الرّغبة، في مثل قولنا: "تريد جهان اشتراء كتاب"، أو الاعتقاد، في "اعتقد زيدٌ أنّ جهان اشترت كتابا"، أومفترضة كما في قولنا: "إذا اشترت جهان هذا الكتاب فستنجح". وبذلك، فقد أصبح يُنظر إلى مثل هذه الوضعيّات بما هي واقعة في ذهن المتكلّم أوالمتلقّي وليس في مكان ميتافيزيقي غير محدّد المعالم.

أمّا ذاتيّة المنوال الإطاريّ فتظهر من خلال تطابقه مع عدّة مفاهيم تُستعمل في حقل علم الدّلالة العرفاني من قبيل الصّورة الثريّة والمجال والمشهد

والسّيناريووالمنوال العرفاني المؤمثل والخطاطة(بمفهوم روملهارت). فالإطار "لفظ عامّ شامل لجملة من المفاهيم التي أُشتُهرت، ضمن المصنّفات المهتمّة بتأويل اللّغات الطبيعيّة، بألقاب متنوعة."(فيلمور، 1982، ص137). والخيط الرّابط بين هذه المفاهيم أنّها عبارة عن جملة من المعارف المبنيَنة داخل نظامنا التصوريّ والنابعة من ثقافتنا وطرق تجسّدنا في العالم والمولّدة للبنيات المقوليّة والتّأثيرات الطّرازيّة. وبالتّالي فإنّ تمثّل المتكلّمين لإطار لفظٍ معيّن يختلف باختلاف وظيفة ذلك اللّفظ وموقعه داخل التجربة الخاصّة لكُلٍّ منهم. ويتناقض هذا التوجّه مع دلاليّات شروط الصّدق القائمة على اعتبار المفاهيم مشتركة بين المتكلّمين وعلى محاولة وصفها وصفا موضوعيّا من خلال إثبات مجموعة السمات الدّلاليّة المميّزة التي تحدّد "معنى" المفردات. إنّ الغاية من المنوال الإطاريّ هي تفسير التواصل بين الثّقافات، بناء على أنّ اختلاف معاني المفردات المكونة للأطر يغذّيه التنوع التجريبي لمعارفنا. ولبيان ذلك، نأخذ مثالا عبارة " نهاية الأسبوع" الذي تقابله في اللّغة الإنكليزية عبارةWeek-end ، وهومثالٌ ذكره فيلمور: تعيّن هذه الكلمة يومَيْن هما السّبت والأحد وتستثنيهما من بقيّة أيّام الأسبوع. وبالتّالي، فإنّ هذه اللّفظة تحدّد جزءا من دورة الأيّام السّبعة التي تمثّل إطار عبارة Week-end أومنوالها العرفانيّ المؤمثل(م.ع.م) Idealized Cognitive Model(I.C.M) حسب اصطلاح لايكوف (لايكوف،1987، ص68). وهومنوال يفترض الدّورة الطبيعيّة المحدّدة بحركة الشمس بما هي الوسيلة المتعارفة لتحديد آخر يوم ما وبداية اليوم الموالي. ويمثّل الأسبوع، ضمن المنوال المؤمثل، كُلاّ ذا سبعة أجزاء منتظمة انتظاما خطيّا تتابعيّا. وتفترض عبارة "نهاية الأسبوع" مقولةَ أسبوع العمل المتكوّن من خمسة أيّام متبوعة براحة يومَيْن، وهي أيّام منتظمة داخل يومية السبعة أيّام. وعلى هذا الأساس، يبدو منوالُنا للأسبوع منوالا مؤمثلا. ذلك أنّ أسبوع السبعة أيّام لا

يوجد موضوعيّا في الطبيعة بل هي أيّام ابتدعها البشر وليس لكلّ الثّقافات نفسُ أنواع الأسابيع. ويستدلّ لايكوف على ذلك بالنظام اليومي لدى البالنيز Balinese calendric system القائم على التّفاعل بين دورات مستقلّة من أسماء الأيّام يمكن تسميّتها بالدّورات التبادليّة مفادها تتابع عشر دورات مختلفة لأسماء الأيّام تتابعا منتظما بحيث يظهر بعد كلّ دورة اسم اليوم الأول ثمّ تنطلق الدّورة من جديد. ولتحديد يوميّة البالنيز، لا بدّ من اعتماد إطارٍ تتراكب داخله ثلاثُ بنيات للأسبوع: تتكون الأولى من خمسة أيّام، والثّانية من ستّة، والثّالثة من سبعةٍ.

ويشكّل كلُّ عنصرٍ من عناصر إطارٍ معيّن مقولة تصوريّة تترابط مع غيرها من العلامات أوالمقولات داخل الإطار وتتفاعل معها تفاعلا إجماليّا ينتج عنه الإطار بما هو نظام تصوريّ أو جشطلت.

3.1- تماثلُ التمييز دوراقيمة مع التمييز كلّاجزء:

عادة ما تُبنى الأقوال الممثّلة لأحداث أوحالات واقعة مثل "اشترت جهانُ كتابا" ضمن ما يطلق عليه فوكونيي الفضاء المركز Base space الذي يمثّل فضاء الواقع أو بصفة أدقّ العالم المعروف المتبادل للمتخاطبيْن. أمّا غير ذلك من الأقوال من قبيل: "يعتقد زيدٌ أنّ جهان اشترت كتابا" و"يعتقد عمر أنّ جهان اشترت كلبا" و"تريد جهان أن تشتري كتابا" و"ستشتري جهانُ كتابا" و" إذا اشترت جهان كتابا فستنجح"، فهي تشتمل على مُدرِجات فضاءات جديدةٍ مختلفة عن الفضاء المركز ومرتبط به في آنٍ، مثل فضاء الاعتقاد والرّغبة والشرط الافتراضي.

وفي هذا الإطار، يقع التمييز تمييزا حاسما بين الأدوار والقيم في الإسقاطات بين الفضاءات. ويُمثّل الدّور مقولةً لسانيّة، أمّا القيمة فهي العنصر الذي يمكن أن يندرج ضمن تلك المقولة. ف"الكتاب" في المثال السّابق هودورٌ يمكن أن يكون له وجوه أوقيم متعدّدة في الواقع متغيّرة بمرور

الزّمن كأن يحيل على كتاب الرّياضيّات أوكتاب الفلسفة أورواية أومسرحيّة. ولنأخذ أمثلةً أخرى على التمييز بين الدّور والقيمة (فوكونيي وتورنر،2002، ص98) :

(1) كان لينكولن رئيسا

(2) إليزابيت ملكة

(3) الرّئيسُ هو رأسُ الدّولة

في (1) الرّئيس دور ولينكولن قيمته، أمّا الملكة في (2) فهي الدور وإليزابيت قيمتُه، و"رأس الدّولة" في (3) تقابله قيمة "الرّئيسُ". ومن الناحية العرفانيّة، لابدّ أن يكون المتخاطبان هما اللّذان يُحدّدان العلاقاتِ التقابليّةَ بين الأدوار والقيم سواء داخل نفس الفضاء أو فيما بين الفضاءات حيث تترابط العناصرُ على أساس أنّ بعضا منها يمثّل أدوارا بالنّسبة إلى بعضها الآخر المُمثّلِ للقيَمِ المناسبة لتلك الأدوار.

يصطلح فوكونيي على الدّور وهو العنصر المصرَّح به في القول ب "القادح" وعلى القيمة بـ"الهدف"، ففي قولنا مثلا:

(4) "سندويتش الدّجاج ينتظر فاتورة الحساب" (لايكوف، 1987، ص77)

يُمثّل "سندويتش الدّجاج" وهوالطعام المطلوب من طرف الزّبون، الدّورَ القادحَ، أمّا شخص الزّبون فهوالقيمة أوالهدف الممثّل له داخل فضاء الواقع. ويرتبط الدّور(القادح) بالقيمة(الهدف) بواسطة الوظيفة التّداوليّة التي تصل بين الفضاءات على أساس مبدأ التعيين: "التعيين : إذا ارتبط شيئان بوظيفة تداوليّة [و] بحيث تكون و[أ] = ب، فإنّ وصف أ: ص[أ]، سيُمكّننا من تعيين مُقابلها ب" (فوكونيي،1984، ص16).

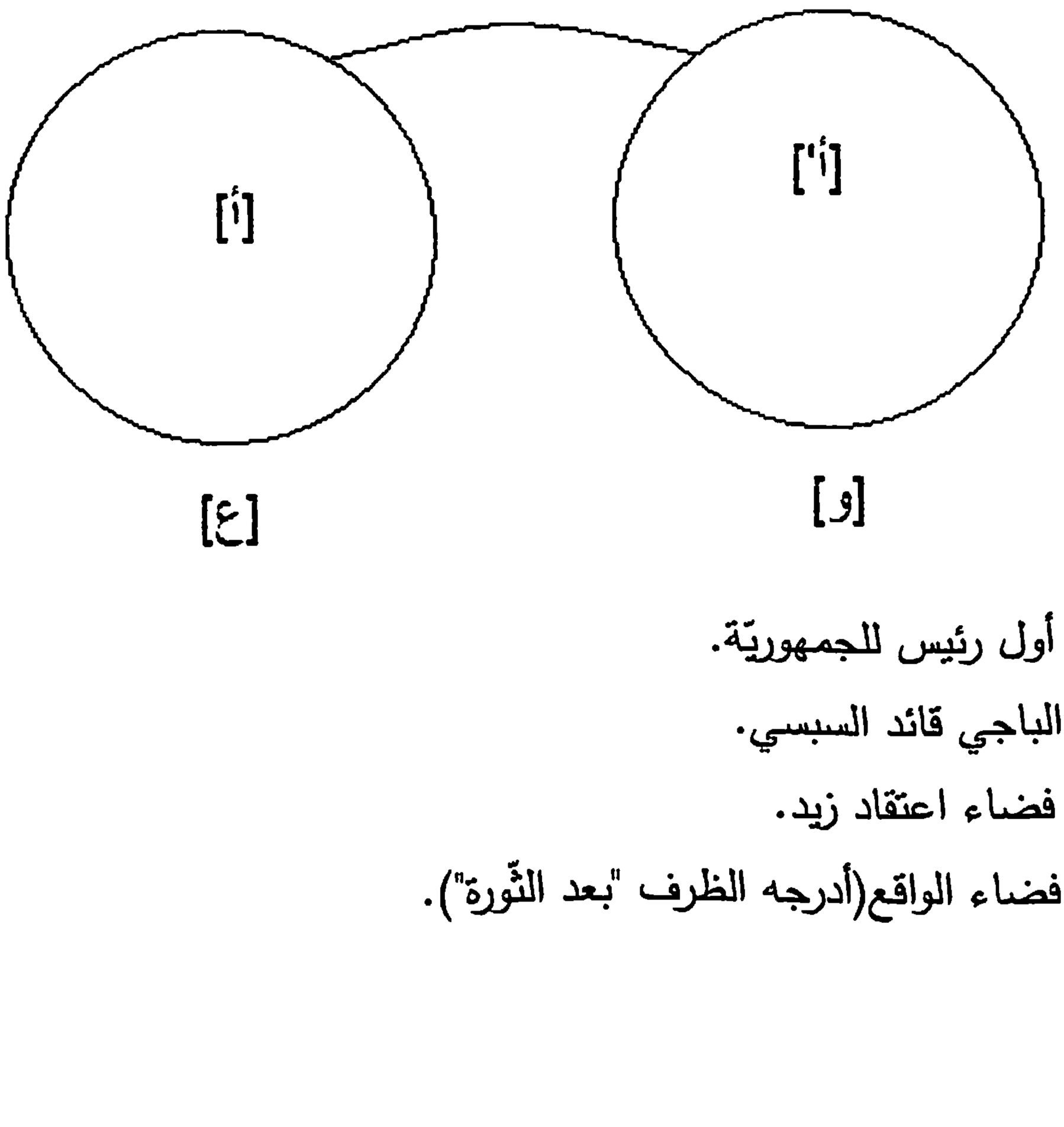
ويتمّ بناء الفضاءات داخل الأقوال من خلال المدرجات وهي جملة من القرائن التركيبيّة التي تقوم بإدراج فضاء جديد داخل القول أو بالإحالة على فضاء سابق. وقد تحضر المدرجات من خلال المفاعيلِ الدالّة على الظرفيّة

المكانيّة أو الزّمانيّة، أوالأفعال الدالّة على مواقف قضويّة مثل الشكّ أو العلم أو الاعتقاد، أو الأبنية الشرطيّة أو المفردات المُعبّرة عن الاحتمال، إلى غير ذلك.

وانطلاقا من هذه التّعابير، يُحيل الفضاءُ [ف] وهوالفضاء المبنيّ أو"الفضاء الابن" على الفضاءِ الثاني [ف'] وهوالفضاء المركز أو"الفضاء الأب". وعند اشتغال مبدأ التعيين، يقع الرّبط بين الدّور[أ] في [ف] وقيمته [أ'] مُقابلٍ ل[أ] داخل [ف']. ولنوضّح اشتغال الرّابط التّداوليّ في القول التّالي:

(5) "يعتقد زيدٌ أنّ الشّعب التّونسي انتخب أول رئيس للجمهوريّة بعد الثّورة انتخابا حرّا نزيها"

باعتماد الرسم التّالي:



[أ]: أول رئيس للجمهوريّة.

[أ']: الباجي قائد السبسي.

[ع]: فضاء اعتقاد زيد.

[و]: فضاء الواقع(أدرجه الظرف "بعد الثّورة").

إنّ التمييز بين الدّور والقيمة يقترب، في رأينا، من التمييز بين كلّ الإطار وجزئه. فالقيمة هي عبارة عن الجزء الذي يمثّل الإطار الكليّ المُنشّط من خلال الدّور البارز داخل الفضاء المَبنيّ. ويدعّم ذلك العلاقةُ الوثيقة التي توجد بين مفهوم الرّابط التّداولي ومفهوم الإطار أو المنوال العرفانيّ المؤمثل، ف"الرّوابط جزء من الم.ع.م (المناويل العرفانيّة المؤمثلة) بمفهوم فيلمور(1982)، ولايكوف(1982)، وسويتزر (1982)، والعوامل المحدّدة لهذه المناويل العرفانيّة المؤمثلة هي مناويل نفسية وثقافيّة مرتبطة ب"التجربة"، و/أوتداوليّة في مواضع معيّنة. وهوما يتضمّن إمكانيّة تنوعها من جماعة إلى أخرى، ومن سياق إلى آخر، ومن شخص إلى آخر" (فوكونيي،1984، ص23).

ولعلّنا نجد في التّعريف الذي أورده محمّد مفتاح للإطار ما يدلّ على هذا التقارب بين الإطار بما هوصورة كليّة ثريّة متجدّدة بتجدّد المعطيات الثّقافيّة والتّجريبيّة للمتخاطِبَيْن، من جهة، ومفهوم الدّور الدّلاليّ، من جهة أخرى. يقول الباحث في تقديم مكونات الإطار: " أهمُّها : العُقد والرّوابط والشغّالون، فالمستوى الأعلى أوالعقدة العليا تتولّد عنها عُقد صغرى لها نهايات–فضاءات فارغة Slot. ويمكن أن تُملأ هذه الفضاءات ببعض البنيات أوالتعابير تُدعى المالئة Filler. كما أنّ بعضا من هذه المالئة قد يتشعّب إلى عقد جديدة، على أنّ بعضا آخر قد يتوقّف. وهكذا، فإنّ الإطار(العقدة العليا) قد يتشعّب إلى أُطُر فرعيّة (عقد فرعيّة) بعضُها منجب وبعضها عقيم. وبالضّرورة، فإنّ هناك روابط من نوع خاصّ تشير إلى العلاقة الوثيقة بين الإطار الأمّ والأطر الفرعيّة (العقد الفرعيّة). وضبطا لهذه العلائق صِيغت مفاهيم عديدة من مثل: "من جنس كذا A kind of" أو "اختصاص كذاSpesialisation of". ثمّ يوضح ذلك من خلال إدراج المثال التّالي والتّعليق عليه :

- إطار دار (جنس(قيمة(بناء)))
- فضاء (مطبخ (قيمة(معاصر)))
- فضاء (بيت النوم(قيمة(معاصر)))
- فضاء (بيت الاستقبال(قيمة(تقليدي)))

من خلال هذا التّمثيل يظهر أنّ هناك إطارا أمّا هوالدّار. وهناك ثلاثة فضاءات مُلئت بعناصر مقومة وهي: "مطبخ" و"بيت النوم" و"بيت الاستقبال"، ويمكن أن يشعَّب بعض هذه الفضاءات أوكلّها لتملأ بدورها. كما يمكن أن يضاف بعض الشغّالين لتنشيط بعض الأطر كأن يقال: إذا كانت الدار مغربية فإنها تحتوي على بيت استقبال تقليدي، وإذا كانت الأسرة كبيرة فقد يُحتاج إلى توسيع الدار. والإطار الممثَّل به نموذَجٌ Type يرث جميع خصائص الدار النموذجيّة وصفاتها عن طريق الاستدلال بالغياب حتّى يُثبت العكسَ التحرّي والتقصّي." (مفتاح، 1990، ص69–70).

توجد بين الإطار ومكوناته علاقة إحاليّة مزدوجة: إمّا أن يحيل الإطارُ على جزء من أجزائه أوأن يحيل جزءٌ منه على الإطار في كليّته. ونتبيّن الحالة الأولى في قولنا مثلا "أنا في الدّار" والمقصود جزء من الدّار أي غرفة النّوم مثلا، فيقوم الكلُّ مقام الجزء، والعكس يحدث في الحالة الثّانية عندما يُنشّط ذكرُ الجزء الإطارَ في كليّته كأن أقول "أنا في غرفة النوم" فيُفهم أنّني في البيت.

يمثّل عنصرُ "الدّار" المصرّح به في القول الأول الدّور القادح الذي أحال عبر الرّابط التّداوليّ على جزئه "غرفة النوم" التي تمثّل القيمةَ أوالهدف المناسب لذلك الدّور. أمّا في القول الثّاني، فقد تمّ العكسُ إذ قام الدّور القادح "غرفة النّوم"، الذي يمثّل إحدى العقد الفرعيّة داخل إطار الدّار، بتنشيط الإطار بأسره ممّا تولّد عنه في الفضاء المركز بروز العقدة العليا

للإطار بما هي القيمة المناسبة لذلك الدّور. وبذلك فإنّ تصوّر الكلّ عبر الجزء أوالعكس يتمّ من خلال تنشيط البنية المشهديّة لل"كلّ" وإبراز مرحلة من مراحلها أوجزء من أجزائها. وفي القول الأوّل، توافق القيمة البارزة في فضاء المركز المقولة الفرعيّة Subcategory المُتَضمّنة داخل المقولة الأصليّة، أمّا في القول الثّاني، فتتّفق المقولة الفرعيّة مع الدّور البارز في الفضاء المبنيّ.

ويمكن ذكرُ مثاليْن آخريْن على العلاقة التمثيليّة بين جزء الإطار وكلّه : أمّا المثال الأوّل فمُستوحًى من دراسة أنجزها أحد اللّسانيّين حول لهجة سكّان المنطقة الوسطى من الكندا (لايكوف، 1987، ص78-79) إذ أجاب بعضُ سكّان تلك المنطقة عن سؤال وجّه إليهم حول كيفيّة وصولهم إلى مكان الاحتفال فأجابوا بقولهم : "ركبنا زورقا"، ولاحظ انطلاقا من ذلك أنّ الذّهاب إلى مكان ما يثير الإطار التّالي :

الشرط المسبّق : أن يكون لديك وسيلةُ نقل(أوأن يكون بإمكانك الحصول عليها)

الرّكوب : أن تستقلّ المَركبَة وتشغّلها

المركز : أن تقود مركبتك في اتّجاه المكان الذي تقصده (تجذيفا أو طيرانا أو سياقةً...)

النهاية : الوصول.

وقد لاحظ الباحث أنّ هؤلاء السكّان قد اصطلحوا على التّعبير عن إطار الذّهاب إلى مكان ما اعتماد على مرحلة الرّكوب (المرحلة الثّانية). ولذلك فإنّ مختلف الإجابات عن السّؤال السّابق تتّفق في كونها تعبيرا عن الإطار في كليّته بمرحلة الرّكوب.

أمّا في المثال الثّاني، فنحافظ على (4) "سندويتش الدّجاج يطلب الفاتورة"

ومن الواضح أنّ "سندويتش الدّجاج" هوجزء من إطار المطعم الذي ينشّط المكونات التّالية : يدخل الحريفُ إلى المطعم، يمتلك مالا، يجلس إلى طاولة، ينظر في قائمة المأكولات والمشروبات، يستدعي النّادل، يطلب سندويتش دجاج وزجاجة ماء إلخ، ينتظر إحضار المطلوب، يُقدّم النّادلُ المطلوب، يستعدّ الحريف للأكل، يأكل، ويشرب، وينتهي، يطلب فاتورة الحساب، ينتظرها، يدفع الحساب، ويغادر المطعم. ويمكن لأيّ مكون من هذه المكونات أن يقوم مقام الإطار بأسره كما يمكن للمقولة الأصليّة "مطعم" أن تحيل على الجزء الإطاريّ الذي يحدّده المقام، كما يمكن لجزء من الإطار العامّ أن يحيل على جزء آخر من نفس الإطار كما هو شأن "سندويتش الدّجاج"الذي مثّل، في القول السابق العنصر الأشدّ بروزا لدى كلّ من المتكلّم والسّامع ممّا رشّحه لأن يمثّل الدّور القادح لتعيين شخص الحريف في المركز أو فضاء الواقع.

2- نماذج عن أنماط تنشيط الفضاءاتِ الذّهنيّة للأطر الدّلاليّة :

وبناء على ما تقدّم، يمكن أن نصوغ لعمليّة التّنشيط بين الفضاءات والأطر التّعريف التّالي : التنشيط هو الآلية العرفانيّة التي يتمكّن بواسطتها التصور[أ]، وهو الدّور القادح، من الإحالة الذّهنيّة على التصوّر [ب]، وهو القيمة-الهدف، داخل نفس الإطار. ويمكن أن تكون عمليّة التّنشيط مصرّحا بها داخل القول من خلال المدرجات أومُستَدَلاً عليها ضمنيّا من خلال السّياق الذي يوجّه التّأويلَ نحوالأدوار والقيم المناسبة التي يجب تخيّرها من الإطار. وهو ما سنتناوله بتفصيل أكثر في الأمثلة الموالية.

وفي رأينا، يمكن إرجاعُ طرائق اشتغال عمليّة تنشيط الفضاءات الذّهنيّة للأطُرِ الدّلاليّة إلى محوريْن اثنيْن تنتظم داخلهما أنماطٌ فرعيّةٌ من التّنشيط، وهذان المحوران هما : تنشيط الفضاء المبنيّ لقيمة إطاريّة بارزة في فضاء

المركز، أوّلا. وتنشيط الفضاء المَبنيّ لقيمة إطاريّة خافتة في فضاء المركز، ثانيا.

1.2- تنشيط الفضاء المبنيّ لقيمة إطاريّة بارزة في فضاء المركز :

ينشأ هذا النمطُ من التّنشيط عندما تتولّد عن عمليّة إسقاط الدّور البارز في الفضاء المبنيّ قيمةٌ مقابلةٌ له ضمن فضاء المركز.

ولبيان ذلك، نستند على الأمثلة التّالية:

(7) اشترت جهان كتاب الفلسفة.

(8) يعتقد زيدٌ أنّ جهانَ اشترت كتاب الفلسفة.

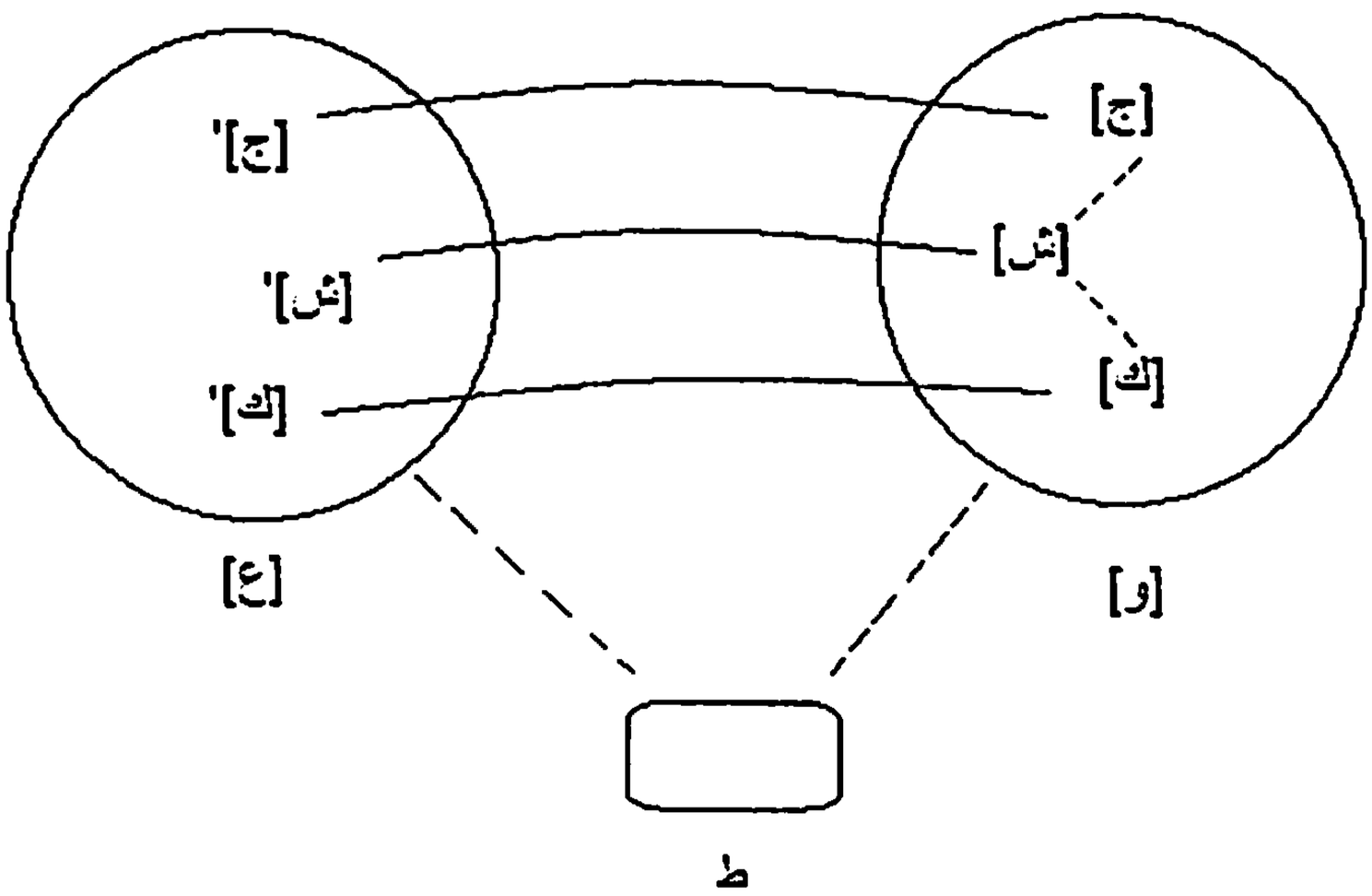
(9) المدير في قاعة الاجتماع.

(10) سيارتك تختلف عن كلّ مرّة.

(11) جاء جميل بثينة.

يثير (7) إطار المعاملات التّجاريّة (المشتري، البائع، المال، البضاعة، الطريق، وسيلة النّقل، البيع، الشّراء، الرّبح، الخسارة، مكان التّبادل إلخ). ومن هذا الإطار وقع إبراز وضعيةٍ قائمة على بروز ثلاثة أدوار هي بمثابة الأجزاء الممثّلة للإطار بأجمعه، وهي التّالية [ش]' الاشتراء [ج]' المُشتري [ك]' المُشتَرَى(أو البضاعة)، في حين تُركت في الخلفيّة، عناصرُ أخرى منتميةٌ إلى نفس الإطار مثل البائع والأموال. إنّ معانيَ [ش]' و[ج]' و[ك]' لا يمكن أن تُفهَم إلاّ إذا كان المتقبّلُ على علمٍ بتفاصيل مشهد التّجارة الذي يُوفّرُ الخلفيّة الضروريّة بالنسبة إلى المقولات التي تمثّلها تلك الأدوار، ويُقدّم التّبرير المناسب المُهيْكل لمعاني الكلمات البارزة التي هي بمثابة العناصر الطّرازيّة داخل الإطار.

وعلى أساس صحّة الوضعيّة التي يقدّمها (7) في سياق التّخاطب، يشتغل الرّابط التّداوليّ منطلقا من الفضاء[ع] الذي بناه القول (7) نحوفضاء المركز[و] وهوفضاء الواقع حيث تُنشَّط القيم المناسبة للأدوار.



[و]: فضاء الواقع (المركز)

[ع]: الفضاء المبنيّ

[ج]: جهان (قيمة)

[ج]': المُشتري (دور)

[ش]: الاشتراء (قيمة)

[ش]': الاشتراء (دور)

[ك]: الكتاب (قيمة)

[ك]': المُشترى (دور)

ط: إطار المعاملات التّجاريّة

أمّا في القول (8)، فيُدرج فعلُ "يعتقد" فضاءَ الاعتقاد الذي يقوم مقام الفضاء المبنيّ. ولا يختلف توزيعُ الأدوار والقيم داخل [ع] و[و]، عن توزيعها في القول [أ]، في حالة مطابقة اعتقاد زيد للواقع. ولذلك، فإنّ (7) و(8) ينشّطان نفس الإطار بنفس الطريقة، ولا فرق بينهما سوى في الوجهة التركيبيّة–الدلاليّة لفعل الاعتقاد الذي اقتضى استبدال الفضاء الافتراضيّ المبني بفضاء اعتقاد أدرجه فعل الاعتقاد الذي أنجزه الفاعل الجديد زيد ونتج عنه تحول الفاعل "جهان" وفعل الاشتراء والمشترى إلى مفعول به يؤثّر فيه فاعلُ الاعتقاد في اتّجاه التغيير من حالته بالمرور به من الكون الافتراضيّ العامّ إلى الكون الافتراضيّ الذي ينشئه اعتقاد زيد.

أمّا القول(9) فينشّط إطارا مُولّدا من الفضاء المبنيّ هوإطار العمل الإداريّ الذي يشتمل على عناصر عديدة منها: مقرّ الإدارة، خطّة عمل، أوقات عمل، اختصاص عمل(إدارة الفنادق، إدارة الجامعات، إدارة الشركات العموميّة أوالخاصّة إلخ)، **مدير**، موظّفون، تراتبيّة الخطط التي يشغلها الموظّفون، مكاتب، **قاعة اجتماعات**، رواتب إلخ. وقد وقع انتدابُ هذا الإطار من الفضاء المبنيّ الذي يبرز داخله دَورانِ هما: المدير وقاعة الاجتماع. ويُسقَطُ هذان الدّوران من الفضاء المبنيّ نحوفضاء المركز حيث تبرز القيمتان المناسبتان لهما أي: المدير المعنيّ، وقاعة الاجتماع الموجودة في المقرّ المقصود.

وتُنَشّط في (10) قيمٌ متعدّدة تمثّل تنويعات لنفس الدّور. إذ يمثّل كلّ من السيّارة ومالكها الذي يحيل عليه الضمير "ك"، في الفضاء المبنيّ [ع]، دورين بارزين [ج]' و[د]' يقع إسقاطهما نحوالمركز [و]. ومن خلال المعلومة التي يمرّرها الإسناد الإسميّ، يكون ل[د]' قيمةٌ واحدة [د] عائدة على الشّخص المعنيّ بالخطاب، ول[ج]' قيمٌ متعدّدة [ج]1-[ج]2-[ج]3-[ج]4 إلخ ممتدّة على طول مقطع من الفضاءات الزّمنيّة. ويثير الدّوران البارزان في [ع] الإطارَ المتعلّق بصناعة السيّارات الذي يُستَدعى منه عنصر بارز هو"السيّارة" التي تختلف باختلاف ألوانها وأشكالها وماركاتها والشّركات المنتجة لها. وعلى أساس بروز هذا العنصر في الأذهان، تتمّ عمليّة الإسقاط من [ع] نحو[و] حيث تبرز سلسلة من القيم المتواضع عليها والمحيلة على أنواع مختلفة من السيّارات أوعلى سيّارة واحدة مختلفةُ اللّون في كلّ مرّة (في حالة ما إذا كان [د] صاحبُ السيّارة مغرما بتغيير لونها). ويقترب الإطار المنشّط في (10) من أنواع الأطر المعروفة بالمشاهدScripts، وهي الأطر التي تشكّل عناصرُها ضروبا من الأحداث المتسلسلة. ذلك أنّ الانتقال من الفضاء المبنيّ نحو المركز، يتطلّب

استخدام المعرفة المشهديّة حول أنواع السيّارات وتغييراتها الممكنة. وهوما يتضمّن إثارة كامل السّلسلة المشهديّة للأحداث المتعلّقة بتلك التغييرات.

في (11) يتحول الدّور إلى رمز مثير لنفس الإطار الدّلاليّ لدى المتخاطبين المشتركين في نفس الثّقافة. وفي هذه الحالة، يكون فهم القول مشروطا بالنّفاذ إلى الإطار الذي يثيره اسم العلم في الأذهان داخل ثقافة معيّنة. ومن الأمثلة على ذلك أن لا يحيل اسمُ العلم على مسمّى بعينه بل على شخص قد يحمل اسما آخر لكنه يشترك معه في صفة رمزيّة مميّزة له داخل ثقافة معيّنة. ففي قولنا "جاء جميل بثينة" يكون الدّور "جميل بثينة" اسم علم حاملا للقصّة الإطاريّة ل "جميل" الشّاعر الجاهليّ الذي أغرم ببثينة غراما شديدا. فتبرز داخل هذا الإطار، صفاتُ العشق والوله التي يقع إسقاطها نحوالمركز حيث تبرز القيمة المقابلة لذلك الدّور وهي الشّخص المعروف بقصّة حبّه لفتاة يعشقها عشقا استثنائيّا.

2.2- تنشيط الفضاء المبنيّ لقيمة إطاريّة خافتة في فضاء المركز :

نصطلح بالخفوت على انعدام وجود قيمة ضمن فضاء المركز، مُقابِلةٍ للدور البارز في الفضاء المبنيّ. ففي قولنا "ليت أبي غنيّ" يسقط الدّور الأول وهو "الأب" نحوالمركز إلاّ أنّ صفة الغنى يتعطّل إسقاطها فتكون "خافتة" الحضور بمعنى أنّها تغيب لتفسح المجال لنقيضها الدّلاليّ الذي يثيره في الأذهان إطارُ الغنى، وهوالفقر أوالحالة الماديّة المتواضعة.

ولبيان ذلك، ننطلق من هذه الأمثلة:

(12) زينب شقراء لكنّ زيدا حسب أنّها سمراء.

(13) يريد أوديبُ أن يتزوج أمّه.

(14) يقول الزّوج لزوجته: أحبّ مارغارين. فتجيبه الزّوجة: "هذه خيانة".

(15) تُريدُ جهانُ أن تشتريَ كتاب فلسفة.

(16) إذا كانت نرجس قد سافرت، فإنّ أطفالها ظلّوا وحيدين.

(17) إذا كان لنرجس أطفال، فإنّ أطفالها ألمان.

(18) قد يكون لنرجس أطفال. وقد يكون أطفالُها بعيدين عنها.

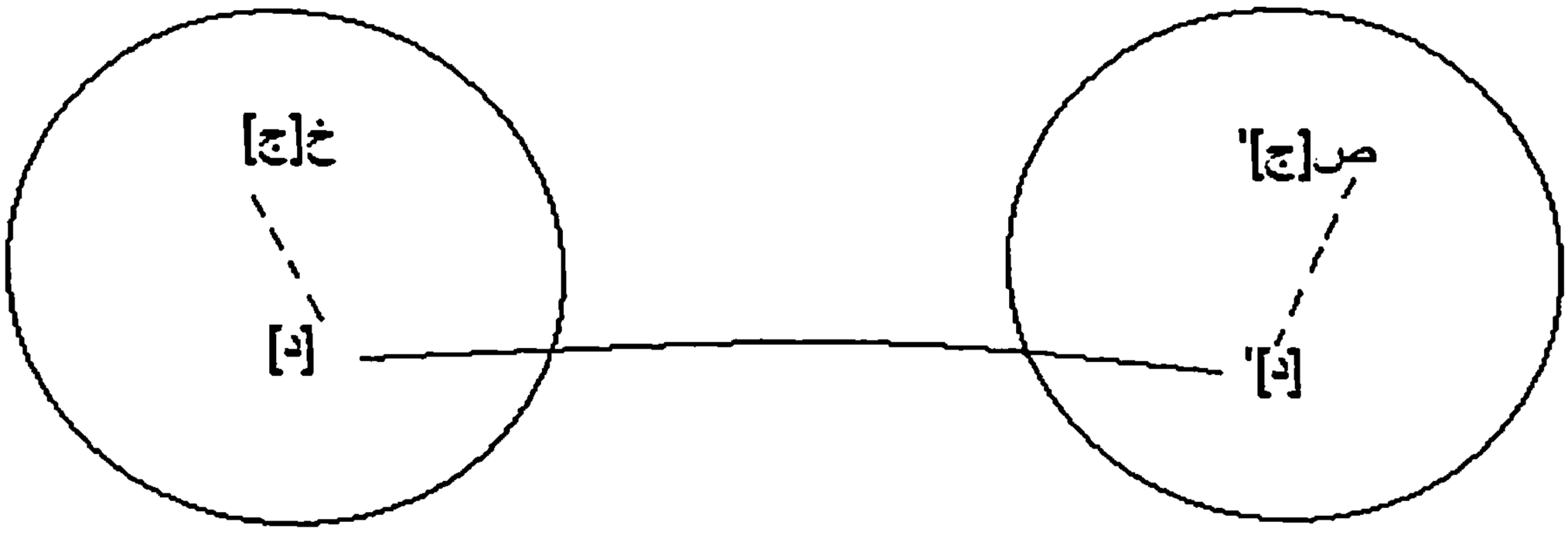
(19) يعتقد عمر أنها تُمطر ويأمل أنّ المطر سيتوقّف.

(20) لوكان إبراهيم مليونيرا لاشترى قصرا على النّيل.

بناء على أنّ أسماء الأعلام غالبا ما تكون قيما متغيّرة ممثّلة للأدوار كما في قولنا لنكولن هو الرّئيس(فوكونيي.1984. ص56_65)، فإنّ الضمير "ها" المتّصل بالموصول الحرفي النّاسخ، في (12) يحيل، داخل فضاء اعتقاد زيد، على خاصيّة الدّور خ [ج] المرتبطة بالقيمة [د] "زينب". وفي حين يقع إسقاط القيمة [د] نحوالمركز حيث يوجد نظيرُها [د]'، فإنّ خ[ج] يتعطّل إسقاطها لأنّها غائبة في فضاء الواقع حيث تبرز خاصيّة مخالفة لنفس الدّور وهي ص[ج]' "المرأة الشقراء"، وبالتّالي فإنّ خفوت خ[ج] عائد إلى غياب نظيرها في [و].

وقد مثّلت أداة الاستدراك "لكنّ" العلامة اللّغويّة التي تضمّنت نفيا لمقتضيات الجملة الأولى وإعلانا عن نشأة فضاء ابن [ع] مخالف للفضاء الأب [و]. ذلك أنّ خاصيّة [ج] صالحة في [ع] غير أنّ صلاحيّتها ملغاة في [و]، فالضمير الذي حدّد الدّور [ج] في [ع] لا يحيل على زينب الواقعيّة [ج]' وإنّما يحدّد زينب كما توجدُ في اعتقاد زيد القائم على إسناد صفة **خ** غير منسجمة مع الصفة المسندة إليها بعد انطباق مبدأ التعيين وارتداد [ج] إلى [ج]' المرتبطة في [و] ب **ص**. ويمكن لنفس الضمير أن يحيل على الدّور [ج]' أي زينب الواقعيّة، وذلك إذا ما عكسنا ترتيب الجملتيْن فقلنا: حسِب زيدٌ زينب سمراء لكنّها شقراء.

ويمكن التمثيل على غياب الدّور المدرج في [ع] ضمن فضاء الواقع، بالرّسم التّالي:



[و] [ع]

[و]: فضاء الواقع [ع]: فضاء اعتقاد زيد

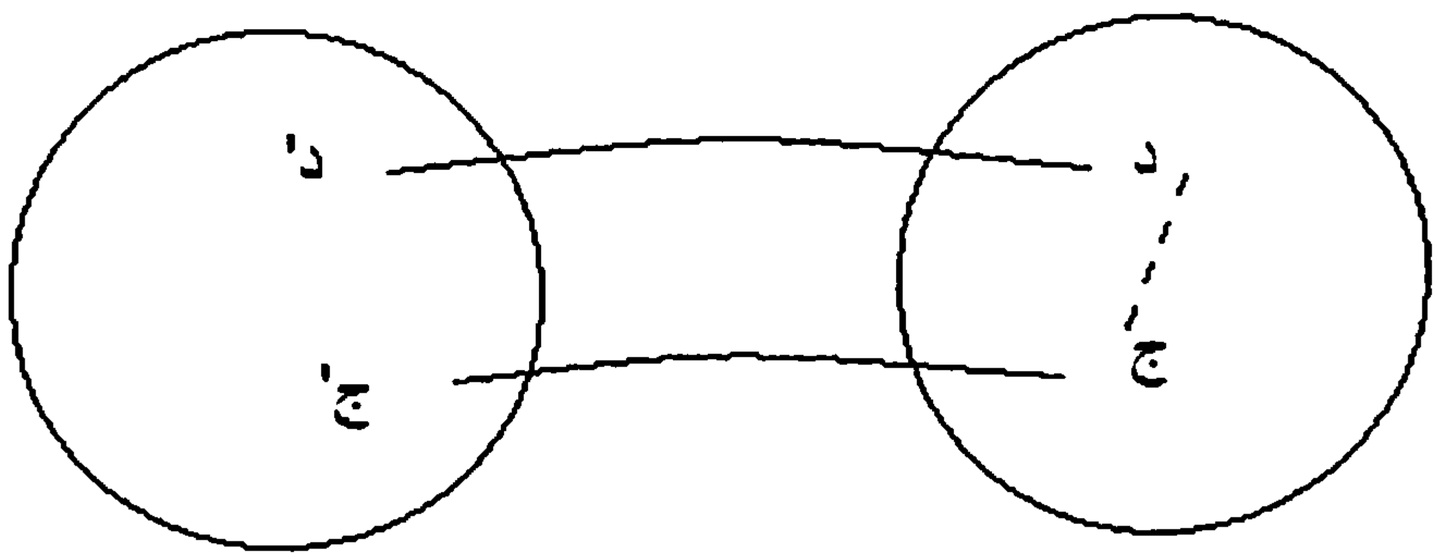
ص[ج]': المرأة الشقراء (دور) خ[ج]: المرأة السمراء (دور)

[د]: زينب (قيمة) [د]': زينب (قيمة)

ينشّط الدّوران ص[ج]' وخ[ج]، إطارَ الألوان حيث يجدان تبريرهما استنادا إلى محيط الإطار الطّرازيّ الذي يُميّز على أساسه، بين البشر انطلاقا من لون بشرتهم. ومن هنا التمييز بين المرأة الشّقراء أي التي كانت فيها شقرة(وهي لون يأخذ من الأحمر والأصفر)، والمرأة السمراء التي كان لونُها بين السواد والبياض. ولا يوجد ضمن السمات التمييزيّة لمعنى مقولتي "شقراء" و"سمراء" ما يوجبُ تخصيصهما لوصف الإناث من البشر دون الحيوان أوالجماد. إذ يتّصل هذا الفهمُ بالطّراز الثّقافيّ الذي يوجّه هاتيْن الكلمتيْن لوسم النّساء، وهوالأمر الذي مكّن من اشتغال الرّبط التّداوليّ بين ص[ج]'و[د]' داخل [و] من جهة، وبين خ[ج] و[د] داخل [ع] من جهة أخرى. ويمتزج التمييز بين الشّقراء والسّمراء بالمعطى التقويمي الذي يختلف باختلاف الأشخاص والمجتمعات: إذ تفضّل المرأة الشقراء عند البعض، في حين تُفضَّل السمراء عند البعض الآخر. وإذا كان زيدٌ يحبّ السّمر من النّساء، يمكن أن نواصل (12) بقولنا: لذلك قرّر العدول عن التقرّب إليها.

وقد ينشأ تعطّلُ الرّبط التّداولي عمّا يُسمّى ب "ظاهرة الغموض الإحالي" referential opacity. ويمكن أن نوضّح ذلك من خلال مثاليْن(13) و(14): في الأول يتعطّل الرّبط بين الدّور وقيمته في فضاء الاعتقاد، وفي الثّاني يُسنَد للدّور، في فضاء الاعتقاد، قيمةٌ مخالفةٌ لقيمته في فضاء الواقع. وإذا كان تعطّل الرّابط التّداوليّ في (13) ناتجا عن جهل أحد المتخاطبيْن بأمرٍ ما، فهو ناتج في (14) عن سوء فهم أحدهما لكلام الثّاني.

يكون المثال (13) صحيحا لدى المتقبّل المطّلع على الأسطورة الإغريقيّة حيث تكون المرأة التي يعتزم الزّواج منها هي نفسها أمّه. أمّا بالنّسبة إلى أوديب، فإنّ هذا القول خاطئ لأنّ أمّه شخصٌ آخر غير جوكستا التي ينوي الزّواج بها. ويعود اختلاف القراءة إلى أنّ أوديب لا يعلم أنّ جوكستا أمُّهُ. وبالتّالي، فإنّ قيمة الشّخص المُسمّى "جوكستا" لا تشغل دور الأمّ في فضاء اعتقاد أوديب رغم أنّها تشغله في فضاء الواقع. وهوما يمكن توضيحه من خلال الرّسم التّالي:



د: أمّ أوديب (قيمة)
د': أمّ أوديب (دور)
ج: جوكستا (قيمة في [و])
ج': جوكستا (دور في [ع])
[ع]: فضاء اعتقاد أوديب
[و]: فضاء الواقع
الخط المسترسل: إسقاط الأدوار من [ع] نحو [و]

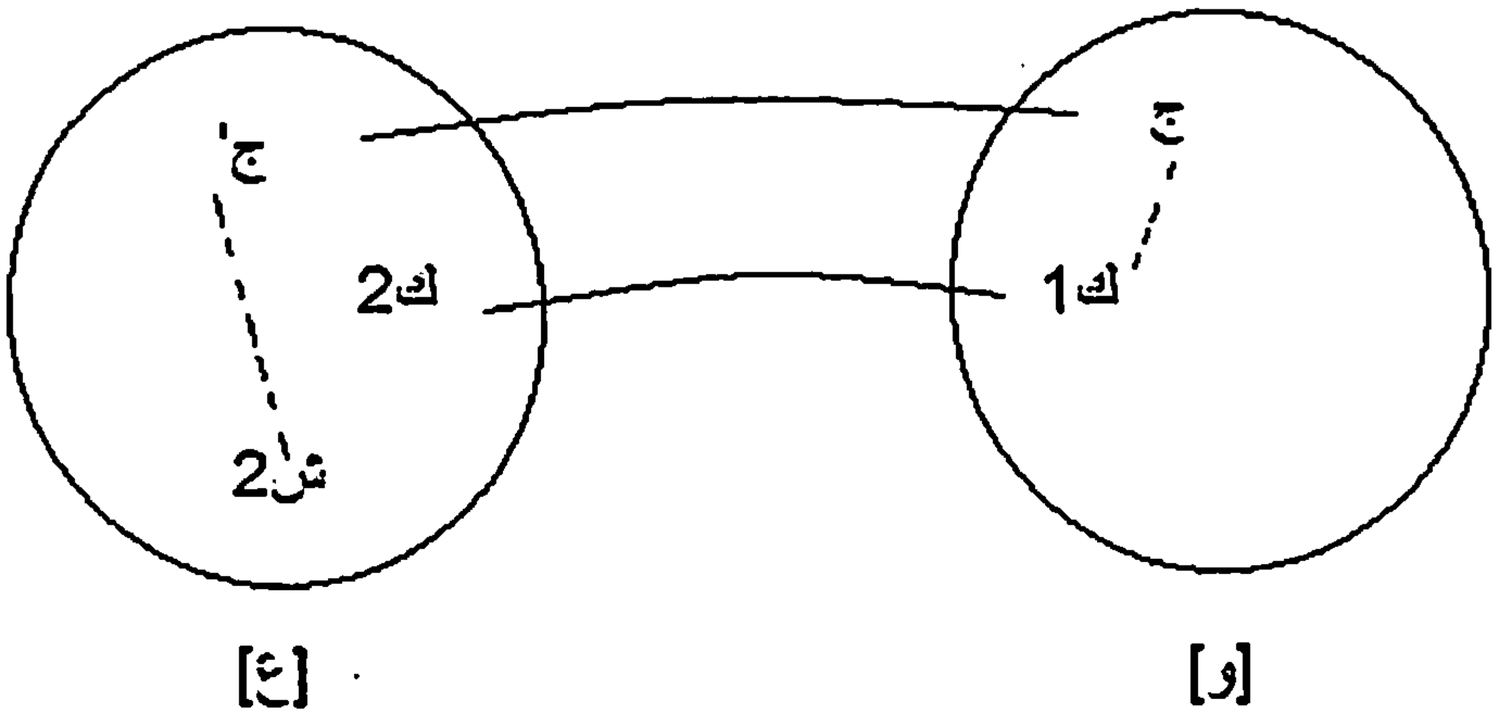
الخطّ المتقطّع: الرّابط التّداولي بين الدّور وقيمته داخل الفضاء الذّهنيّ.

في القراءة التي يكون فيها القول السّابق صحيحا، يوجّه وسمُ ج بأنّها أمّ أوديب في فضاء الواقع، فهمَ ج' بواسطة مبدأ التعيين. أمّا في القراءة التي تعتبر القول نفسَه خاطئا، فإنّ استعمال دور الأمّ لا يؤدّي إلى المطابقة بينه وبين ج' في فضاء الاعتقاد.

وينشّط الدّوران [د]' و[ج]' البارزان في [ع] إطارَ أسطورة أوديب الذي يُنتقى منه عناصر بارزة هي أوديب وأمّه وجوكستا. ولا يمكن فهم (13) إلاّ بإدراك طبيعة العلاقة بين هذه الشخصيّات الثلاث كما يطلعنا عليها الإطارُ الأسطوريّ الذي يمدّنا بسلسلة من السياقات المُحدِّدة للاستعمال الطّرازيّ الوارد في (13). وتقوم هذه السلسلة على ثلاثة معطيات أساسيّة: أولها أنّ جوكستا هي أمّ أوديب، ثانيها أنّ أوديب لا يعلم ذلك، ثالثها أنّ أوديب يريد الزّواج من جوكستا. وهوما يمكن أن يولّد صورة ثريّة لدى المتلقّى متعلّقة بطبيعة الزّواج وما يقتضيه من قوالب اجتماعيّة ودينيّة تحتّم أن لا تكون الزّوجة أمّ الزّوج، وهوما يترتّب عليه الشّعورُ بفضاعة ما سيقدم عليه أوديب عن جهلٍ بحقيقة جوكستا، ممّا يكسب (13) طابعا دراميّا لم يكن ليحدث لولا الخلفيّة الأسطوريّة التي مكّنت من اشتغال الرّبط التّداوليّ بين [ع] و[و] وبالتّالي من حسن فهم (13).إنّ مقولة الزّواج المتجذّرة هنا في القاع الأسطوريّ، لا تحيل على معناها المؤمثّل الذي يحصر الزواج في تأهّل رجل بامرأة ليست محرّمة عليه شرعا، وإنما تتحول إلى مقولة دلاليّة أوعرفانيّة مساهمة في تشكيل مفاهيم أكثر اتّساعا مقترنة بتجربة أوديب الذي يتزوّج أمّه، وهي تجربة تستوعبها مقولة الزّواج على أنّها تأثير غير طرازيّ للمقولة. ولهذا السبب، استحال الرّبطُ بين [د]' و[ج]' داخل [ع] إذ أنّ هذا الزّواج سيتمّ بين أوديب و[ج]' في ذهن أوديب، وبينه وبين [ج] في

الواقع، وإذا كان الزّواج الذي ينشّطه [ع] زواجا طرازيّا، فإنّ المتولّد من [و] زواج غير طرازيّ.

أمّا (14) فيعني أنّ الزّوجة تعتقد مخطئة أنّ مارغارين اسم علم يحيل على عشيقة زوجها. وهوما يعني أنّ ل **ج'** قيمة مخالفة ل **ك2** داخل [ع]، في حين تتطابق **ج** مع **ك1** داخل [و].



ج': مارغرين

ك2: زبدة

ش2: عشيقة الزّوج

[و]: فضاء الواقع

ج: مارغرين

ك1: زبدة

[ع]: فضاء الاعتقاد

إسقاط الأدوار من فضاء الاعتقاد نحوفضاء الواقع

- - - - - - الرّابط التّداولي بين الدّور وقيمته

ويعود الاختلافُ في القيمة المسنَدَة إلى نفس الدّور **ج/ج'** إلى سوء الفهم الحاصل في ذهن الزّوجة والنّاتج عن التّقارب الصّوتيّ بين "مارغرين" وهواسم علمٍ محيل على نوع من المأكولات، و"مارغريت" وهواسم علم للإناث. وأدّى هذا اللّبس إلى الرّبط في [ع] بين **ج'** و**ش2** الذي يمثّل قيمة غائبة في [و]. ويدلّ تعطّلُ إسقاط **ش2** نحوالمركز على أنّ "معنى" الكلمة يسمح بتحديد مرجعها لكنّه لا يتطابق معها. وهوما أشار إليه فريقي مُنبِّها

إلى أنّ معنى الكلمة يتوافق مع الطّريقة التي يُقَدَّم بها المرجع إلى المتكلّم الذي يفهم تلك الكلمة. وهوما يجعل من مفهوم فريقي للإحالة قريبا من مفهوم الدّلالة الحافّة لدى ميل. (Ludwig. 1997. ص103) وعلى سبيل المثال فإنّ استعمال "مارغارين"، في المثال2، مجرّدة من ألف ولام التّعريف أثّر في توجيه فهم الزّوجة توجيها خاطئا دعّمه الجناسُ غير التّامّ.

يُنشّط (14) إطارَ الحبّ: يستدعي الدّورُ [ج] عنصرا بارزا داخل هذا الإطار هوعنصرُ حبٌّ الأشخاص للمأكولات، في حين تستدعي كلمة "خيانة" في كلام الزّوجة القيمة [ش]2 وبالتّالي عنصرا آخر بارزا، هوعنصر الحبّ بين الأشخاص. ورغم أنّ هذيْن العنصريْن منتميْن إلى نفس الإطار، فإنّ بينهما علاقةً تصادميّة أوجبها سياقُ القول (14). ذلك أنّ كلام الزّوج يقيّم الدور [ج] حسب مقياس: طعام محبوب/طعام منبوذ، في حين يقيّم كلامُ الزّوجة نفسَ الدّور حسب مقياس: وفاء/خيانة. وفي حين يخضع كلام الزّوج إلى وضعيّة معيّنة قائمة على تطبيق سلّمٍ مقبولٍ، ويسعى إلى تحقيق إفادةٍ ما ضمن [ع]، فإنّ كلام الزّوجة يتبنّى صحّة سلّم آخر ويدافع على إفادة أخرى مندرجة ضمن سلّم غير مقبولٍ ضمن [و]. وقد نتج انتقاءُ عنصريْن متضاربين منتميين إلى نفس الإطار، عن سوء التّفاهم الحاصل بين الطّرفيْن. لذلك، فإنّ تصحيح المسار التّأويلي الخاطئ لدى الزّوجة، لا بدّ أن يحدث عبر التخلّي عن العنصر الثّاني المنتدب من الإطار، وهوعنصر الحبّ بين العاشقيْن. إنّ "مارغارين" كلمة وقع "تأطيرها" بطريقتيْن متضاربتيْن، إلاّ أنّ هذا التّضارب حاصل داخل نفس الإطار أي أنّه تضارب داخليّ وليس تضاربا في ما بين الأطر. وهو ما يحيلنا على التمييز الذي يقيمه فيلمور بين "التّناقض داخل الأطر" و"التّناقض في ما بين الأطر". وفي حين ينتج عن التناقض الأول القولُ السّاخر أوالمبنيّ على

سوء التّفاهم، عادة ما تنتج عن التّناقض الثّاني الأقوال المجازيّة القائمة على التّشبيه والاستعارة.

أمّا بالنسبة إلى القول (15) فإنّه يثير نفس الإطار الذي نشّطه القول (8)، كما أنّ العناصر التي يقع انتدابها من هذا الإطار هي نفسها، إلاّ أنّ الفضاء المبنيّ في (8) هوفضاء اعتقاد زيد، في حين يوافق في (15) فضاء رغبة جهان. ويقع إسقاطُ دور المشتري البارز في الفضاء المبني من خلال "تريد جهان أن.." على الشّخص المسمّى "جهان" في المركز، أمّا المُشترى المُعَيَّن بما هو"كتاب فلسفة" فيمكن أن يقابله شيء ما في المركز إذا كان في ذهن جهان كتاب فلسفة معيّن رأته في المكتبة أونصحها بشرائه أحدُ أساتذتها إلى غير ذلك..كما يمكن أن لا يوجد له مقابلٌ في المركز إذا لم يكن لها أيّ كتاب فلسفة معيّن ترغب في شرائه. وفي هذا الإطار، يتنزّل التمييز الذي أقامه فوكونيي بين القراءة المخصوصة وغير المخصوصة. ففي القراءة المخصوصة، يوجد ل[أ]: كتاب فلسفة، قيمة مقابلة في المركز [أ]':كتاب الفلسفة الذي يحمل عنوان "الفلسفة اليونانيّة". أمّا في القراءة غير المخصوصة فإنّ القيمة المقابلة ل[أ] لا توجد في المركز: فهي ترغب في شراء كتاب فلسفيّ لكنّها لم تحدّد كتابا بعينه.(فوكونيي.1984.ص40-41).

تتضمّن عبارة "أطفالها"، في (16)، فرضيّة [ف] أنّ لنرجس أطفالا، وهي فرضيّة يقع إسقاطها نحوفضاء المركز. فالفضاء المبنيّ يفترض أنّ لزينب أطفالا لكنّه لا يصرّح بهذا الافتراض. ولذلك فإنّ هذه الفرضيّة يمكن أن "تطفو" نحوالمركز.

وعلى الرّغم من وجود نفس الفرضيّة في(17)، فإنّه لا يقع إسقاطُها لأنها وردت مصرّحا بها في جملة الشّرط : إذ قد يكون لنرجس أطفال وقد لا يكون لها. وبالتّالي، فإنّ المسار ينعكس مقارنة ب(16) ولا يمكن ل[ف] أن

"تطفو" في المركز. وهوما يعبّر عنه فوكونيي ب "مبدأ طَفوالفرضيّات" The principle of preposition float : "من الناحية الإخباريّة، تطفوفرضيّة ما [من الفضاء المبنيّ نحوفضاء المركز] إلى أن تعترضَ نفسَها أونقيضها"(William Croft/D. Alan Cruse. 2004. ص37).

أمّا (18) و(19) فيدلاّن على أنّ مدرجات الفضاء يمكن أن تبني فضاء أوفضاءات ذهنيّة افتراضيّة مترابطة. وبما أنّ "قد" في الجملة الاستئنافيّة ضمن (18)، تثير نفس الفضاء الاحتماليّ المبنيّ الذي أثارته "قد" في الجملة الابتدائيّة، فإنّ تخطيطات التمثيل الفضائي لا يمكن أن تطفوبالفرضيّة [ف]: (لنرجس أطفال) التي وقع التّصريح بها في الفضاء الافتراضيّ للجملة الأولى، نحوالمركز. أمّا الفرضية [ف](المطر ينزل) المعبّر عنها في فضاء الاعتقاد الذي يحتوي فضاء الرّغبة، في القول(19)، فقد تصلح لأن تطفو نحو المركز مُدَعَّمةً بالعلاقة الاقتضائيّة بين فضاء الاعتقاد وفضاء الأمل. ويمكن إبدال بنية الشّرط في (18)، بحرف الشّرط "إنْ" الذي يفيد الشّرط الواقعيّ: إن كان لزيدٍ أطفالٌ فإنهم بعيدون عنه. لكنّنا لا يمكن أن نبدلها ب "لو" لأنّ الشّرط في (18) ممكن التحقّق في حين تفيد "لو" الامتناع الاستحالي الذي ينشأ عنه فضاء الاستحالة.

ويرتبط كلٌّ من (16) و(17) و(18) بنفس الإطار وهوإطار العلاقات الأسريّة الذي تبرز داخله عناصرُ طرازيّة من قبيل الأب والأمّ والأطفال. وفي هذه الأقوال، وقع انتقاء عنصريِ الأمّ (وهي الدّور المناسب لقيمة "نرجس" داخل الفضاء المبنيّ) والأطفال، في حين غاب عنصرُ "الأب". ويتأسّس فضاء الشّرط الافتراضي في كلّ قول من هذه الأقوال الثّلاثة، على طريقة مخصوصة في تنشيط التّرابط بين الأمّ والأطفال. وهو ما يُصطلح عليه بمفهوم الشغّالين Demons الذي يعرّف بما هو: "آليّة تقوم بدورٍ بيّن

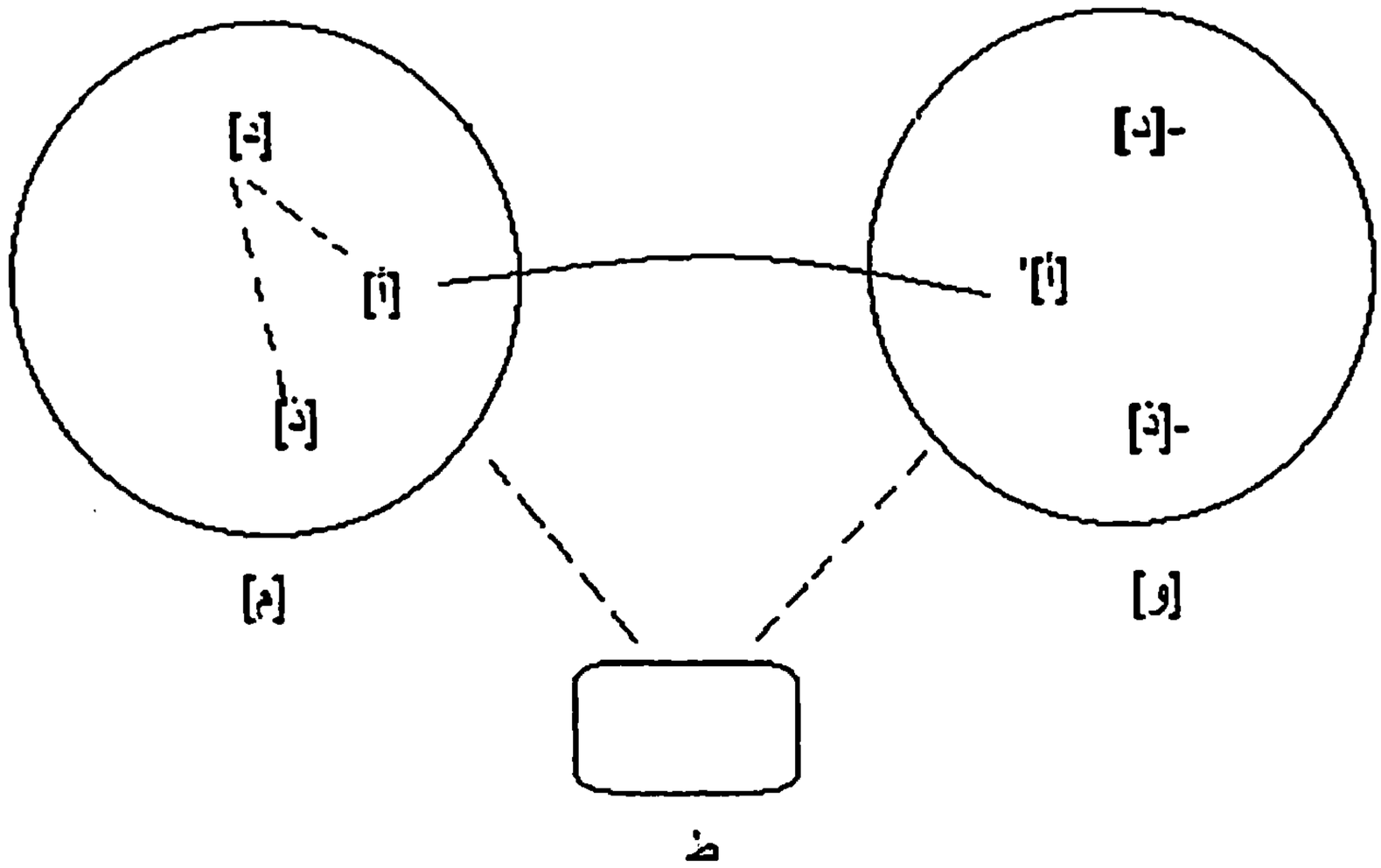
في الرّبط بين الأطُر (العُقد) وتنشيطها حينما تدعوالحاجةُ، وتنطلق عمليّة الرّبط والتّنشيط ب"إذا ما كان كذا فإنه يكون كذا أويحتاج إلى كذا أويُضاف كذا أوينقل كذا..."(مفتاح.1990. ص69). ويُنشّط الشغالون عن طريق جملة الاستلزامات التّالية : في القول(16) إذا سافرت الأمّ ظلّ الأطفال وحيدين (وهو الشغّال الرّابط بين "ترجس" والأطفال في الفضاء الافتراضيّ، والدّورين المقابلين لهما في فضاء المركز). في القول (17): إذا كانت نرجسُ أمّا فإنّ أطفالها ألمانٌ، في القول(18): إذا كان لنرجس أطفالٌ، فإنّهم من الممكن أن يكونوا قريبين منها أو بعيدين عنها.

أمّا في القول(19)، فيرتبط فضاء اعتقاد عمر بالفضاء المركز بناء على تنشيط إطار الطّقس الذي يستبعد داخله عنصر الشّمس في حين يبرز عنصر مخالف وهوالمطر الذي ينشّط الشغّال التّالي: إذا كان المطر ينزل فإنّه يمكن أن يتوقّف عن النّزول في زمن معيّن.

يبني الشّرطُ الاستحالي فضاء تكون فيه جملةُ الشّرط (إبراهيم مليونير) مناقضة أو مخالفة للفضاء الأب المركز (إبراهيم فقير أومتواضع الحال). ويُدرَج فضاء الاستحالة من خلال حرف الامتناع "لو" الذي يقتضي إدراج دور [د] ليس له ما يقابله في [و] نظرا إلى أنّ العلاقة بين إبراهيم و"مليونير" غير متحقّقة في [و]، ويعود عدم طفو[د] ومقتضاها [ذ] "اشتراء القصر" إلى بروز نقيضيْها السّالبيْن لها –[د] و–[ذ] الذيْن يعترضانها في المركز ويعيقان طفوها.

ويرتبط فضاء الشرط الاستحالي [م] وفضاء الواقع/المركز[و] بإطار الغنى الماديّ الذي يتضمّن نقيضَه وهو الفقر. وقد وقع، ضمن هذا الإطار، إبرازُ عنصر الملكيّة وتفريعُه إلى ثلاثة عناصر: المالك(إبراهيم–المليونير)، المملوك (القصر–الملايين)، انعدام الملكية (إبراهيم–الفقير، نقيض القصر–

دار كراء، منزل متواضع، كوخ إلخ). وفي حين يُنشّط [م] العنصرين الأول والثّانيَ، يُنشّط العنصرُ الثّالثُ انطلاقا من [و].



-[د]: مليونير (دور سالب)
[أ]': إبراهيم (قيمة)
-[ذ]: قصر (قيمة سالبة)

[د] : مليونير (دور)
[أ]: إبراهيم (قيمة)
[ذ]: قصر (قيمة)

ظ: إطار الغنى

ويبدو أنّ الفرق بين [أ] و[أ]' ليس في الدلالة المرجعيّة لهذا الاسم(أي المسمّى الذي يحدّده)، وإنّما الفرق بينهما قائم من جهة اختلافهما في كيفيّة وضع المسمّى نفسه داخل الإطار الذي يُنشّطه (20): ففي حين يوضع [أ] ضمن العناصر الطّرازيّة الممثّلة لإطار الغنى، يتمّ إلحاق [أ]' إمّا بعنصر غير طرازيّ لمقولة الغنى (الحالة الماديّة المتواضعة) أو بالنقيض الإطاريّ للغنى (الفقر). وعلى هذا الأساس، يكون الفرقُ بين [و] و[م] ليس فرقا إحاليّا بقدرما يجد تبريره في اختلاف الطرق التي بها تُقَولبُ الألفاظُ العالمَ.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ (20) يقتضي نفيَ القضيّة "إبراهيم مليونير". وهوما يُصَرَّح به من خلال القول المنفيّ: ليس إبراهيمُ مليونيرا وإلاّ لاشترى قصرا على النّيل" الذي ينشأ عنه دور المليونير داخل فضاء سلبيّ a

negative spaceأي فضاء لا مقابل له في الواقع. ومن هذا المنظور، يتساوى النّفي مع الشّرط الاستحالي في توجيه الأدوار البارزة داخل الأقوال نحو فضاء سلبيّ افتراضيّ. إلاّ أنّ الفرق بين بنية الشرط والنفي أنّ بنية الشرط تثير فضاء مبنيّا واحدا هوفضاء الافتراض الاستحالي، أمّا بنية القول المنفيّ فمن المفروض أن تثير فضاءيْن افتراضيّيْن: الأول هو فضاء الافتراض المثبت للقضيّة، والثّاني هو فضاء الافتراض النّافي لها. وذلك بناء على أنّ كلّ قولٍ منفيّ يتضمّن بالضرورة إثباتا يأخذ المتكلّمُ على عاتقه نفيَه أوسلْبَهُ سواء كان ذلك الإثبات صادرا عن اعتقاد يتبنّاه السّامع أومفترَضا في ذهن المتكلّم المنجِز لعمل النّفي. وهو ما يجعل النفي مساويا للافتراض الاستحاليّ من حيث بنيته العرفانيّة القائمة على توليد ضرب من "الصّراع" بين العناصر داخل الأطر.

3- دورُ الفضاءات المزجيّة في إدماج الأدوار داخل الأطر

المزج فضاء ذهنيّ متولّد من عمليّة "الإدماج التصوريّ" أو"الرّبط الذّهنيّ". وهو "عمليّة ذهنيّة مركزيّة تنطبق خصائصها الحركيّة والبنيويّة على عدّة ميادين فكريّة وعمليّة تشمل الاستعارة والمجاز" (Fauconnier/Turner. 2003. ص133_145). ويكشف المزج عن أنّ استراتيجيات الأمثلة بين الفضاءات الذّهنيّة لا تقوم على إسقاطات بين الأدوار والقيم الممثّلة لها بين الفضاء المبنيّ نحوفضاء الواقع بل إنّ الأقوال تنشّط في الأذهان عمليّة أكثر تعقيدا تستدعي الدّمج التّصوري وتُفضي إلى بناء فضاءات مزجيّة. وهو ما يؤدّي إلى تحوّل كلٍّ من المركز والفضاء المبنيّ إلى مدخليْن مسقطيْن نحوفضاء المزج الذي تُدمَج داخله الأدوار.

وينتقي فضاء المزج المعلومات استنادا إلى أكثر من إطار واحد. وذلك، بهدف تطوير بنيته الخاصّة التي تكون دائما أصغر من بنية الأطر المدخل. وبذلك فإنّ "المزج" هوبنيةٌ تصوريّة ثريّة تقوم بإدماج جزء من البنية

المنقولة من الفضاءات المدخل (فضاء الواقع والفضاء المبنيّ). فالمزج عبارة عن فضاء جامع يحتوي على بنية قادرة على بنينة الفضاءات المدخل والرّبط بينها.

سبق أن رأينا كيف تمكّن الفضاءات الذّهنيّة من دراسة الكيفيّة التي تُنشّط بها الأقوالُ الفضاءات المنشئة للأطر الدّلاليّة حيث تتحدّد وضعيّةُ معارفنا، سواء كانت متعلّقة برغباتنا أواعتقاداتنا أوافتراضاتنا ويتمّ ربطُها بفضاء الواقع. وفي اعتقادنا، أنّ للإطار دورا أساسيّا في الرّبط بين الفضاء المبنيّ والفضاء المركز، ورصدِ أنماط إحالة الفضاءات الذّهنيّة على الوقائع والأشخاص،وكيفيّةِ انتقال معارفنا من فضاء إلى آخر. أمّا فضاء المزج فيكشف عن كيفيّة ائتلاف المعلومات المنتمية إلى إطارين مختلفين، من أجل إنتاج أطُرٍ جديدة. ومن هذا المنظور، تُمثّل نظريّةِ المزْج تطويرا لنظريّة الفضاءات الذّهنيّة.

إنّ الفضاء الذّهنيّ، كما رأينا، لا يتجاوز دراسة أنماط انتقاء الأدوار المنتمية إلى نفس الإطار ونقلها من الفضاء المبنيّ إلى فضاء الواقع. أمّا المزج فهو فضاء توحّدٍ وانصهار بين أدوار مختلفة متأتّية من أطر متباينة. وتمثّل الهويّة إحدى "العمليّات المركزيّة الخفيّة القويّة المعقّدة واللاّواعية الكامنة وراء أبسط المعاني المُحتمَلة" (فوكونيي وتورنر.2002. ص6). ونظرا إلى أهميّة تقنية الإدماج التصوّريّ في التّأليف بين المعاني المتباينة، أمكننا الحديث عن دور نظريّة المزج في صنع انسجام الخطاب.(موقو، التصورات المجازيّة في القرآن. مقاربة عرفانيّة لبلاغة النصّ القرآني. 2014.ص449.)

ولبيان ذلك، ننطلق من الأمثلة التّالية :

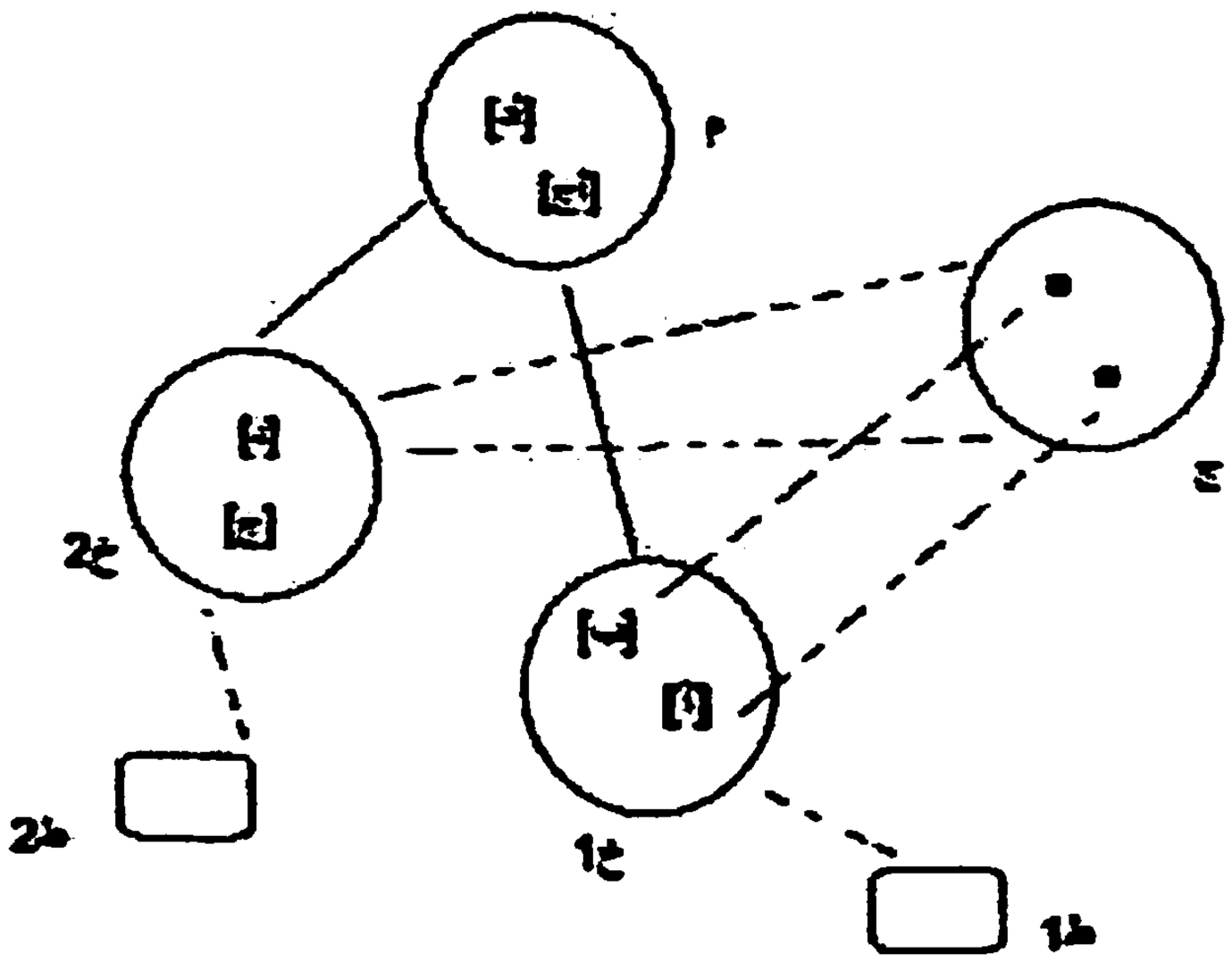
(21) زيدٌ أبُو زينب.

(22) البابا هو أبو كلّ الكاثوليك.

(23) بورقيبة هو أبو تونس.

(24) الطّفلُ أبو الرّجل.

ينشّط هذا القولُ الفضاءاتِ الذهنيّةَ التّالية: فضاء جامعا يشمل شخصيْن دون علاقات، وفضاء مدخلا أول [خ]1 تبرز داخله القيمتان [أ] و[ب] اللّتان تمثّلان شخصيْن دون علاقة تربطهما، هما: زيد وزينب، وفضاء مدخلا ثانيا[خ]2 يبرز داخله دوران [د]: أبّ، و[ج]: طفلٌ. ويمثّل هذان المدخلان إطاريْن فرعيّيْن: يتفرّع الأول عن الإطار المجرّد للعلاقات البشريّة، ويتفرّع الثّاني عن الإطار العامّ للعلاقات الأسريّة. وينشأ عن هذه الشّبكة ضغطٌ بين الأدوار والقيم يتولّد منه فضاءُ المزج [م]. ويمكن التّمثيل على ذلك بالرّسم التّالي:



م: فضاء المزج

ج: الفضاء الجامع. النقطتان: رجل/امرأة

الخطوط المتقطّعة: روابط مفتوحة

ط1: إطار العلاقات البشريّة

الدّوائر: فضاءات ذهنيّة

المستطيل: بنية الإطار المُنتَدَبَة إلى الفضاء الذّهني

خ1: مدخل أول

خ2: مدخل ثان

الخط المتواصل: إسقاط من المدخل نحوالمزج

ط2: إطار العلاقات الأسريّة

تطلّب فهم (21) تنشيطَ شبكةِ إدماج بسيطة لكنّها قابلة لمزيد من التّعقيد باعتماد نفس المدخل أب–طفل. ذلك أنّ السمات التي وقع انتقاؤها من ط2 لبناء خ2، متعلّقة بالنّسل الذي يأتي من جسد الوالد، والحالُ أنّ خطاطة الأبوة، ضمن إطار العلاقات الأسريّة، متعدّدة الأشكال. إذ أنّ الأبوة تشمل كذلك زوج الأمّ أوالأب بالتبنّي أوالأب المانح للمادّة الوراثيّة. وبالتّالي يمكن أن يُقصَد ب (21) أنّ زيدا زوج أمّ زينب أوأنّه أبوها الذي تبنّاها وربّاها أوأنّه الرّجل الذي منح المادّة الوراثيّة. كما أنّ خطاطات التّناسل البشريّ المنشئة للعلاقات الأسريّة متعدّدة. ومن بين المعارف التي يمكن أن نحملها أنّ التّناسل يمكن أن يكون بولادة غير عاديّة لدى الآلهة. ففي قولنا: زوس أبوأفروديت لا يوجد مجاز أواستعارة لأنّ زوس يُنظر إليه، في التصور الأسطوري، نظرة واضحة لا شكّ فيها، على أنّه أبُ أفروديت. وبالتّالي فإنّ هذا المزج ينتج ربطا بين الأب والابن قائما على انتقاء سمات النّسل غير العاديّ الذي يتضمّنه ط2 من خلال معارفنا حول المنهج الخلاق في التّناسل لدى الآلهة. ومن ثمّ، يقع استلزامُ البنية الأسريّة وما يرافقها من مشاعر وعواطف. أمّا في قولنا: يوسف هوأبوالمسيح فإنّنا لا ننتقي ن ط2 ما تتضمّنه خطاطة التّناسل العاديّ من أدوار من قبيل الاتّصال الجنسيّ بين الزّوجيْن وانتهاء العذريّة والحمل والإنجاب: تخفت كلّ هذه العناصر في حين تبرز داخل خ2 عناصر متعلّقة ببنية الأسرة وعواطف الأبوة لأنّ اعتبار يوسف أبا للمسيح بالمعنى العاطفيّ الأسريّ اعتقاد حقيقيّ يخلومن المعنى الاستعاريّ أوالتّماثلي.

وعلى هذا النحو، يمكن، مثلا، لجار زيد الذي يهتمّ بزينب طول النّهار عند غياب أبيها أن يقول لها: "أنا اليوم أبوك". وكما هوالشأن بالنسبة إلى زوس ويوسف، ينتقي دور الأب [د] من ط2، سمات التّربية والعاطفة الأبويّة، في حين يقع تغييب السمات المتعلّقة بالتّناسل على الرّغم من مركزيّتها في

إنشاء معنى الأبوة. وهنا، لا يبدو أنّ تعريف الجار نفسه بأنّه "أبُو" زينب تعريف استعاري. ذلك أنّ الدّور المزجيّ [أد] أقوى من مجرّد التّماثل. فالجار يشعر حقيقةً أنّه، إلى حدّ ما، يقوم بدور الأب وأنّ دورَه ليس مقتصرا على القيام بشيء "مماثل" لما يقوم به الأب.

إنّ مثل هذه الاستعمالات من شأنها أن تكشف عن مرونة العمليّة الانتقائيّة بين المدخل وعناصر الإطار التي يقع ترشيحها استنادا إلى المعطيات السّياقيّة التي يقتضيها القول.

إذ تشتغل الكلمات وفق مبادئ الإدماج التصوري التي تستوجب تعلّق الكلمة بأحد المداخل لكي يقع إسقاطُها على المزج حيث تكتسب معناها الجديد. ويُطلق على هذه العمليّة، ضمن نظريّة المزج، مبدأ "الإسقاط اللّفظيّ" Word projection. وهوما يقصده "فوكونيي وتورنر" بقولهما إنّ: " الأشكال اللّغويّة تتآلف من أجل إثارة تأليفاتٍ منتظمة من التّصوير الخطاطي". (2002. ص148).

في (22) يوجد مثال إضافيّ متعلّق بدور الأب. ففي قولنا: البابا هوأبُوكلّ الكاثوليك، تقع المحافظة على علاقة كلا المدخلَيْن خ1 وخ2 بالإطارَيْن ط1 وط2. إلاّ أنّ انتقاء لفظة "أب" من إطار العلاقات الأسريّة لا يستلزم إسقاط عنصر التّناسل وإنما يتمّ إسقاطُ عناصر أخرى مثل السّلطة، وحجم العائلة، والمسؤوليّة الأبويّة، والرّيادة، والدّور الاجتماعي. كما أنّ انتقاء لفظة الكاثوليك من إطار العلاقات البشريّة لا يستلزم إسقاط عنصر المجتمع الإنساني وإنّما تنتدب عناصر متعلّقة بالرّوابط بين الأشخاص داخل المجتمع الدّيني مثل الانتماء إلى المسيحيّة والعلاقة الرّوحيّة بالكنيسة وغير ذلك من الخصائص المميّزة للكاثوليكيّة. وعند إسقاط خ1 وخ2 نحوفضاء المزج م، يقع إدماج مزدوج: دور الطّفل[ج] مع القيمة [ب]المناسبة له والتي يمثّلها المجتمع الدّيني المسيحي، ودور الأب [د] مع القيمة المناسبة له وهي

رئيس المسيحيين وقائدهم[أ]، فنحصل على الدّورين المزجيّين: [أد] و[ب ج]. ويكشف المزج عن منوال اجتماعيّ ثقافيّ ينظر فيه إلى الوحدة الاجتماعيّة (الأمّة أوالجماعة المسيحيّة) بما هي "طفلُ" رئيسها. وعلى هذا الأساس، يحصل المزج الذّهنيّ بين دور البابا في الكنيسة ودور الأب في العائلة.

وتبدو الإمكانيّات المُتاحَةُ لضغط دور البابا منتشرة جدّا في اللّغة. ولنأخذ مثالا على ذلك الخبرَ الذي أعلنته الجرائدُ عندما توفّي البابا جون بول، واسمه الحقيقي ألبينولوتشاني، وكان ذلك بعد شهرٍ من وفاة البابا جون بول السّادس، واسمه الحقيقي جوفاني مونتيني: "البابا تُوفّي مرّةً أخرى". وتتّضح كيفيّة نشأة الدّور المزجيّ للبابا في هذا المثال كالتّالي: يبرز [أ] دور البابا في أحد المداخل خ1، في حين تبرز في مدخل آخر خ2 أدوارٌ تمثّلها ألقاب البابا المتغيّرة حسب الزّمن: [ب]: جون بول، [ج]: جون بول الثّاني، [د]: جون بول السّادس إلخ. ويتعلّق خ1 بإطار ط1 الدّين المسيحي، امّا خ2 فيتعلّق بإطار ط2 الألقاب المستعارة. ويترابط مع المدخلين السّابقين مدخلٌ ثالث خ3 تبرز داخله قيم متعدّدة [ذ]، [ر]، [ز]، إلخ، يمثّلها أشخاص مثل: ألبينو لوتشاني (الاسم الحقيقي للبابا جون بول)، وكارول فوجتيلا (الاسم الحقيقي للبابا جون بول الثّاني)، وجوفاني مونتيني (الاسم الحقيقي لجون بول السادس). وتثير هذه القيمُ إطارا ثالثا ط3 هو إطار البشر أو الأشخاص العاديين. ويؤدّي الإدماج التصوريّ بين المداخل الثلاثة إلى إسقاط الأدوار والقيم نحوفضاء المزج حيث يتولّد بابا واحد يمثّله الدور المزجيّ [أ ب ج د ذ ر ز] الذي تُدمَج داخله الأدوار والقيمُ المتأتّية من المداخل الثّلاثة السّابقة. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نكون جملا من قبيل: "كان إيطاليّا منذ قرون، ولكنّه في 1978 كان بولنديّا للمرّة الأولى". وعلى

غرار القول الذي أعلنته الجريدة، استعملت هذه الجملةُ نفس الدّور (البابا) وللدّلالة على قيم مختلفة (الباباوات الإيطاليّون، والبابا البولندي).

أمّا في القول (23)، فإنّ خ1 تبرز فيه قيمتان [أ] بورقيبة و[ب] تونس ويصبح متعلّقا بإطار ط2 أكثر تجريدا هو إطار العلاقات السببيّة. ذلك أنّ المنطق السببيّ هو الذي يتيح الوصل بين الدور وقيمته في خ2 وخ1، ذلك أنّ العلاقة بين الأب وابنه علاقة سببيّة شأنها شأن العلاقة بين المؤسّس والأمّة. ويؤدّي مزيدُ تجريد ط2 إلى الزيادة في درجة التّباين بين المدخلَيْن خ1وخ2، ممّا يقوي التّأثير الاستعاريّ ويجعل الأدوار البارزة في المزج [أد] بورقيبة أب، و[ب ج] تونس طفل، أكثر إبداعيّة وأقلّ توقّعا. وبقدرما كان المجالان المدخلان خ1وخ2 أشدّ تباينا، بلغ التّأثيرُ الذّاتيّ للأدوار المزجيّة نقطة أعلى. وهوما يبدو بصفة أوضح في قولنا مثلا: "نيوتن هوأبُوالفيزياء". فالفيزياء، خلافا للكنيسة والبلاد، لا تربطها علاقةٌ مجازيّةٌ بالنّاس وجماعات النّاس. وفي المقابل، فإنّ لنيوتن وواشنطن عدّةَ روابط ممكنة بالآباء المحتملين مثل الخصائص البيولوجية (الذكورة، الرّشد إلخ)والقوالب الاجتماعيّة(السّلطة، المسؤوليّة إلخ). وعند اشتغال شبكات الإدماج التصوري، يقع جلب العناصر من الإطارَيْن المتباينَيْن وإدراجهما داخل المدخلَيْن خ1وخ2، ومن ثمّ استقطابها داخل م في شكل دورَيْن مزجيّيْن. كما يمكن للإطار المنطقيّ للعلاقات السّببيّة أن يشتغل في عدّة استعمالات أخرى مثل قولنا: "الفقرُ أبوالإجرام" حيث يتأسّس الرّبط داخل خ1 بين [أ] الفقر و[ب] الإجرام على العلاقة السببيّة المنقولة من ط2. ونظرا إلى انعدام وجود أيّ قرابة حرفيّة بين مجالي خ1 وخ2، فإنّ الدّورَيْن المُدمجيْن في م يتّصفان بالذّاتيّة والإبداع.

في (24) تكتسب استعارة الأب طابعا لعبيّا ذا بعد حِكَميّ. وفي هذه الحالة، يكون ط2 إطارَ الحياة البشريّة الذي تنتقى منه سمة الدّائريّة وتُنقل إلى خ1

حيث يبرز دوران [أ] طفل و[ب] رجل مُتناظران مع القيمتيْن البارزتيْن في خ2: [د]أب و[ج] طفل. ويُضغَطُ كلُّ دورٍ مع القيمة المناسبة له من أجل خلق بنية بارزة داخل فضاء المزج م متكونة من دوريْن مزجيّيْن: [أد] الطّفل أبٌ، و[ب ج] الرّجلُ طفلٌ. وقد أدّى الإدماج التصوريّ بين العلاقة الأسريّة أب–طفل والطّابع الدّائريّ المميّز للحياة البشريّة (الطفلُ يصير أبا، والرّجل أصله طفل)، إلى مزج "غريب" قائم على خلق أدوار جديدة ومعان جديدة للمفردات من خلال الدّمج بين دلالات تبدومتناقضة من وجهة النظر الحرفيّة.

ويكشف اشتراك القول "الطفل أبوالرّجل" مع(21): زيد أبوزينب، في نفس التّركيب من جهة، ونفس خطاطة الإسقاط من جهة أخرى، عن قدرة اللّغة على تنشيط الفضاءات المزجيّة النّاشئة عن نفس التّراكيب ونفس المفردات، من أجل توليد معان مختلفة محورة للأطر المنتدبة من المداخل ومُجدّدة لها من خلال توسيع الإطار وتعديله. إنّ وظيفة اللّغة ليست تمثيلَ الأطر المتواضع عليها داخل جماعة لسانيّة معيّنة بل وظيفتها تنشيط بناء الأطر من خلال ضغط الأدوار داخل الفضاءات الذّهنيّة. وهوما لاحظناه من خلال الأمثلة السّابقة المتعلّقة بالأب والمشتركة في نفس البناء الأسريّ "فلان أب فلان" غير أنّ كلمة "أب" تكتسب معانيَ مختلفة مع كلّ استعمال ومنشّطة بطريقة نسقيّة، عبر الأطر الجديدة التي تنشّطها الفضاءات المزجيّة. إنّ دلالات "الأب" التي يولّدها المزج ليست جملة السمات الدلاليّة البنيويّة المميّزة لكلمة "أب" بل هي نتاج الآليّة العرفانيّة للإدماج التصوريّ التي تشتغل وفق عمليّة الإسقاط الاختياريّ للعناصر المنتقاة من الأطر من أجل بلورة عناصر جديدة تحور المعانيَ القديمة وتنشّط أطرا جديدة يولّدها المزجُ. وبقدرما كانت الأطر المنشّطة عبر المعاني البارزة في المداخل أطرا متباينة، ازدادت معاني المفردات اتّساعا عبر الاشتراك اللّفظيّ أو الاستعارة

أوالمماثلة. ومن هذه الزّاوية، يُنظرُ إلى ظاهرة تعدّد معاني اللّفظة الواحدة على أنّها ظاهرة متداولة لأنّها نتاج نسقيّ للمزج التصوريّ.

ترتبط الفضاءات الذّهنيّة بنوع من المعارف "طويلة الأمد" يُطلق عليها "الأطُر" وهذه المعارف يمكن أن تكون معارف خطاطيّة مثل المسار المنطقيّ السببي في المثال السّابق، أومعارف مخصوصة متعلّقة بصور ثريّة مثل إطار العلاقات الأسريّة في الأمثلة السّابقة.ويمكن للفضاءات الذّهنيّة المولّدة لهذه الأطر أن تُنشَّط بطرق مختلفة وفي أزمنة مختلفة، كما في قولك "كان زيد أبًا لزينب سنة 1920" الذي ينشّط فضاء ذهنيًا ينقل حدثا ماضيا، أوقولك "إذا كان زيد أبا زينب في 1920.." الذي ينشّط فضاء ذهنيًا يعالج وضعيّة افتراضيّة والنتائج المترتّبة عنها، أوقولك "يعتقد عمر أنّ زيدا كان أبا زينب سنة 1920" الذي ينشّط الفضاء الذّهنيّ لاعتقاد عمر، أوقولك: "هذه الصورةُ لزيدٍ أبي زينب" الذي يبني الفضاء الذّهنيّ لمضمون الصّورة، أوقولك: "هذه الرّواية تتحدّث عن زيد أبي زينب" التي تُدرج زيدا ضمن فضاء ذهنيّ تخييليّ. إنّ الفضاءات الذّهنيّة بنيات جزئيّة متضمّنة لعناصر مهيكلة عبر الأطر ومولّدة لها، وهي بنيات مترابطة وقابلة لأن تُحورَ على مرّ الخطاب أوتطور الفكر في اللّغة. وهي البنيات التي يمكننا من خلالها "معرفة الانثناءات والمنعرجات في مجاري أنهار حيواتنا الذّهنيّة(..) ومعرفة المسارات التي اتّخذها الخيالُ واكتشاف أكثر الألغاز إثارة للتّحدّي في العالم: الطريقة التي نفكّر بها."(فوكونيي وتورنر.2002. ص91).

لقد أقرّ فيلمور، منذ 1965، بأنّ لعلم الدّلالة دورا حاسما في النحو، ونشر نظريّته(1968) في نحوالحالات Case Grammar التي أبرزت أنّ البنية التركيبيّة يمكن أن يُتنبّأ بها من خلال المشاركين الدّلاليين مثل الفاعل والمفعول به والمفاعيل الدالّة على الأمكنة والغايات إلخ ممّا سُمّي ب

"الحالات" وعُرف لاحقا ب"الأدوار الدّلاليّة" Semantic roles أو"العلاقات المضمونيّة" Thematic relations، وهوما يقترب ممّا يطلق عليه في النحوالتّوليديTheta roles. وخلال السبعينات، طور فيلمور نحوالحالات إلى نظريّة أوسع في اللّسانيّات العرفانيّة أطلق عليها علم دلالة الإطار(1976) الذي وقع تعميمه ضمن نظريّة النحو البنائي.

وفي رأينا أنّ مفهوم الإطار يشترك مع مفهوم الفضاء الذّهنيّ في كون كلٌّ منهما يمثّل منوالا عرفانيّا مؤمثلا. ذلك أنّ الفرق الأساسيّ بين المفهوم الفلسفيّ للعوالم الممكنة ومفهوم الفضاء الذّهني، يتمثّل في أنّ الفضاء الذّهنيّ، كما يؤكّد على ذلك فوكونيي، لا يدّعي بناء تمثيل وفيّ للواقع، بل تتولّد من الفضاءات الذّهنيّة مناويلُ عرفانيّة مؤمثلة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى إطار الكلمة الذي ينبع من فضائها المؤمثل أي فضائها الثّقافي لا الواقعيّ. وعلى هذا الأساس، أدرج لايكوف الأطر والفضاءات الذّهنيّة ضمن ما يسمّيه "النّظام التصوريّ" أو"الجهاز العرفانيّ".(لايكوف.1987. ص110).

ونظرا إلى التّقارب الوثيق بين المفهومين، حاولنا في هذا المقال إثبات أنّ العلاقة بينهما علاقة توليديّة مستندين على أمثلة دقيقة. ورأينا أنّ الإطار يشتمل على أدوار هي بمثابة التّأثيرات الطّرازيّة التي تقوى درجةُ بروزها أوتخفت حسب العناصر المستدعاة من الفضاء الذّهني الذي تنشّطه الأقوال في الاستعمال. إنّ عمليّة إسقاط الفضاءات الذّهنيّة سواء كان إسقاطا موجّها من الفضاء المبنيّ نحوالفضاء المركز، أومن المداخل نحوفضاء المزج، تمثّل، في اعتقادنا، عمليّة ضروريّة لأنّها متّصلة شديد الاتّصال بالمقولات اللّسانيّة التي هي جزء من جهازنا العرفاني العامّ.

المراجع :

العربيّة والمعرَّبة :

- جحفة (عبد المجيد) : مدخل إلى الدلالة الحديثة. دار توبقال للنشر1986.
- صولة (عبد الله): المقولة في نظريّة الطراز الأصليّة. حوليات الجامعة التونسية. عدد46. 2002.
- غاليم(محمّد) :
  - التّوليد الدّلالي في البلاغة والمعجم. توبقال1987.
  - المعنى والتّوافق: مبادئ لتأصيل البحث الدّلالي العربي. منشورات معهد الدراسات والأبحاث بالرّباط.
- الفهري (عبد القادر الفاسي) : اللّسانيات واللّغة العربيّة.نماذج تركيبيّة ودلاليّة.دار توبقال للنشر. الدار البيضاء.الطبعة الثالثة1993.
- مفتاح (محمّد): مجهول البيان. دار توبقال للنشرالطبعة الأولى 1990.
- موڤو (عفاف) :
  - الدّلالة الإيحائيّة في الشّعر العربي الحديث. تقديم الدّكتور شكري المبخوت. دار الجيل. الطبعة الأولى2007.
  - التصوّرات المجازيّة في القرآن. مقاربة عرفانيّة لبلاغة النصّ القرآني. أطروحة الدكتوراه. تحت إشراف الأستاذ عبد الله صولة. منشورات جامعة سوسة. كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة. 2014.

اللّغة الأعجميّة :

- Croft (William) / Cruse (Alan): Cognitive Linguistics. Cambridge University Press.2004.
- Fauconnier (Gilles) / Turner (Mark): The way we think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities.First published by Basic Books in 2002.
- Fauconnier (Gilles): ESPACES MENTAUX aspects de la construction du sens dans les langues naturelles.Les éditions de Minuit, Paris, 1984.
- Fillmore (Charles j.): « Frame semantics », (1982), in Linguistic Society of Korea (ed.)
- Ibάñez (Francisco José Ruiz de Mendoza): The role of mappings and domains in understanding metonymy, in Metaphor and Metonymy at the Crossroads A Cognitive Perspective، edited by Antonio Barcelona. Mouton de Gruyer Berlin. New York.2003.
- Lakoff (George): Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind, The University of Chicago Press.1987.
- Lee (David): Cognitive Linguistics An introduction.Oxford University Press2001.
- Ludwig : Le Langage. Flammarion. Paris. 1997.

تكامل المستويات اللسانيّة في تفسير المعنى
"المعنى المضمر نموذجا"[1]

د. محمدّ الغريسي

جامعة مولاي إسماعيل – الرشيدية المغرب

تقديم :

تتجاذب مباحث المعنى وقضاياه جملة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، سواء منها العلوم اللغويّة كالنحووالبلاغة، وغير اللغويّة كالمنطق وعلم النفس والفلسفة. ولم تغفل اللسانيّات بدورها البحث في المعنى ومشكلاته، ولا غرابة في ذلك ؛ حيث إنّ مشكل المعنى من اهتمامات العلوم الإنسانيّة جميعها لأنّ التفكير في المعنى تفكير في اللّغة.

سنتناول في هذه المداخلة قضية المعنى من منظور لساني، وسنبين أن تفسيره والوصول إليه يتحقق من خلال تكامل وتضافر المستويات اللسانية، وخاصة التركيبية والدلاليّة والتداولية منها ؛ ذلك أنّ معنى الكلمة يتحدد من خلال علاقاتها مع الكلمات الأخرى فى التركيب؛ بحكم أن الكلمات والمفردات هي عناصر لا تأخذ دلالتها إلا في بنى تركيبيّة أو في مجال معرفي أو سياق تداولي معيّن، وعندما نتجاوز الكلمة إلى الجملة فإن تحليلها يقتضي استحضار مجموعة من العمليات التركيبية التي خضعت لها هذه الجملة من حذف، وإضمار وتقديم وتأخير الخ. وهي عمليات ذات طابع تركيبي، كما أنّ هذه العمليات التركيبية وراءها اعتبارات دلالية وتداولية، لأنّ الدلالة امتداد طبيعي للتركيب والتداوليّات تقتصي كلاّ من التركيب والدّلالة، ممّا يظهر تكامل هذه المستويات في التفسير اللّساني.

---

1 الدكتور محمد الغريسي، أستاذ باحث في اللسانيات، جامعة مولاي إسماعيل، الكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية، المغرب.

تهدف هذه المداخلة –إذن– في محور أوّل إلى توضيح أهميّة تكامل المستويات اللسانيّة في تحديد المعنى وتفسيره ومعالجة قضاياه، بينما في محور ثان سنخصّص الحديث عن المعنى المضمر في اللّغة العربيّة باعتباره خاصيّة مميزة للخطاب اللغويّ الطبيعي بشكل عام واللّغة العربيّة بشكل خاصّ، وسنبيّن أنّ الوصول إلى هذا النوع من المعنى لا يمكن أن يتحقّق بالتركيب وحده (syntaxe La)، كما لا يمكن أن يتحقّق بعلم الدلالة وحدها (La Sémantique)، بل لابدّ أيضا من الاستعانة بعلم التداوليات التي وجهت بحثها إلى دراسة العلاقات التي تنشأ– أثناء الكلام– بين العبارات ومستعمليها، بعد أن تكون تلك العبارات قد استوفت شروط الصحّة النحويّة والمقبوليّة الدلاليّة.

1. مستويات اللّغة اللسانيّة

ظهرت العديد من النماذج اللغويّة والمناهج اللسانية التي تتناول إشكالية اللّغة بصورة أعمق وأشمل بغية تحديد قضاياها ومستوياتها اللسانيّة، وهذه المناهج كانت تهدف إلى بناء وصف لسانيّ نسقي شامل للّغة العربيّة، كما استهدفت وصف ظواهر لغويّة متعدّدة شملت المعجم والأصوات والصرف والتركيب والدلالة والتداول، ولاشك أن تحليل ظاهرة من الظواهر اللغويّة يقتضي استحضار هذه المستويات[1] التي نختزلها فيما يلي :

أ. المستوى الصوتي

وهو مستوى لساني ينظر إلى اللّغة كبنية صواتية، ويعالج أصوات اللّغة من حيث مخارجها، وصفاتها...الخ، والتحليل اللساني للغة يبدأ بالأصوات

---

1 للتفاصيل أكثر حول هذه المستويات أنظر الدكتور الغريسي محمد : تعليمية التراكيب اللغوية ودورها في تفسير ظواهر اللّغة، مجلة لغة وفكر الجزائرية، عدد 06 وانظر أيضا : كتابينا : اللسانيات واللّغة العربية، دراسة تركيبية دلالية، عالم الكتب الحديث 2014.

باعتبارها العناصر الأولى التي تتشكّل منها الكلمات، أو الوحدات الدالة، وهذا المجال يهتمّ به علم الأصوات أو علم الصواتة.

ب. المستوى الصرفي

بعد انتهاء المستوى الصوتي ينظر في بناء الكلمة من حيث الصّيغة الصرفيّة واستحضار القواعد المسؤولة عن سلامة بناء الكلمة، وهذا المجال يهتمّ به علم الصرف أوما يعرف بالمورفولوجيا.

ج. المستوى التركيبي

ويهتمّ هذا المستوى بدراسة العلاقات التركيبية بين الوحدات اللغويّة، إذ يتناول الجملة أو أجزاء الخطاب اللغويّ تأليفا وتركيبا.

ويعدّ التركيب من مستويات التحليل اللساني الحديثة، وهو فرع من فروع علم اللسانيّات إلى جانب فروع أخرى منها الدلالة، الصواتة، والمعجم.

والتركيب علم دقيق مجاله الجملة، حيث يهتم بدراسة العلاقات التركيبية داخلها، وبدون هذه العلاقات تصبح الكلمات مبعثرة بلا قيمة[1].

د. المستوى الدلالي

علم الدلالة علم لساني يدرس معنى الوحدات اللغويّة، ومجاله المعنى وقضاياه، ويقصد به في إطار النظرية اللسانيّة العامة : " تلك الدراسة التي تتناول معنى الكلمات والجمل والتعابير اللسانيّة، وحقولها وعلاقاتها الدلاليّة. وبمعنى آخر إنّ علم الدلالة هو دراسة معاني الوحدات اللسانية، جملا كانت أوملفوظات.

---

[1] الدكتور محمد عيد، أصول النّحوالعربي، ص 266-267، عالم الكتب – القاهرة 1978.

و. المستوى التداولي

يتناول هذا المستوى اللساني مجال استعمال اللّغة من قبل المتكلّمين والمخاطبين، ودراسة جوانب هذا الاستعمال النفسية والاجتماعية والتواصلية والحضاريّة وما إلى ذلك في فضاء زمكاني محدّد.

2. مفهوم المعنى وبعض نظرياته

إذا كان علم الدلالة كما بينا سابقا يدرس المعنى وقضاياه. فما المقصود إذن بالمعنى؟ وما علاقة المعنى بالمستويات اللسانية ؟ وكيف تعامل الفكر العربي والغربي مع المعنى وقضاياه؟

لقد طرح سؤال المعنى منذ القديم وكانت الإجابة تفتقر إلى تحديد واضح وكاف، بالإضافة إلى تعددها وتباينها بتعدّد وتباين وجهات النظر ومنطلقات البحث وحاجات الباحثين، ورغم ما قيل جوابا عن السؤال أعلاه فإنّ مفهوم المعنى يظل صعب التحديد وذلك لما يتميّز به من غموض متزايد، حتّى إنّ "ستيفن أولمان" أكّد أنّه " ليس هناك تعريف وحيد لمثّل هذه المصطلحات المعقدة، كما أنّ الأستاذين أوجدن Ogden وريشارزد Richarsd، قاما بتجميع أكثر من ستة عشر تعريفا للمعنى"[1]. إذا كان المعني يتميّز بصعوبة تعريفه وتحديديه وتنوّع قضاياه فإن مقاربته تقتضي استحضار مستويات الدرس اللّساني في بعدها المتكامل وهذا ما تسعى الفقرة الموالية إلى توضيحه.

3. تكامل المستويات اللسانية في الوصول إلى المعنى :

تتكامل المستويات اللسانية في الوصول إلى المعنى ولا يمكن الفصل بينها إلاّ إجراء، وقد تنبه الفكر اللغويّ القديم بدوره إلى أهمية التفاعل والتكامل

---

1 اللسانيّات بين النشأة والتطور، ص307 وانظر أيضا غاليم محمد، المعنى والتوافق، بحث لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب الرباط.

بين مكونات اللّغة الواصفة ؛ فسيبويه مثلا في نظر الشاطبي[1] " إنّ تكلّم في النّحوفقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرّفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على أنّ الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل بيّن في كلّ باب ما يليق به، حتّى إنّه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه الألفاظ والمعاني".

ولم يفت ابن جني هذا الفهم التفاعلي بين مكونات اللّغة الواصفة، حيث يعتبر النحودراسة تركيبية صوتا وصرفا يتناول" سمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير، والتكسير، والإضافة، والنسب، والتركيب وغير ذلك[2]...الخ.

بل اعتبر ابن جني الخطاب اللغويّ العربي القديم شبكة من الانتظامات: التركيبية والدلاليّة والمقامية، تحكمها بعض الأهداف والغايات في صلب التداول اللّساني، عندما تغدو اللّغة " طبقة واحدة كالرقم تضعه على المرقوم، والميسم يباشر به صفحة الموسوم"[3].

حيث أدرك القدماء بمجهوداتهم المعهودة ما للتّكامل من أهميّة بالغة في التحليل اللغويّ ؛ وهنا نسجل ذلك السبق اللغويّ لأسلافنا في الكثير من القضايا والمباحث اللغويّة التي توصّلت إليها مناهج البحث اللغويّ الحديث، وذلك يستوجب العودة إلى تراثنا اللغويّ على ما ينطوي عليه من أراء متطوّرة تلتقي بلا ريب مع ما توصّلت إليه الدراسات اللسانيّة الحديثة التي تلحّ بدورها على ضرورة التكامل بين المستويات اللسانية في تفسير الظواهر اللغويّة. يقول الدكتور الفاسي الفهري على سبيل المثال وهو يبيّن تفاعل

---

1 الشاطبي، الموافقات، ج4، ص: 115-116.

2 ابن حني، الخصائص، ج1، ص: 34.

3 ابن حني، المرجع السابق، ج2، ص: 40، وانظر: الإيضاح، ج1، ص 385.

التركيب والدلالة في إطار البرنامج الأدنوي" لم يعد التحليل التركيبي فاعلا بدون دلالة، والعكس صحيح"[1] وتفسير المعنى بدوره لا يمكن أن يتمّ إلاّ في ضوء التكامل بين مستويات اللّغة اللسانيّة، ذلك أن تحليل قضيّة المعنى وتفسيره يقتضي التكامل والتفاعل بين مستويات الدرس اللساني، سواء تعلق الأمر بمعنى كلمة معيّنة أو بتحديد معنى جملة أوفقرة، فلو أخذنا الكلمة نموذجا مثلا فإنّنا نلاحظ أنّ الكلمة في حدّ ذاتها كما يرى بعض اللسانيين[2] متعدّدة الجوانب والأبعاد، فهي ذات متميزة بملامحها الصرفيّة والتركيبيّة والدلاليّة والمعجميّة والصواتيّة، ورصد هذا التعدّد يقتضي استحضار المستويات اللسانيّة في بعدها المتكامل.

وعندما يتعلق الأمر بمعنى الجملة فنلاحظ أنّ تحديد معناها، يقتضي تحديد القواعد التي تنظم استعمال تلك الجملة. وهذا يعني عدم الاكتفاء بالجانب التركيبي وحده أو الجانب الدلالي وحده، بل إنّ الأمر يقتضي تجاوز ذلك (التركيب والدلالة) إلى استحضار ما يتعلّق بالاستعمال، وهو مجال تهتمّ به التداوليّات.

أضف إلى ذلك أنّ الكلمة المفردة لا تكتسب حياتها وقوّتها إلاّ من خلال التركيب والتأليف مع باقي الكلمات، ولا يتحدّد معنى الكلمة إلاّ بالسّياق التركيبي، ذلك أنّ الكلام إنّما وضع للفائدة، والفائدة لا تجنى من الكلمة الواحدة، وإنّما تجنى من الجمل ومدارج القول، وهذا ما يظهر أنّ تفسير المعنى وتحليله يقتضي استثمار مستويات الدّرس اللّساني في أبعادها المتكاملة. وسنركز أساسا على التكامل بين بالتركيب والدلالة والتداوليّات.

---

1 الفاسي الفهري، عبد القادر، ذرات اللّغة العربية وهندستها، دراسة استكشافية أدنوية، ص 8.

2 الفاسي الفهري، عبد القادر، البناء الموازي، نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، ص 37.

4. تفاعل التركيب والدلالة في تفسير المعنى

لقد أدرك اللغويّون أن الألفاظ المفردة قاصرة عن بيان المعنى وقيمتها الدلاليّة –بشكل دقيق– لا تتحدّد إلا إذ اندرجت هذه الكلمة داخل تركيب معيّن، وبمعنى أدقّ إنّ القيمة الدلاليّة للكلمة تتحدّد من خلال تركيبها، فالكلمة يتحدد معناها من خلال علاقاتها مع الكلمات الأخرى فى التركيب، وهذا لا يشتمل على الجملة وحدها، بل ينتظم الفقرة، والنصّ، والخطاب.

وعليه فإنّ دلالة الكلمة تستنبط من دلالات باقي الكلمات الأخرى المجاورة في التركيب.

من جهة ثانية إنّ الدلالات المتعددة للكلمة الواحدة لا يمكن فهمه وتحديده إلاّ من خلال استعمال هذه الكلمة في التركيب، ومثالنا على ذلك تعدّد معاني " أكل "، فالذي يمنحه هذا التعدد الدلالي هوقبول هذه الكلمة لاستعمالات عديدة في التركيب كما يتّضح من الأمثلة الآتية :

1- وقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ{الفرقان/7. فالأكل هنا بمعنى التغذية.

2- وأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ{يوسف/13. فالأكل هنا بمعنى الافتراس.

3- هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ{الأعراف/7. فالأكل هنا بمعنى الرعى.

4- أيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ{الحجرات/12. فالأكل هنا بمعنى الغِيبة.

5- إنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا{النساء/10. فالأكل هنا بمعنى الاختلاس.

6- حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ{آل عمران/183.فالأكل هنا بمعنى الإحراق.

أكيد أنّ الذي جعل كلمة " أكل " تتعدد معانيها هو قبولها للتّركيب مع كلمات أخرى. وبمعنى آخر إنّ التركيب هوالذي منحها تعدّدها الدّلالي.

ويمكن أيضا أن نمثّل لأهمية تكامل التركيب والدلالة في أنّه لا يمكن تحديد دلالات الكلمة المتعددة إلا من خلال تركيبها مع ما يجاورها من كلمات أخرى في التركيب ومثالنا على ذلك أيضا كلمة "عين" حيث ترد في تراكيب لغويّة متنوّعة، وقبولها أن تتركب مع باقي الكلمات هو الذي منحها تعدّدها الدلالي "

عين الماء_: البئر.

عين الدولة_: الجاسوس.

عينه فيها_: الرغبة_.

أحطه فى عينى_:_الرعاية.

عينى فى عينك_:_المواجهة.

حيث تعدّد المعانى لكلمة "عين" وقد حدد كل سياق تركيبي أحد هذه المعانى، بل إن كلمة عين وحدها لا يمكنها أن تؤدّي هذه المعاني المتعدّدة، والذي خوّل لها هذا التعدّد الدلالي هو التركيب. وهذا مظهر من مظاهر التكامل بين التركيب والدلالة.

ويمكن أن نعزّز ما سبق أن أشرنا إليه من خلال أمثلة ونماذج أخرى، ولنأخذ كلمة "مجلس" التي تقبل أن تركّب مع أكثر من كلمة واحدة، وكلّ تركيب يخوّل لها دلالة جديدة :

- مجلس علم
- مجلس الشعب
- مجلس الكلية
- مجلس صلح
- مجلس الجامعة

- مجلس الإدارة
- مجلس تأديب
- مجلس الأمن

يتبيّن أنّ كلمة " مجلس " تأخذ دلالة جديدة في كل تركيب من التراكيب السابقة، وبمعنى آخر تكمن دلالة " مجلس " –في كلّ مثال– في المركب ككلّ، وهذا مظهر من مظاهر التكامل بين التركيب والدّلالة.

5. انفتاح التركيب والدلالة على التداوليات

لا يمكن الاكتفاء بالتركيب والدلالة وحدهما في تحديد المعنى وتفسيره، إذ تتحكم في المعنى وقضاياه وسائل غير لغوية منها : السياق والمقام، بل إنّ كلّ تركيب لغوي يعتبر نتاج مقام معين، وهذا هوالمبدأ الذي تختصره نظرية المقام في التراث اللغويّ العربي القديم وهوما تختزله القولة المشهورة[1] " لكل مقام مقال ".

إن تحديد معاني كثير من الجمل والتراكيب اللغويّة يقتضي استحضار المقام الذي قيلت فيه، كما يقتضي استحضار وضعية المتكلم، ووضعية السامع، ويفرز تفاعل هاتين الوضعيتين ظروفا تكلمية خطابية تسمى مقتضيات الحال، وهذه القضايا هوما يشكّل مجالا خصبا للتداوليات التي وجهت عنايتها إلى ما أصبح يعرف في حقل اللسانيات بـ" أفعال الانجاز[2] " أوأفعال اللّغة، أوأفعال الكلام[3]، وعليه لا يكفي التركيب والدلالة وحدهما في التفسير اللساني عندما يتعلق الأمر بتحديد المعنى، بل لابدّ أيضا من الاستعانة بالمستوى التداولي الذي يهتم بالسياق، وتحديد الظروف والملابسات والمواقف التي تمّ فيها الحدث اللغويّ وتتّصل به.

---

1 ابن خلدون، المقدمة، ص 609.

2 BREKLE, H. Sémantique tr-fr Cardio p et Girard y- Colin1974.

3 LARRAYA,P. Enoncés performamatif, présuppositions Nathan1979 p8.

ومن هنا نفهم أن السياق أو المقام عنصر أساسي في التفسير اللساني سواء أكان سياقا عاطفيا، أو ثقافيا، أو تاريخيا أو كان الأمر يتعلق بسياق الموقف، فلكل نوع من هذه الأنواع دور في تحديد المعنى وتفسيره، فدرجة الانفعال قوةً وضعفًا فى الحديث تؤثّر فى تحديد المعنى : فقوة الانفعال مثلا تؤكد دلالة "الغضب" أو دلالة "الفرح الشديد" أو دلالة "الحزن"، كما أن المحيط الثقافي لكلمةٍ ما يؤثر فى تحديد المعنى، وتفسيره، فدلالة كلمة "جذر" عند الفلاح تختلف عن دلالتها عند اللغويّ، وهي فى مجال الرياضيات بمعنى ثالث يختلف عن معناها عند الفلاح وعند اللغويّ. وكلمة "التعدّي" عند أهل اللّغة لها دلالة تختلف عن دلالتها عند رجال الشرطة والقضاء.

كذلك أطراف الموقف الكلامي تؤثّر فى تحديد المعنى، فسؤال الأستاذ للتلميذ للاختبار والتقييم، أمّا سؤال التلميذ للأستاذ فهوللاستفادة وزيادة العلم أوازالة الجهل.

كما أنّ الموقف الذى يقع فيه الحدث الكلامى له اعتبار مهم فى تحديد المعنى، فعبارة "السلام عليكم" تحية إسلامية، ولكنّ هذه العبارة قد تتحّول إلى معنى المغاضبة والمقاطعة حين يحتدّ النقاش بين شخصين ويأس أحدهما من إقناع صاحبه، فيذهب مغاضبًا وهويقول : "السلام عليكم"، فالمقام هنا يصرف معناها من كونها تحية إسلامية إلى دلالة المقاطعة والغضب.

كذلك عبارة " حمدًا لله على السلامة " تقال لمن قَدِمَ من سفر، بدلالة الترحيب والحفاوة، لكن العبارة نفسها تتحول إلى دلالة المعاتبة حين تصدر من رئيس لموظف غاب أو تأخّر عن عمله.

لقد فطن القدماء إلى فكرة السّياق بنوعيه : اللغويّ وغير اللغويّ. ونظريّة

النّظم عند عبد القاهر[1]. خير شاهد على معرفتهم بذلك، يقول عبد القاهر: " اعلم أن ليس النظم (إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التى رسمت لك، فلا تخلّ بشيء منها ".

أمّا اهتمام القدماء بالسياق غير اللغويّ " سياق الموقف " فواضح عند البلاغيّين حيث عرّفوا البلاغة بأنّها : مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحت[2] .

6. تكامل المستويات اللسانيّة

1.6- المعنى المضمر وآليات تحديديه

يشكّل هذا المحور الجزء الثاني من هذه الورقة، ويسعى إلى تعريف المعنى المضمر باعتباره خصيصة مميّزة للخطاب اللغويّ العربي خاصّة، والخطاب اللغويّ الإنساني عامّة كما يهدف المحور أيضا إلى توضيح أن تحديد المعنى المضمر يقتضي تكامل المستويات اللسانيّة، فما المقصود بالمعنى المضمر وما دواعي استعماله ؟ وكيف يمكن الوصول إليه ؟

2.6- المعنى المضمر : مفهومه ودوافع استعماله في الخطاب اللغويّ

المعنى المضمر في أبسط تعريفاته هوذلك المعنى غير المصرح به في العبارة اللغويّة المنطوق بها، وقد يرادف المعنى المضمر المعنى المحذوف، أو المقدر، أو المعنى المتروك، وهو بخلاف المعنى المذكور. وهو على حدّ تعبير طه[3] عبد الرّحمان ترك يستثمره المستدلّ (المتكلم) لفائدة، وهو أيضا استتار مقصود.

---

1 الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص81.

2 القزويني، الإيضاح، ص1.

3 طه عبد الرحمان 1991، الإضمار في الدليل، مقال في مجلة المناظرة السنة 2 العدد 4- 1991، ص111، 112.

وإذا استعملنا مصطلح دلالة صح أن نقول إن المعنى المضمر يوازي ما يعرف بالدلالة الضمنيّة بخلاف الدلالة الحرفية. وإذا كان النحو التوليدي في تطوّراته الأخيرة (البرنامج الأدنوي) يميّز بين تركيب ظاهر وتركيب خفيّ[1]، صحّ لنا أيضا أن نميّز بين نوعين من المعاني : معنى ظاهر ومعنى خفيّ. والمعنى الأخير هو ما يمثّل الدلالة الضمنيّة، وهي خاصيّة مميّزة للخطاب اللغويّ الطبيعي بشكل عام واللّغة العربية بشكل خاص، ومبدأ ملازم للذّات المتكلّمة العربيّة. ويشهد الواقع اليومي أن تواصلنا غالبا ما يتمّ بطريقة غير مباشرة. ومن نماذج المعنى المضمر المعنى المحذوف في اللّغة العربيّة.

فإذا كانت الدلالة المباشرة تشكل جوهر المادة اللغويّة للكلمات والملفوظات فإن المعنى الضمني يقصد به الدلالة غير المباشرة، أو المعنى الضمني للجملة، وعليه يمكن أن نميّز بين نوعين من الدلالات : الدلالة المباشرة ويقصد بها المعنى المباشر الذي تؤدّيه الكلمات في الجملة "denotation"، وهوالمعنى الذي من أجله وضعت الكلمات، ويطلق عليه البعض المعنى الحقيقي، والمتكلّم في هذا النوع من الدلالة يهدف إلى إخبار المتلقي بمعان معينة واضحة، ويكون اثر هذا النوع من الدلالة مباشرا، ويمكن أن نمثّل للدلالة المباشرة : بدلالة : سبحان الله التي يقصد بها : تسبيحه وتعظيمه.

في مقابل الدلالة المباشرة، هناك الدلالة الضمنة أوالمضمرة، حيث يخفي المتكلم المعنى ولا يصرح به، إما أنه يترك ذلك إلى ذكاء المتلقي، أو لا يريد أن يصرح لحسابات معيّنة.

---

1 Chomsky1993, Aminimalist program for linguistic thery,in K ,hale and j keyser eds.

ويعتمد هذا النوع من الدلالة على قدر كبير من المخزون العلائقي بين المعاني.

ولنأخذ مثالا للتعبير عن الدلالة الضمنية قولهم :

إنّ لك علي يدا

هذه العبارة تحمل دلالة مباشرة وهي أن لك عليّ فضلا، وتحمل دلالة ضمنيّة مضمرة، فهي توحي للسّامع بأنّ المتكلّم لم ينس الفضل ولم يجحده أو ينكره، وتوحي أيضا بأدب جمّ يقتضيه الفضل، حتى إن اليد التي هي وسيلة للعطاء، كانت حانية، وكانت وسيلة عطف وحنان. وهذه المعاني المتعدّدة لا يمكن الوصول إليها بسهولة، بل إنّ تحديد هذا التعدّد الدلالي يقتضي التسلح بمستويات لسانيّة متكاملة.

3.6- عوامل اللجوء إلى المعنى المحذوف أوالمضمر

العوامل الداعية إلى استعمال المعنى المحذوف في الخطاب اللغويّ يمكن إجمالها فيما يلي :

- الاحتراز عن التطويل واجتناب فضل الكلام حتّى لا يؤدي ذلك إلى إتعاب المخاطب في تحصيل المطلوب.
- الاقتصاد في التعبير. وينطبق ذلك على التعابير اللغويّة العربية التي تميل كل الميل إلى الإيجاز.
- اعتقاد المتكلم أنّ المخاطب عالم بالمعنى الضمني أو المضمر، أو له إمكانيّة استنباطه وفق مسار استدلالي.
- دواعي مقامية تداولية.
- عجز الألسنة الطبيعية، فمستعمل اللّغة العادية (الطبيعية) غالبا ما يخرج بملفوظاته عن دلالتها الحرفية المباشرة إلى الدلالة على معاني ضمنية تكون هي المقصودة لديه في غالب الأحيان.

وتتأسّس هذه الفرضية على التساؤلات التالية :

- كيف يتولّد المعنى الضمني أو المضمر؟
- كيف يتمّ الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الضمني؟
- ما طبيعة الآليّة الاستدلاليّة التي تمكّننا من الانتقال من المعنى الصّريح إلى المعنى الضّمني؟
- ماذا يختار المتكلّم طريق التضمين بدل التّصريح؟
- كيف يمكننا إبلاغ معنى غير الذي يدلّ عليه منطوق الخطاب؟
- ما هي أنواع التضمينات، وما معايير التمييز بينها؟
- هل يمكن الاقتصار على المعنى الحرفي لفهم خطاب ما؟

4.6- تحليل المعنى المضمر يقتضي استحضار تكامل المستويات اللسانية

إنّ اكتشاف المعاني الضمنية المضمرة يتم اعتمادا على قواعد الخطاب والمبادئ العامة المنظمة لعملية الاستدلال على هذه المعاني، كما أنّ الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى المضمر يقتضي الاستعانة، بعوامل غير لسانية مثل المقام. كما يقتضي استحضار السياق النفسي، والاجتماعي، والمعرفي، وقد تتضافر هذه الوسائل وتتكامل في تحديد المعنى المضمر.

من جهة ثانية إن تحديد المعنى المضمر يقتضي تجاوز البنية اللسانية للملفوظ، حيث تعتبر هذه البنية مجرد معبر أوممر يتم المرور منه للوصول إلى المعنى الضمني أو المعنى المضمر.

وبمعنى أدق إن المعنى المضمر يقتضي تجاوز التركيب (La syntaxe) الذي جعل معيار الحكم على الجمل من حيث سلامة تكوينها، هومدى امتلاكها لشرط النحوية(La grammaticalité) ، كما أن تفسير المعنى الضمني يقتضي تجاوز حدود علم الدلالة (La Sémantique) ؛ الذي

حصر موضوعه في دراسة العلاقات التمثيلية القائمة بين العبارات الصحيحة نحويا والأشياء التي تمثلها. وبمعنى آخر إن دراسة المعنى الضمني، أو المضمر يقتضي بالإضافة إلى التركيب والدلالة الانفتاح على علم التداوليات التي وجهت بحثها إلى دراسة العلاقات التي تنشأ- أثناء الكلام- بين العبارات ومستعمليها، بعد أن تكون تلك العبارات قد استوفت شروط الصحة النحوية والمقبولية الدلاليّة.

لنتأمل الجملة الآتية :

ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل

تحمل هذه العبارة اللغويّة معاني مضمرة متعددة فقد تقال هذه العبارة في سياق الحكمة والاعتبار، لكن ألا يحثّ هذا القول أيضا على اغتنام فرص الحياة مهما ساد ذلك من مشاق في دروب الحياة؟، ألا يدعوإلى التخفيف عن الآلام التي يتكبدها الأشقياء؟ ألا يرمي إلى المثابرة والتحدي، وإلى المكابدة والعمل؟..الخ.

إنّ هذا القول، أوهذه العبارة اللغويّة تشكل شبكة من المعاني المضمرة، وأنّ الوصول إلى معانيها المضمرة يقتضي الاستعانة بكلّ مستويات اللّغة التركيبية والدلاليّة والتداولية.

إنّ كثيرا من الملفوظات اللغويّة تخفي معاني مضمرة عديدة، وبمعنى آخر إن المعنى المضمر خاصية من خصائص اللغات، وأن الوصول إليه يقتضي تكامل مستويات هذه اللّغة.

لنتأمل المثال الآتي:

زيد أسد

إنّ الوحدات المعجمية المشكلة للجملة وحدها لا تستطيع أن تمدنا بالمعنى المضمر للجملة أوالمعنى العميق للجملة، وتحديد المعنى العميق للجملة السابقة يقتضي استحضار ما هومحذوف من هذه الجملة. وبمعنى أدق إن

الجملة السابقة لها معنى صريح تحدّده الوحدات المشكلة للجملة، أو ما يمكن أن نسميه بالدلالة المعجمية للجملة، بينما تقبل هذه الجملة نفسها معنى مضمرا، فقد يكون أصلها هو:

زيد شجاع كالأسد

إنّ المعنى المضمر للجملة أعلاه لا يمكن الوصول إليه بالتركيب وحده، على الرغم من أهميّته، حيث وصلنا إليها عن طريق إجراءات تركيبية : استحضار العناصر المحذوفة وهو إجراء تركيبي محض، إلا أن التركيب وحده لا يحل المشكل، كما أن الدلالة وحدها لا تف بالمراد ؛ لأن دلالة الكلمات وحدها لا تحقق المبتغى، ومن ثمّ فإنّ الأمر يقتضي التركيب والدلالة والانفتاح أيضا على التداوليات لتحديد السياق الذي قيلت فيه الجملة لمعرفة المعنى الضمني المراد منها.

ولنتأمّل المثال العربي القديم : "فلان كثير الرماد ".

وهو ضرب من الكناية، وغالبا لا يقصد منه المعنى الحقيقي وإنما معنى ملازما للمعنى الحقيقي، أو هو لفظ أطلق وأريد به لازم معناه. إلاّ أنّ الانتقال من الدلالة الحرفية = (رجل كثير الرماد) إلى الدلالة العميقة أوالمعنى المضمر (رجل مضياف) لا يتمّ إلاّ عبر سلسلة من العلاقات الاستدلالية المنطقية، وهي علاقات لا يمكن الوصول إليها فقط انطلاقا من الوحدات المعجمية المشكلة للعبارة، كما لا يمكن الاقتصار على البناء التركيبي للجملة .

إنّ الوصول إلى المعنى العميق للجملة السابقة يقتضي استحضار السياق التداولي الذي قيلت فيه، ولا يمكن الاقتصار على دلالة الكلمات، أوبنيتها التركيبية فقط، بل لا بد من تحديد سياقها التداولي، فالعبارة السابقة أوهذه الكناية تقال في مقام المدح، في حق رجل مضياف للإشارة إلى كرمه

وجوده. إلاّ أنّ عملية الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى المضمر يقتضي القيام بمجموعة من العمليات الاستدلالية على الشكل التالي :

1) كثرة الرماد تستلزم كثرة الجمر
2) كثرة الجمر تستلزم كثرة إحراق الحطب
3) كثرة إحراق الحطب تستلزم كثرة الطعام
4) كثرة الطعام تستلزم كثرة الأكلة
5) كثرة الأكلة تستلزم كثرة الضيوف
6) كثرة الضيوف تستلزم أن هذا الرجل كريم ومضياف

خاتمة :

لقد بيّنا في هذا المقال كيف تتكامل المستويات اللسانية وتتفاعل في تفسير المعنى وتحديد قضاياه، حيث وضّحنا من خلال أمثلة ونماذج عديدة أن التركيب وحده لا يكفي، كما أنّ الدلالة في حاجة إلى التركيب لأنها تشكل امتدادا له، بل إن كثيرا من التراكيب اللغويّة تقتضي التركيب والدلالة والتداوليات، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمعنى المضمر الذي خصصنا له المحور الثاني من هذا المقال، حيث لاحظنا أن الوصول إلى المعنى المضمر في كثير من التراكيب اللغويّة يستدعي تجاوز البناء التركيبي والدلالي إلى مستوى أكبر، ويتعلق الأمر بالتداوليات، كما أن اعتماد الإطار التداولي اللساني يجعل من المعاني المضمرة المشتقة في علاقة وثيقة بعناصر التواصل وسياق الحال.

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبوالفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة 1952.
- ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، المقدمة دار جيل بيروت، لبنان.

- سيبويه، أبوبشر عمروبن عثمان، الكتاب، عبد السلام هارون، جامعة الكويت.
- الفاسي الفهري 1990، البناء الموازي نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
- الفاسي الفهري، عبد القادر، 2010، ذرات اللّغة العربية وهندستها، دراسة استكشافية أدنوية، دار الكتاب الجديد المتحدة.
- الدكتور عيد، محمد أصول النحو العربي، عالم الكتب – القاهرة 1978.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد محمود شاكر القاهرة، مكتبة الخانجي.
- الدكتور عيد، محمد، أصول النحو العربي، عالم الكتب – القاهرة 1978
- غاليم محمّد، المعنى والتوافق، بحث لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب الرباط.
- الغريسي محمّد : تعليمية التراكيب اللغويّة ودورها في تفسير ظواهر اللغة، مجلة لغة وفكر الجزائرية، عدد 06.
- الغريسي محمد، اللسانيات العربية والإضمار، دراسة تركيبية ودلالية، دار عالم الكتب الحديث، طبعة 2014.
- طه عبد الرحمان 1991، الإضمار في الدليل، مقال في مجلة المناظرة، السنة 2 العدد 4-1991.

المراجع بالأجنبية :

- BREKLE. H Sémantique tr-fr Cardio p et Girard y- colin1974.
- Présupposition Nathan1979 : LARRAYA, P énoncés performamatif.
- Chomsky1993, Aminimalist program for linguistic thery, in K, hale and j keyser eds.

فهرس الموضوعات

	الصفحة
المقدّمة	5
الفصل الأوّل : قضايا المعنى في المعرفة اللّسانيّة والأنساق الفلسفيّة.....	9
– د. محمّد غاليم : المعرفة النّواة دليلا على إستقلال الدلالة وبنيتها.....	11
– د. أم الزّين بنشيخة المسكيني : المعنى والرّمز وصناعة العوالم نلسن غودمان نموذجا.....	43
– د. عبد السّلام عيساوي : من المعنى إلى المعنى.....	69
– د. عبد العزيز المسعودي : الحقيقة والمعنى	95
الفصل الثاني : قضايا المعنى بين التوليد المعجميّ والصناعة القاموسيّة.....	127
– د. عبد الواحد دكيكي : تصورن السّياق وإشكالية المعنى في اللسانيّات المعاصرة : السياق في التعابير المسكوكة نموذجا...	129
– د. عمرو مدكور : طرق شرح المعنى في المعجم المعاصر، دراسة تطبيقية للمعجم العربي الأساسي ولونجمان.....	167
الفصل الثالث : المعنى : لوازمه المفهوميّة وحدوده النظريّة.....	189
د. سامية الدّنقير : مفهوم الجهة عند المناطقة العرب القدامى.....	191
د. وداد المنصوري : متاهات المعنى.....	243
الفصل الرابع : المعنى في إنشائيّة الخطاب ورمزيّته.....	265
– د. فاتن حسني : في الانفعال والتلقّي: عَوْد على بدْء.....	267
– د. نورالهدى باديس : الوشم : الرمز والمعنى.....	291
– د. محمّد الصّالح البوعمراني : المعنى الخُطاطي في الشّعر: قراءة في نماذج من شعر نزار قبّاني.....	313

– د. وناسة النصراوي : لعبة المتاهة وانزلاق المعنى: من خلال نصّ "جداريّة " لمحمود درويش.....	335
الفصل الخامس : جدليّة القصد والتأويل في السّيطرة على حركة المعنى.....	363
– د. محمد السهول : المعنى والقصد بين الإظهار والإضمار في التراث اللغويّ العربيّ القديم ولسانيّات التخاطب.....	365
– د. راشد علي عيسى : تَوهُّج البنية في التوقيعة الأدبية المعاصرة " تناص " لسهى نعجة أنموذجاً.....	407
– د. كريمة بلخامسة : المعنى بين القصدية والتأويل.....	447
الفصل السادس : المعنى بين الذّاتيّة ومحدّدات الهويّة.....	461
– د. عبد السلام إسماعيلي علوي : أسئلة المعنى من الماهية إلى الكيفيّة : بحث في سميولسانيات التدليل.....	463
– د. نسيمة نابي : أصل المعنى الوظيفيّ.....	479
– د. زياد محمود مقّدادي : الملفوظ اللُّغويّ من الأنا إلى مدلول معنويّ لدى الآخر.....	497
– د. صالح جديد : الأنا متلبسا بالآخر منفصلا بالمعنى.....	519
الفصل السابع : المعنى في روافد التفكير البلاغيّ وأصول التحليل التداولي.....	545
– د. أحمد حسن الحسن : تفسير النصّ القرآنيّ الكريم : إشكاليّة التلقّي والتأويل.....	547
– د. محمود طلحة : الدّلالات اللزوميّة في التراث العربيّ بين البلاغيّينا لأصوليّين.....	575
الفصل الثامن : المعنى بين سلطة النّحو وسلطة المقام.....	611
– د. محمود عبّاس العامري : الاستدلال النحويّ والمربّع المنطقيّ.....	613

– د. رشيد حليم : القيمة الدلاليّة والتواصلية للصوت العربي : إفرادا وتركيبا.....	661
الفصل التاسع : تشكّل المعنى في الأنظمة اللّسانيّة والكفايات العرفانيّة.....	681
– د. عفاف موقو : دور الفضاءات الذهنيّة في تنشيط الأطر الدلاليّة للّغة.....	683
– د. محمدّ الغريسي: تكامل المستويات اللسانيّة في تفسير المعنى " المعنى المضمر نموذجا ".....	723
فهرس الموضوعات	741