

مُعالِجَةُ الْمَعْنَى فِي الْتَرَاثِ الْفِكْرِيِّ الْعَرَبِيِّ

خالد عبد الرؤوف الجببر

أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب
جامعة البتراء الخاصة، الأردن

الملخص

النصّ هو الوسيط القائم بين المعاني والمتلقّي بما يُقرّبها من فهمه، ويُجلبها لعقله، ويُظهره على الخفيّ منها. وهكذا، فإنّ المعنى كامنٌ دوماً خلف اللفظ، وبسبب من هذا الكمون غمض الحديث عن المعنى؛ لأنّه ليس محسوساً مادياً يُمكن حصره، فكان أن تعدّدت أنظار الباحثين الذين قُصدوا إلى تبينه وتعرّيفه، ووصفوا كيفية إدراكه وفهمه.

وتحاول هذه الدراسة أن تقارب الأنظار التراثية لمعالجة المعنى في الفكر العربي، وتعالج الجدل الذي دار حوله؛ فعرضت لفهوم النصّ لغةً واصطلاحاً، وعلاقة النصّ والمعنى بسياق التلقّي، ثم مفهوم المعنى وتقسيماته، مُبينةً عن الفرق بينه وبين كلّ من المفهوم والدلالة. ثمّ فضّلت القول في ثبات المعنى وتغيّر الدلالة، أو كونه المعنى دلالةً في المعنى ومعنى المعنى، كاشفةً عن ضرورة الفصل بين غموض المعنى وغموض الدلالة؛ إذ لا تُوصف المعاني بالغموض.

كما حاولت الدراسة أن تحيل كلاً من المعنى والدلالة على الحقل الذي يرتبط به كلّ منهما؛ فأرجعت المعنى إلى قصد المبدع، وربطت الدلالة بفهم المتلقّي. ثمّ ناقشت قضية احتمال النصّ واتساع المعنى في حقل الأدب والتقد، والتفسير والتأويل، فالإتساع قضية لها خطرها الظاهر في إثبات معنى ما وإحدى للنصّ، أو توجيهه بحيث يُحتَمَلُ معاني متعدّدة. ثمّ وقفت على مسألة كيفية فهم المعنى وإدراكه، وتكشّفت في هذا السياق عن رؤية واضحة ناضجة للتراث الفكري العربي، لعلّها لا تقلّ وضوحاً ونضجاً عما وصلت إليه الدراسات اللغوية والتقديّة الحديثة. وانتهت الدراسة إلى معالجة جماليّات المعنى، واللذة التي يحسّها المتلقّي نتيجة كشفه.

مفهوم النص لغة

النص لغة هو الكشف والظهور⁽¹⁾، والمنصوص هو المقيّد المقابل لما يحتمل التأويل⁽²⁾، وهو كل "خطاب يمكن أن يُعْلَم المراد به"، وكل "كلام يظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر منه"⁽³⁾، وهو "اللفظ الذي لا يحتمل غير ما فهم منه"⁽⁴⁾. ويلتبس النص بالظاهر أحياناً، وفرق بينهما أن اللفظ "إذا ظهر منه المراد يُسمى ظاهراً بالنسبة إليه في اصطلاح أصول الفقه، وإن تأيّد ذلك بشهادة السوق يُسمى نصّاً"⁽⁵⁾، وعرفه بعضهم بأنه "اللفظ المفيد الذي لا يحتمل غير المقصود"⁽⁶⁾ إظهاراً لقصدية قائله.

وبذلك فالنص ما كان لفظه دليلاً بدون أن يتطرق إليه احتمال، أما الظاهر فما سبق مراده إلى فهم سامعه، وتوجه إليه احتمال⁽⁷⁾، وهو ضدّ الباطن، ولفظ معقول يتدرّج إلى فهم البصير لجهة يفهم الفاهم منه معنى، وله عنده وجه من التأويل مسوّغ لا يتدرّج الفهم⁽⁸⁾، وراعى بعضهم الدلالة ظنيّة للظاهر، وقطعية للنص⁽⁹⁾.

لكنّ مثل هذا التعالّق بين تركيب النص وظهور معناه ودلالاته يحرف الوجهة نحو استثناء كل ما ليس معناه ظاهراً تماماً من أن يكون نصّاً، ويحيلنا على ما سَمَّاهُ ابنُ سينا اللفظ النصّ على المعنى، وما سَمَّاهُ السّكاكيّ مُتعارَف الأوساط، وبهما قاس كلّ منهما التصوِّص في قُربها وبعدها من الذي لا يُحَمَد ولا يُدَم في باب البلاغة، فناقش ابنُ سينا التّغييرات التي يمكن أن يكون عليها النصّ قياساً باللفظ النصّ على المعنى⁽¹⁰⁾، وناقش السّكاكيّ الإيجاز والإطناب قياساً بمُتعارَف الأوساط، فالإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات مُتعارَف الأوساط، والإطناب أدائه بأكثر من عباراتهم؛ فما صادف من ذلك موقعه حَمَد وإلا دَم، وسُمّي الإيجازُ إذ ذاك: عَيّاً وتقصيراً، والإطناب: تطويلاً وتكثيراً⁽¹¹⁾.

ويبدو أنّ أهل أكثر علوم العربية قد اقتصروا في معالجاتهم للنصّ على

النظر إلى أجزاء منه بما يخص هذا العلم أو ذاك، فنظر البلاغيون إلى الاستعارة والمجاز والتشبيه والكناية وألوان البديع؛ ونظر التحويون إلى تركيب الجملة، ولم ينظروا في النص بوصفه الشمولي، وإنما اقتصروا في نظرتهم على الكلام، وعلى أحواله الجزئية بما تنطوي عليه عبارة المتكلم من إمكانية تحققها واقعاً، أو استحالتها، ولهذا قسم سيبويه الكلام بحسب استقامته وإحاليته أقساماً؛ فمنه "مستقيم حسن، ومُحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو مُحال كذب" ⁽¹²⁾، وبهذا كان النحوي العربي نحواً جُملياً لا نحواً نصّياً؛ والتفت الصرفيون إلى الكلمة مفردةً ووجوه دلالتها الصرفية من حيث الصيغ. وانعكست هذه النظرات الجزئية في الدرس النقدي حيناً من الزمن حتى نُظر في البيت مستقلاً عن غيره، وفي التفسير حتى فسرت الآية وحدها. لكن النقد والتفسير كانا يخرجان أحياناً عن هذا النهج في النظر إلى النص في شموليته، وإلى الآية في سياقها الجزئي، وفي سياقها الكلي أيضاً ⁽¹³⁾.

مفهوم النص اصطلاحاً

النص - في أي صورة من صوره - إنما هو تعبير عن المعاني القائمة في النفوس، المتصورة في الأذهان، المتصلة بالخواطر، الحادثة عن الفكر، وهي لا شك "مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة"، ولا يقوى الإنسان على تعرف ضمير غيره إلا بتفهم ألفاظه وعباراته، وتأمل ما يزجيه إليه باللغة. فالنص إذاً هو الوسيط القائم بين المعاني والمتلقي بما يقربها من فهمه، ويجليها لعقله، ويظهره على الخفي منها، ويؤقفه على غائبها ويقربها من بعيدها ⁽¹⁴⁾.

وثمة ما يدل على نظرة النقد الشمولية إلى النص بوصفه وحدة واحدة؛ يتركب من جوانب متعددة حين يمتزج بعضها ببعض، وتنصهر في النص تماهيةً بانسجام لتصبح كلاً مكتملاً؛ وذلك حين يعتنق اللفظ المعنى ويعترف به في ما تصوب به العقول، ويتلاسان متظاهرين في الاشتراك متوافقين،

"وهناك يتجلى البيان فصيح اللسان، نجيح البرهان، وترى رائدي الفهم والطبع متبشرين، لهما من المسموع والمعقول ما يمتع ويفيد"⁽¹⁵⁾.

والنص الجيد الذي تعارف عليه النقاد والبلاغيون هو النص المحكم المنسجم؛ الذي كأنه الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض؛ "فمتى انفصل عضو واحد عن الآخر، وبأينه في صحة التركيب، غادر في الجسم عاهة تتخون محاسنه"⁽¹⁶⁾، وهذا يقتضي حسن التأليف والرصف الذي يزيد المعنى وضوحاً؛ ولا يتم ذلك إلا بوضع الألفاظ مواضعها، وتمكينها في أماكنها؛ بحيث تضم كل لفظة فيه إلى شكلها دون حذف إلا ما لا يفسد به الكلام، وكذلك التقديم والتأخير⁽¹⁷⁾. فإذا تحقق له ذلك كان بعضه آخذاً برقاب بعض؛ كأنما أفرغ إ فراغاً من غير أن يفصل بين أجزائه فاصل مستهجن، وكأنه يجري على اللسان كما يجري الدهان، وبهذا المعيار استحسنوا القصيدة التي كأنها بيت واحد، والبيت الذي كأنه لفظة واحدة، واللفظة التي كأنها حرف واحد خفة وسهولة⁽¹⁸⁾.

ويمكن القول بأن هذه الرؤية للنص إنما كانت تنعياً الانتفاع به بما يحدث من أثر في متلقيه، ولم تكن في إطار نظرة نقدية خالصة، ولهذا رأوا في النص وسيلة لا غاية في ذاته؛ فهو متى كان "كريماً في نفسه، متخيراً من جنسه، وكان سليماً من الفضول، بريئاً من التعقيد، حبيب إلى النفوس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخف على ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره، وصار ذلك مادة للعالم الرئيس، ورياضة للمتعلّم الرّيض"⁽¹⁹⁾. ولعل هذا هو السبب الأجل في تفضيلهم للنص المطبوع على نظيره المصنوع؛ إذ رأوا للطبع رونقاً لا يكون للصنع، وإن جعلوا المصنوع الذي خلا من آثار التكلف والتركيز على الشكل، وجاء بما في المطبوع من معنى، أفضل⁽²⁰⁾.

وقد نظروا في النص على هدي من كونه غير مسبوق بما فيه؛ مُبدعاً

مُخْتَرَعاً، أو مُسْتَمَدّاً من نصوصٍ أخرى سَبَقَتْهُ؛ فيضحي كأنّه لوحَةٌ فسيفسائيةٌ تشكّلت نتيجةً إدامةِ النظر في نصوصٍ متميِّزة؛ حتّى التصقّت معانيها بفهم المبدع، وترسّخت أصولها في قلبه، فأصبحت موادّاً لطبعه، ودرب لسانه بألفاظها، فإذا "جاش فكره بالشعر أدّى إليه نتائج ما استفادّه ممّا نظر فيه من تلك الأشعار، فكانت النتيجة كسبيكةٍ مُفرَّعةٍ من جميع الأصناف التي تُخرّجها المعادن، وكما قد اغترف من وادٍ قد مدّته سيولٌ جاريةٌ من شعابٍ مختلفة، وكطيبٍ تركّب من أخلاطٍ من الطيبِ كثيرةٍ، فيُسْتَعْرَبُ عيانه، ويغمضُ مُسَبِّطُنُهُ" (21).

وقد تعدّدت رُؤى النقاد للنصوص حين ميّزوا بينَ بنيةٍ كلّ نصٍّ من بنيةٍ غيره؛ وتعدّدت تبعاً لذلك شروطُ الإجابة في كلّ منها بحيثُ يحققُ الغايةَ القصوى من إبداعه، ويقتربُ من درجةِ الكمال؛ ولهذا عدّ أبو سليمان المنطقيُّ لكلِّ جنسٍ من النصوصِ بلاغةً؛ دالّاً بفعله ذاك على حدّسٍ عميقٍ بالفوارق الدقيقة بينَ أجناسِ النصوص، ووَعْيٍ بغاياتها وطبيعةِ انتشارها بينَ متلقّيها وتأثيرها فيهم؛ فجعل لكلِّ من الشعرِ والمثلِ والتّشريحِ والخطابةِ مستوىً بلاغيّاً مناسباً (22).

ويؤكدُ مُجملُ الفكرِ النقديِّ والبلاغيِّ عند العربِ كَوْنُ النصِّ مقياساً لذاته؛ بقطعِ النظر عن قائله أو زمانه أو بيئته، ويُقتصرُ في نقدِ النصِّ على ما فيه من عناصرٍ؛ وإن اختلفَ النقادُ فيما بينهم في أيِّ العناصرِ أولى بالتقديم والاهتمام؛ لكنّهم رفضوا المقاييسَ المتقدّمةَ الخارجةَ عن النصِّ، ورأوا أنّ الأسلمَ في نقدِهم النّظرُ إلى ما في النصِّ "من نُعوتِ الألفاظِ والمعاني؛ فأما قائله وتقدّم زمانه أو تأخّره، فلا تأثيرَ له في ذلك"، وإلى هذا كان يذهب الجاحظُ وابنُ قتيبةَ والمبرّدُ والبحرّيُّ والمعريُّ، وهو "الصّحيحُ الذي لا يعترضُ العاقلُ فيه شكٌّ ولا شبهةٌ" (23).

وإذا كنّا نرى بعضَ الأحكامِ النقديّةِ التي تشي بالنّظرِ إلى مبدعِ النصِّ لا

نصّه؛ مثل ما يُنسب إلى النّابغة الذّبيانيّ في حكمه للأعشى على الخنساء بقوله: "لولا أنّ أبا بصيرٍ أنشدني أنفاً، لقُلْتُ: إنَّكَ أشعرُ مَنْ في السّوق"، فإنّ مُجمل النّقد اعتمد النّصّ نفسه، وبهذا تُفسّر دعوة القاضي الجرجانيّ خصوم المتنبّي إلى النّظر في ديوانه بقوله: "فإنّ قلت: كثر زلُّه، وقلّ إحسانه، واتّسعت معاييه، وضافت محاسنه. قلنا: هذا ديوانه حاضراً، وشعره موجوداً مُمكنًا، هلّمّ نستقرّئه ونتصفّحه، ونقلّبه ونمتحنه، ثمّ لك بكلّ سيّئة عشر حسنات، وبكلّ نقيصة عشر فضائل، فإذا أكملنا لك ذلك واستوفيتّه، وقادك الاضطراب إلى القبول أو البهت، ووقفت بين التسليم والعناد، عدنا بك إلى بقيّة شعره، فحاجبناك به" (24).

وبهذا الاعتبار نفسه رفض ابن سنان أن يُعتبر الكلام بالإضافة إلى المخاطب به، ولا بالإضافة إلى المخاطب؛ مقررّاً أنّه "ليس للمخاطب تأثير في حسن تأليف الكلام وقبحه، ولو جاز أن يُعتبر الكلام بالإضافة إلى المخاطب لجاز أن يُعتبر بالإضافة إلى المخاطب به" (25)، وكأنّه يُريد إلى أنّ معيار الكلام مُستمدّد من الكلام نفسه، بقطع النّظر عن مُبدعه أو متلقّيه، وهو ما يُوجّه نحو مفهوم محوريّ للنّصّ مُجرّد من أيّ اعتبار خارج عنه، لا مُبدعه ولا متلقّيه ولا زمان إنتاجه ولا مكانه، فهو الأصل الذي تعود إليه سائر الفروع الأخرى.

النّصّ والمعنى في سياق التلقّي

تقدّم أنفاً في الكلام على مفهوم النّصّ أنّ هذا المفهوم قائم على تعالقيّ متين بين النّصّ والمعنى، وإذا كان هذا في سياق مفهوم النّصّ من الناحية اللغويّة، فإنّ التعالقيّ يبرز مرّة أخرى على الصّورة نفسها من ناحية الاصطلاح. ويظلّ المعنى ملازماً للنّصّ وتصنيفاته المختلفة، ولا سيّما علاقة النّصّ بالإبداع والتلقّي؛ وقد تقدّم أنّ النّصّ هو الوسيط الإبداعيّ بين المُبدع والمتلقّي، ومن هنا فرّق النقاد بين النّصّ العاديّ والنّصّ الذي يَجُوزُ أن يُدعى فيه الاختصاص والسبق والأوليّة، وجعلوا مدار التّفريق بينهما ما يحتاجه المتلقّي من جهد في

تلقّي كلّ، فهو في الأوّل أمام نصّ مُبدعُه لا يُراوُع، ولا يُعْمَلُ المتلقّي فيه فكره، نصّ مُنْكَشِفِ المعنى، ظاهر الدلالة غير فاتن؛ أمّا الآخر فهو الذي "ينتهي إليه المتكلّم بنظرٍ وتدبّر، وينالُه بطلبٍ واجتهاد، ولم يكن كالأوّل في حضوره إياه، وكونه في حُكم ما يُقابله الذي لا مُعانةَ عليه فيه، ولا حاجةَ به إلى المحاولة والمزاولة والقياس والمباحثة والاستنباط والاستثارة، بل كان من دونه حجابٌ يحتاجُ إلى خرقه بالتّظنّ"⁽²⁶⁾.

وحصرَ بعضُ النّقادِ غايةَ النّصوصِ في إمكانِ أن تُحقّقَ الإفهامَ، أو أن تُحسّنه بما هي مَوْفُوقَةٌ "على خاصّ ما لها في بُروزها من نفسِ القائل، ووصولها إلى نفسِ السّامع"⁽²⁷⁾، وإمّا أن تُحقّقَ أموراً ظريفةً أخرى فتُلدّ الإحساسَ، وتُثيرَ في النفسِ طرافةً بجِدَّتِها وإدهاشِها⁽²⁸⁾.

ولعلَّ عبد القاهر نظرَ إلى هذا حينَ صَنَّفَ النصوصَ ثلاثةَ أصنافٍ باعتبارِ قدرتها على إثارة دهشة المتلقّي، ورأى أنّك أمامَ بعضها "لا تُكبرُ شأنَ صاحِبِه ... حتّى تستوفي القطعة، وتأتي على عدّة أبياتٍ"، على حينَ ترى في بعضها "الحُسْنَ يهجمُ عليك منه دَفْعَةً، ويأتيك منه ما يملأ العينَ غرابَةً، حتّى تعرفَ من البيت الواحدِ مكانَ الرّجلِ من الفضلِ ... وذلك إذا ما أنشدته ووضعتَ اليدَ فيه على شيءٍ، فقلت: هذا هذا! وما كان كذلك فهو الشّعرُ الشّاعرُ، والكلامُ الفاخرُ". أمّا الصّنفُ الثالثُ فهو الذي تحتاجُ معه إلى أن "تستقرئَ عدّةَ قصائدَ، بل أن تُقْلِي ديواناً كاملاً من الشّعرِ حتّى تجمَعَ منه عدّةَ أبياتٍ"⁽²⁹⁾.

وقد ملكَتِ النظرةُ التّفعيَّةُ إلى النّصّ على النّقادِ والمتكلّمينَ وأصحابِ الأصولِ أمرهم؛ إذ بما أنّ الانتفاعَ بالنّصّ لا يتحقّقُ إلّا بفهمه، فقد رفضوا إمكانيّةَ الخطابِ بالمُهْمَلِ⁽³⁰⁾ "الذي لا موضوعَ له، فلا يُفهمُ منه شيءٌ"، ورأوا فيه عبثاً وهذياناً ونقصاً، ولهذا لم يُجيزوا على الله تعالى أن يُخاطِبنا به. ونُظِرَ إلى النّصّ بهذا الاعتبارِ بقيدٍ من شَرَطِ تسابقِ معناه ولفظه إلى القلبِ والسّمعِ⁽³¹⁾، وضرورة أن يكونَ في صدره دلالةٌ على معناه وغرضٍ قائله⁽³²⁾،

وُبُنِيَ عَلَيْهِ أَنَّ خَيْرَ الشَّعْرِ مَا فَهَمَّتْهُ الْعَامَّةُ وَرَضِيَتْهُ الْخَاصَّةُ، وَلَمْ يَحْجُبْهُ عَنِ الْقَلْبِ شَيْءٌ⁽³³⁾؛ فَيَكُونُ مِمَّا "يَذْهَبُ السَّامِعُ مِنْهُ إِلَى مَعَانِي أَهْلِهِ، وَإِلَى قَصْدِ صَاحِبِهِ"⁽³⁴⁾، بِمَا يَدُلُّ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ⁽³⁵⁾.

وَالنَّصُّ الَّذِي يُرَادُّ لَهُ الْبَقَاءُ عَلَى الدَّهْرِ، وَيُؤَمَّلُ فِيهِ تَحْقِيقُ الْغَرَضِ الَّذِي سَبَقَ لَهُ، يَنْبَغِي أَلَّا يَقْتَصِرَ عَلَى الْأَلْفَاظِ الَّتِي يَشِيْعُ اسْتِعْمَالُهَا فِي لَهْجَةٍ مَا بَعَيْنَهَا، أَوْ فِي بَيْئَةٍ مَحْدُودَةٍ، بَلْ تَكُونُ أَلْفَاظُهُ مِمَّا يَتَعَارَفُهَا النَّاسُ "فِي اسْتِعْمَالِهِمْ، وَيَتَدَاوَلُونَهُ فِي زَمَانِهِمْ"⁽³⁶⁾، فَلَيْسَ مَنْ أَتَى بِلَفْظٍ مَحْصُورٍ يَعْرِفُهُ طَائِفَةٌ مِنَ النَّاسِ "كَالَّذِي لَفْظُهُ سَائِرٌ فِي كُلِّ أَرْضٍ، مَعْرُوفٌ بِكُلِّ مَكَانٍ"⁽³⁷⁾. وَقِبَالَةَ هَذِهِ الرُّؤْيَا كَانَ النَّصُّ الَّذِي لَا يَنْتَفِعُ بِهِ مُتَلَقِّيهِ، وَلَا يُنَبِّئُهُ بِمَعْنَاهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ إِتَاءً، مُقْتَصِرًا⁽³⁸⁾، وَكَانَ شَرُّ الْكَلَامِ مَا سُئِلَ عَنْ مَعْنَاهُ⁽³⁹⁾، وَخَيْرُهُ "مَا لَمْ يُحْتَجَجْ مَعَهُ إِلَى كَلَامٍ"⁽⁴⁰⁾؛ أَيُّ أَنَّ خَيْرَ النُّصُوصِ "هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمُرَادِّ بِهِ" بِلَا تَوْسُطٍ، أَوْ بِقَرِينَةِ الْعَقْلِ حَسْبُ⁽⁴¹⁾، وَأَحْسَنُ "الشَّعْرُ مَا يُوضَعُ فِيهِ كُلُّ كَلِمَةٍ مَوْضِعَهَا حَتَّى تُطَابَقَ الْمَعْنَى الَّذِي أُرِيدَتْ لَهُ، وَيَكُونُ شَاهِدًا مَعَهَا؛ لَا تَحْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرٍ مِنْ غَيْرِ ذَاتِهَا"⁽⁴²⁾.

وَفِي السِّيَاقِ نَفْسَهُ وَوُجْهَ النَّصِّ الْمَعْقَدُ بِهِجُومٌ شَدِيدٌ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ تَعْقِيدَهُ يُخِلُّ بِإِمْكَانِيَّةِ تَحْقِيقِ الْفَائِدَةِ، وَيُنْفَرُّ مُتَلَقِّيهِ مِنَ الْمَتَابَعَةِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَرْتَبِ التَّرْتِيبَ الَّذِي يُمَثِّلُهُ تَحْصُلُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْغَرَضِ؛ "حَتَّى احْتِجَاجُ السَّامِعِ أَنْ يَطْلُبَ الْمَعْنَى بِالْحِيلَةِ"، لَكِنَّ بَعْضَ النُّصُوصِ الْمُمْتَازَةِ -كَالَّذِي سَمَّاهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ الشَّعْرَ الشَّاعِرَ - يَقِفُ حِيَالَهَا الْمُتَلَقِّيُ الْوَقْفَةَ نَفْسَهَا فِي طَلَبِ الْمَعْنَى، وَفِي هَذَا تَنَاقُضٌ ظَاهِرٌ لَا أَكْثَرَ؛ إِذِ الْمَذْمُومُ فِي النَّصِّ الْمَعْقَدِ أَنَّهُ يُحَوِّجُ إِلَى الْفِكْرِ بِمِقْدَارٍ يَزِيدُ عَنْ مِقْدَارِ فَائِدَتِهِ، وَيُعَسِّرُ الطَّرِيقَ إِلَى الْمَعْنَى فَيُشْعِبُ ظِلَّ الْمُتَلَقِّيِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَيْفَ يَتَطَلَّبُهُ⁽⁴³⁾.

مَفْهُومُ الْمَعْنَى

تَشِيرُ مُجْمَلُ دَلَالَاتِ الْجَذْرِ (عَنَى) فِي اللُّغَةِ إِلَى الْقَصْدِ وَإِرَادَةِ الشَّيْءِ

والدلالة على المراد⁽⁴⁴⁾، وبما أنّ هذه المعاني جميعها تدلّ على ما ليس محسوساً فإنّ دلالة المعنى تظلّ خفيّةً بحيث يُختلف عليها بين اثنين، وأمّا ارتباطها بالقصدية فهو أمرٌ تنبّه إليه الفكر العربي منذ البدايات المبكرة، فالقصدية في كلام المتكلم أمرٌ ينبغي إظهاره، وتقريبه من المتلقي، وإلاّ لم يؤدّ الكلام الغاية منه.

تنبّه الفكر العربي في مجمله إلى كُمون المعنى خلف اللفظ، وقد غمض الحديث عن المعنى بسبب من هذا الكُمون؛ لأنّه ليس محسوساً مادياً يُمكن حصره، ولهذا تعدّدت أنظار الباحثين الذين قصدوا إلى تبينه وتعرفه، فمنهم من رأى أنّه "ما يقصد بشيء" تمكينا لقصدية مُشَيء الخطاب⁽⁴⁵⁾، ومنهم من نظر إلى ضرورة أن يربط المعنى بما تدلّ عليه الألفاظ، فعرفه بأنّه "الصورة الذهنية من حيث وضع إزائها اللفظ، وبدون هذه الحثيّة لا تُسمى معنى"، لكنهم استدركوا لما رأوا من أنّ المعنى لا يقتصر على ما وضع له لفظ يدلّ عليه، فنظروا إليه نظرة تجريدية، واكتفوا "في إطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرّد صلاحيتها لأن تُقصد باللفظ، سواءً وضع لها لفظ أم لا"⁽⁴⁶⁾.

وقد شكّلت هذه النظرة الأخيرة تصوّراً جديداً للمعنى؛ إذ إنّهُ إن اقتصر باللفظ اتّصف بالإفراد والتّركيب بالفعل، أمّا إن كان في صورته التجريدية غير مُقترن بلفظ يدلّ عليه فإنّه يتّصف بالإمكان⁽⁴⁷⁾، ولعلّ هذه النظرة تتعلّق مع النظر إلى اللغة بوصفها عاجزة أحياناً عن أن تُحيط بالمعاني في عباراتها، فالمعاني متّسعة والعبارات محدودة، وهو ما عبّر عنه الجاحظ إذ تكلم على الألفاظ التي يُنبّح بالخطيب استعمالها بقوله: "وإنما جازت هذه الألفاظ حين عجزت الأسماء عن اتّساع المعاني"⁽⁴⁸⁾. كما فرّق العلماء بين الكلام الحقيقي، باعتبارهم المعنى الموجود في النفس، أو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وبين الكلام اللفظي الذي هو "العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المفهومة المعلومّة على وجه مخصوص"⁽⁴⁹⁾.

وفي السياق نفسه يتوزعُ المعنى على فئتين في حالي إفراد اللفظ وتركيبه، وقد أشار الرازي إلى أن إفادة الألفاظ المفردة وضعيتها، مؤكداً أن الألفاظ حين تكون في بنية النظام اللغوي تكون مقصورة على هذه الدلالة، أما حين تدخل في التركيب فإن إفادتها تضحى عقلية، وهو ما يحيل معاني النصوص إلى هذه الحال؛ لأنها تركيبية استعمالية؛ عقلية لا وضعية⁽⁵⁰⁾. لكنهم نظروا إلى قصديّة المُنشي وإرادته باعتبار أصل المعنى المراد، وجعلوا الكلام في ذاته لا يحيل المعنى، بل يدل على المعنى "بقصد القاصد إلى التعبير عما في النفس"⁽⁵¹⁾.

ويلبس المعنى بالمفهوم؛ ذلك بأن المعنى متعلق بالفهم، وفرق بينهما أن صورة الشيء الذهنية إذا حصلت في العقل، فإنها باعتبار فهمها من اللفظ تسمى مفهوماً، وتسمى باعتبار أنها تُعنى وتُقصد من اللفظ معنى، وقد رأى بعضهم أن المفهوم "عبارة عن الماهية باعتبار ملاحظة الأفراد على الإطلاق"، فيكون المفهوم هو المعنى في صورته العامة؛ والمعنى يُقابل به كونه تفصيلاً يخص به حالة من حالات المفهوم؛ فالمفهوم واحد باختلاف أفراد ما يدل عليه، أو هو المشترك بين تلك الأفراد جميعها، على حين قد يكون المعنى أحد أفراد المفهوم في دلالة اللفظ الدال عليه⁽⁵²⁾.

وقد نظر القدماء في مراتب الدلالة في الوجود، مؤكداً وجود المعنى الذهني بما يشبه الماهية المستقلة؛ فهو موجود وإن لم يُلاحظ، قائم وإن يكن كامناً، فجعلوا للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، وهكذا تدل الكتابة على اللفظ، واللفظ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال للموجود في الأعيان⁽⁵³⁾. والمعنى بهذا الفهم كامن في الانتقال من دلالة إلى أخرى؛ فما لم يكن للشيء ثبوت في ذاته لم يرسم في النفس مثاله، وما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به؛ إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا يتنظم لفظ يدل به عليه، وما لم يتنظم اللفظ الذي ترتب

فيه الأصوات وَالْحُرُوفُ لَا تَرْتَسِمُ كِتَابَةً لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهِ⁽⁵⁴⁾.

ولعلَّ الانتقالَ من اللَّفْظِ الْمَادِّيِّ إِلَى الْمَعْنَى الذَّهْنِيِّ التَّصَوُّرِيِّ يُمَثَّلُ نَقْلَةً نَوْعِيَّةً مَعْرِفِيَّةً لِلإِنْسَانِ، وبِهَذَا يَكُونُ اسْتِدْلَالُ الْمُتَلَقِّي عَلَى مَعْنَى النَّصِّ ارْتِقَاءً فِي الْمَعْرِفَةِ⁽⁵⁵⁾، وفي هَذَا الْإِطَارِ يُوزَنُ الْفَلَسَفَةُ بَيْنَ الْوُجُودِ الْعَقْلِيِّ لِلْمَعْنَى، وَوُجُودِهِ الصُّورِيِّ وَوُجُودِهِ الْمَادِّيِّ، وَيُقَرَّرُونَ الْأَفْضَلِيَّةَ لِلْوُجُودِ الْعَقْلِيِّ، يَلِيهِ الصُّورِيُّ ثُمَّ الْمَادِّيُّ النَّاجِمُ عَنِ الْإِمْكَانِ⁽⁵⁶⁾. وَيُمْكِنُ تَصَوُّرُ تَرْتِيبِ الْمَعْنَى فِي طَبَقَاتٍ مُتَلَحِّقَةٍ تَبَعًا لِمَرَاتِبِ وَجُودِهِ، فَإِخْوَانُ الصَّنَا يَرَوْنَ أَنَّ "الْجِسْمَ حِجَابَ النَّفْسِ، وَالنَّفْسَ حِجَابَ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلَ حِجَابَ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرَ حِجَابَ الْكَلِمَةِ، وَالْكَلِمَةَ حِجَابَ الْبَارِي"، وفي هَذَا يَكُونُ لِلْمَعْنَى فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْإِنْتِقَالَاتِ طَبَقَةٌ جَدِيدَةٌ، فَكُلُّ حِجَابٍ يَتَضَمَّنُ مَعْنَى هُوَ حِجَابٌ مَعْنَى يَلِيهِ فِي الرُّتْبَةِ مِنْ طَبَقَةٍ أُخْرَى، حَتَّى إِذَا مَا اكْتَبَهَتْ هَذِهِ الْأَسْتَارُ تَوَصَّلَ إِلَى حِجَابِ الْكَلِمَةِ، وَهُنَاكَ يَنْعَدِمُ الْمَعْنَى، وَيَتَوَخَّذُ الْعَاقِلُ بِالْمَعْقُولِ، وَتِلْكَ هِيَ غَايَةُ الْغَايَاتِ⁽⁵⁷⁾.

وفي التَّراثِ الْفِكْرِيِّ الْعَرَبِيِّ جَدَلٌ حَادٌّ فِي نِهَائِيَّةِ الْمَفْهُومَاتِ أَوْ لَا نِهَائِيَّتِهَا؛ فَقَدْ رَأَى بَعْضُ الْمُفَكِّرِينَ أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ مَحْسُوسَةً أَوْ مَعْقُولَةً لَيْسَتْ لَهَا جَوَاهِرٌ مَحْدُودَةٌ، بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا جَوْهَرُهُ أَشْيَاءٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٍ، فَالْمَفْهُومُ مِنْ أَيِّ لَفْظٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ شَيْءٌ غَيْرُ مَحْدُودِ الْجَوْهَرِ، وَلَكِنَّ جَوْهَرَهُ، وَمَا يُفْهَمُ مِنْهُ، أَشْيَاءٌ لَا نِهَايَةَ لَهَا. غَيْرَ أَنَّ مَا نُحِسُّهُ لَحْظِيًّا مِنْ جَوْهَرِهِ، وَنَعْقِلُهُ مِنْهُ، هُوَ ذَلِكَ الْمَحْسُوسُ أَوْ الْمَعْقُولُ الَّذِي نَزْعُمُ أَنَّنَا أَحْسَنُنَاهُ وَعَقَلْنَاهُ، وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ ذَلِكَ الْمَحْسُوسِ أَوْ الْمَعْقُولِ مِنْ لَفْظِهِ فَقَطْ، " لَكِنَّهُ هَذَا وَشَيْءٌ آخَرُ غَيْرُهُ مِمَّا لَمْ نُحِسُّهُ وَلَمْ نَعْقِلْهُ، ... فَإِنْ لَمْ يَقُلْ قَائِلٌ إِنَّ الطَّبِيعَةَ - طَبِيعَةَ الْمَفْهُومِ مِنْ كُلِّ لَفْظٍ - لَيْسَ هَذَا الْمَقُولُ الْآنَ، لَكِنَّهُ أَشْيَاءٌ أُخَرُ غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٍ، بَلْ قَالَ: إِنَّهُ هَذَا، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ هَذَا مِمَّا لَمْ نَعْقِلْهُ، فَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ؛ فَإِنْ الَّذِي يَجُوزُ وَيُمْكِنُ إِذَا وُضِعَ مَوْجُودًا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ"⁽⁵⁸⁾.

أما الوجهة الأخرى في القضية، فهي قائمة على رفض لا نهائية المعاني والمفهومات، مقررّة بأن المفهوم من لفظ الإنسان قد يمكن أن يكون شيئاً آخر غير المفهوم منه لحظياً، لكن تلك المفهومات متناهية لا محالة؛ لأن لا نهائيتها تبطل الحكمة، "وتجعل ما يرسم في النفوس أشياء محالة على أنها حق، بأنها تجعل الأشياء كلها ممكنة أن توجد في جواهرها وجودات متفابله، ووجودات بلا نهاية في جواهرها وأعراضها، ولا تجعل شيئاً محالاً أصلاً" (59).

إن المعنى في هذا التحليل هو الماهية، واللفظ هو الوجود؛ المعنى موجود بالقوة، ولا يمكن الإمساك به بفهمه إلا بما يحققه بالفعل، وهو مستقل بذاته تفضحه اللغة. والمعنى أيضاً هو الجوهر الذي تختلف الأغراض التي يظهر بها، فهو جوهرى قد تطرأ عليه تغيرات عالجه الفلاسفة بوصفها أعراضاً طارئة فانية، وهذه الأغراض هي العبارات التي يظهر فيها المعنى، وهي أيضاً الصور التي يجسد بها في ذهن المتلقين باختلافهم. ولعل قولهم إن فلاناً طبق المفصل، وقرطس، وأصاب عين الماهية وحقيقة وجود الشيء، وأصاب عين التشبيه، عائدة في أصلها إلى مثل هذا التصور، بمعنى أنه أصاب جوهر المعنى بما لا يختلف فيه (60).

والناظر في رؤية الجاحظ للمعاني بوصفها مطروحة في الطريق، وأن الناس جميعاً يعرفونها وإن لم يكونوا عرباً، وأن ألوانهم وأجناسهم وثقافتهم لا تؤثر في مقدار تلك المعرفة، يعرف أن الجاحظ لم يقصد إلى المعاني التي نفهمها من النصوص اللغوية أو الإبداعية، إنما ذهب إلى المعاني المجردة؛ أو المعاني الذهنية والأغراض العامة التي هي مكرزة في طباع الناس، ولهذا كانت تامة رؤيته بأن جعل العبرة بمعرض المعنى وصورته ونظمه. على أن المعنى الذي يفهم من النص قد يكون عاماً يشترك أهل اللغة جميعاً في معرفته، فيكون من طبقة معاني العامة، أو من طبقة المعاني الجمهرية (61)، فإذا كان معرضه وصورته اللفظية خاصة لا يفهم المعنى منها إلا بالتأمل والروية والاستنباط كان

الْمَعْنَى فِي طَبَقَةِ مَعَانِي الْخَاصَّةِ، وَمِنْ الْمُتَصَوِّرَاتِ الدَّخِيلَةِ، وَهُوَ الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ بِشَرْ بِنِ الْمُعْتَمِرِ بِأَقْدَارِ الْمَعَانِي وَطَبَقَاتِهَا⁽⁶²⁾.

ولعلَّ هذا هُوَ ما قصدَ إليه التَّقَادُّ حينَ فَضَّلُوا أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودُ هُوَ الظَّاهِرُ مِنَ الْأَلْفَاظِ، الْوَاضِحُ فِي مَخَارِجِ الْكَلَامِ⁽⁶³⁾، وَهُوَ الَّذِي قَصَدَ إِلَيْهِ عَبْدُ الْقَاهِرِ بِالْمَعْنَى، حِينَ جَعَلَهُ الْمَفْهُومَ "مِنْ ظَاهِرِ اللَّفْظِ، وَالَّذِي تَصَلُّ إِلَيْهِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ"، بَلْ يَكْتَفِي الْمَتَلَقِّي بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ وَخَدَهُ "عَلَى مَعْنَاهُ الَّذِي يَقْتَضِيهِ مَوْضُوعُهُ فِي اللُّغَةِ"؛ أَمَّا الْمَعْنَى الْخَاصُّ فَهُوَ الَّذِي يُحْتَاجُ فِي اسْتِخْرَاجِهِ إِلَى فَضْلٍ تَلَطُّفٍ وَتَدْبِيرٍ، وَهُوَ مَا أَرَادَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ مَعْنَى الْمَعْنَى، وَمِثْلُهُ بَأَنَّهُ "أَنْ تَعْقِلَ مِنَ اللَّفْظِ مَعْنَى، ثُمَّ يُفْضِي بِكَ ذَلِكَ الْمَعْنَى إِلَى مَعْنَى آخَرَ"، وَجَعَلَ مَدَارَهُ عَلَى الْمَجَازِ⁽⁶⁴⁾.

وَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْمَعْنَى الْوَضْعِيُّ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ، أَوْ النَّاتِجُ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْكَلَامِ فِي مَعْنَاهُ بِالْتَّحْقِيقِ لُغَةً أَوْ عُرْفًا أَوْ شَرْعًا⁽⁶⁵⁾، وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي تَنَاهَى إِلَيْهِ جُلُّ رُؤَادِ الْفِكْرِ اللَّغَوِيِّ عِنْدَ الْعَرَبِ، بَأَنْ وَقَفُوا عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَاقَةِ الْقَائِمَةِ بَيْنَ "أَلْفَاظِ اللُّغَةِ وَمَعَانِيهَا"، وَعَدَّوْهَا ضَرْبًا مِنْ "الْإِقْتِرَانِ الْوَضْعِيِّ الَّذِي لَا يَسْتَنْدُ فِي مَنْشَأِهِ لَا إِلَى سَبَبٍ طَبِيعِيِّ وَلَا إِلَى قَرِينَةٍ مَنْطِقِيَّةٍ"⁽⁶⁶⁾، فَإِنَّهُمْ نَظَرُوا إِلَى الْمَعْنَى فِي إِطَارٍ آخَرَ يُمَثِّلُ أَثَرَ الْأَبْعَادِ الْخَارِجِيَّةِ الْمَتَنَوِّعَةِ الَّتِي تَتَدَاخَلُ وَاللُّغَةُ مُؤَثَّرَةٌ فِي تَشْكِيلِ بَنِيَّهَا التَّرْكِيْبِيَّةِ وَالِدَّلَالِيَّةِ أَيْضًا⁽⁶⁷⁾.

فِي هَذَا الْإِطَارِ يَتَشَكَّلُ مَعْنَى النَّصِّ اللَّغَوِيِّ، وَيَنْتَقِلُ مِنْ بُعْدِهِ الذَّاتِيِّ إِلَى أَبْعَادِهِ الْخَارِجِيَّةِ الْمَتَنَوِّعَةِ، وَهُوَ مَلْحَظٌ لَطِيفٌ مِنْ مَلَا حَظِّ دِرَاسَةِ الْمَعْنَى فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ؛ حَيْثُ كَثُرَتِ الْإِشَارَاتُ إِلَى أَنَّ فَهْمَ مَعْنَى النَّصِّ لَا يَكْتَمِلُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ أَبْعَادِهِ الْخَارِجِيَّةِ وَمُلَابَسَاتِهِ الَّتِي تَكْتَنِفُهَا، وَفِي هَذَا الْبُعْدِ يَظْهَرُ ائْتِلَافُ عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي اتَّخَذَتْ مِنَ النَّصِّ مَحْوَرًا لَوْجُودِهَا وَشَرْعِيَّتِهَا، فَالْبَلَاغَةُ الْعَرَبِيَّةُ اتَّخَذَتْ مِنْ هَذَا الْفَهْمِ الْأَخِيرِ لِلْمَعْنَى مَدْخَلًا لِدِرَاسَةِ تَلَاوُمِ التَّرْكِيْبِ اللَّغَوِيِّ الذَّاتِيِّ مَعَ امْتِدَادَاتِهِ الْخَارِجِيَّةِ فِي نَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَمَتَلَقِّيهِ، "وَعِلْمُ الْأَصُولِ يُعَالِجُ

هذا البُعد من خلالِ توظيفِ عناصره في فهمِ النصِّ، واستبطانِ قصدِ المتكلِّم في تحديدِ المعاني الثَّابِتة وراءِ عناصر التركيب اللغويِّ⁽⁶⁸⁾، ومن هُنا جاءت تعريفاتُ "اللغةِ متَّصلةً بوظائفها المتنوعة عبْرَ تجلّياتها المختلفة لدى الفرد ولدى الجماعة"⁽⁶⁹⁾.

المعنى والدلالة: (ارتباط المعنى بقصد المبدع والدلالة بفهم المتلقي)

من الأهميّة بمكان أن يُنظَر في النصوص بعرض تبين مقاصد مُبدعيها، لكنَّ القولَ بِمثلِ هذا يُواجهُ غالباً بما أثّر من كَوْنِ المقاصد مُغيّبةً، وأنَّ المعنى في بطنِ الشاعِر، وهما قولان - على ما لهما من خطرٍ - لا يُثبتان شيئاً كما لا يَنفيان شيئاً، وليس من الصواب في شيءِ البناءِ عليهما أجلُ نفيٍّ أو إثباتٍ؛ فهما مرتبطان أصلاً بسياقاتٍ قصِدَ فيها إنباهُ المقاصدِ وتغييبُها حتّى لا يُؤخَذَ القائلُ بِجريرةِ قوله.

إنَّ افتراضَ قاعدةٍ تعتمدُ مثلَ هذينِ القولينِ يشي بِقَلْبِ ناموسِ التّواصلِ باللغة؛ حيثُ يُقصَدُ بها إلى تَأَلُّفِ اجتماعيٍّ حميدٍ؛ وما اهتمَّامُ الفكرِ الفقهِيِّ والنقديِّ والبلاغيِّ عند العربِ بالبحثِ عن مقاصدِ المتكلِّمينِ إلّا مَظهرٌ من مظاهرِ تأصيلِ وظيفةِ اللغةِ اجتماعيًّا⁽⁷⁰⁾. وإذا كانَ كلُّ متكلِّمٍ باللغةِ إنّما يهدفُ بكلامه إلى غرضٍ ما، وينحو في كلامه نحوَ مقصدٍ ما؛ فإنَّ كلامه يحْمِلُ غرضه ومقصده في ثناياه، ويصبحُ الدورُ الأساسيُّ للمتلقّي هُنا أن يَقومَ بعمليةٍ في اتّجاهِ مُعاكِسِ، خائضاً في نصِّ الكلامِ ليَصِلَ إلى مُرادِ المتكلِّم؛ لكنّه قد لا يَصِلُ إليه بالضرورة، وهُنا كانَ مدارُ تركيزِ العربِ على صياغةِ الخطابِ بحيثُ يشفُ عن المقاصدِ.

ويشيرُ الباحثُ هُنا إلى أنّ فهمَ معنى النصِّ قد يعترِضُه عوائقُ تعودُ في أصلها إلى أحدِ أمرينِ: أوَّلُهما غُربةُ المعنى على المتلقّي؛ أي "ما يرجعُ إليه في نفسه"، والآخرُ أنبهاؤه "من جهةِ نسبةِ اللفظِ الدالِّ عليه إلى فهمِ المُخاطَبِ"⁽⁷¹⁾. ولهذا قسَمَ حازمُ المعاني ثلاثةً بهذا الاعتبارِ؛ فمنها المعنى

الضروري الذي لا يتيمُّ الغرضُ إلا به، والمُتأكد الذي يزيدُ المعنى حسناً، ومنها المستحبُّ المائلُ بالغرضِ إلى حيزِ الرُّجحانِ⁽⁷²⁾. كما تنقسمُ المعاني باعتبارِ قصديَّةِ المبدعِ إليها: أولُ هي المقصودةُ والمُعتمَدةُ، وتكونُ من مثنِ الكلامِ ونفسِ غرضِ المبدعِ، وثواني غيرَ مقصودٍ إليها، وإنما هي استدالاتٌ على الأولِ وأمثلةٌ لها، "وحقُّ الثواني أن تكونَ أشهرَ في معناها من الأولِ لتستوضحَ معاني الأولِ بمعانيها الممثلةُ بها"⁽⁷³⁾.

وقد قادَ الخطأُ في فهمِ قضيةِ الوضوحِ والغموضِ في التراثِ النقديِّ العربيِّ، وجعلها متعلّقةً بالمعاني لا الدلالاتِ، إلى أخطاءٍ في الحكمِ على التصوُّصِ والتقدُّرِ أحياناً؛ إذ سُمِّيتِ التصوُّصُ الواضحةُ الدلالةُ على المعاني نُصوصاً إعلاميَّةً خالصةً، وأُفصِّتِ من النصوصِ الأدبيَّةِ⁽⁷⁴⁾، وبدا لبعضِ الباحثينَ أحياناً أنَّ التقدُّرَ العربيَّ كانَ يوجِّهُ توجيهاً مُباشراً إلى ضرورةِ توضيحِ المعاني؛ بحيثُ تكونُ النصوصُ مكشوفةً تماماً للمتلقينَ دونَ أن يُعملوا فيها عُقولهم، وأُطلقَ على هذا اللونِ من ألوانِ التلقِّي (التلقِّي السلبِي)⁽⁷⁵⁾، والواقعُ أنَّه وجَّهَ نحوَ توضيحِ الدلالةِ على المقاصِدِ والأغراضِ بما يجعلُ المتلقِّي قادراً على الوصولِ إليها.

فقد رأى النقادُ والبلاغيونَ ضرورةَ مُناسبةِ المستعارِ منه للمستعارِ له، وهي قائمةٌ أصلاً على مُقاربةِ المشبَّه به للمشبَّه، ويعودُ كلُّ من المُناسبةِ والمُقاربةِ في نهايةِ المطافِ إلى ما تقرَّرَ في العرفِ، فإذا كانَ لم يتقرَّرَ في العرفِ شَبَهٌ بينَ طرفينِ، بطلتْ إمكانِيَّةُ الاستِعارةِ ووجبَ على المبدعِ أن يقتصرَ على التشبيهِ "حتَّى يُعقَلَ ما يُريدهُ، ويبينَ الغرضَ الذي يقصدهُ، وإلا كانَ بِمَنْزِلَةِ من يُريدُ إعلامَ السامعِ أنَّ عندهُ رجلاً هو مثْلُ زيدٍ في العلمِ مثلاً، فيقولُ له: (عندي زيدٌ)، ويسوِّمُهُ أن يعقَلَ من كلامِهِ أن أرادَ أن يقولَ: (عندي رجلٌ مثْلُ زيدٍ)، أو غيره من المعاني، وذلكَ تكليفٌ عِلْمُ الغيبِ"⁽⁷⁶⁾.

وعلى مثلِ هذا جرتِ تعريفاتهمُ للبلاغةِ بأنَّها القولُ الذي "يُجَلِّي عن

مَعْرَاكَ؛ أَي يُوضَّحُ مقصدك، وَيُبَيَّنُ للسامعِ مُرَادَكَ"، بِمَا لَا إِغْلَاقَ فِيهِ، وَهِيَ كَشْفُ المعاني بالكلام، والمعرفة بالقصد، وإيضاح الدلالة⁽⁷⁷⁾، و"قَوْلٌ تُضْطَرُّ العقولُ لِفَهْمِهِ" و"إيضاح الملتبسات"⁽⁷⁸⁾. وَكَانَ مدارُ الأمرِ عندهم الفهم والإفهام⁽⁷⁹⁾، ومثله كَانَ حُسْنُ الوصفِ "مَا نُعِتَ بِهِ الشَّيْءُ حَتَّى يَكَادَ يُمَثِّلُهُ عِيَانًا للسامعِ"، وأبلغُهُ "مَا قَلَبَ السَّمْعَ بَصْرًا"⁽⁸⁰⁾؛ وَفِي هَذَا السِّيَاقِ تُفْهَمُ رُؤْيَتُهُم للإبداعِ الجيدِ، وَقَصْرُهُمْ إِيَّاهُ عَلَى إِنْهَاءِ المعنى إِلَى قَلْبِ السَّامِعِ، وَتصويرِهِ فِي قَلْبِهِ بِحُسْنِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ، وَهَذِهِ هِيَ الصُّورَةُ المِثَالِيَّةُ للإبداعِ والبيانِ⁽⁸¹⁾.

وَإِذَا فَهَمْنَا مُرَادَ كلامِهِمْ عَلَى أَنَّ أَفْضَلَ مَرَاتِبِ الإبداعِ كَامِنَةٌ فِي القُدْرَةِ عَلَى إِفْهَامِ العَامَّةِ معاني الخاصَّةِ بكلامِ مَصْنُونٍ عَنْ كُلِّ مَا يُخِلُّ بالدَّلَالَةِ، مُهَذَّبٍ مُرَتَّبٍ تَرْتِيبًا خَاصًّا، لَا سَوْقِيٍّ وَلَا مُبْتَدَلٍ، أَيِ بِمَا تَعْرِفُهُ العَامَّةُ وَلَا تَتَكَلَّمُ بِهِ، بَعِيدٍ عَنِ الغَرِيبِ المَعْقَدِ⁽⁸²⁾، فَإِنَّ مدارَ كلامِهِمْ هُنَا عَلَى المعاني العقلِيَّةِ المعنَوِيَّةِ؛ وَالمعاني الثَّوَانِي التي هِيَ مَعَانٍ تَدُلُّ عَلَيْهَا المعاني، أَيِ تِلْكَ التي يَحْمِلُهَا التَّشْبِيهُ والمِجَازُ بِأَشْكَالِهِ، وَلَيْسَتْ تِلْكَ التي تَحْمِلُهَا الأَلْفَاظُ مُبَاشَرَةً.

مِنْ هَذَا المَدْحَلِ يُمَكِّنُ تصوُّرُ تَوَجُّهِهِمْ إِلَى أَنَّ التَّشْبِيهَ يُوَدِّي دَوْرًا أَساسِيًّا فِي التَّوَضِيحِ؛ لِأَنَّهُ يُخْرِجُ الأَغْمَضَ إِلَى الأَوْضَحِ، وَيُمَثِّلُ الغَائِبَ الخَفِيِّ الَّذِي لَا يُعْتَادُ بِالظَّاهِرِ المحسوسِ المَعْتَادِ؛ فَيَكُونُ حُسْنُ هَذَا لِأَجْلِ إِيضَاحِ المعنى وَبَيَانِ المَرَادِ⁽⁸³⁾، وَلِلسَّبَبِ نَفْسِهِ نَصَّوْا عَلَى أَنَّ "المِجَازَ أَبلغُ مِنَ الحَقِيقَةِ، وَأَنَّ الاسْتِعَارَةَ أَقْوَى مِنَ التَّصْرِيحِ بِالتَّشْبِيهِ، وَأَنَّ الكِنَايَةَ أَوْفَعُ مِنَ الإِفْصَاحِ بِالذِّكْرِ"، بِمَا يُثْقَلُ فِي هَذِهِ كُلُّهَا مِنَ المَلْزومِ إِلَى اللَازِمِ⁽⁸⁴⁾.

عَلَى أَنَّ المِجَازَ - وَالتَّشْبِيهَ عَامَّةً - يَكُونُ عَلَى ضَرِيئِنِ: أَحَدُهُمَا مِنْ جِهَةِ أَمْرِ بَيِّنٍ "لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى تَأْوِيلٍ، وَالْآخَرُ أَنَّ يَكُونُ الشَّبَهُ مُحْصَلًا بِضَرْبٍ مِنَ التَّأْوِيلِ"، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الأَوَّلَ مَا جَمَعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِيمَا يَدْخُلُ تَحْتَ الحَوَاسِّ، أَمَّا الْآخَرُ فَمَا كَانَ عَقْلِيًّا، وَانْتَقَلَ فِيهِ مِنَ المَلْزومِ إِلَى اللَازِمِ بِوَسَائِطٍ كَثِيرَةٍ⁽⁸⁵⁾.

وَنَمَّةَ إشاراتٍ كثيرة دالة على تفضيلهم النوع الثاني الذي يندرج في إطاره الوحي الحفي، والرمز الحلو، والتعريض والتلويح والإيماء، دون التصريح والمشافهة والكشف، ورأوا ذلك "أحلى وأدمث" ⁽⁸⁶⁾، وهو ما يؤكد العسكري برفض نظيره حين قال: "وما كان لفظه سهلاً، ومعناه بيتاً مكشوفاً، فهو من جملة الرديء المردود" ⁽⁸⁷⁾.

ويُنَبِّني على هذا التأسيس ميلهم إلى المعنى اللطيف الذي يحتاج معه إلى فضل عناية وتأمل؛ مهما تكن درجة الكلام من البيان والوضوح؛ وهنا ينبغي للمتلقي أن ينبعث في طلب المعنى ليحصله ويجهده في نيّله، ويشترطون لمثل هذا أن لا يكون محتاجاً إلى الغوص وكد الفكر؛ بحيث يتعب خاطر دون أن يجدي، ولكن بحيث يكون "كالجواهر في الصدف لا يبرز لك إلا بعد أن تشقه عنه، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستاذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه"، والمعاني التي تنال بعد طلبها أشهى إلى النفس ⁽⁸⁸⁾.

إنّ التصّ المنكشف مرفوض في الفكر النقديّ والبلاغيّ عند العرب؛ لأنّه يفتقر إلى التأثير الذي هو غاية النهاية، وماله أن يعرض عنه المتلقون لأنّه لا يثيرهم أو يستفزهم؛ فالوقوف على تمام المقصود لا يبغي للنفس شوقاً إليه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال، وإنّ لم تقف النفس منه على شيء أصلاً لم يحصل لها شوق إليه؛ "أما إذا عرفتّه من بعض الوجوه دون البعض، فإنّ القدر المعلوم يشوقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علمته لذّة، وبسبب حرمانها من الباقي ألم، فتحصل هناك لذات وآلام متعاقبة. واللذّة إذا حصلت غقيب الألم كانت أقوى، وشعور النفس بها أتم" ⁽⁸⁹⁾.

وقد وصل الأمر برفض انكشاف التصّ إلى الميل نحو العراة أحياناً، وعلة ذلك كامنّة في أنّ الناس موكلون "بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد،

وليس لهم في الموجود الزاهن، وفي ما تحت قُدرتهم من الرأي والهوى، مثل الذي لهم في الغريب القليل"، ولهذا أقرّ النقّاد بأنّ المعنى المنبثق من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، فالطرافة والجدة تُعجبان وتُعجبان، وهما أصل من أصول الإبداع⁽⁹⁰⁾. لكنّ هذا الميّل إلى المعنى الغريب لم يكن كافياً لِسَوْغِ التعمية والإلغاز والمُحاجة، لأنّ الغاية "في تدقيق المعنى سبيل إلى تعميته، وتعميته المعنى لكُنه؛ إلّا إذا أُريدَ به الإلغاز، وكان في تعميته فائدة مثل أبيات المعاني"، وبتأثير هذا قُبِحَ إخراج الظاهر المكشوف في التشبيه إلى الخافي المستور⁽⁹¹⁾.

ثبات المعنى وتغيّر الدلالة: (كون المعنى دلالة في المعنى ومعنى المعنى)

قام البحث والتّقاش في ثرائنا العربيّ حول علاقة اللفظ والمعنى على أساس نظرة ثنائية للغة؛ وافترض مؤسّس على أسبقية المعنى على اللفظ، أو المدلول على الدلالة؛ وهي نظرة تؤكّد ثبات المدلول ووحدته بين بني الإنسان جميعاً قبالة تغيّر الدال بتغيّر اللغة. وقد نلّمح اعتقاداً جازماً بأنّ المعنى جوهر ثابت لا يتغيّر بتغيّر الألفاظ التي تدلّ عليه؛ إذ لا يختلف إدراك هذا الجوهر من شخصٍ لآخر؛ لأنّه مُدرَكٌ عقليّ؛ والناس في المعقولات سواء⁽⁹²⁾.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا التّصوّر لدى علماء المسلمين قائم لدى غيرهم، بما يُشبه أنّ يكون ركيزة فلسفيّة راسخة في جدلٍ ممتدّ حول القضية، فقد رأى فلاسفة اليونان قبلاً في ماهيّة الكلام أنّ المعنى جوهر راسخ في النفس، وكان أفلاطون يرى "أنّ الألفاظ هي الجالبة للفساد...، ولهذا ينبغي أن ننطلق دائماً من الأشياء عينها، لا من الكلمات التي تُشير إليها، فالكلمات كالزُّبُق لا تستقرّ على ركيزة واحدة؛ في حين أنّ الحقيقة ثابتة لا تتقبل تغييراً ولا تبديلاً"⁽⁹³⁾.

وقد نرى تفريق السيرافي بين اللفظ والمعنى في هذا السياق، فالخلاف بينهما بحسب رؤيته كامن في أنّ اللفظ طبيعيّ والمعنى عقليّ محض، ولهذا

"كَانَ اللَّفْظُ بَائِداً عَلَى الزَّمَانِ ...، ولهذا كَانَ الْمَعْنَى ثَابِتاً عَلَى الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ مُسْتَمْلَى الْمَعْنَى عَقْلٌ، وَالْعَقْلُ إِلَهِيٌّ، وَمَادَّةُ اللَّفْظِ طِينِيَّةٌ، وَكُلُّ طِينِيٍّ مُتَهَافِتٌ" (94)، وَهُوَ غَيْرُ مَا نَرَاهُ فِي تَفْرِيقِ قُدَامَةِ بَيْنَهُمَا حِينَ ذَهَبَ إِلَى قِسْمَةِ الْبَيَانِ عَلَى وَجْهِهِ أَرْبَعَةً؛ وَجَعَلَ أَوَّلَهَا بَيَانَ الْأَشْيَاءِ بِذَاتِهَا بِغَيْرِ لُغَةٍ، وَثَانِيَهَا بَيَانَهَا بِمَا يَحْصُلُ فِي الْقَلْبِ عِنْدَ إِعْمَالِ الْفِكْرَةِ، وَثَالِثَهَا نُطْقُ اللِّسَانِ، وَآخِرَهَا بَيَانُ الْأَشْيَاءِ بِالْكِتَابَةِ، ثُمَّ جَعَلَ الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَ وَالثَّانِي بِالطَّنْعِ فَلَا يَتَغَيَّرَانِ، وَالْآخَرَيْنِ بِالْوَضْعِ فَهُمَا يَتَبَدَّلَانِ (95).

وهكذا كَانَتِ النَّظَرَةُ إِلَى اللَّفْظِ بِوصْفِهِ دَلَالَةً عَلَى الْمَعْنَى (96)، وَبِهَدْيٍ مِنْ هَذَا التَّصَوُّرِ قَسَمَ الْمُتَقَدِّمُونَ الدَّلَالََةَ بِاعْتِبَارِ اسْتِدْلَالِ الْمُتَلَقِّي عَلَى الْمَعْنَى بِهَا أَقْسَاماً؛ فَإِنْ أُمِكنَ أَنْ يَسْتَدِلَّ بِهَا عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ بِحُكْمِ الْوَضْعِ؛ فَإِنَّهَا تَكُونُ دَلَالَةً مُطَابَقَةً وَدَلَالَةً وَضْعِيَّةً، وَالْمَعْنَى الْمُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ هُنَا هُوَ الْمَفْهُومُ الْأَصْلِيُّ. فَإِنْ كَانَ لِمَفْهُومِهَا تَعَلُّقٌ بِمَفْهُومٍ آخَرَ، وَأُمِكنَ أَنْ يُسْتَدَلَّ بِهَا عَلَيْهِ بِوَسَاطَةِ ذَلِكَ التَّعَلُّقِ وَحُكْمِ الْعَقْلِ؛ فَإِنَّهَا تَكُونُ دَلَالَةً عَقْلِيَّةً تَضْمُنِيَّةً إِذَا تَضَمَّنَ مَفْهُومُهَا الْأَصْلِيُّ الْمَفْهُومَ الْجَدِيدَ، أَوْ التَّزَامِيَّةً إِذَا كَانَ لَا يَتَضَمَّنُهُ بَلْ خَرَجَ عَنْ حَدِّهِ (97). وَحَصَرَهَا الْأَصُولِيُّونَ فِي أَرْبَعَةِ أَصْنَافٍ هِيَ: دَلَالَةُ عِبَارَةِ النَّصِّ، وَدَلَالَةُ إِشَارَةِ النَّصِّ، وَدَلَالَةُ النَّصِّ، وَدَلَالَةُ اقْتِضَاءِ النَّصِّ، بِاعْتِبَارِ مَا يَثْبُتُ مِنَ الْعِبَارَةِ مِنْ مَعْنَى، وَبِاعْتِبَارِ تَأْمُلِهِ أَوْ ظُهُورِهِ بِلَا تَأْمُلٍ، وَبِاعْتِبَارِ اسْتِنْبَاطِهِ بِالتَّظْمِ أَوْ بِالرَّأْيِ، وَكَوْنِ السِّيَاقِ لِأَجْلِهِ أَوْ لَا كَوْنَهُ، وَإِنْ ثَبَتَ بِالْعِبَارَةِ أَوْ بِمَا اقْتَضَتْهُ الْعِبَارَةُ مِمَّا هُوَ خَارِجٌ عَنْهَا (98).

وَيَخْتَلِفُ الْخِطَابُ فِي النَّصِّ الْإِبْدَاعِيِّ عِنْدَ الْعَرَبِ عَنْهُ فِي النُّصُوصِ الْعِلْمِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَلَعَلَّ أَهَمَّ وَجْهِ هَذَا الْاِخْتِلَافِ قَارٌّ فِي أَنَّ تِلْكَ الْعُلُومَ يُحْتَاجُ فِيهَا إِلَى الدَّلَالَاتِ اللَّفْظِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ الْمُتَوَقَّعَيْنِ فِي الْغَلْطِ وَالشُّبْهَةِ (99)، وَبِهَذَا كَانَتِ أَسَالِيبُ الْإِيْجَازِ وَالْاِخْتِصَارِ وَالتَّطْوِيلِ وَالْإِطْنَابِ وَالْحَذْفِ وَالْإِضْمَارِ مُسْتَحِيلَةً التَّطَرُّقِ عَلَى الدَّلَالَاتِ الْوَضْعِيَّةِ. "أَمَّا

الإفادَةُ المعنويَّةُ؛ فلاجلِ أَنَّ حاصِلَها عائِدٌ إلى انتِقَالِ الدَّهْنِ من مفهومِ اللفظِ إلى ما يُلَازِمُه من اللوازمِ، ثُمَّ اللوازمُ كثيرةٌ، وهي تارةً تكونُ قَريبَةً وتارةً تكونُ بعيدَةً، لا جَزَمَ صَحُّ تَأْدِيَةِ المعنى الواحدِ بِطُرُقٍ كثيرةٍ، وصَحَّ في تلكِ الطُّرُقِ أَنْ يَكُونَ بعضُها أَكْمَلَ من بعضٍ في إفادَةِ ذلكِ المعنى وتَأْدِيَتِهِ، وبعضُها أَنْقَصَ وأَضْعَفُ ⁽¹⁰⁰⁾.

إِنَّ تعريفَهُم للبيانِ بأنَّه القُدْرَةُ على أداءِ المعنى بِعباراتٍ مختلفة ⁽¹⁰¹⁾ أمرٌ مُشيرٌ لاهْتِمَامِ، وكذلك إقرارُهُم بِإمكانِيَةِ التعبيرِ "عن المعنى الواحدِ بلفظَيْن، ثُمَّ يَكُونُ أحَدُهُما فصيحاً والآخرُ غيرُ فصيحٍ، مَعَ أَنَّ المُعَبَّرَ عنه واحدٌ" ⁽¹⁰²⁾، ومِثْلُه وُصولُهُم إلى أَنَّ للتراكيبِ التي تُفيدُ المعنى مراتبَ كثيرةً، وَأَنَّ لَهَا طَرَفَيْنِ وأُوساطاً؛ "فالطَّرَفُ الأعلى هُوَ أَنْ يَقَعَ ذلكِ التركيبُ بحيثُ يَمْتَنِعُ أَنْ يُوجَدَ ما هُوَ أَشَدُّ تَناسُباً واعتدالاً في إفادَةِ ذلكِ المعنى منه، والطَّرَفُ الأسفلُ هُوَ أَنْ يَقَعَ على وَجْهِ لَوْ صارَ أَقْلُ تَناسُباً منه لَخَرَجَ عن كونه مُفيداً لذلكِ المعنى، وبينَ هَذينِ الطَّرَفَيْنِ مراتبٌ مُتبايِنَةٌ تكادُ تَكُونُ غيرَ مُتناهيةٍ، واختيارُ أحسنِها يَقتَضِي الفصاحَةَ في النِّظْمِ" ⁽¹⁰³⁾.

المعنى بالمفهومِ المتقدمِ يُمكنُ أَنْ يَكُونَ ثابتاً على اختلافِ العبارةِ عنه، وقد كانَ هذا المُلحَظُ هُوَ الدَّافعُ الرَّئيسَ وراءَ سَعيِ النِّقادِ العربِ إلى البحثِ في السَّرِقَاتِ الشَّعْريَّةِ؛ ذلكَ بأنَّ ما ادَّعِي سَرِقَتَه من الأشعارِ لا يَخْرُجُ عن هذا الإطارِ إلَّا ما أَخَذَ بتشكيله اللغوي ⁽¹⁰⁴⁾. وقد دَفَعَ تَصَوُّرُ ثَبَاتِ المعنى وإمكانِ التعبيرِ عنه بِعباراتٍ مختلفةٍ بعضَ النِّقادِ إلى التَّفريقِ بينَ المعنى والدَّلالةِ، فجعلَ الرِّمانيُّ المعنى حُضورَهُ للنفسِ بِسُرْعَةٍ إدراكِ مِيزاً له من الدَّلالةِ؛ لِأَنَّها حُضورُهُ للنفسِ وإنَّ كانَ بِإِبطاءٍ، وربطَ ذلكَ بطبيعةِ التركيبِ الذي يَثوي المعنى فيه إنَّ مُنْكَشِفاً وإنَّ مُعَقَّداً ⁽¹⁰⁵⁾.

وتَظْهَرُ الفِكرَةُ أَوْضَحَ حينَ يَعرِضُ الرَّاзи لِسُرْعَةِ الفَهمِ وبُطْئِهِ، مُؤكِّداً أَنَّ الدَّلالاتِ الوَضِعيَّةَ لَيسَتْ مِمَّا يَتَفَاوَتُ في فَهْمِها سُرْعَةً وبُطْئاً؛ لِأَنَّ معرفَتَها تَابِعَةٌ

وَتَمَّةٌ تَوْجِيهٌ آخَرٌ يَتَعَالَقُ وَمَا سَبَقَ آفَاءً؛ يُمَثِّلُهُ مَلَحَظٌ ثَانَوِيٌّ فِي كَلَامِ عَبْدِ الْقَاهِرِ عَلَى الْمَعْنَى وَمَعْنَى الْمَعْنَى؛ حَيْثُ رَأَى أَنَّ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ إِنَّمَا هُوَ دَلِيلٌ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي، وَوَسِيطٌ بَيْنَ الْمُتَلَقِّي وَبَيْنَهُ، وَلِهَذَا كَانَ مِنْ شُرُوطِ الْبَلَاغَةِ أَنْ يُجْعَلَ الْمَعْنَى "مُتَمَكِّنًا فِي دَلَالَتِهِ، مُسْتَقِلًّا بَوَسَاطَتِهِ"، يُسَفِّرُ بَيْنَ الْمُتَلَقِّي وَبَيْنَ مَعْنَى الْمَعْنَى سِفَارَةً حَسَنَةً، وَيُبَيِّنُ عَنْهُ إِبَانَةً لَطِيفَةً حَتَّى يُخَيِّلَ لَهُ أَنَّهُ فَهَمُ الْمُرَادِ "مِنْ حَاقِّ اللَّفْظِ"، لِإِقْلَةِ الْكُلْفَةِ فِي تَرْكِيبِهِ وَسُرْعَةِ الْوُصُولِ إِلَيْهِ⁽¹⁰⁷⁾؛ أَيْ أَنَّ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ إِنَّمَا هُوَ دَلَالَةُ الثَّانِي، فَهُوَ مَعْنَى وَدَلَالَةٌ فِي أَنْ مَعًا. وَإِذَا طَبَقْنَا هَذَا الْفَهْمَ عَلَى كِنَايَتِهِمْ (فَلَا نَ كَثِيرُ الرَّمَادِ) بَانَ لَنَا أَنَّ الْمَعْنَى هُوَ اتِّصَافُ فُلَانٍ بِكَثْرَةِ الرَّمَادِ فِي بَيْتِهِ، عَلَى حِينِ أَنَّ الدَّلَالََةَ هِيَ كَثْرَةُ إِشْعَالِهِ النَّيِّرَانَ طَلَبًا لِلدَّفْعِ أَوْ الطَّهْوِ أَوْ غَيْرِهِمَا؛ أَمَّا تَخْصِيصُ الطَّهْوِ بِكَثْرَةِ الضَّيْفَانِ، وَدَلَالَةُ ذَلِكَ عَلَى الْكُرْمِ فَأَمْرٌ أَفْهَمَنَاهُ السَّنَةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ⁽¹⁰⁸⁾.

ويؤكدُ هذا الفهمُ لتباینِ المعنی والدلالة ما یذهبُ إلیهِ الجاحِظُ من أنَّ
البيانَ اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ "كشَفَ لك قِناعَ المعنی، وهتَكَ الحِجابَ دونَ

الضمير، حتّى يُفْضِيَ السَّامِعُ إلى حَقِيقَتِهِ، ويَهْجُمَ على مَحْصُولِهِ، كائناً ما كانَ ذلكَ البَيَانُ، ومن أيّ جنسٍ كانَ الدَّلِيلُ" ⁽¹⁰⁹⁾، فَطُرُقُ البَيَانِ قد تَخْتَلَفُ، وكذلكَ وُجُوهُ الدَّلَالَةِ على حَقِيقَةِ المعنى الْمُسْتَكِنِّ في حِجَابِهِ؛ لَكِنَّ القَصْدَ إلى ما يَجْعَلُ تلكَ الطُّرُقَ والوُجُوهَ تُصِيبُ عَيْنَ حَقِيقَتِهِ - أو كَمَا قَالَ الْأَنْصَارِيُّ ⁽¹¹⁰⁾: "البَيَانُ إخراجُ الشَّيْءِ من حَيَازِ الإشْكَالِ إلى حَيَازِ التَّجَلِّي" - على أَنَّهَا قد تُخْطِئُهُ فَيُسْتَدَلُّ على ما يُمَاسُّهُ أو يُقَارَبُهُ أو يُغَايِرُهُ أحياناً، وهذا هو بذاته اِخْتِلَافُ الدَّلَالَةِ وَثَبَاتُ المعنى.

ومن الْحَرِيِّ بنا هُنَا أَنْ نَفْصِلَ بَيْنَ غُمُوضِ المعاني وَغُمُوضِ الدَّلالاتِ، فَالْمَعَانِي لَا تُوصَفُ بِالْغُمُوضِ والوضوح، لَكِنَّهَا تُوصَفُ بِأَنَّهَا مَعْرُوفَةٌ مَعْلُومَةٌ أو مَجْهُولَةٌ؛ غَرِيبَةٌ أو مَأْلُوفَةٌ؛ قَرِيبَةٌ أو بَعِيدَةٌ؛ أَصْلِيَّةٌ أو مُعَيَّرَةٌ؛ حَقِيقِيَّةٌ أو مَجَازِيَّةٌ، بَسِيطَةٌ أو مُرَكَّبَةٌ، حَسِّيَّةٌ أو عَقْلِيَّةٌ. أَمَّا اصطلاحُ الغُمُوضِ والوضوح فَلَيْسَ في حَقِيقَتِهِ مِمَّا يَتَّصِلُ بِالْمَعَانِي إِلَّا بِمَقْدَارٍ ما تَدُلُّ عَلَيْهَا الدَّلالاتُ، وهو ما يُشِيرُ إِلَيْهِ نَصٌّ فَرِيدٌ لِحَازِمٍ جَاءَ فِيهِ: "إِنَّ المعاني، وإنْ كانتْ أَكْثَرُ مَقاصِدِ الكلامِ وَمَقاصِدِ القولِ تَقْتَضِي الإِعْرَابَ عَنْهَا، والتَّصْرِيحَ عن مَفْهُومَاتِهَا، فَقَدْ يُقْصَدُ في كَثِيرٍ من المَوَاضِعِ إغْمَاضُهَا وإِغْلَاقُ أَبْوابِ الكلامِ دُونَهَا. وكذلكَ أَيْضاً قد نَقْصَدُ تَأْدِيَةَ المعنى في عِبَارَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا وَاضِحَةٌ الدَّلالةُ عَلَيْهِ، وَالْأُخْرَى غَيْرُ وَاضِحَةٍ الدَّلالةُ لِضُرُوبٍ من المَقاصِدِ. فَالدَّلالةُ إِذْنٌ على ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ: دَلالةٌ إِضْاحٍ، وَدَلالةٌ إِنْهَامٍ، وَدَلالةٌ إِضْاحٍ وَإِنْهَامٍ مَعاً" ⁽¹¹¹⁾.

اِحْتِمَالُ النَّصِّ وَاتِّسَاعُ الْمَعْنَى

1 - في الأدب والنقد

تُشِيرُ الرِّوَايَاتُ إِلَى مُرَاجَعَةِ ابْنِ أَبِي عَتِيْقٍ لِابْنِ قَيْسِ الرُّقَيَّاتِ فِي قَوْلِهِ:
تَقَدَّتْ بِي الشَّهْبَاءُ نَحْوُ ابْنِ جَعْفَرٍ سَوَاءً عَلَيْهَا لَيْلُهَا وَنَهَارُهَا
إِذْ سَلَّمَ عَلَيْهِ مَرَّةً بِقَوْلِهِ: "عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا فَارِسَ الْعُمَيَّاءِ! فَقَالَ لَهُ: مَا هَذَا

الاسم الحادث يا أبا مُحَمَّدٍ بأبي أنت؟ قال: أنت سَمَّيتَ نفسك حيث تقول (وذكر البيت)، فما يستوي الليل والنهار إلا على عمياء! قال: إنما عنيث التَّعَب. قال: فبيثك هذا يحتاج إلى ترجمانٍ يُترجم عنه" (112).

وإذا كانت الحادثة تُشير إلى إمكانية اختلاف المعنى الذي يفهمه المتلقي عن أصل المعنى الذي أراد إليه المبدع؛ فإنها تكشف أيضاً عن سبب هذا الاختلاف؛ فابن قيس أراد إلى معنى استواء الليل والنهار على راحلته في سيرها على عادة العرب في أشعارهم، ووصف ما واجهته من مشقة في تداب السفر وطول الطريق؛ لكن نصه احتمل غير ما أراد، حتى اتسع ليفهم منه ابن أبي عتيق وجهاً آخر هو عمى الراحلة، ولا ريب في أنه كان مُمازحاً بإطلاقه لقب فارس العمياء على الشاعر. وأهم من هذا كله قوله في نهاية الحوار بأن بيته يحتاج إلى ترجمانٍ يُترجم عنه؛ بما يدل على أن المتلقي قد يصل إلى غير حقيقة المراد به!

فالتَّصُّرُ المحتمل، إذاً، مُشكِّلٌ لما يتَّسِعُ للدلالة على غير معنى واحد مُحدَّد، وإذا كانت التَّصوُّصُ الإبداعية حافلة بمثل النَّصِّ المتقدم؛ فإن هذا يكشف عن ضرورة تباين فهم المتلقين للمعاني عن الذي أراد إليه المبدعون، ويدخل في إطار ذلك إيهام السامعين بمعنى والمراد إليه غيره؛ إذ يكون للنَّصِّ استعمالان أو معنيان: قريب وبعيد، فيذهب المتلقي إلى القريب في الحال إلى أن يظهر أن المراد به البعيد⁽¹¹³⁾. وهذا على ما رأى ابن سنان "وإن قلَّ الداعي إليه إلا في اليسير من المواضع، فلم تُجعل اللغة العربية خالية منها" (114).

والإتساع كما عرّفه ابن رشيق هو "أن يقول الشاعر بيتاً يتَّسِعُ فيه التأويل، فيأتي كل واحدٍ بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ وقوته، واتساع المعنى" (115)، ورأى السجلماسي أنه مَخْصُوصٌ بعموم "الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد؛ بحيث يذهب وهم كل سامع سامع إلى احتمال احتمال من تلك الاحتمالات، ومعنى معنى من تلك المعاني" (116)،

وهو عند النحويين بابٌ من أبواب النحْوِ يُحْمَلُ المعنى فيه على غير وجهٍ ممَّا يحتمُّه الكلام⁽¹¹⁷⁾.

وقد أشار بعض النقاد والبلاغيين إلى جمال هذا النهج من التصوُّص لما يذهب القلب منها مذاهب شتى⁽¹¹⁸⁾، لأنَّه كالإتساع في التعريض الذي هو أبلغ من التصريح، وذلك "لإتساع الظنِّ في التعريض وشِدَّة تعلق النفس به، والبحث عن معرفته وطلب حقيقته"، ولو كان النصُّ تصريحاً "أحاطت به النفس علماً، وقيلته يقيناً في أوَّل وهلة، فكان كلَّ يوم في نقصانٍ لِنسيانٍ أو مللٍ يعرضُ"⁽¹¹⁹⁾. وإشارة ابنِ رشيقي الأخيرة إلى أنَّ المعنى المصرَّح عنه يتناقص كلَّ يوم بسبب النسيان أو الملل إشارة لطيفة في غاية الأهميَّة، وفي مُقابلهِ يكون المعنى المستور كلَّ يوم في زيادة؛ بمعنى أنَّ المتلقِّي ينشغل به أكثر فأكثر حتَّى يصلَ منه إلى مقنَع.

وللنصِّ المُحمَّل مزيَّة على نظيره المُكشِّف، وهو معدودٌ في بابِ البلاغة أكثر منه "لأنَّ نفس السامع تتسع في الظنِّ والحساب"، على أنَّ كلَّ معلوم فهو هيِّن لكونه محصوراً⁽¹²⁰⁾، ويَقَع في هذا الإطار حذفُ جوابِ الشرط أحياناً لدلالة الكلام عليه، إذ إنَّ "النفس تذهب فيه كلَّ مذهب، ولو وردَ ظاهراً في الكلام لاقتصرَ به على البيان الذي تضمَّنَه، فكان حذفُ الجواب أبلغ لهذه العلة"، والمتلقِّي في حالة كهذه يسعى لتقدير المحذوف؛ "ولا يُعَوَّل على نفسٍ ما كان يردُّ في اللفظ فقط"⁽¹²¹⁾.

كما يدخلُ فيه الإيجازُ المحمود؛ وهو التعبيرُ عن المعنى بأقلِّ لفظٍ مُمكن؛ وبهذا الاعتبار قد تحتملُ العبارة غير وجهٍ للمعنى، "حتَّى يختلف النَّاسُ في فهمه، فيسبق إلى قوم دون قوم بحسب أقساطهم من الذَّهن وصِحَّة التَّصوُّر"⁽¹²²⁾. والنصُّ إذا كان منكشفاً بيِّناً "أنَّه لا يحتملُ إلَّا الوجه الذي هو عليه؛ حتَّى لا يُشكِّل، وحتَّى لا يُحتاج في العلم بأنَّ ذلك حقُّه وأَنَّ الصَّواب إلى فكرٍ ورويةٍ، فلا مزيَّة. وإنَّما تكون المزيَّة ويَجِبُ الفضلُ إذا احتملَ في ظاهر

الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسناً وقبولاً يعدُّهُما إذا أنت تركته إلى الثاني⁽¹²³⁾.

وقد سعى بعضهم للخروج من مأزق أي الوجهين هو المراد حين يحتمل النص كليهما، ولا سيما إذا خلا من الدلالة على أن المراد به إحدى الحقيقتين؛ فذهبوا إلى وجوب حمل الكلام عليهما حتى يكونا مرادين بذلك⁽¹²⁴⁾، ومتى لم يمكن حمل الكلام عليهما جميعاً، فلا بُدَّ أن ينوط الناظم باللفظة أو الألفاظ التي بهذه الصفة من القرائن ما "يخلص معناها إلى المفهوم الذي قصده، حتى يكون المعنى مستبيناً، وذلك حيث يُقصد البيان"⁽¹²⁵⁾، وإلا خرج الكلام من أن يكون فيه فائدة، واقتضى ذلك دفع اللبس والإيهام بما يُفهم ويُبين⁽¹²⁶⁾.

وقد تقدّم أن التفاوت ممكن وكامن في الدلالات العقلية لا الوضعية؛ فالأخيرة لا يمكن تطرُق النقصان والزيادة إليها؛ ولذلك كان التعبير عنها بطرُق مختلفة غير ممكن، وصحَّ ذلك في الدلالات العقلية بما هي تعليق معنى بمعنى ثانٍ وثالث؛ "فإذا أُريد التوصل بواحدٍ منها إلى المتعلق به، فمتى تفاوتت تلك الثلاثة في وضوح التعلق وخفائه، صحَّ في طريق إفادته إلى الوضوح والخفاء"⁽¹²⁷⁾.

في ضوء هذا الفهم يمكن النظر في تعريفهم البلاغة بأنها "إجاعة اللفظ وإشباع المعنى"، وبأنها "معان كثيرة في ألفاظ قليلة"، أو "لمحة دالة"، وفي هذه الحالة يُعتدُّ بمراعاة "دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها"⁽¹²⁸⁾؛ ذلك بأن الاختلاف أصلاً يتعلق بإدراك التفصيل لا الإجمال الذي تسبق النفوس إليه، والتفاضل بين متلقٍ وآخر يقع فيه حيث لا يستوي "البليد والذكي، والمهمِّل نفسه والمتيقِّظ المستعدُّ للفكر والتصور"⁽¹²⁹⁾.

وإذا كانت المعاني التي تدلُّ عليها التصوُّص المحتملة "تختلف في البساطة على قدر العقل والعقل، والعقل والعقل"⁽¹³⁰⁾، فإن ذلك عائد إلى أن

النَّصَّ المحتمل في ذاته " صِلَفُ نَيْاهُ لا يَسْتَجِيبُ لكلِّ إنسان ... وهو مركَّب من اللفظ اللغوي والصَّوْغِ الطَّبَاعِيِّ والتَّأْلِيفِ الصَّنَاعِيِّ والاستِعمالِ الاصطِلَاحِيِّ، ومُسْتَمْلَاهُ من الحِجَا، ودَرْيُهُ التَّمْيِيزُ، ونَسْجُهُ بِالرَّقَّةِ والحِجَا في غَايَةِ التَّشَاطِ؛ وبِهَذَا يَقَعُ التَّبَايُنُ وَيَتَّسِعُ التَّأْوِيلُ" ⁽¹³¹⁾، ولعلَّ العِلَّةَ وراءَ ذلك أَنَّهُ تُعْتَمَدُ فِيهِ الصُّورُ الدَّهْنِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ ما بَيْنَ معقولٍ ومحسوسٍ، وأنَّ فضاءَهُ مُتَّسِعٌ بما يُنْبِئُ المجالَ للاختلافِ.

ويبدو أنَّ هذه التَّصَوُّصَ كَانَتْ مَطْلَبَ قَوْمٍ حَتَّى صَارُوا يَسْتَجِيدُونَ ما لا يُؤَقِّفُ عَلَى مَعْنَاهُ إِلَّا بِكَدٍّ، وَيَسْتَحْقِرُونَ "الكَلَامَ إِذَا رَأَوْهُ سَلِسًا عَذْبًا وَسَهْلًا حُلُوءًا" ⁽¹³²⁾، ولا رَيْبَ فِي أَنَّ الَّذِي دَفَعَهُمْ إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ طَلَبُهُمْ لِلْمَعْنَى، وَرَغْبَتُهُمْ فِي أَنَّ يَكُونَ النَّصُّ مِمَّا يُذْهِلُ عَنِ النَّفْسِ، وَيُثِيرُ اسْتِفْزَازَهَا لِتَكُونَ طَمَاحَةً إِلَى الْفَوْزِ بِالْمَعْنَى بَعْدَ نَصَبٍ؛ حَتَّى إِنْ بَعْضُهُمْ فَضَّلَ مِنَ الْكَلَامِ مَا اسْتَبْهَمَ "حَتَّى لَا يُؤَقِّفَ عَلَى مَعْنَاهُ إِلَّا بِالتَّوَهُّمِ"، وَإِنْ كَانَ التَّهْجُ الْغَالِبُ فِي الثَّرَاثِ مُمَثِّلًا فِي أَنَّ السَّهْلَ أَمْنَعُ جَانِبًا، وَأَعَزُّ مَطْلَبًا، وَهُوَ أَحْسَنُ مَوْقِعًا، وَأَعْدَبُ مُسْتَمَعًا" ⁽¹³³⁾.

وقد تُعِيدُنَا هَذِهِ الْقَضِيَّةُ إِلَى ما أَثِيرَ حَوْلَ شِعْرِ أَبِي تَمَّامٍ؛ إِذْ إِنَّ غَوْضَهُ عَلَى الْمَعْنَى جَعَلَ فِي الْاسْتِدْلَالِ عَلَى حَقَائِقِهَا عُسْرًا، وَحَاجَةً إِلَى الْكَدِّ وَالْفِكْرِ وَطَوَّلِ التَّأَمُّلِ، بَلْ إِنَّ مِنْهَا ما لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالظَّنِّ وَالْحَدْسِ، وَلَا "يَجِدُ الْمَتَّأُولُ لَهُ مِنْهُ مَخْرَجًا إِلَّا بِالطَّلَبِ وَالْحِيلَةِ وَالتَّمَحُّلِ الشَّدِيدِ" ⁽¹³⁴⁾، وَعِلَّةُ ذَلِكَ كُلُّهُ أَنَّهُ "أَتَى فِي شِعْرِهِ بِمَعَانٍ فِلْسَفِيَّةٍ" عَقْلِيَّةٍ، وَالنَّصُّ فِي حَالَةٍ كَهَذِهِ يَحْتَمِلُ الدَّلَالَةَ عَلَى غَيْرِ مَعْنَى وَاحِدٍ، وَيَقَعُ الْمُتَلَقِّي أحيانًا فِي حَيْرَةٍ مِنْ أَمْرِهِ" ⁽¹³⁵⁾.

وَيُشِيرُ الْقَاضِي الْجَرَجَانِيُّ إِلَى أَنَّ تَعْقِيدَ شِعْرِ أَبِي تَمَّامٍ وَغُمُوضَهُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَعَانِيهِ لَمْ يُسْقِطْ شِعْرَهُ، وَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النَّصَّ الْمُحْتَمِلَ كَانَ لَهُ مَسَارُهُ وَوُجُودُهُ فِي الْأَدَبِ وَالتَّقْدِ، وَيَعِيدُ الْاِخْتِلَافَ فِي مَعَانِيهِ إِلَى الْقَضِيَّةِ الْمُتَقَدِّمَةِ أَنْفَاءً، حَتَّى "صَارَ اسْتِخْرَاجُهَا بَابًا مُنْفَرِدًا يَنْسَبُ إِلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ

الأدب، وصارت تُتطارَحُ في المجالسِ مُطارَحَةً أبياتِ المعاني وألغازِ المَعَمَّى « (136).

وبهذا كانَ البحثُ في أوجِه الاشتباه والاحتمالِ في الدلالةِ أمراً لا مَفَرَّ منه؛ فقد أعادَ الرِّمانيُّ أسبابَ الإشكالِ إلى ثلاثةٍ؛ هي "التَّغْيِيرُ عن الأغلبِ كالْتَقْدِيمِ والتَّأخِيرِ وما أشَبَهَهُ، وسلوكُ الطَّرِيقِ الأَبْعَدِ، وإيقاعُ المَشْتَرَكِ"، مشيراً إلى أنَّ أبياتَ المعاني لا تَخْرُجُ عن هذه الأسبابِ (137). أمَّا ابنُ سِنانٍ فَيَبْحَثُ في القَضِيَّةِ في إطارِ شُموليٍّ منطقيٍّ، فهو يَجْعَلُ الأسبابَ التي لأجلِها يَغْمُضُ الكلامُ على المَسامِعِ سِتَّةً: اثْنينِ مِنْها في اللفظِ بِنَفَرادِهِ، واثْنينِ في تَأْلِيفِ الألفاظِ بعضها مع بعضٍ، واثْنينِ في المعنى، ففي اللفظِ المَفْرَدِ يَدْخُلُ اسْتِعْمالُ الغريبِ والمَشْتَرَكِ، وفي المَرْكَبِ يَدْخُلُ فَرْطُ الإيجازِ وإغلاقُ النَّظْمِ كَأبياتِ المعاني، أمَّا في المعنى فأنَّ يَكُونُ دَقِيقاً لَطِيفاً أو أنْ يُحْتَاجَ في فَهْمِهِ إلى مَقَدِّماتٍ إذا تُصَوِّرَتْ بُيِّ ذلكَ المعنى عَلَيْها (138)، وهذه كُلُّها مِمَّا يَجْعَلُ النَّصَّ مُحْتَمِلاً والمعنى مُتَسَعاً بَيْنَ أنْ يُفْهَمَ تَمَاماً أو لا يُفْهَمَ أصلاً.

ولعلَّ حازِماً لا يُخَالِفُ كثيراً عن رأيِ ابنِ سِنانٍ؛ فهو يَحْصُرُ أسبابَ غُمُوضِ الدَّلالةِ على المعاني في ثلاثةٍ، فَمِنْها "ما يَرْجِعُ إلى المعاني أَنْفُسِها، ومنها ما يَرْجِعُ إلى الألفاظِ والعِبَاراتِ المدلولِ بِها على المعنى، ومنها ما يَرْجِعُ إلى المعاني والألفاظِ مَعاً". أمَّا ما يَرْجِعُ إلى المعاني فأنَّ يَكُونُ المعنى "وُضِعَتْ صُورُ التَّرْكِيبِ الذَّهْنِيِّ في أَجْزائِهِ على غَيْرِ ما يَجِبُ فَتُنْكَرُه الأَفْهَامُ لذلك، فقد لا تَفْهَمُهُ على وَجْهِهِ، وقد لا تُهْدَى إلى فَهْمِهِ بِالْجُمْلَةِ. أو يَكُونُ بعضُ ما يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ المعنى مَظَنَّةً لِنَصْرِافِ الخواطرِ في فَهْمِهِ إلى أُنْحَاءٍ مِنَ الاحْتِمالاتِ، ...، وكلِّما كانت الأوصافُ في هذا مَوْتَلِفَةً من أَعْراضِ الشَّيْءِ البَعِيدَةِ لَمْ تَتَهَدَّ الأَفْكَارُ إلى فَهْمِهِ إلَّا بَعْدَ بَطْءٍ" (139).

غَيْرَ أَنَّهُ يُضِيفُ إلى ما قَرَّرَهُ ابنُ سِنانٍ في شَأْنِ دَقَّةِ المعاني واتِّساعِها، واحْتِمالاتِ النَّصِّ فِيها، أنْ يَكُونُ "مُضَمَّنًا مَعْنَى عِلْمِيًّا أو خَبَرًا تَارِيخِيًّا، أو مُحالًا

به على ذلك، ومُشاراً به إليه ... أو يكون المعنى مُضَمَّنًا إشارةً إلى مثل أو بيت أو كلام سالفٍ بالجملة ... أو يكون المعنى قد قُصِدَ به الدلالة على بعض ما يلتزمه من المعاني ويكون بسبب منه على جهة الإرداف أو الكناية به عنه، أو التلويح به إليه أو غير ذلك، وكلما كان الملتزم بعيداً كان المعنى بعيداً⁽¹⁴⁰⁾.

2 - في التفسير والتأويل

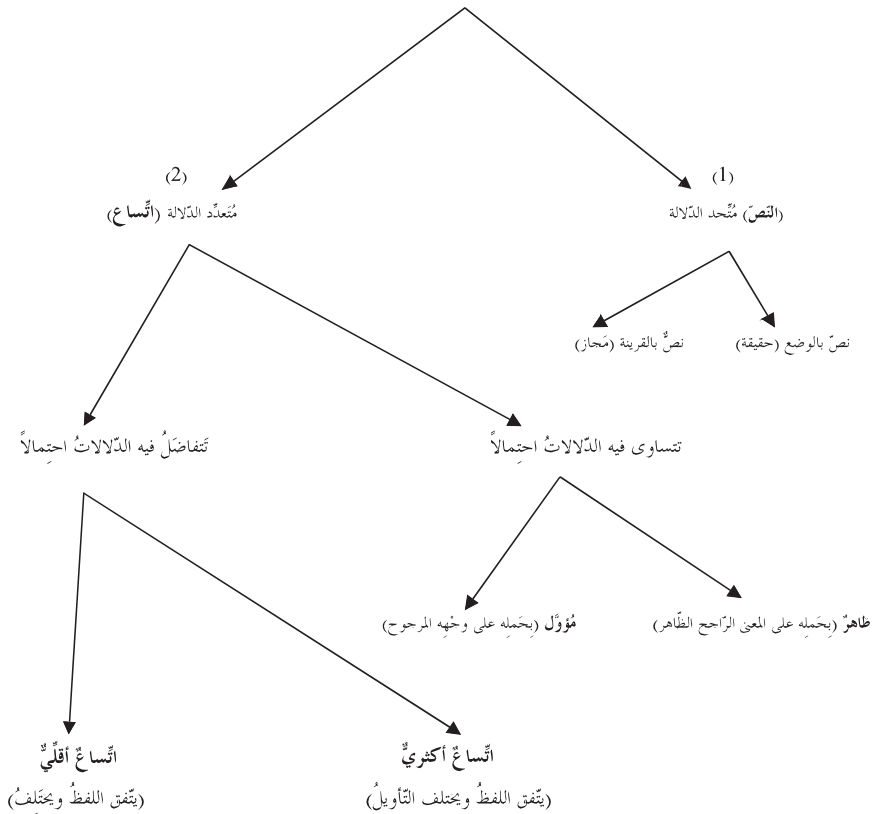
ذهبت مجموعة من الفقهاء والمفسرين إلى أنّ النصّ القرآني من التصوص المحتملة، وقد استند هؤلاء إلى قوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء⁽¹⁴¹⁾)، وإلى قول عليّ (كزم): "لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب"، وقال غيره: "لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر"، ورأى آخرون أنّ القرآن "يحتوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم؛ إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف"⁽¹⁴²⁾، مستندين في هذا إلى أنّ لكل كلمة ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعا، واستند إليه بعض السلف فزاد أنّ هذا "مطلق دون اعتبار تراكيبه وما بينها من روابط، وهذا لا يحصى، ولا يعلمه إلا الله عز وجل"⁽¹⁴³⁾.

وقد اتكأ الغزالي على مثل هذه التصوص ليخرج بنتيجة مفادها "أنّ في القرآن مُتَسَعاً لأرباب الفهم"⁽¹⁴⁴⁾، وبنى عليه أنّ من زعم أنّ لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير "فهو مخبر عن نفسه، وهو مُصِيب في الإخبار عن نفسه، لكنّه مخطئ في الحكم برّد الخلق كافة إلى درجته التي هي حدّه ومخطئه"⁽¹⁴⁵⁾. وهو، وإن كان يردّ على أهل الظاهر، فإنّه يُرسّخ مفهوم الاختلاف والتنوع في مقارنة المعنى في النصّ المحتمل، وإن كان النصّ الديني بذاته.

لكننا ينبغي لنا أن لا نتوهم ذهاب هؤلاء إلى انفتاح النصّ المحتمل على أبوابه مُشَرعاً لما لا يتناهى من وجوه الاحتمال؛ إذ لا بُدّ من حدود تضبط

ذلك، وتوطّر تلك الوجوه في إطار يحكمها حتى لا يكون النصُّ دلالةً في معنى لا دلالة، ولهذا نرى ثمة سعيًا لتأصيل حدودٍ منطقيةٍ ولغويةٍ لما يمكن أن يكون عليه الاحتمال. وأوّل شرطٍ هو "تقادم الاحتمالات"، وتكافؤ التأويلات والأدلة العاضدة للتأويلات؛ فإن ترجّح أحد الاحتمالين، واعتضد أحد التأويلين، خرج عن جنس الاتّساع... وذلك أنّ اللفظ الدالّ إما أن يتّحد مدلوله وإما أن يتعدّد، فإن اتّحد مدلوله فهو النصّ، وفي قسمه يدخل البيان المتقدّم، وإن تعدّد مدلوله فإنما أن يكون مُتساوي الدلالة بالنسبة إلى مدلوله، أو يكون أظهر في بعضها"، فإن تساوت الدلالات فهو المجمال، والاتّساع جزء من المجمال؛ أمّا ما رجّحت فيه الدلالة على معنى، فإن حمّله عليه التفاتاً إلى ظهوريّته هو الظاهر، وحمّله على المعنى المرجوح التفاتاً إلى التأويل هو المؤوّل⁽¹⁴⁶⁾.

دلالة الكلام (القول)



والإتساع قِسْمان؛ أحدهما ما اتَّفَقَ لفظُه البتَّةَ واختُلِفَ في تأويله، وهو الأكثرُ، وعلى هذا التحوُّ منه "عامَّةُ الخِلافِ في القرآنِ وفي الحديثِ" (147)، والآخرُ ما اتَّفَقَ لفظُه من جهةٍ واختلَفَ من أخرى، فتراهُ على صورةٍ يَحْتَمِلُ أَنْ يكونَ على غيرها، وهذا يُخْتَلَفُ في معناه بحسبِ الاختلافِ في صورته اللفظية، وهو الأقلُّ (148).

ويؤكدُ الحسَنُ اليوسُيُّ هذه الرُّؤيةَ لاحتمالِ النَّصِّ؛ مُعيداً اتِّساعَ المعنى وقابليَّةَ النَّصِّ للتأويلِ؛ وإمكانيةَ تعدُّدِ وُجوهِ الفَهمِ إلى الاحتمالِ "الواقع في التركيب، وفي الضمائر ونحو ذلك" (149)، وعليه فإنَّ احتمالِ النَّصِّ رَهْنٌ باحتمالِ تركيبِ اللفظِ فيه، وهي رؤيةٌ تُوافِقُ ما ذهبَ إليه عبدُ القاهرِ قبلاً حينَ رأى بعضهم يَنقُلُ الكلامَ في معناه عن صورةٍ إلى صورةٍ من غيرِ أَنْ يُغيَّرَ من لفظه شيئاً، طلباً لتوسيعِ مَجَالِ التَّأويلِ والتفسيرِ؛ "حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحدِ تأويلين أو أكثرَ، ويفسِّرونَ البيتَ الواحدَ عدَّةً تفاسيرَ، وهو على ذاكِ الطَّرِيقِ المُزِلَّةِ الذي ورَّطَ كثيراً من النَّاسِ في الهلكةِ ... ذاكِ لأنَّه قد يدفَعُ إلى الشَّيءِ لا يصِحُّ إلَّا بتقديرٍ غيرِ ما يُريهِ الظاهرُ؛ ثمَّ لا يكونُ له سبيلٌ إلى معرفة ذلك التقديرِ إذا كان جاهلاً بهذا العلمِ، فيتسكَّعُ عند ذلك في العمى، ويقعُ في الضلالِ" (150).

وقد يكونُ من أسبابِ الاتِّساعِ اعتقادُ أَنَّ الشَّيءَ على حالٍ من العَظَمِ "بحيث يُرى أنَّ الألفاظَ لا تُحيطُ به، ولا يُوفي البسطُ في العبارةِ ما ينبغي فيه، فيؤمَّا له إيماءً، أو يُذكرُ ما يُفخِّمُه؛ لتذهبَ النَّفسُ في تأويله كلَّ مذهبٍ"، شريطةً أَنْ لا تَخْرُجَ في تأويلاتها عن حُدودِ سياقاتٍ أخرى يُذكرُ فيها ذلك الشَّيءُ؛ ممَّا يدعو هنا إلى ضرورةِ فهمِ النَّصِّ مُنْصَافاً إلى نُصوصٍ أخرى وردَ فيها طرفٌ منه، ويضربُ ابنُ البَنا المراكشي مثلاً لهذا بنعيمِ الجَنَّةِ الذي ذَكَرَ في القرآنِ بما لا يُفصِّلُه تماماً، لكنَّه يُفهمُ في ضوءِ الأثرِ المعروفِ من أنَّ فيها ما لا عينُ رأت، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ، ولا خَطَرَ على قَلْبِ بَشَرٍ (151).

ومن المدهش حقاً، في ما قاد إليه احتمال النصّ واتّساع المعنى في بعض الآيات الكريمة، أن يقف الباحث على بلوغ المفسرين والمؤولين بأية منها وجوهاً من المعاني كثيرة؛ وذلك في قوله تعالى: (إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيُزِدُوا إِثْمًا)⁽¹⁵²⁾، حيث يذكر الشريف الرضي أن للمفسرين والمؤولين فيها ستة عشر وجهاً، ولم يخطئ الرضي أيّاً منها إلا بما يدعو النظر والعقل إلى رده، ويحكم تضارب بعض منها مع نصوص أخرى قرآنية صريحة في الدلالة على المراد. على أن هذا العدد من التفسيرات والتأويلات مما ينبعث على الدهشة وحده⁽¹⁵³⁾!

ويذكر الجاحظ أن أبا علي الأسواري كان قد عدّ للتفسير في المسجد ستاً وثلاثين سنة، وأنه ابتدأ للناس بتفسير سورة البقرة، "فما ختم القرآن حتى مات؛ لأنه كان حافظاً للسّير ولوجوه التأويلات، فكان ربّما فسّر آية واحدة في عدة أسابيع"⁽¹⁵⁴⁾. ولعلّ في هذا ما يسوّغ مقالة علي (كرم) المتقدمة في هذه الجزئية.

كيفية فهم المعنى وإدراكه

نظر بعض النقاد والبلاغيين إلى الفهم بوصفه ناتج آلة كالجوارح؛ أو باعتباره ناتجاً عن جارحة منها؛ ولهذا قرنه ابن طباطبا إليها حين جعل عيار الشعر أن يُورد على الفهم الناقد أو الثاقب، مؤكداً أن العلة في قبوله للحسن، ونفيه للقبیح منه، مماثلة لفعل حواس البدن في ما تتقبّله أو تنفيه وتستكرهه، "فالعين تألف المرأى الحسن وتقدّي بالمرأى القبيح الكريه، والأنف يقبل المسمّ الطيب ويتأذى بالمتن الخبيث، والفم يلتذ بالمذاق الحلو ويمّج البشع المرّ، والأذن تشوّف للصوت الخفيض الساكن وتتأذى بالجهر الهائل، واليد تنعم بالملس اللين الناعم، وتتأذى بالخشن المؤذي، والفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحق، والجائر المعروف المألوف، ويشوّف إليه، ويتجلى له، ويستوحش من الكلام الجائر، والخطأ والباطل، والمحال والمجهول المنكر، وينفر منه ويصدّ له"⁽¹⁵⁵⁾.

ويُحيلُ الجاحِظُ مسألةَ الفَهمِ إلى القلبِ، فيجعلُه آتَه؛ قائلاً إنَّ مدارَ الأمرِ "على البيانِ والتبيينِ، وعلى الإِفهامِ والتفهُمِ، وكلُّما كانَ اللسانُ أبينَ كانَ أحمَدَ، وكلُّما كانَ القلبُ أشدَّ استبانَةً كانَ أحمَدَ، والمُفهمُ لك، والمتفهُمُ عنك، شريكانِ في الفضلِ" ⁽¹⁵⁶⁾. ويذهبُ القاضي عبد الجبار إلى أنَّ العقلَ وظيفةُ القلبِ، والقلبُ هو محلُّ النظرِ والتفكيرِ والتأملِ، وأثبتَ للنظرِ بالقلبِ أسماءً من جُمَلَتِها "التفكيرُ والبحثُ والتأملُ والتدبُّرُ والرؤيةُ وغيرها" ⁽¹⁵⁷⁾. ولعلَّ مذهبَ المعتزلةِ مأخوذٌ من قوله تعالى ⁽¹⁵⁸⁾ ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾، ⁽¹⁵⁹⁾ : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾، وآياتٌ كثيرةٌ أخرى مثلها ⁽¹⁶⁰⁾.

غيرَ أنَّ بعضَ المفكرينَ ذهبوا إلى تعريفِ الفَهمِ بِدَقَّةٍ؛ حينَ عرّفوه بقولهم: "الفَهمُ هو حصولُ العلمِ بما لم يكنْ معلوماً" ⁽¹⁶¹⁾، وخصّصَ بعضهم التعريفَ بأنَّ قصره على فَهمِ المتلقّي شيئاً بلفظٍ من مخاطبِهِ ⁽¹⁶²⁾، وذهب آخرونَ إلى أنَّ للفَهمِ مراتبَ تتَّمثلُ في ثلاثٍ هي: الشُّعورُ والإدراكُ والإحاطةُ، وجعلوا الإحاطةَ أعلى مراتبِ الفَهمِ بما هي "إدراكُ الشيءِ بِكَمالِهِ ظاهراً أو باطناً، والاستِدارةُ بالشيءِ من جميعِ جوانِبِهِ" ⁽¹⁶³⁾.

أما الإدراكُ فإنَّ تعريفاتِهِ يدخُلُ فيها الوقوفُ على حُدودِ الشيءِ ⁽¹⁶⁴⁾، والإحاطةُ بالمرئيِّ دونَ الرؤيةِ ⁽¹⁶⁵⁾، وعبارةٌ عن "كَمالٍ يَحْصُلُ بِهِ مَزِيدُ كَشْفٍ على ما يُحَيَّلُ في النَّفسِ من الشيءِ المعلومِ من جِهَةِ التَّعَقُّلِ بالبرهانِ أو الخبر" ⁽¹⁶⁶⁾، وأطلقَهُ بعضهم على الصُّورةِ الحاصلةِ من الشيءِ عندَ المدركِ بقطعِ النظرِ عن جزئِيَّتِهِ أو كليَّتِهِ، تجريدهِ أو مادِّيَّتِهِ، جوهرِيَّتِهِ أو عَرَضِيَّتِهِ، حُضورِهِ أو غيابِهِ، وكذلك أطلقوه على الإحساسِ ⁽¹⁶⁷⁾. والذي استقرَّ عليه رأيُ المحقِّقينَ "أنَّ حقيقةَ إدراكِ الشيءِ حُضورُهُ عندَ العقلِ: إمَّا بنفسِهِ وإمَّا بصورَتِهِ المنتزعةِ أو الحاصلةِ ابتداءً، المرتسِمةُ في العقلِ الذي هو المدركُ، أو آتِهِ التي بها الإدراكُ"، وهذا معنى قولهم ⁽¹⁶⁸⁾: "إدراكُ الشيءِ هو أنَّ تكونَ حقيقَتُهُ

مُتَمَثِّلَةٌ عِنْدَ الْمَدْرِكِ يُشَاهِدُهَا مَا بِهِ يُدْرِكُ". وقد جَعَلُوهُ قِسْمَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا الْجَزْئِيُّ الَّذِي يَحْتَاجُ آلَةً بَدَنِيَّةً لِحَصُولِهِ، وَيُسَمَّى بِهَذَا إِحْسَاسًا، وَالْآخَرُ كَلِّيٌّ، وَيُقَالُ لَهُ "التَّعْقُلُ وَالنُّطْقُ أَيْضًا، وَلَا تَحْتَاجُ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ عِنْدئذٍ إِلَى آلَةٍ؛ بَلْ يَحْصُلُ لَهَا بِذَاتِهَا، وَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ يُقَالُ لَهَا الْعَقْلُ أَيْضًا، وَلَا يَتَعَلَّقُ هَذَا الْإِدْرَاكُ إِلَّا بِالذَّوَاتِ الْمَجْرَدَةِ وَالْمَفْهُومَاتِ الْكَلِّيَّةِ" (169).

وقد نَظَرَ بَعْضُهُمْ فِي الْمَسْأَلَةِ بِاعْتِبَارِ عِلَاقَةِ الْعَقْلِ بِالْفَهْمِ وَالْإِدْرَاكِ، وَجَعَلُوها عِلَاقَةً السَّبَبِ بِالنَّاتِجَةِ، فَالْفَهْمُ كَمَا يَرَوْنَهُ هُوَ "مَقْدَمَةُ الْعَقْلِ" (170)، وَقَدْ يُسَمَّى الْفَهْمُ عَقْلًا، فَيُصْبِحُ اعْتِدَالُ الْمَعْنَى قَرِينَ اقْتِرَابِهِ مِنْ دَائِرَةِ الْفَهْمِ وَالْعَقْلِ، وَالْعَقْلُ لَا يَقْبَلُ إِلَّا الْمَعْنَى (171)، وَتُصْبِحُ الْمَعْنَى صُورًا ذَهْنِيَّةً تَتَلَبَّسُ أَلْفَاظًا، وَمِنْ ثَمَّ تُصْبِحُ مَفْهُومَاتٍ (172). وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُضَلَّلْنَا مُصْطَلَحَ النَّفْسِ؛ إِذْ هِيَ صِنُو الْعَقْلِ، فَهِيَ "جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ مُتَحَرِّكٌ بِذَاتِهِ" (173)، وَهِيَ "مُعْدِنُ الْفِكْرِ وَالْفَهْمِ، وَهُمَا بَابُ التَّمْيِيزِ وَالذَّهْنِ" (174). وَأُطْلِقَ الْمَنَاطِقَةُ عَلَى الْفَهْمِ الزُّوِّيَّةِ، وَعَرَفُوها بِأَنَّهَا "صُورَةٌ بَشَرِيَّةٌ فِي جِبَلَةٍ رُوحَانِيَّةٍ"؛ قِبَالََةِ الْبَدِيَّةِ الَّتِي جَعَلُوها قَدَرَةً رُوحَانِيَّةً فِي جِبَلَةٍ بَشَرِيَّةٍ (175).

أَمَّا التَّعْقُّلُ فَهُوَ "مُوَافَقَةُ بَحْثِ النَّفْسِ عَنِ الْأَشْيَاءِ بِقَدْرِ مَا هِيَ عَلَيْهِ" فِي حَقِيقَتِهَا (176)، أَوْ حُصُولُ صُورَةٍ "مُسَاوِيَةٍ لِلْمَعْلُومِ فِي الْعَالِمِ" (177)، وَلَا يَتَجَاوَزُ التَّعْقُّلُ إِدْرَاكَ الشَّيْءِ مِنْ "حَيْثُ هُوَ هُوَ، لَا مِنْ حَيْثُ شَيْءٌ آخَرُ، سَوَاءً أُخِذَ وَحْدَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ" (178)، وَهُنَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْمَتَعَقَّلُ "مُجَرَّدًا عَنِ الْعَوَارِضِ الْغَرِيبَةِ وَاللَّوَاحِقِ الْمَادِّيَّةِ" (179).

والتَّفَكُّرُ بِمَا هُوَ قَسِيمُ التَّعْقُّلِ يَدُورُ فِي نِطَاقِ الْمَعْرِفَةِ الذَّائِتَةِ، وَهُوَ "تَصَرُّفُ الْقَلْبِ فِي مَعَانِي الْأَشْيَاءِ لِذِكْرِ الْمَطْلُوبِ" (180)، أَوْ "إِحْضَارُ مَا فِي الْقَلْبِ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ" وَالتَّنَظُّرُ فِيهَا كَأَنَّهَا فِي مُعَايِنَةِ الْمُتَفَكِّرِ (181). وَفِي السِّيَاقِ نَفْسِهِ يَكُونُ التَّخَيُّلُ، لَكِنَّ فَرْقَ بَيْنِ التَّفَكُّرِ وَالتَّخَيُّلِ أَنَّ أَوَّلَهُمَا مَقْصُورَةٌ حَرَكَةٌ النَّفْسِ فِيهِ عَلَى الْمَعْقُولَاتِ، أَمَّا الْآخَرُ فَحِينَ تَتَحَرَّكُ النَّفْسُ فِي

المحسوسات⁽¹⁸²⁾. وإذا كَانَ الإحساسُ هوَ إدراكُ الشَّيءِ الموجودِ في المادَّةِ الحاضرةِ عندَ المدركِ مكفوفَةً بهيئةٍ مخصوصةٍ من الأَينِ والكمِّ والكيفِ وغيرها، فإنَّ التخيُّلَ "إدراكُ ذلكَ الشَّيءِ مع تلكَ الهيئةِ، ولكن في حالةٍ غيبتهِ بعدَ حُضوره"⁽¹⁸³⁾.

ويُفصِّلُ المفكِّرونَ العربُ في شأنِ الإدراكِ والفهمِ تفصيلاتٍ دقيقةً تنمُّ على وغيٍ وفضلٍ عناية، ومن ذلكَ ترتيبُهُم المُمَدركاتِ في سُلَّمِ الإدراكِ - إنَّ جازَ التعبيرِ - فهمُ يرونَ أنَّ إدراكَ الشَّيءِ مُجملاً أسهلُّ من إدراكِهِ مُفصلاً، وأنَّ حُضورَ صورةٍ شيءٍ تتكرَّرُ على الحِسِّ أَقربُ من حُضورِ صورةٍ شيءٍ يَقِلُّ وروُدُهُ عليه، وأنَّ استِحْضارَ الأمرِ الواحدِ البسيطِ أيسرُ من استِحْضارِ غيرِ الواحدِ المركَّبِ، وأنَّ مِثْلَ النفسِ إلى الحسِّيَّاتِ أَتَمُّ منه إلى العقلِيَّاتِ، وأنَّ النفسَ لما تَعَرَّفَ أَقبلُ منها لما لا تَعَرَّفَ لِمَحَبَّتِهَا العِلْمَ طَبْعاً، وأنَّ تَجَدَّدَ صورةٍ عندها أَحَبُّ إِلَيْهَا وألذُّ عندها من مُشاهدةٍ مُعادٍ مكرورٍ، وأنَّ لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ عندَ النفسِ، وأنَّ الإلْفَ مع الشَّيءِ وصورَتِهِ لا يورِثُ الكراهَةَ، فالإلْفُ أصلاً لا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِتَكَرُّرِ الوردِ⁽¹⁸⁴⁾.

ويدخُلُ في ذلكَ التَّفصيلِ عنايةُهم بِكيفيةِ حُصولِ المعنى في ذهنِ المتلقِّي، ورسمُ مَسارِ عمليةِ الفهمِ، ويؤصِّلُ حازِمُ القرطاجيَّ للقضيةِ بتقريرِ أنَّ المعاني هي الصُّورُ الحاصِلةُ في الأذهانِ عن الأشياءِ الموجودةِ في الأعيانِ، وأنَّ كُلَّ شيءٍ لَهُ وجودُهُ المُتَعَيَّنُ خارجَ الذَّهنِ؛ بِمعنى أنَّ كُلَّ شيءٍ لَهُ صورَتُهُ الخاصَّةُ به قبلَ أنْ يَكُونَ مُتَعَقِّلاً، وَمَعْنَاهُ هُنَاكَ معنى قائمٌ بذاتِهِ؛ أو هوَ معنى جوهريٌّ كامِنٌ فيه؛ فإذا أدركَ الذَّهنُ الشَّيءَ حَصَلَتْ لَهُ صورةٌ في الذَّهنِ تُطابِقُ ما أدركَ منه، فإذا عَبَّرَ المُمَدركُ "عن تلكَ الصُّورةِ الذَّهنيَّةِ الحاصِلةِ عن الإدراكِ، أَقامَ اللَّفْظَ المُعَبَّرُ به هيئَةً تلكَ الصُّورةِ الذَّهنيَّةِ في أَفهامِ السَّامِعِينَ وأذهانِهِم، فصارَ للمعنى وجودٌ آخَرُ من جِهَةِ دَلالةِ الألفاظِ عليه"⁽¹⁸⁵⁾.

وهو ما يُوَكِّدُهُ ابنُ سينا قَبْلَهُ في كلامِهِ على الاقتراناتِ القائمةِ بَيْنَ

المسموعات والمفهومات؛ بوصفها اقترانات عقلية اصطلاحية من منطلق التواضع على اللغة، فما دام أن القوم تواضعوا عليها، وواطأ تاليهم أولهم على ذلك وسألمه عليه، فإن معنى "دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أوردته الحس على النفس التفت إلى معناه" (186).

ويضيف حازم إلى هذا المعنى الذهني من جهة دلالة الألفاظ ما تقيمه رسوم الخط في الأفهام من هيئات الألفاظ، "فتقوم بها في الأذهان صور المعاني؛ فيكون لها أيضاً وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها" (187). ولعل في هذه السلسلة من تتابع الدلالات على المعاني ما يسوغ عسر التلقي قراءة؛ إذ تفصل بين المتلقي والمعاني سلسلة من المراحل؛ أولاها دلالة الرسم على اللفظ بما لا يشتهه ولا تحريف فيه أو تصحيف أو تغيير، وثانيها دلالة اللفظ على الصورة الذهنية عنده عن الشيء، وثالثها دلالة الصورة الذهنية التي عنده على الشيء المتعين خارج ذهنه؛ ويقضي الفهم الكامل التأم في حالته المثالية أن تتطابق الصورة الذهنية للشيء عند منشئ الكلام ومتلقيه، أو في أقل تقدير أن تتقارب صورتان بما لا يجعلهما مختلفتين اختلافاً كبيراً، وهذا الذي رأوه في مقارنة التشبيه، ومناسبة المستعار منه للمستعار له.

وبهذا العيار نفسه نظروا في البديهة باعتبارها وسيلة المبدع والمتلقي للإفهام والفهم، وحبذوا أن "يكون انحياش اللفظ للفظ في وزن انحياش المعنى للمعنى، وهناك يقع التعجب للسامع؛ لأنه يهجم بفهمه على ما لا يُظن أنه يظفر به، كمن يعثر بمأموله على غفلة من تأمليه" (188). وقد وضح عبد القاهر هذه القضية حين عرض لتتابع الألفاظ وتتابع المعاني على ذهن المتلقي وسمعه، فالناظر في شأن المعاني باعتبار حال المتلقي يراها تقع في نفسه "من بعد وقوع الألفاظ في سمعه" (189)، لكن فهم المعنى لا يتم إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره (190).

وهو نفسه ما يؤكّده عبد القاهر برفضه أن يكون المعنى المقصود هو الذي يفهمه المتلقّي من الألفاظ في إفرادها، وإصراره على أن المعنى هو ما يُحصّله المتلقّي من مجموع الكلام، وأنه معنى واحد لا معانٍ متعدّدة؛ يقول⁽¹⁹¹⁾: "اعلم أن مثل واضح الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة، فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة؛ وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد؛ لا عدّة معانٍ كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلّق ... وإذا كان ذلك كذلك؛ بأن منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدّة معانٍ".

ويشترط السكاكي لفهم المعنى أن يكون ممّا "يُثبت اعتقاد المخاطب؛ إمّا لعرف أو لغير عرف"، ومتى كان لمفهوم اللفظة التي تدل على مفهومها بغير زيادة ولا نقصان (دلالة وضعيّة) تعلّق بمفهوم آخر؛ سواء كان داخلياً فيه (دلالة تضمّن) أو خارجاً عنه (دلالة التزام)، فهذه هي الدلالة العقلية، ومتى صحّ ذلك للمتكلم من المخاطب أمكنه "أن يطمع من مخاطبه في صحّة أن ينتقل ذهنه من المفهوم الأصلي إلى الآخر بواسطة ذلك التعلّق بينهما في اعتقاده"⁽¹⁹²⁾. وهكذا فإن لمعرفّة المتلقّي بوضع اللفظ لمفهومه، وقدرته على الانتقال من المعنى الأصلي إلى المعنى الآخر، دوراً حيويّاً في الاستدلال على المعنى وفهمه.

والفضيّة أنفاً تدلنا على أن فهم المعنى لا يتّم مباشرة فور سماع اللفظ أو قراءته، إنّما يستلزم الفهم انتقال المتلقّي من دلالة اللفظ: مسموعاً ومقروءاً، على صورته الذهنيّة؛ إلى دلالة الصورة الذهنيّة على ما يطابها أو يقاربها في الواقع المتعيّن خارج الذهن، ولعلّ هذا الانتقال هو الذي يُسبّب اختلاف الفهم لنصّ ما، ويسبّب سرعة الفهم أو تراخيه، ودقّته أو بُعده؛ ذلك بأنّ الصور التي ندركها للأشياء في العالم المتعيّن إنّما هي صورٌ متعدّدة للشيء الواحد، كما أن

تَطَابُقُ الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ لِلأَشْيَاءِ قَدْ لَا تَحْصُلُ إِلَّا فِي الْمَفْهُومَاتِ الْأَصْلِيَّةِ؛ أَوْ الدَّلَالَاتِ الْوَضْعِيَّةِ؛ عَلَى حِينٍ أَنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ الْأَصْلِيَّةِ إِلَى غَيْرِهَا هُوَ الْمَشْكَلُ فِي الْفَهْمِ أحياناً كَثِيرَةً؛ وَهنا يَكُونُ التَّبَايُنُ وَالْإِخْتِلَافُ مَشْرُوعاً، بَلْ مُسَلِّماً، وَيَشِي نَصٌّ لَطِيفٌ لِعَبْدِ الْقَاهِرِ بِهَذِهِ الرُّؤْيَةِ؛ حَيْثُ يَقَرَّرُ تَغْيِيرُ الْمَعَانِي الْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْأَلْفَاظِ ذَاتِهَا وَهِيَ عَلَى التَّرْتِيبِ الْمَخْصُوصِ ذَاتِهِ⁽¹⁹³⁾.

وَيُخَصُّ الْبَاحِثُ فِي هَذَا الْإِطَارِ رُؤْيَةً بَارِعَةً لِلْحَسَنِ الْيُوسُفِيِّ يُبَيِّنُ فِيهَا آيَةَ الْفَهْمِ؛ وَكَيْفَ يَتَصَرَّفُ الْمُتَلَقِّي فِي النَّصِّ بِحَيْثُ يَفْهَمُ مِنْهُ شَيْئاً قَدْ يُخَالِفُ مَا أُريدَ. يَقُولُ⁽¹⁹⁴⁾: "اعْلَمْ أَنَّ فَهْمَ الْمَعْنَى عِنْدَ سَمَاعِ لَفْظِ الْقَائِلِ يَكُونُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنَّ يَكُونُ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ الْمَسْمُوعِ عَلَيْهِ فِي الْخَارِجِ؛ إِمَّا حَقِيقَةً أَوْ مَجَازاً، إِمَّا لُغَةً وَإِمَّا عُرْفاً. ثَانِيَهُمَا أَنَّ يَكُونُ كَذَلِكَ فِي وَهْمِ السَّامِعِ وَلَا حَاصِلَ لَهُ فِي الْخَارِجِ، فَتَحْصُلُ لَهُ الْفَائِدَةُ بِحَسَبِ مَا طَرَقَ وَهْمُهُ". وَيَرَى أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ الثَّانِي يَكُونُ بِحَسَبِ "الْخَارِجِ فِي حُكْمِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ اللَّفْظِ؛ كَصَرِيرِ الْبَابِ وَصَوْتِ الطَّائِرِ"، وَقَدْ مَثَّلَ لَهُ بِأَنَّ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ اسْتَمَعُوا بَائِعاً يَصِيخُ: (يَا سَعَتَرِ بَرِي)، "فَسَبَقَ إِلَى فَهْمِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنَّ الصَّائِخَ يَقُولُ: (اسْعَ تَرِ بَرِي)، وَفَهْمُ الْآخَرِ أَنَّهُ يَقُولُ: (السَّاعَةُ تَرِي بَرِي)، وَفَهْمُ الْآخَرِ أَنَّهُ يَقُولُ: (يَا سَعَةَ بَرِي)، وَكَانَ سَمَاعُ الثَّلَاثَةِ جَمِيعاً مِنَ الْحَقِّ تَعَالَى، إِلَّا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فَهَمَ عَلَى حَسَبِ حَالِهِ"⁽¹⁹⁵⁾.

وَيَتَابَعُ تَفْصِيلَ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ الْكَثِيرِ الْمَشْهُورِ، فَيَقْصُرُهُ عَلَى "أَنَّ يُسْمَعَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ أُريدَ بِهِ مَعْنَى، فَيُفْهَمُ مَعْنَى آخَرُ مِنْ مَعَانِيهِ، أَوْ حَقِيقَةً أُريدَ بِهِ مَعْنَاهُ فَيُفْهَمُ مَجَازُهُ، وَقَدْ يَتَعَدَّدُ الْفَهْمُ بِحَسَبِ الْإِحْتِمَالِ الْوَاقِعِ فِي التَّرْكِيبِ وَفِي الضَّمَائِرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ"، وَيَسُوقُ مِثَالاً عَلَيْهِ قَوْلَهُ:

فَلَوْلَا هَوَى نَجْدٍ وَطِيبُ نَسِيمِهَا وَرِيحُ خُزَامَاها إِذَا سَاوَقَ الْفَجْرَا

مُعَلِّقاً بِقَوْلِهِ: "وَكُلُّ أَحَدٍ نَجْدُهُ مَا تَوَجَّهَ إِلَيْهِ، وَإِنْ لَا يَرْتَفِعُ حِسّاً فَهُوَ مَرْتَفِعٌ مَعْنَى"⁽¹⁹⁶⁾، وَمُؤَكِّداً أَنَّ السَّامِعَ قَدْ يَكُونُ "فِي فَهْمِهِ أَخْفَ حَالاً مِنْ

المُعَبَّر، فَإِنَّ الْفَهْمَ أَقْرَبُ إِلَى الْعَلَبَةِ، وَالتَّعْبِيرُ أَقْرَبُ إِلَى الْاِخْتِيَارِ" (197).

جَمَالِيَّاتُ الْمَعْنَى وَلَذَّةُ الْكَشْفِ

لَا يَنْحَصِرُ جَمَالُ النَّصِّ وَاللَّفْظِ فِي الْجَانِبِ الشَّكْلِيِّ حَسْبُ؛ إِذْ إِنَّ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى أَثْرًا مُبَاشِرًا فِي جَمَالِهِ، فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ مِمَّا يَأْلُفُهُ الْمُتَلَقِّي. وَيَكَادُ ابْنُ الْأَثِيرِ يُسَلِّسُ جَمَالَ اللَّفْظِ فِي مَرَاحِلَ لَا يَنْتَقِلُ الْمُتَلَقِّي إِلَى مَرَحَلَةٍ تَالِيَةٍ مِنْهَا حَتَّى يَكُونَ مَتَمِّعًا بِخَصَائِصٍ تُوَهِّلُهُ لَذَّةَ الْاِنتِقَالِ، وَهُوَ يَجْمَعُ مَنَاحِيَ الْجَمَالِ كُلَّهَا لِيَتَوَجَّهَ بِكَوْنِ اللَّفْظِ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ بَيِّنَ الْمَعْنَى. فَالْلَفْظُ الْفَصِيحُ لَدَيْهِ "هُوَ الظَّاهِرُ الْبَيِّنُ، وَإِنَّمَا كَانَ ظَاهِرًا بَيِّنًا لِأَنَّهُ مَأْلُوفُ الْاِسْتِعْمَالِ، وَإِنَّمَا كَانَ مَأْلُوفَ الْاِسْتِعْمَالِ لِمَكَانِ حُسْنِهِ، وَحُسْنُهُ مُدْرَكٌ بِالسَّمْعِ، وَالَّذِي يُدْرَكُ بِالسَّمْعِ إِنَّمَا هُوَ اللَّفْظُ؛ لِأَنَّهُ صَوْتُ يَأْتِلَفُ عَنْ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ؛ فَمَا اسْتَلْذَهُ السَّمْعُ مِنْهُ فَهُوَ الْحَسَنُ، وَمَا كَرِهَهُ فَهُوَ الْقَبِيحُ، وَالْحَسَنُ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِالْفَصَاحَةِ، وَالْقَبِيحُ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِفَصَاحَةٍ؛ لِأَنَّهُ ضِدُّهَا لِمَكَانِ قُبْحِهِ" (198).

وَيَنْبَغِي لَنَا هُنَا التَّنْوِيهِ عَنْ تَعَالُقِ حَمِيمٍ فِي النِّقْدِ الْجَمَالِيِّ بَيْنَ جَمَالِ التَّشْكِيلِ وَانْكَشَافِ الْمَعْنَى أَوْ خَفَائِهِ، وَقُرْبِهِ مِنَ الْمُتَلَقِّي أَوْ بُعْدِهِ عَنْهُ، وَإِقْبَالِهِ عَلَيْهِ وَعَلَى تَأْمُلِهِ أَوْ نُفُورِهِ مِنْهُ؛ إِذْ إِنَّ التَّفَكِيرَ فِي شَأْنِ الْمَعْنَى مَرَحَلَةٌ تَالِيَةٌ لَتَلَقِّي اللَّفْظِ، وَيَتَرْتَّبُ عَلَى هَذَا نَتِيجَةٌ مَنْطِقِيَّةٌ طَبِيعِيَّةٌ تَتِمُّثَلُ فِي أَنَّ الْمُتَلَقِّيَ لَنْ يَسْعَى لِتَجْسِيدِ الْمَرَحَلَةِ التَّالِيَةِ إِلَّا إِذَا وَجَدَ فِي الْأَوَّلَى مَا يُغْرِيه وَيُثِيرُهُ. وَفِي سِيَاقِ كَهَذَا تَوَوُّلِ جَمَالِيَّةِ التَّشْكِيلِ بِالْمُتَلَقِّيِ إِلَى أَحَدِ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَسْتَمْتِعَ بِهَا وَحْدَهَا، فَإِذَا بَحَثَ عَنْ مَعْنَى وَرَاءِ التَّشْكِيلِ الرَّائِقِ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا، أَوْ وَجَدَ مَا يُمْتِعُ فَهْمَهُ كَمَا اسْتَمْتَعَ سَمْعُهُ، وَإِمَّا أَنْ يَرْفُضَ عَنِ النَّصِّ لِمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ جَمَالِيَّاتٍ (199).

إِنَّ تَعَلُّقَ الْجَمَالِ بِالْفَهْمِ وَارْتِيَاخَ نَفْسِ الْمُتَلَقِّي، وَبَلُوغِهِ الْفَائِدَةَ مِنْ طَرِيقِ الْمَعْنَى، جَعَلَ جَمَالَ اللَّفْظِ تَبَعًا لِقُدْرَتِهِ عَلَى الْإِبْلَاغِ وَإِنْ وَخِيًا وَلَحْظًا، وَلَا اسْتِثْنَاءَ فِي الْمُتَلَقِّي طَاقَاتِهِ لِيَسْتَجْلِيَ الْمَقْصُودُ فِي ثَنَائِ الْكَلَامِ، وَهَذَا مَا سَمَّاهُ أَبُو سَلِيمَانَ الْمَنْطِقِيَّ بِلَاغَةَ الْعَقْلِ، وَعَرَفَهَا بِقَوْلِهِ: "أَنْ يَكُونَ نَصِيبُ الْمَفْهُومِ مِنْ

الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفية الحروف، وتكون البساطة فيه أغلب من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً في عرض السنن، والمرمى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب" (200).

بهذا يصبح الجمال مدخلاً أصيلاً للتلقي عند العرب، فهو العامل الأهم في تحقق النص لدى المتلقين، وبغيره يظل النص مفرداً لقبحه؛ فإن القلوب إذا نفرت من "التأليف المستبشع بعدت عن تلقي المعاني، ومثل ذلك رجل أثقف معانيه بكلام فيه ضروب من الخطأ واللعن، فهو إذا ورد على الأسماع نفرت منه القلوب استيشاعاً لما فيه من اللحن والخطأ، وكان ذلك التفار ما يبعدها عن تلقي المعاني" (201).

وقد قرن أهل الكلام جمال الصورة السمعية للألفاظ بجمالية الفهم العقلي ولذة المعرفة، ولهذا تراهم ينفون عن القرآن الكريم تضمته الغريب والوحشي، بل جعلوه يكثر "في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة الأعراب الذين يذهبون مذاهب الغنجهية"، ورأوا أن المختار هو النمط الأقصد "الذي جاء به القرآن، وهو الذي جمع البلاغة والفخامة إلى العذوبة والسهولة" (202)، وكان مما رآه الباقلاني في القرآن أن اجتنبه الوحشي المستكره، والصنعة المتكلفة، جعله "قريباً من الأفهام؛ يبادر معناه لفظه إلى القلب" (203).

ومن الأصول المهمة في حسن الكلام في النقد العربي "وضع الألفاظ موضعها حقيقة أو مجازاً لا ينكره الاستعمال، ولا يبعد فيه"، ومن ذلك "ألا يكون في الكلام تقديم وتأخير حتى يؤدي ذلك إلى فساد معناه وإعراجه في بعض المواضع، أو سلوك الضرورات حتى يفصل فيه بين ما يقبح فصله في لغة العرب؛ كالصلة والموصول وما أشبههما" (204).

وفي السياق نفسه نفهم تلك العلاقة بين الكد والاستكراه، والتوعير

والتعقيد والتثغّر، وبين انغلاق المعنى، وأنبهاهم المغزى، ونفهم لماذا ردّ النقاد الكلام "إذا كان لفظه غثاً، ومعرّضه رثاً... ولو احتوى على أجل معنى وأنبله، وأرفعه وأفضله" (205).

إنّ التعقيد، والمعاظلة، والمداخلة الشديدة بين الكلام بحيث يركّب بعضه بعضاً، تقود لا محالة إلى نفور المتلقّي من النصّ نفسه حال تلقّيه، وتؤدي بكلّ محاولة منه لفهم المعنى، أو تذوق الجمال (206)، ومثلها التكرار واستعمال الغريب غير المألوف من الكلام، وكذلك الإشارات المجهولة المبهمة، ممّا يحتاج إزاءه إلى التفكير والبحث والسؤال، ولهذا رأوا أنّ أجمل التثر والنظم ما كان "يدلّ بعضه على بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض ... أرادوا المعاني إذا وقعت ألفاظها في مواقعها" (207).

ولا ينبغي لنا أن نفهم من هذا التوجيه إلى أن يكون المعنى مُنكشفاً تماماً الانكشاف كما قدّمنا من قبل؛ إذ مدار الأمر هنا وضع الألفاظ مواضعها كما تقتضيها المعاني، ولعلّ المصطلح الذي استعمله ابن طباطبا للدلالة على هذا أوضح في الإبانة عن المراد؛ دالاً عليه بقوله: (سهولة المخارج) قاصداً بها إلى النظم الخطّي الذي لا تعقيد فيه (208). لكنّ النقاد ذهبوا إلى أنّ المعنى الذي يحتاج معه إلى التأمل، ومعالجته معالجة لطيفة، أدخل في باب الفصاحة والجمال ممّا كشف حجابّه لأوّل وهلة؛ "لأنّه كالاستدلال في اللغة، والغالب أنّه يزيد على المواضع السابقة، ولأنّه مواضع تختص" (209).

وللسبب نفسه ذهبوا إلى أنّ السمع يمتج وُرد المعاني المكرورة المشهورة عليه، وذهب قوم "إلى استحسان المعنى الغريب" (210)، ورأوا أنّ المبدع إذا تطفّ في مقاربة المتلقّي "لشوب ذلك بما يلبسه عليه؛ فقرّب منه بعيداً، أو بعدد منه قريباً، أو جلّل لطيفاً، أو لطّف جليلاً، أضغى إليه فوعاه، واستحسنه السامع واجتبه" (211). وقد أشار الجاحظ إلى تكوّن هذا الانتباه منذ عهد مبكر؛ إذ نقل عن النّظام دعوته الناس لاجتناب كثير من المفسرين الذين

ينصبون أنفسهم للعامة؛ ذلك بأن أكثرهم "يقولُ بغيرِ روايةٍ على غيرِ أساس، وكلّما كان المفسّرُ عندهم أغربَ كان أحبَّ إليهم" ⁽²¹²⁾، وعلّق الجاحظُ نفسه على ذلك مؤكّداً رأيَ النّظام بقوله: "وليس يؤتى القومُ إلّا من الطّمع، ومن شدّة إعجابهم بالغريب من التّأويل" ⁽²¹³⁾.

ثمّة؛ إذن، ما ظاهره التّناقضُ في التّراث التّقديّ والبلاغيّ عند العرب حيال ألفة المعنى أو غرابته؛ حيث يُركّزُ بعضُ النّقاد على ضرورة ظهور المعنى للمتلقّي، على حين يميلُ بعضُهم الآخرُ إلى الإغراب والاستطراف والإبهام، ممّا يقودُ إلى توقّع أنّ هناك اتّجاهين مختلفين في قضيّة جمال المعنى، وهو توقّع يستندُ إلى ظاهر التّناقض بين المسارين!

يقرن ابنُ سينا لذة العبارة بما تُفهم، ويُقرّرُ استكراه الإغراب لما لا يُفهم ⁽²¹⁴⁾، وهو خيرُ ما يمثّلُ الاتّجاه الأوّل فضلاً عمّا تقدّم من آراء نقدية في مطلع الكلام على جماليّة المعنى، لكنّ أكثر النّقاد الذين امتزجَ نقدُهم بثقافتهم الفلسفيّة مالوا إلى نقيض قولِ ابن سينا؛ فقد نرى إلى عبد القاهر الجرجانيّ في كلامه على الكناية والتّعريض، وكيف يذهبُ المبدعون في الصّفة وإثباتها مذهبَ التّعريض؛ فإذا فعلوا ذلك "بدتْ هناك محاسنُ تملأ الطّرف، ودقائق تُعجزُ الوصف، ورأيتْ هناك شعراً شاعراً، وسِحراً ساجراً، وبلاغةً لا يكملُ لها إلّا الشّاعر المُفلق، والخطيبُ المُصنّع. وكما أنّ الصّفة إذا لم تأتِكَ مُصرّحاً بذكرها، مكشوفاً عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها، كان ذلك أفحَمَ لسانها، وأطفَ لِمكانها؛ كذلك إثباتك الصّفة للشيء تُثبتُها له إذا لم تُلقِه إلى السّامع صريحاً، وجئتَ إليه من جانب التّعريض والرّمز والإشارة، كان له من الفضل والمزية، والحسن والزّونق، ما لا يقلُّ قليلاً، ولا يُجهلُ موضعُ الفضيلة فيه" ⁽²¹⁵⁾.

ويرى حازمُ القرطاجيّ أنّ النفوس لها "تحركٌ شديدٌ للمحاكيّات المستغربة"؛ لما تُخيّلُ هذه المُحاكيّات للنفوس ما لم يكن لها عهدٌ به من قبل،

والتنفس تستطرف غير المعهود أكثر من الذي اعتادته⁽²¹⁶⁾، وتكون أشد إعجاباً بالمتماثلات أو المتشابهات أو المتخالفات التي يعز وجودها؛ إذ لا تجد "للمناسبة بين ما كثر وجوده ما تجد لما قل من الهزة وحسن الموقع"⁽²¹⁷⁾. وإلى مثل هذا ذهب السجلماسي في كلامه على جمالية المجاز: من حيث تحقيقه أصل الغرض من الشعر، وهو التخييل والاستفزاز، وعرفه بقوله: "هو القول المستفزع للنفس؛ المتيقن كذبه، المركب من مقدمات مخترعة كاذبة تُخيّل أموراً وتحاكي أقوالاً"، وبما أن الشعر مبني على التخييل والاستفزاز، ولكون القول المخترع المتيقن كذبه أعظم تخيلاً واستفزازاً وإلذاً للنفس "لمزيد الغرابة والطراءة، ولؤلوع النفس بذلك"، فإنه يكون "أذهب في معناه"⁽²¹⁸⁾.

إن لمفاجأة المتلقي بالجديد المستطرف، والغريب الذي لم يخطر بباله، أثراً مُحَقَّقاً في إحساسه باللذة، ولا سيما إذا أتى بالشيء من غير بابه، وتدوّق جمال التادر الذي لم يعهده ذهنه، وهذا ما جعلهم يرون في التشبيه الذي يكون فيه المشبه به نادر الحضور في الذهن، غاية التهاية في الحسن، من حيث يستطرفه المتلقي "استطراف التوارد عند مُشاهدتها"، ويستلذ به "استلذاذها لجِدَّتِها، فلكل جديد لذة"⁽²¹⁹⁾. وهو ما عدّه حازم تشبيهاً مخترعاً لما لم يتداوله الناس، ورأى أنه "أشدّ تحريكاً للنفوس... لأنها أنست بالمعتاد فربما قل تأثرها له، وغير المعتاد يفجؤها بما لم يكن به لها استئناس قط"⁽²²⁰⁾.

ليس غريباً، إذاً، أن يُنظر في سياق كهذا إلى المجاز بوصفه أبلغ من الحقيقة، في كثير من الكلام، بما يحسن موقعه في القلوب والأسماع، وإذا عرفنا أن كل ما عدا الحقائق "من جميع الألفاظ، ثم لم يكن مُحالاً، فهو مجاز"، تبين لنا أنّ كثرة المجاز بصنوفه في التعبير الأدبي، بل اللغوي بعامة. وإذا بحثنا عن سبب تفرّد المجاز بهذه القيمة الجمالية وجدنا التقاد والبلاغيين يُعيدون الأمر إلى "احتماله وجوه التأويل"، ولهذا صار "التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلّة تحت المجاز"⁽²²¹⁾.

ولعلّ هذه التّوجيهات تكشفُ عن أصلِ جماليّة المجازِ بفتونهِ المختلفة، وهي لا شكّ كامنةٌ في علاقةِ المتلقّي بالمعنى الذي يتكشفُ عنه النصُّ الإبداعيُّ، وقدريته على ولوجِ سطحِ النصِّ غوراً إلى أعماقه، بل في احتمالِ النصِّ للتأويل، واتساعه ليُحمَلَ محامِلَ متنوّعة تنصّوي في نهايةِ المطافِ تحت عبارةٍ واحدة. وليس الإيهامُ ببعيدٍ عن هذا الإطارِ لما في إيهامِ الشيء "من التّهويل والإكبار له، والتفخيم لشأنه، لطُموحِ النفسِ فيه كلّ مطمح، وذهابها في شأنه كلّ مذهب"، ومَرَدُّ ذلك إلى ولوع "النفسِ بتصوّر المعاني، وعنايتها بتحصيلها وتفهمها"، فإذا وردَ عليها اللفظُ المشتملُ على إيهامِ معنى ما "أشْرأَبَتْ ونَزَعَتْ إلى تصوّر المعنى المدلولِ عليه باللفظ، فإذا حاولته فأنبَهم عليها، هالها الأمرُ، وطَمَحَتْ فيه كلّ مطمح، وذهبت في تأويله -لا تساعه عليها- كلّ مذهب" (222).

بهذا، تُضحى العلاقةُ بين إحساسِ المتلقّي باللذة وبين تجلّي معاني النصِّ لذنه واضحةٌ تمامَ الوضوح؛ فاللذة ناتجةٌ أصلاً عن ظفرِ المتلقّي بالمعنى بعد جموحه، وفوزه بالخبية اللطيفة المتوارية خلف حُجب اللفظ الكثيفة، وهذا مُستصفي دعوةِ المرزوقي التي وجهها للمبدع بأن يُلطفَ المعنى، ويأخذ "من حواشيه حتّى يتسّع له اللفظ، فيؤديه على غموضه وخفائه، حتّى يصير المدركُ له، والمشرّف عليه، كالفائز بذخيرة اغتنمها، والظافر بدفينة استخرجها" (223).

ويُنضافُ إلى ما تقدّم لفئةٌ لطيفةٌ لبعضِ النُّقادِ إلى الجمالِ والقبحِ باعتبارِ التّفعِ والضّر؛ إذ قصرُوا الجميلَ على النّافع، وعلّلوا نزوعَ النفسِ إلى الجمالِ بسببٍ من نزوعها إلى الفضيلة، على أنّ النفوسَ تختلفُ في فهمها للتّفع، ونظرتها إلى الجميلِ باعتبارِ تجاربها الدّائية وأدواقها الخاصّة، وكذلك بالنّظر إلى عمقِ التجربة وعمُرِها. يقول ابنُ سينا: "إنّما عَرَفُوا من الخير النّافع الذي عندهم بحسبِ سنّهم، وكأنّه اللذة وما يجري معها، والفكرُ المبني على الفطرة. وهذه الفكرةُ إنّما تجذبُ إلى النّافع الذي بحسبِ المفكرِ وعنده، وأمّا الجاذبُ

إلى الجميل، فهو الفضيلة لا الفطرة" (224).

إنَّ الجمالَ في هذه الحالِ يُضحي وسيلةً لا غايةً، في إطارِ وظيفيٍّ للنَّصِّ كونهُ يُؤدِّي إلى غيره، ولا يُكتفى بالتَّظَرِّ إليه بما يُحقِّقُ من متعةٍ جماليَّةٍ خالصةٍ، فالشَّعرُ الجميلُ عندَ ابنِ طباطبا هو الذي يُمازجُ الرُّوحَ ويلائمُ الفهمَ، ويكونُ أنفذَ من السَّحرِ، وأخفى ديباً من الرُّقى، فإنَّ كانَ كذلك "سَلَّ السَّخائمَ، وحلَّلَ العُقَدَ، وسَخَّى الشَّحِيحَ، وشَجَّعَ الجبانَ" (225)، وهو عندَ ابنِ رشيقي "كلامٌ: يَحسُنُ فيه ما يَحسُنُ في الكلامِ، وَيَقْبَحُ منه ما يَقْبَحُ في الكلامِ، وبِقَدَرِ حُسْنِهِ وقُبْحِهِ يكونُ نفعُهُ وضَرَرُهُ" (226).

وإنَّ وظيفةَ الإمتاعِ التي تتركزُ على الجمالِ أساساً إنما هي مَدخلٌ لغيرها من الوظائفِ التي يمكنُ أنْ يؤدِّيها النَّصُّ الإبداعيُّ، ولكنها تظلُّ هي الأصلُ الذي لا سبيلَ إلى تحقيقِ الوظائفِ الأخرى من دونه، لأنَّ الجمالَ مَسْرَبٌ للمعرفةِ والأخلاقِ والتَّأثيرِ والإقناعِ والتَّواصلِ؛ غيرَ أنَّه قد لا يكونُ مأموناً إذا حُرِّفَتْ فيه الحقائقُ، وزُوِّرَتْ فيه القضايا، ولُوِّتْ فيه اصطلاحاتُ المبادئِ والقيمِ، وهو ما حرَّصَ العربُ قديماً على اجتنابه - نظرياً على الأقلَّ!

الهوامش والمراجع

- (1) لسان العرب، وتاج العروس، ومختار الصحاح، (نصص)
- (2) روى الجاحظ عن أحد الحكماء وقد سُئِلَ: ما جُماعُ البلاغة؟ فقال: "معرفةُ السليم من المعتلِّ، وفصلُ ما بينَ المضمَّن والمطلَق، وفَرْقُ ما بينَ المَشْتَرَكِ والمفْرَد، وما يحتَمِلُ التَّأويلَ من المُنْصَوِّصِ المَقْيَدِ"، أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، د.ت 2 ص 104.
- (3) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، إيران: دار البصائر، 1415هـ، (النص).
- (4) شرح المصطلحات الكلامية، المادَّة نفسها.
- (5) شرح المصطلحات الكلامية، المادَّة نفسها.
- (6) شرح المصطلحات الكلامية، المادَّة نفسها.
- (7) لسان العرب، وتاج العروس، ومختار الصحاح، (ظَهَرَ).

- (8) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، ط2، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت، 1 ص385.
- (9) ناصر حميد الشيخ إبراهيم المبارك، **الظاهر اللغوي في علوم العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، رسالة دكتوراه مخطوطة أعدها الباحث بالجامعة الأردنية، عمان، 2003، ص38.
- (10) أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا، **الشفاء - الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، 1954، ص204، ولعل المسألة عنده وعند السكاكي تُحيل مباشرة إلى مفهوم الانزياح الدلالي في النقد الحديث!
- (11) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، **مفتاح العلوم**، ضبط وشرح نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، ص276 - 277، ويقصد به أخذ كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم، وقد كان دقيقاً في ذلك حين قال: "أما الإيجاز والإطناب؛ فلكنهما نسبتيين، لا يتيسر الكلام فيهما إلا بتزك التحقيق، والبناء على شيء عرفي"، وكأنه يقصد بمعارف الأوساط المساواة؛ حيث يكون اللفظ على قد المعنى حسب! ويدل عليه تعريف السجل ماسي للمساواة بقوله: "قول مركب من أجزاء فيه مساوفة لمضمونها مطابقة له من غير زيادة ولا نقصان"، ويجعله في المرتبة العالية والطبقة الرفيعة، فإن "الألفاظ بما هي ذوات معانٍ، والمعاني بما هي ذوات ألفاظ، ينبغي لكل منهما أن يكون طبقاً للآخر، وإن أمكن إساس اللفظ شبه المعنى فهو أتم وأفضل"، أبو القاسم الأنصاري، **المنزع البديع في أساليب البديع**، ط1، تحقيق علّال الغازي، المغرب: مكتبة المعارف، 1980، ص183.
- (12) سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ص52، وأمثلة ذلك قوله: "فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيك أُمس، وسأتيك غداً. وأما المحال فإن تنقُض أول كلامك بآخره، فتقول: أتيك غداً، وسأتيك أُمس. وأما المستقيم الكذب فقولك: حملتُ الجبل، وشربتُ ماء البحر، ونحوه. وأما المستقيم القبيح فإن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك: قد زيداً رأيتُ، وكَي زيداً يأتيتُ، وأشبه هذا. وأما المحال الكذب فإن تقول: سوفُ أشربُ ماء البحر أُمس". والملاحظ هنا أن هذا كله مما يُعتمد في تقسيمه على المعنى لا اللفظ سوى ما كان من أمر المستقيم القبيح، ففي اللفظ علته.
- (13) كانت محاولته ابن تيمية تفسير سورة التور قريبة من النظر الكلي إلى السورة، ولهذا بدأ تفسيرها بمقدمة عن السورة كلها!
- (14) البيان والتبيين، 1 ص75، والحديث هنا مقصور على معنى النص اللغوي!
- (15) أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، **شرح ديوان الحماسة**، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967، ق1 ص8، وانظر **المنزع البديع**، ص249.
- (16) الحسن بن رشيق القيرواني، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، 1981، 2 ص117.
- (17) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، **كتاب الصناعتين**، تحقيق محمد علي

- البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952، ص 161، وانظر: محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، **عيار الشعر**، ط 3، تحقيق محمد زغلول سلام، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت، ص 52، **العمدة**، 1 ص ص 285 - 286.
- (18) البيان والتبيين، 1 ص 67، ضياء الذين نصر الله بن محمد بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، 2 ص 244، **العمدة**، 1 ص 257، **عيار الشعر**، ص ص 83 - 84.
- (19) البيان والتبيين، 2 ص 7، 8، وفيه أيضاً "كَانَ قَمِيناً بِحُسْنِ المَوْقِعِ، وبانتفاع المستمع".
- (20) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **الشعر والشعراء**، بيروت: دار الثقافة، د.ت، 1 ص 34، وجعل الدينوري أفضل التصوص أشبهرها، وسماه المَطْمَع؛ وأراد به "الذي يَطْمَعُ في مثله مَنْ سَمِعَهُ، وهو مكان النجم من يد المُنْأَوِلِ"، ومَطْمَعُ الشعر حسن الزوي، سهل الألفاظ، بعيد من التعقيد والاستكراه، قريب من أفهام العوام، وكذلك اختار للخطيب والكاتب. انظر **العمدة**، ص 129، القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت، ص 25.
- (21) عيار الشعر، ص 48، والمقبوس يحمل فكرة التناص نفسها، ويشار هنا إلى وصية ابن خلدون لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ مَبْدِعاً بَأَنْ يُنَمِّيَ مَلَكَةَ لِسَانِهِ، بِمُطَالَعَةِ التَّصَوُّصِ الجَيِّدَةِ وحفظها أولاً، وإلى ما كَانَ يَفْعَلُهُ بَعْضُهُمْ من محاولات المراس والدربة؛ كحفظ أبي نواس أربعة عشر ألف أرجوزة، وحفظ خالد بن عبد الله القسري ألف حُطْبَةٍ؛ ويشترطون ذلك بَأَنْ يَتَنَاسَى المَبْدِعُ محفوظه؛ بِمَعْنَى أَنْ يُصَيِّحَ المَحْفُوظَ جزءاً من تشكيل الذَاتِ المَبْدِعَةِ، ويتماهي الذاتي به ليتشكّل عن ذلك أسلوب خاص به!
- (22) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، طهران: منشورات الشريف الرضي، د.ت، 2 ص 141.
- (23) أبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجي، **سرّ الفصاحة**، صححه وعلّق عليه عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1969، ص 329، وانظر ص ص 148-149.
- (24) الوساطة، ص 53.
- (25) سرّ الفصاحة، ص 244.
- (26) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ط 1، تحقيق محمد الفاضلي، بيروت: المكتبة العصرية، 1998، ص ص 251 - 252، وانظر له: **دلائل الإعجاز**، ط 1، تقديم وشرح ياسين الأيوبي، بيروت: المكتبة العصرية، 2000، ص 133.
- (27) الإمتاع والمؤانسة، 3 ص 144، وانظر ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، ص 259، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1967، وقال الجاحظ إنهم مدحوا "التخلص.. إلى إصابة عيون المعاني، ويقولون: أصاب الهدف إذا أصاب الحق جملة، وقُرْطَسَ.. إذا كان أجود إصابة..، فإن قالوا: رمى فأصاب الغرّة، وأصاب عين القرطاس، فهو الذي ليس فوقه أحد" البيان والتبيين، 1 ص 147.

- (28) الإمتاع والمؤانسة، 3 ص 144، تلخيص الخطابة، ص 260، وانظر عيار الشعر، ص 105-111، في التصوص المستكرهة.
- (29) دلائل الإعجاز، ص 133.
- (30) انظر في القصيدة: الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، 1 ص 169-170، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، وقد خالف بعض الحشوية عن هذا الرأي، فأجازوا أن يُخاطبنا تعالى بالمهمّل، ورأوا أنّ القرآن والشّنة مملوءان بما لا يُفهم من الحشو، واستدلوا على ذلك بأوائل كثير من الشّور (الأصوات المقطّعة)، وادّعوا الجواز لما وقع خطاب المكلفين بها، وقد رفض المعتزلة الخطاب بالمهمّل أيضاً القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965-1960، 16 ص 347، 356، أمّا أوائل الشّور التي استدلت بها الحشوية فقد اختلفت في دلالتها على بضعة وثلاثين قولاً، انظر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ط 3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، 1 ص 86.
- (31) البيان والتبيين، 1 ص 115.
- (32) البيان والتبيين، 1 ص 116، عيار الشعر، ص 69.
- (33) العمدة، 1 ص 123، وانظر مفتاح العلوم، ص 417.
- (34) البيان والتبيين، 2 ص 281، وانظر وصفه لحديث رسول الله (ع) وبيانه ونفعه المصدر نفسه، 2 ص 17-18.
- (35) الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحرّي، تحقيق السيّد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف، 1961، 2 ص 299.
- (36) أسرار البلاغة، ص 9.
- (37) العمدة، 1 ص 93.
- (38) كتاب الصناعتين، ص 36، وانظر: أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ط 3، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت، ص 127.
- (39) العمدة، 1 ص 201.
- (40) الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 139، وفيه أنّ أعرابنا وقف على مجلس الأخفش، فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحارّ وعجب، وأطرق ووسّوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا!.
- (41) المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 361، وانظر ص 360، 375، 376، 378.
- (42) عيار الشعر، ص 168-169.
- (43) دلائل الإعجاز، ص 378، وانظر أسرار البلاغة، ص 56-57، البيان والتبيين، 2 ص 270، الصناعتين، ص 45-46، 134، العمدة، 1 ص 220، 221-222، 261، 2 ص 264، 265-266، مفتاح العلوم، ص 416، أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989، ص 30، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1962، ص 575.

- (44) انظر لسان العرب، وتاج العروس، ومختار الصحاح، (عنى).
- (45) السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مصر: مطبعة المؤيد، 1321هـ، ص234، والشيء في تعريفهم هو "ما يجوز أن يُخبر عنه، وتصح الدلالة عليه".
- (46) الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، حيدر آباد الذكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1329هـ، 3 ص28.
- (47) المصدر نفسه، 3 ص283، وقضية انصافه بالفعل والإمكان قضية فلسفية محضة؛ لكن هذا الوصف قد يُعيد الذهن إلى تقسيمات اللغويين بين اللغة بوصفها نظاماً مجرداً قائماً، وبين الكلام الذي هو استعمال للمجرد. وهكذا فالمعاني مجردة تظل في نطاق الممكن ما لم تُستعمل ويُعبر عنها بالفاظ تدل عليها!
- (48) البيان والتبيين، 1 ص141، وانظر في القضية: مصطفى ناصف، مشكلة المعنى في النقد الحديث، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1970، ص131، درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي، القاهرة: دار نهضة مصر، 1960، ص ص105-106، شوقي ضيف، في النقد الأدبي، القاهرة: دار المعارف، دت، ص ص110-111.
- (49) شرح المصطلحات الكلامية، (الكلام اللفظي)، (الكلام الحقيقي)، (الكلام النفسي)، وقد فرّق الأشاعرة بين الكلام الحسي (إيجاد الحروف والأصوات الدالة على المعاني)، وبين المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي، وقال بعضهم: "معنى قائم بذاته يُعبر عنه بالعبارات المختلفة يُسمى كلاماً نفسياً".
- (50) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، التفسير الكبير - مفاتيح الغيب، القاهرة: المطبعة البهية، 1938، 1 ص23.
- (51) المستصفي، 1، ص85.
- (52) شرح المصطلحات الكلامية، (المفهوم)، فالمفهوم هو ما يفهم من كلمة مثل (بيت)، باختلاف البيوت وألوانها وأحجامها، والمعنى قد يكون ما يفهمه واجدنا من الكلمة بانطباقها على صورة ما في ذهنه، أو ما سمّاه الشكاكي خزنة الصور. انظر: مفتاح العلوم، ص351.
- (53) مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، القاهرة: دار القلم، 1965، ص72، ص74.
- (54) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1969، ص75، ص76، وفي التراث يُفرّق بين العلم والمعرفة بأن العلم لا يقتضي سبق جهل بالمعلوم بخلافها؛ إذ لا تكون المعرفة بالشيء إلا من بعد جهل به، ولهذا كان من أسماء الله العالم. انظر: زكريا بن محمد الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، 1، تحقيق مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991، ص ص66-67.
- (55) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، السياسة المدنية، 1، تحقيق فوزي ميري نجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964، ص35، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وشرحه إبراهيم جزي، بيروت: دار القاموس الحديث، دت، ص65. وانظر: سعد الدين كليب، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، دمشق: وزارة الثقافة، 1997، ص ص34-35.

- (56) أبو علي الحسن بن عبد الله، الشفاء - الإلهيات، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، 1960، ص 409، وانظر له: المبدأ والمعاد، طبع باهتمام عبد الله نوراني، طهران، 1984، ص 81.
- (57) إخوان الصفا، جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1970، ص ص 79-80، والإنسان إذا بلغ تلك الرتبة حيث يكون "العاقل والمعقول والعقل فيه شيئاً واحداً بعينه.. كملت سعادته" السياسة المدنية، ص 35.
- (58) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 132؛ وهذا يُذكرُ بمقالة: "رأبي في المسألة صوابٌ يحتملُ الخطأ، ورأيتُ خطأً ويحتملُ الصواب". المصدر نفسه، ص ص 133-134.
- (60) البيان والتبيين، 1 ص ص 104-109، ص ص 14-149.
- (61) المصدر نفسه، 1 ص ص 138-139. وانظر: منهاج البلاغة وسراج الأدباء، ص ص 24-25، وهي المتصورات الأصلية، وما "يشارك في فهمه الخاص والعالم" منهاج البلاغة، ص ص 188-189. وانظر: أسرار البلاغة، ص 251، حيث يقول عبد القاهر: "فإن كان مما اشترك الناس في معرفته وكان مستقراً في العقول والعادات، فإن حكم ذلك.. حكم العموم.. ومن ذلك التشبيه بالأسد.. لأن هذا مما لا يختص بمعرفته قومٌ دون قوم، ولا يحتاج في العلم به إلى روية وتدبر وتأمل، وإنما هو في حكم الغرائز المركوزة في النفوس".
- (62) البيان والتبيين، 1 ص ص 138-139. وانظر: أسرار البلاغة، ص 251، منهاج البلاغة، ص 23، ص 189، وفيه: "فالمعاني المتعلقة بهذه الطرق الخاصة ببعض الجماهير لا تحسن في المقاصد العامة المألوفة التي يُنحى بها نحو ما يستطيه الجمهور.. وإنما تكون أصيلة في الشعر إذا كان غرض الكلام منبئاً على مُحاكاتها".
- (63) البيان والتبيين، 1 ص 111.
- (64) دلائل الإعجاز، ص 272.
- (65) مفتاح العلوم، ص ص 358-359.
- (66) عبد القادر المهيري وزميله، النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي، تونس: الدار التونسية، 1988، ص 32.
- (67) النجار، لطيفة. منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، عمان: رسالة دكتوراه مخطوطة أعدت في الجامعة الأردنية، 1995، ص 28. وينقسم المعنى باعتبار وظيفة اللغة أقساماً ثلاثة، فقد يكون وصفيّاً (مرجعياً - أصلياً) من حيث يصف حالة في العالم الموضوعي، أما التعبيري فيشخص الحالة النفسية التي يُريد إليها المعبر عنه، فهو ما يقصد إليه المبدع، وأما حين تُستخدم اللغة في المجتمع بما تعكس العلاقات والمحددات الاجتماعية، فإن المعنى هنا يتأثر بالسياقات الاجتماعية الخارجية التي تلبس العبارة عنه، المصدر نفسه، ص ص 14-15.
- (68) منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، ص ص 31-32.
- (69) النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي، ص 12.
- (70) انظر مثلاً دلائل الإعجاز، ص 272، منهاج البلاغة، ص 14، ومن الجدير ذكره هنا أنّ مجمل من تطرق للتلقي عند العرب حاول أن يفسر التراث على فكرة نفي المقاصد، ومنهم من وقع

في تناقض حين ذهب إلى ما تقدّم من نفي المقاصد، ثم قال: "إنّ التأويل في المجاز العقلي يعتمد على قدرة المتلقّي في اكتشاف حقيقة الإسناد من خلال معرفة نوايا الشاعر ومقاصده". انظر: محمد رضا مبارك، استقبال النصّ عند العرب، عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996، ص 226. ومثله حمّادي صمود الذي رفض فكرة المقاصد ثم قال بأن غاية المجاز القصوى "هي التأثير في السامع تأثيراً تتحقّق معه مقاصد صاحب النصّ"، انظر: التفكير البلاغيّ عند العرب، تونس: كلية الآداب، 1994، ص 230، وإلى مثل ذلك ذهبت فاطمة البريكي أيضاً معتمدة على نصّ مقطوع من سياقه للقاضي الجرجاني جاء فيه: "باب التأويل واسع والمقاصد معيّنة". انظر: فاطمة البريكي، قضية التلقّي في النقد العربي القديم - رسالة ماجستير، الأردن: الجامعة الأردنية، 2001، ص 72. وانظر في نصّ القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ص 374، وهو لا ينفي فكرة المقاصد، وإنما يقول بتغيّبها عن المتلقّي لأنّه لم يتلقّ عن الشاعر مباشرة ليعرف مقصده، ولهذا أوصى باتباع موقع اللفظ والاستشهاد بالظاهر. وللقاضي عبد الجبار رأي طريف في ذلك. انظر: المعني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 37.

- (71) منهاج البلغاء، ص 132.
- (72) منهاج البلغاء، ص 131، وكأني بحازم يتوارّد على اصطلاحات أهل الفقه: الفرض والسنة المؤكدة والمستحب!
- (73) منهاج البلغاء، ص 23-24.
- (74) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ - دراسات في علوم القرآن، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 199.
- (75) قضية التلقّي في النقد العربي القديم، ص 51، حيث رأت فاطمة البريكي أنّ هذه القضية "تمثّل صورة من صور التلقّي السلبي الذي كان شائعاً في تراثنا النقديّ والبلاغيّ القديم!"
- (76) أسرار البلاغة، ص 247-248، مُعلّقاً على بيت أبي تمام:
وكان المَطْلُ في بدءِ وعُودِ دُخاناً للصَّنِيعَةِ وهي نارُ
- (77) كتاب الصناعتين، ص 42. وانظر البيان والتبيين، 1 ص 113، 106، 161-162، العمدة، 1، ص 247.
- (78) كتاب الصناعتين، ص 6، ص 51 - 52.
- (79) البيان والتبيين، 2 ص 39.
- (80) العمدة، 2، ص 294-295.
- (81) كتاب الصناعتين، ص 6، العمدة، 2 ص 53.
- (82) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجبل، 1996، 1 ص 89-90، أسرار البلاغة، ص 109، العمدة، 1 ص 247.
- (83) سرّ الفصاحة، ص 290. وانظر: ص 273، 351، العمدة، 1 ص 287، دلائل الإعجاز، ص 290، كتاب الصناعتين، ص 240-243. والعسكريّ يفصّل في هذا فيجعل أجود التشبيه على أربعة أوجه، هي "إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، ...، والوجه الآخر إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، ...، والوجه الثالث إخراج ما لا يُعرف

- بالبلديّة إلى ما يُعرَفُ بها، ... والوجهُ الزايجُ إخراجُ ما لا قُوَّةَ له في الصَّنعةِ إلى ما له قُوَّةٌ فيها". وقد أدَّى التشبيهُ في البيان العربيّ وُجوهاً من الوظائف بما جسّدَ المعنى وقَرَّبَه من الأُفهام؛ مثل التبليغ والإفادة والتبيين والتخصيص والتأثير والتأكيد عبد الباري سعيد، أُتِرَ التشبيه في تصوير المعنى - قراءة في صحيح مسلم، ط1، (القاهرة: 1992)، ص ص 7-13.
- (84) مفتاح العلوم، ص412، أسرار البلاغة، ص ص 92-93، دلائل الإعجاز، ص117، سرّ الفصاحة، ص134، 247، كتاب الصناعتين، ص ص 268-269، وقد عرّفها ابن أبي الإصبع المصريّ بقوله: "الاستعارةُ تسميَةُ المرحوح الخفيّ باسم الزاجح الجليّ". انظر: بديع القرآن، ط1، تحقيق حفني محمد شرف، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1957، ص19.
- (85) أسرار البلاغة، ص ص 69-70.
- (86) أبو الفتح عثمان بن جنيّ، الخصائص، تحقيق: محمد عليّ التّجار، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، 1 ص230. ويقرّر السجلماسي أنّ الكنايةَ أبداً "أخلى موقعاً من التصريح" لما تُحدثُه من لَذَّةٍ للمتلقّي، ويردّ كلّ وجوه المجاز إلى التشبيه في أضلّها؛ وهو الذي يوجَدُ التخييلُ المِلْدُ للنفس. انظر: المنزَع البديع، ص244. وانظر: جابر عصفور، الصورة الفنيّة في التراث النقديّ والبلاغيّ عند العرب ط3، الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993، ص326.
- (87) كتاب الصناعتين، ص ص 64-65.
- (88) أسرار البلاغة، ص ص 105-107، وانظر: ص72. وقد أشارَ عبد القاهر إلى أنّ البحثيّ من الشعراء التّاديرين في تقريبِ المعاني الدّقيقة، وردّ البعيدِ الغريب منها إلى المألوفِ القريب، وأنّ ذلك كانَ نهجَه في كثيرٍ من قصائده التي مدّح بها المتوكّل؛ لكنّه لمّا خالَفَ عن نهجِه ثَقُلَ شِعْرُه عليه لمّا أَصْبَحَ غيرَ قادرٍ على فَهْمِ معانيه، أسرار البلاغة، ص ص 110-111.
- (89) الفخر الرّازي، المحصول في علم الأصول، ط1، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999، 1 ص ص 125-126.
- (90) البيان والتبيين، 1 ص ص 89-90. وانظر: عيار الشّعر، ص55، دلائل الإعجاز، ص ص 397-398، أسرار البلاغة، ص ص 98-99، العمدة، 1 ص243، ص ص 302-311، كتاب الصناعتين، ص348، 423، سرّ الفصاحة، ص259، مفتاح العلوم، ص ص 359-360، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص200.
- (91) كتاب الصناعتين، ص29، 153، 257. وانظر: أسرار البلاغة، ص253، 278، سرّ الفصاحة، ص265، مفتاح العلوم، ص ص 387-388.
- (92) الإمتاع والمؤانسة، ص71، وهذا مضمونُ بعضِ مُحاورَةِ السّيرافيّ ومثي بن يونس التي ساقَها التّوحيديّ.
- (93) كمال يوسف الحاجّ، فلسفة اللغة، بيروت: دار النّشر للجامعيين، 1959، ص ص 20-21.
- (94) المقابسات، ص75.
- (95) أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد النثر (المنسوب إليه)، تحقيق: طه حسين وعبد الحميد العبادي، القاهرة: المطبعة الأميريّة، ص ص 9-11.

- (96) الدلالة في أصلها قد تكون لفظية أو غير لفظية باعتبار دلالة اللفظ على المعنى أو دلالة غيره على المعنى مثل دلالة الإشارة والتعبئة عند الجاحظ. انظر: جامع العلوم، 2 ص 105.
- (97) مفتاح العلوم، ص 329-330. ويجعلون في الأخيرة دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء باعتبار أخرى. انظر: معيار العلم، ص 72، الحدود الأنيقة، ص 79.
- (98) انظر التعريفات، ص 109، جامع العلوم، 2 ص 107، 3 ص 283.
- (99) فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق وتقديم إبراهيم السامرائي ومحمد بركات أبو علي، عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، 1985، ص 40. وهذه الدلالة "يستحيل تطرق الكمال والتقصان إليها؛ فإن السامع للفظ إما أن يكون عالماً بكونه موضوعاً لمسمّاه، أو لا يكون؛ فإن كان عالماً به عرف مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالماً به لم يعرف منه شيئاً أصلاً"، أما العقلية المعنوية فهي "ليست دلالة نفس الصيغة على معناها، بل دلالة معناها على معنى آخر"، المصدر نفسه، ص 49، وواضح تماماً أنه يُعبد صياغة رؤية عبد القاهر للمعنى ومعنى المعنى!
- (100) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 40-41. وفي مثل هذا يقول حازم: "إن المعاني التي تتعلّق بإدراك الحس هي التي تدور عليها مقاصد الشعر، وتكون مذكورة فيه لأنفسها، والمعاني المتعلقة بإدراك الذهن ليس لمقاصد الشعر حولها مدار"، وسبب ذلك أن المعاني المتعلقة بإدراك الذهن "ليس الحسّ والقبح والغربة فيها واضحاً ووضوحه فيما يتعلّق بالحس"، منهاج البلغاء، ص 29.
- (101) يقول الشكاكي: "أما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طُرُق مختلفة؛ بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالتقصان، ليُحتَرَزَ بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"، مفتاح العلوم، ص 162.
- (102) دلائل الإعجاز، ص 394، وهو يُشير إلى إجماع العقلاء على ذلك. وانظر: نهاية الإيجاز، ص 49.
- (103) نهاية الإيجاز، ص 41. ويُشير الجاحظ إلى هذه الفكرة حين قال: "نظَرْنَا في الشعر القديم والمحدث فوجدنا المَعْنَى يُقْلَبُ وَيُؤْخَذُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ"، انظر: أبو إسحق إبراهيم بن علي الحصري، زهر الآداب ونثمر الألباب، تحقيق صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية، 2001، 3 ص 666.
- (104) حسن طبل، المعنى الشعري في التراث النقدي، ط 2، القاهرة: دار الفكر العربي، 1998، ص 202-207.
- (105) أبو الحسن علي بن عيسى الرّماني، الثّكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، القاهرة: دار المعارف، 1968، ص 98. وانظر: منهاج البلغاء، ص 416-417.
- (106) دلائل الإعجاز، ص 275، نهاية الإيجاز، ص 47.
- (107) دلائل الإعجاز، ص 275.
- (108) انظر المثال وتحليله في نهاية الإيجاز، ص 49-50.
- (109) البيان والتبيين، 1 ص 76.

- (110) الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ص 69.
- (111) منهاج البلغاء، ص 172. ويُشِيرُ حَازِمٌ إِلَى فَضْلِ دَلَالَةِ الْإِبْهَامِ أحياناً على دلالة الإيضاح " مِنْ قَبْلِ أَنْ يُبْهَمَ الشَّيْءُ حَامِلٌ عَلَى الطَّمُوحِ إِلَيْهِ، وَبَاعَثَ عَلَى اسْتِدَادِ الْجُرْصِ عَلَيْهِ؛ لَوْلَوْعِ النَّفْسِ أَبْدَأَ بِإِخْرَاجِ مَا فِي الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، وَمِنْهُ تَفْصِيلُ الْمُجْمَلِ وَبَيَانُ الْمُبْهَمِ " منهاج البلغاء، ص 422، وَيُؤَكِّدُ فِي مَوْطِنٍ آخَرَ أَنَّ دَلَالَةَ الْوُضُوحِ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَعْنَى الْجُمْهُورِيَّةِ، أَمَّا دَلَالَةُ الْإِبْهَامِ وَدَلَالَةُ الْوُضُوحِ وَالْإِبْهَامُ مَعاً فَهُمَا مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْنَى الْخَاصَّةِ الَّتِي لَا يَعْرِفُهَا كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَلَقِّينَ مِنْهَاجِ الْبُلْغَاءِ، ص ص 28-29.
- (112) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، بيروت: دار الثقافة، 1955، 4 ص 315.
- (113) مفتاح العلوم، ص 427. وحديثهم عن الاشتراكِ غَيْرُ بَعِيدٍ مِنْهُ، فَهُوَ " أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَيْنِ ". انظر: العمدة، 1 ص 96.
- (114) سرّ الفصاحة، ص 50.
- (115) العمدة، 2 ص 93. وهو جزءٌ من المُجْمَلِ من حيثِ احْتِمَالُهُ مَعْنَى مُخْتَلَفَةً وَتَأْوِيلَاتٍ مُتَبَايِنَةً السِّبْطِي، الْإِتْقَانُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ، 2 ص 18، وَالْأَسْمُ وَالْقَضَايَا الْمُشْتَرَكَةُ عِنْدَ أَهْلِ الظَّاهِرِ، وَهُوَ الْقِسْمُ الشَّابِعُ مِنْ أَقْسَامِ الدَّلِيلِ النَّصِّيِّ، وَيَتِمُّثَلُ فِي دَلَالَةِ الْأَسْمِ الْمُشْتَرَكِ أَوْ الْقَضِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ عَلَى عِدَّةِ مَعَانٍ وَأَحْكَامٍ بِطَرِيقٍ مُتَكَافِيٍّ مُسْتَوٍ، بِمَعْنَى أَنَّ تِلْكَ الْمَعْنَى وَالْأَحْكَامَ تَقَعُ وَقُوعاً حَقِيقِيّاً لَا مَجَازِيّاً. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980، 3 ص 129، 5 ص 107، التَّقْرِيبُ لِحَدِّ الْمُنْطَقِ وَالْمُدْخُلِ إِلَيْهِ، تَحْقِيقُ إِحْسَانِ عَبَّاسٍ، بِيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت، ص 140، وَيَجْعَلُ الزَّمَانِيَّ وَالسَّجَلْمَاسِيَّ نَوْعاً مِنَ التَّضْمِينِ فِي الْإِتْسَاعِ بِمَا هُوَ " قَوْلٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى دَلَالَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ "، النَّكْتُ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ، ص 94، الْمُنَزَّعُ الْبَدِيعُ، ص ص 210-213.
- (116) الْمُنَزَّعُ الْبَدِيعُ، ص 429.
- (117) أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي، كتاب الشعر، ط 1، تحقيق محمود الطنجي، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988، 1 ص 31، كَمَا ذَكَرَهُ ابْنُ جَنِّي فِي بَابِ تَوَجُّهِ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ إِلَى مَعْنَيْنِ اثْنَيْنِ. انظر: الخصائص، 3 ص 164.
- (118) المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 406، العمدة، 1 ص 274، 2 ص 88.
- (119) العمدة، 2 ص ص 172-173.
- (120) العمدة، 1 ص 251.
- (121) سرّ الفصاحة، ص ص 246-247.
- (122) سرّ الفصاحة، ص 248. وَصِيحَةُ التَّصَوُّرِ يُقْصَدُ بِهَا هُنَا قِيَامُ الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ فِي الْعَقْلِ مُقَابِلَ الْأَلْفَاظِ بِمَا يُحْدِثُ الْفَهْمَ!
- (123) دلائل الإعجاز، ص 289.
- (124) الشَّريْفُ الرُّضْيِيُّ، حَقَائِقُ التَّأْوِيلِ فِي مُتَشَابِهِ التَّنْزِيلِ، ط 1، شرحه محمد الرضا آل كاشف الغطاء، قم: دار الكتب الإسلامية، د.ت، ص 11.
- (125) منهاج البلغاء، ص ص 184-185، وَقَدْ سَبَقَ لِلْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ أَنْ رَأَى أَنَّهُ " قَدْ يَحْسُنُ مِنْ

أحدنا الخطاب بالمشتبّه إذا كان له غرض يكذّمه خاطر المخاطب، ويبعث على زيادة تدبّر وتأمل، ويعدّل به عن طريق الحفظ والتقليد". انظر: المعني في أبواب التوحيد والعدل، ص16، وانظر في ما لا يُقصد فيه الإبانة والتصريح: منهاج البلغاء، ص ص174-175، 177، 178-179، 190.

(126) سرّ الفصاحة، ص261. وفيه حاجة المتلقّي إلى إحكام الأصول قبل فهم الفروع، وحاجة المبدع إلى إحسان العبارة وإيضاح الدلالة على المعاني الدقيقة اللطيفة؛ بحيث لا يكون المعنى الدقيق اللطيف منكشفاً تماماً، ولا مجهولاً تماماً، بل مثلما قال ابن رُشد: "وليس ينبغي أن يكون المعنى أيضاً ممّا إذا قيل لَمْ يفهم، أو عُسّر تفهمه، كما أنه ليس ينبغي أن يكون إذا قيل معروفاً من ساعته، ولكن يكون ممّا يُضللُ الفكر القليل". انظر: أرسطو طاليس، فنّ الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط1، بيروت: مكتبة دار الثقافة، 1973، ص292. وانظر منهاج البلغاء، ص ص150-152، 175، وفيه: "فلْيُجْتَهِد في ما يرفع الإبهام أو اللبس الواقع بذلك من القرائن المخلصة للكلام إلى ما نُحْيِي به نَحْوَه؛ فإنَّ ورود المعنى غامضاً في كلام قُصِدَ به الإبانة ممّا يُوعِزُّ سبيله، ويزيله عن الاعتدال والاستواء مع مناقضته للمقصد".

- (127) مفتاح العلوم، ص329.
- (128) العمدة، 1 ص242.
- (129) أسرار البلاغة، ص ص27-29، 120-121، وانظر ص252.
- (130) الإمتاع والمؤانسة، 3 ص134.
- (131) الإمتاع والمؤانسة، 1 ص9-10.
- (132) كتاب الصناعتين، ص60.
- (133) كتاب الصناعتين، ص ص32-33.
- (134) الموازنة بين أبي تمام والبحرّي، 1 ص29، وانظر: 2 ص125.
- (135) الموازنة بين أبي تمام والبحرّي، 1 ص27، وانظر بُشْرَى صالح، نظرية التلقّي - أصول وتطبيقات، بيروت: المركز الثقافي العربي 2001، ص70.
- (136) الوساطة، ص417.
- (137) العمدة 2، ص ص266-267.
- (138) سرّ الفصاحة، ص260.
- (139) منهاج البلغاء، ص173.
- (140) منهاج البلغاء، ص ص172-173، وانظر: ص174، ص334 في الاشتراك وإيهام المشترك حيث لا يكون الكلام نصّاً على معنى واحد.
- (141) سورة التحل: آية 89.
- (142) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، سلسلة كتب الشعب، القاهرة، دار الشعب، د.ت، 1، ص296.
- (143) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957، 1 ص ص16-17.

- (144) إحياء علوم الدين، 1 ص 296.
- (145) إحياء علوم الدين، 1 ص 297.
- (146) المتنوع البديع، ص ص 430-429.
- (147) المتنوع البديع، ص 431، وانظر مناقشته لبعض الأمثلة ص 432.
- (148) المتنوع البديع، ص 430. وانظر: ص 437، الخصائص، 3 ص ص 170-169.
- (149) أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود البُوسَي، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق وشرح محمد حنّبي وأحمد الشرفاوي إقبال، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، 2 ص 421.
- (150) دلائل الإعجاز، ص 360.
- (151) ابن البناء المراكشي العددي، الروض المربع في صناعة البديع، تحقيق رضوان بنشقرون، الدار البيضاء: الدار المغربية، 1985، ص 121.
- (152) سورة آل عمران: آية 178.
- (153) حقائق التأويل في متشابه التنزيل، ص ص 290-276.
- (154) البيان والتبيين، 1 ص ص 368.
- (155) عيار الشعر، ص 52، وانظر: ص ص 53-54، ويوافقه المرزوقي في هذا. انظر: شرح ديوان الحماسة، ق 1 ص 9، وللإطلاع على مناقشة جابر عصفور للقضية انظر: مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، ط 3، بيروت دار التنوير، 1983، ص 53.
- (156) البيان والتبيين، 1 ص ص 12-11.
- (157) المغني في أبواب التوحيد والعدل، 12 ص 4. وانظر: دلائل الإعجاز، ص 112.
- (158) سورة الأعراف: آية 179.
- (159) سورة الحج: آية 46.
- (160) انظر مناقشة عبد القاهر الجرجاني لقوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) سورة ق: آية 37، في: أسرار البلاغة، ص ص 267-268، الرسالة الشافية في الإعجاز، تحقيق عبد القادر حسين، القاهرة: دار الفكر العربي، 1977، ص 98.
- (161) شرح المصطلحات الكلامية، (الإدراك).
- (162) أبو البقاء الكفوي، الكلّيات، ص 23.
- (163) أبو البقاء الكفوي، ص 18.
- (164) شرح المصطلحات الكلامية، (الإدراك).
- (165) شرح المصطلحات الكلامية، المادّة نفسها.
- (166) شرح المصطلحات الكلامية، المادّة نفسها.
- (167) شرح المصطلحات الكلامية، المادّة نفسها.
- (168) الكلّيات، ص 22.
- (169) الكلّيات، ص 18.
- (170) أبو القاسم حسين بن محمد الزاغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1980، ص 102.

- (171) ابن حزم الظاهري، رسائل ابن حزم، ط1، تحقيق إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983، 3 ص 365.
- (172) السيد علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، القاهرة: المطبعة المحمدية، 1321 هـ، ص150. وقد أورد التوحيد في المقابسات ما يسوغ مثل هذه الرؤية، إذ سئل أبو بكر القومسي: "ما معنى قول بعض الحكماء: الألفاظ تقع في السمع، فكلما اختلفت كانت أخلى، والمعاني تقع في النفوس، فكلما اتفقت كانت أجلى؟ فأجاب بأن الألفاظ "يشتملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد في نفسه، والتبدد بنفسه، والمعاني تستفيد من النفس، ومن شأنها التوحد بها، والتوحد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس فنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولاً تاماً، وتُمحى مَحْوًا. والحس تابع للطبيعة، والنفس متصلة بالعقل، وكانت الألفاظ على هذا التنسيق والتدرج من أمة الحس، والمعاني المعقولة فيها من أمة العقل". انظر: المقابسات، ط1، تحقيق حسن السندوي، تونس: 1991، ص ص36-37.
- (173) المقابسات، ص 209.
- (174) المقابسات، ص 140.
- (175) الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 142.
- (176) معجم المصطلحات الكلامية، (التعقل).
- (177) معجم المصطلحات الكلامية، المادة نفسها.
- (178) معجم المصطلحات الكلامية، المادة نفسها.
- (179) الكليات، ص 118.
- (180) التعريفات، ص 28، جامع العلوم، 1 ص 332.
- (181) التعريفات، ص 28.
- (182) جامع العلوم، 1 ص 279.
- (183) محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة العصرية العامة، 1963، ص 307.
- (184) مفتاح العلوم، ص ص349-351.
- (185) منهاج البلغاء، ص ص18-19.
- (186) ابن سينا، الشفاء - العبارة، تحقيق محمود الخضري، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1960، ص ص3-4.
- (187) الشفاء - العبارة، ص 19، وهو يُخصّص تلك الحالة بقوله: "إذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سَمْعُهَا من المتلفظ بها"، وكأنه يشير إلى أن أصل التفاهم يكون بالمخاطبة والحوار والمباشرة!
- (188) الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 147.
- (189) دلائل الإعجاز، ص 358، ويؤكد هذا نفسه في سياق رَفُضِ النظر في المعاني والألفاظ باعتبار حال السامع، وإصراره على وجوب النظر فيها باعتبار حال المتكلم؛ لأنها تقع منه بحسب ترتب المعاني أولاً في نفسه وذهنه، أما عند الآخر فيحسب ترتب الألفاظ في سَمْعِهِ. انظر: المصدر نفسه، ص 391.

- (190) دلائل الإعجاز، ص 385.
- (191) دلائل الإعجاز، ص 388-389.
- (192) مفتاح العلوم، ص 329-330.
- (193) دلائل الإعجاز، ص 359.
- (194) المحاضرات في الأدب واللغة، 2 ص ص 419-420.
- (195) انظر في توضيحه الطريف لذلك: المحاضرات في الأدب واللغة، 2 ص ص 420-421.
- (196) المحاضرات في الأدب واللغة، 2 ص 424.
- (197) المحاضرات في الأدب واللغة، 2 ص ص 425-426، والإشارة إلى أن الفهم أقرب إلى الغلبة تؤكد التوجه إلى أن المتلقي يفهم بحسب ما يغلب عليه من حال أو معرفة؛ على حين يكون المعبر خراً في اختيار العبارة التي يريد عن حاله!
- (198) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 1، ص 82.
- (199) هذا مجمل حديث ابن طباطبا عن تقسيم النصوص وفق جمالها تشكيلاً ومعنى عيار الشعر، ص 45.
- (200) الإمتاع والمؤانسة، 2 ص ص 141 - 142.
- (201) شرح رسالة الرقاني، ص 66، وانظر ص 101، ص 102، ص 108، البيان والتبيين، 1 ص ص 378-380، كتاب الصناعتين، ص 3، ص ص 27-28، ص 29، الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 52.
- (202) أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، القاهرة: دار المعارف، 1968، ص ص 33-34.
- (203) إعجاز القرآن، ص 63.
- (204) سرّ الفصاحة، ص ص 124 - 125، وانظر ص ص 71 - 72.
- (205) كتاب الصناعتين، ص 67، وانظر عيار الشعر، ص ص 42 - 43.
- (206) سرّ الفصاحة، ص 126، ص 183.
- (207) سرّ الفصاحة، ص 186، وانظر ص 70، ص 113، عيار الشعر، ص 42، كتاب الصناعتين، ص 10.
- (208) انظر عيار الشعر، ص 73، ص 81، ص 89 حيث يقول: "التي خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً".
- (209) المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 200، وانظر عيار الشعر، ص 55.
- (210) سرّ الفصاحة، ص ص 335 - 336.
- (211) عيار الشعر، ص 160، وانظر أسرار البلاغة، ص 203، العمدة، 1 ص 93.
- (212) الحيوان، 1 ص 343.
- (213) الحيوان، 1 ص 346.
- (214) الشفاء - الخطابة، ص 228.
- (215) دلائل الإعجاز، ص 305.

- (216) منهاج البلغاء، ص 96.
- (217) منهاج البلغاء، ص 46.
- (218) المُنزَع البديع، ص 252.
- (219) مفتاح العلوم، ص ص 341 - 342.
- (220) منهاج البلغاء، ص 96، وهو يُخالف الآمدي في استعارات أبي تمام غير المألوفة، الموازنة، 1 ص ص 227 - 228.
- (221) العمدة، 1 ص 226، وانظر الشفاء - الخطابة، ص 202.
- (222) المُنزَع البديع، ص ص 266 - 267، وانظر رأي السكاكي في الكلام لا على مُقتضى الظاهر، مفتاح العلوم، ص 174.
- (223) شرح ديوان الحماسة، 1 ص ص 18 - 19، وانظر الشفاء - الخطابة، ص 205.
- (224) الشفاء - الخطابة، ص 158.
- (225) عيار الشعر، ص 54، وانظر إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عمان: دار الشروق، 1997.
- (226) العمدة، 1 ص 69.