البلاغة واللسانيات (جدل الشعرية والأسلوبية):

إن لحظة الربط بين البلاغة والشعرية لهي جديرة بالتأني المستند إلى وجهة نظر علمية، لما يشوب المفهومين من اختلاف في الأدوات (المصطلح، التقنية، والحدود التي يشملها المفهوم أو يصل إليها) من جهة، ومن افتراق طويل في الزمن يكاد يصل حد القطيعة أو (الفترة) بالمفهوم المعجمي الأصيل، من جهة أخرى. ولكن هذا لا يسوغ إهمال الربط، بسبب من استناد الشعرية إلى مرجعيات متعددة كانت البلاغة ومازالت أحدها، بل ربما كانت أبرزها على الإطلاق؛ فالبلاغة - في الأساس - نظام لغوي يتحقق في النص الأدبي استناداً إلى المقولة الشهيرة: «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»[1]، لأن البلاغة إنما سميت بذلك «لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه»[2]، ومن ثم فالبلاغة ما هي إلا وصف لتقنية الإيصال، فهي صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب، أو بسبب التركيب، ومن ثم فهي صفة للكلام وليس للمتكلم[3]. ومادامت هكذا فإنها بحث في الأسلوب وطريقة التعبير، قال الجرجاني: «والأسلوب هو الضرب من النظم والطريقة فيه»[4] ومن ثم فإن موضوع البلاغة هو العلاقة بين الأسلوب والمعنى[5]، فالبلاغة «دراسة للغة منظورة من خلال وظيفتها»[6]، ولذا يحكم (بول دي مان) إن الإمكانية البلاغية،

المجازية للغة هي الأدب نفسه، ومن ثم فإن البلاغي عندما يميل نحو التواصل الشعري تتحول الصورة البلاغية إلى صورة شعرية، مما يؤدي إلى حدوث تغير في الوظائف، ومن ثم فإن النص البلاغي خطاب «تغلبت فيه الوظيفية الشعرية للغة»[8] ولكن هذا لا يعني أن الوظيفة الشعرية تلغي الوظائف الأخرى بل إنها تفرض الهيمنة عليها[9]. فالمأخوذ بنظر الاعتبار في البلاغة هو ما له قيمة جمالية أو تعبيرية خاصة، ومن ثم فهي أسلوبية القدماء كما يقول جيرو[10].

وبذلك وحدت الأسلوبية المسار المنهجي مع البلاغة في عنايتها بالجانب الإبداعي للغة، ولذا كانت دراسة البلاغيين العرب للنص الأدبي نابعة من وصف مستوياته التعبيرية، والبحث في الجانب المحسوس من اللغة (وهو الصوت) أثناء محاولة إدراك العلاقة بين اللفظ ومدلوله[11].

وبمقابل ذلك فإن الشعرية هي أسلوبية النوع[12]، ومن ثم فإن موضوعها ليس النص بل هو (جامع النص)، أي مجموع الخصائص العامة أو المتعالية التي ينتمي إليها كل نص على حدة، وبذلك فهو - أي جامع النص - يتضمن أصناف الخطابات وصيغ التعبير والأسلوب وكذلك الأجناس الأدبية[13].

والقراءة الشعرية للنص في مفهوم تودوروف (Todorov) هي قراءة النص من خلال شفرته بناء على معطيات سياقه الفني، فالنص في هذه القراءة خلية تتحرك داخلها مندفعة بقوة لا ترد لتكسر كل الحواجز بين النصوص. وتسعى هذه القراءة إلى كشف ما هو باطن في النص، وتقرأ فيه أبعد مما هو في لفظه الحاضر، مما يجعلنا أقدر على تجلية حقائق التجربة الأدبية، وعلى إثراء معطيات اللغة كاكتساب إنساني حضاري قويم[14].

فالشعرية إذاً ما هي إلا محصلة لاستخدام متميز في أداء الشعر (= اللغة)، لأن الشعر هو نوع من اللغة، ومادامت الشعرية هي أسلوبية النوع كما أسلفنا، فإن عليها أن تتبنى مبدأ المحايثة وأن يكون هذا التبني مبدأها الأساس «ذلك أنها أشد إنشاء وتوحداً مع اللسانيات التي تعد كنفاً يحتوي مخاضات الشعرية مادام موضوع هذه الأخيرة هو الظواهر اللفظية»[15] ومن ثم فإن الشعرية فرع من اللسانيات التي لم تكن (علماً) إلا يوم تبنت مع دي سوسير مبدأ المحايثة، أي تفسير اللغة باللغة نفسها، ومن ثم فإن الشعرية محايثة للشعر[16].

ويحاول تودوروف تحديد موضوع الشعرية استناداً إلى التفريق الذي أوجده رولان بارت بين الأثر الأدبي (وهو إنتاج المؤلف الحقيقي) والنص (وهو إنتاج القارئ الذي يوسع أبعاده بالقراءة) ومن ثم فهو ينفي أن تكون ثمة إمكانية للأثر الأدبي أن يكون موضوعاً للشعرية «وذلك أن الأثر الأدبي عمل موجود، وموضوع الشعرية هو العمل المحتمل، أي العمل الذي يولد نصوصاً لانهائية»[17].

ومن هنا فإن المخاض الذي شهدته دراسة الأسلوب هو الذي فجر الشعرية الحديثة، والأسلوبية تبحث فيما يجعل الخطاب الأدبي مزدوج الوظيفة والغاية: يؤدي وظيفة الكلام العادي (= إبلاغ الرسالة الدلالية) ويسلط على المتلقي تأثيراً ضاغطاً ينفعل من خلاله للرسالة المبلغة انفعالاً ما[18].

فالشعرية إذاً تشمل الأسلوبية بوصفها إحدى مجالاتها، فالشعرية تبحث عن قوانين الخطاب الأدبي في كل من الشعر والنثر. ولذا فإن بينها وبين التأويلية (الهيرمونطيقا) وجهاً تكاملياً، إذ إن الوسيلة الإجرائية للتنظير التي تبنته الشعرية ليس النص الأدبي، كما أسلفنا، بل إنها تستنبط «الخصائص التي تتشكل بها (الفرادة

الأدبية)، ويتوطن (الإبداع)، وتلك إنما يتحصل تأسيسها في الخطاب عن طريق (خرق للغة) أو تغريبها عن مناخها الأصلي بواسطة الانزياح الذي يوجد في الشعرية بوصفه منشطاً لمشغلها في العمل الأدبي حيث تترسم ملامح تلك الشعرية لحظة ينحرف الكلام انحرافاً معيناً عن التعبير»[19]، وهذا ما يضعنا أمام قضية العدول ومعالجة البلاغيين العرب لمظاهرها في أبواب علم البيان وفي المجاز بصورة خاصة كما سيتضح من خلال البحث إن شاء الله.

العدول عن الحقيقة إلى المجاز:

يشغل موضوع العدول حيزاً واسعاً في البحث اللغوي والبلاغي عند العرب[20]، إذ إن الدراسة البلاغية للقضايا اللغوية المخالفة للأصل تمت تحت مصطلح (العدول)، فالنقد والبلاغة نشآ في ظل البحث اللغوي، ومن ثم «أصبحت الخبرة بالخواص الصياغية، هي خبرة بالدلالة على صعيد واحد»[21].

فإذا ما أردنا توضيح مسائل العدول، فإن علينا أولاً أن نحدد ما هو العدول؟ ويكاد اللغويون يتفقون على أن العدول هو الميل والانحراف والاعوجاج، فعدل عن الشيء يعدل عدلاً وعدولاً: حاد. والعدل أن يعرض لك أمران فلا تدري إلى أيهما تصير فأنت تتروى في ذلك. وقد عادلت بين أمرين أيهما آتي: أي ميَّلت، «يقال: هو يعدل أمره ويعادله إذا توقف بين أمرين أيهما يأتي، يريد أنهما كانا عنده **مستويين** لا يقدر على **اختيار** أحدهما ولا يترجح عنده، وهو من قولهم: عدل عنه يعدل عدولاً إذا ما كان يميل من الواحد إلى الآخر.. قال الأحمر: عدل الكافر بربه عدلاً وعدولاً إذا سوى به غيره فعبده»[22].

فاللفظ (عدل) يدل على المساواة أولاً وهذا ما يتضح في قوله

تعالى: ﴿**أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره**﴾ [المائدة 95]. ومن ثم فالفداء سمي «عدلاً» لأن فيه معنى التسوية كما في قوله تعالى: ﴿**وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها**﴾ [الأنعام 70] والمشركون «يعدلون» لأنهم يجعلون لله عديلاً مماثلاً في العبادة. أما «العدول» بمعنى الانحراف فقد ورد في القرآن في موضعين هما ﴿**فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا**﴾ [النساء 135] والآخر «أإله مع الله بل هو قوم يعدلون» [النمل 60].

ويتضح من هذا العرض اللغوي أن ثمة شيئاً يعدل عنه، وشيئاً آخر يعدل إليه، وهذه العملية تسمى العدول: أي الميل والانتقال من شيء إلى آخر. ويكاد هذان الشيئان أو الأمران يكونان متساويين، إن لم يكونا متساويين فعلاً، وعندئذ يكون (الاختيار) كما نص على ذلك ابن منظور هو الذي يفصل في عملية العدول. فالعدول عن الشيء إلى غيره عملية اختيارية في وفق هذا الطرح اللغوي.

والعدول بمفهوم الميل أو الانحراف أو الانتقال، هو ما وضعه النحاة واللغويون العرب بمقابل ما اصطلح عليه بـ (الأصل) سواء كان أصل الوضع أم أصل القاعدة ويتعلق أصل الوضع، أي وضع الألفاظ على مسمياتها، بمسألة نشوء اللغة وسمي هذا الأصل عند المعنيين بشؤون البلاغة بـ (الحقيقة)[23] والحقيقة هي المقابل التقليدي للمجاز، وأول من أدخل مفهوم «الوضع» إلى ميدان الدراسة المجازية هو الرُّماني، في رسالته «النكت في إعجاز القرآن»[24].

والأصل إما أن يكون الغالب وإما أن يكون الدليل، «والغرض أن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح»[25]. والسبب في التمسك بالأصل اللغوي يعود إلى الربط بين اللغة والدين ربطاً جوهرياً انطلاقاً من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾

[البقرة: 31] بأنها قديمة قدم آدم عليه السلام[26] ومن هذا دار الأمر في العقلية البيانية العربية، على ممارسة الفعل الذهني انطلاقاً من أصل معطى (= نص) أو مستفاد من أصل معطى (ما ثبت بالإجماع أو القياس وغيرها) ومن ثم فإن «المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاقاً من أصل، وإما انتهاء إلى أصل وإما بتوجيه من أصل. وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة»[27].

ومن ثم آل البحث البياني إلى (رد الفرع إلى الأصل) وهو ما يوافق المنهج السائد في الدراسات اللغوية والنحوية بل وحتى الأصولية آنذاك. وليس التفكير بتوجيه من الأصل إلا الصدور في عملية الاستدلال البياني عن قواعد أصولية (قواعد التوجيه) وهي ضوابط منهجية وضعها الأصوليون ليلتزموا بها عند النظر في الأصول التي تستنبط منها الأحكام[28] فهي قواعد توجيه؛ «لارتباطها بتوجيه الكلام عند التأويل واعتبار وجه منها أولى من الآخر بالقبول»[29].

والعدول عند النحاة هو المقابل لمصطلح «الأصل» (= أصل الوضع أو أصل القاعدة) الذي هو - كما يرى الدكتور تمام حسان - تجريد قام به النحاة ليصلوا بواسطته إلى الاقتصاد العلمي بتجنب الخوض فيه أوابد المفردات، وهي الغاية نفسها التي يرمي إليها «أصل القاعدة». وهذا العدول إما أن يكون مطرداً أو غير مطرد، فإن لم يكن مطرداً سمي «شاذاً» فإن كان فصيحاً فإنه يحفظ ولا يقاس عليه، أما العدول المطرد فإنه يخضع لقاعدة تصريفية. وكذلك الحال بالنسبة للعدول عن أصل وضع الجملة[30]. إذ إن الجملة كلام، والكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع أي المفيد بحكم أصل وضعه، لأن الأصل في الكلام أن يكون لفائدة[31] وأصل وضع الجملة نمط خاص يراعى فيه ترتيب الكلمات وعلاقاتها فضلاً عن أصول أخرى مثل الذكر والإظهار

والوصل والنظام والربط والعامل وغيرها. ويكون الخروج عن أي من هذه الأصول عدولاً عن أصل وضع الجملة. وهذا العدول إما أن يكون مطرداً أو غير مطرد، فغير المطرد يسمى شاذاً أو ضرورة أو قليلاً أو نادراً أو خطأ، في حين أن المطرد يخضع لتحقيق الفائدة ولأمن اللبس، ويخضع لقواعد معينة يتم هذا العدول ويطرد في ضوئها بالإضافة إلى الإطار العام لصناعة النحو، كما يبدو من خلال قواعد التوجيه[32].

والأصل، أخيراً، هو ما جرده اللغويون والنحاة بالاستقراء الناقص الذي أجروه على الكلام الفصيح. من خلال جمع اللغة من أفواه الأعراب ووصف بنية اللغة وتشكلها، ومن ثم الوصول إلى وضع المعايير التي تضبط اللغة وتعصم الألسنة من الخطأ واللحن.

ومن هنا فإن العدول (Ecrat) ما هو إلا استعمال الألفاظ في غير معانيها والخروج بها عن النمط norme أو الدلالة الشائعة إلى الدلالة الطارئة (العدول أو المجاز) ولكن هذا العدول وإن كان اختيارياً فإنه لا يتم بمعزل عن الدلالة. وهذا ما نراه واضحاً في التنظير البلاغي حيث يلح البلاغيون على أن الحقيقة هي الأصل والمجاز هو الفرع، «ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة»[33]. والحقيقة هي الأصل، وهي مشتقة من الشيء المحقق، وهو المحكم، فالحقيقة كما يرى ابن فارس هي الكلام الموضوع موضعه، والذي لا يزايله، «فالحق هو المستقر الثابت الذي لا زوال له، فلما كانت موضوعة على استعمالها في الأصل قيل لها حقيقة أي ثابتة على أصلها لا تزايله ولا تفارقه»[34].

ويرى السكاكي أن الحقيقة هي «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع»[35] وقد قدم اللغويون العرب الحقيقة على المجاز لأنها كالأصل له إذ إن استعمال اللفظ في غير ما وضع له فرع صحة استعماله فيما وضع له. والحقيقة ليست (أصلاً) ولو كانت كذلك للزم أن يكون لكل مجاز حقيقة وليس كذلك[36].

ووصف الألفاظ بالحقيقة إنما هو مستند إلى قضية الدلالة، فالحقيقة اللغوية «هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني، وليست الحقيقة التي هي ذات الشيء أي نفسه وعينه، فالحقيقة اللفظية إذاً هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة»[37] والوضع هو تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني، فوضع الواضع للفظ معناه «إنه جعله مهيأ لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم على الوجه المخصوص، والمفيد بالحقيقة إنما هو المتكلم، واللفظ كالآلة الموضوعة لذلك»[38].

والوضع في المعجم هو الاختلاق والاتفاق والإثبات، فوضع الشيء وضعاً: اختلقه. وتواضع القوم على الشيء: اتفقوا عليه «ووضع الشيء في المكان أثبته فيه»[39]. ومن ثم فإن الوضع اللغوي وفق معطيات البلاغة هو «الإثبات في المكان»، فالبلاغيون - في تعريفهم للوضع قد «صوروا المعنى بصورة الحيز، والدال بصورة المتحيز، كأن الواضع بتعيينه اللفظ لمعنى عندهم يجعل المعنى حيزاً للفظ، إذ بذلك التعيين يستقر في ذلك المعنى ولا يتجاوز عنه إلا بطريقة كاستقرار الشيء في الحيز»[40].

ومن هنا يأتي تعريفهم للدلالة الوضعية اللفظية بأنها «كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع» ويعلق التهانوي على هذا التعريف بأن ثمة أموراً أربعة هي اللفظ والمعنى والثالث إضافة بينهما هي الوضع والرابع إضافة ثانية بينهما «عارضة» لهما بعد عروض الإضافة الأولى وهي الدلالة[41]. ومن هنا يرى الجرجاني أن المواضعة لا يمكن أن تتم إلا على معلوم، فالواضعة كالإشارة مثل (خذ ذاك)، ومن ثم فهو يؤكد على أن المتكلم لا يكون متكلماً «حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت هي عليه»[42]. ومن هنا فإن اللغويين والبلاغيين على حد سواء يؤكدون على أن التفريق بين الحقيقة

والمجاز لا يمكن تحصيله إلا بالرجوع إلى أهل اللغة[43]، وكل ما يذهب إليه البلاغيون العرب في التفريق بين الحقيقة والمجاز يؤول إلى السماع «وحجة السماع تتحقق في الاستعمال، لأن اللفظ عندهم قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز [انظر رأي الرازي في ذلك فيما يأتي من هذا البحث]، والمقصود بالسماع من أهل اللغة أن اللفظ موضوع فيما استعمل فيه، بخلاف المجاز فإنه يوقف عليه بالتأمل في طريقه أو معناه»[44] فالمعول عليه في المجاز هو العلاقة وليس السماع، ولابد لا طراد العلاقة الآلية التي تقوم عليها نظرية الوضع من أن يدل الشيء بنفسه على شيء عين له الشيء الأول، والدال هو الموضوع، والمدلول هو الموضوع له، وتعيين الأول بإزاء الثاني هو الوضع، «فالدلالة رابطة مخصوصة بين اللفظ والمعنى مترتبة على رابطة أخرى بينهما هي الوضع إلا أن الأولى قائمة بمجموعهما والثانية بالوضع، وإذا انتفت الدلالة انتفى الوضع...»[45]. ومن هنا يعرف الجرجاني الحقيقة بقوله «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع - وإن شئت قلت: في مواضعة - وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره فهي حقيقة»[46]. والواضع هنا ليس الواضع الأول للغة والمواضعة ليست هي المواضعة الأولى ولذا فهو يعرف المجاز بقوله: «كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز»[47] ويلمح من هذا التعريف أن عملية التحول تنطوي على تجدد المواضعة، وذلك إن الدلالة الوضعية تتطور مع الزمن، بل ربما يتحول المجاز إلى وضع جديد، و«استئناف الوضع» يقطع سلسلة التحول ويصير المجاز فيه حقيقة. وإدخال «ال» الواضع «يدل على أن الوضع عملية إبداعية تعتمد الوعي لإنشاء المخاطب الأدبي، ومن ثم «يقودنا كل هذا إلى خروج المجاز من نطاق العملية

الاصطلاحية الخالصة، لأنه لا يخضع بحال لمسائل القياس والاطراد، وهو ما يعني اتكاؤه على التحول المتجدد الذي يحتاج إلى حدة الذهن وقوة الخاطر - كما يقول عبدالقاهر - وهو ما أكده ابن الأثير عندما اعتبر توسعات المجاز من ابتداع الأدباء وليس من أوضاع اللغة»[48].

والمجاز فعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه، وقد نقل إلى الكلمة الجائزة أي المتعدية مكانها الأصلي أو الكلمة المجوز بها، على معنى أنهم جازوا بها مكانها الأصلي. وعلى هذا أكثر البلاغيين كما رأينا من خلال تعريفاتهم. ولكن ثمة رأياً مرجوحاً - وله في هذا البحث ما يبرره - وهو كون الكلمة محلاً للجواز، وبهذا الاعتبار يكون الأصل في قولهم جزت المكان: سلكته ووقع جوازي فيه لا بمعنى تجاوزته[49] ونحن نختار الرأي الأخير استناداً إلى مبررات سنسوقها في محلها من هذا البحث إن شاء الله.

والعدول عن الحقيقة إلى المجاز لا يتم بمعزل عن الدلالة، فالأصل في إطلاق الكلام أن يكون محمولاً على الحقيقة لأنها أصل الوضع «ولا يعدل إلى المجاز إلا لدلالة»[50] ولا يكتفي عبدالقاهر الجرجاني بكشف العلاقة بين اللغة والاصطلاح في اشتقاق لفظ المجاز بل يحدد العلاقة بين الأصل والفرع في عملية العدول عن أصل اللغة، أو النقل الذي يثبت إرادة المجاز لهذا اللفظ أو ذاك دون الاستعمال الحقيقي، فيقول «ثم اعلم بعد: أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما نقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله فيه»[51] والمقصود من العلاقة بيان الارتباط كعلاقة المجاورة وغيرها، ومن ثم فإن «العلاقة بمثابة الجسر الذي يربط ضفتي الحقيقة والمجاز ويسمح لك بالعبور من جانب إلى آخر. والعلاقة هي السبب الداعي للعدول عن الحقيقة إلى المجاز»[52]. ولذا ألح البلاغيون

على القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي في اللفظ المستعمل في المجاز، ومن ثم فإن دلالة المجاز دلالة عقلية في حين أن الحقيقة دلالتها وضعية[53].

والذي يشي به كلام الجرجاني السابق أن اللفظ باق على حاله وليس بمنقول، وهو ما أكده صراحة في موضع آخر حيث يرى أن العادة قد جرت على التفريق بين الحقيقة والمجاز بالتعويل على حديث النقل، وهذا «تجوز في معنى اللفظ، لا اللفظ»، لأن النقل للمعنى دون اللفظ مثل قولنا: هو أسد، ففيه معنى التشبيه. وهذا الحكم في الاستعارة والمجاز أيضاً[54].

وهذا ما يؤكد أن اختيارنا لكون الكلمة محلاً للجواز لم يكن ترجيحاً من غير مرجح، بل هو مستند أساساً للتنظير والإجراء البلاغي على حد سواء. ناهيك عما سيتضح لنا من خلال هذا البحث أيضاً.

وإذا كان العدول مشروطاً بالقرنية المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي في اللفظ المستعمل في المجاز. فإن اللفظ لا يفارق أصله ومن ثم يكون أصل الوضع باقياً على معناه اللغوي، والنقل إضافة لغوية جديدة في معنى جديد، وبهذا يبدو «أن المجاز يتضمن عملية تطوير لدلالة اللفظ المنقول المعنى، وتحميله المعنى المستحدث بما لا يستوعبه اللفظ نفسه لو ترك وأصل وضعه الحقيقي»[55].

ومعالجة قضية العدل لا يمكن أن تتم بمعزل عن الدرس اللغوي لقضية الدال والمدلول، على اعتبار أن الدلالة الوضعية هي الأصل الذي تندرج تحته كل الألفاظ (= الدالات) ولكن العرب ميزوا، داخل الدلالة الوضعية، أصنافاً تفيد في فهم تركيب العلامة (= الإشارة) وهذا التمييز يستند إلى كمية الموضوع والموضوع له، وكمية الجانب الملحوظ به كل منهما[56].

ويرى الجاحظ أن الناس يضعون من الألفاظ ما يكفي لحاجيات حياتهم، ومن ثم فنحن نطور لغتنا، وتتطور بالسرعة التي يتطور بها مجتمعنا. ويرى أن الألفاظ محدودة معدودة في اللغة يمكن حصرها ولذا نضطر للاستعانة بالمجاز والاشتقاق والتعريب والنحت[57]. ولا أدري كيف حكم الدكتور مهدي السامرائي بأن الفخر الرازي هو أول من أشار إلى مفهوم «الاستعمال»[58] في حين نرى أن اللغويين والبلاغيين العرب قبل الرازي قد أشاروا إلى ذلك، كما لمحنا شيئاً من ذلك في تعريفاتهم للحقيقة والمجاز على حد سواء؛ فالمعاني عند الجاحظ موجودة في الذهن، ولكنها تحيا بالاستعمال والإخبار عنها، فهي موجودة بمعنى معدومة «... وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها»[59].

ومن هنا تصبح (المواضعة) منطقة محايدة، ولذا فهي ليست من مهمة المحلل البلاغي، وإذا تعامل معها، فبوصفها خلفية وهمية لقياس درجة الانحراف، أو لرصد اهتزاز علاقة الدال بالمدلول. وهذا الانزياح أو الاهتزاز في العلاقة لا يمكن إدراكه إلا في السياق التركيبي ودخول المفردة فيه[60].

ومن هنا يثير الجرجاني فكرة التركيب والدلالة، في نظرية النظم، من حيث يرى أن الجملة هي الوحدة الدلالية الأولى، ولذلك فهو يميز بين اللغة والكلام من خلال النظم، ومن ثم فهو يعيدنا إلى مفهوم اعتباطية الإشارة الذي شرحه دي سوسير، وأن السياق أو النظام هو الذي يجعل المرء يلتقط الإشارة من خلال وجودها فيه[61]. فالمعاني الذهنية مستورة خفية في أذهان الناس، و«موجودة بمعنى معدومة» كما نقلنا عن الجاحظ قبل قليل، «وأن عملية استكشاف المعاني وتعليق الألفاظ بها هو تخصيص «لوظيفة اللغة» إذ إن المعاني قبل أن تتشكل وتلبس لبوس العلامة «موجودة بمعنى معدومة» ومن هذه المنزلة بين المنزلتين

«الكون الصريح والعدم الصريح» وجدت الألفاظ سبيلاً إلى المعاني وتعلقت بها على هيئة ما... وتجددت وظيفة اللغة باستكشاف عالم المعاني وإحيائه، بالوضع والعرف، والتطابق بين الحاجة ومؤداها الصوتي»[62].

فالمعنى النفسي هو الذي يشكل الدال، في حين أن الصياغة البلاغية، أو نظم المفردة في سياق، هو الذي يشكل المدلول، وعلى هذا يقرر البلاغيون أن الارتباط بين اللفظ والمعنى هو ارتباط الدلالة وهي محكومة بالوضع، ولذا فإن وصف الكلمة بالحقيقة أو بالمجاز يقتضي الوقوف على كيفية التعلق الدلالي، أي الإقرار بثبوت معنى معين للفظ؛ «لأنا إذا وصفنا الكلمة المفردة بالمجاز كقولنا «اليد» مجاز في النعمة، عنينا بها أنها في أصل الوضع للجارحة، ليس أمراً عقلياً بل وضعياً، فإزالتها إلى النعمة إزالة لحكم وضعي، فلا جرم كان المجاز لغوياً»[63].

ومن هنا كان الجرجاني قد قرر أن «معنى المعنى» هو الناتج الطبيعي لعملية النظم أو التركيب، لأن النظم هو توخي معاني النحو، والمعاني المحتذاة هنا هي المعاني النفسية، ولذا فإن «الإثارة الذهنية [كما يقول ليو سبيتزر Leo Spitzer] التي تنحرف عن المعتاد القياسي في حياتنا الذهنية لابد وأن يكون لها انحراف لغوي مرافق عن الاستعمال العادي»[46] والاستعمال العادي للغة ما هو إلا ما يصطلح عليه بالعرف اللغوي عند العرب والذي يعد الانحراف عنه عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز. ولذلك فإن النقد الحديث يرى أن المجاز صورة من صور الانحراف الأسلوبي أو الانزياح[65] Diviation.

ومن هنا نفهم وضع علماء اللغة العرب نماذج العدول في أبواب علم البيان، لأن علم البيان - كما يرى الجرجاني - يبحث في «معنى المعنى»، أي في تعلق المدلول الأصلي بالمدلول المجازي[66]. فاللفظة

موضوعة أصلاً بالمطابقة لمدلول أصلي يحيل بدوره على مدلول آخر. ولتعيين العلاقة بين المدلول الأصلي والمدلول المجازي، انطلق علم البيان من النسب القائمة بين آية مجموعتين من الصفات أو من الأجزاء المكونة للمدلولات، وهذه النسب هي[67]:

1 - المساواة: وهي اتحاد المدلولين الأصلي والمجازي، وتكون الدلالة دلالة المطابقة (= الحقيقة).

2 - الخصوص المطلق: ويكون بإطلاق العام على الخاص، والجزء على الكل وتتضح هذه النسبة في المجاز العقلي.

3 - العموم المطلق: ويكون بإطلاق الخاص على العام والكل على الجزء... وهو من المجاز العقلي.

4 - العموم والخصوص من وجه، وتمثل هذه النسبة الاستعارة اعتماداً على التشبيه.

5 - التباين: ولا اشتراك فيه بين المدلولين، ولذلك وجب تعيين علاقات إضافية بينهما حتى يصح الانتقال من المدلول الأصلي إلى المجازي. وهو ما يمثله المجاز المرسل.

فدلالة المطابقة خارجة من دائرة البيان، لأن المعنى فيها لا يقبل التفاوت في الوضوح والغموض، ولكن المتلقي عالماً أو جاهلاً بها، فإن كان عالماً لم يكن ثمة تفاوت، وإن كان جاهلاً انتفت آنئذٍ الدلالة[68].

والحقيقة بما هي كذلك، تمثل منطقة وسطى بين (درجة الصفر) و(درجة الانحراف) وإذا علمنا أن ما يسميه بارت (درجة الصفر) «يشير بالذات إلى خلو اللغة من العلامات والإيحاءات والفروق المميزة بين الكلمات»[69] وتذكرنا أن الدلالة مرتبطة بالوضع، فإن هذا القول لن يجانب الصواب؛ «إذ إن الوضع يقتضي وجود الدوال في حالة انتظار لعملية الوضع أولاً، ثم الاستعمال ثانياً، وهذا المستوى يمثل

درجة الصفر التي غادرها البلاغيون سريعاً إلى مرحلة (الاستعمال) وفيها يمكن القول (بالحقيقة)، ثم منها يأتي التحول إلى (المجاز) أو الانحراف. أي أننا نواجه بعدة تحولات لكي نصل إلى الأداء المجازي»[70].

ومن هنا يتضح لنا بما لا يقبل الشك أصالة البحث البلاغي العربي في معالجة هذه القضية المهمة، والتي شغلت مساحة واسعة في الدرس اللغوي والنقدي الحديث، انطلاقاً من أن المبدع يكتسب سمة أسلوبية خاصة به؛ لأن الأسلوب هو مجموعة من الأنساق اللغوية القابلة للمقارنة مع النسق اللغوي، وهذه الأنساق تشكل انحرافاً عن الاستعمال العادي انطلاقاً من غاية أو غرض جمالي في الأساس[71].

نظرية الانزياح:

تعلو الأسلوبية باللغة في معناها الدقيق، لأنها تهتم بالعمل في كليته، فالأسلوب انزياح لساني يتناسب مع بعض الانحراف عن القاعدة، وتتحدد اللغة الشعرية في دراسات علم الأسلوب «على أساس أنها ابتعاد عن القاعدة المألوفة وكسر لها وانحراف عن سلبيتها»[72] ولا شك بأن هدف الأسلوبية اللسانية هو التوضيح والتفسير ودراسة طبيعة المقتضيات التي تتحول فيها العناصر اللغوية إلى أدوات أسلوبية، فضلاً عن اهتمامها بطبيعة العلاقة بين الظواهر الأسلوبية والمؤثرات الخارجية آخذة بنظر الاعتبار أن الوسائل الأسلوبية بكل ما فيها من احتمالات وإمكانات خاصة بها تلتقي في **الخروج على الاستعمال اليومي** ووجوب **أدائها دوراً تعبيرياً** يدخلها في الميدان المعجمي والميدان التركيبي[73].

ويرى فاليري ومن ثم تابعه في ذلك بريتو وبالي أن الأسلوب

انزياح بالنسبة للقواعد، وهو يصدر مباشرة عن التميز الكلاسيكي بين اللغة والكلام. والنمط الذي ينزاح عليه الشعر هو (الاستعمال). وهو ما عوضه ريفاتير Riffatere بـ (السياق الأسلوبي) فيكون هذا السياق حاضراً في النص باعتباره الخلفية التي حدث الانزياح عنها. ومن ثم فقد عكس ريفاتير مواقع حدوث العدول فحوله من محور الاختبار إلى محور التوزيع «ولما كان عمل الاستعارة، عند كوهن (وهي مظهر من مظاهر الانزياح) يقع من الكلام على محور الاختبار فيه أي مقابلتها بما ليست هي منه، كان عدول الكلام الشعري عدولاً يقع على مستوى الاختبار أي بمقابلته بما ليس هو منه في المستويات الصوتية والتركيبية والدلالية»[74].

والانزياح يكون خرقاً للقواعد حيناً ولجوءاً إلى ما ندر من الصيغ في أحيان أخرى - كما يرى ريفاتير - والأول بلاغي في حين أن الثاني لغوي أسلوبي. وتتجلى نظرية الانزياح في خرق الشعر لقانون اللغة وإعادة بنائها من جديد وهذا ما يفرقه عن اللامعقول؛ لأنه محكوم بقانون يعيد تأويله مرة أخرى. وهذا ما سماه كوهن بعرض الانزياح، ونفي الانزياح[75]. وهذا ما يعني «أن المعنى الأول لا يناسب السياق بل يكسره ويجعله محالاً، أما المعنى الثاني فيرده إلى حظيرة الإمكان والانسجام، فعدم التناسب خروج على قوانين الرمز اللغوية وهي عملية تقوم على المحور السياقي، والمجاز بأنواعه خروج على شفرة اللغة ويقع على المستوى الدلالي، وكلتا العمليتين انحراف ولكن الانحراف الثاني يصحح الأول ويعيد للسياق تماسكه عن طريق المجاز، بل يجعله أقوى وأكثر أداء لوظائفه الشعرية»[76] وهذه الحركة هي التي تمثل المحور الأساسي للصورة الشعرية، ومن ثم فإنها تمثل شعرية الشعر وخاصيته المتميزة. ولكن الانزياح - كما يرى منظره جان كوهن - ليس انزياحاً فوضوياً، وإنما هو محكوم بقانون يجعله مختلفاً عن اللامعقول. ومن ثم

فهو الشرط الضروري لشعرية النص الأدبي[77]. في حين أن (اللامعقول) في العرف النقدي هو سمة تابعة لفلسفة العبث أو اللاجدوى، وهو خرق لما يقره العقل فضلاً عن أن كوهن نفسه يميز بينهما انطلاقاً من تقسيمه لما هو شعري إلى زمنين: عرض الازنياح، ونفي الانزياح. فالانحراف الأسلوبي يعرض وينفي، بينما يكتفي اللامعقول بالعرض دون النفي «فكأن الانحراف عمل إيجابي أداته سلبية»[78].

وتقوم نظرية الانزياح عند كوهن على اعتبار أن الشعر «نضال ضد اعتباطية الدال» في حين أن الخطاب العادي والنثري يقومان عليها، ومن ثم يكون الشعر مروراً من الدلالة التصريحية (= المطابقية) إلى الدلالة الحافة (= الالتزامية)؛ ومن ثم أيضاً هو **قتل للدلالة** الأولى التصريحية و**بعث للدلالة** الثانية الحافة مع **إقصاء** تام للدلالة التصريحية؛ حيث يصبح المدلول الثاني وحده هو الذي يشتغل ويمتلك الدلالة؛ لأن الدلالة المفهومية، التي هي قوام الكلام العادي، والدلالة العاطفية، التي هي قوام الشعر، هما ضدان لا يجتمعان، فالشعر أساسه الدلالة الحافة. كما أن العلاقة بين الدال والمدلول الأول تقوم على المفهوم، في حين أنها بين الدال والمدلول الثاني تقوم على الصورة؛ ومن ثم تكون اللغة الشعرية عبوراً من المفهوم إلى الصورة[79].

وهنا يجب الأخذ بنظر الاعتبار أن (بالي) هو أول من توقف عند فكرة نظام الوسائل التعبيرية، عندما فصل الجانب الفكري (= التعبيري) في الوسيلة اللغوية عن الجانب العاطفي/ الوجداني. ورأى أن الثاني يشكل محور موضوع الأسلوبية؛ لأن ما يجب أن يدرس أو يحلل فيه هو نظام الوسائل التعبيرية[80] فالتأثير الأسلوبي عند ريفاتير يعتمد على مفاجأة القارئ (= المتلقي) ومن ثم فقيمة كل خاصية أسلوبية تتناسب مع جدة المفاجأة التي تحدثها تناسباً طردياً

حيناً بحيث كلما كانت غير متوقعة كان وقعها أعمق في النفس، وتناسباً عكسياً مع تواترها أحياناً أخرى، إذ كلما تكررت في النص ضعفت مقوماتها الأسلوبية وفقدت تأثيرها في المتلقي تدريجياً[81]. ومن هنا يتضح لنا الفرق بين أسلوبية ريفاتير العاطفية وشعرية كوهن إذ يتمحور تحديد الانحراف في الأولى من خلال القارئ (= المتلقي) في حين يكون المحدد في الثانية هو اللغوي، فالانزياحان - حسب كوهن - متكاملان، لأنهما لا يتحققان على المستوى اللغوي نفسه. فالمنافرة خرق لقانون الكلام يتحقق على المستوى السياقي. في حين أن التعبير المجازي خرق لقانون اللغة يتحقق على المستوى الاستدلالي، فالاستعارة هي الانزياح الأساسي والضروري، في حين أن الانزياح السياقي (= عرض الانزياح) هو الذي يستثير العملية الاستعارية وهو انزياح ثانوي إذا ما قورن بها[82] وقد قلنا قبل قليل إن الانزياح لا يتم في اللغة بلا ضابط أو قانون، لأنه أساساً يسعى إلى رأب الصدع الذي تحدثه اللغة المفهومية في الخطاب؛ ومن ثم مقولة الانزياح تفترض مقياساً يتحدد به هذا الانزياح وتعرف به درجته، ويتحدد بالرجوع إلى القاعدة اللغوية وأساسيات الوضع، ومن ثم فقد «أوجب بعض الأسلوبيين أن يكون الانحراف مقصوداً غير عفوي وأن يكون شاملاً للبنيتين العميقة والسطحية في وقت واحد»[83] ولا يكون الانزياح مقصوداً، إلاَّ إذا كان المتكلم (= المرسِل) واعياً مختاراً لوسيلته الأسلوبية عن قصد «فكل حالة من الوعي أو القصد تفترض إذاً وجود فاعل وموضوع يؤلف كلاهما الآخر، ويظهران في صيغة الفعل والبنية»[84] وحين يعد الأسلوب اختياراً، فإن المستوى الإنتاجي في الفعل اللغوي هو الذي يكون موضوعاً للدراسة والتحليل، لأن الاختيار يمثل نشاطاً جزئياً في هذا الفعل الذي تثبت فيه طريقة التعبير، من خلال تطوير البدائل اللغوية وتنميتها؛ مع الأخذ بنظر الاعتبار «أن الاختيار في حقيقته

يبقى في دائرة ما قد حُدِّد استعماله ونُظِّم»[85] ومن ثم فإن المقياس الذي يتحدد به الانزياح وتقاس به درجته يأتي من اللغة باعتبارها المعيار أو القدرة اللغوية التي يستند إليها الخطاب (= الكلام بالمفهوم السوسيري).

وهذا الفهم لنظرية الانزياح يضعنا مباشرة أمام الجهد البلاغي العربي في التنظير لقضية العدول وهو ما أشرنا إليه فيما سبق وكأنا مع ذلك الجهد قد استبقنا الزمن. لكن يبقى مع ذلك لكل مشروع خصوصياته وتميزه على مستوى آليات البحث وإن كانت النتائج متقاربة.

المجاز بين العدول والانزياح:

1 - ربط البلاغيون العرب الدرس اللغوي بالدلالات، ويتضح ذلك في ربط الجرجاني الدلالات البلاغية بمعاني النحو؛ باعتبار التراكيب لا المفردات حيث «لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار **بمعانيها إلى معان أخر**»[86] ويتبنى الرازي فكرة النظم ويشير إلى ذلك صراحة بقوله: «وعبَّر «الشيخ» عما قلنا بأن قال: ها هنا عبارة مختصرة وهي أن نقول: المعنى والمعنى، ونعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، وهو الذي يفهم منه بغير واسطة، و**بمعنى المعنى**، أن يُفهم من اللفظ معنى، ثم **يفيد** ذلك **المعنى معنى آخر**، ثم قال واعلم أن الكناية والمجاز والتمثيل لا تقع إلا في هذا القسم»[87].

ويُقسم الجرجاني الدلالة على ثلاثة أقسام: 1 - الدلالة الوضعية (الوضع). 2 - الدلالة العقلية. (علاقات السياق في الجملة). 3 - الدلالة التأويلية (المجازية)[88].

وقد حاول البلاغيون العرب ربط المستوى السطحي بالناتج الدلالي: طبيعة الدلالة المعجمية وكيفية انتهاكها، مما أدى إلى معالجة موضوعية لعمليات العدول سواء أكان محدوداً في الدال أو موسعاً في التركيب ويمثل ذلك الجرجاني على وجه الخصوص وهذا ما يتضح في قوله إن دلالة علم البيان دلالة عقلية[89]. ومن ثم تصبح البنية السطحية انعكاساً ضرورياً لبنية العمق؛ فالبنى اللغوية الأربع (الصوتية، المعجمية، التركيبية، الدلالية) كلها مترابطة؛ والأخيرة «هي ما يفرزه السياق من معاني عناصر الجملة مجتمعة في نظام واحد، والعلاقة بين هذا الناتج الدلالي وتركيب الجملة هي علاقة وجود، إذ لو تغير نظام التركيب تغيرت الدلالة تبعاً لذلك التغيير، مما يجعل قيمة هذه البنى الأربع ترتكز على صورتها القائمة...»[90] وهذا ما يلائم نظرية النظم وخصوصاً الظاهرة البلاغية المتكونة من تحول المعنى الاصطلاحي إلى دلالة جديدة، وهذا هو سر المجاز كما يراه الجرجاني؛ فدلالات اللغة تتولد من المجاز كتحول لغوي كما يرى التفكيكيون، وهو ما يسميه الجرجاني بـ (الغرض) وهذا لا يتم إلا بعد تحقق التركيب الدلالي في النص، والتركيب يساوي (البنية) عند التفكيكيين. والجرجاني يركز على باطن الدلالة بمقابل ظاهرها، ومن ثم فـ (معنى المعنى) يساوي دلالة (الغياب). وأخيراً فإن تركيزه على التأثير حيث تتمايز الجمل بأثرها الجمالي الناتج من التركيب، وهذا يساوي (الأثر) عند التفكيكيين[91].

وإذا عرفنا أن البنية العميقة تشتمل على المكون الدلالي، في حين أن البنية السطحية تشتمل على المكون الصوتي، وهذان المكونان هما مكونان تفسيريان؛ يقدم الأول التفسيرات الدلالية إلى البنى العميقة، ويقدم الثاني التفسيرات الصوتية إلى البنى السطحية؛ ومن ثم تجمع القواعد بين التفسيرات الدلالية والصوتية؛ فالبنية العميقة هي

النواة الأولى للتركيب وهي التي تشكل البنية السطحية[92]. وكذلك الحال عند الجرجاني؛ فالمعنى لا يأتي أولاً بل الأولوية مقصورة على معنى المعنى؛ لأن الدال هو الأول في النطق في حين أن المدلول هو الأول في الذهن، وكذلك معنى المعنى أو المدلول الثاني أو المجازي هو الأول باعتباره النظم أو التركيب[93].

ويقتضي تتبع المظهر الدلالي في الخطاب الأدبي تقسيم علاقاته إلى مجموعتين كبيرتين وعامتين: 1 - علاقات حضورية (= علاقات تشكيل وبناء وتوال للأحداث): وتدل الكلمات فيها بسببية معينة في علاقاتها. 2 - علاقات غيابية: وهي علاقات «معنى وترميز» وتدل الكلمات فيها بالاستحضار والاستدعاء[94]. فلا يمكن للعلامات اللغوية أن تكون ذات قيمة دلالية في نفسها، بل تكتسب هذه القيمة من خلال الإحالة إلى المرجع الذي هو حاصل الجمع بين الصورة السمعية أو البصرية (= المقروءة) وبين المفهوم أو التصور الذهني، وهو ما تؤديه العلامة كلها ويسمى بالمرجعية؛ ومن ثم لا تكون المرجعية محكومة بمطابقة الدلائل لمحتوياتها فقط، وإنما بقوانين إنتاجية الخطابات وممكناتها، أي أن الكلام ينتقل - حسب سوسير - من المستوى التصريحي إلى المستوى الإيحائي[95]. ولما كانت العلامة هي (الكل المتألف من الدال والمدلول) فالدلالة ما هي إلا «علاقة» تتحقق من تأليف هذين العنصرين. وهذا ما يمثله المفهوم الورقي للغة عند سوسير؛ فلا يمكن تمزيق وجه هذه الورقة دون تمزيق ظهرها؛ ومن ثم لا يمكن القضاء على الدال دون القضاء على المدلول أو بالعكس[96] والدال ما هو إلا «رمز» يشير دائماً إلى ضرب من الغياب Absence، لكنه يملك «وحدة» تعبر عن انتسابه إلى ذلك وحيدة. ومن هنا تسعى التفكيكية إلى تعويم المدلول واستحضار المغيب بحثاً عن تخصيب مستمر للمدلول على وفق تعدد قراءات الدال، مما يفضي إلى لانهائية الدلالة؛ إذ يرى

دريدا أن اللغة تؤدي وظيفتها من خلال مبدأ «التفاضل» والتباين، أو الاختلاف الذي هو امتداد لمفهوم سوسير عن التقابلات المتباينة، فمفهوم الكتابة عند دريدا يعيد المرء إلي الكلمة الملفوظة ويولد انفصالاً عن الكتابة. وفي المقابل فإن الكلام يعني فعلاً سبقياً ذا دلالة؛ لأن الكتابة واللغة أيضاً عمليتان إنشائيتان، ومن ثم فهما إنتاجيتان. ويأتي تأسيس دريدا لمقولة الحضور والغياب انطلاقاً من مفهوم الاختلاف، مما يؤدي إلى أن ثمة بناء وهدماً متواصلين، وصولاً إلى تخوم المعنى. ومن هنا وجه نقده لسوسير لأنه وقع في اتجاه مركزية الكلمة، وأسس الحضور فيها بوصفها نقطة الإحالة الأصلية[97].

وكانت فلسفة هيدجر قد وصلت في الفصل بين الدال والمدلول إلى أبعد نقطة ممكنة يقرب العلامة في الوقت نفسه من المتلقي إلى أقصى درجات الإمكانات؛ ولذلك فاللغة عند هيدجر تسبق الكينونة. فالوجود يعلن حضوره في اللغة التي تخفيه في علاماتها. أي أن الشعر يجسد حضور الوجود وغيابه في آن واحد. لكن ذلك يصطدم بحائط التقاليد التي تحجب الحضور الذي لا يتحقق إلا بالغياب. ومن ثم حدثت فجوة بين الدال والمدلول تحولت إلى شك في الآراء التقليدية عن الكينونة والوجود والحقيقة واللغة والأدب[98]. هذه الفجوة تتحول في مآل الأمور إلى **حاجز يقاوم الدلالة**. ومن هنا ترى التفكيكية أن المدلول - في ظل وجود تلك الفجوة والمدلولات المراوغة - لا يكتسب دلالة إلا بإحالته إلى مدلول آخر؛ ولذا حطم (لاكان وحدة العلامة اللغوية (= دال/ مدلول)؛ والذي يحدث في ذلك الكسر الاعتيادي هو «عملية تزحلق مستمرة للمدلول تحت الدال»[99]. ولذا يرى دريدا (وبارت أيضاً) أن المهم هو اللعب الحر للمدلولات؛ لأن التمركز المنطقي Logocentrism يعني بوجود سلطة مركز خارجي يعطي الكلمات والأفكار والأنساق معناها ويؤسس مصداقيتها وموقف دريدا منه يمثل

عنصر ربط واضح بين ثنائيتي (الاختلاف/ التأجيل) و(الحضور/ الغياب)؛ ومن هنا يأتي اختلاف دريدا هو هوسرل «بأن أفق الغياب هو أفق خلفي للحضور. وبرغم أن طرفي الثنائية لا يكون لهما حضور متزامن داخل الوعي، إلا أن حضور أحدهما أمام الوعي يؤدي إلى استدعاء الآخر الغائب»[100] فالإشارات (تعوم) سابحة تغري المدلولات إليها لتنبثق معها، وتصبح (دوالاً) أخرى ثانوية متضاعفة ليجلب إليها مدلولات مركبة؛ ومن ثم تتحرر الكلمة لتكون (إشارة حرة) لتمثل حالة (حضور) في حين يمثل المدلول حالة (غياب)، لأنه يعتمد على ذهن المتلقي لإحضاره إلى عالم الإشارة[101].

2 - يقوم الخطاب اللغوي العربي على رؤية أساسية لعلاقة الدال بالمدلول؛ إذ إن هذه الرؤية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الرؤية الغربية لهذه العلاقة. إذ حد الفكر النقدي/ البلاغي مصطلح البلاغة بـ (مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته) - كما ذكرنا في بداية البحث - وتتجاذب بنية هذا الحد متضادتان: 1 - **الكلام المنتج**. 2 - **الغرض** (= **المقام**) ويتبدى واضحاً هنا تأثير الجرجاني الأشعري الذي يضمر في نفسه تقديمه للكلام النفسي إيماناً منه بقِدَم الكلام/ المعنى، لا حدوثه كما يرى المعتزلة. ومن ثم فإن الغرض/ مقتضى الحال هو السابق (= الذي يجب أن يطابَق). في حين أن الكلام (= اللفظ المنتَج) **يأتي تابعاً**، ومن ثم يجب أن يطابق الغرض (= الكلام النفسي). فإذا ما عدنا إلى نظرية النظم لوجدنا أن الجرجاني يلح أيما إلحاح على تقديم المعنى (= الكلام النفسي) كما رأينا فيما سبق.

ولكن وجه الغرابة يكمن في أن المدونة النقدية العربية - منذ حضورها الفعلي في عالم تشكيل الخطاب الثقافي العربي الإسلامي - قد دأبت على الخضوع لسلطة الدال، تساوقاً مع العقلية العربية/ البدوية التي لا يكاد يجذبها إلا الحسي (= الثابت/ الحاضر) في حين

أن ما سواه يعد خيالياً طارئاً/ غائباً. ومطالعة الأدب الجاهلي تثبت ذلك إذا اعتمد الجانب الحسي في التصوير والوصف، واهتم بالتشبيه والمماثلة. وكاد يبتعد عن التأمل العقلي حتى في القضايا الوجودية، كقضية الموت مثلاً؛ فكان موقفه منها - في أغلب الأحيان - موقفاً تقريرياً مأساوياً[102]. ومن ثم فالعقلية العربية كانت قائمة على الرواية لا الاستدلال. واهتمام البلاغيين بالدال وإهمال المدلول، كان بسبب من أن الدال مأخوذ بالرواية لا بالاستدلال وأهملوا المدلول لأنه غير خاضع لمقاييس الرواية، بل هو أمر عقلي. ناهيك عن أن بنية الفكر قد أكدت على أن «الوجود» و«الكينونة» ما هما إلا حضور وسكون أو استقرار؛ ومن ثم فإن الوجود ما هو إلا هذا «الوجدان» أي حضور الشيء أمام الحس[103]. والإبداع عند أغلب النقاد والبلاغيين كان يساوي «القديم»، والإبداع يعني الأفضلية، والأفضلية بالتالي للقديم الذي يصبح أصلاً يجب أن يتَّبع. ولكن الإبداع لا يخضع لبنية بل هي تخضع له لأنه يخلقها، والبنية ما هي إلا مصطلح إجرائي للإبداع. فإذاما خضع الإبداع لبنية مسبقة فلا يصح آنئذ إطلاق صفة الإبداع عليه.

وهذا متأت من أن الاتجاه البياني في العقل العربي ينظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين أو مستقلين نسبياً، والنشاط العقلي داخله وحيد الاتجاه: يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى؛ ومن ثم فقد أدى هذا الاتجاه إلى النظر في الجزئيات والاهتمام بها على حساب الكليات كما هو الحال عند النحاة واللغويين. فمضمون نظرية النظم الجرجانية كامن في أن الأساليب البلاغية العربية تجعل المتلقي يساهم في إنتاج المعنى المقصود بواسطة عملية استدلالية ينتقل فيها من خلال اللفظ ومعناه المتعارف عليه، إلى المعنى الذي يقصده المتكلم (= معنى المعنى) واللفظ لا يعطي هذا المعنى، بل هو دليل وأمارة عليه. ومن ثم

فهو بمثابة «الحد الأوسط» الذي بدونه لا يمكن الانتقال من المقدمات إلى النتائج؛ فاللفظ عنصر أساسي وضروري في العملية البيانية؛ لأن البيان لا يكون بالفكر وحده، بل يتوسط اللفظ كـ (**نظام خطاب**) يدل على نظام العقل، يطابقه ويحتويه، ومن ثم أفضى قدم المعاني النفسية إلى تقييد التأويل بالمواضعة اللغوية؛ فأصبحت اللغة السلطة المرجعية المحددة للفكر، وقولها هو الفصل؛ ومن ثم يصبح اللفظ ذا قيمة ميتافيزيقية بذاته، «مما يفسح المجال واسعاً لتسويد اللغة على الفكر واللفظ على المعنى ونظام الخطاب وعلى نظام العقل، والكل بمعنى واحد»[104].

فالخطاب اللغوي سواء النحوي أو المعجمي قائم على الاهتمام بالدال ومفارقة المدلول، وهذا واضح عند المعجميين بصورة خاصة؛ فعمل الخليل في نظرية التقاليب ما هو إلا تمثيل حي لذلك، إذ حاول جاهداً أن يصل إلى **إحصاء** ما يمكن أن يتشكل من ألفاظ (= دالات) من أحرف اللغة استناداً لمقولة الأصل الثلاثي للكلمة، على اعتبار أن هذه الأجزاء أو الدوال الصغيرة (= الحروف أو الأصوات) لا إشكال في عدم وقوع العدول فيها[105] فضلاً عن أنه - في تقويمه لهذه الأشكال المتولدة من الحروف - قد قسمها إلى قسمين: «**مستعمَل**» و«**مهمَل**» فالمهمل إنما سمي مهملاً لعدم كونه دالاً، لا لأنه لا مدلول له في الأساس. والمستعمل ما هو إلا كونه دالاً، وهذا واضح. ومن هنا فإن الألفاظ التي أتى بها ابن أحمر الباهلي سميت **مرتجلة** لا لأن مدلولاتها جديدة، بل لأن هذه المدلولات **لا تؤدى بهذه الدوال**. ومن ثم **فالدوال** هي المرتجلة أو المخترعة كما أشار ابن جني[106].

أما عند النحويين فإن التأمل في كتب النحاة وفي خلافاتهم وفي الأصول التي استندوا إليها يجعلنا أمام نتيجة واحدة وهي الاهتمام بالدال ومفارقة المدلول، وهذا ما ذكرناه فيما سبق بخصوص أصل

القاعدة، والعدول عنه. وهو ما يتضح في **قواعد التوجيه** بصورة خاصة.

ويظهر اهتمام اللغويين العرب بالدال أكثر من المدلول في تمسكهم بمسألة الوضع اللغوي، إذ إن التعبير المجازي هو عدول عن الحقيقة إلى المجاز، ولكن هذا العدول لا يكون بإغفال الدال وتناسيه بل يكون المدلول الحقيقي دالاً لمدلول مجازي وهذا يتضح في مقولة الجرجاني في المعنى ومعنى المعنى.

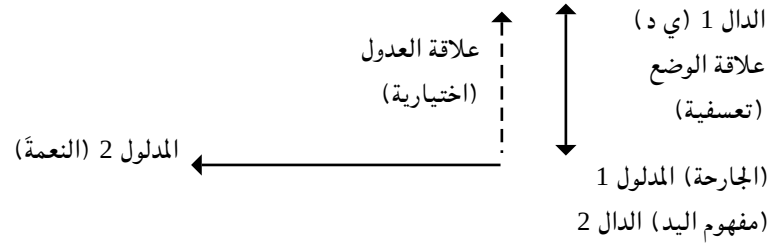
أما الرؤية الغربية لعلاقة الدال والمدلول، فإنها مخالفة لذلك؛ فمما يغمز به الفكر الغربي عموماً هو هذا التمركز المنطقي Logoccenterism الذي أظهره جاك دريدا في استراتيجيته التفكيكية والذي كان موجهاً بصورة خاصة إلى هذه الرؤية لعلاقة الدال بالمدلول؛ إذ إن اللغويين الغربيين يرون أن علاقة الدال بمدلوله علاقة اعتباطية أولاً، وأن هذه العلاقة حينما يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً تصبح العلامة كلها (بدالها ومدلولها) دالاً ثانياً لمدلول ثان هو المدلول المجازي، ومن ثم تفقد العلامة دالها الأصلي من أجل المدلول الثاني. ومن هنا يكون المشروع الغربي مهتماً بالمدلول أكثر مما هو مهتم بالدال نفسه. ويمكن توضيح الفارق بين الرؤيتين العربية والغربية من خلال هذه الخطاطة[107]:

فالدال عند العرب هو الأصل، وهو المعيار في صحة العدول على

عند الغَرْب:

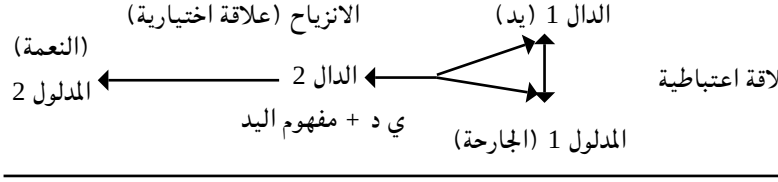
عند العَرَب:

اعتبار أن علاقة الدال بالمدلول تخضع للعرف اللغوي (= الوضع). وتتجه تقنية العدول إلى تحطيم العلاقة الوضعية أو الاعتباطية بين الدال والمدلول أولاً، ثم تتجه إلى تحويل المدلول إلى دال ثان لمدلول جديد يسمى بـ (معنى المعنى) أو المعنى الثاني أو المدلول المجازي. في حين تتجه تقنية الانزياح إلى دمج الدال بالمدلول وتحويلهما إلى دال ثان لمدلول جديد هو المدلول الثاني أو الانزياح أو الانحراف الأسلوبي. ويمكن توضيح ذلك من خلال هذا المثال:



إن مفهوم «اليد» باعتبارها «المعطي» هو الذي يدل على النعمة، وليس لفظ (يد) لأنه مرتبط «وضعياً» بالجارحة، ولذا فمفهوم اليد هو الدال على النعمة دلالة عقلية لا وضعية. قال الفخر الرازي: «إذا وصفنا الكلمة المفردة بالمجاز كقولنا «اليد» مجاز في النعمة عنينا به أنها في أصل وضعها للجارحة، لكنها نُقلت إلى النعمة لما بينهما من العلاقة، فكونها حقيقة في الجارحة ليس أمراً عقلياً بل وضعياً فإزالتها إلي النعمة **إزالة لحكم وضعي**، فلا جرم كان المجاز لغوياً»[108] وهذا التصور يأتي في ضمن التصور الذي طرحه الجرجاني في نظرية النظم كما رأينا سابقاً.

أما الانزياح في المثال السابق فيكون بهذه الصورة:



إن الدال والمدلول يرتبطان بعلاقة اعتباطية يوضحها المفهوم الورقي عند سوسير، فالمدلول الثاني إذا حصل، فإنما يحصل من خلال العلامة كلها؛ لأن الورقة إذا مُزق وجهها يمزَّق قفاها آنئذ، ولذا فالعلامة كلها (ي د + مفهوم اليد) تكون دالاً ثانياً لمدلول ثان هو «النعمة».

ومن هنا يتضح لنا أن الكلمة المستعملة في المجاز هي **محل الجواز** أي أن الجواز والمرور والعبور إلى المعنى المجازي يكون **خلالها** دون أن تكون جائزة مكانها الأصلي، أو أن تكون مجوزاً بها، أي أنهم **جازوا بها** مكانها الأصلي. ومن ثم فإن عملية التجوز أساساً تخضع للاختيار وليس للضرورة. وإن كان النقاد والبلاغيون قد قالوا **بالضرورة**؛ حيث يرون أن الأصل في المعنى أن يُحمل على ظاهره، ولا يعدل عن الظاهر إلا لضرورة[109]. والضرورة هنا تعني - كما يفهم من كلامهم - أن السياق لا يستقيم، والدلالة لا تتم، ومن ثم لا يكون ثمة تمايز جمالي بين النصوص؛ لانتفاء البيان البلاغي في إيراد المعنى؛ لأن الدلالة الوضعية (= المطابقية) لا تهيئ التمايز في الأداء، بل الذي يهيؤها الدلالة العقلية (= التضمن والالتزام). وهذا ما يفسر لنا اتفاق البلاغيين والنقاد على حد سواء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة والكناية أبلغ من التصريح؛ لأن المجاز «يكسب الكلام رونقاً وطلاوة، ويعطيه رشاقة، ويذيقه حلاوة»[110] ومن هنا فإنه يفسح المجال واسعاً أمام المتلقي للمساهمة في فهم النص؛ لأن النص «التعبير بلوازم الشيء، الذي هو المجاز، لا يفيد العلم بالتمام، فيحصل **دغدغة نفسانية**، فكان المجاز **آكد وألطف**»[111]. ومن ثم فإن «أعجب ما في العبارة المجازية أنها **تنقل السامع** عن خلقه الطبيعي في بعض الأحوال، حتى أنه ليسمح بها البخيل، ويشجع بها الجبان، ويحلم بها الطائش المتسرع، **ويجد المخاطب عند سماعها نشوة كنشوة الشراب**...»[112].

الهوامش

1) الإيضاح في علوم البلاغة (مختصر تلخيص المفتاح)، الخطيب القزويني، دار الجيل، بيروت، د.ت: 9/1.

2) الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح محمد علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت: 1986م: 6.

3) جاء في شروح التلخيص عن هذا التعريف قوله: «وظاهر أن المطابقة صفة المطابق فتكون المطابقة راجعة للكلام من رجوع الصفة للموصوف لكن رجوعها له ليس مع قطع النظر عن معناه بل رجوعها له باعتبار إفادته المعنى الحاصل بسبب التركيب وهو المعنى الثاني الذي يعتبره البلغاء ويقصدونه...» شروح التلخيص، مؤسسة دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع. دار الهادي. بيروت/ لبنان ط 4/ 1992: 134/1.

4) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان ط 1/ 1988م: 361.

5) ينظر الأصول، دراسة إبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، د. تمام حسن. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد 1988: 318.

6) الأسلوب والأسلوبية. بيار جيرو. ترجمة منذر عياشي. مركز الإنماء القومي بيروت: 62.

7) ينظر المعنى الأدبي من البنيوية إلى التفكيكية وليم راي. ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز. دار المأمون للطباعة والترجمة والنشر. بغداد. ط 1987/1: 217.

8) الأسلوب والأسلوبية، جيرو: 76.

9) ينظر مفاهيم الشعرية، حسن ناظم. المركز الثقافي العربي – بيروت ط 1994/1: 69.

10) الأسلوب والأسلوبية، جيرو: 16.

11) ينظر الرؤية الأسلوبية في البلاغة العربية، د. ماهر مهدي هلال. مجلة الأقلام العراقية ع 1994/9: 39.

12) بنية اللغة الشعرية، جان كوهن ترجمة محمد الولي ومحمد العمري. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب. ط 1986/1: 16.

13) ينظر مدخل لجامع النص، جيرار جينيت. ترجمة عبدالرحمن أيوب دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد 1985: 80.

14) ينظر الشعرية، تزفيتان تودوروف، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر – الدار البيضاء المغرب. ط 1987/1: 22-23.

15) نظرية الانزياح (الحقول والعلاقات)، عباس رشيد الدرة. مجلة الطليعة الأدبية. بغداد ع 1999/1: 117.

16) ينظر بنية اللغة الشعرية، كوهن: 40.

17) مفاهيم الشعرية: 34.

18) ينظر الأسلوبية والأسلوب، عبدالسلام المسدي. الدار العربية للكتاب. ليبيا – تونس 1977: 36.

19) نظرية الانزياح، الدرة: 108.

20) ورد لفظ (العدول) عند كثير من البلاغيين واللغويين العرب، ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخصائص، ابن جني. تح محمد علي النجار. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ط 1990/4: 444/2. وأسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني. تعليق محمد رشيد رضا. مط عيسى البابي الحلبي. مصر. ط 1939/3: 314. ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي. دراسة وتحقيق بكري شيخ أمين. دار العلم للملايين – بيروت ط 1985/1: 167. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير. تح أحمد محمد الحوفي وبدوي طبانة دار نهضة مصر للطباعة والنشر. القاهرة. د.ت: 64/1. الطراز، يحيى بن حمزة العلوي. مط المقتطف بمصر. دار الكتب الخديوية. 1914: 63/1 و77 وغيرها.

21) البلاغة العربية، قراءة أخرى. د. محمد عبدالمطلب الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان. ط 1997/1: 57.

22) لسان العرب، ابن منظور. دار صادر. بيروت 1374هـ – 1955م: (عدل).

23) ينظر المجاز في البلاغة العربية، د. مهدي السامرائي. دار الدعوة – حماة. سورية. ط 1974/1: 203.

24) ينظر المصدر نفسه: 202.

25) المزهر، جلال الدين السيوطي. تح محمد أحمد جاد المولى. علي البجاوي. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر. بيروت. د.ت: 361/1 وينظر مثله في المثل السائر 63/1.

26) ينظر الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، أدونيس. دار العودة. بيروت 1997: 151/2.

27) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ط 1987/2: 113.

28) ينظر ا لمصدر نفسه: 115.

29) الأصول، تمام حسان: 220.

30) ينظر المصدر نفسه: 137.

31) لسان العرب: (كلم).

32) ينظر الأصول، حسان: 138-139.

33) المثل السائر 63/1.

34) الطراز 64/1 وينظر النهاية، الرازي: 167 والمزهر 355/1.

35) مفتاح العلوم، السكاكي. المطبعة الأدبية. مصر. 1317هـ: 196.

36) ينظر فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، د. لطفي عبدالبديع. الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان ط 1997/1: 7.

37) المثل السائر 59/1.

38) المزهر 39/1.

39) لسان العرب: (وضع).

40) فلسفة المجاز: 97.

41) ينظر كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، كلكتا. 1982م: 489/2.

42) دلائل الإعجاز: 308 وينظر 416.

43) ينظر المصدر نفسه: 206. والطراز 90/1 والمزهر 362/1.

44) فلسفة المجاز: 14.

45) المصدر نفسه: 100.

46) أسرار البلاغة: 302-303.

47) المصدر نفسه: 304 وينظر المثل السائر 57/1.

48) البلاغة العربية، قراءة أخرى: 162-163.

49) ينظر شروح التلخيص: 21/4.

50) الطراز 77/1.

51) أسرار البلاغة: 342-343.

52) المجاز في البلاغة العربية: 210.

53) ينظر الطراز 77/1.

54) ينظر دلائل الإعجاز: 281.

55) مجاز القران (خصائصه الفنية وبلاغته العربية) د. محمد حسين الصغير. دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد. ط 1994/1: 57.

56) ينظر علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. عادل فاخوري. دار الطليعة – بيروت د.ت: 16-20.

57) ينظر نظرية الجاحظ في النقد الأدبي. محمد بن عبدالغني المصري. دار مجدلاوي. عمان. الأردن ط 1987/1: 82-83.

58) ينظر المجاز في البلاغة العربية 207.

59) البيان والتبيين، الجاحظ. تح عبدالسلام هارون مكتبة الخانجي. القاهرة 1960/2: 98/1-99. وينظر الدلائل: 407.

60) ينظر البلاغة العربية: 38-39.

61) ينظر استراتيجيات القراءة (التأصيل والإجراء النقدي) بسام قطوس. مؤسسة حمادة. ودار الكندي. إربد. الأردن: 1998م: 59-60.

62) التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمادي صمود. مجلد 12. منشورات الجامعة التونسية. طبع بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية 1981م: 170.

63) نهاية الإيجاز: 182-183.

64) نظرية الأدب، أوستن وارين ورينيه ويليك. ترجمة محيي الدين صبحي. مط خالد الطرابيشي. دمشق 1972: 236.

65) ينظر المصدر نفسه: 261.

66) ينظر مفتاح العلوم: 140.

67) ينظر علم الدلالة عند العرب: 54-56.

68) ينظر دلائل الإعجاز: 206 ونهاية الإيجاز: 90.

69) مفاهيم الشعرية: 61.

70) البلاغة العربية: 161.

71) ينظر نظرية الأدب: 231.

72) نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل. دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ط 1987/3: 376.

73) ينظر الأسلوبية اللسانية، أولريش بيوشِل. ترجمة خالد محمود جمعة. نوافذ 13 سبتمبر 2000م: 142.

74) مفاهيم الشعرية: 117.

75) ينظر المصدر نفسه: 115.

76) نظرية البنائية: 372.

77) ينظر استراتيجيات القراءة: 138.

78) المصدر نفسه: 153.

79) ينظر جمالية النص الأدبي ووجوه توظيفها، عبدالله صولة. علامات في النقد مج 10. ج 37. جمادى الآخرة 1421 – سبتمبر 2000م: 215-216.

80) ينظر الأسلوبية اللسانية: 127.

81) ينظر استراتيجيات القراءة: 140.

82) ينظر مفاهيم الشعرية: 118-119.

83) استراتيجيات القراءة: 140.

84) المعنى الأدبي، راي: 17.

85) الأسلوبية اللسانية: 122.

86) دلائل الإعجاز: 265. والتشديد من عندنا.

87) نهاية الإيجاز: 88. وينظر دلائل الإعجاز: 203.

88) ينظر من المشاكلة إلى الاختلاف، عبدالله الغذامي. ضمن كتاب مكانة الشعر في الثقافة العربية المعاصرة، دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ط 1987/1: 66.

89) ينظر البلاغة العربية: 96-97.

90) من المشاكلة إلى الاختلاف: 65.

91) ينظر المصدر نفسه: 70-71.

92) ينظر الألسنية (علم اللغة الحديث) د. ميشال زكريا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت. ط 1985/2: 270.

93) ينظر دلائل الإعجاز: 203-204.

94) ينظر مفاهيم الشعرية: 61 في حديثه عن العلاقات السنتاكمية والعلاقات الإيحائية عند دي سوسير.

95) ينظر مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي. د. محمد خرماش. الموقف الثقافي. ع 9 بغداد 1997: 36-37 عن هيلمسلف Hjelmslev.

96) ينظر مبادئ في علم الأدلة، رولان بارت. تعريب محمد البكري. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ط 1986/2: 90.

97) ينظر جدلية علم الاجتماع بين الرمز والإشارة. إينو روزي. ترجمة د. قيس النوري. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. 1987/1: 399-400.

98) ينظر بحثنا الكينونة في شعر الصعاليك والخوارج - علي كاظم علي. رسالة ماجستير قدمت إلى جامعة القادسية/ كلية الآداب 1998: 33-34.

99) المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك. د. عبدالعزيز حمودة. سلسلة عالم المعرفة. الكويت: 232 - نيسان 1998: 347.

100) المصدر نفسه: 383.

101) ينظر استراتيجيات القراءة: 57-58.

102) ينظر بحثنا الكينونة في شعر الصعاليك والخوارج: 40-41.

103) ينظر المصدر نفسه: 15-16.

104) بنية العقل العربي، الجابري 106.

105) ينظر الأصول، حسان: 137.

106) ينظر الخصائص، ابن جني 442/2.

107) ينظر علم الدلالة عند العرب: 52-53.

108) نهاية الإيجاز، الرازي: 182-183.

109) ينظر المثل السائر: 32/1 والمزهر: 364/1.

110) الطراز: 75/1.

111) المزهر 361/1.

112) المثل السائر 63/1.

❀❀❀