Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 51, No. 6, 2024

Deanship of Scientific Research

Word and Meaning as a Problem in the Rhetorical and Miraculous Heritage of Arabs

Abeer Obeid Al-Shbeil*

Department of Arabic Language and Literature, Irbid University College, Al-Balqa' Applied University, Jordan

Received: 22/6/2023
Revised: 8/10/2023
Accepted: 11/12/2023
Published online: 1/10/2024

* *Corresponding author:*
dr.abeer.sh@bau.edu.jo

Citation: Alshbeil, A. O. . (2024). Word and Meaning as a Problem in the Rhetorical and Miraculous Heritage of Arabs. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *51*(6), 403–412. https://doi.org/10.35516/hum.v51i6.5099

© 2024 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: The study aims to provide a comprehensive overview of the relationship between words and meaning. Its integrative approach draws insights from various environments, involving critics, linguists, rhetoricians, and philosophers. The study explores the different paths taken in the debate between the two poles: expression and meaning. It also highlights the connection between these binary poles at the level of discourse and the relationship between language and thought.

Methods: The study follows an integrative approach. It begins with an introduction that distinguishes between the functional and literary levels of discourse. It then explores the relationship between language and thought, tracing the paths taken by the issue of expression and meaning. The study presents the opinions of prominent figures in each path and discusses these viewpoints.

Results: The study reveals that the duality of word and meaning has been addressed in literary and rhetorical heritage through four paths. The first path emphasizes the primacy of the word, the second emphasizes the primacy of meaning, the third emphasizes the integration and interaction of imagery and form, and the fourth emphasizes integration within the structure of the text while considering grammatical meanings. The study also indicates that the two most promising paths for exploring the duality of word and meaning are the third and fourth paths.

Conclusions: The study concludes that the issue of word and meaning is deeply rooted in literary and critical heritage, engaging scholars over many centuries. There is no evidence to suggest that the presence of that issue extended over time from the beginning of the 3rd Hijri century until the 6th Hijri century, in various environments involving speakers, critics, rhetoricians, and philosophers.

Keywords: Word, meaning, dialectic, rhetoricians, system theory.

إشكالية ثنائية اللفظ والمعنى في التفكير النقدي و البلاغي عند العرب

عبير عبيد الشبيل*

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية إربد الجامعية، جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن

ملخّص

الأهداف: تهدف الدراسة إلى تقديم صورة متكاملة لقضية اللفظ والمعنى، قامت تكامليتها على الإفادة من بيئات عديدة عنيت بتلك القضية: النقاد واللغويين والبلاغيين والفلاسفة،وبيان المسارات المختلفة التي اتخذتها تلك القضية في جدليتها بين قطبيها: اللفظ والمعنى، وبيان صلة قطبي الثنائية بمستوى الخطاب، وعلاقة اللغة بالفكر.

المنهجية: تتبع الدراسة المنهج التكاملي، فالدراسة تقدمت بتوطئة تمثلت في التفريق بين مستويي الخطاب الوظيفي والأدبي، ثم بينت صلة اللغة بالفكر، وتتبعت المسارات التي اتخذتها قضية اللفظ والمعنى وذكرت أراء أعلام كل مسار، وناقشت تلك الأراء.

النتائج: بيّنت الدراسة أن ثنائية اللفظ والمعنى أخذت في التراث النقدي والبلاغي أربعة مسارات: الأول الانحياز للفظ، والثاني الانحياز للمعنى، والثالث تكامل وتفاعل الصورة مع الهيولي، والرابع التكامل في إطار بنية النص في ضوء توخي معاني النحو.وأن أفضل مسارين بُحثت في ضوئهما ثنائية اللفظ والمعنى هما: الثالث والرابع.

الخلاصة: كشفت الدراسة أن قضية اللفظ والمعنى قضية راسخة ومتجذرة في التراث النقدي والبلاغي, وشغلت الدارسين على مدى قرون عديدة، وليس أدل على ذلك من أن حضور تلك القضية امتد زمنيا منذ بداية القرن الثالث الهجري حتى القرن السادس الهجري، وفي بيئات متعددة من المتكلمين والنقاد والبلاغيين والفلاسفة.

الكلمات الدالة: اللفظ، المعنى، جدلية، البلاغيين، نظرية النظم.

المقدمة:

تشكل ثنائية"اللفظ و المعنى" جدلية من أعمق الجدليات الراسخة في التراث النقدي و البلاغي عند العرب، لتشمل الفلاسفة واللغويين والنقاد والبلاغيين.

لقد امتدّ حضور تلك الجدلية من القرن الثالث وحتى السادس الهجري،فتبيّن لنا أن أعلام التراث درسوا تلك الثنائية عبر مسارات متعددة. الأول منها هو الانحياز للفظ ومثله الجاحظ، أما الثاني فهو الانحياز للمعنى ومثله ابن قتيبة وابن جني وابن طباطبا والتوحيدي أما الأخير فمثله الفلاسفة الذين بحثوا تلك الثنائية في إطار الهيولي والصورة، بينما قدمت نظرية النّظم للجرجاني مستوى جديدًا في دراسة تلك الثنائية في إطار التكامل في بنية النص في توخّي معاني النحو.

مستويا الخطاب:

إن تتبّع المبحث اللغوي لدى علماء العصر العربي الإسلامي الوسيط يُفضي بالمتتبع إلى أنهم بحثوا مشكلة المبنى "اللفظ" و"المعنى" على أساس من المناظرة والمقابلة بين نوعي الكلام: العادي (الوظيفي) والأدبي(المجاز)، ومما أفضت إليه المقابلة أن حصول "العلائق" بين المعاني والألفاظ يكون أعمق وأوسع في الاستعمال الأدبي، وخاصة حين يكون الاستعمال على مستوى "الخطاب" لأنه يقوم أساسًا على إدراك البنية اللغوية، وأُسلوب أدائها في تشكيل "المعنى".

وفي الخطاب الأدبي وما له من خصائص مائزة، على أنه من المجاز تبين الباحثون مستويين في إجراء اللغة: الأول يُجريه صاحبه (المؤلف)أو (الناظم)، مُجرى العرف والعادة، (الاحتذاء)، والثاني يجريه صاحبه على غير العرف والعادة، يتجاوز المواصفات لتستجيب اللغة لمقاصده وتصوراته، واصطلح على هذا بـ"الإنشاء".

ورغم التقسيم السابق فإن معاينة خصائص الاستعمال اللغوي في المستويين السابقين يشمل النص بمستويات: الصوت، والتركيب، والدلالة في سعي لقراءة الكيفيات التي تتحقّق فيها دلالة المبنى (اللفظ) على معناه، ضمن آليات: دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام، ولم يفت الباحثين التمييز بين معنى الدلالة عند المناطقة واختلافها عن معناها عند اللغويين والنحاة (علي سامي النشار، 1947،ص27)، وكانت تلك الكيفيات تفضي إلى الإشكالات الناتجة عن التعابير اللغوية وغير اللغوية للتنزيل العزيز، مما هيأ الأدوات اللغوية لعلم جديد هو علم **الإعجاز**، في سعي من أرباب البلاغة لفك المغاليق في الخطاب الشعري وتوضيح خصوصية الصياغة الأدبية الناتجة بالضرورة عن الانزياح عن الإجراء العادي للغة، وقد أطلقوا على هذه الظاهرة مجموعة من المفاهيم: كالمجاز, و التوسع، والتجوّز، و العدول، أو إخراج القول على غير مُخرج المألوف والعادة والتوظيف.

ومن البيّن أنّ معالجة الظاهرة الأدبية في اطار المجاز يشخّص الوعي بخاصية "التكامل" بين ثنائية اللفظ والمعنى، وما كان التكامل بين الطرفين هو الغاية نفسها عند المناطقة والبلاغيين، فهم "يفرقون بين المعنى في ذاته مجرّدًا عن البعد الاستطيقي، والمعنى الذي يتشكل فيه ذلك البعد (لطفي عبد البديع،1970،ص3)، وتبدو مسألة التفرقة المنوه بها قائمة على إدخال "الواسطة" كمفهوم يميز نوعي الدلالة الأدبية، فالوصول إلى المعنى في النص الأدبي يتحقق – على الراجح- من خلال التشابك الدلالي، فيستحيل المدلول – بفعل التشابك- إلى دالّ، حيث تبلغ قضية التلاحم بين المعنى واللفظ الحد الأقصى، ويتاح للفهم الإحاطة بآلية "تعاضد" الوحدات الدالة في فضاء شامل متكامل قارٍّ متلاحم في بنية عامة.

المبنى والمعنى "الهيولي والصورة"

نجد بين ثنايا المبحث البلاغيفي المدّونات العربية الإسلامية رؤية شبه متكاملة لعلاقة الالتحام بين المباني والمعاني، فليس الالتحام الجامع بين الأطراف سوى تشخيص نوعي لظاهرة **التأليف** القائم على مفهوم **الهيولي والصورة**، والقابل للتطبيق على كل الموجودات، ورغم التباعد بين الهيولي وبين الكلام النفسي "القديم" فإنه من الممكن إجراء التقارب بين الطرفين حين يتعلق الأمر بالكلام والمنطوق أو النص المحقق "المكتوب"، ومن الصورة والمادة نستنتج فكرة صورة المعنى، ولا بدّ من الإقرار بالخاصية النوعية للشعر والأدب المنثور، على أنه تشكيل متميز يفضي إلى ضرورة التكامل بين هيئة التأليف اللفظية وهيئة التأليف المعنوية.

إن فكرة الصورة والمادة تقع ضمن شمولٍ نظري على أنها بعض من نظرية العلل الأربع: العنصر، والصورة، و الفاعل، والغاية. فالعلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية، وإما أن تكون صورية، وإما فاعلة، وإما تمامية، وأعني بالعنصرية عنصر الشيء كالذهب الذي هو عنصر الدينار، وأعني بالصورة صورة الدينار، وأعني بالفاعلة صانعَ الدينار الذي وحّد صورة الدينار بالذهب، وأعني بالتمامية المنفعة، ونيل المطلوب منه (الكندي، ص269-270)".

و من منظور فلسفي يرى الفلاسفة أن الانطباع الخارجي للصورة على المادة يسمح لكثير من الموجودات أن تشترك في المادة، وإن اختلفت في الصورة التي تمنحها التغاير والتفرد، "فاختلاف الموجودات إنما هو بالصورة لا بالهيولي، وذلك أننا نجد أشياء كثيرة جوهرها واحد، وصورها مختلفة (إخوان الصفا وخلاّن الوفا،1928،ص4).

ومما لا ريب فيه أن الفلاسفة وعلماء الإعجاز تمكنوا من الفصل بين المادة والصورة (اللفظ و المعنى)و أخضعوا فكرة الالتصاق بين اللفظ و المعنى

إلى المنظور المعياري، وبهذا خضعت فكرة الالتصاق لـ"الجدوى" التي يولدها "شكل المادة، أو مادة الشكل"، فلا وجود لطرف في غياب الآخر "فالهيولي لا تتجرد عن الصورة الجسمية" فليس للهيولى أن توجد وحدها معزولة عن الصورة، و ليس للصورة وحدها أن توجد بلا هيولى(ابن مسكوية،1913،ص30).

فالتصور المتكامل للفلاسفة يبلغ حده الأقصى عندما يتعلق الأمر بعلاقات المعاني بالألفاظ، وفعل ذلك في بناء "النص" ومن الجلّي أن البلاغيين ولا سيما علماء الإعجاز ممن ساهموا في صنع المدونات الفكرية واللغوية والبلاغية يرون أن لا إمكانية لانبثاق المعنى إلى العالم والوجود الفعلي إلا بـ "اللفظ" وإن الانبثاق المذكور لا يغدو قائمًا محققًا كاملًا إلا بإيفاء التطابق بين الدوال والمدلولات حقّه، ليغدو تصورًا مستويًا قائمًا على إدراك علائق الوحدات المتكاملة في النص، بالاستناد إلى معاني "علم النحو" وقواعده.

اللغة والفكر..

ثمّة ما يشبه الإجماع عند المفكرين واللغويين " أن اللغة والتفكير يكوّنان وحدة لا انفصام فيها، تعد اللغة فيها ظاهرة مستقلة على الرغم من الدور الرئيس للتفكير، كما تقوم في الوقت نفسه بتأثير معاكس على التفكير، فلا وجود للغة دون وجود التفكير، وإن التفكير غير ممكن دون اللغة، وقد نشأ كلّ من اللغة والتفكير في وقت واحد، ولا توجد أفكار إلا بقدر ما تتحقق في أشكال مادية "لغوية" محددة (جعفر دك الباب،1996، ص25).

يبدو هذا الرأي، رأيا مدرسيًا يقوم على التشخيص المباشر، وكأن التجريد ممتنع منهجيًا، ففي الموروث العربي الإسلامي ثمة إقرار بإسناد الظاهرة اللغوية إلى "الوضع والاصطلاح" كافتراض من الافتراضات في النشأة،والأمر سواء إن كانت الألفاظ موضوعة إزاء الصور الذهنية، أي الصورة التي تصورها الواضع عند إرادة الوضع، أم كانت بإزاء الماهيات الخارجية فإن ذلك يتضمن الإقرار بخاصية الاعتباط (عبد الرحمن حاج صالح،1974،ص33).

إن ملازمة الدوال لمدلولاتها هو الذي يُهيئ لعملية الفكر أن تكون، وذلك أن تكامل الصورة الذهنية مع دوالها الحسيّة يفسح المجال لكمال هذه الفعالية بوضع قواعد استخلاص المفاهيم والمجردات من الصورة الفردية التي هي انعكاس لأعيان الأشياء، ثم يُتيح لعمل الفكر المتحقق لغة أن يستبطن ذاته، ويتأمل نفسه كما تجلى ذلك في المبحث اللغوي العربي الوسيط، ولابن سينا رأي مهم هو: " ومعنى دلالة اللفظ أن يكون ارتسم في الخيال مسموع اسم, و ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه.(ابن سينا،1970،ص4)

ولم يغفل الفلاسفة المسلمون في العصر الوسيط عن مشكلة النطق الحادث في اللسان المشخّص في **الصوت** المفصح عمّا في النفس، كما أنهم ميزوا بين النطق عبر اللسان وبين النطق الداخلي "النفسي"، أو ما يعرف اليوم بـ" الكلام الدلالي الداخلي" و يقدم الفيلسوف أبو نصر **الفارابي** 260- 339هـ رأيهحول ذلك من خلال مناقشته مصطلح المنطق، يقول: " إنه مشتق من النطق، وهي لفظة دالة على معانٍ، منها الدلالة على القول الخارج بالصوت، وهو الذي تكون به عبارة اللسان عمّا في الضمير، والثاني القول المتركّز في النفس(الفارابي،1970م،ص140-141). فالفارابي رغم نزوعه الفلسفي فإنه يُعيد أصل المصطلح إلى ظاهرة الاشتقاق، ومهما ابتعد المشتق عن المشتق منه، فإنه يحتفظ ببعضٍ أصيل منه، ويتخذ لذاته معنى اضافيا جديدًا.

ومن الفلاسفة المسلمين الذين أغنوا المبحث الفلسفي، والآخر غير الفلسفي "علماء الكلام الأشاعرة"، وكان لهم باع طويل في تاريخ الأمم وأديانها وفي مقدمتهم أبو الفتح الشهرستاني 479- 548هـ، 1086- 1153م، فقد قدّم رأيًا في النطق الداخلي مؤداه: " النطق الداخلي يُطلق على التمييز العقلي والتفكير النفساني والتصور الخيالي على أنه معان مختلفة في ذهن الإنسان" (الشهرستاني(د.ت)، ص318-319)

وحتى يثبت التطابق والتحاذي بين بنية العبارة المجسّدة للنطق الخارجي و بنية **المنطوق** الداخلي المجسّد للمعاني النفسية، يلزم إلباس المعاني جسم الأصوات اللغوية، وهذا ما يمهّد منطقيًا ولغويًا لإعادة طرح مشكلة اللفظ والمعنى من خارج المبحث اللغوي كما هي في داخله، ويمهد أيضًا لفكرة التشاكل بين الدوال الخارجية وبنية المدلولات الداخلية، يقول الفارابي: " تركيب الألفاظ يتم شبهًا بتركيب المعاني المركبة التي تدل عليها الألفاظ المركبة.. حتىو ان كانت الألفاظ دالّة على معانٍ مركبة ترتبط بعضها ببعض، ويتحرى أن يجعل ترتيب الألفاظ مساويًا لترتيب المعاني في النفس(الفارابي،1970،ص140-141)

لقد جهد الفارابي - من موقعه كفيلسوف - في تحقيق وحدة الملفوظ والمعنى النفسي، ولم تكن جهود الفارابي والفلاسفة الآخرين لتتوقف عند حدود التفلسف، فقد امتدت إلى حدود اللغويين والبلاغيين، ويعد عبد القاهر الجرجاني أهم من تلاقت عنده جهود الفلاسفة مع جهود اللغويين و البلاغيين العرب من قبله.

ولعل تأسيسات أبي الفتح عثمان **بنجني** 322- 392هـ، في فلسفة اللغة هي التي أمدت علماء القرنين الخامس والسادس الهجريين بالمصطلح والمنهج، ففي مسألة اللفظ والمعنى يؤكد ابن جني إن العرب – فيما أخذناه عنها، وعرفناه من تصرف مذاهبها- عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها... وأن سبب إصلاحِها ألفاظها وطردها إياها على المثل والأحذية التي قنّنتها لها.. وقصرتها عليها ما هوالا لتحصين المعنى وتشريفه، والإبانة عنه وتصويره، و أن زينة الألفاظ وحلتها لم يقصد بها إلا تحصين المعاني وحيطتها، فالمعنى إذًا هو المخدوم المكرّم، واللفظ هو المبتذل الخادم (ابن جني، ص150)

ولا يكاد عالم في اللغة أو البلاغة أو متفلسف أو متكلم من مفكري التراث العربي الإسلامي ينعتق من الإلحاح على قضية التطابق والتشاكل بين الألفاظ والمعاني.

فأبو حيان **التوحيدي**(310- 412ه)يرى أن الخلاف بين اللفظ والمعنى هو أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي، وبهذا كان اللفظ بائدًا على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثرٍ آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت (التوحيدي، 1953،ص115). ويبدوأن معظم البلاغيين والفلاسفة في القرون الهجرية من الثاني إلى بداية السادس يصدرون عن أصول مشتركة، وتجمعهم مخيلة مشتركة، ومعظم آرائهم تعتمد مسلمة شبه يقينية، وهي تماثل المعاني المنطبعة في النفس، في حين تبدو الظاهرة اللغوية قائمة على الوضع والاصطلاح.

وأما **الجاحظ** فيرى أن "المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة" (الجاحظ، ص76)، ولا يخرج الجاحظ من فضاء الدال والمدلول المفردين، فلا يكون اللفظ اسمًا إلا وهو مُضمّن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له، وذلك أن الوجود الحق للمعنى لا يتحقق إلا في الحين الذي يتزيّن فيه بلبوس لفظ، ولهذا عزز التوحيدي كرامة المعنى، فقال: " كل ما صحَّ معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به، وذلك أن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يُوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف " (التوحيدي، 1953،ص111). وفي هذا يشير التوحيدي – من موقعه كمؤلف شمولي- إلى مشكلة مفردات اللغة ووحدتها الهارمونية، وأن امتلاك اللغة كأداة لإنتاج الفكر لا يكون جزئيًا، فلا بدّ من إدراكها كلًا موحدًا، وعلى المتكلم ألا يلجأ إلى اجتزاء بعض من كل.

وأما إخوان **الصفا** فيقولون: " بفكرة التكامل الوجودي القائم بين الألفاظ والمعاني المشابه لتكامل الأرواح والأجساد، وإن كل معنى لا يمكن أن يُعبَّر عنه بلفظ ما في لغة ما فلا سبيل إلى معرفته" (إخوان الصفا وخلان الوفا،1928،ص318 و ص120). والرأي في مسألة المبنى والمعنى عندهم مؤسس على آرائهم في شؤون الوجود الكلي، ولئن تباعدت بعض الآراء من المفكرين التراثيين عن بعضها، فإن ما يجمع بينها هو الإجماع على التوازي بين الكلام النفسي والكلام اللساني.

ففي فلسفة اللغة كما لدى الفلاسفة المسلمين في العصر الوسيط نهض المبحث اللغوي على إسناد وظيفة التعبير عن محتوى العقل من أفكارللغة، وهنا تصبح اللغة واسطة الفكر, وبناء عليه تمَّ تشبيه العلاقة بين الفكر واللغة بعلاقة الجسم باللباس، واللغة ليست اللباس وحسب، بل هي جسم الفكر ذاته.

تطابق اللفظ والمعنى

تبدو الاتجاهات العامة لمسارات المعنى في **الخطاب** الشعري المدوّن - كأحد أبنية التراث العربي الإسلامي- تمضي باتجاه المعاني،لكن المعاني راسخة ومكرورة، ولذا كان الاهتمام منصبًّا على اللغة / "الأسلوب" ترسيخًا للقيم في احترام المعاني، وتقديرًا للكفاءة الفنية الفردية للشاعر، الذي يصنع لنفسه الفرادة المميزة له عن غيره، ويصنع لنفسه أيضًا التميّز عبر الصورة المخرجة للمعنى المتميزة بخصوصية العبارة تفريعًا وتوليدًا، وقد أشار اللغويون إلى أهمية الفرادة في بنية القصيدة في الطور التأسيسي للمرحلة الكتابية، ولعل مقولة الخليل بن أحمد الفراهيدي: "الشعراء أمراء الكلام، يصرفونه أنّى شاؤوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق **المعنى** وتقييده،ومن تصريف **اللفظ** وتعقيده،ومدّ المقصور، وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلّت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فيقربون البعيد، ويبعدون القريب، ويحتج بهم، ولا يُحتج علهم، ويصورون الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل،(القرطاجني، ص143-144). تمثل دليلًا على ما تقدم , ومن الواضح الذي يفضي إليه نص الخليل حضور **الأدبي**/الشعري في المتن المعرفي لطور التأسيس على نحو مغاير للنثر منفردًا ببنية لغوية متميزة، ولا يخضع لقوانين الكتابة النثرية والأنواع الأخرى، وهنا يشير نص الفراهيدي إلى **الوظيفية** المسندة إلى كل نوع , و إلى أن حضور الأنواع سيفرض في المتون النقدية والبلاغية تصورات خاصة لمشكلة اللفظ والمعنى، وللبنية العامة على نحو غير منفصل تمام الانفصال، ولا متصل تمام الاتصال.

وكان الجاحظ أهم من تكلم على البنية العامة التي حصر الحديث عنها بدارسة **النظم** وتلاحم الأجزاء، وحسن الوصف، وقد أفاد من عملية استقرائه بنية النص القرآني، والبنية الشعرية العامة، ومن خلال حديثه عن الخاصة والعامة وجد أنّ "كلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات، وذلك أن العامة استخفّت أقل اللغتين أو أضعفهما، وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة، وتدع ما هو أظهر وأكثر.. في حين يكون البَصَرُ بجوهر الكلام البليغ عند رواة الكتاب أعم، وعلى ألسنة حُذّاق الشعر أظهر، هذا الجوهر المتحقق بالاعتماد على الألفاظ المتخيرة والمعاني المنتخبة وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى السبك الجيد، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها، وفتحت للسان باب البلاغة ودلّت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني(الجاحظ، 1951م،ص20،ص24).

فالجاحظ في النص السابق يميز بين **البيان** بوصفه أداة للإفهام، وبين "حسن البيان" بوصفه غرضًا مقصودًا لذاته، وهو توظيف الظاهرة اللغوية في رفع كفاءة الخطاب، حتى يغدو كأنه غاية، وهذا ما يطال اللفظة المفردة، ويطالها وهي في التركيب، أي علاقتها **بالمعنى**، وانسجام وحداتها الصوتية المكونة لبنيتها، ثم يطرح مقولته التي تُعلي من شأن اللفظ،يقول: " أن يكون اللفظ كريمًا في نفسه"، وكأنه ينتصر للغة العليا، فاللفظ الكريم هو المنتقى على قدر الشروط التي حددها الجاحظ في غير موقع وغير مرّة، فإذا ما تحققت الشروط ارتبطَ اللفظ في علاقة عليا بالمعنى.

وقد أشار الجاحظ إلى إمكان وجود معنى من دون لفظ، ولكن وجد من المحال "أن يكون اللفظ اسمًا إلا وهو مضمن

بمعنى(الجاحظ،1961،ص262)، ورغم هذا الفصل المنبثق من طبيعة المنهج، فإن الجاحظ يرى أن إمكانية الائتلاف والتطابق بين الطرفين قائمة "إذ إن الأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح، فاللفظ للمعنى بدنٌ، والمعنى للفظ روح... ومن أراد معنىً كريمًا فليلتمس له لفظًا كريمًا، فإن حقّ المعنى الشريف اللفظ الشريف"(الجاحظ، 1951،ص136).

ويثير الجاحظ مشكلة **الإطالة**، فيربطها بخصوصية المعنى، لأن تفاعل الطرفين تفرضه أطياف المعنى، وإن عملية الإبداع تكون بعدم تفضيل طرفٍ على طرف، وهنا يقول الجاحظ: "فشرُّ البلغاء من هيأ رسمَ المعنى قبل أن يُهيِّئ المعنى عشقًا لذلك اللفظ، وشغفًا بذلك الاسم حتى صار يجرُّ إليه المعنى جرًّا ويلزقهبإلزاقا"(الجاحظ، 1961،ص159)، وبالاستنتاج تكون القاعدة الأولى لعلاقة اللفظ بالمعنى تقوم على المطابقة بين الطرفين.

وتعد صياغة الجاحظ لقواعد العلاقة بين اللفظ والمعنى بمثابة المبادئ التأسيسية التي تقبل الانتقال إلى المراحل الزمانية التي تليه، وكان قوله: " من علم حق المعنى أن يكون الاسم له طبقًا، وتلك الحال له وقفًا، ويكون الاسم له لا فاضلًا ولا مفضولًا، ولا مقصرًا، ولا مشتركًا، ولا مضمنًا.. فالزنادقة أصحاب ألفاظٍ في كتبهم، وأصحاب تهويل، لأنهم حين عدموا المعاني، ولم يكن عندهم منها طائل، مالوا إلى تكلف ما هو أقصر وأيسر وأوجز كثيرًا. (الجاحظ، 1969،ص365)

فأي اختلال بين الطرفين – اللفظ و المعنى – سيؤدي إلى تفضيل طرف على حساب طرف، فإذا اختل التوازن بين الألفاظ والمعاني ظهر العجز في الإبانة عن مبتغى الكتابة، ومنها القصور في الوظيفة الإبلاغية التي من خلالها يمكن تحقيق **الإفهامية** من خلال توازن المعنى والملفوظ، يقول: " البيان هو الدلالة الظاهرة على المعنى، وإن أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه"(الجاحظ،1951، ص75-83) وكأن الجاحظ يشير إلى مشكلة الإطالة في الكتابة الممتدة من الطور الشفوي، فيزداد الكلام الملفوظ على حساب المعنى المضمّن، أو على حساب الدلالة المباشرة، فالتعبير عن المقصود يمكن بالعديد من الأساليب المتنوعة المفصحة عن المتصَوّر الواحد، ومن الخصائص التي يُلح عليها الجاحظ "في لغة الأسلوب الأدبي اعتمادها على الطاقات الإيجابية في الظاهرة اللغوية أكثر من اقتصارها على طاقاتها التصريحية (عبد السلام المسدي،1981،ص140) وهنا إذ يعدل الجاحظ عن التصريح إلى الإيحاء بتأثيرمن عقليتُه الاعتزالية، و مما عزز ذلك عنده أن التراث الشعري العربي غني بالعدول إلى الإيحاء عن غيره، وفي التنزيل وجد الجاحظ في الإعجاز ما يعزز اتجاهه.

ومن القضايا التي أثارها الجاحظ وهو يعاين اللفظ والمعنى **الإيجاز**، وقد تبدّى له ذلك خاصية من خواص الأسلوب في التنزيل العزيز، وفي هذا يقول في كتاب له: " آي القرآن تعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف والزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة.. فمنها قوله تعالى حين وصف خمر أهل الجنة "لا يصدّعون عنها ولا ينزفون – الواقعة 19" فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا"(الجاحظ،1969،ص86). ويشير الجاحظ إلى مسألة تكثيف الدلالة في القرآن الكريم، ويراها آتية من الطاقة الإيحائية للغة، وذلك أن الدلالة الموحية تعمق المسافة بين مستويات المتلقين في تلقي مضمون الخطاب, و تتيح المجال للتأويل الذي أعلى عبد القاهر الجرجاني من شأنه , يقول: " إن رهان العقول التي تستبق، ونضالها الذي تمتحن قواها في تعاطيه هو الفكر والرويّة والقياس والاستنباط" (الجرجاني، 1954،ص135-136) والتأويل إرجاع اللفظ المحتمل لمعانٍ مختلفة إلى معنىً واحد، فيقال: تأويل القرآن، ويُلجأ إليه خاصة لتوضيح أوصافٍ ومعانٍ، لا تُقبل على ظاهرها، كالذي يُراد بالجسمية أو المكانية بالنسبة للباري جلّ شأنه، والتأويل في الدين من قرآن وحديث هو تفسير النصوص الدينية على غير ظاهرها، تفسيرًا يتناسب مع مبدأ بعينه، أو فكرةٍ خاصة"(الموسوعة العربية الميسرة، ص1986،ص478)، وأما التأويل في الفلسفة المعاصرة فقد ارتبط منذ القرن الخامس عشر بمصطلح الأنطولوجيا Ontologie، فهو ينخرط ضمن التأمل الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنصّ من جهة اخرى" (عمارة ناصر، 2007،ص31). وليس التأويل في الفلسفة الحديثة ببعيد عن التأويل الجاحظي في اللفظ والمعنى، فالتأويل عنده يُلغي مفهوم الوضوح والتزامن، ليقيم الدلالة في "طبقات" المعنى، وتبدو قضيته **المشاكلة والمطابقة** بين طرفيْ الدلالة قائمة لتحقيق الوضوح والإقرار بقدرات **الإيحاء** الكامنة في اللغة لتحقيق **الإفهام**، يقول الجاحظ: " كما أنه لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميًا وساقطًا سُوقيًا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبًا وحشيًا"

(الجاحظ،1951، ص 144). إلا أن الانصراف القصدي إلى الغموض لا يقتضي استعمال الغريب من اللفظ أو الوحشيّ منه، فالسياق إما أنه يوضح الدلالة لأي لفظ، وإما أنه يخفيها، وبناء على ما تقدم أراد الجاحظ موقفًا مزدوجًا من الصنعة: **الإفهام والوضوح** وهما من الدواعي للاقتصاد في التأليف.

ويؤكد الجاحظ أهمية الصنعة في الشعر، ويؤكد قيمة الشكل فيه، ويرفض **ترجمته**، فيقول: " الشعر لا يُستطاع أن يُترجم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى حول تقطّع..، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب" (الجاحظ،1969،ص74).

هنا يؤكد الجاحظ أن "الشكلانية" على توافق مع خواص الشعر القائمة على إيلاء اللغة المهمة العليا، ولذلك أطلق مقولته المعروفة "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير"(الجاحظ،1969،ص132). ويبدو هذا الرأي كأنه حكم صدر عن

القضاء، فهو أي الجاحظ ينسف المتوازي الذي أقامه بين اللفظ والمعنى، إلا أن هذا النسف سياسي غير علمي، ويبدو قائمًا من خلال التنازع الشعوبي في دولة الخلافة، وهنا يلتقي – مؤقتًا- مع الفلسفة الأرسطية القائلة: بتقدم الصورة على الهيولى "المادة" أي الشكل على المادة.

الانحياز للمعنى

رغم ما أبداه ابن قتيبة **الدينوري**(213- 276هـ)، من اهتمام حول ثنائية اللفظ والمعنى، فإنه كان يرى في المعنى الطرف الأهم، وقد بحث في بلاغة القرآن، ومن بحثه هذا أطلق ما عرف عنه " معجز التأليف وعجيب النظم" (ابن قتيبة، 1954،ص3). وهنا إذ يُقر بالثنائية بين اللفظ والمعنى فإنه لا يهتم **بالبنية العامة**، ولا يتحدث عن التحام أجزاء النص، ولا عن ضرورة الانتظام المتكامل لعناصر البنية، وذلك لاهتمامه بالمعنى وتبنّيه منظورًا قيميًا، يكمل به ما رآه نقصًا في نظرية الجاحظ التي قدّمت صورة المعنى على غيرها، إذ إن جوهر الحسن يكمن في الصياغة الجميلة للمعنى، وليس المعنى في ذاته.

وفي قراءة الناقد طه أحمد **إبراهيم** لابن قتيبة، يرى أنه أراد " بالمعنى الفكرة التي يُبين عنها البيت" (طه أحمد إبراهيم، 1985،ص118). ويتنزّل المعنى عند ابن قتيبة في مستويين: مستوى قيمي أخلاقي، ومستوى صوري يبدو مضمنًا في اللفظ، ويبدو في الصياغة – على أنه الصورة المثلى- في تعاضد قيمة المعنى وأخلاقيته، وهنا يتحقق الضرب الأول من الأضرب الأربعة التي ألزم نفسه بها، وهو جودة المعنى وحسن اللفظ، ثم يُتبع ذلك بأن فائدة المعنى وجدواه أخلاقيًا تكملان هندسة الصياغة، وذلك لأن الموقف عنده مشروط برؤية أخلاقية في وظيفة الشعر، حيث يراها قيمة سامية لا مندوحة عنها، ليكون الشعر مكونًا معرفيًا، وفي أعم المواقف يؤيد ابن قتيبة التركّز على المعنى، ويرى في التركيز " جائزًا حسنًا" ونرجّح أن يكون انحيازه للمعنى ناتجًا عن التزامه بالدفاع عن القرآن، وإبطال رأي القائل به بالكذب"(ابن قتيبة،1954،ص131).

وقد رأى في الضرب الذي " جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه" أن القيمة الأخلاقية تعوض، في زيادة جودة المعنى، في الوقت الذي تقصر الصياغة عن تحقيق الإنابة اللائقة، ويمثل لذلك بقول لبيد بن ربيعة

ما عاتب المرءَ الكريمَ كنفسه والمرء يُصلحه الجليسُ الصالحُ

فقد أبدى رأيًا في هذا البيت, يقول: " هذا وإن كان جيّد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق" (ابن قتيبة، 1967، ص68). ويبدو أن "الحكمية" الظاهرة في البيت كانت وراء قلة الرونق التي اكتشفها ابن قتيبة، وينضاف إلى الحكمية "العقلنة" التي أبداها الشاعر، والأمران أزاحا **الفنيّة** التي يقوم عليها الشعر، وكأن البيت صنف نفسه ضمن الضرب الفاسد اللفظ والحسن المعنى.

وحول بيت النابغة الذبياني الذي يُظهر فيه الخوف من النعمان:

خطا طيف حجن في حبالٍ متينة تمدُّ بها أيدٍ إليك نوازعُ

يقول: رأيت علماءنا يستجيدون معناه، ولستُ أرى ألفاظه جيادًا، ولا مبيّنة لمعناه"(ابن قتيبة، 1967،ص68).

وفي قول ابن قتيبة: " ولا مبيّنة لمعناه" إشارة بيّنة لخصائص الصناعة ذاتها، وفيها إقرار بتولد المعنى منها، مما سيعطي لثنائية اللفظ والمعنى خاصية العنصرين المنصهرين في البنية الموحّدة، ويظهر ذلك في ضربٍ أطلق عليه: " حسن لفظُه وحلا، فإذا أنت فتّشتَه لم تجد هناك فائدة في المعنى" (ابن قتيبة، 1967،ص68). فالمعنى الذي تفرزه الصياغة لا يؤكد سبقًا أو جودة، إنما المسألة تجلوها فائدته، أي قيمته من حيث التصور الاجتماعي لقيمة الشعر.

ومن المُستنتج أن "صورة المعنى" التي ابتدعها تظهر في عمله "مجازات القرآن المصوغة على غرار مجازات الكلام عند العرب، فخصائص القرآن البلاغية تجعله ممتنعًا عن الترجمة "إذ لا يقدر أحد من المترجمين على أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نُقل الإنجيل من السوريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور، وسائر كتب الله تعالى إلى العربية، لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب"(ابن قتيبة،1954،ص16) ففي قوله تعالى.. الأنفال58 " وإما تخافنّ من قومٍ خيانةفانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين"، فلو أردت أن تنقل هذه المعاني فإنك لن تستطيع إلا بألفاظ مؤدية للمعنى، فتبسط مجموعها، وتصل مقطوعها، وتظهر مستورها، إن كان بينك وبين قومٍ هدنة وعهد فخفتَ منهم خيانة، خيانة ونقضًا، فأعلمهم أنك نقضت ما شرطت لهم، وآذنهم بالحرب، لتكون أنت وهم في العلم بالنقض على استواء".(ابن قتيبة، 1954،ص16)

ورغم إدراك ابن قتيبة لأفضلية المعنى، ولحمة المعنى باللفظ في إطار الصياغة الواحدة، فإنه حافظ على **الثنائية**، وقد حافظ أيضًا على علاقة المعنى بالقيمة الأخلاقية، وهذا ما حرمه رؤية النص في ذاته ومن داخله.

اللفظ والمعنى – إمكانية التفاوت

ويرى **ابن طباطبا** 250- 322هـ، 864- 934م أن العلاقة بين اللفظ والمعنى تفضي إلى أولوية المعنى، ولكنه يُقر بتكامل الطرفين وجوديًا، وهذا الإقرار لا يُلغي حدوث التفاوت بينهما، رغم دعوته إلى المشاكلة والمطابقة بين الطرفين، وحدوث التفاوت – كما يرى ابن طباطبا- يهدد العمل الأدبي "النص" بالدونية، أو الهلهلة، ولكنه لم ينسَ أن ينوه بكمال كل طرف مستقلًا عن الآخر، فلا يستطيع أي طرف أن يشاكل الآخر إلا بقدْر ارتقائه وجودته، يقول(ابن طباطبا، 1956،ص8): إن بعض المعاني تطلب" ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها، وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد

حسنًا في بعض المعارض دون بعض، وكم من معنى حسن قد شين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم معرض حسن قد ابتذل على معنىً قبيح ألبسه... وكم من حكمة غريبة قد ازدريت لرثاثة كسوتها، ولو جلبت في غير لباسها ذلك لكثر المشيرون إليها".

وتأسيسًا على القاعدة التي وضعها "الفصل بين طرفيْ الشكل والمحتوى داخل الصنعة الشعرية " فإنه يتصور **الكمال** في إنجاز التوافق بين جودة المعنى وحسن المعرض، وهنا يصل إلى تعاضد عنصريْ الدلالة، يقول: " أحسن الشعر هو ما يوضع فيه كل كلمة موضعها حتى يطابق المعنى الذي أريدت له"(ابن طباطبا،1956،ص127) ، ويتضح أن القاعدة في المطابقة – رغم إصراره على إحداث التشاكل بين الطرفين – يسلم بتبعية اللفظ للمعنى، ويبدو ابن طباطبا قد وقع تحت تأثر النزاع الثقافي الدائر في عصره بين شعوب دولة الخلافة، فمال إلى المعنى خلاف الجاحظ الذي مال إلى اللفظ.

ويرى ابن طباطبا **القيمية** كامنة في **الصدق**، والصدق عنده مزدوج: الأول خارجي ويقوم على **الأمانة** في النقل، نقل الموصوف من دون أي تحريف، ويتطابق فيه المعنى مع أصوله الاجتماعية العقلية، والثاني داخلي يتشخص في قصد الصدق في التعبير عن ذات النفس" (ابن طباطبا، 1956،ص120) ويعتمد مبدأ الصنعة، ويراها ماثلة في إتقان اللفظ، وفي إبداع المعنى، ولا يرى الائتلاف محققًا إلا بإيفاء "اللفظ والمعنى والتأليف" حقها من الإتقان، ويُدلي الناقد المعاصر جابر **عصفور** برأيه في مسألة المعنى عندما يكون نثرًا، فيقول: " من الواضح أن المعنى الذي مخض في الفكر نثرًا، لن يتغير جوهره، فكل ما يطرأ عليه هو تقبله لـ "الصياغة الجديدة"، وظهوره من خلال شكل متميز، لكن المعنى في ذاته يظل متصفًا بالحياد" (جابر عصفور، 1982،ص45). ومن دلائل تقديم المعنى عند ابن طباطبا الرأي الذي قدّمه في **السرقات** الذي أسسه على الثنائية، فيرى: "أن الشاعر إذا تناول المعاني التي قد سُبق إليها، فأبرزها في أحسن من الكسوة التي عليها لم يعب، بل وجب له الفضل في لطفه وإحسانه فيه" (ابن طباطبا، 1956،ص76). وهو – هنا- يحصر كما العادة حدود الاختراع أو الابتداع في هامش الصياغة التي تتجدد بها حياة هذا المعنى، ومما يستخلص من آراء ابن طباطبا أنه يصدر في آرائه من خلال تصوره النص على أساسٍ من اللفظ والمعنى، وتصوره هذا يسمح له أن يتبنّى فكرته عن التأليف أو النسج، لتحقيق الانسجام والسلاسة في النص، أو أن يكون كالكلمة الواحدة تحقيقًا لوحدة المستويات المختلفة في النص.

النص بين صورة المعنى وفكرة الائتلاف

يرى **قدامة بن جعفر** 873- 948م، 337هـ أن المعنى يتنزل على مستويين: الأول مستوى العنصر الذي يشمله وغيره من عناصر النص التركيب الائتلافي الشامل، وبهذا يغدو مادة غير مفارقة لشكلها، والثاني مستوى المعنى في ذاته، حيث يبحث فيه عن قيمته وغايته، و ينضبط درسه – في المستوى الثاني - في مسارين: محاصرته من منظور الغرض، وتشخيصه ضمن قالب منطقي توضح فيه حدود المعنى عامة، وهو ما أطلق عليه " نعوت المعاني وعيوبها".

وتنزّل المعنى في حقل **الغرض** يحكمه قانون **جماعُ الوصف** فيه: " أن يكون المعنى موافقًا للغرض المقصود، غير عادل عن الأمر المطلوب" (قدامة بن جعفر، ص91). وهنا يتقصّى المعاني حسب أوضاعها في الأغراض مشدودًا في كل ذلك إلى مشكلة الوظيفة، ثم إلى قيمية الوظيفة،التي لا تتعارض مع الدعوة إلى الغلو ورفض الاقتصار على الحد الأوسط، وذلك أن الغلوَّ عند قدامة "أجود المذهبين، وامتداد إلى المثل وبلوغ النهاية في النعت" (قدامة بن جعفر، ص94)، من دون أن يعكّر أهداف الوظيفة المتوخّاة، بل يدخل في تصور مثالي غايته **الفضيلة**.

و عمومًا يتناول قدامة علائق المعنى كما يراها مشخصة في: صحة التقسيم، وصحة التفسير، وصحة المقابلة والمبالغة، والتكافؤ، والالتفات، ثم يخلص إلى بحث عيوبها، ويذكر من عيوب المعاني إيقاع الممتنع فيها، في حال ما يجوز وقوعه، ويمكن كونه، وهذا يخالف الغلوَّ في المعنى، لينتهي إلى اعتبار مخالفة العرف، ونسبة الشيء إلى ما ليس له من هذه العيوب" (قدامة بن جعفر، ص95)، ويشير الناقد **إحسان عباس** إلى سبب انحياز قدامة للمعنى بقوله: " لا شك في أن الأثر الفلسفي والمنطقي اللذين يشكلان منطلقات في رصد المعنى على هذا المستوى كانا خلف وسمِ قدامة بأنه "كان منحازًا إلى تقدير المعنى"(إحسان عباس، 1983،ص190)، وكان يرى أن الطرافة والاستغراب في المعاني ليست من علائم الجودة، إذا كانت المعاني مما لا يجعل القبيح منها حسنًا لسبق السابق إلى استخراجها، كما لا يجعل الحسن قبيحًا للغفلة عن الابتداء"(قدامة بن جعفر، ص152).

أما مستوى البحث في عناصر البنية أفرادًا فيظهر في تقصيه خصائص المعنى واللفظ، ليتسنى له إحداث أوجه التآلف بينها جميعًا، فمن ثنائيات ضامّة لكل عنصرين على حدة، وكانت هذه المباشرة المفككة للعناصر من مقتضيات منهجه، ويرى أن استعمال اللفظ على غير سبيل الإعراب واللغة عيبٌ من العيوب المسيئة للبنية، وفي النهاية يتحقق **جوهر** الائتلاف في علاقة اللفظ والمعنى التي تمثل قطب الرحى لمجمل علائق العناصر في البنية الشاملة، وتبرز عوجها علامة المعنى بصورته في أشكال من التآلف، وتتحقق المساواة بين الطرفين بأن تكون الألفاظ قوالب للمعاني، وتأخذ العلاقة أحيانًا أخرى طابع **التلميح** الذي يحقق كثافة في المعنى بحيث يكون اللفظ القليل مشتملًا على معانٍ كثيرة بإيماء أو لمحة تدل عليها"(قدامة بن جعفر، ص154-155).

اللفظ والمعنى في إطار بنية النص

يقول إمام البلاغة عبد القاهر **الجرجاني** 1078م، 471هـ: " إنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف، فكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدمٌ للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلمَ بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في

النطق" (الجرجاني، 1978،ص44)، والتساؤل المطروح هو ما نوع العلاقة القائمة بينهما؟ أهي علاقة توحد أم علاقة استقلال، وكان جواب الجرجاني: " الألفاظ أوعية للمعاني، مما يُستنتج أن تكون الأوعية على قدر المعاني قادرة على احتوائها، فهل القول ممكن: إن العلاقة بينهما علاقة الوعاء بما فيه، يحتويه حينًا، ويفرغ منه حينًا آخر.

و يذكر الجرجاني في رسالة **الشافية** أن " لكل نوع من المعنى نوع من اللفظ، وهو به أخصُّ وأولى، وضروب من العبارة هو بتأديةٍ أقوم، وهو فيه أجلى" (الجرجاني، 1976،ص117)، وقد تضمن الكلام السابق إشارة شبه أكيدة إلى رفض أن يكون للمعنى الواحد العديد من الصور اللفظية، رغم ما أفادته **أفعل** التفضيل من **المقارنة**بافتراض صور أخرى، قد تكون أقلّ وضوحًا وانتظامًا من غيرها، و هنا يمكن أن ينبثق سؤال مهم، وهو هل من تراتبية لصور المعنى الواحد؟

وقد استطاع الجرجاني أن يتخلص من ازدواجيتين معًا في **دلائل** الإعجاز: الأولى ازدواجية المعنى في الوجود، في النفس، في الكلام، والثانية ازدواجية التعبير بين اللفظ والمعنى، ويزعم أن المعنى القائم في النفس هو المعنى القائم في الألفاظ نفسُه، فترتيب المعاني يقتضي ترتيب الألفاظ، و على نحو تلقائي، وما عملية الكلام إلا تسريب للمعنى مرتبًا كاملًا للألفاظ، وإذا ما وحّد المعنى في الوجود سواء أكان في حركته داخل النفس، أم في تجلّيه في أوعية الألفاظ، فلكل معنىً صورة واحدة في اللفظ، لا يمكنه أن يتلبّس غيرها، لأن التقديم والتأخير والتنكير والتعريف والإخبار بالاسم أو بالفعل، وكل تحريك في اللفظ يقتضي تحوّلًا في المعنى وتغييرًا، ولا يوجد للمعنى الواحد أكثر من لباس" (الجرجاني، 1978،ص44،83،85،100) وقد فتحت آراء الجرجاني هذه آفاقًا جديدة لتقدم علمي البلاغة والنقد، وأسهمت في عملية الانفصال التدريجي للنقد عن البلاغة، ليذهب بعيدًا عنها، وما كانت عملية الانفصال لتحدث فجأة على يد الجرجاني، فقد مرّ الدرس النقدي بأطوارٍ منها إسهامات "الإعجاز" القرآني في تقدم الاتجاه النقدي، ومنها الثقافة الشرقية "الفارسية، الهندية".

وأما نظرية **النظم** التي امتاز بها الجرجاني فمختلفة عن فكرة النظم عند المتقدم عليه القاضي عبد الجبار **الهمذاني** 415هـ - 1025م، فلا تعني نظرية النظم لدى الجرجاني الشكل العام الذي يميّز الشعر عن النثر، وإنما تعني عنده: البنية الداخلية للنص، والعلاقات القائمة بين الألفاظ من أجل انتاج الدلالة، وهذا مدخل نظرية النظم إلى علم البلاغة، ولعلّ الفصاحة والبلاغة هما المقولتان اللتان أطلق عليهما الجرجاني "النظم" فالتفاضل عنده لا يجوز بين مفردتين معزولتين، يقول: " فهل يقع في وهم --وإن جهد- أن تتفاضل المفردتان من غير أن ينظر إلى المكان الذي تقعان فيه، من التأليف والنظم؟(الجرجاني،1978،ص36).

ولم يكن عبد القاهر هو من ابتدع فكرة النظم، وإنما أرسى أسسها القاضي عبد الجبار الهمذاني تحت مُسمّى **التأليف**، بينما أسس الجرجاني نظمه على المنهج النحوي، ومن مصطلحات عبد الجبار **الضم**، الذي أشار إليه أبو الحسن علي بن عيسى بن عبد الله **الرماني** 994م- 384هـتحت مسمى التأليف أيضًا.

وعلى الرغم من نصف قرن يفصل الجرجاني عن عبد الجبار، فقد تمثله وأفاد من عمله "المغني في أبواب التوحيد والعدل" وقد اقتفى أثره بمقولة "ثنائية طبقات البلاغة وشرط الطبقة عنده "أن يبلغ الأمر منها إلى حيث يبهر ويقهر، حتى تتقطع الأطماع عن المعارضة، وتحرس الألسن عن دعوى المداناة وحتى لا تحدّث نفس صاحبها بأن يتحدى"(الجرجاني،1976،ص129)، ويقصد طبقة القرآن، وكل ما غيره يشكل طبقة أخرى تخص فصحاء الناس، وقد وافق أستاذه عبد الجبار وذهب مذهبه في تقسيمه الآنف الذكر فقال: "إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، لا من حيث هي كلمة مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلّق له بصريح اللفظ"(الجرجاني، 1976،ص64)، ولم يفته أن وضع المقاييس التي تجعل البلاغيين يأمنون الانزلاق فالمعنى هو المقياس الدائم الذي يعطي الوجوه والفروق المزية أو يسلبها إياها، ويعد هذا المقياس منبعثًا من فكره الإسلامي "الكلامي" يقول: "إنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت لها آثارها، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق" (الجرجاني، 1978،ص 44) ومن الممكن القول: إن الجرجاني بعد أن أسس نظرية النظم تمكّن من دفع العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى مستوى عالٍ و جديد تمثل في بحث العلاقة بينهما في ضوء توخّي معاني النحو.

الخاتمة

اتخذت ثنائية "اللفظ و المعنى " في علاقتها الجدلية بين قطبيها في الدرس النقدي القديم مسارات متعددة تمثلت في الانحياز تارة إلى قطب اللفظ وتارة إلى قطب المعنى، وتارة في إطار التكامل في بنية النص في إطار توخّي معاني النحو، وتارة في إطار تصور فلسفي: الهيولي والصورة.

والباحثة ترى أن الانحياز إلى واحد من قطبي ثنائية اللفظ والمعنى يفضي إلى هضم وقضم القطب الآخر، ويبتعد عن مسار التكاملية وعن تفاعل اللفظ والمعنى في إطار بنية النص، وأن أفضل مسارين لدراسة اللفظ والمعنى تمثلا في دراستها في إطار من الهيولي والصورة كما فعل الفلاسفة، أوفي إطار

من توخي معاني النحو في إطار بنية النص كما فعل الجرجاني.

وترى الباحثة أنه على الرغم من تقدم الدرسين النقدي و البلاغي على مدى قرون طويلة تمثّلت في ظهور مناهج نقدية حديثة , و مدارس بلاغية عديدة , إلّا أن حضور تلك الثنائية في علاقاتها الجدلية ظل يحتفظ بألقه و بريقه , بل ازداد ألقًا و حضورًا و برزت لتلك الجدلية مسارات جديدة في المذهب الرمزي, و مباحث السيميائية الحديثة و مستويات و مجالات الصورة الفنية و تحليلاتها مما يترك الباب مفتوحًا على مصراعيه في إطار البحث عن مستويات جديدة لتفاعل قطبي تلك الثنائية , مما يستدعي بحوثًا جديدة لدراستها في ضوء مناهج و مدارس النقد و البلاغة الحديثة.

المصادروالمراجع

إبراهيم، ط. أ. (1985) *تاريخ النقد الأدبي عند العرب*، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن جعفر، ق. (د.ت). *نقد الشعر*، تحقيق:محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن جني، أ. (ت392ه)، (د.ت). *الخصائص*، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، دار الهدى للطباعة.

ابن سينا. (ت427ه)، (1970). *كتاب الشفاء*، تحقيق: محمود الخضيري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

ابن طباطبا، م. (1956). *عيار الشعر*، تحقيق: طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة.

ابن قتيبة، ع. (1954). *تأويل مشكل القرآن*، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة.

ابن قتيبة، ع. (1967). *الشعر والشعراء*، تحقيق: أحمد محمد شاكر،ج1،ط2، دار المعارف.

ابن مسكويه، أ. (1913). *الفوز الأصغر*، ط1، بيروت.

إخوان الصفا وخلان الوفا. (1928). *الرسائل*، تصحيح: خير الدين الزركلي، المكتبة التجارية، القاهرة.

التوحيدي، أ. (ت412ه)، (1953). *الامتاع والمؤانسة*، تحقيق: أحمد الزين أحمد أمين،ج1، المكتبة المصرية، القاهرة.

الجاحظ، ع. (ت 255ه)، (1961). *رسائل الجاحظ*، تحقيق: عبد السلام هارون، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الجاحظ، ع. (ت 255ه)، (1969). *الحيوان*، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، دار إحياء التراث.

الجاحظ، ع. (ت 255ه)، (1951). *البيان والتبيين*، تحقيق: عبدالسلام هارون،ج1، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة.

الجرجاني، ع. (1954). *أسرار البلاغة*، تحقيق: هـ. ديتر، مطبعة وزارة المعارف، اسطنبول.

الجرجاني، ع. (1976). *الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز القرآني*، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة.

الجرجاني، ع. (1978). *دلائل الإعجاز*، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت.

حاج صالح، ع. (1974). مدخل إلى علم اللسان الحديث، *مجلة اللسانيات*، عدد 4، معهد العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر.

دك الباب، ج. (1996). *النظرية العربية اللغوية الحديثة*، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

الشهرستاني، أ. (ت548ه). *نهاية الاقدام في علوم الكلام*، تحقيق: ألفردجيوم، مكتبة المثنى، بغداد.

عباس، إ. (1983). *تاريخ النقد الأدبي*، ط1، دار الثقافة، بيروت.

عبد البديع، ل. (1970). *التركيب اللغوي للأدب*، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

عصفور، ج. (1982). *مفهوم الشعر*، المركز العربي للثقافة والعلوم.

الفارابي، أ. (ت 339ه)، (1970م). *كتاب الحروف*، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان.

القرطاجني، ح. (1981). *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

الكندي، ي. (ت252ه)، (1950). *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر، مطبعة الاعتماد، مصر.

المسدي، ع. (1981). *قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون*، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

الموسوعة العربية الميسرة. (1986). ج1، مؤسسة فرنكلين، القاهرة.

ناصر، ع. (2007). *اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمونيطيقا الغربية والتأويل الإعلامي*، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر.

النشار، ع. (1947). *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة.

References

Ibrāhīm, T. (1985). Tārīkh al-naqd al-Adabī‘inda al-‘Arab, Beirut: DKI

Ibn Ja‘far, Q. (n.d). Naqd al-shi‘r, Beirut: DKI

Ibn Jinnī, A. (n.d.). al-Khaṣā’iṣ, Algeria: Dār al-HudáforPrinting

Ibn Sīnā, A. (1970).Kitāb al-Shifā’, Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyahlil-Kitāb

Ibn Ṭabāṭabā, M. (1956). ‘Iyār al-shi‘r,Cairo:al-Maktabah al-Tijārīyah
Ibn Qutaybah, A. (1954). Ta’wīlmushkil al-Qur’ān, Cairo: Issa al Halabi Printing House
Ibn Qutaybah, A. (1967). al-shi‘rwa-al-shu‘arā’, Cairo:Dar Al Maarif
Ibn Miskawayh, A. (1913).al-Fawz al-aṣghar, Beirut.
Ikhwān al-Ṣafāwa-Khullān al-Wafā. (1928). al-rasā’il, Cairo: al-Maktabah al-Tijārīyah.
al-Tawḥīdī, A. (1953). al-Imtā‘wa-al-mu’ānasah, Cairo: al-Maktabah al-Miṣrīyah
al-Jāḥiẓ, A. (1961). Rasā’il al-Jāḥiẓ, Cairo: Al-Khānjī Library
al-Jāḥiẓ, A. (1969). al-ḥayawān, Beirut: DārIḥyā’ al-Turāth
al-Jāḥiẓ, A. (1951). al-Bayānwa-al-tabyīn, Cairo: Lajnat al-Ta’līfwa-al-Nashrwa-al-Tarjamah.
al-Jurjānī, A. (1954). Asrār al-balāghah, Istanbul: Ministry of Knowledge printing house
al-Jurjānī, A. (1976). al-Risālah al-shāfiyahḍimnathalāthRasā’ilfī al-i‘jāz al-Qur’ānī, Cairo: Dār al-Ma‘ārif
al-Jurjānī, A. (1978).Dalā’il al-i‘jāz, Beirut: Dār al-Ma‘rifah
ḤājjṢāliḥ, A. (1974). madkhalilá‘ilm al-lisān al-ḥadīth, Algeria: Algeria University.
Dakk al-Bāb, J. (1996). al-naẓarīyah al-‘Arabīyah al-lughawīyah al-ḥadīthah, Damascus: Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arab
al-Shahrastānī, A. (n.d.). nihāyat al-iqdāmfī‘ulūm al-kalām, Baghdad: Al-Muthanna library
Abbās, I. (1983). Tārīkh al-naqd al-Adabī, Beirut: Dār al-Thaqāfah
Abd al-Badī‘, L. (1970). al-tarkīb al-lughawīlil-adab, Cairo:Al-Nahḍah al-Miṣrīyah Library
Aṣfūr, J. (1982). Mafhūm al-shi‘r, Arab center for culture and science
al-Fārābī, A. (1970). Kitāb al-ḥurūf, Beirut: Dar al-Mashriq
al-Qarṭājannī, H. (1981). Minhāj al-bulaghā’wa-sirāj al-Udabā, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī
al-Kindī, Y. (1950). Rasā’il al-Kindī al-falsafīyah, Cairo:Dār al-Fikr
al-Masaddī, A. (1981). qirā’ātma‘a al-Shābbīwa-al-Mutanabbīwa-al-Jāḥiẓwa-Ibn Khaldūn, Tunisia: Tunis Company for Distribution
al-Mawsū‘ah al-‘Arabīyah al-muyassarah, (1986). Cairo: Mu’assasatfrnklyn
Nāṣir, I. (2007). al-lughahwa-al-ta’wīlmuqārabātfīalhyrmwnyṭyqā al-Gharbīyahwa-al-ta’wīl al-I‘lāmī, Algeria
al-Nashshār, A. (1947). Manāhij al-Baḥth‘indamufakkirī al-Islām, Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.