Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 52, No. 3, 2025, 6252

Deanship of Scientific Research

Dualism of Body and Soul in the Ancient Arabic Criticism: A Textual Study

Rami Jamil Salem*

Coordination Unit for Service Courses, Princess Sumaya University for Technology, Amman, Jordan

Received: 20/8/2023
Revised: 9/11/2023
Accepted: 10/3/2024
Published online: 2/2/2025

* *Corresponding author:*
ramijas@psut.edu.jo

Citation: Salem, R. J. (2025). Dualism of Body and Soul in the Ancient Arabic Criticism: A Textual Study. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *52*(3), 6252.
https://doi.org/10.35516/hum.v52i3.6252

© 2025 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: This study aims to study philosophical dualism, which is the duality of soul and body that has evolved into a complex notion, encompassing both conceptual and practical aspects. The importance of the study lies in the fact that for Muslim and Greek philosophers, it was seen as purely philosophical. For Arab critics, the idea of dualism took a new form that emphasized the context and meaning of the word.

Methods: The research followed the methodology of textual study. which is concerned with the study of dualism through texts in the relevant critical and rhetorical codes, which ensures the control of how it is expressed and represented.

Results: The study findings are: 1. The pronounced presence of dualism in the realm of rhetoric and criticism. 2. The utilization of dualism by rhetoricians takes two forms. The first involves word-meaning representation, explicitly stated as analogous. Here, the word symbolizes the body, and meaning represents the soul. The second form is metaphorical, portraying the relationship as that of a dress and a beautiful lady. In this interpretation, the word is similar to clothing or a dress, while meaning is associated with a beautiful lady.

Conclusions: The introduction of dualism into philosophical and rhetorical thought aligned with the characteristic of seeking antonyms. The philosophers' perspective on the relationship between the soul and the body closely matched that of the rhetoricians. In this framework, everything tangible was associated with the body, while everything morale was linked to the spirit and meaning.

Keywords: Old criticism, Arabian rhetoric, Greek philosophy, Islamic philosophy, modern criticism.

ثنائية الروح والجسد في النقد العربي القديم: دراسة نصّية

رامي جميل سالم*

وحدة تنسيق المساقات الخدمية، كلية الملك طلال لتكنولوجيا الأعمال، جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا، عمان، الأردن

ملخّص

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف عند ثنائية فلسفية هي ثنائية الروح والجسد، التي تعقدت خلال مراحل تشكّلها حتى غدت إشكالية سواء من جهة المفهوم أو من جهة التوظيف، وتأتي أهميتها بعدّها استكناها نقديا للثنائية، عبر مراحل انتقالها إلى الثقافة العربية عبر قنوات الترجمة؛ إذ كانت لدى الفلاسفة اليونان والمسلمين تمثل فكرة فلسفية خالصة، وعندما انتقلت إلى النقّاد العرب أخذت طابعاً جديداً، ضمن فكرة نقدية عربية لتقرأ في سياق اللفظ والمعنى.

المنهجية: وقد اتّبع البحث منهجية الدراسة النصيّة، وهي منهجية تُعنى بدراسة الثنائية من خلال النصوص في المدونات النقدية والبلاغية ذات العلاقة، مما يضمن ضبط كيفية التعبير عنها، والتمثيل لها عبر مسيرتها التاريخية.

النتائج: توصل البحث إلى عدة نتائج من أهمها: الحضور اللافت للثنائية الفلسفية في الساحة النقدية والبلاغية، حيث تم توظيفها عند النقاد والبلاغيين في صورتين:الصورة الأولى صورة اللفظ والمعنى، وكان التعبير عنها بطريقة مباشرة من خلال علاقة تشبيهية، فشبهوا اللفظ بالجسد والمعنى بالروح، انطلاقاً من توافر التلاحم والترابط بين الطرفين.الصورة الثانية: صورة الكسوة والجارية الحسناء، وكان التعبير عنها بطريقة إيحائية تربط اللفظ بالكسوة والثياب والمعنى بالجارية الحسناء، انطلاقا من الإقرار بالفصل بين المضمون والشكل.

الخلاصة: خلُص البحث الى أنّ طرح الثنائية في الفكرين الفلسفي والبلاغي، جاء انسجاماً مع "سمة البحث عن المخالف"، تلك السمة التي اتّشح بها الفكر العربي قديماً وحديثاً. وأنّ تصور الفلاسفة لطبيعة العلاقة بين الروح والجسد، لم يختلف عن تصوّر البلاغيين لها، انطلاقاً من مبدأ الاتصال والانفصال، فكل ما هو حسيّ ومادي ومرئي تم ربطه بالجسد واللفظ، وكل ما هو معنوي وعقلي وغير مرئي تم ربطه بالروح والمعنى.

الكلمات الدالة: النقد القديم، البلاغة العربية، الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، النقد الحديث.

مقدمة في تأطير العلاقة بين الثنائية وتحديد المفاهيم:

يرتبط مفهوم الجسد بلفظتين: الجسم والبدن، وعندما نبحث عن دلالة الألفاظ الثلاث في المعاجم اللغوية، نجد أنّ أغلب المعاني للألفاظ الثلاث مشتركة ومتداخلة، فقد ارتبط الجسد بـ"جسم الإنسان ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يُقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض. والجسد: البدن يقال اعتباراً لعظم الجثة، والجسد يقال باعتبار اللون"، والجسم كذلك هو الجسد، ويُطلق على كل شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات. جاء عند ابن منظور أنّ الجسم: "جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق... أبو زيد: الجسم الجسد... وقد جسد الشيء إذا عظُم " (ابن منظور، 2014).

وعلى هذا فالجسم لفظ عام، والجسد لفظ خاص بالإنسان، وقد يتداخل الشقان أثناء عملية الشرح، فيظل للفظ "الجسد" صفة الحياة والخصوصية، إذ الجسد جسم ذو لون كالإنسان، أي خصائص، وهو فعل تنظيم لأجزاء الجسم، بينما الجسم بنية من أجزاء المادة، نسق مركب يتم التركيز فيه على الهيئة الخارجية، أما البدن فيحيل على الجثة وعلى اللحم والشحم كما توحي بذلك ألفاظه بدانة، وبدين (عروي، 2009).

أما الروح؛ فهي النّفس التي يحيا بها بدن الإنسان، و"الرّيح" و"الرُوح" و"الرَوْح" من أصل واحد، اكتنفته معانٍ تقاربت، فبُني لكل معنى اسم من ذلك الأصل (ابن قتيبة، 1981).

جاء في لسان العرب "والروح: النّفس، يُذكّر ويُؤنّث،... قال أبو بكر ابن الأنباري: الروح والنفس واحد، غير أن الروح مذكر والنفس مؤنثة عند العرب.... قال الفراء: والروح هو الذي يعيش به الإنسان،.... وسمعت أبا الهيثم يقول: الروح إنما هو النّفس الذي يتنفسه الإنسان، وهو جارٍ في جميع الجسد... قال ابن الأثير: وقد تكرر ذكر الروح في الحديث كما تكرر في القرآن ووردت فيه على معان، والغالب منها أنّ المراد بالروح الذي يقوم به الجسد، وتكون به الحياة" (ابن منظور، 2014).

إنّ التحليل المعجمي السابق يوضح توجه البحث لمفردتي "الروح" و"الجسد" دون غيرها من المترادفات؛ كون الروح الأكثر استعمالاً في هذا السياق، وفيها نجد المعنى الفلسفي لكل ما هو في علاقة مع الجسد لتفسير ما يؤسس حياة الإنسان، إنّها علاقة حياة وموت، فالروح وإن كانت مفهوماً غيبياً إلا أنّها تبقى مادة الحياة الأولى التي لا يتحرك الجسد إلا بها، ولا يكون له الأثر في مجتمعه البشري بغيرها، مما يجسد الالتصاقية بين الروح والجسد كدليل على التصاقية اللفظ والمعنى، كما أنّ الدين والفلسفة لا يختلفان حول طبيعة الإنسان في نظرية الوجود، فهو بنظرهما قوامه من عنصرين: الجسد وهو عنصر أرضي مادي (الحس) وهو الواقع الوحيد المرئي بالنسبة لنا، والروح وهي عنصر سماوي إلهي مقدّس، لا نراها بل نحن في حوار ذاتي معها، ومهمة الإنسان الموازنة بينهما في حياته للعيش، علاوة على ما ذكرنا أنّ الروح لفظ يؤنث ويُذكّر بالعربية، فتم اختيار لفظ التأنيث لها أمام تذكير الجسد.

الروح والجسد:علائق الترابط بين الفلسفي والبلاغي

إنّ الحديث عن ثنائية الروح والجسد، هو حديث عن ثنائية بدأت مع الحضارات القديمة والفلاسفة القدماء، نُظِر إلى طرفيها أنّهما لفظان على التقابل مثل النفس والبدن، طرفان نقيضان يتصارعان وبينهما يعيش الإنسان في كبد، ولقد خضع طرفا الثنائية إلى تغيّرات عبر الفترات الزمانية المتعاقبة، ولما كان التفكير في الجسد لا يمكن أن يحدث بشكل أحادي؛ لأنه لا يمثل إشكالاً فلسفياً أو علمياً إلا عندما يرتبط بمفاهيم أخرى مثل الروح أو العقل، عندها ارتبطت نشأته وتطوره بالروح، ليشكلا معاً ثنائية إشكالية فلسفية بالدرجة الأولى، تلك الثنائية التي تسربت من ميدان الفلسفة إلى ميدان الثقافة العربية عبر قنوات الترجمة والنقل، فلاقت حضوراً بارزاً واهتماماً بالغاً من لدن النقاد والبلاغيين العرب، عبر استثمارها بشكل ملحوظ في مدوناتهم النقدية، لتدرس لديهم ضمن إطار ومسمى جديد، ضمن فكرة نقدية قديمة هي (اللفظ والمعنى) أو الشكل والمضمون.

ولقد عَدّ البلاغيون والنقاد اللفظ والمعنى في الكلام كالروح والجسد في الكائن الحي (الإنسان)، ويرجع تشبيه اللفظ بالجسد "إلى حسيّته وماديته، وتشبيه المعنى بالروح لذهنيته ولطافته، فلما كان اللفظ تشكيلاً مادياً محسوساً، ناسب الجسد الذي هو بطبيعته كيان مادي محسوس، ولما كانت المعاني صوراً عقلية ذهنية ناسبت الروح التي هي بطبيعتها خفية لطيفة"، وألحقوا لها مترادفاتها كالعقل والفكر والوعي، لنصبح إزاء تركيبة فلسفية بلاغية قوامها: اللفظ /الجسد، والمعنى/ الروح. (عثمان، د.ت)

وفيما يبدو أنَّ ما ساعد النقاد والبلاغيين على تشبيه اللفظ والمعنى بالروح والجسد، أو الربط بين الكلام (الشعر) وبين الإنسان، أنّ هذا التصور لم يكن جديداً عليهم، دليل ذلك أنّنا لو تصفّحنا مدونات النقد والبلاغة أو طالعنا أقوال اللغويين، لعثرنا على الكثير من الجمل والعبارات التي تربط اللفظ والمعنى بالكائن الحي (الإنسان)، أو بالحيوان أو بصفة من صفاته، أو بالجماد ضمن علاقات تشبيهيّة، أو تشبيه القصيدة بجسم الإنسان ووحدة أعضائه وخلقه، فلطالما التفت البلاغيون إلى السياق الشكلي في التأليف، ووجدوا مصطلحهم جاهزاً في صناعة الحياكة، فربطوا الشعر بهذه الصنائع، وقاربوا بين عمل الشاعر وعمل الصائغ والنسّاج والحائك وغيرها من الحِرَف والمهن، بل جعلوا مصطلحاتهم تدور ضمن فلك الصناعة مثل: التفويف والتسهيم والتطريز وأشباه ذلك (سعيد، 2007)

وبهذا الطرح غدت قضية اللفظ والمعنى من أهم قضايا النقد والبلاغة القديمتين، وراح يُنسب إليها كل الثنائيات، حتى أضحت هذه القضية الوجه

الآخر لكثير من القضايا والمباحث، وغدا اللفظ عنصراً مهماً من عناصر الأدب، والمعنى عنصراً جوهرياً فيه، فالمعاني بمنزلة الأبدان من الثياب، وطلب تحسين الألفاظ إنما هو لتحسين المعاني، بل المعاني أرواح الألفاظ، وغايتها التي لأجلها وضعت وعليها بُنيت.

ويمكن لنا أن نُجمل الربط بين التصور الفلسفي والتصور البلاغي في نقطتين أساسيتين، الأولى: أنه على الرغم من كل التصورات التي قدمها الفلاسفة لثنائية (الجسد والروح)، ومحاولتهم لتحليلها ووصفها عبر آليات، ومقصديات تحددها طبيعة الحقول المعرفية المشتغل بها ومن خلالها، وكذا محاولتهم للفصل بينهما، وأنّهما عنصران متمايزان، ومن طبيعتين مختلفتين، ولهما مصيران مختلفان، إلا أنّ العلاقة بينهما تظل متميزة وتوحي بالتكاملية؛ إذ لا وجود لأحدهما دون الآخر، إنّها العلاقة بين المادي (الحسي) والبعد الروحي (غير المرئي)، بين ما هو باطن وما هو ظاهر، بين ما هو وجدان وشعور، وما هو تأمل وحضور.

وهذا التكامل شبيه بتكامل العنصرين: اللفظ والمعنى، فعلى الرغم من انقسام النقاد إزاءهما إلى ثلاثة مذاهب: من ينتصر للفظ، ومن ينتصر للمعنى، ومن يساوي بينهما، وعلى الرغم من ارتباطهما بكثير من القضايا، الأمر الذي أسهم بوجود التفرقة بينهما، إلا أنَّ الباحثين لم ينكروا أنهما مترابطان، وأنَّ لكلٍّ منهما أهميته، فلا يستغني أحدهما عن الآخر، ولا يستقل بنفسه في الصناعة الأدبية.

أما النقطة الثانية فإنّ طرح هذه الثنائية في الفكر الفلسفي وفي الحقل البلاغي العربي جاء انسجاماً مع سمة **"البحث عن الطرف المخالف"**، تلك السمة العربية التي اتّشح بها الفكر العربي قديماً وحديثاً، وهو ما يمكن تسميته بالتضاد، إذ (بضدّها تتبين الأشياء)، أو ما حكاه المتنبي بشطره الشعري "والضدّ يُظهر حسنه الضدّ"، فالإنسان بطبعه احتاج إلى الطرف الآخر المتمثل في الأنثى ليسكن إليها، وكذلك الأمر في الطبيعة فكل شيء فيها يبحث عن النصف المخالف والمكمّل له، كالليل والنهار والأرض والسماء، وفي الفلسفة كالخير والشر والروح والجسد، وفي البلاغة والنقد كالقديم والجديد والطبع والصنعة واللفظ والمعنى، وهذا ما يؤكد أنّ ثمّة "انجذاب فطري بين الصورة الثنائية في الوجود وبين الفكر الإنساني، إذ كل ما يحيط به من ماديات أو معنويات لا ينفك أن يكون حالة ثنائية لا تتعايش أطرافها إلا في هذا الجو من الازدواج"

ثنائية الروح والجسد في المتن الاسلامي:

إنّ الانسان جسم وروح، نفخ الله تعالى فيه من روحه، فجمع بين عنصرين: أرضي مادي وهو الجسم/ الجسد، وآخر سماوي إلهي مقدّس وهو الروح، فلا طاقة لنا بالبحث في أمر الروح، فهي مما لا ينبغي تفسيره؛ لأنّه جلّ ثناؤه قال: ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ (الإسراء، 85). أما الجسد فهو ذو أهمية كبيرة لكل انسان؛ لأنه يحقق وجوده الحياتي والاجتماعي، ويستعين به للوصول إلى الله تعالى.

إنّ الروح والجسد لفظان قرآنيان على التقابل مثل النفس والبدن، قدّم لهما القرآن إشارات ومواقف لأبرز تجلياتهما في الطبيعة والثقافة، فتناول كل منهما بالتحليل والوصف، وأبان أنّهما متمايزان، وأنّ لهما مصيران مختلفان: الجسد للفناء، والروح / النفس للخلود.أما عن ذكرهما في القرآن فقد ورد لفظ الجسد أربع مرات في قصص الأنبياء؛ مرّتان في قصة موسى عليه السلام، ومرّتان في قصة سيدنا سليمان بمعنى غواية الجسد، كما استعمل القرآن ألفاظاً متقاربة لمادة الجسد منها لفظ " الجسم" ولفظ " البدن"، وجماع الآيات التي تتحدث عن الجسد تدل في سياقها إما على الجسم الخاص بالانسان، أو على شيء غير متعلق بجسم الانسان، كما تشير الى صفتين بنائيتين في الجسد الإنساني وهما التسوية والتعديل، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ الذي خلقك فسواك فعدلك﴾ (الانفطار،7)، وأنّ القرآن لم يحقّر الجسد؛ بل نفى مفاهيم المدّنس عنه، ودعا الإنسان إلى تأمّل جسده وإدراك طبيعته (عروي، 2009).

أما الروح؛ فقد وردت في القرآن بدلالات متنوعة وصيغ متعددة، منها أنّ الروح من أمر الله، ومنها أنها هي حامل الوحي جبريل، وكذلك ملك عظيم من ملائكة الله، وكلام الله ورحمته، والمسيح عليه السلام روح الله تعالى (حنفي، 2009).

والمتأمل في تاريخ الفكر الإنساني يلاحظ أنّ موضوع الروح والجسد استأثر باهتمام الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة، وتناولها كل صنف منهم بالتحليل من خلال مقصديات تحددها طبيعة الحقول المعرفية المشتغل بها ومن خلالها، وتوجهها مقاصد البحث الفقهي أو الكلامي أو الفلسفي أو الصوفي، فلقد أقام ابن سينا الفيلسوف البراهين على أنّ الصلة بين الروح والجسد صلة عرضية فلا يؤدي فناء الجسد إلى فناء الروح، كما أقام البراهين على وجود النفس وخلودها بعد الموت (عبيد، 1966).

ويرى الإمام الغزالي أن الجسد منزل أو مسكن الروح،وأنها تحل به لعناية إلهية، أي تزود لآخرتها من هذا العالم، وتظل في ذلك الجسد لمدة محددة ثم ينقضي أجلها، ومن يمعن النظر في كتاب (الروح) لابن القيم الجوزية يجد الكثير من البيانات عن أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، ويقف على ماهية النفس وحقيقتها، حيث يُنهي ابن القيم كتابه بترجيح الرأي القائل أنّ الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي يسري في جوهر الأعضاء سريان الماء في الورد، فإذا فسدت الأعضاء فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح (ابن القيم الجوزية، 2004).

وفيما يبدو أنّ أهل الحديث والفقه والتصوف، وكذلك أهل الفلسفة من الإسلام يرون أنّ الروح ليست هي النفس؛ يقول أبو عبدالله بن منده:" ثم

اختلفوا في معرفة الروح والنفس، فقال بعضهم:النفس طينية نارية، والروح نورية روحانية... الروح لاهوتية والنفس ناسوتيّة...وقوام النفس بالروح، والنفس صورة للعبد..." (ابن القيم الجوزية، 2004)

الثنائية عند الفلاسفة اليونانيين:

انقسم فلاسفة اليونان في نظرتهم إلى الثنائيات الفلسفية إلى مذهبين: **مذهب الواحدية**، ويقولون بوجود أساس واحد ترجع إليه كل الظواهر المختلفة، وهم قسمان:ماديّون Materialism يذهبون إلى أنّ الظواهر المتعددة للأشياء ترجع الى أساس واحد وهو المادة، وينكرون وجود روح قائمة بنفسها قد تتصل بالمادة، وقد تنفصل عنها. ومثاليّون (روحانيّون) Spiritualism يذهبون إلى أنّ الروح أو العقل هو أساس الأشياء وجوهر الإنسان، وعلى رأسهم سقراط (Socrates) وأفلاطون(Plato).أما المذهب الثاني **فهو مذهب الإثنينيّة Dualism** وهو المذهب القائل بوجود أساسين متعاونين المادة والروح، ويرى أنّ العالم والإنسان يتركبان منهما على وفاق، وعلى رأسهم أرسطو(Aristotle) وأصحاب المذهب الرّواقي(Stocism) وابن سينا (رابورت، 2017).

لقد كانت نظرة أفلاطون إلى الجسد كأستاذه سقراط: نظرة سلبية، لذا عدّ النفس أو الروح أسمى من الجسد ومستقلة عنه، وإن كانت تحلّ فيه خلال الحياة، وأنّ اتحادها مع الجسد اتحاد عرضي لا جوهري (أفلاطون، 2018).

ولقد عرض تصوره للعلاقة بين الروح والجسد في معظم محاوراته الفلسفية مثل: مينون Menon، والجمهورية Republic، وفايدروسPhaedrus ، وعلى الأخص محاورة فيدون Phaedo،التي عرض بها نظريته المشهورة "نظرية المُثل"، حيث أرجع الروح (النفس) إلى عالم المُثُل، والجسد إلى عالم الحسّ (الواقع)، مؤكداً أنّ انفصال النفس عن الجسد أمر حتميّ؛ لأن كلاً منهما في عالم مغاير للآخر (قاسم، 1963).

أما أرسطو فقد صنّف ثنائية الجسد والروح في إطار ثنائية الزوج الانطولوجي المادة والصورة، ورأى أنّ تركيب الروح مع الجسد هو من نوع تركيب المادة بالصورة، فلا يمكن اعتبار الروح والجسد شيئين مستقلين، بل أكّد على ضرورة اعتبارهما وجهين لعملة واحدة؛إذ كلاهما، بنظره، يولدان معاً ويفنيان معاً، فالروح أو النفس مرتبطة بالبدن باعتبارها كماله الأساس. (أرسطوطاليس، 2015)

إنّ الروح/ النفس عند أرسطو بمنزلة الصورة للجسم، والجسم هو المادة أو الهيولى، وباتحاد الصورة والهيولى اتحاداً جوهرياً يكون الإنسان، فالإنسان ليس النفس فقط، ولا الجسم فقط، وقد ناقش أرسطو هذه الثنائية مناقشة مستفيضة في كتابه "النفس"؛ ليؤكد من خلاله على أنّ (الصورة / النفس) بمثابة الفعل، و(المادة / البدن) بمثابة القوة، وأنّ العلاقة بين الروح والجسم علاقة وثيقة تقوم على التناسب (مرحبا، 1970).

ثنائية الروح والجسد في النقد العربي القديم:

بعيداً عن صراع النقاد والبلاغيين العرب حول معيار الأفضلية بين زوجي اللفظ والمعنى، فقد تم التعامل معهما على أنهما وجه العملة الآخر للجسد والروح، انطلاقاً من النظرة المادية (الحسيّة) والروحية (المثالية)، وهذا التصور ذو دلالة إيجابية توحي بتقدم على طريق النظرية الأدبية، واستثمار الفكرة الفلسفية ضمن مبحث بلاغي هو اللفظ والمعنى، يجعل من هذا الأخير "نتيجة حتميّة من نتائج التفكير الفلسفي والعَقَدي... وهي صورة جديدة من صور التفكير المنطقي الجامد (درويش، د.ت).

ولقد كان أصحاب التيار النقدي والبلاغي على وعي تام بهذه الثنائية، فمن يطالع مدونات النقد والبلاغة، يقف على الكثير من النصوص التي تشي بحقيقة الربط بين اللفظ والمعنى والروح والجسد، ذلك الربط الذين يحضر ضمن صورتين: الأولى ربطت اللفظ والمعنى بالروح والجسد بشكل مباشر وصريح ضمن علاقة تشبيهية، فتصورت المعنى روحاً واللفظ جسداً وبَدَناً. والصورة الثانية نظرت للفظ والمعنى في إطار إيحائي غير مباشر، من خلال ربطهما بالجارية الحسناء والثوب أو الكساء في المعارض، فتصورت المعنى جارية حسناء وربطته بالجسد، وتصورت اللفظ الثوب أو الكساء الذي تظهر فيه وربطته بالروح، ومن هنا شبهوا القصيدة بالإنسان في صورة الجارية الحسناء، وما تظهر به من معارض.

الصورة الأولى: (اللفظ والمعنى / الروح والجسد) تمثيل نقدي وبلاغي مباشر

في البدء كان **الجاحظ** (255هـ) الذي يعدّ من أوائل النقاد الذين أشاروا إلى هذه العلاقة التشبيهية في رسائله، فالجاحظ وإن بدا في كتابه "الحيوان" من أنصار اللفظ والصياغة، بيد أنه ظهر في رسائله من دعاة المواءمة والمشاكلة بين اللفظ والمعنى، من خلال ربطهما بثنائية الروح والجسد، فيقول: "والاسم في معنى الأبدان. والمعاني في معنى الأرواح، اللفظ للمعنى بدن. والمعنى للفظ روح.... ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو مضمّن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم إلا وله معنى" (الجاحظ، 1983).

وتأتي مقولة الجاحظ السابقة في سياق تعليقه على قوله تعالى: (وعلّم آدم الأسماء كلها) فيشرح الجاحظ في السياق نفسه قائلاً: "وعلّمه جميع الأسماء، بجميع المعاني. ولا يجوز أن يعلّمه الاسم ويدع المعنى، ويعلّمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه،... ولو أعطاه الأسماء بلا معانٍ لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له، وشيئاً لا حسّ فيه، وشيئاً لا منفعة عنده"؛ فالجاحظ يقف مع ضرورة التلاحم والتلازم بين اللفظ والمعنى، وإن كانا منفصلين،

مؤكداً أنّ "الاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي"، فالظرف في صلته بمحتواه، والظرف الخالي إشارة إلى العدم والموت. والجاحظ يسوق عباراته السابقة، في دعوة واضحة لإحداث أشكال من الائتلاف والمواءمة، بين اللفظ والمعنى أو تطابقهما، ويتحقق هذا الائتلاف في مستويات متعددة، منطلقها أساس وجودي يقوم على مقابلة اللفظ والمعنى بالروح والبدن، فيشبه اللفظ بالبدن والمعنى بالروح، فاللفظ يكتمل في صلته بمعناه، إذ المعنى هو الروح والجوهر، وكذا البدن في صلته بروحه، فالروح له هي الحياة وبغيرها موته، لذا راح في موضع آخر من رسالته، يشبه احتواء اللفظ للمعنى بتضمّن البدن للنفس بين الإنسان وصديقه، فيذهب إلى أن "النفوس المتضمنّة كالمعاني المضمّنة، فذهاب بعضها هو ذهاب جميعها" (الجاحظ، 1983).

والجاحظ لا ينكره منكر في سعيه لتثبيت ثنائية اللفظ والمعنى في البلاغة العربية، وكثيراً ما أكّد أنّ المعاني سابقة والألفاظ لاحقة، في سعي منه لإقرار الفصل بين الشكل والمضمون؛ لذا حشد في مدوناته نصوصاً هائلة حولهما، كانت أحياناً توحي بالتناقض في نظرته لها، ومن ضمن مساعيه محاولة تأسيس مفهوم المطابقة والمشاكلة بين اللفظ والمعنى وحاجة كل منهما للآخر، لذا استعان بثنائية الروح والبدن لتوضيح تلك الصلة، وفيما يبدو أنّ اعتماد الجاحظ الدلالة التصريحية في علاقة اللفظ بالمعنى، وسعيه لمبدأ المطابقة ناتج عن تمسّكه بالوظيفة الإفهامية كغاية قصوى لكل مستويات اللغة (صمود، 1981).

ويرى الودرني أنّ الجاحظ في مقولته السابقة كان: "يُجري (اللفظ) مجرى (الاسم) أي الوحدة الدالة حيناً، ومجرى الصوت أو الأصوات الخالية من المعنى أي الوحدة غير الدالة حيناً آخر، فمدار الأمر إذن على المعنى حضوراً وغياباً"· ويتابع "أن الصورتين المجازيتين (الظرف الخالي) و(البدن بلا روح) تحيلان على العدم والخواء والموت.... مما يؤكد علاقة التلازم الوثيق بين مكوّني العلاقة اللغوية الدال والمدلول" (الودرني، 2004).

ولم يبتعد صنيع **ابن طباطبا**(322هـ) عن الجاحظ فيما يتعلق بالبحث عن المشاكلة والمطابقة بين اللفظ والمعنى، ويبدو هذا في بدايات كتابه "عيار الشعر"، عندما جعل للمعاني ألفاظاً تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فذكر المعاني، وقال إنّ لها ألفاظاً، فلا يُستحسن أحدهما على الآخر؛ بل هما متساويان، وهما معاً يحسنان أو يقبحان، فالقضية "لا يجب أن تنقلب إلى جدلية فكرية فلسفية تظل رهينة عمل نظري لا جدوى من ورائه في عالم الواقع؛ فابن طباطبا لا يجرفه هذا التيار اللامتناهي حول هذا الموضوع، إنما يتخذ فيه موقفاً حاسماً هو تأكيده للصلة الوثيقة بين الألفاظ والمعاني، فيرد حسن الشعر إلى انتظام عناصره" (حليس، 1986)

وليحقق ابن طباطبا هذه الصلة الوثيقة، ربط اللفظ والمعنى بثنائية الروح والجسد على سبيل التشبيه، الذي ساقه على لسان حكيم لم يسمّه، وقال: "والكلام الذي لا معنى له كالجسد الذي لا روح فيه، كما قال بعض الحكماء:" الكلام جسد وروح، فجسده النطق وروحه معناه"،فنراه يستخدم مصطلح النطق مرادفاً لمصطلح الكلام أو اللفظ (ابن طباطبا، 1985).

ثم يعيد ابن طباطبا عبارة الروح والجسد في آخر كتابه، تأكيداً منه لرؤيته على التصاق اللفظ بالمعنى، في صورة تمثيلية تشبه التصاق الروح بالجسد، يقول في باب "ملاءمة معاني الشعر لمبانيه": "وإذ قد قالت الحكماء إنّ للكلام الواحد جسداً وروحاً. فجسد النطق وروحه معناه، فواجب على صانع الشعر أن يصنعه صنعة متقنة، لطيفة مقبولة حسنة، مجتلبة لمحبة السامع،... فيحسه جسماً ويحققه روحاً، أي يتقنه لفظاً، ويبدعه معنى" (ابن طباطبا، 1985)

والمُلاحظ أنّ ابن طباطبا يؤسس لعلاقة اللفظ والمعنى بالروح والجسد ضمن مبدأين: مبدأ الملاءمة والملازمة؛ فالمعنى روح واللفظ جسد، والرباط بين اللفظ والمعنى رباط حيوي لايمكن فصله أو إبطال أثره، فأي تغيير في أحد الطرفين، يتبعه تغيير في الطرف الآخر حسناً وتقبيحاً، وكذا الروح والجسد، فالروح تتأثر بالجسد كبراً وصغراً، صحة ومرضاً، كما أنّ الجسد يتأثر بالروح خفة وثقلاً نشاطاً وخمولاً، فلا يمكن فصل الروح عن الجسد في الحياة. والمبدأ الثاني مبدأ المناسبة، فالمناسبة شرط أساسي، فكما أن الروح لا تعود إلا إلى جسدها، ولا يمكن أن تستقر في جسد آخر غريب عنهما، كذلك المعنى لا يمكنه أن يتضح إلا بلفظ يناسبه ويكون على مستوى شرفه وفضيلته.

إنّ النص الأدبي يتحول بين يدي ابن طباطبا، إلى ما يشبه الكائن الحي، بما فيه من قابلية للنمو والشباب والشيخوخة، فإشارة ابن طباطبا إلى مقولة أنّ الكلام الذي لا معنى له كالجسد الذي لا روح فيه، محاولة منه لإدخال النص في تكوينيّة الحي، الذي له ثنائية إيجابية في تطور وتشكّل مستمر، يبني عليه النص بناءً محكماً فهو "قائم على الاعتدال والائتلاف، بالملائمة بين معاني الشعر ومبانيه، أو بين ألفاظه ومبانيه، وهو مقصوده من الجسم والروح، اللذين بهما يكون البناء الفني للقصيدة" (عامر، 2001).

والطريف أن **ابن عبد ربه** (328هـ)معاصر ابن طباطبا، يعيد كلام ابن طباطبا، وينسبه قريباً من ذلك إلى من سماهم العلماء بقوله: "واعلم أن العلماء شبهت المعاني بالأرواح والألفاظ بالأجساد واللباب"، على أنه لم يلبث أن جعل اللفظ كساء للمعنى على طريقة ابن طباطبا (ابن عبد ربه، 1999).

أما **أبو هلال العسكري**(395هـ)، فيتنزل كلامه في سياق حديثه عن حسن النظم، وجودة الرصف والسبك، فالصورة الفنية في نظره يجب أن تتميز بالوحدة والانسجام، وتتشكل من اللفظ والمعنى، والعسكري بهذا الطرح يدرك قيمة المعنى في التعبير، ومكانة الألفاظ حين تنضم إلى بعضها، فتصبح بهذا التناسب كالتناسب بين الجسد والروح، يقول على لسان العتّابي الشاعر: "الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما نراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخراً أو أخرت منها مقدماً، أفسدت الصورة وغيّرت المعنى، كما لو حوّل رأس إلى موضع يد،... لتحولت الخِلقة وتغيرت الحلية" (العسكري، 1952).

فالنص السابق يشي بموقع اللفظة في الجملة، إذ لكل لفظة موقعها الخاص في السياق، فأيّ خلل في ترتيب الألفاظ، كالتقديم والتأخير الذي يسيء للتركيب، إساءة لعلاقة المشاكلة والتناسب التي يُفترض أن تتأسس بين اللفظ والمعنى، فنكون بذلك أمام بناء عضوي مشوّه إذا تغيرت بعض أجزائه تغيرت كل الأجزاء.

إنّ العسكري يدرك على نحو جيد قيمة جودة التأليف والنظم في الكلام، بحيث لو خالفت فيه الاستعمال، ولم تضع الألفاظ مواضعها اللائقة، لفسدت الصورة وتغير المعنى، فحُسن السبك عنده "أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديم والتأخير"، وهذا الأمر شبيه بصورة الكائن الحي المقوّم بالروح والجسد، الذي يظهر بأحسن تقويم، بالصورة التي خلقه الله عليها، وأي تغيير بهذا التقويم تتحول الخِلقة وتتغير الحلية.فيكون العسكري بذلك قد زاد الرؤية القلبية للشعر، بعد أن ربط الصورة بالخِلقة والمعنى بالحُلية (العسكري، 1952).

ويعقد **ابن رشيق القيرواني(456هـ)** في كتابه باباً للفظ والمعنى، يصدّره بنص يؤكد فيه على الترابط بين اللفظ والمعنى، من خلال علاقة وطيدة يؤثر كل منهما في الآخر، وأنّ ارتباطهما كارتباط الجسد والروح، فيقول ما نصّه: "اللفظ جسم، روحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، ويقوى بقوته، فإذا سلِم / المعنى، واختلّ بعض اللفظ كان نقصاً للشعر، وهُجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج، والشلل، والعَور، وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الروح، وكذلك إن ضعف المعنى واختلّ بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح.

ولا تجد معنى يختلّ إلا من جهة اللفظ وجَرْيه فيه على غير الواجب، قياساً على ما قدّمت من أدواء الجسوم والأرواح، فإن اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه، وإن كان حسن الطلاوة في السمع، كما أنّ الميت لم ينقص من شخصيته شيء في رأي العين، إلا أنه لا يُنتفع به، ولا يفيد فائدة، وكذلك إن اختلّ اللفظ جملة وتلاشى لم يصح له معنى؛ لأنا لا نجد روحاً في غير جسم البتة" (القيرواني، 2000).

وابن رشيق يصدّر باب اللفظ والمعنى بمقولته السابقة، ليعلن رأيه في العلاقة بينهما، قبل أن يبدأ بتفصيل آراء ومواقف النقاد من هذا الباب، فكأنَّ مقولته رداً على من يقول بالفصل بين اللفظ والمعنى، كما أنّه يشير بشكل مباشر وصريح إلى العلاقة الترابطية بين زوج (المعنى /اللفظ) و(الجسم / الروح)، ذلك أنّه " لا يوجد في الذهن صور للتلاحم أشد من تلاحم الروح والجسد فهي عالقة به لا تنفصل عنه"، وكذلك المعنى عالق باللفظ لا ينفصل عنه، "فاللفظ جسم وروحه المعنى"، وما يصيب أحدهما من آفة يصيب الآخر، فشبه ضعف اللفظ بضعف الجسم وما يعتريه من الشلل، كما شبّه ضعف المعنى بمرض الروح وتأثيره في الجسم، وابن رشيق حين عبّر عن الأعراض التي تعرض لأحدهما فيختل بها الآخر لم يقصد الفصل، فالمعنى إذا سلم واختل اللفظ يصبح نقصاً للنص وهجنة عليه، فهو –فيما يبدو- لم يقصد بسلامة المعنى بلاغته وفصاحته، وإنما قصد بقاء المعنى الأولي، والمعاني الثواني التي تنجم عن ذلك التلاحم، وتتكون منها الصورة البيانية. (الظّهار، 1979)

وفي مراجعة دقيقة لمقولة ابن رشيق يمكننا الوقوف على حقيقتين:الأولى أنّه لم يهدف إلى وضع أسس وقواعد للعلاقة بين اللفظ والمعنى، وإنما كان يقصد إلى كشف الصلة بينهما، تلك الصلة التي تقوم على التآزر الحيوي الفعال، حتى لا يمكن الفصل بينهما، وهما بذلك كحال الجسم والروح، ودليل ذلك أنّه بعدما تحدث عن اللفظ والمعنى، راح يعقد باباً للنظم الذي يتأسس على فكرة التلاحم بينهما. والثانية أنّ ابن رشيق كان يميل إلى الإعلاء من قيمة الروح أو المعنى ويعدّها الأساس عنده، بدليل أنّه جعل اللفظ مرتبطاً بالمعنى وأنّ حياته متوقف على وجودها، كما الجسم يستمد حياته من الروح، ويستوقفنا قوله " فإذا اختل المعنى كله، وفسد بقي اللفظ مواتاً" وقوله " ولا تجد معنى يختّل إلا من جهة اللفظ".

وجدير بالذكر أنّ ابن رشيق في موضع آخر من كتابه، ينسب للعتّابي الشاعر العباسي (220هـ) كلاماً يتضمن الحديث عن الروح والجسد وعلاقتهما باللفظ والمعنى، فيقول: "قيّم الكلام العقل، وزينته الصواب،... ورائضه اللسان، وجسمه القريحة، وروحه المعنى". فالنص السابق يُخرج اللفظ من حيّز الشعر، ويحل محلة القريحة التي تنتسب إلى الطبع.وقيّم الكلام يكون بالعقل، فهو يجعل الشعر خاضعاً للعقل، وكأن مادة الشعر تكون كالهيولى (المادة الأولى الغُفْل) في العقل ثم يتحقق بالقريحة فيمنحه الإبداع روحاً هو المعنى (القيرواني، 2000).

وما يلفت النظر أنّ القيرواني قد ساق نصه السابق في "باب البلاغة"، ووضعه بعد عدة مقولات كان يسعى فيها لتعريف البلاغة، فبلاغة الكلام: أي كلام -وهو هنا يشير إلى الشعر- أن تُقدّم معناه في أحسن صورة من اللفظ، ووجود القريحة إشارة واضحة إلى الحديث عن عملية الإبداع الشعري، ولكنّ القيرواني يتحدث عن عملية إبداع كاملة متكاملة تنهض على ركنين أساسيين: الشكل (اللفظ) والمضمون (المعنى)، ثم يقيّمها العقل، ويزينها الصواب، ويحلّيها الإعراب، فتكون قد خرجت بأجمل معرض بلاغي. فهذه الأمور مجتمعة "محتاجة بعضها إلى بعض، كحاجة بعض أعضاء البدن إلى بعض، لا غنى بفضيلة أحدهما عن الآخر"(القيرواني، 2000).

ويقف **إخوان الصفا** مع ابن رشيق القيرواني، في تأكيدهم على فكرة التكامل الوجودي، بين المعاني والألفاظ المشابه لتكامل الأجساد والأرواح، فعندهم "أن المعاني هي الأرواح، والألفاظ كالأجساد لها، وذلك أن كل لفظة لا معنى لها فهي بمنزلة جسد لا روح فيه، وكل معنى في فكر النفس لا لفظ له فهو بمنزلة روح لا جسد له" (إخوان الصفا، 2020).

ثم تأخذ هذه العلاقة عندهم خصوصية أكبر، وذلك بتأكيدهم على استحالة إخراج المعنى من كمون العدم إلى الوجود المعروف، ما لم يُصغ في

لفظ، ذلك أنّ "كل معنى لا يمكن أن يُعبّر عنه بلفظ ما في لغة ما فلا سبيل إلى معرفته"، فالأدب عندهم يقوم على كلا الركنين، ولا يقوم على واحد منهما، فالكلام الجميل جماع معنى جيد ولفظ بهّي مشرق (إخوان الصفا، 2020).

وقريبٌ من هذا التصور ما وضّحه **ابن المدبّر**(279ه) في "رسالته العذراء"، فهو يرى أنّ "المعاني وإن كانت كامنة في الصدور، فإنها مصورة فيها، ومتصلة بها، وهي كاللآلي المنظومة في أصدافها، والنار المخبوءة في أحجارها، فإن أظهرته من أكنانه وأصدافه تبين حسنه، وإن قدحت النار من مكانها وأحجارها انتفعت بها، وإلا بقيت محجوبة مستورة، وإنما يستثار الكامن منها،... بقدر حذق المستنبط،....، وقصد إشارته، ولطف مذاهبه" (ابن المدبر، 1931).

وفيما يبدو أنّ القول بكمون المعاني في الصدور، لا يتطابق مع وصفها بالاستقلال الذاتي عن الكلمات المعبرة عنها، ذلك أن كمون المعاني في الصدور ككمون النار في الحجارة، يُذكّر بمبدأي القوة والفعل عند أرسطو، فالنار المخبوءة لها خاصية الوجود بالقوة، الذي يمر إلى الفعل بعامل الاقتداح أو التعبير، فكأنّ الوجود الحق يتم باقتداح شرارة المعنى باللفظ، لذا نجد ابن المدبر يدعم الفكرة ويوضحها، بترداد ما شاع من تشبيهات فيقول: "[وقد شبهوا المعنى] الخفي بالروح الخفي، واللفظ الظاهر بالجثمان الظاهر، وإذا لم ينهض بالمعنى الشريف لفظ شريف جزل لم تكن العبارة واضحة، ولا النظام متسقاً" (ابن المدبر، 1931).

ولا يبتعد ما قدّمه **أسامة بن منقذ** (584ه) في نظرته إلى الصلة بين اللفظ والمعنى، والنظر إليهما على أنهما متلازمان كتلازم الروح والجسد، عما قدّمه السابقون، فنجده يؤكد مقولة سابقية قائلاً: "وأعلم أن الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، فإذا قويّت الألفاظ فلتقوا المعاني ليحمل بعضها بعضاً" (ابن منقذ، د.ت).

ويسير على النهج نفسه **ابن الأثير الجزري** (637ه) الذي يوجّه الكاتب بصنعة الشعر أو النثر، أن يطلب اللفظ الشريف للمعنى الشريف، وأن يُنقّح ألفاظه ويُحسّنها ويُحكم صنعتها دون إهمال للمعاني، "فإنما المعنّي به أن تكون المعاني المقصودة ذات ألفاظ حسنة رائقة"، ويبرر هذا المطلب بأنّ "المعنى هو عماد اللفظ، واللفظ هو زينة المعنى، والمعاني بمنزلة الأرواح، والألفاظ بمنزلة الأجساد، فأول ما يجب على المتكلم أن لا يؤلف كلامه من ألفاظ رديئة، ثم إن ألفه من ألفاظ جيدة حسنة، فإنه لا يكون لها مزية ورونق إلا بإبداعها معنى شريفاً واضحاً؛ لأن الألفاظ لا تُراد لنفسها، وإنما تجعل أدلة على المعاني" (الجزري، 1956).

وفي كتاب آخر له، نجده يحث الشاعر على تحصيل المعنى قبل اللفظ، وأن يترنم بالشعر وهو يصنعه معللاً ذلك بـ "أن اللفظ كالصورة، والمعنى كالروح، فإن اتفقا وقع الكمال، وإن اختلفا وقع النقض"،وهذا الكلام الذي يسوقه ابن الأثير فيه بعض الغرابة؛ فالنقاد من قبله قابلوا الألفاظ بالمعرض أو الكسوة أو الثياب، وقابلوا المعنى بالصورة أو الجارية الحسناء، أما ابن الأثير فنجده هنا يقابل اللفظ بالصورة والمعنى بالروح، وفيما نعتقد أنّ ابن الأثير نظر هنا في القصيدة إلى موضوع الخلق، فإنّ الجسد في الإنسان يحيا بالروح وينتعش بها، فكذلك الشعر المكون من اللفظ يحيا وقوي بروح المعاني وشرفها وقوتها (الجزري، د.ت).

وفي سياق كلامه على الألفاظ والمعاني يشير **الطوفي(716ه)**، في الباب الذي عقده للحديث حول "آداب التأليف وبيان الطريقة اليه"، إلى تكاملية العلاقة وفاعلية الربط بين الثنائية الفلسفية والثنائية البلاغية، متمثّلاً بالغواص الذي يستخرج الدر من البحر، فيقول:" ولتعلم أولاً: أن المعاني للألفاظ كالأرواح للأجساد،وكما أن قيام النقص بالروح والجسد يؤثر نقصا في التنبيه،فكذا قيام النقص باللفظ او المعنى يؤثر نقصاً في الكلام،... وليبْنِ كلامه من القسمين، وليستخرج الدرّ من مجمع البحرين،...فإن معنى لا لفظ له ناقص، ولفظ لا معنى له في ميدان البلاغة حسير ناكص " (الطوفي، 2002).

الصورة الثانية: الكسوة والجارية الحسناء تمثيل غير مباشر لثنائية الروح والجسد

تحضر ثنائية الروح والجسد مرّة أخرى في مدونات النقد العربي القديم، بيد أنّ هذا الحضور يأتي بشكل مختلف عن الصورة الأولى، وذلك عبر تشبيه الكلام أو القصيدة بالكسوة أو الثياب والجارية الحسناء، ولقد ترددت مسألة تشبيه اللفظ الحسن بالثوب الحسن واللفظ القبيح بالثوب القبيح، وأنّ الألفاظ تحسّن المعاني وتكسبها رونقاً وبهجة، كما يُحسّن الثوب صاحبه ويكسبه حسناً وجمالاً كثيراً لدى النقاد العرب، فنظروا إلى الألفاظ على أنّها الكسوة للمعاني أو الثياب أو المعرض الذي تظهر فيه، وهي بهذا الطرح تماثل الروح، ونظروا إلى المعنى على أنه الجارية الحسناء أو الصورة التي تظهر بها، وهي بهذا الطرح تماثل الجسم أو البدن.

وضمن هذا التصور "نواجه ثنائية اللفظ والمعنى مرّة أخرى، ونصبح إزاء فكرة مستقلة عن الألفاظ الدالة عليها كل الاستقلال"، ففي التصور الأول الذي تم طرحه في المبحث السابق، وجدنا الألفاظ تقابل الأجساد والأرواح تقابل المعاني، وكانت غاية النقاد البحث عن صورة التلاحم والترابط والتشاكل بين الزوج البلاغي (اللفظ والمعنى)، والزوج الفلسفي (الروح والجسد)، أما التصور هنا فمختلف عنه؛ فالألفاظ هنا هي الأرواح، والمعاني هي الأجساد أو الأبدان، ودور الألفاظ تحسين المعاني، كما هو دور الثوب تحسين لابسه في المعرض الذي يظهر به، ومن جهة أخرى تبرز فكرة الفصل بين اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون عند النقاد، ويبدو أن هذا الفصل فرضته طبيعة التشكّل، بين الثوب والجارية الحسناء في الواقع المعيش، وضمن الأُطر الاجتماعية للبشر (عصفور، 2003).

إن التصور المطروح لتشبيه العلاقة بين الروح والجسد، وتشبيههما بالجارية والمعرض الذي تظهر فيه، فيه إقرار من النقاد بالفصل بين الشكل والمضمون / المعنى والصورة، فالمعنى أو المضمون منفصل عن الشكل الخارجي، ومع الإقرار بالفصل سيكون هناك، بالضرورة، تفضيل أحد الطرفين على الآخر، فمن مُعلٍ لقيمة المعنى باعتباره الأساس في وجود المعرض، ومن مُعلٍ لقيمة الشكل انطلاقاً من أنّ العبرة والجمال والتفاضل يكون بالصورة أو بالمعرض الحسن، وهذا التوجه لا يبتعد عن مفهوم البلاغة الذي تقررّ بأنّه:"كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنّه في نفسه لتمكّنه في نفسك في صورة مقبولة ومعرض حسن" (العسكري، 1952)

ومع الإقرار بالفصل، يصبح محتوى العمل الأدبي "أفكاراً قائمة بذاتها، يمكن أن تعرض بأساليب منوعة أو مختلفة، أما الشكل فهو كيان مستقل بذاته، قُدّر له، بنوع من التعسف، أن يرتبط بالمعاني أو الأفكار، وعنصر الجمال فيه شيء زائد، توشي به المعاني، كما يوشي الثوب بالتطريز، وتكتسي به الأفكار، كما تكتسي الجارية بالمعرض الحسن أو الثوب البديع، أي إنّ الجمال حلية أو زينة خارجية يضيفها من يعالج بدواعي القول حيث يشاء" (غرونباوم، 1959).

ولقد سيطرت نظرية الفصل بين اللفظ ومعناه على البلاغيين، كما سيطرت على النقاد، فشرّعوا لكل عنصر مقاييس للجودة والرداءة، وحددوا لكل طرف أوصافه الخاصة به، التي تزيده بهاءً وحسناً أو قبحاً وخشونة، بل توسع النقاد في النظر إلى الألفاظ وعلاقتها بمعانيها، فهناك اللفظ العذب، واللفظ القوي والرفيق، وألفاظ تحسن للرثاء وغيرها للمدح، وفي المقابل هناك المعنى العميق، والمعنى البعيد، والجزل والسخيف، إذ لكل مقام مقال.

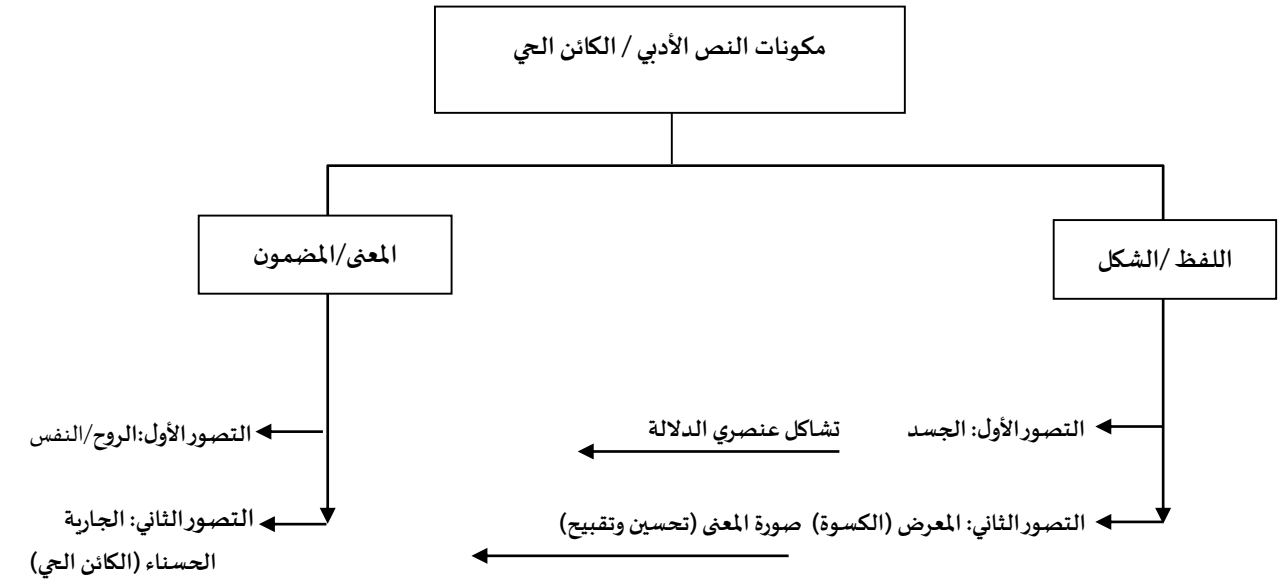
والبداية عند **الجاحظ**، الذي راح يشبه المعاني بالجواري والألفاظ بالمعارض يقول: "أنذركم حسن الألفاظ، وحلاوة مخارج الكلام، فإن المعنى إذا اكتسى لفظاً حسناً وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً، ومنحه المتكلم دَلّاً مُتعشّقاً صار في قلبك أحلى ولصدرك أمْلى"، فالنص يقرّ بعدم التكافؤ بين قطبي الدلالة من منظور القيمة، ويعلي من قيمة الألفاظ، باعتبار أنّ المعنى يُنقل إلى مقدار أعلى من مقداره عندما يُزيّن باللفظ، وبهذا الاعتبار يكون الأدب قائماً على الزينة، التي نضيفها إلى المعنى لا على المعنى، إذ المعاني عند الجاحظ "إذا كسيت الألفاظ الكريمة، وأُلبست الأوصاف الرفيعة، تحولت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على أقدارها، بقدر ما زُيّنت، وحسب ما زخرفت، فقد صارت الألفاظ في معاني الجواري، وصارت المعاني في معنى الجواري" (الجاحظ، 2003)

ولما كان الجاحظ يعلي من قيمة الصنعة، ويقدّم الإخراج الصوري للمعنى، كان من الطبيعي أن يعلي من صورة اللفظ، وهو بهذا الميل يعيدنا إلى ثنائية الهيولى والصورة الفلسفية عند أرسطو، الذي يرى أنّ العلاقة بينهما علاقة متبادلة؛ فلا صورة من دون هيولى ولا هيولى من دون صورة، لكنه من حيث القيمة ينظر إلى الصورة المُتشكّلة، فالهيولي عنده مادة أولية لا قيمة لها حتى تأخذ شكلاً وصورة يخرجها من حيز القوة إلى حيز الفعل.وهذا التصور الأرسطي يرسّخ عند الجاحظ مبدأ الزينة والزخرفة للألفاظ، إذ عند تحققها تتحول "في العيون عن مقادير صورها، وتربو على حقائق أقدارها بقدر ما زُينت وزُخرفت"، ولذا نظر الجاحظ إلى الشعر على أنه صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير، فالمعنى المتلبس بالصورة لا وجود له خارج عالمها، ومن هنا يكون الأمر أقرب ما يكون إلى ثنائية المحتوى والشكل، ومفهوم الصورة شامل لكل مراتب المعاني المتلبسة بالصورة، فهو ليس خاصية تتعلق بالقول البليغ، إذ إن كل إخراج للمعنى في صياغة ما إيجاد لصورته (الجاحظ، 1969).

وأما **أبو هلال العسكري** فيصرح بربط الألفاظ بالكسوة والمعاني بالبدن، وذلك في سياق حديثه عن الشكل والمضمون في العمل الأدبي، وكيف أنّهما في نظره يشكلان جسداً عضوياً مترابطاً عند التأليف. قائلاً: "إن الكلام ألفاظ تشتمل على معانٍ تدل عليها ويُعبّر عنها، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ،... لأن المدار بعد على إصابة المعنى... ولأن المعاني تحلّ من الكلام محل الأبدان والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة، ومرتبة إحداهما على الأخرى معروفة" (العسكري، 1952).

ويتعمق هذا التصور للثنائية الجسدية الروحية بالجارية والكسوة لدى **ابن طباطبا**، فهو مع إقراره في نصوص سابقة الصلة بين اللفظ والمعنى، وتأكيده تكاملهما وجودياً ضمن معيار المطابقة والمشاكلة، وربط هذا التكامل بالروح والجسد، إلا أنّه في نص آخر، راح يتصور إمكانية حدوث التفاوت بينهما في الحُسن، مما يهدد النص الشعري، وهذا يكشف عن تصور كمال كلّ طرفٍ من اللفظ والمعنى في ذاته، إلا أنّ دعوته المتكررة إلى إيفاء المشاكلة بين الطرفين، كانت تخفف من حدة هذا التفاوت، يقول ابن طباطبا: "وللمعاني ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها، وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد حسناً في بعض المعارض دون بعض.وكم من معرض حسن قد شين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم معرض حسن قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه" (ابن طباطبا، 1985).

فابن طباطبا يصور العلاقة بين اللفظ والمعنى بصورة الجارية وثيابها، فيشبه المعنى ابتداءً بالجارية الحسناء، واللفظ بالمعرض أو الثوب الذي يزيدها أو ينقصها حُسناً.



إنّ التشبيهات تتقارب في رؤية ابن طباطبا النقدية، فهناك تشبيه الأجساد والأرواح، وهناك تشبيه الجارية الحسناء والكسوة، وربط كل منهما باللفظ والمعنى، فهذه التشبيهات نراها كلها تصب في بوتقة واحدة، والفارق بينهما في الدرجة لا في النوع، فالروح لا يمكن أن توجد مستقلة عن الجسد، لا تفنى بفنائه، والشكل يمكن أن يوجد مستقلاً عن المحتوى، ذلك أن الأشعار المحكمة المتقنة الحكيمة المعاني العجيبة التأليف "إذا نقضت وجعلت نثراً لم تبطل جودة معانيها، ولم تفقد جزالة ألفاظها" (ابن طباطبا، 1985).

وإن كان ابن طباطبا يدعو إلى انتقاء اللفظ الملائم للمعنى الملائم ما يوحي بفهم أولي لتعاضد عنصري الدلالة عنده، فتبرز القصيدة مستوية الأعضاء عمقها روح وظاهرها جسد، إلا أنّ نصه السابق فيه "ما يؤكد الفصل بين عنصري الشكل والمحتوى داخل الصنعة الشعرية"، دليل ذلك أنّه يرد براعة الشعر أو صنعته إلى عملية نظم المعاني وإعادة صياغتها، ولذلك نجده يتحدث عن ملاءمة معاني الشعر لمبانيه بتأكيده أنّ "للمعاني ألفاظ تشاكلها،..." (عصفور، 2003).

وفي نص ابن طباطبا السابق ما يسترعي الانتباه، فهو في نهاية نصه يتحدث عن الحكمة الغريبة وعن السقيم في الشعر، فهو يرى أنّ الحكمة الغريبة تزدرى لرثاثة كسوتها، ولو جُلبت في غير لباسها لكثر المشيرون إليها، فسوء التعبير أثّر في الحكمة مع أنها عجيبة، كما أنّ حس التعبير يؤثر فيها تأثيراً حسناً، بل كثر المشيرون إليها إعجاباً، كما أنّ السقيم من الشعر الميئوس من بُرئه، إذا عولج عاودته سلامته، فالسقيم من الشعر لو غيّر عبارته لأصبح سليماً. وفي هذا الكلام إشارة واضحة الى أنّ أي تأثير في أحد العنصرين يتبعه حتماً تأثير في الآخر، وإذا ما عكسنا هذا التصور على اللفظ والمعنى أي على الجارية الحسناء ومعرضها، لتبيّن لنا أنّ أي تأثير في أحد العنصرين كذلك يتبعه تأثير في الآخر، فاللفظ يكسب المعنى رونقاً وجمالاً، كما يكسب الثوب صاحبه جمالاً، والعكس صحيح. مع التأكيد على أنّ صور الجمال تتفاوت؛ فكما أنّ الحسناء يتفاوت شكلها وجمالها بتفاوت معارضها، كذلك المعنى يبدو في شكل جميل وفي شكل آخر أكثر جمالاً، مما يعني أنّ ابن طباطبا قيّد تشبيهه، وأشار إلى ذلك نصاً في قوله "تزداد حسناً في بعض المعارض دون بعض". (ابن طباطبا، 1985)

وما يقدمه ابن طباطبا هو تعميق للمفهوم الفلسفي، عن العلاقة بين الهيولي والصورة، وتقديم الصياغة وصورة المعنى على مادة الألفاظ، فالشعر عنده "ما إن عُرّي عن معنى بديع لم يُعرّ من حسن الديباجة. وما خالف هذا فليس بشعر".ولما كان المعنى الواحد يمكن أن يُعبّر عنه بطرائق متعددة، تتفاوت قيمتها تبعاً لصياغتها، تصبح الأفكار في القصيدة لها وجدوها المستقل، إلا أنّ القيّم من هذه الأفكار يُحدث تأثيراً أقوى من خلال صياغة، هي... كيان مستقل، توشّى به المعاني كما يوشّى الثوب بالتطريز، وتبرز به الأفكار كما تبرز الجارية في أحسن معرض (ابن طباطبا، 1985).

والطريف أنّ **ابن عبد ربه** (327هـ) معاصر ابن طباطبا نسب قريباً من ذلك إلى من سمّاهم العلماء، فقال: "واعلم أن العلماء شبهت المعاني والألفاظ بالأجساد والثياب"، على أنه لم يلبث أن جعل اللفظ كساء للمعنى على طريقة ابن طباطبا، فبيّن أن الكاتب إذا كتب المعنى الجزل وكساه لفظاً حسناً وأعاره مخرجاً سهلاً، كان في القلب أحلى وللصدر أملى (ابن عبد ربه، 1999).

ونجد **ابن المدبر** يسوق التشبيه نفسه، ويسير على طريقة ابن طباطبا، لكنه يستبدل لفظ الجواري بلفظ الغواني، قائلاً: "وشبهت الحكماء المعاني بالغواني، والألفاظ بالمعارض"، وينهج نهج ابن طباطبا في أن الجارية الحسناء تزداد حسناً بالمعرض الحسن، ويزول عنها في المعرض القبيح، وذلك خلال حديثه عن الكاتب، وقدرته على تنسيق كلامه، واختياره لألفاظه ومعانيه في أبهى صورة، وعندها يبقى عليه "أن ينظمه في سلكه مع شقائقه كاللؤلؤ

المنثور الذي يتولى نظمه الحاذق، والجوهريّ العالم يُظهر بإحكام الصنعة له حسناً هو فيه،...، كما أن الجاهل إذا وضع بين الجوهرتين خرزة هجّن نظمه وأطفأ نوره". (ابن المدبر، 1931)

ولا يبتعد ما قدّمه **ابن رشيق** كثيرا عن سابقيه، والنسج على منوال أفكارهم، خاصة ابن طباطبا، فيشير إلى أن بعض أهل الصنعة مثّلوا المعنى بالصورة واللفظ بالكسوة، فإن لم تقابل الصورة الحسناء بما يشاكلها، ويليق بها من اللباس، فتكون قد بُخست حقها، وتضاءلت في عيون مبصرها"، وينسب هذا الرأي لابن وكيع التنيسي في "المُنصف"، عند حديثه عن تفسير وجوه السرقات، فينقل ما نصه: "وقد أبقى صاحب الحِكم المنثورة لسارقها من فضيلة النظم ما يزيد في رونق مائها،... فهي كالحسناء العاطلة: حَلْيُها في نظامها،... والمعنى اللطيف في اللفظ الشريف كالحسناء الخالية، فقد استوفى بالنظام غاية الحسن والتمام"" (القيرواني، 2000)

ولقد كان لهذه المسألة حظٌّ عند صاحب كتاب **صبح الأعشى**(823هـ)، فنظر إلى المعاني وجعلها بمنزلة الأبدان من الثياب، بل جعلها أرواح الألفاظ، وغايتها التي لأجلها وضعت، ويبرر ما ساقه بأنّ احتياج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى، أشد من احتياجه إلى تحسين اللفظ، لأنّه إذا كان المعنى صواباً، واللفظ ساقطاً عن أسلوب الفصاحة، كان الكلام كالإنسان المشوّه الصورة مع وجود الروح فيه، وإذا كان المعنى برأيه خطأ، كان الكلام بمنزلة الإنسان الميت الذي لا روح فيه، ولو كان على أحسن الصور وأجملها (القلقشندي، 1963).

فالقلقشندي يعلي من أهمية المعاني، وينظر إليها على أنها الروح والحياة للنص كما هي للإنسان، وأنّ أي نقص بها يشوّه الصورة: صورة النص التي هي الألفاظ أو صورة البدن للإنسان.والحقيقة أن القلقشندي لم يخرج عما تحدث به ابن رشيق في نصه، إنّما أعاد الكلام بصياغة وتعبير جديدين.

ولعبد القاهر الجرجاني(471هـ) وقفة عند المسألة، يسوقها عبر حديثه عن التمثيل والتخييل، فالرجل يمدح في هذين الفنين البلاغيين لأنهما، برأيه، يمنحان الأشياء أجساماً (شخوصاً) وأرواحاً (نطقاً وحياة)، وهو بهذا الطرح يجعل المعاني كساء الألفاظ، ولكن بأسلوب تأنيسي (الجرجاني، 1992).

والجرجاني يوحي أن المعنى ينبغي أن يقود المتكلم إلى الأساليب البديعية، وإلا جاءت العبارة متكلفة، وأنه بذلك يحمل المتكلم على أن "ترسل المعاني على سجيتها، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تُركت وما تريد لم تكتسِ إلا ما يليق بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها".وكأنّ المعاني لدى الجرجاني كائنات حيّة تختار الألفاظ وتصارع الإنسان، فإن انقادت الألفاظ لها برزت في أحسن مظهر، وإن قاومها كان عاقاً وموحشاً لها (الجرجاني، 1992).

أبو حيان التوحيدي وتكامل الصورتين في مدوناته النقدية:

لقد عُرف **أبو حيان التوحيدي** (414 هـ) بإطّلاعه الواسع، وفكره الموسوعي الشامل، وقدرته على تحديد المعاني وشرح المفاهيم، وقد كان للثقافة اليونانية حظ وافر من إطلاعه، تلقاها على يد أستاذه السجستاني، الذي قرأ عليه كتاب النفس لأرسطو، فحفلت كتبه بالكثير من الكلام الفلسفي، خاصة عن الفيلسوف أرسطو، الذي راح يذكر أغلب مصنفاته في كتبه، خاصة كتاب "المقابسات" الذي يوصف بأنه "سجّل للأفكار الفلسفية"، والذي حوى الحديث عن أغلب الثنائيات الفلسفية، كثنائية العقل والحس أي [البدن والنفس]، وثنائية الهيولي والصورة، وثنائية اللفظ والمعنى.

ولقد شكلت ثنائية الحِسّ والعقل حضوراً بارزاً لدى التوحيدي، بنى عبرها الكثير من أفكاره الفلسفية، فالحسّ عنده ينتمي إلى البدن والعقل ينتمي إلى النفس، ومنهما معاً يتركب الإنسان، وكخطوة أولى راح يقدم تعريفاً لكل منهما لإظهار الفرق بينهما، ففي "المقابسات" عرّف العقل أنه: "خليفة العِلّة الأولى،... يدلك على قصده، ويدعوك إلى مواصلته، والتوحد به،... بل العقل إذا رنوت إليه... أيقنت أنه صورة أحدية [أبدية سرمدية] مشاكلة للمبدأ الأول". وعرّف الحسّ أنه: "قوة روحانية تفعل فعلها من خارج" (التوحيدي، 1970).

ثم عاد في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" يفرّق بينهما بشكل أوضح، فبين أنّ الروح جسم لطيف منبت في الجسد، أما النفس وبالأخص الناطقة، فإنها جوهر إلهي وليست في الجسد، بل مدبرة له، والإنسان إنسان بالنفس وليس بالروح، فهو بالروح حيّ فقط، وإلا لما كان هناك فرق بينه وبين الحيوان، كما بين التوحيدي أنه ليس لكل ذي روح نفس، في حين أن لكل ذي نفس روح، عادّاً أنّ الروح فِعْل النفس في البدن؛ لذا فإن النفس تستغني عن الروح. والروح عنده آلة النفس كما أن الجسم آلة الروح، كما أنّها جسم يضعف ويقوى، وهو واسطة بين البدن والنفس وبه تفيض النفس قواها على البدن، والنفس شيء بسيط عالي الرتبة، بعيد عن الفساد، منزّه عن الاستحالة (التوحيدي، د.ت).

ويسعى التوحيدي بعد ذلك ليربط ثنائية العقل والحس، بثنائية فلسفية أخرى هي ثنائية الهيولي والصورة التي تحدث عنها ارسطو في كتابه "النفس"، وهناك صنّف ثنائية الروح والجسد / الحس والعقل في إطار الزوج الانطولوجي الهيولي والصورة، ورأى أنّ تركيب الروح مع الجسد هو نوع من تركيب المادة بالصورة، وقال بترابطهما معاً، فهما عنده يولدان معاً ويفينان معاً، فالروح عنده بمنزلة الصورة للجسم أو البدن، والجسم هو المادة، وباتحادهما يكون الإنسان (أرسطوطاليس، 2015).

والتوحيدي ينقل هذا التصور الأرسطي، ويقرر أنّ النفس هي الصورة، وأن البدن هو الهيولي؛ فالنفس تعطي البدن أصولاً مختلفة، وصوراً متباينة، وهذا يفضي بنا إلى القول بالإخراج الصوري المتعدد للهيولي الواحدة، ويكون قبول الهيولي للصورة من النفس على قدر استعداد البدن وقبوله إياه،

عندها يحصل الكمال وتخرج الصورة شريفة (التوحيدي، 1950).

ويكون التوحيدي بذلك يسير في ميزان الأفضلية على غرار أرسطو، ففي العالم الفلسفي الأرسطي، الصورة أعلى قيمة وأشرف منزلة من الهيولي، وفي عالم التوحيدي العقل أعلى قيمة من الحسّ، لكن في ائتلافهما يتجلى الكمال،إذ يصبح تكاملهما في الإنسان، بحد رأيه، شاهداً على تواؤم المتناقضات فيه، وعلى التقائهما معاً في الحياة، وبالجمع بين الرأيين فإن الصورة تنتمي إلى عالم النفس، والعقل والهيولي تنتمي إلى عالم البدن. وفي نصٍ طريف لأبي حيان، ينقل لنا ما قاله أبو سليمان، حين سُئل عن معنى قولهم: فلان ملء العين والنفس، قال: هذا جمع بين المنظر المقبول بالعين، إذا نظر إليه، وبين المخبر الممدوح باللسان، إذا أشرف عليه، فالإنسان ملء النفس غير ملء العين، لأنه إذا كان ملء النفس غير ملء العين كان روحاً كله لطفاً ورقة، وإذا كان ملء العين غير ملء النفس كان بدناً كله كثافة وغلظاً، وكان أحدهما نصيبه من الهيولي أكبر، والآخر قسطه من الصورة أوفر، وإذا ائتلفا كان الكمال المطلوب (التوحيدي، 1970).

والتوحيدي يدمج الثنائيات مع بعضها بعضاً، فبعد أن ربط بين الحس والعقل والمادة والصورة، راح يعالج ثنائية المادة والصورة ضمن مبحث بلاغي هو اللفظ والمعنى، فنظر إليهما على أنهما وجهان لعملة واحدة، فالمادة تقابل اللفظ، والصورة تقابل المعنى، ولما كان في نصوصه السابقة يعلي من قيمة العقل، وضعه إلى جانب المعنى المماثل للصورة، على حساب اللفظ المماثل للهيولي والذي يقع إلى جانب الحس والطبيعة:

اللفظ ← (الهيولى/المادة) ← (الحِس/البدن) / المعنى ← الصورة ← (العقل/النفس)

ولما كان التوحيدي مولعاً بتصنيف الموجودات حسب ثنائية العقل والحس، فقد خضعت عنده ثنائية اللفظ والمعنى لهذا الاعتبار، فالألفاظ من حيز الحس والمعاني من حيز العقل والنفس، وكلاهما يطّرد في نسق تكاملي (عباس، 2018). يقول على لسان أبي بكر القومسي: "الألفاظ تقع في السمع فكلما اختلفت كانت أحلى [والمعاني تقع في النفس فكلما اتفقت كانت أحلى]... الألفاظ يستميلها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد في نفسه، والمعاني تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد به، والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية ومَلكة، وتبطل الحس بطولاً، وتمحى إمحاءً. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل. فكأن الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعاني المعقولة له من أمة العقل" (التوحيدي، 1970).

فلا غرابة بعد هذا النص أن يعلي التوحيدي كل ما من شأنه أن يماثل الصورة كالعقل والمعنى على حساب كل ما يماثل المادة كالحس واللفظ؛ لذا كان اللفظ عنده بائداً على الزمان؛ لأن الزمان يتتبع ويقفو أثر الطبيعة، والمعنى ثابت على الزمان، وسبب ثبات المعنى عنده أن "مستملي المعنى عقل، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت"، كما أن المعاني على رأي أبي سليمان "صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان، وما بَعُد من المعاني قل نصيبه من العقل" (التوحيدي، 1970).

الخاتمة:

ناقش البحث قضية شائكة ومتشعبة، وهي ثنائية الروح والجسد أو كما يسميها بعضهم النفس والبدن، والتي نالت اهتمام الدارسين على امتداد التاريخ، وكانت مثار جدل وخلاف في ساحة النقد والبلاغة العربيين.

وقد كان وكد البحث أن يسلط الضوء على التحولات التي طرأت على الثنائية، أثناء عبورها وانتقالها إلى الساحة العربية، وعلى كيفية تعامل النقّاد والبلاغيين معها، حيث تعاملوا معها بكل ذكاء، وبما ينسجم مع رؤيتهم إلى اللفظ والمعنى؛ فلما كانوا يرون اللفظ والمعنى متلازمين ومتلاحقين، وأنّ كلَّ واحد منهما يكمل وجود الآخر، صوّروا كلاً منهما بالروح والجسد، فجعلوا اللفظ جسداً، ونظروا إليه بصور مختلفة، وجعلوا المعنى روحاً، ولما كانت غير مرئية ألحقوا بها الفكر والعقل والوعي، وجاءت نصوصهم منسجمة مع هذا التوجه. ولما كانت نظرتهم إلى اللفظ والمعنى أنّه يمكن الفصل بينهما والنظر إليهما مستقلين، مع تكامل عملهم في الجانب الإجرائي، صوّروا كلاً منهما بالجارية الحسناء والمعرض، واللذين هما وجه العملة الآخر للفظ والمعنى، ويمكن النظر إليهما مستقلين باعتبار أنّ الجارية منفصلة عن المعرض، فشبهوا اللفظ بالكساء والثياب، وشبهوا المعنى بالجارية الحسناء.

وقد خلص البحث إلى عدة نتائج يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

أولاً: الحضور اللافت لثنائية الروح والجسد في الساحة النقدية والبلاغية العربية، بشكل بارز ضمن إطار جديد هو اللفظ والمعنى، وقد تجلى هذا الحضور على صورتين: ربط اللفظ بالجسد وربط المعنى بالروح، ضمن علاقة تشبيهية تصور مدى التلاحم والترابط بين الطرفين. ثم صورة أخرى تربط اللفظ بالكسوة أو الثياب (الروح)، وتربط المعنى بالجارية الحسناء والصورة التي تظهر بها (الجسد)، وجاءت هذه الصورة من فكرة إمكانية الفصل بين اللفظ والمعنى، أو بين الجارية الحسناء والثياب، أو فصل المضمون عن الشكل، وإقرار بوجود الأفضلية.

ثانياً: تتقارب التشبيهات في النقد العربي القديم، فهناك الأجساد والأرواح، وهناك تشبية الجارية الحسناء والكسوة، وربط كل منهما باللفظ والمعنى، وكلها تصب في بوتقة واحدة، والفارق بينهما في الدرجة لا في النوع.

ثالثاً: طرح الثنائية الفلسفة في الفكر البلاغي، جاء انسجاماً مع سمة " البحث عن المخالف"، وهي سمه بارزة الحضور في الفكر العربي. كما أنّ هذا الطرح له ما يبرره؛ فما هو مادي وحسيّ ومرئي، ربطوه باللفظ والجسد، وما هو معنوي وعقلي وفكري، ربطوه بالمعنى والروح..

المصادروالمراجع

ابن القيم الجوزية، ش. (2004). *الروح*. بيروت: دار الفكر.

ابن المدبر، أ. (1931). *الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتاب*. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.

ابن طباطبا، م. (1985). *عيار الشعر*. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر.

ابن عبد ربه، أ.. (1999). *العقد الفريد*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن قتيبة، ع. (1981). *تأويل مشكل القرآن*. (ط3). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، م. (2014). *لسان العرب*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن منقذ، أ.(د.ت). *البديع في نقد الشعر*.. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

إخوان الصفا. (2020). *رسائل إخوان الصفا*. الأردن: منشورات وزارة الثقافة.

أرسطوطاليس. (2015). *كتاب النفس*. البابي الحلبي: دار إحياء الكتب العربية.

أفلاطون. (2018). *المحاورات*. القاهرة: منشورات البندقية.

التوحيدي، أ. (1950). *الإشارات والتنبيهات*.. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول.

التوحيدي، أ. (1970). *المقابسات*. بغداد: مكبعة الإرشاد.

التوحيدي، أ. (د.ت). *الإمتاع والمؤانسة*. بيروت: منشورات دار الحياة.

الجاحظ، ع. (1983). *مجموع رسائل الجاحظ*. بيروت: دار النهضة.

الجاحظ، ع.(1969). *الحيوان*. بيروت: المجمع العلمي العربي الإسلامي.

الجاحظ، ع. (2003). *البيان والتبيين*. القاهرة: الشركة الدولية للطباعة.

الجرجاني، ع. (1992). *أسرار البلاغة*. القاهرة: مطبعة المدني.

الجزري، أ. (د.ت). *كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب* .بغداد: منشورات جامعة الموصل.

الجزري، أ. (1956). *الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الشعر المنثور* .بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي.

الطوفي، ن. *الإكسير في علم التفسير* .القاهرة: مكتبة الآداب.

الظّهار، ن. (1979). تبرئة النقد العربي القديم من ثنائية اللفظ والمعنى. مجلة جامعة أم القرى، 16، 245-276..

العسكري، أ. (1952). *الصناعتين* .عيسى البابي الحلبي.

القلقشندي، أ. (1963). *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*. القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف.

القيرواني، أ. (2000). *العمدة في صناعة الشعر والنثر*. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الودرني، أ. (2004). *قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب* .بيروت: دار الغرب الاسلامي.

حليس، أ. (1986). *اتجاهات النقد العربي وقضاياه في القرن الرابع الهجري* .الجزائر: منشورات جامعة باتنة.

حنفي، ح. (2009). الروح والجسد في القرآن الكريم. مجلة عالم الفكر ,(37)4 ,ص.10-8 .

درويش، ا .(د.ت) .*النقد الأدبي بين القدماء والمحدثين* .القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

رابورت، أ .(2017) .*مبادئ الفلسفة دراسة لأهم الاتجاهات والمذاهب الفلسفية* .القاهرة: منشورات البندقية.

سعيد، ع .(2007) .*التمثيل بالصناعات الحرفية في بحوث النقاد والبلاغيين القدماء ومصطلحاتهم.. رسالة ماجستير غير منشورة*، عمان، جامعة اليرموك.

صمود، ح .(1981) .*التفكير البلاغي عند العرب* .تونس: منشورات الجامعة التونسية.

عامر، ف .(2001) .*أسس النقد الأدبي في عيار الشعر* .القاهرة: عالم الكتب.

عباس، إ .(2018) .*تاريخ النقد الأدبي عند العرب* .القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

عبيد، ر .(1966) .*الإنسان روح بلا جسد* .القاهرة: دار الفكر العربي.

عثمان، ع .(د.ت) .*نظرية الشعر في النقد العربي القديك* .القاهرة: مكتبة الشباب.

عروي، م .(2009) .مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني: دراسة نصية .*مجلة عالم الفكر*، 4(37)، 12-13.

عصفور، ج .(2003) .*الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي* .القاهرة: دار الكتاب.

غرونباوم، غ .(1959) .*دراسات في الأدب العربي* .دار مكتبة الحياة.

قاسم، م .(1963) .*في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام* .القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

مرحبا، م .(1970) .*من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية* .بيروت: منشورات عويدات.

References

Al-Safa, I. (2020). *Letters of the Ikhwaan Al-Safa and Close Friends*. (1st ed). Amman: Publications of the Ministry of Culture.

Aristotle (2015). *The Book of the Psyche*. (2nd ed). Al-Babi Al-Halabi: Dar Ihyaa' Al-Kutub Al-Arabiya.

Plato. (2018). *Dialogues*. (1st ed). Cairo: Venice Publications.

Badawi, A. (n.d). *Foundations of literary criticism among the Arabs*. (1st ed). Cairo: Dar Nahdet Misr.

Al-Tawhidi, A (1970). *Sharing Knowledge*. (1st ed). Baghdad: Al-Irshad Press.

Al-Tawhidi, A. (n.d). *Pleasure and Sociability*. (1st ed). Beirut: Dar Al-Hayat Publications.

Al-Tufi, S. (2002). *Elixir in the science of interpretation*. (1st ed). Cairo: Maktabat Al-Adab.

Al-Jabri, M. (2009). *The structure of the Arab mind. Criticism of the Arab mind* (2nd ed). Beirut: The Center for Arab Unity Studies.

Al-Jahiz, A. (1983). *Al-Jahiz's collection of letters*. (1st ed). Beirut: Dar Al-Nahda.

Al-Jahiz, A. (2003). *Statement and clarification*. (1st ed). International Printing Company.

Al-Jahiz, A. (1969) *Al-Hayawaan [Life]*.(3rd ed). Beirut: Arab Islamic Scientific Society.

Al-Jurjani, Sh. (1995). *Definitions*. (1st ed). Beirut: Scientific Books House.

Al-Jurjani, A. (1992). *Secrets of Rhetoric*. Cairo: Al-Madani Press.

Al-Jazri, A. (1956). *The Great Encyclopedia in the industry of the rhymed prose*. (1st ed). Iraqi Scientific Academy Press.

Al-Jazri, A. (n.d). *The student's Reference of criticizing the poet and the writer*. University of Mosul Publications.

Hallis, T. (1986). *Trends and issues of Arab criticism in the fourth Hijri century*. (1st ed). Algeria: Publications of the University of Batna.

Hanafi, H. (2009). Spirit and Body in the Holy Qur'an. *World of Thought Journal*, 4(37), 8-10.

Darwishm, A. (n.d). *Literary criticism between ancient and modern scholars*. (1st ed). Cairo: Egyptian Renaissance Library.

Al-Daʕifi, I. (2022). The problem of the body: a historical reading in the philosophical discourse. *Jeel Journal of Humanities and Social Sciences*, Morocco, Hassan II University, 9(84), 9-11.

Rapport, A. (2017). *Principles of Philosophy: A study of the most important philosophical trends and doctrines.* Cairo: Venice Publications.

Obaid, R. (1966). *Man is a spirit not a body*. (2nd ed). Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Ibn Rushd , A. (1994). *Summary of the Psyche Book*. (1st ed). Cairo: Supreme Council of Culture.

Said, A. (2007). *Representation of craft industries in the research of ancient critics and rhetoricians and their terminology*. *Unpublished Master's thesis*, Yarmouk University.Jordan.

Sammoud, H. (1981). *Rhetorical thinking among the Arabs, its foundations and development up to the 6th century*. Tunisian University Publications.

Ibn Tabatba, A. (1982). *Poetry Standards*. Riyadh: Dar Al-Ulum for Printing and Publishing

Al-Thahhaar, N. (1979). The vindication of ancient Arabic criticism from the dualism of utterance and meaning. *Umm Al-Qura University Journal*, 16, 245-276.

Amer, F. (2001). *Foundations of literary criticism in the poetry standards*. Cairo: World of Books.

Abbas, E. (2018). *History of criticism among the Arabs*. (1st ed). Dar Al-Shorouk for publication and distribution.

Othman, A. (n.d). *Poetry theory in ancient Arabic criticism*. (1st ed). Youth Library.

Ibn Abd Rabbo, A. (1999). *The Unique Necklace.chapter five*. Beirut: Revival of Arab heritage Publishers.

Al-Askari, A. (1952). *The two industries*.(1st ed.). Issa Al-Babi Al-Halabi.

Aroui, M. (2009). Levels of body presence in Quranic discourse: A textual study. *Alam Al-Fikr Magazine*, 4(37), 12-13.

Asfour, J. (2003). *The artistic image in the rhetorical critical heritage*. (1st ed). Cairo: Egyptian Book House.

Al-Farabi, A. (1983). *A message in Mind*. (2nd ed). Beirut: Dar Al-Mashreq.

Qasim, M. (1963). *In the soul and mind of the Greek philosophers of Islam*. (3rd ed). Anglo Egyptian Bookshop.

Ibn Qutayba, M. (1981). *Interpretation of the Similar Verses of the Quran*. (3rd ed.). Beirut: Scientific Book House.

Al-Qalqashandi, A. (1963). *The Illumination of Writing*. Cairo: The Egyptian Institute for Authoring.

Al-Qayrawani, R. (2000). *The Reference in Poetry Arrangement & Improvement*. (1st ed). Cairo: Al-Khanji Library.

Ibn Al-Mudabbir, I. (1931). *The virgin message in the scales of rhetoric and writing tools*. (2nd ed). Egyptian Book House Press.

Marhaba, M. (1970). *From Greek philosophy to Islamic philosophy*. (1st ed). Beirut: Aweidat Publications.

Ibn Manthoor, M. (2014). *Arabs' Tongue*. Cairo: The Egyptian General Book Commission.

Ibn Munqith, O. (n.d). *The wonderful book on the criticism of poetry*. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance.

Wadrani , A.(2004). *The issue of utterance, meaning and the theory of poetry among the Arabs*.(1st ed). chapter two. The Islamic West Dar..