مفاهيم المجاز
بين
البلاغة والتفكيك

النعمان ، طارق
مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك/ طارق النعمان. ـ
القاهرة:المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٩.
٢٨٠ص؛ ٢٤سم.
تدمك ١ ـ ١٥٧٦ ـ ٩٢ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨
١ـ البلاغة العربية – البيان.
أ ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٧٩٣٥ / ٢٠١٩
I.S.B.N 978 - 977- 92 - 1576 -1
ديوى ٣, ٤١٤

الأفكار التى تتضمنها إصدارات المجلس الأعلى للثقافة هى اجتهادات أصحابها ولا تعبِّر بالضرورة عن رأى المجلس.

حقوق النشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت : ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس : ٢٧٣٥٨٠٨٤
El. Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
Tel: 27352396 Fax: 27358084
www.scc.gov.eg

مفاهيم المجاز
بين
البلاغة والتفكيك

طارق النعمان

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠١٩

المجلس الأعلى للثقافة

الأمين العام

أ. د / سعيد المصري

رئيس الإدارة المركزية للشعب واللجان الثقافية

د / شريف عوض

مدير إدارة التحرير والنشر

أمال سليمان

إشراف فني

علي الشيخ

المراجعة اللغوية

نعيمة عاشور

الفهرس

إهداء ٧
مقدمة ٩
الفـــصل الأول: مجاز الاتساع اللغة ـ الآخر وعنف المحكي ٢٧
الفصل الثاني: كتابة الاتساع ٤٩
الفصل الثالث: أسلوبية اللغة، اتساع المجاز وضيق التأويل ٧٧
الفصل الرابع: المجاز واستراتيجية الاتساع ١٤٣
الفصل الخامس: المجاز: اتساع الكتابة ١٨٧
الفصل السادس: مجازية الطُّفيلي: قراءة في خطاطة الأسرار ٢٣٥
تعقيب ٢٥٩
المصادر والمراجع ٢٦١

إهداء

إلى أمِّي الحبيبة

تحية حب وعرفان

مقدمة

يبدو المجاز وكأنه الحكاية الإطار، دون أي إطار سوى إطار المجاز ذاته؛ تمامًا مثلما هو في الحكاية الإطار. وإن كان ما زال بيننا وبين مثل هذه المقاربة للمجاز مسافات ومجازات يُفترَض عبورها وتجاوزها، مسافات وآماد لا أعتقد أنه مسموح بها في مثل هذا المقام الأكاديمي الذي مازال عليَّ وعلى الباحثين أمثالي التعامل معه بحساب دقيق، والذي ما زال علينا أن نتلمس خُطانا ونتحسَّس رؤوسَنا فيه جيدًا، وإلا عرَّضنا نفوسنا ورؤوسنا، كآخرين، لمقاصله الحادة والعنيفة، خاصة والشواهد ماثلة في الواقع والذاكرة. فلنتبع إذًا منطق التقية في زمن يفرضها حقيقة لا مجازًا؛ ليجعل المجاز هو الحقيقة ويجعلنا جميعًا أبناء حقيقته الجائرة.

وبالطبع، لا يملك المرء في مثل هذا الظرف سوى أن يُقدِّر وصايا لغوي كابن دريد الذي ألف كتابا كاملاً يحضُّ فيه المُجبَر والمُضطَر على اتباع استراتيجية المجاز[1]، أو وصايا بلاغي شيعي كابن وهب وهو يحث قارئه على التقية ومجازات السلوك والفعل[2]، لا نملك حقًا سوى أن نتعاطف مع نبرة خطابه وهي تُومئ أحيانًا وتُصرِّح أحيانًا أخرى: التقية التقية يا رفاق، كونوا مجازيِّ السلوك. مجازيِّ الحرف. إذ لا ينفصل مجاز السلوك عن مجاز الحرف، ومجاز الحرف، ليس إلا مجازًا للسلوك. المجاز إذًا ضرورة تحت وطأة آخر لا يعرف سوى صوته؛ الذي لا آخَر، ولا آخِر له.

ومن ثم فعلينا بالمجاز لا لنُبْهِج، أو لنُمْتِع، أو لنَهْزِل أو لنَهْذِي؛ ولكن فقط لنبقى. المجاز إذًا ضرورة وبلاغة للبقاء.

ألم يكن حكي شهرزاد ومجازاتها تقية؟ على هذا النحو يُصَرِّح ويُومئ خطاب "البرهان في وجوه البيان"، وقبله خطاب "الملاحن" بهاجس المجاز ـ التقية من أجل البقية والبُقيا والبقاء. لكن، مع ذلك، ففي المجاز بقية وسعة واتساع، وعلى المُخالِف أن يبلغ أقصى الحد، عليه أن يرفض المجاز، أن يرفض إطار الحكاية وكل الحكايا، ولا شك أن ثمة حكاية وحيدة ستبقى له، حكاية يُعوزها الإمتاعُ، تُعوزها البهجةُ، يُعوزها الآخرُ، يُعوزها الحكي، وإن كان بالطبع لا يُعوزها أن تُمثِّل بالمجاز عبر كل ما يمكنها من مجازات للقتل، مُتصَوِرةً أنها تقتل الآخر وهي تقتل الأنا، أنها تقتل الأب وهي تقتل الابن والذات.

لكن، حيث رفضت وقتلت فلا فرق ولا فارق أن يكون المقتول هو الأب أو الابن أو الأنا، أو (الآخ ـ ر) أو الجميع، لا فرق، ففعل القتل واحد رغم أن لنا في الحياة قصاصًا، وقتل البعض إحياء للجميع وأن القتل أنفى للقتل.

ولا شك أن السؤال حول هذا الطرح جدير بالتوقف، خصوصًا أن الحكاية الإطار زاخرة بالقتل وكذلك بقية حكايات الليالي والنهارات، شهريار قتل وحده ألفًا من النساء ليثأر، ليَعْبُرَ ويتجاوز دون أن يَعْبُرَ، ودون أن يتجاوز. ولم يَعْبُرْ، ولم نَعْبُرْ معه، إلا عبر المجاز، ومجازات أخرى لقتل القتل.

المجاز إذًا قوةٌ جبَّارةٌ، طاقة قادرة على القتل وقتل القتل. كما يبدو أيضًا أن للمجاز ارتباطه الحميم بالليل، وكأن النهار يقتله أو على الأقل يقمعه، هذا ما يشي به عنوان "الليالي"، وما يُصرِّح ويشي به خطاب ابن دريد وابن وهب عن التقية، عن التخفي، فضلاً عن نصوص أخرى كثيرة تحكي عن المجاز والليل. وكأن المجاز زمن للحضور في الغياب. في الليالي الليل زمن للبوح، لانطلاق الرغبات، أما الصباح فزمن لموت الكلام وموت الحكي، زمن للحقائق الشمسية، لا للمجازات. لكن دعونا نسأل: هل كل مجاز يحوي حكايته الإطار، يحمل شمسه ويخفيها.

إنها إشكالية أخرى من إشكاليات المجاز، ربما كانت هي الدافع اللاواعي وراء الرغبة في قتل المجاز، الرغبة في النهار، في الشمس والإطار، إلا أن اللافت أن الحكاية الإطار ذاتها لها أكثر من إطار: إطار شاه زمان، وإطار شهريار، وإطار

العفريت وعروسه، فالإطار لم يكن قط واحدًا، حتى داخل الحكاية الإطار، فالأطر متداخلة حتى داخل الإطار الواحد، وما من إطار سوى تحول الحكي، إذ مهما بدا متماثلاً، فثمة دومًا اختلاف، إخلاف ومخالفة، حتى وإن بدا أننا في حضرة التكرار.

إن مشكل اللغة أنها تبدو حكاية إطارًا لا يُعرف لها إطار، تبدو كراوٍ عليم بكل شيء، إلا أنه في الوقت ذاته كتيمٌ ولا يُخبِرنا بمصادره، تبدو كأم لا يعرف أبناؤها آباءهم من كثرة ما تتضارب حكاياتها عنهم ـ هكذا تبدو اللغة ويبدو أنها ستظل لغزًا لأم لعوب منحت أبناءها الحياة وتأبى أن يملكوها، فَسِرُّها لها، وستحكي ما تشاء لمن تشاء لكن في أوقات لا تعرفها ولا يعرفها المحكي له. بل يظل سِرُّهَا لها، ولمن تعشق بعضٌ من حكاياها؛ ليس لأنها كذوبٌ أو ضنينٌ، وإنما فقط لأنها إنسانيةٌ، وتحظى بعطايا النسيان. بالتأكيد تتذكر وتحكي، ولكنها لا تعلم متى ولا كيف. إنها تُفاجأ وتُدْهَش، مثلها مثل من تروى لهم، تُفاجأ أنها تتذكر حكيها كآخر منها بكل دهشٍ ممكن إزاء آخر في أناها، آخر تتذكره وربما لم تكن بينها وبينه علاقة ذات يوم، إلا أنه فيها ومنها. غريبٌ أمرُ اللغة حقًا! قد تكون هَجَسَتْهُ، حَدَسَتْ به، أحسَّته يتسلل إليها، اشْتَهَتْهُ، داعبها في حلم يقظة، أو رؤيا، أو إغفاءة، وربما لم تعد تتذكر حتى وجهه، ومع ذلك ورغم كل اختلاط الصور فإنها ما زالت تحكي، وستظل تحكي، هكذا بوصفها إطارًا لا يتذكر إطاره.

إنه إذًا مشكل البحث عن إطار، لكن وللأسف/ أو لحسن الحظ، مع موضوع لا يَعرِف ولا يُعرَف له إطار، ومع ظاهرة لا تعرف السكينة، لا تعرف المدار، وتعشق الدوار.

صحيح أن الموضوع مُحدَّد ومُؤطَّر بعنوانه "مفاهيم المجاز: دراسة أسلوبية للتراث البلاغي"؛ ممَّا يعني أن على البحث، بحكم هذا العنوان المُحدَّد، أن يتعامل مع المستوى المفاهيمي الخاص بالمجاز في التراث البلاغي من جهة أولى، وأن يوظف مقولات وطروح الأسلوبية في تناول وقراءة هذه المفاهيم من جهة ثانية.

بيد أن الصعوبة لا تتأتى في تقديري من تعذر أو استحالة تعيين هذه المفاهيم في تراث البلاغة؛ ذلك أن التراث البلاغي، على اتساعه، معروف، والمجاز يحتل

موقع الصدارة فيه. إذ فضلاً عن كونه يحظى ويستقل استقلالاً تامًا بعلم كامل من علوم البلاغة الثلاثة، وهو علم البيان، أى بثلث هذا المجال، فإنه لا يكتفي ولا تكف ظواهره وقضاياه والتباساته عن أن تتحدى هذا التقسيم المدرسي السقيم وتخترق العلمين الآخرين من علوم هذا المجال، سواء علم المعاني أو علم البديع، مما يعني أن مفاهيم المجاز أو قراءة مفاهيم المجاز تعني قراءة البلاغة كلها، قبل التقسيم وبعده.

وصحيح أن ثمة دراسات معاصرة عديدة تتناول مفاهيم المجاز في التراث، البلاغي وغير البلاغي، إن كان يوجد في التراث ما يمكن أن يفلت من قبضة أو دائرة البلاغة، إلا أن هذا كان يمثل في حد ذاته صعوبة أخرى تواجه الباحث وتواجه كل متخصصي هذا المجال ممن لديهم طموح أن يقرءوا المشهد البلاغي والتراثي بعامة، في تنوعه، كيما يدركوا طبيعة الوشائج الرابطة بين كل من مجال البلاغة وما سواه من المجالات الأخرى من نقد ولغة ونحو وتفسير وعلم كلام وأصول فقه وفلسفة وتصوف.. إلى آخر شبكة المعارف التراثية المُتكاتِبة والمُتصادِية والمُتفاعِلة مع البلاغة. ولا شك بالطبع أن من بين هذه الدراسات دراساتٍ أقلُّ ما تُوصَفُ به هو الريادةُ، وأخرى جمعت إلى فضيلة الريادة فضيلتي التأصيلِ والتعميق، ومنها ما اقتصر على التأصيل والتعميق، ومنها أيضًا ما يُجدرُ الصمتُ عنه ولو إلى حين.

والمؤكد أن دين الباحث للعديد من هذه القراءات هو أكبر بكثير مما قد يلمحه القارئ في قراءته، بل ربما هو دين لا يستطيع الباحث نفسه تقدير حجمه أو أين يبدأ وأين ينتهى، بيد أن ما أنجزته هذه القراءات المختلفة على ما بينها من تفاوت واختلاف، كان يدفع الباحث، وربما على غير وعي منه في كثير من الحالات، إلى أن يسلك دروبًا أخرى وأن يسأل أسئلته هو، ليس فقط حول مفاهيم المجاز في التراث البلاغي، وإنما أيضًا حول المجاز نفسه كظاهرة وحول عوالم تلك الظاهرة داخل التراث وخارجه.

وفي هذا وجدتُني أنزلق من سؤالٍ إلى سؤال، من مفاهيم المجاز إلى مجازية ومجازات الخطاب البلاغي حول المجاز، كما وجدتُني أُسْحَب تدريجيًا إلى المجاز في نصوص إبداعية مختلفة، فضلاً عن الانخراط الذي لا مفر منه في النظريات المعاصرة للمجاز.

وفي ظل هذا التِّيه والشَّتات المُزعِج والمُضنِي واللذيذ، كثيرًا ما كانت تلوح لي الحصافة الأكاديمية لتراودني مُوسْوِسَةً: "ما الذي يمنع من تبني نظرية غربية معاصرة من نظريات المجاز واتخاذها كإطار مرجعي ومُحرِّك لقراءة مفاهيم المجاز في التراث؟".

وهي بالتأكيد وسوسة لها إغراؤها على أكثر من مستوى، وخصوصًا على المستوى العملي، وبالطبع لها قدر من المشروعية في ظل ما أولته نظريات غربية عديدة من اهتمام بالبلاغة سواء على مستوى الإفادة منها وإعادة إحيائها وتوظيف العديد من مفاهيمها وإجراءاتها، كالأسلوبية والتداولية وتيار البلاغة الجديدة، أو على مستوى إعادة قراءة البلاغة القديمة في ضوء الطروح والمقاربات الهيرمنيوطيقية والبنيوية والتفكيكية كما هو لدى ريكور وبارت وستانلي فيش وسواهم، وما يمكن أن يُفاد من هذه القراءات الجديدة للبلاغة الغربية القديمة والقروسطية في إعادة قراءة البلاغة العربية والمجاز فيها. خصوصًا في ظل ما يوجد من تشابهات بين البلاغة العربية والبلاغة الغربية الكلاسيكية، سواء على مستوى العديد من المبادئ الكلية المُحرِّكة أو على مستوى مفاهيم وأنواع المجاز في كل منهما. وهي تشابهات يمكن الحِجاج أنه قد كانت لصور المُثاقَفة المختلفة والمتنوعة، سواء عبر الترجمة أو صور التفاعل الأخرى من احتكاك ومُشافهة، آثارها الفاعلة والجلية فيها، ناهينا بالطبع عن دور المُثاقَفة الأرسطية تحديدًا وما لعبته من أدوار في تشكيل وصياغة العديد من التصورات والمفاهيم، سواء حول الأنواع البلاغية، من مجاز وتشبيه.. إلخ، أو الأنواع بعامة من شعر وخطابة أو جدل.. أو كل ما ينتمي إلى حقل الخطاب البليغ عمومًا وما يتصل به، بل وحول اللغة والمنطق وعلاقة الجميع بهذا الأخير. وهو ما يلفت النظر بالطبع إلى أن أثر المُثاقَفة الأرسطية في مجال البلاغة لم يكن قاصرًا على

أثر كتابي "فن الشعر" و"الخطابة"، بل إن ما ترجم وشرح من أعمال أخرى لأرسطو كالنفس والطوبيقا والمقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية والسوفسطيقا وسواها كان لها دورها الفاعل والنشط، الذي لم يُكتشف بعد بما يكفي، في تشكيل حقل البلاغة على اختلاف تضاريسه، فضلاً عن الحقول الأخرى المُتواشِجة والمتفاعلة معه. وللأسف، فإلى الآن لا يوجد جهد منظم يمكن الاعتداد به والتأسيس عليه لقراءة دور وآثار علاقات التثاقف، أو ما أدَّته تحديدًا الترجمات في تشكل وتحولات الثقافة العربية صعودًا وهبوطًا، ناهينا عن الصور الأخرى من المُثاقَفة المُتعذِّرة الضبط. وبالتأكيد فإن المُثاقَفة الأرسطية، على خطورة ما أدَّته من أدوار، لم تكن هي المُثاقَفة الوحيدة، إذ ثمة تيارات أخرى داخل المُثاقَفة من فيثاغورسية ورواقية وأفلاطونية مُحدَثة، سواء وصلتنا ترجمات مباشرة لها أو وصلت كبقايا متناثرة تلوح مُخلِّفة آثارَها في نصوص عديدة. وبالطبع، فإن المُثاقَفة لم تكن يونانية فحسب، بل هناك آثار أخرى عديدة مرتبطة بالثقافات المُجاوِرة التي احتكت بها الثقافة العربية من فارسية وهندية ورومية وسواها، مما أضفى آثاره لا على تشكيل مفاهيم المجاز فحسب، بل وعلى تشكيل مفاهيم اللغة وعلاقة اللغة بالعالم، وكذلك على الأنواع الأدبية والمجالات المعرفية بعامة داخل التراث العربي.

ولا شك أن لهذا الجانب المُقارن في دراسة البلاغة وظواهرها المختلفة إغواءه الشديد، خصوصًا أنه ـ كما سبق وأشرت ـ لم يحظَ بما يستأهل من اهتمام وتأصيل.

ولكن وعلى الرغم من كل ذلك، فإن الاستجابة لمثل هذا الإغواء ستنحو بالموضوع وجهة أخرى تمامًا، ومن ثم فلم يتم التجاوب معه إلا بقدر ما يتجاوب مع الموضوع، إضافة إلى أن كل قراءة تقصر نفسها وتسحرها غواية التشابهات والمُشابَهة تعمى رغمًا عنها عن آخر التشابه، ومن ثم فمهما كانت التشابهات الواردة بين البلاغة العربية والبلاغة الكلاسيكية الغربية أو غير الغربية، فإن هذا لا ينفي على الإطلاق ما يوجد من اختلافات، قد يأتي في مقدمتها البعد القَدَاسِي للغة في الثقافة العربية، وما أضفاه هذا البعد على تكوين وتشكيل

المفاهيم الخاصة باللغة والمجاز والتأويل. فضلاً عن الفعالية البالغة الخصوصية التي كانت للنص القرآني؛ إذ لعب دور المُولِّد المركزي للطاقة في تفعيل وتكييف أشكال المُثاقَفة؛ ومن ثم في نشأة وتشكل وحركة ما يُعرَف بعلوم العربية؛ ومن ثم فإنه قد ظل بمنزلة المركز الذي تدور في فلكه غالبية هذه العلوم والمعارف، وضمنها بالطبع وعلى نحو خاص البلاغة، خصوصًا في قطاعاتها الكلامية. ويكفي أن نستعرض فقط بعض عناوين النتاج البلاغي منذ بواكيره الأولى إلى أن بلغت البلاغة ذروة نضجها مع عبد القاهر، ومرورًا أيضًا بمن بعده ممَّن جَفَّت وتكلَّست على أيديهم البلاغة تمامًا، لتصبح أثرًا وذكرى ثقافية؛ إذ سنجد:

"مجاز القرآن" لأبي عبيدة (ت ٢١٠)، "معاني القرآن" للفراء (ت ٢٠٧)، "معاني القرآن". للأخفش (ت٢١١)، "نظم القرآن" المفقود للجاحظ (ت٢٥٥)، "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، "نظم القرآن" المفقود لأبي زيد البلخي (ت في ثلاثينيات القرن الرابع)[٣]، "النكت في إعجاز القرآن" للرُّماني (ت ٣٨٦)، "بيان إعجاز القرآن" للخطَّابي (ت ٣٨٨)، "إعجاز القرآن" للباقلاني (ت ٤٠٣) "تلخيص البيان في مجازات القرآن" للشريف الرَّضي (ت٤٠٤)، "إعجاز القرآن" للقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وصولاً إلى "الرسالة الشافية" و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجُرجاني (ت٤٧١) ثم "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" لفخر الدين الرازي (ت٦٠٦) الذي كان فاتحة ثقافة التلخيص في البلاغة، وبعده صاحب المفتاح (٦٢٦) الذي وإن لم يتضمَّن عنوانه أية إشارة للنص القرآني أو إعجازه فإن خاتمته المعنونة بـ "في إرشاد الضلال" تؤكِّد انجذاب مشروعه كله نحو هذا الهدف[٤]، وأخيرًا "التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن" لابن الزَّملكاني (ت ٦٥١).

هذا بالإضافة إلى ما صاحب النشاط التأويلي للمفسرين والأصوليين من ضرورة توظيف آلة البلاغة في فهم النص القرآني، سواء لتقريب النص القرآني لمتلقيه عبر تفسيره أو تأويله، أو لتأصيل استخراج الأحكام انطلاقًا من البنية اللغوية للخطاب نفسه وما فرضه هذا من إسهامات لغوية وبلاغية وتأويلية، وكذلك إسهامات مُضادة أيضًا للبلاغة والتأويل والمجاز.

صحيح أن في مقابل هذا الجناح القرآني للبلاغة كان هناك جناح آخر مشغول بالخطاب الإنساني، وهو جناح يبدأ من الشعر نفسه، ومن شروح الشعر، ويمتد ويتنوع مع الجاحظ الذي تجاوز حدود الشعر، لكن وإن كانت امتدادات هذا الجناح قد استمرت في حقول اللغة، وشروح المختارات والدواوين، والنقد، وكتب الكتابة، فإن هذا الجناح لم يكن بإمكانه أو مقدوره أن يفصل نفسه عن شقه الآخر، وهو البلاغة القرآنية، خصوصًا أن مُؤلِّفي هذا الشق كانوا هم أنفسهم، وفي حالات عديدة، مُؤلِّفي الشق الآخر ومُنظِّريه، فصاحب "مجاز القرآن" هو صاحب "شرح النقائض"، وصاحب "البيان والتبيين" هو صاحب "نظم القرآن، وصاحب "أدب الكاتب" و"المعاني الكبير" و"الشعر والشعراء" هو صاحب "تأويل مشكل القرآن" و"تأويل مختلف الحديث"؛ ومن ثم لم تستطع البلاغة الإنسانية أن تستقل بجدول أعمالها الخاص أوالمستقل، وظلت محكومة بالأولويات والمُسلَّمات والرؤى التي فرضتها الحماسة الدينية والعقائدية التي صاغها ورسَّخها هذا الجناح، لتؤدى دور التابع في معظم الأحوال دون أن تستطيع أن تصوغ مواضيعها وقضاياها انطلاقًا من قضايا ومشكلات الخطاب الإنساني الذي يفرض بكل تأكيد أسئلة مغايرة عن تلك التي يفرضها خطابٌ إلهيٌّ؛ ومن ثم لم تستطع أن تكون لها مُقاربتُها المنفصلة والمستقلة عن كل الحساسيات الدينية التي تفرض نفسها في ظل التعامل مع نصوص مُقدَّسة. ولذا، فبقدر ما أفادت البلاغة، ولا شك في هذا، من اقترانها بالنص القرآني، بقدر ما أُثقِلت بمجموعة من المُسلَّمات الأيديولوجية الإسقاطية والمُؤسَّسة على نوع من الحماس والتعصب والعمى العرقي والإثني والعقائدي، خصوصًا أن المحفل الثقافي العربي الناهض كان يواجه صورًا مماثلة من عرقيات وإثنيات وعقائد لم تكن أقل شراسة في رد فعلها واستجابتها. وهى وإن كانت تنتمي إلى حضارات قد انهارت وتقوَّضَت دولُها؛ فإن مخزون ترساناتها الثقافية كان لا يزال حيًا نابضًا، لم يتلاشَ تحت سيف وكلمة هذا المارد العربي الذي انشقت عنه الدنيا وديانته الجديدة، والذي أصبح اليوم وفي لحظة خاطفة بدينه هذا وبقوة خطابه هو السيد السياسي والعسكري وبالطبع الاقتصادي، وهو الذي لم يكن قبل ذلك سوى هَمّ الأمس.

وفي ظل هذا التحول الحاد والعنيف لدراما التاريخ التي جعلت من تابع وهَمْل الأمس سيد الموقف اليوم ومن سيد الأمس تابعًا له، لم يكن من خط دفاع أخير يمكن اللواذ به لأولئك التابعين سوى تلك الترسانات الثقافية الْعَتِيَّة وما تتوفر عليه وتختزنه في جلدها من ذخيرة معرفية وفلسفية، لم يكن من مجاز سوى خبرة الأمس التي لا مفر من تُكيُّفها وإعادة تكييفها في ظل هذا اليوم الجديد الغريب.

وفي ظل هذه الهجمة المُضادة المُنطلقة والمُوجَّهة نحو الذات العربية على ساحة وميدان الثقافي، لم يكن لدى تلك الذات سوى تفوقها السياسي والاقتصادي والعسكري الذي فرضته إرادة القوة التي ولدها خطابها الجديد. باختصار، لم يكن لديها سوى ترسانة هي متصل من العنف المادي والعنف الرمزي، مُتصَل ـ أحيانًا متقطع وأحيانًا أخرى مُتصِل ـ من العنف الصريح ومن العنف المُلطَّف؛ إذ لم يكن لدى الذات العربية على المستوى الرمزي سوى لغتها، فما من فلسفة وما من تقنية سوى اللغة المُعجِزة الماثلة في القرآن، ومن قبل في مجموع معارفها الشفاهية والارتجالية الموروثة وعلى رأسها الشعر ديوانُ عِلمِهم ومُنتهى حُكمِهم الذي به يأخذون وإليه يصيرون والذي لم يكن لهم علم أصح منه[٥] والذي كاد الانشغال بالفتوح وبالرسالة الجديدة يُلهيهم عنه، فلما عادوا إليه بعد الفتوح وبعد أن اطمأنوا بالأمصار "لم يؤولوا إلى ديوان مُدوَّن ولا كتابٍ مكتوب"[٦].

وبالطبع فلم تكن المواجهة هَيِّنة أو يسيرة لأيٍّ من الطرفين، إذ في مقابل التفوق (العسكري ـ السياسي ـ الاقتصادي ـ العربي ـ الإسلامي) كان هناك فارق ضخم لصالح الطرف الآخر على صعيد رأس المال الرمزي والثروات الرمَزِيَّة[٧].

ولم يكن من بد أمام الذات العربية في ظل هذا الضغط والتحدي اللامتكافئ، على مسرح الثقافة والثقافي، عدا أن تقبل المواجهة إذا ما أرادت أن تحافظ على فارق القوة لصالحها، خصوصًا أن الثقافي في ظل هذه المواجهة، هو جزء لا يتجزأ من نسيج السياسي. وهي مواجهة كانت تحكمها عوامل بالغة التداخل والتراكب والتعقيد على كل المستويات المُشار إليها من اقتصادية وسياسية

وعسكرية ورمزية، مما فرض على الطرف العربي والأطراف المتماهية معه، وإن كان حتى بشكل لاواعٍ، اللجوء إلى استراتيجية متنوعة الأساليب والتكتيكات ومتعددة الأهداف كيما يمكنها أن تحرق المراحل وتُعوِّض نقصها الرمزي وتحقق سيادتها على جميع المستويات؛ إذ كان عليها أن تتشبث بهُويتها، بما ينتمي إلى ثقافتها، ولم يكن من ملاذ ومأوى أمامها سوى اللغة، أي سوى بيت أو منزل وجودها على حد عبارة هيدجر الأثيرة[٨]. ولم يكن من سبيل إلى هذا سوى أن توظف فائض القيمة الرمزي لما أنجزته عسكريًا وسياسيًا باسم وقوة كتابها المُبين الذي بطاقته المُولِّدة أخضع لها الأعناق وزلزل الممالك، والذي لم ينزل بأي لسان سوى اللسان العربي المُبين. لكن، مع ذلك، فإن المواجهة ليست سهلة أو بسيطة؛ إذ هناك فارق بين مجازات اللحظة والبديهة والارتجال والشفاهية، وبين مجازات الزمن والدهور المتعاقبة والتدوين وإعادة الكتابة والمراجعة، وفارق بين الاقتصار على مجرد إنتاج خطاب وتجاوز إنتاج الخطاب إلى تحليله وقراءة واستكشاف منطقه والقوانين البانية والمُولِّدة له ولأثره، فارق ما بين مجازات الشعر والمَثَل والخطابة وسجع الكهان، ومجازات المفهوم والفلسفة والمنطق والسياسة مُضَافًا إليها أيضًا مجازات الشعر والدراما واللاهوت، والتقنية بصورها المختلفة في هذه الأزمان. ومن ثم فلم يكن هناك مناص من السعي الحثيث، والحثيث جدًا نحو اكتساب واستدماج ما لدى هذه الثقافات مِمَّا يمكن للمعدة الثقافية الوليدة أن تهضمه وتتمثله، في ظل شروط معقدة من التثاقف الصراعي القائم في حالات عديدة على فصام شعوري لا واعٍ وحاد بين رفض الآخر وإدانته والتماهي في اللحظة ذاتها مع استراتيجيته أو منطقه.

ولا شك أن هذا الظرف الفصامي المُلتبس للتثاقف كان يُولِّد عوائقه المعرفية السميكة والصلبة لا في وجه معرفة الآخر والحوار معه ومع ما ينتمي إليه فحسب، بل وفي وجه معرفة الذات أيضًا وما ينتمي إليها، مما جعل صيغة المُناظرة هي الصيغة الغالبة والمُهيمنة على الثقافة العربية وليس صيغة الحوار، وهو ما يتجسد، على سبيل المثال لا الحصر، على نحو جلي في مناظرة أبي سعيد السيرافي مع أبي بشر متى بن يونس حول المنطق والنحو[٩].

وعلينا بالطبع أن نتذكر أن خطاب الاختلاف والشِقاق السياسي والفكري المُدشَّن بمسلسل اغتيال الخلفاء المبكر جدًا والمتنامي إلى فتن ومواجهات دموية طاحنة فيما بعد كان منذ مبتدئه مَمْهُورًا ومُوقَّعًا بختم آخر؛ مما جعل أختام الآخر العرقي أو الديني أو الإثني حاضرة دومًا، وقابلة دومًا للاستدعاء والاستخدام من أجل تبرير أو تأصيل الذات.

لقد قتل الآخرُ نموذجَ العدل في المِخيال السياسي السُّني؛ إذ قتل أبو لؤلؤة المجوسي الخليفة عمر رضي الله عنه، امتدادًا بكل مسئوليات الآخر عن إفساد السياسة واللغة وكل سكينة الذات، والكلمة المأثورة والسحرية التي ستلازم صورة الآخر هذه ستكون بالطبع هى "الفتنة" التي لا تجوز سوى اللعنة على من يوقظها. فالآخر هو دومًا مصدرها؛ مِمَّا جعل صورة الآخر لا تتمايز عن صورة الشيطان في علاقته بالإنسان، أو لنقل عن صورة إبليس في علاقته بآدم وزوجه في جنة عدن.

أما هذا الآخر وأسئلته حول آخره فلم تكن إلا أسئلة شيطانية أو شيطانة حتى في ظل اعتناق من اعتنق وانتماء من انتمى إلى الدين الجديد ولغته، بل إن الانتماءات الجسدية ذاتها الماثلة في علاقات النكاح والمُصاهرة لم يكن بمقدورها أن تمحو الصور النمطية المُشكَّلة للآخر وحوله، كما لم يكن بمقدورها في ظل اقتصاد الفروق المُجحِف سوى أن تُعمِّق إحساس هذا الآخر بآخريته.

وفي ظل هذا المشهد المُركَّب والمُزدحِم بأولويات المواجهة مع الآخر تحوَّل مفهوم الآخر ذاته ليتجاوز مجرد الآخر الديني أو الإثني أو العرقي ليصبح أي آخر ثقافي حتى وإن كان مسلمًا ومُطابِقًا في العِرق. وأصبح مفهوم الآخر مُقترنًا بالشك والتشكيك والريبة والارتياب، وليس بحق الاختلاف أو الاجتهاد. وبالطبع، لم يكن ممكنًا للبلاغة بكل ترابطاتها وانخراطاتها الكلامية واللاهوتية والسياسية أن تنجو؛ وكيف وقد كانت دومًا هى أداة ووسيلة صياغة ورسم وتصوير هذا الآخر، وأداة مواجهته. ومن ثم فلم يكن بوسع العقلية البلاغية أن تُدرك، إلا فيما ندر، ما يمكن أن ينجم ويترتب عن تثبيت وإسقاط مجموعة المسلمات العقائدية

الخاصة بخطاب مصدره إلهي، على خطاب آخر مصدره إنساني، وهو ما لعب، وربما مازال يلعب، أدوارًا خطيرة وفعَّالة في تشكيل وصياغة العديد من التصورات والمفاهيم حول طبيعة اللغة وظواهرها أو حول الإجراءات التحليلية والتأويلية المُقترَحة من قبل البلاغيين في قراءتهم لأنواع الخطاب البشري المختلفة، أو حتى لحق الآخرين في إعادة قراءة الخطاب القرآني من منظورات مغايرة لمجموعة السلف المُقدَّسين(١٠).

ولا شك أن هذه الاستقطابية الحادة التي وجدت فيها البلاغة نفسها، بين ما هو مُقدَّس وإلهي وخالد وبين ما هو دنيوي وبشري وزائل، قد أفضت إلى موقف إحراجي لا تجوز المقارنة فيه أساسًا، فإن كانت، فلا مفر من الامتهان الكامل للخطاب الإنساني وأن تتحول أشكالٌ من أمتع وأجمل وأعمق أشكال الخطاب الإنساني، أيًا ما كانت، إلى هُراء، ولعل في محاولة الباقلاني، في كتابه عن إعجاز القرآن، ما يشهد على فجاجة هذا المأزق وعقمه؛ ليس فقط بالنسبة للخطاب الإنساني الذي هو خليفة الخطاب الإلهي على الأرض، بل وقبل ذلك حتى بالنسبة للخطاب الإلهي ذاته.

هذا فضلاً عن إشكالية المجازات القرآنية المُؤنسنة وما ولدته من مواقف واستجابات إزاء ظاهرة المجاز عامة، خصوصًا أنها تحوَّلت إلى حربة من حراب التشكيك التي تلاعب بها الآخر مُستغلاً جهل الآخر بلغته ومعرفته بلغة الآخر.

إن كل هذه العوامل التي شكَّلت النظرة إلى الآخر وصورته والعلاقة به كان لها انعكاسها على تشكل صورة اللغة والعلاقة بها وبظواهرها، ومن ثم جعلت اللغة وسيط الخطاب الإنساني، والخطاب الإنساني ذاته يشتبكان هذا الاشتباك المعقد مع الميتافيزيقا، مِمَا فرض ملامح مميزة جدًا للبلاغة العربية، رغم كل ما لعبته أشكال المُثاقفة المختلفة. لكن على الرغم من كل هذه المحاولات القامعة والماحية للآخر كان الآخر دومًا يترك أثره ومجازه في البلاغة بألف ولام التعريف وفي بلاغات أخرى كثيرًا ما ظل يُنظر إليها بوصفها شيئًا آخر أو هوامش للبلاغة، أو لشيء آخر.

صحيح أن اللغة مُشتبِكة مع الميتافيزيقا من قبل بابل، ومن قبل أن يُعَلَّمَ آدمُ الأسماءَ في ثقافات عديدة وإلى يومنا هذا، إلا أن ثمة فروقًا عديدة واختلافات شتى رغم التشابهات.

ولذا، فإن الاقتراح بتبني نظرية غربية، أو أكثر، تتم في ظلها القراءة، بدا وكأنه سيمثل حُكمًا مُسبقًا؛ ومن ثم سيحرم القراءة والقارئ والكتابة والكاتب لذة الأسئلة والتجول، وهكذا لم تكن غواية الوسوسة الأكاديمية آسرة إلا بقدر ما لا يُصادِر على لذة القراءة والسؤال والاستكشاف والحوار.

يُضاف إلى هذا أنه في مقابل هذه الوسوسة كانت القراءة الحميمة لمجازات الخطاب البلاغي ذاته، فضلاً عن القراءة الحميمة أيضًا للمجازات في النصوص الإبداعية وفي الحياة تعرف هي الأخرى كيف تُداعب وتُراود وتَهمِس وتُغْوِي غواية أمتع كثيرًا من غواية الوسوسة الأكاديمية، وعبر هذا الارتحال في عوالم المجاز، داخل البلاغة العربية وخارجها، كانت أسئلة أخرى تتشكل حول المجاز واللغة والبلاغة والآخر، والعلم والمعرفة والفن وأسئلة البداية والنهاية التي لا حل لها، فضلاً عن أسئلة أخرى حول العلاقة بين ما تصوغه البلاغة من مفاهيم للمجاز، سواء العربية أو الغربية، وبين ما تزخر به النصوص الإبداعية ذاتها، على اختلاف أجناسها، ليس فقط من مجازات. بل وأيضًا من صور ومفاهيم للمجاز؛ أي أسئلة حول المجازات والبلاغات المُهمَّشة داخل التراث، وعمَّا إذا كانت توجد أي رؤى داخل هذا التراث تجاوز حصر المجاز في النظام اللغوي والظاهرة اللغوية. وحول ما الذي يمنع أن تنشأ قراءات تحاول أن تُسائِل وتُقارِب النصوص الإبداعية ذاتها، بحثًا عن تصورات ضمنية أخرى لا تحصر المجاز في مفهومي المُشابَهة والمُجاوَرة.

وعبر كل هذه الرحلة من الأسئلة كان التساؤل حول العنوان يفرض نفسه، حول علاقة المفاهيم بالمجاز والمجاز بالمفاهيم، ولماذا يُكتَب عن المجاز مفهوميًا، وما الذي تعنيه مثل هذه الكتابة وما الفارق بين أن يُكتَب عن المجاز مجازيًا وأن يُكتَب عنه مفهوميًا، ولماذا كان يهرب المجاز أو يتوارى ويذوي حين تتسلط عليه

المفاهيم، ألأن المفاهيم ليست سوى مجازات تكلّست ومع ذلك ما زالت تدعي لأنفسها مشروع العين الإلهية؛ ومن ثم فقد كان العنوان نفسه خاضعًا لعملية إعادة كتابة ومقروءًا من كلا جانبيه، لكيما يتم حل التناقض الظاهري الذي يبدو أنه يشي به، إذ ما الذي يمكن أن تقوله أكثر المقولات التصنيفية حصرًا وانضباطًا عن أكثر المقولات الإبداعية تحررًا وانفلاتًا ما لم يتم صدمهما ببعض؟

لكن من أين يمكن أن نبدأ الحكي، حكي حكاية المجاز؟ لو كنتُ خارج هذا الظرف الأكاديمي لما تردَّدت لحظة في التخلي عن الموضوع بصورته الراهنة ولبدأت من بلاغة أخرى غافية في النصوص والكتابات الإبداعية، المُصنَّفة على أنها خارج نطاق البلاغة وحقلها النظري والمنظور إليها بوصفها فقط مادتها الخام، قارئًا صور المفاهيم والخُطاطات النظرية الضمنية المُشكِّلة للنصوص، أى لحاولت أن أكون بلاغيًا جديدًا وطارحًا لبلاغة جديدة انطلاقًا من هذه النصوص وليس فقط راصدًا أو مُؤرِّخًا لمفاهيم البلاغة وتطورها، ولعل هذا هو ما يُفترَض أن ينهض به دارسو البلاغة الآن، أي لبدأتُ من نصوص كنصوص أبي نواس وأبي تمام وقرأتُ كيف يكون المجاز تفكيكًا للغة السائدة وإعادة كتابة عبر الأثر والمكتوب، والمخالفة والاختلاف والإخلاف داخل الأثر ذاته، وكيف يتوالد المجاز من الجسد ذاته، سواء كان جسد اللغة أو الجسد الذي تحيل إليه اللغة:

تَجْمَعُ عَيْنِي وَعَيْنَهَا لُغَةٌ مُخَالِفٌ لَفْظُهَا لِمَعْنَاهَا
إذا اَقْتَضَاهَا طَرْفِي لَهَا عِدَةً عَرَفْتُ مَرْدُودَهَا بِفَحْوَاهَا
ذي لُغَةٌ تَسْجُدُ اللُّغَاتُ لَهَا أَلْغَزَهَا عَاشِقٌ وَعَمَّاهَا(١١)

أو من "ألف ليلة وليلة" وتحديدًا من شهرزاد وحكايتها الإطار ومن السندباد، ولعبت بهما وجعلتهما يلعبان معًا وبي ومعي ومع القارئ. وهذا لسبب بالغ البساطة وهو أنهما مجازان يلعبان مع الموت والحياة والتجدد، مع الموت والزمان والمكان والإنسان ومع الإرادة والرغبة والجنس والآخر، مع الضرورة ومع الفضول، ومن ثم فإن حواريتهما معًا يمكن أن تُمَسْرِحَ دراما الإنسان والمجاز والقدر على أبدع ما يكون داخل وخارج تراثنا، ناهينا عن عنصر آخر وهو أن شهرزاد أنثى

والسندباد ذكر، وأن كلا البطلين: بطلة الحكي وبطل الارتحال، يتشكل قوامهما على السواء عبر الرحلة والاغتراب والرهان على الآخر وعلى الذات وعلى الغد الذي هو أحد ممكنات الذات المجازية هروبًا من الموت وفي مواجهة رسوله الجاثم في الملل. ولسبب آخر، وهو أنهما مع كل ذلك التفرد والاختلاف يبدو أن كلاً منهما وكأنه يعود إلى ما هرب منه، لكن ومع ذلك فإن ما يبدو شيء وتنويعات ما يبدو واختلافاته شيء آخر.

لكن وإن كانت سطوة الوقار الأكاديمي حاضرة وقاهرة، بما لا يسمح في ظل عنوان الموضوع بالتجاوز وجعل ما يبدو هامشًا متنًا وما ينبغي أن يكون متنًا هامشًا، بحيث تغدو نصوص كهذه مثلاً هى مرتكز القراءة والتحليل واستكشاف مفاهيم المجاز، وأن تتقلص وتتراجع نصوص البلاغة والمُؤسَّسة البلاغية وخطابها، فمِمَّا لا شك فيه أن الأكاديميا مرنة بما يكفي أن يتيح لنصوص أخرى شبيهة لها في هامشيتها، وإن كانت أكاديمية، قدرًا ما يتناسب مع مكانتها الهامشية، في ظل ما يوجبه مبدأ مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهو ما يؤكد تعذر انفصال الأكاديميا عن مؤسَّسة البلاغة. ومن ثم، وفي ظل قيود تَنَاسُب الكم، ومراعاة أن الكم لا ينبغي له أن يتجاوز مائتين وخمسين صفحة وفق مواصفات بالغة الانضباط، وعاكسة جدًا للدقة الأكاديمية والعمق الأكاديمي، ولأن متطلبات الأكاديمية تقتضي تعدد المصادر ما أمكن وتتطلب مراعاتها التاريخية وتطمع وترغب كذلك في الإبداع والإضافة والدقة، بقدر ما تطمع في جمال الأسلوب، هذا في الوقت ذاته الذي تتوجس فيه من الغموض والمجاز وعدم وضوح الأسئلة والإجابات بقدر ما تؤثر التحديد والتوصيل والإقناع، فما من بد إزاء هذه القراءة سوى أن توائم وتتواءم وتجعل خطابها مُطابقًا لمقتضى الحال، أو أن تراهن رهانًا آخر أشبه برهان شهرزاد، وهو أن تتجاوز بلاغة السيد لتتحرك بها وبنفسها. وفي ظل هذا ستبدو استراتيجية شهرزاد وحيلها في الحكي أكثر مطابقة لمقتضى الحال، وأكثر احترامًا لذاتها وللسيد من حكايتها.

ومن ثم، فإن هذه القراءة ما دام قارئها الضمني هو ذاته في هذه اللحظة مؤلفها الضمني ستبدأ من التراث البلاغي، من أكاديميا البلاغة ومن البلاغة

الأكاديمية، لكن لتحكي حكايات أخرى عبر حكيها وفي ثناياه؛ ذلك أن مفاهيم المجاز المنسية تقع في نصوص أخرى ربما في خمريات أبي نواس، ومِدح أبي تمام، وتمثيلات كليلة ودمنة، وطواسين الحلاج وأشعاره، وكتابات الجاحظ وأبي حيان التوحيدي، ونصوص النفري، وإخوان الصفا، وابن عربي، أي في نصوص كثيرة ما زالت تحول بيننا وبينها حواجز عديدة، إذ على الرغم من كل الادعاءات وكثرة ما كُتِب عن بعض هذه النصوص فإنها لم تتحول بعد إلى أن تكون جزءًا من نسيج متننا الثقافي، لأننا قد دأبنا دومًا أن نكتبها كهامش ونخضعها لوضعية الهامش(١٢).

هوامش المُقدَّمة

١ ـ انظر: ابن دريد (الملاحن)، ص ٣. (البيانات الكاملة للمراجع والمصادر مُوثَّقة بالكامل في قوائم المصادر والمراجع).

٢ ـ انظر: ابن وهب: (البرهان في وجوه البيان)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، ص ٤٢٥، ٤٢٧، على سبيل المثال فقط.

٣ ـ انظر: أبو حيان التوحيدي (البصائر والذخائر) ج ٨، ص ٦٦.

٤ ـ انظر: السَّكاكي: (مفتاح العلوم)، ص ص ٥٧٨ ـ ٦٠١.

٥ ـ انظر: ابن سلام الجمحي (طبقات فحول الشعراء) ج١، ص ٢٤.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٢٥.

٧ ـ حول مفهوم الثروات الرمَزِيَّة، انظر بيير بورديو: (قواعد الفن)، ص ١٩٩ وما بعدها.

٨ ـ حول مقولة هيدجر عن أن اللغة بيت الوجود أو منزل الوجود، انظر:

Heidegger, Basic Writings, p. 217, 236, 237, 259,260,262, 263, 424.

٩ ـ يُورِد أبو حيان التوحيدي هذه المناظرة في "الإمتاع والمؤانسة" ضمن الليلة الثامنة، ج١، ص ص ١٠٧ ـ ١٢٨. وانظر أيضًا كتابه (الهوامل والشوامل) ص ٢٦٥، حيثُ يُورِد خبرًا آخر عن لقاء بين أبي بشر متى بن يونس وأبي هاشم المتكلم. وهو لا يختلف في دلالته عن المناظرة المُشار إليها إلا عبر تعليق مسكويه الذي يفضح منطق المناظرة.

١٠ ـ لعلي هنا لن أجرح المشاعر الأكاديمية الرقيقة إذا ما ذكرتُ أن تاريخ التكفير في تراثنا وحاضرنا أمسى يحتاج إلى دراسات ودراسات، أو بالأحرى أمسى يحتاج إلى تاريخ خاص به؛ خصوصًا أنه مازال قابلاً لإعادة الإنتاج ويبدو أنه سيبقى هكذا إلى أجل غير معلوم.

١١ ـ أبو نواس: الديوان، ص ٩.

١٢ ـ لعله من اللافت أنه حتى هذا الزمن لم توجد سوى دراسة وحيدة عن البلاغة المقموعة والمَهمّشة. انظر: جابر عصفور(بلاغة المقموعين). وكذلك على الرغم من ثلاثة مجلدات من مجلة دورية عن أبي حيان، أو رواية تستلهم ابن عربي أو قصيدة تستلهم الجاحظ. مازالت هناك عقود. ويخشى المرء أن تكون أكثر من ذلك حتى يتحوَّل هؤلاء إلى مكون يُسمَح له بالتجول نهارًا داخل هذه الثقاف (ـة ـ ات). للأسف لقد تحوَّل كل هؤلاء وكثيرون آخرون سواهم، ربما لن يتسع المقام الأكاديمى الرصين لهم، إلى بلاغة ليلية تتخفي في وضح النهار!

الفصل الأول

مجاز الاتساع(*)

اللغة ـ الآخر وعنف المحكي

بابل: حكاية الاختلاف واختلاف الحكاية

تبدو حكاية بابل وكأنها حكاية إطار للاختلاف، وكأنها حكاية إطار تتنصل من الإطار أو تعيد كتابته أو بالأحرى تفككه. إن حكاية بابل حكاية إشكالية وشائكة لما هو مُتناسِج فيها من مجازات ومفارقات.

ولعل من أهم ما يتجلى فيها من مجازات مجاز الكلام بما هو تقنية للخلق، بما هو تقنية للتعاون والإنجاز والإيجاد والتشييد والبناء على نحو تتضاءل إلى جوارها كل التصورات التداولية عن فعل الكلام Alocutionary-act وقوة أفعال الكلام illocutionary acts ولوازم أفعال الكلام Perlocutionary-acts(١).

فاللغة تبدو تعاونية وخطرة جدًا، إذ بها وعبر الكلام أخذ أبناء رجَّة ما بعد الطوفان، أخذ أبناء نوح يكتبون اسمهم، أو بالأحرى "يصنعون" لهم "اسمًا" في مواجهة الرب الإله، إذ كما يحكي لنا الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين فقد صصكانت الأرض كلها لسانًا واحدًا ولغة واحدة. وحدث في ارتحالهم شرقًا أنهم وجدوا بقعة في أرض شنعار وسكنوا هناك. وقال بعضهم لبعض: هَلُمَّ نصنعْ لبنا ونشويه شيًا. فكان لهم اللبن مكان الحجر وكان لهم الحُمَرُ مكان الطين. وقالوا هَلُمَّ نبنِ لأنفسنا مدينة وبرجًا رأسه بالسماء. ونضع لأنفسنا اسمًا لئلا نتبدَّد على وجه كل الأرض" (١١: ١ ـ ٥)، فلما سمع الرب الإله خطابهم هذا

(*) يجدر هنا تعريف القارئ أن هذه الدراسة كانت أطروحة دكتوراه بعنوان "مفاهيم المجاز: دراسة أسلوبية للتراث البلاغي" في قسم اللغة العربية بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

الذي كما يبدو من توالي الحكي أنه لم ينفصل قط عن الفعل "نزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال الرب هو ذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداؤهم بالعمل. والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه. هَلُمَّ ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض. فبدَّدهم الرب من هناك على وجه كل الأرض فكفوا عن بنيان المدينة. لذلك دُعِيَ اسمها بابل. لأن الرب هناك بلبل لسان كل الأرض". (١١: ٥ ـ ٩).

إننا إذًا إزاء حكاية من حكايات اللعنة، إزاء حكاية عقابية ربما لا توازيها إلا حكاية طرد آدم من الفردوس وحكاية تشتيت شعب الله المختار، إلا أن العقاب هنا، وهذا هو اللافت، عقاب لغوي، كما أن اللعنة هنا تبدو عامة ومُعمَّمة وليست قاصرة على جماعة واحدة أو شعب واحد كما هو في حالة شعب الله المختار. كذلك تبدو الحكاية وكأنها تمسخ وتنسخ مبدأ التعاون الذي يبدو وكأنه كان ينتمي إلى اللغة الأولى أو إلى اللغة التامة The perfect language التي هى لغة آدم والتي ظلت الحكايات تتوالى وتختلف حول ماهيتها(٢).

كذلك يبدو الرب الإله وكأنه نادم على عطيته التي أعطاها ومنحها لآدم، وفضَّله بها على كل ما عداه، وكأنه لم يكن مُقَّدرًا لخطورة أو مغبة عطيته التي منحها له، وإذ به يتبين فجأة خطورتها على يد أبنائه الذين أخذوا يستخدمون عطية الإله ومنحته على نحو مُناهِض وضد الإله، ولكن فيما تتمثل هذه المناهضة؟

إن الحكاية تبدو وكأنها تعيد كتابة حكاية الخطيئة الأولى، حكاية الأكل من ثمرة شجرة معرفة الخير والشر وحكاية الرغبة في الخلود، أو هى على الأقل تبدو امتدادًا لها بقدر ما تبدو أثرًا وامتدادًا ومفعولاً لرجة الطوفان، ومن هنا البحث عن البناء العاصم، والسعي إلى الصنع وإلى مناهضة عنف الطبيعة، ولذا لن يكتفي أبناء ما بعد الطوفان بالحجر الطبيعي، وإنما سيلجأون إلى صنع اللبن الذي يشوونه شيًا، فيستبدلون اللبن بالحجر والحُمَر بالطين، وكأن الحكاية تضمر في نسيجها حكاية عن تلويث الصنع للطبيعي وكأن كلمات الإنسان تتحدى وتناهض كلمات الإله، وهنا يقترن كل من الصنع والبناء والاسم، حيث الصنع ليس إلا صنعًا للاسم عبر قوة وضع الاسم ذاته، وهنا يستشعر الرب خطورة وعنف

الاسم المُفضي إلى الصنع والمُفسد للطبيعة؛ ومن ثم يُقرِّر التدخل، يُقرِّر النزول لا ليسترد عطيته أو يمحوها وإنما فقط ليعيد كتابتها أو بالأحرى ليعيد توزيعها من جديد، ليُكسّرها ويُكاثرها ويُبدِّدها، أى ليلعب لعبة من ألعاب التناثر، ليؤجِّل فورية اللغة وقوة إنجاز الكلام، وكأنه يُجابه إفساد الطبيعة بإفساد مقابل لوسيلة إفساد الطبيعة الماثلة في الاسم الصانع الماثل في وحدة اللغة واللسان والإنسان. وهكذا تبدو بلبلة اللسان الواحد واللغة الواحدة إلى كثرة وكأنها نقمة من نقم الإله على الإنسان، نقمة قد لا تقل في قسوتها عن نقمة طرد آدم من الفردوس أو نقمة الطوفان. لم تعد الكلمة إذًا مُحمَّلة بالأثر الإلهي لفعل الكينونة مثلما يتجلى في سفر التكوين، وإنما أصبحت علامة على الخلاف ومثارًا للشقاق والاختلاف، علامة على اغتراب الإنسان إزاء الآخر ولغته، بل وكأن الآخر كما تمثله الحكاية لم يكن من الممكن أن يكون له حضور إلا عبر اللغة وعبر اختلافها، وكأن اللغة هى الحكاية الإطار للاختلاف، إذ لم تعد بيت الوجود الذي يأوي إليه كل البشر، وإنما تناثرت وأصبحت بيوتًا ومنازل شتى للوجود؛ وكأننا إزاء سفر خروج أول، وكأن البشر قد خرجوا من بيت وجودهم إلى بيوت جديدة غريبة فصلتهم عن بعضهم البعض، ليعانوا شتاتًا فريدًا هو شتات اللغة، وهكذا تبدو غربة اللغة وكأنها أول ما عرف الإنسان من أشكال الغربة والاغتراب.

أمَّا لماذا يتخذ تعدد وتكاثر وتفتت وتناثر اللغة الواحدة إلى لغات مختلفة صورة وشكل النقمة والعقاب أو الإفقار والإضعاف للإنسان ولا يتحول على العكس من هذا إلى علامة للثراء والتنوع والوفرة، فربما كان يجسد نفاد صبر وخوفًا إنسانيًا متأصلاً إزاء الآخر وإزاء أن يعرف الإنسان الآخر فيه بقدر ما يعكس ميلاً نحو الصوت الواحد، ونحو والوضوح والفورية والألفة ونفورًا من الغموض والالتباس والإرجاء والغرابة.

وفي مقابل هذا التأويل العِقابي للاختلاف اللغوي وفي مقابل فكرة النقمة المُهيمنة على نبرة الحكاية نجد أن النص القرآني يقدم الاختلاف اللغوي بوصفه آية من آيات الله على الإبداع، تمامًا مثلما أن اختلاف ألوان البشر آية من آيات التنوع والقدرة والخلق، "ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم

وألوانكم" (الروم: ٢٢)، كما نجد أن النسخة العربية للحكاية مختلفة تمامًا، إذ فيما يروي ابن عساكر مُسنِدًا إلى أنس بن مالك، وهو ما يُورِده السيوطي في المُزهِر، أنه "لما حشر الله الخلائق إلى بابل بعث إليهم ريحًا، فاجتمعوا ينظرون لماذا حشروا له، فنادى منادٍ: من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره، واقتصر البيت الحرام بوجهه فله كلام أهل السماء. فقام يَعْرُب بن قحطان فقيل له: يا يَعْرُب بن قحطان بن هود، أنت هو؟ فكان أول من تكلم بالعربية المُبينة؛ فلم يزل المُنادِي ينادي من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا، حتى افترقوا على اثنين وسبعين لسانًا، وانقطع الصوت وتَبَلْبَلَتْ الألسن، فسُمِّيَتْ بابل، وكان اللسان يومئذٍ بابليًا."(٣)

إن حكاية بابل هنا ليست حكاية عِقابية لجميع بني البشر، ليست حكاية جُرح لغوي عام لمجمل الإنسانية لم يندمل بعد، وإنما هى حكاية عن "كلام أهل السماء"، عن تمايز الذات ورفعتها في مقابل بلبلة الآخر وعقابه.

وفق هذه الحكاية العربية، تبدو العربية هى اللغة الوحيدة التي لم تُبَلْبَل ولم تنقطع عن اللغة الأولى، عن اللغة الأصل، عن اللغة التامة أو عن لغة الفردوس أو عن كلام أهل السماء. هكذا يتم ترسيم الأنا والآخر لغويًا، يتم ترسيم الخلائق والأجناس باللغة، وفق مبدأ الثواب والعقاب اللغوي، كما يبدو الآخر مطروداً ومقصيًا من النعيم اللغوي والفردوس الكلامي، من جنة عدن اللغوية، يبدو اللسان العربي هنا سماويًا وكأنه مقدس بينما تبدو الألسن الأخرى وقد تبلبلت وانقطعت عن "كلام أهل الأرض" وكأنها ألسن أرضية مُدنَّسة.

لسنا إذًا إزاء حكاية لغوية وحسب وإنما أيضًا إزاء حكاية من حكايات الإقصاء والاستبعاد وعدم المساواة والتمييز والتميز، حكاية من حكايات رفض الآخر والتمركز حول الذات ego-centric tale إلا أن هذه الحكاية ليست هى الحكاية الوحيدة عن الولادة المُقدَّسة للعربية؛ إذ ثمة حكاية أخرى مُنافِسة لا تختلف كثيرًا في مدلولاتها، وإن اختلفت نسبيًا في حسِّها التاريخي، وهى حكاية نجد نسختها الموجزة عند ابن سلام، إذ يقول: "أول من تكلم بالعربية ونسى لسان أبيه

إسماعيل بن إبراهيم صلوات الله عليهما"[٤]. أما مع الجاحظ فإن الحكاية يتم توسيعها وتنويعها كما تتعدد رواياتها، كما نجد الحكاية أيضًا واردة في أكثر من موضع في "البيان والتبيين"، واللافت أن الحكاية ترد لدى الجاحظ مقترنة بتميز وإعجاز النص القرآني من جهة أولى، والدفاع عن العرب والجنس العربي ولغته من جهة ثانية، حيث يقول:

"ولابد من أن... نذكر أقسام تأليف جميع الكلام، وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مُقَفًّى على مخارج الأشعار والأسجاع وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحُجَج. ولا بد من أن نذكر شأن إسماعيل وانقلاب لغته بعد أربع عشرة سنة وكيف نسى لغته التي رَبَى فيها، وجرى على أعراقها، وكيف لفظ بجميع حاجاته بالعربية على غير تلقين وترتيب حتى لم تدخلّه عُجمة، ولا لُكنة ولا حُبسة ولا تعلّق بلسانه شيء من تلك العادة"[٥]، ويأتي هذا النص مشفوعًا بأن "العرب أنطق، وأن لغتها أوسع وأن لفظها أدل، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر والأمثال التي ضُرِبَتْ فيها أجود وأسير و .. أن البديهة مقصورٌ عليها، وأن الارتجال والاقتضاب خاص فيهاشش[٦]، ثم هو في موضع آخر يحاول تفسير التحول اللساني هذا بوصفه ولادة ثقافية كاملة وجديدة إذ يقول: "فيجوز أن يكون الله تبارك وتعالى حين حوَّل إسماعيل عربيًا، يكون كما حوَّل طبع لسانه إلى لسانهم وباعده عن لسان العجم، أن يكون أيضًا حوَّل سائر غرائزه، وسلخ سائر طبائعه، فنقلها كيف أحب، وركَّبها كيف شاء، ثم فضَّله بعد ذلك بما أعطاه من الأخلاق المحمودة، واللسان البين، بما لم يخصهم به: وكذلك يخصه من تلك الأخلاق المحمودة واللسان البَّين، ما لم يخصهم به، فكذلك يخصه من تلك الأخلاق ومن تلك الأشكال بما يفوقهم ويروقهم فصار بإطلاق اللسان على غير التلقين والترتيب، وبما نقل من طِباعه ونقل إليه من طَبَائِعهم، وبالزيادة التي أكرمه الله بها، أشرف شرفًا وأكرم كرمًا.

وقد علمنا أن الخُرس والأطفال إذا دخلوا الجنة وحُوِّلوا في مقادير البالغين، وإلى الكمال والتمام، لا يدخلونها إلا مع الفصاحة بلسان أهل الجنة. ولا يكون

ذلك إلا على خلاف الترتيب والتدريج، والتعليم والتقويم ... ولولا أن الله عز وجل أفرد إسماعيل من العجم، وأخرجه بجميع معانيه إلى العرب لكان بنو إسحاق أولى به.

وإنما ذلك كرجل قد أحاط علمُه بأن هذا الطفل من نجل هذا الرجل، ولكن لما كان من سِفاح لم يَجُزْ أن يُضيفَه إليه ويدعوه أباه. وقد جعل الله نسب ابن الملاعنة نسب أمه، وإن كان وُلِدَ على فراش أبيه".(٧)

على الرغم مما يبدو في هذه الحكاية من اختلاف عن حكاية بابل العربية، فإنها تؤكد الدلالات ذاتها، إذ في كلا الحالين نجد أن العربية ذات نسب إلهي، بالإضافة إلى أنها هنا أيضًا ذات نسب نبوي، بما أن إسماعيل هو "أول من فُتِقَ لسانُه بالعربية المُبينة"(٨)، وحيث إن الله "ألهم إسماعيل العربية إلهامًا".(٩)

إن قداسة العربية وفق هذه الحكاية وليدة شعيرة عبور لبطل لغوي هو ذاته وُلِدَ ولادة جديدة عبر النسيان والإلهام،عبر الانقطاع عن ذات صارت آخر والولادة لآخر صار هو الذات، فما الذي إذًا تحاول أن تقوله الحكاية عبر هذه المفارقة سوى أن تؤصِّل حكاية الصفاء والنقاء ونفي الآخر، لكن إلى أى مدى تنجح الحكاية في هذا، يبدو هذا بالتأكيد سؤالاً آخر، إذ تظل صورة ابن الملاعنة التي يختتم بها الجاحظ وكأنها تخون قصد التأويل وتشي به أو تفضحه، أو وكأنها تلقي ظلالاً من الشك حول حكاية الصفاء، وكأن وعي الحكي والكتابة ينقض وعى الحكي والكتابة ويكتب نصًا آخر ونص الآخر في نص الذات.

ومع ذلك فإن خطاب الجاحظ سيظل يؤكِّد لحن اللغة العُليا نفسها التي تسجد اللغات لها بدلالات تتلاقى وكذلك تختلف كثيرًا مع مدلولاتها عند أبي نواس؛ إذ نجد إن "البديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتُهم كل لغة وأربت على كل لسان"(١٠)، كما سنجد أن العرب فاقوا من سواهم ببلاغة المنطق وتشقيق اللغة وتصاريف الكلام(١١).

وإلى جانب كل من هاتين الحكايتين، حكاية الاختلاف والبلبلة وحكاية تحويل لسان إسماعيل ثمة حكاية ثالثة تؤكد فردوسية العربية وأنها لسان آدم الذي لم

ينقطع؛ إذ يُورِد لنا الطبري في تاريخه "أن قابيل لما قتل هابيل بكاه آدم عليه السلام، فقال فيما حدثنا ابن حميد .. قال علي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه: لما قتل ابنُ آدم أخاه بكاه آدمُ، فقال:

تَـغـيَّـرَتِ الـبلادُ وَمَنْ عَـلَـيـهـا
فـوجهُ الأرضِ مُـغـبـرٌ قـبـيح
تَـغَـيَّـر كلُّ ذي طَـعْمٍ وَلَـوْنٍ
وَقَلَّ بَـشَـاشَـةُ الـوجهِ المـلـيح

قال: فأُجِيب آدمُ عليه السَّلام:

أبـا هـابـيلَ قَـدْ قُـتلا جَـمِـيـعًـا
وَصَـارَ الحيُّ كـالمَـيِّت الـذَّبـيح
وَجَـاء بِـشـرَّةٍ قَـدْ كـانَ مـنـهـا
على خوفٍ فَجَاءَ بها يَصِيح"(١٢)

وإذا كانت خصوصية العربية وفق هذه الحكايات تتمثل في كونها ذات نسب إلهي، إذ إن هذه هى الدلالة المتكررة عبر الحكايات الثلاث على الرغم مما بينها من اختلاف، فإن هذه الخصوصية الفائقة التي تجاوزت بها العربية كل ما عداها من اللغات لم تكن سوى مجازيتها، سوى اتساعها الذي يقترن بالبديع وبفتق الكلام ورتقه، وافتنانها في الأساليب والمذاهب. إذ سنجد هذا اللحن المُتكرِّر الأصداء يُعاد توزيعه وتُعاد كتابته من نص إلى نص قبل وبعد من يرفضون المجاز كلية وكأنه، فيما عدا الرافضين وفيما عدا استثناءات قليلة، جملة البداية والنهاية التي تتكرر بعنف مهما اختلف أو تنوع توزيعها. ذلك أنه بعد الجاحظ سنجد ابن قتيبة تحت باب ذكر العرب وما خصهم الله به من العارضة والبيان واتساع المجاز "يقول:

"وإنما يَعْرِفُ فضلَ القرآنِ مَنْ كثُر نظرُه واتسعَ علمُه وفهمَ مذاهبَ العربِ وافتنانَها في الأساليبِ وما وَخَصَ اللهُ به لغتَها دونَ جميعِ اللغات، فإنه ليس في جميعِ الأممِ أمةٌ أُوْتِيَتْ مِنَ العارضةِ، والبيانِ واتساعِ المجالِ، مَا أُوتِيَتْهُ العربُ خصَّيصي مِنَ الله"(١٣).

وإذا كان الجاحظ قد قصر البديع على العرب، فإن ابن المعتز سينفي أن يكون بديع الحداثة بديعًا مختلفًا عن بديع ما قبل الحداثة إلا فقط من حيث الكم وإلا فقط في أسلوب واحد وهو المذهب الكلامي، الذي ليس سوى التمثيل الأمثل للغة الآخر وإفسادها، وهو "باب ما أعلمُ أني وجدتُ في القرآنِ منه شيئًا وهو يُنسَب إلى التكلفِ تعالى اللهُ عن ذلكَ عُلوًّا كبيرًا"(١٤). أمَّا مع ابن فارس فستصبح صورة الآخر وبيانه هى صورة الأبكم الذي ليس بيانُه إلا أخسَّ مراتب البيان؛ إذ تحت باب القول في أن لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها" يقول لنا: إنه "لما خصَّ جلَّ ثناؤه اللسانَ العربيَّ بالبيانِ علمَ أن سائرَ اللغاتِ قاصرةٌ عنه وواقعةٌ دونه، فإن قال قائل: فقد يقع البيان بغير اللسان العربي، لأن كلَّ من أفهم بكلامه على شرطِ لغتِه فقد بَيَّنَ قيل له: إن كنتَ تريدُ أنَّ المُتكلمَ بغيرِ اللغةِ العربيةِ قد يُعربُ عن نفسِه حتى يُفهمَ السامعَ مُرادَه فهذا أخسُّ مراتبِ البيانِ، لأنَّ الأبكمَ قد يدلُّ بإشاراتٍ وحركاتٍ لَهُ على أكثرِ مُرَادِه ثُمَّ لا يُسمَّى مُتكلمًا، فضلاً عن أن يُسمَّى بَيِّنًا وبليغًا. وإن أردتَ أن سائرَ اللغاتِ تُبينُ إبانةَ اللغةِ العربيةِ فهذا غلط، لأنا لو احْتَجْنا أن نُعبِّر عن السيفِ وأوصافِه باللغةِ الفارسيةِ لَمَا أمْكَنَّا ذلكَ إلا باسمٍ واحد، ونَحْنُ نذكرُ للسيفِ بالعربيةِ صفاتٍ كثيرةً، وكذلك الأسدُ والفَرَسُ وغيرُهما من الأشياءِ المُسمَّاة بالأسماءِ المُترادفةِ فأينَ هذا مِنْ ذاك، وأينَ لسائرِ اللغاتِ من السِّعةِ مَا للغةِ العرب؟ هذا ما لاخفاءَ به على ذي نُهيَةٍ"(١٥).

أما ابن جني المفتون بشعرية اللغة وشعرية اشتقاقاتها، والمُتردِّد بين توقيفية وإصطلاحية اللغة، فيؤكد على نحو لافت هذا الشغف اللغوي تمامًا ويؤكد أن لحن الشغف هو اللحن الأعلى، إذ إنَّ "المروي عنهم في شغفهم بلغتهم وتعظيمهم لها واعتقادِهم أجملَ الجميلِ فيها أكثرُ مِنْ أن يُورَدَ أو جزءٌ مِنْ أجزاء كثيرة منه.

فإنْ قلتْ: فإن العجمَ أيضًا بلغتِهم مشغوفون ولها مؤثرون، ولأن يدخلَها شيءٌ من العُري كارهون، ألا ترى أنَّهم إذا أوردَ الشاعرُ منهم شعرًا فيه ألفاظٌ من العربي عِيب به، وطُعن لأجل ذلكَ عليه. فقد تساوتْ حالُ اللغتينِ في ذلك. فأيُّة فضيلةٍ للعربيةِ على العجمية؟

قيل: لو أحسَّتْ العجمُ بلطفِ صناعةِ العربِ في هذهِ اللغة، وما فيها من الغموضِ والرِّقةِ والدَّقةِ لاعتذرَتْ من اعترافِها بلغتِها، فضلاً عنْ التقديمِ لها والتنويهِ منها.

فإنْ قِيل: لا، بل لو عَرَفتْ العربُ مَذاهبَ العجمِ في حُسنِ لغتِها، وسدادِ تصرفِها، وعذوبةِ طرائقِها لم تبء بلغتها، ولا رفعَتْ من رءوسِها باستحسانِها وتقديمِها.

قيل: قد اعتبرْنا ما تقولُه، فوَجَدْنَا الأمرَ فيه بضدِه. وذلكَ أنَّا نسألُ علماءَ العربيةِ ممن أصلُه عجمي وقد تدرَّبَ بلغته قبلَ استعرابِه، عن حالِ اللغتينِ، فلا يجمعُ بينَهُما، بلْ لا يكادُ يقبلُ السؤالَ عنْ ذلكَ، لبعدِه في نفسه، وتقدُّمِ لطفِ العربيةِ في رأيه وحسِّه. سألتُ غيرَ مرةٍ أبا علي عنْ ذلكَ، فكانَ جَوابُه عَنْهُ نحوًا ممَّا حكيْتُه.. وكأنَّ هذا موضعٌ ليس للخلافِ فيه مجالٌ، لوضوحِه عندَ الكَّافة. وإنَّما أوردْنا منه هذا القدرَ احتياطًا به، واستظهارًا على مُوردٍ له عسى أن يُوردَه."(١٦).

وهكذا فحتى لدى الآخر المشقوق اللسان يبدو الشَّق العربي هو الشق الأوسع والألطف والأرق والأدق، أما لماذا؟ فلأنه الشق الأغمض، وهذا بالطبع تكييف وتوزيع مختلف نسبيًا للحن البيان والاتساع المقصور على العربية. بل حتى مع الباقلاني الذي يرى أن القرآن قديم وأن الكلام هو المعنى القائم في النفس، وأن كلام البشر مُحدَث(١٧)، فإن العربية مقارنة بما عداها من لغات "أشدُّها تمكنًا وأشرفُها تصرفًا وأعدلُها ولذلك جعلت جليةً لنظم القرآن"(١٨)، أما لدى مناهضه المعتزلي، القاضي عبد الجبار الذي يقطع أن القرآن مُحدَث ومخلوق(١٩)، وأن اللغة مواضعة(٢٠)، فإنه "بحسبِ العنايةِ يزدادُ الاتساعُ... فليس من جعلَ لغتَه التي

اختص بها وكدَه، وبغيتَه، واشتدّ بها اهتمامُه، وقصرَ عليها محاسنَه وفضائلَه، بمنزلةِ مَنْ لم يحفلْ بلغته. وإنما عدَّها آلةً في حاجتِه فقط، فلهذهِ الجملةِ ظهرَتْ مَزِيَّة لغة العرب .."(٢١).

تبدو مَزِيَّة العربية هنا وتفوقها واتساعها نتاج جهد بشري، نتاج عمل واحتفال أو/ واحتفاء، نتاج قصر لمحاسن الذات على اللغة، أى نتاج تماه كامل ومطلق للذات مع اللغة، وهو دون شك توصيف بالغ الدلالة، إذ اللغة هنا مُسقَطة كلية على الذات كما أن الذات مُسقَطة كلية على اللغة، بحيث يغدو كل منهما مجازًا وصورة للآخر.

فالذات هنا مُرسَّمة لغويًا بكل معنى الكلمة، واللغة هى صورتها الفاتنة المُشتهاة التي ستظل تنكفئ عليها إلى أن تغرق فيها على نحو يذكر بأسطورة نرسيس، أو بمرحلة المرآة عند لا كان(٢٢).

أما مع الثعالبي، فإن الإيمان بتفوق العربية وتجاوزها لكل ما عداها من لغات لا ينفصل بحال عن الإيمان، وبأن محمدًا خير الأنبياء والرسل، وأن الإسلام خير المِلل والأديان "والعربُ خيرُ الأممِ والعربيةُ خيرُ اللغاتِ والألسنةِ..."(٢٣).

أما مع ابن سِنان، فإننا إزاء محاولة مُركَّبة للإفادة من كل ما سبقه من طروح على هذا المستوى، وهى محاولة تسعى إلى صياغة مُحاجَة أكثر تركيبًا للتدليل على تفوق العربية واختصاصها بالمجاز والاتساع انطلاقًا من بعض القضايا الإمبريقية الخاصة بالترجمة من وإلى العربية، والطريف بالطبع في هذا أن ابن سِنان مثله مثل ابن جني لا يعرف لغة أخرى سوى العربية، ومع ذلك فهو واثقٌ كل الثقة، ومكتفٍ بأحكام من يعرفون لغات أخرى إلى جانب العربية من أبناء العجم الذين يشهدون هم أنفسهم بتفوق العربية على لغاتهم القومية. بيد أن ابن سِنان لا يكتفي بهذه الأحكام وحدها وإنما يحاول تعليل هذا التفوق بمزيد من الظواهر اللغوية الإمبريقية المقترنة بالمجاز في علاقتها بالترجمة، إذ إنه يحاول أن يربط مثلاً بين ظواهر من قبيل الترادف وما يتيحه من بدائل داخل عملية الترجمة فيقول:

"فأمَّا ما نحنُ بصدده من ذكرِ اللغة العربية فلا خفاءَ بميزاتها على سائرِ اللغاتِ وفضلِها، أمَّا السِّعة فالأمرُ فيها واضحٌ، ومَنْ تَتَبَّعَ جميعَ اللغاتِ لمْ يجدْ فيها على ما سَمِعْتُه لغةً تُضاهي اللغةَ العربيةَ في كثرةِ الأسماءِ للمُسمَّى الواحدِ، على أن اللغةَ الروميَّةَ بالضِّدِ، فإنَّ الاسمَ الواحدَ يُوجَدُ فيها للمُسمَّياتِ المختلفةِ كثيرًا وقد كانَ بعضُ اللغويينَ حَصَرَ أسماءَ السَّيفِ والأسدِ في لغةِ العربِ فكانَتْ أوراقًا عدَّةً، ..."[٢٤]، فالترادف الذي لا ينفصل عن مفهوم ابن سِنان للسِّعة يتيح مجالاً أوسع للاختيار بالنسبة إلى المترجم من لغة أخرى إلى العربية أو بالنسبة إلى الناظم أو الناثر وهو يذكر هذا صراحة ويربط هذه السِّعة أو هذا الاتساع بالمجاز، إذ يُضيف: "وما أحسبُ أنَّ العلَّةَ فيما ذكرتُه عن النقلِ إلى غيرِ اللغةِ العربيةِ وتباينَ ذلكَ، إلا أن لغتَنا فيها من الاستعاراتِ والألفاظِ الحسنة الموضوعة ما ليس مثله في غيرِها من اللغاتِ، فإذا نُقِلَتْ لمْ يجدْ الناقلُ ما يتوصَّلُ به إلى نقلِ تلك الألفاظِ المستعارةِ بعينِها، وعلى هيئتِها، لتَعَذُّرِ مثلِها في اللغة التي تُنْقَلُ إليها .. فكأنّا! ما يُنْقَلُ منْ اللغةِ العربيةِ يتغيرُ حُسْنُهُ لهذهِ العلةِ، وما يُنْقَلُ إليها يُمْكِنُ الزيادةُ على طلاوتِه، لأنَّ ناقلَه يجدُ مَا يُعَبِّرُ في العربيةِ أفضلَ ممَّا يريدُ، وأبلغَ ممَّا يحاولُ"[٢٥].

إن ابن سِنان يثير بالتأكيد إشكالية ترجمة المجاز، وترجمة الشعر[٢٦]، إلا أن المشكل هو أن ابن سِنان يتصور أنها إشكالية خاصة بالعربية وحدها وليست إشكالية من إشكاليات الترجمة من وإلى أي لغة أخرى، هذا في الوقت ذاته الذي نجد فيه، ولعل هذا ذاته هو الغريب، ابن سِنان يقر صراحة بأنه لا يعرف لغة أخرى غير العربية "لأنِّي لا أعرفُ لغةً سوى العربيةِ"[٢٧]، لكنه مع ذلك يجزم بأفضلية العربية على كل ما عداها من لغات استنادًا إلى حدسه وظنه كما يصرح هو ذاته، وهو ما لا دلالة له سوى إسقاط مبدأ الرغبة على مبدأ الواقع "وإنما ذهبت إليه (أي أفضلية العربية وتفوقها) ظنًا وحدسًا". ومع ذلك فلدى ابن سِنان من اليقين الذي يجعله يقول: "وقد تُصُرِّفَ في هذهِ اللغةِ بما لمْ أظنُّه تُصُرِّفَ في غيرِها منْ اللغاتِ، فلمْ تُوجَدْ إلا طيعةً عذبةً في كلِّ ما اسْتُعْمِلَ فيه نظمًا ونثرًا، وهي إلى الآنَ لا تقفُ على غايةٍ في ذلكَ، ولا تَصِلُ إلى نهايةٍ"[٢٨].

وإذا كانت العربية تَثْرِي ما يُنْقَلُ إليها من لغات أخرى وتزيده حُسنًا، وفق منظور ابن سِنان، فإن اللغات الأخرى تُفْقِر ما يُنقل إليها من العربية وتُشَوِّهه، نظرًا للفقر المتأصل فيها مقارنة مع العربية صاحبة المجازات والاستعارات "لأن الناظم أو الناثر إذا حُظِرَ عليه موضعُ إيرادِ لفظة، وكانَتْ اللغةُ التي يَنْسِجُ منها ذاتَ ألفاظ كثيرةٍ تقعُ موقعَ تلكَ اللفظةِ في المعنى، أخَذَ ما يَليقُ بالموضعِ مِنْ غيرِ عنتٍ ولا مَشَقَّة، وهذا غيرُ ممكنٍ لولا السِّعة في كثرةِ الأسماءِ للمُسمَّى الواحدِ، وتلك فائدةٌ حاصلةٌ بلا خلافٍ"[٢٩].

ولا تقتصر أفضلية العربية على هذه الوفرة المُعجميَّة والثراء القاموسي الذي يربطه ابن سِنان باستعارية هذه اللغة والذي ربطه قبل ذلك ابن جني بشجاعة العربية التي لا تنفصل عن مجازيتها بحال[٣٠]، بل إن الأفضلية ترتبط بظواهر أخرى يؤدي فيها المجاز دوره الفاعل؛ من مشترك لفظي وإيهام وكناية وعدم تصريح، إذ يضيف إلى ما مضى أنه "ربما عرض في وضع الأسماء المشتركة فائدة في بعض المواضع مثل أن يحتاج الناطق إلى كلام يؤثر أن يُكنِّي فيه ولا يُصرِّح، فيقول لفظة ويُوهم بها معنى قد قصد غيره".[٣١] إلا أن ابن سِنان وفيما يبدو غير متصالح مع المُشترَك اللفظي بقدر تصالحه مع الترادف والاستعارة، إذ إنه يعقب النص الماضي بأن "هذا وإن قلَّ الداعي إليه إلا في اليسيرِ من المواضعِ، فلم تُجعلْ اللغةُ العربيةُ خاليةً منها، بل فيها أسماء مشتركة لقولهم ـ عين ـ وما أشبهها"[٣٢]. أمَّا لماذا يبدو ابن سِنان مُتَحَرِّجًا هذا النوع من التحرج إزاء المشترك اللفظي؛ فإن الجواب يمكن تلمسه في مقدمات كتب الأضداد مثلما نجد مثلاً لدى لغوي كابن الأنباري في القرن الثالث وكيف تحوَّلت ظاهرة لغوية مثل المشترك اللفظي Polysemy أو الأضداد antinthetical polysemy إلى حربة من حراب التشكيك واتهام العربية باللاعقلانية وعدم الإحكام؛ حيث لم تصبح اللغة مجازًا مباشرًا للذات فقط على مستوى تمثل هذه الذات لذاتها، بل وعلى مستوى تمثل الآخر لها، إذ نجد ابن الأنباري وهو ينص صراحة على هذا البعد وهو يُعرِّف بكتابه: "هذا كتابُ ذكرِ الحروفِ التي تُوقِعُها العربُ على المعاني المتضادة، فيكون الحرفُ منها مُؤدِّيًا عن معنيينِ مختلفينِ ويظنُّ أهلُ البدعِ والزيغِ والإزراءِ

بالعرب، أن ذلك كان منهم لنقصانِ حكمتِهم، وقلةِ بلاغتِهم، وكثرةِ الالتباس في محاوراتِهم، وعندَ اتصالِ مخاطابتِهم، فيسألون عن ذلك، ويحتجُّون بأن الاسم مُنبئٌ عن المعنى الذي تحته ودالٌ عليه، وموضحٌ تأويلَه، فإذا اعتور اللفظةَ الواحدةَ معنيانِ مختلفانِ لم يعرفْ المُخاطَب أيُّهما أراد المُخاطِب، وبَطُل بذلك معنى تعليق الاسم على المُسمَّى"(٣٣).

وإذا كانت العربية هى أوسع اللغات وأثراها فهى أيضًا أوجزها وأخصرها، وإن كان هذا الإيجاز ذاته غير منفصل عن السِّعة والاتساع، إذ إنه وفق ابن سِنان مظهر من مظاهر الغنى والثراء اللغوي، إذ إنها "مع السِّعة والكثرةِ أخصرُ اللغاتِ في إيصال المعاني. وفي النقلِ إليها يبينُ ذلك، فليس كلامٌ يُنْقَلُ إلى لغةِ العربِ إلا ويجيءُ الثاني أخصرَ من الأولِ، مع سلامةِ المعاني، وبقائِها على حالِها، وهذه بلا شك فضيلةٌ مشهورةٌ، وميزةٌ كبيرةٌ لأنَّ الغرضَ في الكلامِ ووضعِ اللغاتِ بيانُ المعاني وكشفُها، فإذا كانت لغةٌ تُفصِح عن المقصودِ وتُظْهِرُه مع الاختصارِ والاقتصارِ فهي أولى بالاستعمالِ، وأفضلُ مِمَّا يُحتاجُ فيه إلى الإسهابِ والإطالةِ"(٣٤). وبالطبع يمكن القارئ هنا أن يستشف بوضوح الفارق بين منظور لغوي كابن جني يقرن أفضلية ومَزِيَّة وسعة واتساع وشجاعة ولطف العربية بالغموض، كما سبق وأشرنا، وبين اقتصاد الإيجاز الواضح والوضوح لدى بلاغي كابن سِنان. لكن وبغض النظر الآن عن هذا البعد يظل لكل من مفتتح وخاتمة ابن سِنان لهذا الجزء دلالاته اللافتة، إذ إن ابن سِنان يبدأ هذا الجزء بتأثيل لغوي لدال اللغة وهو تأثيل يؤكد كل التأكيد صورة الفتنة لعلاقة الذات باللغة، فقد "قيل في اشتقاقِها: إنها مُشْتَقَّةٌ من قولِهم ـ لَغَيْتَ بالشيء ـ إذا أُولِعْتَ به وأُغْرِيْتَ به، وقيل: بلْ هي مُشْتَقَّةٌ من اللغو وهو النُّطقُ"(٣٥).

أمَّا الخاتمة، فإنه صصممًّا يدلُ على فضلِ هذهِ اللغةِ العربيةِ، وتقدُّمِها على جميعِ اللغات، أن أربابَها وأصحابَها هم العربُ الذين لا أمةَ من الأممِ تُنازِعُهم فضائلَهم، ولا تُباريهم في مناقبِهم ومحاسنِهم، وإن كانوا قد تواضعوا على هذهِ اللغةِ فلمْ يكنْ تُنْتِجُ أذهانُهم الصقيلةُ، وخواطرُهم العجيبةُ إلا شيئًا خليقًا بالشرفِ عليهم، فلم يكنْ بدٌ لهم من العنايةِ بشأنِهم والتشييدِ من ذكرِهم، حتى ركَّبَهم على

حميد الخلال، وطبعهم على جميل الأخلاق إلا على غاية لا يتعلق بشأوها ورتبة يقصر الطالبون عن بلوغها"(٣٦).

وبالطبع، وإذا ما رددنا العجز على الصدر لن يكون الولع باللغة إلا الولع بالذات المتأثل والمتأصل في علاقة الذات باللغة تأصل وتأثل مدلول الولع ذاته في مادة اللغة، فالفتنة بكل معانيها لغوية، والخلاف والشقاق والاختلاف لم ينفصل يومًا عن اللغة، وعن مجازية اللغة وهو ما يعيه بألمعية لافتة ابن السيِّد البطليوسي في كتابه صصالتنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمينشش في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، وهو يقرأ ويرصد فيه بوعي وعمق لافتين أسباب الخلاف والاختلاف بوصفها مفاعيل لمجازية اللغة وما تُولده من إشكاليات على مستوى التأويل، ومن ثم يرى "أن الخلافَ عَرَضَ لأهل مِلتِنا مِنْ ثمانيةِ أوجه ـ كلُّ ضربٍ مِنْ الخلافِ متولدٌ منها ومُتفرع عنها:

الأول منها: اشتراك الألفاظ والمعاني.

الثانى: الحقيقة والمجاز.

الثالث: الإفراد والتركيب.

الرابع الخصوص والعموم.

الخامس: الرواية والنقل.

السادس: الاجتهاد فيما لا نص فيه.

السابع: الناسخ والمنسوخ.

الثامن: الإباحة والتوسع"(٣٧).

بيد أن اللافت في موقف ابن سِنان وعلى الرغم من كل ما قاله أنه يرى أنه ليس "في هذه النتيجةِ مِمَّن يدِّعى مقدمتَها عصبيَّةٌ، ولا يذهب إليها حَمِيَّة"(٣٨).

ما الذي يمكن أن نستخلصه إذًا من هذا الإلحاح العنيف، على امتداد القرون، على عزف هذا اللحن وتكراره مهما اختلفت مواقف العازفين من اللغة سوى أن

علاقة الذات العربية باللغة ظلت محصورة في مرحلة المرآة ولم تستطع تجاوزها إلا في لحظات نادرة، ونادرة جدًا، والغريب أن اختلاف المواقف الإيديولوجية لم يكن له تأثير يُذكر في تكييف هذه الرؤية أو تغيير هذا اللحن؛ إذ لا نجد نغماته تختلف مثلاً بين من هو سنيٌّ أو أشعريٌّ أو معتزليٌّ كما لم تختلف بين من يقول بالاصطلاحية والمواضعة في مقابل من يقول مثلاً بالتوقيف والإلهام أو حتى لدى من يتردَّد بين الموقفين، بقدر ما لم تختلف بين من يرى أن القرآن قديمٌ أو مُحدَثٌ أو لدى من يذهب إلى أن الإعجاز يرتد إلى النَّظم، أو يرتد إلى الصَّرفة، وهو ما يعنى أن هذا اللحن قد ظل موضوع الإجماع الأول والاتفاق الوحيد الأوحد. والغريب أن الأمر لم يقتصر على اللغويين والبلاغيين أو المتكلمين بل تجاوز هؤلاء جميعًا إلى بعض النقاد فهذا ابن رشيق مثلاً يرى أن "العربُ كثيرًا ما تستعملُ المجازَ وتعدُّه من مفاخرِ كلامِها، فإنه دليلُ الفصاحةِ، ورأسُ البلاغةِ، وبه بانت لغتُها عن سائرِ اللغاتِ"(٣٩). وبالطبع فإن المجاز عند ابن رشيق لا ينفصل عن مفهوم الاتساع(٤٠)، بل إن "الاستعارة إنما هى من اتساعِهم في الكلامِ اقتداراً ودالةً، ليس ضرورةً، لأنَّ ألفاظَ العربِ أكثرُ من معانيهم، وليس ذلكَ في لغةِ أحدٍ من الأممِ غيرِهم، فإنَّما استعاروا مجازًا واتساعًا. ألا ترى أن للشيء عندَهم أسماءً كثيرةً وهم يستعيرونَ له مع ذلك؟ على أنَّا نجدُ أيضًا اللفظةَ الواحدةَ يُعبَّرُ بها عن معانٍ كثيرةٍ نحوَ "العينِ" التي تكونُ جارحةً وتكونُ الماءَ، وتكونُ الميزانَ، وتكونُ المطرَ الدائمَ الغزيرَ وتكون نفسَ الشيءِ وذاتَه، وتكونُ الدينارَ وما أشْبَهَ ذلك كثيرٌ. وليس هذا من ضيق اللفظ عليهم، ولكنه من الرغبة في الاختصار، والثقة بفهم بعضهم عن بعض ـ ألا ترى أن كل واحد من هذه التي ذكرنا له اسمٌ غيرُ العين أو أسماءٌ كثيرة؟"(٤١).

إن ابن رشيق هنا يتناص مع كثيرين داخل التراث، اتفاقًا واختلافًا، ومع ذلك فهو لا يقوم إلا بإعادة إنتاج اللحن نفسه، ربما كان يتناص مع ابن جني ومقولته عن شجاعة العربية التي تتحول في نصه إلى الاقتدار والدالة، وربما مع ابن سِنان الذي يقرن ظواهر من قبيل المشترك اللفظي بمفهوم الاتساع والمجاز، إلا أن المؤكد أنه يتناص بالاختلاف مع ابن وهب الذي يصوغ تفسيرًا بالغ الطرافة والالتباس

للاستعارة في لغة العرب، إذ يرى أنها وليدة فائض لفظي أو على حد عبارته "وأما الاستعارة فإنما احْتِيج إليها في كلام العرب، لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم".

وليس هذا في لسان غير لسانهم، فهم يُعبِّرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره، وربما استعملوا بعض ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز"(٤٢).

لا شك أن نص ابن وهب يبدو إشكاليًا، بمعنى ما، ما لم نقل مغلوطًا أو أنه بالأحرى يضع العربة أمام الحصان أو يُفسِّر العلة بنتيجتها، إذ يجعل الاستعارة وليدة الترادف والمشترك اللفظي، وليس العكس أي أن الترادف والمشترك هما المتولدانِ عن الاستعارة وفعاليتها، ناهينا عن هذه الصياغة المُلتبِسة التي تجعل ظواهر من قبيل الترادف والمشترك واقعة في نطاق ما يمكن توصيفه بأنه فائضٌ لفظيٌ تبدو فيه الثروة اللفظية للغة فائضة وزائدة عن ثروتها المعنوية والدلالية، فهل كان ابن وهب يهجس بما بين المجاز أو تحديدًا الاستعارة وظواهر من قبيل الترادف والمُشترك اللفظي فالتبست عليه علاقات السبب والنتيجة أو العلة والمعلول؟ ربما، لكن في جميع الأحوال يمكن استئناف تصور آخر مُحرِّك يصوغ تصور ابن وهب عن علاقة اللغة بالعالم وبالتصورات، تصور يُؤسِّسه مفهوم المساواة واقتصادٌ فعليٌ للغة لا تلوثه ظاهرة التضخم الاسمي أو اللفظي التي تُجسِّدها مقولته عن كثرة الألفاظ في مقابل المعاني، فهل كان ابن وهب يحلم بلغة ومفاهيم وتصورات تقوم على نوع من الشفافية الخالصة في علاقة الدال بالمدلول، والماقصد بالماصدق؟ ربما.

إلا أن نص ابن وهب يبقى مع ذلك نصًا مُربِكًا، خصوصًا إذا ما تذكرنا أن ابن وهب كشيعي يحتفي بالمجاز وظواهره المختلفة، ويراها وسيلة من وسائل حماية الإنسان في عالم لا يسمح بالاختلاف، أي يراها، وكما سبقت الإشارة، تقية يواجه بها الإنسان عنف الآخر الذي لا يعرف سوى صوته، لكن في هذه الحالة هل نكون فعليًا إزاء مجاز أم إزاء نموذج للشفرة بالمعنى الرياضي الذي يتيح التخفي، لكن لا يتيح التنوع والتعدد والثراء في الدلالات؟

أمَّا إذا ما عدنا إلى نص ابن رشيق فقد يساعدنا قليلاً على فهم نص ابن وهب، إذ يبدو ابن رشيق وكأنه مُؤرَّقٌ من مدلول ومصطلح ومفهوم الاستعارة نفسه، أو لنقل من استعارة الاستعارة؛ لأنها تحيل على العوز الاقتصادي والفقر والضرورة والاضطرار، إذ تبدو الاستعارة كعلامة احتياج وحاجة، كافتقار وفاقة، أما لماذا ربما لأن الدوال ليست إزاء المدلولات، لأن ثمة انزياحًا ما في علاقة بعضها ببعض، وهى دلالة يبدو أن ابن رشيق استشعرها في نص ابن وهب وخشى منها، ومن ثم فإن ابن رشيق لن يكون مستعدًا مع تهديد مثل هذه الظلال السلبية أن يتذكر أن الحاجة أم الاختراع، الذي يقرنه في كتابه هذا بالخلق والإبداع(٤٣). إنه لن ينتبه إلى هذا، وإنما سنجده معنيًا بأن ينفي مثل هذه الدلالة السالبة عن العربية مؤكدًا أن العربية لغة ثرية تملك ما يكفيها ويفيض. وهى وإن كانت تستعير فإنما لأسباب أخرى "ألا ترى أن للشيء عندهم أسماء كثيرة وهم يستعيرون له مع ذلك؟" هكذا يصوغ ابن رشيق القضية؛ ومن ثم فإن العرب لا تستعير ضرورة أو حاجة واحتياجًا وفقرًا، معاذ الله! إذ إنه في مقابل ظاهرة الترادف التي تبدو بوصفها علامة الثروة والثراء الظاهرة والتي يفهم ضمنيًا من خطاب ابن رشيق أنها تشمل اللغة كلها فإنهم يلجأون إلى الظاهرة النقيضة التي قد توهم بالحاجة والعوز أو أنها علامة عليهما وهى ظاهرة المشترك اللفظي، ومن ثم فإن ابن رشيق يواجه علامة العوز بعلامة الثروة، إذ إن الترادف قائم وموجود حتى على مستوى معطيات ومراجع ما يقع في نطاق المشترك اللفظي "ألا ترى أن كل واحد من هذه التي ذكرناها له اسم غير العين أو أسماء كثيرة؟"، ومن ثم فإن ظاهرة المشترك مُفسَّرة بأنها نتاج رغبة في الإيجاز والاختصار وثقة في قدرتهم على الفهم لبعضهم البعض، وعليه فإن الاستعارة ليست وليدة فقر ما في اللغة، وإنما وليدة خيلاء وتيه ودلال واقتدار. فالعربية لا تمارس الاستعارة بحكم الفقر والضرورة وإنما كعلامة على القوة وكاستعراض للقوة، إذ وفق عبارته "والاستعارة إنما هى من اتساعهم في الكلام اقتداراً ودالة، ليس ضرورة... فإنما استعاروا مجازًا واتساعًا". وهكذا فلا علاقة قط للاستعارة في لغة العرب بالضرورة أو الحاجة وإنما هى فحسب مظهر من مظاهر ممارسة هذه اللغة للقوة وعلامة من علاماتها.

أمّا إذا ما سألنا ابن رشيق عن مصادر ثروة هذه اللغة وعن كيف تشكل الفائض والاحتياطي الاقتصادي لهذه اللغة فلن نجد جوابًا، هذا على الرغم من أن الجواب حاضر في نصه هذا تحديدًا كما هو حاضر في نص ابن وهب الذي يتناص معه، لو أعاد هو ذاته قراءته بعيدًا عن هيمنة الاهتمام بتفنيد وهدم حُجج الآخر الشعوبي، ومن ثم فإن ابن رشيق يتبنى منظور ابن الأنباري نفسه في القرن الثالث الذي يُبرِّر ظاهرة الأضداد بمنطق قريب جدًا من هذا المنطق، وهو منطق محكوم بمواجهة الآخر الشعوبي وما تفرضه من آليات دفاعية، وليس برؤية علاقات ظواهر شديدة الصلة ببعضها البعض كالاستعارة أو المجاز عامة والترادف والمشترك والأضداد، إذ إن كلاً من الترادف والمشترك والأضداد، بعيدًا عن حالات الاقتراض اللغوي أو ما يُعرف بالدخيل، المتولد عن أشكال بعينها من المُثاقَفة، هى مفعولات استعارية ومجازية وكنائية في معظمها، أحيانًا تولِّدها ضغوط الفقر الاقتصادي في لحظة ما في إقليم من أقاليم اللغة فتكون الحاجة أم الاختراع، وأحيانًا أخرى تولِّدها الرغبة في ممارسة الرفاهية واللعب والاستمتاع بالثروة ومقاومة وتجاوز ضغط وقهر الشعور بالملل الذي لا يقل بحال عن ضغط وقهر الحاجة والضرورة بالمعنى الفيزيقى، وإن اختلف، ومن ثم يكون أيضًا الثراء أبًا للاختراع والإبداع وبالطبع لمزيد من التراكم، فكأن النص يحوي خطابين: الخطاب الشعوبي المتحكم في صياغة وتكييف القضية وتفسيرها، وخطاب آخر هو خطاب اقتران هذه الظواهر ببعضها البعض.

هكذا وسَّع الوعي العربي أو اللاوعي العربي معجزة النص القرآني وإعجازه لتمتد وتشمل اللغة أو اللسان النازل به القرآن، عبر مجاز مُركَّب مُؤسَّس في آن واحد على علاقات العدوى والمجاورة والتشابه، إلا أن هذا المجاز تحوَّل ليصبح يقينًا مطلقًا مُسقطًا على الذات ليصوغ وعيها بذاتها من جهة ووعيها بالآخر من جهة ثانية، ومن ثم خَوَّل للعربية سيادة شبه إلهية على ما عداها من لغات أخرى لم تحظَ بأن تكون هى لغة الله المختارة لكتابه المعجز العزيز، مما جعل صورة اللغة تبدو وكأنها تناظر عبر انزلاق مجازي بسيط مقولة شعب الله المختار، وهو ما جعل هذه البارانويا اللغوية تُرسِّم المجاز ومفهومه على مستوى العلاقة باللغة والنظرة إليها بوصفه اتساعًا بلا آخرِ وبلا آخَر في آن واحد.

هوامش الفصل الأول

١ ـ انظر: J. L. Austion, How To Do Things with words, p. 109.

٢ ـ انظر: umberto Eco, The Search for the perfect Language, chap. 1.

وانظر أيضًا حول مفهوم التعاون بصورته النقية هذه طروح التداولية على سبيل المثال:

Paul Grice, Logic and conversation, pp. 57-73

٣ ـ السيوطي (المُزهِر فى علوم اللغة وأنواعها)، ج١، ص ٣٢. أمَّا ابن قتيبة فيقول فى "تأويل مشكل القرآن"، "وقرأت فى التوارة بعد ذكر أنساب ولد نوح صلى الله عليه: أنهم تفرقوا فى كل ارض، وكانت لسانًا واحدًا، فلما ارتحلوا من المَشْرِق وجدوا بقعة فى الأرض اسمها "سعير" فحلُّوا بها، ثم جعل الرجل منهم يقول لصاحبه: هلمَّ فلنلبن لبنا فنحرقه بالنار فيكون اللبن حجارة، ونبنى مجدلاً رأسه فى السماء، وذكر بعض من رأى هذه الحجارة أنها حمر مخمة"، ص ٨١.

٤ ـ ابن سلام الجمحي: (طبقات فحول الشعراء)، ج١، ص٩. وانظر السيوطي: (المزهر)، ج١ ص ٣٢ ـ ٣٣.

٥ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج١ ص ٣٨٣.

٦ ـ المصدر السابق، ج١ ص ٣٨٤.

٧ ـ نفسه، ج٣، ص ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

٨ ـ نفسه، ج٣، ص ٢٩٠.

٩ ـ نفسه، ج ٣، ص ٢٩١.

١٠ ـ نفسه، ج ٤، ص ص ٥٥ ـ ٥٦

ـ انظر الجاحظ، (رسائل الجاحظ)، ج٣، ص ٢١٧.

١٢ ـ الطبري: (تاريخ الطبري)، ج١، ص ١٤٥.

١٣ ـ ابن قتيبة: (تأويل مُشكِل القرآن)، ص ١٢.

١٤ ـ ابن المُعتز: (البديع) ص ٥٣، وانظر ص١.

١٥ ـ ابن فارس: (الصاحبي فى فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب فى كلامها)، ص٢٨. ومع ذلك فإن ابن فارس سيقول إنه "ليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه، لأن ذلك فساد للغة وبطلان حقائقها "، نفسه، ص ٣٦.

١٦ ـ ابن جني: (الخصائص)، ج١، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

١٧ ـ حول منظور الباقلاني عن قد القرآن، وعن أن كلام البشر مخلوق، وأن الكلام هو المعنى القائم فى النفس، انظر: الباقلاني (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به)، ص ١٠٨، على سبيل المثال.

١٨ ـ الباقلاني: (إعجاز القرآن)، ص ١١٨.

١٩ ـ حول قول المعتزلة بأن القرآن مُحْدَث انظر القاضي عبد الجبار: (المغني فى أبواب التوحيد والعدل)، ج ٧، وهو الجزء الخاص والمُعَنْوَن "خلق القرآن"، ج ١٦، ص ٣١٨.

٢٠ ـ حول القول بأن اللغة مواضعة انظر: (المصدر السابق) ج ١٦، ص ١٩١، ١٠٢ ـ ٢٠٢، ٣١٠ على سبيل المثال فقط.

ـ نفسه، ج ١٦، ص ٢٠٢.

٢٢ ـ حول مرحلة المرآة عند لاكان، انظر: Jaques Lacan, The Mirror Stage, pp. 71-76

٢٣ ـ الثعالبي: (لباب الآداب)، ج١، ص ١٧، وانظر له أيضًا: (فقه اللغة وسر العربية)، ص ١ من مقدمة الكتاب حيث يقول صصابنه عزَّ وجلَّ لَمَّا شرف العربية وعظمها، ورفع خطرها وكرمها قيَّض لها حفظةً وخزنةً من خواص وأعيان الفضل وأنْجُم الأرض فنسوا فى خدمتها الشهوات، وجابوا الفلوات .. وكلما بدأت معارفها تتنكَّر أو كادت معالمها تتستر أو عرض لها ما يشبه ردَّ الله تعالى لها الكرَّة فأهبَّ ريحها ونفق سوقها بفرد من أفراد الدهر أديب ذي صدر رحيب وقريحة ثاقبة ودراية صائبة ونفس سامية وهمَّة عالية يحبُّ الأدب ويتعصَّب للعربية فيجمع شملها ويكرم أهلها ويُحرِّك الخواطر الساكنة لإعادة رونقها ويستثير المحاسن الكامنة في صدور المتحلين بها ويستدعي التأليفات البارعة في تجديد ما عفا من رسوم طرائفها ولطائفها .شش

٢٤ ـ ابن سنان: (سر الفصاحة)، ص ٤٠. ومن الجدير بالذكر أن ابن سنان هنا يتبع ابن قتيبة فى موقفه من ترجمة المجاز، وإن كان ابن قتيبة يبدو أقل تطرفًا بعض الشيء حيث يقول ".... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن، ولذلك لايقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نُقِل الإنجيل عن السُّريانية إلى الحبشية والرومية وتُرْجِمَتْ التوارة والزبور، وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن "العجم" لم تتسع فى "المجاز" اتساع العرب."، تأويل مشكل القرآن، ص ٢١، وانظر أيضًا: ابن فارس (الصاحبي)، ص ١٩ ـ ٢١.

٢٥ ـ ابن سنان: (سر الفصاحة)، ص ٤١.

٢٦ ـ حول ترجمة الشعر، انظر: (المصدر السابق).

٢٧ ـ نفسه.

٢٨ ـ نفسه.

٢٩ ـ نفسه، ص ٤٢.

٣٠ ـ حول شجاعة العربية عند ابن جني انظر: (الخصائص)، ج٢، ص ٣٦٠ ـ ٤٤١.

٣١ ـ ابن سنان: (سر الفصاحة)، ص ٤٢.

٣٢ ـ ابن سنان: (المصدر السابق).

٣٣ ـ محمد بن القاسم بن الأنباري: (كتاب الأضداد)، ص ١ ـ ٢.

٣٤ ـ ابن سنان: (سر الفصاحة)، ص ٤٠

٣٥ ـ المصدر السابق، ص ٣٩.

٣٦ ـ نفسه، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

٣٧ ـ ابن السيد البطليوسي: (التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقادهم)، ص ١١.

٣٨ ـ ابن سنان: (سر الفصاحة)، ص ٤٣.

٣٩ ـ ابن رشيق: (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده)، ج١ ص ٢٦٥.

٤٠ ـ انظر المصدر السابق، ج١، ص ٢٦٧، على سبيل المثال فحسب.

٤١ ـ المصدر السابق، ج١، ص ٢٧٤.

٤٢ ـ ابن وهب: (البرهان فى وجوه البيان)، ص ١٤٢.

٤٣ ـ حول اقتران الاختراع بالخلق والإبداع والتوكيد عند ابن رشيق، انظر ابن رشيق، (العمدة)، ج١، ص ٢٦٥.

الفصل الثاني

كتابة الاتساع

استعارة الاتساع واتساع المجاز

على الرغم من تعدد المجازات، أو المفاهيم أو التصورات، التي طُرحت لتوصيف آلية تشكل المجاز من اشتقاق أو استبدال أو عدول أو تحويل أو تغيير أو تعليق أو نقل أو ادعاء أو لزوم ... إلخ، وعلى الرغم من أن هذه الاستعارات المفهومية لم تظهر في زمن واحد، فإنه يمكن القول إن المُركَّب المجازي metaphorics الخاص بالاتساع ظل يصاحبها جميعًا. إذ مع أن استعارة الاتساع ومشتقاتها كانت أول نبت مجازي يصلنا بظواهر المجاز وبالمجاز، فإن تراكم وتكاثف الاستعارات المفهومية الأخرى حول المجاز لم يُفلح في أن يقتلعها؛ بل ظلت مكونات مُركَّبها المجازي وآلية تشغيله فاعلة فيها وكأنها نسغ ونسْخ سارٍ في كل هذه الاستعارات على الرغم مما بينها من اختلافات، وكأنها نفق تحتي أو جسر ممتد يصل ما يُوشِك أن ينقطع، أو أرض ومظلة تستوعبها جميعًا وفق مبدأ الحركة المقترن بها.

ولعله من غير المستغرب في هذا الصدد أن نجد من بين دلالات مادة (و س ع) في "لسان العرب" هذه الترابطات الدالة للاتساع بحقول الحركة والامتداد والسرعة وهي ارتباطات مُتجاوِبة معًا، إذ إن "وَسُعَ الفرسُ، بالضم، سِعةً ووسَاعةً وهو وَسَاع: اتسع في السير وفرس وَسَاع إذا كان جوادًا ذا سعة في خطوه وذرعه.. "يقال : جمل وَسَاع، بالفتح أي واسع الخطو سريع السير.. واتسع النهار وغيره: امتد وطال.. وسَعْ: زجر للإبل كأنهم قالوا: سَعْ يا جمل! ـ في معنى اتسع

في خطوك ومشيك[1] وإضافة إلى هذه الدلالات المقترنة بمجالات الحركة والامتداد والاستطالة والسرعة، ثمة دلالة محورية أخرى ترتبط بهذه المادة وبتصريفاتها واشتقاقاتها المتنوعة، دلالة ترتبط بالبراح والثراء والغنى بمدلولاتها الفضائية والمادية والنفسية، ناهينا عن أن أولى الدلالات والاقترانات التي يتم استفتاح هذه المادة بها في لسان العرب تنص صراحة على أن الواسع من أسمائه سبحانه وتعالى، وأن الواسع "هو الذي وسع رزقُه جميعَ خلقه ووسعت رحمتُه كلَّ شيء وغناه كل فقر" وأن الواسع هو "المُحيط بكل شيء من قوله: وسع كل شيء علمًا". وهى، كما يتضح، دلالات تشير بجلاء إلى قدرة مطلقة أو بالأحرى إلى القدرة المطلقة على الاستيعاب والإحاطة والشمول التي هى قدرة الواحد المطلق الذي لا يند عن إحاطته شيء ولا يتجاوز شيء شموله، على نحو يُذكِّر بالآية الكريمة "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ" (البقرة: ٢٥٥)، وبما عداها من آيات تُسند صفة الاتساع إلى الله وإلى صفة من صفاته[2].

وإذا كانت تصريفات مادة (وسع) قد توزَّعت في النص القرآني بين الاقتران بالله عز وجل، والاقتران بالأرض في علاقة الإنسان بها وبمن عليها حيث إن "أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً" (النساء: ٩٧)، فإن دلالتها قد أتت متجاوبة مع هذا التفاوت والاختلاف الذي يجعل مدلول الإحاطة المطلقة مقترنًا بهذا الأخير، مثل "لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا" (البقرة: ٢٨٦) و"لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ" (الطلاق: ٧) هذا في حين تأتي دلالة الاقتران بالأرض كيما تتيح للإنسان الانتقال من حيز إلى حيز ومن فضاء إلى آخر كلما ضاق المكان أو الموضع نتاجًا لجور آخر ما واتساعه.

وبالإضافة إلى كل هذه الدلالات للاتساع ثمة دلالات أخرى تقرنه بالتحمل والتسمح والتسامح والكرم واستيعاب الآخر.

واللافت في كل هذه المدلولات المختلفة والمتنوعة لحقل الاتساع أنها جميعًا تقريبًا، حتى بما في ذلك الدلالة الفيزيقية كاتسع النهار، مُسْتَقْطَبَةً استقطابًا

حديًا بين ضدين: هما الاتساع لـ، / والاتساع على، الاتساع لآخر/ والاتساع على حساب آخر.

وبالطبع يمكن القول إن أي فعل اتساع يتضمن بالضرورة إجحافًا ما، سواء كان هذا الاتساع للآخر أو على حسابه وحيزه ومساحته، أي أن الدلالتين الضديتين حاضرتان في أي فعل اتساع؛ مادام اتساعي للآخر هو إجحاف بي مثلما أن اتساعه لي هو إجحاف به تمامًا مثلما أن اتساعي على حسابه هو إجحاف به واتساعه على حسابي إجحاف بي.

وهذا بالطبع بعيد عن الدلالة المقترنة برحمة الله "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ" (الأعراف: ١٥٦).

لكن من قال إن اتساعي للآخر إجحافٌ بي وأن اتساعه لى إجحافٌ به؟

ألا يمكن أن يكون العكس، ألا يمكن أن يكون اتساعي للآخر إجحافًا به مثلما أن اتساعه لى إجحافٌ بي؟

إن تساؤلاً كهذا وارد بالطبع، وعديدة هى الحالات التي يُستفَز فيها البعض من هدوء وسماح الآخر معهم ولا يكون مثار استفزازهم سوى أنهم يُؤوِّلون هذا السماح بوصفه عدوانًا مُلطَّفًا لكنه أحد من العدوان الصريح، هذا سواء حللوا استجابتهم إزاء استجابة الآخر أم لم يحللوها، ناهينا عن مشاعر الاستياء أو الشعور بالاقتحام التي يستشعرها البعض إزاء كرم الآخرين أو آخر ما تجاههم.

يمكن القول إذًا إن الحقل التصوري للاتساع في اقتراناته الإنسانية ما لم يكن مُتضمَّنًا ومُستوعَبًا في حقل القوة؛ فإنه مسكون بالقوة. إلا أنه يمكن القول أيضًا، وعلى الرغم من ذلك، فإن كلا الفعلين للاتساع لا يمكن قياسهما بمقياس واحد وإن محصلة الفعلين ليست واحدة؛ إذ وإن كان الاتساع في التحليل الأخير مقولة من مقولات القوة أو إرادة القوة Will to power سواء كان على حساب الأنا أو على حساب الآخر، فإن معادلة القوة وحسابها في الحالين ليست واحدة. إذ إن المعادلة في الحالة الثانية: الاتساع على حساب آخر، لا تعني ولا تساوي إلا إلغاء هذا الآخر تمامًا مُستوعِبة حدوده كلية في وداخل حدود آخره، بحيث يصبح

وجوده صِفْريًا، إلا أنها صِفْرية تنقل آخره المتسع من فئة الآحاد إلى فئة العشرات أو المئات أو الآلاف أو ... أو .... أو إلى ما لا حد له، وهنا ستفقد القوة قوتها لأنه لا قوة بلا آخر ولا قوة بدون موضوع رغبتها، وإلا تحول فعل القوة إلى فعل استمنائي خالص مُنْكَفِئ على الذات إلى حد التحلل.

أمَّا معادلة القوة في الحالة الأولى، الاتساع لآخر، فإمَّا أنها تُعدِّل وضعًا ينطوي أساسًا على خلل أو إجحاف أو تفاوت؛ ومن ثم تُقلّص من قوة الأنا لصالح قوة الآخر وعافيته وأيضًا لصالح عافية الأنا وقوتها، هذا بالطبع ما لم يكن الآخر أصلاً متسعًا على حساب آخره، أو أنها تسعى لاستدراج الآخر من أجل احتوائه واستيعابه سواء رغبة في التواصل / أو رغبة في السيطرة أو الإخضاع أو الإقصاء أو حتى المحو. وبالطبع يمكن القول إن هذه الحالة أكثر خطرًا لأنها ليست بوضوح الأولى، إنها أكثر مجازية حيث (الاتساع لـ) ليس إلا اتساعًا على، مُقنَّعًا بالتباس لام المِلكيَّة ما بين الأنا والآخر.

ومن ثم يمكن القول إن المُركَّب المجازي للاتساع مراوغ وملتبس على مستوى الكيفية التي يتم تشغيله بها. ولا أدل على ذلك من أن نقرأ المُحصِّلات النظرية المُجرَّدة لمعادلة القوة أو إرادة القوة في الحالين المشار إليهما، ناهينا عن قراءتها في فضاءاتنا الاجتماعية والإنسانية والعالمية أو العولمية.

لكن مع ذلك وعلى الرغم من التباس آليات الاتساع وكيفية تشغيله، فإنه يمكن القول إننا في الحالة الأخيرة لا يمكننا أن نتوقع نوعًا من التفاوض، نوعًا من الحوار أو حتى المحاورة والمراوغة من كلا الطرفين، ومن ثم نوعًا من الاستمرارية لكلا الطرفين، حيث يفرض فعل الاتساع للآخَر أحيانًا فعلاً مقابلاً من آخره يتسع فيه هذا الآخر لآخر آخره وللآخر فيه.

أما في الحالة الثانية فليس سوى الإلغاء والمحو والأحادية والصوت الواحد حتى وإن تم التحلي بشارات وأصوات الحالة الأولى.

وبهذا المعنى، يمكن القول: إن مقولة الاتساع مُؤسَّسة على مقولة الآخر وعلى فضاء آخر دومًا ليس هنا، وإنما في أرض آخرى أو أفق آخر؛ لكن إذا كان الآخر

وأفقه يمثل شرط إمكان الاتساع ومبدأ حركته فألا يعني هذا، وفي ظل أن الاتساع هو إحدى الاستعارات الشارحة للمجاز، أن الآخر يمثل أيضًا شرط إمكان المجاز لكن أين يوجد الآخر، ومن الآخر، قد يبدو هذا سؤالاً آخر.

المجاز: قراءة معجمية

إذا كانت هذه هى الدلالات المقترنة بالمُركَّب الاستعاري الشارح للمجاز، فإن دلالات الاستعارة المشروحة؛ أي المجاز، تتجاوب تجاوبًا مثيرًا مع معظم دلالات استعارتها الشارحة. إذ نجد أن كلاً منهما يشترك مع الآخر في دلالتي الحركة والفضاء المُتحرَّك فيه، حيث تقول لنا مادة (ج و ز): "جزت الطريق وجاز الموضع جوزًا وجؤوزًا وجوازًا وجاز به وجاوزه جوازًا وأجازه وأجاز غيره وجازه سار فيه وسلكه". كما أن "المجاز والمجازة: الموضع.. وعن الأصمعي جزتُ الموضع سرتُ فيه.. كما أن قولهم جعل فلان ذلك الأمر مجازًا إلى حاجته أي طريقًا ومسلكًا".

وبالإضافة إلى هاتين الدلالتين: الفضائية والحركية نجد أحد مشتقات هذه المادة يُخصِّص الدلالة الفضائية تخصيصًا يجد تجليه في الكيفية التي يتم بها تمثل وشرح وتفسير الظواهر المجازية؛ إذ "المجازة: الطريق إذا قَطَعْتَ من أحد جانبيه إلى الآخر"(٣).

وإلى جانب هذه الدلالات نجد كلاً من دلالة الإذن والسماح، حيث "الجواز صك المسافر"، كما نجد دلالة العطية والعطاء، إذ الجائزة هى العطية وأن سيعطى الرجلُ الرجلَ ماءً ويجيزه ليذهب لوجهه"، وحيث "الجيزة من الماء مقدار ما يجوز به المسافر من منهل إلى منهل:، هذا فضلاً عن دلالات القبول والتسويغ والتسامح والتساهل والعفو والإغضاء والتخفيف، وإلى جوارها أو بالأحرى في مقابلها، دلالات العبور على والتعدي على والتجاوز، والإنفاذ، والإمضاء، والتخطي، والإفراط، التي تدور حول دور الحركة ومبادرتها وعنفها في قطع وإلغاء وطي ووصل المسافات بين الفضاءات.

وكما هو بادٍ من خلال استعراض المجالات الدلالية المقترنة بكل من هاتين المادتين، فإن دلالاتهما تتراكب وتتمفصل معًا بانسيابية مثيرة للانتباه.

إذ فضلاً عمّا تتلاقى فيه دلالات حقل مادة (ج و ز) ومشتقاتها مع دلالات حقل مادة (و س ع) من فضائية، وحركية وأداتية أو توسط، وقبول وتسامح، وتساهل وعطاء وتخطٍّ وتعدٍّ، وتجاوز وإفراط؛ نجد أيضًا أنها تتلاقى معها في كونها مُسْتَقْطَبَةً هي الأخرى استقطابًا حديًا على مستوى العلاقة بالفضاء الآخر ما بين قبول هذا الفضاء والحفاظ عليه وعلى حدوده وما بين انتهاكه وطمس معالمه ومحو حدوده وإلغائها واستدماجها في فضاء الأنا، أو بعبارة أخرى استملاكها.

إجمالاً يمكن القول: إن كلا الحقلين مُؤسَّس على مقولات: الحد، المسافة، الفضاء الحيز، حيز الأنا وحيز الآخر. كما يمكن القول أيضًا: إن هذه التصورات الخاصة بالفضاء والحيز ومساحة الأنا ومساحة الآخر في حيز كل منهما لم تكن منفصلة عن تحديد وترسيم نوعية العلاقات والأفعال الممكنة من اتصال أو انفصال أو من اتصال وانفصال، أو محو وإلغاء، وأن كل هذه التصورات ونوعية العلاقات والأفعال غائصة وغائرة في استعارة تحتية سارية a subterranean metaphor حول الفضاء بوصفه موضوعًا للامتلاك، وأن الحركة فيه لا يمكن أن تنفصل بحال عن تصور ما للملكية والاستملاك، سواء كان هذا الاستملاك عنيفًا عنف الاتساع والتجاوز والتعدي والعبور على، أو رهيفًا ومُلطَّفًا لطف ورهافة الاتساع لـ بكل احتمالاته ورهافته المفتوحة أو المُناوِرة.

أو أن يكون هناك تصور ثالث يثبت نموذجًا مطلقًا لتوزيع الفضاء باسم حق ما بوصفه النموذج الأعدل.

الفضاء إذًا وكما قلنا مُتَمَثَّل بوصفه موضوعًا للامتلاك، والحركة فيه لا يمكن أن تنفصل بحال عن تصور ما للملكية، لعلاقاتها وتحولاتها التي لا تفتأ تكسر كل محاولات التثبيت رغم عنفها. ولعلَّ مما يؤكد حضور هذه الاستعارة التحتية اللاواعية في البنية التصورية حول اللغة مصطلح من أكثر مصطلحات الظاهرة المجازية محورية، وهو مصطلح الاستعارة ذاته أو لنقل استعارة الاستعارة الضاربة بجذورها عميقًا في حقل المِلكيَّة والتصورات المُصاحِبة له. وبالطبع فإن هذه

الأخيرة، أي التصورات المُصاحِبة للملكية منفتحة، بحكم تاريخها، على الفضاء السياسي ـ الحقوقي والتصورات الخاصة بالحقيقة truth، والواجب، والعدل والظلم والجريمة والخير والشر والجمال والممكن وما يسوغ وما لا يسوغ وما يُتغاضَى عنه وما لا يجوز، ... وعن القيمة واللا قيمة .. إلى آخر المكونات المُشكّلة لنسق قيمي ما لدى جماعة ما أو مجتمع ما أو فرد.

المجاز إذًا يلعب منذ بداية ما لا نعرفها، ولا يهم كثيرًا أن نعرفها، في الفضاء السياسي ـ الاقتصادي للملكية والحق؛ ومن ثم في الفضاء الاقتصادي السياسي للأنا والآخر؛ ومن ثم أيضًا في فضاء الحد الذي يبدو وكأنه استعارتنا الوحيدة الممكنة لامتلاك وتنظيم الكثرة المُرْعِبة لمعطيات الوجود، وحصننا الآمن الذي لا نستطيع مغادرته إلا إلى حصن بديل.

لكن ألا يعني هذا أن أية علامة هي منذ البداية مجاز مادام بينها وبين ما تُعَلِّمه دومًا اختلاف ما، فارق ما، مسافة ينبغي عبورها، ومن ثم لا يكون ممكنًا التعامل معها بوصفها (حقيقة) إلا عبر مجاز ما، اتساع ما، إرجاء وتأجيل هذا الاختلاف ذاته، وإلا فكيف نحشد ونعبِّئ أشكالاً شتى أو ذواتًا شتى ونطابق بينها جميعًا ما لم نكن أصلاً متماجزين ومماجزين، أي ما لم نكن مجازيين؟

إن خطورة مثل هذا المنظور لا تتمثل في أنه يهدد حقول الحقائق أو حتى في أنه يُعرِّيها ويُعرِّي تخفيها وراء مجاز الحقيقة بقدر ما يتمثل في أنه ينسف علامة وتراسيم الامتلاك الماثلة في استعارة الحد؛ ومن هنا كان على المجاز أن يكون ابنًا وفيًا للحقيقة وأن يستغرق في التشابه مع الأب.

والرد التقليدي السائد لأنصار الحقيقة، حتى ممن لم ينفوا المجاز، هو محاولة الإقناع بأن المجاز سيفنى إن فنيت الحقيقة، لأنه ليس إلا تابعًا ونتاجًا لهذه الحقيقة. فالحقائق قائمة بذواتها وأما المجازات فما فيها من مجاز إلا ولا بد من أن تكون له حقيقة. الحقائق إذا تَسْتَرِقُ وتَسْتَرِقُّ المجازات.

لكن فلنكتفِ الآن بهذا الخدش المؤقت لسطوح الحقيقة والمجاز لنبدأ في مقاربة ما يفترض أنه يمثل التسلسل التاريخي لتشكل مفاهيم المجاز في التراث البلاغي، وأنواع الظواهر التي اتسع لها مفهوم الاتساع في بدايات تشكله وظهوره.

لعل أول نص احتفظت لنا به الذاكرة الكتابية، يرتبط بالمجاز وبالاتساع بمعنى ما هو، في حدود ما نعلم وفي حدود ما وصل إلينا من تراثنا حتى الآن، نص الخليل بن أحمد عن الشعراء. ومع ذلك فإن دال المجاز لا يظهر فيه في صورته الصريحة أو الصافية كاسم وإنما يظهر في صيغته الفعلية التي تقرنه بدلالات الإباحة والتسويغ والقبول التي تصل إلى حد الحق الساطع الذي لاريب فيه؛ إذ "الشعراء أمراء الكلام يُصرِّفونه أنَّى شاءوا. ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده ومن تصريف اللفظ وتعقيده ومد المقصور وقصر الممدود والجمع بين لغاته والتفريق بين صفاته واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فَيُقرِّبون البعيدَ ويُبعِّدون القريبَ ويُحتَج بهم ولا يُحتَج عليهم ويُصوِّرون الباطلَ في صورة الحق والحق في صورة الباطل"(٤).

إن نص الخليل هذا يُحدِّثنا عن كفاءة وقدرة استثنائية للشعراء، عن قوة مجاوزة يمتلكونها ولا يمتلكها سواهم، قوة تضعهم في أفق فوقي وفي موقع السيادة، قوة تجعلهم كما تُوصِّفهم عبارته "أمراء الكلام". وبالطبع نحن هنا في حضرة مجاز سياسي يُرسِّم الكلام سياسيًا كما يُرسِّم مستخدميه أيضًا سياسيًا، ليس هذا فحسب بل إن الشعراء وفق هذه الاستعارة السياسية هم مُشرِّعو الكلام وحُكَّامه وحُكومته وبقية مُستخدِمي الكلام أشبه ما يكونون بالرَّعية أو بالمستخدمين في دولة الكلام. والأطرف أن نمط دولة الكلام هنا نمط استبدادي تمامًا ومطلق وكأنه انعكاس بلوريٌ صافٍ لنمط الدولة التي عايشها الخليل، فليست هناك قيود للاختيار، وإنما حرية مطلقة وتلاعب كامل بمصير الكلام والمتكلمين، فهم "يُصرِّفون الكلام أنَّى شاءوا".

وبالطبع يمكننا هنا أن نلمح بجلاء استعارة الاتساع مُضمَرَة في النص بكل عنف مدلولها السياسي.

لكن قد تجدر الإشارة هنا إلى أن ما يجرنا إلى المدلول السياسي في النص ليس مجرد إغواء التشابه الذي نجد، كما يجد القارئ، بعض دواله اللغوية

حاضرة، أو مجرد رغبة عارضة في التنفيس أو التعبير عن التململ من النمط الاستبدادي في السياسة والحكم والإدارة وأنماط المعرفة والتواصل السائدة عمومًا، بقدر ما هو الإشارة إلى أن ثمة دولة استبدادية أخرى كانت تتشكل هى التي فرضت هذا المجاز السياسي. وهى، بالطبع، دولة اللغويين التي كانت تسعى إلى منافسة دولة الشعر وديوانه الذي لم يكن لهم علم أصح منه.

وهنا يمكننا تخيل مدى صرامة هذه الدولة ومدى محدودية أفقها من خلال العديد والعديد من الشواهد والدلائل السابقة واللاحقة على الخليل. لكن يظل أدل هذه الشواهد جميعًا هو تمرد أحد ممثلي هذه الدولة وقطب أقطابها وهو الخليل ذاته الذي تململ وضاق من استبداد دولته فأتى نصه هذا يناصر حرية الشاعر والإبداع ويرفعها في مواجهة ضيق أفق حكومته، أي حكومة اللغويين التي يفترض أنه ينتمي إليها.

إن قيمة هذا النص، على صغر حجمه، تأتي من أنه يكاد يكون النص الوحيد في هذه الحقبة الذي يحدثنا عن بلاغة إنسانية خالصة دون أن يواجهها بالبلاغة الإلهية، ومع ذلك إذا ما راجعنا قراءة النص قد نشك في ذلك، وربما تساءلنا، أو تساءل قارئ ما، لماذا لم يتسبدل النص بالأمراء الملوك؟ ألأنه لا يوجد سوى ملك واحد للكلام؟ ربما.

إعادة قراءة نص الخليل، ابن فارس ونص الخليل:

لكن مع ذلك يظل هذا النص يشير إلى نفسه، كما يظل في تقديرى هو النقطة المُخصِّبة والرحم الحاضن لاستعارة الاتساع، خصوصًا إذا ما قرأنا الصورة الاختزالية الناسخة والماسخة لهذا النص لدى أحد ممثلي الحكومة اللغوية بعد الخليل، وهو يقول لنا: "والشعراء أمراء الكلام، يقصرون الممدود ولا يمدون المقصور، ويُقدِّمون ويُؤخِّرون ويُومِئون ويُشيرون، ويَختلسون ويُعيرون ويَستعيرون.

فأمَّا لحنٌ في إعرابٍ أو إزالةُ كلمةٍ عن نهجِ صوابٍ فليس لهم ذلك. ولا معنى لقولِ من يقولُ إن للشاعرِ عندَ الضرورةِ أن يأتيَ في شعرِه بما لا يجُوزُ"(٥).

يمكن الرد على ابن فارس في تناصه المُضاد هذا وعلى من سواه ممن لم يقرأوا في نص الخليل إلا الحديث عن الضرورة الشعرية بأن الخليل لم يذكر الضرورة هنا من قريب أو بعيد، وبأن الاستعارة المكنية المُحرِّكة للنص هنا هى استعارة التلاعب بالمسافات التي تولد من ضرورة أخرى هى ضرورة الحرية: تقريب البعيد وتبعيد القريب، والتلاعب بالأشكال: تصوير الباطل في صورة الحق والحق في صورة الباطل، والتلاعب بالحرف قصرًا للممدود ومدًا للمقصور والتلاعب بالدال تعقيدًا وتصريفًا والاعتداد بالآخر وبلفظ الآخر عبر الجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته ومن ثم تتلاعب الدلالات جمعًا وتفريقًا وإطلاقًا وتقييدًا، تجريبًا وتنقيبًا عمَّا كلَّت الألسنُ عن وصفه ونعته والأذهانُ عن فهمه.

وهنا قد يبدو تشويه ابن فارس واختزاله لنص الخليل على هذا النحو مُفسِّرًا لعنف المجاز السياسي لدى الخليل وربما جعل القارئ أكثر تعاطفًا معه على الرغم من عنف مجازه السياسي وحدة فصله بين فضاء الشعراء وفضاء من سواهم، خصوصًا أن عنف المُؤسَّسة اللغوية، وبعد ما قد يزيد قليلاً على قرنين، لم يزد إلا ضراوة وإقصاءً لاستعارة اللعب التي ظل الشعر والكتابة الأدبية يكتبانها على الدوام. إذ يكفي أن نلمح أن هذا اللعب بالمسافات والأشكال كان حاضرًا في نص سابق على الخليل، نص يقع في دولة الأدب وليس في دولة اللغويين وفي دولة النثر والحكي وليس في دولة الشعر، حيث يقول دمنة لكليلة: "إن الرجلَ الأديبَ الأريبَ الدَّهيَّ لو شاء أن يُبطِل الحقَ ويُحقَّ الباطلَ أحيانًا لفعلَ، كالمُصوِّر الماهرِ الذي يُصوِّر في الحائطِ تماثيلَ كأنها خارجةٌ وليستْ بخارجةٍ، وأخرى كأنها داخلة وليست كذلك"(٦). إن نص ابن المقفع يلعب هنا هو الآخر على هذا الجامع المشترك بين الأديب والمُصوِّر المُتمثِّل في هذه القدرة على اللعب والتلاعب بالمسافات الذي يتيح هذه القدرة على الإيهام بالبعد الثالث، والمنظور الذي يتيح هذا الإيهام بالبروز والعمق تمامًا على نحو ما يشير نص الخليل إلى هذه القدرة للشعراء على "استخراج ما كلَّت الألسن عن وصفه ونعته والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فَيُقرِّبون البعيدَ ويُبعِّدون القريبَ ... ويُصوِّرون الباطلَ في صورة الحق والحق في صورة الباطل."

إلا أن ابن فارس لم يكن مستعداً لقراءة نص الخليل في ضوء خطاب دمنة أو ما يشبهه من خطابات أخرى تحتفي باللعب، مثل قول النواسي مثلاً:

تُشْرِقُ في الكأسِ من تلألئِها ... بِمُحْكَمَاتٍ مِنَ التَّصَاوِيرِ
كأنَّما لاعبُ الخيالِ إذا ... أظلم يُلهي بِنَغْمةِ الزيرِ[٧]

أو قول أبي تمام:

صَعُبَتْ وَرَاضَ الْمَزْجُ سَيِّءَ خُلْقِها ... فتعلمتْ من حسن خُلقِ الماءِ
خرقاءُ يلعبُ بالعقولِ حُبَابُها ... كَتَلَعُّبِ الأفعالِ بالأسماءِ[٨].

ذلك أن مثل هذا المنظور الذي ينظر إلى التصوير وخيال الظل ولغة الأدب والشعر بوصفها نوعًا من اللعب والتلاعب، على نحو ما نجد لدى كل من ابن المقفع، والخليل بن أحمد، وأبي نواس، وأبي تمام كان يحتاج ويتطلب بالتأكيد انفتاحًا على مجالات وآفاق ورؤى أخرى تجاوز نطاق الانغلاق في دائرة واحدة هي دائرة اللغة وحكومتها التقعيدية المعيارية القائمة على معايير القياس والصواب والخطأ على نحو ما نجد لدى ابن فارس، ولدى أوفى تلاميذ الخليل ،سيبويه، الذي لم يكن مؤهلاً لمثل هذه القراءة هو الآخر، على الرغم من فارسيته هو أيضًا.

ومن هنا يبدو نص الخليل هذا وكأنه استثناء وهامش، لكنه مع ذلك استثناء فعّال وهامش سيظل قادرًا من حين إلى حين، على إدانة متنه وربما حتى على تبادل المواقع معه، بل لعلنا لا نغالي إذا ما قلنا إنه يمثل نوعًا من التمرد والثورة على استبداد حكومة اللغة، وأنه كان يمثل تجاوبًا خلاقًا مع بوادر التغيير الحداثي والثورة الحداثية التي كانت رياحها قد بدأت تهب على مستوى الإبداع الشعري، إلا أنه لم يجد من يلتقطه ويمتد به لا من اللغويين والبلاغيين ولا حتى من نقاد الشعر أنفسهم، إذ ظلت حكومتا البلاغة والنقد محكومتين إلى حد كبير بالنفوذ اللغوي للغويين إلى زمن غير قليل. ولعلها ليست صدفة أن هذا النص البديع للخليل لا يظهر فيما أتيح لنا الاطلاع عليه من كتب التراث النقدي والبلاغي

واللغوي على حد سواء سوى في زهر الآداب للحصري القيراوني، وفي منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني، ولعلها أيضًا ليست صدفة أن كليهما ينتمي إلى المغرب حيث حكومة اللغة أقل سطوة وأكثر انفتاحًا منها في المشرق، وفيما عدا ذلك فقد ظل مسكوتًا عن هذا النص فيما يُشبه المؤامرة غير المعلنة لصالح حكومة اللغويين الطاغية والمُستبدّة.

قراءة سيبويه لنص الخليل

إن اختزال ابن فارس هذا لم يكن إذًا هو بداية الاختزال لنص الخليل إذ إننا سنجد أيضًا لدى صاحب الكتاب وأنبه تلاميذ الخليل إعادة كتابة مُختزِلة لهذا النص، إذ يقول لنا سيبويه تحت "باب ما يحتمل الشعر" مايلي:

"اعلمْ أنَّه يجوزُ في الشِّعرِ ما لا يجوزُ في الكلامِ من صَرْفِ مَا لا يَنْصَرِفُ، يُشَبِّهُونَه بما يَنْصَرِفُ مِنَ الأسماءِ، لأنَّها أسماءٌ كما أنَّها أسماءٌ.

وحذفُ مَا لا يُحذفُ، يُشَبِّهُونَه بِمَا قَدْ حَذَفَ واسْتَعْمَل مَحْذُوفًا .. وربما مَدُّوا مِثْل مَسَاجِدَ ومَنَابِرَ فيقولونَ مَسَاجِيد ومَنَابِيرَ، شَبَّهُوه، بِمَا جَمَع على غيرِ واحده في الكلامِ... ويحتملون قُبحَ الكلامِ حتى يضعوه في غيرِ موضعِهِ، لأنَّه مُستقيمٌ ليس فيه نقصٌ، فَمِنْ ذلك قولُه:

صَدَدْتِ فَأَطْوَلْتِ الصُّدودَ وقلَّما
وِصَالٌ على طُولِ الصُّدُودِ يَدُومُ

وإنَّما الكلامُ: وقلَّ مَا يَدوم وِصَالُ.

وجعلوا ما لا يجري في الكلامِ إلا ظرفًا بمنزلةِ غيرِه مِنَ الأسماءِ، وذلكَ قولُ المِرَّار بنْ سلامة العجلي:

ولا يَنْطِقُ الفَحْشَاءَ مَنْ كانَ مِنْهم
إذا جلسوا مِنَّا وَلا مِنْ سُوائِنا

... وليس شيءٌ يَضْطَرُّون إليه إلا وهُمْ يحاولون به وجهًا"(٩).

في ضوء نص سيبويه هذا يمكن جزئيًا فهم تشويه نص الخليل لدى ابن فارس. لكن مع ذلك ورغم قصور إعادة كتابة سيبويه لنص الخليل على مستويات عديدة، فإنه يمكن القول إن استعارة الاتساع ستنتقل في "الكتاب" من مستوى الغياب إلى مستوى الحضور، ومن المستوى المُضمَر إلى المستوى المُعلن والمُتعين. إذ مع سيبويه سيتم تفسير وتبرير ظواهر أسلوبية مختلفة وعديدة بأنها نتاج مبدأ الاتساع الذي لعلنا لا نكون مُغالين إذا ما قلنا إنه لدى سيبويه يمثل حرية نسبية محدودة للاختيار. وهنا يجدر أن نلاحظ الفارق الكمي الشاسع بين نص الخليل ونص سيبويه أو حتى نصوص سيبويه التي يتحدث فيها عن الاتساع، ومع ذلك فمع الخليل الحرية مطلقة ليس فقط على مستوى الاختيار بين بدائل متكافئة بل وعلى مستوى التلاعب بالأعراف اللغوية والقيمية والتلاعب بالدال ذاته وتحريفه؛ إذ الحرية مطلقة لكنها في الوقت ذاته مقصورة على الشعراء دون من سواهم "يُصَرِّفونه أنَّى شاءوا" وهم حجة "يُحتَج بهم ولا يُحتَج عليهم"، وهو ما يدعو للبحث عن كل وجه ممكن أن يُلْتَمَسَ أو يمكن أن يُحْمَل عليه الخطاب الشعري في تلقي المُتلقِّي له.

صحيح أن العبارة الأخيرة من نص سيبويه السالف، "وليس شيءٌ يُضْطَرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا"، قد تبدو وكأنها تحاول أن تقول شيئًا قريبًا من هذا إلا أنه إلى جوار هذا يقول أشياء أخرى عديدة. إذ إنه يفتتح كتابه بتحديد الأصول والأوائل فالأسماء "هى الأولى وهى أشد تمكنًا .. ألا ترى أنَّ الفعلَ لا بدَّ له من الاسمِ وإلا لمْ يكنْ كلامًا، والاسمُ قد يستغني عن الفعلِ"(١٠).

وكذلك فإنَّ "النكرة أولُ ثُمَّ يدخلُ عليها مَا تعرفُ بِه"(١١). كما أن "الواحد أشدُّ تمكنًا مِنَ الجميعِ، لأن الواحدَ الأول"(١٢)، وأيضًا المُذكَّر "أولُ، وهو أشدُّ تمكنًا، وإنما يخرج التأنيثُ من التذكير"(١٣) وبالطبعِ يمكن لقارئ ما أن يلمح ما تتناص معه هذه الجملة الأخيرة، بكل ما تثيره من ترابطات مع الحكاية التكوينية لحواء مع آدم.

باختصار أن سيبويه مشغول منذ بداية كتابه بتحديد أولوية رُتَبِ بعض الكُلِّيَّات اللغوية[١٤] language universals من اسم، وفعل، وحرف، ونوع، وعدد على مستوى علاقة اللغة بالعالم، وهو ما تبدو فيه رُتَبُ هذه المقولات والكيانات على مستوى اللغة مُستَقَاة من رتبها على مستوى العالم المُنعكِس بأمانة في هذه اللغة. وهو ما سيكون له تجليه في تصور سيبويه على مستوى توزيع رُتَبِ المقولات النحوية في فضاء الجملة، وفي تصوره لمقولة الموضع في علاقتها بالوظائف النحوية والتصور المثالي المعياري لما ينبغي أن يكون عليه توزيع الوظائف النحوية، أو المواقع النحوية، في علاقاتها بالمواضع التي تظهر فيها داخل الجملة، فيما يفترض أنه يمثل أصلها الذي تحوَّلت عنه، لكنه يظل مع ذلك مصدر وجودها ومن ثم ينبغي أن تُفْهَم الجملة في ظله.

وإلى جوار حرص سيبويه على تحديد رُتَب المقولات اللغوية النحوية نجده أيضًا حريصًا في مُفْتَتَح كتابه على فرز وتمييز كل أنماط الكلام في تصنيف خُماسي ينطلق من ثلاثة معايير أساسية تبدو متداخلة في تصوره لها وهى:

١ ـ معيار النحوية grammaticality/ اللانحوية agrmmaticality

٢ ـ معيار منطقي: Logical touchstone

٣ ـ معيار أخلاقي: ethical touchstone

إن هذه المعايير الثلاثة حاضرة بشكل صارخ في صِنافة سيبويه الخُماسية لأنماط الكلام، هذا مع ملاحظة أن كلاً من المعيارين المنطقي والأخلاقي متداخلٌ كلاهما مع الآخر على نحو لافت، وأنهما معًا يُشكِّلان مُكَوِّنًا غير قابل للانفصام عن مُكَوِّنَاتِ النحوية أو بالأحرى الاستقامة النحوية. وهذه الأنماط التي يُوردها تحت "باب الاستقامة من الكلام والإحالة"، هى:

١ ـ المُستقيمُ الحسنُ: أتيتُك أمسِ وسآتيك غدًا.

٢ ـ المُحَالُ وهو أن تنقضَ أولَّ كلامِكَ بآخِرِه: أتيتُك، غدًا وسآتيك أمس.

٣ ـ المُستقيم الكَذِب: حَمَلْتُ الجبلَ، وشَرِبْتُ ماءَ البحرِ ونحوَه.

٤ ـ المُستقيمُ القَبيحُ وهو أنْ تضعَ اللفظَ في غيرِ موضعِه، نحوَ قولِك: قَدْ زيدًا رأيْتُ، وكي زيدًا يأتيك وأشباهِ هذا.

٥ ـ المُحالُ الكَذِبُ: سوفَ أشْرَبُ ماءَ البحرِ أمسِ(١٥).

وبالطبع فإن النمط النموذجي للكلام هو النمط الأول الذي يُحقِّق النَّحوية وشروط الصدق truth conditions بمعناها المنطقي، ومن ثم بمعناها الأخلاقي، ولذا ليست صدفة أن ينعته سيبويه بالاستقامة والحُسن.

أما النمط الثاني، المُحال، فيكشف لنا أن النحوية لا تنفصل بحال لدى سيبويه عن مراعاة شروط الصدق بمعناها المنطقي، إذ لا يوجد على المستوى التركيبي أي نوع من أنواع الانتهاك لتوزع مكونات الجملة إذ إنها تسير وفق البنية النموذجية للجملة الفعلية لدى سيبويه ولدى سواه من النُّحاة (فعل + فاعل + مفعول + ظرف)، إلا أنها مع ذلك تنتهك شروط الصدق على مستوى علاقة الظرف الاستقبالي بالفعل الماضي في حالة الجملة الأولى: "أتيتُك غدًا"، والظرف الماضوي بالفعل الاستقبالي: "سآتيك أمس": وهو ما يعبر عنه سيبويه بنقض آخر الكلام لأوله وهو ما يبدو أنه يمثل انتهاكًا لقيود الاختيار selectional restrictions على مستوى البنية الدلالية للجملة. وهنا بالطبع، يمكن للقارئ أن يستشعر رياح المُثاقفة الأرسطية ماثلة في قانون عدم التناقض(١٦) Law of contradiction وبالطبع أيضًا؛ فإن هذا النمط يمكن أن يدخل في نطاق المجاز في خطاب ما، وتحديدًا في نطاق ما يعرف بالإرداف الخلفي وفق ترجمة مجدى وهبة لمصطلح oxymoron(١٧)، وهو ما نفضِّل ترجمته بالتنافي الدلالي.

في حين أن النمط الثالث، المستقيم الكاذب، وإن كان لا ينتهك معيار النحوية على مستوى البنية التركيبية للجملة وتوزيع وعلاقات الرُّتب النحوية فيها؛ فإنه ينتهك معيار الصدق بمعناه الواقعي الأخلاقي وفق المسلمات المعروفة عن طاقة الإنسان التي لا تمكِّنه من أن يحمل جبلاً أو يشرب ماء البحر حتى ينضبه، وهنا يتضح لنا أيضًا أن مكونًا من مكونات مقبولية الجملة وقيود الاختيار الدلالية لدى

سيبويه هو التطابق الحرفي مع العالم، وانطلاقًا من هذا المعيار بالطبع يكون أي خطاب استعاري أو مجازي مُتسمًا بالكذب وزائفًا .False

وأما النمط الرابع، المستقيم القبيح، فهو وإن لم ينتهك شروط الصدق بمعناها المنطقي أو بمعناها الواقعي، فإنه ينتهك مبدأ السلامة النحوية على مستوى البنية التركيبية للجملة وتوزع الرُّتب النحوية فيها.

وأخيرًا، فيما يتعلق بالنمط الخامس والأخير، فمن الواضح أنه لا ينتهك معيار النحوية لكن ينطبق عليه ما ينطبق على النمطين الثاني والثالث، وهو بالطبع يمكن أن يكون داخلاً في نطاق المجاز بكل معنى الكلمة، بل ومنطويًا على ما يمكن أن ندعوه تَرَاكُبًا مجازيًا.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو وفق أي نمط من هذه الأنماط للكلام يمكننا أن ننظر إلى الشعر، أو إلى خطاب مجازي حتى على مستوى الحياة اليومية، خصوصًا أن هذا النص الأخير هو النص السابق مباشرة على باب "ما يحتمل الشعر"؟

كيف يمكن إذًا أن نفهم هذا التجاور في نص سيبويه بين هذه الخطاطة التصنيفية للكلام وبين قوله عن الشعراء: "ليس شيءٌ يُضطَرُّون إليه إلا وهم يحاولون به وجْهًا"؟

في الواقع إن سيبويه يُجيبنا بوضوح ساطع بأنهم "يحتملون قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه، لأنه مستقيم ليس فيه نقض". وفق هذا الجواب سيكون الشعر خارجًا من النمط الثاني "المحال"، أي سيكون موافقًا للمعيار المنطقي فحسب، أما النمطان الخاصان بكل من الكذب، بمعناه الأخلاقي والواقعي، والقبح أي انتهاك السلامة النحوية agrammatcality فعلينا أن نستنتج أن الشعر متورط فيهما تورطًا شديدًا. ولا يكتفي سيبويه بأن يكون كل مبرره في قبول قبح الكلام هو عدم تناقضه وسلامته المنطقية بل يقرن أيضًا بين ما قد يتصور أنه يدخل، وفق نص الخليل، في نطاق حرية اختيار الشاعر وتلاعبه وبين ضعف الكلام أو الكلام الضعيف؛ إذ يخبرنا سيبويه أنه على الرغم من أنه "لا يُبدأ بما يكون فيه اللبس، وهو النكرة"، فإنه قد "يجوز في الشعر وفي ضعف من الكلام"[١٨].

مع سيبويه إذًا هناك تعيين لقيود الاختيار ولإمكانيات الاختيار، وأهم هذه القيود كما يتضح من التحليل السابق القيد المنطقي. وفي ظل هذا فإنه يمكن القول إن مفهوم سيبويه لدلالة الجملة أو معناها منحصر إلى حد كبير في أنها ذات محتوى قضوي Propositional content بالأساس، فالقضية لدى سيبويه هى نموذج الجملة، من حيث إن الجملة من منظوره ينبغي أن تتضمن قيم صدقها Truth values التي تتيح أن يحكم عليها بوصفها صادقة true أو كاذبة False(١٩).

وهو ما يتجلى بوضوح من خلال تصنيفه للكلام وأنماطه. فهو باختصار ينطلق، حتى وإن يكن بشكل لا واعٍ، من نظرية الحقيقة الكلاسيكية المُؤسَّسة على المُطابَقة correspondence التي تفترض أن الأقوال التقريرية Statements تكون صادقة أو كاذبة موضوعيًا، اعتمادًا على الكيفية التي ترتسم بها مباشرة في العالم بشكل مستقل عن أي فهم إنساني، سواء للتقريرات أو العبارات أو للعالم(٢٠).

بالإضافة إلى هذا تبرز أيضًا مقولات السِّعة والاتساع لديه مقترنة بتصوراته عن كل من أمن اللبس، وعلم المخاطب، والمُؤخَّر في اللفظ والمبدوء به في المعنى، ودلالة الحال، فضلاً عن عدم التناقض والإحالة، والمعنى الواحد والنية، والمُضمَر، والعامل أو العمل؛ لتعمل جميعًا في ظل تصوره للجملة بوصفها قضوية على مستوى مكوناتها وفي ظل هيمنة شديدة للاستعارة التحتية أو اللاواعية للملكية.

لكن مع ذلك ستتحرك استعارة الاتساع التي يقرأ سيبويه في ضوئها نص الخليل من مستوى الخفاء إلى مستوى التجلي. ليس هذا فحسب، بل وستجر وراءها مجموعة من الظواهر الأسلوبية والدلالية. ومن هنا تأتي أهمية نص سيبويه وخطورته في الوقت ذاته إذ يمكن القول إن هذا النص على الرغم من الغياب الكامل، لدال المجاز فيه يعد النص الإطاري لترسيم فضاء وأفق مقاربة المجاز وإجراءات تأويله، وأهميته وخطورته لا تأتي من إحاطته بالظواهر المجازية، إذ إن الظواهر التي يرصدها هى في النهاية محدودة، وإنما تأتي

بالأحرى من مجموعة الفرضيات المُحرِّكة التي يقرأ في ظلها هذه الظواهر، والجمل المختلفة التي يحللها نحويًا، وهى الفرضيات التي أجملناها للتو، والتي ستظل حاكمة لعملية تأويل المجاز ولمقاربة الظواهر الأسلوبية على اختلافها وتنوعها زمنًا طويلاً.

سيبويه واستعارة المِلكيَّة

ولعل أخطر ما في منظور سيبويه والذي يمثل عائقًا معرفيًا أساسيًا يتمثل تحديدًا في استعارة المِلكيَّة ومتضمناتها وفي أنها انزلقت على نحو لا واعٍ من بعدها المجازي التجريبي إلى أن تكون حقيقة مطلقة. ولعلني لا أكون مُغاليًا إذا ما قلت إنها هى ذاتها المكون التحتي لنظرية المُطابَقة الكلاسيكية.

إن استعارة المِلكيَّة في نص سيبوية تحدِّد مكونات اللغة في ضوء أحقية واستحاق مطلقين للاسم وفي ضوء علاقات ملكية لا ينبغي الإخلال بها على مستوى الجملة إلا في ظل مجموعة من الضوابط الآمنة والمُؤمِّنة لتحقيق مقولة المُطابَقة ونموذج عادل من اقتصاد الكلام في علاقته بالعالم. نموذج شفاف شفافية جلية ولامعة تتيح له أن يعكس بسطوع ووضوح علاقات الحضور حتى وإن لم تكن حاضرة؛ ومن ثم سيكون شغله الشاغل هو تأخير كل تقديم وتقديم كل تأخير وفق حقوق المِلكيَّة المفترضة للمواقع والرُّتب في علاقتها بالدوال وتوزع مواضعها في فضاء الجملة، وتعويض كل غياب واستدعاء الدوال الغائبة للحضور الفوري، إذ إن هذا ما تفرضه وتُوجِبه عدالة المِلكيَّة، وملكية العدالة وقانون الهُوية والحق والحقيقة من ضرورة رد غيبة الغائب. وهو ما يجعلنا في الواقع نتشكك كثيرًا في قيمة الإجراء التعويضي داخل حقل اللغويات بشكل عام وداخل حقل الأسلوبيات بشكل خاص، وإلى أي مدى هو غائص في نزعة منطقية وأخلاقية ـ وربما قلنا أيضًا ميتافيزيقية ـ أعمق مما يُتصوَّر بكثير، هذا على قلة من ينتبهون إلى هذا البعد.

يبدو أنه قد تم استباق نص سيبويه أكثر مما ينبغي، وهذا ما لا يجوز انطلاقًا من مبدأ المطابقة والمحاذاة وعدم التقدم أو التأخر عن أو على النص؛ ومن ثم

ينبغي ضرورة العود سريعًا إلى النص وضرورة تعويض القارئ عن هذا الحذف المؤقت، إذ إن هذا ليس ما تستدعيه استعارة المِلكيَّة وحقوق المِلكيَّة، بل أيضًا ما تقتضيه الأمانة الأكاديمية. وليس معنى أننا في حضرة الاتساع أن نتسع ونتجاوز على حقوق الآخرين أيضًا في الاتساع، ومن ثم فليتسع معنا القارئ لاتساع سيبويه، أو بالأحرى لاتساع الكتاب؛ خصوصًا أن اتساعه ليس إلا رحلة دائرية" ذهابًا وإيابًا، تبدأ من الأصل لتعود إلى الأصل؛ فحروف الاستفهام مثلا ينبغي ألا "يليها إلا الفعل، إلا أنهم قد توسَّعوا فيها فابتدءوا بعدها الأسماء والأصل غير ذلك ألا ترى أنهم يقولون: هل زيد منطلق، وهل زيد في الدار. فإن قلت: هل زيداً رأيتَ وهل زيد ذهب قَبُح ولم يجز إلا في الشعر، لأنه لما اجتمع الاسم والفعل حملوه على الأصل فإن اضطر شاعر فقدَّم الاسم نصب.. (٢١). إن توزيع المِلكيَّة الأصلي والأولي يقتضي ألا تُنقَل ملكيةُ اقتران حروف الاستفهام من الفعل إلى الاسم فإن قلتَ هل زيداً رأيتَ قبُح ولم يَجُزْ إلا في الشعر، ذلك أن "حروف الاستفهام يَقْبُحُ أن يصيرَ بعدها الاسمُ إذا كان الفعلُ بعد الاسمِ: لو قلتَ: هل زيدٌ قامَ وأينَ زيدٌ ضربتُه، لم يَجُزْ إلا في الشعرِ، فإذا جاءَ في الشعرِ نصبتَه، إلا الألفَ فإنَّه يجوزُ فيها الرفعُ والنصبُ، لأنَّ الألفَ قد يَبْتدأُ بعدَها الاسم. فإن جئتَ في سائرِ حروفِ الاستفهامِ باسمٍ وبعد ذلك الاسمِ اسمٌ من فعلٍ نحوَ ضارب، جاز في الكلامِ، ولا يجوزُ فيه النصبُ إلا في الشعرِ، لو قلت: هلْ زيدٌ أنا ضاربُه لكان جيداً في الكلام، لأنَّ ضاربًا اسمٌ وإن كان في معنى الفعلِ. ويجُوزُ النصبُ في الشعرِ"(٢٢).

لعلَّ بعض المُولَعين بأن يقرنوا اسم سيبويه باسم شومسكي قد يجدون قاعدة تحويلية ما في هذين النصين، إلا أن إغواء من هذا النوع لا يمثل طموحًا ما لهذه القراءة؛ بل على العكس يمكن القول من منظور قراءتنا إن النحو التحويلي هو الآخر مُستغرَقٌ إلى حد بعيد في استعارة المِلكيَّة، ولعل البنية العميقة(٢٣) هى الأخرى ليست إلا مفعولاً عميقًا من مفعولاتها. ومن ثم فإن كان من مرجعية ما يمكن مقارنة سيبويه بها فهى بالأحرى نص الخليل السالف الذي يؤكد فيه أن الشعراء يُحتَجُّ بهم ولا يُحتَجُّ عليهم لنرى إلى أي مدى هنا قرأ سيبويه مثل هذا

النص أو لم يقرأه، ولماذا ما يجوز في الشعر لا يجوز في الكلام ولمَ هذا الفصل الحدي بين العوالم والأقاليم وكأن الشعر يأتي من الأثير ويتبدَّد أيضًا في الأثير، صحيح أن الخليل قد جعل الشعراء أمراء الكلام، إلا أنه قد جعلهم حُجة وهو ما يعنى أن خطاباتهم انسربت وستنسرب (دومًا) في الكلام.

لكن في الكتاب العوالم مُحدَّدة والاتساع إما شعرًا وإما قُبْحًا وضَعْفًا، هكذا من النقيض إلى النقيض، من الشعر إلى الرَّكَاكَة والقُبْح، وما من فاصل ولا برزخ ناهينا عن أن نقول تفاعل. وبالتأكيد فإن الكتاب هنا ينتهك قانون الهُوية بمعنى ما، فما هو هو في الشعر ليس هو هو فيما عداه من الكلام، وبالطبع فما من شيء هو هو في ظل أي وسط مختلف أو أي اختلاف مهما كان هذا الاختلاف طفيفًا أو رهيفًا، إلا أن الأمر هنا لا يتعلق بقراءة دلالات نص ما أو تحليل لظاهرة أسلوبية بقدر ما نحن في حضرة تشريع وتقعيد. فلمَ إذًا ما يجوز في الشعر لا يجوز فيما عداه من كلام؟ ألأن الشعر يُعوِّض ما قد يبدو من منظور سيبويه انتهاكات على مستوى التركيب على مستويات أخرى بينما لا تفعل هذا أنواع الخطاب الأخرى؟ إن حُكمًا من هذا النوع سيدين قائله أكثر مما يُدِّعم وضعه، إذ ماذا عن كل الممارسات الإبداعية الأخرى التي تحاول قول ما كلَّت الألسن عن وصفه ونعته حتى بما في ذلك محاولة سيبويه ذاتها؟ لماذا ما يجوز للشعراء لا يجوز لسيبويه الذي يحاول أن يصوغ مشروعًا جديدًا، حتى وإن كان لا يفعل شيئًا سوى أنه يُحوِّل نص الخليل الشفاهي إلى كتابة، لماذا لا نتسع كما يتسع الشعراء، أم أن كل مبرر سيبويه في تجويز ما يُجوِّزه للشعراء لا يتعدى أن يكون مفعولاً لقيدي الوزن والقافية؟ وهنا يكون غالبًا قد أساء قراءة وكتابة نص الخليل، ولا يكون اتساعه لاتساعات الشعراء على مستوى التركيب إلا من قبيل اتباع التلميذ للأستاذ مع إساءة فهمه وإساءة قراءته وكتابته في آن واحد، أم أن هذا التجاوز ليس إلا من أجل تحقيق نوع من العدالة في ظل قيود الاختيار التي يفرضها كل من الوزن والقافية؛ على نحو ما ظلت تفهم الضرورة الشعرية على أنها تعويض أو "بدل طبيعة عمل"، وهو منظور له أبعاده المُضلِّلة العديدة، سواء على مستوى قراءة الشعر أو حتى كتابته.

هل نقول إذًا إن كل منظور معياري لا يخلو من إسقاط الاستعارة المركَّبة[٢٤] Complex metaphor للملكية بكل مكوناتها الضمنية المُصاحِبة على مجال وأفراد الظاهرة التي يعاينها وأن هذا يجد تجليه الأعلى في النزعات التصنيفية الصارمة والقطعية. الاتساع بهذا المعنى إذًا لدى سيبويه، وانطلاقًا من مقولة الأصل واستعارة المِلكيَّة المحايثة لها، هو خرق للمعيار والنموذج، انتهاك للمثال والنمط، إخلال بما يجب وبما ينبغي، عقوق للأب وتهديد لأصولية الأصل. إنه إذًا اتساع على حساب آخر، إلا أنه ليس أي آخر، إنه الآخر الذي لم يكن له قبل ذلك الاتساع آخر يؤاخره، ومن ثم فلن يتسع سيبويه لهذا الاتساع، وسيقلّصه بجعل الأصل والمعيار يتسع له. هكذا أو بحركة ملتوية وملولبة سيقلب سيبويه اتجاه حركة الاتساع من اتساع على حساب الأصل إلى اتساع الأصل (المُتخيَّل) لآخَره. وبهذه الحركة المُركَّبة والمُلتوية التواءً شديدًا سينسخ سيبويه الاتساع في الوهلة ذاتها التي يكتبه فيها؛ إذا سيغدو كل اتساع ليس إلا اتساعًا للأصل، مبدؤه ومعاده الأصل، ولذا فلن يكون اختلاف الجمل المختلفة عن الأصل اختلافًا عن الأصل، إذ إن حقوق ملكية الأصل وأصول المِلكيَّة المُختصة بالأصل ستُحوِّل الاختلاف إلى خِلفة (إلى بنوة) والمُخالفة إلى تماهٍ ومُطابَقة، بعبارة أخرى سيستنسخ الأب أبناءه، إذ سيتسع الأب (المُفترَض) على حساب أبنائه (المُفترَضين)، وسيجعل وفق الهندسة الوراثية المبكرة للتأويل صورتَهم تُطابِق صورتَه على الرغم من اختلافهم عنه.

وهنا أتصور أنه يمكن القول إن ثمة استعارة أخرى في الكتاب تؤازر استعارة المِلكيَّة وتلتبس بها إلى حد المنافسة، ألا وهي استعارة النَّسب.

الاتساع إذًا بهذا المعنى، وكما سبق أن أشرنا، ليس واحدًا، ليس هذا فحسب، بل إنه حامل بحكم عنفه (الملازم له) جرثومة نقضه وهدمه وإلغائه، و/ أو جرثومة قلبه وعكس اتجاهه.

مُرْبِكٌ إذًا هذا الاتساع ولا يمكن التنبوء بمساراته، ولا حل إزاءه سوى حسمه، حسمه مبكرًا، إما بمقابلة عنفه بعنف، أو باستيعابه عبر الالتفاف عليه (استئناسه، ترويضه) عنف آخر، كما سبق القول، إلا أنه عنف ملطَّف.

الاتساع إذًا اختلاف ما عن أصل. إلا أن المشكل بقدر ما يتمثل في مقولة الأصل بقدر ما يزيد ويتضاعف في افتراض وتصور تمام هذا الأصل؛ إذ وفقًا لهذا الافتراض الأخير يصبح الاختلاف علامة نقص وانتقاصًا للأصل، تشويهًا ما، وأثرًا للسلب، يصبح تهديدًا بالغياب. الاختلاف إذًا بهذا المعنى ليس ثراءً أو إثراءً للأصل (المُفترَض)، أو حتى أثر من آثار أصل بل على النقيض إفقارٌ للأصل، أو تهديدٌ بالقتل.

وهنا تفرض استعارة المِلكيَّة، المحفوزة باستعارة النَّسب والحافزة لها في آن واحد، استعادة الحقوق لذويها تفرض تتميم النقص وإكماله، سد الفجوات، تفرض إخلاف خلاف المختلف وإرجاءه عبر تأوله بالأصل.

تبدو إذًا استعارة ملكية النَّسب ونسب المِلكيَّة مسكونة بنزعة جارفة نحو (الإكمال، التتميم، الإغلاق)، وحنين حارق نحو الأصل Flaming nostalgiaوهنا تحديدًا تتجلى جوانبها الأخلاقية، جوانب أخلاقيتها العنيفة وحسها الزائف بالعدالة، حيث العدالة مشروع ممكن على الدوام وماثل في فعل لا يكف عن الإرجاع والإعادة والاستعادة.

وهنا بالطبع لا وقت للعب ولا قيمة للتلاعب سوى قيمة سالبة. ومن ثم فلا بد من إرجاع كل لعب إلى جِده ـ إلى صوابه ـ إلى رشده، وليس إلى جَده. هذا هو (جَدِ) اللعب عند سيبويه، أو بالأحرى هذا هو (حد) اللعب لديه.

اللغة إذًا حكاية جادة جدية (الحق والحقيقة والمِلكيَّة والنَّسب والعدالة)، حكاية لا تعرف اللعب، تتسع ولكن في اتجاه واحد ونحو واحد هو أصلها الذي تنوب عنه وتحاكيه. هذا ما تفرضه استعارة المِلكيَّة أو حكاية المِلكيَّة كحكاية كبرى master narrative من تصورات حقوقية ينبغي الحفاظ عليها وتعويضها حتى وإن غابت على مستوى الحضور؛ ولذا ولأن اللغة مرآة أمينة وصافية، وهكذا ينبغي لها أن تكون، فحتى وإن تكدَّرت أو انطمست بقعة من بقاعها فإنه وإننا نستطيع تقديرها، نستطيع ـ وهى مفارقة ـ تخيلها وإضافتها كيما نكون أمناء لبنية الحدث في العالم. ومن ثم ولأن المفعول لا يتقدم فعله في عالم الأحداث والأشياء

ولا ينبغي له أساسًا ولا يمكنه، فإن جملاً من قبيل "أعبدَ الله ضربته وأزيدًا مررت به" لا بد من أن تكون "قد أضمرتَ فيها بين الألف والاسم فعلاً هذا تفسيره"[٢٥]. ومن ثم فلا بد إذًا من رد غيبة الغائب، وجعل الكلام مُطابِقًا لعالم الوقائع حتى وإن كنا في حضرة عالم متخيل، وكأنه من هنا تأخر المفعول في الرُّتبة على الفاعل وعلى فعله، ومن ثم فإذا تحولت جملة فعلية ما إلى الاستفهام فإن حرف أو أداة الاستفهام ينبغي لها أن تباشر الفعل فإن لم يكن فلا بد من تقدير النوايا الحسنة ليصبح الإضمار إضمارًا على شريطة التفسير.

أما إذا ما رجعنا إلى ما يعرف بظاهرة (التقديم والتأخير) فابتداء من التعارض القار فيها، نحن في حضرة الأصل (المُفترَض) وضرورة حضوره، الأصل الذي تُقاس وتُوزَّع بناءً عليه مُكوِّنات الجملة والوظائف النحوية انطلاقًا من أصول الرُّتب ورُتبة الأصل التي تفرض توزيعًا مثاليًا مفترضًا لعلاقات المِلكيَّة المُوقعية من أصلية تقدم المبتدأ على الخبر والفاعل على المفعول والفعل عليهما. ومن ثم فإذا أتى خطاب ما مخالفًا لهذه البنية المثالية النموذجية (المُفترَضة) والأصلية فلا بد من رده وتأويله بأصله وإلى أصله، لا بد من إرجاعه للمثال ولصورته المُثلى، وقياسه عليها لكيما يتم إدراك مدى المُخالفة ومدى العقوق، أو مدى الإخلال بعلاقات المِلكيَّة لرُتب الوظائف النحوية على مستوى علاقة البنية السطحية الظاهرة بالبنية العميقة الباطنة التي ليست إلا إستعارة استحواذية Obsessive metaphor لنمط مثالي مُفترَض هو أصل الكلام وكل ماعداه انحراف عنه، من هنا يتبدى قصور واختزالية مقولة الانحراف[٢٦] deviation هذه داخل التراث العربي وخارجه، كما تتبدى التضمينات الميتافيزيقية الملازمة لها والناتجة عنها. وخطورة كل من هذه الاستعارة الاستحواذية حول علاقات المِلكيَّة الثابتة للوظائف النحوية واللغوية ومقولة الانحراف تتمثل فيما أتاحتاه من فرصة لسريان مقولة القصد والنية على مستوى عمليات التأويل؛ بحيث تحول كل فعل تأويلي، يعمل في ظلهما، إلى فعل تفتيش وتنقيب عن الضمائر والسرائر الخفية التي لن يعكسها الخطاب بقدر ما ستعكسها صورة نمطية Stereotype عن خطاب آخر سابق أو خطاب آخر مُشْتَهَى، سواء كان قد سبق أو ما زال يتم

انتظاره. وهو ما يجعل فعل التأويل فعلاً ميتافيزيقيًا خالصًا ومنفصلاً تمامًا وإلى حد بعيد عن النص المُؤوَّل؛ إذ تبدو عملية التأويل هنا ـ وكما تحيلنا مادة(آل) إلى الرجوع للأول والسراب في آن ـ مجرد عملية إرجاع للنص إلى نص آخر، أو حتى لنمط ما إلى نمط آخر، هو أبوه في عالم الغيب المُفترَض أو في عالم المثل الافتراضية، وليس مقارنة بين نصوص متعينة تربطها روابط قابلة للرصد والحوار والاختلاف، أو مقارنة بين أساليب تتيح المقارنة لها أن تتحاور فيما بينها وألا تغلق السؤال، فتدرك علاقاتها المتنوعة بآخريها ويتعمق وعيها باتصالها وانفصالها، بما للنصوص الأخرى فيها وبما تحمله من وعود لنصوص قادمة.

أمَّا أن تكون عملية المقارنة محصورة ومغلقة في هدف الكشف عن أثر الأب فحسب؛ ومن ثم عن مدى الانحراف عن، والإحالة على، والتذكير بالأب من أجل استعادة ورد الأصل المفترض الآمن، فإن هذا ما لا يفضي إلا إلى اختزال كل اختلاف وكل مغايرة إلى تطابق، وليس حتى مُشابَهة، مع الأب المولّد، وهو ما يُفضِي بدوره إلى تأحيد المعنى وهيمنة مفهوم المعنى الواحد الذي يتحول، وهذا هو الأخطر، إلى آلية عمل واشتغال ذاتيين.

لكن هل هذا هو كل ما في الكتاب، أو بعبارة أخرى، هل الكتاب ليس إلا هذا فحسب؟

أتصور أن أي جواب واثق من إيجابه فيما يتعلق بهذا السؤال سيكون مُصطادًا ليس فقط في إساءة القراءة misreading أو القراءة الخاطئة misprision هذا على الرغم من أهمية إساءة القراءة الإبداعية creative misreading كما يقول هارولد بلوم[٢٧]، وإنما، وهذا هو الأخطر، في خطيئة تأحيد المعنى ووهم امتلاك الحقيقة والدعوى إلى إغلاق القراءة انطلاقًا من هذه القراءة أو من أية قراءة تدعي لنفسها يقينًا من هذا النوع. ومن ثم وإن كان من كلمة مؤقتة الآن فإنه يمكن القول إنه كان من الضروري للكتاب من أن يتورط في بعض العماوات لكيما يستطيع ويتمكن من أن يبلغ ما يمثل استبصاراته، وأنه كان من الصعب، ما لم نقل من المستحيل، أن يتم الوصول إلى هذه الأخيرة بدون الأولى، بل لعله يمكن

القول إن هذه الاستبصارات المتمثلة في الالتفات إلى بعض الظواهر الدلالية والأسلوبية التي ستقترن لاحقًا اقترانًا صريحًا بمصطلح المجاز كانت مُؤسَّسة بشكل كامل على هذه العماوات. وأمَّا عن تفصيل القول حول هذه الاستبصارات وعَمَاواتها فلعله من الأفضل أن تُقْرَأ في حضرة وصُحبة نصوص أخرى انفعلت بها وتفاعلت معها.

هوامش الفصل الثاني

١ ـ ابن منظور، لسان العرب، مادة (و س ع).

٢ ـ انظر مادة وسع في المُعجم المُفَهْرَس للقرآن الكريم. ـ ابن منظور، مصدر سابق، مادة (ج و ز).

٣ ـ ابن منظور، مصدر سابق، مادة (ج. و. ز).

٤ ـ حازم القرطاجني: (منهاج البُلغاء وسراج الأدباء)، ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤. كما يرد النص برواية مختلفة وأنقص في (زهر الآداب) للحصري القيراوني، ج٣ ص ٦٨٧.

٥ ـ ابن فارس: (الصاحبي)، ص ٢١٣.

٦ ـ ابن المقفع: (كليلة ودمنة)، ص ٩٢.

٧ ـ ديوان أبي نواس، ص ١٤٦.

٨ ـ ديوان أبي تمام يشرح التبريزي، ج١، ص٢٩

٩ ـ سيبويه: (الكتاب) ج١، ص ص ٢٦ ـ ٣٢.

١٠ ـ سيبويه، المصدر السابق، ج١، ص ٢٠ ـ ٢١.

١١ ـ نفسه، ص ٢٢.

١٢ ـ نفسه.

١٣ ـ نفسه.

١٤ ـ حول كُليات اللغة، Language Universals

١٥ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١ ,ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

١٦ ـ يصوغ أرسطو قانون عدم التناقض في "الميتافيزيقا" على النحو التالي: "إن نفس المحمول لا يمكن، في آن واحد أن يُنْسَب، وأن لا ينتسب، إلى نفس الموضوع من نفس الجهة" الكسندرا غتيمانوف، علم المنطق، ص ١٥٢.

١٧ ـ انظر مجدى وهبة: (معجم مصطلحات الأدب)، ص ٣٧٤، وانظر أيضًا:

The New Princeton Ecyclopedia of Poetry and Poetics, eds: A. Perminger et al. P873

حيث يتم تعريف الإرداف الخُلفي، أو التنافي الدلالي وفق ترجمتنا، بوصفه أحد الأشكال المجازية الذي يربط عنصرين متناقضين تناقضا ظاهرًا. وأنه شكل من أشكال المفارقة المُكثَّفة a form of condensed paradox ولعل من أكثر النصوص التي تتجلى فيها هذه التقنية المجازية في التراث، رسالة التربيع والتدوير للجاحظ.

١٨ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ٤٨.

١٩ ـ حول التعريفات الخاصة بمفهوم القضية، وإشكالية التعامل مع المعنى اللغوي انطلاقًا من مقولة المحتوى القضوي، انظر:

Mark Johnson (1987), the Body in the Mind, pp. 2-5.

٢٠ ـ حول نقد نظرية المُطابَقة الكلاسيكية، انظر:

George Lakoff and Mark Johnson, Philosophy in The Flesh, p6.

٢١ ـ سيبويه (الكتاب)، ج١، ص ٩٨ ـ ٩٩.

٢٢ ـ المصدر السابق، ج١، ص ١٠١.

٢٣ ـ حول مفهومي البنية العميقة والبنية السطحية، انظر على سبيل المثال، نوام شومسكي، المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق وتقديم محمد فتيح، ص ١٤١ وما بعد.

٢٤ ـ حول مفهوم الاستعارة المُركَّبة Compelex metaphor انظر:

George Lakoff and Mark Johnson, Philosophy In The Flesh (1999), pp. 60-73.

ويتمثل مفهوم الاستعارة المُركَّبة بإيجاز شديد جدًا لدى الم﴿لفين في أن العديد من هذه الاستعارات يكون مُستقرًا عُرفيًا وراسخًا وثابتًا لفترات طويلة من الزمن وأنها تشكل جزءًا ضخمًا من نسقنا التصوري، وتؤثر على كيف نفكر وما نهتم به تقريبًا في كل لحظة يقظة ـ وهى أيضًا فيما وراء ذلك تبني أحلامنا.

وتشكل أسس ارتباطات استعارية جديدة، شعرية وعادية على حد سواء. وهى أيضًا لها حضورها على مستوى الحياة اليومية وفي خطاب الحياة اليومية وهى تكون مبنية من استعارات: أساسية زائد أشكال من المعرفة المتداولة: نماذج ثقافية، أو تصورات شعبية، أو Primary metaphors معتقدات مقبولة عى نطاق واسع في ثقافة ما. أي أن الاستعارة المُركَّبة تكون مؤلفة من مجموعة من الاستعارات كما هو مثلاً في حالة معاينة الجملة وتوزع الوظائف النحوية فيها انطلاقًا من استعارة المِلكيَّة، إذا تنطوي هذه الاستعارة على:

١ ـ الجملة فضاء متعين ذو مساحة.

٢ ـ الوحدات والمقولات اللغوية مستوطنون يستوطنون هذا الفضاء.

٣ ـ الوحدات والمقولات اللغوية متسوطنون متفاوِتون في الحقوق والواجبات وفقًا للفئة والتربية والنوع والعدد والأدوار النحوية ... إلخ.

٤ ـ الوحدات والمقولات اللغوية لا يمكن أن تتوزع في هذا الفضاء إلا إنطلاقًا من نظام فروقها في الرُّتب.

٥ ـ الجملة لا تتجانس ولا تكون صحيحة أو مقبولة نحويًا إلا في ظل مراعاة نظام الفروق الخاص بمستوطنيها وغالبًا ما تعمل هذه الاستعارات في أنساقنا التصورية على نحو لا واعٍ، وهى بالطبع استعارة مُسقَطة من مجال العلاقات الاقتصادية والاجتماعية على مجال اللغة والنحو.

٢٥ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ١٠١.

٢٦ ـ بخصوص نظرية الانحراف، انظر:

P. Ricoeur (1993), The Rule of Metaphor, pp. 138-143

٢٧ ـ بخصوص مفهوم إساءة القراءة لدى هارولد بلوم في كتابه "قلق التأثير"، The Anxiety of Influence، فإن بلوم يستخدمه ليشير إلى علاقة التوتر التي تربط شعراء حقبة ما بالتراث السابق عليهم وخوفهم من أن يُستَغْرَقوا أو يذوبوا في أصوات الشعراء السابقين عليهم. وأعتقد أن المفهوم قابل للتشغيل خارج نطاق الشعر ليمثل إشكالية العلاقة بالتراث عمومًا. حول عرض مُركَّز للمفهوم، انظر: مصطلح "misprision" في

Encylopedia of Contemporary Literary theory (1993), p. 595.

الفصل الثالث

أسلوبية اللغة: اتساع المجاز وضيق التأويل

١ ـ استعارات جديدة أم مفعولات جديدة لاستعارات قديمة؟

إذا كانت قد تمت كتابة استعارة الاتساع في (الكتاب) انطلاقًا من مجموعة من الظواهر التركيبية والدلالية والأسلوبية كالتقديم والتأخير[١]، والحذف[٢]، والحمل على المعنى[٣]، والمجاورة الإعرابية[٤]، واللغو أو الزيادة[٥]، وعدم التوافق الإسنادي على مستوى علاقات الحضور[٧]، Syntagmatic Relationships كإطلاق لفظ الواحد يُراد به الجميع[٦]، وخلاف ذلك من ظواهر، وإذا كانت هذه الظواهر ـ كما سبقت الإشارة ـ قد تمت مقاربتها انطلاقًا من استعارة المِلكيَّة المباطنة والمُبطِّنة لاستعارة الاتساع ومفعولاتها الماثلة في مقولات، الموضع، المطابقة، البنية القضوية للجملة، النية (القصد)، إضافة بالطبع إلى مقولة العامل[٨] أو بالأحرى استعارة العلة، فإنه يمكن القول إن تفاعل هاتين الاستعارتين، استعارتي الاتساع، والمِلكيَّة، قد لعب، على الرغم من كل المشكلات المصاحبة لاشتغالهما في نص الكتاب، دورًا فعالاً على امتداد الدراسات اللغوية، ونظريات التأويل داخل التراث العربي؛ إذ يمكن القول إن تفاعلهما قد أثمر بعد ذلك استعارتين أخريين بالغتي الأهمية، وهما استعارة المجاز واستعارة الاستعارة. وتأتي أهمية هاتين الاستعارتين من أنهما قد أتاحتا معًا تمديد وتوسيع حقل الدراسات اللغوية ليتجاوز حدود ما تناوله (الكتاب) والمحاولات اللغوية السابقة عليه من ظواهر لغوية.

بعبارة أخرى، إن أهمية هاتين الاستعارتين تتمثل في أنهما قد لعبتا دوراً فعّالاً، بل شديد الفعالية في تمهيد السبيل لتشكل مجال معرفي جديد داخل حقل الدراسات اللغوية وهو مجال البلاغة.

وبهذا المعنى أتصور أنه يفترض أن يتم الاعتداد بالتحولات الاستعارية والمجازية وبولادة الاستعارات والمجازات الجديدة داخل المجالات والحقول المعرفية التي نعاينها ونُؤرِّخ لها، سواء داخل التراث أو خارجه، ليس فقط على مستوى الثورات العلمية والمعرفية الكبرى، أو في حالات الانقطاعات المعرفية التي تكون مصحوبة بتحول وانقطاع في رؤية العالم وفق ما يقول لنا توماس كون[٩]، وإنما أيضًا على مستوى امتداد واستمرار رؤية ما للعالم وتدعيمها بمزيد من الاستعارات والمجازات التي تتوافق وتتجانس معها، والتي غالبًا ما يأتي تدعيمها لهذه الرؤية عبر توليدها واحتلالها لفضاء جديد تفرض عليه رؤيتها ومنظورها، ذلك أنه يمكن القول إن ولادة مجال معرفي جديد ليست بالضرورة وليدة انقطاع في رؤية العالم أو تغيير كامل لها، وإنها أحيانًا ما تكون نوعًا من التوسيع والتمديد للرؤية السائدة، ولعل هذا هو عينه الوضع الحادث على مستوى تشكل البلاغة كمجال معرفي جديد. ومن هنا فثمة ضرورة، فيما أتصور، للانتباه إلى هذا الاقتران بين بزوغ وظهور استعارات ومجازات لم تكن موجودة من قبل وبين ولادة وتشكل مجالات معرفية وليدة، إذ إن هذا يتيح لنا أن ندرك إذا ما كنا إزاء استعارات جديدة فعلاً، أم إزاء مفعولات استعارية تخايل فحسب بالجدة بينما هي تنتمي إلى النموذج الاستعاري السائد والمهيمن متراوحة بين جدة التعبير التي قد تُخلِّف شقًا ما والحفاظ على المنظور القديم، هذا فضلاً عما يمكن أن تتيحه دراسة الاستعارة على هذا المستوى من تعميق لوعينا بآليات عمل واشتغال ووظائف الاستعارة والمجاز عبر أشكال خطابية يفترض فيها أنها مختلفة، وإن كان المجاز يجمع بينها جميعًا، خصوصًا ونحن نجد واحدًا من أبرز فلاسفة التأويل وهو بول ريكور يقول إنه ما من فلسفة تصدر على نحو مباشر أو غير مباشر من الشعر، ولا حتى تحت مظلة الاستعارة (الميتة) [١٠] dead' metaphor هذا في حين أن ما يعرف اليوم بالعلم المعرفي Cognitive Science يدلّل عبر

شواهد عديدة وبالغة الكثرة على أن آلية الإدراك والتفكير الإنساني ليست إلا آلية مجازية واستعارية بالأساس[١١].

٢ ـ متى ظهرت استعارة المجاز؟

تبدو مسألة تاريخ ظهور دال المجاز، وظهور مفهومه أيضًا، مسألة مُلتبِسة بعض الشيء في تصور مؤرخي ودارسي البلاغة العربية، إذ يوجد ما يشبه الإجماع على أن هذا الدال يقترن ظهوره بظهور أول كتاب يؤلف هذا الدال جزءًا من عنوانه، وهو كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى[١٢] (ت ٢٠٨ هـ).

لكننا في الواقع، إذا ما راجعنا كتب تاريخ الفرق والمتكلمين سنجد إشارات صريحة ترد ظهور هذا الدال إلى ما قبل ذلك بكثير، إذ نجد أن ثمة إجماعًا بين هذه الكتب على قرن دال المجاز بجهم بن صفوان (قُتِل ١٢٨ هـ)، حيث نجد الأشعري يذكر لنا أن جهمًا كان يقول "إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وإن الناس إنما تُنْسَب إليهم أفعالُهم على المجاز، كما يقول: تحركتِ الشجرةُ، ودارَ الفلكُ، وزالت الشمسُ، وإنما فَعَلَ ذلك بالشجرة والفلك والشمس اللهُ ـ سبحانه ـ إلا أنه خلق للإنسان قوةً كان بها الفعل، وخلق له إرادةً للفعل واختيارًا له مُنفرِدًا بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولونًا كان به متلونًا"[١٣]، وكذلك نجد الشهرستاني في (الملل والنحل) يُقرِّر ويُكرِّر الرؤية ذاتها فيما يتعلق بجهم وإن كان بعبارات تساوي بين الإنسان والجماد مساواة تامة، إذ يُسْنِد إليه أنه كان يقول "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يُوصَف بالاستطاعة، وإنما هو مَجْبُورٌ في أفعاله، لا قدرةَ له ولا إرادةَ ولا اختيارَ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعالَ فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنْسَب إليه الأفعال مجازًا، كما تُنْسَب إلى الجمادات كما يُقال، أثمرتْ الشجرةُ، وجرى الماءُ وتحرَّك الحجرُ، وطلعتِ الشمسُ، وغربَتْ، وتغيَّمتْ السماءُ وأمطرتْ، واهتزتْ الأرضُ وانبتتْ، إلى غير ذلك"[١٤]، وإلى جانب هذا أيضًا نجد مُتكلمًا سُنِّيًا وفقيهًا كابن تيمية يُسْنِد هو الآخر إلى جهم أنه كان يقول "إن الله تعالى لا يتكلم، أو يقول: إنه يتكلم بطريق المجاز"[١٥] وأنه، أي جهمًا، "أول من ظهرت عنه بدعة

نفي الأسماء والصفات، وبالغ في نفي ذلك، فله في هذه البدعة مَزِيّةُ المبالغة في النفي والابتداء بكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه"[١٦].

ويُضيف ابن تيمية أن "الجهم هو أعظم الناس نفيًا للصفات، بل وللأسماء الحسنى. قوله من جنس قول الباطنية القرامطة، حتى ذكروا عنه أنه لا يُسمَّى الله شيئًا، ولا غير ذلك من الأسماء التي يُسمَّى بها المخلوق، لأن ذلك بزعمه من التشبيه الممتنع"[١٧]. ويستمر ابن تيمية مُعزِّزًا ما سلف على نحو أكثر تصريحًا وبشكل يُسْنِد القولَ بالمجاز إلى جهم إسنادًا لا لبس فيه، حيث يقول عنه إنه كان يُنكِر أسماء الله تعالى فلا يُسمِّيه شيئًا ولا حيًا ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز، قال: لأنه إذا سُمِّي به المخلوق كان تشبيهًا، وكان جهم "مُجْبِرًا" يقول، إن العبد لا يفعل شيئًا، فلهذا نُقِل عنه أنه سمَّى اللهَ قادرًا، لأن العبد عنده ليس بقادر"[١٨]. إلا أن الطريف واللافت هو أننا نجد ابن تيمية على الرغم من كل هذه النصوص، وسواها، التي تقرن دالي المجاز والحقيقة بجهم بن صفوان يقول لنا دون أي شعور بتناقض من أي نوع: "إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة. وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمتُه موجودًا في المائة الثانية، اللهم إلا أن يكون في أواخرها"[١٩].

هذا في الوقت ذاته الذي يقول لنا فيه إنه "لم يعرف لفظ المجاز في كلام أحد من الأئمة إلا في كلام الإمام أحمد، فإنه قال فيما كتبه من "الرد على الزنادقة والجهمية" هذا من مجاز القرآن"[٢٠]. هذا مع ملاحظة أن الإمام أحمد بن حنبل قد ولد عام ١٦٤ وتوفي عام ٢٤١، أي أنه عاصر القرنين الثاني والثالث على نحو ما يتضح.

إلا أن ابن تيمية يصر على أن مدلول المجاز في استخدام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) كان بمعنى آخر[٢١]، ويُحدِّد لنا هذا المعنى الآخر في موضع آخر قائلاً لنا: "وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل، فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله: (أنا ونحن) ونحو ذلك في القرآن، هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل، إنا سنعطيك ـ إنا سنفعل، فذكر أن هذا مجاز اللغة"[٢٢].

وإذا كان هذا هو المعنى الآخر للمجاز لدى أبي عبيدة سيكون له هو الآخر معنى آخر لا يختلف كثيرًا، إذ يقول إن "أول من عُرف أنه تكلم بلفظ "المجاز" أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى في كتابه ولكن لم يعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبَّر به عن الآية[٢٣]. إن هذه النصوص المختلفة، سواء للأشعري، أو للشهرستاني، أو لابن تيمية، وبعيداً عن تناقضات ابن تيمية الخاصة، تثير تساؤلاً حول إذا ما كانت العبارات المنسوبة إلى جهم هي فعلاً عبارات جهم أم أنها ليست إلا تأويلا وإعادة كتابة لتصورات جهم بمصطلحات وشواهد تنتمي إلى مرحلة لاحقة من الوعي بظاهرة المجاز، خاصة ونحن نجد في هذه النصوص كلاً من دالي المجاز والحقيقة بهذه الدلالة التعارضية الصريحة، ونجد هذه الجمل التي يمكن قراءتها بسهولة ويسر شديدين كمجازات مُرْسَلة أو كاستعارات، إضافة إلى هذا الاقتران اللافت بين القول بمجازية أسماء الله وصفاته والخوف والحذر من تشبيه الله بالإنسان أو مماثلته به، والخوف من نسبة أي فعل للإنسان لعدم مساواة أو مماثلة هذا الأخير بالله. لكن إذا كان دال المجاز قد ظهر مع جهم المقتول (١٢٨هـ) فلماذا إذًا غاب هذا الدال وتأخَّر ظهوره إلى ما يُقارِب ثلاثة أرباع القرن؟ هل بسبب حساسية القضايا التي تقرنه بها النصوص المنسوبة إلى جهم؟ ثم إذا كانت عبارات من قبيل "تحرك الحجر" و "اهتزت الأرض"، و "طلعت الشمس"، ... إلخ مقروءة بهذه البساطة بوصفها مجازات فلماذا لم يتم استخدام المصطلح في الآيات القرآنية الموازية مثلاً لدى سيبويه أو سواه، وهل كان مثلاً مصطلح الاتساع محاولة لتفادي مأزق الحساسية الدينية، خاصة أن جهم بن صفوان، كما نعلم، قد قُتِل على يد مسلم بن أحوز كما قُتِل قبله أستاذه الجَعْد بن درهم (ق١٢٠هـ) الذي يخبرنا ابن تيمية أن الجهم قد أخذ عنه[٢٤]، ومن ثم فهل يكون المصطلح قد قُمِع على امتداد هذه الفترة نتاج العواقب الفاجعة لاستخدامه؟

لعله يصعب ترجيح أي من هذه الاحتمالات، ناهينا عن الحسم. وبالطبع، وفي ظل هذه الضبابية وهذا الالتباس يظل المؤكد هو بروز دال المجاز مع كتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن)، إلا أن اللافت والمثير أن الدلالة التي حدَّدها ابن تيمية

لدال المجاز لدى أبي عبيدة ستظل هي الدلالة المهيمنة على منظور الدراسات البلاغية المعاصرة في تأريخها للبلاغة العربية؛ إذ على الرغم من اتفاق هذه القراءات على أهمية الكتاب، فإننا نجدها مشغوفة بقراءة ما تعرفه عن المجاز بعده أو قبله، وليس بقراءة مجاز (مجاز القرآن). فهي تبحث أساسًا عن المجاز الذي هو، على حد عبارة ابن تيمية، "قسيم الحقيقة"، وترى في غيابه غياب الدلالة الاصطلاحية التي لم يصطلح معنا الكتاب أو يصالحنا على أنها هي وحدها المجاز. نجد هذا لدى شوقي ضيف الذي يبدو أنه، في حدود علمي، كان أول من لفت الأنظار إلى قراءة ابن تيمية لأبي عبيدة، ونجد أن شوقي ضيف يتطابق كلية مع قراءة ابن تيمية تلك، إذ يقول أن لأبي عبيدة كتابًا مشهورًا "يُسمَّى مجاز القرآن وظاهر عنوانه يُوهِم أنه صنَّفه في المجاز بالمعنى البلاغي الاصطلاحي، وحقيقة الأمر أن كلمة المجاز عنده تعني الدلالة الدقيقة لصيغ التعبير القرآنية المختلفة، وقد تنبه لذلك القدماء"(٢٥)، ثم يورد بعد ذلك نص ابن تيمية الذي سبق أن أوردناه والذي يرى فيه أن المجاز لدى أبي عبيدة ليس "قسيم الحقيقة".

وبعيدًا عن أنه يمكن القول إن لدى ضيف مبرراته للتجاوب مع قراءة ابن تيمية، فإن ما يبدو غريبًا هو تواتر هذه الرؤية وتكرارها بتوزيعات مختلفة في قراءات يُفترَض فيها أنها تنطلق من أطر نظرية ومنهجية مغايرة تمامًا لضيف وابن تيمية على السواء، ولعل فيما يقوله حمادي صمّود هنا ما يشي بهذا، إذ وفقًا لقراءة صَمّود فإن"مجاز القرآن على أهمية موضوعه ومنهجه لم يحوِ من المعطيات البلاغية أكثر مما حوت كتب اللغة الأخرى، وهي مسائل تتعلق بالتركيب لا بما يطرأ على معنى الكلمات من تغيير وتبديل، فكان مصطلح المجاز مُسْتَعْمَلاً في غير معناه الاصطلاحي"(٢٦).

وبعيدًا عما يثيره تصور صَمّود هنا للمجاز من مشكلات مثيرة للجدل حول المنظور الذي ينظر إلى المجاز من خلاله وإذا ما كانت معاينة المجاز على مستوى تاريخ اللغة وتطور دلالات الكلمات هي المقاربة الوحيدة أو الأفضل لقراءة ظاهرة المجاز، وبعيدًا عن إمكانية القول إن مثل هذا التحديد يشي بتصور للمجاز

مؤسَّس على أن الكلمة، لا الخطاب، هي الوحدة المرجعية لقراءة ومقاربة المجاز، وبعيداً عما إذا كان هذا المعنى هو وحده المعنى الاصطلاحي للمجاز في التراث، وبعيداً كذلك عن مفارقة الصياغة التي تجعل مصطلح المجاز مستعملاً في غير معناه الاصطلاحي، بعيداً عن كل ذلك فإن هذا الموقف ليس موقف صَمُّود وحده؛ إذ نجد كثيرين من السابقين[٢٧] واللاحقين يشاركونه فيه، إذ يرى مثلاً، أحد المستشرقين، في دراسة حديثة نسبيًا، أن أبا عبيدة في (مجاز القرآن) يعيد كتابة تعبيرات القرآن المسكوكة idiomatic passages بلغة عادية "natural language"، وأنه يستخدم بشكل غريب مصطلح المجاز ليشير إلى هذه العملية ذاتها، عملية "إعادة الكتابة التفسيرية" the process of explanatory rewriting لكيما يشير إلى نتاج هذه العملية، مما يجعل معنى مصطلح المجاز لديه مقاربًا لمعنى مقابله الكلاسيكي الحقيقة[٢٨] (!). (ملحوظة: التعجب في الأصل).

ومن ثم وفي ضوء هذا الشغف البعدي ـ القبلي بالدلالة الاصطلاحية للمجاز فإن أغلب هذه القراءات أخذت تنظر إلى ما افترضت غيابه بوصفه علامة نقص وقصور.

لكن لماذا مثل هذا الإلحاح على هذه الرؤية للمجاز بوصفه ما تم تحديده بعد، أو حتى لو قلنا قبل، مجاز القرآن انطلاقًا من التعارض مع للحقيقة؟ وهل يفترض أن نقرأ في هذا بحثًا عن الحقيقة عبر المجاز أم بحثًا عن المجاز عبر الحقيقة؟ ثم ما علاقة هذا بقراءة تاريخ وذاكرة مصطلح ما؟ بعبارة أخرى لماذا ثبَّتتْ هذه القراءات هذا الذي تدعوه بالمعنى الاصطلاحي، وإذا كان سابقًا أو لاحقًا، كمعيار لمعاينة مفهوم المجاز في (مجاز القرآن) ولم تحاول قلب المسار، أي أن تنطلق من مفهوم، أو بالأحرى مفاهيم، المجاز في (مجاز القرآن) وتقرأ تحولات المصطلح، أقصد اللامصطلح؟ ثم لماذا لم يقصر (مجاز القرآن) المجاز على المجاز أو لماذا جعل المجاز يجاوز المجاز؟

ألأن صاحب (مجاز القرآن) لم يكن قد قرأ بعد شعرية وخطابة أرسطو، في حين كان ينبغي عليه فعل ذلك؟ أم لأنه قد تثاقف مع أحدهما أو كليهما لكن على

طريقته الخاصة التي لم تفض وفق منظور تلك القراءات إلى أن يكون المجاز مستعملاً بمعناه الاصطلاحي؟ ثم إذا كان أبو عبيدة قد فشل من منظور هذه القراءات، أن يستخدم المجاز كما ينبغي له أن يُستخدَم بمعناه الاصطلاحي المقابل والمُحدَّد بالحقيقة، فلماذا هذا الصمت عن استعارة أخرى مبتكرة لكاتب (مجاز القرآن)، وهي استعارة الاستعارة، هذا على الرغم من أنه يمكن القول إنه قد نجح نسبيًا في استخدامها، وأن استخدامه قد أتى متوافقًا إلى حد غير قليل مع ما عُرِف بعد ذلك بالاستعارة؟ ألأن الأمر لم يتعد مجرد فعل التسمية؟ إلا أن هذا سيجرنا إلى فعل التسمية وإلى صمت آخر خاص بالتسمية وبفعل التسمية، وهو هذا الصمت حول عبارة أبي عبيدة المثيرة للجدل التي يقول فيها "إن اسم الشيء هو الشيء بعينه"(٢٩)، تلك العبارة التي أثارت الكثير من ردود الفعل والاستجابات المختلفة والمتباينة داخل التراث.

لكن مع ذلك فإن القارئ لا يجد أي تساؤل حول علاقة مقولة كتلك بكتاب يحمل هذا العنوان، أو حول إذا ما كانت هذه المقولة تُضمِر مفهومًا ما للمجاز، أو حتى للحقيقة، هذا في حين أن هذه العبارة، كما سبقت الإشارة، قد أثارت جدلاً متنوعًا واستجابات متفاوتة سعيًا لتأويلها أو فهمها، ولعل أول ما يلحظه القارئ أن العبارة قد تحوَّرت قليلاً في الأدبيات اللاحقة لتصبح "الاسم هو المُسمَّى"(٣٠)، فما الدلالات الممكنة أو المحتملة التي يمكن قراءة مثل هذه العبارة بها، وما التصورات المُضمَرة حول علاقة اللغة بالعالم والميتافيزيقا، أهي تشير إلى المطابقة بين الاسم والشيء كما يبدو من منطوق عبارة أبي عبيدة أم أنها تحيل على المجرد والتصوري فحسب، أم أنها تطابق بين الاسم والمدلول سواء كان مرجعيًا، أو تصوريًا ومجردًا ولا مرجعيًا بالمرة، أم أنها تقول لنا إن الوجود ليس سوى وجود اسمي بالأساس، لا بمعنى أنه لا وجود أنطولوجيًا وماديًا للعالم، وإنما بمعنى أن العالم كله وليد فعل لغوي على نحو ما تحيلنا آية "كن" الشهيرة أو حتى فعل التسمية الذي قام به آدم بعد أن تعلم الأسماء، أم أنها تقول لنا بالإضافة إلى كل ذلك، إذا كانت تقوله أصلاً، إن علاقتنا بالميتافيزيقا لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى علاقة لغوية، علاقة قوامها اللغة وما تُؤسِّسه اللغة من تصورات،

خصوصًا أن هذه العبارة ترد في مفتتح تفسير أول كلمة في أول عبارة في النص القرآني وهي "بسم الله الرحمن الرحيم" فهل تعني بهذا المعنى أن تصورنا عن الله هو تصور لا مرجع له إلا اللغة وما تضعه وتُشكِّله اللغة، وهل تعني بهذا المعنى أن اسم الله يُسمِّي الوجود كله وأن الوجود كله يُسمِّى اسم الله، أي الله، وفق ما يقترحه أبو عبيدة من تأويل يطابق بين اسم الشيء والشيء عينه، أي بين الله واسمه، ومن ثم فلا يكون ثمة سبيل أو لنقل ثمة مجاز إلى الله سوى اسمه ذاته المُطابِق لذاته، أي سوى خطابه، وبهذا المعنى يكون خطاب ذاته هو المرجع .... هو مرجع ذاته، ولا يكون كل خطاب آخر سواه إلا مجازًا نحوه، أي لا يكون كل تأويل إلا مجازًا نحو الاسم الذي ليس شيئًا آخر سوى الشيء ذاته، وبهذا المعنى إذًا لا يكون من سبيل إلى (الحقيقة) إلا المجاز، وهو ما قد يُفضي إلى قول إنه ما من حقيقة إلا المجاز، أي أنه ما من سبيل إلى الاسم أو إلى الشيء إلا إعادة تسميته على نحو ما نجد في تفسير الباقلاني لأسماء الله الحسنى، في الإنصاف بأنها "عبارات الاسم"(٣١). وهنا علينا بالتأكيد أن ننتبه إلى ما يوجد من ارتباط بين كل من كلمة العبارة وجمعها العبارات وفعل العبور ودال المجاز أيضًا والعبور.

في مثل هذه الدوامة من الأسئلة التي يمكن أن تثيرها هذه العبارة الإشكالية، والتي لا أتصور سوى أنني قمت بخدش سطحها فحسب، يمكن إذًا فهم دواعي الصمت عنها. إلا أن ما تثيره هذه العبارة من أسئلة يدفع إلى التساؤل أيضًا عن قيمة تأويل أو قراءة ابن تيمية لدلالة المجاز في (مجاز القرآن)، وإذا ما كان فعلاً المجاز بما هو "قسيم الحقيقة" ليس مكونًا من مكونات رؤية (مجاز القرآن) مدفوعًا ومحركًا بأيديولوجية انحطاط الزمن ومشاعر الحنين إلى الماضى والسلف الأتقياء الأنقياء الأطهار، حيث "خير القرون القرن الذي بُعِثْتُ فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"(٣٢)، أي حيث القرون الثلاثة الأولى هي أنقى القرون وأبعدها عن البدع والابتداع؛ ومن ثم وحفاظًا على نقاء هذا المنظور فإن ابن تيمية يصر على أن "تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مُبْتَدَع مُحْدَث لم ينطق به السلف الأتقياء الأنقياء(٣٣)، وإنما نطقته قرون البدع والانحطاط التالية، خصوصًا القرن الرابع. وبالطبع فإن غالبية الدراسات المعاصرة للبلاغة لم تكن

بالتأكيد مدفوعة بدوافع ابن تيمية ومُحركّاته القرائية، إلا أن هذا لا يعني أنه لم تكن لديها دوافعها الخاصة التي ربما كانت في العديد من الحالات هي النقيض تمامًا لدوافع ابن تيمية، أي هي التحمس الشديد للمجاز والدفاع عن قيمته. إلا أن المفارقة تتمثل في أن هذه القراءات المَشْغُوفة بالمجاز وبالمعنى الاصطلاحي للمجاز قد اندفعت وراء قراءة ابن تيمية للمجاز في (مجاز القرآن) على نحو غريب. وفي الواقع فلو أن هذه القراءات كانت قد حاولت فعلاً أن تقرأ هذا المعنى الاصطلاحي لوجدت على الأقل ما يتيح لها أن تقرأ بعضًا منه ولوجدت بالتأكيد ما يزيد على هذا المعنى الاصطلاحي، إلا أن هذه القراءت على ما يبدو كانت معنية بالدقة فلا تريد ما هو أكثر ولا ما هو أقل من المعنى الاصطلاحي، ولعل التساؤل هنا يفرض نفسه حول أي معنى اصطلاحي تحديدًا تتحدث هذه القراءات، وهل ثمة معنى اصطلاحي واحد للمجاز داخل التراث، أم أن كل قراءة من هذه القراءات كانت تُحيل على معنى اصطلاحي خاص بها، وتبحث عن صورة بعينها للخطاب حول المجاز؛ ومن ثم فعندما لم تجد ما يطابق مرغوبها لم تستطع أيضًا أن تجد سواه.

هذا في حين أنه يمكن القول إن ثمة مؤشرات عديدة تربط المجاز في (مجاز القرآن) ببعض معانى المعنى الاصطلاحي اللاحق الذي تبحث عنه هذه القراءات، بداية من حكاية دافع تأليف الكتاب التي يوردها ياقوت الحموي[٣٤]، ومرورًا بإشارات مختلفة وعديدة إلى بعض الآيات التي تحوي كناية أو تشبيهًا أو تمثيلاً أو استعارة أو مجازًا مُرْسلاً، هذا فضلاً عن ظهور استعارة "الاستعارة" في شرح النقائض لأبي عبيدة والعديد من العبارات التي تشي ببداية فهم ما للاختلاف الدلالي المقترن بكل ما يقع في نطاق هذه الأنواع المجازية في (مجاز القرآن). هذا إذا ما افترضنا أن هذه الظواهر تحديدًا هي ما تشير إليه هذه القراءات بالمعنى الاصطلاحي.

٣ ـ مجاز القرآن وحكاية تأليفه:

فيما يتعلق بحكاية الدافع إلى تأليف (مجاز القرآن)؛ فإن خطاب أبي عبيدة في رده على سؤال ابراهيم بن إسماعيل الكاتب حول شجرة الزَّقوم يبدو كاشفًا،

مالم نقل على نحو صريح فعلى الأقل على نحو ضمني، عن وعي أبي عبيدة بمجازية الصورة التي تتضمنها الآية المسئول عنها.

إذ يدور سؤال السائل، كما يورده ياقوت، حول لا مرجعية المُشبَّه به في قوله تعالى "طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ" [الصافات:٦٥]، في حين أن الوعد والإيعاد، وفقًا للكفاءة الدلالية والتداولية للسائل ينبغي أن يقع بما عُرِف مثله، أي أن يقع على معلوم ولا يحيل على مجهول؛ بعبارة أخرى أن الوعد والوعيد يتطلب كل منهما تعيين وتجسيد موضوع الوعد أو الوعيد ومرجعية المُحال عليه في أي من الحالين، سواء للتحفيز في حالة الوعد أو للتنفير في حالة الوعيد؛ ومن ثم وإذا ما استعرنا بعض مصطلحات التداولية فإن الوعيد الضمني في الجملة بوصفها فعلاً من أفعال الكلام غير المباشر(٣٥) Indirect speech acts ينبغي له أن يكون مُتَضَمِّنًا لشروط صدقه(٣٦) its truth conditions لكيما يمكن له أن يُنجز أثر أو لازم فعله الكلامي(٣٧) Its perlocutionary act وأن جزءًا من شروط الصدق هذه يتمثل في أن يكون المُتَوَعَّد به ذا حضور مرجعي يمكن الإحالة عليه من أجل أن يكون فعل الكلام مُنجزًا لأثره، أو وفق مصطلحات التداولية مُحقِّقًا لشروط الصدق الخاصة به. هذا في حين أن صورة رؤوس الشياطين، والشياطين ذاتها، ليست إلا تخييلاً محضًا، وهنا يأتي رد أبي عبيدة ليكشف ليس فقط عن تخييلية الصورة بل وعن وعيه أيضًا بما يُناظرها في الموروث الشعري؛ إذ يجيب على سؤال ابراهيم الكاتب حول الآية، بقوله "إنما كلَّم اللهُ تعالى العربَ على قدرِ كلامهم، أمَا سَمِعتَ قولَ امريء القيس:

أَيَقْتُلُنِى والْمَشْرَفِيُّ مُضاجِعِي

وَمُسْنَتِنةٍ زُرْقٍ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ

وهم لم يروا الغولَ قط، ولكنَّهم لما كانَ أمرُ الغولِ يهولُهم أُوْعِدوا به"(٣٨). ويعقب ياقوت هذا بقول أبي عبيدة: "عزمتُ من ذلكَ اليومِ أن أضعَ كتابًا في القرآنِ في مثلِ هذا وأشباهِه وما يحتاجُ من علمه، فلما رجعتُ إلى البصرة عملتُ كتابي الذي سَمَّيتُه المجاز".

وأتصور أن القارئ يمكنه أن يلحظ أن الآية المسئول عنها تلعب بالأساس بزخم وكثافة النهاية المفتوحة لعلاقات الغياب، باللامرجعية المُطلقة للميتافيزيقي، لا بوصفه غيابًا ما وإنما بوصفه أقصى الحضور أو بوصفه حضورًا لا نهائيًا للغياب، أو بعبارة لا تخلو من تلاعب، بوصفه آخَر الحضور وآخِر الغياب، حيث عنف الغياب الملطق ليس إلا حضورًا مطلقًا للغياب ولعلاقاته المفتوحة النهاية Open-ended relationships التي لا تحضر حتى تغيب ولا تغيب حتى تعاود الحضور. وهو ذاته ما يستجيب له البيت الشارح للآية، وربما أيضًا اسم الشيء الذي هو الشيء بعينه. الاسم إذًا لا يُسَمِّي الحضور فحسب، بل إنه يجاوز الحضور إلى آخَره إلى ما ليس هنا حتى وإن لم يكن هناك، الاسم بهذا المعنى إذًا تقنية سحرية، لا لأنه قادر على أن ينوب عن الغائبين والغائبات أو عن المُغيَّبات، بل لأنه قبل ذلك يخلق الصور، سواء صور الشياطين أو صور الأغوال، أو صور الأشياء. صور الأشياء إذًا وفق ما يرويه ياقوت عن صاحب المجاز ليست بالضرورة صورًا تُرى بالعين، وكأننا إزاء مجاز جديد للرؤية، إزاء نوع مستحدث من الرؤية، رؤية ليست كالرؤية، أو رؤية ليست رؤية لكنها تفعل ما يجاوز الرؤية، إنها رؤية الحس والمشاعر في تلاعبها مع الخيال، وتحديدًا رؤية الخوف من القوة المرعبة للاسم الذي لا مرجع لمُسمَّاه، إذ إنهم "لم يروا الغولَ قط ولكنَّهم لما كان أمرُ الغولِ يهولُهم أُوعِدوا به". المشاعر إذًا ترى، لكن عبر ماذا؟ هنا بالتأكيد عبر الخوف وعبر التكرار، عبر عزيمة أو تعزيمة تكرار الخوف وتكرار الاسم، وكأن حكاية الكتاب وتأليفه تُضمِر حكاية أخرى على هامشها عن كتابة الخوف، حكاية ربما كانت هي الدافع اللاواعي حول استدعاء بيت لبيد عن السلام واسم السلام والبكاء والاعتذار، وتأكيد أبي عبيدة أن اسم السلام هو السلام وأن اسم الله هو الله(٣٩).

إن هذه العبارة المفتاحية التي يُوصِّف بها أبو عبيدة مشروعه بأنه "في مثل هذا وأشباهه" تكشف عن وعي ضمني بالمجاز بما هو تخييل. صحيح أن أبا عبيدة لا يُسمِّي النوع البلاغي الذي تتضمنه الآية، إلا أنه في محاولته تقريب الآية ببيت ينتمي إلى النمط ذاته يعكس وعيًا لافتًا بإدراك النمط وما يقع من

ظواهر مُشابِهة في مصفوفته التصنيفية، ومن ثم فإنه حيث يقول لنا عبارته المفتاحية تلك ويطلق على المشروع كله كلمة مجاز أو المجاز؛ فإننا فيما أتصور يُفترَض أن نتشكك بعض الشيء في حكم ابن تيمية وفي أحكام القراءات المتوافقة مع منظور ابن تيمية حول (مجاز القرآن)، كما يُفترَض أيضًا ألا نبحث عن دلالة واحدة أو مدلول واحد لكلمة المجاز مادام أن المشروع ليس قاصرًا على "هذا" النمط فحسب وإنما هو في "هذا" وفي أمثال "هذا" وأشباهه. يُفترض إذًا أن تدفعنا هذه العبارة إلى التساؤل عن احتمالاتها، يُفترَض أن تدفعنا إلى التساؤل عمَّا إذا كان هذا البعد التخييلي المُتمثِّل في كل من الآية وبيت امرىء القيس الشارح لها هو بؤرة المُشابَهة في هذه العبارة التي تُوصِّف مشروع المجاز بأنه "في مثل هذا وأشباهِه" أم ماذا تحديدًا الذي تشير إليه هذه العبارة باسم الإشارة المُتضمَّن فيها؟

لكن قد يتم الرد والاعتراض على كل ذلك بأنه لا صلة أصلاً لهذه العبارة ولا للحكاية التي ترد ضمنها بمتن (مجاز القرآن) وفق صورته التي بين أيدينا. وهو اعتراض لا يملك المرء إزاءه إلا الموافقة التامة والتسليم الكامل، ولذا فإن أي محاجة حول إذا ما كان ثمة حضور لأي بعد مجازي داخل (مجاز القرآن) ينبغي أن تكون مؤسَّسة على المتن الراهن وعلى المتن الراهن قبل ما سواه.

٤ ـ متن مجاز القرآن، ومشكل البحث عن المعنى الاصطلاحي

لعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ماذا عسى أن يكون المجاز في (مجاز القرآن) ما لم يكن قسيمًا للحقيقة أو قسيم الحقيقة؟ أهو الحقيقة ذاتها على نحو ما يقول لنا المستشرق هاينريكس من أن استخدام أبي عبيدة لمصطلح المجاز يجعل معناه مقاربًا لمعنى مقابله الكلاسيكي الحقيقة عبر إعادة الكتابة التفسيرية التي يقوم بها والتي يستخدم فيها بشكل غريب مصطلح المجاز ليشير إلى هذه العملية ذاتها، لكن وإذا كان التفسير أو إعادة الكتابة التفسيرية هي الحقيقة، فحقيقة لماذا، أو حقيقة ماذا تحديدًا، وما الذي عسانا أن نطلقه على ما تأتي إعادة الكتابة التفسيرية تلك كحقيقة له والذي يأتي مصطلح المجاز

وليس مصطلح "الحقيقة" ليشير إليه، هذا مع ملاحظة أن دال الحقيقة، وكما يلاحظ هاينركس نفسه، وهو بالتأكيد مُصيب في ملاحظته تلك، غائب كلية عن متن (مجاز القرآن)؟ بعبارة أخرى إذا كان التأويل هو الحقيقة وتتم تسميته باسم المجاز فما الذي يدفع إلى سلوك مثل هذا السلوك المجازي المُلتوي الذي يقلب ويعكس المسارات والأشياء فيشير إلى ما يُفترَض أنه الحقيقة بالمجاز وليس باسم الحقيقة؛؟ بعبارة أخرى إذا ما كانت تتم تسمية ما نفترض أنه الحقيقة باسم المجاز ألا يجوز افتراض أن تتم تسمية ما يفترض أنه المجاز باسم الحقيقة؟

وإذا سلمنا جدلاً بهذه الإمكانية وبأنها صحيحة فلاشك أن هذا يدفع إلى التساؤل ثانية حول الدوافع التي تدفع إلى مثل هذا القلب الضمني للاستخدام مع ملاحظة غياب دال الحقيقة من معادلة القياس المُضْمَر التي نواجهها، وفي هذه الحالة هل نكون إزاء نسخة جديدة وفريدة من الحقيقة والمجاز أم إزاء نسخة مكرورة، لكن متخفية، من المقولات المنسوبة إلى جهم عن مجازية الفعل الإنساني من مبتداه إلى منتهاه، بما في ذلك بالتأكيد فعل التأويل ذاته حتى ولو لم يكن له أي هدف سوى الوصول إلى الحقيقة؟ لكن ألا يعني هذا قلبًا مُضاعَفًا للأدوار، بمعنى أن الخطاب المجازي سيصبح هو الخطاب الحقيقي وأن الخطاب الحقيقي سيصبح هو الخطاب المجازي وستتم الإحالة على كل منهما باسم آخره، مرة على نحو صريح وأخرى على نحو ضِمْني ومُضْمَر؟

فهل يكون إذًا استبدال المجاز بالحقيقة على مستوى الإشارة إلى فعل التأويل هو نتاج الخوف من اقتران دال الحقيقة بفعل إنساني كفعل التأويل أو التفسير، أم أن أبا عبيدة يرى أن النص المُؤوِّل مجاز ولا يقل مجازية عن النص المُؤوَّل، وبهذا المعنى يكون كل فعل تأويلي هو فعل مجازي، أم أنه يرى أن كلاً من النص المؤوّل والمؤوِّل مجاز وحقيقة في آن واحد لكن بمعنيين مختلفين، فيكون الخطاب المشروح، العبارة القرآنية أو الآية، هو الخطاب المجازي لكن الحقيقي بحكم أنه خطاب الله، ويكون الخطاب الشارح، التأويل، هو حقيقة الخطاب المجازي إلا أنه مع ذلك ليس إلا مجازًا مادام ليس صادرًا إلا عن كائن فانٍ؟

أتصور أن أي تسرع في الجواب قد يبدو مجانيًا أكثر من اللازم، خاصة إذا كان لا يوجد ما يمنع أن تكون كل هذه الاحتمالات متصارعة مع بعضها البعض قد أفضت إلى أن تكون صورة (مجاز القرآن) واستخدام دال المجاز فيه على هذا النحو المُلتبِس والمثير للبس والفتن منذ مقتل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان وصولاً لابن تيمية وحتى يومنا هذا؛ ومن ثم أتصور أن هذا السؤال يتطلب مزيداً من القراءة.

٥ ـ متن مجاز القرآن ومشكل اللغة الواصفة.

لعل الجدير بالرصد الآن هو قراءة إلى أي مدى استجابت استعارة المجاز في (مجاز القرآن) لاستعارة المِلكيَّة ومفعولاتها الضمنية أو الصريحة التي هيمنت على خطاب (الكتاب) لسيبويه، كمقولة الموضع والمطابقة والرتبة، والتصور القضوي للجملة في علاقته بكل من مقولة المُحال ومقولة شروط الصدق المُتضمَّنة فيها، فضلاً عن مقولتي الأصل والقصد. بعبارة أخرى إذا كان يمكن القول إن أبا عبيدة قد أفاد ولا شك مِمَّا أنجزه الخليل وسيبويه، وربما سواهما، على مستوى استعارة الاتساع وما رصداه من ظواهر أسلوبية تم تفسيرها انطلاقًا منها كالحذف والتقديم والتأخير واللغو أو الزيادة، والحمل على المعنى، وعدم التوافق الإسنادى improper attribution فهل كانت مقاربة هذه الظواهر وسواها في (مجاز القرآن) تتم انطلاقًا من رؤيتها على أنها اتساع على حساب معيار ما مُفترَض يُنظَر إليه بوصفه أصلاً تخرج عليه هذه الأساليب، أي هل كان يُنظَر إليها، إذا ما استعرنا بعض استعارات الأسلوبية المعاصرة بوصفها انحرافًا عن deviation from أو انتهاكًا لـ violation of هذا الأصل، أم أن مثل هذا المنظور لم يكن موجودًا أصلاً أم أنه موجود لكن على نحو مُحوَّر ومُختلِف بعض الشيء؟

إن هذا بالطبع سيستدعى العودة من آن لآخر إلى (الكتاب) ليس فقط من أجل قراءة آثاره its traces وبقاياه its remains التي لا مفر منها، وإنما أيضًا من أجل التساؤل حول حدود الاختلاف، إن كان ثمة اختلاف.

ولعل أول اختلاف يُفترَض رصده هنا هو الاختلاف بين موضوع كل من المشروعين: موضوع (الكتاب) الذي يمكن إيجازه، بما لن يخلو بالضرورة من درجة من درجات الإجحاف لكن في الوقت ذاته لن يخلو من قدر غير قليل من الصحة، بأنه يبحث في المقام الأول عن معايير الصواب النحوي grammaticalty والأداء اللغوي السليم، أي عن قواعد ومعايير اللغة بمعناها المعياري المثالي التام، وموضوع (مجاز القرآن) الذي يُفترَض فيه بالمقابل أنه يبحث عن تنوع أساليب الأداء اللغوي في خطاب مُحدَّد هو الخطاب أو النص القرآني. ومن ثم فإن صاحب المشروع الأول حتى وإن ألجأته طبيعة وغاية موضوعه إلى المقارنة وإلى التعامل مع نصوص لا تحقق تصوراته عما يمثل النحوية سيكون محكومًا دومًا بتصور مثالي عمَّا ينبغي أن تكون عليه النحوية انطلاقًا من معاييره المفترضة للنحوية، في حين أن صاحب المشروع الثاني فيما يُفترَض سيكون محكومًا أكثر بالنص الذي يرصده وبأن يصف آليات عمله واشتغاله، ناهينا بالطبع عن أن يكون هذا النص هو النص بألف ولام التعريف. ولا شك أن هذا البعد الأخير، في حد ذاته، يفرض وضعية مختلفة؛ إذ إنه يلغى ابتداءً أية احتمالية للحديث عن عدم الصواب أو اللانحوية agrammaticality إلا أنه على ما يبدو ثمة ما يُشوِّش على هذا الاختلاف ربما إلى حد الإلغاء التام أو إلى حد عدم رؤية هذا الفارق ابتداء أو حتى التساؤل عنه أو عما يمكن أن ينتجه، بحيث سنجد إحدى قراءات (مجاز القرآن) تقول لنا إن "مجاز القرآن لم يحو من المعطيات البلاغية أكثر مما حوت كتب اللغة الأخرى"(٤٠)، دونما انتباه إلى الفارق الذي يفرضه ابتداءً اختلاف المقاربتين: مقاربة لغوية تحكمها بدرجة ما معايير تقنينية وتصورات قَبْلِيَّة عن الصحة والصواب وعن الفصيح والأفصح لكنها في النهاية أكثر حرية بحكم أن الغالبية العظمى من خطابها المُحلَّل هو خطاب بشري وكذلك الخطاب الذي تُقنِّن له، ومقاربة تفرض عليها طبيعة موضوعها وحساسيته الدينية أن تكون وصفية ما لم نقل أيضًا أكثر من ذلك تبريرية وتفسيرية لأي تعبير قد يبدو غير متوافق مع النحوية ومعايير النحوية.

إلا أن هذا التشويش الذي يكاد يُفضِي إلى إلغاء الفارق التام بين المقاربتين: مقاربة لغة بشرية والتقنين لها، ومقاربة لغة إلهية ومحاولة تقنين ما قد يبدو فيها غريبًا أو خارجًا بمعنى ما عن النحوية، قد يكون ناتجًا، فيما أتصور وبعيدًا عن مسألة البحث عن المعنى الاصطلاحي للمجاز، عن بعض العوامل المُلتبِسة.

العامل الأول هو أن (مجاز القرآن) يرصد ظواهر أسلوبية سبق أن تم رصد كثير منها في (الكتاب) ويستخدم لغة واصفة تتقاطع إلى حد كبير مع لغة ومصطلحات الكتاب من قبيل المُقدَّم والمُؤخَّر؛ والإضمار والاختصار والحذف.. إلخ، وهي مصطلحات يمكن القول إنها تعكس بحكم تكوينها الدلالي والاشتقاقي والتصوري حمولتها الأيديولوجية الجلية حول المعيار الذي بناءً عليه يتم تقديم ما يُقَّدم وتأخير ما يُؤخَّر، وحذف ما يحُذَف أو إضمار ما يمكن أن يظهر أو اختصار

ما يمكن ألا يخُتصَر، وهو ما قد يُفضِي إلى قول إن الحمولة الأيديولوجية ذاتها القارة في (الكتاب) قارة أيضًا في (مجاز القرآن)، دونما اختلاف، إلا أن هذا بالطبع لا بد له من أن يُوسِّع مجال السؤال حول إشكالية اللغة الواصفة metalanguage داخل حقلي البلاغة والأسلوبية عامة، ومأزق الحمولة الأيديولوجية التي كان على هذين الحقلين دومًا أن يرثاها بحكم ولادتهما المشروطة من زواج اللسانيات والنحو والمنطق، وولادة الأولى والثاني ما لم يكن من رحم هذا الأخير فعلى الأقل بين يديه وفي ظل رعايته. وإذا كان مازال لهذا العامل التكويني آثاره الممتدة إلى اليوم في مجال الأسلوبيات المعاصرة[٤١]، فإن الأمر قد يبدو أكثر تعقيدًا في ظل بلاغة ولدت من زواج الفيلولوجيا والنحو والمنطق لتخدم نصًا له كل قداسة النص القرآني.

ولا شك أن كلاً من استعارة الاتساع كما هي في (الكتاب) واستعارة المجاز بما هو قسيم للحقيقة، واستعارة الاستعارة ذاتها مُضمَّنة كلها بحمولات أيديولوجية متجاوبة ومتفاعلة حول الحد والمعيار والمِلكيَّة. لكن هل يوجد أصلاً مثل هذا الفضاء اللغوي النقي والمُحايد واللامُتورِّط أيديولوجيًا والخالي من أية ميتافيزيقا خاصة به، بداية من الميتافيزيقا اللاهوتية ومرورًا بكل صور وأشكال الميتافيزيقا

الأخرى الحالمة بلغة خالية من الميتافيزيقا، خالية من القَبْلِي، بداية من النزعات العقلانية والموضوعية والوضعية وكل فروض اللغة المُحايدة أو الشفافة transpar-ent ومفعولاتها الاستعارية اللاحقة كدرجة صفر البلاغة أو درجة صفر الأسلوب[٤٢] أو المبدأ التعاوني[٤٣] cooperative principle، أو الموقف المثالي للكلام الذي لا تصدر فيه الأقوال أو الأحكام التي يتفق عليها كل الأطراف داخل يوتوبيا التواصل التي يبُشِّر بها هابرماس في تداوليته الكونية[٤٤] universal paragmatics، أم أنه ما من وجود لمثل هذا الفضاء اللامنظوري على نحو ما رصد هذا منذ زمن مبكر توماس كوهن في (بنية الثورات العلمية)[٤٥].

إن مطلبًا من هذا النوع قد يبدو معه وكأننا نطلب لغة خالية من اللغة، لغة بلا تاريخ وبلا ذاكرة، أي لغة عنقائية أو غولية أو وفية تمامًا، هذا في حين أنه ما من فضاء إلا وهو مسكون بقوة بلاغة ما حتى وإن تنكر تمامًا من البلاغة ولها.

لكن هل يعني هذا أن كل النماذج والممارسات البلاغية متساوية؟ نعم إنها متساوية جميعًا في كونها بلاغية إلا أنها ليست متساوية في بلاغتها.

إن ما يدفعنا إلى طرح هذا التساؤل ليس هو رغبة ما مجردة في ممارسة نوع ما من بلاغة الحِجاج بقدر ما هو التساؤل حول هل من الممكن استخدام مصطلحية قديمة مُحمَّلة بتورطاتها الأيديولوجية والقَبْلية بكيفية جديدة نسبيًا، أو هل يمكن لهذه المصطلحية القديمة أن تتخلص من بعض حمولتها الأيديولوجية وتكتسب مدلولات ما جديدة أو لنقل دلالات وقيمًا أيديولوجية مختلفة بعض الشيء عن قيمها ودلالاتها الموروثة في ظل تشغيلها في صحبة مجاز ما جديد أو بعض المصطلحات أو لنقل الدوال الجديدة، بعبارة أبسط في ظل وضعها في هواء جديد أو في مجال تشغيل مختلف. إن أهمية هذا السؤال لا تتمثل في أنه يساعدنا على الكشف عن التباس العوامل المُفضية إلى تسوية (مجاز القرآن) بما سواه من كتب لغة بل أيضًا في أنه يتيح لنا أن ندرك أننا غالبًا ما سنواجه الإشكال ذاته والإدانة ذاتها التي ندين بها كاتب (مجاز القرآن) ونحن نستخدم بعض مصطلحية البلاغة القديمة أو بعض مصطلحية الأسلوبية المعاصرة

المُسْتَمَدَّة في كثير منها من البلاغة الكلاسيكية ومن قضاياها بميراثها النحوي والمنطقي والأخلاقي؛ إذ إن مصطلحات من قبيل التقديم والتأخير أو الحذف أو الإرداف الخلفي (التنافي الدلالي)، أو الاستعارة أو التشبيه أو التمثيل أو حتى المجاز لا يمكن القول إن أصداءها الأيديولوجية القبلية قد تلاشت تمامًا على الرغم من كل تاريخ اختلاف تشغيلاتها في فضاءات وأوساط مختلفة من الخطابات. ويمكن قول الشيء ذاته عن بعض المصطلحات الأسلوبية المعاصرة كالانحراف أو الانتهاك أو درجة صفر البلاغة أو درجة صفر الأسلوب.

وبهذا المعنى، فإننا لن نكون في وضعية أفضل كثيرًا ما دمنا نستخدم بعض المصطلحية التي ندين ونناهض النموذج النظرى الذي أنتجها والتي هي مُحمَّلة بقيمه، وإلا فإننا سنكون مُصابين بازدواج حاد في المعايير.

إنني لم أجب حتى الآن، على الرغم من كل هذه السياحة، عن هذا السؤال، وهذا ليس لسبب سوى أنه لا يمكن الجواب عنه إلا انطلاقًا من كيفية الممارسة التي يدور حولها السؤال، أي لأنه من نوعية الأسئلة المفتوحة والمُتعدِّدة والمختلفة الإجابات وفقًا لكل حالة؛ ومن ثم فإن الجواب عنه، إن كان لا بد من جواب، يقتضي الانطلاق من نص (مجاز القرآن) ومصطلحيته وكيفية تشغيله لها في علاقتها بمصطلحية (الكتاب).

أما العامل الثاني الذي ربما قد يكون أفضى إلى الالتباس الذي يدفع إلى مساواة منظور أبي عبيدة في (مجاز القرآن) بمنظور من عداه من لغويين فربما كان مرتبطًا ـ وكما سلفت الإشارة بالخطاب الشارح لأبي عبيدة نفسه، وبكونه يبدو خطابًا اختزاليًا، مخُفِّضًا ومُقلِّصًا لزخم وثراء دلالات الصور والتعبيرات التي يحللها ويفسرها. لكن مع ذلك فإن هذا الاختزال يفترض أن تُعاد قراءته في ضوء الوظيفة المهيمنة على مشروع (مجاز القرآن)، هذه الوظيفة التي تجسدها تمامًا الحكاية الإطار لتأليف الكتاب، إلا أنه ما دمنا قد قرَّرنا استبعاد الحكاية الإطار فيكفي أن نقتصر على مفتتح (مجاز القرآن) ذاته، وعبارات أبي عبيدة فيه، حيث يقول "إنما أُنْزِل القرآنُ بلسان عربي مُبين.. فلم يَحْتَجْ السلفُ ولا

الذين أدركوا وحيَهُ إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه، وعمَّا فيه مِمَّا في كلامِ العربِ مثلُهُ من الوجوهِ والتلخيصِ. وفي القرآنِ مثلُ ما في الكلامِ العربي من وجوهِ الإعرابِ ومن الغريبِ والمعاني"(٤٦)، وهو ما يشير ابتداءً إلى أن ثمة غاية تعليمية واضحة تُهيمن على الكتاب، ربما كانت مسؤولة إلى حد غير قليل عن هذا التخفيض الذي يتمثل في عملية تعويض الخطاب المشروح بخطاب شارح هو أدنى تكثيفًا بكثير من خطابه المشروح. ولعل هذا، بالإضافة إلى عوامل أيديوجية أخرى، كان أحد الأسباب التي دفعت ابن تيمية إلى أن يقول إن مدلول المجاز لدى أبي عبيدة لم يكن يعني ما هو قسيم الحقيقة، وأنه عنى بمجاز الآية ما يُعَبَّر به عن الآية، كما دفع بعض المعاصرين إلى أن يقولوا: "إن كلمة المجاز عنده تعني الدلالة الدقيقة لصيغ التعبير القرآنية المختلفة"(٤٧)، أو أنه يعيد كتابة تعبيرات القرآن المسكوكة بلغة عادية وأنه يستخدم بشكل غريب مصطلح المجاز ليشير إلى هذه العملية ذاتها، عملية "إعادة الكتابة التفسيرية" لكيما يُشير إلى نتاج هذه العملية، مما يجعل معنى مصطلح المجاز لديه مقاربًا لمعنى مقابله الكلاسيكي: الحقيقة! (٤٨).

إن مثل هذه النصوص على اختلاف أطرها المرجعية تطرح، في الواقع، تساؤلاً ضمنيًا حول ما يُفترَض أن يكون عليه الخطاب الشارح للمجاز في نص ما: أهو خطاب مجازي مكافئ أو موازٍ بصورة ما، في مجازيته للتعبيرات المقروءة أو للخطاب المشروح أو المُفسَّر، أم تحليل الآلية المجازية العاملة في التعبير المقروء أو في الخطاب المشروح، أم الاثنان؟

وفي الواقع، فإن هذه القراءات وإن أثارت عباراتها ضمنيًا طرح هذا السؤال فإنها ذاتها لا تُجيبنا ولم تطرح السؤال صراحة أصلاً. إلا أن المؤكد هو أن الخطاب الشارح في (مجاز القرآن) يركز بالأساس على الشق الثاني من السؤال، أي أنه يُركِّز على تحليل الآلية المجازية العاملة في التعبير المقروء مُحاوِلاً تعيينها كنمط تعبيري له نظائره داخل النص القرآني ذاته وداخل الخطاب الشعري، وهذا، في الواقع، يأخذنا إلى سؤال آخر خاص بوظيفة الاستشهادات الشعرية في خطاب (مجاز القرآن)، وإذا ما كانت هذه الاستشهادات هي ذاتها تمثل إجراءً مجازيًا بمعنى ما أم لا؟

في ضوء هذا إذًا يمكن القول إن بؤرة تركيز الكتاب ليست بؤرة تفسيرية على نحو ما يمكن أن نجد مثلا في (مجاز القرآن)، للشريف الرضي في القرن الرابع الهجري، بقدر ما هي بؤرة تحليلية تسعى إلى توصيف آليات العمل والاشتغال الأسلوبي داخل النص القرآني وداخل النص الشعري اللذين يتحول كلٌ منهما إلى أن يكون خطابًا شارحًا ومشروحًا للآخر وبالآخر.

إن خطاب (مجاز القرآن) إذًا خطاب توصيفي تحليلي أكثر منه خطابًا تفسيريًا تأويليًا، أي أنه خطاب يحاول تأسيس وتشكيل وعي بآلية اشتغال الظواهر الأسلوبية للعربية انطلاقًا من الخطاب القرآني والخطاب الشعري من أجل تمكين القارئ أو المستمع ذي الكفاءة اللغوية القاصرة أو الوافد على هذه اللغة من مقاربة النص القرآني.

إلا أن المشكل الخاص بمجاز القرآن الذي دفع إلى قول إن المجاز فيه لا يعني المجاز الذي هو قسيم الحقيقة يتمثل في جانب منه في الكيفية التي تم بها تشغيل هذا الدال في خطاب (مجاز القرآن) وفي اطراد صيغة بعينها لتوزيع وظهور هذا الدال في متن (مجاز القرآن) وهي صيغة يمكن تجريدها في الخطاطة التالية:

مجازه

خطاب مشروح تأويله خطاب شارح

معناه

أي

وبهذا المعنى ووفق هذه الخطاطة المُطَّرِدة على امتداد الكتاب، فإن الخطاب الشارح ذاته هو مجاز الخطاب المشروح. فهل يعني هذا أن المجاز ليس إلا الخطاب الشارح، أي ليس إلا ما ليس مجازيًا، وأن الخطاب المشروح بهذا المعنى ليس مجازيًا، مثلما قد توهم مثلاً عبارات ضيف أو عبارات هاينريكس، أم أنه من الممكن أن يعني أن كلاً من الخطاب المشروح والخطاب الشارح مجاز للآخر،

بمعنى أنه مثلما يمكن أن تكون عبارة شعرية ما واستشهاد شعري ما مجازًا لآية يمكن أيضًا أن تتم قراءة الآية ذاتها بوصفها مجازًا للاستشهاد الشعري، خصوصًا أن بؤرة تركيز الكتاب، كما سبق وأشرنا، تحليلية وتركز على آلية اشتغال الظاهرة الأسلوبية المرصودة، وبهذا المعنى يكون كل من الخطاب الشارح والخطاب المشروح مجازًا للآخر أو مقاربة نحو الآخر، دون أن يعني هذا أن الخطاب الشارح فحسب هو المجاز وأن المجاز ليس مُتَضَمَّنًا في الخطاب المشروح؟

لكن قبل التورط في جواب من أي نوع؛ إذ يكفي، على الأقل في هذه المرحلة، أن نطرح إشكاليات النصوص، دعونا نتساءل ونتساءل فقط هل تعبير (مجازه كذا) في هذه الخطاطة يساوي تعبير (هو كذا)، أي هل يعني المساواة التامة بين الخطاب الشارح والخطاب المشروح، وإذا كان فلماذا إذًا لم يستبدل به (هو) وكان استخدامه لـ (أي) محدودًا؟

سؤال آخر، هل هذه الصيغة التي جرَّدناها لظهور دال المجاز هي الصيغة الوحيدة لظهوره في متن (مجاز القرآن)؟

أتصور أنه لو كانت هي الصيغة الوحيدة لغدا الجواب على السؤال السالف بالإيجاب أيسر كثيرًا. إلا أنها، في الواقع، ليست الصيغة الوحيدة، إذ سنجد أن دال المجاز مقترن اقترانًا صريحًا بالظواهر الأسلوبية ذاتها المتضمنة في الخطاب المشروح، ولعل مراجعة سريعة لمفتتح الكتاب تكشف هذا بجلاء لا لبس فيه إذ يقول لنا أبو عبيدة صراحة: "في القرآنِ ما في الكلامِ العربيِّ مِنَ الغريبِ والمعاني، ومِنَ المُحتَمَلِ مِنَ مجازِ ما اختُصِر، ومجازِ ما حُذِف، ومجازِ ما كُفَّ عَنْ خبرِه، ومجاز ما جاء لفظُه لفظَ الواحدِ ووقعَ على الجميعِ، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميعِ ووقعَ معناهُ على الاثنينِ، ومجازِ ما جاء لفظُهُ خبرَ الجميعِ على لفظِ خبرِ الواحدِ، ومجازِ ما جاءَ الجميعُ في موضعِ الواحدِ إذا أُشرِك بينه وبين آخرَ مفردٍ، ومجازِ ما خَبَّر عَنْ اثنينِ أو عَنْ أكثرَ مِنْ ذلكَ، فجُعِل الخبرُ للواحدِ أو للجميعِ وكُفَّ عَنْ خَبرِ الآخرِ، ومجازِ ما خَبَّر عَنْ اثنينِ أو أكثرَ من ذلكَ، فجُعِل الخبرُ الأولُ منهما، ومجازِ ما خبَّر عن اثنينِ أو عَنْ أكثرَ مِنْ ذلكَ، فجُعِل الخبرُ

للآخَرِ منهما، ومجازِ ما جاءَ مِنْ لفظِ خبرِ الحيوانِ والموات على لفظِ خبرِ الناسِ، .. ومجازِ ما جاءَتْ مُخاطَبَتُهُ مَخاطَبَةَ الغائبِ ومعناه مُخاطَبَةَ الشاهدِ، ومجازِ ما جاءَتْ مُخَاطَبَتُهُ مُخَاطَبَةَ الشاهدِ، ثُمّ تُرِكَتْ وَحُوِّلَتْ مُخَاطَبَتُهُ هذه إلى مُخَاطَبَةِ الغائبِ، ومجازِ ما يُزادُ مِنْ حروفِ الزوائدِ ويقعُ مجازُ الكلامِ على إلقائهنَّ، ومجازِ المُضْمَرِ استغناءً عَنْ إظهارِهِ، ومجازِ المُكرَّرِ للتوكيدِ، ومجازِ المُجمَلِ استغناءً عَنْ كثرةِ التكريرِ، ومجازِ المُقدَّمِ والمُؤخَّرِ، ومجازِ ما يحُوَّلُ مِنْ خبرِهِ إلى خبرِ غيرِهِ بعدَ أنْ يكونَ من سببِهِ، فيُجعَلُ خبرُهُ للذي مِنْ سببِهِ ويُتْرَكُ هو. وكلُّ هذا جائزٌ قدْ تكلموا بِهِ[٤٩].

لكن إذا كان دال المجاز في (مجاز القرآن) مُسْتَخْدَمًا هذا الاستخدام المُراوِغ المزدوج بحيث إنه يشير إلى كل من الخطاب المشروح والخطاب الشارح فهل يعني هذا أننا إزاء تصور يتجاوز مقولة الأصل واستعارة المِلكيَّة ولا يرى الخطاب المجازي المشروح بوصفه انحرافًا عن أصل ما مُفترَض؟

في الواقع إن كلاً من مقولة الاحتمال التي يستخدمها أبو عبيدة في بداية توصيفه لأنواع المجاز في هذا النص "ومن المحتمل من مجاز.." وعبارته التي يختتم بها النص السالف "وكل هذا جائز قد تكلموا به" قد يُغرِي بمثل هذا التفسير، إلا أن ما بين هذين التعبيرين من تعبيرات أخرى لا بد من أن يحيلنا مرة أخرى وعلى نحو سريع إلى استعارة المِلكيَّة، فهل يعني هذا أنه ما من فارق فعلاً بين مشروع (مجاز القرآن) وبين (الكتاب)؟

إن مشكل خطاب (مجاز القرآن) يتمثل في هذه المفارقة تحديدًا بين الغايات والوسائل، بين السعي إلى استدماج الظواهر المجازية والأسلوبية بوصفها مكونًا طبيعيًا من مكونات الشفرة اللغوية للعربية، وهو ما تمثله كل من مقولتي (الاحتمال) وأن "كل هذا جائز قد تكلموا به"، وبين استخدام جهاز لغوي واصف أو لنقل خطاب شارح مُثقَل بالميراث الإيديولوجي لاستعارة المِلكيَّة والأصل، لكن ومع ذلك ستتم الإشارة إلى الخطاب الشارح أي إلى خطاب المِلكيَّة والأصل بوصفه مجازًا، فهل يعني هذا أن خطاب (مجاز القرآن) كان يحاول أن يشطب أو

يمحو استعارة المِلكيّة بدال المجاز بينما كانت هي تحديداً التي تشطب دال المجاز وتعيد كتابة نفسها فوقه من خلال كل قَبْليات اللغة الواصفة؟

في ظل هذا، فيما أتصور، يصعب قول إن أبا عبيدة كان يرى المجاز أو الظواهر المجازية والأسلوبية بوصفها انحرافًا عن الأصل أو اتساعًا فقط على حساب الأصل، وإنما ربما أمكن القول إنه كان يراها أصلاً بوصفها اتساعًا للأصل. ولعل هذا بالأساس ناتج عن خصوصية النص المقروء.

وفق هذا إذًا يمكن القول إن المجاز يشير إلى ظواهر وأنماط أسلوبية متنوعة وأن هذه الأنماط كلها أو جميعها، وكما يقول لنا أبو عبيدة صراحة جائزة؛ ومن ثم وفي ظل هذا يمكن القول إذًا إن المفهوم الضمني للمجاز يتسع ليشمل ظواهر أسلوبية متنوعة وأنه ليس قاصرًا على الاستعارة والمجاز المرسل بأنواعهما المختلفة كما سيُقلَّص لاحقًا، أو عليهما وعلى التشبيه والكناية اللذين سيظلان يدرسان على هامش الاستعارة والمجاز المرسل في الكثير من الحالات بوصفهما على صلة بالمجاز وإن لم يكونا مجازًا، وإنما هو في (مجاز القرآن) مظلة تغطي ألوانًا مختلفة وأنواعًا وأنماطًا متعددة من الأساليب، سواء على المستوى التركيبي النحوي أو على المستوى الدلالي أو المُعجمي أو على كل هذه المستويات معًا، باختصار إنه الحقل الخاص بأسلوبية اللغة بأوسع معاني الكلمة.

٦ ـ ظواهر المجاز في (مجاز القرآن)

من ضمن ما يستلفت القارئ في قراءته لمشروع المجاز في (مجاز القرآن) هذا الوعي التجريدي الفائق بما ينتمي للظاهرة من تنويعات متعددة، إذ يُقدِّم أبو عبيدة جردًا وإحصاءً للظواهر المجازية التي يرصدها في الخطاب القرآني والشعري يصل إلى تسع وثلاثين ظاهرة تفصيلية، كما يمكن القول أيضًا إن القراءة التفصيلية تكشف عن أن ثمة ما يجاوز حدود هذه الظواهر التسع والثلاثين، كما يمكن القول أيضًا إن القراءة التفصيلية تكشف كذلك عن مفاهيم ثاوية تتعلق بالمجاز بمعناه الاصطلاحي. والآن سأعرض هذه الأنواع وفق تقديم أبي عبيدة لها في مفتتح كتابه ملحقًا في معظم الأحوال بكل نوع من هذه الأنواع

بعض ما يندرج تحته من شواهد مُوزَّعة على امتداد الكتاب، في ظل نوع من المقارنة مع الإشارة إلى (الكتاب) لسيبويه ما أمكن، ثم سأرصد بعد ذلك في نهاية استعراض هذه الأنواع ما لم تستوعبه الخطاطة التجريدية لمجاز القرآن وأتى متناثرًا في ثنايا الكتاب من ظواهر أو مفاهيم ضمنية لها صلة بالمجاز، هذا مع ملاحظة أنني سأوزِّع الظواهر على أنماط أوسع تستوعبها، وإن كان يمكن القول إن الغالبية العظمى من هذه الأنماط وما تحتها من أنواع أو ظواهر تخضع لمقولة مركزية هي مقولة عدم المُطابَقة في الإحالة سواء على مستوى علاقات الحضور أو على مستوى علاقات الغياب، أي سواء على مستوى علاقات الإحالة داخل النص أو ما يعرف بعلاقات الإحالة الداخلية endophoric relations أو خارج النص ما يعرف بعلاقة الإحالة الخارجية(٥٠) .exophoric relations إن هذه الأنماط تتمثل في:

النمط الأول الحذف والإيجاز.

النمط الثاني: اختلاف أو عدم مطابقة دوال الإحالة، على مستوى العدد، أو النوع أو الحدث أو الجنس سواء على مستوى علاقات الحضور أو على مستوى علاقات الغياب.

النمط الثالث: تحول أسماء الإشارة والضمائر (الالتفات).

النمط الرابع: الزيادة والتوكيد.

النمط الخامس: المجمل.

النمط السادس: التقديم والتأخير.

النمط السابع: مجاز الصيغة.

النمط الثامن: تعدد اللهجات والقراءات.

النمط التاسع: مجاز المشترك أو التعدد الدلالي للمفردة.

النمط العاشر: تناوب الأدوات والحروف.

النمط الحادى عشر: التنويع في اختيار متعلقات الفعل.

النمط الثاني عشر: مجاز تعدد الوجوه الإعرابية.

ثم المجاز بما هو قسيم للحقيقة وما يندرج تحته من ظواهر كالتشبيه، والمثل والتمثيل. وما يمكن أن نطلق عليه الاستعارات الأسلوبية كاستعارة الاستفهام للإخبار والإيجاب والتقرير، أو استعارة الاستفهام للنهي والتهديد والتوعد.

النمط الأول: الحذف والإيجاز:

١ ـ ١ ـ المحتمل من مجاز ما اختصر وفيه مضمر:

"وانطلق الملأُ منهم أنْ امْشُوا واصْبِروا" [ص : ٦] فهذا مختصر فيه ضمير مجازه: "وانطلق الملأ منهم" ثم اختصر إلى فعلهم وأضمر فيه: وتواصوا أن امشوا وتنادوا أن أمشوا أو نحو ذلك. وفي آية أخرى "مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً" [البقرة: ٢٦]، فهذا من قول الكفار، ثم اخْتُصِر إلى قول الله، وأُضْمِرَ فيه قلْ يا محمدُ: "يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا" [البقرة: ٢٦] فهذا من كلام الله(٥١).

هكذا يقوم أبو عبيدة على الفور بتعويض المحذوف أو المختصر ليحول دون التباس الأصوات أو تداخلها، وليمايز للقارئ بين الأصوات داخل الخطاب وهو ما يُؤكِّد البعد التعليمي والتوضيحي المُهيمن على الكتاب. وينتمي إلى هذا النوع أيضًا قوله تعالى "وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً" [آل عمران: ١٩١]، ووظيفة هذا النوع هو التخفيف. أما القاعدة التي يستند إليها فهي علم المستمع؛ إذ إن "العرب تختصر الكلام ليخفِّفوه لعلم المستمع بتمامه فكأنَّه في تمام القول: ويقولون: "ربَّنا ما خلقتَ هذا باطلاً"(٥٢). ولا شك أن عبارة تمام القول هنا تكشف عن آثار سيبويه وعن فعالية استعارة الملكيَّة ومقولة الأصل كشفًا لافتًا، هذا في حين أن الأصل إن جاز استخدام هذه المقولة أصلاً يفترض أن يكون الخطاب على ما هو عليه.

وتنتمي أيضًا آية النساء "وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانا" [النساء: ٣٥] إلى النوع ذاته، ونجد أبا عبيدة هنا بعد أن يشير إلى أنها من المختصر يُؤكِّد لنا أن "العرب تفعل

ذلك" وهي، عبارة ذات نسبة تردد عالٍ جدًا في نص مجاز القرآن لأبي عبيدة إلى حد أنها تستحق الإحصاء، وهي تكشف عن حرص أبي عبيدة على تأكيد أن المجاز جزء من الشفرة العامة للغة، لكن إذا كان الأمر هكذا فلماذا إذًا العودة إلى تمام القول وافتراض هذه الصورة المثالية؟ الجواب بالطبع هو الآخَر الوافد الذي لا يعرف هذه اللغة ولا يعرف مجازاتها، ولذا فإن آية النساء "في التمثيل: واستوصوا بالوالدين إحسانًا"(٥٣). وبالطبع فإن مصطلح التمثيل هنا يشير إلى هذه المفارقة بين الخطاب المشروح والخطاب الشارح، والتعبير كما يقول لنا سيبويه هو تعبير الخليل ويأتي مُسْتَخْدَمًا في الكتاب للتنبيه إلى هذه المسافة بين الخطاب المشروح ومحاولة التأويل والرد التي يقوم بها الخطاب الشارح، ولذا كثيرًا ما يأتي مصحوبًا بـ "كأن" كأنه في التمثيل كذا، أو هذا تمثيل ولا يتُكلَّم به(٥٤)، وهي عبارات تعكس مأزق الخطاب الشارح إزاء فعله إزاء افتراض أصل لا أساس له واللجوء مع ذلك إليه بشكل مستمر.

وإلى النوع ذاته أيضًا تنتمي آية "وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ" [الأنفال: ٥٠]، إذ مجازها مجاز المختصر المُضْمَر فيه وهو بمعنى: ويقولون ذوقوا عذاب الحريق، والعرب تفعل ذلك، قال النابغة:

كأنَّكَ مِنْ جِمَالِ بَنِي أُقَيشٍ ... يُقَعْقِعُ خَلْفَ رِجْلَيْهِ بَشَنُّ

معناه كأنَّك جمل"(٥٥).

والشاهد الشعري ذاته يستشهد به سيبويه على الحذف اكتفاء بعلم المُخاطَب حيث يقول "كأنك جمل من جمال بني أقيش .. لكنهم حذفوا ذلك تخفيفًا واكتفاء بعلم المخاطَب ما يعني"(٥٦).

وكذلك آية "فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ" [التوبة: ١١] مجازه مجاز المختصر الذي فيه ضمير كقولك فهم إخوانكم(٥٧). وأيضًا آية "دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا" [يونس: ١٢] مجازه دعانا على إحدى هذه الحالات، ومجاز "دعانا لجنبه" مجاز المختصر الذي فيه ضمير كقولك دعانا وهو مُضْطَجِعٌ لجنبه(٥٨)، وآية "الر كِتَابٌ"

" [هود:١] مجازه مجاز المختصر الذي فيه ضمير، كقوله: هذا كتاب[٥٩]، وكذلك "سَلَامٌ عَلَيْكُمْ" [الرعد: ٢٤] مجازه مجاز المختصر الذي فيه ضمير كقولك يقولون سلام عليكم[٦٠]. وآية "يَا زَكَرِيَّا" [مريم: ٧] مجازه مجاز المختصر كأنَّك قلت: فقلنا يا زكريا[٦١].

١ ـ ٢ ـ ومن مجاز ما حذف وفيه مضمر:

قال: "وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا" [يوسف: ٨٢]، فهذا محذوف فيه ضمير مجازه وسل أهل القرية، ومن في العير[٦٢]. وهذا الشاهد الشهير الذي ستكرِّره كل كتب البلاغة اللاحقة نجده في (الكتاب) حيث يقول: "ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده: واسأل القرية .. وإنما يريد أهل القرية فاختصر، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا"[٦٣].

١ ـ ٣ ـ ومن مجاز ما كُفَّ عن خبرِه استغناءً عنه وفيه ضمير: "حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ" [الزمر: ٧٣]، ثم كُفَّ عن خبرِه[٦٤]... والعرب تفعل مثل هذا، قال عبد مناف بن ربع في آخر قصيدة:

حتَّى إذا أسلَكُوهُم فِي قَتَائِدِه شلاً كما تَطْرُدُ الجمَّالةُ الشُّردا

وقال الأخطل أيضًا في آخر قصيدة:

خَلا إنَّ حيًا مِنْ قُرَيْشٍ تَفَضَّلُوا على النَّاسِ أوْ أنَّ الأكَارِمَ نهشلا[٦٥]

وكذلك آية "وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى" [الرعد: ٣١]، إذ مجازُه المكفوفُ عن خبره، ثم استُؤْنِفَتْ فقال "بل لله الأمرُ جميعًا" فمجازُه: لوسُيِّرتْ به الجبالُ لسارت أو قُطِّعتْ به الأرضُ لقطعت، ولو كُلِّم به الموتى لنُشِرتْ والعربُ قد تفعل مثل هذا لعلم المستمع به استغناءً عنه واستخفافًا في كلامهم[٦٦].

وفيما يتعلق بآية الزمر فإن سيبويه يقول "وسألتُ الخليلَ عن قوله جلَّ ذكرُه: حتى إذا جاؤوها وفُتِحَتْ أبوابُها، أين جوابها؟ .. فقال : إن العربَ قد تتركُ في مثل هذا الخبرِ في كلامِهم، لعلم المُخْبَرِ لأي شيءٍ وُضِعَ هذا الكلام"(٦٧).

١ ـ ١٩ ـ ومن مجازِ المضمرِ فيه استغناءً عن إظهارِه قال "بسم الله" [النمل: ٣] ففيه ضميرٌ مجازُه: هذا بسم الله أو بسم الله أولِ كلِّ شيءٍ ونحو ذلك(٦٨).

النمط الثاني: اختلاف أو عدم مطابقة دوال الإحالة، على مستوى العدد، أو النوع أو الحدث أو الجنس سواء على مستوى علاقات الحضور أو على مستوى علاقات الغياب.

٢ ـ ٤ ـ ومن مجاز ما جاء لفظُه لفظَ الواحدِ الذي له جُماعٌ مِنْه ووقعَ معنى هذا الواحدِ على الجميعِ:

قال: "يُخْرِجُكم طفْلاً: [غافر: ٦٧] في موضع "أطفالاً"، وقال: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ" [الحجرات: ١٠] فهذا وقع معناه على قوله: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" [الحجرات: ٩]، وقال: "والمَلَكُ على أرجائها" [الحاقة: ٧] في موضع "والملائكة"(٦٩) وكذلك قوله: "وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا" [النساء: ٦٩] أي رفقاء، والعرب تلفظ بلفظ الواحد والمعنى يقع على الجميع، قال العباس بن مرداس:

فَقُلْنَا اسْلَمُوا إِنَّا أَخُوكُم فَقَدْ بَرِئَتْ مِنَ الإِحَنِ الصُّدُورُ(٧٠).

وكذلك قوله: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ" [النحل: ٧٨] السمعُ لفظُه لفظُ الواحدِ، وهو في موضعِ الجميعِ(٧١).

هكذا إذًا في كل هذه النماذج يتم تعويض الصيغة المستخدمة بالصيغة الأصلية التي تمت مُخالفتُها والتي يُفْتَرَضُ فيها أنها تحقق المطابقة وأنها المالك الأصلي لهذا الموضع، فطفل حاضرة بدلاً من أطفال اقتتلوا بدلاً من اقتتلتا، والملك بدلاً من الملائكة، وأخوكم بدلاً من إخوانكم، والسمع بدلاً من الأسماع، أما في (الكتاب)، فإن الظاهرة ذاتها مرصودة وإن كان من خلال شواهد وأمثلة أخرى، إذ "مما جاء في الشعر على لفظ الواحد يُرَاد به الجميع:

كُلُوا في بَعْضِ بَطْنِكُمُ تَعِفُّوا فَإِنَّ زمانَكُمْ زمنٌ خَمِيصُ

ومثل ذلك في الكلام قوله تبارك وتعالى: "فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا" [النساء: ٤]، وقرَرْنا به عينًا وإن شئتَ قلتَ: أعينًا وأنفسًا(٧٢).

٢ ـ ٥ ـ ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع على لفظ الواحد، قال: "وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِير" [التحريم: ٤] في موضع ظهراء"(٧٣). وقال: إن العواذل ليس لي بأمير(٧٤).

وكذلك قوله "إن هؤلاء ضيفي" [الحجرات: ٦٨]. اللفظ لفظ واحد والمعنى على الجميع، كما قال لبيد:

وَخَصْمٍ كَنَادِي الْجِنِّ أَسْقَطْتُ بِمُسْتَحْصِدٍ ذي مِرَّةٍ وصُدُوعِ(٧٥).

وبالتأكيد فإنه لا يوجد فارق بين هذا النوع والنوع السابق عليه، إذ إن كل الشواهد التي يستشهد بها له صيغة جمع من لفظها.

٢ ـ ٦ ـ ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه، ووقع معنى هذا الجميع على الواحد، قال: "الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ" [آل عمران: ١٧٣] والناس جميع، وكان الذي قال رجلاً واحدًا(٧٦) إذ وقع المعنى على رجل واحد، والعرب تفعل ذلك، فيقول الرجل: فعلنا كذا أو فعلنا وإنما يعني نفسه، وفي القرآن: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" [القمر: ٤٩] والخالق الله وحده لا شريك له(٧٧).

٢ ـ ٧ ـ ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه ووقع معنى هذا الجميع على الاثنين:

قال: "فَإِنْ كَانَ لَه" [النساء: ١١] فالإخوة جميع ووقع معناه على أخوين، وقال "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ" [الحجرات: ١٠]. وقال "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [المائدة: ٣٨] في موضع يديهما(٧٨). ويؤكد ذلك في موضع آخر فيقول: "ومجاز أيديهما مجاز يديهما، وتفعل هذا العرب فيما كان من الجسد فيجعلون الاثنين في لفظ الجميع(٧٩). وهنا فإن أبا عبيدة يفيد إفادة جلية من الكتاب حيث يقول سيبويه، تحت باب ما لُفِظ به مما هو مُثنًّى كما لُفِظ

بالجمع، "وهو أن يكون الشيئانِ كل واحد منهما بعضَ شيء مفرد من صاحبه وذلك قولك ما أحسنَ رءوسَهما وأحسنَ عواليهما. وقال عز وجل: "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا" [التحريم: ٤]، "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [المائدة: ٣٨]، فرَّقوا بين المثنى الذي هو شيء على حدة، وبين ذا. وقال الخليل: نظيرُه قولُك: فعلنا وأنتما اثنانِ، فتُكُلِّمَ به كما تُكُلِّم به وأنتم ثلاثةٌ. وقد قالت العرب في الشيئينِ اللذينِ كل واحد منهما اسمٌ على حدة وليس واحدٌ منهما بعضَ شيء"(٨٠).

٢ ـ ٨ ـ ومن مجاز ما جاء لا جُماع له من لفظه فلفظ الواحد منه ولفظ الجميع سواء:

قال: "حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ" [يونس: ٢٢]، الفلك جميع وواحد، قال: "وَمِنْ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ" [الانبياء: ٨٢] جميع وواحد(٨١). أي أن الدال يحتمل أن يحيل على جمع أو مفرد في الوقت ذاته.

٢ ـ ٩ ـ ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع المشترك بالواحد الفرد على لفظ خبر الواحد:

وهو يعني به الإحالة بالمثنى على عنصرين غير متكافئين أحدهما جمع والآخر مفرد: قال الله: "أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا" [الأنبياء: ٣٠] جاء فعل السموات على تقدير لفظ الواحد لمَّا أُشْرِكْنَ بالأرض(٨٢). إذ إن "السموات جميع والأرض واحدة فخرج لفظ صفة الجميع على تقدير لفظ صفة الواحد كما ترى ولم يجئ "أن السمواتِ والأرضَ كُنَّ رَتْقًا" ولا "ففَتَقْنَاهُنَّ" والعرب قد تفعل هذا إذا كان جميع مَواتٍ أو جميع حيوانٍ ثم أشركوا بينه وبين واحد من الموات أو من الحيوان جعلوا لفظ صفتهما أو لفظ خبرهما على لفظ الاثنين، وقال الأسود بن يَعْفُرَ:

إنَّ المَنِيَّةَ والحُتُوفَ كِلاهُمَا يُوفِي المَخَارِمَ يَرْقُبَانِ سَوَادِي

فجميع وواحد جعلهما اثنين، ... وللقطامي:

أَلَمْ يَحْزُنْكَ أنَّ حِبَالَ قَيْسٍ وتَغْلِبَ قَدْ تَبَايَنَتَا انْقِطَاعَا

فجعل حِبَال قيسٍ وهي جميع وحِبَال تَغْلِب وهي جميع اثنين(٨٣).

أمَّا "كانتا رتقًا: فمجازه مجاز المصدر يوصف بلفظه الواحد والاثنان والجميع من المذكر والمؤنث سواء(٨٤).

٢ ـ ١٠ ـ ومن مجاز ما جاء من لفظ الاثنين، ثم جاء لفظ خبرهما على لفظ خبر الجميع:

قال: "ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ"(٨٥) [فُصِّلت: ١١].

٢ ـ ١١ ـ ومن مجاز ما جاء ما خُبِّر عن اثنين مشركين أو عن أكثر من ذلك فجعل لفظ الخبر لبعض دون بعض وكف عن خبر الباقي:

قال: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ "(٨٦). [التوبة: ٣٤]" والعرب تفعل ذلك إذا أشركوا بين اثنين قصَّروا فخبَّروا عن أحدهما استغناءً بذلك وتخفيفًا لمعرفةِ السامعِ بأنَّ الآخَرَ قد شاركه ودخل معه في ذلك الخبر، قال:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُه فَإِنِّي وَقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبُ

وقال:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفُ

وقال حسانُ بنُ ثابت:

إنَّ شَرْخَ الشَّبَابِ وَالشَّعَرَ الأسْـ ـوَدَ مَا لَمْ يُعاصَ كَانَ

ولم يقل يُعاصيا، وقال جرير:

مَا كَانَ حِينُكَ وَالشَّقَاءُ لِيَنْتَهِي

لم يقل لينتهيا"(٨٧).

٢ ـ ١٢ ـ ومن مجاز ما جُعِل في هذا الباب الخبر للأول منهما أو منهم:

قال: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّوا إِلَيْهَا"(٨٨). [الجمعة: ١١] حيث "مجازها: إذا رأوا تجارة انفضُّوا إليها، أو لهوًا(٨٩).

وكما هو واضح هنا، فإن أبا عبيدة يُقدِّم ويُؤخِّر ليجعل الضمير مُطابِقًا على مستوى العدد والنوع.

٢ ـ ١٣ ـ ومن مجاز ما جُعِل في هذا الباب الخبر للآخر منهما أو منهم:

قال: "وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا"(٩٠). [النساء: ١١٢] حيث "وقع اللفظ على الإثم فذكره هذا في لغة من خبَّر عن آخر الكلمتين"(٩١).

٢ ـ ٣٥ ـ ومن مجاز ما أُظْهِر من لفظ المؤنث ثم جُعِل بدلاً من المذكر فوصِف بصفة المذكر بغير الهاء كذلك:

قال: "السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ" [المزمل: ١٨] جُعِلت السماءُ بدلاً من السقف بمنزلة تذكير سماء البيت(٩٢). ونجد سيبويه في الكتاب يقول: "زعم الخليل رحمه الله أن السماء منفطر به "لقولك" مُرْضِعٌ" للتى بها الرضاع"(٩٣).

٢ ـ ٢٣ ـ ومن مجاز ما يُحوّل خبرُه إلى شيءٍ من سببِه ويُتْرَكُ خبرُه هو:

قال: "فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ" [الشعراء: ٤] حوَّل الخبرَ إلى الكناية التي في آخر الأعناق(٩٤).

٣ ـ ٣٦ ـ ومن مجاز ما جاء به الكنايات في مواضع الأسماء بدلاً منهن:

قال: "إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ" [طه: ٦٩] فمعنى "ما" معنى الاسم، مجازه لا إن صنيعهم كيد ساحر(٩٥).

٢ ـ ٢٤ ـ ومن مجاز ما يُحَوَّل فعل الفاعل إلى المفعول أو إلى غير المفعول:

قال: "مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ" [القصص: ٧٦] والعُصْبَة هي التي تنوءُ بالمفاتِح(٩٦).

٢ ـ ٢٥ ـ ومن مجاز ما وقع المعنى على المفعول وحُوِّل إلى الفاعل:

قال: "كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ" [البقرة: ١٧١]، والمعنى على الشاء المنعوق به وحُوِّل على الراعي الذي ينعق بالشاء(٩٧). إذ "إنما الذي ينعق الراعي، ووقع المعنى على المنعوق به وهي الغنم تقول: كالغنم التي لا تسمع التي ينعق بها راعيها، والعرب تريد الشيء فَتُحَوِّلُه إلى شيء من سببه، يقولون: أعرض الحوض على الناقة وإنما تعرض الناقة على الحوض، ويقولون هذا القميص لا يقطعني، يقولون: أدخلتُ القلنسوةَ في رأسي، وإنما أدخلتَ رأسَكَ في القلنسوة، وكذلك الخفُّ، وهذا الجنسُ، وفي القرآن: "ما إنَّ مفاتحَهُ لتنوءُ بالعُصْبَة" ما إن العُصْبَةَ لتنوءُ بالمفاتشح(٩٨). وكذلك ("وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ" [آل عمران: ٤٠] أي بلغتُ الكبرَ، والعرب تضع مثل هذا تقول: هذا القميصُ لا يقطعُني، أي أنتَ لا تقطعُه أي أنه لا يبلغ ما أريد من تقدير)(٩٩).

وإذا ماعدنا إلى الكتاب فسنجد سيبويه يُدرج آية الناعق بما لا يسمع ضمن الاتساع ويُعلِّق عليها قائلاً: "فلم يُشبهُّوا بما ينعق وإنما شُبِّهوا بالمنعوق به. وإنما المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع. ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطَب بالمعنى(١٠٠).

٢ ـ ١٤ ـ ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس:

قال: "رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" [يوسف: ٤]

وقال: "قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" [فُصِّلت: ١١]، وقال للأصنام: "لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلاءِ يَنطِقُونَ" [الأنبياء: ٦٥]، وقال: "يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ" [النمل: ١٨] وقال: "إن السمعَ والبصرَ والفؤادَ كلُّ أولئكَ كان عنْهُ مسئولاً"(١٠١) [يس: ١٧]. وكذلك آية "وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ" [يونس: ١٨] مجاز ما هاهنا مجاز الذين، ووقع معناها على الحجارة، وخرج كنايتها على لفظ كناية لآدميين، فقال هؤلاء شفعاؤنا، ... والمستعمل في الكلام: ما تنطق هذه، ورأيتهن لي ساجدات...

والمستعمل ادخلن مساكنكن لا يحطمنَّكن سليمان[١٠٢]. وإذا ماعدنا إلى الكتاب سنجد سيبويه ينص على أن الخليل قد زعم أن كلاً من آيات "كل في فلك يسبحون" و"رأيتهم لى ساجدين" و"يا أيُّها النملُ ادخلوا مساكنَكُم" هي "بمنزلة ما يعقل ويسمع لما ذكرهم بالسجود وصار النمل بتلك المنزلة حين حدثت عنه كما تحدَّث عن الأناسي، وكذلك "في فلك يسبحون" لأنها جُعِلَتْ في طاعتها وفي أنه لا ينبغي لأحد أن يقول: مطرنا بنوء كذا، ولا ينبغي لأحد أن يعبد شيئًا منها بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور.. فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع، وتفهم الكلام وتعيد بمنزلة الآدميين"[١٠٣].

النمط الثالث: تحول أسماء الإشارة والضمائر (الالتفات):

٣ ـ ١٥ ـ ومن مجاز ما جاءت مُخاطَبَتُهُ مُخَاطَبَةَ الغائبِ ومعناه للشاهد: قال: "الم ذَلِكَ الْكِتَابُ" [البقرة: ١] مجازه: ألم هذا القرآن[١٠٤].

٣ ـ ١٦ ـ ومن مجاز ما جاءت مُخاطَبَتُهُ مُخَاطَبةَ الشاهد ثم تُرِكتْ وحُوِّلت مُخَاطَبَتُه هذه إلى مُخَاطَبَةِ الغائب:

قال: "حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ" [يونس: ٢٢] أي بكم[١٠٥].

٣ ـ ١٧ ـ ومن مجاز ما جاء خبره عن غائب ثم خُوطِبَ الشاهد:

قال: "ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى"[١٠٦]. [القيامة: ٣٣ ـ ٣٤]، وكذلك فإن مجاز من جر "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" [الفاتحة: ٤] أنه حدَّث عن مخاطبة غائب، ثم رجع فخاطب شاهداً، فقال "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" [الفاتحة: ٥ ـ ٦] قال عنترة:

شَطَّتْ مَزَارُ الْعَاشِقِينَ فَأَصْبَحَتْ عَسِرًا عَلَيَّ طِلَابُكِ ابْنَةَ مَخْرَمِ

وقال أبو كبير الهذلي:

يَا لَهْفَ نَفْسِي كَانَ جِدةُ خالدٍ وبياضُ وَجْهِكِ لِلتُّرَابِ الأعْفَرِ[١٠٧]

وكذلك في آيتي سورة براءة حيث قال: "بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ" [التوبة:١] ثم خاطب شاهداً فقال: "فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ" [التوبة: ٢] مجازه سيروا فأقبلوا أو أدبروا والعرب تفعل هذا(١٠٨). ذلك أن العرب يخاطبون بلفظ الغائب وهم يعنون الشاهد(١٠٩). أو كما يقول في موضع آخر إن العرب قد تخاطب فتخبر عن الغائب والمعنى للشاهد فترجع إلى الشاهد فتخاطبه(١١٠).

النمط الرابع: الزيادة والتوكيد

٤ ـ ١٨ ومن مجاز ما يُزاد في الكلام من حروف الزوائد:

قال: " إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" [البقرة: ٢٦]، وقال "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ " [الحاقة: ٤٧]، وقال: "وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلآكِلِينَ" [المؤمنون: ٢٠] وقال "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ" [البقرة: ٣٠]، وقال: "مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ" [الأعراف: ١٢] مجاز هذا أجمع إلقاؤهن(١١١). وأمَّا وظيفة حروف الزيادة التي مجازها جميعًا الإلقاء فهي التوكيد إذ إن قوله "فبما نقضِهُم ميثاقَهم" [المائدة: ١٣] فبنقضهم، والعرب تستعمل "ما" في كلامها توكيداً(١١٢).

وإذا ما عدنا إلى (الكتاب) فسنجد أن الآية السابقة يتم الاستشهاد بها حول الظاهرة ذاتها إذ "ليس لـ "ما" معنى سوى ما كان قبل أن تجيء إلا التوكيد(١١٣).

٤ ـ ٢٠ ـ ومن مجاز المُكرَّر للتوكيد:

قال: "رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" [يوسف:٤]، أعاد الرؤية. وقال: "أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى" [القيامة: ٣٥]، أعاد اللفظ، وقال "فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" [البقرة: ١٩٦].

وقال: "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ "(١١٤). [المسد: ١].

فالتوكيد قد يكون بإعادة اللفظ ذاته كما هو في الآيتين الأوليين، وقد يكون بلفظ آخر كما هو في الآية الأخيرة، ذلك أن العرب تُؤكِّد الشيء وقد فرغ منه فتعيده بلفظ غيره تفهيمًا وتوكيداً(١١٥).

النمط الخامس: المُجْمَل

٥ ـ ١٢ ـ ومن مجاز المُجْمَل استغناءً عن التكرير[١١٦]. وشواهده مفقودة سواء في الخطاطة التجريدية للكتاب أو في المتن.

٥ ـ ٣٧ ـ ومن مجاز الاثنين المشتركين وهما من شتى أو من غير شتى، ثم خبر عن شيء لا يكون إلا في أحدهما دون الآخر فجعل فيهما أولهما لما أشرك بينهما في الكلام، قال: "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ" [الرحمن: ١٩]، يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" [الرحمن: ٢٢]، وإنما يخرج اللؤلؤ من البحر دون الفرات العذب[١١٧].

النمط السادس: التقديم والتأخير:

٦ ـ ٢٢ ـ ومن مجاز المُقدَّم والمُؤخَّر:

قال: "إِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ" [الحج: ٥] أراد رَبَتْ واهْتَزَّتْ وقال: "لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا" [النور: ٤٠] أي لم يرها ولم يكد[١١٨]. وكذلك "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ" [النحل: ٩٨] مُقدَّم ومُؤخَّر، لأن الاستعاذةَ قبل القراءة[١١٩]. إن المُقدَّم والمُؤخَّر هنا ووفق ما يوجد من شواهد في الخطاطة التجريدية يشير إلى التسلسل الزمني الوقائعي للأحداث، أي إلى البينة الزمنية لتعاقب الأحداث داخل سيرورة ثابتة ومنتظمة وقابلة للتحقق الإمبريقي. إلا أن أبا عبيدة بالإضافة إلى هذا المستوى الوقائعي المرجعي الإمبريقي يستخدم مصطلحي المُقدَّم والمُؤخَّر داخل المتن ليشير إلى التقديم والتأخير على المستوى التركيبي؛ إذ نجد أن "فريقًا كذَّبوا" [المائدة: ٧٠] هي مُقدَّم ومُؤخَّر، مجازه كذَّبوا فريقًا، وأن "فريقًا يقتلون مجازه يقتلون فريقًا[١٢٠]. كما أن "بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ" [الأنعام:١] هي الأخرى مُقدَّم ومُؤخَّر مجازه يعدلون بربهم، وأيضًا "وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ" [الأنعام:٢] هي مُقدَّم ومُؤخَّر، مجازه وعنده أجل مُسَمًّى، أي وقت مؤقت[١٢١].

النمط السابع: مجاز الصيغة

٧ ـ ٢٦ ـ ومن مجاز المصدر الذي في موضع الاسم أو الصفة:

قال: "وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى" [البقرة: ١٨٩] خروج المعنى البار. وقال: "أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقا" [الأنبياء: ٣٠] والرَّتق مصدر وهو في موضع من

مرتوقتين وقال: "أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ" [مريم: ١٩] أي رسالة ربك[١٢٢]. وكذلك "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ" [البقرة: ١٧٧]، فالعرب تجعل المصادر صفات فمجاز البر هاهنا: مجاز صفة لمن آمن بالله، وفي الكلام: ولكن البار من آمن بالله[١٢٣]. ومثله وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا" [البقرة: ١٨٩]: البر هنا في موضع البار، ومجازها: أي اطلبوا البر من أهله ووجهه ولا تطلبوه عند الجهلة المشركين[١٢٤]. وأيضًا قوله "أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا" [الكهف: ٤١] أي غائرًا والعرب تصف الفاعل بمصدره وكذلك الاثنين والجميع على لفظ المصدر، قال عمرو بن كلثوم:

تظلُ جيادُه نُوحًا عليه مُقلِّدةً أعنَّتَها صفوفًا[١٢٥]

النمط الثامن: تعدد اللهجات والقراءات

٨ ـ ٢٧ ـ ومجاز ما قرأته الأئمة بلغاتها فجاء لفظه على وجهين أو أكثر:

من ذلك قرأ أهل المدينة "فبمَ تبشرونِ" [الحجر: ٥٤] فأضافوا بغير نون المضاف بلغتهم، وقال أبو عمرو: لا تُضاف تبشرون إلا بنون الكناية كقولك تبشرونني[١٢٦].

٨ ـ ٢٩ ـ ومن مجاز ما جاء على لفظين وذلك لاختلاف قراءات الأئمة فجاء تأويله شتى:

قرأ بعضهم قوله "إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قومًا بجهالة" [الحجرات: ٦] وقرأها آخرون "فتثبتوا"[١٢٧].

٨ ـ ٣٤ ـ ومن مجاز ما فيه نعتان فجاء بإحداهما: قال: "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ" [النحل: ٦٦] فالأنعام يُذكَّر ويُؤنَّث، وقال: "كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ" [الشعراء: ١٠٥] يقال هذه قومُك وجاء قومُك[١٢٨].

النمط التاسع: مجاز المشترك أو التعدد الدلالي للمفردة

٩ ـ ٢٨ ـ ومن مجاز ما جاءت له معانٍ غير واحد مختلفة فتأولتْه الأئمةُ بلغاتهما فجاءت معانيه على وجهين أو أكثر من ذلك:

قال: "وغدوا على حَرَدٍ قادرين" [ن: ٢٥] ففسَّروه على ثلاثة أوجه، قال بعضهم: على قصد، وقال بعضهم: على منع، وقال آخرون: على غضب وحقد(١٢٩).

النمط العاشر: تناوب الأدوات والحروف

١٠ ـ ٣٠ ـ ومن مجاز الأدوات اللواتي لهن معانٍ في مواضع شتى فتجيء الأداة منهن في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني:

قال: "أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" [البقرة: ٢٦] معناه فما دونها، وقال: "وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا" [النازعات: ٣٠] معناه مع ذلك، وقال: "وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ" [طه: ٧١] معناه على جذوع النخل، وقال: "إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ " [المطففين: ٢] معناه من الناس(١٣٠).

النمط الحادى عشر: التنويع في اختيار متعلقات الفعل

١١ ـ ٣١ ـ ومن مجاز ما جاء على لفظين فأُعْمِلَتْ فيه الأداةُ في موضعٍ وتُرِكَتْ منه في موضع:

قال: "وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ" [المطفين ١ : ٣] معناه: وإذا كالوا لهم أو وزنوا لهم(١٣١).

١١ ـ ٣٢ ـ ومن مجاز ما جاء على ثلاثة ألفاظ فَأُعْمِلَتْ فيه أداتانِ في موضعين وتُرِكَتَا منه في موضع، قال: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الفاتحة: ٥] وإلى الصِّراط، وللصِّراط(١٣٢).

١١ ـ ٣٣ ـ ومن مجاز ما جاء فيه على لفظين فَأُعْمِلَتْ فيه أداةٌ في موضعٍ وتُرِكَتْ منه في موضعٍ:

قال: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ" [النحل: ٩٨] وقال: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" [العلق:١] (١٣٣).

النمط الثاني عشر: مجاز تعدد الوجوه الإعرابية

١٢ ـ ٣٨ ـ ومن مجاز ما جاء من مذاهب وجوه الإعراب:

قال: "سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا" [النور] رفع ونصب، وقال: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" [المائدة: ٤١] رفع ونصب، وقال: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" [النور: ٢] رفع ونصب(١٣٤).

١٢ ـ ٣٩ ـ ومجاز المحتمل من وجوه الإعراب، كما قال: "إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ" [طه: ٦٣] (١٣٥).

لقد انتهينا الآن من رصد ظواهر المجاز في (مجاز القرآن) وفقًا لخطاطة أبي عبيدة وامتداداتها في المتن دونما تدخل تقريبًا إلا في أضيق الحدود وبصورة تكاد تكون فجة، إلا أنها فجاجة مقصود منها من جهة أولى الكشف عن مدى تجاوب التحليلات داخل المتن مع هذه الخطاطة التجريدية وما احتوته، كما أنه مقصود منها من جهة ثانية إبراز كل ظاهرة مجازية من هذه الظواهر في ظل ترسانة شواهدها، أي تجريب إعاة كتابة وتنظيم مادة الكتاب انطلاقًا، من الظواهر المرصودة من قِبل المؤلف إلى جانب المنهج الفعلي والراهن الذي حكم المؤلف في التناول وهو منهج القراءة وفقًا لتسلسل السور والآيات، والهدف من تجريب هذه الإمكانية أنها تلقى مزيدًا من الضوء على كل ظاهرة في علاقتها بالشواهد المُمَثِّلة لها، أو لنقل في علاقتها بتعيناتها التي تأتي متناثرة على امتداد الكتاب، مما قد لا يتيح للبعض أحيانًا إدراك البنية المُنظِّمة للكتاب، هذا بالإضافة إلى أن هذه المحاولة تكاد تكون قد وفَّرت شبه كشاف index يتيح لمن يريد قراءة ظاهرة من هذه الظواهر أن يتتبعها بيسر سواء في (مجاز القرآن) أو في (الكتاب) لسيبويه.

والآن وبعد أن انتهينا من هذا الرصد الذي حافظنا فيه تمامًا وعن قصد على لغة الكتابين، أتصور أنه يفترض أن نعيد مرة أخرى طرح التساؤل حول إذا ما لم يكن المجاز في (مجاز القرآن) قسيم الحقيقة، فماذا عساه إذًا أن يكون؟

ربما قد يكون الجواب أو السؤال المُضاد على هذا السؤال هو كيف يكون قسيم الحقيقة دون حضور، وفي ظل غياب دال الحقيقة ذاته؟

إلا أن هذا سيفرض سؤالاً مُضادًا على هذا السؤال المضاد، وهو هل لا تحضر الحقيقة إلا من خلال دالها فحسب؟ هل لا تحضر الحقيقة عبر المجاز وعبر غيابات عديدة ومن خلال أقنعة مختلفة تتخفى وتتنكر وراءها؟

ربما كان علينا أن نتذكر نيتشه[١٣٦]، وأن نسائل الحقيقة ذاتها عن ذاتها لتقول لنا إنها لم تكن قط سوى مجاز ما، أو أنها لم تكن قط ذاتها وأنها هنا تحديدًا ليست شيئًا آخر سوى استعارة المِلكيَّة.

أتصور أن بعض من يقرأ ربما يكون قد كره هذه النوعية من الأسئلة التي تقلب الأشياء على طريقة أبي عبيدة، وأتصور أيضًا أنه من حقه أن يقرأني مثلما قرأ البعضُ أبا عبيدة بوصفه لا علاقه له بالمجاز، لكن ولأنه رغمًا عني لا بد من أن تكون لي علاقة بالمجاز لا لأسباب أيديولوجية سامية ورفيعة، وإنما على العكس لأسباب بالغة العملية. عليَّ أن أعود إذًا إلى جادة الصواب على أن أكتب عن المجاز الذي هو قسيم الحقيقة وليس عن المجاز الذي هو الحقيقة أو المُلتبِس بها، والغريب، أنه سيكون عليَّ في هذه الحالة أن أعود إلى مجاز أبي عبيدة.

٧ ـ المجاز خارج الخطاطة:

بالإضافة إلى ما سلف من ظواهر رصدها أبو عبيدة في خطاطته ووجدنا معظمها حاضرًا على امتداد المتن يجد القارئ ظواهر أخرى بعضها يسميه أبو عبيدة، وبعضها الآخر يكشف تحليله لها عن وعيه بخصوصية وآلية عمل الظاهرة، وإن لم يُسمِّها أو ينص على نوعها. ولعل هذا يبدو مفهومًا، خاصة ونحن مازلنا في بدايات التشكل لمجال البلاغة.

ومن أجلى وأوضح ظواهر النوع الأول التي يسميها أبو عبيدة (التشبيه)، و(المثل والتمثيل)، و(الكناية)، هذا بالطبع مع ملاحظة أن المصطلح الأخير له مدلولان: أحدهما نحوي بمعنى الضمير، والآخر بلاغي بمعنى عدم المباشرة

وعدم التصريح. أما النوع الثاني الذي نجد تحليلات أبي عبيدة لظواهره دالة على وعيه بآلية عمل الظاهرة المرصودة إلى حد كبير فإنه قد يبدو إشكاليًا نوعًا ما لأنه يثير السؤال التالي، وهو إلى أي مدى يكون من حقنا الحديث عن وعي كاتب ما بظاهرة مجازية دون أن يسميها، واستنادًا فقط إلى مستوى تحليله ولغة خطابه الشارح؟ ولذا فإنني سأبدأ بالنوع الأول ثم نناقش بعد ذلك مشكل النوع الثاني في علاقته بهذا السؤال الأخير.

١ ـ التشبيه:

هكذا على نحو صريح ولا لبس فيه نجد أبا عبيدة يقول حول آية "فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى" [البقرة: ٢٥٦] "شُبِّه بالعُرى التي يُتَمَسكُ بها(١٣٧). وكذلك بالنسبة لآية النَّحل "فأتى اللهُ بنيانَهُم مِنْ القواعد" [النحل: ٢] "مجازه مجاز المثل والتشبيه، والقواعد الأساس.

إذ استأصلوا شيئًا قالوا هذا الكلام، وهو مثل؛ القواعد واحدتها قاعدة، والقاعدة من النساء التي لا تحيض(١٣٨). هل يمكن أن نقول هنا وانطلاقًا من هذه العبارة الأخيرة لأبي عبيدة إن أبا عبيدة يومئ إلى البعد الاستعاري المُؤسَّس عليه التمثيل ذاته، أي البعد التصويري للتمثيل الذي يبدو فيه أولئك المستأصلون أشبه بالمرأة المقطوعة النسل، وأنه بذلك يُوقظ وينشِّط ترابطات وتداعيات استعارية وإيحاءات غافية في الذاكرة البعيدة للكلمة؟ قد يرى البعض في ذلك نوعًا من الإفراط في التأويل، إلا أن ما يعنينا هنا هو رصد وعي أبي عبيدة بالظاهرة.

وكذلك بالنسبة للآية " وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ" [الإسراء: ٢٩] "مجازه في موضع قولهم: لا تُمسكْ عمّضا ينبغي لك أن تبذُلَ مِنَ الحق، وهو مثلٌ وتشبيهٌ(١٣٩). وأيضًا بالنسبة لآية "فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ" [النور: ٤٥] "فهذا من التشبيه لأن المشي لا يكون على البطن إنما يكون لمن له قوائم فإذا خلطوا ما له قوائم بما لا قوائم له جاز ذلك كما يقولون: أكلت خبزًا ولبنًا ولا يُقال: أكلت لبنًا، ولكن يُقال: أكلت الخبز قال الشاعر:

يَا لَيْتَ زَوْجَكِ قَدْ غَدَا مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحَا"(١٤٠)

ولعله يمكن القول هنا إن أبا عبيدة يشير بصورة ما إلى أثر علاقة المجاورة في إنتاج بعض التشبيهات أو لنقل بلغتنا نحن إن هذه الحالة تكشف عن أثر علاقة المجاورة في الانزلاقات اللاواعية للدال عبر الاستعمال، وبالطبع يمكن القول إن هذه الحالة ليست بؤرتها التشبيه وإن بيت ابن الزِّبعرى تحديداً ينتمي إلى ما سيعرف لاحقًا لدى عبد القاهر الجرجاني بالاستعارة غير المفيدة(١٤١) كما نجد ابن قتيبة يدرج بيت ابن الزِّبعرى تحت مجاز الحذف وأن "تُوقِع الفعلَ على شيئينِ وهو لأحدِهما وتُضْمِر للآخَرِ فعلَه(١٤٢). لكن ألا يُفضِي الإشراكُ في الفعل هذا إلى إمكانية تشغيل المُشابَهة وإمكانية رؤية الزواحف بوصفها سائرة كالإنسان أو كغيره من الحيوانات ذواتِ الأرجلِ والأقدامِ، أو رؤية الرمح المحمول بوصفه مُتقلِداً ومُلاصِقًا للجسد كالسيف، مِمَّا يجعل دلالة التقلد هنا في اقترانها بالرمح الذي يكون تقلده أصعب من تقلد السيف مُوحِيَةً بالتشديد على قيم الشجاعة والفروسية؟ إن هذا في تصوري يُثير مشكل الاستعارة (غير المفيدة) وأنه من الأهمية بمكان تجريب قراءتها بوصفها استعارة (مفيدة) وليس مجرد نوع من الاقتصاد والتوفير اللغوي فحسب. وإذا ما عدنا إلى التشبيه عند أبي عبيدة فسنجده أيضًا يقرأ أو يُحلل علاقة المُشابَهة في آية "ولا تُصعِّر خَدَّك للنَّاس" [لقمان: ١٨]، فيقول لنا إن "مجازه ولا تقلب وجهك ولا تعرض بوجهك في ناحية من الكبر ومنه الصَعَر الذي يأخذ الإبل في رؤوسها حتى يلفت أعناقها عن رؤوسها، قال عمر بن حُنَّى التغلبي:

وَكُنَّا إذا الْجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّه أَقَمْنَا لَهُ مِنْ مَيْلِهِ فَتَقَوَّمَا

والصَّعر داء يأخذ البعير في عنقه أو رأسه فيُشبَّه به الرجلُ الذي يتكبر على الناس(١٤٣). وبالطبع ووفق دقة الاصطلاح والمعاني الاصطلاحية فإنه لا هذه الآية ولا الآيات السابقة تعد داخله في نطاق التشبيه بمعناه الاصطلاحي وإنما هي داخله في نطاق الاستعارة، إلا أنني في الواقع مشغول بمصطلح (مجاز القرآن)، خصوصًا أن التشبيه نفسه بمعناه الاصطلاحي ليس داخلاً في نطاق المجاز بمعناه الاصطلاحي، أم أنه يمكن أن نقول إن مصطلح التشبيه عند أبي عبيدة يتسع ليشمل الاستعارة أيضًا أو علاقة المُشابَهة بعامة سواء كانت ضمن

تشبيه أو ضمن استعارة، خصوصًا أنه يستخدم بالإضافة إلى صيغة المصدر "تشبيه" صيغة الفعل "يُشبِّه" في تحليلاته كما هو في حالة آية "قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" [فُصِّلت: ١١] "هذا مجاز الموات والحيوان الذي يُشَبَّه تقديرُ فعلِه بفعل الآدميين(١٤٤). وكما سلف فإن هذا النوع الخاص بأنسنة الجماد أو ما يعرف بالاستعارة التشخيصية قد أدرجه أبو عبيدة في خطاطته وهو النوع الرابع عشر الذي يطلق عليه "مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس" وقد عرضناه وعرضنا أمثلته من قبل.

وبالإضافة إلى هذا نجد بُعدًا لافتًا لدى أبي عبيدة في قراءته لآية "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُم" [البقرة: ٢٣] حيث يرى هذه الصورة على أنها في آن واحد "كناية وتشبيه"(١٤٥)، ولا شك فإن الصورة لا تدخل بمعايير التصنيف السائد في نطاق الاستعارة المكنية بحيث نقول إنه قد أساء تسميتها أو حتى إنه قد أرهص بها عبر إساءة تسميته تلك، ذلك أن الصورة تدخل مباشرة في نطاق التشبيه البليغ الكنائي، لكن مع ذلك فإن للصورة فعلاً بعدها الكنائي غير المباشر المتضمن في التشبيه، ومع ذلك فما من أحد من البلاغيين، أو مؤرخي البلاغة المُحدثين المُولَعين بالتصنيف قد انتبه إلى ملاحظة أبي عبيدة وفتح لنا خانة لما يمكن أن نطلق عليه التشبيه الكنائي.

٢ ـ المثل والتمثيل:

أما تحت مصطلح المثل والتمثيل فنجد الآتي:

"صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ" [الأنعام: ٣٩] "مثل للكفار، لأنهم لا يسمعون الحق والدين وهم قد يسمعون غيره، وبكمٌ لا يقولونه، وهم ليسوا بِخُرس"(١٤٦) ولنلاحظ هنا إدراك أبي عبيدة لعلاقة البعد المرجعي بالبعد التخييلي في الصورة حيث هم صمٌ وليسوا صُمًّا وبُكْمٌ وليسوا بُكْمًا.

وكذلك آية "عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ" [التوبة: ١٠٩] "مجاز الآية مجاز التمثيل لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساسًا من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق فهو على شفا جُرُفٍ، وهو ما يُجْرَفُ من سيول الأدوية فلا يَثْبُتُ البناءُ عليه(١٤٧).

وكذلك آية "مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً" [هود: ٢٤] "مجازه: مثل الكافر وهو الأعمى الذي لا يُبصر الحقَّ ولا أمرَ الله وإن كان ينظر، وهو الأصم الذي لا يسمع الحق ولا أمر الله وإن كان يسمع بإذنه، والمؤمن وهو البصير أي المُبصِر الحق والهدى، وهو السامع الذي يسمع أمر الله ويهتدي له، ومجازُه مجازَ المختصر الذي فيه ضمير كقولك:

مثل الفريقين كمثل الأعمى، ثم رجع الوصف إلى مثل الكافر ومثل المؤمن فقال: "هل يستويان مثلاً" أي لا يستوي المثلان مثلاً، وليس موضع "هل" هاهنا موضع الاستفهام ولكن موضعها هاهنا موضع الإيجاب أنه لا يستويان، وموضع تقرير وتخبير: أن هذا ليس كذاك(١٤٨).

وكذلك "مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ" [ابراهيم: ١٨] "مجازه: مثل أعمال الذين كفروا بربهم كمثل رماد(١٤٩).

وكذلك "إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ" [الرعد: ١٤] "مجازه: إن الذي يبسط كفيه ليقبض على الماء حتى يؤدِّيه إلى فيه لا يتم له ذلك ولا تسقطه أناملُه، أي تجمعه، قال ضابئ من الحارث البُرجُمي:

فَإِنِّي وَإِيَّاكُمْ وَشَوْقًا إِلَيْكُم كَقَابِضِ مَاءٍ لَمْ تَسْقِهِ أَنَامِلُهُ

يقول: ليس في يدي من ذلك شيء كما أنه ليس في يد القابض على الماء شيء، وقال:

فأصبحت مما كان بيني وبينها من الود مثل القابض الماء باليد(١٥٠).

فهل لا يقرأ أبو عبيدة هنا هاتين الآيتين وهذين البيتين بوصفها جميعًا تمثيلات لأنه لم يستخدم مصطلح التمثيل أو المثل في هذين الموضعين واكتفي فحسب بالتحليل؟

أتصور أن سؤالاً كهذا يبدو مُتهافتًا، ومع ذلك فما زالت هناك مواضع أخرى يُصرِّح فيها أبو عبيدة بالمصطلح بالنسبة لمن يعنيهم المصطلح. فقوله "وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ" [ابراهيم: ٤٦] "مجازه مجاز المثل كأنه قال وإن كان مكرهم تزول منه الجبال في المثل وعند من لم يؤمن"(١٥١).

وكذلك آية "فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا" [النّحل: ٩٤] مثل يقال لكل مبتلى بعد عافية أو ساقط في ورطة بعد سلامة ونحو ذلك: زلّت قدمُه[١٥٢]. ليس هذا فقط بل إن ثمة وعيًا بالبعد الحجاجي أو الوظيفة الحجاجية للتمثيل؛ حيث يُعلق أبو عبيدة على آية "وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاس" [العنكبوت: ٤٣] قائلاً "مجازها: هذه الأشياء والنظائر نحتج بها، يقال: اضرب لي مثلاً، قال الأعشى:

هَلْ تَذْكُرُ الْعَهْدَ فِي تَنَمُّصَ إذ تَضْرِبُ لي قاعدًا بها مثلاً[١٥٣]

٣ ـ الكناية:

وبالنسبة للكناية فإننا نجد أبا عبيدة ينص عليها صراحة إذ إن آية "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" [النساء: ٤٣] ليس إلا كناية عن حاجة ذي البطن"[١٥٤]، وهو يؤكد هذا مرة أخرى مع العبارة ذاتها حين ترد في الآية السادسة من سورة المائدة، حيث يقول "كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة البطن وكذلك فإن عبارة "أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ" [المائدة: ٦] هي "كناية عن الغشيان"[١٥٥]. وكذلك بالنسبة لتعبير "سَوْآتِهِمَا" [الأعراف: ٢٠] فهو "كناية عن فرجيهما"[١٥٦]

وبالإضافة إلى هذا فإن ثمة وعيًا بما يمكن أن نطلق عليه التعبيرات الروسميِّة idioms وما يمكن أن تتضمنه من أبعاد تمثيلية أو تشبيهية أو كنائية إذ نجده مثلاً يقول عن آية "وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ" [الأعراف: ١٤٨] "يقال لكل من ندم وعجز عن شيء ونحو ذلك: سقط في يد فلان"[١٥٧] كما أن ثمة وعيًا بالتعدد الدلالي للمفردة أو ما سيطلق عليه لاحقًا المُشترك اللفظي حيث يقول تعليقًا على كلمة الموالي في آية "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ" [النساء: ٣٢] "أي أولياء ورثة، والمولى ابن العم، والمولى الحليف، وهو العقيد والمنعم عليه، والمولى الأسفل، والمولى الولي، "اللهم من كنت مولاه [حديث نبوي]، والمولى المُنعِم على المُعْتِق.."[١٥٨] أو كما هو مع كلمة "المُقْوِي" في قوله "مَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ" [الواقعة: ٧٣] حيث يقول "المُقْوِي الذي لا زاد معه ولا مال وكذلك الدار التي أقوت من أهلها. وموضع آخر المُقْوِي الكثير المال، يقال: أكثر من مال فإنه مُقوٍ"[١٥٩].

كما نجد وعيًا بالأضداد حيث يُعلِّق على آية "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ" [البقرة: ٤٦] قائلاً "معناها: يوقنون، فالظن على وجهين يقين وشك"(١٦٠)، وكذلك نجد وعيًا بالتطور الدلالي للمفردة حيث يقول لنا في تعليقه على آية "مَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" [البقرة: ١٣٥] إن "الحنيف في الجاهلية من كان على دين ابراهيم، ثم سُمِّي من اختتن وحَجَّ البيت حنيفًا كما تناسخت السنون، وبقى من يعبد الأوثان من العرب قالوا: نحن حنفاء على دين إبراهيم، ولم يتمسكوا منه إلا بحج البيت، والختان، والحنيف اليوم: المسلم"(١٦١).

أما فيما يخص ما سيُعرَف لاحقًا بالمجاز المرسل التي وردت بعض أمثلته في كل من (١ ـ ٢) و(٢ ـ ٢٤) و(٢ ـ ٢٥) فإنه يمكن القول بالطبع إن أبا عبيدة ينطلق في قراءتها بالأساس من العلاقات الإمبريقية المرجعية، وكيف أن العبارة المجازية تأتي غير مُطابِقة وغير مُمثِّلة لما ينبغي أن تكون عليه بنية الأحداث في العالم الواقعي كمُساءلة القرية مثلاً بدلاً من أهل القرية، أو العير بدلاً من راكبي أو أصحاب العير، أو نوء المفاتح بالعصبة بدلاً من نوء العصبة بالمفاتح(١٦٢) أو التمثيل بالناعق بدلاً من التمثيل بالمنعوق به، إلا أن أبا عبيدة يحاول أن يقدم تفسيرًا مبدئيًا لهذا التحويل على حد ما يقول انطلاقًا من فكرة الارتباط أو الصلة أو العلاقة التي يُعبِّر عنها بمقولة "السبب" أو أن العرب تريد الشيء فتحوِّله إلى شيء من سببه" وأتصور أن هذه الملاحظة هي التي ستتيح لاحقًا أن يُقرَن المجاز المرسل بعلاقتي الملابسة والمجاورة. وبالإضافة إلى هذه الحالات من المجاز المرسل وإلى ما رصدناه من مجازات خاصة بالصيغة في كل من (٢ ـ ٤)، و(٢ ـ ٥) و (٧ ـ ٢٦) فإن ثمة شواهد عديدة أخرى تكشف عن وعي أبي عبيدة بهذا النوع وبصوره المتعددة. كمجاز الجُزئية حيث يقول مثلاً عن "كذَّبوا بآياتنا" [آل عمران: ١]" أي بكتبنا وعلاماتنا عن الحق"(١٦٣). وحيث "تقول العرب للرجل: أنشدني كلمة كذا وكذا، أي قصيدة فلان وإن طالت"(١٦٤). وكذلك لما سيُعرَفُ بمجاز المحلية أو إطلاق اسم المحل أو الموضع على الحال فيه كما هو في "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا" [الأنعام: ٦] حيث "مجاز المطر، يقال: مازلنا في سماء، أي في مطر "أو علاقة السببية كما هو في "مازلنا نطأ السماء، أي أثر

المطر"[١٦٥] أو ما سيطلق عليه لاحقًا لدى عبد القاهر المجاز الحُكمي[١٦٦] كما هو في "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا" [يونس: ٦٧] حيث يعلق عليها أبو عبيدة قائلاً "له مجازان أحدهما أن العرب وضعوا أشياء من كلامهم في موضع الفاعل، والمعنى: أنه مفعول، لأنه ظرف يفعل فيه غيره، لأن النَّهار لا يُبصِر ولكنه يُبصر فيه الذي ينظر، وفي القرآن:

"فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ" [الحاقة: ٢١] وإنما يَرْضَى بها الذي يعيش فيها، قال جرير:

لَقَدْ لُمْتِنَا يَا أمَ غَيْلانَ فِي السُّرى وَنِمْتِ وَمَا لَيْلُ الْمَطِيِّ بِنَائِمِ

والليل لا ينام وإنَّما يُنام فيه، وقال رؤبة:

فنام ليلي وتجلَّى همي[١٦٧]

وإذا كان سيبويه قد ألمح إلى هذا حيث يقول "وتقول : مُطرَ قومُك الليلَ والنهارَ، على الظرف، وعلى الوجه الآخر (أي ليلاً ونهارًا)، وإن شِئْتَ رفعتَه على سعة الكلام.

كما قال: صِيد عليه الليلُ والنهارُ، وهو نهارُه صائمٌ وليلُه قائمٌ، وكما قال جرير:

لَقَدْ لُمْتِنَا يَا أمَ غَيْلانَ فِي السُّرى وَنِمْتِ وَمَا لَيْلُ الْمَطِيِّ بِنَائِمِ[١٦٨]

فإن أبا عبيدة يفيد بالتأكيد من هذا الإلحاح ويُطوِّره. كما نجد شواهد أخرى مختلفة على علاقة المحلية[١٦٩] بالإضافة إلى "وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ" [يوسف: ٨٢] حيث نجد أن "وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ" [هود: ٨٤] "مجازها مجاز المختصر الذي فيه ضمير: وإلى أهل مدين"[١٧٠] وكذلك "أَلا بُعْدًا لِمَدْيَنَ" [هود: ٩٥]" مجازه بُعْدًا لأهل مدين[١٧١] وكذلك "فَلْيَدْعُ نَادِيَه" [العلق: ١٧] "أهل مجلسه"[١٧٢] وأيضًا فإن آية "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ" [الذاريات: ٢٢] "فيه مضمرٌ مجازُه: عند من في السماء رزقكم وعنده ما تُوعَدُون، وفي آية أخرى: "أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ" [يوسف:٧٠].. فهذا كله فيه إضمار والعرب تفعل ذلك[١٧٣].

ولا شك أن عبارات أبي عبيدة ولغته الواصفة حول كل هذه الأمثلة من (المجاز المرسل) تعكس وعيًا بالمظهر التركيبي سواء على مستوى الحذف أو الإضمار أو عدم المُطابَقة الإسنادية. وأما بالنسبة لمجاز الصيغة فإننا نجد حشدًا من الشواهد، وأبو عبيدة يقرؤها جميعًا بوصفها مُؤسَّسة على علاقة استبدال انطلاقًا من استعارة الملكيَّة وما تفرضه من اختصاص كل موضع بصيغة بعينها، إذ "يقال للزوج أيضًا: هو ربيب ابن امرأته، فخرجت مخرجَ عليم في موضع عالم"(١٧٤) أو استخدام المصدر بدلاً من الفعل "كتابَ الله عليكم" [النساء: ٢٣] "كذا كل شيء من هذا المنصوب كان في موضع "فعل" أو "يفعل" لقولك: صبرًا ومهلاً وحِلاً أي اصبر، وامهل وتحلل(١٧٥) وكذلك "النَّطِيحَة" [المائدة: ٣] "مجازها مجاز المنطوحة"(١٧٦) أو كما هو في حالة استبدال الظرف بالصفة في "إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ" [الأعراف: ٥٥] ذلك أن هذا موضع يكون في المؤنثة والثنتين والجميع منها بلفظ واحد ولا يدخلون فيها الهاء لأنه ليس بصفة ولكنه ظرف لهن وموضع، والعرب تفعل ذلك في قريب وبعيد"(١٧٧) أو استخدام صيغة فعيل بمعنى مُفْعَل كما هو في قوله " تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ" [يونس: ١] حيث "مجازه المُحْكَم المُبيَّن المُوضَّح، والعرب قد تضع فعيل في معنى مُفْعَل، وفي آية أخرى: "هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ" [ق: ٢٣]، مجازه معد"(١٧٨) أو الوصف بالمصدر بدلاً من الوصف باسم الفاعل كما هو في "جعل الشمس ضياءً" [يونس: ٥](١٧٩)، أو الوصف بفعيل بدلاً من مُفْعِل كما هو في "حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ" [يونس: ٩٧] "مجازه المُؤلم وهو المُوجِع والعرب تضع فعيل في موضع مُفْعِل"(١٨٠) أو استخدام فعيل بدلاً من مفعول كما هو في "مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ" [الحجر: ١٧] "أي مرجوم بالنجوم خرج مخرج قتيل في موضع مقتول"(١٨١) أو وضع أفعل في موضع الفاعل(١٨٢) أو الوصف بالمصدر بدلاً من اسم الفاعل(١٨٣) أو كما هو في "إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ" [ص: ٥] "مجازه مجاز عجيب وقد تحوِّل العرب فعيلاً إلى فُعال"(١٨٤). وكذلك بالنسبة لاستخدام اسم النوع بدلاً من صيغة الجمع كما هو في "إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ" [العصر: ٢] حيث "مجاز إن الإنسان في موضع إن الأناس"(١٨٥) وبالإضافة إلى هذا نجد أبا عبيدة يفيد من بعض الملاحظات

العابرة التي ترد في (الكتاب) حول ما سيطلق عليه ابن قتيبة بعد ذلك "مخالفة ظاهر اللفظ معناه"[١٨٦] وسيُعرف بعد ذلك باسم "الخروج على غير مقتضى الظاهر"[١٨٧]. وهو ما يعرف في التداولية بأفعال الكلام غير المباشر، وسأطلق عليه أنا "المجاز الأسلوبي"إذ نجد سيبويه يذكر في (الكتاب) أن "الدعاء بمنزلة الأمر والنهي، وإنما قيل "دعاء" لأنه استعظم أن يقال أمر ونهي. وذلك قولك: اللهم زيدًا فاغفر ذنبه، وزيدًا فاصلح شأنه، .. وتقول: زيدًا قطع اللهُ يدَهُ، وزيدًا أمرَّ اللهُ عليه العيشَ، لأن معناه معنى زيدًا ليقطعْ اللهُ يدَه"[١٨٨]. وبالطبع فإن ورود الدعاء في القرآن يثير إشكالاً على مستوى أن الداعي هو ذاته المرفوع إليه الدعاء وهو ذاته مُنتِج الخطاب، وهو الذي إذا أراد شيئًا قال له كن فيكون، ومن ثم فإنّنا نجد سيبويه مع كل من آية المرسلات المتكررة، ويلٌ للمكذبين" وآية" وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ" [المطففين: ١] يقول لنا "إنه لا ينبغي أن تقول إنه دعاء ههنا، لأن الكلام بذلك قبيح، واللفظ به قبيح، ولكن العباد إنما كُلِّموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون، فكأنه والله أعلم قيل لهم: ويلٌ للمطففين، وويلٌ للمُكذِّبين، أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم، لأن هذا الكلام إنما يقال لصاحب الشر والهُلكة ووجب لهم هذا"[١٨٩] وهو ما يعني أن أسلوب الدعاء مُستعَار أو مستخدم كاستعارة للأسلوب الخبري. إن هذه الملاحظة المُؤسَّسة على مُقوِّمَات سياقية وتداولية لافتة على مستوى كل من علاقة الخطاب بمنشئه ومتلقيه سنجد لها تجليين آخرين في (الكتاب)؛ إذ يعلِّق سيبويه على آية "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ" [السجدة: ٣]، بأن الله قد علم ذلك من قولهم" ولكن هذا على كلام العرب ليعرفوا ضلالتهم. ومثل ذلك قوله تعالى: "أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ" [الزخرف: ١٦] فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون: أن الله عزَّ وجلَّ لم يتخذ ولدًا، ولكن جاء على حرف الاستفهام ليبصروا ضلالتهم. ألا ترى أن الرجل يقول للرجل: السعادةُ أحبُ إليك أم الشقاءُ؟ وقد علم أن السعادة أحب إليه من الشقاء، وأن المسئول سيقول: السعادة، ولكنه أراد أن يُبَصِّر صاحبه وأن يعلمه[١٩٠]، كما نجده في سياق التفريق بين "هل" و"ألف الاستفهام" يؤكد الدلالات الاستنكارية والتعجبية لألف الاستفهام حيث يقول إن "هل ليست بمنزلة

ألف الاستفهام، لأنك إذا قلت: هل تضرب زيدًا، فلا يكون أن تدعي أن الضرب واقع، وقد تقول: أتضرب زيدًا وأنت تدعي أن الضرب واقع. ومما يدلك على أن ألف الاستفهام ليست بمنزلة هل أنك تقول للرجل: أطربًا وأنت تعلم أنه قد طرب، لتوبِّخه وتقرِّره. ولا تقول هذا بعد هل"(١٩١).

إن هذه المُلاحَظة الأسلوبية التي ستُؤلِّف محورًا أساسيًا من محاور الدراسة البلاغية للتراكيب سيتم تطويرها لدى أبي عبيدة في ظل منظور يعكس ويُؤكِّد مجموعة من التصورات النمطية السائدة عن فروق المكانة وعلاقتها بشكل الخطاب وتأويله على مستوى علاقة المتكلم بالمخاطَب، ليس فقط على مستوى العلاقة بالله، بل أيضًا على مستوى البشر فيما بينهم؛ ومن ثم فلعلنا لا نغالي إذا ما قلنا إن هذا البعد السياسي ـ الاجتماعي الخاص بفروق المكانة وما تفرضه على الخطاب إنتاجًا وتأويلاً ربما كانت هي المُحرِّك لهذه المُلاحَظة الأسلوبية. والآن فلنرصد صور المجاز الأسلوبي لدى أبي عبيدة:

١ ـ استعارة الاستفهام للإخبار والإيجاب والتقرير:

"إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ " [البقرة: ٦] "هذا كلام هو إخبار خرج مخرج الاستفهام"(١٩٢)، وكذلك قوله "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا" [البقرة: ٣٠] "جاءت على لفظ الاستفهام، والملائكةُ لم تستفهمْ ربَّها، وقد قال تبارك وتعالى "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً" [البقرة: ٣٠] ولكن معناها معنى الإيجاب: أي أنك ستفعل، وقال جرير فأوجب ولم يستفهم، لعبد الملك بن مروان:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِيْنَ بِطُونَ رَاحِ

وتقول وأنت تضربُ الغلامَ على الذنب: ألستَ الفاعلَ كذا؟ ليس باستفهام ولكن تقرير"(١٩٣) وكذلك قوله "مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً" [هود: ٢٤] "أي لا يستوي المثلان مثلاً، وليس موضع "هل" هاهنا موضع الاستفهام ولكن موضعها هاهنا موضع الإيجاب أنه لا يستويان وموضع تقرير وتخبير: أن هذا ليس كذاك ولها في غير هذا موضع آخر: موضع قد، قال "هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُورًا" [الإنسان: ١] معناها: قد أتى على الإنسان"(١٩٤).

وبغض النظر هنا عن مشكل تأويل "هل" بـ "قد" وأنها أتت في موضعها، وهو ما سيظل المُفسِّرون يُكرِّرونه[١٩٥]، فإن أبا عبيدة هنا يخالف سيبوية في قطعه حول اختصاص "ألف الاستفهام" دون"هل" بهذه الإمكانية المجازية التي تجعل الاستفهام تقريريًا إنكاريًا. ويستمر أبو عبيدة راصدًا هذا البُعد المجازي في الاستفهام؛ إذ أيضًا قوله "أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ" [العنكبوت: ٦٨] "مجازه مجازُ الإيجاب لأن هذه الألف يكون للاستفهام وللإيجاب فهي هاهنا للإيجاب وقال جرير:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بِطُونَ رَاحِ

فهذا لم يشكّ، ولكن أوجبَ لهم أنهم كذلك، ولولا ذلك ما أثابوه، والرجل يُعاتب عبدَه وهو يقول له: أفعلتَ كذا وهو لا يشكُّ"[١٩٦]. وكذلك قوله "هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" [سبأ: ٣٣] "مجازُها هاهنا مجازُ الإيجاب وليس باستفهام، مجازه: ما يجزون إلا ما كانوا يعملون"[١٩٧] ومثله قوله "وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهَؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ" [سبأ:٤٠] "مجاز الألف هاهنا مجاز الإيجاب والإخبار والتقرير وليست بألف الاستفهام بل هي تقرير للذين عبدوا الملائكة"[١٩٨] وأيضًا قوله "أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ" [فاطر: ٣٧] "مجاز الألف هاهنا مجاز التقرير وليس الاستفهام"[١٩٩].

٢ ـ استعارة الاستفهام للنهي والتهديد والتوعد:

أما قوله "أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ" [المائدة: ١١٦] فهو "باب تفهيم، وليس باستفهام عن جهل ليعلمه وهو يخرج مخرج الاستفهام، وإنما يُراد به النَّهي عن ذلك ويَتهدَّد به وقد علم قائله أكان ذلك أم لم يكن، ويقول الرجل لعبده أفعلتَ كذا؟ وهو يعلم أنه لم يفعله ولكن يحذِّره، وقال جرير:

ألستم خيرَ من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راحِ

ولم يستفهم، ولو كان استفهامًا ما أعطاه عبد الملك مائة من الإبل برعُاتها"[٢٠٠]، وكذلك آية "أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ" [ص: ٢٨] "ليس لها جواب استفهام فخرجت مخرج التوعد"[٢٠١]، وأيضًا قوله "أفسحر هذا" الطور:١٥] "ليس باستفهام بل هو توعد"[٢٠٢].

ولا يقتصر تشغيل أبي عبيدة لهذا المبدأ المجازي على الاستفهام ولكننا نجده أيضًا يشغله فيما يتعلق بأسلوب الأمر، إذ مثلما يُستعار الاستفهام للتوعد والتهديد كذلك يُستعار الأمر للتوعد والتهديد، حيث قوله "فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ" [الروم: ٣٤] "مجازه مجاز التوعد والتهدد وليس بأمر طاعة ولا فريضة"(٢٠٣) وكذلك في آية "اعملوا ما شئتم" [السجدة: ٤٠] "لم يأمرهم بعمل الكفر إنما هو توعد"(٢٠٤) ومثلها قوله "فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا" [المعارج: ٤٢] "مجازه الوعيد"(٢٠٥) وأخيرًا نأتي إلى الاستعارة. صحيح أن مصطلح الاستعارة لم يرد في (مجاز القرآن)، إلا أنه قد سبق ورأينا وعي أبي عبيدة بنوع من أهم أنواع الاستعارة وهو الاستعارة التشخيصية التي أطلق عليها "مجاز ماجاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس"، ومع ذلك فإننا سنجد استعارة "الاستعارة" حاضرة حضورا صريحًا في شرح أبي عبيدة لنقائض جرير والفرزدق، بل والأهم من ذلك أننا سنجد أيضًا استعارة الاستعارة مُدْرَكة في ضوء استعارة النقل"، حيث يقول لنا أبو عبيدة في سياق تعليقه على بيت الفرزدق:

لا قَوْمَ أَكْرَمُ مِنْ تَمِيمٍ إِذْ غَدَتْ عُوذُ النِّسَاءِ يُسَقْنَ كَالآجَالِ

"قوله عُوذُ النساء هن اللاتي معهم أولادهن، والأصل في عوذٍ في الإبل التي معها أولادها فنقلته العرب إلى النساء وهذا من المستعار، وقد تفعل العرب ذلك كثيرًا"(٢٠٦) كما نجده مرة ثانية في سياق تعليقه على بيتين آخرين للفرزدق في هجاء جرير وهما:

يَا ابْنَ الْمَرَاغَةِ إِنَّما جَارَيْتَنِي بِمُسَبَّقِينَ لَدَى الْفِعَالِ قِصَارِ

وَالْحَابِسِينَ إِلى الْعَشِيِّ لِيَأْخُذُوا نُزُحَ الرَّكِّي وَدِمْنَةَ الأَسْآرِ

يقول "ودمنة هاهنا طين وما بقى في أسفل البئر، وهو في هذا الموضع مُستعار، وأصل الدِّمْنَة مُجتمعُ البَعْرِ والرَّماد ومَصَبُّ اللبن"(٢٠٧).

أما المرة الثالثة ففي سياق تعليقه على بيتين لجرير:

أمَّا البَعِيْثُ فَقَدْ تَبَيَّنَ أنَّـــــهُ عَـبْـدٌ فَـعَـلَّكَ فِي الـبَـعِـيْثِ تُـمَـارِي

والْـلؤمُ قَدْ خَطَمَ البُعَيْثَ وَأرْزَمَتْ أُمُّ الْـفَـرَزْدَقِ عِـنْـدَ شَـرٍّ حُـوارِ

إذ يقول "قوله أرزمت يعني حَنَّت وهو حنين الناقة، فاستعاره من الناقة فَصَيَّره لأمِ الفرزدق، وقد تفعل العرب ذلك كثيرًا. يقول: أمُ الفرزدق حَنَّت عند شر مولود وأصل الإرزام للناقة"(٢٠٨).

وأخيرًا حيث يُعلِّق على بيت جرير:

لَـقَـدْ مُـدَّ لِـلْـقَـيْنِ الـرِّهَـانُ فَـرَدَّه عَنِ الْـمَـجْـدِ عِـرقٌ مِنْ قُـفَـيْـرَةَ مُـقْـرِفُ

فيقول "قال الأصمعي المُقْرِف من الدواب الذي أحد أبويه برذون. وإنما ضربه مثلاً هـا هـنـا يـريـد أن أحـد أبـويه لـيس بـعـربي، والأصل لـلـدواب فـاسـتـعـاره للنَّاس"(٢٠٩).

لكن بعيدًا عن هذا الحضور الصريح لاستعارة الاستعارة في النقائض، ألم يكن ثمة حضور ضِمني لها في (مجاز القرآن)؟ أتصور أن التحليل التفصيلي والقراءة الحميمة لخطاب أبي عبيدة يكشفان عن حضور لافت لهذه الاستعارة حتى وإن كان حضورًا ضمنيًا، وسأختتم بمثال واحد فحسب، على الرغم من وجود عشرات الأمثلة والشواهد. ولعله يكفي الآن أن نقرأ مثلاً وعي أبي عبيدة بالأساس الاستعاري لفعل التسمية ولإطلاق اسم السُّورة على الوحدات النصية المغلقة في القرآن حيث يقول: "وإنما سُمِّيت سورة في لغة من لا يهمزها، لأنه يجعل مجازها مجاز منزلة إلى منزلة أخرى، كمجاز سورة البناء، قال النابغة الذبياني:

أَلَمْ تَـرَ أنَّ الـلـهَ أعْـطَـاكَ سُـورَةً تَـرَى كُلَّ مَـلِكٍ دونَـهـا يَـتَـذَبْـذَبُ

أي منزلة شرف ارتفعت إليها عن منازل الملوك، غير أن جمع سورة القرآن خالف جميع سورة البناء في لغة من همز، وفي لغة من لم يهمزها؛ قالوا جميعًا في جمع سورة القرآن "سُوَر" الواو مفتوحة .. وقالوا جميعًا في جمع سورة البناء

سُور الواو ساكنة.. ومجاز سورة في لغة من همزها مجاز: قطعة من القرآن على حدة وفضلة منه لأن يجعلها من قولهم: أسأرت سؤرًا منه، أي أبقيت وأفضلت منه فضله"(٢١٠). إنني أكتفي بهذا المثال الآن لا لسبب سوى أنني أدرك أن القارئ لا بدَّ من أن يكون قد أُرْهِق من تكثيف النصوص على هذا النحو، لكن عذري أنني كان عليَّ أن أحرث حقلاً أشاع الجميع أنه بور وغير ذي زرع؛ بينما كانت بذور ثماره تتناثر جذورًا في أراضي الآخرين، كما كان عليَّ أيضًا أن أكشف عن علاقات التناص الاستعاري بين نظرية التأويل البلاغي في (مجاز القرآن) ونظرية التأويل النحوي في (الكتاب)، ولعل عرض نقاط التلاقي والتقاطع بين النصين يكون قد أتاح إدراك نقاط الاختلاف، حتى وإن كان اختلافًا مثقلاً بوطأة دَيْنِه الاستعاري.

هوامش الفصل الثالث

١ ـ انظر سيبويه: (الكتاب)، ج ١، ص ٣٤.

٢ ـ انظر المصدر السابق، ج١، ص ٢٦ وما بعد، ٢١١ ـ ٢١٦، ٢٨٠، وما بعدها، ج٢، ص ج٣، ص ٢٧٨، ص ٥٤٦.

٣ ـ انظر المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٣٦ ـ ٤٨، ص ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

٤ ـ نفسه ج١، ص ٧٦، ٤٣٦، ٤٣٧.

٥ ـ انظر نفسه ج١، ص ٣٨، ٤١، ٦٦، ٩٢، ج٢، ص ٢٦، ١٧٥، ٢٩٣، ٣١٦.

٦ ـ انظر نفسه، ج١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

٧ ـ نفسه، ج١، ص ٢١٠.

٨ ـ نفسه، انظر على سبيل المثال ج١، ص ٢١٦، ج٢، ص ١٣١، ص ٣٨٦، ج٣، ص ١١٠، ص ١١٨.

9 _ see Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolutions, pp. 43-51

10 _ see Ricoeur, The Rule of Metaphor, p. 6

11 _ Lakoff G.and Jhonson M. Philosophy in the Flesh, pp 16-21.

١٢ ـ انظر شوقي ضيف (البلاغة تاريخ وتطور) ص ٢٩، وانظر ابن تيمية: (فتاوى ابن تيمية)، ج ٧، ص ٦٠.

١٣ ـ الأشعري: (مقالات الإسلاميين)،ج ١، ص ٣٣٨.

١٤ ـ الشهرستاني: (الملل والنحل)، ج١، ص ٧٣.

١٥ ـ ابن تيمية: (فتاوى ابن تيمية)، ج ١٢، ص ٦٨.

١٦ ـ المصدر السابق.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص١١٠، وانظر ج ٢٠، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

١٨ ـ نفسه، ج٨، ٢٧٣، وانظر ج ٢٠، ص ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

١٩ ـ نفسه، ج ٧، ٦١.

٢٠ ـ نفسه، ج ١٢، ٢٧٧.

٢١ ـ انظر نفسه ج ٢٠ ص ٤٥١ ـ ٤٥٢، وانظر نفسه، ج ٧، ص ٦١.

٢٢ ـ نفسه، ج ٧، ص ص ٦٠ ـ ٦١.

٢٣ ـ نفسه، ج٧، ص ٦٠.

٢٤ ـ حول مقتل الجَعْد بن درْهم، يحكي ابن تيمية، في الجزء الثاني عشر من فتاويه، أن خالد بن عبد الله القسري قد ضحَّى بالجعد بن درهم بواسط يوم النّحر. إذ قال: صصيا أيُّها النَّاسُ، ضَحُّوا، تقبَّل الله ضحاياكم، فإنِّي مُضحٍّ بالجَعْد بن درْهم، إنَّه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً، ولم يكلِّم موسى تكليمًا، تعالى الله عمَّا يقول الجَعْد بن درْهم عُلوًا كبيرًا. ثم نزل فذبحه.شش نفسه، ج ١٢، ص ٦٨. وقد كان هذا بناءً على أمر من الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، انظر ابن النديم، ج ٢، ص ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣. وقد ظل القتل والسجن والاضطهاد والمُلاحقة على الأفكار، والآراء، والرؤى من حينها إلى الآن سنة السلطات العربية والجماعات الإرهابية المتطرفة على حد سواء.

٢٥ ـ انظر شوقي ضيف: (البلاغة تاريخ وتطور)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٢٦ ـ حمادي صمود: (التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، ص ٩٨.

٢٧ ـ يشترك في هذا الموقف الكثير من الدارسين، انظر على سبيل المثال شوقي ضيف، (البلاغة تطور وتاريخ)، ص ٢٩ ـ ٣٠، وجابر عصفور: (الصورة الفنية)، ص ١٢٤، وحمادي صمود: (التفكير البلاغي عند العرب)، ص ٩٨، وسواهم كثيرون.

٢٨ ـ فلفهارات هاينركس، (موروثات نظرية الاستعارة في التراث العربي)، ترجمة طارق النعمان، مجلة إبداع، ع ٣٧/ ٣٨ صيف وخريف ٢٠١٣، ص ٧٨ ـ ٧٩. وعنوان الدراسة بالإنجليزية هو:

"Traditions of Metaphorology in Classical Arabic"

وقد حصلتُ على هذه الدراسة من أستاذي جابر عصفور فله كل الشكر والامتنان على عونه الدائم لتلاميذه.

٢٩ ـ أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ١٦.

٣٠ ـ ممن يردون على أبي عبيدة حول هذه المقولة ابن جرير الطبري، انظر الطبري: (تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، ج١، ص ١١٤ ـ ١٢١. وانظر أيضًا رد أبي علي الفارسي الذى يوجزه ابن جني فى (الخصائص)، ج٣، ص ٢٤. وانظر أيضًا ابن تيمية، (فتاوى ابن تيمية) المجلد الثاني عشر، ص ص ١٦٩ ـ ١٧٠، حيث يرى أن الجهمية قد قالوا إن الاسم غير المُسمَّى ليتوسلوا

بذلك إلى أن يقولوا: أسماء الله غيره؛ أما فيما يتعلق بمن يقبلون المقولة فانظر الباقلاني، (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به)، ص ٧٤، وص ٦٠، حيث يقول: "إن الاسم هو المُسمَّى بعينه وذاته والتسمية الدالة عليه تُسمَّى اسمًا على سبيل المجاز والدليل عليه قوله تعالى: (تبارك اسم ربك) ومعناه: تبارك ربك".

٣١ ـ الباقلاني: (الإنصاف)، ص ٦١.

٣٢ ـ ابن تيمية، ج ١٢، ص ٢١٢.

٣٣ ـ المصدر السابق.

٣٤ ـ انظر ياقوت الحموي: (معجم الأدباء: المعروف بإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ج٧، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

٣٥ ـ حول أفعال الكلام غير المباشر، انظر على سبيل المثال:

J.R.Searl (1993), Metaphor p. 84, 87.

وانظر أيضًا:

J. L. Morgan (1993), Observations on the Pragmatics of Metaphor p p. 127-128, 134.

وانظر أيضًا:

S. R. Levin (1993), Language, Concepts, and World: Three Domains of Metaphor p. 112, 118, 119.

٣٦ ـ حول شروط الصدق، انظر:

J R. Searl (1993), pp., 85-86.

٣٧ ـ حول أثر أو لازم فعل الكلام، انظر:

J. L. Austin (1995), How to Do Things with words, p. 99, 101, 301.

٣٨ ـ ياقوت الحموي: مصدر سابق، ص ١٦٧.

٣٩ ـ انظر أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج١، ص ١٦.

٤٠ ـ حمادي صمود: (التفكير البلاغي عند العرب) مرجع سابق، ص ٩٨.

٤١ ـ انظر بهذا الخصوص، على سبيل المثال فقط:

M.I. Pratt (1996), Ideology and Speech-act Theory, p p. 181-193.

٤٢ ـ بخصوص كل من مقولات اللغة المُحايدة واللغة الشفافة ودرجة صفر البلاغة ودرجة صفر الأسلوب، انظر على سبيل المثال كلاً من:

P. Ricoeur (1993), The Rule of Metaphor, pp., 138-143.

S. Fish (1995), Rhetoric, pp. 203-222.

٤٣ ـ حول المبدأ التعاوني، انظر:

P. Grice (1994), Logic and Conversation, p p., 57-73.

٤٤ ـ بخصوص هذا التصور لدى هابرماس، انظر:

ـ S. Fish (1995), Rhetoric, p p. 218-219.

٤٥ ـ انظر:

T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, pp. 125-27.

٤٦ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص٨.

٤٧ ـ شوقي ضيف: (البلاغة تطور وتاريخ)، ص ٢٩.

٤٨ ـ انظر هامش (٢٨) من هذا الفصل.

٤٩ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٨ ـ ١٩.

٥٠ ـ حول هذين التصورين انظر:

Gillian Brown and George Yule (1983), Discourse Analysis, pp. 192-193.

٥١ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص٨.

٥٢ ـ المصدر السابق، ص ١١١.

٥٣ ـ نفسه، ص ١٢٦.

٥٤ ـ حول هذه العبارات انظر على سبيل المثال سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ٧٢، ٨٣، ٣١٢ ـ ٣٧١.

٥٥ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١ ص ٢٤٧.

٥٦ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج٢، ص ٣٤٥.

٥٧ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٢٥٣.

٥٨ ـ المصدر السابق، ص ٢٨٥.

٥٩ ـ نفسه، ص ٢٨٥.

٦٠ ـ نفسه، ص ٣٣٠.

٦١ ـ نفسه، ج٢، ص٢.

٦٢ ـ نفسه، ج١، ص ٨.

٦٣ ـ سيبويه: (الكتاب) ج١، ص ٢١٢، وانظر: ج٣، ص ٢٤٧.

٦٤ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص٩.

٦٥ ـ المصدر السابق، ج٢ ص ١٩٢

٦٦ ـ نفسه، ج١، ص ٣٣، وانظر أيضًا: ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

٦٧ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج٣، ص ١٠٣.

٦٨ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١١ ـ ١٢.

٦٩ ـ المصدر السابق، ص٩.

٧٠ ـ نفسه، ص ١٣١، وانظر ج٢، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٧١ ـ نفسه، ج١، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

٧٢ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١ ص ٢١٠، وانظر: ص ٧٥ ـ ٧٦.

٧٣ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص٩.

٧٤ ـ المصدر السابق، ج٢، ص ٤٥.

٧٥ ـ نفسه، ج١ ص ٣٥٣، وقارن مع سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٧٦ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص٩.

٧٧ ـ المصدر السابق، ص ١٠٨.

٧٨ ـ نفسه، ص ص ٩ ـ ١٠.

٧٩ ـ نفسه، ص ١٦٦.

٨٠ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج٣، ص ص ٦٢١ ـ ٦٢٢.

٨١ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٠.

٨٢ ـ نفسه.

٨٣ ـ نفسه، ج٢ ص ٣٦ ـ ٣٧.

٨٤ ـ نفسه، ص ٣٧.

ـ نفسه، ج١، ص ١٠.

٨٦ ـ نفسه، وقارن مع سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ص ٧٤ ـ ٧٦.

٨٧ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨

٨٨ ـ المصدر السابق، ص ١٠.

٨٩ ـ نفسه، ج٢، ص ٢٥٨.

٩٠ ـ نفسه، ج١، ص ١٠.

٩١ ـ نفسه، ص ١٣٩.

٩٢ ـ نفسه، ص ١٥.

٩٣ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج٢، ص ٤٧.

٩٤ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٢.

٩٥ ـ المصدر السابق، ص ١٥، وانظر ص ٢٤١.

٩٦ ـ نفسه، ص ١٢.

٩٧ ـ نفسه.

٩٨ ـ نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

٩٩ ـ نفسه، ص ٩٢، وقارن مع سيبويه: (الكتاب)، ج١ ص ١٨١.

١٠٠ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ٢١٢.

١٠١ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٠ ـ ١١.

١٠٢ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٦.

١٠٣ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج٢، ص ٤٧ ـ ٤٨.

١٠٤ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١١.

١٠٥ ـ المصدر السابق.

١٠٦ ـ نفسه.

١٠٧ ـ نفسه، ص٢٣ ـ ٢٤، وانظر ص ٢٥٢.

١٠٨ ـ نفسه، ص ٢٥٢.

١٠٩ ـ نفسه، ص ٢٧٣.

ـ نفسه، ج٢، ص ١٣٩.

١١١ ـ نفسه، ج١، ص ١١، وانظر ج١، ص ٢٥ ـ ٢٦، ٣٤ ـ ٣٥، ١٠٧، ١٥٧، ٢٧٩، ٢٨٥، ٣٣٥، ٣٣٦، ج٢، ص ٣١، ٤٨، ٥٦، ٥٨، ٦٩، ٧١، ٦١١، ١٢٣، ١٣١، ١٤٠، ٢٥٦، ٢٣٢، ٣٠٤.

١١٢ ـ نفسه، ج١، ص ١٥٧.

١١٣ ـ سيبويه، الكتاب، ج١، ص ص ١٨٠ ـ ١٨١، وانظر، ج٢، ص ٢٦، ج٣، ص ص ٥٩ ـ ٦٠، ص ص ١١٤ ـ ١١٥، ص ١٢٩، ص ١٤٠، مع ملاحظة أن مصطلح اللغو هو المستخدم للزيادة.

١١٤ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٢.

١١٥ ـ المصدر السابق، ص ٧٠، وانظر ص ٢٢٣، ص ٢٢٦.

١١٦ ـ نفسه، ص ١٢.

١١٧ ـ نفسه، ص ١٥.

١١٨ ـ نفسه، ص ١١٢.

١١٩ ـ نفسه، ص ٣٦٨.

١٢٠ ـ نفسه، ص ١٧٣.

١٢١ ـ نفسه، ص ١٨٥، وانظر أيضًا ص ٢٧، وقارن مع سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص٣٤، ص ٥٦، ص ٨١، ص ٢٠٣.

١٢٢ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ص ١٢ ـ ١٣.

١٢٣ ـ المصدر السابق، ص ٦٥، وانظر أيضًا ص ١٤٠.

١٢٤ ـ نفسه، ص ٦٨.

١٢٥ ـ نفسه، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

١٢٦ ـ نفسه، ص ١٣، وانظر ص ٣٥٢، وقارن مع سيبويه: (الكتاب) ج٣، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

١٢٧ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٣، وانظر ص ١٤.

١٢٨ ـ المصدر السابق، ص ١٥.

١٢٩ ـ نفسه، ص ١٣، وانظر ج٢، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

١٣٠ ـ نفسه، ج١، ص ١٤، وانظر ص ٣٤ ـ ٣٥، ج٢، ص ٢٣ ـ ٢٤.

١٣١ ـ نفسه، ج١ ص ١٤.

١٣٢ ـ نفسه، ص ١٥.

١٣٣ ـ نفسه.

١٣٤ ـ نفسه، ص ١٦ وانظر سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

١٣٥ ـ أبو عبيدة (مجاز القرآن)، ج١، ص ١٦.

١٣٦ ـ انظر:

Friedrich Nietzsche (1992), Thuth and Falsity in an Ultramoral Sense, p p. 634-639.

١٣٧ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٧٩.

١٣٨ ـ المصدر السابق، ص ٣٥٩.

١٣٩ ـ نفسه، ص ٣٧.

١٤٠ ـ نفسه، ج٢، ص ٦٨.

١٤١ ـ حول الاستعارة غير المفيدة والفارق بينها وبين المفيدة، انظر عبد القاهر الجرجاني: (أسرار البلاغة)، ص ص ٢٩ ـ ٤٠.

١٤٢ ـ ابن قتيبة: (تأويل مُشْكِل القرآن)، ص ص ٢١٢ ـ ٢١٤، أمَّا ابن جني فيقرأ البيت بوصفه داخلاً فى نطاق الحمل عى المعنى، أي "مُتقلِّدًا سيفًا وحاملاً رمحًا"، ابن جني: (الخصائص)، ج٢، ص ٤٣١.

١٤٣ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج٢، ص ١٢٧.

١٤٤ ـ المصدر السابق، ص ١٩٦.

١٤٥ ـ نفسه: ج١، ص ٧٣.

١٤٦ ـ نفسه، ص ١٩١.

١٤٧ ـ نفسه، ص ٢٦٩.

١٤٨ ـ نفسه، ص ٢٨٧.

١٤٩ ـ نفسه، ص ٣٣٨.

١٥٠ ـ نفسه، ص ٣٢٧.

١٥١ ـ نفسه، ص ٣٤٥.

١٥٢ ـ نفسه، ص ٣٦٧.

١٥٣ ـ نفسه، ج٢، ص ١١٦.

١٥٤ ـ نفسه، ج ص ١٢٨.

١٥٥ ـ نفسه، ص ١٥٥.

١٥٦ ـ نفسه، ص ٢١٢.

١٥٧ ـ نفسه، ص ٢٢٨.

١٥٨ ـ نفسه، ص ١٢٤، وانظر ص ١٢٥.

١٥٩ ـ نفسه، ج٢، ص ٢٥٢، وانظر نفسه، ص ٢٦٥، وقد سبق أن أوردنا حديثه عن تعدد دلالة كلمة "حرد" فى النوع الثامن والعشرين.

١٦٠ ـ نفسه، ج١، ص ٣٩.

١٦١ ـ نفسه، ص ٥٨.

١٦٢ ـ وهو ما سيُحدِّده البعض بعد ذلك بأنه مقلوبٌ على الغلط وسيعترض ابن قتيبة على هذه التسمية على الرغم من أنه يُدرِج هذه الشواهد تحت مصطلح المقلوب، انظر ابن قتيبة: (تأويل مشكل القرآن)، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

١٦٣ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٨٧.

١٦٤ ـ المصدر السابق، ص ٩١.

١٦٥ ـ نفسه، ص ١٨٦.

١٦٦ ـ انظر عبد القاهر الجرجاني: (دلائل الإعجاز)، ص ص ٢٩٣ ـ ٣٠٣، وانظر أيضًا ص ٤٦٣ حيث يُعلِّق على هذه الآية تحديدًا.

١٦٧ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٢٧٩، وانظر ص ٣٣٩ حيث يحلِّل أيضًا آية "اشتد بهم الريحُ فى يومٍ عاصف".

١٦٨ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ١٦٠.

١٦٩ ـ حول علاقات المجاز المرسل انظر على سبيل المثال كلاً من:

ـ الغزالي: (المُسْتَصْفَى فى علم الأصول)، ص ١٨٦.

ـ ابن الأثير: (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر)، ج٢، ص ص ٧١ ـ ٧٦.

ـ يحيى بن حمزة العلوي: (كتاب الطراز المُتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز)، ج١، ص ص ٦٩ ـ ٧٣.

ـ الخطيب القزويني: (التلخيص فى علوم البلاغة)، ص ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨، و(الإيضاح فى علوم البلاغة)، ج٥، ص ص ٢٠ ـ ٣٤.

١٧٠ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٢٩٧.

١٧١ ـ المصدر السابق، ص ٢٩٨.

١٧٢ ـ نفسه، ج٢، ص ٣٠٤.

١٧٣ـ نفسه، ج٢، ص ٢٦.

١٧٤ ـ نفسه، ج١، ص ١٢٢.

١٧٥ ـ نفسه ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

١٧٦ ـ نفسه، ص ١٥١.

١٧٧ ـ نفسه، ص ٢١٦.

١٧٨ ـ نفسه، ص ٢٧٢.

١٧٩ ـ نفسه، ص ٢٧٤.

١٨٠ ـ نفسه، ص ٢٨٢.

١٨١ ـ نفسه، ص ٣٤٨.

١٨٢ ـ نفسه، ج٢، ص ١٦.

١٨٣ ـ نفسه، ص ٧٢.

١٨٤ ـ نفسه، ص ١٧٦.

١٨٥ ـ نفسه، ص ٣١٠.

١٨٦ ـ انظر ابن قتيبة: (تأويل مشكل القرآن)، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٢.

١٨٧ ـ انظر السكاكي: (مفتاح العلوم)، ص ١٧١ ـ ١٧٤، ص ٣٠١، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٨.

١٨٨ ـ سيبويه: (الكتاب)، ج١، ص ١٤٢.

١٨٩ ـ المصدر السابق، ص ٣٣١.

١٩٠ ـ نفسه، ج٣، ص ١٧٣.

١٩١ ـ نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

١٩٢ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٣١.

١٩٣ ـ المصدر السابق، ص ٣٥ ـ ٣٦.

١٩٤ ـ نفسه، ص ٢٨٧، وانظر ج٢، ص ٢٧٩.

١٩٥ ـ انظر على سبيل المثال، الزمخشري: (الكشّاف)، ج٤، ص ١٩٤، حيث يذهب إلى هذا كُلٌّ من الزمخشري، وابن المنير.

١٩٦ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج٢، ص ١١٨.

١٩٧ ـ المصدر السابق، ص ١٤٩.

١٩٨ ـ نفسه، ص ١٥٠.

١٩٩ ـ نفسه، ص ١٥٦.

٢٠٠ ـ نفسه، ج١، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

٢٠١ ـ نفسه، ج٢، ص ١٨١.

٢٠٢ ـ نفسه، ص ٢٣١.

٢٠٣ ـ نفسه، ص ١٢٢.

٢٠٤ ـ نفسه، ص ١٩٧.

٢٠٥ ـ نفسه، ص ٢٧٠.

٢٠٦ ـ أبو عبيدة: (شرح نقائض جرير والفرزدق)، ج٢، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

٢٠٧ ـ المصدر السابق، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

٢٠٨ ـ نفسه، ص ٥٠٦.

٢٠٩ ـ نفسه، ص ٧٤٣.

٢١٠ ـ أبو عبيدة: (مجاز القرآن)، ج١، ص ٣ ـ ٥.

الفصل الرابع

المجاز واستراتيجية الاتساع

١ ـ مدخل:

يفقد المشروع الجاحظي للبلاغة الكثير من خصوبته، أو لعلنا نقول إنه يُخْصَى تمامًا ما لم تتم قراءته انطلاقًا من استراتيجية الكتابة ذاتها في نصوصه وكما يحتلها خطابه في تحولاته المختلفة. أمَّا محاولات قراءته انطلاقًا من البحث عما يحويه خطابه من مقولات أو مصطلحات أو مفاهيم أو إيديولوجيات أو ما شابه وفقط؛ فإنها لا تقرأ بلاغة الجاحظ ولا حتى تصورات أو مفاهيم الجاحظ عن البلاغة، وإنما تقع، إذا جاز القول، فيما يمكن أن ننعته بمغالطة مجاز الجزئية: إذ إن بعض هذه القراءات يكتفي بأن يقرأ بعض مكونات التناص في نص الجاحظ بوصفها نص الجاحظ، وبحكم تنوع هذه المكونات واختلافها وتبايناتها أحيانًا ما تُصدِر هذه القراءات أحكامًا من قبيل أنه نصٌّ تجميعيٌّ يعرض مجموعة من المَرْوِيَّات أو التناقضات، أو أنه نص استطرادي وفوضوي يفتقر إلى منطق التنظيم والترتيب أي إلى منطق الكتابة وأن هذا بدوره وليد حداثة عهده بالكتابية وهيمنة النزعة الشفاهية عليه، أو أن يكتفي في أفضل الأحوال أو إلى جوار هذا بوصفه بموسوعية الثقافة والمعرفة(١).

أمَّا استراتيجية النص الجاحظي في الكتابة والانكتاب فغائبة ومُغيَّبَة تمامًا، وتنوب عنها مجموعة من النعوت والأوصاف عمَّا يُتصوَّر أنه أسلوب الجاحظ من قبيل: الازدواج، وطول الجمل، وعدم تعمد السجع وتلقائيته، والاستطراد، وما شابه، أو أن تقرن هذه السمات بمجموعة من الإشارات إلى

ما يحظى به من موسوعية ثقافية، وتأثير علم الكلام واعتزاله على أسلوبه وأنه سر من أسرار تميزه.

هذا في حين أن خطاب الجاحظ مُؤسَّس على استراتيجية ديالوجية ولكن بمفهوم خاص جداً للديالوجية؛ إذ إنها ليست ديالوجية شخوص فحسب وإنما أيضًا ديالوجية نصوص وأجناس كلام[٢] Speech Genres والميكانزم الذي تتحرك من خلاله هذه الديالوجية هو ميكانزم التجاور وصدم النصوص وأجناس الكلام ببعضها البعض، إن هذا التلاقي غير المتوقع بين النصوص وأجناس الكلام المختلفة والمتنوعة يدفع هذه النصوص والأجناس للتحاور فيما بينها ويجعل هذا التحاور يتخذ علاقات ذات أشكال متباينة ومتنوعة تباين وتنوع الصراع والرفض والتخاصم والتدابر، والتجاوب والتآزر والتكامل والتفاوض والتساؤل، وفي جميع الحالات يظل التنوع والاختلاف والحركة والانزلاق من نص إلى نص، ومن أفق إلى أفق، ومن فضاء إلى فضاء، ومن جنس كلامي إلى آخر، قادرًا على شق ثغرات داخل هذه الفضاءات والآفاق، ثغرات تسمح باستضافة الآخر وصوته فيها حتى وإن كانت ترفضه، إذ نجد فضاء الموعظة، مثلاً، مسكونًا رغمًا عنه بفضاء المجون والعكس. فعبر هذا التداخل والتصادم والانفتاح بين الآفاق تنفتح وتتخلف ثغرات أخرى وشقوق من الأسئلة؛ فتتشكل مساحات للأنا في الآخر وللآخر في الأنا، وينكتب المكتوب كتابة آخرى وجديدة. فعبر تجاور النصوص تتولد حرارة أخرى، يتولد جنس للكتابة أو جنس الكتابة، تنثر العدوى جراثيمها وتتبادل النصوص المرض والعافية. هكذا يُمارِس الجاحظ إذًا طقس النثر والمناثرة، أو بعبارة أقرب إلى عبارته، يدع النصوص تتناكح وتتلاقح[٣]، وعبر تناكحها وتلاقحها، أو لنقل عبر تماجزها تتوالد آفاق نصه وخطابه، وبهذا المعنى فإن نص الجاحظ نص هجين[٤] hybrid متعدد الأصوات والنبرات والأساليب، نص يتلاعب بالأصوات وبالنصوص وبأجناس الكلام مُرتحِلاً فيما بينها ومُطعِّمًا بعضها ببعض، نص مسكون برُهاب الملل، وهاجس الحركة، وتحريك وتنشيط القارئ، وأمَّا كيف ومِمَّا يتوالد نشاط وتنشيط القارئ، فمن نشاط وتنشيط النصوص لبعضها البعض عبر التجاور والاختلاف والحوار والمحاورة.

لقد دأبت غالبية دراساتنا حول المفاهيم البلاغية على اختلافها، وحول تاريخها، أن تقتفي وتتبع آثار المقولات التصورية على نحو مفارق يفصل بينها وبين النسائج النصية التي تتشكل فيها ومن خلالها مكتفية، في ذلك، بمنطق التصريح أو بمنطق ظاهر النص. ووفق هذا المنظور الذي لا يكترث إلا بالظاهر والصريح والمُجرَّد وحضوره، وإلا بالتصورات النمطية حول الكتابة، يبدو مفهومًا أن نجد من مؤرخي ودارسي البلاغة من يتأسف ويتأسى على أن الجاحظ "على غزارة المادة المُتجمِّعة لديه وعدم توفقه دائمًا إلى سياستها وترويضها، لم يخص في المُتبقِّي من آثاره البحث البلاغي بكتاب مستقل يجمع مسائله ويُبوِّبُها[٥]، أو أن "البيان والتبيين" للأسف قد أتى وكأنه "مختارات أدبية تتخللها أحكام نقدية" أو أنه "مما يستدعي الانتباه في مضمون "البيان والتبيين" أمران أساسيان:

تنوع المادة وتعدد مواردها، وعدم تقيد صاحبها في التأليف بينها بمنهج مُحْكَم يُجنِّبه "الفوضى" والتداخل اللذين يلاحظهما قارئ الكتاب"[٦].

وإذا كان من يقول هذه الأقوال يستمد مشروعية أحكامه من أبي هلال العسكرى، فإن الأمر يبدو بالتأكيد في غنى عن التعليق. وبالطبع وفق هذا المنظور يجب علينا إذا ما بحثنا في نص كنص الجاحظ عن مفهوم للمجاز أن نبحث فقط تحت هذه العناوين أو بالأحرى أن نبحث عن هذه العناوين ذاتها: مجاز، استعارة، تمثيل، مثل، إشارة وحي، كناية، تعريض. وبالطبع أيضًا فإن ما ستجده مثل هذه الدراسات تحتها، حتى وإن احتفت بما تجده، لن يكون كثيرًا، سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف[٧]. ومن ثم فإن مفهوم الاستعارة مثلاً سيكون أكثر اكتمالاً ونضجًا لدى غيره من التالين مما هو عليه لدى الجاحظ، وعلى هذا قِسْ، ذلك أننا مع هؤلاء البلاغيين إزاء مُعرَّف Definiendum وتعريف Definition. أما أن يكون ثمة تصور أو تصورات، ناهينا عن أن نقول، مثلاً، نظرية ما ولو ضمنية أو مُضْمَرة للمجاز في كتابات الجاحظ وإن لم يكن تحت هذه العناوين أو تحت عناوين أخرى، أو عبر استراتيجية الكتابة التي يمارسها الجاحظ فهو ما قد يبدو للبعض أو الكثيرين نوعًا من التمحل والإفراط في التأويل Over interpretation، بل وربما حتى عدم الاحترام والمراعاة لقداسة

المفهومي، أو خلطًا وتشويهًا لدقة وصفاء ونقاء وشفافية المفاهيم، إلا أن هذه الشوشرة وهذا التشويش تحديدًا هما ما يمثل مرغوب هذه القراءة، مادامت، وكما يقول لنا ألتوسير، ليست هناك قراءة بريئة[٨]، حتى بما في ذلك تلك القراءات المُولَعة بدقة وحُرمة وقداسة المفاهيم. لكن وإن كانت جميع القراءات تستوي في عدم البراءة فإن المؤكد أنها لا تتساوى في درجة الخصوبة؛ ومن ثم يظل هذ هو الرهان؛ ولذا فإن هذه القراءة ستبحث عن المفهومي على هوامشه وفي الأحراش، في أراضٍ أخرى حيث لا يوجد وحيث ليس هو، لترى كيف يتلاعب بنا هو الآخر فيوجد في غيابه أكثر مما يوجد في حضوره.

٢ ـ الارتجال/ الكتابة

إن نص الجاحظ حول العرب والارتجال والبديهة يبدو نصًا إشكاليًا بالنسبة لمجمل نصوص الجاحظ حول الكتابة وثقافة الكتابة التي يبدو مُدافِعًا مُستمِيتًا عنها في الحيوان وفي الرسائل بل وحتى في بعض ثنايا البيان، إذ نجده في هذا النص على العكس من ذلك، يجعل المعرفة الكتابية المتولدة عن الكتب وطول الفكرة والتأمل والمشاورة والمعاونة والتفكر ودراسة الكتب معرفة باردة مُؤسَّسة على اقتصاد تراكمى هو اقتصاد الكتابة، في مقابل المعرفة العربية الشفاهية الطازجة المتولدة عن الارتجال والتي تبدو، على النقيض، وكأنها معرفة حارة مُؤسَّسة على ومضات البديهة وبروق الإلهام، معرفة انبجاسية دون معاناة أو مكابدة أو استعانة أو تنقيب، مباشرة مباشرة التحام الوهم مع الكلام وانقضاضه عليه لتنثال فيوض الألفاظ انثيالاً. إنه نمط من المعرفة والبيان برقي وناري ومائي، طبيعي طبيعية البرق والغيث المنثال، أو البئر الفائرة بحرارة باطنها. نمط لا يعرف كما يرى الجاحظ هنا منطق الاحتفاظ بالطاقة ومراكمتها أو تأجيل إخراجها أو نقلها من حاوٍ إلى آخر. فالعربي لا يُقيِّد على نفسه ولا يدرسه أحدًا من ولده ثقة بالقدرة على قهر الكلام[٩]. إن صورة الفارس أو استعارة الفروسية وقيمها تُظلِّل مشهد علاقة الخطيب العربي بخطابه، وتُرسِّم خطوط علاقة المتكلم عمومًا بلغته؛ إذ "للعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم وهذه

أيضًا فضيلة أخرى. وكما جوَّزوا لقولهم أكل وإنما عض وأكل وإنما أفنى وأكل وإنما أحاله وأكل وإنما أبطل عينه ـ جوَّزوا أيضًا أن يقولوا ذقت ما ليس بطعم، ثم قالوا: طعمت لغير الطعام"[١٠]. إن هذه الاستعارة المُؤسَّسة على قيم الفروسية لا تقتصر على زمن الجاحظ، وإنما تمتد إلى ما بعد ذلك بكثير، ولعل ابن جني يمثل واحدة من أهم محطاتها في استعارته الأثيرة عن شجاعة العربية التي تتحول إلى صورة مظلية تُظلِّل ظواهر تركيبية وأسلوبية ودلالية عديدة ومتنوعة، وعلى رأسها بالطبع المجاز الذي يتصور ابن جني أنه حِكْرٌ أو شِبْه حِكْرٍ على العربية.

إن الجاحظ مُنقسِمٌ على نفسه وعلى وعيه انقسامًا يفوق انقسام روسو في موقفه من الكتابة[١١]. فهو يدافع في الحيوان عن الكتابة دفاعًا يضعه في المعسكر النقيض الذي يهاجمه، وهو هنا يدافع عن الشفاهية وقيمها دفاعًا يضعه دونما تحفظ في معسكر روسو، وبالطبع وفي الحالين انطلاقًا من سياقات ومواقع ودوافع مختلفة. وإن كان هذا لا يمنع، في الواقع، من أن ثمة تشابهًا لافتًا ما بين موقف الجاحظ هذا وموقف روسو، ولعله تكفي هنا الإشارة إلى تيمات الشفاهية الأثيرة من انبجاس وانثيال وتلقائية وعفوية التي نجدها حاضرة لدى الجاحظ كما نجدها حاضرة لدى روسو في مقاله عن أصل اللغات الذي يقرأ جاك دريدا مفارقاته قراءة تفصيلية في كتابه (عن علم الكتابة).

إن الكتابة تبدو قرينة التكرار والاحتذاء والمراجعة، بينما تبدو الشفاهية قرينة الإبداع والتدفق والمبادرة، تبدو الكتابة محكومة بالتكلف والقصد والتحفظ والطلب، أما الشفاهية فلا يحكمها إلا ضغط اللحظة ووطأة الرغبة وتفجرها، ومع ذلك فالجاحظ يستخرج ويختار وينتخب وينتقي وينتف ويجرد النصوص ليكتب، فضلاً عن كده وجهده في تسجيل وتقييد هذه النصوص كتابة الآن ضمن نصه، وتحويلها إلى نص كتابي عبر الاختيار وإعادة القراءة والكتابة وإعادة التوزيع.

ولا يقتصر الأمر، في ظل الصراع الشعوبي المُحرِّك لهذا الخطاب على ذلك، بل يتعداه إلى محاولة تبني تكنيك التهوين من شأن الآخر إذا ما قُورِنت مزاياه وفضائله بفضائل الأنا، إذ إن ما قد يُعزَى إلى الفُرس أو إلى من سواهم من

العجم من اقتدار على الخطابة لا يرقى في النهاية إلى اقتدار العرب، ذلك أن اقتدارهم هذا ليس اقتداراً تلقائيًا أو عفويًا وإنما هو وليد "طول فكرة، وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة"(١٢)، وبالإضافة إلى تكنيك التهوين نجد أيضًا تكنيك التشكيك؛ إذ "لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفُرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولدة، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل ابن هارون، وأبي عبيد الله، وبعد الحميد وغيلان يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل، ويضعوا مثل تلك السير"(١٣). إن منطق التعاير الثقافي يفرض نفسه على مُفكِّر فذ مثل الجاحظ في محاولة للحفاظ على الهوية الثقافية وصد العدوان العنصري العرقي بمثيله.

وبالطبع، فإن البيان العربي يتحول هنا إلى هُوِيَّة للذات الثقافية ولا يصبح مُجرَّد مجاز من مجازاتها، إذ تنمحي تمامًا المسافة بين مثل هذه الذات الجمعية المتخيلة وبين خطابها لتصبح صفرًا، ويصبح خطاب العرب هو ذاتهم وما من مسافة فاصلة بين الإنسان وكلامه، دون أي وعي أن هذا الخطاب ليس واحدًا ومُتعددًا أو أنه ينتمي إلى الأمس وإلى ذات أخرى، ذات أو ذوات أخرى، إلا أن ذات اليوم لم يكن بوسعها أن ترى أن ثمة اختلافًا يفرق اليوم عن الأمس، وحتى لو رأته أو استشعرته على نحو لا واعٍ فلم يكن بمقدورها أن تُصرِّح به وهي تعي أنها تُصرِّح به. إن التقمص الاستعاري الذي يمزج الماضي بالحاضر يصوغ هُوِيَّة وذاتًا لا تستطيع أن تدرك اختلافها أو تعيه صراحة حتى في اللحظة ذاتها التي تمارس فيها هذا الاختلاف وتخلقه، وكأن خطاب الجاحظ في جانب منه هنا تمثيل لمفارقة إحدى العبارات التي يُورِدها والممثلة لأزمة علاقة الابن بالأب وبالنسب: "لو كنتُ ليس أنا، وأنا ابنُ من أنا منه، لكنت أنا أنا وأنا ابنُ من أنا منه. فكيفَ وأنا أنا وابن من أنا منه"(١٤).

وبالطبع فإن الأب لدى الجاحظ هو الأب الثقافي، وعلاقة الأنا به مُلتبِسة التباس ضمير الأنا في العبارة التي تبدو فيها الأنا وكأنها واعية ضرورة الاختلاف إلا أنها عاجزة عنه بحكم أنا أعلى داخل أناها، أنا تحول دون أن تكون أناها أناها. إلا أن رغبة خطاب الجاحظ في التجاوز لا تغلق السؤال على هذا

النحو الإشكالي المتعارض في العبارة، وإنما تسعى لشق قنوات وجسور ومجازات بين الأنا والأب عبر الآخر ومن خلال هذا الآخر، ومن خلال إعادة قراءة تاريخ الآخر في الأب تعيد كتابة النصوص الثلاثة نص الآخر ونص الأب، ومن خلالهما تكون قد أعادت كتابة نصها.

٣ ـ مجازية العصا

إن العصا كنص ثقافي مجازي متعدد النسب؛ إذ ينتمي للآخر وللأب في آن واحد. على هذا النحو المُرَكَّب يعيد الجاحظ كتابة نسب العصا الكتابي عبر مجموعة من الأنبياء الكتابيين والعجم ممن "الشعوبية إليهم أميل وعلى فضائلهم أحرص"(١٥) عبر سليمان وموسى(١٦). وهكذا عبر مجاز إعادة القراءة وإعادة الكتابة يُلقي الجاحظ عصا نصه، عصا الكتابة، بين نصوص العصا المختلفة لينسخ صلابتها ويجعلها عصا ـ حية كعصا موسى الحية، المهتزة كأنها جان ليجعلها مباركة مباركة الشجرة التي جاورتها والتي هى منها(١٧)، وليجعلها نارية نارية العيدان القادحة المُوريَة، ويستمر الجاحظ قارئًا التشابه والاختلاف والتحولات والانزلاقات المتنوعة، المتجاوبة والمتباينة التي تتحرك عبرها العصا لنجدها مرة مقترنة بالكلمة الطيبة، "نخلة أصلها ثابت وفرعها في السماء"(١٨)، وأخرى بشجرة الكلام المباركة ثم بشجرة المعرفة التي اقترن بها المصير الإنساني مع آدم وحواء، مثلما تقترن بسدرة المنتهى والمعراج(١٩)، ثم مرة أخرى بآدم وحواء والمعرفة والحيلة وإبليس الذي "حين اجتهد في الاحتيال لآدم وحواء لم يصرف الحيلة إلا إلى الشجرة"(٢٠). ومن الحيلة وإبليس والشجرة والإنسان ينشي ويلتوي خطاب الجاحظ قليلاً ليحكي حكاية شديدة القِصر عن شر الحَجَّاج وتمثيلاً بالغ التكثيف والعمق في دلالته على الترابطات المجازية بين العصا والقلم والكتابة والكاتب والشجر والجنس والقوة؛ إذ: "فيما يُضرَب بالأمثال من العصا قالوا: قال جميل بن بُصْهَرَى حين شكا إليه الدَّهاقين شَرَّ الحَجَّاج، قال: أخبروني أين مولده؟ قالوا: الحجاز. قال: ضعيف مُعجَب. قال فمنشؤه؟ قالوا: الشام. قال: ذلك شر. ثم قال: ما أحسنَ حالَكم إن لم تبتلوا معه بكاتب منكم يعني من أهل

بابل فابتلوا براذان فروح الآعور. ثم ضرب لهم مثلاً فقال: إن فأسًا ليس فيها عودٌ أُلْقِيَتْ بين الشجر، فقال بعض الشجر لبعض: ما أُلْقِيَتْ هذه ها هنا لخير. قال: فقالت شجرة عادية: إن لم يدخل في اِست هذه عودٌ مِنْكُنَّ فلا تَخَفْنَهَا"(٢١). ومن قوة الكتابة والكاتب والقلم وعنفها والمجازية الجنسية الذكورية لكل من الكتابة والكاتب والقلم إلى كتابة الإيماء الجسدي مع الحُر والكتابة بالعصا على جسد العبد:

الْعَبْدُ يُقْرَعُ بِالْعَصَا وَالْحُرُّ تَكْفِيه الإشارةُ(٢٢)

وهكذا يتحول خطاب الجاحظ من قراءة وكتابة المجازات الثقافية للعصا خارج وداخل الثقافة العربية إلى التحولات المجازية للعصا في أنواع مختلفة من الخطاب العربي قارئًا الانزلاقات والتنويعات المجازية المخلتفة والمتعددة كدال متناثر في فضاءات شتى. إذ "ذكرُ العصا يجرى عندهم في معانٍ كثيرة" ففي المثل للأمر الكبير يحدث عن الأمر الصغير "العصا من العُصَيَّة، والأفعى بنتُ حيَّة". ويقول الأسدي:

عِصِيُّ الشَّملِ من أسدٍ أرَاها قَدْ انْصَدَعَتْ كَمَا انْصَدَعَ الزُّجَاجُ

ويقال : "فلانٌ شقَّ عصا المسلمين" ولا يُقال شقَ ثوبًا ولا غير ذلك مما يقع عليه اسم الشَّق"(٢٣).

ويمضي الجاحظ هكذا رَاصِدًا العديد من التحولات والانزلاقات المجازية والاستعارية للعصا في العديد من أجناس الكلام المختلفة، من قرآن وشعر وأخبار ورواسم تعبيرية من خطاب الحياة اليومية. ثم يعاود ليُضَفِّر حكيًا بحكي حول خِصال العصا ومنافعها المألوفة والمبتكرة، التي تجعل من العصا يدًا أخرى وساقًا أخرى وعينًا بديلة للأعمى، إن العصا امتداد للجسد ولأعضائه أو بعبارة أخرى هي تقنية أولية ولَّدتها الحاجة أم الاختراع التي تفتح بابًا المعرفة(٢٤) وتفتق الحيلة(٢٥). إن العصا تتحول مع الجاحظ إلى مجاز وإلى مجاز للمجاز. تتحول إلى سردية ثقافية حول شرط إمكان الثقافة: إلى سردية حول جسدية الخيال الإنساني، وكيف يكتب هذا الخيال الإنساني نفسه عبر الجسد بأشكال

وتجسدات مختلفة، سواء كانت شفاهية أو كتابية، إذ يكتب الجسد علاماته ويُناثرها كتفاريق العصا مثلما تنكتب أيضًا علامات الآخرين عليه كتفاريق للعصا التي هى تفاريق للجسد وتعويضات عنه وامتدادات له:

أحْلِفُ بِالمَرْوَةِ يومًا والصَّفَ أنَّكَ خَيْرٌ مِنْ تَفَارِيقِ العَصَا

إن هذا البيت لِغَنِيَّة الأعرابية وليد حكاية جسدية، حكاية عن الجسد والفقر والعنف، والمال والثروة المتولدين عنهما كتعويض عن الجسد وكامتداد له، "وذلك أنَّه كان لِغَنِيَّة هذه ابنٌ شديدُ العَرَامَة "الشراسة"، كثيرُ التفلت إلى النَّاس مع ضعف أسْر ودقة عَظْم، فَوَاثَبَ مرةً فتى من الأعراب فقطعَ الفتى أنفَه، فأخذَتْ غنّية ديَّةَ أنفه فَحَسُنَتْ حالُها بعدَ فقرٍ مُدْقِع. ثُمَّ وَاثَبَ آخَرَ فقطعَ أُذُنَهُ فأخَذَتْ الدِّيَّة، فزادَتْ ديَّةُ أُذُنه في المالِ وحَسُنَ الحالُ، ثُمَّ وَاثَبَ بعدَ ذلكَ آخَرَ فقطعَ شَفَتَهُ فأخذَتْ ديَّةَ شَفَتَهُ. فلما رأتْ ما قدْ صارَ عِندَها مِنَ الإبلِ والغنمِ والمتاعِ والكسبِ بجوارحِ ابنِهَا حَسُنَ رأيُهَا فيه فذكرَتْهُ في "أرجوزة"" منها هذا البيب السالف(٢٦).

ولا يكتفي الجاحظ بهذه الحكاية عن تفاريق العصا، أو لنقل عن تحولات الجسد عبر الكتابة عليه، وبه وإنما يُضفِّرُها بحكاية جسدية أخرى عن بيت شعر آخر يلعب على نفس التيمات السابقة وإن لم يذكر العصا، إذ يعلق قائلاً: "ولا نعرفُ شِعرًا يُشْبِه شِعْرَ غَنِيَّة بعينه.. ولكنْ زعمَ بعضُ أصحابِنَا أن أعرابيين ظريفين مِنْ شياطينَ الأعرابِ حَطَمَتْهُمَا السَّنَةُ، فانحدرا إلى العراق، واسمُ أحدهما حَيدَان، فبينما هُمَا يتماشيانِ في السُّوقِ إذا فارسٌ قَدْ أوطأَ دابَّتُهُ رجلَ حيدانَ فقطعَ إِصْبَعًا مِنْ أصابعه، فَتَعَلَّقا بِهِ حتَّى أخذا مِنْهُ أرْشَ الإصْبَعِ، (أي ديَّة الجُرح)، وكانا جائعينِ مَقْرُورَيْنِ، فحينَ صار المالُ في أيديهما قصدا لبعض الكرابج (أي بعض الدكاكين) فابتاعا مِنَ الطعامِ ما اشتهيا، فلمَّا أكل صاحبُ حيدانَ وشَبِعَ أنشأ يقول:

فَلا غَرْثٌ مَا كانَ فِي النَّاسِ كَرْبَج وَمَا بَقِيَتْ فِي رِجْلِ حَيدَانَ إِصْبَعُ

وهذا الشعرُ وشعرُ غَنِيَّة مِنَ الظرفِ الناصعِ الذي سمعتُ به وظرفُ الأعرابِ لا يقومُ لَهُ شيءٌ"(٢٧). أما لماذا ظرف الأعراب لا يقوم له شيء؟ فربما لأنه، وكما

تومئ الحكايتان ظرف مُوجِع إلا أنه مجاوزٌ لوجعه وإيجاعه، لأنه ظرف مكتوب بالجسد وعن الجسد وعلى الجسد.

إن العصا وهى صحيحة فيها "مِنْ المنافعِ الكبارِ والمرافقِ الأوساطِ والصِّغَارِ مَا لا يُحْصِيهِ أحدٌ، وَإِنْ فُرِّقَتْ ففيها مِثْلُ الذي ذَكَرْنَا وَأَكْثَر"(٢٨).

يبدو الجاحظ أكثر انحيازًا لتفاريق العصا، لتناثرها، وكأن تناثراتها وتفاريقها وتشققاتها هى ولادة أخرى وتكاثر لها، لجسدها الصحيح لكن الأحادي المنغلق على نفسه، وكأن تفاريقها تتيح لها أن تدرك ممكنها، آخرها. إن صورة تفاريق العصا في ترابطها مع الجسد تُذكِّر بكل من دريدا ومفهوم الانتثار أو التناثر dis-semination(٢٩) كما تُذكِّر بأبيات عروة بن الورد:

إنِّى امْـرِؤٌ عَـافِي إِنَـائِي شِـرْكَـةٌ وَأَنْتَ امْـرِؤٌ عَـافِي إِنَـائِكَ وَاحِـدُ
أَتَهْـزَأُ مِـنِّي أَنْ سَـمِنْتَ وَأَنْ تَـرَى بِجِسْمِي شُحُوبَ الْحَقِ وَالْحَقُ جَاهِدُ
أُفَرِّقُ جِسْمِي فِي جُسُومٍ كَثِيرَةٍ أَحْسُـو قُـرَاحَ المَـاءِ، وَالْمَـاءُ بَـارِدُ(٣٠)

إنها ولادة أخرى لجسد آخر ولأجساد أخرى، حيث لا يبقى الجسد ذاته هو ذاته وإنما يتحول إلى آخرين مثلما يولد الإنسان من جسد عبر جسد ثم من جسده الذي ليس جسده ذاته ولادات متعددة في طقس دائم للتحول، حتى وإن ظل حاملاً في هذا الجسد العابر والمتحول علامات أو آثارًا أو بقايا أو كتابة أجساد أخرى.

تبدو كتابة الجاحظ كتابة مجسدة عبر تجسدات مختلفة لهذه التفاريق الجسدية وكأنه يصوغ مجازًا ضمنيًا حول مجازية الكتابة ومجازية الجسد القادر على التجاوز وتعدي حدوده، ومن ثم القادر على تحويل حدوده وحدود الآخر عبر الاختلاف المُتكرِّر الذي يُحوِّله ويُحوِّل الآخر.

إن كتابة الجاحظ شغوفة بالآخر وبتفاريقه المختلفة، والآخر فيها متعدد الصور والأبعاد والأجساد، حتى في اللحظات التي تبدو فيها الكتابة مُقصية تمامًا لهذا الآخر؛ إذ كما يحدث في أكثر من حالة، نجد هذا الآخر يُعاود

الحضور وتختلف صورته في اللحظة ذاتها التي تبدو فيها الكتابة وكأنها كانت تسعى إلى إقصائه، وكأن الكتابة تتحرك ضد إرادتها لتكتب الآخر فيها. ولعل قراءة إحدى الحكايات التي يُقدِّمُها الجاحظ عن مرافق العصا تُجسِّد هذا وتكشف عنه، خصوصًا خاتمة هذه الحكاية. ولطول الحكاية نسبيًا؛ فإنني سأوجزها وإن كانت جديرة بأن تُقرأ كاملة.

إن الحكاية تدور حول شاب يُدعى الشرقي خرج من الموصل يريد الرقة فيقابل فتى من أحفاد الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم وليس مع هذا الفتى سوى مِزْوَد ورَكْوة وعصا لا يفارقها قط مما يغيظ الشرقي، ويدفعه لسؤاله عن ملازمته غير المفهومة من جانبه لهذه العصا، فيقص عليه الفتى قصة موسى والعصا والنار.. والوادي المقدس .. إلخ، والشرقي يضحك مُتهاوِنًا كلما تمادي الفتى في حكيه، ثم يمران في رحلتهما معًا بستة مواقف تكون فيها هي بطل الرحلة والقصة، وهي تمضي على النحو التالي:

(١) يحرن حِمار الشرقي فيُروِّضه له الفتى بعصاه.

(٢) في اليوم التالي لا يكون معهما ما يركبانه؛ فيسيران حتى ينهكهما السير، فإذا بالفتى يُحوِّل عصاه إلى ساق إضافية أخرى يعتمد عليها ويقفز بها كأنه سهمٌ زالجٌ.

(٣) تُصادِفُهما حيةٌ فيقتلها الفتى بالعصا.

(٤) يشتاق الشرقي إلى اللحم وهما مُعدَمان، فيُحوِّل الفتى عصاه إلى أداةٍ للصيد ويصطاد بها أرنبًا.

(٥) يُخرِج الفتى عودًا من مِزْوَدَتِهِ ويحُكُّه بالعصا ليُولِّد منها نارًا لطهي الأرنب.

(٦) يدخلان خانًا للبيات فيجدانه مليئًا بالروث والتراب فيجد الشاب حديدة مسحاة فيجعل العصا نِصابًا لها ويجرف بها الأرض حتى يُجردها جردًا ويظهر بياضُها ويطيب ريحُها.

(٧) وأخيرًا، يصل الفتى إلى وجهته فيدعو الشرقي وهو على وشك مفارقته أن يقضي معه ليلته ليرتاح ويستأنف في اليوم التالي رحلته، فيقبل الشرقي ويظل الفتى يُسامِره ويُطرِفه إلى أن يأتي السَّحر فإذا بالفتى يأخذ خُشَيْبَة ثم يُخرِج العصا بعينها ويقرعها بها "فإذا ناقوسٌ ليس في الدنيا مثله، وإذا هو أحذق النَّاس بضربه" وينزعج الشرقي مُتسائِلاً: "ويلك، أمَا أنتَ مسلمٌ، وأنت رجلٌ من العربِ ومن ولد عمرو بن كلثوم" فيجيبه الفتى بلى ويزداد عجبُ الشرقي ويتساءل "فَلِمَ تضربُ بالنَّاقوس؟" فيجيبه الفتى "جُعِلْتُ فِداك! إنَّ أبِي نَصْرَانِيٌّ، وهوَ صاحبُ البيعةِ، وهوَ شيخٌ ضعيفٌ، فإذا شَهَدْتُه بَرَرْتُه بالكفاية"(٣١).

في هذه الحكاية الأليجورية حول العصا نجد العلاقة بالآخر وبالمختلف ماثلة وممثلة على أكثر من مستوى؛ إذ لدينا منظور لا يقبل سوى المثيل والمطابق ويرفض أي قيم مختلفة عن قيمه ويصادر عليها حتى قبل أن يتعرفها. منظور لا يعرف الآخر أو منظورًا آخر يراه من خلاله سوى منظور ذاته المنكفئة على نفسها وقيمها ورؤيتها الكليلة، وهو ما تمثله سخرية الشرقي في البداية واستخفافه بعصا الآخر وبرؤيته لها كما يمثله انزعاجه في النهاية من صوت الناقوس، من صوت الآخر الديني ومن انفراق أو انقسام العصا على نفسها وتعدديتها. وفي مقابل هذا المنظور الضيق المنغلق نجد منظورًا آخر نقيضًا أكثر انفتاحًا وتنوعًا، منظورًا يقبل تفاريق العصا ويتواصل معها على الرغم من الاختلاف والتمايز ولعله من الواضح أن تنوع وتعددية التحولات الوظيفية لاستخدام العصا في هذه الأمثولة هى تمثيل كنائي لقيمة تعددية المنظور وانفتاحه وتنويعه في مقاربة ما يبدو واحدًا؛ ذلك أن الواحد لا يكون واحدًا إلا من منظور واحد فقط.

إن "تفاريق العصا" ليست فقط تمثيلاً لتعددية المنظور وقيمه وثراء هذه التعددية، بل إنها هى ذاتها تمثيل لاستراتيجية كتابة الجاحظ. إذ ما يراه البعض على أنه نزعة استطرادية متولدة عن عدم التنظيم الناتج عن هيمنة القيم الشفاهية على وعي الجاحظ، ليس في الواقع إلا استراتيجية "تفاريق العصا"، استراتيجية التناثر والمناثرة والبذر، استراتيجية مُلاقاة المختلف بالمختلف والمختلف بالمتفق وكل آخر بتفاريقه، إنها استراتيجية الآخر، ومثلما أن المنظور

ليس واحدًا فالآخر ليس واحدًا؛ إذ هناك الآخر الديني والآخر العرقي والإثني، والطبقي، واللوني، والعمري، والنوعي، والجنسي، والمهني، والهامشي والمنبوذ، ودومًا معهم خطاباتهم، أصواتهم، وبلاغاتهم المختلفة باختلاف مواقعهم وباختلاف نظرة ومنظور كل آخر في علاقاته بآخريه. ومثلما يتعدَّد الآخر الإنسان يتعدَّد أيضًا الآخر الكلامي والنصي ويتناثر في جسد كتابة الجاحظ: آيات قرآنية أحاديث نبوية، نتف توراتية وإنجيلية، مأثورات مسيحية، أمثولات، أخبار، طرائف، مِدَح، نوادر، نكات متنوعة التيمات: جنسية ودينية، أشعار، خُطب، أمثال، حِكم.. إلخ، إذ تبدو كتابة الجاحظ مُولَعَة بقوس قزح الآخر وبكل أطيافه المختلفة وانعكاسات هذه الأطياف المختلفة وانعكاسات هذه الأطياف على مستوى الإنسان وعلى مستوى الكتابة. ومن ثم فإنه يمكن القول إن كتابة الجاحظ تتوفر على نظرية ضمنية للكتابة قوامها هو "الكتابة عبر الآخر"، ومن ثم على نظرية ضمنية للمجاز بما هو آخر، آخر اللغة والوعي، أي بما هو اختلاف وتحريك دائم للمنظور.

ويمضي الجاحظ مُتَتَبِعًا وظائف العصا والعلامات والآثار التي يمكن أن تُخلّفها العصا في جسد آخر أو على جسد آخر مادامت هى ذاتها ليست إلا امتدادًا لجسد، وفي حركة جناسية يخبرنا الجاحظ عن الشاعر الراعي بأنه "يقال للراعي: (إنه لضعيف العصا) إذا كان قليل الضرب بها للإبل، شديد الإشفاق عليها:

ضَعِيفُ العَصَا بادِي العُروقِ تَرَى لَهُ عَلَيْهَا إذا مَا أَجْدَبَ النَّاسُ إِصْبَعَا

فإذا كان الراعي جَلِدًا قويًا قالوا: صُلْبُ العصا.

ولذلك قال الراجز:

صُلْبُ العَصَا باقٍ على آذاتِها[٣٢]

وكأن الجاحظ هنا يعيد كتابة الصحة والصلابة في مقابل التفاريق من خلال الفارق بين راعٍ وراعٍ، راعٍ يُخلِّف ضعفُه تفاريقَه، يُخلِّف أثرُ إصبعِه الضعيف زيادةً في الجسد، وراعٍ تُخلِّف صلابةُ عصاه وقسوتُها أكثرَ من أذى (آذاتِها)، لكن أي راعٍ

وبأي معنى علينا أن نقرأ كل راعٍ من هذين الراعيين؟ يبدو خطاب الجاحظ هنا وكأنه يُضمر مجازًا سياسيًا أو حكيًا سياسيًا من خلال هذين المجازين، حكاية عن التسامح السياسي وأخرى عن العنف، حكاية تزيد في نماء جسد الرعية وحكاية لا تترك إلا نُدوبًا. وكأننا إزاء أمثولة من أمثولات الحيوان يبنيها الجاحظ من خلال مجاورة هاتين الاستعارتين معًا.

ويستمر الجاحظ ليرصد تفريقة أخرى من تفاريق العصا وتمثلاتها المجازية في الشعر، وأثر العصا الاجتماعية على علاقة المرأة بالرجل وقمعهما معًا في هذا التمثيل الجميل:

وَمَا صَادِيَاتٌ حُمْنَ يَوْمًا وَلَيْلَةً عَلَى الْمَاءِ يَغْشَيْنَ العِصِيَّ حَوَانِ
لَوَائِبُ لا يَصْدُرْنَ عَنْهُ لِوِجْهَةٍ وَلا هُنَّ مِنْ بَرْدِ الحِيَاضِ دوانِ
يَرَيْنَ حُبَابَ الْمَاءِ وَالْمَوتُ دُونَهُ فَهُنَّ لأصْوَاتِ السُّقَاةِ رَوَانِ
بِأَوْجَعَ مِنِّي جَهْدَ شَوْقٍ وَغُلَّةٍ إليكِ وَلَكِنَّ الْعَدُوَ عَدَانِي(٣٣)

ويُعزِّز صورة العصا الاجتماعية الغليظة بمقطوعة أخرى تدور حول تيمة قمع المرأة وقمع رغباتها إزاء من تحب:

فَمَا وَجْدُ مِلْوَاحٍ مِنَ الهيمِ حُلِّئَتْ عَنْ الْمَاءِ حَتَّى جَوْفُها يَتَصَلْصَلُ
تَحُومُ وَتَغْشَاهَا العِصِيُّ وَحَوْلَهَا أقَاطِيعُ أَنْعَامٍ تُعَلُّ وتُنْهَلُ
بِأَعْظَمَ مِنِّي غُلَّةً وَتَعَطُّفًا لى الوِرْدِ إلاَّ أَنَّي أَتَجَمَّلُ(٣٤)

وينتقل الجاحظ من التمثل المجازي للعصا على مستوى الشعر إلى التمثل المجازي للعصا على مستوى الاستخدامات اليومية المادية والعملية؛ حيث "تكون العصا مِحْرَاثًا، وتكون مَخْصَرةً، وتكون المَخْصَرَة قضيب حَنِيرة"(٣٥) (أي تكون قوسًا)، "وإذا كانت قناة فكل شقة منها قوس بندق، فإن فُرِّقَتْ الشّقة صارت سهامًا، فإن فُرِّقَتْ السهامُ صارت حظاءً وهي سهامٌ صغار.. فإن فُرِّقَتْ الحظاءُ صارت مَغازِلَ، فإن فُرِّقَ المَغْزَلُ شعَّب به الشَّعَّابُ أقداحَه المصدوعةَ وقِصاعَهُ المشقوقة"(٣٦). إننا إزاء طقس لتحولات المادة لا ينفصل عن طقس تحولات الكلمة

وانزلاقها من صورة إلى صورة، ومن مجاز إلى آخر. ما الذي يفعله هنا الجاحظ بالضبط، داخل كل هذه السياحة والارتحال، سوى أنه يفتح ذاكرة كلمة واحدة فحسب للحكي، ذاكرة اختلافها وارتحالها وتحولها على مستوى الوعي واللاوعي، لتتحول كلمة واحدة، هي مفردة العصا، عبر هذا الارتحال الكتابي، إلى سردية بالغة التنوع والتناثر والثراء. والعصا ليست مقترنة بقوة القول والخطاب والخطابة فقط بحكم علاقة الملازمة اللاواعية بينها وبين الخطيب وهو يخطب، بل إن أثر القول نفسه وعنفه ومفعوله متمثل وممثل بوصفه حذفًا بالعصا، ففي الأمثال "فحذفه بالقول كما تحذف الأرنب بالعصا"(٣٧)، بل إن عنف الخطاب يبدو أشد عنفًا من عنف العصا إذ يقول راعٍ لصاحب إبل سيرعاها له: "ليس لك أن تذكر أمي بخير ولا شر، ولك حذفةٌ بالعصا عند غضبكَ أصَبْتَ أم أخطأتَ(٣٨).

ومن عنف القول والعصا إلى جنسية العصا وعنف الجنس(٣٩). وينزلق نص الجاحظ من العصا إلى إحدى بناتها القناة ومن القناة إلى تشبيه الرجل والفرس بالقناة(٤٠)، ثم يعود إلى عصا أخرى هى عصا البين في قول الفرزدق:

ذَكَرْتُ وَقَدْ كَادَتْ عَصَا الْبَيْنِ حِبَالُكَ مِنْ سَلْمَى وَذُو اللبِ ذَاكِرُ(٤١)

ولأنه يوجد تفاوت في جواهر العصا(٤٢) يُورِد لنا الجاحظ تمثيل المؤمل بن أميل لتفاوت البشر بتفاوت العيدان:

وَالْقَوْمُ كَالْعِيدَانِ يَفْضُلُ بَعْضُهُم بَعْضًا كَذَاكَ يَفُوقُ عُودٌ عُودا(٤٣)

وكذلك فإن المزمار ليس إلا إحدى تجليات العصا(٤٤). إن صورة العصا مغروسة في صورة الشجرة التي هى تمثيل كوني للحياة وللنسب والتفرع. ويعود الجاحظ مرة أخرى ليُصرِّح بأن العصا "يتوكأ عليها الكبير الدالف، والسقيم المُدنف، والأقطع الرجل والأعرج فإنها تقوم مقام رجلٍ أخرى .. والعصا تنوب للأعمى عن قائده"(٤٥). إن العصا هنا وكما سبق القول امتداد للجسد وتعويض عنه، وعين بديلة ومسافة تتيح للأعمى أن يرى من خلال امتدادها الذي ينوب عن انفتاح العين وتوجيهها. وهى أيضًا "تُعدِّل من ميل المفلوج، وتُقيم من ارتعاش المُبَرْسَم، ويتَّخذُها الراعي لغنمه، وكلُ راكب لمركبِه.. وربما كان أحدُ طرفيها بيد

رجلٍ والطرفُ الآخر بيدِ صاحبِهِ وعليها حِمْلٌ ثقيل، وتكونُ إنْ شِئْتَ وتدًا في حائط، وإنْ شِئْتَ رَكَزْتَهَا في الفضاءِ قِبْلَةً، وإنْ شِئْتَ جعلتَها مِظَلَّةً. وإنْ جعلتَ فيها زُجًّا كانت عَنَزة (أي عصا يتوكأ عليها الشيخ) وإن زِدتَ فيها شيئًا كانت مِطْرَدًا (أي رُمْحًا قصيرًا) وإنْ زِدْتَ فيها شيئًا كانت رُمْحًا"(٤٦).

إن العصا امتداد لعضو أو نيابة عن عضو، زيادة أو تعويض، إنها رافعة، أو سلاح أو قِبْلة أو مِظلة، إن هذه الصور مُحمَّلة بأكثر من طبقة دلالية وبأكثر من مستوى، إذا ما تجاوزنا صور تحولات العصا هنا بوصفها مجرد رصد لاستخدامات العصا فحسب إلى المستوى الاستعاري اللاواعي الذي يحفزها ليجعلها رمزًا للغة في الثقافة العربية وللعلاقة بها.

كما أن العصا الصلبة أيضًا تُستعَار لتصلب الوعي والسلوك والتمركز على الذات كما هو في قول نصيب الأسود:

ومَنْ يَكُ ذا عُودٍ صَليبٍ بَعْدَهُ لِيَكْسِرَ عُودَ الدَّهْرِ فالدَّهْرُ كاسِرُهُ(٤٧)

وكذلك تتحول العصا أيضًا إلى صحيفة للكتابة(٤٨).

العصا إذًا فضاءٌ للتواصل مثلما هى امتداد وتعويض حميمان بما يتجاوب مع حميمية الجسد، يقول بعض العُرجان ممن جعل العصا رِجلاً:

مَا لِلْكَوَاعِبِ يَا رَهْمَاءُ قَدْ جُعِلَتْ تَزْوَرُّ وتطـــــــــوي دوني الحُجَر
لا أسْمَعُ الصَّوتَ حتَّى أَسْتَدِيرَ لَهُ ليلاً طويـــــــــلاً يُناغِيني لَهُ القَمَر
وَكُنْتُ أَمْشِي على رِجْلَيْنِ مُعْتَدِلاً فَصِرْتُ أَمْشِي على رِجْلٍ من الشَّجَر(٤٩)

وقال رجل آخر:

وَمَا بِيَ مِنْ عَيْبِ الْفَتَى غَيْرُ أَنَّني جَعَلْتُ الْعَصَا رِجْلاً أُقِيمُ بِهَا رِجْلِي(٥٠)

"ويقولون: اعتصى بالسيف، إذا جعل السيفَ عصاه، وإنما اشتقوا للسيف اسمًا من العصا؛ لأن عامة المواضع التي تصلح فيها السيوف تصلح فيها العصي، وليس كل موضع تصلح فيه العصا يصلح فيه السيف"(٥١).

ولنلاحظ هنا هذا الوعي الضِّمْنى بعلاقات التشابه والمجاورة معًا في توليد هذه الاستعارة عبر الاشتقاق.

إن نص الجاحظ يصدع عصاه ويُشقِّقها عبر تحريكه للعصا من مسافة إلى مسافة ومن موقع إلى موقع ومن حد إلى حد، إنه انشقاق العصا وتصدع شُعب الحى، إنه تعدد المنظور وتصدع الصوت الواحد تمامًا مثلما نجد الجاحظ، وتشقق وتناثر أصواته.

وقال الله تبارك وتعالى: "وإذا استسقى مُوسَى لقومِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بعصاك الحجر"(٥٢).

وقال الآخر:

نُقِيمُ الْعَصَا مَا كَانَ فيهَا لِدونَةٌ وَتَأبَي الْعَصَا فِي يَبْسِها أنْ تَقَوَّمَا(٥٣)

إن عصا الجاحظ عصا لدنة وحية، صلبة ومائية، وغُصنية في آن واحد:

إنَّ الغُصُونَ إذا قَوَّمْتَها اعْتَدَلَت ولَنْ تَلِينَ إذا قَوَّمْتَها الخُشُبُ(٥٤).

ويواصل الجاحظ كتابة سرديته البديعة عن العصا: "انظر ـ أبقاك الله ـ في كم فنٍ تَصَرَّف فيه ذِكرُ العصا من أبواب المنافع والمرافق، وفي كم وجهٍ صرَّفَتْه الشعراءُ وضُرِب به المثل"(٥٥)، وهو ما يؤكد أن الجاحظ يقرأ مجازية العصا على مستويات مختلفة، وأنه يقرأ المجاز ذاته، مثل الخليل في نصه عن الشعراء الذين يصرفون الكلام أنى شاءوا بوصفه تصريفًا وتحويلاً.

إن العصا هنا ليست مجرد مُعْطًى مادي وإنما هى أيضًا علامة ثقافية ولغوية، ولذا فإن الجاحظ يقرؤها في صحبة علامات ثقافية أخرى أيضًا من داخل ومن خارج الثقافة العربية، إذ لو نحن "تركنا الاحتجاجَ لمَخَاصِرِ البُلغاءِ وعصيِّ الخُطباءِ لمْ نجدْ بُدًا منْ الاحتجاجِ لِجُلَّةِ المُرْسَلينَ .. ولوْ عَلِمَ القومُ أخلاقَ كلِّ ملَّةٍ، وزيَّ أهلِ كلِّ لغةٍ وعِللَهُم في ذلكَ واحتجاجَهُم لَهُ، لقلَّ شغبُهُم، وكَفَوْنَا مئونتَهُم. هذه الرُّهبانُ تتخذُ العصيَّ، منْ غيرِ سُقمٍ ولا نُقْصَانٍ في جارحةٍ. ولا بدَّ للجاثليق من قِناعٍ ومِن مِظلة وبَرْطَلة (أي قلنسوة)، ومن عُكازٍ ومن عصا، من غير أن يكون

الداعي إلى ذلك كِبَرًا ولا عَجْزًا في الخِلقة. ومازال المُطيلُ القيام بالموعظة أو القراءة أو التلاوة يتخذ العصا عندَ طُولِ القيامِ ويتوكَّأُ عليها عندَ المَشْي. كأنَّ ذلكَ زائدٌ في التَّكَهُّلِ والزَّمَاتَة، وفي نفي السُّخف والْخِفَّة. وبالنَّاس حفظَكَ اللهُ أعظمُ الحاجةِ إلى أن يكونَ لكلِّ جنسٍ منْهُم سِيْمَا ولكلِّ صنفٍ حِلْيَةٌ وسِمَةٌ يتعارفونَ بها"(٥٦).

إن العصا دالٌ ثقافي ورمز ثقافي، رَأسْمالٌ رمزي بالمعنى المعاصر يُخْفِي وراءه نسائجَ أيديولوجيَّة وقيميَّة حول الذات وصورة الذات على مستوى الجماعة والفرد. إنها سِمةٌ وعلامة ثقافية، بالإضافة إلى كل وظائفها العملية ـ المجازية الأخرى.

وكأن الجاحظ يقول إن لكل ثقافة اختلافَها، سماتِها الفارقة، فونيماتِها أو جرافيماتِها الخاصة بها، ليس فقط على مستوى اللغة وإنما أيضًا على مستوى مُنتَجَاتِها المادية أو ما يُعرَف بالثقافة المادية، حيث تكون الثقافة المادية مُحمَّلة بقيم الجماعة المُنْتِجة والمُستهْلِكة لها، مثلما أن الاستخدامات النوعية للمُنتَجات المادية تُضْفي عليها أبعادًا قيمية لم تكن لها فتضاعف وتُحوِّل وظائفها من الجوانب العملية الخالصة لتُضْفي عليها أبعادًا رمَزِيَّة أخرى، أي لتكتبها كدوال ثقافية على مستوى الجماعات والأفراد، إذ إن حاجة البشر إلى التمايز والاختلاف حاجةٌ ماسة.

إن خاتمة الجاحظ تُؤكِّد وعيه بحق الاختلاف، تمامًا كالحكاية التي يُوردها عن الشرقي والفتى صاحب العصا. إن صورة الشرقي تنطوي على تمثيل مُضْمَر للشعوبية، مثلما أن صورة الفتى تنطوي على تمثيل مُضْمَر للجاحظ ولهذا النمط من الوعي المنفتح والمتفتح.

ومن المهم أيضًا ملاحظة عبارة "كأنَّ ذلك زائدٌ في التَّكَهُّل والزَّمَاتة" إذ إن هذه العبارة تكشف أن الجاحظ لا يقرأ المجاز على مستوى اللغة فقط وإنما أيضًا على مستوى السلوك الرمزي، لكن بالطبع سيظل التساؤل هو لماذا في ظل الانفتاح والاتساع توجد لدى الجاحظ نصوص مُحمَّلة بنبرة شعوبية مُضادة، أهو نوع من الانفعال بالآخر وبصوته، نوع من العدوى التي تتجاوز الوعي؟

ربما كان الجواب عن مثل هذا السؤال في حاجة إلى قراءة تفصيلية لمجمل الكتابة الجاحظية. أمَّا إذا عدنا إلى العصا كمُنْتَج مادي، فإننا نجدها وكما سبق أن قلنا تتحول إلى رأسمال رمزي وثقافي مختلف الدلالة من جماعة إلى أخرى ومن قطاع عُمْري إلى آخر، وهنا نجد النبرة الأنثروبولوجية لدى الجاحظ بالغة اليقظة والرهافة.

إن بلاغة الجاحظ مُؤسَّسة على الموسوعة وليس على المعجم(٥٧)، على المتن الثقافي بعلاماته المختلفة اللغوية وغير اللغوية، أي على سيميوطيقا الثقافة في علاقاتها باللغة.

فالعصا إذن لدى الجاحظ هى عصا بيانية بكل تراكب مدلولات هذا الوصف الذي لا يقتصر بالتأكيد على اللغة وحدها، هكذا تنتمي العصا إلى اللغة، وإلى ما هو خارج اللغة، أو إلى ما هو خارج وزائد عن اللغة extra-language، لكن على صلة باللغة.

وسينزلق الجاحظ من العصا إلى السِّيما والسِّمة ليعيدنا إلى أنواع العلامات التي ذكرها في الجزء الأول من بيانه ليُوسِّع مفهوم العلامة ويجعله مُؤسَّسًا على مفهوم الكتابة بما هى أثر يُخلِّفه آخر، حيث يُحدِّثنا عن الأثر في الجسد، عن النُّدبة والنُّدوب والوسم والوسوم، عن الكتابة في الجسم وعلى الجسد، سواء جسد الحيوان أو جسد الإنسان، ومن خلال عودته إلى الشعر والقرآن يبدأ في تضفير وتحفيز وإعادة الكتابة النظرية لحقل العلامة بما هي كتابة، فيقرأ ويكتب العلامة من خلال كل هذه الشواهد النصية شعرًا وقرآنًا، فالفرزدق يقول:

به نُدُبٌ مِمَّا يقولُ ابْنُ غَالِبٍ يَلُوحُ كَمَا لاحَتْ وسُومُ المُصَدَّقِ

وقال آخر:

أنَارَ حتَّى صَدَقَتْ سِمَاتُه وظَهَرَتْ مِنْ كَرمٍ آيَاتُهُ

وأنشدني أبو عبيدة:

سقاها مَيْسَمٌ مِنْ آلِ عَمْرٍو إذا مَا كَانَ صَاحِبُها جُحَيْشَا

وذكر بعض الأعراب ضروبًا من الوسم، فقال:

بِهِنَّ مِنْ خُطَّافِنَا خَبْطٌ وَسِمْ وحَلَقٌ في أسفلِ الذِّفْرَى نُظِمْ
معها نظامٌ مثلُ خطٍّ بالقلم وقُرْمَةٌ ولستُ أدري من قَرَمْ

عرضٌ وخَبْطٌ للمحلِّيها المُسَمّ

وقال تبارك وتعالى: "سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ" [الفتح: ٢٩][٥٨].

إن الجاحظ يقرن بوضوح لافت بين الأسماء والمخالفة والاختلاف والتعارف، إلا أن الأكثر إثارة أنه يرى أن هذه المخالفة هى ما يتيح للعلامة أن تنكتب، إنها شرط إمكان العلامة ومُؤسِّسة لجميع العلامات لغوية وغير لغوية، فهي تؤسِّس العلامات الاجتماعية والثقافية على تنوعها من اللغة إلى الملبس أو الزي إذ "كما خالفوا بين الأسماء للتعارف، قال الله عز وجل: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا". [الحجرات: ١٣] فعند العرب "الْعِمَّة وأخذ المخصر من السيما"[٥٩]. والجاحظ يتبع هذا النص بوصف شبه تفصيلي لخطاب الزِّي والملبس الخاص بالخطيب[٦٠]، مما يشي أن الجاحظ يرى كل علامة أو سمة سواء كانت لغوية أو غير لغوية بوصفها فارقًا واختلافًا ومسافة، ليس فقط في الفضاء الاجتماعي الثقافي، بل لعله يمكن القول إنه يراها هكذا على مستوى فضاء الوجود كله، إذ ليس الوجود كله سوى نسيج علامي، وهو ما يُبرز على نحو جلي في حيوانه. ويمضي خطاب الجاحظ من خطاب ملبس الخطيب وعلاماته إلى خطاب العصا وما بين العِصي من فروق وهو يتحدث عن أنواع العِصي التي يتزيَّ ويتزين بها الخطباء مؤكدًا على أن العِصي تتفاوت؛ إذ للعيدان جواهر كجواهر الرجال، فالعصا هنا مُؤَنْسَنَة وتشخيصية وربما أيضًا تعريضية. "ولولا ذلك لما كانت في خزائن الخلفاء والملوك"[٦١]. وهو ما يعني هنا أيضًا أن للفارق بعده الطبيعي، إذ من العِصي "ما لا تقربُه الأَرَضَةُ ولا تؤثرُ فيه القوادحُ"[٦٢]، ومن سيما ملبس الخطباء وسيما عصيهم ينزلق الجاحظ إلى سيما أهل الحرم وسيما زيهم في الأشهر الحرم "وكانت سيما أهلِّ الحرمِ إذا خرجوا إلى الحلِّ في غيرِ الأشهرِ الحُرُمِ أن يتقلدوا القلائدَ ويُعلِّقوا عليها العلائقَ.."[٦٣].

ومن الكتابة بالملبس والزي على جسد الإنسان يتحول الجاحظ إلى الكتابة الإنسانية على جسد الحيوان، واختلاف السِّمات والعلامات التي تُوسَمُ وتُعلَّم بها الإبلُ في مقابل تلك التي تُوسَم بها الغنمُ، ثم إلى السِّماتِ التي تُميَّزُ بها الغنم واختلافاتها(٦٤)، إن جسد الحيوان صفحة تكتب عليها الجماعة شعائرها، وما بينها من فروق واختلافات في المنزلة والثروة والمكانة، فإذا "كانت الإبل من رحباء الملوك غرزوا في أسْنِمَتِها الرِّيشَ والخِرَقِ ولذلك قال الشاعر:

يَهِبُ الْهِجَانَ بِرِيشِها وَرِعَائِهَا كَالْلَيْلِ قَبْلَ صَبَاحِهِ الْمُتَبَلِّجِ

وإذا بلغتْ الإبلُ ألْفًا فَقَئُوا عَيْنَ الفَحْلِ، فإذا زَادَتْ فَقَئُوا الْعَيْنَ الأُخْرَى فَذَلِكَ المُفَقَّأُ وَالْمُعَمَّى. وقال شاعرُهم

فَقَأتُ لَهاَ عَيْنَ الفُحَيلِ تَعَيُّفًا فِيهِنَّ رَعْلَاءُ المَسَامِعِ وَالْحَامِي(٦٥)

ومن الاختلاف والفرق في كتابة العلامات على جسد الحيوان إلى المخالفة الفونيمية والجرافيمية بين علامات اللغة التي يحكمها هى الأخرى ميكانزم واقتصاد الاختلاف، إذ لو "كان الفحل من الإبل كريمًا قالوا فُحَيل، وإذا كان الفَحْلُ مِنْ النَّخيلِ كَريمًا قالوا فُحَّال"(٦٦).

ثم يعود الجاحظ مرة أخرى إلى خطاب المَلْبَس ليحدثنا عن الملبس كعلامة، إذ "كان الكاهن لا يلبسُ المُصَبَّغ، والعَرَّافُ لا يدعُ تذييلَ قميصه وَسَحْبِ ردَائِه، والحَكَمُ لا يُفَارِقِ الوَبرَ، وكان لحرائرِ النِّسَاءِ زِيٌّ، ولكلِّ مملوكٍ زِيٌّ ولذواتِ الرَّايات زِيٌّ، وللإماءِ زِيٌّ"(٦٧). وكأن الجاحظ هنا يدرك دور خطاب الملبس في كتابة الفروق الاجتماعية والجنسية والمهنية وتثبيت وإعادة إنتاج الفارق بمعناه الاجتماعي والثقافي. ومن خطاب الملبس في كتابة الفروق الاجتماعية والجنسية والمهنية وتثبيت وإعادة إنتاج الفارق بمعناه الاجتماعي والثقافي. ومن خطاب الملبس ورصد الجرافيمات الثقافية والاجتماعية لهذا الخطاب إلى قراءة الاستخدام المجازي لخطاب الملبس وترسبه وإعادة إنتاجه في الخطاب اللغوي إذ يُقدِّم لبيت دُرَيْد بنِ الصِّمَّة:

عَارِي الأَشَاجِعِ مَعْصُوبٌ بِلِمَّتِهِ أَمْرُ الزَّعَامَةِ فِي عِرْنِينِهِ شَمَمُ

بأن "العصابة والعمامة سواء. وإذا قالوا سَيِّد مُعَمَّم فإنما يريدون أن كل جناية يجنيها الجاني من تلك العشيرة فهي مَعْصُوبةٌ برأسه"(٦٨). ويُطعِّم الجاحظ قراءته لمجازية العِمَامة في الشعر بنص لأبي الأسود الدؤلي عن الوظائف العملية والرمزيَّة للعمامة، إذ إنهم "ذكروا العِمَامَةَ عند أبي الأسود الدؤلي فقال: جُنَّةٌ في الحرب، ومُكْنَةٌ مِنَ الحَرِ ومَدْفَأةٌ مِنَ الفَزِّ، ووقارٌ في النَّدِيّ ووَاقِيَةٌ مِنَ الأحداث، وزيادةٌ في القامة وهي بعدُ عادةٌ مِنْ عاداتِ الْعَرَبِ"(٦٩).

ويظل الجاحظ يتنقل بين مفردات الملبس والجسد، فمن العمائم إلى الأقنعة، إلى العمائم ثانية، إلى النِّعَال والخِفاف، إلى العصا مرة أخرى، إلى القَلانِس، فالرايات والأعلام والألوية في الحروب خارجًا وداخلاً فيما بينها ليقرأ دلالاتها المجازيةَ والتخييلية المختلفة والمتعددة في الخطاب الثقافي، اللغوي وغير اللغوي، وكيف يقرأ الآخر هذه الدلالات، مُتحوِّلاً من هذا إلى ذاك ومن ذاك إلى هذا.

أما القناع فقد "كانَ مِنْ عادةِ فرسانِ العَرَبِ في المواسمِ والجُموعِ، وفي أسواقِ العربِ.. التقنُّعُ، إلا مَا كانَ مِنْ سليطِ طريفِ بنِ تميم، فإنَّه كانَ لا يتقنَّعُ ولا يُبالي أنْ تُثْبِت عينَه جميعُ فرسانِ العربِ، وكانوا يكرهونَ أن يُعْرَفُوا فلا يكونُ لفرسانِ عَدوِّهم هَمٌّ غيرُهم"(٧٠).

لكن إذا كان القناع بالنسبة للفرسان وليد خوف من الثأر واحتياج للحماية فإنه ليس أحادي الدلالة أو الوظيفة على الإطلاق، ليس فقط لأن القناع أيضًا "من سيما الرؤساء"(٧١)، بل لأنه أيضًا "أَهْيَبُ. وعلى ذلك المعنى كان يتقنَّعُ .. الفضلُ بنُ الربيعِ والسنديُّ بنُ شاهك وأشباهُهُمَا من الموالي لأن ذلكَ أَهْيَبُ في الصُّدورِ، وأجَلُّ في العيونِ. والمُتَقَنِّعُ أرْوَعُ مِنَ الحَاسِرِ، لأنَّه إذا لمْ يثفارقْهُ الحِجَابُ وإن كان ظاهرًا في الطُّرقِ كان أشبهَ بمباينةِ العوامِ وسياسةِ الرَّعِيَّةِ"(٧٢).

إن القناع هنا ذو دلالة ووظيفة مجازية تمامًا ليس فقط بالنسبة للرؤساء وإنما أيضًا بالنسبة للفرسان والموالي؛ إذ إنه وإن كان التَّقَنُّعُ بالنسبة للفارس، كما سبق القول، وليدَ خوف واحتياج للحماية فإنه أيضًا مُولِّدٌ للخوف والهيبة والجلالة بما ينسجه من غموض وتخييلات وهالة، بما يثيره من تساؤلات حول ما وراء القناع

وهو ما يجعل القناع يلعب دورًا تضخيميًا وتهويليًا ويُشكِّل شعورًا بالمسافة، والاختلاف والفارق، شعورًا يكتب نفسه في وعي أو لا وعي متلقيه بين سفوره وتعريه، وتخفي واحتجاب مُرتديه. إن القناع علامة تُبين بعنف من خلال عدم إبانتها، من خلال حجبها وصمتها وإخفائها تنطق وتكتب خطاب الفارق والمسافة والاختلاف، مما يقرن القناع بالمجاز، وخصوصًا بالمجاز الغامض المُلتبِس المثير للأسئلة والاحتمالات والتخمين والتحزير. إن القناع خطاب تخييلي بامتياز على مستوى الزِّي وعلى مستوى الأدب والفن عامة، خطاب يُؤسِّس بعنف حضور من أو ما يخفيه وعبر مسافة تفصل ما سواه عنه وتفصله عما سواه، إنه خطاب متمركز ودائر على تغييب وتأجيل الحضور، ومن خلال هذا الإرجاء والتأجيل والتغييب يصوغ عنفه ويُحرِّك الأعين نحوه مُتسائلة في ترقب، هكذا يلعب القناع ويتلاعب بالحاسر، وهكذا أيضًا تصوغ الشخصيات القناعية لُغْزِيَّتَهَا التي تجذب الانتباه إليها وتُولِّد التخييلات والتخمينات حولها سواء على مستوى الواقع أو على مستوى الفن والأدب.

في المقابل فإن "طرح القناع مُلابَسَةٌ وابتذالٌ، ومُؤانَسَةٌ ومُقارَبَةٌ"(٧٣) وهو ما يعني أن إزالة القناع تعني إلغاء المسافة وإلغاء الفارق وفتح مساحة للمؤانسة والاقتراب.

ويتحول الجاحظ من الأعلى، من الرأس والوجه، من العمائم والأقنعة، إلى النِّعال والخِفاف، وهنا لا يكتفي الجاحظ بقراءة مجازية خطاب المَلْبَس وآثار علاماته في الوعي واللاوعي، بل يتجاوز هذا ليقرأ مجازيته وأثره في الخطاب اللغوي، وكأنه يقرأ العلامة في فضاءاتها المختلفة، فيبدأ بالإشارة إلى أن "العرب تَلْهَجُ بذكرِ النِّعال، والفُرسُ تَلْهَجُ بذكرِ الخِفاف ... وأنَّ أصحابَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلَّم كانوا ينهونَ نساءَهُم عَنْ لبسِ الخِفاف الحُمر والصُّفر، يقولون: هو مِنْ زينةِ نساءِ فرعونَ"(٧٤)، وهو ما يعكس بجلاء عدم حياد العلامات في الوعي وعلى مستوى علاقة الجماعات والثقافات المختلفة وأنها بقدر ما هي منتجات مادية فيزيقية بقدر ما هي مُحمَّلة ومشحونة بقيم أيديولوجية تلعب أدوارها الفاعلة في قبول وتفضيل بعضها أو إقصائه. ولا شك أن هذا البعد

الأيديولوجي يولد مفعولاً مجازيًا في العلاقة بالمُنتَج المادي، إن الخِفاف الحَمر والصُّفر ليست مجرد أحذية وظيفتها حماية القدم، وإنما مُدْرَكَة بصورة مجازية تمامًا من خلال علاقة اقتران لونين مُحدَّدين بنوع مُحدَّد من الأحذية بجماعة إنسانية ذات معتقد مغاير، وحتى وإن كانت هذه الجماعة قد تلاشتْ فما زال في التاريخ، في كتابة ما، أثر من آثارها يقول إنها لم تتلاشَ، مادامتْ علاماتُها حية، مما يجعلها مُهدِّدة بإمكانية أخرى للحضور، مما يجعل المُنتَج المادي هنا مُحفِّزًا بخطر التشابه والعدوى وهو ما يُفضي إلى إلغاء المسافة، بل وإلى أن يصبح الحضور الرمزي للآخر الغائب مُزيحًا ومُقصيًا ومُغيِّبًا للحضور الرمزي للأنا.

ومن الإدراك المجازي للون الخِفاف في علاقتها بالآخر يتحول بنا الجاحظ إلى قراءة مجازية الفعل واللون في أحد الأبيات، إذ يُعقِب النصَ السالف قائلاً، "وأمَّا قول شاعرهم:

إذا اخْضَرَّتْ نِعَالُ بَنِي غُرَابٍ بَغَوا ووجَدْتَهُم أشْرَى لِئَامَا

فلم يُرد صفة النَّعل، وإنَّما أراد أنَّهم إذا اخْضَرَّتْ الأرضُ وأُخْصِبوا طَغَوا وبَغَوا"(٧٥). وهنا يُلاحظ أن الجاحظ لا يستخدم أيًا من المصطلحات الدالة على المجاز على الرغم من أنها ترد في مواضع أخرى وإنما يكتفي كما هو واضح من النص بالإجراء الاستبدالي للأرض بالنعال ليقرأ الصورة المجازية في البيت، وهو ما يُذكِّر بأبي عبيدة، ويبدو أن الجاحظ هنا يغزل على منواله ليس في اتباعه لإجراء الاستبدال/ والتعويض فحسب وإنما أيضًا في اتباع إجراء آخر وهو إجراء المقايسة الأسلوبية من خلال التمثيل بشواهد أخرى تنتمي إلى النمط ذاته، سواء كانت تنتمي إلى نفس التيمة أو إلى تيمة مغايرة. وهو ما يشي بالطبع بأن ثمة خطاطة تصنيفية ضمنية كانت تتشكل، إذ يتبع تعليقه السابق مباشرة بقوله: "كما قال الآخر:

وَأَطْوَلُ فِي دَارِ الْحِفَاظِ إِقَامَةً وَأَوْزَنُ أَحْلامًا إذا الْبَقْلُ أَجْهَلا

ومثل قوله:

يَا ابْنَ هِشَام أَهْلَكَ النَّاسُ اللَّبَنْ فَكُلُّهُم يَسْعَى بِسَيْفٍ وقَرَنْ"(٧٦)

وبالطبع فقد كان ولازال للإجراء الأول عواقبه الوخيمة في قراءة المجازات الأدبية عمومًا، وهو إجراء مازالت تتبناه نظريات مختلفة في قراءة المجاز، كنظرية الانحراف والتداولية؛ إذ يكفي أن نقول إنه بمجرد اللجوء إليه ينطفئ على الفور المدى الإشعاعي للصورة المجازية، وتختنق وتوأد كل التداعيات التخييلية التي يمكن أن تتولد عنها. وخطورة هذا الإجراء تتمثل في الافتراض الضمني المغلوط الكامن فيه والذي يُمثِّل شرط عمله وإمكانه وهو أنه لا بد من أن يكون لكل تعبير مجازي، أيًا كان نوعه، تعويض واحد، ومعنى واحد هو أصله اللا مجازي، وحتى إذا كانت النظرية التي تستخدم الإجراء تقر وتعلن إمكانية تعدد دلالات التعبير الاستعاري أو المجازي، ومن ثم تحاول أن تقدم أكثر من تعويض، فإن مجرد اللجوء إلى إجراء الاستبدال يفضي إلى ما تمت الإشارة إليه من تدمير للجوانب والأبعاد التخييلية للصورة، فضلاً عن أن هذه التعويضات التي يتم تقديمها بوصفها أصلاً قد تم الانحراف عنه، أو قصدًا تم التعبير عنه، بدوال أخرى غير دواله المستحقة التي تطابقه أو أن التعبير المجازي أو الاستعاري يقول شيئًا ويقصد شيئًا آخر كما هو في الطروح التداولية، ستجد نفسها جميعًا مدفوعة في اتجاه واحد، هو اتجاه المعنى الواحد أو بالأحرى اتجاه مقولة القصد. والناتج كما سبق القول هو تدمير الصورة وتدمير عملية التلقي وعملية القراءة، إذ يتم تأجيل، ما لم نقل إلغاء، الصورة باسم أصلها المُدَّعَى الذي هو في حقيقة الأمر ليس إلا صورة أبْهَت وأخْفَت للصورة المقروءة، وهو ما يعني تصفية المجاز باسم الفهم وباسم مقتضيات التحليل والبحث العلمي وباسم أننا مضطرون للفصل والتجزئة مادمنا نريد أن نعي قوانين الظاهرة... إلى آخر ما نعرفه في اسطوانة هذه الخطابة العلمية المُستعارة من خطاب العلوم الطبيعية والرياضيات والمنطق وعلم التشريح، ومن افتراض أن كل تعبير مجازي هو تحول عن أصل حقيقي أو له حقيقته التي هو مجازها، وأنه ليس تجريبًا ولعبًا باللغة، تمامًا مثلما يلعب الجاحظ هنا في ممارسته الإنشائية، وإن بدا من حين إلى آخر مُحمَّلاً بآثار نظرية التأويل لدى أبي عبيدة وسيبويه واللغويين عامة حين يعمد لتفسير وشرح المجاز.

ويتحول الجاحظ من قراءة هذا النمط المجازي إلى قراءة نمط آخر، ينتمي وفق النموذج التصنيفي السائد إلى الكناية، وكأنه يحاول أن يشير ضمنيًا إلى ما بين النمطين من اختلاف(٧٧)، إذ يقول: "وأمَّا قول الآخر:

وَكَيْفَ أُرَجِّي أنْ أسُودَ عَشِيرَتِي وَأُمِّي مِنْ سَلْمَى أبُوهَا وخَالُهَا
رَأيتُكُم سُودًا جِعادًا، وَمَالَك مُخَصَّرةٌ بِيضٌ سِيَاطٌ نِعَالُهَا

فلم يذهب إلى مديح النِّعال في أنفسها، وإنَّمَا ذهبَ إلى سَبَاطَة أرجلِهم وأقدامِهم، ونفي الجُعودةِ والقِصَرِ عَنْهُم"(٧٨)، ثم يضيف أنه "إذا مدحَ الشَّاعرُ النَّعلَ بالجودةِ فقد بدأ بمدحِ لابسِهَا قَبْلَ أنْ يمدحَهَا"(٧٩)، ولا شك أن الجاحظ هنا يحدس العلاقة المجازية وإن لم يُسمِّها بمصطلح من مصطلحات المجاز.

إلا أن اللافت وربما الطريف أنه ضمن إيراده لمجموعة الأبيات الشعرية حول النعال واحتفاء العرب بها نجد الجاحظ يُورِد رجزًا يُناقض هذا الاحتفاء ويعلق عليه الجاحظ بعبارة قد تبدو عرضية، إذ يقول "وأما قول الآخر:

يَاليتَ لي نعلينِ مِنْ جِلدِ الضَبِع وشُرُكًا مِنْ اسْتِهَا لا تَنْقَطِعْ

فهذا كلامُ مُحتاجٍ، والمُحتاجُ يتجوَّز"(٨٠)

قد تبدو العبارة عرضية، قد يبدو أنها تتحرك في اتجاه نفي تهمة، قد يلصقها هذا الرجز وما شابهه بمن ينتمون إلى هذه الثقافة، وأنها لا تعدو المثل الشائع "المضطر يركب الصعب" الذي يبرر اختلاف المسلك عن المعتاد بوطأة الاضطرار، إلا أنها وإن كانت تفعل ذلك، فإنها تقول أيضًا شيئًا آخر على هامشه شديد الصلة والارتباط بالمجاز، وهو أن "الحاجة تفتق الحيلة"(٨١)، و"تفتح باب المعرفة"(٨٢)، حيث المجاز والفتق والحيلة والمعرفة أبناء الحاجة والاضطرار ووطأتهما، لكن هل الحاجة ورغبة إشباعها والتحرر من وطأتها هى الأرض الوحيدة التي ينبت فيها ومنها المجاز؟

ربما لو أكملنا خطاب الجاحظ حول خطاب المَلْبَس لتعرفنا أرضًا أخرى ومسافة مجازية جديدة تفصل وتوصل بين قهر الحاجة والحاجة إلى القهر،

فصل ووصل ما بين العبارتين من اتصال وانفصال؛ إذ "قَدْ يلبسُ النَّاسُ الخِفاف والقَلانِس في الصيف كما يلبسونَهَا في الشتاء إذا دخلوا على الخلفاء وعلى الأمراء، وعلى السَّادة والعُظَمَاء؛ لأنَّ ذلكَ أشْبَهُ بالاحتفال والتَّعْظيم والإجلال، وأبْعَدُ مِنَ التَّبَذُّلِ والاسْتِرْسَال، وأجْدَرُ أنْ يَفْصِلوا بَيْنَ مواضعِ أُنْسِهِم في منازلِهِم ومواضعِ انْقِبَاضِهِم"(٨٣).

يبدو خطاب المُلْبَس هُنا مجازيًا تمامًا. إنه لا يحيل على مجرد وظيفة الحماية أو ستر العورة أو حتى يجاوزها فقط للدلالة على مكانة لابسه أو تميزه، بل إنه، وإن كانت كل هذه المستويات مُتراكِبةٌ فيه بالضرورة؛ فإنه يجاوزها هنا ليدل دلالة أخرى وليُحيل على آخر هو مؤلفه الضِّمْني وقارؤه الضِّمْني والمَرْوِي عليه(٨٤) في وقت واحد. إننا هنا إزاء بلاغة سياسية بكل معنى الكلمة، بلاغة تدرك الوظائف المجازية السياسية لخطاب الملبس لتعيد إنتاج المسافة الاجتماعية وفوارق المكانة والدور، بل وتستخدم عبارات تلطيفية شبه مجازية للتبرير والتمرير من قبيل أن "ذلك أشبه بالاحتفال وبالتعظيم والإجلال" لتُضفي بُعدًا شعائريًا على ما يبدو أنه انتهاك صارخ لمبدأ البلاغة الأثير الماثل في كل من مقولتي "لكل مقام مقال" و"مطابقة الكلام لمقتضى الحال"(٨٥). لكن على ما يبدو فإن البلاغة السياسية، التي كانت بالتأكيد انعكاساتها وآثارها القوية على البلاغة ومفاهيمها، خصوصًا مفاهيم الحال والمقام والمقتضى، لا تكترث سوى بحال واحد ومقام واحد ومقتضى أوحد، أما مفهوم المطابقة فلا يعني سوى الانصباب في القالب المُحدَّد سلفًا بغض النظر عن أي مقتضيات أو أحوال أو مقامات أخرى سوى حال ومقام ومقتضى المُطابَقة ومن ثم الإلغاء الكامل للآخر. إن المجاز هنا لا يكون وليد قهر الحاجة وإنما وليد عجز عن قهر الحاجة إلى القهر الذي يغدو هو ذاته بحكم هذا العجز حاجةً ماسةً. إننا هنا إزاء اتساع صارخ على حساب الآخر. لكن يبدو أيضًا أن الجاحظ يستشعر عدم لطف عبارته التلطيفية فيقول شيئًا آخر ينزع عن هذا التلطيف لطفه إذ "أجدر أن يفصلوا بين مواضع أنسهم في منازلهم ومواضع انقباضهم". وهكذا يتحول الاحتفال إلى انقباض! إن صوت الجاحظ هنا منقسمٌ على نفسه. هكذا تُرسِّم علامات خطاب الجسد ـ الملبس، الفضاء

الاجتماعي، لا على مستوى العلاقة الحدية والمسافة الشاسعة الفاصلة بين رأس/قطيع، راع/ رعية، بل وعلى مستوى فضاء الرعية أيضًا، إذ "لكلِّ قومٍ زِيٌّ: فللقُضاةِ زِيٌّ، ولأصحابِ القُضاةِ زِيٌّ، وللشُّرَطِ زِيٌّ، وللكتّابِ زِيٌّ، ولكتّابِ الجندِ زِيٌّ، ومِنْ زِيِّهم أن يركبوا الحَميرَ وإنْ كانَتْ الهَمَالِيجُ لهم مُعْرِضَةً"(٨٦). إلا أن المجاز السياسي في البلاغة السياسية للملبس لا يمارس قهره على المحكوم فقط، بل له قهره أيضًا على الحاكم وإن اختلف بالتأكيد العائد؛ إذ إن "زيّ مجالسِ الخُلَفَاءِ في الشِّتاءِ والصَّيفِ فَرْشُ الصُّوفِ. وترى أن ذلكَ أَكْمَلُ وأَجْزَلُ وأَفْخَمُ وأَنْبَلُ"(٨٧).

أما لماذا فما من جواب سوى العنف المجازي والقوة التخييلية الرهيبة لرأس المال بمستوييه المادي والرمزي "وهلْ يملأُ عيونَ الأعداءِ ويُرْعِبُ قلوبَ المُخالفينَ، ويَحْشُو صُدُورَ العوامِ إفراطَ التَّعْظِيمِ إلا تَعْظِيمُ شأنِ السُّلْطانِ، والزِّيادةُ في الأقدارِ، وإلا الآلاتُ وهلْ دواؤهُم إلا في التَّهْوِيلِ عليهم؟ وهلْ تُصْلِحُهُم إلا إخَافتُكَ إياهم؟ وهلْ ينقادونَ لمَا فيه الحظُّ ويُسْلِسون بالطاعة التي فيها صَلاحُ أمورِهِم إلا بتدبيرٍ يجمعُ الْمَهَابةَ والْمَحَبَّةَ."(٨٨). إن السلطة السياسية هنا تُعيد إنتاج نفسها عبر طقوس الملبس والزِّي والأثاث وخطاباتها المجازية التي ينبغي أن تدل على السلطة ومالكيها عبر القوة الرمزيَّة symbolic power(٨٩) لمقتنياتها المادية ورأسمالها الرمزي symbolic capital(٩٠) وفعالية خطابها الطقوسي ritual discourse(٩١).

إن السلطة تُجدِّد حضورها من خلال هذه العلامات المادية التي تتحول إلى أقلام وأحبار وأزاميل وأصباغ تكتب وتحفر وتنقش مسافة وفارق القوة المهولة في مخيال الجماعة المحكومة على مستوى الوعي واللاوعي. إن الجاحظ هنا يدرك الآلية المجازية التي تُمارس بها هذه المقتنيات المادية فعاليتها من خلال شكلها ونوعيتها وكيفية تنظيمها وعرضها أو ارتدائها، وهو ما يُحوِّلها من مجرد رأسمال مادي ويجعلها رأسمالاً رمزيًا فيضيف إلى قيمتها المادية قيمة سياسية أخرى تعيد إنتاج فارق القوة والسلطة عبر ما تنسجه وتكتبه من تخييلات وصور وهالات تهويلية وتضخيمية لفارق القوة والمكانة. إن خطاب الجاحظ هنا يتحدث

عن كيفية الإيهام بالقوة، عن صورة، قناع، تخييل، عن مجازات القوة التي تُنتج آثارها العنيفة، الرادعة والمُخيفة في عيون وقلوب وصدور الأعداء أو المُخالفين وفي عيون العوام من الرعية، على نحو يبدو أنجح وأنجع من الممارسة الفعلية للقوة، وهكذا تبدو مجازات القوة ورموزها وطقوسها وكأن لها وظيفة إنسانية في تخفيض العنف المادي المباشر، إذ إن اقتصادها الإنساني يجعلها تقنع فقط بالقهر النفسي.

ويمضي الجاحظ ليقرأ علامات القوة هذه في الرايات والأعلام والألوية، فهي وإن كانت مجرد خِرَق سوداءَ أو حمراءَ أو صفراءَ أو بيضاءَ على عِصيٍّ فإنَّها مع ذلكَ "أهيبُ في القلوبِ وأهولِ في الصدورِ وأعظمِ في العيونِ"(٩٢). أما لماذا تكون للعِصي أو للرايات أو للمخاصر أو للعمائم أو للقلانس أو للآلات عامة هذه القوة التي تفرض ذاتها على مُستخدمِها ومُتلقِّيها، ومن أين تنبع الحاجة إليها والرغبة فيها، فإن الجاحظ فيما أتصور، يطرح تصورًا بالغ الألمعية والتميز والعمق، لا على مستوى التراث فحسب، بل وعلى مستوى ما هو مكتوب في نظرية المجاز عامة. صحيح أن الجاحظ واعٍ بدور خطاب الجسد الموازي لفعل الكلام أو ما يعرف وفق اللسانيات والسيميوطيقا بالمكونات الما فوق اللغوية para-linguistic(٩٣)، إذ يقول لنا: "ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم"(٩٤) إلا أن هذا برغم أهميته ليس هو وجه التميز الذي أشير إليه وإنما هذه العبارات التي يصلها بها وهى أنها إذا "أشاروا بالعِصي فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيديًا أُخَر، ويدل على ذلك قول الأنصارى حيث يقول:

يُصيبُونَ فصلَ القولِ في كُلِّ خُطْبَةٍ إذا وصلوا أيمانَهَم بالمخَاصِرِ

وإنَّما يكونُ العجزُ والذِّلةُ في دخولِ الخللِ والنقصِ على الجوارحِ، وأمَّا الزيادةُ فيها فالصوابُ فيه. وهلْ ذلكَ إلا كتعظيمِ كُورِ العِمامةِ، واتخاذِ القُضاةِ القلانسَ العِظامَ في حَمَارَّةِ القيظِ، واتخاذِ الخلفاءِ العَمائمَ على القَلانسِ، فإنْ كانتْ القلانسُ مكشوفةً زادوا في طُولِها وحدَّةِ رءوسِها حتى تكونَ فوقَ قلانسِ جميعِ الأمَّة"(٩٥).

وباختصار فإن "كُلّ ما زادوه في الأبدانِ، ووصلوه بالجوارحِ، فهو زيادةٌ في تعظيمِ تلكَ الأبدانِ"(٩٦).

إننا إزاء تصور مجازي لعلاقة الجسد بالعالم، تصور مُؤسَّس على رغبة الجسد في تجاوز ذاته، في الاتساع والامتداد وتحريك وتوسيع حدوده، ولو حتى عبر إخفاء ذاته وإخفاء حدوده. تصور يرى كل تقنية، في الحدود المُتاحة لزمنه بالطبع، بوصفها مجازًا لجسده وتوسيعًا وتمديدًا وزيادة في هذا الجسد وفي قوته، سواء المادية أو الرَمْزِيَّة، وهو تصور يدرك الجسد وإمكانياته وطاقاته لا انطلاقًا من أبعاده المحدودة وإنما انطلاقًا من حركة هذا الجسد وما تتيحه هذه الحركة من تعدٍ وتجاوز يتيح له أن يضم حدودًا أخرى إلى حدوده، أي تصور يفتح الجسد على العالم ويرى أنه يمكن أن يضيف إلى جسده مما هو خارجه، تصور يرى الجسد لا انطلاقًا من حده وإنما انطلاقًا من التفكير في إمكانية تجاوز هذا الحد عبر ممكنات وخيال هذا الجسد التي تنتمي إلى الآخر فيه، سواء كان داخله أو خارجه، وهو ما تمثله الحكاية الأليجورية التي تناولتها من قبل.

ألا يمكن القول في ظل هذه القراءة أن ثمة نظرية ضمنية حول المجاز لدى الجاحظ تجاوز المجاز على المستوى اللغوي إلى المجاز على مستوى السلوك وعلى مستوى الثقافة بكل علاماتها المختلفة وبكل مستوياتها السياسية والاجتماعية والنفسية والاعتقادية والفنية. نظرية مجازية مساحة التعارضات الثنائية فيها من قبيل الجسد/العقل، أو الروح/الجسد ... إلخ الثنائيات الفصامية أقل بكثير مما هي عليه لدى الغالبية، نظرية يمكن القول إنها مسكونة بالآخر حتى وهى تصارعه وتختلف معه. ولا شك أن استعراض كم الآخرين بالغي التنوع والكثرة والتباين والاختلاف في نصوص الجاحظ، يؤكد أن سر تميز الجاحظ وسر مجاوزة وتجاوز كتابته هو هذا الثراء الذي تضيفه أجساد نصوص الآخر إلى جسده النصي.

إن الجاحظ الذي يُورد لنا حشدًا من الطُرف الجنسية ويقدم تصورًا ماديًا ودنيويًا عن الجسد على امتداد كتاباته هو ذاته الذي يُورِد حشدًا من المأثورات

الزُّهدية التي تدور حول الموت والأمل والحرص. إن عالم البيان والتبيين هو عالم للاختلاف والتعدد والتباين والمباينة والتجاوز والمجاوزة، بكل ما تعنيه هذه الكلمات، إنه كرنفالية للاختلاف وتعدد الأصوات وتصادمها. فبعد هذه الرحلة البديعة مع العِصي والأقنعة والعمائم والنعال والأثاث والرايات والأعلام والشعر والخطابة وعلاقاتها بالجسد وما ينتجه الجسد عبر رغباته في التجاوز والامتداد، وقراءة دلالات متنوعة لهذه العلامات المادية والثقافية ورصد وظائفها العملية والتخييلية والاجتماعية، ينتقل الجاحظ من كتاب العصا إلى كتاب الزهد، فينتقل من عالم الجسد ومنتجاته ورغباته في التجاوز والامتداد وتعدي قصوره إلى عالم يبدو نقيضًا، عالم يتأسس على قمع هذا الجسد والزهد والتزهيد فيه وقهر وكبت رغباته، إلا أن اختياره في هذا يبدو اختيارًا خاصًا:

"كفي موعظة أنك لا تموت إلا بحياة ولا تحيا إلا بموت"(٩٧).

"وقال السموءل:

مَيْتًا خُلِقْتُ ولم أكنْ من قبلِها يـئًا يَمُوتُ فَمِتُ حَينَ حَيِيتُ(٩٨)

ما الذي يمكن أن نقرأه في هذا الانتقال من الجسد إلى الموت ومن هذا التجاور في نص الجاحظ بين الجسد "كتاب العصا"، وإماتة الجسد "كتاب الزهد"؟ إن كتاب الزهد ملئ بأقوال مأثورة وأشعار حول الموت وهاجس الموت، حول هاجس الزوال، فهل نكون هنا إزاء كتابة تعي هذا الترابط على نحو واعٍ أو غير واعٍ بين الجسد والموت والمجاز، حيث "الدنيا والدة للموت، ناقضة للمبرم، مرتجعة لعطية ... وذلك شهيد على أنها ليست بدار قرار"(٩٩). وحيث "أسوأ الناس حالاً من قويت شهوته وبعُدَت همته واتسعت معرفته وضاقت مقدرته"(١٠٠) و"أن امرأ ليس بينه وبين آدمَ إلا أبٌ مَيِّتٌ لَمُغْرِقٌ في الموت"(١٠١). حيث هذا الصراع بين حقيقة الموت والرغبة في مجاوزته:

يُجدِّدُ أحْزَانًا لَنَا كُلُّ هالكٍ وَنُسْرِعُ نِسْيَانًا ولم يَأتِنَا أمْنُ(١٠٢).

* * *

شَاعَ في الفَنَاءِ سُفْلاً وعُلْوا وَأراني أموتُ عُضْوًا فعُضْوًا(١٠٣).

* * *

مَنْ عَاشَ دَهْرًا فَسَيَأتِيهِ الأجَلْ وَالْمَرءُ تَوَّاقٌ إلى مَا لَمْ يَنَلْ.

الْمَوْتُ يَتْلُوهُ وَيَلْهِيهِ الأمَلْ

* * *

كُلُّنَا يَأمَلُ مَدًا في الأجَل وَالمَنَايَا هيَ آفَاتُ الأمَلْ(١٠٤).

ففي ظل الآخر، بكل صوره المختلفة وتجلياته المتنوعة، وعبره، وبسببه، ينشر الجاحظ تجاوزه، كتابته، ذواته الأخرى المُتناثرة بكل ما فيها من اختلاف، بين وعي بالجسد ووعي بغيابه. بين هاجس الغياب الأكيد وحضور الجسد المؤقت يبحث الجاحظ عن تفاريق العصا في البيان، في الكتابة والكلام كمجاز يبقى، كأثر وعلامة على الحضور في الغياب.

إن هاجس الغياب ووطأته له حضوره اللافت في نص الجاحظ، ولعل في موقف الجاحظ من الصمت دلالة لافتة على حضور هذا الهاجس؛ إذ يُورِد الجاحظ مقطوعة أبي نواس عن اقتران الصمت بالموت ثلاث مرات في البيان والتبيين.

خَلِّ جَنْبَيكَ لِرَامِ وَامْضِ عَنْهُ بِسَلامِ
مُتْ بِدَاءِ الصَّمْتِ خَيرٌ لَكَ مِنْ داءِ الكَلامِ
إنمَّا السَّالمُ من ألْـ ـجَمَ فَاهُ بِلِجَامِ
ربَّما اسْتَفْتَحْتَ بالقو لِ مَغَالِيقَ الحِمَامِ
رب لفظ ساق آجا ل فِئَامٍ وفِئَامِ
فَالْبِسْ النَّاسَ على الصِّـ ـحَةِ مِنْهُم والسَّقَامِ
المَنَايَا آكلاتٌ شَارِباتٌ للأنَامِ(١٠٥)

إن موقف الجاحظ من الصمت لا ينفصل عن إدراكه له بوصفه مجازًا للموت بمعانيه المختلفة الذهنية والنفسية والسياسية، وهو في موقفه هذا من الصمت يرفض أيديولوجيا التقية والخوف والقمع، حيث يصبح الصمت تضعيفًا للموت. ومن هنا إلحاح الجاحظ على الإبانة والكلام والإفصاح، كمجاز وامتداد لجسد الإنسان المُهدَّد بالغياب، وكأنه يرفض أن يكون الغياب مُضَعَّفًا، مُرتقبًا وحاضرًا. للموت إذًا في خطاب الجاحظ مجازاته ورسله التي يسعى هذا الخطاب إلى مقاومتها، ومن رسله ومجازاته الصمت والملل، ومن هنا إلحاح خطابه على قيمة الكتابة والكلام كقيمة تحويلية على كافة المستويات المعرفية والجمالية والتواصلية والسياسية.. إلخ، ووعيه بأن هذه القيمة التحويلية نقيضة الملل الذي تجسده رتابة الصوت الواحد ووطأة وبلادة المنظور الواحد، ومن ثم فإن مجاوزة الملل لا تتأتى إلا بتنشيط الكتابة، بالدخول والخروج من تيمة إلى تيمة ومن فن إلى فن ومن جنس كلامي إلى جنس كلامي آخر، ومن صوت إلى صوت، ومن نبرة إلى أخرى، إنها لا تنجز إلا بالاحتيال والارتحال، إلا بترياق الحركة إذ "وجهُ التدبيرِ في الكتابِ إذا طالَ أن يُداوِي مؤلفُه نشاطَ القارئِ لهُ ويسوقُهُ إلى حظه بالاحتيالِ لَهُ. فَمِنْ ذلكَ أنْ يُخْرِجَهُ مِنْ شَيءٍ إلى شَيءٍ، ومِنْ بابٍ إلى بابٍ، بعدَ أنْ لا يُخْرِجَهُ مِنْ ذلكَ الفنِ، ومِنْ جمهورِ ذلكَ العلمِ"(١٠٦). فالجاحظ ممسوسٌ، في كل كتاباته، بنشاط القارئ الذي ليس إلا الوجه الآخر لنشاط الكتابة والكتابة النشطة. وهو يعي إلى حد كبير استراتيجية كتابته، وقيمة توزيع ونثر التيمة الواحدة وتأجيل وإرجاء إكمالها دفعة واحدة، إذ نجد عبارات من قبيل "... وأحْبَبْنَا أنْ لا يكونَ مجموعًا في مكانٍ واحدٍ، إبقاءً على نشاطِ القارئِ والمستمعِ"(١٠٧).

إن استراتيجية الجاحظ في الكتابة إذًا هي استراتيجية "تفاريق العصا"، استراتيجية أحد التعريفات التي يُوردها للبلاغة بوصفها "معرفة رتقِ الكلامِ وفتقِهِ"(١٠٨). وأن "الأدب عقلُ غيرِكَ تُزيدُهُ في عقلِكَ"(١٠٩). وهو ما يُجسِّد استراتيجية التجاوز عبر الآخر وبه. إنها استراتيجية التطعيم والتهجين وقلب المنظور، والتحول من الضد إلى الضد والجمع بينهما، أو كما وصفها المأمون، إن كان هو من وصفها، "إنها كتابةٌ سوقيةٌ ملوكيةٌ وعاميةٌ خاصيةٌ"(١١٠).

إن نص الجاحظ نص كرنفالي بكل معنى الكلمة، نص يجمع الموت والحياة، خطاب السلطة وخطاب الرعية، خطاب الزهد وخطاب المجون، خطاب العفة والحشمة، وخطاب الجنس والتعرى، خطاب الرصانة والتزمت والوقار وخطاب السخرية والتهكم، مُواجِهًا كل مفردة من هذه المفردات بآخرها ونقيضها.

إن مفاهيم الجاحظ للبلاغة وللمفاهيم البلاغية لا بد من أن تفقد الكثير إذا ما قُرِأت على نحو مجرد بعيدًا عن استراتيجية أو لعبة الكتابة لديه، ولعله ليس غريبًا في ظل هذا أن نجد أحد مؤرخي البلاغة يقول لنا حول سردية الجاحظ الشعرية عن العصا:

"ولكن برغم هذا الجهد في الاحتجاج، وتقصي الأخبار والأشعار لم يستطع الجاحظ إقناعنا بوجود رابط متين بين صياغة القول والمسك بعصاه والغالب على الظن أنها ممارسة ثقافية احتجب، لطول العهد سبب بروزها. وغرض الدفاع عند المؤلف حاد به عن محاولة الوقوف على ذلك الدافع"(١١١). في حين أن الوحيد الذي استطاع أن يقرأ المستوى المجازي للعصا في كتابة الجاحظ هو شاعر، شاعر مسكون هو الآخر بالآخر وبلغة الآخر وبالآخر في لغته، إنه فؤاد حداد الذي يعيد كتابة عصا الجاحظ قارئًا فيها تراكبها المجازي:

دخلت مره لسقف من حي الأزهر
في ليله واحنا صغيرين يا زمان
وقفت، عيني مادارتش الحيطان
صوته لقاني قبل ما اقعد قصاده
زان المنصه وفي يمينه عصاته
قصَّاص بيروي سيرة الفرسان
يا أهل النظر كان عريض في الجو عالي السن
مفروجه عيونه فكرني بالجاحظ أديب العرب

وبتمام نقبه البحر أبو عثمان

والسامعين حواليه له قليله من دنيا فيما سلف

تصعب وشوشهم على سريع القرايه

كتب الصنادقيه وليمون سهران

أصحاب ليالي قديمه وما ينعسوش بالسهل

لابسين من الجلاليب ما يشبه القفطان

على الكراسي بيشربوا الكلمة

ويستذكروا الحكمه

وبيلتفتوا باستحسان

قلنا في يمينه عصاته

يا أهل النظر واتوسطنت بميزان

إلا وقامت على بركه وعجب وما بين صوابعه

توجهت للميدان

توجهت لرحيل، لحرب، لحيلة، تتبادل، تمانع

ترمي الخديعه تتقي الخوان

وتلف لفات الرماح الطويله

أو تنكسر كما تدبل الأغصان

أو ترتفع أبصر من السلطان

على ما تراها العين ترى الإمكان

قصَّاص وريث ألف من مغرب ومن مشرق

ومدونات العجم وسجية العُربان

الله يبارك سقف من حي الأزهر

في ليله واحنا صغيرين يا زمان

يا حيف ولا أدرى مكانه الآن

يا أهل النظر غبنتنى قولة كان

صوته كما البحر هادر من ندى الشجعان

ويرق في بعض من الأحيان

ويئن بالهجران

أو يختلج بحديث بنات العرب

عما وراء التوب من الأشجان

قصَّاص مؤلف عشيره

من الطيور البلابل والبشر والجان

والسامعين حواليه إليه بأمان

راجعين ومتقابلين على الشطآن

متفهمين:

الملحمه والطعان

المرحمه والحنان

روح الوطن وبدايع العمران

وحقيقه ما يعرفها إلا اللسان

كل الخلايق يتاووا الخوف في بطن الليل

إلا أنا الإنسان مليح السهر

بالليل أنا الإنسان مليح السهر

أملك لسان الشكر يا أهل النظر

راجل كبير السن فارش بساطي

لما انتفضت بجسمي زى الشجر

فزت وقالت في يميني عصاتي

نويت أسيف ما نويت السفر

آه يا كرام الساده كُلاً قصادي

من قبل هذا القوس وهذا الوتر

القلب ياما ضج ضد الأعادي

ياما سقى المعروف وياما انعصر

لكم يا أصحابي الندى والأيادي

أحلف بليل القاهره وما قهر

الفن موقف ساعه تجمع حياتي

إن كنت صادق ماراحتشي هدر

ولا راح هدر كان ياما كان

شاطر على ظهر الحصان

شاله جبل

حطه جبل والليل دليله

مد لي له

الشعور والحبل والحلقان

دايمًا جديد في كل عصر وأوان

له شوقه له تغريبه أول ما نبدي

صلوا على سيد ولد عدنان

الجازيه بتنادي على دكان

الأسطى خليلى يا ليالى الخان

والقاهره نوارة البستان

كانت غزاله دهب

في بحر انشق

سكنت قصور اللولي والمرجان

أنا بأقول السبب:

ولا حد قد الصيادين شقيان

حدوته وحكايه وطرب ألوان

يا أعز ولد الولد في البطانيه

بتقول لأم الأم قولي كمان

ويا مُلتقى الخلان

يا سقف من حي الأزهر مُلْهَم الأشجان

يا آه بمعنى الآه وحاضر نعم

الذاكره عمر تاني والبراح شرقان

كل الخلايق يتاووا الخوف في بطن الليل

إلا أنا الإنسان

فنان مُغني ومُستمع فنان(١١٢).

هوامش الفصل الرابع

١ ـ انظر بهذا الصدد، على سبيل المثال فقط، حمادي صمود: (التفكير البلاغي عند العرب)، ص ص ١٣٤ ـ ١٤٤، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

٢ ـ حول مفهوم أجناس الكلام انظر:

M.M. Bakhtin, (1986) The Problem of Speech Genres, in Speech Genres & Other late Essays, pp. 60-102,.

٣ ـ حول صورة تلقيح كلام بين كلامين انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ٢٩٥.

٤ ـ يعود مصطلح البنية الهجينة أو التكوين الهجين hybrid construction إلى ميخائيل باختين ويعني به التلفظ الذي ينتمي بسماته النحوية (التركيبية) والتأليفية إلى متكلم مفرد، لكنه يحوي فعليًا داخله تلفظين متمازجين، أسلوبين، لغتين، نسقين دلاليين وقيميين من المعتقدات. انظر:

M.M.Bakhtin (`981), The Dialogic Imagination, pp. 304-305.

٥ ـ حمادي صمود: (التفكير البلاغي عند العرب)، ص ١٤٤.

٦ ـ المرجع السابق، ص ١٥٤.

٧ ـ انظر على سبيل المثال" شوقي ضيف: (البلاغة تطور وتاريخ)، ص ٥٦، حيث يقول "إن الجاحظ قد ألمَّ في كتاباته بالصور البيانية المختلفة وبكثير من فنون البديع، غير أنه لم يَسُقْ ذلك في تعريفات وتحديدات".

٨ ـ حول مفهوم التوسير عن عدم براءة القراءة، انظر لوي ألتوسير: (قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض)، ج١، ص ٩ وما بعد.

٩ ـ انظر الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ص ٢٧ ـ ٢٩ وانظر أيضًا ج١ ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥، ج٢ ص ٩، ص ١٤ حول الارتجال والاقتضاب.

١٠ ـ انظر الجاحظ: (الحيوان)، ج٥ ص ٣٢.

١١ ـ حول موقف جان جاك روسو من الكتابة في مقابل الكلام العفوي التلقائي انظر جان جاك روسو: (محاولة في أصل اللغات)، تعريب محمد محجوب، تقديم عبد السلام المسدي، الفصل الحادي عشر، ص ص ٧٠ ـ ٧١، وانظر قراءة دريدا لهذا الانقسام لدى روسو في:

Jacques Derrida (`976, of Grammatology, pp. 165-316.

١٢ ـ انظر الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ٢٨.

١٣ ـ المصدر السابق، ص ٢٩.

١٤ ـ نفسه، ج٢، ص ٣١٥.

١٥ ـ نفسه، ج٣، ص ٣١.

١٦ ـ انظر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

١٧ ـ نفسه، ص ٣٣.

١٨ ـ نفسه، ص ٣٥.

١٩ ـ نفسه.

٢٠ ـ نفسه، ص ٣٦.

٢١ ـ نفسه.

٢٢ ـ نفسه، ص ٣٧، وانظر نفسه حول التنويعات المختلفة لهذه التيمة.

٢٣ ـ نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

٢٤ ـ نفسه، ج٢، ص ١٨٦.

٢٥ ـ الجاحظ: (رسائل الجاحظ)، ج٤، ص ٢٩٠.

٢٦ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ٤٩.

٢٧ ـ المصدر السابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

٢٨ ـ نفسه، ص ٥٠.

٢٩ ـ حول منظور دريدا للكتابة بوصفها تناثرًا انظر:

Jacques Derrida (`981), Dissemination,

خصوصًا مقدمة المترجمة.

٣٠ ـ شوقي ضيف: (العصر الجاهلي)، ص ٣٨٤.

٣١ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ٤٥ ـ ٤٨.

٣٢ ـ المصدر، السابق، ص ٥٢.

٣٣ ـ نفسه، ص ٥٤.

٣٤ ـ نفسه، ص ٥٥.

٣٥ ـ نفسه، ص ٥٦.

٣٦ ـ نفسه، ص ٥٠.

٣٧ ـ نفسه، ص ٥٠.

٣٨ ـ نفسه، ص ٥٧

٣٩ ـ حول جنسية العصا انظر أبيات جحشويه، نفسه، ص ٥٨.

٤٠ ـ انظر نفسه ص ٥٩.

٤١ ـ نفسه، ص ٦١.

٤٢ ـ انظر: نفسه، ص ٥٥.

٤٣ ـ نفسه، ص ٦٢.

٤٤ ـ انظر: نفسه، ص ٦٤.

٤٥ ـ نفسه، ص ٦٧.

٤٦ ـ نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

٤٧ ـ نفسه، ص ٧٠.

٤٨ ـ انظر حكاية الحكم بن عبد الله الأسدي، نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

٤٩ ـ نفسه، ص ٧٥.

٥٠ ـ نفسه، ص ٧٦.

٥١ ـ نفسه، ص ٧٧.

٥٢ ـ نفسه، ص ٨٢.

٥٣ ـ نفسه، ص ٨٣.

٥٤ ـ نفسه.

٥٥ ـ نفسه، ص ٨٩.

٥٦ ـ نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

٥٧ ـ حول الفارق بين التأويل المُؤسَّس على الموسوعة في مقابل التأويل المُؤسَّس على المُعجم، انظر:

Umberto Eco, Semiotics and the Philosophy of Language, pp. 46-47.

٥٨ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين) ج٣ ?ص٩١.

٥٩ ـ نفسه، ص ٩٢.

٦٠ ـ انظر نفسه.

٦١ ـ نفسه.

٦٢ ـ نفسه.

٦٣ ـ نفسه، ص ٩٥.

٦٤ ـ نفسه.

٦٥ ـ نفسه، ص ٩٦.

٦٦ ـ نفسه.

٦٧ ـ نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

٦٨ ـ نفسه، ص ٩٩، وانظر نفسه أمثلة أخرى.

٦٩ ـ نفسه، ص ١٠٠.

٧٠ ـ نفسه ، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

٧١ ـ نفسه، ص ١٠٢.

٧٢ ـ نفسه، ص ١١٨.

٧٣ ـ نفسه.

٧٤ ـ نفسه، ص ١٠٦.

٧٥ ـ نفسه.

٧٦ ـ نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

٧٧ ـ نفسه، ص ٧٧.

٧٨ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ١٠٧.

٧٩ ـ المصدر السابق، ص ١١٠.

٨٠ ـ نفسه، ص ١٠٩.

٨١ ـ الجاحظ: (رسائل الجاحظ)، ج٤، ص ٢٩٠.

٨٢ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٢، ص ١٨٦.

٨٣ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص ١١٤.

٨٤ ـ حول مفهوم المروي عليه انظر: جيرالد برنس، مقدمة لدراسة المروي عليه، ترجمة على عفيفي، مراجعة د. جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، صيف ١٩٩٣، ص ٧٨ ـ ٧٩.

وانظر أيضًا : علي عفيفي، الراوي والمروي عليه في روايات عبد الحكيم قاسم، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠١، ص ٣٥ ـ ٨٨.

٨٥ ـ الجاحظ: (رسائل الجاحظ)، ج٢، ص ٩٣، (الحيوان)، ج١، ص ٢٠١، ج٣، ص ٤٣، ص ٣٦٩، (البيان والتبيين)، ج١، ص ١٣٦.

٨٦ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ١١٤.

٨٧ ـ المصدر السابق، ص ١١٥.

٨٨ ـ نفسه.

٨٩ ـ حول مفهوم القوة الرمَزِيَّة انظر:

P. Bourdieu, Language and Symbolic Power, pp. 163-164.

٩٠ ـ حول مفهوم رأس المال الرمزي انظر:

Ibid, pp. 72-76

٩١ ـ حول الخطاب الطقوسي للسلطة انظر:

Ibid PP. 107-116.

٩٢ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ١١٩.

٩٣ ـ حول هذا المصطلح انظر:

A.J. Greimas and J. Courtes, Semiotics and language: an Analytical dictionary, p. 225.

٩٤ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ١١٦.

٩٥ ـ المصدر السابق، ص ١١٦ ـ ١١٧.

٩٦ ـ نفسه، ص ١١٩.

٩٧ ـ نفسه، ص ١٢٦.

٩٨ ـ نفسه، ص ١٢٧.

٩٩ ـ نفسه، ص ١٤٣.

١٠٠ ـ نفسه، ص ١٦٥.

١٠١ ـ نفسه، ص ١٧٢.

١٠٢ ـ نفسه، ص ١٨١.

١٠٣ ـ نفسه، ص ١٨٢.

١٠٤ ـ نفسه، ص ١٩٤.

١٠٥ ـ نفسه، ج١ ص ٢٦٩، ج٢، ص ٧٩، ج٣، ص ١٩٩.

١٠٦ ـ نفسه، ج٣، ص ٣٦٦.

١٠٧ ـ نفسه، ج٤، ص ٥.

١٠٨ ـ نفسه، ج٤، ص٩٤.

١٠٩ ـ الجاحظ: (رسائل الجاحظ)، ج١، ص ٩٦.

١١٠ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج٣، ص ٣٧٥.

١١٢ ـ حمادي صمود: (التفكير البلاغي عند العرب)، ص ٢٤٦.

١١٢ ـ فؤاد حداد: (من نور الخيال وصنع الأجيال في تاريخ القاهرة)، ص ٢٩ ـ ٣٣.

الفصل الخامس

المجاز: اتساع الكتابة

مجازية القارئ والكاتب والكتابة:

إذا كانت هذه هي بعض الصور التي يتجلى بها المجاز في البيان والتبيين، فإنه يمكن القول إننا مع كتاب الحيوان إزاء استراتيجية مجازية مُتراكِبة ومتعددة المستويات، إذ بداية من مفتتح الحيوان ونحن إزاء مجاز تكويني أو بالأحرى استعارة تكوينية يمكن أن نقول إنها تشكل حكاية إطارًا للكتاب، ألا وهي استعارة القارئ المُناهِض المُتخيَّل، أو القارئ الضمني وأنه أيضًا مكون من مكونات المؤلِّف الضمني للنص. إن هذا القارئ الاستعاري، بغض النظر عن أنه يمكن أن يكون ممثلاً لنمط أو طراز من القراء السابقين أو حتى المُحتمَلين لكتابات الجاحظ، يلعب وظائف عديدة داخل فعل الكتابة، إذ يتحول إلى تقنية من تقنيات الكتابة، يتحول إلى حيلة فنية ومجاز يتيح أن تنكتب أجزاء عديدة من النص انطلاقًا من أسلوب العرض showing وهو ما يسم النص بدرجة عالية من التوتر والحيوية. إذ هذا القارئ حاضر ومُشخَّص السمات والملامح إبتداءً من الدعاء الافتتاحي للكتاب الذي يُشخِّصه كقارئ مُشْتَبِه وحائر، لا نسب بينه وبين المعرفة ولا سبب بينه وبين التحري، قارئ عجول لا يعرف التثبت أو الإنصاف، جهول ويائس ومن ثم ذليل(١).

إن هذا القارئ لم يكن يستحق أن يُدعى له بتحرره من هذه الصفات، ومع ذلك فإن الكاتب يدعو له بأن يصبح قارئًا؛ إذ يقول له بعد الدعاء: "ولعمري لقد كان غيرُ هذا الدعاءِ أصوبَ في أمرِكَ وأدلَّ على مقدارِ وزنِكَ.. فقد انتهى إليَّ

ميلُكَ على أبي إسحاقَ وحملُكَ عليه، وطعنُكَ على معبد، وتنقصُكَ له في الذي كان جرى بينهما في مساوئِ الديكِ ومحاسنِه، وفي ذكر منافعِ الكلبِ ومضارِه... ثم عبْتَني بكتابِ حيلِ اللصوص، وكتابِ غضِ الصناعات، وعبْتَني بكتابِ المُلَحِ والطُّرَفِ وما حرَّ من النوادرِ وبَرُدَ، وما عاد باردُه حارًا لفرطِ بردِه حتى أمتعَ بأكثرَ من إمتاعِ الحارِ وعبْتَني بكتاب..."[٢]. وسيستمر الكاتب هكذا يُعدِّد معايبَ هذا القارئ العائب لكتبه مُسجِّلاً، عبر هذا القارئ الذي قرأ كل كتبه وعابها، عناوين كل كتبه وتيماتها وقضاياها المحورية.

إلا أن اللافت أن الكاتب يُدرج ضمن كتبه التي عابها هذا القارئ كتابه هذا أي الحيوان، حيث يخاطب الكاتب هذا القارئ قائلاً في سياق تعداده لعناوين كتبه "ثم قصدتَ إلى كتابي هذا بالتصغير لقدرِه والتهجين لنظمِه والاعتراضِ على لفظه، والتحقيرِ لمعانيه، فزَرَيْتَ على نحته وسبكه كما زَرَيْتَ على معناه ولفظه، ثم طعنْتَ في الغرضِ الذي إليه نزعْنَا والغايةِ التي إليها قصدْنَا. على أنه كتاب معناه أنبُّه من اسمه، وحقيقتُه آنقُ منْ لفظه[٣]. إن هذا الإدراج للكتاب الراهن ضمن الكتب التي عابها هذا القارئ يكشف للقارئ الفعلي أن هذا القارئ النصي الذي يؤمثله وينمذجه الكاتب على هذا النحو بوصفه قارئًا مُناهضًا ليس سوى قارئ مجازي مُتخيَّل أو مُستعَار، ليس سوى حيلة تمثيلية تضطلع بأكثر من مجرد تمثيل قطاع مُحتمَل من القراء السابقين المُناهضين أو من القراء المُناهضين المُحتمَلين. وهي حيلة تتيح، ضمن ما تضطلع به من أدوار أخرى، الإيهام بحيلة مجازية ثانية يُؤسِّس عليها النصُ بنيتَه ونوعَه كجنس كلامي، وهي حيلة المناظرة واستعارة صوتي كل من صاحب الكلب "أبي إسحاق" وصاحب الديك "معبد" اللذين يحاول النص إيهامنا أن المناظرة المتخيلة التي يعقدها بينهما هي مناظرة فعلية قد جرت بينهما بالفعل وأن الكاتب لا يتجاوز هنا تسجيلها وعرضها، أو روايتها. وبالطبع يمكن القول إن كلا هذين الصوتين المستعارين يمثلان مكونًا من مكونات المؤلِّف الضمني للنص.

إن هذه المجازية المتراكبة في تكوين النص يشي بها النص وشاية شبه صريحة حين يتحول الكاتب ذاته إلى أن يصبح قارئًا ويتطابق مع صورة قارئه المُشْتَهَى

فيصف الكتاب بأن "مقدماته مُرتَّبة وطبقات معانيه مُنزَّلة"[٤]، إذ يمكن القول إن هذين المستويين المجازيين في تكوين النص ليسا إلا جزءًا من الترتيب وتعدد طبقات المعاني التي يشير إليها النص هنا، إضافة إلى مستويات وطبقات مجازية أخرى يمكن للقارئ أن يستكشفها في تكوين النص.

إن نص الحيوان وإن كان يُغري، بحكم بعض مكوناته، بأن يصنف في إطار ما عرف بالنزعة السيموطيقية الكلية[٥] pansemioticism التي تقرأ كل معطيات الوجود والعالم الفيزيقي بأشيائه وأحيائه جميعًا بوصفها علامات ومجازات للميتافيزيقي، فإنه يمكن القول إن هذا بالنسبة لكتاب الحيوان ليس إلا مكونًا ومستوى فحسب من مكونات مستوياته المتعددة، وهو مستوى يختلف كثيرًا عما يمكن أن نجده في مشاريع أخرى تنتمي إلى هذه النزعة، كما هو مثلاً في نصوص إخوان الصفا، إذ يمكن القول إن الحيوان في نص الجاحظ يتجاوز مجرد كونه مجازًا وعلامة على قدرة الباري وإحكام صنعته إلى أن يُقدِّم، إضافة إلى ذلك، عبر عوالم الحيوان مجازات تمثيلية متنوعة لتنوع السلوك الإنساني وامتزاج القيم والنوازع فيه؛ إذ "إنَّ المصلحةَ في أمرِ ابتداءِ الدنيا إلى انقضاءِ مُدتها امتزاجُ الخيرِ والشَّرِ والضارِ بالنافعِ والمكروهِ بالسارِ والضعةِ بالرفعةِ والكثرةِ بالقلة. ولو كان الشَّرُ صِرْفًا هلكَ الخلقُ أو كان الخيرُ مَحْضًا سقطَتْ المحنةُ وتقطَّعَتْ أسبابُ الفكرة. ومع عدمِ الفكرة يكونُ عدمُ الحكمة، ومتى ذهبَ التخييرُ ذهبَ التمييزُ.. ولم يكنْ علمٌ.. ولا تَفَاضُلٌ في بيان، ولا تنافسٌ في درجة، وبَطُلَتْ فَرْحَةُ الظَّفَرِ وعِزُّ الغَلَبَةِ.. ولمْ تكُنْ للنفوسِ آمالٌ ولمْ تَتَشَعَّبْهَا الأطماعُ.

ومَنْ لمْ يعرفْ كيفَ الطَّمعُ لمْ يعرفْ اليأسَ ومَنْ جَهلَ اليأسَ جَهلَ الأمنَ، وعادتْ الحالُ من الملائكةِ الذينَ هُمْ صفوةُ الخلقِ، ومِنْ الإنسِ الذينَ فيهم الأنبياءُ والأولياءُ إلى حالِ السَّبُعِ والبهيمةِ وإلى حالِ الغباوةِ والبلادةِ وإلى حالِ النجومِ في السُخْرةِ، فإنها أنقصُ مِنْ حالِ البهائمِ في الرَّتْعَةِ[٦]". إننا هنا إزاء رؤية تتسم بجدل المنظور، رؤية تدرك تميز الإنسان وقصوره في آن واحد وأن جزءًا من تميزه هو قدرته على التجاوز والتعلم حتى من الحيوان، إلا أنها رؤية تدرك أيضًا أن إنسانية الإنسان تتمثل في هذا المزيج بين الخير والشر، بين الرفعة والضعة..

إلخ وأن الحوار بين هذه الأزواج هو ما يولد السؤال ويولد الفكرة، إذا لو كان الخير محضًا لتقطَّعتْ أسبابُ الفكرة. إن العَالَم والإنسان في الحيوان متمثلان بوصفهما كتابة إلا أنها كتابة تحت المحو، كتابة قابلة لإعادة الكتابة، أما لدى إخوان الصفا فإن الصورة تختلف كثيرًا على الرغم من حضور مفهوم الكتابة والحضور الطاغي للمجاز. إن مشروع إخوان الصفا ينطلق من إمكانية التشبه بالإله(٧)، فهو مشروع فلسفي مُؤسَّس على المحاكاة وشرط هذه المحاكاة هو إعدام الجسد، حيث موت الجسد هو شرط إمكان ولادة النفس(٨) المسجونة في سجن الجسد(٩) الذي ليس إلا مزبلة(١٠) وينبوعًا للقاذورات(١١). إن الجسد لدى إخوان الصفا أشبه ما يكون بصندوق باندورا الذي يحوي كل الشرور. وهو عَتامة وإظلامٌ خالصانِ(١٢) في مقابل نورانية وشفافية وصفاء النفس(١٣). ذلك أن مجازية الإنسان بالنسبة لإخوان الصفا هي مجازية مُحدَّدة سلفًا، أما بالنسبة للجاحظ فمجازية الإنسان مجازية مُؤسَّسة على السؤال، على الشك والقدرة على التساؤل، حيث "خمسونَ شكًا خيرٌ منْ يقينٍ واحد"(١٤) أما لدى إخوان الصفا فإن الشك ليس سوى مرضٍ للنفوس(١٥). إن هذا الاختلاف في المنظور على مستوى الاستقطابية الحادة بين النفس والجسد لدى إخوان الصفا في مقابل منظور الجاحظ الذي يحتفي بجسد وجسدية الإنسان، وموقف كل منهما من الشك والسؤال، يجعل مجازية الحيوان في كلا النصين مجازية لا تتطابق على الإطلاق في دلالاتها ولا في وظائفها، هذا على الرغم مما قد يبدو من تشابهات بين النصين. ومن ثم فإن تصنيف كتاب الحيوان بوصفه يندرج في إطار ما يعرف بالنزعة السيميوطيفية الكلية ربما كان في احتياج إلى أن يُؤخَذ بنوع من الحذر وإعادة القراءة مرات ومرات، لا لأن الجاحظ لا يرى في كل شيء علامة وإنما على العكس من ذلك لأن كل علامة يتعامل معها الجاحظ هى علامة متعددة ومُتراكِبة الدلالات وتتحرك في أكثر من اتجاه، فالعلامة لدى الجاحظ مجازية بامتياز، وهو ما يبدو مُغايرًا ومُخالفًا لرؤى النزعة السيميوطيقية الكلية التي تظل، حتى وإن أقرت بمجازية العلامات بكل صورها وبتعددية دلالاتها، محكومةً دومًا بمركز إحالي ثابت، فضلاً عن أنها تكون مُستقطَبة استقطابية حادة بين الدنيوي والأخروي والفيزيقي والميتافيزيقي.

أما في حالة نص الحيوان فإن المشهد يختلف كثيرًا، لا بمعنى أن الجاحظ لا يرى في الحيوان وفي النصبة آيات على جميل صنع الباري، وإنما في رفض الجاحظ للمنظور الأحادي وفي أنه يرى العالم بوصفه مُؤسَّسًا على التعددية وعلى الاختلاف وعلى التنوع، لا على مستوى المخلوقات والكائنات فحسب وإنما أيضًا على مستوى الآراء والاختيارات والتفضيلات بكل أشكالها. فبالنسبة للجاحظ أي مُعطى من مُعطيات العالم هو موضوع للسؤال وللتفلسف فما من أولية لكائن من كائنات الوجود أو لموضوع على آخر، لأن كل موضوعات الوجود تستوي في كونها دالةً ومُثْقَلةً بالدلالة، والفارق الوحيد يتمثل في أن ثمة كائنات دالة فقط: الحيوان والجماد بكل صورهما، وكائنات دالةً مُستدِلةً: الإنسان؛ إذ إن العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين:

شيءٌ جُعِلَ حكمةً وهو لا يعقلُ الحكمةَ ولا عاقبةَ الحكمة. وشيءٌ جُعِلَ حكمةً وهو يعقلُ الحكمةَ وعاقبةَ الحكمة. فاستوى بذاك الشيءُ العاقلُ وغيرُ العاقلِ في جهَةِ الدلالة على أنه حكمةٌ، واختلفَ منْ جهَةِ أن أحدَهُما دليلٌ لا يَسْتَدِلُّ والآخرُ دليلٌ يَسْتَدِلُّ، فكُلُّ مُسْتَدِلٍ دليلٌ وليس كُلُّ دليلٍ مُسْتدلاً، فشاركَ كُلُّ حيوانٍ سوى الإنسانِ جميعَ الجمادِ في الدلالةِ وفي عدمِ الاستدلالِ، واجتمع للإنسانِ أنْ كان دليلاً مُسْتَدِلاً"(١٦).

وإذا كان حمادي صمود يرى انطلاقًا من هذا النص أن مفهوم البيان لدى الجاحظ قد انبنى على جملة من المنطلقات الفلسفية والعقائدية حدَّدت بدورها، نظريته اللغوية العامة وأثرت تاثيرًا عميقًا في ضبط وظيفتها وأن مبتدأ تفكيره في القضية يتأسَّس على نظرة دينية رمَزِيَّة تتنزل بموجبها المخلوقات منزلة الدوال لمدلول أسمى سرمدي يُهتدي إليه بالتعقل وتأويل الرمز وهو حكمة العالم والكون(١٧)، فإن القضية لا ينبغي لها أن تُطرَح على إطلاقها على هذا النحو. ذلك أن مفهوم الحكمة ذاته في نص الحيوان، وكذلك في نصوص أخرى لديه، مختلف عما لدى سواه ممن يُصنَّفون في نطاق النزعة السيميوطيقية الكلية، ولعل في هذه المُحاجة بين راوي الحيوان وقارئه المُستعار ما يكشف عن هذا الاختلاف:

"فإنْ قلتَ: وأيّ شيءٍ بلغَ مِنْ قدرِ الكلبِ وفضيلةِ الديكِ حتى يتفرغَ لذكرِ محاسنِهما ومساويهما، والموازنةِ بينَهما والتنويهِ بذكرِهما شيخانِ مِنْ علْيَةِ المتكلمينَ ومِنَ الجُلَّةِ المُتقدمينَ. وعلى أنهما متى أبرما هذا الحكمَ وأفصحا بهذه القضيةِ صارَ بهذا التدبيرِ بهما حظٌّ وحكمةٌ وفضيلةٌ وديانةٌ، وقلَّدَهُمَا كُلُّ مَنْ هو دونَهما، وسيعودُ ذلكَ عُذْرًا لهما إذ رأيتهُما يوازيانِ بينَ الذُّبانِ وبناتِ وردانَ وبينَ الخنافسِ والجُعلانِ، وبينَ جميعِ أجناسِ الهمجِ وأصنافِ الحشراتِ، والخَشَاشِ، حتى البعوضِ والفراشِ والديدانِ والقِردانِ، فإن جاز هذا في الرأي وتمَّ عليه العملُ، صارَ هذا الضربُ مِنَ النظرِ عِوَضًا مِنَ النظرِ في التوحيدِ، وصارَ هذا الشكلُ مِنَ التمييزِ خلفًا مِنَ التعديلِ والتجويدِ، وسقطَ القولُ في الوعدِ والوعيدِ، ونُسِيَ القياسُ والحُكْمُ في الاسمِ، وبَطُلَ الرَّدُّ على أهلِ المِللِ والموازنةُ بينَ جميعِ النِّحلِ، والنظرُ في مراشدِ النَّاسِ ومصالحِهم، وفي منافعِهم ومرافقِهم، لأنَّ قلوبَهم لا تتسعُ للجميعِ، وألسنتُهُم لا تنطقُ بالكُلِّ. وإنَّما الرأيُ أن تبدأَ مِنَ الفَتْقِ بالأعظمِ، والأخوفِ فالأخوفِ. وقلت: وهذا بابٌ من أبوابِ الفراغِ وشكلٌ مِنْ أشكالِ التطرُّفِ وطريقٌ مِنْ طُرُقِ المزاحِ، وسبيلٌ مِنْ سُبُلِ المَضَاحكِ. ورجالُ الجدِّ غيرُ رجالِ الهزلِ، وقد يَحْسُنُ الشيءُ بالشابِ ويَقْبُحُ مثلُه مِنَ الشيوخِ، ولولا التحصيلُ والموازنةُ، والإبقاءُ على الأدبِ، والديانةِ بشدةِ المُحاسبةِ لما قالوا: لكُلِّ مقامٍ مقالٌ، ولكُلِّ زمانٍ رجالٌ، ولكُلِّ ساقطةٌ لاقطةٌ، ولكُلِّ طعامٌ أَكَلَةٌ"(١٨).

إنني أورد هذا النص على طوله لأنه يدعو إلى طرح العديد من الأسئلة المهمة، ما الذي يفعله الجاحظ هنا من خلال صوت قارئه المُستعار سوى أنه يُهيئ قارئه المُشْتَهَى إلى رفض هذا المنظور المُغْلَق لعلم الكلام الذي يجعل علم الكلام مُتعاليًا ومُغْلقًا على الجليل والرصين والجاد، ما الذي يفعله سوى أنه يُحوِّل علم الكلام إلى أن يصبح علم كلام اجتماعيًا وإنسانيًا بالمعنى الرحب للإنسانية وأنه يفتح اللاهوتي على الناسوتي أو الإلهي على البشري، أي يفتح العوالم على بعضها البعض ويفكّك بلاغة الأدراج المغلقة، بلاغة لكل مقامٍ مقالٌ التي تتوهم الغالبية منا أنه مُؤسِّسُها ومُنظِّرُها الأول. إن الجاحظ في الحيوان يُمَسْخِر بلاغة المقامات وبلاغة الصوت الواحد الأحد. باختصار إنه يهبط بعلم الكلام من

السماء إلى الأرض، ولعل في استئناف المُناظَرة والمُحاجة ما يكشف عن ذلك: "فأمَّا قولُك: وما بلغ من خطرِ الديكِ وقدرِ الكلبِ فإنَّ هذا كلامُ عبدٍ لمْ يفهمْ عن ربِّه ولم يعقلْ عن سيده.. كأنَّك فهَّمَك اللهُ تظنُ أنَّ خلقَ الحيَّةِ والعقربِ، والتدبيرَ في خلقِ الفراشِ والذُّبابِ، والحكمةَ في خلقِ الذئابِ والأسدِ، وكُلَّ مُبغَّضٍ إليك ومُحقَّرٍ عندك أو مُسَخَّرٍ لك أو واثبٍ عليك، أن التدبيرَ فيه مُختلفٌ أو ناقصٌ، وأن الحكمةَ فيه صغيرةٌ أو ممزوجةٌ[١٩]. إن حكمة الله ليست أحادية الصوت، حكمة الله مُؤسَّسة على الاتساع والتنوع وتعدد الأصوات والأبعاد، وعلى الاختلاف، إنها حكمة ديالوجية أو على الأقل هذه هي قراءة الجاحظ هنا لكتاب الحكمة الذي ليس إلا كتاب الوجود والعالم، حكمة الله لا تعرف الصوت الواحد وإلا لما كانت حكمة؛ ذلك أن "المصلحة في أمرِ ابتداءِ الدنيا إلى انقضاءِ مُدَّتِها امتزاجُ الخيرِ بالشرِ والضارِ بالنافعِ.."[٢٠]، أما الأحادية فلا تعني سوى تحول الإنسان إلى جماد "ومَنْ هذا الذي يسرُّه أنْ يكونَ الشمسَ والقمرَ والنارَ والثلجَ أو بُرْجًا منْ البُروجِ أو قطعةً منْ الغيمِ، أو يكونَ المجرةَ بأسرِهَا.. وكُلُّ شيءٍ في العالمِ فإنَّمَا هُو للإنسانِ ولكُلِّ مُختَبَرٍ ومُختارٍ[٢١]. إن الجاحظ يغادر الجدل العقيم حول صفات الذات وصفات الأفعال إلى قراءة قُدرة الخالق وآياته في مخلوقاته انطلاقًا من هذه المخلوقات وهذه الكائنات ذاتها وما بينها من اختلافات وتشابهات، وما بينها أيضًا وبين الإنسان من اختلاف وتشابه. هكذا يحول الجاحظ ما ينظر إليه بوصفه هامشًا من هوامش العالم، الحيوان مقارنة بالإنسان، إلى متن معرفي لا تتجلى فيه فقط حكمة الخالق المؤسَّسة على الاختلاف وإنما أيضًا حكمة المخلوق القادر على قراءة الاختلاف في العالم وفي نفسه، وكأن العالم بالنسبة إليه من حيث هو مُؤسَّس على الاختلاف كُرَوِيٌّ لا يوجد فيه متن ولا هامش. لقد منح الله بعض أنواع الحيوان "منْ الحسِّ اللطيفِ، والصَّنْعَةِ البديعةِ، منْ غيرِ تأديبٍ وتثقيفٍ ومنْ غيرِ تقويمٍ وتلقينٍ ومن غيرِ تدريجٍ وتمرينٍ فبلغَتْ بعفوِها وبمقدارِ قُوى فطرتِهَا، منْ البديهةِ والارتجالِ ومنْ الابتداءِ والاقتضابِ ما لا يقدرُ عليه حُذَّاقُ رجالِ الرأيِ وفلاسفةِ علماءِ البشرِ، بيدٍ ولا آلةٍ. بلْ لا يبلغُ ذلكَ منْ النَّاسِ أكملُهُم خِصَالاً وأتمُّهُم خِلالاً، لا منْ جِهَةِ

الاقتضابِ والارتجالِ ولا مِنْ جِهَةِ التَّعَسُّفِ والاقتدارِ.. ثمَّ جعلَ الإنسانَ ذا العقلِ والتمكينِ، والاستطاعةِ والتصريفِ وذا التكلُّفِ والتجربةِ وذا التأني والمنافسةِ وصاحب الفهمِ والمسابقةِ والمُتبصِّرَ شأنَ العاقبةِ متى أحسنَ شيئًا كان كُلُّ شيءٍ دونَه في الغموضِ عليه أسهلَ وجعلَ سائرَ الحيوانِ وإنْ كانَ يُحْسِنُ أحدَها ما لا يُحْسِنُ أحْذَقُ النَّاسِ متى أحْسَنَ شيئًا عَجِيبًا لمْ يُمْكِنْهُ أنْ يُحْسِنَ ما هو أقربُ مِنْهُ في الظَّنِ وأسهلُ مِنْهُ في الرأي"(٢٢).

ومع ذلك وعلى الرغم من حضور هذا المستوى كمُكوِّن من مكونات نص الحيوان؛ فإنه يمكن القول إنه لا يمثل مركزًا إحاليًا ثابتًا للنص؛ إذ إن تيمات وصفات وخصائص الحيوانات تتحول إلى مجازات وإلى أحصنة قفز لتفكيك الفضاء الاجتماعي بقيمه الأحادية الصوت والمُنْغَلِقة والتي يمثلها ويكثفها في صورة قارئه المستعار. فالحيوان لا يحيل فقط على المدلول السرمدي الأسمى، وإنما تتعدد إحالاته ودلالاته على الفضاء الاجتماعي بكل مشكلات أنساق قيمه السائدة وتصوراته الجامدة، سواء على مستوى الدين أو السياسة أو الجنس أو علاقة الرجل بالمرأة أو المعرفة والكتابة والأدب.. إلخ، باختصار إن الجاحظَ يُؤَنْسِنُ علمَ الكلام من خلال الحيوان.

والآن وبعد أن ألقينا الضوء على بعض جوانب اختلاف مجازية الحيوان عمَّا سواها لدى أصحاب النزعات السيميوطيقية الكلية، نعود إلى مجازية القارئ المُستعار في نص الحيوان وكيف يُؤَمْثِله النص ويُمَثِّل به بوصفه قارئًا حيوانًا وقارئًا ضد وصفه لا يعرف القراءة.

إن راوي الحيوان، في سياق عرضه لمنظور هذا القارئ العائب لكل كتبه بما فيها كذلك كتاب الحيوان، يأخذ في توبيخ وتقريع هذا القارئ على قراءته المجانية التي هي سبٌّ وشتمٌ وقذفٌ، وليست قراءة، فيخاطبه قائلاً: "رأيتَ أنَّ سبَّ الأولياءِ أشْفَى لدائكَ، وأبلغُ في شفاءِ سُقْمِكَ، ورأيتَ أنَّ إرسالَ اللسانِ أحْضَرُ لذةً وأبعدُ مِنَ النَّصَبِ، ومِنْ إطالةِ الفكرةِ ومِنَ الاختلافِ إلى أربابِ هذهِ الصناعةِ. ولو كنتَ فَطِنْتَ لعجزِكَ، ووصلْتَ نقصَكَ بتمامِ غيرِكَ، واستكفَيْتَ مَنْ

هو موقوفٌ على كفايةِ مثلِكَ، وحبيسٌ على تقويمِ أشباهِكَ كان أزينَ في العاجلِ، وأحقَ بالمثُوبةِ في الآجلِ وكُنْتَ إنْ أخطأتْكَ الغنيمةُ لمْ تُخطكَ السلامةُ وقدْ سلمَ عليكَ المُخالفُ بقدرِ ما ابْتُلِي بِهِ منْكَ المُوافقُ وعلى أنَّه لمْ يُبْتَلَ منْكَ إلا بقدرِ ما ألزمْتَهُ منْ مؤنةِ تثقيفِكَ والتشاغلِ بتقويمِكَ. وهلْ كُنْتَ في ذلكَ إلا كَمَا قال العربي: "هلْ يَضُرُّ السَّحَابَ نَبْحُ الكلاب" وكما قال حسان بن ثابت:

مَا أُبَالِي أنَبَّ بِالْحَزْنِ تَيْسٌ أمْ لَحَانِي بِظَهْرِ غَيْبٍ لَئِيمُ[٢٣]

وفي سياقِ مناهضةِ وتقريعِ هذا القارئِ المناهضِ، أو هذا القارئِ التيسِ ينزلقُ الخطابُ ملتفتًا، في حركةٍ تبدو واعيةً بعنفِ خطابِها وإن كانت في الوقتِ ذاتِه منقسمةً على نفسِها، إلى قارئٍ آخرَ محتملٍ قد لا يقترفُ خطايا القارئِ المستعارِ وقراءتِه المجانيةِ، وكأنَّ الخطابَ يحاولُ أن يعتذرَ عن تحميلِ القراءِ المحتملينَ وزرَ هذا القارئِ الناقصِ العاجزِ عن إكمالِ نقصِه بتمامِ غيرِه فيخاطبُ هذا القطاعَ قائلاً: "فإن كنا قد أسأنا في هذا التقريعِ والتوقيفِ فالذي لم يأخذْ فينا بحكمِ القرآنِ... ولمْ يفزعْ إلى ما في الفِطَنِ الصحيحةِ وإلى ما تُوجِبُه المقاييسُ المُطَّردةُ والأمثالُ المضروبةُ والأشعارُ السائرةُ أولى بالإساءةِ وأحقُّ باللائمةِ". صحيحٌ أن اللهَ عزَ وجلَ يقولُ "لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" [الأنعام: ١، الإسراء: ١٥] وأن النابغةَ يقولُ:

وكلَّفتَنِي ذنبَ امْرِيءٍ وتَرَكْتَهُ كَذِي الْعُرِّ يُكْوَى غَيْرُهُ وَهُوَ رَاتِعُ

إذ كانوا إذا أصابَ إبلَهُم العُرُّ كووا السليمَ ليدفعوه عن السقيمِ فيُسقِمُوا الصحيحَ من غيرِ أنْ يُبْرِئُوا السليمَ، لكنَّهم أيضًا كانوا إذا كَثُرَتْ إبلُ أحدِهم فبلغَتْ الألفَ فَقَئُوا عينَ الفحلِ، فإنْ زادتْ الإبلُ على الألفِ فَقَئُوا العينَ الأُخرى، وذلكَ المُفَقَّأ والمُعَمَّى اللذان سمعْتَ في أشعارِهم وكانوا يزعمونَ أنَّ المُفَقَّأ يطْرُدُ عنها العينَ والسوافَ والغارةَ[٢٤].

إن القارئَ المناهضَ هنا يتحولُ إلى أضحيةٍ وقربانٍ ورُقيةٍ من أجلِ سلامةِ القارئِ الآخرِ المُشْتَهَى والمُحتمَلِ، فإن كان الفقأ والتعميةُ ليسا إلا كتابةً ورُقيةً جسديةً، ليسا إلا تميمةً محفورةً في الجسدِ لصرفِ العينِ الشريرةِ الحاسدةِ عن

القطيع، فإن استعارة القارئ المناهض ليست هي الأخرى سوى تميمة منقوشة ورُقية مكتوبة ومحفورة في عيني النص، في مفتتحه يُعوِّذ ويُحصِّن بها الكاتبُ الكتابَ والقارئ الآخر المُشْتَهَى والمُحتمَل من أن تصيبهما عينُ القارئ المناهض أو لنقل من أن يُعارا عينَ القارئ المُفَقَّأ أو المُعَمَّى؛ ومن ثم فإن الكاتب يُمثِّل بالقارئ المناهض المُستعار تمثيلاً مزدوجًا، إذ يجعله أمثولةً ومُثلةً في آن واحد لإساءة القراءة عبر مُثلة الأمثولة الماثلة في طقس من طقوس الحيوان.

إن القارئ المناهض قربان من أجل القارئ المشتهى، ومن أجل تحريك شهوة القراءة لدى كافة القراء المحتملين، إذ إن "هذا كتابٌ.. يشتهيه الفتيانُ كما تشتهيه الشيوخُ ويشتهيه الفاتكُ كما يشتهيه الناسكُ ويشتهيه اللاعبُ ذو اللهو كما يشتهيه المُجدُّ ذو الحزمِ، ويشتهيه الغُفْلُ كما يشتهيه الأريبُ ويشتهيه الغبيُّ كما يشتهيه الفَطِنُ"(٢٥).

يمكن قراءة استعارة القارئ المناهض في الحيوان إذًا في ظل تحفيز شهوة الكتابة بشهوة القراءة وتحفيز كل نمط من أنماط القراءة بنقيضه وآخره، وهو ما يُعزِّز هنا الوظائف المجازية للقارئ المناهض. القارئ المناهض هنا هو آخر الكتابة ومُشتهاها، موضوع رغبتها وشرط إمكانها، تحديها وتهديدها، مبدأ انكباتها وإعاقتها ومبدأ حركتها واندفاعها.

واللافت أن النص يصل مباشرة بأمثولة المفقَّأ والمعمَّى أمثولة الكفَّارة والأمنية والتلاعب بالقربان عبر المجاز إذ "كانوا يقولون في موضعِ الكفَّارةِ والأمنيةِ، كقولِ الرجلِ: إذا بَلَغَتْ إبلي كذا وكذا وكذلك غنمي ذبحتُ عند الأوثان كذا وكذا عتيرةً. والعتيرةُ من نُسُك الرجبيةِ والجمعُ عتائرُ.. والعتائرُ مِنْ الظِّباءِ.. فإذا بلغَتْ إبلُ أحدهم أو غنمُه ذلكَ العددَ، استعملَ التأويلَ، وقال: إنَّما قُلْتُ إنِّي أذبحُ كذا وكذا شاةً والظِّباءُ شاءٌ كما أنَّ الغنمَ شاءٌ فيجعل ذلكَ القربانَ شاءً كُلَّهُ مِمَّا يصيده مِنْ الظباء"(٢٦).

ومما يُعزِّز أن التمثيلات السردية لهذه الطقوس والممارسات ليست مفصولة عن القارئ المناهض الممثَّل به، وأن قرائتنا ليست من قبيل التأويل الفائض كما

قد يتصور قارئ ما، أن النص يصل المقتطف السالف مباشرة بأنهم "كانوا إذا أوردوا البقرَ فلمْ تشربْ، إمَّا لكدرِ الماءِ أو لقلةِ العطشِ، ضربوا الثورَ ليقتحمَ الماءَ، لأنَّ البقرَ تتبعُهُ كما تتبعُ الشُّولُ الفحلَ، وكما تتبع إتانُ الوحشِ الحمارَ"(٢٧).

إن التمثيل هنا يصل إلى حد لاذع من التعريض والسخرية، ليس فقط مما يمكن أن ندعوه القارئ المناهض النموذجي الذي يتجاوب في التمثيل مع صورة الثور والحمار، بل ومن القراء القطيعيين الذين يحاول التمثيل هنا قمعهم وقمع الحس القطيعي فيهم من خلال قمع وضرب ثورهم أو حمارهم، وكأن النص هنا يصرح بالوظيفة المجازية لتمثيله بالقارئ المناهض بكلا المعنيين للتمثيل.

ثمة ارتياب شديد إذًا في قيم القراءة السائدة تعكسه صورة القارئ المناهض ويعكسه صوته الذي تتردد أصداؤه على امتداد النص، كما أن ثمة قراءة لإحدى صور التشابه بين الإنسان والحيوان على مستوى السلوك، وهذا أحد المحاور التكوينية التي يعمل عليها نص الحيوان وإن كان من أجل نقضها وتغييرها.

إن تيسية هذا القارئ تتمثل في أنه قارئ أحادي النظرة يريد كتابة أحادية مثله ومطابقة لمنظوره، ومع ذلك فإن الكاتب يحاول تثقيفه وتغيير وتحويل منظوره وأنسنته أو لنقل ترويضه تماشيًا مع تمثيلات الكاتب بإعطائه درسًا في القراءة والكتابة؟ مُحتالاً له بنبرات مختلفة ومتنوعة ابتداء من نبرة التقريع والزجر، ومرورًا بنبرات الاستدراج والتلويح له بما يستهويه عبر قراءة لهذا القارئ ذاته وتفكيك عوائقه عن القراءة على نحو قد يشي لوهلة بنوع من التواطؤ، إذ يقول له: "وهذا كتابُ موعظةٍ وتعريفٍ وتفقُّهٍ وتنبيه. وأراكَ قدْ عِبْتَهُ قَبْلَ أنْ تقفَ على حدودِه، وتتفكَّرَ في فصولِه، وتَعْتَبِرَ آخرَه بأوَّلِه، ومصادرَهُ بمواردِه. وقد غلَّطَكَ فيه بعضُ ما رأيتَ في أثنائه من مزحٍ لمْ تعرفْ معناه، ومن بطالةٍ لمْ تطَّلِعْ على غورِها، ولمْ تُدركْ لمَ اجْتُلِبَتْ ولا لأيِّ علَّةٍ تُكُلِّفَتْ، وأيُّ شيءٍ أُرِيْغَ بها، ولأيِّ حدٍّ احْتُمِلَ ذلكَ الهزلُ، ولأيِّ رياضةٍ تجشمْتَ تلكَ البطالةَ، ولمْ تدرِ أنَّ المزاحَ جِدٌّ إذا اجْتُلِبَ ليكونَ علَّةً للجدِّ، وأنَّ البطالةَ وقارٌ ورزانةٌ، إذا تُكُلِّفَتْ لتلكَ العاقبةِ. ولمَّا قالَ الخليلُ بنُ أحمدَ: لا يَصِلُ أحدٌ مِنْ علْمِ النَّحوِ إلى ما يُحْتَاجُ إليه حتى يتعلمَ

ما لا يُحْتَاجُ إليه، قالَ أبو شمر: إذا كانَ لا يُتوصَّل إلى ما يُحتَاجُ إليه إلا بما لا يُحْتَاجُ إليه، فقد صارَ ما لا يُحْتَاجُ إليه يُحْتَاجُ إليه. وذلكَ مثلُ كتابِنَا هذا؛ لأنَّه إنْ حملْنَا جميعَ مَنْ يتكلَّفُ قراءةَ هذا الكتابِ على مُرِّ الحقِّ، وصعوبةِ الجدِّ وثقلِ المؤنة، وحيلةِ الوقارِ لمْ يَصْبِرْ عليه مع طوله إلا مَنْ تجرَّدَ للعلمِ، وفَهِمَ معناه، وذاقَ ثمرتَهُ، واستشعرَ قلبُهُ من عزِّهِ، ونالَ سُرورَهُ على حَسْبِ ما يُورِثُ الطولُ مِنْ الكدِّ، والكَثْرَةُ مِنْ السآمةِ"[٢٨].

يبدو المزح هنا وكأنه تكتيك مجازي من أجل استراتيجية تبدو بدورها على الطرف النقيض من تكتيكها، وكأنه مناورة مجازية يتم عبرها تمرير القوى الضاربة للجِد، وكأنه ليس إلا قناعًا لاستدراج نوعية أخرى من القراء مغايرة لنوعية القارئ المُستعار الرصين الجاد، ومن ثم فإن هذا القناع لن يُخفِي الوجه الذي يُقنِّعُه بقدر ما سيكتسب سماته، هكذا يتحول المزح إلى أن يصبح جِدًا وتصير البطالة وقارًا والهزل رزانة، هكذا تنسخ الغاية السامية الرفيعة الوسيلة المبتذلة. وهنا بالطبع فإن المكونات المُسْتَشَفَّة للقارئ المناهض تتحدث عن نفسها، إنه قارئ حرج الصدر والأفق إزاء قيم الحياة، أو إذا ما استعرنا النموذج النيتشوي يبدو قارئًا أبولونيًا ومُناهضًا لديونسيوس[٢٩]، وهو ما يدفع النص هنا للامْتِسَاح والاتِّشَاح ببعض مِسُوحِه وأوْشِحَتِه فيما يشبه التواطؤ المُؤقَّت معه وإقرار منظوره الأحادي ورؤيته الاستقطابية التعارضية المُؤسَّسة على ثنائية الخير/ الشر، وهو ما ينعكس في النص، ولو بصورة مؤقتة في إخضاع قيم المزح والهزل والبطالة (الشريرة) لغاية وقيم الجِد والوعظ والنموذج الزهدي الجادة و(الخيرة)، وتبدل الأولى وانقلابها وفق منطق العدوى المُؤسَّس على المجاورة لتنتسخ وتتحول وتتماهى تمامًا مع الثانية، وكأن الغاية النبيلة لم تبرر فقط الوسيلة غير النبيلة، بل إنها كذلك ترفعها إلى مستواها. وبالطبع وفق هذا المنظور فإن الوسيلة مُبرَّرة فقط بالغاية ولا تستقل بنفسها وبقيمتها استقلال الغاية، لكن السؤال هو: وهل ستستقل الغاية بنفسها، وبقيمتها هذا الاستقلال الذي تُوهِمه بعض أجزاء النص؟ هنا ينزلق النص مُنْسَابًا ليلتف على نفسه وعلى القارئ المؤلف له ليطرح السؤال على نحو مُضْمَر عبر جوابه من خلال استدعاء

واستعارة صوتين تراثيين؛ إذ حين قال الخليل "لا يَصِلُ أحدٌ مِنْ علمِ النَّحوِ إلى ما يُحْتَاجُ إليه حتى يتعلمَ ما لا يُحْتَاجُ إليه أجابَهُ أبو شمر بأنَّه "إذا كان لا يُتوصَّلُ إلى ما يُحْتَاجُ إليه إلا بما يُحْتَاجُ إليه فقدْ صارَ ما لا يُحْتَاجُ إليه يُحْتَاجُ إليه"، وكأن المذهب الكلامي كان مُمَارسًا على هذا النحو من الوضوح منذ زمن الخليل. إن هذا القياس المُؤسَّس على مفارقة Paradox يمثل مفارقة التعارض بقدر ما ينقض هذا التعارض ذاته عبر نتيجته المتحولة، إذ لا يصبح هذا النوع من الكتابة الديونسيوسية ـ كتابة الظرفاء والمُلحاء والفراغ والخلعاء، كتابة الملاهي والفكاهات والمزح والهزل والتبطل وقلب الأدوار والأصوات ـ مُساويًا فقط في المكانة والقيمة للكتابة الأبولونية السامية والرصينة، بل إنه يصبح شرط إمكانها ومانح الحياة لها.

الكتابة والمجاز والأسلوب واستراتجية "الشوب"

أو مزج العوالم بين الجاحظ والتوحيدي

ولا يكتفي كاتب الحيوان بتلقين القارئ المُعمَّى أو المُفَقَّأ هذا الدرس في القراءة وإنما يصله بدرس آخر في الكتابة والأسلوب وكيف يمكن للكتابة أن تكون فعالة، وهو هنا يطرح استراتيجية قد تبدو نمطية وطبقية ووسطية بمعنى ما، إذ إن الكاتب "يحتاجُ من اللفظِ إلى مقدارٍ يرتفعُ به عن ألفاظِ السِّفلةِ والحشوِ ويُحطُّ من غريبِ الإعرابِ ووحشيِّ الكلامِ"(٣٠). إلا أن هذه الاستراتيجية قد تبدو مفتوحة وقابلة لتحقيقات لا نهائية، إذ يَحْسُنُ بالكاتب لكيما تكون كتابته فعَّالة ومُؤثِّرة ألا يُهذِّب لفظَه جدًا "وينقحه ويصفيه ويروقه حتى لا ينطق إلا بلب اللب، باللفظ الذي قد حُذِف فضولُه وأُسْقِطتْ زوائدُه حتى عاد خالصًا لا شوبَ فيه"(٣١).

إن فعالية الكتابة تتولد من خصوصية الأسلوب، أمَّا ما يحقق خصوصية الأسلوب فهو هذه الاستراتيجية المفتوحة المتمثلة في الانفتاح على صوت الآخر، وفي المزج والتنويع وعدم الصفاء، المتمثلة في الفضول، في تهجين وتطعيم اللهجات والأصوات والنبرات بعضها ببعض وخلط ومزج السجلات الكلامية مع

بعضها البعض، إنها استراتيجية "الشوب" في مقابل استراتيجية الصفاء المُفضية إلى الملل والسأم، والضجر والسآمة.

إن الكاتب هنا يعي الدور الفعَّال والوظائف المتعددة لما يُنظَر إليه بوصفه فضولاً أو زائداً، يعي قيمة (الزوائد)، فهي، وفق منظوره هذا، ليست شيئًا ثانويًا مُضافًا أو فائضًا عن الحاجة، بل إنها ضرورة وأحد شروط إمكان فعالية الكتابة الجميلة. أما الكتابة الخالصة التي لا "شوب" فيها فهى الكتابة البيضاء تمامًا أو السوداء تمامًا، إنها كتابة أحادية اللون وأحادية الصوت، كتابة بلا آخر وبلا تباين، وبلا اختلاف. فالأسلوب وفق هذه الرؤية ليس إلا اختلافًا وأثرًا ناتجًا عن الاختلاف والتباين. وبناء على ذلك فإن الإيجاز ليس هو "الاختصار" بقدر ما هو "سرعة البديهة" حيث لا تكون متوقعة أو حيث تكون الإطالة هى المنتظرة(٣٢). وبهذا المعنى فإن ما قد يُنظَر إليه على أنه إطالة قد يكون هو ذاته إيجازًا، إذ إن "الإيجاز ليس يُعنَى به قلةُ عددِ الحروفِ واللفظِ، وقد يكونُ البابُ مِنْ الكلامِ مَنْ أتى عليه فيما يَسَعُ بطنَ طُومار فقد أوجز وكذلك الإطالة"(٣٣). ومع ذلك فإنه صصللإطالة موضعٌ وليس ذلك بخطلٍ، وللإقلالِ موضعٌ وليس ذلك من عجز"(٣٤).

إن الكتابة والمجاز والأسلوب جميعًا ليست شيئًا آخر سوى حركة واختلاف ومغايرة، حركة تكسر دوائر الملل الذي ليس شيئًا آخر سوى رسول من رُسُلِ الموت الذي ليست الكتابة والمجاز إلا شكلاً من أشكال مقاومته وتأجيله، إذ "لولا أنَّي أتَّكِلُ على أنَّكَ لا تملُّ بابَ القولِ في بابِ البعيرِ حتى تخرجَ إلى الفيلِ، وفي الذّرَّة حتى تخرجَ إلى البعوضة وفي العقربِ حتى تخرجَ إلى الحيَّة، وفي الرَّجُلِ حتى تخرجَ إلى المرأة، وفي الذَّبانِ والنَّحلِ حتى تخرجَ إلى الغِرْبَانِ والعُقْبَانِ، وفي الكلبِ حتى تخرجَ إلى الديك، وفي الذئبِ حتى تخرجَ إلى السَّبعِ، وفي الظِّلْفِ حتى تخرجَ إلى الحافرِ، وفي الحافرِ حتى تخرجَ إلى الخُفِّ، وفي الخُفِّ حتى تخرجَ إلى البُرْثُنِ، وفي البُرْثُنِ حتى تخرجَ إلى المخْلَبِ، وكذلك القولُ في الطيرِ وعامة الأصناف، لرأيتُ أن جُملةَ الكتاب، وإنْ كَثُرَ عددُ ورقه، أن ذلكَ ليسَ ممَّا يُمَلُّ، ويُعْتدُّ عليَّ فيه بالإطالةِ، لأنَّه وإنْ كانَ كتابًا واحدًا فإنَّه كُتبٌ كثيرةٌ، وكُلُّ مُصحفٍ

منْهَا فهو أمٌّ على حِدَة، فإنْ أرادَ قراءةَ الجميعِ لمْ يطُلْ عليه البابُ الأوَّلُ حتى يهجمَ على الثاني، ولا الثاني حتى يهجمَ على الثالث، فهو أبدًا مُستفيدٌ ومُستَطْرِفٌ وبعضُهُ يكونُ جَمَامًا لبعض، ولايزالُ نشاطُهُ زائدًا. ومتى خرجَ منْ آي القُرآنِ صارَ إلى الأثرِ، ومتى خرجَ منْ أثرٍ صارَ إلى خبرٍ، ثم يخرجُ منْ الخبرِ إلى شعرٍ، ومن ا لشِّعرِ إلى نوادرَ ومنْ النَّوادرِ إلى حِكمٍ عقليةٍ، ومقاييسِ سدادٍ، ثمَّ لا يتركُ هذا البابَ؛ ولعلَّهُ أنْ يكونَ أثقلَ والمَلالُ إليه أسرعَ، حتى يُفضِي إلى مَزْحٍ وفُكاهةٍ وإلى سُخْفٍ وخُرافةٍ، ولستُ أراه سُخفًا"(٣٥).

الكتابة إذًا بالنسبة للجاحظ دخول وخروج، أو بالأحرى خروج دائم ومتصل ليس فقط من تيمة إلى تيمة وإنما أيضًا من جنس كلامي إلى آخر، ومن صوت إلى صوت، ومن منظور إلى منظور، ومن أفق إلى آخر، ومن عالم إلى ما سواه من عوالم مُناقضة أو مُجاورة، ولكنها دومًا مُختلفة ومُغايرة لبعضها البعض. الكتابة وفق هذا المنظور تنوع مفتوح النهاية على مستوى التيمات والأجناس الكلامية والسجلات ورؤى العالم والنبرات واللهجات، تصادم وانصهار دائمان للآفاق المعرفية والاجتماعية والإنسانية، ديالوجية مُوسَّعة. أما غايتها فليست فقط غاية معرفية، وإنما فوق ذلك وإلى جوار ذلك وقبل ذلك غاية إنسانية هى قتل رسول الموت الجاثم والماثل في الملل. وفق هذا الكتابة طقسٌ من طقوس الحياة والتجدد، ولعلها ليست صدفة أن يختتم الكاتب نصه السالف بالحديث عن المزح والفكاهة والخرافة والسُّخف الذي ليس سُخفًا بالمرة، وإنما هو طاقة الضَّحك المُجدِّدة للنشاط الإنساني.

إن هذا المنظور المُؤسَّس على الشَّوب وعلى استراتيجية التلاقح والتناكح بين الآفاق سيجد تجليه أيضًا لدى أبي حيان الذي يتناص تناصًا فعالاً مع كتابة الجاحظ ومع استراتيجيته في الكتابة، وأيضًا على مستوى توظيف استعارة القارئ المناهض الذي يظل أبو حيان على امتداد نص بطول "البصائر والذخائر" يُخاطبه مُحاولاً تعديل منظوره الكليل المُؤسَّس على الأحادية والانغلاق، ولعل في هذا النص الذي له أشباهٌ عديدة في متن "البصائر والذخائر" ما يكشف عن هذا التناص بين استرتيجية الكتابة عند أبي حيان واستراتيجية الجاحظ، حيث

يَخاطب هذا القارئ الحَرِج المَتَمَتِرس بالورع الزائف الذي يبدو أن تمثيل الجاحظ به لم يُجد على مر الزمن فيقول له: "ولو كنتَ صرفًا لعشتَ بالصِّرف، ولو كنتَ صَفْوًا لكمُلَ أمرُكَ بالصفاء، ولكنَّك مُؤلَّفٌ مِنْ نقصٍ وكمالٍ، ومَقْرُونٌ بعجزٍ وقوة، ومُقلَّبٌ بينَ العطبِ والسَّلامة، ومحمولٌ على النزاعِ والسآمة، ولكُلٍّ منكَ نصيبٌ ولكَ في كُلٍّ مِنْهُ حظٌ، وأنتَ في هذه النقيبةِ مُرَشَّح لطهارة لا نجاسةَ معها، ومَسُوقٌ إلى غايةٍ لا آفةَ فيها، فانتبهْ للخافيةِ التي فيكَ، والْحَظْ المعنى الذي يُوفيكَ تارةً ثُمَّ يستوفيكَ... أمَا ترى ـ أيَّدكَ اللهُ ـ كيف أتخلصُ مِنْ حديثٍ إلى حديثٍ وأُركِّب معنى على معنى، عجزًا عن إتمامِ ما أبدأُ به وقلقًا إلى ما لا أصلُ إليه، وليتَني لم أنادِ بنقصي في هذا الكتابِ بينَ النَّاس، فقدْ واللهِ تَمَرَّستُ بأمر قُصاراي فيه أن أُجَبِّه بالتعنيف وأُواجَه باللائمة"(٣٦).

إن أبا حيان هنا مثله مثل الجاحظ يحاول تفكيك وهم الصِّرف والخالص، وميتافيزيقا الصفاء المُطلَق والطهارة المُطلَقة بفيزيقا الأخلاط ودناسة أو نجاسة مفعولاتها النافية للسآمة والملل، وهو وإن بدا أو تظاهر أن هذا التنويع هو نتاج عجزه الشخصي، فإنه في نصوص أخرى يعلن هذا بوصفه استراتيجيته التي غايتها كسر الملل؛ إذ نجده مثلاً يقول "فلهذا أروي بعضَ ما أطوي ولا أفسِّر خيفةَ الإطالةِ الجالبةِ للملالة، وبئسَ الشيءُ المللُ في العلمِ واقتباسه، والكسلُ في العملِ وإخلاصه، لكنِّي مِنْ البشرِ، ممزوجٌ بالخيرِ والشرِّ"(٣٧)، إذ "لو كان الإنسانُ مصبوبًا في قالبٍ واحدٍ ومصوغًا على خطٍ واحد، ولو كان الإنسانُ واحدًا، ومَسْلُولاً عن طبيعةٍ واحدة، لكان هذا يستمرُ بعضَ الاستمرارِ، ويُتَجَوَّزُ فيه بعضَ التجوُّز، فأمَّا وهو مؤلَّفٌ مِنْ أخلاطٍ ومُرَكَّبٌ على طبائعَ ومجموعٌ مِنْ مُتَضَادَات، فلا بُدَّ أنْ يميلَ إلى شيءٍ ويميلُ به شيءٌ، ويُرَى مرةً طافيًا ومرة راسبًا ومَرَّةً راضيًا ومَرَّةً راغبًا ومَرَّةً هَادئًا ومَرَّةً صَاخِبًا ومَرَّةً قَانعًا ومَرَّةً سَاخطًا ومَرَّةً لاحقًا ومَرَّةً غالطًا، وأنَّه ما دامَ بينَ أشياءَ مُتعاديةٍ وأحوالٍ مُترامية فلا بُدَّ أنْ يترجَّحَ بالزِّيادةِ والنَّقص"(٣٨). ونجد أبا حيان في موضع آخر في سياق تعليقه على نُكتة جنسية يخاطب قارئه الحرج "إياكَ أنْ تعافَ سماعَ هذه الأشياء المضروبةِ بالهزلِ، الجاريةِ على السُّخفِ، فإنَّكَ لو أضربْتَ عنْهَا جملةً لنقُصَ فهمُكَ وتبلَّدَ طبعُكَ" إذ

"لا يَفْتِقُ العقلَ شيءٌ كتصفُّحِ أمورِ الدنيا ومعرفةِ خيرِها وشرِّها وعلانيتِها وسرِّها... فإنَّكَ متى لمْ تُذِقْ نفسَكَ فرحَ الهزلِ، كَرَبَهَا غَمُّ الجدِّ، وقدْ طُبِعتْ في أصلِ التركيبِ على الترجيحِ بينَ الأمورِ المُتفاوِتةِ"(٣٩) و"إنَّما أُقَلِّبُكَ مِنْ فنٍ إلى فنٍ لئلا تملَّ الأدبَ"(٤٠) ذلك أن "الحركة ولودٌ والسكونُ عاقرٌ"(٤١).

مفهوم الكاتب/ ومفهوم الكتابة

وإذا كان هذا هو تصور كل من الجاحظ وأبي حيان للأسلوب ولفعالية الكتابة أو للكتابة الفعَّالة، فإن تصور الجاحظ للكاتب لا ينفصل عن هذا التصور أيضًا ويتجاوب معه كل التجاوب، إذ نجد كاتب الحيوان في غمار تعداده لمعايب قارئه المتخيل له يُؤكِّد على اختلاف الكاتب عن كتبه: "وعِبْتَني بحكايةِ قولِ العُثْمَانيَّةِ والضِّرارية.. فحكمتَ عليَّ بالنَّصْبِ لحكايتي قولِ العُثْمَانيَّةِ، فهلَّا حَكَمْتَ عليَّ بالتَّشَيُّعِ لحكايتي قولَ الرافضة!! وهلَّا كُنْتُ عندَكَ مِنَ الغالية لحكايتي حُجَجَ الغالية، كما كُنْتُ عندك من النَّاصبة لحكايتى قولَ النَّاصبة!!"(٤٢). إن وعي جاحظ الحيوان بهذا البعد وبهذه المسافة وبهذا الاختلاف بين الكاتب وكتابه لافت، فالكتاب له ذات تأليفية أخرى، إنه أنا أخرى تتجاوز ذات مُؤلِّفه وأناه إذ إن "الكتابُ قد يفضُلُ صاحبَه، ويتقدَّم مُؤلفَه، ويَرْجُحُ قلمُه على لسانه"(٤٣) إذ قد "يذهبُ العقلُ ويبقى أثرُهُ"(٤٤). إن الكتابة ذات تأليفية أخرى منفصلة ومتصلة بالكاتب ولذا "ينبغي لمَنْ كتبَ كتابًا ألا يكتبَهُ إلا على أنَّ النَّاسَ كُلَّهُم لَهُ أعداءٌ، وكُلَّهُم عالمٌ بالأمورِ، وكُلَّهُم مُتفرِّغٌ لَهُ..."(٤٥). إن الكتابة هى دومًا كتابة في حضرة آخر وفي ظل آخر، آخر ليس هو الآخر التعاوني المتعاون وفق نظرية جرايس عن المحادثة ومبدأ التعاون، وإنما آخر مُختلف، ومُناهض ومُعاند وربما أيضًا مُعاد، والغريب أن هذا الآخر قد لا يكون شيئًا آخر سوى الكتابة ذاتها، ذلك أن "لابتداءِ الكتابةِ فتنةً وعُجْبًا"(٤٦)، كما "أن صاحبَ القلمِ يعتريه ما يعتري المُؤدِّبَ عندَ ضربِهِ وعقابِه، فما أكثرَ مَنْ يعزمُ على خمسة أسواط فيضربُ مائةً؟! لأنَّه ابتدأ الضَّربَ وهو ساكنُ الطِّبَاعِ فأراهُ السكونُ أنَّ الصوابَ في الإقلالِ فلمَّا ضربَ تحرَّكَ دمُهُ، فأشاعَ فيه الحرارةَ فزادَ في غضبِهِ فأراهُ الغضبُ أنَّ الرأيَ في

الإكثارِ، وكذلكَ صاحبُ القلمِ، فما أكثرَ مَنْ يبتدي الكتابَ وهو يريدُ مِقدارَ سطرينِ فيكتبُ عشرةً"(٤٧).

تبدو الكتابة هنا وكأنها آخر داخل الذات، وكأنها لا وعي متفجر ينطلق من إساره، من كابته أو كاتبه، من آخَره، من كبته، وكأنها ليست صدفة هذه العلاقة التصحيفية بين كل من فعلي الكتابة والكبت، بين كَبَتَ، وكَتَبَ. فالكتابة هنا هي الكاتبة هي الكاتب دون أن يكون بالطبع الكاتب هو الكتابة، وكأن الكاتب هنا، ووفق هذه الصيغة الأخيرة التي يطرحها هذا النص، مُؤجَّل في الكتابة. إن الكاتب مُؤجَّل في الكتابة لأن الكتابة ذات أخرى يُولَد منها الكاتب، رحم آخر يتولد من حركة الكاتب ليلده، ولذا فإن لفظ الكاتب "أقرب نسبًا مِنْهُ مِنْ ابنه وحركتُهُ أمسُّ رَحِمًا مِنْهُ مِنْ ولده؛ لأنَّ حركتَهُ شيءٌ أحدثَهُ مِنْ نفسه وبذاته، ومِنْ عَيْنِ جوهرِهِ فُصلَتْ، ومِنْ نفسه كانَتْ" أمَّا الولدُ فكالمُخطة "يَتَمَخَّطُهَا" والنُّخامة يقذفُهَا، ولا سواءٌ إخراجُكَ مِنْ جُزئكَ شيئًا لمْ يَكُنْ مِنْكَ، وإظهارُكَ حركة لمْ تَكُنْ حتى كانَتْ مِنْكَ... ولذلكَ تجدُ فتنةَ الرَّجُلِ بِشِعْرِهِ وفتنتَهُ بكلامه وكُتُبِهِ فوقَ فتنته بجميعِ نعمته"(٤٨). وفق هذا النص فإن الابن إذا ما قورن بالكتابة ليس إلا مجرد إفراز إضافي، مجرد فضلة، زائدة، نخامة تُقْذَفُ دون أن تكون جزءًا من الجسد القاذف لها رغم صدورها عنه ومنه، أمَّا الكتابة فإن بدا أنها بمثابة الابن؛ فإنها ليست كذلك، إنها رحم الذات المُكاثِر لها والمُتباعِد عنها، المولود منها والمولِّد لها، وهي بهذا المعنى ابن يلد أباه، ويعيد كتابته. وعلينا أن ننتبه هنا للغة النص، الكتابة لم تكن هناك وتم قذفها، لم تكن موجودة بالقوة وصارت موجودة بالفعل، بل هي حركة أحدثتها الذات، حركة لم تكن حتى كانت منك، وربما أضفنا كنتَ منها، إنها بهذا المعنى الآخر الذي يتولد منه الكاتب نفسه، إنها ما ليس هنا وليس هناك ومع ذلك ولدَّتْه الحركة. إننا هنا، فيما أتصور، إزاء تصور بديع وإبداعي للكتابة، ومع نص بالغ الكثافة والتوتر إزاء ما يتحرك نحو قوله، الكتابة ابن وليست ابنًا، إنها أمسُّ رَحِمًا من الابن. أهي إذًا أم عشيقةٌ يُولَد من رحمها الكاتب؟ إن النص هنا يُؤسِّس نموذجًا آخر لم يُعْهَدْ من القرابة، قرابة تجاوز أمسَّ درجةٍ من درجات القرابة، قرابة بالغة الحميمية وفي الوقت ذاته بالغة الغرابة

إنها في آن واحد الغريب بألف ولام التعريف الذي يتحول ليصبح الحميم، والفتنة بألف ولام التعريف، إنها حركة اللفظ بكل طبقات المعاني التي تشير إليها العبارة والتي ينبهنا الكتاب إليها كما سبق ورأينا. الكتابة إذًا ذات مجازية تُولَد من الحركة أو تُولِّدها الحركة، وهي بهذا المعنى أيضًا مجاز للذات، وذات مستعارة وليست صورة من كاتبها أو تطابق كاتبها، ذلك أنها مُتحوِّلة ومُحوِّلة لكاتبها ذاته. إنها خَلْقٌ تُولِّده الحركة في انسلاخها وانفصالها واختلافها عن ومع الذات.

العلامة بوصفها كتابة

وإذا كان هذا هو التصور الإبداعي للكتابة، أو لنقل هذا هو تصور كتابة الحيوان للكتابة الإبداعية، فإن ثمة تصورًا آخر للكتابة بما هي مُؤسِّس حقل العلامة، أو لنقل بالأحرى إننا إزاء تصور للعلامة أيًا ما كان نوعها بوصفها كتابة؛ إذ ليس بين الرُّقوم والخُطوط فرقٌ.. وليس بينَ الوسومِ التي تكونُ على الحافرِ كُلِّه والخُفِّ كُلِّه والظِّلفِ كُلِّه وبينَ الرُّقومِ فرقٌ ولا بينَ العقودِ والرُّقومِ فرقٌ، ولا بينَ الخُطوطِ والرُّقومِ كُلِّها فرقٌ وكُلُّها خُطوطٌ، وكُلُّها كتابٌ، أو في معنى الخطِّ والكتابِ، ولا بينَ الحروفِ المجموعةِ والمُصوَّرةِ مِنَ الصَّوتِ المُقطَّعِ في الهواءِ، ومِنَ الحروفِ المجموعةِ المُصوَّرةِ مِنَ السَّوادِ في القرطاسِ فرقٌ. واللسانُ يصنعُ في جوْبَةِ الفمِ وهوائِه الذي في جوفِ الفمِ وفي خارجِه وفي لهاتِه، وباطنِ أسنانِه، مِثلَ ما يصنعُ القلمُ في المدادِ والليْقَةِ والهواءِ والقرطاسِ، وكُلُّها صورٌ وعلاماتٌ وخَلْقٌ مواتِلُ، ودلالاتٌ فيعرفُ مِنْهَا ما كانَ في تلكَ الصورةِ لكثرةِ ترددِها على الأسماعِ ويُعرَفُ مِنْهَا ما كانَ مُصوَّرًا مِنء تلكَ الألوانِ لطولش تكرارِهَا على الأبصارِ، كما استدلوا بالضَّحكِ على السرورِ، وبالبكاءِ على الألمِ. وعلى مثلِ ذلك عرفوا معاني الصوتِ وضروبَ الإشاراتِ وصورَ جميعِ الهيئاتِ، وكما عرفَ المجنونُ لقبَهُ، والكلبُ اسمَه، وعلى مثلِ ذلكَ فهمَ الصبيُّ الزجرَ والإغراءَ، ووعى المجنونُ الوعيدَ والتهدُّدَ، وبمثلِ ذلكَ اشتدَّ حُضْرُ الدابةِ مع رفعِ الصَّوتِ... ولولا الوسومُ ونقوشُ الخواتمِ لدخلَ على الأموالِ الخللُ الكبيرُ[٤٩].

فهل نكون مُغالين إذا قلنا إن جاحظ الحيوان هنا يكاد يتجاوز إشكالية الميتافيزيقا الغربية، ميتافيزيقا الحضور المُؤسَّسة على ثنائية الكلام/ الكتابة، وأولوية الأول على الثانية من خلال مفهومه هذا للعلامة؛ إذ إنه ينظر حتى للعلامة الصوتية بوصفها كتابة مُؤسَّسة على قابلية التكرار[٥٠] iterability، مثلما يتجاوز هذه الثنائية ذاتها لدى جاحظ البيان والتبيين؟ أو هل نكون مغالين إذا ما قلنا إن الجاحظ هنا في احتياج إلى قراءة دريداوية تُقارِن بين تصوره هذا وتصور كل من روسو وسوسير وبيرس وشتراوس وياكبسون وهيلمسلف وبارت للعلامة والكتابة؟

إن العلامة هنا أيًا كان نوعها مفهومة بوصفها أثرًا trace لا أصل له سواه، وهكذا فإن الكتابة ليست علامات من الدرجة الثانية للعلامات اللفظية، ذلك أن العلامات الملفوظة هي ذاتها كتابة، وبهذا المعنى فإن نظام الكتابة، كما يشير دريدا في نقده لكل من سوسير وياكبسون وهال وآخرين، ليس نظامًا للخارجية the order of exteriority، للعرضي the occasional، للإضافي the accessory، للمساعد the auxiliary للطُّفيلي the parasitic.

إن العالم كله هنا يتحول بالنسبة للجاحظ إلى فضاء للتدوين ولإنتاج وتخليف أثر أيًا كان وسيطه؛ ومن ثم تصبح الكتابة هنا هي شرط إمكان حقل العلامات جميعًا الذي يمكن أن نقول، وفق صياغة جاحظ الحيوان، إنه ليس حقلاً آخر أو مغايرًا لحقل الكتابة. الكتابة بهذا المعنى ليست قبل ولا بعد الكلام بل إنها منقوشة ومحفورة في الكلام ذاته، والعلامة الصوتية ليست أصلاً للعلامة المكتوبة وإنما هي ذاتها كتابة لأنها خاضعة لقابلية التكرار، وكذلك الإشارات الجسدية والعلامات الجسدية وأي أثر قابل للتكرار والاستعادة ومن ثم قابل للقراءة أو للاستدلال على حد عبارة جاحظ الحيوان. إن مفهوم الجاحظ هنا للرُّقوم أو الوسوم أو الخط أو الحروف الصوتية أو أي أشكال من الإشارات جميعها مقروءة بوصفها كتابة، بوصفها تخليفًا لأثر على نحو يجعل القارئ رغمًا عنه يستدعي دريدا وهو يقرأ هذه النصوص للجاحظ حول الكتابة، وخصوصًا حديثه عن الأثر trace الذي ليس طبيعيًا أكثر منه ثقافيًا ولا فيزيقيًا أكثر منه نفسيًا ولا بيولوجيًا أكثر منه روحيًا، والذي هو تلك البداية التي يكون منها لا محفز العلامة المتحول

the ul- ومعه كل التعارضات المُضْمَرة a becoming unmotivated of the sign terior oppositions بين الطبيعة وآخرها ممكنًا، وحديثه عن أن الاشتقاقية المزعومة للكتابة، مهما كانت فعلية وواسعة الانتشار، كانت ممكنة فقط في ظل شرط واحد وهو أن اللغة الأصلية "original" الطبيعية "natural" الخ التي لم توجد قط، ولم تكن قط تامة intact ولم تمسَسْهَا الكتابة هى ذاتها كانت دائمًا كتابة قديمة(٥١). an arch writing والأخطر من هذا أننا سنجد جاحظ الحيوان على متصل مع هذا التصور يقرن بين العلامة والفَرْق(٥٢)، أي بين العلامة والاختلاف، كما يرى أيضًا أن القلم، أي الكتابة، مقارنة مع الكلام "مُكتفٍ بنفسه، لا يحتاج إلى ما عند غيره"(٥٣)، كما نجده أيضًا يرى أن الدلالة ليست متعالية "وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه"(٥٤). وهو تصور شديد التجاوب مع تصوره للكلام وللعلامات الصوتية بوصفها كتابة، ومع إدراكه أن بنية الكلام هى ذاتها كتابة سياقها مُضمَّن فيها أكثر منه خارجها وهو ما يفتحها على التعددية الدلالية وفي الوقت ذاته على اللعب وعدم التحديد، فإذا كان ثمة قصد "فصورةُ الكلامِ هو الإرادةُ وهو القصدُ"(٥٥)، ذلك أنه "إذ كانَ اللفظُ عامًا لمْ يكنْ لأحدٍ أنْ يقصدَ بِه إلى شيءٍ بعينِه"(٥٦).

تعدد وسائط وأنواع الكتابة لدى الأمم

إن الكتابة أيضًا ومفهومها لدى جاحظ الحيوان لا تقتصر على ما سلف بل إنها تتسع لديه لتشمل أشكال العمارة والفنون؛ إذ "ليسَ في الأرضِ أمَّةٌ بها طرْقٌ أو لَهَا مُسْكَةٌ، ولا جيلٌ لهُمْ قَبْضٌ وبَسْطٌ إلا ولهُم خطٌ... فكُلُّ أمَّةٍ تعتمدُ في استبقاءِ مآثرِها وتحصينِ منابتِها على ضربٍ مِنَ الضروبِ وشكلٍ مِنَ الأشكالِ، وذهبَتْ العجمُ على أن تقييدَ مآثرِها بالبنيانِ... ولذلكَ لمْ تَكُنَ الفُرسُ تبيحُ شريفَ البنيانِ كما لا تبيحُ شريفَ الأسماءِ إلا لأهلِ البيوتاتِ... كالْعَقْدِ على الدِّهليزِ وما أشْبَهَ"(٥٧)، فالبنيان كتابة إلا أن مشكل الكتابة المعمارية أنها مُهدَّدة بالمحو، مُهدَّدة بالإزالة بالتقويض والهدم والطمس، ولذا فإنه يرى أن "كتبَ الحُكماءِ ومَا دوَّنَتْ العلماءُ من صنوفِ البلاغاتِ والصِّناعاتِ والأدبِ والأرفاقِ مِنَ

القرون السابقة والأمَم الخالية...أبقى ذكرًا وأرفعُ قدرًا... مِنْ بُنيان الحجارة وحيطانِ المَدَرِ"(٥٨) أما لماذا؟ "لأنَّ من شأنِ الملوك أن يَطْمِسوا على آثارِ مَنْ قبْلَهم وأن يُميتوا ذكرَ أعدائِهم، فقدْ هدموا بذلكَ السببِ أكثرَ الحُصونِ، كذلك كانوا أيامَ العجمِ وأيام الجاهلية وعلى ذلكَ هُم في أيامِ الإسلام، كما هدمَ عُثمانُ صومعةَ غُمْدَان، وكما هدمَ الآطَامَ التي كانت بالمدينة، وكماهدمَ زيادٌ كُلَّ قصرٍ ومصنعٍ كانَ لابنِ عامرٍ، وكما هدمَ أصحابُنا بناءَ مدن الشَّامات لبني مروانَ"(٥٩).

إن هذا النص يدفع قارئه إلى أن يتذكر صوت دريدا في فيلمه: "لقد نشأتُ في الجزائر وهو بلد كان لا بد فيه من تعلم التعود، لكن المرء لا يتعلم التعود على شيء، كان لا بد من تعلم التعود على أن الأماكن كلها، خاصة الأماكن ذات القُدسيَّة، أماكن العبادة وذلك من جراء التاريخ الكولونيالي وقبل الكولونيالي القريب، التعود على أن جميع أماكن العبادة هي بشكل ما أماكن تناوب عليها الامتلاك والمُصادرة واسترداد الامتلاك ونزع التخصيص وإعادة التخصيص، وهو ما يُفسِّر مثلاً كيف أن المعبد اليهودي الكبير الذي كان أبي يأخذني إليه مع شقيقتي في أيام العيد الكبير كان مسجدًا قديمًا يحتفظ بجميع المعالم المادية المُميِّزة لمسجد قديم، لكن أصبح معبدًا يهوديًا. وأنا أعرف أنه قد أصبح مسجدًا من جديد، بعد زوال الاستعمار، بعد نيل الاستقلال. إنه مكان انتقالي، زمانية مؤقتة، جرى نزع تخصيصه، أي أنه مات، بشكل ما، وهو يتميز بهذا الملمح، ملمح الطلل الهش، بما لا يُعد شيئًا سيئًا جدًا، بالنسبة للأماكن ذات القُدسيَّة، وكأن هذه الأماكن كانت مُعارة بشكل ما. فكما قال الرب لليهود: "هذه ليست أرضَكُم هذه أرضي أنا، وهذا المكان مُعارٌ لكم". وإن المعابد اليهودية والمساجد والكنائس كانت بشكل تناوبي، وذلك بالطبع مع عنف المُصادَرة الذي يُمْكِنك تخيله، كانت تُعار وتُسحَب منها الإعارة؛ ومن ثم كانت تُمارس بالضرورة في الأماكن نفسها. وهي أماكن تظل هي هي من حيث هي أماكن، لكنها بالطبع شهدت تناوبًا وسمعت الكثير من الصلوات بلغات كثيرة مقامة كلها لإله واحد"(٦٠).

إن الكتابة المعمارية وفق هذه القراءة من كل من الجاحظ ودريدا هي كتابة تحت المحو under erasure، كتابة مُؤسَّسة على تناوب الإعارة والامتلاك، أي على

تناوب العنف وعلى التحول الدائم للدال عبر تحول كاتبيه. وإذا كان العجم قد كتبوا بالعمارة والبناء، فإن العرب قد كتبوا بالشِّعر إذ "كانَتْ العربُ تحتالُ في تخليدِ مآثرِها بأن تعتمدَ في ذلكَ على الشِّعرِ الموزونِ والكلامِ المُقفَّى، وكانَ ذلكَ هو ديوانُها"(٦١) إن الوزن والقافية أيضًا ضرب من ضروب الكتابة بحكم أنهما يتيحان الاستعادة وقابلية التكرار. غير أن جاحظ الحيوان يرى أن الشعر كشكل كتابي شكل محدود ومُغلَق وقاصر مقارنة بأشكال الكتابة النثرية الأخرى المفتوحة كالرسائل والكتب والأشكال السردية المتاحة في زمنه، ومشكلته تتمثل في أنه غير قابل للتكرار والإعادة عبر لغة الآخر أي عبر الترجمة بسبب تقطع مكوناته الجمالية الماثلة في نظمه ووزنه، إذ كما يرى "فضيلةُ الشِّعرِ مقصورةٌ على العربِ، وعلى مَنْ تكلمَ بلسانِ العربِ، والشِّعرُ لا يُستطاع أن يُترجَمَ ولا يجوزُ عليه النقلُ، ومتى حُوِّلَ تقطَّعَ نظمُهُ وبَطُلَ وزنُهُ، وذهبَ حُسْنُهُ وسقطَ موضعُ التَّعَجُبِ، لا كالكلامِ المنثورِ، والكلامُ المنثورُ المُبْتَدَأُ على ذلكَ أحْسَنُ وأوْقَعُ مِنْ المنثورِ الذي تحوَّل مِنْ موزونِ الشِّعرِ"(٦٢). إن الشعر إذًا وفق هذا المنظور شكل كتابي لازم أما المنثور فهو شكل كتابي متعد، والشعر حين يُترجَّم لا يكون قد تم تحويله فقط إلى لغة أخرى بل إلى نوع كتابي آخر يفقده خصوصيته التَّعْجُبية، ذلك أن مكوناته الكتابية ذاتها من وزن وقافية ونظم تُنسَخ وتتلاشى، ومن الواضح هنا أن مصطلح النَّظم يشير إلى وعي بخصوصية المستوى التركيبي في الشعر. وهو يُدلِّل على هذا المنظور بأنه "قد نُقلَت كُتُبُ الهند، وتُرْجِمَتْ حكمُ اليونانية، وحُوِّلَتْ آدابُ الفُرسِ؛ فبعضُها ازدادَ حُسْنًا وبعضُها ما انتقصَ شيئًا، ولو حُوِّلَتْ حِكْمَةُ العربِ، لبَطُلَ ذلكَ المُعْجِزُ الذي هو الوزنُ، مع أنَّهُم لو حوَّلوها لم يجدوا في معانيها شيئًا لم تذكرْه العجمُ في كُتبِهم التي وضعَتْ لمعاشِهم وفطَنِهم وحِكَمِهم. وقدْ نُقلَت هذه الكُتُبُ مِنْ أمَّة إلى أمَّة ومِنْ قرنٍ إلى قرنٍ، ومِن لسانٍ إلى لسانٍ، حتى انتهتْ إلينا، وكنَّا آخرَ مَنْ ورثَها ونظرَ فيها، فقدْ صحَّ أنَّ الكُتُبَ أبلغُ في تقييد المَآثرِ، مِنْ البُنيانِ والشِّعرِ". إن الكتب هنا منظور إليها بوصفها نوعًا مفتوحًا يتسع للشعر ولغير الشعر وهو أيضًا قابل للتحويل والنقل وكأنه بُنيان متحرك، ومن هنا تجاوز الكتب، من منظور الجاحظ، في قيمتها البنيان والشعر. فالأبنية ثابتة ومن ثم

مُهدَّدة بالهدم والشعر بنية مغلقة ومن ثم غير قابلة للانفتاح وحمل قيمها إلى الآخر دون أن تكون قد تهدمت بنيتها تلك، أما النثر فمثل اسمه قابل للانتثار والانتقال والتحول.

الكتابة وإشكالية ترجمة الشعر في مقابل النثر

وانطلاقًا مما مضى يعرض راوي الحيوان لصوتين ومنظورين حول إشكالية الترجمة بالنسبة للشعر والنثر: منظور رافض للترجمة استنادًا إلى مجموعة من العوامل المُجسِّدة للخيانة المتأصلة في الترجمة وهي:

١ ـ احتمال عدم علم المُترجِم بخصائص معاني المُؤلِّف "الحكيم" وحقائق مذهبه.

٢ ـ عدم العلم بخصائص اختصاراته وخَفِيات حدوده أي مصطلحه.

٣ ـ إن فعل الترجمة ذاته فعل مستحيل لأن هذا يتطلب لكيما يؤدي معاني المُؤلِّف على حقها وصدقها أن يكون في العلم بمعانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه. وبالطبع فلا ابن البطريق ولا ابن ناعمة أو ابن قُرَّة أو ابن فهريز... أو ابن المقفع مثل أرسطاطاليس؟!

٤ ـ إنه لا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة.

٥ ـ ينبغي أيضًا أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية.

٦ ـ إن هذا مستحيل لأنه متى تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كلاً من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها، وإن تمكن اللسان من لغتين لا يمكن أن يكون بالقدر ذاته الذي يكون له إذا انفرد بواحد لأن له قوة واحدة يتم توزيعها على لغتين أو أكثر إن كان يتكلم أكثر من لغتين.

٧ ـ إن ثمة علومًا شديدة الصعوبة لعلماء قليلين ولن تجد البتة مُترجِمًا يفي بواحد من هؤلاء العلماء.

٨ ـ إذا كان هذا هو الحال مع كتب العلوم فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين؟

ويبدو غالبًا هنا الحديث وكأنه عن محاولات ما حول ترجمة القرآن؛ إذ يتساءل صاحب هذا المنظور عن كيف سيعرف المُترجِم ما يجوز على الله تعالى مما لا يجوز، وما يجوز على الناس مما لا يجوز أو العام والخاص.. أو المُحال من الصحيح وأي شيء تأويل المُحال، وهل يُسمَّى المُحال كذبًا أم لا يجوز.

٩ ـ كيف يمكن للمُترجِم أن يعرف "المثل والبديع والوحي والكناية، وأبنية وعادات القوم".

١٠ ـ الترجمة فوق كل ذلك تتعرض لتصحيفات النُّساخ التي تتزايد مع كل نسخة حتى يصير الكتاب غلطًا صرفًا وكذبًا مُصْمَتًا.

ويخلص صاحب هذا الصوت من كل هذا الحِجاج إلى سؤالين: الأول "فما ظنُّكُم بكتاب تتعاقبُه المترجمون بالإفساد وتتعاوَرُه الخُطَّاطُ بشرٍ من ذلكَ أو بمثله، كتاب مُتقادِم الميلادِ دهريِّ الصَّنعة!" وبالطبع يستطيع القارئ أن يُخمِّن أي كتاب هذا هو الكتاب المتقادم الميلاد الدَّهري الصنع، والثاني هو "كيف تكونُ هذه الكُتُبُ أنفعَ لأهلِهَا مِنْ الشِّعرِ المُقَفَّي؟"(٦٣).

ويأتي في مواجهة هذا الصوت صوت آخر يعرضه راوي الحيوان هكذا "قالَ الآخرُ: إذا كان الأمرُ على ما قُلتم والشأنُ على مانزَّلْتُم، أليس معلومًا أن شيئًا هذه بقيتُهُ وفضلُهُ وسُؤْرُهُ وحُبابتُه، وهذا مظهرُ حالِه على شدَّة الضَّيمِ، وثباتِ قُوتِه على ذلكَ الفسادِ وتداولِ النِّقصِ حَريٌّ بالتعظيمِ وحقيقٌ بالتفضيلِ على البُنيانِ والتقديمِ على شِعْرٍ إنْ هو حُوِّل تهافَتَ، ونفعُهُ مَقْصُورٌ على أهلِه وهو يُعدُّ مِنْ الأدبِ المَقْصُورِ وليس بالمَبْسُوطِ.... وكُلُّ شيءٍ في العالمِ مِنْ الصَّناعاتِ والأرفاقِ والآلاتِ، فهي موجوداتٌ في هذهِ الكُتُبِ دونَ الأشعارِ، وهاهنا كُتُبٌ هي بيننَا وبينَكُم، مثلُ كتابِ إقليدس، ومثلُ كتابِ جالينوس.. وكُتُبٌ كثيرةٌ لا تُحصَى فيها بلاغٌ للنَّاسِ، وإنْ كانَتْ مُختلفةً ومَنْقُوصَةً مظلومةً ومُغيَّرةً فالباقي كافٍ شافٍ"(٦٤). إن صوت هذا الآخر يبدو مُتطابقًا مع منظور الراوي هنا على نحوٍ جليٍّ. لكن يمكن أيضًا القول إن هذا الراوي الذي عرض المنظور الأول يعكس

وعيًا لافتًا بمشكل الترجمة عامة بأن الوفاء التام مشروع مستحيل مثله مثل العدالة التامة أو المطابقة التامة، كما يعكس أيضًا عبر عرضه للصوت الأول وعيًا بالصعوبة المُضاعَفة والمُعقَّدة لترجمة المجاز، خصوصًا المجازات ذات الخصوصية الثقافية والاعتقادية، أي المجازات المُغْلَقة على صوت ثقافتها ومنظورها، تلك المجازات التي تتقلص فيها مساحة الآخر أو تغيب. وهو بهذا المعنى يطرح تصورًا ضمنيًا عن المجاز والتجاوز بما هو تواصل أو عن التواصل بما هو مجاز، بما هو إمكانية للانفتاح على آخر، ربما قلنا بما هو اتساع، إلا أنه ليس اتساعًا على حساب آخر وفقط، إنه اتساع على حساب آخر وللآخر ومع الآخر. يبدو الآخر في فعل الترجمة وكأنه أحد شروط إمكان الذات وأحد شروط إمكان الآخر، رغم كل الصعوبات والعوائق والحواجز الممكنة في هذا الفعل، رغم الاختلاف والنقص والظلم والتغيير، فإن هذا الفعل يبدو عبر الراوي الذي يُوزِّع منظوره هنا على صوتين هو الممكن في عالم ما بعد بابل، أي في عالم مُؤسَّس على الاختلاف، على النقص، على التغير وأيضًا على الظلم. ومع ذلك فإن ما يجعله دومًا ممكنًا هو آخر، آخر يتم الاختلاف معه أو عنه أو يختلف هو معنا أو عنا، يتم تغييره أو تغييرنا أو تغيرنا معًا، آخر صعب صعوبة المجاز. إن صعوبة المجازات الشعرية وفق هذا الطرح تتمثل في أنها مُغْلَقة ومُتَمَرْكِزة على أناها اللغوية، تتمثل في أن الآخر فيها محكوم بقيود كتابة الأنا. أما الأشكال النثرية الأخرى من الكتابة، الأشكال الأكثر انفتاحًا والأقل انكتابًا أو انكباتًا فيتيح لها انفتاحها رغم كل التصحيفات والتحريفات المحتملة أن تُكْتَب من جديد، أن تمتد وأن تتسع وأن تتناسل، وتتناثر.

والراوي هنا وإن كان يُوزِّع وعيَه على صوتين فإن ثمة ما يمايز بين هذين الصوتين؛ إذ هناك رؤية الكل أو لا شيء في مقابل شيء أفضل من لا شيء، وما لا يُدرَك كله لا يُترَك جله. وهنا يبدو وكأن الآخر وأثره هو شرط إمكان الكتابة مثلما هو شرط إمكان المجاز حتى المجاز الشعري الذي يرى الراوي من منطلق شهوة المعرفة واشتهاء صورة الآخر أنه لا يتيح إمكانية مجاوزة للأنا، إلا أنه مع ذلك يعيد كتابته من خلال وضعه في صحبة أجناس أخرى ومجازات أخرى.

هكذا يمكن القول إن ثمة تصورًا مُضْمَرًا للترجمة بوصفها مجازًا أو فعلاً مجازيًا بكل معنى الكلمة حيث هى محاولة لتأويل خطاب آخر في ظل كل قيود وعوائق خطاب الأنا وخطاب الآخر على كل المستويات الثقافية والمعرفية المشار إليها في طرح الصوت الأول، خصوصًا أنها ترجمة لأثر منثور ومفصول عمَّن خلَّفه، ترجمة في حضرة الغياب. وبهذا المعنى وكما سبقت الإشارة، فإن كلاً من الكتابة والقراءة هما فعلان مجازيان، مثلما أن كلاً من الكاتب والقارئ أيضًا تكوينانِ مجازيانِ: جمع بصيغة المفرد أو مفرد بصيغة الجمع.

من الكتابة إلى الكتاب

لكن وإن كان مفهوم الكتابة لدى جاحظ الحيوان يتسع ليشمل كل هذه الأشكال، ولتصبح الكتابة، إذا ما استعرنا مصطلحات الفونولوجيا وعلم الكتابة، مجاوزة لثنائية أو تعارض الفونيم/ الجرافيم وليصبح الفونيم نفسه مقروءًا بوصفه جرافيمًا حيث إن فهمنا "لمعاني كلامِ النَّاسِ ينقطعُ قبلَ انقطاعِ عينِ الصَّوْتِ مُجرَّدًا"(٦٥)، أي أنه وإن كانت العلامة الصوتية هى ذاتها كتابة والكتابة شرط إمكانها والكلام الشفاهي ذاته وفق هذا كتابة، فإن هذا لا يطمس ما يوجد من فروق بين أشكال الكتابة، هنا يبدو "الكتاب" هو الشكل الأعلى لكل أشكال الكتابة التدوينية وغير التدوينية، يبدو وكأنه نوع مثل الشعر أو القص، أما لماذا يتخذ الكتاب هذه المكانة مقارنة بكل أشكال الكتابة الأخرى فلا لسبب سوى أنه نوع مبسوط ومُتحرِّك في مقابل الأنواع المقصورة والثابتة، لأنه يتسع لاستضافة آخرين عديدين، بما هو فضاء مبسوط وأبرح يسع أجناسًا كلامية متنوعة وأصواتًا مختلفة، وهنا تجدر الإشارة إلى أن جاحظ الحيوان يستخدم مصطلح "الكتاب" بدلالات متداخلة أي بما هو دال على الكتابة كفعل وتقنية لتخليف أثر وإبقائه والاحتفاظ به، كما هو في حالة هذا النص الذي يقول لنا فيه إنهم كانوا "يجعلونَ الكتابَ حَفْرًا في الصُّخورِ ونَقْشًا في الحجارةِ وخِلْقَةً مُرَكَّبةً في البُنيانِ، فربما كانَ الكتابُ هو الناشيءُ، وربما كان الكتابُ هو الحفرُ، إذا كان تاريخًا لأمرٍ جسيمٍ أو عَهْدًا لأمرٍ عظيمٍ أو مُوعظةً يُرتجَى نَفْعُهَا.. فيضعون الخطَّ في أبعَدِ

المواضعِ مِنَ الدَّثورِ وأمنَعهَا مِنَ الدُّروسِ، وأجدرَ أن يراها من مرَّ بها، ولا تُنسَى على وجهِ الدَّهرِ"[٦٦]. وأيضًا بما هو دال على الكتابة من حيث هى تقنية تخليف وإبقاء الأثر، أو لنقل تخليف وإبقاء الآثار، وبما هو دال على شكل تواصلي متحرك بأكثر من معنى من حيث هو قابل للاتساع من حيث الحجم ومن حيث هو قابل للتداول والنسخ، وبما هو ذو خصائص بنيوية أخرى، ككونه مثلاً شكلاً مفتوحًا كما سبقت الإشارة. والكتاب من هذا المنظور ذو وظائف مجازية عديدة وفعَّالة. فالكتاب كشكل للتواصل أكثر فعالية من التواصل المباشر، من المحاضرة لوطأة الحضور المُضمَّن في هذه الأخيرة؛ ومن ثم فإن "قراءة الكتب أبلغُ في إرشادهم مِنَ تلاقيهم، إذْ كانَ مع التلاقي يشتدُّ التَّصنُّعُ ويَكْثُرُ التَّظالُمُ وتَفْرُطُ العصبيَّةُ وتقوى الحميَّةُ، وعند المواجهةِ والمقابلةِ يشتدُّ حبُ الغَلَبَةِ وشهوةُ المُباهاةِ والرياسةِ، مع استحياءٍ عنِ الرجوعِ والأنَفَةِ عنِ الخضوعِ وعنْ جميعِ ذلكَ ت حْدُثُ الضغائنُ ويظهرُ التباينُ. وإذا كانَتْ القلوبُ على هذه الصِّفةِ وعلى هذه الهيئة امتنعَتْ مِنَ التعرفِ وعَميَتْ عنْ مواضعِ الدلالةِ. وليستْ في الكُتُبِ علَّةٌ تمنعُ مِنْ دَرْكِ البُغْيَةِ وإصابةِ الحُجَّةِ، لأنَّ المُتوحِّدَ بدرسِها والمُنفردَ بفهمِ معانيها لا يُباهي نفسَهُ، ولا يُغالِبُ عقلَهُ، وقدْ عَدِمَ مَنْ له يُباهِي ومِنْ أجلِهِ يُغالِبُ"[٦٧].

إن حضور الآخر ومواجهته قد يتحولان إلى عائق معرفي وتواصلي، أما الكتاب فإنه يتيح التواصل مع الآخر عبر غيابه وحضور أثره. التواصل المجازي إذًا أكثر فعالية مما سواه، إنه يتيح تواصلاً أهدأ، أقل عدوانًا وأقل كذبًا، تواصلاً يتواصل فيه القارئ مع ذاته عبر استضافة الآخر فيها دون وطأة حضور الآخر، عبر الآخر في هذا الآخر، عبر غيابه الذي يتحول إلى حضور فريد. إن الكتب وفق هذا تمتاز بعلاقتها مع الغياب والحضور بوصفها حضورًا في الغياب. والكتابة بهذا المعنى مجاز مكاني إنساني. إذ تُؤسِّس التواصل انطلاقًا من آخَر التواصل، انطلاقًا من الغياب، تلك خصوصية الكتابة، ومفعولات الكتابة وآثارها الممتدة كما يقول لنا جاحظ الحيوان عبر الزمان والمكان، والتي تُولَد من ذات أخرى مغايرة لذات الحضور والمحاضرة، إن المحاضرة، كما يُفترَض، تبادل للحضور، لكن ما أصعب تبادل الحضور في ظل شهوة الحضور وغياب الغياب.

والكتابة بهذا المعنى تُغيِّر معاني الحضور في الفضاء الاجتماعي، وهى بطاقتها التحويلية تلك تنسخ وتُعيد كتابة هذا الفضاء ذاته "فما ينتظر العالمُ بإظهارِ ما عندَهُ ... وقدْ أمكنَ القولُ وخوى نجمُ التقيَّة"(٦٨). إن خطاب الكتابة هنا يتحول إلى خطاب مُحرِّض على ممارسة وفعل الكتابة، على نشر ونثر المعرفة في مواجهة أيديولوجيا الصمت (التقية) الناتجة عن القمع والقهر السياسي، وكأن الجاحظ هنا يواجه مجازية الصمت بمجازية الكتابة. والكتابة أيضًا تُراكم المعرفة وتُحوِّلُها؛ ومن ثم "ينبغي أن يكونَ سبيلُنا لمَنْ بَعْدَنا كسبيلِ مَنْ كانَ قَبْلَنَا فينا على أنَّا قدْ وجَدْنَا منْ العبرةِ أكثرَ مِمَّا وجدوا كما أنْ مَنْ بَعْدَنَا يَجِدُ مِنْ العبرةِ أكثرَ مِمَّا وجَدْنَا"(٦٩).

وإذا كان فوكو يرى أن "المعرفة قوة" فإنه يمكن القول إن الجاحظ يرى أن "الكتابة قوة" وإذا كانت العصا امتدادًا للجسد وزيادة فيه فإن "الكُتُب هي التي تزيدُ في العقلِ وتَشْحَذُهُ"(٧٠)، إنها "تَشْحَذُ وتَفْتِقُ وتُرْهِفُ وتَشْفِي"(٧١) مثلما أن "الأدبَ عقلُ غيرِكَ تُزيدُه في عقْلِكَ"(٧٢). إن نبرة نصوص جاحظ الحيوان المُحَرِّضَة على الكتابة والكتاب كوسيط معرفي، وكذلك صورة قارئه المستعار، تكشف عن هيمنة صورة نمطية مُؤسَّسة على أيديولوجيا مُناهضة للكتابة والكتاب، فالقارئ المناهض كما يبدو من مخاطبة الكاتب له ليس فقط ضد أحد أنواع الكتابة أو ضد كُتُب الجاحظ بما فيها من هزل وبطالة وسُخف، بل ضد جنس الكتاب؛ إنه قارئ مُناهض للقراءة ومُناهض للكتابة، قارئ ضد وصفه؛ إذ يقول له: "ثمَّ لمْ أرَكَ رَضيتَ بالطعنِ على كُلِّ كتابٍ لي بعينه، حتى تجاوزتَ وضعَ الكُتُبِ كيفما دارَتْ بها الحالُ وكيفَ تصرَّفَتْ بها الوجوهُ وقدْ كُنْتُ أعْجَبُ منْ عَيْبِكَ البعضَ بلا علمٍ، حتى عِبْتَ الكُلَّ بلا علْمٍ، ثمَّ تجاوزْتَ ذلكَ إلى التَّشْنِيعِ، ثمَّ تجاوزْتَ ذلكَ إلى نَصْبِ الحربِ فعِبْتَ الكتابَ"(٧٣).

لكن، لماذا مثل هذه المناهضة للكتابة، أو هذه الحرب؟ ألأن هذا القارئ المستعار لا يعرف إلا الحضور وفضاءات الحضور الخالص، لا يعرف إلا المطابقة، لا يعرف الاختلاف ولا يعرف الغياب؟

إن الكاتب هنا يكتفي بأن يسخر من هذا القارئ بأن ينثر أغنية ويرقص رقصة احتفالية للكتاب بما هو كرنفال وممثل للقيم الكرنفالية التي هي قيمٌ للتجدد وإعادة كتابة الحياة، مُعدِّدًا الوظائف والفضاءات المعرفية والجمالية والسيكولوجية والتواصلية والاجتماعية التي يُحرِّكها الكتاب. بما يجعله يتجاوز كل استعارة مستعارة له، ويبدو هو استعارتها والمستعار لها على اختلاف ما بين هذه الاستعارات، وبما يجعله، أي الكتاب، يعيد توزيع وترتيب وكتابة هذه الوظائف والفضاءات والقيم المصاحبة لها. إذ نجد قيم وتصورات وموضوعات التواصل والمتعة والنزهة والتنزه والارتحال والرِّفقة والغُربة والمؤانسة والحرفة والتعاون والسياسة والاحتياج والترويح تُعاد صياغتها وتوزيعها وكتابتها جميعًا بشكل مختلف عبر مجازات وفضاء الكتاب؛ إذ هو "نِعْمَ الذُّخْرُ والعُقْدَةُ ونِعْمَ الجليسُ والعُدَّةُ ونِعْمَ النَّشْرَةُ والنزهةُ، ونِعْمَ المُشْتَغَلُ والحِرْفَةُ ونِعْمَ الأنيسُ لساعة الوِحْدةِ ونِعْمَ المعرفةُ ببلادِ الغُرْبةِ ونِعْمَ القرينُ والدخيلُ ونِعْمَ الوزيرُ والنزيلُ"(٧٤).

الكتاب إذا فضاء ينسخ ويعيد كتابة فضاء الكتابة السابقة عليه. إذ إن فعل المدح المطلق هنا وما ينطوي عليه من عنف وتشديد يزيح عناصر ومكونات مجالات المستعار عن مواقعها ومراتبها المعهودة، ليصبح الكتاب هو ناسخ وكاتب القيم، وليصبح كل ما كان سابقًا على الكتاب مسبوقًا به، أو ليصبح، إذا ماحرَّفنا عبارة الجاحظ، الدخيل هو القرين والقرين هو الدخيل، وليصبح الضيف والنزيل هو المُضيف وصاحب البيت. في ظل هذا التلاعب بالمكتوب سلفًا، والمكتوب من قبل يمكننا فهم حرب القارئ المناهض وتشنيعه، يمكننا أيضًا أن نقول إن هذا القارئ ذاته يُدرك الكتابةَ بوصفها محوًا له، لقيمه ومصالحه أيضًا؛ ذلك أن الكتاب:

- جليسٌ لا يُطْرَى.
- صديقٌ لا يُغرَى.
- رفيقٌ لا يُملَك.
- مُستميحٌ لا يستريبُك (أي لا يستبطئوك).
- جارٌ لا يَسْتَخْرِجُ ما عندكَ بالمَلَق.

ـ جارٌ لا يُعاملُك بالمكرِ.

ـ جارٌ لا يَخدعُكَ بالنفاقِ.

ـ جارٌ لا يَحتالُ لكَ بالكذبِ.

ـ وإن نظرتَ فيه:

ـ شَحَذَ طباعَكَ.

ـ بَسَطَ لسانَكَ.

ـ جَوَّد بنانَكَ.

ـ فخَّم ألفاظَكَ.

ـ بَجَّح نفسَكَ.

ـ عَمَّرَ صدرَكَ.

ـ منحَكَ تعظيمَ العوامِ وصداقةَ الملوكِ.

ـ تَعْرِفُ منه في شهرٍ ما لا تعرفه من أفواه الرجال في دهرٍ مع السلامةِ مِنْ العزمِ ومِنْ كَدِّ الطلب، ومِنَ الوقوف بباب المُكْتَسِبِ بالتعليمِ، ومِنَ الجُلوسِ بين يدي مَنْ أنْتَ أفضلُ منْهُ خُلقًا، ومِنْ مُجالَسَةِ البُغَضَاءِ ومُقارَنةِ الأغبياءِ.

ـ إنه المُعلِّم الذي إن افتقرْتَ لمْ يَخْفِرْكَ، وإن قطعْتَ عنه المادةَ لمْ يَقْطَعْ عنكَ الفائدةَ وإن عُزِلْتَ لم يَدَعْ طاعتَكَ، وإن هبَّتْ ريحُ أعاديكَ لمْ ينقلبْ عليكَ[٧٥].

الكتاب إذًا يُفكِّك شبكة العلاقات الاجتماعية المستقرة ويعيد كتابتها، وهذا بالطبع هو مصدر خطره وتهديده لمنظومة القيم السائدة. ولذا نجد الجاحظ يتخذ من الكتاب في هذا السياق حصان قفز لنقد ونقض هذه المنظومة بما تنطوي عليه من نفاق ورياء وكذب واستغلال للمعرفة وسلطتها. بعبارة أخرى، إنه يتحول عبر نوع من أنواع التلاعب المجازي إلى النقيض الطباقي لهذه المنظومة من القيم؛ إذ يتحول إلى استعارة تشخيصية مُؤَنْسِنة يغدو فيها هو الجليس والأنيس الذي لا يرهق جليسه بالرغبة في الثناء والإطراء، وهو الصديق الوفي،

والرفيق المُتسامح أو على حد عبارته المُستميح الذي لا يلح عليك، والجار المُؤتَمَن الذي لا يُنافق ولا يبتز ولا يَمْكُر ولا يخدع بنفاقه وكذبه؛ وهو مُعلِّم يُهذِّب ويَشْحَذ الطِّباع، ويبسط اللسان ويجوِّد البنان، ويكسبك ثروة لغوية فخيمة من الألفاظ والكلمات وهو يمنحك كل هذا دون أن يتكسَّب منك، كما يوفِّر عليك مئونة أن تجلس في حضرة من لا تُوقِّر أو تحترم من المُعلِّمين والأساتذة، مثلما أنه أصيل يصون العشرة فلا ينقلب على قارئه إذا ما هبَّتْ رياح أعدائه وهو فضلاً عن كل ذلك يمنح كاتبه، وربما أيضًا قارئه، تعظيم العوام وصداقة الملوك، مما يجعله رافعة اجتماعية بامتياز.

إلا أن ثمة وجهًا آخر لهذا القارئ المستعار الذي لا يعرف كل تلك المزايا للكتاب، وهو وجه يقرنه بنمط من أنماط علماء الكلام الزائفين، إذ يُشبِّه نُسُكَهَ المدَّعى المُرِيب بِنُسُكِ المُرِيب المُرْتاب مِنْ المتكلمينَ مِمَنْ "يتحلى برمي النَّاس بالرِّيبة، ويتزين بإضافة ما يجدُّ في نفسه إلى خَصْمِه خوفًا مِنْ أنْ يكونَ قدْ فَطِنَ له فهو يسترُ ذلكَ الداءَ برمي النَّاسِ بِهِ"(٧٦). إن الجاحظ هنا يبدو فرويديًا مُبكِّرًا، إذ يقرأ كلاً من خطاب القارئ المستعار المناهض والمتزمت والخطابات المماثلة له لعلماء الكلام بوصفها ليست إلا ميكانزمات دفاعية مُؤسَّسة على الإسقاط الاستعاري والتحويل، إذ إن المتكلم المُرْتاب المُرِيب "إذا رمى أهْلَ البراءةِ ظنَّ أنَّه قدْ حوَّلَ ريبتَهُ إلى خَصْمِه وحوَّلَ براءةَ خَصْمِه إليه. وإذا أصابَ كُلُّ واحدٍ مِنْ هذه الأصنافِ إلى ما ذكرْنَا، فقدْ بلغَ الأمنيةَ ووقفَ على النهايةِ فاحْذَرْ أنْ تكونَ مِنْهُم واعلمْ أنَّكَ أشْبَهْتَهُم في هذا الوجهِ وضارعْتَهُم في هذا المذهبِ"(٧٧). إن هذا النمط من الورع الزائف يلح كاتب الحيوان على فضحه وتعرية زيفه، إذ "إنَّ بعضَ النَّاسِ إذا انتهى إلى ذكرِ الحرِ والأيرِ و... ارتدع وأظهر التَّقَزُّز، واستعمل بابَ التَّوَرُّعِ وأكثرُ مَنْ تَجِدُهُ كذلكَ فإنَّما هو رَجُلٌ ليس معَهُ مِنْ العَفَافِ والكَرَمِ، والنُّبلِ والوَقَارِ، إلا بقدرِ هذا الشكلِ مِنْ التَّصَنُّع. ولمْ يُكْشَفْ قطُّ صاحبُ رياءٍ ونفاقٍ، إلا عَنْ لؤمٍ مُسْتَعْمَلٍ، ونَذَالةٍ مُتَمَكِّنَةٍ"(٧٨). إذ "لوْ لمْ يكُنْ لهذه الألفاظِ مواضعُ.. لمْ يكُنْ لأولِّ كونها معنىً إلا على وجهِ الخطأ، ولكانَ في الحزمِ والصُّونِ لهذهِ اللغةِ أنْ تُرفَعَ هذهِ الأسماءُ مِنْهَا"(٧٩).

المجاز في مستوياته البلاغية لدى الجاحظ

إن خطاب الحيوان متعدد الطبقات في كتابته وقراءته للمجاز. وإذا كنا قد تناولنا فيما مضى مستويات غير مألوفة من المنظور البلاغي التقليدي للمجاز، فإننا الآن نتحول إلى قراءة المجاز في مستوياته البلاغية، إلا أن هذه المستويات داخل نص الحيوان لا تنفصل بحال عن منظور الجاحظ للمستويات السابقة، إذ إن الجاحظ يُفكِّك العديد من القيم عبر قراءته لبعض تيمات الحيوان؛ ومن ثم فهو يقرأ مجازية هذه التيمات وتعدد واختلاف التقييمات والمنظورات حول التيمة الواحدة كالكلب أو الديك أو الحمام. إلخ، كتيمات استعارية أو تشبيهية في الشعر، وفي أجناس كلامية أخرى، راصدًا عبر ذلك مستويات واقترانات وتقييمات متنوعة، ومختلفة على مستوى التيمة الواحدة سواء داخل الثقافة العربية أو خارجها. إن هذا هو السياق الأعم والأغلب الذي يقرأ فيه جاحظ الحيوان العديد من ظواهر المجاز عبر مستويات مختلفة، ومن ثم فإن رؤية الجاحظ للعلامة أو الدال وكما سبق ورأينا في قراءتنا للعصا، مُؤسَّسة على هذه الاستعارة اللاوعية أو الواعية عن "تفاريق العصا" وهى رؤية ممتدة داخل نص الحيوان أيضًا، وبالإضافة إلى ذلك فإن العلامة ليست شفَّافة ولا صافية، إذ تبدو رؤيته للعلامات على اختلافها وللكتابة وللغة مُتجاوِبة مع رؤيته للإنسان بوصفه عالمًا للتناقض والاختلاف وبوصفه متعدد الأبعاد وبوصفه مُلغِزًا ومَشُوبًا ومُتحولاً ومُتقلبًا، وعلى هذا المستوى فإن رؤية الجاحظ لدال ما تأتي مُتساوِقة مع هذا المنظور، ومن ثم فهو مَعْنِيٌّ بقراءة تحولات واختلافات التيمة أو الدال وما يقترن بهما من فضاء إلى آخر ومن منظور وتقييم إلى آخر، باختصار إنه مَعْنِيٌّ بانزلاقات العلامة من أفق إلى آخر، ومن فضاء إلى فضاء، حيث تتحول العلامة وتُعاد كتابتها، ولعل في تقديم بعض نصوصه ما يدعم هذ، وأنا حريص على هذا لكيما يستطيع القارئ أن يُقرِّر مدى تجاوب القراءة المطروحة مع النصوص المقروءة، إذ نجده مثلاً في سياق قراءته للديك يرصد التحولات والانزلاقات الاستعارية لأحد أعضاء الديك داخل اللغة والثقافة؛ إذ يقول: "في الدِّيكِ الجولانُ وهو ضربٌ مِنَ الرَّوغانِ، وجنسٌ مِنَ تدبيرِ الحربِ، وفيه الثِّقافةُ والتسديد، وذلك

أنّه يُقدّر إيقاعَ صَيْصيتِه بعينِ الديكِ الآخرِ... وليسَ ذلكَ إلا لَهُ"، وهنا نجده يبدأ في قراءة التحولات الاستعارية لهذا الدال "الصَّيْصية" من فضاء الطيور إلى فضاء حيوان آخر، وهو الثور، إذ إنهم سمَّوا قرنَ الثورِ صَيْصيَةَ، ومن هذين الفضائين إلى فضاء ثالث مكاني، وكيف أنهم "سمَّوا الآطامَ التي كانت بالمدينة للامتناع بها من الأعداء صَيَاصِيَ، قال الله عز وجل: (وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صَيَاصيهم). والعربُ تُسمِّي الدِّراعَ وذا الجُنَّة صاحبَ سلاحٍ، فلمَّا كانَ اسمُ سلاحِ الدِّيكِ وما يمتنعُ به صَيْصيَةَ؛ سمَّوا قرن الثور الذي يجرح صَيْصية، وعلى أنَّه يُشبَّه في صورته بصَيْصيَةِ الدِّيكِ وإن كان أعظمَ. ثم لمَّا وجدوا تلكَ الآطامَ معاقلَهُم وحُصُونَهُم وجُنَّتَهُم، وكانَتْ في مجرى التِّرسِ والدِّرعِ والبَيْضَةِ، أجروها مجرى السِّلاحِ ثمَّ سمَّوها صَيَاصِيَ". ومن هذه الفضاءات الحيوانية والعسكرية أو الحربية يرصد الجاحظ تحولاً آخر للدال في فضاء الحياكة، إذا إنهم أيضًا "أسْمَوا شوكةَ الحائكِ التي بها تُهيَّأُ السُّداةُ واللُّحْمَةُ صَيْصيَةَ، إذا كانَتْ مُشَبَّهَة بها في الصورةِ، وإنْ كانَتْ أطولَ شيئًا ولأنَّها مانعةٌ منْ فسادِ الحَوْكِ والغزلِ، ولأنَّهما في يدِهِ كالسِّلاحِ، متى شاءَ أنْ يَجَأَ به إنْسَانًا وَجَأَهُ بِهِ". وهنا يقرأ الجاحظ هذه الصورة في الشعر، فيستشهد عليها ببيت دُريد بن الصِّمة:

نَـظَـرْتُ إلـيـهِ والـرِّمـاحُ تَـنُـوشُهُ كَوَقْعِ الصَّيَاصِي في النَّسِيجِ المُمَدَّدِ.

ومن فضاءات الحيوان والحرب والحياكة، إلى فضاء الجنس، حيث إن "الناس يُسَمُّونَ الرَّجُلَ إذا بلغَ منْ حرصِهِ ألا يدعَ ذكرًا غُلامًا كانَ أو رَجُلاً، وخَصيًا كانَ أو فحلاً إلا نكَحَهُ منْ فَرْطِ غُلمَتِه، ومنْ قُوةِ فحْلَتِه: صَيْصيَة. ويقولونَ ما فلانٌ إلا صَيْصيَةٌ، وهو عندَهُم اسمٌ لِمَنْ اشتدَّ لواطُه، تَشْبيهًا منْهُم بصَيْصية الدِّيكِ في الحِدَّةِ والصَّلابَةِ"(٨٠)، هكذا يقرأ الجاحظ الأساس الاستعاري لفعل التسمية قراءة تشي بوعيه بآلية تشكل اللغة وإعادة كتابتها عبر الانزلاقات الاستعارية من أفق إلى أفق استنادًا لمبدأ المشابهة، أو يقرأ فعل التسمية انطلاقًا من استعارية الاشتقاق، سواء داخل الثقافة العربية أو خارجها كما هو مثلاً في رصده للأساس الاستعاري للتسمية، وكيف أن بعض الاستعارات أحيانًا ما تقود إلى صياغة

تصورات أسطورية عن الكائنات كما هو في حالة كل من الزَّرافة والنَّعامة في الفارسية؛ إذ يقول: "زعموا أنَّ الزَّرافةَ خَلْقٌ مُرَكَّبٌ مِنْ بينِ النَّاقةِ الوحشيَّةِ وبينِ البقرةِ الوحشيَّةِ وبين الذِّيخِ وهو ذكرُ الضَّبعِ، وذلك أنهم لما رأوا أنَّ اسمَهَا بالفارسيةِ (اشتر كاو بلنك) وتأويلَ "اشتر" بعيرٌ، وتأويلَ "كاو" بقرةٌ وتأويلَ "بلنك" الضَّبعُ، ... وقولُهم اشتر كاو بلنك اسمٌ فارسيٌّ، والفُرسُ تُسَمِّي الأشياءَ بالاشتقاقات، كما تقولُ للنَّعامةِ اشتر مَرْغ، وكأنَّهم في التقديرِ قالوا: هو طائرٌ وجَمَلٌ؛ فلمْ نجدْ هذا الاسمَ أوجبَ أنْ تكونَ النَّعامةُ نتاجَ ما بينَ الإبلِ والطيرِ، ولكنَّ القومَ لمَّا شبَّهُوهَا بشيئينِ مُتقاربين؛ سَمَّوها بذينكَ الشيئين. فجَسُرَ القومُ فوضعوا التفسيرَ اسمَ الزَّرافةِ حديثًا"(٨١). فالجاحظ هنا يعي جيدًا ما يمكن أن يتولد من أو ينعكس عن القراءة الحرفية للاستعارات أو المجازات من مفارقات ومعتقدات وتصورات أسطورية؛ فنجده يحلل ويقرأ هذه المعتقدات الأسطورية المتولدة عن عدم إدراك الآلية الاستعارية للاشتقاق وفعل التسمية، أو كما هو في حالات أخرى نتاج عدم القدرة على قراءة استعاريةِ بعضِ العباراتِ أو الدوال أو الأسماء في حركتها من سياق إلى سياق، أو من فضاء إلى فضاء؛ إذ يشير إلى هذا في أكثر من سياق كما هو مثلاً في حالة إساءة قراءة استعارة الشيطان وما ولدته من تصورات ومعتقدات أسطورية عن شيطانية الحيَّة أو شيطانية الإبل، أو طلوع الشمس بين قرني شيطان، مما يُفضي إلى فهم المَثَلِ والمجاز على غير جهتِه، ولذا فهو يؤكد على أهمية الوعي باختلافات الدوال والعبارات في حركتها من فضاء إلى آخر وأن فهم ما هو مجازي بوصفه حرفيًا أو حقيقيًا قد يُفضي إلى الهلاك، إذ يقول: "فللعربِ أمثالٌ واشتقاقاتٌ وأبنيةٌ ومَوْضِعُ كلامٍ يدلُّ عندَهُم على معانيهم، وإرادتهم، ولتلكَ الألفاظِ مواضعُ أُخَرٍ، ولها حينئذٍ دلالاتٌ أُخَرُ، فَمَنْ لمْ يعرفْها جهلَ تأويلَ الكتابَ والسُّنةِ والشاهدِ والمثلِ؛ فإذا نظرَ في الكلامِ وفي ضُروبٍ مِنَ العلمِ، وليسَ هو مِنْ أهْلِ هذا الشأنِ هَلَكَ وأهْلَكَ"(٨٢).

إن مفهوم الجاحظ هنا للدلالة مُؤسَّس على الفضاء الذي يتحرك فيه الدال وهو ما ينم عن وعيه بحراك الدال وحراك الدلالة، فدلالة الدوال متغيرة بتغير الفضاءات التي تقطنها أو تعبرها. ولعله من الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن

الجاحظ كثيراً ما يستخدم مصطلح "الاشتقاق" بمشتقاته ليحيل على الأساس الاستعاري لكل من فعل التسمية وفعل الاشتقاق ذاته. وهو على هذا المستوى واعٍ بالحِراك المجازي لدوال اللغة وبالآلية الاستعارية والمجازية للاشتقاق سواء كان المجاز مُؤسَّسًا على علاقة مُشابَهة، كما هو في حالة الاستعارة، أو على علاقة مُناقَضَة وقلب كامل لدلالة بعض الدوال من حقبة إلى حقبة كما هو في حالة كلمة "صرورة" التي كانت تدل في الجاهلية على أرفع الناس في مراتب العبادة وأصبحت تدل في زمنه على من لم يَحِجّ سواءٌ بسببِ عجزٍ أو تضييعٍ أو إنكار(٨٣). وهو في هذا السياق يؤكِّد على الآلية المجازية للتحولات الدلالية للدوال، وعلى اشتقاقية المجاز ومجازية الاشتقاق(٨٤).

وبالإضافة إلى هذا نجد الجاحظ يرصد بُعْدًا آخر خاصًا بعلاقة المجاز بالمُعْتَقَد كما هو في حالة مجازات القلب، أو استعارات القلب، المُؤسَّسة على رواسبَ اعتقادية لا تخلو من تصورات سحرية أو شبه سحرية عن قوة كلمات بعينها على استدعاء موضوعاتها، وكأنها مُؤسَّسة على نوعٍ من سحر العدوى، مما يدفع إلى مقاومة الطاقة الشريرة للكلمة المُقترِنة بموضوع شرير أو مُخيف، كما هو في حالة التطير من أسماء بعينها، ومن ثم مقاومتها بمقابلاتها ونقائضها الخيرة أو التفاؤلية تخفيفًا وتلطيفًا لوطأة وقعها واقتراناتها التخييلية التي تُوحِش نفوس مُستخدِميها كإطلاقهم السَّليمَ على المَنْهُوشِ والمَفَازَةَ على البَريةِ وتكنيتِهم للأعمى بأبي بصير وللأسود بأبي البيضاء(٨٥)، وكما هو واضح، يبدو المجاز هنا وكأنه مُؤسَّس على عوامل نفسية وتواصلية واعتقادية بالأساس. واللافت أننا نجد جاحظ الحيوان يستعير صوت صاحب الغُراب ليُقوِّض ويكشف عشوائية بعض المعتقدات حول بعض كلمات اللغة، وعشوائية التوليد والاشتقاق منها: كما هو في حالة التشاؤم والتطير من الغراب فيقول: "قال صاحبُ الغُراب: الغرابُ وغيرُ الغُرابِ في ذلكَ سواءٌ. والأعرابيُّ إنْ شاءَ اشتقَ مِنْ الكلمةِ، وتوهَّمَ فيها الخيرَ، وإنْ شاءَ اشتقَّ مِنْهَا الشَّر.

وكل كلمة تحتمل وجوهًا

ولذلك قال ابن قيس الرُّقيات:

بشَّر الظبيُ والغرابُ بسُعْدَى مَرْحَبًا بالذي يقولُ الغرابُ

وقال آخر:

وقالوا: دمٌ! دامَتْ مَودَّةُ بَيْنِنَا وَعَادَ لَنَا غَضَّ الشَّبَابِ قَرِيحُ

وقالَ" صِحَابِي: هُدْهُدٌ فوقَ بانةٍ! هُدًى وبيانٌ في الطريقِ يلوحُ

وقالوا" حَمَامَاتٌ! فَحُمَّ لِقاؤها وَطَلْحٌ! فَنِيلَتْ والمَطِيُّ طَلِيحُ

قالوا: فهو ذا شاء جعل الحمام من الحِمام والحَمِيمِ والْحِمَى، وإن شاء قال:

"وقالوا حماماتٌ فحُمَّ لقاؤها". وإذا شاءَ اشتقَّ البَيْنَ مِنَ البانِ وإذا شاء اشتقَّ منْه البَيَانَ"(٨٦). إننا إزاء وعي بتلاعبية الدوال على مستوى علاقاتها الاشتقاقية المُلتبِسة التي يمكن أن تتيح للدوال الانزلاق في مسارات شديدة التبيان والاختلاف، وهو ما يُمثل مِنْجَمًا ثريًا للكتابة الإبداعية ويتيح توليد علاقات مجازية مُتنوِّعة عبر لعبة المُشابهات الصوتية وإيحاءاتها من خلال تجاور هذه الدوال وفتح آفاقها الدلالية على بعضها البعض، على الرغم مما بينها من اختلافات.

والجاحظ على امتداد الحيوان مفتونٌ برصد علاقات الاشتقاق مع ملاحظة أنه يستخدم هذا المصطلح بوصفه مُعادلاً ومُرادفًا لمصطلح المجاز بأنواعه المختلفة من استعارات تحكمها علاقة المُشابَهة أو مجازات مُرْسَلة وكنايات تحكمها علاقات المُجاوَرة والمُلابَسَة، إذ نجده في هذا السياق يرصد الأسماء المُشْتَقَة من الكلب مثلاً(٨٧)، كما نجده يرصد ويُحدِّد بعض الاشتقاقات الاستعارية التي تولَّدت مع مجيئ الإسلام حيث يقول: "وأسماءٌ حدثَتْ ولمْ تكُنْ وإنَّمَا اشْتُقَّتْ لَهُم منْ أسماء مُتقدمة على التشبيه، مثل قولهم لِمَنْ أدركَ الجاهليةَ والإسلامَ مُخَضْرَمٌ .. ومِنْ ذلكَ قولُهُم: الحربُ غَشُومٌ، وإنَّما سُمِّيَتْ بهذا لأنَّها تنال غيرَ الجاني ... ومِنَ المُحْدَث المُشْتَقِّ اسمُ مُنافِق لِمَنْ راءى بالإسلامِ واسْتَسَرَّ الكُفْرَ أخذَ ذلكَ مِنَ النافِقَاءِ"(٨٨).

وإذا كانت هذه اشتقاقات تحكمها علاقة المُشابَهة، فإنه مَعْنِيٌّ أيضًا برصد أشكال أخرى من المجاز تنتمي إلى نمط آخر من العلاقة كما هو في حالة المجاز المُرْسَل الذي يقرؤه بوصفه كناية تحكمها علاقة المُلابَسة والتجاور، إذ يقول: "وكذلكَ عادتُهُم وصَنِيعُهم في الشيءِ إذا كانَتْ صحبتُهُم ومُلابَسَتُهُم له كما سَمَّوا رجيعَ الإنسانِ الغائطَ، وإنَّمَا الغِيطانُ للبطونِ التي كانوا ينحدرونَ فيها إذا أرادوا قضاءَ الحاجةِ للسَّترِ.

ومِنْهُ العُذرةُ، وإنَّمَا العُذرةُ الفِنَاءُ، والأفنيةُ هى العُذرَاتُ، ولكنْ لَمَّا طالَ إلقاؤهُم النَّجْوِ والزِّبلِ في أفنيتِهم، سُمِّيَتْ تلكَ الأشياءُ التي رَمَوا بها، باسمِ المكانِ الذي رُمِيَتْ بِه، ومِنْهُ النَّجْوُ وذلكَ أنَّ الرَّجُلَ كان إذا أراد قضاءَ الحاجةِ تَسَتَّر بِنَجْوَةٍ. والنَّجْوُ الارتفاعُ مِنْ الأرضِ، قالوا مِنْ ذلكَ: ذَهَبَ ينجو، كما قالوا ذَهَبَ يتغوَّطُ إذا ذَهَبَ إلى الغائطِ لذلكَ الأمرُ، ثم اشْتَقُّوا مِنْهُ فقالوا إذا غَسَلَ مَوْضِعَ النَّجْوَ قدْ اسْتَنْجَى. فَكُلُّهُ كِنايةٌ"(٨٩).

وإلى جانب هذا نجده يقرأ الدلالات المجازية للتصغير؛ إذ "رُبَّمَا صَغَّروا الشيءَ مِنْ طَرِيقِ الشَّفَقَةِ والرِّقَةِ كقولِ عُمَر: أخافُ على هذا العُرَيْب. وليسَ التصغيرُ بِهِمْ يُرِيدُ"(٩٠)، كما قد تكون وظيفة ودلالة التصغير التحقير(٩١). فالتصغير إذًا يمكن أن يكون حنوًا، وإشفاقًا، أو تقليلاً وتحقيرًا.

وهو يرصد قراءات بعض الفقهاء للمجاز الحُكْمِي والمحكوم بالتصورات الاعتقادية كما هو في حالة الحسن الذي سمع رجلاً يقول: "طلع سُهيلُ وبرد الليلُ. فكره ذلك وقال إن سُهيل لم يأتِ بحرٍ ولا ببرد قط"، ويُعلِّق الجاحظ على هذا قائلاً ولهذا الكلامِ مجازٌ ومَذهَبٌ" كما يعرض أيضًا كَرَاهة مالك بن أنس أن يقول أحد للغيم والسحابة "ما أخلقها للمطر" ويُعلِّقُ على تَحرُّجه هذا بأن "هذا كلام مجازه قائم"، وكذلك بالنسبة لتَحَرُّج ابن عباس وكراهته أن يُقال قوس قُزَح لتصوره أن قُزَح شيطان بينما يرى الجاحظ أنهم ذهبوا إلى التعريج والتلوين(٩٢)، كما نجده يتعرض لمشكل تأويل بعض آيات القرآن، وإذا ما كان يُفترَض أن تُقْرَأ حرفيًا انطلاقًا من ظاهر اللفظ أم مجازيًا كالآيات التي يتم فيها إسناد القول إلى

الطير أو الكلام إلى دابة الأرض أو شهادة الجلود وخلاف وجهات النظر حول ذلك[٩٣]. كما نجده في سياق قراءته لعطف الكلب على أصحاب الكهف في سورة الكهف يقرأ هذا العطف وكأنه يُؤَنْسِن الكلب، إذ يقول: "واشْتُقَّ ذِكْرُهُ مِنْ أصلِ ذِكْرِهِم، حتى كأنَّه واحدٌ مِنْهُم، ومِنْ أكْفَائِهِم أو أشْبَاهِهِم، أو مِمَّا يُقارِبُهُم ولولا ذلكَ لقالَ:

سيقولون ثلاثةٌ معهم كلبٌ لَهُم"[٩٤].

وهو يرى أن المجاز "مَفْخَرُ العربِ في لُغَتِهِم وبِهِ وبأشبَاهِهِ اتَّسَعَتْ"[٩٥].

كما يرى أن طعن بعض المُلحِدين هو نتاج عدم "علم بوجوهِ اللغةِ وتوسُّعِ العربِ في لُغَتِهَا، وفهمِ بعضِها عَنْ بعض"[٩٦]، هذا بينما "للعربِ إقدامٌ على الكلامِ، ثقةً بفهمِ أصحابِهِم عنهم.. وكما جوَّزُوا لقولِهِم أكلَ وإنَّمَا عَضَّ وأكلَ وإنَّمَا أفْنَى وأكلَ وإنَّمَا أحاله وأكلَ وإنَّمَا أبطلَ عينَهُ جوَّزُوا أيضًا أن يقولوا: ذُقْتُ ما ليس بطعمٍ، ثم قالوا: طَعِمْتُ لغيرِ الطَعَام"[٩٧]، إن صورة الإقدام هذه، إقدام العرب على الكلام، تُذكِّرنا باستعارة ابن جني الأثيرة عن شجاعة العربية، وكأن استعارة الشجاعة مُشْتَقَة من استعارة الإقدام هذه لدى الجاحظ. وهو يعلِّق على تعبيرات من قبيل إسناد الأكل إلى النار على نحو ما هو في الآية الكريمة "الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ" [آل عمران، ١٨٣] بأن العرب "قد يقولونَ ذلكَ أيضًا على المَثَلِ، وعلى الاشتقاقِ وعلى التشبيه"[٩٨].

وبالإضافة إلى كل ذلك، فإننا نجد لدى الجاحظ وعيًا لافتًا بالصور الشعرية المُمْتَدَّة كما هو في حالة تعليقه على إحدى قصائد علقمة التي يُشبِّه فيها ناقته بالظليم على امتداد اثني عشر بيتًا[٩٩]، أو في قدرته على قراءة بعض التيمات التصويرية المطَّرِدة في بنية القصيدة واقترانها بأغراض شعرية بعينها، كما هو في تعليقه على تصوير تيمة صراع كلاب الصيد مع الناقة عبر الرحلة واختلاف بنية تيمة الصراع ذاتها في ظل تحول الغرض حيث يقول "ومِنْ عادةِ الشُّعراءِ إذا كانَ الشِّعرُ مَرْثِيَّةً أو مَوْعِظَةً أنْ تكونَ الكلابُ التي تقتلُ بقرَ الوحشِ. وإذا كانَ الشِّعرُ مديحًا، وقال كأنَّ ناقتي بقرةٌ مِنْ صِفَتِهَا كذا، أنْ تكونَ الكلابُ هي المقتولةُ"[١٠٠].

إن ولع الجاحظ بتحولات الدوال والتيمات عبر أجناس الكلام ولعٌ لافتٌ، وأتصور أنه في كتابه هذا قد دشَّن ما عُرِف لاحقًا بكُتب المعاني إذ إن كتاب الحيوان في مستوى من مستوياته هو قراءة لصور الحيوان المجازية عبر أجناس كلامية مختلفة ومن خلال منظورات متنوعة ومتباينة، إذ يمكن القول إن الكلب والديك اللذين يُدشِّنان هذا الانفتاح على عالم الحيوان في الثقافة العربية يتحولان في حيوان الجاحظ إلى نص مفتوح أو لنقل إلى نصين مفتوحين على الوجود بأسره؛ إذ يقرأ فيهما الفيزيقي والميتافيزيقي والاعتقادي والمعرفي والجمالي والنفسي والاجتماعي والسياسي، فضلاً عن قراءة التشابه والاختلاف والقلب الدائم للمنظور، ومفارقات الوجود وعلاقات القوى وقوة فعل الكلمة والكلام. وهكذا تبدو كل كلمة من الكلمتين حاملة لمتن ثقافي ممتد تغدو فيه ذاكرة الكلمة ذاكرة ذات مسارات بالغة الالتفاف والتعرج والالتواء، بقدر ما هي حافلة بالتناقض القيمي إزاء الكلمة ذاتها أو الكلمة الواحدة، هذا إن كانت هناك كلمة واحدة أو كلمة مُطابِقة لذاتها، ذلك أن مثل هذه الكلمة لدى الجاحظ مَسْكُونَةٌ دومًا بآخَرِها، مما يجعل العلامة لديه موضوعًا نموذجيًا للفلسفة والتفلسف. وإضافة إلى كل هذا نجد حيوية أسلوب الجاحظ الماثلة في المُمازَجة بين الأساليب، أو إذا ماعدنا إلى استعارته الأثيرة قلنا تناكح وتلاقح الأساليب والتوظيف اللافت لأسلوب العرض ولتوزيع الأصوات والرؤى، وجمع وصدم مجالات غاية في التباعد والتباين، ليجعلها تتبادل اللعب فيما بينها على نحو كرنفالي بديع. إنه نصٌ يعي تعدد المنظور، وتعدد الأصوات، ويرى العالم بوصفه كتابة دائمة للاختلاف، وكأن نص الحيوان على طوله وامتداده هو سردية أليجورية مطولة لتعدد المنظور ولتعدد الأصوات، بطلاها المستعاران هما صاحب الكلب وصاحب الديك، بقدر ما نكون أحيانًا وفي بعض مستويات هذه السردية المُؤسَّسة على التناثر والاختلافات والتفكيك إزاء صورة من صور التفكيك أو المُحاكاة الساخرة لخطاب علم الكلام في صوره المُتعالية المُنغلقة والعقيمة. إن نص الجاحظ أو لنقل بالأحرى نصوص الجاحظ تُؤَنْسِن اللاهوت وتجعل علم

الكلام علم كَلام إنسانيًا ـ اجتماعيًا أو اجتماعيًا ـ إنسانيًا منفتحًا على الدنيوي بكل مستوياته وتعدديته وتعقيداته التي لا تنفصل عن تعدد وتعقد الإنسان ذاته، هذا العالم الصغير[١٠١] المُركَّب والمُتراكِب فيه العالم، لكن بالتأكيد بشكل يختلف كثيرًا عما هو عليه لدى من يتبنون نفس الاستعارة.

هوامش الفصل الخامس

١ ـ انظر الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٣.

٢ ـ المصدر السابق، ص ٣ ـ ٤.

٣ ـ نفسه، ص ١٠.

٤ ـ نفسه.

٥ ـ حول النزعة السيميوطيقية الكُلِّيَّة انظر:

Umberto Eco (`1995), The Search for the Perfect Language, pp. 25-33.

٦ ـ الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٢٠٤.

٧ ـ حول تعريف الفلسفة لدى إخوان الصفا على أنها التشبه بالإله، انظر على سبيل المثال فقط، ج١، ص ٢٠٨، ص ٣٩٩، ج٣، ص ٣٠، ٩٣، ١٤٣.

٨ ـ المصدر السابق، ج٣، ص ٣٩، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٩ ـ انظر: نفسه، ص ٤٩، ٢١٨، ٣١٧.

١٠ ـ حول تمثيل الجسد بالمَزْبَلة انظر: نفسه ج٤ ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

١١ ـ حول أن الجسد ينبوعٌ للقاذورات، وتمثيله بالكنيف، انظر: نفسه ج٣، ص ٤٩.

١٢ ـ حول إعتام وظلمة الأجساد وسُفليتها فى مقابل نورانية وشفافية النفس المُنتسِبة إلى عالم الأفلاك العُلوية انظر: نفسه، ج١ ص ٤٠٢.

١٣ ـ حول أن النفس جوهرة روحانية نقية من آفات الجسد انظر: نفسه ص ٢٢.

١٤ ـ الجاحظ: (الحيوان) ج٣، ص ٦٠، وانظر أيضًا: ج٦، ص ٣٥ ـ ٣٧.

١٥ ـ رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص ١٤.

١٦ ـ الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٣٣.

١٧ ـ حمادى صمود: (التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره حتى القرن السادس (مشروع قراءة))، ص ١٥٨ وانظر ما بعد.

١٨ ـ الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

١٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٠٣.

٢٠ ـ نفسه، ص ٢٠٤.

٢١ ـ نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٢٢ ـ نفسه، ص ٣٦.

٢٣ ـ نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

٢٤ ـ نفسه، ص ١٦ ـ ١٧ بتصرف قليل.

٢٥ ـ نفسه، ص ١١.

٢٦ ـ نفسه، ص ١٨.

٢٧ ـ نفسه.

٢٨ ـ نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

٢٩ ـ حول ثنائية ديونسيوس وأبولو، انظر:

Friedrich Nietzsche (1967), The Birth of Tragedy and The Case of Wagner, pp. 33-38.

وانظر:

Sarah Kofman (1993), Nietzsche and Metaphor, pp. 6-10.

٣٠ ـ الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٩٠.

٣١ ـ المصدر السابق.

٣٢ ـ انظر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

٣٣ ـ نفسه، ص ٩١.

٣٤ ـ نفسه، ص ٩٣.

٣٥ ـ نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.

٣٦ ـ أبو حيان التوحيدي: (البصائر والذخائر)، ت . وداد القاضى، ج٨ ص ٦ ـ ٧.

٣٧ ـ المصدر السابق، ج٧، ص ٢٣٤.

٣٧ ـ نفسه، ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٣٩ ـ نفسه، ج١، ص ٥٥.

٤٠ ـ نفسه، ص ٨٩.

٤١ ـ نفسه، ج٢، ص ٨. وقارن مع الجاحظ فى كتاب القيان حيث يقول: "كل واقف فإلى نقصان أقرب"، (رسائل الجاحظ)، ج٢، ص ١٧٧.

٤٢٤٢ ـ الجاحظ: (الحيوان) ج١، ص ١١.

٤٣ ـ المصدر السابق، ص ٨٥.

٤٤ ـ نفسه.

٤٥ ـ نفسه، ص ٨٨.

٤٦ ـ نفسه.

٤٧ ـ نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

٤٨ ـ نفسه، ص ٨٩.

٤٩ ـ نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

٥٠ ـ يطرح دريدا مفهوم قابلية التكرار والقابل للتكرار repeatable, iterable

فى مقاله الشهير "توقيع، حدث، سياق" فى سياق نقد وتفكيك لمشكل التواصل ومشكل السياق كما هما مطروحان فى التراث التداولي ابتداء من أوستن فى كتابه "كيف نفعل الأشياء بالكلمات"، وهو يرى أن إمكانية التكرار تلك؛ ومن ثم تماهي السمات ?marksمتضمنة فى كل شفرة وهو ما يجعل منها شبكة قابلة للتواصل والانتقال والقراءة بالنسبة لطرف ثالث، بعيدًا عن فكرة طرفي المحادثة، ومن ثم لأي مستخدم ممكن بشكل عام. فكل كتابة لكيما تكون ماهي عليه يجب أن تكون قادرة على أن تعمل فى ظل الغياب الراديكالي لكل المُرسَل إليهم القابلين للتحديد إمبريقيًا بشكل عام. وهو يرى أن هذا الغياب ليس تكييفًا مستمرًا للحضور وإنما هو انقطاع فى الحضور "الموت" أو إمكانية "موت" "المُرسَل إليهم، المنقوش فى بنية السمة the markذاتها. انظر:

Jacques Derrida (1982), Signature Event Context, in Margins of Philosophy.

خصوصًا pp. 315-317.

51 _ Jacques Derrida (1976), of Grammatology, pp. 45-56.

وانظر عبد القاهر الجرجاني: (أسرار البلاغة)، ت. ريتر ص ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠، وانظر ص ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ حيث يرى "أن أشكال الخط جُعِلَتْ أمارات لأجراس الحروف المسموعة "، وهو ما يعني أولوية الكلام على الكتابة وأن الكتابة نسق خارجيٌ من الدرجة الثانية.

٥٢ ـ انظرالجاحظ: (الحيوان) ج٢ ص ٢٩٤.

٥٣ ـ المصدر السابق ج١، ص ٥٠.

٥٤ ـ نفسه، ص ١٨٠.

٥٥ ـ نفسه.

٥٦ ـ نفسه.

٥٧ ـ نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

٥٨ ـ نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

٥٩ ـ نفسه، ص ٧٣.

٦٠ ـ "دريدا من جهة أخرى، نص فيلم تسجيلي عن جاك دريدا، سيناريو وإخراج صفاء فتحى، ترجمة بشير السباعي، جريدة "أخبار الأدب"، القاهرة، عدد الأحد ٢٠ فبراير ٢٠٠٠ م، ص ١٩.

٦١ ـ الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٧٢.

٦٢ ـ المصدر السابق، ص ٧٤ ـ ٧٥.

٦٣ ـ نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٩.

٦٤ ـ نفسه، ص ٨٠.

٦٥ ـ نفسه، ص ٤٧.

٦٦ ـ نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

٦٧ ـ نفسه، ص ٨٥.

٦٨ ـ نفسه، ص ٨٦.

٦٩ ـ نفسه.

٧٠ ـ نفسه، ص ٩٩.

٧١ ـ نفسه، ص ٥٩.

٧٢ ـ الجاحظ: (رسائل الجاحظ)، ج١، ص ٩٦.

٧٣ ـ الجاحظ: (الحيوان)، ج١، ص ٣٨.

٧٤ ـ المصدر السابق.

٧٥ ـ نفسه، ص ٥١.

٧٦ ـ نفسه، ص ٢١٩.

٧٧ ـ نفسه، ص ٢٢٠.

٧٨ ـ نفسه، ج٣، ص ٤٠.

٧٩ ـ نفسه، ص ٤٣.

٨٠ ـ نفسه، ج٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

٨١ ـ نفسه، ج١، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

٨٢ ـ نفسه، ص ١٥٤.

٨٣ ـ نفسه، ص ٣٤٧.

٨٤ ـ نفسه، ص ٣٤٨.

٨٥ ـ انطر: نفسه، ج٣، ص ٤٣٨، وانظر: ج٤، ص ٢٥٣، ج٥، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧.

٨٦ ـ نفسه، ج٣ ص ٤٤٤ ـ ٤٤٦، وانظر نفسه مزيداً من الشواهد الشعرية المُؤسَّسة كلها على التلاعب بعلاقات التجانس الصوتي بين الدوال وإسقاط القيم الدلالية لبعضها على البعض.

٨٧ ـ انظر نفسة، ج٢ ص ١٨٤ ـ ١٨٦، وانظر نفسه ص ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩. وانظر ج٥، ص ٣٤٢.

٨٨ ـ نفسه، ج١، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١، وانظر، ج٥، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

٨٩ ـ نفسه ج١، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣، وانظر أمثلة اخرى ص ٢٣٤، وانظر ج٥ ص ٢٩٥.

٩٠ ـ نفسه، ص ٣٣٦.

٩١ ـ نفسه، ص ٣٣٧.

٩٢ ـ نفسه، ص ٣٤١، وانظر أيضًا ص ٣٤٢.

٩٣ ـ انظر: نفسه ج٧، ص ٥٠.

٩٤ ـ نفسه، ج٢، ص ١٩٠.

٩٥ ـ نفسه، ج٥، ص ٤٢٦، وانظر أيضًا ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ج١، ص ١٩٩، حول اقتران الاشتقاق والمجاز بالتوسع.

٩٦ ـ نفسه، ج٥، ص ٤٢٣.

٩٧ ـ نفسه، ج٥، ص ٣٢.

٩٨ ـ نفسه، ص ٢٣.

٩٩ ـ نفسه، ج٤، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

١٠٠ ـ نفسه، ج٢، ص ٢٠.

١٠١ ـ انظر، نفسه، ج١، ص ٢١٢ ـ ٢١٥.

الفصل السادس

مجازية الطُّفَيلي

قراءة في خطاطة الأسرار

وظائف الكلام:

الإنسان حيوان ناطق أو متكلم ولكن...

إن وظائف الكلام عند عبد القاهر تمثَّل من خلال مجموعة من الصُّور التي تدور حول أن الكلام منزلُ الوجود، فهو "الذي يُعْطِي العلومَ منازلَها" وهو الذي يُخرِج الإنسانَ والعقلَ من العدم إلى الوجود عبر بيانه وإبرازه للمكنون وكشفه المستور على نوره ونواره إذ يفتق عن أزاهير العقل كمائمه ويُحرِّر ودائع القلوب من أقفالها وسجونها فيولد للعقل أزهاره وكمائمه وللأذهان سلطانها وقوتها.

يقترن الكلام بالحياة والحرية والرؤية والمعرفة، فالكلام هو مُمفصِل الخبرة وبانيها عبر وضوحه وجلائه وظهوره، وليس جلاؤه سوى تركيبه، وكأن العلامات اللغوية (الألفاظ) مُعْتَمَةٌ لا ينيرها سوى التراكيب أو التأليف أو النَّظم. إذ يمكن القول إن ثمة مُركَّبًا مجازيًا "ضوئيًا ـ بصريًا، وتجسيميًا ـ جنسيًا ـ نَسَبِيًا" في خطاب عبد القاهر حول التركيب والتأليف والنَّظم تشي به دوال من قبيل: يكشف، يدل، يُبرز، يفتق، يُريك، أجلى، أظهر، رَحِم، نَسَب.

الكلام إذًا بما هو تركيب وتأليف ونظم يلعب دور الفتق والولادة وربما كان علينا هنا أن نتذكر أن الولادة والفتق كليهما يعنيان ضمن ما يعنيان ظهورًا وجدة أو بزوغًا لجديد ودون التركيب ـ التأليف ـ النَّظم، تبدو العلامات، الألفاظ، كأنها ذكور معتمة وعقيمة، بما يجعلنا نتخيل أن العلامة (اللفظ) ذكر "والتركيب ـ

التأليف ـ النَّظم" أنثى، رحم. إلا أن هذا الرحم سيظل رحمًا "عقليًا كتابيًا شريفًا". صحيح أن عبد القاهر لا ينص مباشرة وصراحة على استعارة الرَّحِم للتركيب ـ التأليف إلا أنه يجعل انعقاده أو تفككه وانفراطه هو شرط إمكان عقده الصلة مع الأب المُؤلِّف؛ ذلك أن الألفاظ لا تفيد حتى تؤلِّف ضربًا خاصًا من التأليف، يُعْمَد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعَدَدْتَ كلماته عدًا كيف جاء واتفق، وأبطلت نُضُدَه ونظامه الذي عليه بُني وفيه أُفْرِغ المعنى وأُجْرِي وغيَّرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد ما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في "قفا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حبيبٍ وَمَنْزِلِ". "منزل قفا ذكرى من نبك حبيب"، فإن هذا التفكيك سيُفضي من منظور عبد القاهر إلى الإخراج من كمال البيان إلى مُحال الهذيان وإلى قطع الرَّحِم بينه وبين مُنْشِئِه. مع ذلك يمكن القول إن النص المُفكَّك ـ المُفكِّك قابل لقراءة تسخر من تيمة الطلل ومن النحو في آن واحد، بل يمكننا حتى أن نتصور أن مشروع شاعر كأبي نواس كان ينطوي على هذا المجاز التفكيكي أو المُفكِّك لهذه التيمة. كما يمكننا أن نتصور خطابات عديدة وجديدة مُؤسَّسة على تيمة الهذيان التي يفصل عبد القاهر بينها وبين تيمة البيان فصلاً بائنًا، بل من المؤكد أن هناك خطابات يلعب فيها الهذيان دور البيان، وعلينا فقط أن نعود إلى تكنيك المُناجَاة لدى مُتصوِّف كالنفري، وقبله إلى طواسين الحلاج وإلى العديد من خطابات التصوف.

مع ذلك، وقبل أن يتصور قارئ ما أن خطابي يهدف إلى الغض من عبد القاهر، فإنني لا أرغب من هذه الاشارة إلى أن أنتقص من مشروع عبد القاهر على الإطلاق، إذ إنه مشروع جدير بكل تقدير، وقد كرَّستُ ما يفي بهذه الإشادة من قبل، إلا أنه على الرغم من تميز عبد القاهر وعلى الرغم مما دعوته بقطيعته المعرفية في كتاب "اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم"، فإنني ربما أرغب في أن أضيف شيئًا آخر، وهو أن أية قطيعة، خصوصًا على مستوى العلوم الإنسانية التي ينتمي إليها مشروع عبد القاهر، لا يمكنها أن تكون انبتاتًا كاملاً، وأنها فحسب مشروع قطيعة محكوم بمتغيرات وعوامل عديدة:

أقواها ميراث لغوي يتكلمنا ويكتبنا أكثر مما نتكلمه ونكتبه؛ ومن ثم ربما يكون مفهوم القطيعة ذاته ليس سوى مجاز نحو القطيعة، مجرد وعد بالقطيعة أما القطيعة ذاتها فهي ما حاوله سابقون وأحاوله ويحاوله وسيحاوله آخرون، باختصار إنها مشروع مُرْجَأ. لكيما أقُرِّب رغباتي المُلتبِسة في القول، فإنني أسعى أن أعتدَّ بخطابِ الهَذيان لسبب يرتبط بالمجاز ذاته؛ إذ إن المجاز نفسه كثيرًا ما نُظِر إليه بوصفه هذيانًا، دون أن يُفهَم أو يُتخيَّل أن الهذيان كثير أو ربما كان آخَر الكلام وشرط إمكانه بمعاني عديدة، ومن ثم فهو جدير بالقراءة والكتابة بأن نُنصت إليه وننظر إليه، لأنه سبيل من سبلنا إلى معرفة العقل والتركيب والتأليف، ولأنه أيضًا له تركيب وتأليف وإن كان مُختلِفًا، بعبارة أخرى إنه آخر مُغيَّب إلا أنه حاضر في الأنا.

صحيح أن عبد القاهر لا ينظر إلى المجاز بوصفه هذيانًا بالمعنى الذي نظر به آخرون من أمثال ابن حزم وسلالته، وأن فهمه للمجاز لم يكن مُنفصِلاً عن سعي دؤوب لمحاولة فهم العالم والوجود من حوله؛ أي لم يكن مُنفصِلاً عن محاولة ما لفهم الآخر بدليل أنه ربما كان الوحيد، في حدود ما اطلعت عليه من نصوص قبله، الذي يدرك أن المجاز ليس حِكْرًا على لغة دون لغة، فضلاً عن أن اختلافه عَمَّن سواه من بلاغيين وغير بلاغيين يعود بالأساس إلى خصوصية مجازاته، وإن كان هذا بالطبع لم يمنعه من أن يرى أن العرب هم الأصل والقدوة في الكلام ومن عداهم تبعٌ لهم وقاصرٌ فيه عنهم[1].

مع ذلك فإنه على الرغم من كل إنجاز عبد القاهر ظلت لديه، كما هو لدي ولدى سواي، رواسبُه الأيديولوجية تجاه الآخر، ومن ثم فإنني وأنا أقرأ عبد القاهر أحاول بالقدر ذاته قراءة ما أكتب، وإن بدا أن هذا مشروع مستحيل، لكن لا بأس من المُحاولة ما دامت العلاقة بالآخر وبالأنا مُلتبِسة إلى هذا الحد، وما دامت العلاقة معه مُؤسَّسة على الاشتهاء والرفض في آن واحد، تمامًا مثلما أرفض كتابتي وأشتهيها.

مع ذلك يبدو أن نص عبد القاهر هنا يقول لنا الكثير حول الكلام وحول المجاز وحول الأسلوب أو التركيب والتأليف.

لقد كان مشروع الحداثة مشروعًا تفكيكيًا بأكثر من معنى، فقد كان مشروع أبي نواس يُفكِّك تيمتي الطلل والأنثى لصالح تيمتي الخمر والغلمان، وكان مشروع أبي تمام يُفكِّك اللغة عبر الجناس والاستعارة ويعيد عبرهما ترتيب تراتبية العالم بين شاعر مُستَجْدٍ وممدوح مانح، وهو ما أفضى إلى تفكيك تيمية القصيدة بما هى قراءة للطلل، وللأنثى وارتحال ووصول. كما أفضى إلى إعادة كتابة اللغة من خلال شعر جديد هو ذاته إعادة قراءة لعلاقة اللغة بالوجود. وهى مسألة تحتاج بالتأكيد إلى قراءة أكثر تفصيلاً.

ربما كان يقول لنا إن فعل الكلام وفعل المجاز وفعل الأسلبة والوجود هي فعل الكينونة، وأن الكينونة ليست إلا تركيبًا وتأليفًا. لكن أهي هكذا دومًا، وبهذا الصفاء، وأليس كل هذا التركيب ينطوي على تفكيك ما، على إعادة كتابة، على هذيان حول كتابة سابقة؟ بالتأكيد لم يكن لعبد القاهر أن يطرح أسئلة كهذه، وإن كان دومًا لديه أسئلة، حتى وإن اختلف معها آخرون، وهنا تَكْمُن قيمته كسائل ومتسائل حول هذه الثقافة وانطلاقًا مما يعرفه، ويعتقده.

وقد كان عبد القاهر، كما تخبرنا قائمة مؤلفاته والتأريخ له نحويًا وأشعريًا ومُسلِمًا وجورجيًا. وفي ظل مكوناته هذي، تشكَّلت أسئلة عبد القاهر ودارت حول الظاهرة البلاغية انطلاقًا من النَّحو والتأليف والعقل في مواجهة النزعات الحداثية المُولَعة، وفق منظوره، بغوايتي اللفظ والتخييل، وفي ظل هذا تشكَّلت قراءة عبد القاهر للمجاز كظاهرة تصورية ومعرفية بالأساس. ولا شك أنه قد استطاع انطلاقًا من هذا أن يُقدِّم قراءة بالغة التميز والعمق والحساسية للمجاز، ساعده عليها وعيه النَّحوي الرهيف وقراءته المُسائِلة للتراث السابق عليه وللظواهر التي يُقارِبها. إلا أن هذا لم يَحُلّ أن تلعب رواسب إيديولوجية عديدة دورها في تكييف هذه القراءة وفي صياغة الأسئلة والهواجس المُحرِّكة لها.

ولعل من أجلى مظاهر هذه الرواسب هذا الاستقطاب اللافت، الذي سبق لنا أن ألمحنا إليه في دراسة سابقة، بين قُطْب النحو ـ التأليف ـ العقل من جهة وقطب اللفظ ـ الجناس ـ التخييل من جهة مُقابِلة.. صحيح أن هذا الاستقطاب

لم يمنع عبد القاهر أو يُعمِه عن قراءة مكونات القُطْب الثاني، بل إنه على العكس تمامًا من ذلك قدَّم في غير حالة ومضات عديدة بالغة اللماحية والألمعية والعمق في أثناء قراءاته لهذه الظواهر، إلا أن القراءة الحميمة "لأسراره" تظل تستشعر تَمَوُّج هذا الاستقطاب في ثنايا خِطابه وبأنه من آن لآخر لا يلبث يطفو صراحة على سطح هذا الخطاب.

الاستعارة خطيرة ودخيلة ومع ذلك سيثب عبد القاهر من استعارة إلى أخرى سعيًا لامتلاكها، وهنا ستغتذى الاستعارة بالاستعارة أو ستأكل الاستعارات بعضها بعضًا.

وإذا كان الخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب، أي أنه دعوى قد تصدق وقد تكذب، والاستعارة ادعاء، ألا يكون الخبر نوعًا من الاستعارة، وتكون الاستعارة خبرًا؟

هل كانت أولوية مجاز الاتساع أولوية للإباحة، للعدوان للقتل للتعدي؛ ولذا كان لا بد من عقلنة الإباحة، أم أن ولع عبد القاهر بالتركيب هو نتاج خبرية التركيب، نتاج استعاريته.

الاستعارة هى الحيوان الكلامي، الإنسان حيوان متكلم وأسرار حياة كلامه هى الاستعارة والمجاز، ألا يعني هذا أن الكلام ينطوي دومًا على استعارة أو استعارات أو استعارية، على تجاوز دائم لوضعية السجن والكمون الوديعة، والكمائمية، إلى وضعية الانفتاق، الظهور البروز، الكلام إذًا يفترض أن يكون تحررًا، أن يكون مسافة مقطوعة، أن يكون خطوة ما أبعد، أن يكون حركة وتحريكًا لثابت، لمعنى أو معاني ليست سوى عدم، والكلام هو مجاز العدم أو الخالق من عدم الذي يُفترَض فيه أنه مساوٍ للوجود. ألا نكون هنا إزاء حكاية جديدة من حكايات التكوين التي كان دومًا بطلها الكلام، ومع ذلك كان دومًا شرط إمكانها هو الخفاء "كنتُ كنزًا مَخْفيًا فأردتُ أن أعرف"كان الكلام إذًا تنظيمًا للعدم، تنظيمًا للفناء.

يبدأ عبد القاهر بأن "الرحمن علَّمَ القُرآن، خلقَ الإنسانَ علَّمه البيان" "علمه الجمع علمه الإظهار". الكلام هو الحد "لولاه لما ظهرَ فرقٌ بينَ مدحٍ وتزيينٍ، وذمٍ وتهجين"(٢).

إن المعنى المُثْبَت لنسب الكلام معنى ضوئي ونوراني وشفَّاف لأنه "يُريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلمُ عليها، ويُقرِّرُ تركيباتها التي تتناولها المعرفةُ إذا سَمَتْ إليه"(٣). الكلامُ إذًا شفَّاف ومَبْنِيٌّ، وهذه الشفافية وهذي الإنارة هى "مُقوِّمُ ذاته وأخصُّ صفاته"؛ ولذا فإن أشرف أنواعه "ما كانَ فيه أجلى وأظهرَ ... ومِنْ هُنَا يتبينُّ للمُحصِّل ويتقرَّرُ في نفسِ المُتأمِّلِ كيفَ ينبغي أن يُحكَمَ في تفاضُلِ الأقوالِ إذا أرادَ أنْ يُقسِّم بينَها حُظوظَها مِنْ الاستحسانِ، ويُعدِّل القسمةَ بصائبِ القِسْطاسِ والميزانِ"(٤).

ثمة استعارة ضوئية وفضائية حول الكلام، حول بيان الكلام الذي أبان الله به الإنسان عن سائر الحيوان، الكلام إذًا بيان ونور انطلاقًا من استعارة البيان للكلام، وبيانه هو سر مُباينته لسائر الحيوان. أما مرجع هذه المُباينة ومرجع انتساب ونسب الكلام فإلى توقيع مُؤلِّفه وعقد صلة الرَّحِم الذي ليس سوى ترتيب الكلام "على طريقةٍ معلومةٍ، وحُصُولُها على صورةٍ مِنْ التأليفِ مخصوصةٍ وهذا الحُكمُ أعني الاختصاصَ في الترتيبِ يقعُ في الألفاظِ مُرَتَّبًا على المعاني المُرتَّبَةِ في النَّفْسِ المُنْتَظِمَةِ فيها على قضيةِ العقل"(٥).

وفق عبد القاهر إذًا ليست الأسماء هى مميز الإنسان عن سائر الحيوان، أو على الأقل يمكن القول إن عبد القاهر يعيد قراءة آية الأسماء والأسماء بما هى ترتيب وتأليف، أي يعيد قراءة الاسم ذاته بما هو تأليف وترتيب، إذ يبدو الكلام لديه في ضوء المعاني النفسية وكأنه كتابة بمعنى ما. وفي ظل هذا يعيد عبد القاهر قراءة الأوصاف التي يُسْنِدُها بعض البلاغيين أو النقاد في استحسان شعر أو استجادة نثر إلى اللفظ من قبيل "حلوٌ، رشيقٌ، وحَسَنٌ أنيقٌ وعَذْبٌ سائغٌ وخَلُوبٌ رائعٌ، فاعْلَمْ أنَّه ليسَ يُنْبِئُكَ عَنْ أحوالٍ تَرْجِعُ إلى أجراسِ الحُروفِ، وإلى ظاهرِ الوضعِ اللغوي، بلْ إلى أمرٍ يقعُ مِنْ المرءِ في فؤاده، وفضلٍ يقتدحُهُ العقلُ مِنْ زِناده"(٦) وكذلك فإن ما قد يُتصوَّر أنه مَعيبٌ أو مُسْتَسْخَفٌ لأمر يعود إلى اللفظ، كما هو في حالة الأمثلة التي استشهد بها الجاحظ في البيان والتبيين في باب اللحن كما هو في حالة عبيد الله بن زياد حيث قال "افتحوا سيوفَكم"(٧)،

فإنه لايعود إلى اللفظ ومحور الاختيار بقدر ما يعود إلى المعنى ومحور التأليف وعلاقة المُلائمة بين الاختيار والتأليف فهو نِتَاجُ تَعسُّفٍ مجازي (Catachresis) قياسًا لعلاقة الاحتواء ـ الإخراج على علاقة الانغلاق ـ الفتح، ومن ثم فهو راجع من منظور عبد القاهر لعدم الملائمة الدلالية ـ التصورية بين عناصر السلسلة التأليفية أكثر من كونه راجعًا إلى علاقات الاختيار ـ الغياب مع مُكافِئات دلالية أخرى. ويواصل عبد القاهر قراءته التجنيس ومجاز الفائدة الاقتصادي، ويمضي عبد القاهر ليطرح تصورًا يبدو فيه اللفظ وكأنه لا يعدو سطحًا عاكسًا لنور المعنى ونفاذه في التجنيس؛ إذ المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه لأنها هى السائسة والألفاظ خدم، ومن ثم فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيءَ عن جهتِهِ وأحاله عن طبيعتِهِ. يبدو المعنى هنا وكأنه الأصل الطبيعي الذي لا ينبغي أن يعوق صفاءه لفظٌ أو تركيبٌ[٨].

على الرغم من ذلك، فإن عبد القاهر يرى أن الشعر يبدو "كأنَّه لا يُرادُ مِنْهُ إلا الاحتفالُ في الصَّنعةِ، والدلالةُ على مقدارِ شوطِ القريحةِ والإخبارُ عَنْ فضلِ القوةِ والاقتدارِ على التفنُّنِ في الصَّفة"[٩]. ومع ذلك فإن "التوفيق بين المعاني أحقُّ، والموازنةُ فيها أحسنُ" كيما تكون "أخوة من أبٍ وأمٍّ .. تتفقُ بالودادِ على حَسَبِ اتفاقِها بالميلادِ" إذ ذلك "أولى مِنْ أنْ يدعَهَا، لنُصْرَةِ السَّجْعِ وطَلَبِ الوزنِ، أولادَ عَلَّة"[١٠]. إن النموذج الاستعاري القَرَابي النَّسَبِي يُمثل استعارة مُمْتَدَّة أو مُوسَّعة (an extended metaphor) في خِطاب عبد القاهر وهي ذات تكيفات تصويرية وتحفيزية متعددة بقدر اختلاف أطرافها أو ذواتها.

"إنَّ أحلى تجنيسٍ تسمعُهُ وأعلاه وأحقُّه بالحُسْنِ وأولاه، ما وقعَ مِنْ غيرِ قصدٍ مِنْ المتكلمِ إلى اجتلابِهِ وتأهَّبَ لطلبِهِ، أو ما هو ـ لحُسْنِ مُلاءمتِه، وإن كان مَطْلُوبًا ـ بهذه المنزلة وفي هذه الصُّورة"[١١].

إن نموذج التجنيس لدى عبد القاهر، نموذج التجنيس تحديدًا، ينبغي أن يكون مُحاكِيًا لتجانسٍ طبيعيٍّ، ألاَّ يكونَ مَجْلوبًا كحُسْنِ الحضارة، أي ينبغي أن يحتفظ

ببراءة ونصاعة البداوة وبراءة ونصاعة الكلام، وكأن عبد القاهر يتناص بلا وعي منه مع المتنبي:

ما أوجُهُ الحَضرِ المُسْتَحْسَنَاتُ به كـأوجهِ الـبـدويـاتِ الـرعـابـيبِ
حُسْنُ الحَضَارةِ مَجْلوبٌ بِتَطْرِيَةٍ وفي البَدَاوةِ حُسْنٌ غَيْرُ مَجْلُوبِ
أفْدِي ظِباءَ فَلاةٍ مَا عَرَفْنَ بِهَا مَضْغَ الكَّلامِ ولا صَبْغَ الحَواجِيبِ(١٢).

وحتى إذا ماحدث اجتلابٌ فينبغي أن يُخفَى هذا الاجتلاب ليُحافظ على طبيعية الخطاب أو على الأقلِّ يُوهِم بالمسحة الطبيعية الصافية للطبيعة والطبيعي. وفي حين أن المعنى ينطوي دومًا على قصد ويقصد إليه نجد أن اللفظ لا ينبغي القصد إليه، إن الاجتلاب يبدو كخطيئة صناعية، يبدو كاغتراب غير مُبرَّر عن الطبيعة والطبيعي، وإخضاع أي قصد أو مقاصد خاصة به لقصد المعنى ومعنى القصد. فعلى اللفظ دومًا أن يخضع لاقتصاد وسياسة المعنى؛ إذ إن المعنى يكتب اللفظ آليًا، أي طبيعيًا، دون تكلف. ولذا فإن أحلى التجانيس تأتي من شاعر مطبوع تأتي من البحتري، إذ يُقدِّم لنا عبد القاهر خمسةَ أبيات مُجنَّسة من البُحتري(١٣).

وإذا كان هذا هو الموقف من التجنيس فإن الموقف من السجع لن يختلف عنه؛ إذ بعد أن يورد مايراه أمثلة للسجع غير المُجْتَلَب يعلق "فأنتَ لا تجدُّ في جميع ما ذكرتَ لفظًا اجْتُلِب من أجل السجعِ، وتُرِكَ له ما هو أحقُّ بالمعنى منْهُ وأبرُّ به وأهدى إلى مذهبه"(١٤) ويتحول معجم عبد القاهر هنا ليصبح اقتصاديًا أخلاقيًا حيث تكون علاقة اللفظ أن يكون مُطابِقًا لمعناه ومُساويًا لمقصده. ينبغي أن يكون بارًا به وهاديًا إليه. وهكذا يتم تكييف علاقة اللفظ بالمعنى على المستوى الإيقاعي والمُوسيقي للغة تكييفيًا حُقوقيًا أخلاقيًا يُضْمِر في ذاته تمثيله الذي صَرَّح به من قَبلُ عن علاقة الخادم والمخدوم وحقوق الطاعة والبر، وصورة طاعة الألفاظ للمعاني لا تقتصر على تمثيل الخادم المخدوم وإنما تجد تمثيلاً آخر لهما في الابن ـ الأب واستعارة عقوق اللفظ للمعنى(١٥) ونتحول من هذه الصور والاستعارات المُؤَنْسِنَة anthropomorphic metaphors للفظ والمعنى إلى تمثيلات

تُؤَنْسِن المعاني وتشيء الألفاظ. فلن "تجد أيمنَ طائرًا، وأحسنَ أولاً وآخرًا، وأهدى إلى الإحسانِ وأجْلَبَ إلى الاستحسانِ، مِنْ أنْ تُرْسِلَ المعاني على سجيَّتِها وتدعَهَا تطلبُ لأنفسِهَا الألفاظَ، فإنَّها إذا تُرِكَتْ وما تريدُ لمْ تَكْتَسِبْ إلا ما يليقُ بها ولم تلبسْ مِنْ المَعارِضِ إلا ما يُزينُهَا"(١٦).

للمعاني إذًا انسيابيتها الخاصة بها ولها ذوقها الذي يحكمها إذا ما تركت حرة، وهو بالطبع هنا ذوق السجية وذوق الطبع وشعرية المطبوعين التي يُكرِّسها عبد القاهر على امتداد الأسرار "أمَّا أنْ تضعَ في نفسكَ أنَّه لا بُدَّ مِنْ أنْ تُجنِّسَ أو تَسْجَعَ بلفظينِ مخصوصينِ، فهو الذي أنتَ مِنْهُ بِعَرَضِ الاسْتِكْرَاهِ وعلى خَطَرٍ مِنْ الخطأ والوقوعِ في الذَّم. وإلا أطلقتَ ألسنةَ العيبِ وأفضى بك طلبُ الإحسانِ من حيثُ لم يَحْسُنِ الطلبُ، إلى أفحشِ الإساءةِ وأكبرِ الذَّنْبِ .. وذلكَ كما تجدُهُ لأبي تمام إذا أسلمَ نفسَهُ للتكلف، ويرى أنَّه إن مَرَّ على اسْمِ مَوْضِعٍ يُحْتَاجُ إلى ذِكْرِه، أو يَتَّصِلُ بقصةٍ يذكرُها في شِعْرِه من دونِ أن يشتقَ مِنْهُ تجنيسًا أو يُعمِل فيه بديعًا فقد باء بإثمٍ وأخلَّ بفرضٍ حَتْمٍ"(١٧). لا يستطيع عبد القاهر هنا أن يقرأ في هذه الفتنة بالاشتقاق والتجنيس والتوليد طقسًا من طقوس الاحتفاء باللغة والوجود والأنا واللعب، وإعادةَ كتابةِ الثلاثةِ ونَسْخِ الرؤى القديمة عبر تجريب حرف جديد يُولِّد رؤى واستبصارات جديدة. لا يستطيع أن يقرأ في التوليد الجناسي الجانبَ الطفُوليَّ الجميلَ في علاقتنا باللغة واللعب بها ومعها وبالوجود والذات ولذة التجريب وخصوبته وثرائه وإدهاشه؛ لا يستطيع أن يقرأ آفاقَ الاكتشاف وبهجةَ المُفاجَأة وما يمكن أن يتولد من أسئلة مع ألعابِ الاشتقاقِ والتجنيسِ، ذلك أن عبد القاهر محكوم بنموذج اقتصادي للكلام تلعب فيه مقولة الفائدة المحسوبة دورًا مركزيًا؛ إنه إلى حد كبير اقتصاد الإحالة والمرجع، والعائد والفائدة. لكن، ومع ذلك، وعلى الرغم من أن عبد القاهر على امتداد صفحات يستهجن الولع بالتجنيس والسجع ويرى أنهما يستوجبان الذَّم وأنه، كما يعلن صراحة في خطابه، مُناصرٌ ومحامٍ عن "الجهةِ التي تنحو نحوَ العقلِ، وأبعدَ مِنْ التَّعَمُّلِ الذي هو ضربٌ مِنْ الخداعِ بالتزويقِ"(١٨)، فإن خطابه ينفلت قليلاً منه ويخون ذاكرته ويخون هذا الالتزام الواعي والصارم وهو يقرأ آلية إنتاج الجناس

بفائض قيمته الدلالية والجمالية إذ يقرأ الجناس بوصفه مُخيِّلا ومُنتِجًا لأثر تخييلي لدى متلقيه بصورة تكاد تشي بحدس وبإحساس ما لديه بلعب وتلاعب الجناس وبقيمة اللعب في اللغة، إلا أنه مع ذلك وفي النص ذاته يُكيِّف هذا المفهوم الضمني للعب في النص لصالح الفائدة ولحسابها بدلاً من أن يُكيِّفه لمبدأ اللذة المتولدة عن اللعب والتي لا تنفصل بحال عن بُعد القيمة؛ بما أن اللعب هو ذاته القيمة وشرط إمكانها بالنسبة للجناس. إلا أنه على الرغم من هذا التوتر في نص عبد القاهر بين اقتصاد الفائدة المُعْلَن وهاجس ورغبة اللعب المُتخفِّيَة وراء الإيهام والتخييل فإن ثمة استبصارًا جديدًا غافيًا في خطابه حول مفهوم الجناس وخطابه، مما يجعل هذا النص جديرًا بقراءة متعاطفة وحميمة ومما يجعل نص عبد القاهر هنا حالة من حالات انقسام الصوت والحرف على نفسه، وكأن كتابته عن الجناس تُمارِس طقس الكتابة والجناس الذي ليس سوى طقس للإعادة والتكرير والاختلاف. وأعتقد الآن أنه يكفي ما مضى من إرجاء لهذا النص، الجناسي؛ ولنُسْرِع الآن في تجنيس نصنا به: "اعلم أن النُّكتةَ التي ذكرتُها في التجنيس، وجعلتُها العلةَ في استيجابه الفضيلةَ ـ وهي حسنُ الإفادة، مع أن الصورة صورة التكرير والإعادة ـ وإن كانت لا تظهرُ الظهورَ التامَ الذي لا يمكنُ دفعُه، إلا في المُسْتَوْفَى المُتفقِ الصورةُ منْهُ كقوله:

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَحْيَى لدى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللهِ

أو المَرْفُو الجاري هذا المجرى كقوله: "أو دَعَانِي أمُتْ بِمَا أوْ دَعَانَي". فقد تتصور في غير ذلك من أقسامه أيضًا، فمِمَّا يظهرُ ذاك فيه ما كان نحو قول أبي تمام:

يَمِدُّونَ مِنْ أيدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ تَصُولُ بِأسْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ

وقول البحتري:

لَئِنْ صَدَفَتْ عَنَّا فَرُبَّتَ أنْفُسٍ صَوَادٍ إلى تِلْكَ الوجُوهِ الصَّوَادِفِ

وذلكَ أنَّكَ تتوهمُ قبْلَ أنْ يَرِدَ عليك آخرُ الكلمة كالميمِ مِنْ "عواصِم" والباءِ مِنْ "قواضِبِ" إنَّها هى التي مضت وقد أرادت أن تجيئك ثانية، وتعود إليك مؤكدة،

حتى إذا تمكَّن في نفسك تمامُها، ووعى سمعُك آخرَها، انصرفْتَ عن ظنكَ الأولِ، وزُلتَ عن الذي سبق مِنَ التَّخَيُّلِ، وفي ذلك ما ذكرتُ لكَ مِنْ طُلُوعِ الفائدةِ بعدَ أن يُخالِطَك اليأسُ منها، وحصولِ النَّاتجِ بعدَ أن تُغالَطَ فيه حتى ترى أنه رأسُ المال.

فأمَّا ما يقعُ التَّجانُسُ فيه على العكسِ من هذا ـ وذلك أن تختلفَ الكلماتُ مِنْ أولِّهَا كقول البُحْتُري من الخفيف:

بِسُيوفٍ إيماضُها أوجالُ للأعادي ووقعُها آجالُ

وكذا قول المتأخر:

وكَمْ سَبَقَتْ مِنْهُ إليَّ عوارف ثنائيَ مِنْ تلكَ العوارفِ وارفُ

وكَمْ غُرَرٍ مِنْ بِرِّهِ ولطائفٍ لشُكْرِي على تَلْكَ اللطائفِ طائفُ

وذلك أنَّ زيادةَ "عوارفَ" على وارف" بحرفِ اختلاف مِنْ مبدأ الكلمة في الجملة ـ فإنَّه لا يبعدُ كُلَّ البعد عَنْ اعتراضِ طرفٍ مِنْ هذا التَّخَيُّلِ فيه وإنْ كانَ لا يقوى تلكَ القوةَ كأنَّكَ ترى أنَّ اللفظةَ أُعيدَتْ عليكَ مُبْدِلاً مِنْ بعضِ حُروفِها غيرَهُ أو مَحْذُوفًا مِنْهَا".

يبدو في هذا النص أنه على الرغم من هيمنة مقولة الإفادة واقتصاد الفائدة المحسوبة أن مفهوم هذا الاقتصاد ذاته بكل من إيهامية وتخييلية الجناس من جهة وبالمُضارَبة الربوية المُصاحبة لهذين الفعلين من جهة ثانية يتحول إلى نمط من الاقتصاد الرَّبوي الطُّفيلي المُؤسَّس على الرِّهان والمُغامَرة؛ وهو ما تشي به عبارات عبد القاهرة الدالة على توهم الفقد، على توهم التكرار والإعادة المدْرَكينِ ضمنيًا في نصه بوصفهما فقدًا وخسارة، بوصفهما صدمة وإحباطًا للأمل في الجِدة، في الكسب، في الربح، في العطاء، في النوال، في الفائدة، في الثروة؛ إذ تجد من وعدك بالعطاء، بالجديد، بالإضافة، يُخلف وعده ولا يفي به، ويُعيد ويُكرِّر فلا يعطيك سوى أصل الدَّين، فينقلك من أفق توقع وانتظار الكسب والفوز إلى أفق الخسارة والفقد بإخلافه لهذا الوعد، إلا أن لحظة إخلاف الوعد تنقلب على ذاتها لتصبح لحظة للوفاء والعطاء ولكنها تَخَفَّتْ وتَنَكَّرَتْ في ثياب ما هو

فعلاً لديك. إذ يتبدى الجديد في صورة القديم، أو يتبدى الربح في صورة رأس المال وقد اتخذ منه قِنَاعًا وَوَجْهًا يَتَخَفَّى ويَتَنَكَّر فيه ليُفاجِئَنَا بأنَّه سواه. الجِناس إذًا لعبةٌ مِنْ ألعابِ التخفي والتَّنَكُر. إذ يتخذ دومًا من وَجْه آخَرَ قِناعًا لوجْهِه الذي هو في حقيقة الأمر ليس شيئًا آخر سوى وجه لآخر؛ إنه باختصار هذا الاختلاف المبني على التماهي، وتلك هي خصوصيته ومفارقته الأثيرة؛ إذ يتبدى الربح دومًا في صورة رأس المال التي تُوهِم أننا إزاء رأس المال ذاته، ولسنا إزاء صورة أخرى له هي أصل جديد، هي رأسمال مُضاف، مُتحول، مُطابِق أو مُقارِب أو صدى وترجيع لأصله؛ إلا أنه دومًا مختلف عنه وسواه. ومع ذلك فإن عبد القاهر يتبع نصه السالف بأن "الذي يَجِبُ عليه الاعتمادُ في هذا الفنِّ أنّ التَّوهُمَ على ضربين، ضَرْبٌ يَسْتَحْكِمُ حتَّى يبْلُغَ أنْ يُحيى اعتقادًا، وضرب لا يبلغُ ذلكَ المبلغَ ولكنَّهُ شيءٌ يجري في الخاطرِ، وأنتَ تعرفُ ذلكَ وتتصوَّرُ وَزْنَهُ إذا نظرْتَ إلى الفرقِ بينَ الشيئينِ يشْتَبِهَان الشَّبَهَ التامَ والشَّيئينِ يُشَبَّهُ أحدُهُمَا بالآخرِ على ضربٍ مِنْ التقريب"[١٩]، بل والأكثر لفتًا وإثارة من هذه المُقارَنة للجِناس وأنواعه مع التشبيه وتفاوت مستوياتِ المُشابَهة، أنه يقرأ الجِناس في ضوء الحشو ويقرأ الحشو في ضوء الجِناس وكأنه يعيد قراءة مفهوم الفضول والفضلة وهو يقرأ كلاً منهما، ويقرؤهما في الآن ذاته بوصفهما فضولاً غير فاضل؛ وإن كان في غير حالة بكلا المعنيين اللذين تلعب عليهما مُجانَسة وتورية العبارة. إذ على الرغم من حسِّ عبد القاهر واستشعارِه أن الجِناس يُوقِع الاختلافَ في الائتلافِ على الرغم من إيهامِه بالمُشابَهة والائتلافِ مِمَّا يجعله يُوهِم بالتكرار، أي بما يجعله يُكرِّر ولا يُكرِّر ويعيد دون أن يعيد، وعلى الرغم من أنه يقرأ الحشو أيضًا بوصفه يبدو هو الآخر في صورة الحشو، أو الفضول والفائض عن الحاجة بينما هو الفائدة والحاجة تمامًا كالجِناس، وأنه أيضًا كالجناس له اختلافه؛ فإن نصه حول الحشو لا يخلو هو الآخر من التوتر بين نموذج اقتصاد الفائدة الذي لا بُدَّ له من أن يستبعد الحشو، الإهدار، وبين ا لحشو المُزوَّد بفائضِ ما للقيمة، بفائدة ومع ذلك فهو في نصِّه حول الحشو يحاول إعادة قراءة مُرَاوَغَةَ الحشو ويحاول أن يُنبِّه أن الفائدة مثلما تتنكَّر في حالة الجِناس تتنكَّر أيضًا في حالة الحشو. ومن ثم فليس كل حشو حشوًا، إذا ما كان يخضع لاقتصاد الفائدة؛ إذ إنه "كُرِه وذُمَّ وأُنْكِر لأنه

خلا من الفائدة، ولم يُحْلَ منه بعائدة، ولو أفاد لم يكن حشوًا، ولم يُدعَ لغوًا، وقد تراه مع إطلاق هذا الاسم عليه واقعًا من القَبُولِ أحسنَ موقعٍ، ومُدركًا من الرضى أجزلَ حظ، ذاكَ لإفادته إياك على مجيئه مجيءَ ما لا مُعوَّلَ في الإفادة عليه، ولا طائلَ للسامع لديه، فيكون مَثَلُهُ مَثَلَ الحَسَنَة تأتيكَ منْ حيثُ لمْ تَرْتَقبْهَا، والنافعة أتتْك ولم تَحْتَسبْهَا، وربَّمَا رُزِق الطُّفيليُّ ظَرْفًا يَحْظَى به حتَّى يَحِلَّ مَحَلَّ الأضياف الذِّينَ وقَعَ الاحتشادُ لهم، والأحبابِ الذِّين وُثِقَ بالأنسِ منْهُم ولَهُم"(٢٠).

إن نص عبد القاهر هذا يشي بأنه يحاول أن يقرأ الظواهر الأسلوبية والبلاغية والخطابية بعامة في ضوء خطاب الحياة اليومية ومُفارَقاته مثلما هو مُتَجَلٍّ في قراءته للحشو في ضوء صورة الاستعارة التمثيلية للطُّفيلي ومفارقة استقباله الكاسرة هي أيضًا للتوقع. إلا أن هذه الصورة والمفارقة الثاوية فيها أو المُصاحِبة لها ستظل تمثل مُفارَقةَ خطابِ عبد القاهر وكتابته حول الجِناس والحشو والاستعارة وسائر أقسام البديع سواء على مستوى علاقته بخطابات سابقة أو معاصرة أو لاحقة له، أو على مستوى علاقة خطابه بخطابه، أو بعبارة أخرى على مستوى تمزق خطابه وفجواته التي ليست سوى شرط إمكان خِطابه، إذ في هذا النص وفيما يُشابِهُه من نصوص يتجاور، وأحيانًا يتحاور عمى وبصيرة، أو لنقل، عماوات واستبصارات عبد القاهر.

وستظل صورة الطُّفيلي صورة مُخايِلة لعبد القاهر ولخطابه بأشكال مختلفة. إذ يبدو لأي قراءة حميمة لنصه أنه مفتونٌ بهذا الطُّفيلي، رغم أنَّه يخشاه، يخشى الافتتان به يحاول مقاومته، قمعه، لكن صوت الرغبة لديه لا يفتأ يلوح أو يموج تحت سطح العقل وفي جسد خِطابه وكأن الصَّب تفضحه عيونه. مع ذلك فإن قيمة خطاب عبد القاهر تتمثل في أنه يُنصِت ويقرأ بدرجة غير قليلة من الاكتراث وبقدر لافت من الانتباه للأصوات والحروف الطُّفيلية قبل أن يقمعها ويكبتها، ومن ثم فإن آثارها تتخلف في كتابته على الرغم من أن هذه الكتابة ذاتها تسعى إلى أن تَكْبِتَ هذه الحروف وتطمسها وتُعفِّي عليها، وتكتم وتخنق هذه الأصوات التي لهذا الآخر، إلا أنَّها لا تني تعود كطلل أو وشم في الخطاب الذي حاول محوها، إذ تظل علامة محوه رغمًا عنه تمثله "كَكِتابةٍ تحتَ المحو".

مع ذلك وفي مقابل طُفيليي اللغة التجنيس والحشو، اللذين يُوهِمان ويُغْوِيان بقيمة اللفظ أو بقيمة ما للفظ فإن كلًّا من "التطبيق والاستعارة وسائر أقسامِ البديعِ فلا شُبْهةَ أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ لا يعترضُ الكلامَ بهما إلا من جِهَةِ المعاني خاصَّة مِنْ غَيرِ أنْ يكونَ للألفاظ في ذلكَ نصيبٌ، أو يكونَ لها في التحسينِ أو خلافِ التحسينِ تصعيدٌ وتصويبٌ"[٢١] سيعاود خِطابه مرة أخرى التَّعْفِيَّة على الطُّفيلي على سائر أقسام البديع، باختصار ما حظى به الطُّفيلي لم يكن أكثر من صُدفةٍ، أو ضربةِ حظ، أو رِهانٍ صادفه المكسب، وتلك حدودُ اللفظ، أما سائر أقسام البديع فإنها للمعاني دون أن يكون للألفاظ نصيب...، اقتصاد اللفظ إذًا اقتصادٌ طُفيلي. أما الاقتصاد المُنتِج فهو اقتصاد المعاني أو بالأحرى المعنى والفائدة. وهنا تبدو إحدى تجليات المُثاقَفة الأرسطية على مستوى الشِّعرية (poetics) والخَطابة (rhetoric) سواءٌ بسواءٍ وربَّما أيضًا على مستوى الجَدَل (topics) إذ نجد هذا التعريف للاستعارة الذي يرى أنها "ضَرْبٌ مِنْ التشبيهِ، ونمطٌ من التمثيلِ" والذي يرى أن "التشبيهَ قِياسٌ، والقِياسُ يجري فيما تعيه القلوبُ وتُدرِكُه العقولُ وتُسْتَفْتَى فيه الأفهامُ والأذهانُ، لا الأسماعُ والآذانُ"[٢٢].

ومما يُدَعِّم هذا المُتَّصَلَ لدى عبد القاهر أنه ينتقل من اقتصاد المعنى الخاص بالاستعارة والتشبيه اللذين يردُّهما إلى اقتصاد القياس، إلى اقتصاد التأليف المَبْنِي والمُؤسَّس على المُطابَقة والشَّفافية، مُسْتَشْهِدًا ببيت الفرزدق المُناقِض لمبدئي المُطابَقة والشَّفافية والموصوف منذ المُبَرِّد بأنَّه مِنْ أقْبَحَ وأهْجَنَ اللفظِ وأبْعَدِ المعاني[٢٣] (والذي ظل يُتداول في كتب البلاغة بوصفه شاهدًا لانتهاك هذين المبدأين ومثالاً للمُعاظلة[٢٤]، واللحن والخروج عن اللغة والإحالة[٢٥] وفساد المعنى والإعراب لما فيه من تقديمٍ وتأخيرٍ[٢٦]، ليُؤكِّد مُتَّصَلَ المعنى ـ التأليف. إذ إنَّ هذا البيت الذي يُضرَب به المثلُ في تعسف اللفظ:

ومَا مِثْلُهُ في النـاسِ إلا مُـمَلَّكًا أبُـو أمِّهِ حيٌّ أبُـوهُ يُـقـارِبُه

لا يعود تعسفه إلى لفظ غريب أو وحشي أو سوقي ضعيف، وإنما إلى تعسف وغرابة ووحشية وسوقية وضعف التركيب الناتجة عن عدم شفافية التأليف وعدم

مُطابقته للمعنى المتعالى عليه والذي ينبغي أن يكون وفق المُبَرِّد "إذا وضعَ الكلامُ في موضعِهِ .. وما مِثْلُهُ في الناسِ حيٌّ يُقارِبُه إلا مُمَلَّكٌ أبُو أمِّ هذا الملك أبُو هذا الممدوح"، وإذا كان نموذج تعسف اللفظ ليس إلا مجازًا لتعسف المعنى والتأليف فإن ما أُثنى عليه من جهة الألفاظ ليست ألفاظه المُثْنَى عليها إلا مجازًا مُرسَلاً لمعانيه(٢٧) وهى أبياتٌ كُثَيِّر الثلاثة التي أوردها ابن قتيبة في رباعيته الشهيرة حول ما "حَسُنَ لفظُهُ وحلا، فإذا أنتَ فتَّشْتَهُ لمْ تجدْ هُنَاك فائدةٌ في المعنى"(٢٨)، ولا شك أن الفارق بين قراءة عبد القاهر وقراءة ابن قتيبة شاسعٌ وإن كانَتْ، مع ذلك، تُوجد بعضُ الرواسب القُتيبية والأصولية التي تُشوِّشُ على ما بين القرائتين من اختلاف، إذ يبدو خطاب عبد القاهر، الذي يحاول أن يقرأ كل قيمة مُسندة إلى اللفظ أو الألفاظ بوصفها مجازًا حقيقته هى المعنى أو المعاني، خِطابًا مُتعدِّدَ الراقات أو الطَّبقات، أو رُبَّمَا بعبارة أخرى، لا تُورِّط في مُتَضَمَّنَات هذه الاستعارة الجيولوجية، يبدو خِطابًا مَسْكُونًا برُقَعٍ وألوانٍ مُختلفة ومُتباينة. فأولاً وبينما يبدو أنه يحاول نقض مقولة ابن قتيبة السالفة حول هذه الأبيات الخاصة "بما حَسُن لفظُهُ وحلا فإذا أنْتَ فَتَّشْتَهُ لمْ تَجِدْ هُنَاك فائدةً في المعنى"؛ فإنه في حقيقة الأمر لا ينقض العبارة وإنما يقوم فقط بتحريك بعض أطرافها وبإبدال المواقع فيما بينها. إذ إن هذه الأشعار التي أثنوا عليها من جهة الألفاظ، وهى:

"ولَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِنَى كُلَّ حاجةٍ وَمَسَّحَ بالأركانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ
وَشُدَّتْ عَلَى دُهْمِ المَهَارَى رِحَالُنَا ولمْ يَنْظُرْ الغَادِى الَّذِي هُوَ رَائِحُ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الأَحَادِيثُ بَيْنَنَا وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الأَبَاطِحُ"

لن نجد فيها "لاستحسانهم وحَمدهم وثنائهم ومَدحهم مُنْصَرَفًا إلا إلى استعارةٍ وقعَتْ موقعَها، وأصَابَتْ غرضَها، أو حُسْنِ ترتيبٍ تكاملَ معه البيانُ حتَّى وصلَ المعنى إلى القلبِ معَ وصولِ اللفظِ إلى السَّمعِ، واستقرَّ في الفَهْمِ مَعَ وقوعِ العبارةِ في الأذنِ، وإلا إلى سلامةِ الكلامِ من الحشوِ غيرِ المُفيدِ، والفضلِ الذي هو كالزيادةِ في التحديد، وشيءٌ دَاخَلَ المعانيَ المقصودةَ مُداخَلَةِ الطُّفيليِّ الذي يُستَثْقَلُ مكانُه، والأجنبيِّ الذي يُكْرَهُ حُضُورُه"(٢٩).

تبرز هنا مجموعة من الرواسب الشَّفَّافة: راسب المُطابَقة وتزامُن الوصول بين التأليف والمعنى مما يجعل سطح التأليف صقيلاً وشفافًا وناصعًا، وراسب المطابقة وتزامن الوصول إلى السمع والقلب أو إلى الأذن والفهم، تمامًا مثلما أن الاستعارة تقع موقعها وتُصيب غرضها، وحُسْن الترتيب مُتكاملٌ في بيانه، أو مُطابِقٌ لبيانه أو لنقل لذاته، مادامت ذاته خالية من مُداخَلة الحشو والفضل والطُّفيلي والأجنبي، ما دام كان خاليًا من اللغو، من الهَذيان، من عدم الإفادة.

يُثبِتُ إذًا عبد القاهر إفادة وعدم لغو أو هذيان الأبيات مثلما يُؤكِّد عدم طفيليتها إلا أنه في الحقيقة لا ينقض نموذج ابن قتيبة؛ إذ بينما يرى هذا الأخير أن "هذه الألفاظَ كما ترى أحْسَنَ شيءٍ مَخَارِجَ ومَطَالِعَ ومَقَاطِعَ، وإنْ نظرْتَ إلى ما تحتَها مِنْ المعنى وجَدْتَه: ولَّما قطعْنَا أيامَ منىً واستلمْنَا الأركانَ، وعالينا إبلَنا الإنضاء ومضى النَّاسُ لا ينتظرُ الغادي الرائحَ، ابتدأْنَا في الحديثِ، وسارَتْ المَطِيُّ في الأباطحِ"(٣٠).

ويرى عبد القاهر أن "أولَّ ما يتلقاكَ مِنْ مَحَاسِنِ هذا الشِّعر أنَّه قال: "ولَّما قَضَيْنَا مِنْ منًى كُلَّ حاجة" فعبَّرَ عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسُنَنها مِنْ طريق أمكنَهُ أن يُقَصِّر معه اللفظُ وهو طريقةُ العمومِ ثُمَّ نبَّه بقوله "ومسَّحَ بالأركانِ مَنْ هُو ماسِحُ" على طواف الوداع الذي هُو آخِر الأمرِ، ودليلُ المَسيرِ الذي هُو مَقْصُودُهُ مِنْ الشِّعرِ، ثُمَّ قال: "أخَذْنَا بأطراف الأحاديث بَيْنَنَا" فوَصَلَ بذكرِ مَسْحِ الأركانِ مَا وَلِيَه مِنْ زَمِّ الرِّكَابِ ورُكُوبِ الرُّكْبَانِ، ثُمَّ دلَّ بلفظة الأطراف على الصِّفة التي يَخْتَصُّ بها الرِّفَاقُ في السَّفرِ مِنْ التَّصَرُّف في فُنُونِ القولِ وشُجُونِ الحديثِ أو ما هُو عادةُ المُتطوِّفينَ مِنْ الإشارةِ والتلويحِ والرمزِ والإيماء، وأنْبَأَ بذلكَ عَنْ طيبِ النُّفُوسِ وَقُوَّةِ النشاطِ وفضلِ الاغتباط، كما تُوجِبُه أُلْفَةُ الأصحابِ وأُنْسَةُ الأحبابِ، وكما يليقُ بحالِ مَنْ وُفِّقَ لقضاء العبادة الشَّريفَة ورجا حُسْنَ الإيابِ، وتَنَسَّمَ روائحَ الأحبَّةِ والأوطانِ، واسْتَمَعَ التَّهَانِيَّ والتَّحايَا مِنْ الخلَّانِ والإخْوَانِ، ثُمَّ إنَّ ذلكَ كلَّهُ باستعارة لطيفة طبَّقَ فيها مفْصَلَ التشبيه وأفاد كثيرًا من الفوائدِ بلُطْفِ الوحي والتنبيهِ، فَصَرَّحَ أولاً بِمَا أَوْمَأَ إليه في الأخْذِ بأطْرافِ الأحَاديثِ.."(٣١).

ما الذي يمكن أن نصفه أو لا نصفه في هذا الخطاب بأنه طُفيليٌّ، إذا ما طبقنا على عبد القاهر معياره؟

أهو خِطاب عبد القاهر أم خِطاب ابن قتيبة الراسب في خِطابه، ثم كيف يمكننا أن نحكم على خِطاب ابن قتيبة هنا بأنه طُفيليٌّ مادام هو ذاته شرط من شروط إمكان خِطاب عبد القاهر؟

هكذا يبدو أن العلاقة بهذا الطُفيلي ـ بهذا الأجنبي، بهذا الحشو، بهذا الآخر المُختلف وغير المُطابِق ـ هى المأزق، بالطبع، ليس بالنسبة لعبد القاهر وحده؛ إذ يبدو أن هذا الطُّفيلي مُحمَّلٌ ومُضَمَّنٌ بأصداء الآخر الذي يسكننا، بأصداء إمكانية الجُنون والهَذيان واللغو وبيقينية الموت؛ ومن ثُمَّ بالرَّغبةِ في اقتصاد واستثمار واستهلاك العقل والحياة، بكل ما تحمله هذه الكلمات من اختلاف فيها وبين مدلولاتها.

وفي سياق عدم طُفيلية هذه الألفاظ سيُحوِّل عبد القاهر استعارة تجوهر الألفاظ إلى مجال النَّظم والنَّسج والتأليف والترصيف، فالتجوهر ناتج عن هذا المستوى الخاص بالتأليف والتَّراصُف والتَّجاور، اللفظة في ذاتها لا شيء ولا يمكن أن تحتفظ بجوهر ثابت لها؛ إنها لا جوهرية وبلا جوهر في ذاتها. ذلك أن التَّجوهر نتاجُ علاقة، ناتجٌ آخرُ؛ إلا أن الآخر المُجَوْهَر هو الآخر المُجاوِر هو الآخر التَّراصُفي وليس الآخرَ الأجنبيَّ[٣٢].

إن التجوهر ليس قرين اللفظ وإنما قرين المعاني الحِكْميَّة والتشبيهية، فهو مُؤسَّس على المُتدانيات في ولادةِ العقولِ والمُتجاوِرات في تنزيلِ الأفهامِ لها[٣٣].

ولذا فإن سؤال الأسرار هو "بيانُ أمرِ المعاني كيفَ تختلفُ وتتفقُ ومِنْ أينَ تجتمعُ وتفترقُ...."[٣٤]. وهنا يُقدِّم عبد القاهر مجموعة من الصور المُؤسَّسة على اقتصاد طبيعى صافٍ وشفَّاف اقتصاد ذَهَبِي قيمتُه ثابتةٌ فضلاً عن عودتِه مرة أخرى إلى التنويع على صورة الطُّفيلي من خلال صورتي "الحليفِ الجاري مجرى النَّسيب والزَّنيم المُلْصَق بالقومِ لا يقبلونَه"[٣٥].

مع ذلك فإن عبد القاهر يرى أن مقاربة هذا السؤال الخاص بكيف تختلف المعاني وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، يتطلب سَفرًا فكريًا وذهنيًا، مسافات تُقطَع وارتحالاً، إذ إن "هذا غرضٌ لا يُنالُ على وجهه، وطُلْبَةٌ لا تُدْرَكُ كما ينبغي، إلا بَعْدَ مُقَدِّمَات تُقَدَّمُ وأصول تُمَهَّدُ وأشياءَ هي كالأدوات فيه حَقُّهَا أنْ تُجْمَعَ، وضُرُوب منَ القولِ هي كالمسافاتِ دونَهُ يجبُ أنْ يُسَارَ فيها بالفكرِ ويُقْطَعَ"(٣٦). هكذا يُرسِّمُ عبد القاهر التمهيد المعرفي لمقاربته عبر استعارة السَّفر والرِّحلة التي تتطلب وتقتضي إعدادًا خاصًا، وربما الانتقال من محطة إلى أخرى قبل بلوغ الوجهة المستهدفة.

كلية الاستعارة:

إن أول وأولى ما ينبغي الارتحال والسفر إلى قراءته وأن يُوَفَّى النظر ويُسْتَقْصَى هو "القولُ على التَّشبيه والتمثيل والاستعارة، فإنَّ هذه أصولٌ كبيرةٌ كأنَّ جُلَّ محاسنِ الكلامِ ـ إنْ لم نقُلْ كلَّها ـ مُتَفَرِّعَةٌ عَنْهَا، وراجِعَةٌ إليها. وكأنَّهَا أقْطَابٌ تَدُورُ عليها المعاني في مُتَصَرَّفَاتها، وأقْطَارٌ تُحيطُ بها منْ جِهَاتِهَا، ولا يَقْنَعُ طالبُ التَّحقيقِ أنْ يَقْتَصِرَ فيها على أمْثِلةٍ تُذْكَرُ ونَظَائِرَ تُعَدُّ"(٣٧).

ما القراءات التي يحتملها هذا النص؟، أعتقد أنه يشي بالكثير، ولعلَّ أول ما يلفت فيه هو أن التشبيهَ والتمثيلَ والاستعارةَ مُمَثَّلةٌ بوصفها أصولاً أو جذورًا تتفرع عنها جُلُّ بَلْ كُلُّ محاسنِ الكلام. والسؤال هنا، هل هذا فقط ما يقوله النص؛ هل محاسن الكلام فحسب، وفق هذه الاستعارة النباتية المثْمرة، هي التي تتفرَّعُ عن هذه الأصول أو الجذور، أم أن الكلام كله أو كل الكلام يتفرَّع عنها؟ في العبارة التالية يبدو أن خِطاب عبد القاهر يجيب عن هذا السؤال دون أن يطرحه علانية، بانتقاله من "محاسن الكلام" إلى المعاني، فهذه الأصول "كأنها أقطابٌ تدور عليها المعاني في مُتَصَرَّفَاتِها"؛ هنا لم يُحدِّد عبد القاهر أية نوعية من المعاني هذه التي تدور حول هذه المدارات أو الأقطاب أو لنقل حول شُمُوس التشبيه والتمثيل والاستعارة. ولا يكتفي عبد القاهر بهذه الصورة الفلكية وإنما يلجأ إلى صورة هندسية أخرى تتجاوب مع الصورة الفلكية وإن كانت تقلبها،

فبينما تُفضي صورة الدوران حول القُطب بعلاقة مركز "تشبيهي تمثيلي استعاري" تدور حوله دائرة الكلام، نجد أن الصورة التالية تحافظ على العلاقات الشكلية وإن أُبْدِلَتْ المواقع، إذ تُصبح المعاني هي الداخل والتشبيه والتمثيل والاستعارة أقطارًا تحيط بتلك المعاني؛ وهو ما يعني بالتبعية أن الكلام يصبح هو الداخل هو المركز المُحاط والمُحاصَر من جميع جهاتِه بأقطار لدائرة "التشبيهية التمثيلية الاستعارية". وفق هذين التمثيلين يجوز للقارئ أن يفترض أن خطاب عبد القاهر هنا يرى الظاهرة المجازية بوصفها ظاهرة كلية الحضور في الخِطاب، وبأنها مركز الدائرة ومداراتها في آن، وبأنها أيضًا داخل وخارج الخِطاب، كما يمكنه أن يفترض أيضًا أنها جذور الكلام وأنه ليس إلا فرعَها بقدر ما هي أيضًا ناتجة عنه ومتولدة منه؛ وكأنَّه المركز الذي تحيط به أقطارها، وإن كانت في الوقت نفسه هي الأقطابُ التي يدورُ حولها كل الكلام. لا شك أن هذا التكييف للمجاز تكييفٌ يختلف عن التكييف الأرسطي للاستعارة على الرغم من كل احتفاء أرسطو بالاستعارة.

أما على مستوى التحولات المجازية في خِطاب عبد القاهر فلعله من اللافت أنه وقبيل أن يشرع مباشرة في تناول هذه الظواهر المجازية يبرز في خطابه مجاز الرحلة: المسافة والسير بالفكر، كما أشرنا، ثم يعاود الظهور ثانية في الصفحة التالية وهو يخبر قارئه أن ما بين هذه الظواهر المجازية من فروق ودقائق لا تكفي فيه الجمل وإنما يتطلب توقًّا شديدًا إلى معرفة اللطايف وهمة عالية وعدم قنوع بالظواهر، وكذلك "أن يُطِيلَ سفرَ الخاطرِ". وكأن المجاز الذي هو رحلةٌ وارتحالٌ ونقلٌ وحركةٌ وسَفَرٌ يدور حول ذاته وهو يقارب ذاته في خِطاب عبد القاهر، وكأننا إزاء سؤال فلسفي حول الفارق بين المجاز ومعرفة المجاز، أو بين المجاز والمعرفة عمومًا، أهي صدفة أن يقترن السفر بالتوق، باللطائف، برفض الظواهر بالتعب والرحلة، بالهمَّة، ثم بالاجتماع والتَّشَعُّب "ذلكَ أنَّ الأمورَ.. تجتَمِعُ في جِذْمٍ ثُمَّ يَذْهَبُ بها التَّشَعُّبُ"[٣٨]، إلا أن عبد القاهر، دون أن يستطيع القارئ أن يحسم إذا ماكان هذا وفاء منه للمجاز أم عكس ذلك، لا يستطيع أن يطيل السفر مع مجاز السفر فينتقل منه مباشرة إلى مجاز النَّسَبِ ليُحدِّثَنا عن

فروق الأنواع المجازية، ذلك أن "قِيَاسَ مَنْ أرادَ الحُكْمَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ في شرفهما وكَرَمِ أصْلِهِمَا وذهَابِ عِرْقِهِمَا في فضلٍ لِيَعْلَمَ أيُّهُمَا أقعدُ في السُّؤْدُدِ وأحقُّ بالفخرِ وأرْسَخُ في أُرُومَةِ المجدِ وهو لا يعرفُ مِنْ نِسْبَتِهِما أكثرَ مِنْ ولادةِ الأبِ الأعلى والجَدِّ الأكبرِ نحوَ أنَّ كُلَّ واحدٍ مِنْهُمَا قُرَشِيٌّ أو تَمِيمِيٌّ ـ فيكونُ في العجزِ عَنْ أنْ يُبْرِمَ قضيةً في معناهما، ويُبيِّنَ فضلاً أو نقصًا في مُنْتَمَاهُما في حكمِ مَنْ لا يعلمُ أكثرَ مِنْ أنَّ كُلَّ واحدٍ مِنْهُمَا آدَمِيٌّ ذَكَرٌ أو خَلْقٌ مُصَوَّرٌ"(٣٩).

لا شكَّ أن معرفة النَّسَب هي الأخرى رحلة، وإن كانت بالطبع رحلة في الماضي ونحوه. ومع ذلك وعلى الرغم من أن عبد القاهر حريص على رد الكائنات إلى أنسابها وعلى الرغم من أن ما "يُوجِبُهُ ظاهرُ الأمرِ وما يَسْبِقُ إلى الفكرِ، أنْ يُبْدَأَ بجُملةٍ مِنَ القولِ في الحقيقةِ والمجازِ ويَتْبَعَ ذلكَ القولُ في التشبيهِ والتمثيلِ ثم يُنَسَّقُ ذِكْرُ الاستعارةِ عليهما... ذلكَ أنَّ المجازَ أعمُّ مِنَ الاستعارةِ، والواجبُ في قضايا المراتبِ أن يُبْدَأَ بالعامِ قبلَ الخاصِّ، والتشبيهُ كالأصلِ في الاستعارةِ وهي شبيهٌ بالفرعِ لَهُ أو صُورةٌ مُقْتَضَبَةٌ مِنْ صورِهِ، إلا أنَّ هَهُنَا أُمورًا اقْتَضَتْ أنْ تَقَعَ البدايةُ بالاستعارةِ وبيانِ صَدْرٍ مِنْهَا والتنبيهِ على طريقِ الانقسامِ فيها حتى إذا عُرِفَ بعضُ ما يَكْشِفُ عَنْ حالِها، ويَقِفُ على سعَةِ مَجَالِها، عُطِفَ عِنَانُ الشَّرْحِ إلى الفصلينِ الآخرينِ فَوُفِّيَا حُقُوقَهُمَا وبُيِّنَ فُرُوقُهُمَا، ثُمَّ يُنْصَرَفُ إلى استقصاءِ الكلامِ في الاستعارةِ"(٤٠).

وهنا وعلى نحو مثير يخبرنا عبد القاهر بما يُفترَض أن تفرضه قواعدُ النَّسب عليه في مقاربته للظواهر المجازية، أن يُبْدَأَ بالأب الأول "الحقيقة" مُتَسَلْسِلاً بعد ذلك بالأبناء ثم الأحفاد، "إلا أن هَهُنا أمورًا اقتضتْ أن تقعَ البدايةُ بالاستعارةِ" ما هذه الأمور التي فرضت عليه أن يُعفِّي على منطق النَّسب وألا يبدأ بالأول، وأن يجعل أحد الأحفاد، أو إحدى الحفيدات "الاستعارة" هي المُبْتَدَأُ والمعادُ؟ ما الدلالات التي يشي بها أو يُسرُّها ويَتَكَتَّمُها نصٌ كهذا داخل خطاب كخطاب عبد القاهر، أهو أن الخطاب يُشكِّل ذاتَه عبر فجواته، عبر شروخه وصدوعه، عبر شقوقه وشكوكه اللاواعية واللامُعْلَنة والتي مع ذلك تَرْشَحُ قطراتُها على سطح الخطاب؟

لكن ألم يقلْ لنا عبد القاهر أيضًا في نص سابق إن المجاز هو الأصل وإن كل محاسن الكلام عائدة إليه، وفروع له، وإن ظواهره أقطابٌ تدور عليها المعاني في مُتَصَرَّفَاتِها...، ثم ها هو يجعل فرع الفرع الاستعارة هى الأصل، أفتكون الحقيقة ويكون التشبيه إذًا فرعين من فروع الاستعارة؟ إن سؤالاً كهذا ليس في الواقع سؤالاً مُتَعَسَفًا ولا مفروضًا أو مُسْقَطًا من أعلى على خِطاب عبد القاهر وإنما هو سؤالٌ يُكوِّنُه خِطابُ عبد القاهر تحت وفوق جلده، وستظل له آثار خصبةٌ ومُتعارِضة داخل خِطاب عبد القاهر الذي هو بكل تأكيد ليس خِطابه وحده وهو ما آمل أن اقرأة، أو يقرأه سواي؛ في دراسة قادمة.

هوامش الفصل السادس

١ ـ انظر عبد القاهر الجرجاني: (دلائل الإعجاز)، ص ٥٧٥.

٢ ـ عبد القاهر الجرجاني: (أسرار البلاغة)، ت . ريتر، ص ٢.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٣.

٤ ـ نفسه.

٥ ـ نفسه، ص ٤.

٦ ـ نفسه.

٧ ـ الجاحظ: (البيان والتبيين)، ج ٢، ص٢١٠، وانظر عبد القاهر(أسرار البلاغة)، ص ٥.

٨ ـ انظر: عبد القاهر: (أسرار البلاغة)، ص ٦ ـ ٩.

٩ ـ المصدر السابق، ص ٩.

١٠ ـ نفسه.

١١ ـ نفسه.

١٢ ـ المتنبي (ديوان المتنبي)، شرح البرقوقي، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

١٣ ـ انظر: عبد القاهر: (أسرار البلاغة)، ص ١٠ ـ ١١.

١٤ ـ حول أمثلة السجع غير المُجْتَلَب انظر المصدر السابق، ص ١٢ ـ ١٣.

١٥ ـ نفسه، ص ١٣.

١٦ ـ نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

١٧ ـ نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

١٨ ـ نفسه، ص ٨.

١٩ ـ نفسه، ص ١٩.

٢٠ ـ نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

٢١ ـ نفسه، ص ٢٠.

٢٢ ـ نفسه.

٢٣ ـ انظر: المُبَرِّد: (الكامل)، ج١، ص ١٨.

٢٤ ـ انظر: العسكري: (الصناعتين)، ص ١٦٨.

٢٥ ـ انظر: القاضي الجرجاني: (الوساطة)، ص ٤١٥ ـ ٤١٦

٢٦ ـ ابن سِنان الخفاجي: (سر الفصاحة)، ص ١٠١.

٢٧ ـ انظر: عبد القاهر: (أسرار البلاغة)، ص ٢١ ـ ٢٢.

٢٨ ـ ابن قتيبة: (الشعر والشعراء)، ج١، ص ٦٦.

٢٩ ـ عبد القاهر: (أسرار البلاغة)، ص ٢١ ـ ٢٢.

٣٠ ـ ابن قتيبة: (الشعر والشعراء)، ص ٦٦ ـ ٦٧.

٣١ ـ عبد القاهر: (أسرار البلاغة)، ص ٢٢ ـ ٢٣

٣٢ ـ انظر: المصدر السابق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

٣٣ ـ نفسه، ص ٢٤

٣٤ ـ نفسه، ص ٢٥

٣٥ ـ نفسه.

٣٦ ـ نفسه، ص ٢٦.

٣٧ ـ نفسه.

٣٨ ـ نفسه، ص ٢٧.

٣٩ ـ نفسه، ص ٢٨.

٤٠ ـ نفسه.

تعقيب

إن أيَّ قراءة انطلاقًا من بلاغة المُطابَقة، مُطابَقة الكلام لمقتضى الحال، مُطابَقة العنوان: "مفاهيم المجاز في التراث البلاغي" لما تحت العنوان سَيَسْهُل عليها أن تَسِم هذه القراءة بعدم البلاغة وبعدم المُطابَقة؛ ذلك أنها لم تقتصر على المفهومي ولا على المفاهيم. إلا أن هذا في الواقع سيطرح من جديد السؤال حول المفهوم وحول المُطابَقة وإمكان المُطابَقة، خُصوصًا أن المفهوم مُؤسَّس على مجاز المُطابَقة، على تناسي الاختلاف، وعلى تثبيت هو ذاته ليس إلا مجازًا. وفي ظل أن مفاهيم المجاز في التراث قد قُرِئت من آخرين كثيرين وأنني كما قد سبق وأشرتُ في المُقدَّمة لا أعرف أين يبدأ أو ينتهي ديني لهذه القراءات؛ فإنه قد كان عليَّ وفاءً لهذه القراءات ولما أفدتُه منها ألا أفي لها، وأن أقرأ المفهوم حيثُ يغيب وحيثُ يُخفي نفسه ويتخفي بآخرِه، حيث يُعلنُ عن نفسه تحت أسماء مستعارة ويُمارِس حضوره عبر تغييب حضوره، وعبر ألعاب التنكر والإخفاء. هذه اللعبة تحديدًا هي اللعبة التي حرَّكت القراءة على امتداد هذا العمل، لكن هل كان هذا ممكنًا دون قراءات من قرأوا المفاهيم؟ بالتأكيد لا. وهنا وإن كان لهذه القراءة أن تُورِّط نفسها في طرح مفهوم أو بالأحرى في طرح مجاز حول المجاز، وكذلك حول المفهوم؛ فإنها تقترح لهما معًا مجازًا واحدًا مُتراكِبًا وهو أنهما معًا ليسا شيئًا آخر سوى مؤاخرة، لكن بكل تراكب مدلولات هذه الكلمة وصيغتها، أي بما تشير إليه من مُحاوَرة ومُخالَفة ومُجاوَرة وبما هي أيضًا تعطيل وتأخير ومُتاخَرة وبما هي أيضًا تقمُّص مُؤسَّس على النسيان والإغفال والتغافل، وبما هي كذلك إقصاءٌ للآخر وتجاهلٌ له.

هكذا يبدو لى المجاز في تعدد مستوياته واختلاف عوالمه، لعبًا على هذه المستويات من المُؤاخَرة؛ ومن ثم فإنني كنتُ مَعْنِيًّا بقراءة هذا التعدد، وبمجاوزة وتجاوز اختزال المجاز في علاقات محدودة: كعلاقة المُشابَهة أو المُجاوَرة أو المُفارَقة.

وأخيرًا آمل أن تحرك هذه القراءة قراءات أخرى لمفاهيم المجاز تُؤاخِر هذه القراءة بكل مدلولات المُؤاخَرة.

المصادر والمراجع

* مرتبة كالتالي:

أولاً: المصادر.

ثانيًا: المراجع العربية والمترجمة.

ثالثًا: الدوريات.

رابعًا: الرسائل الجامعية.

خامسًا: المراجع الأجنبية.

أولاً: المصادر

- الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر): "الموزانة بين شعر أبي تمام والبُحتري"، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢.
- الآمدي (سيف الدين أبو الحسن على بن أبي على بن محمد): "الإحكام في أصول الأحكام"، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- ابن الأثير (ضياء الدين): "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر"، قدَّمه وعلَّق عليه د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانه، أربعة أجزاء، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د. ت.

ـ ابن تيميمة: "مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميمة"، المجلدات: السابع، والثامن، والثاني عشر، والعشرون، جمع وترتيب الفقير إلى الله عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النَّجدي الحنبلي، ساعده ابنه محمد، الطبعة، مطابع الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٣٨٢ هـ.

ـ ابن جني (أبو الفتح عثمان): "الخصائص"، تحقيق محمد على النجار، دار الهُدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

ـ ابن حزم (الحافظ أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري): "الإحكام في أصول الأحكام"، حقَّقه وراجعه لجنة العلماء، ط .الثانية دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧.

ـ ابن رشيق (أبو علي بن رشيق القيرواني الأزدي): " العمدة محاسن الشعر، وآدابه، ونقده" حقَّقه وفصَّله وعلَّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ط. خامسة، بيروت ١٩٨١.

ـ ابن الزملكاني: "البيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن"، تحقيق د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٤.

ـ ابن سِنان (الأمير أبو محمد بن عبد الله بن محمد): "سر الفصاحة"، شرح وتعليق عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٩.

ـ ابن طبابا (محمد بن أحمد العلوي): "عيار الشعر"، تحقيق وتعليق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٦.

ـ ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن بن زكريا): "الصاحبي ـ فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها"، علَّق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسبج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧.

ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): "تأويل مشكل القرآن"، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، ط. الثانية، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣.

- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): "الشعر والشعراء"، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- ابن المعتز (عبد الله): "كتاب البديع"، تحقيق إغناطيوس كراتشقوفسكي، مكتبة المتنبي، بغداد، ١٩٧٩.
- ابن المقفع (عبد الله): "كليلة ودمنة"، درسها وعلَّق عليها د. طه حسين بك، د. عبد الوهاب عزام، دار المعارف، القاهرة، ط. ثالثة، ١٩٨٦.
- ابن وهب (أبو الحسن اسحق بن إبراهيم): "البرهان في وجوه البيان"، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد، ١٩٦٧.
- الأخفش (سعيد بن مِسعدة البلخي المجتشعي): "معاني القرآن"، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥. الجزء الأول، الجزء الثاني.
- الأنباري (محمد بن القاسم): "كتاب الأضداد"، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧.
- أبو عبيدة (معمر بن المثنى التيمي): "مجاز القرآن"، عارضه بأصوله وعلَّق عليه د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ت. الجزء الأول، الجزء الثاني.
- أبو نواس (الحسن بن هانئ): "ديوان أبي نواس"، حقَّقه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤.
- إخوان الصفاء "رسائل إخوان الصفاء":

المجلد الأول: الرياضيات والفلسفيات.

المجلد الثاني: الجسمانيات الطبيعيات.

المجلد الثالث: الجسمانيات الطبيعيات والنفسانيات العقليات.

المجلد الرابع: العلوم الناموسية الإلهيه والشرعيه الدينية، سلسة "الذخائر" ٦. ٧. ٨. ٩، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب): "إعجاز القرآن"، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.

- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب): "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهر به"، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣.

- البطليوسي (أبو محمد عبد الله): "كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم"، تحقيق وتعليق د. أحمد حسين كحيل، د. حمزة عبد الله النشرتي، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٨.

- التبريزي (الخطيب): "شرح ديوان أبي تمام"، ط. رابعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

- الترمذي (أبو عبد الله محمد بن على الحكيم): "الأمثال من الكتاب والسنة"، حقَّقه وعلَّق عليه وقدم له د. السيد الجميلي، دار بن زيدون، بيروت، دار أسامة دمشق، د. ت.

- التَّهانوي (محمد على الفاروقي): "كشاف اصطلاحات الفنون"، تحقيق د. لطفي عبد البديع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧. الجزء الرابع.

- التوحيدي (أبو حيان) ومسكويه: "الهوامل والشوامل"، نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبعة لجنه التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١.

- التوحيدي (أبو حيان): "كتاب الإمتاع والمُؤانسة"، صحَّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الجزء الثالث، ١٩٥٣.

- التوحيدي (أبو حيان): "البصائر والذخائر"، تحقيق د. وداد القاضي، ١٠ أجزاء، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨.

- التوحيدي (أبو حيان): "المُقابسات"، مُحقَّق ومشروح بقلم حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط. ثانية، ١٩٩٢.
- الثعالبي (أبو منصور عبد الله بن محمد): "لباب الآداب"، تحقيق الدكتور قطحان رشيد صالح، سلسة خزانة التراث، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٨، الجزء الأول، والثاني والثالث.
- ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى): "قواعد الشعر"، شرحه وعلَّق عليه محمد عبد المنعم خفاجي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٨.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): "البخلاء"، حقَّق نصه وعلَّق عليه طه الحاجري، سلسة ذخائر العرب ٢٣، دار المعارف، القاهرة، ط. ثامنة، ١٩٦٧.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): رسائل الجاحظ"، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): "البيان والتبيين"، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٥.
- الجرجاني (القاضي على بن عبد العزيز): "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، على محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت د. ت.
- الجمحي (محمد بن سلام): "طبقات فحول الشعراء"، قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت، السفر الأول.
- الجوزية (ابن القيم): "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة"، اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصلي، بتصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، القاهرة، د. ت.
- الحصري القيرواني (ابو إسحاق إبراهيم بن علي): "زهر الآداب وثمر الألباب"، مُفصَّل ومضبوط ومشروح بقلم د. زكي مبارك، حقَّقه وزاد في تفصيله

وضبطه وشرحه محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط. الرابعة، الجزء الأول ١٩٧٢.

ـ الخوارزمي (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري): "الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" أربعة أجزاء:

أ ـ حاشية السيد الشريف علي بن محمد السيد زين الدين أبي الحسن الحسيني الجرجاني.

ب ـ كتاب "الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال" للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير الاسكندري المالكي، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د. ت.

ـ دون مؤلف (ألف ليلة وليلة): طبع وليم چي مكناطن، ط. الثانية سلسة "الذخائر"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

ـ الرازي (فخر الدين محمد بن عمر): "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، تحقيق وتقديم إبراهيم السامرائي ومحمد بركات حمدي، دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، ١٩٨٥.

ـ الرُّماني (أبو الحسن علي بن عيسى): "النُّكت في إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن"، حقَّقه وعلَّق عليه محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦.

ـ السكَّاكي (الإمام أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي): "مفتاح العلوم"، ضبطه وكتبه وعلَّق عليه نعيم زورو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.

ـ السمرقندي (الشيخ الإمام علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد): "ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه"، دراسة وتحقيق وتعليق د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي، لجنة إحياء التراث العربي والإسلامي، مطبعة الخلود، بغداد، الجزء الأول، ١٩٨٨.

- السيوطي (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن): "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، د. ت، الجزء الأول، الجزء الثالث.

- السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): "المُزهِر في علوم اللغة وأنواعها"، شرحه وضبطه وصحَّحه وعلَّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، وعلى محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د. ت.

- الشريف الرضي: "تلخيص البيان في مجازات القرآن"، تحقيق وتقديم د. علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبية الحياة، بيروت، ١٩٨٦.

- الشهرستاني: "الملل والنحل"، تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد العيد، الطبعة الأولى، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.

- الأشعري: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين"، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠.

- الأصمعي (أبو سعيد عبد الملك بن قريب): "الاشتقاق"، تحقيق وشرح د. سليم النعيمي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٨.

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): "تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك"، الجزء الأول، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ط. الثانية ١٩٦٧.

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): "تفسير الطبري ـ جامع البيان عن تأويل القرآن"، حقَّقه وعلَّق حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وخرَّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ط. ثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.

- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل): "كتاب الصناعتين"، تحقيق علي محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٧١.

ـ العسكري (أبو هلال): "الفروق اللغوية"، ضبطه وحقَّقه حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١.

ـ العلوي (يحيى بن حمزه بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني): "الطراز ـ المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، ثلاثة أجزاء، أرفت على مراجعته جماعة من العلماء بإشراف الناشر وتدقيقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠.

ـ الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد): "المُسْتَصْفَى في علم الأصول"، طبعه وصحَّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣.

ـ الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد): "معاني القرآن"، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول، ١٩٨٠.

ـ فؤاد حداد: "من نور الخيال وصنع الأجيال في تاريخ القاهرة"، مكتبة روزاليوسف، القاهرة، ١٩٨٢.

ـ القاضي عبد الجبار (أبو الحسن أسد أبادي): "المُغنِي في أبواب التوحيد والعدل"، حُقِّق بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥.

* جزء ١٧ب خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، ١٩٦١.

* جزء ١٥ب التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيري ومحمود قاسم، ١٩٦٥.

* شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، ١٩٦٥.

ـ قُدامة (أبو الفرج قُدامة بن جعفر الكاتب البغدادي): "نقد الشعر"، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٩.

ـ القزويني (الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب): "التلخيص في علوم البلاغة"، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ثانية، ١٩٣٢.

ـ القزويني (الخطيب): "الإيضاح في علوم البلاغة"، شرح وتعليق وتنقيح د. محمد عبد المنعم خفاجي، طه ثانية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الجزء الرابع، ١٩٨٤.

ـ (الكتاب المُقدَّس: أي كتب العهد القديم والعهد الجديد)، وقد ترجم من اللغات الأصلية، دار الكتاب المُقدَّس في الشرق الأوسط.

ـ المُبرِّد (أبو العباس محمد بن يزيد): "الكامل في اللغة والأدب"، المكتبة التجارية الكبرى، مصطفى محمد، دار العهد الجديد، القاهرة، د. ت، الجزء الأول.

ـ المتنبي (شرح ديوان المتنبي): وصفه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، المجلد الأول.

ـ متى بن يونس "كتاب أرسطو طاليس في الشعر"، تحقيق د. شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

ـ النفري (محمد بن عبد الجبار بن الحسن): "المواقف والمخاطبات"، تصحيح آرثر يوحنا أربرى، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ت.

ثانيًا: المراجع العربية

ـ أحمد بدوي: "عبد القاهر الجرجاني"، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢.

ـ ألفت كمال الروبي: "نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.

ـ جابر عصفور: "الصورة في التراث النقدي والبلاغي"، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٢.

ـ جابر عصفور: "قراءة التراث النقدي"، دراسات نقدية، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢.

ـ حمادي صمود: "التفكير البلاغي عند العرب ـ دراسة في التراث النقدي، مشروع قراءة"، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٨١.

ـ شكري محمد عياد: "اتجاهات البحث الأسلوبي دراسات أسلوبية"، اختيار وترجمة وإضافة، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨٥.

ـ شوقي ضيف: "البلاغة تطور وتاريخ" دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

ـ عبد الحكيم راضي: "نظرية اللغة في النقد العربي"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٠.

ـ عبد الفتاح كليطو: " الأدب والغرابة ـ دراسات بنيوية في الأدب العربي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢.

ـ عبد الفتاح كليطو: "الحكاية والتأويل ـ دراسات في السرد العربي"، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٨.

ـ لطفي عبد البديع: "فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث"، ط. ثانية، كتاب النادي الأدبي الثقافي (٣٢)، جدة، ١٩٨٦.

ـ محمد عابد الجابري: " نقد العقل العربي"، الجزء الثاني "بنية العقل العربي"، ط. ثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

ـ محمد غاليم: "التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

ـ مصطفى ناصف: "الصورة الأدبية"، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. ثانية ١٩٨١.

ـ نصر حامد أبو زيد: "الاتجاه العقلي في التفسير" ط. ثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.

ثالثًا: المراجع المترجمة:

- أرسطو طاليس: "الخطابة الترجمة القديمة"، تحقيق عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩.
- أرسطو طاليس: "فن الخطابة"، ترجمة عن اليونانية وعلَّق عليه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط. ثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٦.
- أرسطو "فن الشعر"، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقَّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، د. ت.
- أرسطو طاليس "فن النفس"، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحقَّقها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ١٩٨٠.
- أرسطو الفيزياء: "السماع الطبيعيي"، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
- أفلاطون "السُّفسطائي"، تحقيق أوغست دييس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٩.
- أفلاطون: "محاورة جورجياس"، ترجمها عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، راجعها د. سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- بيير بورديو: "العنف الرمزي ـ بحث في أصول علم الاجتماع التربوي"، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- بيير بورديو: قواعد الفن"، ترجمة إبراهيم فتحي، الطبعة الأولى، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
- بيير جيرو: "الأسلوب والأسلوبية"، ترجمة مُنذِر عياشي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت.

- تزفيتان تودروف: الشعرية"، ترجمة شكري المبنحوت ورجاء بن سلامة، منشورات دار توبقال، الدرار البيضاء، ١٩٨٧.
- تزفيتان تودروف: "مدخل إلى الأدب العجائبي"، ترجمة الصديق بوعلام، مراجعة محمد برادة، سلسة دراسات ثقافية أجنبية، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤.
- تزفيتان تودروف: "باختين: المبدأ الحواري"، ترجمة فخرى صالح، سلسة آفاق للترجمة، (١٤)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، يوليو، ١٩٩٦.
- جان جاك روسو: "محاولة في أصل اللغات"، تعريب محمد محجوب، تقديم د. عبد السلام المسدي، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية بغداد، الدار التونسية، ١٩٨٦.
- جمال الدين بن الشيخ: "الشعرية العربية ـ تتقدمه مقالة حول خطاب نقدى"، ترجمة مبارك حنون، محمد الوالي، محمد أورانج، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٦.
- جورج مولينيه: "الأسلوبية"، ترجمة وقدم له د. بسَّام بركة، المُؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٩.
- جيلبير دوران: "الأنثروبولوجيا ـ رموزها، أساطيرها، أنساقها" ، ترجمة د. مصباح الصمد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١.
- چيمس ب. كارس: "الموت والوجود ـ دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي"، ترجمة بدر الديب، المشروع القومي للترجمة (٢٩)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.
- دافيد لوبرتون: "أنثروبولوجيا الجسد والحداثة"، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المُؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- روجيه جارودي: "النظرية المادية في المعرفة"، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق د. ت.

ـ رولان بارت: "مبادئ في علم الأدلة"، ترجمة وتقديم محمد البكري، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

ـ رولان بارت: "قراءة جديدة للبلاغة القديمة"، ترجمة عمر أوكان، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

ـ رومان ياكبسن: "قضايا الشعرية" ترجمة محمد الوالي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨.

ـ سيجموند فرويد: "ما فوق مبدأ اللذة"، ترجمة د. إسحق رمزي، ط. ثانية، دار المعاراف، القاهرة، ١٩٦٦.

ـ سيجموند فرويد: "الطوطم والتابو ـ بعض المُطابقات في نفسية المُتوحِّشين والعصابيين"، ترجمة بو علي ياسين، مراجعة محمود كبيبو، دار اكوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٨٣.

ـ سيجموند فرويد: موسى والتوحيد"، ترجمة جورج طرابيشي، ط. الرابعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦.

ـ سيسل دى لويس: "الصورة الشعرية"، ترجمة د. أحمد نصيف الجنابي، مالك ميري، سلمان حسن إبراهيم، مراجعة د. عناد غزوان إسماعيل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسة الكتب المترجمة (١٢١)، بغداد، ١٩٨٢.

ـ ف. ث. بارتليت: "التفكير المُغامِر"، ضمن كتاب "الإبداع ـ نصوص مختارة"، نشر ب. ى. فرنون، ترجمة عبد الكريم ناصيف، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨١.

ـ فردينان دى سوسير: "دروس في الألسنية العامة"، تعريب صالح القرماوي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥.

ـ فريدريك نيتشه: "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي"، تقديم ميشال فوكو، تعريب د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. ثانية، بيروت، ١٩٨٣.

ـ لوي ألتوسير: (وعدد من المفكرين) "قراءة رأس المال"، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٤.

ـ ليفي شتراوس: "الفكر البري"، ترجمة نظير جاهل، المُؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤.

ـ مارسل موس: "علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ـ بحث في الهِبات والهدايا المُلزِمة"، ترجمة د. محمد طلعت عيسى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١.

ـ مجموعة كتّاب: "دراسات لا أنسانوية من لويس ألتوسير وجورج كانغيليم"، ترجمة وتقديم د. سهيل القش، المُؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١.

ـ مجموعة كتاب: "لغات وتفكيكات في الثقافة العربية ـ لقاء الرباط مع جاك دريدا"، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

ـ مجموعة كتاب: "جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي"، إعداد وترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المشروع القومي للترجمة (٧٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

ـ ميخائيل باختين: "الماركسية وفلسفة اللغة"، ترجمة محمد البكري ويُمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

ـ ميخائيل باختين: ٢٨٢ "شعرية دستويفسكي"، ترجمة د. جميل نصيف التكريتي، مراجعة د. حياة شرارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٨٦.

ـ ميخائيل باختين: "الكلمة في الرواية"، ترجمة يوسف حلاق، سلسة من النقد الأدبي العالمي (١)، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.

ـ ميخائيل باختين: "أشكال الزمان والمكان في الرواية"، دراسات نقدية علمية (٩) منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠.

- ميشال لوغورن: "الاستعارة والمجاز المرسل"، ترجمة حلا ج. صليبا، مراجعة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٩٨.
- ميشيل فوكو: "الكلمات والأشياء"، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩، ١٩٩٠.
- هانز جيورج جادامر: "تجلي الجميل"، تحرير روبرت برناسكوفي، ترجمة ودراسة وشرح، د. سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة (٢٣) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.
- فلفهارات هاينركس، موروثات نظرية الاستعارة في التراث العربي، ترجمة طارق النعمان، مجلة إبداع، ع ٣٧/ ٣٨ صيف وخريف ٢٠١٣، القاهرة.
- هنريش بليث: "البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص"، ترجمة وتعليق د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٩.
- ألفت الروبي: "المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجرى"، مجلة "ألف"، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثاني عشر، ١٩٩٢.
- جابر عصفور: "بلاغة المقموعين"، مجلة "ألف"، العدد الثاني عشر، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٢.
- جاك لاكان: "التحليل النفسي وتعليمه"، مجلة "بيت الحكمة" الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.
- جاك لاكان: "حوار مع الفلاسفة الفرنسيين"، مجلة "بيت الحكمة" الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.
- جان بتيستا فيكو: "منطق الشعر"، ترجمة وتقديم سلامة محمد، مجلة "ألف"، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد ربيع ١٩٨١.
- جان ميشال بالميى: مرحلة تشكل المرأة وتشكل الأنا"، مجلة "بيت الحكمة"، الدار البيضاء، العدد، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

ـ جان ميشال بالميى: "تشكلات اللاوعي"، مجلة "بيت الحكمة"، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

ـ جيرالد برنس، "مقدمة لدراسة المروي عليه"، ت: علي عفيفي، مراجعة د. جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، صيف ١٩٩٣.

ـ فيليب شملا: "لاكان واللغة"، مجلة "بيت الحكمة"، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨ ـ كاترين ب كليمان "جاك لاكان" مجلة "بيت الحكمة"، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

ـ كاترين ب كليمان: "الخيالي، الرمزي"، مجلة "بيت الحكمة"، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

ـ نصر حامد أبو زيد: "مَرْكَبَة المجاز: من يقودها وإلى أين؟"، مجلة "ألف" العدد الثاني عشر، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٢.

رابعًا ـ الرسائل الجامعية

ـ علي عفيفي "الرواي والمروي عليه في روايات عبد الحكيم قاسم"، رسالة ماچيستير، قسم اللغة العربية، جامعية القاهرة، إشراف أ. د جابر عصفور، ٢٠٠٠.

خامسًا ـ المراجع الأجنبية

- Aristotle (1989), ش Rhetoric (Rhetorica)', translated by W.R.Roberts, in the works of Aristotle vol II, Chicago: William Benton. 593_679.

- Aristotle (1989), ش On poetics (De poetica)', translated by I. By water , in the works of Aristotle vol II, Chicago: William Benton. 681 _699.

- Austin, J.L. (1995), ش How to do Things with Words .ص Edited by J.O. Urmson and Marina Sbisa, Cambridge: Harvard University press.

- Bakhtin, M.M. (1981), The Dialogic Imagination, translated by C. Emerson and M. Holquist, edited by M. Holquist, Austin: University of Texas press.

- Bakhtin, M.M. (1986), Speech Genres and Other Late Essays, translated by V.W.McGee, edited by C. Emerson and M. Holquist, Austin: University of Texas press.

- Bloom, H. (1975), A Map of Misreading, New York: Oxford University press.

- Bourdieu, P. (1991), Language and symbolic power, translated by G. Raymomd and M. Adamson, edited and introduced by J.B. Thompson, Cambridge: Harvard University press.

- Brown, G. and Yule, G. (1983), Discourse Analysis, Cambridge: Cambridge University press.

- Derrida, J. (1976), of Grammatology, translated by G. C. Spivak, London: The Johns Hopkins University press.

- Derrida, J. (1981) Dissemination, translated by B, Johnson, Chicago: The University of Chicago Press.

- Derrida, J. (1982), Margins of philosophy, translated with additional notes by A. Bass, Chicago: The university of Chicago press.

- Ducrot, O. and Todorov, T. (1981), Encyclopedic Dictionary of the sciences of language, translated by C. porter, Oxford: Blackwell.

- Eco, U. (1984), Semiotics and the philosophy of language, London: Macmillan.

- Eco, U. (1995), The search for the perfect Language, translated by J. Fentress, Oxford: Blackwell.

- Fish, S. (1995) in Critical Terms for Literary Study, edited by Lentricchia, F. and Mclaughlin, T (2nd edition) Chicago: The University of Chicago Press. 203 _ 222.

- Greimas, A. J. and Courtés, J. (1982), semiotics and Language translated by L. Crist and others, Bloomington: Indiana University Press.

- Grice, P. (1994 [1975]), ش'Logic and conversation' in Basic Topics in the Philosophy of Language, edited by R. M. Harnish, New York: Harveter Wheatsheaf. 57 _ 73.

- Jakobson and Morris Halle, Netherland: Moutonand Co., Printers, The Hague. 55 _ 82.

- Heidegger, M. (1993), Basic Writings. Edited by David Farrell Krell. New York: Harper Collins.

- Johnson, M. (1987), The Body in the Mind: the bodily basis of meaning, imagination and reason, Chicago: The University of Chicago Press.

- Kofman, S. (1993) Nietzsche and Metaphor, translated by D. Large, Stanford: Stanford University Press.

- Kuhn, T. (1970) The structure of Scientific Revolutions, 2nd edition, Chicago: The university of Chicago Press.

- Kuhn, T. (1993), ش'Metaphor of science نص'in Metaphor and Thought, edited by A. Ortony (2nd edition), Cambridge: Cambridge University press. 533 _ 542.

- Lacan, J. (1993), ش'The Mirror Stage' in Ecrits in a Critical and Cultural Theory Reader. , edited by A. Easthope and K. McGowan, Toronto: university of Toronto Press, PP. 71 _ 76.

- Lakoff, G. and Johnson, M. (1980), Metaphors We live by, Chicago: The University of Chicago Press.

- Lakoff, G. (1993), شThe contemporary theory of metaphor صin Metaphor and Thought, edited by A. Ortony (2nd Edition), Cambridge: Cambridge University Press. 202 _ 251.

- Lakoff, G. and Johnson, M. (1999), philosophy in the flesh, New York: Basic Books.

- Levin, S.R. (1993), Language, concepts, and worlds: Three domains of metaphor, in Metaphor and Thought, edited by A. Ortony (2nd edition), Cambridge: Cambridge University Press. 112 _ 123.

- Macherey, P. and Wall, G. (1978), A Theory of Literary Production, London: Routledge and Kegan Paul.

- Morgan, J.L. (1993), شObservations on the pragmatics of metaphor صin Metaphor and Thought, edited by A. Ortony (2nd edition), Cambridge: Cambridge University Press. 124 _ 134.

- Nietzsche, F. (1967), The Birth of Tragedy and the Case of Wagner, translated with commentary by W. Kaufmann, New York: Vintage Books.

- Nietzsche, F. (1992) شTruth and Falsity in an Ultramoral Senseص in: Critical Theory Since Plato, edited by H. Adams, New York: Harcourt Brace Govanovich College Publishers. 633 _ 639.

- Pinker, S. (1995), The language Instinct, New-York: HaperPerennial.

- pratt, Marie L. (1996) ش Ideology and speech act theory ص in The stylistics Reader from Roman Jakobson to the Present, edited by J.J. Weber, Arnold: London. 181 _ 193.

- Prince, G. (1989), A Dictionary of Narratology, London: University of Nebraska Press.

- Ricoeur, P. (1986), ش The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling ص, in Critical Theory Since 1965, edited by H. Adams and L. Searle, Tallahassee: Florida State University Press. 424 _ 434.

- Ricoeur, P. (1993), The Rule of Metaphor: multi _ disciplinary studies of the creation of meaning in language, translated by R. Czerny, K. Mclaughlin and J. Costello, Toronto: University of Toronto Press.

- Searle, J. (1969) Speech Acts, Cambridge: Cambridge University Press.

- Searle, J. (1993), ش Metaphor ص, in Metaphor and Thought, edited by A. Ortony (2nd edition), Cambridge: Cambridge University Press. 83 _ 111.

- Encyclopedia of Contemporary Literary Theory (1993): Makaryk. I.R., (general editor and compiler), Toronto: University of Toronto Press.

- The New Princeton Encyclopedia of Poetry an Poetics (1993): Perminger, A. and Brogan, T.V.F. and others (editors), Princeton: Princeton University Press.