

# مفهوم اللغة في كتاب الحيوان للجاحظ والاحتجاج بها

## La langue dans le livre des animaux d'al-Gahiz, comme notion et comme lieu d'argumentation

دكتوراه بإشراف مشترك للحصول على شهادة الدكتوراه في اللسانيات والسيمايات العربية لجامعة  
لومبار ليون 2، ولشهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية لجامعة منوبة

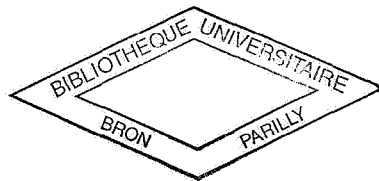
Thèse en cotutelle doctorale pour le doctorat en Linguistique et Sémiologie de l'Arabe  
de l'Université Lumière Lyon 2, et en Langue et Lettres Arabes de l'Université de La  
Manouba

Préparée par :  
Cornelia von Rad-Sakouhi

الإعداد :  
كورنيليا فون راد سكوشي

Sous la direction des  
Professeurs :  
Joseph Dichy et  
Hammadi Sammoud

تحت إشراف الأستاذين :  
جوزيف ديشي  
وحمادي صمود



Tunis, La Manouba

تونس، منوبة

2003

جامعة الأضواء ليون 2  
كلية اللغاب

جامعة منوبة  
كلية الآداب

# مفهوم اللغة في كتاب الحيوان للجاحظ والاحتجاج بها

دكتوراه بإشراف مشترك للحصول على  
شهادة الدكتوراه في اللسانيات والسيماثيات العربية لجامعة لومبار ليون 2،  
ولشهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية لجامعة منوبة

إعداد :

كورنيليا فون راد-صكوشي

تحت إشراف الأستاذين :

جوزيف ديشي

وحمادي صمود

تونس، منوبة 2003

564900

Université Lumière-Lyon2  
Faculté des Langues

Université La Manouba  
Faculté des Lettres

# **La langue dans le livre des animaux d'al-Gahiz, comme notion et comme lieu d'argumentation**

*Thèse en cotutelle doctorale pour  
le doctorat en Linguistique et Sémiologie de l'Arabe de l'Université Lumière Lyon 2,  
et en Langue et Lettres Arabes de l'Université La Manouba*

Préparée par :

**Cornelia von Rad-Sakouhi**

Sous la direction des Professeurs :

**Joseph Dichy (Lyon 2) et**

**Hammadi Sammoud (La Manouba)**

Tunis, La Manouba 2003

# شكر

أتقدم بجزيل الشكر والإكبار لأستاذي الكريم جوزف ديشي لما مدني به من توجيه منهجي وإثراء فكري، ولما بذله من مجهودات جبارة في سبيل تأطير هذا البحث وتذليل ما اعترضته من صعوبات وعراقيل عملية وإدارية، كما أشكره على تشجيعه المتواصل ومساعدته القيمة لي.

كما أقدم كل الشكر والامتنان إلى أستاذي الفاضل حمادي صمود لما قدّمه لي من معونة كبيرة على مستوى توضيح الرؤية العامة لدراسة فكر الجاحظ، وكذلك في الجانب العملي والتطبيقي في إطار فريق البحث في البلاغة والحجاج، ولما مثّل لي من سند معنوي وقدوة في العلم والنظر.

مقدمة عامة :

تصور الملاحظ للغة

## 1 - الفرضية الأساسية لهذا البحث :

نتطلق في هذا البحث من الافتراض أن للجاحظ تصورا خاصا للغة<sup>1</sup>، يختلف جوهريا عما نعتمده في عصرنا الحديث، وأنا يمكن أن نجد لذلك آثاراً وقرائن في تعامله مع اللغة تنظيراً وتطبيقاً تدل على نظرتة الخاصة إلى اللغة ويمكن أن تساعدنا على إعادة بناء أسس تفكيره الخاص في اللغة وفي علاقتها بالإنسان وبواقع هذا الإنسان. وغايتنا في هذا البحث هو تتبع آثار هذا التصور الخاص للغة، على مستوى خطابه النظري كما على مستوى خطابه عامةً والحجاج خاصةً. ونروم إبراز أهم خصائص هذا التصور، وفهم بنيته وشكل هذا التفكير في اللغة حتى يمكننا أن نصف علاقة الجاحظ باللغة وصفا دقيقا ونضبط أبعاد تفكيره فيها ضبطا محكما.

والأسئلة التي في مركز اهتمامنا في البحث عن مفهوم اللغة عند الجاحظ تدور أساسا حول المحاور الثلاثة التالية :

- ما هي علاقة اللغة بالإنسان ؟
- ما هي علاقة اللغة بالواقع خارجها (la réalité extralinguistique)؟
- ما هي علاقة اللغة بالدلالة وعناصرها المختلفة ؟

### ● مفهوم "اللغة" :

لا بد أن نشير هنا إلى أننا نعتمد في هذا البحث على مصطلح اللغة بمفهوم عام، يمكن أن يشمل كلا من اللغة (langue) والخطاب (discours) كما أننا

---

<sup>1</sup> ونحن نتم هنا باللغة بمفهوم عام، شامل، دون التمييز بين اللغة النظام واللغة الخطاب.

تحدث عن اللغة بوصفها ظاهرة - مما يقابل بالفرنسية مصطلح *langage* -  
وبوصفها لسانا، أي لغة خاصة ونظاما (*langue*).  
ذلك أننا ننتقل في بحثنا عن تصوّر الجاحظ للغة من مفهوم البيان الذي  
يفترض تصورا معينا لظاهرة اللغة وعلاقتها بالإنسان، كما أننا ننظر في تأثير هذا  
المفهوم على الخطاب، وخاصة الخطاب الحجاجي، ولدور الإنسان في هذا  
الخطاب. وفي نفس الوقت نهتم بما يفرضه التصور العام لظاهر اللغة وللخطاب  
على عناصر داخل نظام اللغة مثل عناصر الدليل اللغوي المختلفة أو عناصر  
المعجم والنحو، التي تكتسب قيمة خاصة عند الجاحظ. فكل هذه المستويات  
المختلفة في دراسة اللغة متعلقة بعضها ببعض لتكون مفهوما كاملا شاملا، يختلف  
في كليته عما نراه اليوم.

## 2 - اختيار المادة المدروسة من النصوص :

أما اختيار النصوص التي نتناولها بالدرس من كتاب الحيوان فيمثل تحديا  
بسبب غزارة المادة وحجم آثار الجاحظ العديدة. ورأينا أن ندرس من النصوص  
النظرية النصوص التي يتحدّث فيها عن مفهوم البيان. ذلك أن الجاحظ من  
الأوائل الذين طوّروا هذا المفهوم، وهو لم يأخذ في ذلك الكثير عن غيره ويمكن  
أن نعتبر أن تأثير الثقافات الأخرى مثل الثقافة اليونانية لم يلعب بعد دورا يُذكر<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>مع الملاحظ أن الجاحظ اطلع على كتابات أرسطو حول "الحيوان" وهو يذكر "كتاب الحيوان" لأرسطو  
. ويبدو أنه أشار بذلك إلى نسخة مترجمة من قبل ابن البطريق (ت 200 هـ) كانت تتداول في عصره، وتجمع بين  
ثلاثة من كتب أرسطو في الحيوان : أجزاء الحيوان (*de Partibus Animalium*) وولاد الحيوان (*De Generatione*)

ومفهوم البيان مفهوم يشمل مفهوم اللغة، ويهيئ إطار التفكير فيها، فهو إذن من الخلفيات التي يعتمد عليها الجاحظ في نظيره لظاهرة اللغة والخطاب ومن ثمة رأينا أن دراسته ستكشف عن كثير من الأسس والأصول الفكرية التي يرجع إليه تصوره للغة.

وقد خصّصنا القسم الثاني من هذا العمل للنصوص التي يعرض فيها الجاحظ نواة نظريته البيانية في كتاب البيان والتبيين وفي كتاب الحيوان. ذلك أننا ندرس في بحثنا هذا البيان بالمفهوم الأصلي الشامل لوسائل الدلالة المختلفة، لا بالمفهوم المخصوص المتمثل في نظرية البلاغة الناشئة عن المفهوم الأول الذي يهتم به الجاحظ خاصة في كتاب البيان والتبيين واضعاً مقاييس الخطاب البلاغي مثل شروط الكلام وشروط المتكلم ونحو ذلك. وإنما ركّزنا اهتمامنا على ما ابتدأ به من منطلقات فكرية ونظرية نستمدّها من نواة مفهوم البيان. أي أننا حاولنا أن ننظر في كل ما يمكن أن نستشفّه من خلال تصوره للبيان والدلالة وعلاقة الدلالة بالعالم - بما في ذلك أيضا الدلالة اللغوية - من خلفيات فكرية ومنطلقات نظرية يمكن أن تثير انتباهنا وتكشف لنا عن مفهومه الخاص للغة.

أمّا دراسة تعامله مع اللغة على مستوى الممارسة التطبيقية، فنظرنا فيه من خلال ممارسته للحجاج، فرجعنا في اختيار النصوص التي ندرس فيها هذه المسألة خاصة إلى كتاب الحيوان وانتقينا منه عينة من النصوص المختلفة المناسبة لدراسة هذه الظاهرة. وبما أننا في هذا الجزء من البحث لم نتقيّد بالنصوص التي يتناول

---

*Animalium* وتاريخ الحيوان (*Historia Animalium*). وقد سميت هذه النسخة في الثقافة العربية ب"كتاب الحيوان". انظر في ذلك :

KRUK Remke, *Aristotles semitico-Latinus, The arabic version of Aristotle's Parts of Animals Book*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford 1979, p. 13.

انظر كذلك : أرسطوطاليس : أجزاء الحيوان (ترجمة يوحنا البطريق، ت. د. عبد الرحمن بدوي)، وكالة

المطبوعات الكويت، الطبعة الأولى 1978، ص. 25-35.



الجاحظ فيها المواضيع النظرية المتعلقة بالدلالة واللغة كان بإمكاننا أن نعتمد على أي مؤلف من مؤلفاته العديدة، إلا أننا وجدنا في كتاب الحيوان خاصة بعض النصوص التي تبرز فيها آثار تصور الجاحظ للغة الخاص، ومن ثمة ركّزنا اختيار النصوص على هذا المؤلف دون غيره وهو اختيار منهجي منا وليس ضرورة.

### 3 - اختيار المنهج :

إن المنهج لمن أهم العوامل لنجاح البحث أو فشله، لذلك لا بد من الاحتراز الفائق لاختياره مناسباً للموضوع المدروس. وفيما يتعلق بموضوعنا لا نجد في دراسات سابقة ما يمكن أن نقندي به، فإن كانت علوم اللغة عند العرب القدامى تمثل موضوع بحوث عديدة، تماماً مثل شخص الجاحظ ونظرية البيان عنده وكذلك كتاب الحيوان بصفة خاصة، فلا نرى في كل هذه الكتابات الوفيرة ما يشبه فرضيتنا الخاصة ومن ثمة لا نجد فيها منهجاً مناسباً للتأكد من أطروحة تشبه أطروحتنا.

فأينما أن نحاول اختيار منهج خاص بهذه الأطروحة وأن نطوره إلى حد كبير بأنفسنا، مع الاعتماد على نظريات لسانية معترفة بها اليوم<sup>3</sup>. وكان لا بد أن يمكننا المنهج الذي نختاره من مواجهة صعوبة أساسية في موضوع الدرس، وهي التالية :

بما أن تصور الجاحظ الخاص للغة يبني على مبادئ معينة تنسجم مع الثقافة والتفكير لعصره وتمثل في أفكار مسلمة لم يخترها دارس اللغة عن وعي،

<sup>3</sup> ونقصد خاصة نظريات علم الحجاج الحديثة ونظرية المنطق الداخلي والخارجي للغة.

بل أخذها عن محيطه الثقافي والفكري تماما كما يتبنى الإنسان كثيرا من القيم الأخلاقية للمجتمع الذي يعيش فيه ويتأثر باعتقاداته دون أن يتساءل عن أغلبها، لا يصرح الجاحظ ولا غيره من معاصريه بهذه المبادئ بل يفترضها افتراضا ضمنيا مما يدل على أن قراءه يشاركونه في ذلك - فهو ما يُسمى بالاتفاقات الحجاجية<sup>4</sup> التي يمكن أن يعتمد عليها في حججه لأنها مقبولة عند مخاطبه - ومن ثمة اضطررنا إلى دراستها دراسة غير مباشرة من خلال آثارها وقرائنها والدلائل عليها في نصوصه النظرية وغير النظرية.

### • منهج المقارنة

ولتجاوز هذه الصعوبة اعتمدنا أساسا على طريقتين في مقارنة النصوص، تتمثل الأولى في منهج المقارنة، أي مقارنة ما نجد في نصوص الجاحظ - وهنا اخترنا خاصة النصوص النظرية - مع ما تقوله العلوم اللسانية في مسائل شبيهة اليوم، وقد ركزنا عند نظرنا في النصوص النظرية المتعلقة بمفهوم البيان على مسائل عامة تتعلق بعلاقة اللغة<sup>5</sup> والواقع خارجها وبالإنسان ثم كذلك على عناصر الدلالة وترتيبها الداخلي، وعلى مقاييس استخلصناها من نظرية المنطق الداخلي والخارجي للغة<sup>6</sup> (la logique intensionnelle et extensionnelle). ولا بد أن نؤكد على أن المقارنة ليست غاية البحث وإنما هي آلة تساعدنا على التساؤل وعلى إبراز الاختلافات بيننا وبين تصوّرات الجاحظ للبحث عن خاصياته، وذلك دون تقييم لها وقياس ما نجد عنده بما ننطلق منه نحن من خلفيات فكرية ومواقف نظرية.

<sup>4</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

<sup>5</sup> هنا بمفهوم le langage

<sup>6</sup> سنقدم هذه النظرية في الفصل الثاني.

## • منهج التحليل الحجاجي

أما الطريقة الثانية فهي منهجية في تحليل النصوص مكنتنا من العثور على هذه القرائن الدالة على تصور خاص للغة وعلى تقييم آثار هذا التصور. فوجدنا التحليل الحجاجي أحسن منهج يوفر لنا الآليات النظرية الدقيقة التي تسمح لنا باستخلاص الاتفاقات<sup>7</sup> والافتراضات الراجعة إلى تصورات خاصة للغة فمثل هذه الخلفيات لا تبين في النصوص إلا عندما نرجع إلى تحليل مقامها الحجاجي.

فالدراصة الحجاجية تقودنا إلى خلفيات النص ومقامه الفكري الذي هو جزء هام من المقام الحجاجي. بما في ذلك من افتراضات ضمنية ومسلمات يعتمد عليها المحتج لإقناع مخاطبه. أي أننا بحسب منهج التحليل الحجاجي لا ندرس النص من حيث محتواه الدلالي فقط - مما يجعلنا نركز على ما يريد أن يبيّنه الكاتب - بل ننظر في طريقة تبريره لما يريد أن يبين، وفي ذلك يمكن أن نعثر على افتراضات لا يصرح بها بل لا يعي بها أحياناً، وعلى مسلمات يشاركه فيها المخاطب (أي على اتفاقات)، وقد بحثنا في هذا الإطار بطبيعة الحال بالدرجة الأولى عن الافتراضات والاتفاقات والمواضع<sup>8</sup> التي تتعلق باللغة وبمفهومها. وعرضنا في مقدمة نظرية في القسم الأول مفهوم الحجاج والتحليل الحجاجي التي تنبني عليه منهجيتنا في التحليل وقد استخلصناها من نظريات حجاجية مختلفة حديثة.

لا بد أن نلاحظ هنا أن دراسة تأثير تصور اللغة على مستوى الممارسة الخطابية من خلال تحليل الحجاج - وهي قد أدت بنا إلى نتائج هامة، من أبرزها

<sup>7</sup> بالمعنى الاصطلاحي الحجاجي، انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

<sup>8</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

اعتماد موضع حجارجي خاص بثقافة الجاحظ هو "موضع اللغة"<sup>9</sup> - لا تمثل دراسة الخلفيات الفكرية للنصوص فحسب، بل هي دراسة خصائص الخطاب نفسه بما في ذلك من خصائص لغوية. ذلك أن الخلفيات الفكرية المعتمدة في الحجاج - مثل المواضع والاتفاقات - تُعتَر في نظرية الحجاج المعاصرة عناصر من الخطاب، لا من خارجه. أي أن الحجاج بما فيه من عناصر فكرية ومنطقية لا يختلف عن الجوانب الأخرى الخطابية مثل العلاقات الدلالية والنحوية<sup>10</sup>.

حاولنا إذن في هذا البحث أن نعتمد الحجاج خاصة بوصفه منهجا في تحليل النصوص في القسم الثالث، ومع ذلك يتجاوز مفهوم الحجاج في بحثها دور الآلة التحليلية إلى وظيفة أخرى، نرجع بها إلى منهج المقارنة: فنظريات الحجاج الحديثة تمثل إحدى المقاربات لدراسة العمل اللغوي وتحتوي من ثمة على اعتقادات وتصورات عن اللغة نعتبرها اليوم بمثابة المسلمات - ونذكر على سبيل المثال ذاتية اللغة ونسبيتها في أداء "الحقيقة" - إلا أن هذه المسلمات لم تكن مسلمّات بنفس الدرجة في عصر الجاحظ كما سنرى. ولذلك تمّدنا التصورات الكامنة في مفهوم الحجاج ونظرياته بمرجع علمي نقيس به البعد بين تصورنا الحديث للغة وبين تصور الجاحظ للغة. ومن ثمة نستمد من هذه الخلفية النظرية الحديثة مقاييس معينة تساعدنا على وصف خصوصيات نظرة الجاحظ إلى اللغة - فالخصوصية قيمة لا تُدرك إلا عند المقارنة التي لا بد - كما ألحنا عليه سابقا - أن تكون غير مُقيّمة.

أما نظرية المنطق الداخلي والخارجي للغة فهي تؤدي وظيفة شبيهة بما أشرنا إليه هنا، أي أنها تمكننا من المقارنة بين ما نراه نحن في اللغة اليوم مع ما رآه

<sup>9</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "موضع اللغة"

<sup>10</sup> فقد بين J.M. Anscombre و Oswald Ducrot أن الحجاج جزء من نظام اللغة وأن كل ملفوظ يمكن أن يدرس دراسة حجارجيا تماما كما يدرس دراسة دلالية أو نحوية.

الجاحظ فيها من قبل، كما تمدنا بآليات وصفية دقيقة في مجال بحث - مجال تصور اللغة - نكاد لا نجد ما يفوقها تجريدا.

ولتوضيح ما اعتمدنا عليه من مصطلحات ومفاهيم نظرية ولتفسير منهج التحليل الحجاجي ومقاربتنا النظرية المعتمدة على نظرية Michel Le Guern وضعنا في القسم الأول مقدمة نظرية لهذين المجالين النظريين. وكرّسنا الجزء الأكبر من هذه المقدمة لعلم الحجاج بسبب اتساع الميدان النظري وتعدد النظريات المختلفة الموجودة فيه، وكذلك نظرا إلى قلة المنشورات في هذا الميدان التي ألفت باللغة العربية<sup>11</sup>.

وأملنا أن نكون قد ساهمنا بهذا البحث مساهمة متواضعة في دراسة الفكر العربي اللغوي القديم وفي تطور منهج علمي يقارب التراث مقارنة توفى المادة العلمية حقها وتسمح لنا من الاستفادة منها اليوم.

---

<sup>11</sup> ونشير هنا إلى كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج : "أهم النظريات الحجاجية في التراث الغربي من أرسطو إلى اليوم"، تونس، كلية منوبة، 1998.

## القسم الأول :

### مقدمتظرية

في نظرية الحجاج

وفي نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة

## مقدمة القسم الأول :

لقد اعتمدنا في هذا البحث على مفاهيم نظرية شتى من مجالات مختلفة لعلم اللسان والأدب وغيرها، بعضها معروف مألوف لا حاجة إلى تفسيره وبعضها فُسر في هامش النص. أما هنا فنريد أن نقدّم المجالين النظريين الذين نعتبرهما - على بعدهما في الظاهر - ركنين أساسيين في تفكيرنا حول مفهوم اللغة عند الجاحظ.

### • علم الحجاج

إنها من ناحية نظرية الحجاج أو نقول نظريات الحجاج إذ أنها تشمل اتجاهات شتى لها أبعاد فلسفية ولسانية ومنطقية واجتماعية عديدة كما تقترح مقاربات تطبيقية للتعامل مع الخطاب وتحليله. فللحجاج دور هام في هذا البحث من نواح مختلفة: إنه يمثل لنا مرجعا نظريا في تصور اللغة كما أنه يمدنا بمنهجية في مقارنة النصوص تسمح لنا بالحصول على قرائن ودلائل عديدة تتعلق بموضوع بحثنا لم نعثر عليها عن طريق المناهج الكلاسيكية في تحليل النص.

ونظرا إلى قلة وجود الدراسات الحجاجية باللغة العربية<sup>1</sup> رأينا أن نحيط في هذه المقدمة النظرية بأهم مفاهيم علم الحجاج محاولين أن نختصر أهم ما اعتمدنا عليه مما وصل إليه علم الحجاج اليوم.

<sup>1</sup> باستثناء كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج (تحت إشراف حمادي صمود)، أهم نظريات الحجاج في التقليد الغربي من أرسطو إلى اليوم، كلية منوبة 1998.



### • نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة

أما من ناحية أخرى فنريد أن نقدّم هنا نظرية المنطق الداخلي للغة والمنطق الخارجي للغة كما طورها الأستاذ الفرنسي المعاصر Michel Le Guern وهي نظرية في مجال اللسانيات وخاصة علم الدلالة (Sémantique) نعتمدها لصياغة أهم النتائج في هذا البحث ونرى أنّها بمثابة المفتاح لفهم نظرة الجاحظ إلى اللغة.

## الفصل الأول:

### الحجاج

مفاهيم نظرية ومقاربات تطبيقية

لتحليل النصوص

## 1- أهمية الحجاج في هذا البحث :

قبل أن نشرع في تقديم أهم مفاهيم علم الحجاج ومبادئ التحليل الحجاجي رأينا أن نوضح علاقة هذا المدخل النظري بموضوع بحثنا العام : تصور الجاحظ للغة. فعلم الحجاج يتصل بموضوع هذا البحث بصلتين :

### • الحجاج تصوراً للغة<sup>1</sup> :

فمن ناحية نجد في علم الحجاج مجموعة من التصورات لعلاقة الإنسان بلغته، ومن ثمة يمدنا بخلفية نظرية وبمقاربات ممكنة لهذا المجال. فمن هذه التصورات مثلاً إمكانية تحكّم الخطاب في الواقع وتأثيرها فيه - وما فن الحجاج عند البعض إلا تصوير الواقع كما نريده نحن وإنتاج معان نشئها بواسطة الخطاب<sup>2</sup>. ومن هذا المنظور نجد في علم الحجاج ما يشير إلى قيمة الخطاب اللغوي في تشكيل الواقع. وبما أننا نبحت في هذا البحث عن قيمة اللغة في علاقتها بالواقع من خارجها في مؤلفات الجاحظ وخاصة منها في كتاب الحيوان، نرى أن علم الحجاج من الخلفيات النظرية التي لا بدّ أن نعتمدها في هذا المجال.

إلا أن الحجاج يقوم كذلك على فكرة أن تصوير الإنسان الواقع بواسطة الخطاب يمكن أن يختلف من شخص إلى آخر، ومن ثمة ينشأ الحجاج والحجاج المضاد في مسألة خلافية. فعلم الحجاج يتضمّن اليوم تصوراً معيناً

<sup>1</sup> هنا مفهوم le langage

<sup>2</sup> يجدر الذكر بأن هذا الجانب من الحجاج، أي تشكيل الواقع عن طريق الخطاب اللغوي، نال اهتماماً خاصاً وتطويراً هاماً في بداية الفكر الحجاجي في إطار مدرسة السفسطائيين اليونانيين الذين قالوا إن للقول سلطة عظمى.

للغة ينظر إليها على أنها مجال ذاتية الإنسان وميدان الاختلاف لا حقيقة مطلقة أو مرجع ثابت. فاللغة<sup>3</sup> خاضعة للإنسان المتغير وللمجتمع الإنساني المتطور. وسوف يمدنا هذا التصور بخلفية نظرية ستساعدنا على إبراز خاصيات خلفية الجاحظ النظرية في تصوره للغة التي تختلف عن تصورات علم الحجاج اختلافا كبيرا.

إننا نعلم إذن في هذا البحث على مقارنة اللغة<sup>4</sup> من خلال التصورات التي نشأت مع علم الحجاج فهي تمدنا بخلفية نظرية واسعة وشاملة نريد أن ندرس في ضوءها تصور اللغة في إطار بيان الجاحظ.

### • الحجاج منهجية في التحليل :

أما من ناحية أخرى - وقد أشرنا إلى ذلك - فيمدنا علم الحجاج بمنهجية في تحليل النص تسمح لنا باكتشاف معانيه غير الظاهرة وخلفياته الفكرية غير المصرح بها.

إن عددا ضخما من النصوص - عند الجاحظ وغيره، قديما وحديثا - تحتوي على عناصر حجاجية. إلا أن الوظيفة الإقناعية تقوى في بعضها وتضعف في بعضها الآخر. ذلك أننا نجد نصوصا سردية أو وصفية أو تفسيرية تحتوي على عناصر حجاجية تختلف أهميتها. أما نصوص الجاحظ، فيمكن بصفة عامة أن تثبت هيمنة الطابع الحجاجي الإقناعي عليها.

ويعني تحليل النص الحجاجي من ناحية الكشف عن طرق الإقناع وخطط التبيكيت (réfutation) ومن ناحية أخرى إرجاع النص إلى بنية نظرية

<sup>3</sup> هنا le langage

<sup>4</sup> هنا بالمفهوم الشامل : langage, langue, discours

حجاجية منطقية أي استخراج كل الوحدات الحجاجية التي توجد فيه وعلاقتها بعضها ببعض - مما سوف نفسره في هذا الفصل.

إن التحليل الحجاجي إلى يومنا هذا ربما لم يحظَ بتقدير المناهج المختلفة الأدبية لتحليل النص، كما أنه لم يصل إلى درجة الإحاطة والشمول التي وصل إليها التحليل السيميوطيقي (sémiotique) الذي يمكن أن ينطبق على النصوص وعلى غيرها من الأشكال الدالة. إلا أن منهج التحليل الحجاجي يمكن أن يكشف لنا أشياء لا تظهر في التحليل الأدبي أو الدلالي (sémantique) أو غيره.

إن التحليل الحجاجي يسمح لنا - بطريقة علمية - باستخراج الكثير من المعاني والخلفيات الفكرية التي بقيت ضمنية. وهذه الميزة من أهم الوسائل في بحثنا هذا لإبراز مواقف الجاحظ من اللغة ظاهرةً ونظاماً وخطاباً. ذلك أن تصوره للغة لم يكن شيئاً غريباً في عصره، ولا داعي إلى تفسيره أو تبريره أو التنظير لخلفياته أمام القراء. فالدلائل الصريحة إذن شبه غائبة والملاحظات النظرية تبقى عامة. فمن يريد أن يبحث عن موقف الجاحظ من اللغة في القضايا التي يعلن فيها رأيه، يكاد لا يجد - مع غزارة المادة وكثرة المؤلفات - شيئاً ذا بال.

فالقضية لم تُطرح في عصره كما يمكن أن نطرحها اليوم، وتصوره للغة كان تصوراً أخذ من محيطه الثقافي والحضاري والاجتماعي كما أننا اليوم نتبنى تصوراً معيناً للغة ولعلاقتها بالواقع هو نتيجة تطورات مجتمعنا الإيديولوجية والثقافية وميادين البحث العلمي التي نشأنا فيها. وما أدى بنا اليوم إلى التساؤل عن خاصيات موقف الجاحظ للغة هو تحسُّس الفرق أو البعد بينه وبيننا في هذا المجال. أما الجاحظ فإن كانت هناك ثقافات أخرى ربما اختلفت عنه في تصور اللغة - ولعل أهمية تلك الفوارق لم تصل إلى ما

نراه اليوم - فبالرغم من وعيه باختلاف الثقافات - لم يهتم بطرح السؤال عن الاختلاف في تصور اللغة. وهو شيء طبيعي إذ لا يمكن أن نتوقع منه طرح مثل هذه القضية التي نشأت عندنا بسبب وعينا اللساني الحديث مع ملاحظة البعد بين تعامله مع اللغة وبين تعاملنا مع اللغة اليوم حتى دفعتنا إلى محاولة فهم هذا الاختلاف وخلفياته.

ومن ثمة نجد أكثر الدلائل على موقف الجاحظ من اللغة وعلى تصوره لها لا في نتائج خطابه الصريحة بل في مقدماته الحجاجية الضمنية التي نستنتجها من حجاجه حول مسائل شتى لا تتعلق بالضرورة باللغة وبقيمتها أو ماهيتها بل تتعلق مثلا بمواضيع علمية أو بتأويل نصوص قرآنية.

نرى أن نشير هنا أيضا إلى أننا نوظف في هذا البحث منهجية التحليل الحجاجي بطريقة جديدة. ذلك أننا لم نحلل النصوص حجاجيا لسبب اهتمامنا بالحجاج في حد ذاته - فهو الغاية من جلّ التحاليل الحجاجية الموجودة اليوم - كما أننا لا نريد في هذا البحث أن ندرس "حجاج الجاحظ" على مثال دراسة "أسلوبه النثري" مثلا، بل ندرس - وإن كنا نتعرض في هذه المقاربة لبعض الخاصيات الحجاجية الجديرة بالاهتمام، أولها "موضع اللغة" الذي سنقدمه في هذا الفصل والذي يتعلق مباشرة بموضوعنا الأساسي: تصور الجاحظ للغة - فنحن نعلم منهجية التحليل الحجاجي للعثور على مواقف ضمنية ومقدمات معتمدة واتفاقات بين المحاجين ومنطلقات الحجاج والتفكير، لنكشف عما لا يظهر في مواقفه الظاهرة وتعليقاته الصريحة.

<sup>5</sup> إن هذا الوعي الحديث يرى في اللغة مثلا نظاما مجردا، مستقلا عن الواقع.

<sup>6</sup> اطلب: صالح بن رمضان: أدبية النص النثري عند الجاحظ، مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، تونس 1990.



في موضوع علم الحجاج كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج تحت إشراف حمادي صمود: "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"<sup>7</sup>.

ومن ثمة نريد أن نساهم بهذه المقدمة النظرية في علم الحجاج والتحليل الحجاجي في توفير كتابات عربية في هذا المجال.

رأينا أن نلخص هنا أهم مفاهيم علم الحجاج والمبادئ الأساسية في التحليل الحجاجي لنوضح بعض ما سوف نعتمده من مصطلحات ومفاهيم في التحاليل اللاحقة ولنعطي صورة عامة عن الحجاج والتصورات للغة التي يعتمدها.

قد اعتمدنا في التحاليل الحجاجية نظريات مختلفة عديدة حسب ما اقتضته النصوص إلا أننا بصفة عامة ركزنا على ما هو حديث في دراسة الحجاج أكثر من رجوعنا إلى القديم (اليونانيون والرومان). ذلك أن النظريات القديمة تدرس الحجاج في إطار الخطبة أما النظريات الحديثة فإنها تهتم، وذلك خاصة منذ Toulmin<sup>8</sup> بالحجاج في كل مجالات الحياة اليومية.<sup>9</sup> إن المفاهيم التي سنعرضها تنتمي إذن إلى أكثر من نظرية في الحجاج وقد رتبناها نظراً إلى مقتضيات هذا العرض لا بحسب انتمائها إلى هذه النظرية أو تلك، ولكن بحسب علاقتها بقضايا الحجاج العامة.

<sup>7</sup>كلية الآداب منوبة، 1998.

<sup>8</sup> *The use or argument*, Cambridge University Press, 1958. (Traduction française : TOULMIN Stephen, *Les usages de l'argumentation*, Paris PUF 1993, 3e édition 1988)

<sup>9</sup>وتدل على ذلك بعض العناوين لكتب كان لها تأثير في تطور علم الحجاج، مثل:

Kienpointner, *Alltagslogik* (منطق الحياة اليومية), Stuttgart, 1992.

Woods&Walton, *Critique de l'argumentation, Logiques des sophismes ordinaires*, Paris, Kimé, 1992 (c'est nous qui soulignons).



## 2. 2- تخطيط العرض<sup>10</sup> :

سننظر في هذا العرض أولاً في أهم الأسس لمفهوم الحجاج عامةً مثل الإقناع (persuader/convaincre) أو المجال المماثل للحقيقة (vrai-semblable) كما أننا نشير في نفس الوقت إلى إشكالية تقييم الحجاج ومسألة الحجاج المغالطي (argumentation paralogique).

وبعد هذا المدخل العام سوف ننتقل إلى ما يتعلق بالحجاج في النصوص وإلى عرض أهم المفاهيم والمصطلحات الحجاجية التي قد اعتمدناها في التحليل مع خلفياتها النظرية. فالمفهوم الأساسي الذي لا يمكن أن نستغني عنه في أي تحليل حجاجي هو مفهوم الهيكل الحجاجي (le schème argumentatif). سننظر إذن في مكوناته، مما يؤدي بنا إلى التعمق في مفهوم قاعدة الاستنتاج (Schlussregel) أو قانون العبور (la loi de passage).

إن الهيكل الحجاجي يمثل في نفس الوقت وحدة بنيوية صغرى في النص الحجاجي وقد سميناها الوحدة الحجاجية (unité argumentative). فتحديد بنية الحجاج من أهم ما يمكن أن نبدأ به التحليل. كما أن الهيكل الحجاجي يلتقي من ناحية أخرى بمفهوم الموضع (topos/lieu) أو الحجة (argument) عامةً، وعلينا أن نعرض أهم أنواع هذه الحجج.

ثم لا يمكن أن ندرس الحجاج دون أن ننظر في ممثليه أي في المخاطب والمتقبل ووظائفهما في تكوين النص وإنتاج الحجاج. وذلك يؤدي بنا إلى مفهوم الأدوار الحجاجية (rôles argumentatifs) وتعدد الأصوات (polyphonie) وتأثير ممثلي الحجاج من خطيب وجمهور (auditoire) أو مقترح ومعارض في تشكيل مسار الخطاب الحجاجي. وفي هذا الإطار نشير

<sup>10</sup> سنحدد ونفسر كل المصطلحات في الصفحات الآتية.



### ● الحجاج إقناع :

إنّ الإقناع يمثّل محدّد الحجاج الأساسي المتفق عليه، إلا أن علماء الحجاج يختلفون فيه من ناحية أخرى : هل هو إقناع لا يهتم إلا بالوصول إلى الغاية مثل إذعان المستمع وحمله على فعل ما، أم هل يلتزم في ذلك بقيم معينة ؟ إن هذه الإشكالية قد طُرحت منذ القدم بين حجاج افلاطون وحجاج السفسطائيين، وما زالت تُطرح اليوم من قبل دارسي الحجاج الذين يتكلّمون اللغة الفرنسية في إطار المقابلة بين المصطلحين : « persuader » (الإقناع الذي يأتي من قبل غيره) و« convaincre » (الإقناع الذي ينتج عنه الاقتناع الذاتي)<sup>11</sup>. إنها الإشكالية التي قد صاحبت تطوّر علم الحجاج عبر العصور وهي تُطرح اليوم بشكل جديد : ما هي المقاييس التي يمكن أن نعتمدها لتقييم الحجاج ولتمييز الحجاج المغالطي عن الحجاج "السليم" ؟

### ● الحجاج والمغالطة :

إن الحجاج إذن قابلٌ للتقييم الأخلاقي - وإن كانت مقاييس هذا التقييم تمثّل في حد ذاتها إشكالا<sup>12</sup> - أي أنه يوجد نوع من الاتفاق على وجود حجاج "حقيقي" وحجاج "مزيف" (ويقال أيضا : حجاج

<sup>11</sup> ويحدّد la persuasion Perelman/Tyteca على أنها يمكن أن تقبل من قبل جمهور خاص بينما لا يقنع

(convaincre) إلا الجمهور الكلي. انظر :

*Traité de l'argumentation*, 2<sup>e</sup> édition, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1970, p. 34-40.

انظر كذلك :

GRIZE Jean-Blaise, « Argumentation et logique naturelle - Convaincre et persuader », HERMÈS, n° 15, 1995, p. 263-268.

<sup>12</sup> توجد دراسات عديدة تقارب الحجاج من جهة تقييمية، أي تهتم بالأساليب المغالطية. انظر في ذلك : PLANTIN Christian, « L'argument du paralogisme », HERMÈS, n° 15, 1995, p. 245-268.

سفسطائي) ولكن الصعوبة تتمثل في وضع المقاييس للتمييز بين ما هو من صنف المغالطة وما هو من صنف الحجاج السليم. إن أسلوب المغالطة على حد تعبير Christian Plantin : "استدلال غير سليم يذكر شكله بشكل استدلال سليم"<sup>13</sup>.

وقد كان أرسطو أول من اهتم بتنظير المسألة عندما أراد تبكيت حجاج السفسطائيين<sup>14</sup> فوضع مقاييس معينة تعتمد على أشكال تتواتر في حجاجهم، قد تطورت بعده إلى ما يسمّى "بالأساليب المغالطية" التي سنرى بعضها في هذا الفصل. إلا أن هذه الأشكال وحدها لا تكفي لإثبات وجود المغالطة في الحجاج فيوجد دارسون محدثون<sup>15</sup> يبنوا أن كلا من الأشكال المغالطية التقليدية يمكن أن يُستعمل استعمالاً "صحيحاً"<sup>16</sup>، أي أن التمييز بين الحجاج الحقيقي والمغالطي يعتمد بدرجة كبيرة على عوامل تتجاوز الشكل اللغوي أو حتى الشكل المنطقي إلى خبرة المتلقي وقدرته على فهم سياق الحجاج العام وخلفياته. ومن المتفق عليه بين علماء الحجاج المحدثين اليوم أن الحدود بين ما هو مغالطة وما هو حجاج سليم غير واضحة وأنه يوجد تدرج من السليم إلى المغالطي.

ولصعوبة تحديد أشكال المغالطة حاول الباحثان الهولانديان Van Eemeren وGrootendorst<sup>17</sup> التعرف على المغالطة من خلال تحديد

<sup>13</sup> "Un paralogisme est un raisonnement non valide dont la forme rappelle celle d'un raisonnement valide" (*Essais sur l'argumentation*, Kimé 1992, p. 202)

<sup>14</sup> *Réfutations sophistiques*, trad. fr. Vrin, 1977.

<sup>15</sup> انظر W&W, *Critique, Op. Cit.* كذلك مقدمة Plantin لنفس الكتاب.

<sup>16</sup> يبين Edwin Coleman على سبيل المثال أن مغالطة السلطة (*ad vericundiam*) ليست مغالطة :

« There is no Fallacy of Arguing from Authority », *Informal Logic*, vol. 17, n° 3, Fall 1995, p. 365-383.

<sup>17</sup> *Argumentation, Communication and Fallacies*, Lawrence, Erlbaum, 1992.

"قواعد التصرف الحجاجي اللائق" فحدّدا عشرة قواعد<sup>18</sup> يؤدي عدم احترام إحداها إلى ارتكاب مغالطة. كما وضع Grice<sup>19</sup> أحكام التحوار الأربعة (les quatre maximes conversationnelles) أساسها استعداد تعاون كل المشاركين في الحوار، وهي: حكم الإحاطة (exhaustivité) وحكم الصدق (sincérité) وحكم الوضوح (clarté) وحكم السداد (pertinence). فهي كذلك مقاييس للتمييز بين الحجاج السليم والحجاج المغالطي.

### • الحجاج ومجال المماثل للحقيقة :

إلا أنّ هذه القواعد وهذه الأحكام تترك رغم كل شيء مجالا للتقييم الذاتي. فكيف نحدّد مثلا ما هو "دقيق" أو ما هو "غير واضح" دون أن ندخل في هذا التقييم في حد ذاته بعض الذاتية؟

ولكن الذاتية تُقبَل في الحجاج بل هي تمثّل شرطا سابقا لوجوده ولذلك يقع معظم الحجاج في منطقة وسطى بين الحقيقة والزيّف. إنه مجال النسبية ومجال "المماثل للحقيقة" (le vrai-semblable) أي مجال "المحتمل" (le probable) وهذه الصفة بمثابة المحدّد الثاني الأساسي للخطاب الحجاجي. إن أرسطو قد ميّز بين "القياس المنطقي" (le syllogisme) الذي تكون نتيجته حقيقية ضرورةً وبين "القياس الحجاجي" (l'enthymème) الذي يؤدي إلى نتيجة مماثلة للحقيقة. إن الحجاج، إذ هو إقناع، لا بد أن يقع في مجال

<sup>18</sup> من بينها: "لا يمكن أن تدافع عن قضية ما إلا بحجج تخص هذه القضية حقا." أو: "يمكن أن تطلب من الحجاج عرض المقدمات التي بقيت ضمنية في حججه." أو: "إن الدفاع عن قضية ما يُعتبر ناجحا إذا كان الدفاع وقع عن طريق حجج تطبق أشكال حجاجية مقبولة من قبل عامة الناس بطريقة سليمة." أو: "إن معنى المفردات لا بد أن يكون دقيقا واضحا ولا شبهة فيه ولا تعقيد ولا بد أن تسمح بتأويل دقيق أكثر ما يمكن."

<sup>19</sup> « Logique et Conversation », *Communications* 30, 1979, p. 55-72.

WILSON Deindre et Dan SPERBER, « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon H. Paul Grice », *Communication* 30, 1979, p. 80-64.

المحتمل، في المجال الذي يتميز بغياب وجود البراهين الحاسمة وإلا، فلم نحتج له. هذه الميزة في الحجاج تلفت نظرنا إلى وظيفة هامة، لها بعد إنساني واجتماعي وعلمي، ويُلاحَ عليها الذين قاربوا الحجاج من منطلق فلسفي واجتماعي : أي أن الحجاج وسيلة لإنتاج المعرفة والعلم بدون براهين علمية وأنه يمكن أن يضطلع بوظيفة علم المنطق في مجالات لا نستطيع أن نمارس فيها المنطق الشكلي. فالحجاج من هذا المنظور منطق "غير شكلي" كما يقول رائداً مدرسة "المنطق غير الشكلي" الحديثة Woods & Walton.<sup>20</sup>

فما نلاحظه هنا هو أن هذين المحددين الأساسيين لماهية الحجاج، أي كونه خطاباً إقناعياً في المجال المماثل للحقيقة، كلاهما عوامل من خارج الخطاب نفسه، متعلقة بالسياق خارج اللغة. لذلك لا يمكن - وإن كانت بعض الأشكال اللغوية تتوفر في الخطاب الحجاجي أكثر من غيره - أن نميزه بها عن غيره من الخطابات كما قد أشرنا سابقاً.

## 2. 4- مكونات الهيكل الحجاجي (schème argumentatif) :

نعتمد في تحليل النص الحجاجي من الناحية الشكلية على مفهوم أساسي يتضمن أهم العناصر في عملية الحجاج، هو ما نسميه بالهيكل الحجاجي. إنه يقابل تقريباً ما سماه أرسطو بالقياس الحجاجي (enthymème) : مقدمة كبرى، مقدمة صغرى ونتيجة. فقد سميت عناصر هذا القياس بمصطلحات جديدة عند Toulmin فأصبحت المقدمة الكبرى "قانون العبور"

<sup>20</sup> انظر كذلك :

FOGELIN Robert J., *Understanding arguments. An introduction to informal logic*, San Diego 1987

WALTON Douglas, *Informal Logic. A Handbook for critical argumentation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

انظر كذلك مجلة "Informal Logic"

(loi de passage) لأنها تسمح لنا بالانتقال من "الحجة" (المقدمة الصغرى) إلى النتيجة. أما المقدمة الصغرى فتسمى اليوم حجة. ثم أضاف Toulmin عناصر أخرى ثانوية مثل "السند" (support) الذي هو مرجع لقانون العبور و"علامة القوة" (le qualificateur) التي تزيد في حتمية النتيجة<sup>21</sup> أو تنقص منها، و"الاستثناء" (la restriction) الذي يسمح بإقصاء الحالات الاستثنائية. وما يهمنا في هذا العرض بالدرجة الأولى هو عنصر قانون العبور أو "قاعدة الاستنتاج" (Schlussregel) على حد تعبير الألماني Kienpointner.

وقانون العبور أو قاعدة الاستنتاج يتلاقيان عموماً مع مفهوم "الموضع" (topos) الأرسطي، فمصطلح الموضع عند أرسطو بمثابة الاستعارة الدالة على مكان إيجاد مادة الحجاج المختلفة. فأنواع المواضع تتعلق من ثمة بمادة القاعدة التي نستنتج منها النتيجة. فهي تنقسم إلى مواضع عامة، تنقسم بدورها إلى ومواضع خاصة، بحسب جنس الخطاب القضائي (judiciaire) أو المشاوري (délibératif) أو التشبثي<sup>22</sup> (épidictique). أما في تحليل الحجاج فيضطلع الموضع تقريباً بوظيفة قاعدة الاستنتاج أو قانون العبور.

ثم لا بد أن نشير إلى أن القانون أو القاعدة أو الموضع لا ينفع في الحجاج إلا إذا كان معترفاً به من قبل جميع أطراف المشهد الحجاجي، أي أنه لا بد أن يكون من صنف المسلمات. ويتكلم Perelman/Tyteca في هذا الإطار عن "اتفاق"<sup>23</sup> بين الخطيب والجمهور، فالمواضع من أهم هذه "الاتفاقات الحجاجية".

---

<sup>21</sup>مثلاً إذا قلنا: إن هاري مولود في بريطانيا، ويحتمل إذن أن تكون له الجنسية البريطانية. فكلمة "يحتمل" يضعف هنا النتيجة.

<sup>22</sup>انظر:

Rhétorique, Traduction de C.-E. Ruelle, Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 93-94.

<sup>23</sup> *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, 1970, p. 87-153.

لننظر الآن إلى كيفية استخراج قوانين العبور (أو قواعد الاستنتاج أو المواضع) والحجج والنتائج من خلال إرجاع النص أو وحدات النص إلى تركيبها الحجاجي، أي إلى تراكيب تتكون من قاعدة استنتاج وحجة ونتيجة. ونأخذ على سبيل المثال النص "قول في آية والرد عليه" حيث نحول وحدة النص التالية :

"وقد وضع الكلام على قسمة أجناس الحيوان، وعلى تصنيف ضروب الخلق، ثم قصر عن الشيء الذي وضع عليه كلامه، فلم يذكر ما يطير وما يعوم."<sup>24</sup>

إلى الصياغة الحجاجية التالية :

قاعدة الاستنتاج : من يضع كلامه على موضوع لا بد أن يحيط به. (ضمني)  
الحجة : وضع الكلام على قسمة أجناس الحيوان ثم قصر عن الشيء الذي وضع عليه كلامه.

النتيجة : قد أخطأ. (ضمني)

نلاحظ هنا أننا إزاء موضع تقييمي (lieu normatif)، أي إزاء حجج غاية التقييم. ونجد مقابل ذلك مواضع وصفية (lieux descriptifs) لا تحتوي على تقييم. فإذا حولنا الموضع أعلاه إلى موضع وصفي وصلنا مع نفس القاعدة ونفس الحجة إلى النتيجة : "لم يحط بالموضوع." واحتجنا إلى إضافة وحدة حجاجية أخرى نصل بها إلى النتيجة "قد أخطأ"، مثلاً باعتماد القاعدة : "من لم يحط بالموضوع عندما لا بد أن يحيط به، يخطئ." وتقسيم

<sup>24</sup>الحيوان، 4، 271.



المواضع إلى الوصفي والتقييمي تقسيم أولي نجده مثلا عند Schellens<sup>25</sup> وعند Kopperschmidt<sup>26</sup>.

وفيما يخص صياغة نص ما صياغةً حجاجيةً أي إرجاعه إلى الهياكل الحجاجية، فلا بد من أن نلاحظ أنه لا يمكن في الأغلب تقطيع النص إلى وحدات تساوي الهياكل الحجاجية. ففي بعض الأحيان تُحيل حجة ما على معلومات قد جاءت في مراحل سابقة للنص. كما أن بعض الوحدات النصية تتضمن أكثر من خطة حجاجية، فالنص الذي استشهدنا به أعلاه مثلا يحتمل في نفس الوقت حجة المثال الذي سنراه لاحقا.

لذلك لا بدّ من الاحتراز في تحليل النص الحجاجي في استخراج قواعد الاستنتاج وخاصة القواعد التي تبقى ضمنية<sup>27</sup> (وهي الأغلب عادة) لكي نتمكن من بنية النص ونستطيع أن نقيم المقدمات والاستنتاجات الضمنية فنكتشف عناصر المغالطة أو نقاط الضعف في الحجاج الذي نحن بصددّه. وفي هذا المثال نرى أن قاعدة الاستنتاج تمثل العنصر الضعيف في هذا الهيكل الحجاجي (المذكور أعلاه) وإن كان الاستنتاج صحيحا. فالجاحظ يعترض في النص الذي سنراه في الفصل السابع<sup>28</sup> على هذه الوحدة الحجاجية ناقدا

<sup>25</sup> *Reedelijke Argumenten*, (الحجج المعقولة) Utrecht, 1985.

<sup>26</sup> *Methodik der Argumentationsanalyse*, frommann-holzboog, Stuttgart, 1989, p. 39.

يميز Kopperschmidt هناك بين الحجج التي تتعلق بصحة فعل ما وبمسيها "تطبيقية"، وبين الحجج المتعلقة بصحة معلومة ما وبمسيها "نظرية"، وهذا التقسيم يقابل التقسيم إلى الحجاج التقييمي والوصفي.

<sup>27</sup> إن القياس الحجاجي (enthymème) يمكن أن يكون ناقصا، أي ألا تذكر كل عناصره. وأول من نصح

باختصار القياس الحجاجي هو أرسطو نفسه في "الخطابة" (*Rhétorique*, Paris, Librairie Générale)

(Française, 1991, p. 86

<sup>28</sup> الفقرة 8.

قاعدة الاستنتاج، يقول: "فما الدليل على أنه وضع كلامه في استقصاء أصناف القوائم؟"<sup>29</sup>

ثم يمكن ألا يقع الخلل في مضمون القاعدة بل في تطبيقها على مجال لا يناسبها أو في الاستنتاج منها أشياء لا يمكن أن تُستنتج منها (خاصة الاستنتاج المبالغ).

وكذلك يمكن أن يوجه مبدت الحجاج نقده إلى الحجة أو يتجه مباشرة إلى النتيجة محاولاً بيان الخطأ فيها، كما سرى بعد حين عند حديثنا عن التبيكيت في الحجاج.

## 2. 5- تحليل بنية النص الحجاجي :

إن الهيكل الحجاجي الذي نظرنا في مكوناته الدنيا يمثل في الوقت نفسه القلب الأساسي للوحدة البنيوية الدنيا في النص الحجاجي ومن هذا المنظور نتحدث أيضاً عن الوحدة الحجاجية. إن الوحدة الحجاجية يمكن أن تكون "وحدة صغرى" إذا أتت في المفرد أما إذا كانت متكوّنة من بعض الوحدات الصغرى فهي إذن "وحدة كبرى".

ولتحليل بنية الحجاج يمكن أن نقسم النص إلى وحدات الحجاجية الدنيا وننظر في تسلسل هذه الوحدات والعلاقات القائمة بينها : يمكن أن يكون الجامع الوحيد بين وحدة وأخرى أهمما حجتان مختلفتان لنفس النتيجة. وهي بنية حجاجية غير خطية. أما البنية الخطية فتتمثل في سلسلة وحدات، حيث تُصبح نتيجة وحدة معينة الحجة في الوحدة التالية ثم تصبح نتيجة هذه الحجة بدورها حجةً لوحدة أخرى، فهذه الوحدات الثلاث تُكوّن حينئذ وحدةً

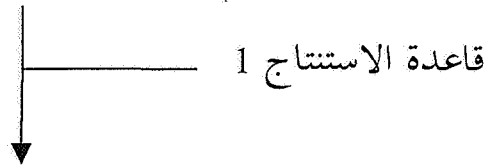
<sup>29</sup>الحيوان 4، 272.

كبرى. كذلك يمكن أن نجد وحدة حجاجية تحتج لأجل تدعيم - أو نقول هنا تبرير - حجة الوحدة السابقة أو قاعدة استنتاجها، فهي الأخرى تكون مع هذه الوحدة السابقة وحدةً كبرى.

إن أكثر النصوص الحجاجية تتكون من بعض هذه الوحدات الكبرى التي تركب بدورها بعضها على بعض مثلما رأينا في تركيب الوحدات الصغرى، ذلك مثلاً أن وحدتين كبيرين تثبتان نفس النتيجة أو أن الوحدة الكبرى الأولى تدعم حجة الوحدة الكبرى الثانية أو نتيحتها أو موضعها أو العكس...

ويمكن أن نمثل لذلك بالرسم التالي :

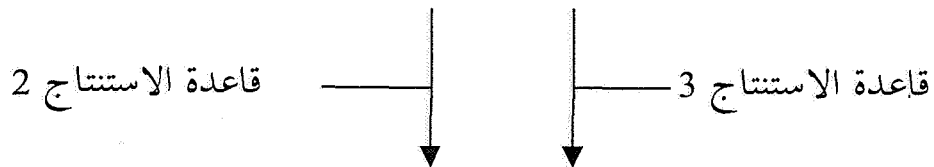
حجة 1



نتيجة 1 = الحجة 2

حجة 2

حجة 3



نتيجة 2 و 3

إن تفكيك دور كل وحدة في بنية الوحدات وفي الحجاج العام في غاية

الأهمية لتحليل النص و لفهم كل عنصر من عناصره.

## 2. 6- أهم الهياكل الحجاجية :

قد رأينا الهيكل الحجاجي (schème d'argumentation) إلى حد الآن في معناه التركيبي أي بوصفه وحدة تتكون من قاعدة استنتاج وحجة ونتيجة، كما رأيناه في معناه البنيوي، أي بوصفه القالب الأصغر لوحدات حجاجية يتكون منها النص. إلا أن نفس المصطلح يُطلق أيضا على نوعية هذه الوحدات وأصنافها التي تحدّد خاصة بالرجوع إلى ميزات في قانون العبور أو قاعدة الاستنتاج، فالهيكل الحجاجي من ثمة يلتقي بمفهوم "الموضع" (le lieu/topos<sup>30</sup>).

إن التصنيفات تعدّدت واختلفت منذ القَدَمِ فهناك من اعتمد طريقة استنباطية وقسم الحجج<sup>31</sup> إلى أصول وفروع<sup>32</sup>، وهناك من اعتمد طريقة استقرائية فصنّف الحجج حسب الأشكال الأكثر تواترا. وبصفة عامة لا بد أن نلاحظ أنه لا يمكن وضع حدود ثابتة بين أنواع الحجج، وأن البعض منها قد تصنّف مرة تحت صنف ومرة تحت صنف آخر.

---

<sup>30</sup> هو مصطلح أتى به أرسطو فهو يقصد بذلك أن مختلف أشكال الحجج موجودة في "مواضع" معينة وعلمنا أن نعرف عناوينها كي نجد لها فنصنع منها حججا.

<sup>31</sup> يشمل مصطلح "الحجة" اليوم مفهومين، مفهوم خاص هو مفهوم Toulmin حيث يقابل "الحجة" المقدمة الصغرى للقياس الأرسطي أو "المعطى الجديد" (new information)، ومفهوم أعم يُفصّد به الوحدة الحجاجية ككل، وخاصة منها الموضع أو قاعدة الاستنتاج. وهو المقصود هنا، ويعني ذلك، إذا تحدثنا عن "حجة التحديد"، أن قاعدة الاستنتاج في تلك الوحدة الحجاجية تتضمن تحديدا وأن هذا التحديد بالذات يُعتمد في الاستنتاج.

<sup>32</sup> نشير خاصة إلى كتاب :

Perelman et Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, 1970 (première édition 1958)

حيث تقسم الحجج إلى أربعة أقسام كبرى :

Les arguments quasi-logiques, les arguments basés sur la structure du réel, les liaisons qui fondent la structure du réel, p. 259-542.

إلا أنه يوجد تقسيم أولي لصنفين من الحجاج اتفق فيه أغلب الباحثين : التصنيف إلى الحجاج الاستقرائي من ناحية، أي الحجاج الذي يعتمد على أمثلة من الواقع - وهو عند Perelman الحجاج المؤسس لبنية الواقع<sup>33</sup> وعند Kienpointner الحجاج المقيم لقواعد الاستنتاج<sup>34</sup>، وإلى الحجاج الاستنباطي من ناحية أخرى، أي الحجاج المعتمد على قواعد الاستنتاج<sup>35</sup> على حد تعبير Kienpointner أو الحجاج المؤسس على بنية الواقع<sup>36</sup> بحسب Perelman. فالهيكل الحجاجي الذي قدمناه منذ حين اعتمادا على Toulmin لا يُعتمد إلا في الحجاج الاستنباطي.

ثم يمكن أن نذكر هنا تصنيفا أصليا آخر للحجاج بدأ ينتشر عند الباحثين اليوم، هو التصنيف إلى الحجاج الوصفي (descriptive) والحجاج التقييمي (normative) الذي أشرنا إليه منذ حين. ومقياس التصنيف يتعلّق هنا بصفة عامة بغاية الحجاج : هل المراد به حمل المتلقي على فعل ما أو على ترك هذا الفعل فيعتمد من ثمة على قيم - فهو الحجاج التقييمي - أو يُراد به فقط إثبات صحة معلومة ما - فهو الحجاج الوصفي. ونريد أن نتناول هنا أهم الأشكال التي ستعرضنا أيضا في التحاليل اللاحقة.

#### ● موضع الكم وموضع الكيف (le lieu de qualité et le lieu de quantité)

إننا لا نجد هذا المفهوم إلا عند Perelman/Tyteca<sup>37</sup> فهو محاولة لتحديد الحجاج بالنظر إلى خلفياته الفلسفية. فموضع الكم يعني أن قاعدة

<sup>33</sup> Les liaisons qui fondent la structure du réel

<sup>34</sup> Schlussregel etablierende Argumentationsschemata

<sup>35</sup> Schlussregel benützende Argumentationsschemata

<sup>36</sup> Les arguments basés sur la structure du réel

<sup>37</sup> المرجع المذكور، ص. 115-125.

الاستنتاج ترجع إلى قيمة الكمية، ومقابل ذلك ترجع القاعدة في موضع الكيف إلى قيمة الكيف.

إن موضعي الكم والكيف بمثابة خلفيتين فلسفيتين متضادتين للحجاج مثل الفكر الرومانطقي الذي ينشد ما هو غريب، استثنائي، فردي وهو يمثل موضع الكيف، أما الفكر الكلاسيكي فهو يرجح ما هو عادي وسائد ويريد المحافظة عليه.

وفيما يخص حجاج الجاحظ يمكن أن نمثل لموضع الكم بحجته التي يدعم بها جواز تشبيه الحية بالإنسان في النص الذي نحلله في الفصل السابع، يقول الجاحظ: "ومن جعل للحيات مشيا من الشعراء، أكثر من أن نقف عليهم".<sup>38</sup>

أي أن كثرة الشعراء الذين استعملوا هذا التشبيه حجة لصحة العبارة. ثم يواصل الجاحظ في نفس هذا السياق راجعا الآن إلى موضع الكيف: "ولو كانوا لا يسمون انسايبها وانساياها مشيا وسعيا، لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل".<sup>39</sup> أي أن جواز العبارة يرجع هنا إلى الكيف، إلى كونها "تشبيه وبدل"، لا إلى تواترها الكمي.

#### ● التحديد (définition):

يتمثل هذا النوع من الحجاج في تحديد شيء ما ثم تطبيق هذا التحديد على حالة خاصة. إن هذه الحجّة قريبة من حجة علاقة الجنس بالنوع أو

<sup>38</sup>الحيوان 4، 273.

<sup>39</sup>المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

علاقة الجزء بالكل، أي أنها تعتمد على انتماء المعطى الخاص إلى صنف المعطى العام الذي وقع فيه التحديد.

ويمكن أن نمثل للحجاج بالتحديد بحجاج الجاحظ الذي حللناه في النص عن تقسيم الكائنات حيث يقول إن التقسيم الحقيقي يشمل كل الكائنات، فالتقسيم إلى نام وجماد إذن ليس تقسيما حقيقيا إذ توجد كائنات لا تنتمي إلى النامي ولا إلى الجماد.

أما الإشكال في الحجاج بالتحديد فيمكن في إمكانية أن يُختار التحديد بحسب النتيجة التي نريد أن نصل إليها. ذلك مثلا عندما نقول : "كل مذهب غير مذهبي هو بدعة. هذا المذهب يختلف عن مذهبي فهو إذن بدعة." ومن ثمة يمكن أن تصبح حجة التحديد حجة مغالطية فهي المغالطة التي اشتهرت تحت اسم "المصادرة على المطلوب" (pétition de principe) أي أن إحدى المقدمتين تتضمن نفسها النتيجة التي نريد أن نصل إليها، كما نرى ذلك في المثال التالي الذي ينتمي إلى الحجاج التقييمي :

"لا أحب التفاح. هو جيد إلا أحب التفاح لأني إذا أكلت منه لن يعجبني ذلك لأني لا أحب التفاح."

فدائرة الحجاج الخاصة بالمصادرة عن المطلوب واضحة جدا في هذا المثال. فالمصادرة عن المطلوب تفتقد عنصر الجمع بين مقدمتين مختلفتين الذي يؤدي إلى نتيجة جديدة، فالمعادلة المنطقية التي توصف بها المصادرة عن المطلوب هي التالية : أ. إذن أ.

● العلاقة السببية (causalité) :

إنّ Christian Plantin يفرّق بين نوعين من الحجاج الذي يعتمد السبب. يتمثّل النوع الأول في الحجاج السببي (l'argumentation causale)<sup>40</sup> حيث يهدف الحجاج إلى إثبات علاقة سببية بوصفها موضوع نتيجة الحجاج، ومما ينتمي إلى الحجاج السببي حجاج أنصار تحريم مُلك الخصي وبيعه وابتياعه الذي يذكره الجاحظ :

"كذلك من شهد القمار وهراش الكلاب، ونطاح الكباش وقتال الديوك، وأصحاب الجارحات وحرب الفئتين الضالتين وقتلتم : لأن هذه المواضع لو لم تحضرها النظارة لما عملوا تلك الأعمال [...] فكذلك الخاصي، والمشتري، والمبتاع من المشتري، شركاء متعاونون وخلطاء مترادفون."<sup>41</sup>

فالحجاج السببي يتمثل هنا في إثبات العلاقة السببية بين شهادة القمار وهراش الكلاب إلى غير ذلك من ناحية وبين وقوع هذه النشاطات، أي أن هذه الأشياء لم تقع إن لم يوجد من يشهدها. فالنتيجة إذن هي أن الشهود سبب في وجود هذه الأشياء مما يطبقه الجاحظ في سياق هذا الحجاج على من يتعامل مع الخاصي فيشجع من ثمة على الخصاء.

يمكن أن يستعمل هذا الهيكل الحجاجي بطريقة مغالطية إذ أن مجرد تواجد ظاهرتين أو تزامنهما قد يكون عفويا، لا راجعا بالضرورة إلى وجود علاقة سببية بينهما.

أما النوع الثاني، فيسميه Plantin بالحجاج بالسبب<sup>42</sup> (l'argument par la cause) فهو الحجاج الذي يعتمد على قاعدة استنتاج تتمثل في علاقة سببية

<sup>40</sup> *Essais sur l'argumentation*, Paris, Kimé 1992, p. 217-225.

<sup>41</sup> الحيوان 1، 164.

<sup>42</sup> المرجع نفسه الصفحات نفسها



معروفة فيُستنتج منها شيئا آخر. ومن ثمة يمكن أن يدرج الحجاج بالأمانة (par indice) ضمن هذا النوع من الحجاج. فالحجاج بالأمانة من أهم الأسس للبحث العلمي وخاصة في علم الحياة (biologie) والجاحظ يعتمد الأمانة في بحوثه عن أحوال الحيوانات والطبيعة، ومن أمثلة الحجاج بالأمانة ما يذكره الجاحظ عن أبي وائلة :

"ورروا عن أبي وائلة أنه زعم أن من الدليل على أن الشبوط كالبعغل، أن الناس لم يجدوا في طول ما أكلوا الشبايط في جوفها بيضا قط."<sup>43</sup>

وكما في الحجاج السببي يمثل عدم آحادية<sup>44</sup> علاقة السبب بالنتيجة إشكالا في هذا الهيكل الحجاجي (الحجاج بالسبب) إذ يمكن أن يوجد أكثر من سبب يؤدي إلى النتيجة، فيمكن أن توجد ظاهرة النتيجة ولا يوجد السبب إن كان هناك سبب آخر أدى إلى نفس هذه النتيجة. أي أن عدم وجود البيض في جوف الشبايط يمكن أن يرجع إلى سبب آخر - مثل صغر البيض مثلا - لا إلى عدم إنتاجها من قبل الأنثى.

ويوجد صنف من الحجاج بالسبب سمي عند Perelman/Tyteca بالحجاج بالاتجاه (argument de direction)<sup>45</sup>، والمقصود به القاعدة التي تقول إننا عندما نسير إلى اتجاه نتيجة معينة سيؤدي ذلك إلى مواصلة سيرنا في نفس الاتجاه وتزيد هذه نتيجة. وموضع آخر قريب من موضع الاتجاه هو موضع التجاوز، حيث يؤدي السير في نفس الاتجاه إلى تجاوز سلمي، أي إلى نتائج

<sup>43</sup>الحيوان 1، 150.

<sup>44</sup> univocité

<sup>45</sup> *Traité de l'argumentation*, p. 379-382.

سلبية تتجاوز المعقول. ولنا مثال في النص في مصلحة الكون الذي نحمله في  
الفصل التاسع<sup>46</sup> :

"ولو كان الأمر على ما يشتهي الغرير والجاهل بعواقب الأمور،  
لبطل النظر وما يشحذ عليه، وما يدعو إليه، ولتعطلت الأرواح من  
معانيها، والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها  
وحقوقها."<sup>47</sup>

فالنتيجة الضمنية تتمثل في أن الأمر لا بد ألا يكون كما يشتهي الغرير  
والجاهل....

● موضع النافع والحجاج التداولي (le lieu de l'utile et l'argumentation : pragmatique)

نقصد بموضع النافع القاعدة التي تقول إننا نفعل الشيء النافع ونمسك  
عن الشيء غير النافع. أما مصطلح الحجاج التداولي فيطلق على الحجاج  
عندما نعتمد على موضع النافع دون الاهتمام بالقيم الأخلاقية أي أن كل ما  
له قيمة هي النتائج التطبيقية : الفوائد أو السلبيات.

نلاحظ أن الجاحظ يهتم اهتماماً فائقاً بمبدأ النفع كما نراه في نصوص  
عديدة من كتاب الحيوان<sup>48</sup>. ذلك أنه يرى في مزج الخير والشر "تمام  
المصلحة"<sup>49</sup> و حكمة الله كما سنبينه في الفصل التاسع، ثم نراه يحدّد البيان  
بوظيفته التواصلية ووظيفته الاجتماعية :

<sup>46</sup>الفقرة 3.3.

<sup>47</sup>الحيوان 1، 206.

<sup>48</sup>الحيوان 1، 42-44؛ 1، 204-207...

<sup>49</sup>انظر : "فسبحان من جعل منافعها نعمة، ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع [...] وجعل في الجميع تمام

المصلحة... "الحيوان 1، 206.

"وهو البيان الذي جعله الله تعالى سببا فيما بينهم [أي بين الناس]،  
ومعبراً عن حقائق حاجاتهم."<sup>50</sup>

أي أن قيمة البيان ترجع إلى وظيفته التواصلية وإلى نفعه للمجتمع  
الإنساني ويمكن أن نرى في ذلك مثالا للحجاج بموضع النافع.  
ثم نرى أن القاعدة التي يعطيها الجاحظ لتحديد البيان ترجع إلى موضع  
النافع، أي أن البيان هو ما ينفع للإفهام وإبلاغ المعنى:  
"بأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان  
في ذلك الموضع."<sup>51</sup>

إلا أننا لا يمكن أن نقول إن حجاج الجاحظ - بالرغم من كثرة تواتر  
موضع النافع فيه - حجاج تداولي يترك القيم الأخلاقية جانبا. فمفهوم  
"الأدب" الذي ساهم الجاحظ في تطويره يشمل الجميل والمسلي والنافع.  
وسنرى في الفصل التاسع مثلا كيف يحاول صاحبنا أن يجمع في فكره بين  
الشيء النافع وبين عجيب الحكمة أو بين النفع والخير. ذلك أننا لا نجد عنده  
تمييزا بين المصلحة وبين النعمة كما نراه مثلا في قوله :

"وجعل في الجميع تمام المصلحة، وباجتماعها تتم النعمة."<sup>52</sup>

ثم نلاحظ أنّ الحجاج التداولي، أي الحجاج المركّز على النفع دون  
اعتبار القيم، يقابل بصفة عامة الصنف المشاوري (le genre délibératif)  
عند أرسطو، وهذا الصنف يهتمّ بالسؤال : "ماذا علينا أن نفعل؟" أي يهتم  
بالقرارات المستقبلية للمدينة وبما يمكن أن ينجّر عن هذه القرارات من فوائد  
أو سلبيات. ومن ثمة يمكن أن نقول إن الحجاج التداولي يعتمد علاقة السبب

<sup>50</sup>الحيوان 1، 44.

<sup>51</sup>البيان 1، 76.

<sup>52</sup>الحيوان 1، 206، (نحن نبرز) انظر الفصل التاسع، الفقر 3. 5، "المرحلة الثانية".

بالنتيجة فيبدو من ثمة قريبا من الحجاج بالسبب، ولذلك نجد في بعض التصنيفات الحجاجية تحت هذا العنوان<sup>53</sup>.

إن الحجاج التداولي يهتم إذن بالعواقب لا بما هو حق أو باطل مثل الصنف القضائي (le genre judiciaire) ولا بما هو جميل أو قبيح مثل الصنف التشبهي (le genre épideictique). إلا أننا لا يمكن أن نطبق هذا التقسيم الأرسطي على فكر الجاحظ الذي - رغم اهتمامه بمراقبة العواقب - لا يفرق، كما أشرنا، بين الجميل والنافع أو بين الخير والمصلحة والحق.

● التعدية (transitivité) :

يعتمد الحجاج بالتعدية على تعدية شيء ما يُثبت لـ "أ"، إلى "ج"، بحكم العلاقة التي توجد بين "أ" و"ب" وبين "ب" و"ج" من حيث يصبح "ب" وسيطا بين "أ" و"ج" اللذين لا تربطهما علاقة مباشرة ظاهرة.

ومن أمثلة حجج التعدية التي يعتمدها الجاحظ قوله :

"[...] ليكون ذلك [أي إخبار الجاحظ عما في أجناس الحيوان من الحجج والأدلة] سببا للحذر، ويكون حذرنا سببا للحراسة، وحراستها سببا للسلامة"<sup>54</sup>

إن حجة التعدية تقوم على تراكم علاقات متعدية فإثبات علاقة بين العنصر الأول للسلسلة والعنصر الأخير. وفي المثال المذكور يمكن أن نلخص هذا الحجاج بالتعدية كما يلي :

قاعدة الاستنتاج (موضع التعدية) : إذا أ يؤدي إلى ب، وب يؤدي إلى ج، ف أ يؤدي إذن إلى ج.

<sup>53</sup> يصنفه Perelman/Tyteca مثلا مع العلاقات السببية، المرجع المذكور، ص. 357-369.

<sup>54</sup> الحيوان 7، 9.

الحجة : الإخبار عما في أجناس الحيوان من الحجج والأدلة سبب للحدز والحدز سبب للحراسة والحراسة سبب للسلامة.

النتيجة : الإخبار عما في أجناس الحيوان من الحجج والأدلة سبب للسلامة.  
إن الحجج بالتعددية يتأسس على المعادلة المنطقية التالية : أ=ب  
وب=ج إذن أ=ج، أو أ ضد ب، ب ضد ج إذن أ=ج. أو أ < ب وب < ج  
إذن أ < ج. إلا أنه في مجال الحجج المماثل للحقيقة لا يوجد تسوية رياضية  
أو تناقض منطقي تام بين عنصرين، كما لا يوجد في أغلب الأحيان علاقات  
أحادية بين السبب والنتيجة<sup>55</sup>، مما يترك مجالاً للإفراط في استخدامه، وذلك  
خاصة إذا طالت سلسلة التحويلات.

ولاحظ الجاحظ الإفراط في الحجج بالتعددية عند بعض الناس، يقول :  
"فإن قاس ذلك قانس فقال : ليس بين [الذبان و] بنات وردان  
و[بين] الزناير فرق، ولا بين الزناير والدبّر والخنافس فرق، ولا  
بين الزراير والخفافيش ولا بين العصافير والزراير فرق؛ فإذا  
فرغوا من خشاش الأرض صاروا إلى بغائها ثم إلى أحرارها، ثم إلى  
الطواويس والتدارج والزمامج حتى يصعدوا إلى الناس. قيل لهم  
ليس ذلك كذلك..."<sup>56</sup>

● التناقض (contradiction) :

إن الحجج بالتناقض يعتمد على القانون المنطقي القائل إنه لا يمكن أن  
يكون "أ" شيئاً وضده. ويعبر الجاحظ عن هذا الموضوع بالطريقة التالية :

<sup>55</sup> أي علاقات تؤدي فيها سبب واحد فقط بضرورة حتمية إلى نتيجة واحدة.

<sup>56</sup> الحيوان 3، 373.

"والحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه، وحثّ عليه [أن ننكر من الخبر ضربين : أحدهما ما تناقض واستحال ...]"<sup>57</sup>  
وقد اعتمد الجاحظ هذا الموضوع في تبكيته قول من يرى أن "العيش كله في كثرة المال، وصحة البدن، وخمول الذكر." يبين الجاحظ أن كثرة المال يتناقض مع خمول الذكر :

"...فالمال الكثير أحق [من المعرفة] بأن عمله الدلالة على مكانه، والسعاية على أهله. والمال أحق بالنميمة، وأولى بالشكر..."<sup>58</sup>

فالحجاج الكامن في هذا النص هو التالي :

القاعدة : لا يمكن أن يكون أ و ضده

الحجة : المال الكثير يجعل صاحبه معروف.

النتيجة : لا يمكن أن يجتمعا للإنسان كثرة المال وخمول الذكر. (فإن القول

بأن العيش كله في كثرة المال، وصحة البدن وخمول الذكر إذن خطأ.)

إنّ موضع التناقض يمكن أن يُستعمل في نقد البعد بين أقوال الشخص

أو بين أقواله وأفعاله ويسمى هذا النوع من الحجج بـ "الحجاج وجه الذات"

<sup>59</sup>(ad hominem). ويمكن أيضا أن نرى في بيان التناقض بين عناصر حجج

الخصم "تبكيته فوق-حجاجيا" (méta-argumentation)<sup>60</sup>. وذلك يفسر

انتشار موضع التناقض خاصة في مجال التبكيته والرد.<sup>61</sup>

<sup>57</sup>الحيوان 3، 238.

<sup>58</sup>الحيوان 2، 97.

<sup>59</sup>انظر في ذلك :

PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 149/ PLANTIN, *L'argumentation*, Paris, Seuil, 1996, p. 84-87.

<sup>60</sup>انظر : EGGS Ekkehard, *Grammaire du discours argumentatif*, Kimé 1994, p. 94

<sup>61</sup>إلا أنّ Perelman يشير هنا إلى وجود الحجج بالتفريق (*argumentation par dissociation, op. cit.*, p.

568-561 الذي يعتمد على التمييز بل على التفريق بين عنصرين يُجمَعان عادةً مثل الشخص وأفعاله، فهكذا

على أن يدافع الخمي عن الخمر، وادعى بخصمه بأن الخمر باقية (مثال: هو ضحية ظروف حادثة جلتة على غيره).  
 أيضا يفسر هذا المصطلح نظر عاصرات Christian Plantin في جامعة ليدن 2.  
 نظر الفصل السابع، الفقرة 7.<sup>63</sup>

التاسع :  
 يعتمد على هذه القاعدة في نص : "مصلحة الكون" الذي سجد الله في الفصل  
 الثاني من سفر التكوين. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص  
 في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين،  
 الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22  
 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17.  
 وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17.

• التقسيم (composition) والتقسيم (division) :

التعريف<sup>63</sup> :  
 هذا هو تعريف التقسيم الذي ورد في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص  
 في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين،  
 الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني  
 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص  
 في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين،  
 الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22  
 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17.  
 وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17.

التاسع :  
 هذا هو تعريف التقسيم الذي ورد في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص  
 في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين،  
 الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني  
 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص  
 في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين،  
 الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في باب 22  
 من سفر التكوين، الآية 17. وهذا نص في الفصل الثاني من سفر التكوين، الآية 17.  
 وهذا نص في باب 22 من سفر التكوين، الآية 17.

مفهوم اللغة في كتاب الخمر والجنسية - الفصل الأول

"لأن الكل أبعاض، ولأن كل جثة فمن أجزاء، فإذا جوّزت رفع واحد والآخر مثله في الوزن وله مثل علته وحظّه ونصيبه، فقد جوّزت رفع الجميع."<sup>64</sup>

يذكرنا هذه القاعدة أيضا بمبدأ العدالة عند Perelman<sup>65</sup> القائل بأن كل الكائنات المنتمية إلى نفس الصنف الجوهري لا بد أن تُعامل بنفس الطريقة. حيث لا بد أن يعامل وحدات نفس المقولة بنفس الطريقة. ثم يوجد أسلوب يشبه الحجاج بالتقسيم، هو ما يسمّيه Plantin بالحجاج حالةً بحالة (argumentation au cas par cas)<sup>66</sup> أي أننا نقسّم الموضوع إلى أجزاء فتتناول كل جزء على حدة. ومن الحجاج حالة بحالة قول المحافظ :

"قبل كل شيء لا يخلو هذا الحديث الذي روّيته من أن يكون مرضي الإسناد، صحيح المخرج، أو يكون مسخوط الإسناد، فاسد المخرج. فإن كان مسخوطا، فقد بطلت المسألة، وإن كان مرضيا، فقد علمنا أنه ليس في الحديث أنه قَبْلَهُ [أي النبيّ الحصريّ] منه [أي : من المقوقس] بعد أن علم أنه حصريّ، وعلى أن قبول الهدية خلاف الاتباع..."<sup>67</sup>

نلاحظ أن تقسيم الجواب إلى إمكانيّتين يُردُّ عليهما يمكن أن يعتبر استراتيجية للتعظيم، أي أن الرد يتضاعف من خلال تضاعف المواضيع.

<sup>64</sup>الحيوان 1، 206، انظر الفصل التاسع، الفقرة 3.5.

<sup>65</sup> PERELMAN, *Justice et raison*, 1972, p. 26.

<sup>66</sup> Plantin, *L'argumentation*, Paris, Seuil (Mémo), 1996, p. 55.

<sup>67</sup>الحيوان 1، 164.



ومن نفس الصنف ذكر الجاحظ حجاج من يريد أن يرد على القول إن العيش كله في كثرة المال وصحة البدن وخمول الذكر الذي رأيناه منذ حين عند حديثنا عن الحجاج بالتناقض :

"وقال من يخالفه : لا يخلو صاحب البدن الصحيح والمال الكثير من أن يكون بالأمر عالماً، أو يكون بها جاهلاً. [...] وإن كانت معرفته ناقصة فبقدر نقصانها يجهل مواضع اللذة، وإن كانت تامة فبقدر تمامها ينفي الخمول ويجلب الذكر."<sup>68</sup>

أي : إذا كان الشخص عالماً فهو لن يبقى في الخمول فقول الخصم (إن العيش في كثرة المال وصحة البدن وخمول الذكر) إذن خطأ، وإن لم يكن عالماً فلن يعرف التمتع بالحياة فالقول أيضاً خطأ. وهذا المثال ينتمي في نفس الوقت إلى ما يسمى الحجاج بالمأزق (dilemme) إذ أن الموضوع يُقسّم إلى إمكانييتين متضادتين ثم تُنفى كليتهما من حيث نجد أنفسنا في "مأزق" فنصرف النظر عن الموضوع جملة.

إنّ الحجاج بالتقسيم أو التركيب اشتهر خاصة بوصفه أسلوباً مغالطياً. يظهر المغالطة بالتركيب مثلاً عندما نستنتج من وجود صفة في الكل وجود نفس الصفة في كل جزء إلا أن هذه الصفة تتغير مع الكمية. أي عندما نقول إن هذا الكتاب خفيف لأن كل أوراقها خفيفة، وفي الحقيقة تتركب الأوراق الخفيفة حتى تكون كتاباً ثقيلاً. ومقابل هذه المغالطة توجد المغالطة بالتقسيم، أي أن أوراق الكتاب ثقيلة لأن الكتاب ككل ثقيل. فهذا النوع من التضخيم أو التعميم من أكثر الأساليب المغالطية انتشاراً.

<sup>68</sup>الحيوان 2، 96-97.

● المقارنة (comparaison) :

إن المقارنة توظّف في قواعد الاستنتاج العديدة وتعتمد على علاقة قياس عنصر ما بعنصر آخر، أي أنه مثلاً يكتسب قيمة أو يفقدها عن طريق مقارنته بعنصر آخر<sup>69</sup>.

ومن الحجاج بالمقارنة ما جاء عند الجاحظ في حديثه عن مصلحة الكون الذي سنراه في الفصل التاسع حيث يقارن حالة الإنسان العاقل بحالة الحيوان وسائر المخلوقات لإبراز تفوقه عليها :

"أين تقع لذة البهيمة بالعلوفة، ولذة السبع بلطع الدم وأكل اللحم - من سرور الظفر بالأعداء؛ ومن انفتاح باب العلم بعد إدمان القرع؟ وأين ذلك من سرور السُّودد ومن عزّ الرياضة؟ وأين ذلك من حال النبوة والخلافة، ومن عزّهما وساطع نورهما. وأين تقع لذة درك الحواس الذي هو ملاقة المطعم والمشرب، وملاقة الصوت المطرب واللون المونق، والملمسة اللينة - من السرور بنفاز الأمر والنهي، وبجواز التوقيع، وبما يوجب الخاتم من الطاعة ويلزم من الحججة"<sup>70</sup>.

ثم نجد مثالا آخر للحجاج بالمقارنة عند دفاع الجاحظ عن الكلب الذي يسلم الدار إلى اللص الذي أطعمه سابقا وعوده على نفسه. يقول :

"فإن كان الكلب بفرط إلفه وشكره كف عن اللص عند ذكر إحسانه، وإثبات صورته، فما أكثر من يفرط عليه الحياء حتى ينسب إلى الضعف والكرم وحتى ينسب إلى الغفلة وربما شاب

<sup>69</sup> انظر : Perelman/Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 326-334

<sup>70</sup> الحيوان، 1، 205. انظر الفصل التاسع، الفقرة 3. 3.

الرجل بعض الفطنة ببعض التغافل، ليكون أتمّ لكرمه. فإن الفطنة إذا تمت منعت من أمور كثيرة، ما لم يكن الخيم كريماً والعرق سليماً<sup>71</sup>

يقارن الجاحظ في هذا النص الكلب بالإنسان الذي يتغافل بسبب حياته عن خطأ الشخص الذي أعانه في السابق. وبما أن تصرف هذا الإنسان يُنسب إلى الكرم، يستحق تصرف الكلب المدح، لا اللوم. إن الحجاج بالمقارنة يمكن - كما هو الأمر في هذا المثال الأخير - أن يختلط مع مفهوم الحجاج بالتمثيل، فالتمثيل، في حقيقة الأمر نوع خاص من المقارنة، هو مقارنة علاقيتين مأخوذتين من مجالين مختلفين.

ومن حجج المقارنة نجد نوع موضع المقارنة بما هو أضعف a maiore (إذا كان إثبات شيء بالنسبة إلى "أ" أكثر احتمالاً منه بالنسبة إلى "ب" وهو يُثبت لـ "ب"، فكم بالأحرى أن يثبت إذن لـ "أ") وموضع المقارنة بما هو أقوى a minore (إذا كان إثبات شيء بالنسبة إلى "أ" أقل احتمالاً منه بالنسبة إلى "ب" وهو يثبت لـ "أ"، فكم بالأحرى يُثبت إذن لـ "ب").

ونجد الجاحظ يصوغ هذا الموضع صياغته الخاصة يقول :

"ثم جعل الإنسان ذا العقل والتمكين [...] متى أحسن شيئاً كان كل شيء دونه في الغموض عليه أسهل."<sup>72</sup>

فيعتمد الجاحظ هذا الموضع الخاص بالإنسان ليشير إلى حكمة الله

العجيبة الذي

<sup>71</sup>الحيوان 2، 144.

<sup>72</sup>الحيوان 1، 36.

"جعل سائر الحيوان، إن كان يحسن أحدها ما لا يحسن أحذق الناس متى أحسن شيئاً عجيباً، لم يمكنه أن يحسن ما هو أقرب منه في الظن، وأسهل منه في الرأي، بل لا يحسن ما هو أقرب منه في الحقيقة [...] فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلم، ما يمتنع على الإنسان وإن تعلم".<sup>73</sup>

أي أن مبدأ الموضوع بالمقارنة بما هو أضعف<sup>74</sup> من ميزات الإنسان. أما التمييز بين الإنسان العاقل وسائر الكائنات غير العاقلة فهو من أهم المواضيع في كتاب الحيوان، كما سنرى كذلك في الفصول اللاحقة.

ومن الحالات الخاصة التي تنتمي إلى صنف المقارنة نذكر هنا أيضاً موضع التضحية (par sacrifice) كما سماه Perelman<sup>75</sup> وهو يعني أن قيمة المضحى من أجله يقاس بقيمة التضحية. أي : إذا اشترى صديقي تذكرة الدخول إلى حفلة موسيقية بخمسين دينارا فلا بد أن تكون الحفلة خارقة للعادة.

● التمثيل (analogie) :

إن الحجاج بالمقارنة يُشبه في بعض الأحيان الحجاج بالتمثيل الذي يتأسس كذلك على نوع من المقارنة هي التشبيه بين علاقيتين. ذلك أن المقارنة بين تصرف الكلب وتصرف الإنسان يمكن أيضاً أن تُؤوّل على أنها تمثيل. أما ما يميز التمثيل فهو إمكانية المقارنة بين عنصرين في مجالين مختلفين اختلافاً كبيراً، مثل المقارنة بين عنصر حقيقي وعنصر مجازي مما هو الأمر في

<sup>73</sup>المصدر نفسه الصفحة نفسها.

<sup>74</sup>انظر كذلك موضع المقارنة بما هو أضعف في الفصل السابع، الفقرة 8.

<sup>75</sup>المرجع المذكور، ص. 343-334.

الحجاج بالاستعارة. وقد أشرنا<sup>76</sup> إلى ما يسميه Michel Le Guern بالاستعارة الحجاجية حيث لم يعد المتلقي يؤوّل علاقة التمثيل بين العنصر الحقيقي والمجازي .

والمعروف بالنسبة إلى التشبيه، أي أن قيمة المشبه به وصفاته البارزة تنتقل إلى المشبه، هو أيضا ما يهدف إليه الحجاج بالتمثيل وبالاستعارة. يقلّ اعتماد الجاحظ الاستعارة في الحجاج، ذلك أن موقفه من الاستعارة والمجاز كما سنرى خاصة في الفصل السابع يقترب من موقف المعجميين الصفويين (position lexicaliste puriste) الذين يرون في الاستعارة توسيعا للمعجم أي أن المعنى المجازي يخضع إلى مواضعٍ ويضاف إلى معاني الكلمة المعجمية<sup>77</sup>. إلا أننا نرى الجاحظ بالرغم من ذلك يلجأ إلى الاستعارة غير المَعجَمَة (la métaphore non-lexicalisée)، ذلك مثلا في الحجاج الذي ينقله لفضل العوامل المتعلقة باللفظ على الأمور الخاصة بالمعنى في الشعر العربي. وإنها من أشهر الاستعارات التي ينقلها الجاحظ :

"وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع ومجودة السبك..."<sup>78</sup>

فللمقارنة بين الأشياء التي لا قيمة لها فتطرح في الطريق وبين المعاني الشعرية المعروفة المنتشرة، وظيفة حجاجية كبيرة ولعل تأثير هذه الاستعارة أكبر من الحجة العقلية التي تأتي بعدها لتدعيم نفس النتيجة : "...يعرفها

<sup>76</sup>انظر الفصل الثاني، الفقرة 1.4.

<sup>77</sup>انظر الفقرة 5.6.

<sup>78</sup>الحيوان 3، 131، (نحن نبرز).

العجمي والعربي". ذلك أن قوة هذه الاستعارة تكمن - على عكس ما بين Michel Le Guern في نظريته في "الاستعارة الحجاجية"<sup>79</sup> - في صعوبة إيجاد وجه الشبه. فما لا نستطع أن نسميه باسم تبكيته صعب.

إن التمثيل يمكن أن يكون في غير المجاز. ومن أمثال الحجاج بالتمثيل في غير المجاز دفاع الجاحظ عن تحريم لحم الخنزير بالمفهوم العام<sup>80</sup>، أي أن المقصود اللحم بما فيه من شحم وعظم وعرق وعصب وإلى غير ذلك، وليس المقصود أن كل ما ليس لحماً صافياً حلالاً. يقيم الجاحظ علاقة تمثيل بين هذه المسألة ومسألة شبيهة يقول:

"والعرب تقول للرجل الصانع نجاراً، وإن كان لا يعمل بالثقب والمنشار ونحوه ولا يضرب بالمضلع ونحو ذلك. وتسميه خبازاً إذا كان يطبخ ويعجن وتسمى العير لطيمة، وإن لم يكن فيها ما يحمل العطر إلا واحد. وتقول: هذه ظعن فلان؛ للهوداج إذا كانت فيها امرأة واحدة. ويقال: هؤلاء بنو فلان؛ وإن كانت نساؤهم أكثر من الرجال."<sup>81</sup>

نجد في هذا المثال أكثر من تمثيل فالجاحظ يشبه العلاقة بين إطلاق تسمية اللحم على اللحم وما يتبعه من أجزاء، والعلاقة بين تسمية النجار وما يتبع هذه المهنة، أو بين العير الذي لا يحمل فيها إلا واحد العطر من ناحية واللطيمة من ناحية أخرى، وإلى غير ذلك. فالمبدأ الذي يعتمده الجاحظ هنا مبدأ لغوي، هو مبدأ المجاز المرسل بتسمية الكل باسم الجزء أو بالفرنسية le mécanisme métonymique. فمن الممكن في هذا المثال أن نبكت التمثيل

<sup>79</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 4. 1.

<sup>80</sup> الحيوان 4، 74-77.

<sup>81</sup> الحيوان 4، 76.

بمثال واحد تُستعمل فيه كلمة من الكلمات المذكورة في سياق غير المجاز المرسل. مثلا : الشاري يرد على البائع الذي يعطيه لحما فيه كثير من الشحم : " طلبت منك أن تعطيني لحما، لا شحما !"  
ترجع سهولة تبكيث التمثيل إلى ضعف البرهان العقلي فيه فحجة التمثيل تُستنتج من حالتين متشابهتين ما لا يمكن أن تُستنتج - من الناحية العقلية - إلا من حالتين مثيلتين.

إن التمثيل الذي لا يعتمد الاستعارة من أسهل الحجج تبكيثا فكما أشرنا يمكن أن نبين وجه اختلاف واحد بين المشبه والمشبه به لنسقط الحجة كلها. أما حجة الاستعارة، فتبكيثها أصعب من تبكيث أي حجة أخرى إذ أن الاستعارة تخاطب الخيال وتتجذب العقل، فهي من ثمة تنتمي إلى أحسن الأساليب الإقناعية الحجاجية.

● المثال (exemple) :

إن الحجج بالمثال ينتمي مع التمثيل إلى صنف الحجج الاستقرائي (l'argumentation inductive) - في مقابل الحجج الاستنباطي (l'argumentation déductive). ينتقل - على عكس الحجج الذي يعتمد على قاعدة استنتاج - من الخاص إلى العام ولذلك صنّفه Perelman تحت عنوان "المواضع التي تؤسس بنية الواقع" وسماه Kienpointner بالحجج "المؤسس لقواعد الاستنتاج" (في مقابل الحجج "المعتمد على قواعد الاستنتاج"). ولا بد أن نلاحظ أخيرا أن الحجج بالمثال لا يمكن، من الناحية المنطقية، أن يعتبر برهانا.

وقد أشرنا إلى الحجج بالمثال في النص "قول في آية" الذي حللناه في الفصل السابع، حيث يعتمد الجاحظ كثيرا من الأمثلة لاستعمال المشي تعبيرا

مجازيا في معنى انسياح الحية لإثبات وجود هذا المجاز وانتشاره في القرآن والشعر ويستنتج أن :

"قوله : {فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع} كان على هذا المثال الذي ذكرناه"<sup>82</sup>

إن الانطلاق من مثال خاص فتعميمه على وضعية عامة من أكثر الأساليب الناجحة لإقناع الآخرين فالمثال ملموس وقريب من تصور المستمعين وفهمهم، إلا أنه في نفس الوقت ليس خاليا من الاعتباطية التي قد تكون سببا في مغالطة متلقي الحجج.

إن المثال يمكن أن يأتي في صياغة قصة حقيقية أو مجازية ويمكن أن يكون مثلا فحينئذ تتوقف قدرته على الإقناع على أثر القصة في نفوس المستمعين، إذ من الناحية المنطقية الصرفة لا يمكن أن نستنتج من المثال أي شيء عام، ولكن في إطار التبكيث يمكن أن تُسقط نتائج خصمنا بمثال واحد مضاد لمقدماته أو نتائجه.

● الحجج بالسلطة والحجاج بالقوة (l'argumentation par autorité et l'argumentation par la force)

إن هذين النوعين من الحجج يمثلان حالتين خاصتين إذ أنهما يخرجان عند البعض عن مفهوم الحجج الأصلي وذلك خاصة عند من يعتبر الحجج حوارا عقليا<sup>83</sup>، بينما تُقبل حجة السلطة مثلا من قبل الذين يهتمون بالحجاج في إطار عملية الإقناع عامة.

<sup>82</sup> انظر في ذلك الحيوان 4، 273 وتحليلنا لهذا النص في الفصل السابع، الفقرة 6. 4.

<sup>83</sup> على سبيل المثال يشير Kienpointner إلى الحجج بالسلطة في الحالات التي يأتي فيها تدعيما لحجة أخرى غير

سلطوية، *Alltagslogik*، ص. 393-402.



أما رفض هاتين الحجتين من قبل الفرقة الأولى فهو راجع إلى أنهما لا تعتمدان على أي استنتاج عقلي يؤدي إلى النتيجة، ولكن على إثبات النتيجة بموجب أن فلانا قالها (السلطة) أو فرضها (القوة).

فإذا كانت السلطة التي صدرت عنها النتيجة (مثلا عند الملاحظ ومعاصريه : القرآن أو الرسول) مقبولة عند المتلقين، اقتنعوا بما يقوله لأنه هو يقوله لا لسبب آخر.<sup>84</sup> ولا بد أن نلاحظ هنا أن الحجاج بالسلطة في الثقافة العربية لا يمثل فقط أسلوبا حجاجيا بين أساليب أخرى بل هو أحد القسمين الأصليين للحجاج : أي قسم النقل مقابل قسم الحجاج بالعقل الذي يشمل كل الأنواع الأخرى التي قدمناها في هذا العرض. ونرى من خلال هذا التقسيم الأصلي هيمنة الحجاج بالسلطة في الثقافة العربية.

ثم لا بد أن نشير إلى وجود تركيب هو بمثابة الاستعمال العكسي للحجاج بالسلطة : الحجاج وجه الذات .

#### ● الحجاج وجه الذات (ad hominem) :

يتمثل الحجاج وجه الذات في اعتماد عوامل تتعلق بشخص المحاجّ لتبكيته حجاجه. ذلك أننا يمكن أن نبين تناقضا بين بعض أقواله وبعضها الآخر، أو بين أقواله واعتقاداته أو بين أقواله وأفعاله. أما مهاجمة الخصم الحجاجي والتهكم منه لتشويه صورته عند المستمعين واستنتاج أن كل ما يقوله خطأ فيسمى بالحجاج وجه الذات الاستهجاني (ad personam)،

---

<sup>84</sup> نشير هنا إلى أن حجة السلطة منتشرة بصفة كبيرة في الثقافة العربية فهي بمثابة حجة النقل الذي يقابل حجة العقل وهذا التقسيم إلى صنفين فقط يوحي بأن نصف الحجاج حجاج بالسلطة. وقد أدى قيمة الحجاج بالنقل إلى ما يمكن أن نسمي "سلطة النص" الذي نعرضه إلى الآن في طريقة التعامل غير النقدية مع النصوص عامة والتي حاولنا إبرازها ونقدها في جهاز البيداغوجي للكتاب المدرسي.

وكثيرا ما يعتمد الجاحظ هذه الخطة الأخيرة فينعت الأشخاص الذين يذكر مواقفهم الحجاجية بنعوت سلبية قبل إيراد حججهم لإسقاط قيمة هذه الحجج منذ البداية. وعلى هذا السبيل قوله في من يحتاج من أجل جواز ملك الخصي :

"ولا يزال - يرحمك الله تعالى - بعض الملحد من المعاندين، أو بعض الموحدين من الأغبياء المنقوصين، قد طعن في ملك الخصي وبيعه وابتاعه..."<sup>85</sup>

فكما يمكن أن نستعمل السلطة أو الحجاج وجه الذات بطريقة سليمة في ميدان العلم مثلا حيث نقبل قول الاختصاصي ولا نقبل قول غير الاختصاصي، يمكن أيضا استعمال هذا النوع من الحجاج الذي يربط بين صفات الشخص وسلامة كلامه بطريقة مغالطية، إذ أن مكانة شخص ما لا تمنع أن ذلك الشخص قد يخطئ، كما أن شخصا تشوّهت صورته قد يقول الحق. إلا أن وجود هذه الطرق في الحجاج، سليمة كانت أو مغالطية، تثبت أهمية صورة الشخص في تصور المستمعين وهذا ما سماه أرسطو بالإيطوس (éthos) ويقابله الباطوس، (pathos) الذي هو معرفة الخطيب أهواء الجمهور كي يراعيها في خطابه.

أما الحجاج بالقوة فهو ما يلجأ إليه بعض المحاجين إن كانوا لم يحظوا بالسلطة التي تتأتى من تقدير المستمعين لهم أو ثقة الجمهور أو المخاطب فيهم. والحجاج بالقوة يعني أن المحاج يريد أن يفرض نتيجته، فلا يبقى له إلا التهديد والتخويف : "اعترف بأني على حق أو قتلتك." إلا أن الحجاج بالقوة

<sup>85</sup>الحيوان 1، 163.

بطبيعة الحال لا يؤدي إلى اقتناع شخصي عند المتلقي، لذلك لا يُعتبر بصفة عامة أسلوبا حجاجيا في الأصل.

● موضع اللغة (le lieu de langue) :

نريد أن نضيف هنا موضعا لا ينتمي إلى أي تصنيف بل وضعناه نحن للتنبيه على ميزة خاصة في حجاج الجاحظ، هو "موضع اللغة" ونقصد بهذا الموضع كل حجة ترجع أساسا إلى معطى لغوي بوصفه مصدرا لإدراك الواقع. فقاعدة الاستنتاج تتمثل حينئذ في افتراض مطابقة بين اللغة والواقع من خارج اللغة، أو في التصور أن اللغة واقع ثابت تماما مثل الواقع في العيان. فموضع اللغة يسمح من ثمة بالاستنتاج انطلاقا من معطيات لغوية بحتة على نتائج تخص العالم من خارج اللغة. وعندما نرى الجاحظ يحتج مثلا من أجل وجود تقسيم الكائنات إلى جماد ونام في اللغة فيبني على هذا التقسيم اللغوي استنتاجات على الواقع من خارج اللغة نقول إنه ينطلق هنا من موضع اللغة. ويبدو أن هذا الموضع كان مقبولا في ثقافته وفي عصره وإلا فلما اعتمده بمثل هذه التلقائية ولم يرجع إليه بمثل هذه السهولة.

● الموضع المتدرّج (topos graduel) :

يختلف هذا الموضع عن أغلب المواضع التي رأيناها إلى حد الآن إذ أنه لا يتعلق بالبنية المنطقية لقاعدة الاستنتاج أو بمضمونها، ولكن بإمكانية تدرّج النتيجة التي يمكن أن نصل إليها من خلال الموضع. ومن ثمة يمكن أن نقسم قواعد الاستنتاج عامة إلى ما هو متدرج وما هو ليس متدرج.<sup>86</sup> ذلك أن

<sup>86</sup> انظر في ذلك :

EGGS Ekkehardt, *Grammaire de l'argumentation*, Kimé, 1992, p. 38-40.

قوله : "وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة"<sup>87</sup> يمكن أن يعتبر موضعاً متدرجاً إذ أننا يمكن أن نقول : بقدر ما تكون الكلفة أهم تكون المثوبة أكبر" وأن نضع الحجج التي تعتمد هذا الموضع في سُلّم حجّاجي : "تكلف هذا الإنسان قليلاً فنال مثوبة صغيرة"؛ "تكلف هذا الإنسان كثيراً فنال مثوبة كبيرة"... أما قاعدة الاستنتاج : "كل من يتكلم كائن عاقل" (مع الحجّة : "الهدهد تكلم" والنتيجة : "إنه إذن عاقل" مما يحاول أن يرده الجاحظ في النص الذي حللناه في الفصل الثامن) لا يمكن أن تكون موضعاً متدرجاً، إذ أنه لا يوجد تدرجاً بين العاقل وغير العاقل، (على الأقل ليس في عصر الجاحظ...<sup>88</sup>)

## 2. 7- الحجّاج من خلال ممثليه :

إن الحديث عن السلطة في الحجّاج وعن إيطوس الخطيب أو باطوس الجمهور يميلنا على مجال لا يقل أهمية عن تحليل البنية وتحديد أنواع الحجج. فإذا درسنا فقط شكل النص الحجّاجي ولم نهتم بممثلي الحجّاج وتأثيرهم في مسار الخطاب، وقد نظرنا فقط في جانب ضئيل مما يتعلق بعملية الحجّاج وتركنا جوانب هامة أخرى لا يمكن أن يتم فهم الحجّاج ودراسته وتحليله إلا بها.

إن هذا الجانب إذن يتعلّق بالدور الذي يلعبه ممثلو الحجّاج في تشكيل الخطاب الحجّاجي وبكيفية تأثير علاقاتهم فيه. نريد في هذا الإطار أن نشير إلى مفهوم الأدوار الحجّاجية (les rôles argumentatifs) وتعدّد الأصوات (polyphonie) كما نشير إلى مسؤولية الإدلاء بالحجّة (charge de la preuve)

<sup>87</sup>الحيوان 1، 205.

<sup>88</sup>أذ أننا يمكن أن نعتبر بحسب نظرية تطور الكائنات أن العقل تطور عبر تاريخ الكون إلى حالته التي نعيشها

اليوم مع الجنس البشري.

وخطة الإضراب (concession)، قبل أن تنتقل من ثمة إلى الجانب الثالث الذي نريد أن نتناوله هنا في دراسة الحجاج هو دور اللغة.

● أنموذج الخطابة : الخطيب والجمهور :

لنبداً إذن ببعض الملاحظات العامة حول من هم ممثلو الحجاج. إن الأنموذج الذي تنطلق منه أكثر المناهج القديمة في الحجاج والذي تبني عليه نظرياتها المختلفة هو أنموذج الخطبة حيث نجد شخصاً واحداً يخاطب جمهوراً ويحاول إقناعه برأيه أو موقفه من موضوع ما. فهذه النظريات تنطلق من باث واحد وملتق جمع وإن تُعامله على أنه، أي الجمهور، شخص واحد. والحجاج الذي نشاهده عند الجاحظ في إطار كتاب الحيوان مثلاً يرجع إلى هذه البنية الثانوية حيث يمثل الجاحظ الخطيب، والقراء المعاصرون له يمثلون الجمهور، أما نحن فنحاول أن نكون في موقع المراقب المحايد والمشاهد الخارجي، ونريد أن نقارب الحجاج مقارنة علمية وأن ندرسه ضمن إطاره التاريخي والإيديولوجي.

إن دور الجمهور الحجاجي يختلف عن دور الخطيب فهو لا يردّ على الخطيب بل يكتفي بقبول، أو رفض، ما يقال، وهذا القبول، أو هذا الرفض، يمكن أن يكون في درجات. فمترلة الجمهور إذن دون مترلة الخطيب، والحجاج يصدر كلة عن الخطيب الذي لا بد أن يراعي في خطابه آراء الجمهور. ويعني ذلك أنه لا يحتاج مثلاً إلى تبرير شيء يعرف أنه من خلفياتهم الفكرية، مثل بعض المواقف من اللغة التي يعتمد عليها الجاحظ في حجاجه دون أي إشارة إلى تبريرها لأنه ليس في حاجة إلى ذلك عند جمهوره. ثم لا بد أن يراعي الخطيب أهواء الجمهور (مفهوم الباطوس عند أرسطو) وهي

تختلف (أي أهواء الجمهور) بحسب نوعية الجمهور (شباب، عجائز، متثقفون، عمال...).

في نفس الوقت يحاول الخطيب أن يعرض نفسه في أحسن صورة (إيطوس) أمامهم ليزيد كلامه قدرة على الإقناع. فالشخص المحترم الجذاب يُصدّق أكثر من الشخص المحقر وغير الجذاب. إن إشكالية إيطوس الخطيب تتداخل وإشكالية الحجاج بالسلطة إذ أنّ عنصر الإقناع لا يتمثل في كلتا الحالتين في الحجة نفسها ولكن في الشخص القائل.<sup>89</sup>

هذا فيما يتعلق بالخطيب. أما الجمهور فقد وسع Tyteca و Perelman فيه الحديث<sup>90</sup> وصنّفه إلى جماهير خاصة وإلى ما يسميه الجمهور الكلي (l'auditoire universel) الذي يتكوّن من جميع الجماهير الممكنة. فالجمهور الكلي إذن بناء نظري بحت إذ أننا لا يمكن أن نصل يوماً ما إلى حالة يُسمَع فيها خطاب من قبل جميع الناس.<sup>91</sup> إلا أن هذا المفهوم يشرّع له بتقييم الخطاب الحجاجي أي أن الحجاج الذي كان يقبله الجمهور الكلي هو الحجاج السليم المثالي. فرأينا أن مقياس الحجاج المثالي لم يُعدّ يتعلّق عنده بتقييم

---

<sup>89</sup> وقد أشرنا أيضاً إلى إشكالية موازية لسلطة الخطيب وتصديق المستمعين إياه على أساس شخصيته عند دارس الحجاج الألماني Kopperschmidt، الذي يعتمد على "شروط الخطاب القاصد نحو التفاهم (Bedingungen verständnisorientierter Rede) التي وضعها الفيلسوف الألماني المعاصر Habermas. فيميّز بين شرط الصدق فيما يخص معلومات الخطاب وبين شرط صدق الخطيب مبيّناً أن صدق الخطيب شرط لا يمكن أن يتحقق أو يُثبت توفّره عن طريق الخطاب نفسه. أي أنّه شرط يتعلّق بما يحيط بالخطاب وليس بالكلام نفسه، إلا أنه في غاية الأهمية للخطاب الحجاجي الناجح.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, p. 22-53.

<sup>91</sup> انظر في مفهوم الجمهور الكلي مقال David Douglas DUNLAP :

« The concept of Audience in Perelman and Isocrates : Locating the Ideal in the Real », *Argumentation*, vol. 7, n° 4, Nov. 1993, p. 461-473.

دينية أو فلسفية وليس كذلك بمقاييس منطقية مثل صحة الاستدلال مثلا، ولا بأسلوب الخطاب، بل بالإنسان الذي يراه عاقلا قادرا على التمييز.

● أنموذج الحوار الحجاجي : الأدوار الحجاجية ومسؤولية الإدلاء بالحجة :

إن Perelman من أواخر من قارب الحجاج اعتمادا على أنموذج الخطابة. فالكثير من الباحثين المحدثين، وخاصة من يتبع منهم المنهج اللساني الجديد المتمثل في نظرية التخاطب (l'énonciation)، رأوا أن الحوار يمثل أنموذج الخطاب الحجاجي، أي النقاش بين أكثر من شخص مع أكثر من موقف حول قضية ما. ومن هذا المنطلق عرّف Christian Plantin الأدوار الحجاجية (les rôles argumentatifs/les actants) بأنها دور المقترح (le propositant)، دور المعارض (l'opposant)، ودور الثالث المحايد (le tiers)<sup>92</sup>، وهو يميّز بين هذه الأدوار وبين ممثليهم (les acteurs) فالممثلون هم أشخاص، أما الأدوار فهي بمثابة مواقف. أي أنه يمكن أن يكون شخصا ما معارضا لأطروحة ما ثم يقتنع في مسار الحوار فيدافع عنها. وقد رأينا أن الجاحظ في النص عن تقسيم الكائنات يمثل في الآن نفسه دور المقترح ودور المعارض.<sup>93</sup>

لقد اعترضتنا في هذا البحث بعض المواقف الحجاجية التي يمكن أن تحلّل على أساس هذا التقسيم، ذلك مثلا في تحليلنا لقضايا حجاجية يذكر فيها الجاحظ موقف خصومه ثم يرد عليه - مثلما هو الأمر في النص "قول في آية" وفي "مسألة الهدهد". إن الجاحظ يقدم خصومه هناك في دور المقترح إذ أنهم يفتتحون القضية، أما هو فيظهر في دور المعارض الذي يبكت حجاجهم.

<sup>92</sup> انظر مثلا : L'argumentation, Op. Cit., p. 27

<sup>93</sup> انظر الفصل السادس، الفقرة 7.





على المعارض لا على مقترح الافتراض. والمهم أن هذا الافتراض يجعل الحجاج في تلك المسألة ممكنا ويساعد على تقدّم الحوار ومواصلة الخطاب. إن اقتراح افتراضٍ من هذا النوع يمثل عند Walton فعلا لغويا يقع في منطقة ما بين الإثبات والسؤال، أي أن قائله غير قادر على الإثبات ولكن غير مستعد أيضا لتركه في ميدان الشكّ. وإذا قبل الافتراض - وهو السائد - فيصبح إذن بمثابة المثبت حتى يُثبت العكس إذ يُفرض مسؤولية الإدلاء بالحجة على معارض الافتراض لا على مقترحه.

ونشير هنا أيضا إلى أن منطق الافتراض يقرب من أسلوب المغالطة بالتجهيل (ad ignorantiam) حيث يُثبت الشيء إن لم يوجد ما يدل على عكس ذلك. فقد أُعتبر هذا الأسلوب مغالطةً لأن جهل إمكانيات التبيكيت ليس برهانا على عدم وجودها.

● التبيكيت (réfutation) : الاعتراض (objection) والحجاج المضاد (contre-argumentation) :

إن هذه المسألة تحيلنا إذن على مسألة التبيكيت التي تلعب دورا هاما في إطار الحجاج الجدلي في الحوار الحجاجي حول قضية ما، يحاول فيه كل من المشاركين أن يثبت أطروحته ويبكّت أطروحة الخصم. وعلينا هنا أن نشير أيضا إلى تمييز هام في أنواع التبيكيت هو التمييز بين الاعتراض والحجاج المضاد. إن الاعتراض حسب E. Eggs يعني تبين الخلل في أحد المقدمات أو طريقة الاستنتاج<sup>94</sup>. أما الحجاج المضاد فيتمثل في رفض النتيجة من حيث

<sup>94</sup> ونرى نحن أنه يكون أيضا ردّا إذا بينا التناقض بين حجج الخصم وأفعاله التطبيقية.

محتواها والاحتجاج عليها عن طريق حجج أخرى دون تبين الخلل في حجج  
الخصم<sup>95</sup>.

● خطة الإضراب (la concession) :

كل هذه الطرق تمثل خطأ ممكنة لإسقاط أطروحة الآخر، إلا أن  
أحسن طريقة لمغالبة الخصم الحجاجي لا تتمثل دائما في محاولة إسقاط كل ما  
قاله من مقدمات ونتائج بل في المصادقة على أغلب ما قاله مع تحويل اتجاه  
النتيجة. إنها خطة تسمى بالإضراب وهي في بعض المقامات أنجح من المواجهة  
المباشرة للخصم. نقول مثلا : "صحيح أن... ولكن..." (فالرابط "لكن"  
من أكثر الروابط جريانا في الإضراب<sup>96</sup>) ويمكن بهذه الطريقة أن نغيّر مسار  
الحجاج إلى النتيجة التي نريدها دون أن نواجه الخصم بطريقة مباشرة أو  
نتحمّل صعوبة الرد على حجاجه.

ولنا مثال لخطة الإضراب في النص الذي رأيناه في الفصل السابع.

حيث يقول الجاحظ :

"ولو لم يكن قرءانا من عند الله تبارك وتعالى، ثم كان كلام الذي جاء  
به، وكان ممن يجهل اللحن ولا يعرف مواضع الأسماء في لغته، لكان هذا -  
خاصة - مما لا يجهله."<sup>97</sup>

وكأن الجاحظ يقول : حتى لو نفترض أن المتكلم لا يتقن لغته، فلن  
يجهل هذا الموضوع، أي أن ذلك لا يغير هنا نتيجة أن مشي الحية عبارة في

<sup>95</sup> انظر:

*Grammaire du discours argumentatif*, Kimé, Paris, 1994, p. 19-21.

<sup>96</sup> انظر في التحليل الحجاجي لرابط "اللكن" مقال Plantin :

« Deux mais », *Semantikos*, vol. 2, n° 2-3, 1978, p. 89-93.

<sup>97</sup> الحيوان 4، 275.

مكاتها. فالجاحظ يسمح إذن بالافتراض الضمني لخصومه الذين يرون أن المتكلم عن مشي الحية قد لا يتقن لغته فيخطئ، ويشير إلى أن النتيجة التي يريدتها بقيت صالحة حتى في هذه الحالة.

ويمكن أن نشير إلى أن هذه الحجة تتضمن في الوقت نفسه حجة المقارنة بما هو أضعف (a minore)، أي: إذا كان الإنسان العربي غير متقن اللغة فلا يمكن أن يخطئ في هذا الموضوع، فكم بالأحرى لا يمكن أن يخطئ الخالق فيه!

## 2. 8- اللغة<sup>98</sup> والاحتجاج:

أما اللغة فهي تلعب دورا في الاحتجاج ربما يفوق دور ممثليه أهمية. فهي من ناحية توفر مجالا للتواصل وتحمل التلميحات والذاتية وعناصر جمالية تساهم كلها في تشكيل الخطاب الاحتجاجي وفي تزيين صورة المتكلم أو تشويهها (الإيطوس).

### ● غموض اللغة ودوره في الاحتجاج:

يسمح غموض اللغة الذي يأتيها من ظاهرة تعدد الدلالات لكلمة واحدة (polysémie) بالمغالطة المعتمدة على المعنى المشكل (l'équivoque)<sup>99</sup> وهي من أكثر المغالطات انتشارا. إن هذه المغالطة تكمن في اعتماد كلمة ما لها أكثر من معنى - مما يكاد يكون الأمر بالنسبة إلى جميع الكلمات، على الأقل كلمات المعجم<sup>100</sup> - فتؤول في إحدى المقدمتين بمعنى وفي النتيجة بمعنى

<sup>98</sup> هنا اللغة-النظام.

<sup>99</sup> انظر في ذلك: Critique de l'argumentation, Op.Cit., p. 83-97.

<sup>100</sup> سنرى الفرق بين كلمة المعجم والمصطلح في الفصل الثاني، الفقرة 2.



(langue). فقد بين J.-C. Anscombre و Oswald Ducrot أن اللغة "حجاجية" في ذاتها أي أنها لا تحمل فقط معلومات وتعبيرا، ولكن تحتوي في نفسها وبصرف النظر عن استعمالها في السياق<sup>105</sup>، على عناصر حجاجية بحتة. وبين الباحثان أن بعض الملفوظات أو بعض الألفاظ تحمل ما يسميانه بتوجيهات حجاجية (orientations argumentatives) تسمح بمتابعة الملفوظ بملفوظات معينة وتمنع المتابعة بملفوظات أخرى، أي أنها ترجح اتجاهها من النتائج وتمنع آخر.

ومن هذه الكلمات الحاملة توجيهها حجاجيا كلمة presque التي درساها في مقال خاص ب"القوانين المنطقية والقوانين الحجاجية"<sup>106</sup>، حيث بينا مثلا أن التأويل المنطقي لهذه الكلمة في الملفوظ : le diner est presque prêt غير كاف لضبط شروط استعمالها. فمن الناحية المنطقية يفترض هذا الملفوظ ملفوظا آخر : le diner n'est pas prêt، إلا أنه يمكن مع ذلك في استعمال اللغة أن نصادف سلسلة ملفوظين مثل هذه :

Question : Le diner est-il prêt ? Réponse : Oui, presque.

فالجواب بالإيجاب يرجع هنا إلى التوجيه الحجاجي لكلمة presque. ولا نصادف، على خلاف ذلك، السلسلة التالية التي لا عيب فيها من المنظور المنطقي : Il fait presque nuit, allume seulement tes veilleuses .

وقد درس الباحثان مثل هذه الظاهرة في روابط لغوية عديدة، من أهمها الرابط الذي يمثل تبديل الاتجاه الحجاجي فهو حرف الاستدراك "لكن"

<sup>105</sup> يقولان إن العناصر الحجاجية ليست نتيجة لتفاعل العناصر النحوية والسيمانطيقية مع العناصر التداولية،

ولكنها موجودة منذ المستوى الأول التحليلي اللساني. انظر :

DUCROT O./ANSCOMBRE J.-C., *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Pierre Mardaga 1988.

<sup>106</sup> « Lois logiques et lois argumentatives », *Le Français Moderne*, 1978, tome 96, p. 347-357.

(mais) وهو يلغي الاتجاه الحجاجي للملفوظ الذي يسبقه ويدعم اتجاه الملفوظ الذي يتبعه. فعندما نقول إن "هذا المطعم جيد ولكنه باهظ." نذكر في الجزء الأول ("هذا المطعم جيد") حجة للنتيجة "فلنذهب إليه". أما الجزء الثاني من الجملة فيدل على عكس ذلك: "إنه باهظ (إذن لن نذهب إليه)". والرابط "لكن" يحدّد هنا الاتجاه الذي سيغلب على النتيجة النهائية. ففي ذلك المثال تكون النتيجة للجملة كلها: "لن نذهب". أما إذا بدلنا التركيب وقلنا إن "هذا المطعم باهظ ولكنه جيد." فتكون النتيجة النهائية أننا سنذهب إلى المطعم، وذلك بالرغم من أننا لم نُضِفْ أي معلومة جديدة.

توجد روابط عديدة في كل اللغات لها وظيفة حجاجية بيّنة إلا أن أكثرها دُرست في اللغات الأوروبية فقط. فلا بد من دراسات خاصة في كل لغة لأن أكثر الروابط تختلف من لغة لأخرى. فنحن في حاجة إلى مثل هذا الاهتمام بالنسبة إلى اللغة العربية.

إن مفهوم التوجيه الحجاجي والسلام الحجاجية (les échelles argumentatives)<sup>107</sup> من أهم ما طوره هذان الباحثان. فالتوجيه نوعان: هو من ناحية التوجيه المشترك الاتجاه (co-orientation) أي أن حجتيّن تسمحان بنفس النتيجة. ويمكن أن تكون إحدهما أقوى من الأخرى أي أنهما موجودتان في نفس السلم الحجاجي<sup>108</sup>. ثم يمكن أن تتجّه الحجتان إلى نتيجتين متضادتين فيسمى ذلك بالتوجيه المضاد (contre-orientation).

ويتمثّل فضل Oswald Ducrot و Anscombe في أنهما بيّنا وجوده مستقلا عن السياق، سابقا للاستعمال، أي في نظام اللغة نفسها. أما في سياق

<sup>107</sup> انظر: DUCROT Oswald, *Les échelles argumentatives*, Paris, Minuit 1980

<sup>108</sup> فالموضع حينئذ من المواضع المتدرجة.

الخطاب ومع العوامل الدلالية (sémantiques) والتداولية (pragmatiques)، فإن الظاهرة تقوى أكثر ونكاد في الخطاب الحجاجي لا نجد إلا عبارات موجّهة، ونكاد لا نجد المعجم غير الموجه في الحجاج.

### ● الجاحظ والحجاج باللغة :

لا نريد هنا أن نقارن بين مفهوم الجاحظ للغة ونظرية Oswald Ducrot و Jean-Claude Anscombre في دور اللغة<sup>109</sup> في الحجاج، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن اللغة<sup>110</sup> عند الجاحظ تلعب أيضا دورا هاما في الحجاج، وإن يختلف نوعية هذا الدور عما يهتم به Ducrot و Anscombre. ذلك أن دور اللغة في الحجاج لا يقتصر عند الجاحظ على بعض الروابط أو على التوجيه الإيجابي أو السلبي الذي يتضمنه المعجم ولكن يرجع إلى اللغة بوصفها موضعا كما أشرنا إليه سابقا، أي أنه يعتمد مصدرها ونقطة انطلاق وذلك من حيث معطياتها المختلفة الدلالية أو النحوية أو الصرفية فاللغة عنده مصدر للواقع ومرجع للحجاج كما يقول عن البيان في كتاب الحيوان<sup>111</sup> :  
"...الترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم"<sup>112</sup>. وقد أشرنا سابقا<sup>113</sup> إلى مفهوم "موضع اللغة" عند الجاحظ، أي الموضع الذي ينطلق من المعطيات اللغوية - معجمية أو نحوية مثلا - ويستنتج منها نتائج تخص الواقع. ومن غايات هذا البحث بيان خصوصية هذا الموضع بفكر الجاحظ وعصره،

<sup>109</sup>اللغة- النظام

<sup>110</sup>اللغة بمفهوم أوسع من مفهوم Ducrot كما سنرى من خلال هذا البحث.

<sup>111</sup>الحيوان 1، 45.

<sup>112</sup>انظر الفصل الرابع، الفقرة 2.

<sup>113</sup>الفقرة 2.6، "موضع اللغة"

ومحاولة فهم الخلفيات النظرية والتصوّرات المتعلّقة باللغة وبعلاقتها بالإنسان والعالم.

### 3 - ما يمكن أن نلاحظه عن تصور الحجاج في عصر الجاحظ :

إن دراسة "الحجاج" بالمفهوم الحديث في الثقافة العربية ما زالت في بداياتها أو نقول : لم تبدأ بعد. ذلك أن النصوص النظرية في الحجاج شبه غائبة، فالمسائل المتعلّقة بالحجاج والمادة النظرية التي تقابل ما قدمناه أعلاه نجدها في الثقافة العربية القديمة مشتتة إذ عُولجت بعض المسائل في إطار علم الجدل، وبعضها في إطار علم البلاغة، والبعض الآخر في إطار الفقه أو النحو أو الفلسفة<sup>114</sup>.

وإن لم نستطع لهذه الأسباب أن نقدم هنا "نظرية" الحجاج في عصر الجاحظ، نريد رغم ذلك أن ننظر في مسألتين نعتقد أن لهما أهمية في إطار بحثنا هذا عن تصور الجاحظ للغة والحجاج كما سنرى أيضا في الفصل الرابع<sup>115</sup>.

### 3.1 - تأثير أنموذج القرآن في تصور الحجاج<sup>116</sup> :

تتعلق المسألة الأولى بتأثير منزلة القرآن باعتباره أنموذجا لغويا مطلقا في تصوّر الحجاج. ذلك أن القرآن منذ عصر الجاحظ<sup>117</sup> لم يُعتبر فقط مثال أعلى

---

<sup>114</sup> انظر محاضرة شكري ميخوت في ليون، يوم 25 ماي 2002، (journée d'études sur L'argumentation

، dans la culture arabo-musulmane)، الحجاج في مفتاح العلوم للسكاكي.

<sup>115</sup> انظر الفصل الرابع، الفقرة 2.3.

<sup>116</sup> انظر كذلك الفصل الرابع، الفقرة 2.3.





في النص الذي سنحلله في الفصل التاسع حيث يتكلم الجاحظ عما "يوجب الخاتم من الطاعة ويلزم من الحجة"<sup>120</sup>. فارتباط الحجج بالسلطة هنا واضح.

ففي مدلول كلمة "الحجة" في اللغة العربية يظهر عدم التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مماثل للحقيقة، فهي تعني بالعربية "البرهان" وتعني أيضا "ما دافع به الخصم"<sup>121</sup> أي أنها تقابل بالفرنسية مصطلحين ما أشد حرصهم على التمييز بينهما : *preuve* و *argument*. إن هذا الاقتران في اللغة العربية بين الحجة والحق، بين الحجج والحقيقة، ليكشف عن تصور متكلمي هذه اللغة ويوحى بأن الحجج المنشود يتمثل بالدرجة الأولى في الدفاع عن الحقيقة وإثبات الحق، لا في أنه مفاوضة بين آراء مختلفة متساوية القيمة والشرعية العلمية كما يعتقد مثلا مجدّد الدراسات الحججية في بداية النصف الثاني من القرن العشرين *Perelman*.<sup>123</sup>

إن الحجج في ثقافة الجاحظ من حيث مفهومه المعجمي - وسوف نرى القيمة الكبيرة لمعطيات المعجم عند الجاحظ - يقترب إذن من مجال البرهان، مجال الحق والباطل، ويتعد من ثمة عن مجال المماثل للحقيقة، مجال الاختلاف وتعدد الآراء. وفي مجال البرهان لا بد أن يصبح الحجج إما حقا وإما باطلا، إما صدقا وإما كذبا، وما يزيد المسألة خطورة هو أن التمييز بين هذين النوعين للحجج - اللذين يقابلان عموما مفهوم الحجج السليم

<sup>120</sup>الحيوان 1، 205، (نحن نبرز).

<sup>121</sup>اللسان العرب، الجزء الثاني، دار صادر بيروت، 1997، ص. 228.

<sup>122</sup>مع الملاحظ أن "البرهان" بالمفهوم الأرسطي يشمل الحجج كما يشمل الشهادة وإبطوس الخطيب (أخلاقه وإعجاب الناس به) وإبطوس الجمهور (قابليتهم أن يقتنعوا). انظر :

*Rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1991,  
(chap II, III) p. 83

<sup>123</sup>إن *Perelman* افتتح 1958 حركة العودة إلى دراسة الريطوريقا والحجج بكتابه :

PERELMAN Chaïm/Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1958, (1re édition).

والحجاج المزيف المذكورين أعلاه<sup>124</sup> - يعتمد مقاييس ثابتة، خارجة عن الخطاب الحجاجي نفسه لا تتعلّق به مباشرة بل بالاعتقاد الديني في أغلب الأحيان، أي أن الجاحظ ومعاصريه لم يروا حاجة إلى تنظير قوانين هذا النشاط اللغوي وإلى التفكير في مقاييس تقييمه الداخلية. فتصورهم للحجاج ولوظيفته لا بد أن يؤدي إلى تقييمه اعتماداً على صحة نتائجه أي تطابقها مع الاعتقادات المعترف بها ومع حقائق سابقة الوجود، وليس فقط اعتماداً على صحة الاستدلال والمقدّمات أو قدرة الخطاب على الإقناع أو مدى تأثيره في المتلقي. وسوف نرى في الفصل الرابع<sup>125</sup> علاقة هذا التصور للحجاج بتصوير الجاحظ لعلاقة الإنسان باللغة ولدوره في بناء المعنى.

### 3. 2 - الحجاج السليم والمزيف والفصل بين المعنى واللفظ :

قلنا إذن إن التمييز بين الخطاب الحجاجي السليم والمزيف، بتأثير من الأنموذج القرآني، يعود أساساً إلى مقاييس لا تتعلّق بخصائص الخطاب نفسه بقدر ما تتعلّق بمحتوى نتائجه ومطابقتها للاعتقاد الصحيح. وحتى لو اختلف المسلمون فيما بينهم في هذا الاعتقاد الصحيح، فالمبدأ في تقييم الحجاج يظل قائماً. ولكن هل يعني ذلك أننا لا نجد أي عنصر متعلّق بالخطاب في تحديد سلامة الحجاج أو بطلانه عند معاصري الجاحظ ؟

لننظر في تنبيه الجاحظ من خطر الخطابات الخادعة وفي تفسيره لهذه الظاهرة الحجاجية التي يمكن أن نقرّبها من ظاهرة ما يسمى اليوم بالحجاج

<sup>124</sup>الفقرة 2. 3 : الحجاج والمغالطة.

<sup>125</sup>انظر الفقرة 3.

المغالطي<sup>126</sup>، أي الحجاج الذي يوظف اللغة لإقناع المتلقي بصرف النظر عن حقيقة النتيجة، بل بغاية الخداع المتعمد (mauvaise foi).

إن الجاحظ يتحدث عن نوع معين من الحجاج يلح على الاحتراز منه، هو الحجاج الذي يصور "الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق"<sup>127</sup>. إن هذا الحجاج يعتمد الظاهر ولا يكشف عن باطن الأشياء. ونذكر في هذا الإطار النص الذي رواه الجاحظ عن "بعض الربانيين" محتجا هنا باعتماد حجة التمثيل<sup>128</sup> بين علاقة مظهر الجارية بباطنها من ناحية وظاهر الألفاظ بمعانيها الباطنة من ناحية أخرى :

"أندركم حسن الألفاظ وحلاوة مخارج الكلام فإن المعنى إذا اكتسى لفظا حسنا وأعاره البليغ مخرجا سهلا ومنحه المتكلم دلا متعشقا صار في قلبك أحلى ولصدرك أملى. والمعاني إذا كسيت الألفاظ الكريمة وألبست الأوصاف الرفيعة تحولت في العيون عن مقادير صورها وأربت على حقائق أقدارها بقدر ما زينت وحسب ما زخرفت فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض وصارت المعاني في معنى الجواري والقلب ضعيف وسلطان الهوى قوي ومدخل خدع الشيطان خفي"<sup>129</sup>.

إنه إذن من الممكن أن يخدعنا الخطاب بالمظاهر وذلك خاصة عن طريق اللفظ الذي يمثل عند الجاحظ الجانب الظاهر من الدلالة<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> انظر الفقرة 3.2 "الحجاج والمغالطة".

<sup>127</sup> البيان، ج. 1، ص. 113.

<sup>128</sup> انظر الفقرة 6.2، "التمثيل" من هذا الفصل.

<sup>129</sup> البيان، ج. 1، ص. 254.

<sup>130</sup> انظر الفصل الرابع، الفقرة 6.2.

إن هذا التصور لحجاج خادع مزيف ليس خاصا بأبي عثمان. ذلك أنه نقل مثلا قول العتابي عن أحد أنواع البلاغة :

"فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة ويفوق كل خطيب ف [البلاغة] إظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق"<sup>131</sup>.

ونجد في تأويل الحديث النبوي "إن من البيان لسحرا" الذي ذكره ابن عبد ربه الأندلسي في كتابه العقد الفريد<sup>132</sup> تنبيها من حجاج خادع. فابن منظور فسّره في لسان العرب<sup>133</sup> بأن

"الرجل يكون عليه الحق، وهو أقوم بحجته من خصمه، فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه، لأن معنى السحر قلب الشيء، في عين الإنسان وليس بقلب الأعيان".

فالحجاج المزيف، في هذا التفسير، يرجع إلى البعد بين المعنى واللفظ الذي يحمله. أي أن الحجاج الذي يوجد فيه تناقض بين المعنى الباطن واللفظ الظاهر هو الحجاج المزيف. أما إذا طابق المعنى اللفظ، فهو إذن حجاج سليم. وما يهمنا هنا - أكثر من السؤال عن كيفية تقييم مدى المطابقة أو التناقض بين المعنى واللفظ - هو أن تقييم الحجاج هنا أيضا يرجع أساسا إلى المعنى دون اللفظ، أي لا يرجع إلى خصائص خطابية وشكلية بقدر ما يرجع إلى الأفكار التي يحملها الخطاب. وسوف نرى في الفصل الثالث أن العنصر

<sup>131</sup>البيان 1، 113، (نحن نبرز).

<sup>132</sup>القاهرة 1935، الجزء الأول، ص. 221.

<sup>133</sup>دار صادر، بيروت 1994، ج. 13، ص. 69، انظر كذلك: ابن عبد ربه الأندلسي، "العقد الفريد"، القاهرة

1935، 1، ص. 221؛ وأبو إسحاق الحصري القيرواني، "من زهر الآداب وثمر الألباب"، المطبع الرحمانية لمصر،

1925، ص. 18.

الأهم الذي يسمح بمثل هذا التصور للحجاج وللتمييز بين الخطاب الحجاجي المزيف والسليم ويبرر التناقض القائم بين اللفظ "الباطل" والمعنى "الحق" أو المعنى "الباطل" واللفظ "الحق"،<sup>134</sup> هو ثنائية اللفظ والمعنى واعتبار المعنى موجودا وجودا مستقلا عن اللفظ. ذلك أننا إن كنا نفترض علاقة عضوية بين اللفظ والمعنى، وإن كنا ننظر إليهما على أن المعنى نتيجة للدلالة ومربوط باللفظ، لا يمكن أن نصل إلى إمكانية الفصل بينهما كما هو الأمر في وجود المعنى الباطل في اللفظ الحق، كالجارية السيئة في المعرض الحسن، أو المعنى الحق في اللفظ الباطل كالروح النبيلة في الجسد القبيح.

#### 4- خاتمة الفصل الأول :

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نعرض أهم المفاهيم النظرية التي تعترضنا في الحديث عن الحجاج وفي التحليل الحجاجي للنصوص. وقد رتبنا جملة المفاهيم والمصطلحات ترتيبا مختلفا عما نجده عادة في الكتب، معتمدين في ذلك على مختلف العوامل المؤثرة في تكوين النص الحجاجي فهي الشكل (أي البنية ونوعية الحجج) ودور ممثلي الحجاج واللغة نفسها. وقد تناولنا مشكلة

---

<sup>134</sup> إن مدرسة "المنطق غير الشكلي" (Informal Logic) تحاول تطوير نظرية تسمح بنوع من التقييم الموضوعي للحجاج معتمدا في ذلك طريقة الحجاج وأساليبه وليس النتائج في حد ذاتها. انظر :

WOODS John & Douglas WALTON, *Critique de l'argumentation. Logique des sophismes ordinaires*, Kimé, Paris, 1992.

انظر في ذلك أيضا مقال محمد النويري "الأساليب المغالطية مدخلا لنقد الحجاج" في : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية - تونس 1، 1998، ص. 403-447.

WALTON Douglas, *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, LEA, 1996; *Informal Logic* (Revue Canadienne).

المغالطة لا في قسم مستقل من العرض كما هو السائد، ولكن أشرنا إلى عناصر المغالطة أثناء حديثنا عن جملة العوامل التي تساهم في الحجاج. أما فيما يخص إشكالية هذا البحث - مفهوم اللغة عند الجاحظ - فقد أشرنا إليها في عدة مناسبات، مع إدراج الأمثلة والإحالات ضمن مختلف مراحل العرض موضحين العلاقة المتينة بين الحجاج بوصفه مقارنة للغة وعلاقتها بالواقع وبين إشكالية هذا البحث، وخاصة في ما يتعلق بموضع اللغة - الموضع الخاص بحجاج الجاحظ - وكذلك في الحديث عن تصور الحجاج في عصر الجاحظ.

## الفصل الثاني :

نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة

**les logiques intensionnelle et extensionnelle**



## 1- مقدمة :

### 1.1- المفهوم والماصدق أو المنطق الداخلي والخارجي للغة :

يمثل المصطلحان الفرنسيان « intension » و « extension » زوجا اصطلاحيا لا يمكن فكّه ولا النظر في واحد منهما دون اعتبار الآخر، فهما يكتسبان دلالتهما ووظيفتهما الواحد من الآخر. فمفهوم "المنطق المفهومي" (أو "المنطق الداخلي للغة") وُضِعَ مقابلا لمفهوم "المنطق الماصدقي" (أو "المنطق الخارجي للغة").

وقد يُترجمان في مجال الدراسات المنطقية والفلسفية بالمصطلحين "المفهومي" و"الماصدقي"، إلا أننا اخترنا أن نتحدّث هنا - نظرا إلى سياق البحث الذي نعتمد فيه على هذين المفهومين - عن "منطق داخلي" وعن "منطق خارجي للغة".

ومن الأوائل الذين اهتموا اهتماما خاصا بهذين المفهومين وطوّروهما Richard Montague الذي يتكلّم عن "لغة مفهومية" (langage intensionnelle) تتكوّن من رموز مجردة يمكن أن تدخل في علاقات بعضها ببعض. فمن خلال مقارنته نفهم أن "المفهوم" (intension) عبارة ما، تتمثّل في العلاقة التي تربطها بالمرجع، دون اعتبار هذا المرجع عينه فهو يختلف باختلاف العوالم الممكنة<sup>1</sup> (les mondes possibles) التي يُؤوّل فيها الملفوظ.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> مفهوم "العالم الممكن" يعني مجال يمكن أن يكون مرجعا للمفوض ما وإن لم ينتم إلى عالمنا الحسي. ذلك أن لا مرجع للملفوظ "سندباد بحار مشهور" في عالمنا الحسي، إلا أن له مرجعا في عالم آخر ممكن، عالم الخرافة والخيال.... وفيما يخص نظرية العوالم الممكنة (la théorie des mondes possibles)، فانظر في ذلك بنور، المرجع المذكور، ص. 369-378.

<sup>2</sup> THOMASON Richmond H., *Formal Philosophy : Selected Papers of Richard Montague*, New Haven and Lond, Yale University Press, 1974, p. 127.

وتناول المسألة نفسها عبد الرزاق بنور في كتابه « rhétorique des attitudes propositionnelles »<sup>3</sup> حيث يشير إلى نظرية المفهوم (intension) على أنها نظرية "الدلالة" (signification) وإلى نظرية الماصدق (extension) على أنها نظرية المرجع (référence).<sup>4</sup> ومن خلال هذا التحديد يمكن أن نعرّف الفرق بين المنطق الداخلي والخارجي للغة بأنّ الدلالة (la signification) تتعلق بالمنطق الأول - الخارجي للغة - بالمرجع، بل أنها تساوي المرجع، أما في المنطق الثاني - الداخلي للغة - فننظر إلى الدلالة قبل تعيين المرجع.<sup>5</sup>

نعتمد في إطار بحثنا هذا بصفة خاصة على المنظومة النظرية التي طوّرها Le Guern للمنطقين في إطار علم الدلالة، أكثر مما نريد أن نرجع إلى الإشكاليات المتعلقة بعلم المنطق التي يثيرها Montague. ومن ثمة نتكلم هنا عن منطقتين مختلفتين - بل يمكن أن نقول : متضادتين - يشاركان في تكوين الدلالة. يأخذ الأحد بعين الاعتبار عناصر العالم من خارج اللغة التي تشير إليها الدلائل اللغوية، ويشكّل الآخر الدلالة دون أن يحتاج إلى وجود مرجع من خارج اللغة.

<sup>3</sup> Tunis, Manouba, 1991.

<sup>4</sup> المرجع نفسها، ص. 339.

<sup>5</sup> لا بد أن نشير إلى وجود اقتراح منطق ثالث من قبل عبد الرزاق بنور، سماه (tensionnelle - Rhétoriques) (des attitudes propositionnelles, op. cit., p. 511) وهو منطق لا داخلي ولا خارجي للغة، يشير في مصطلح "tensionnel" إلى :

LEWIS D., "Tensions", dans Munitz & Unger, *Semantics and Philosophy*, New-York University Press, 1974, p. 49-62.

وقد وُضع هذا المنطق لتفسير وجود ظواهر لغوية عديدة يصعب إدراجها تحت إحدى المنطقتين أو يمكن إدراجها تحت الاثنين على السواء، كما رأينا نحن مثلاً في تحليل كلمة "هدهد" في الفصل الثامن، الفقرة 2.5.

## 1. 2 - علاقة الأسماء بالأشياء وإشكالية المرجع :

إن التساؤل عن نوعية علاقة الكلمات بالأشياء إشكالية غير جديدة. فالدليل اللغوي (le signe linguistique) تشير إلى شيء ما في عالم ممكن، وإلا فلا يمكن أن نعتبره علامةً تدل على شيء آخر، إلا أن ذلك لا يعني أن كلمات اللغة تقابل العالم من خارج اللغة - أو العوالم الممكنة - مباشرة<sup>6</sup>. والمسألة لا تزيد إلا تعقيدا عندما ننظر إليها في مستوى الخطاب : أي كيف نعرف مثلا أن خطابا ما يطابق الواقع، وهل هو صادق أم كاذب ؟ يُجمع اللسانيون اليوم على أن اللغة نظام دال بما في ذلك من علاقات داخلية تقوم على الاختلاف (valeurs différentielles)، أي أن اللغة تحتوي على أكثر من العلاقات بين الكلمات والأشياء فحاولوا أن يجدوا نماذج مناسبة لوصف علاقة نظام اللغة بالمرجع، منها أنموذج الدليل اللغوي الذي يرتب العلاقات بين الدال والمدلول والمرجع - وسنشير إليه في الفصل الرابع<sup>7</sup> - ومنها كذلك نظرية المنطق الداخلي للغة ونظرية العوالم الممكنة اللتان ذكرناهما منذ حين.

أما الجاحظ فهو بدوره لاحظ عدم التوازن بين المعاني<sup>8</sup> والأسماء في نصه المشهور عن البيان<sup>9</sup>. إلا أن مفهوم "المرجع" مفهوم غريب عن خلفيته النظرية. وسوف نحاول في هذا البحث أن ننظر إلى علاقة اللغة بالعالم من خارجها كما يتصورها الجاحظ وأن نبحث عن العوامل الإيديولوجية

<sup>6</sup> وسوف نتم هذا إشكال - أو مقابلة اللغة للعالم من خارجها - في الفصل الرابع، الفقرة 4. 1.

<sup>7</sup>الفرقة 6. 3.

<sup>8</sup>المعاني هنا موجودات مجردة عن اللغة القائمة على نظام الألفاظ، وكما سنرى في الفصل الثالث لا يتوقف وجودها على وجود الألفاظ.

<sup>9</sup>البيان، 1، 75-77.

والثقافية التي أدت إلى موقفه الخاص، كما نهتم بتأثير تصوره هذا في تعامله مع اللغة واللسان والخطاب.

ويمثل اهتمامنا بنظرية Le Guern في هذا الفصل تقديمًا لأحد الأسس النظرية التي سنتمدها في بحثنا عن تصور الجاحظ لعلاقة اللغة (بالمفهوم الشامل للخطاب) بالواقع. حدّد Le Guern الفرق بين هذين المنطقيين في مجالات مختلفة ومظاهر متعددة مع التركيز على ميدان علم الدلالة وقضية الاصطلاحية، إلا أنه اهتم كذلك ببعض الظواهر الأخرى اللغوية والحجاجية مثل التحليل النحوي للجملة مع المحاميل الحرة والمربوطة (prédicats libres et prédicats liés)، ثم بالاستعارة "الحجاجية"<sup>10</sup>.

## 2- المنطقان الداخلي والخارجي للغة من خلال المقارنة بين المعجم والاصطلاحية

نريد أن نتناول أولاً إشكالية المعجم والاصطلاحية التي سوف نرجع إليها عند تحليل بعض نصوص كتاب الحيوان.

يبين Michel Le Guern في مقاله "في العلاقات بين الاصطلاحية والمعجم" ("Sur les relations entre terminologie et lexique"<sup>11</sup>) الفرق بين المنطقيين اعتماداً على اختلاف مفهوم الكلمة في المعجم (le lexique)

<sup>10</sup> « Métaphore et Argumentation », *Argumentation (Linguistique et Sémiologie, n° 10)*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 65-74.

<sup>11</sup> Dans : *Meta - Journal des Traducteurs*, vol. 34, N° 3, Septembre 89, p. 340-343. Voir aussi son article : « Les descripteurs d'un système documentaire, essai de définition », *Actes du colloque Traitement automatique des langues naturelles et systèmes documentaires*, Clermont-Ferrand, les 6 et 7 mai 1982 (non paginé).

ومفهومها في مجال الاصطلاحية (terminologie)<sup>12</sup>. فإن كنا نفكر في الوهلة الأولى أن كلمات المعجم هي نفس الكلمات التي نجدتها مصطلحات في ميدان الاصطلاحية، فلا بد أن نعترف بعد تدقيق النظر بأن المصطلح شيء مختلف تماما عن الكلمة في المعجم. ذلك أن المصطلح مربوط ربطا ثابتا بالمرجع الذي يشير إليه، إذ يتوقف وجوده على وجود عالم فيه أشياء يُطلق على بعضها ولا يُطلق على بعضها الآخر. فذلك هو "الامتداد" (l'extension) الذي تكلمنا عنه. لا وجود مثلا للمصطلحين "عضوي" (organique) و"غير عضوي" (inorganique) إلا وهناك كائنات يشار إليها بهذين الاسمين، ولا وجود كذلك للمصطلحين "نام" و"غير نام" اللذين سنراهما في النص المحلل في الفصل السادس دون وجود ما يقابلها في الواقع. ومهما كان نوع المصطلح فإنه لم يوضع إلا للحاجة الإشارة إلى شيء موجود ولتمييزه عن غيره من الأشياء.

أما المعجم - عربيا كان أو فرنسيا أو غيره - فلا علاقة مباشرة له بالأشياء. إن لكلمة المعجم مدلولاً ولكن ليس بالضرورة مرجعا، فمدلول الكلمة مستقل إلى حد كبير عن المرجع الذي ربما قد وضع له في الأصل - أي من منظور تاريخي لتطور المعجم - فأصبح وحدة لذاتها. إن المصطلحات تدلّ على أشياء (objets) ملموسة أو غير ملموسة أما كلمات المعجم فهي لا تتجاوز التعبير عن السمات (propriétés)، فالسمات يمكن أن توجد دون وجود أشياء (objets) تتصف بها.

---

<sup>12</sup> يقصد بالاصطلاحية مجموعة من المصطلحات في ميدان علمي معين لها نظام وبنية داخلية وتطلق على أقسام الأشياء والمفاهيم لتمييزها عن بعضها. كما يقصد بالاصطلاحية علم تكوين هذه المصطلحات ودراسة المبادئ التي تحكمها، مثل تجنب المرادفات ووضع مصطلح واحد للمرجع الواحد أو للمفهوم الواحد، وهذا المفهوم الأخير هو الذي اعتمدهنا هنا.



محمول حرّ يتركّب من محمولين حرّين وينتمي إذن إلى ميدان المنطق الداخلي للغة.

إلا أننا يمكن أن نضع هذا المحمول الحرّ في الخطاب ونربطه بالتعريف أو التنكير كما في المثال التالي : "أبحث عن الدار الواسعة التي رأيتها بالأمس" فهنا نعتبر "الدار الواسعة" محمولا مربوطا بسبب التعريف. فما وقع هنا هو أننا، عندما وضعنا المحمول الحرّ في الخطاب، جعلنا له امتدادا في الواقع وربطناه بقسم من الأشياء في عالم معيّن موجود.

إن الفرق بين اعتبار التركيب "دار واسعة" في المعجم وبين نفس التركيب في الجملة : "أبحث عن الدار الواسعة التي رأيتها بالأمس" يشبه الفرق الذي نجده بين اعتبار المعادلة :

$$3 \text{ حلويات} = 3 \times 9 \text{ حلويات}$$

وبين اعتبار "x 3" وحده. إن "x 3" تمثّل علاقةً مجردة لا امتداد لها في الواقع إلا أنّ لها دلالةً ويمكن أن نربطها بعناصر أخرى مجردة مثلها فتنتج عن ذلك دلالةً، مثلا : x3 x5 يعني x 15. وكذلك يمكن أن نربط عناصر المعجم بعضها ببعض دون أن تخرج من ثمة عن المنطق الداخلي للغة.

وما يهمنا في إطار هذا البحث هو أن المداليل داخل اللغة يمكن أن تقيم علاقات بعضها ببعض دون أن تخرج بذلك إلى مستوى الخطاب ومن ثمة نجد مثلا علاقة بين الزوج "نام" و"جماد" داخل اللغة كما سنرى في تحليل النص عن تقسيم الكائنات في الفصل السادس، تمثّل علاقة تكامل وإن كان هذا التكامل وهذه المقابلة غير موجودة في الواقع من خارج اللغة.

### 3- المنطقان الداخلي والخارجي للغة

#### في الاستعارة والتشبيه والمجاز المرسل

قلنا منذ حين إن المنطق الخارجي للغة يمثل بصفة عامة منطق كلمات الخطاب، أما المنطق الداخلي للغة فهو منطق كلمات المعجم. إلا أن ذلك لا يعني أننا لا نجد على مستوى الخطاب إلا ميكائزيمات لغوية تعتمد المنطق الخارجي للغة. فقد أبرز Michel Le Guern بعض الظواهر التي ينسبها إلى المنطق الداخلي للغة وخاصة منها الاستعارة (la métaphore)، في مقابل التشبيه (la similitude)<sup>15</sup> والمجاز المرسل (la métonymie)<sup>16</sup> فهذان الميكائزيمان الآخران يعتمدان المنطق الخارجي للغة.

#### 3. 1- الاستعارة التي تعتمد المنطق الداخلي للغة :

إن المنطق الخارجي للغة يهتم بالعلاقة بين الدال والمرجع. أما المنطق الداخلي للغة فينظر إلى العلاقة بين الدال والمدلول دون أن يأخذ المرجع بعين الاعتبار. إن تفسير Michel Le Guern لعملية الاستعارة (le processus métaphorique) مقارنةً بالتشبيه ليوضح الفرق بين المنطقيين. ذلك أن عملية الاستعارة<sup>17</sup> مثلا تقوم على اختيار بعض المعانم (sèmes) من المعينم

<sup>15</sup> اخترنا أن نتبع المصطلح الذي وضعه Michel Le Guern وأن نترجم التشبيه بكلمة similitude وليس بكلمة comparaison، إذ أن هذه الأخيرة يمكن أن تعبر كذلك عن مقارنة كمية لا مجاز فيها.

<sup>16</sup> يقابل مفهوم "métonymie" ما يسمّى بالعربية المجاز المرسل والمجاز العقلي معا. إلا أن المصطلح الفرنسي يترجم عادة بالمجاز المرسل.

<sup>17</sup> باستثناء التمثيل العقلي (la métaphore proportionnelle) التي لا تقوم على اختيار المعانم، انظر الحاشية أسفله.



(<sup>18</sup>sémème) بحسب السياق الذي تأتي فيه الاستعارة. فما يحدث في ذهننا عندما نسمع الجملة التالية: "رأيت أسدا جالسا في القصر" هو أننا نختار من معانٍ "أسد" مثلا معنم "القوي" أو "المُخيف" ونترك معانٍ أخرى مثل "حيوان مفترس" أو "برج سماوي" وإلى غير ذلك. ولا نحتاج لفهم هذه العبارة ضرورةً إلى التفكير في الحيوان الأسد الحقيقي وإلى تخيله.

ذلك أننا يمكن أن نتخيل الأسد، فبطبيعة الحال لا تقصى منه المعانٍ غير المختارة مثل "الحيوانية" ونحو ذلك، وتبقى فاعلة في النص ومؤثرة في القارئ، إلا أننا لا نحتاج إلى هذه المعانٍ كلها كي نستنتج وجه الشبه بواسطة تخيل المرجع ومقارنته بالمشبه (الذي حذف هنا على كل حال). وعلى خلاف ذلك نحتاج ضرورةً إلى المرجع في النوع الثاني من الاستعارة: التمثيل العقلي (<sup>19</sup>la métaphore proportionnelle/le symbole)، مثلا: "عينك غابتا نخيل

---

<sup>18</sup>يطلق هذا المصطلح إما على معانٍ الكلمة التي تأتيها من السياق، وإما على جملة المعانٍ التي نجددها عادة في كلمة ما، باعتبارها وحدة تتعامل معها. ونحن نقصد هنا الدلالة الثانية، أي جملة المعانٍ لكلمة ما.

<sup>19</sup>يُميز Le Guern بين نوعين من الاستعارة يعتمد الأول على الاختيار المعنوي فهو عنده الاستعارة الحقيقية، أما النوع الثاني فهو بمثابة الصورة المركبة أو التمثيل (analogie) ويتطلب من المتلقي تأويلا بواسطة استحضار الصورة لدلول الكلمة المستعملة، أي أن التمثيل يقع بين العنصرين في المرجع فيعتمد إذن المنطق الخارجي للغة. ويسمى هذا النوع الثاني: "symbole" أو "métaphore proportionnelle"، ورأينا أن نترجمه "بالتمثيل العقلي" فهو قريب من مفهوم "التمثيل" عند عبد القاهر الجرجاني الذي يرى في أسرار البلاغة أن التمثيل يتطلب تأولا وإعمال العقل أكثر من الاستعارة الراجعة إلى التشبيه. فيعتبر الجرجاني (أسرار البلاغة، دار المسيرة، بيروت، 1983، ص. 43) العبارة "يد الشمال" في البيت للبيب (من الكامل):

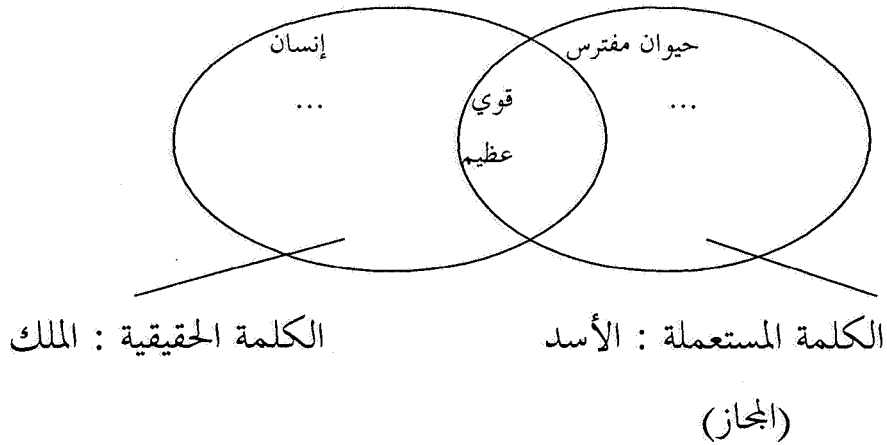
"وغداة ريح قد كشفت وقرّة  
إذ أصبحت بيد الشمال زمامها"

تمثيلا، لصعوبة تحديد وجه الشبه ف"الاشترار في الصفة يقع مرة [أي: في التشبيه] في نفسها وحقيقة جنسها ومرة [أي: في التمثيل] في حكم لها ومقتضى" (أسرار البلاغة، ص. 88). أما Le Guern فيرى أن العبارة "الإيمان شجرة" (« la foi est un arbre ») يعتمد التمثيل العقلي لعدم إمكانية الاختيار المعنوي هنا إذ أن وجه الشبه - وإن كان موجودا - لا يقابل معنم معين، على خلاف قولنا: "جاءت الوردة" فهو استعارة "حقيقية" عنده لوجود المعنم المشترك "جميل" مثلا. إن التمثيل العقلي بحسب Le Guern يكون من ثمة تمثيلا (analogie) ملخصا، أما الاستعارة الحقيقية فهي ليست تشبيها حذف أداته - على الأقل عند Le Guern - ولكنها

ساعة السحر" حيث توجد صفة مشتركة بين العينين والمشهد (غابتا نخيل ساعة السحر)، بدون أن يوجد معنم مشترك في الكلمتين. فلعدم ضرورة الاستعانة بالمرجع عند إمكانية الاختيار المعنمي يرجع Le Guern الاستعارة "الحقيقية"<sup>20</sup> إلى المنطق الداخلي للغة.

### 3. 2- تفسير ميكانزم الاستعارة "الحقيقية" عند Le Guern مقابل نظرية تبديل الكلمة بكلمة :

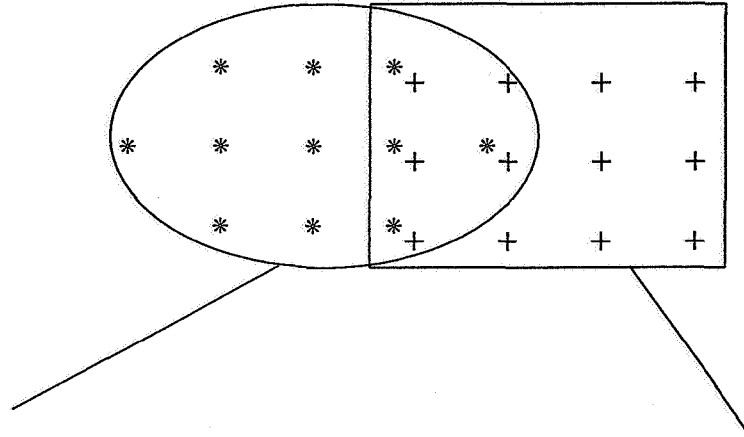
إنّ البلاغيين العرب منذ القديم تماما مثل البلاغيين الغربيين ( Fontanier, Du Marsais, Groupe MU etc.) فسروا الاستعارة على أنّها تفاعلٌ بين كلمة أصلية (أو ما يسمّى بالمعنى "الحقيقي") وكلمة أخرى مستعملة وهي "المعنى المجازي". ويمكن أن نمثل لهذا التصوّر بالرسم التالي :



تختلف جوهريا عن التمثيل العقلي لأنها تعتمد المنطق الداخلي للغة. انظر في ذلك : *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1972, p. 39-47 ولا بد أن نلاحظ أن التقارب بين مفهوم التمثيل عند الجرجاني وبين التمثيل العقلي عند Le Guern يبقى تقاربا نسبيا إذ أن Le Guern، على خلاف الجرجاني، يعتمد على الدلالة التقسيمية (sémantique componentielle).

<sup>20</sup> الاستعارة الحقيقية" في رأينا ليست أكثر حقيقية من الاستعارة المسمية "تمثيلا عقليا"، إلا أننا نتبع هنا مصطلحات Le Guern لغاية التمييز والتوضيح فقط.

أما اقتراح Le Guern لوصف الاستعارة فهو يتمثل في الرسم التالي :

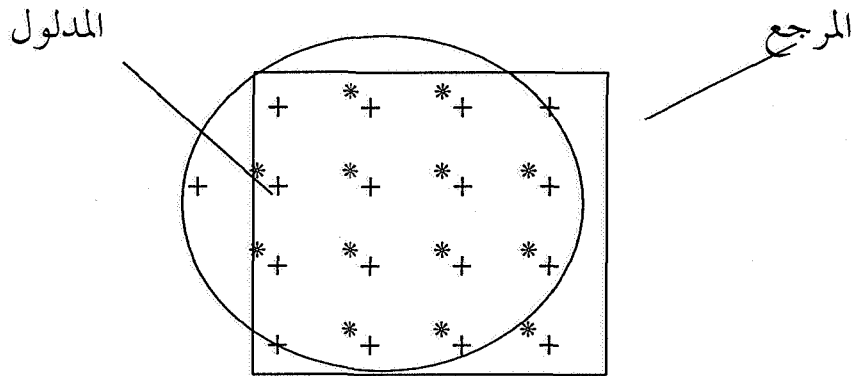


المعينم (بالمعانم)

المرجع (بسمات المادة/ traits de substance)

إن المرجع الذي يحدده السياق يفرض اختارَ جزء من المدلول وهذا الجزء يتكوّن من المعانم التي تقابل بعض سمات المادة في المرجع.<sup>21</sup> وقد تُحذف بقية المعانم التي لا تقابل سمات المادة أو تدخل في المعنى المصاحبة (connotation).

أمّا استعمال الكلمة بالمعنى "الأصلي" أو "الحقيقي" ( le mot au sens propre) فإنه يتمثل حينئذ في تَمَرُّكُز المدلول (centralisation du signifié) في المرجع وفي التقابل شبه التام بين سمات المادة والمعانم كما نرى في الرسم التالي :



<sup>21</sup> إن المعانم تمثل هنا عناصر لسانية أما سمات المادة فتدلّ على عناصر عرفانية (cognitifs).

### 3. 3- الاستعارة مقارنة مع التشبيه والمجاز المرسل :

إنَّ الاستعارة ("الحقيقية") من هذا المنظور اختيارٌ معنمي ( sélection ) ( sémique ) باعتماد المنطق الداخلي للغة. أما التشبيه فهو لا يعود إلى اختيار معانٍ مختلفة ولكن إلى المقارنة بين عنصرين في المرجع، أي بين سمات مادة لهذا ولذا. ذلك أن كلمة "الأسد" في الملفوظ "فلان كالأسد" مستعملة بالمعنى الحقيقي، أي أن جميع معانٍ أو أغلبها<sup>22</sup> لا تقصى. ومن ثمة نقارن بين سمات المادة في الحيوان الحقيقي وفي فلان ونركب وجه الشبه دون اعتماد الاختيار المعنمي<sup>23</sup>. وهذا الغنى المعنمي للمشبه به يجعل التشبيه من أحسن أساليب التخيل في الشعر.

أما المِجازُ المرسلُ فيعتمد - مثل التشبيه - المنطقَ الخارجيَّ للغة ويستعين بالمرجع. فعندما نقول : "شربتُ الكأسَ" نحتفظ بأغلب المعانٍ لكلمة "الكأس" أي أن الكلمة تدل من هذا المنظور على ما وُضع لها في الأصل<sup>24</sup>، أما علاقة المحتوى بالحاوي فنستنتجها نظرا إلى "المرجع الكأس" إذ أن مدلول كلمة "الكأس" لا يشمل معنم "محتوى الكأس". فالعلاقة المجازية تعود هنا إلى علاقة بين العناصر من خارج اللغة، كما هو الحال بالنسبة إلى علاقة السبب بالنتيجة أو الفاعل بالفعل في المِجازِ العقلي الذي سنراه بعد حين.

<sup>22</sup> لا تدل كلمة "أسد" مثلا على "برج سماوي" وعلى "حيوان مفترس" في الآن.

<sup>23</sup> ذلك في التقسيم الأصلي الذي وضعه Le Guern، ولكن نرى شخصا أن الاختيار المعنمي، وإن كان غير ممكن من الناحية التركيبية النحوية، فهو ممكن عند الاستعمال، حيث لا نتصور الأسد لنصل إلى الاستنتاج أ، الرجل قوي.

<sup>24</sup> يرى البلاغيون العرب أنها تدل هنا ليس على ما وضع لها في الأصل ولكن على معنى آخر مجازي هو معنى "محتوى الكأس".

#### 4- ظواهر المنطق الداخلي والخارجي للغة ومسألة الترجمة :

##### 4.1- ترجمة الاستعارة والاستعارة "الحجاجية" :

إن إحدى ميزات الاستعارة "الحقيقية" بحسب Le Guern هي صعوبة - بل استحالة - أن نقلها من لغة إلى أخرى. ذلك أن التشبيه، بما أنه يعتمد على المنطق الخارجي للغة ويقارن بين وحدتين في المرجع، يمكن أن يترجم إلى لغة أخرى بأكثر سهولة فالمرجع لا يختلف باختلاف اللغة، كذلك التمثيل العقلي (symbole/métaphore proportionnelle)<sup>25</sup> الذي يُنقل من لغة إلى أخرى. فالتشبيه أو التمثيل العقلي، كما رأينا، لا يقومان على اختيار معلمي ولكن على علاقة بين عنصرين في المرجع. لذلك يقترح Le Guern عند صعوبة ترجمة الاستعارة "الحقيقية" الالتجاء إلى تعويضها بالتمثيل العقلي أو التشبيه، فحينئذ تقع المقارنة في مجال هو خارج اللغة وفهم هذه المقارنة الفكرية لا يتوقف على وجود معانٍ معينة في هذه اللغة<sup>26</sup> أو في تلك.

اعتمادا على هذه الخلفية النظرية يرى Le Guern أن لبعض الاستعارات "الحقيقية" قدرة إقناعية تفوق قدرة التشبيه والتمثيل العقلي.<sup>27</sup> يفسر ذلك بأن المتلقي مطالب بتأويل عقلي في التمثيل العقلي أو في التشبيه، أما في الاستعارة الحقيقية، التي يسميها في هذا الإطار أيضا "الاستعارة

<sup>25</sup> انظر تفسيرنا للتمثيل العقلي في الحاشية أعلاه.

<sup>26</sup> اللغة هنا بمفهوم اللسان.

<sup>27</sup> انظر في ذلك مقاله: "Métaphore et Argumentation", *L'Argumentation*, Presses Universitaires de

Lyon, 1981, p. 65-74.

الحجاجية<sup>28</sup>، فهو غير مطالب بنفس الجهد التأويلي إذ يفرض السياق ضرورة اختيار معانٍ معينة.

ويرى Le Guern أن تأويل التمثيل (l'analogie) اعتماداً على المرجع يتطلب جهداً ذهنياً أكثر ويصل إلى وعينا بدرجة أكبر من اختيار معنم من معانٍ الكلمة. وبما أن الحجاج بالتمثيل قابل للتبكيك كما بيناه في حديثنا عن حجة التمثيل<sup>29</sup>، فيمكن تبكيك حجاج يعتمد التمثيل العقلي أو التشبيه لأن المتلقي يُؤوِّله بعقله. أما علاقة التمثيل التي تحتوي عليه الاستعارة الحقيقية والتي تختصر في معنم واحد أو في بعض المعانم، فتأويلها يتطلّب - ومن ثمة تبكيكها (sa réfutation) - جهداً أكبر من التجريد والتفكير الما-وراء- لغوي.

وما يهمنّا في هذا الموقف بالنسبة إلى بحثنا هو فقط أن Le Guern وضّح به الفرق بين دور المنطق الداخلي للغة في الاستعارة الحقيقية وفي التمثيل العقلي. أما فضل الاستعارة الحقيقية في الحجاج على التمثيل العقلي، فنرى شخصياً أن Le Guern أهمل في موقفه عدة عوامل.

من ذلك أولاً أنه يقارب الحجاج مقارنة عقلية بحتة، إلا أن فن الإقناع يشمل الأساليب غير العقلية كالتخييل. فالتمثيل العقلي أو التشبيه البعيد يمكن أحياناً أن يقنع بجماله أكثر مما يثير التبكيك. ثم لا بد أن نشير إلى أن قدرة

---

<sup>28</sup> يقابل Le Guern الاستعارة الحجاجية بالاستعارة الشعرية. فالمعنم المختار - أو المعانم المختارة - في الاستعارة الحجاجية معانم معروفة، قرية المنال، إلى درجة أن تفرض نفسها على المتلقي. أما في الاستعارة الشعرية، فيمكن أن يكون المعنم المختار معنم خاص باستعمالات هذا الشاعر أو ذاك، فالحصول عليه، أي فهم الاستعارة، يكون حينئذ أصعب. وقد نقد عبد الله صولة هذا التمييز بين الاستعارة الحجاجية والاستعارة الشعرية في كتابه "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية" (تونس، 2001، الجزء الثاني، ص. 659). ويجوز في رأينا هذا التصنيف للاستعارة إذا نظرنا فيها بصرف النظر عن سياقها. أما إذا درسناها من حيث دورها في الخطاب ككل، فلا يجوز، وحينئذ نشاطر عبد الله صولة رأيه أن هذا التمييز يؤدي بنا إلى "مأزق".

<sup>29</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التمثيل".

حجة معينة على الإقناع متعلقة في رأينا أكثر بمضمون الحجة وبعلاقتها بسائر الخطاب والقضية، مما تتعلق بنوعية الأسلوب الحجاجي المعتمد. فالاستعارة الحقيقية، تماما كالتمثيل العقلي - ولا ننسى أن التمثيل من أنواع الحجج الأكثر استعمالا -، يمكن أن تكون تارة مقنعة وتارة غير مقنعة.

#### 4. 2- ترجمة المصطلحات وترجمة كلمات المعجم :

إذا عدنا هنا إلى المقابلة بين المعجم والاصطلاحية ونظرنا فيهما من ناحية قابليتهما للترجمة نلاحظ أن المصطلحات يمكن أن تترجم بسهولة من لغة إلى أخرى مما يعود إلى دور المنطق الخارجى للغة في تكوينها. ذلك أن مصطلح "عمود فقري" بالعربية يعني بالضبط ما نقصد بـ "colonne vertébrale" بالفرنسية أو "Wirbelsäule" بالألمانية.

وليس الأمر هكذا فيما يخص كلمات المعجم. ونريد أن نرجع هنا إلى الرسم الذي وضعناه سابقا لتفسير تلاقي المدلول والمرجع عند استعمال "الكلمة الأصلية" (le mot propre)<sup>30</sup>. إنه توجد فيه بعض سمات المادة التي لم يغطها المدلول وهذا الأمر كان مقصودا منّا لتبيين أن المدلول أو المعين لا يحتوي بالضرورة على كل سمات مادة المرجع، بل أن كل لغة تختار السمات التي همّ الثقافة التي تترجم رؤيتها للكون، فتحتفظ بها في المعين بينما تترك سمات أخرى جانبا ربما تحتفظ بها لغة أخرى من اللغات. فهذه السمات غير المختارة موجودة في المرجع إلا أنه لا توجد معانم تقابلها في مدلول الكلمة. ويمكن أن نمثل هذه الظاهرة باختلاف معانم كلمة "قرد" بالعربية وكلمة « Affe » بالألمانية. إن الكلمة الألمانية تحتوي على معنم "مبالغ في الهزل"

<sup>30</sup>الفقرة 2. 3.

أو "قلة الجدد" أما القرد "العربي" فلا يوصف بهذه الصفة وإن لم تختلف تصرفاته عن القرد "الألماني". وفي مقابل ذلك تحتوي كلمة "قرد" على معنم "مقلد" بينما لا نجد هذا المعنم في كلمة "Affe" باللغة الألمانية.<sup>31</sup>

إن كل لغة تقسم العالم بطريقتها الخاصة إلى مداليل، ولذلك تصعب الترجمة في اللغة الطبيعية (en langue naturelle) من لغة إلى أخرى. أما ترجمة المصطلحات فلا تطرح، كما رأينا، نفس الإشكال إذ أن المصطلح مربوط ربطاً متيناً بالمرجع المشار إليه فهذا المرجع لا يتغير من لغة إلى أخرى. أي أن مصطلح "الحجة" كما نستعمله ضمن دراساتنا الحجاجية في هذا البحث، يترجم بالضبط مصطلح "argument" بالفرنسية لأننا نشير إلى شيء من خارج اللغة هو مفهوم حُدد ضمن مرجعية علمية معينة.

إن الاختلاف في القابلية للترجمة إذن من أوضح ما يثبت الفرق الجوهرية بين طبيعية الكلمة المعجمية وبين المصطلح. وسوف نبحت في الفصول اللاحقة عن تمييز الجاحظ أو عدم تمييزه بين هذين العنصرين في اللغة.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> كذلك يمكن أن نأخذ معانم كلمة "قمر". إنه يحتوي في العربية على معنم "فائق الجمال" أما كلمة "Mond" بالألمانية أو "lune" بالفرنسية فلا تحتويان على مثل هذا المعنم. ثم نشير إلى نفس الإشكالية في مجال لغوي أكثر تجريداً، كالفرق بين كلمة "الحجة" بالعربية وكلمة "argument" وكلمة "preuve" بالفرنسية. فكما سنبينه في جزء لاحق من هذا البحث (انظر الفصل الأول، الفقرة 3.1) تحتوي "الحجة" على معنم "ما دُفِع به الخصم" كما تحتوي على "برهان"، بينما لا تحتوي كلمة "argument" على معنم "برهان".

<sup>32</sup> نقصد هنا اللغة-النظام.







بين طرفي التشبيه، أي أننا إذا قلنا : "الرجل كالأسد" نقرّ بوجود العنصرين واحدا بجانب الآخر وندعو متقبّل القول إلى مقارنتهما مقارنة ذهنية. وبسبب هذه الاستعانة بالمرجع يعود التشبيه في نظرية Le Guern إلى المنطق الخارجي للغة.

إلا أن عدم وجود أداة التشبيه لا تكفي في نظر البلاغيين العرب لتكون العبارة استعارة. فالقاضي الجرجاني يرى مثلا أن "الاستعارة ما أكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصل، وتُقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها."<sup>38</sup>

ورفض على هذا الأساس تأويل المجاز في بيت أبي نواس (السريع) على أنه استعارة<sup>39</sup> :

والحبّ ظهراً أنت راكبة  
فإذا صرفت عنانه انصرفا

أما عبد القاهر الجرجاني فهو يخصّص فصلا كاملا في كتابه "أسرار البلاغة"<sup>40</sup> لمناقشة هذه الظاهرة اللغوية (التشبيه البليغ)، وهو يعتمد الحجة نفسها قائلا  
إن

"من شأن [الاستعارة] أن تسقط ذكر المشبه من البين"<sup>41</sup> ...  
وذكرك له [أي للمشبه] صريحا يأبي أن تتوهم كونه من جنس

<sup>38</sup>الوساطة، ص. 41.

<sup>39</sup>يقول : "ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت أن الحب مثل الظهر، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه ؛ فهو إما ضرت مثل أو تشبيه شيء بشيء ؛ وإنما الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار." (الوساطة، المرجع المذكور، ص. 41)

<sup>40</sup>المرجع المذكور، ص. 296-312.

<sup>41</sup>أسرار البلاغة، ص. 223.



ويؤدي اختلاف التصنيف بين التشبيه والاستعارة في البلاغة الغربية والعربية إلى اتساع ميدان "الحقيقة" في البلاغة العربية، وفي مقابل ذلك يتسع ميدان المجاز عند الغربيين أكثر، كما نراه في الرسم التالي :

<u>رأيت أسدا</u> استعارة	<u>هو أسد</u> تشبيه بليغ	<u>هو كأسد</u> تشبيه
مجاز عند العرب	حقيقة عند العرب	
<u>رأيت أسدا</u> métaphore in absentia	<u>هو أسد</u> métaphore in praesentia	<u>هو كأسد</u> similitude
مجاز عند الغربيين	حقيقة عند الغربيين	

لننظر الآن إلى الموقف "الغربي" من التشبيه البليغ. إنه ينتمي إلى صنف الاستعارة ولم يعد من التشبيه. يرى Le Guern أن قول مثل "هو أسد" يؤوّل بالمنطق الداخلي للغة وأن المتلقي يقوم باختيار معانٍ معينة من كلمة "أسد" (مثل "شجاع"، "قوي"...). ويترك أخرى (مثل "الحيوانية"...). فالتركيب النحوي، أي وجود كلمة "أسد" في مكان المسند إلى "هو" يفرض هذا الاختيار المعنوي.

وما هذا التأويل إلا إمكانية واحدة عند فهم معيّن عقلائي للملفوظ المذكور، حيث نبحت عن المعنى الظاهر البسيط : "هو قوي". فالملفوظ : "هو أسد" يمكن أن يحتوي على معانٍ أخرى عديدة، في طليعتها الإلحاح على

الاتحاد بين الشخص المقصود والحيوان الحقيقي، بل إدخاله في الحيوانية، أي أن نراه فعلا أسدا<sup>47</sup>.

ثم نشير إلى أن تأويل التشبيه البليغ "والحبّ ظهْرُ أنت راکبُهُ فإذا صرّفتَ عنانه انصرفا"<sup>48</sup> يطرح إشكالا آخر إذ لا يمكن أن نجد وجه الشبه في معنم أو معانم، فهو في البلاغة الغربية بصفة عامة استعارة، وفي تصنيف Le Guern تمثيل عقلي<sup>49</sup>.

### • دور الخطاب مقابل دور المعجم :

يعتبر Michel Le Guern أن "الخدمة التي يتطلبها تأويل التمثيل العقلي أصعب [من الجهود] الذي يتطلبه تأويل الاستعارة، لذلك يُرجح التأويل استعارةً- بالمنطق الداخلي للغة - عندما يكون الاثنان ممكنين.<sup>50</sup> إلا أنه يبدو هنا أن البلاغيين العرب رجّحوا التأويل بالمنطق الخارجي للغة وفضّلوا تأويل الملفوظ "زيد أسد" باعتماد المنطق الخارجي للغة أي نظرا إلى علاقة عنصر الملك وعنصر الأسد في المرجع - يعني تأويل هذا الملفوظ تشبيها لا استعارةً. فعند هذا التأويل - أي على أنه تشبيه - لا ينظرون إلى التركيب النحوي بقدر ما يركّزون على وجود العنصرين أو الكلمتين المشبه والمشبه به جنبا إلى جنب، فيقارنون بينهما على هذا الأساس. وكأن تأثير التركيب

<sup>47</sup> يقول Lausberg إن مثل هذه الاستعارة ترجع في الأصل إلى إمكانية الاتحاد السحري : "هو أسد في المعركة يعني في الأصل بالمعنى السحري: كان المحارب فعلا أسدا حقيقيا، أخذ طبيعة الأسد."

(Er ist ein Löwe in der Schlacht bedeutet urtümlich magisch: Der Kämpfer war ein wirklicher Löwe, er hatte Löwennatur angenommen.) LAUSBERG Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, Max Hueber Verlag, 1960, p. 286

<sup>48</sup> انظر أعلاه.

<sup>49</sup> فيما يخص التمثيل العقلي، انظر الفقرة 3.1، الحاشية السفلية.

<sup>50</sup> "La tâche à accomplir pour l'interprétation d'un symbole étant plus lourde que celle de l'interprétation d'une métaphore, c'est le processus d'interprétation métaphorique qui prime quand les deux sont possibles.", "Métaphore et Argumentation" dans *L'Argumentation*, op. cit., p. 68.

النحوي (la syntaxe) على تأويل الملفوظ في البلاغة العربية أقل أهمية منه في البلاغة الغربية، على الأقل فيما يخص هذه المسألة.

● عدم انفصال علامات الإعراب عن المعجم :

نريد أن نضيف هنا ملاحظة حول عامل ربما ساهم إلى حد ما في ترجيح العرب التشبيه على الاستعارة في هذا المثال، أو عَسَّرَ على الأقل في البلاغة العربية اعتبار التشبيه البليغ استعارة باعتبارها ميكانيزما داخليا للغة. ذلك أن أداة التعريف أو التنكير - في اللغة الفرنسية كما في أغلب اللغات الأوربية<sup>51</sup> - منفصلة عن الكلمة. أما في العربية فتتمثل مورفاما (morphème) غير منفصل عن الكلمة. وإذا درسنا الاستعارة في اللغة الفرنسية، وتبعنا تأويل Le Guern القائم على الاختيار المعنوي، نلاحظ أن أداة التعريف أو التنكير لا تدخل في العنصر المجازي. ننظر مثلا في الملفوظ التالي :

Le roi est un lion.

إن اختيار معنم "قوي" يقع فقط في كلمة « lion » وليس في « un »، فأداة التنكير لا تحتوي على معانم. إن « lion » يمثل محمولا حراً، لذلك يمكن أن يقع فيه الاختيار المعنوي. أما في الجملة :

Le roi est comme un lion.

فالمشبه به يشمل أداة التعريف : نقارن الملك بـ « un lion »، لا بـ « lion ». فالتشبيه يقع إذن في ميدان المنطق الخارجي للغة.<sup>52</sup>

أما في اللغة العربية فالتفريق بين أداة التعريف أو التنكير وبين الكلمة باعتبارها محمولا حراً، يتطلب جهداً كبيراً من التجريد (abstraction) إذ أن

<sup>51</sup> ليس في اللغة اللاتينية ولكن في اللغة اليونانية

<sup>52</sup> مع الملاحظ أن هذا الملفوظ يمكن أن يُؤوَّل كذلك بطريقة أخرى، باعتبار المعانم الأخرى لكلمة « lion » التي لا تُقَصَى إقصاء تاماً، كما أشرنا.

العنصرين مركبان بعضهما في بعض تركيبا ثابتا فالكلمة في الخطاب تأتي مُعَرَّبَةً بالضرورة، أي أن عنصر المجاز في التشبيه: "الملك كأسد" أو في التشبيه البليغ: "الملك أسد" يتمثل دائما في "أسد" أي في محمول مربوط بالعالم من خارج اللغة من خلال علامة التنكير. ولا يمكن أن يفرّق بين « un lion » وبين « lion » كما في اللغة الفرنسية وفي أغلب اللغات الأوربية. فاللغة العربية لا تترك صياغة للكلمة غير مُعَرَّبَةٍ، وكأن لا وجود للكلمة خارج الخطاب، ومن ثمة يصعب اعتبار كلمات المعجم اعتبارا مجردا عن الإعراب. ومع هذه الملاحظة نتصور نحن شخصا أن السبب الأساسي في تأويل التشبيه البليغ العربي راجع إلى ترجيحهم المنطق الخارجي للغة إلا أن صعوبة تمييز العنصر المعجمي عن الإعراب<sup>53</sup> ربما ساهم في ذلك.

## 5. 2- المجاز اللغوي والمجاز العقلي :

توجد مسألة أخرى تختلف فيها البلاغة العربية عن مثيلتها الغربية في تصنيف المجاز. فالعرب، خاصة منذ الجرجاني، يميزون بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي (عند الجرجاني أيضا: المجاز في الإثبات والمجاز في المثبت<sup>54</sup>). أما في البلاغة الغربية فلا وجود لمقولة مثل "المجاز العقلي".

إن المجاز العقلي يخص علاقة الإسناد، أي العلاقة بين المسند والمسند إليه وخاصة علاقة الفعل بفاعله، مثلا عندما ينسب فعل ما إلى غير فاعله الحقيقي. ومن أشهر الأمثلة لهذا النوع من المجاز العبارة: "تمشي به عكازه"

<sup>53</sup> مع الملاحظ أن العرب القدامى كانوا واعين تمام الوعي بوجود عنصر الجذر المعجمي البحث.

<sup>54</sup> أسرار البلاغة، ص. 343.



حيث ينسب فعل المشي إلى العكاز وليس إلى ضمير الغائب "هو"، أي إلى الإنسان. كذلك يعتبر الجرجاني أن البيت (من الطويل) :

"وشيب أيام الفراق مفارقي وأنشزن نفسي فوق حيث تكون"<sup>55</sup> يحتوي على مجاز عقلي لأن الفاعل الحقيقي ليس الأيام وإنما الخالق نفسه. وكما يشير إليه اسم "المجاز العقلي" الراجع إلى التأويل العقلي لعلاقة الإسناد المقلوبة أو المتغيرة، يتطلب تأويل هذا المجاز نسبةً كبيرة من التجريد يرجع عندنا إلى المنطق الخارجي للغة.

أما في البلاغة الغربية، فلا بد أن نؤول المثالين على أنهما استعارتان - وبصفة خاصة تشخيص للعكاز (والاختيار المعنوي يقع هنا في معنم "شكل الساق" من العكاز وترك معنم "عدم الحيوية" ونحو ذلك...). أما في البيت "وشيب أيام الفراق مفارقي وأنشزن نفسي فوق حيث تكون" فهو تشخيص للأيام.

قد فسّر بعض الباحثين مقولة المجاز العقلي، بأسباب دينية اعتقادية<sup>56</sup>، إلا أننا يمكن هنا أيضا أن نلاحظ كذلك اختلافا في تأويل المجاز في البلاغة

<sup>55</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>56</sup>انظر مثلا :

LARKIN Margaret, *The Theology of Meaning : 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Discourse*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1995, p. 97 : "Clearly it is this issue of what can be attributed to God versus what can be attributed to any other agent that is the primary concern underlying al-Jurjānī's division of majāz."

(من الواضح أن المسألة المتعلقة بما يمكن أن ننسبه إلى الله مقابل ما يمكن أن ننسبه إلى أي فاعل آخر، من اهتمامات الجرجاني الأولى عند تصنيف الجاز). ونرى أن هذا الاستنتاج مبالغ، فإن كانت عوامل اعتقادية قد لعبت دورا في تفسير المجاز العقلي، فلا نرى شخصا أما سبب هذا التقسيم، بل هناك عوامل أخرى عديدة تتعلق بتطور مفهوم الاستعارة. فقد بين Wolfhart Heinrichs أن مثال يد الشمال من الاستعارات "القديمة" - أي بحسب المفهوم القديم لمصطلح الاستعارة - مقابل الاستعارات "الحديثة" مثل "جاءت الوردية"، انظر في

ذلك : HEINRICHS Wolfhart, *The hand of the Northwind*, Wiesbaden, Steiner, 1977.

العربية والبلاغة الغربية يخصص أهمية التركيب النحوي مقابل عنصر المعجم،  
نعني أن دور التركيب النحوي (la syntaxe) يبدو أقوى في البلاغة الغربية.

### 5. 3- حقيقة ومجاز في المعجم أو في الخطاب :

رأى العرب أن العنصر المجازي موجود في "الإثبات" أي في وظيفة  
الإسناد النحوية، لا في عبارة "عكازه" أو في "أيام الفراق" كما يرى  
الغريبيون، أو يمكن أن نقول إنهم فضلوا أن يؤولوا كلمات "عكازه" و"آياته"  
بحسب المعنى المعجمي الأصلي ويروا فيها عناصر حقيقية، من حيث لا يبقى  
إلا عنصر الإسناد لفسر به خروج القول عن النسق العادي.

ثم يبدو على خلاف ذلك أن التركيب النحوي (la syntaxe) في  
تصنيف البلاغة الغربية يمثل العنصر الثابت ويحدّد الكلمات التي تُعتبر مجازيةً  
وما لا تكون كذلك. فتؤول أمثلة ما هو مجاز عقلي عند العرب، في البلاغة  
الغربية على كاستعارة أو مجاز مرسل ونحو ذلك (أي ما يقابل في البلاغة  
العربية المجاز اللغوي). ومن ثمة لا بد أن ترى البلاغة الغربية أن المجاز في  
العبارة "تمشي به عكازه" وفي الآية : "إذا نُلت عليهم آياته زادتهم إيماناً" يقع  
في عنصر "عكازه" أو "آياته". إنه التركيب النحوي الذي يحدّد في البلاغة  
الغربية المجاز في الكلمات، لا الكلمات التي تحدّد المجاز في التركيب (أي في  
الإسناد).

وعندما ننظر في دور التركيب النحوي وفي وزن مدلول الكلمة  
المعجمية الأصلي (المعنى "الحقيقي") في تأويل الملفوظات باعتبارها مجازاً أو  
حقيقة، يبدو لنا في هذين المثالين - تأويل التشبيه البليغ والمجاز العقلي - أن  
مدلول الكلمة المعجمية الأصلي، ومن ثمة مرجع هذا المدلول الأصلي، أقوى

أو أبقى أو أكثر ثبوتا في البلاغة العربية منه في البلاغة الغربية، أي أن المعنى المعجمي الأصلي "يفرض نفسه" بالرغم من التركيب، إلى درجة أن التركيب النحوي في الاستعارة *in praesentia* أو في المجاز العقلي لا يكفي لإقصاء معانم الكلمة المعجمية الأصلية.

وإذا اعتبرنا أن المعجم ينتمي إلى المنطق الداخلي للغة، أي يمثل اللغة-النظام، أما التركيب النحوي فهو الذي يجعل من كلمات المعجم "مصطلحات" وينتمي إلى اللغة-الخطاب، يمكن أن نستنتج مما سبق اختلافًا في أهمية المنطق الخارجي للغة - منطق الخطاب - والمجال الداخلي للغة - منطق المعجم - في البلاغة العربية والبلاغة الغربية. فيما أن عنصر المعجم في نظرية الحقيقة والمجاز العربية أبقى وأقوى من عنصر الخطاب، على عكس ما لاحظناه في النظرية الغربية المقابلة، يمكن أن نستدل من ذلك أن عنصر اللغة-النظام في البلاغة العربية أهم من عنصر اللغة-الخطاب، على الأقل مقارنة بالبلاغة الغربية. ويعني ذلك أن اللغة-النظام تفرض على الخطاب وتتغلب عليه أحيانًا، ومن ثمة لا يمكن تفسير ظواهر المجاز والحقيقة بالمنطق الداخلي للغة، إذ أن هذا المنطق يتطلب في هذا الإطار أن تُخضع المعجم إلى حد ما للخطاب.

وفي مقابل ذلك يُبدي تصنيف المجاز في البلاغة الغربية، وإن لم تفسر الظواهر بالمنطق الداخلي للغة إلا منذ فترة قصيرة مع ظهور هذه النظرية عند Montague، استعدادًا أكبر لإرجاع الظواهر لا إلى نظام الخطاب وعلاقات في المرجع فقط بل كذلك إلى عوامل وأسباب خاصة بنظام اللغة الداخلي.

## 5.4 - قيمة اللغة ورزانة المعجم :

قد رأينا إذن أن اختلافات تصنيف بعض الظواهر للمجاز والحقيقة في البلاغة العربية توحى بأنه من خصائص لغتهم أو من مميزات تصورهم لها أن يروا في المعجم الميزات والوظائف التي ينسبها علم اللسان الحديث إلى الاصطلاحية، وأن يضطلع عندهم الدليل النوع (signe type) بوظائف الدليل الوارد (signe occurrence). وعوض أن نعتبر أنهم "أخطأوا" يمكن أن نتساءل عن أسباب هذه الطريقة في التعامل مع اللغة.

دون أن نسبق هنا النتائج التي سنبنيناها على دراسات لاحقة في هذا البحث نريد أن نشير فقط إلى أن الظاهرة المذكورة دليل على تصور خاص للغة في البلاغة العربية.

ولربما تتعلق الدور الكبير لعنصر المعجم في البلاغة العربية في مرحلة تأسيس ثقافتهم - وهي لم تتم بعد في عصر الجاحظ - بجمع المعجم وإثبات اللغة العربية البدوية، وذلك من أجل تمكين الأجيال اللاحقة من فهم النص القرآني والدفاع عن رسالته. ويبدو لنا أن احترامهم للغة وخاصة لجانب المعجم ساهم في إحساسهم بقيمة هذا المعجم وفي توليه وظائف الاصطلاحية، ووصل بهم بعد هذه الفترة التأسيسية في فترة تطور نظرية المجاز إلى أن يستحضروا المعاني الأصلية للكلمات حين يمكن ذلك، حتى في بعض الحالات التي ترى فيها البلاغة العربية اليوم مجازاً، وأنهم يترددون تردداً كبيراً في اختيار جزء فقط من معان الكلمة وفي اعتبارها تعني أقل من المعنى الكامل المسجل في معجم اللغة.

وسوف نحاول أن نبين في الفصول اللاحقة لهذا البحث أن للغة في تصور الجاحظ - وهو من أهم مؤسسي التفكير البلاغي عند العرب وإن لم نجد عنده نظرية كاملة في المجاز - قيمة خاصة في تشكيل الواقع وفي إدراك

حكّم الله في هذا العالم، وأن لها وظائف خاصة، غير موجودة في التصور اللساني الحديث. ولعل هذه "الرزانة" للمادة اللغوية التي لاحظناها، أي أن الكلمة تحتفظ على معانها أكثر ما يمكن وأنه يبدو أن العرب عندما يسمعونها يرجعون بالرغم من السياق إلى معناها المعجمي الذي هو أوسع وأغنى من المعنى السياقي - ترجع إلى نفس هذا التصور الخاص للغة الذي سندرسه في هذا البحث عند الجاحظ.

ولا يهمننا في هذا الإطار أكان التفكير النظري قد أثر في تصوّر اللغة أم كان تصور اللغة بوظائفها الخاصة أثر في التنظير لها ولظواهر المجاز على سبيل المثال، فالنتيجة واحدة: أي أننا نلاحظ تعاملًا خاصًا مع اللغة على أساس المنطق الخارجي لها، أي على أساس علاقتها بالأشياء في المرجع لا على أساس كونها نظامًا له علاقات داخلية.

وعن هذا الارتباط بين اللغة والعالم يمكن أن ينتج في بعض الأحيان تأثير اللغة في العالم وتشكيلها له كما سنراه لاحقًا في التحليل المحجاجة.

## 6- وظيفة نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة في هذا البحث :

قد رأينا إذن أن مسألة المنطق الداخلي والخارجي للغة مرتبطة ارتباطًا متينًا بنوعية تصور الإنسان للغة. ومن ثمة نعتمد في هذا البحث في مواضع عديدة على نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة، ليس فقط لأنها تمدّنا بوسائل دقيقة لوصف المسائل اللغوية واللسانية بل أيضًا لأن الإشكالية الفكرية التي تدور حولها هذه النظرية - نعني علاقة اللغة بالمرجع وبالعالم من خارج اللغة - تمثّل مركز اهتمامنا عند محاولتنا فهم تصور الجاحظ للغة

ووصف دورها في تفكيره البياني من ناحية وفي حجاجه التطبيقي من ناحية أخرى.

قد أشرنا في هذا الفصل إلى اختلاف وضع الحدود بين أنواع المجاز في البلاغة العربية والبلاغة الغريبة. وسوف نهتم في الفصول اللاحقة بقرائن أخرى يمكن أن تدلّ على دور المنطقين الداخلي والخارجي للغة في اللغة العربية - على الأقل بحسب ما نرى في خطاب الجاحظ - ونتساءل عن قيمة اللغة الخاصة عنده، وعن وظائفها التي ربما لم تُعد موجودة في تصوراتنا الحديثة اليوم.

## القسم الثاني:

مفهوم اللغة في

بيان الجاحظ

# بیترا لمعومہ کی آج ما

تقریباً : لیسٹیا ایسٹیا





"لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع."<sup>3</sup>

إن البيان شرط للتواصل لأنه - حسب مفهوم الجاحظ - الطريقة الوحيدة للكشف عن المعاني ولتحسُّدها. إنه هذا مفهوم للبيان، وبالأخص لبيان اللسان والخط، أي لبيان اللغة، الذي نريد أن نعتمده في هذا البحث والذي نركز عليه في تفكيرنا : أي مفهوم البيان بوصفه آلة الكشف عن المعنى : "البيان اسم جامع لكل ما كشف لك قناع المعنى"<sup>4</sup>.

يمكن كذلك أن نفهم من البيان "الكلام" أو "الخطاب الديني" فذلك من تأويلات الآية المشهورة : { خلق الإنسان، علّمه البيان، الشمس والقمر بحسبان }<sup>5</sup>. يقول الطبري<sup>6</sup> :

"...حدثني يونس، قال : أخبرنا ابن وهب، قال : قال ابن

زيد، في قوله { علّمه البيان } قال : البيان : الكلام."

أما فخر الدين الرازي فهو يفسّر كلمة البيان في نفس الآية بأنه يعني

"القرآن"<sup>7</sup> ويرى أنه في الوقت نفسه خطاب عن القرآن والدين :

"والحاصل أن البيان جنس تحته نوعان : أحدهما الكلام الهادي

إلى ما ينبغي في الدين وهو الهدى. والثاني الكلام الزاجر عما لا

ينبغي في الدين وهو الموعظة."<sup>8</sup>

<sup>3</sup>البيان، 1، 76.

<sup>4</sup>البيان، 1، 76، (نحن نبرز). وهو مورد أيضا في عيون الأخبار لابن قتيبة، القاهرة، 1925، ج. 2، ص. 173.

<sup>5</sup>سورة الرحمن، آية 4.

<sup>6</sup>تفسير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، الجزء 11، ص. 572، (نحن نبرز).

<sup>7</sup>التفسير الكبير، ج. 29، ص. 85.

<sup>8</sup>المصدر نفسه، ج. 9، ص. 12.

ولا شك أنه يوجد علاقة خاصة بين مفهوم البيان والقرآن، هذا القرآن الذي يقول عن نفسه إنه {بيان للناس}<sup>9</sup>.

ولا شك أيضا أن الآية {خلق الإنسان علمه البيان} تربط ربطا متينا بين الإنسان والبيان ومن ثمة يمكن أن ننظر إلى البيان بوصفه ميزة الإنسان ومقياس إنسانيته. مما يذكرنا أيضا بتعريف الجاحظ للإنسان: "الحي الناطق المين".

أما في مجال علوم اللغة فقد أصبح البيان - هذه الوسيلة للفهم والإفهام - منذ عهد الجاحظ مرادفا للبلاغة، فالبيان البلاغة من أكثر المفاهيم المعروفة التي حملت هذا الاسم، لذلك نجد في تعريف بعض المستشرقين لهذا المصطلح وهم يرون مثلا أنه القدرة على الخطاب في غاية الوضوح والشفافية.<sup>10</sup>

إلا أن دلالة المصطلح البيان-البلاغة<sup>11</sup> قد ضاقت عبر القرون فأصبح "علم البيان" يكون مع علم المعاني وعلم البديع علوم "البلاغة"، وهذا التصنيف الذي بدأ يتبلور مع عبد القاهر الجرجاني لم يستقر إلا في مرحلة متأخرة وذلك خاصة مع السكاكي<sup>12</sup> المتوفى سنة 626 هـ.

يمكن أن نرى في تطور مصطلح "البيان" تطورا يشبه إلى حد ما التطور الذي وقع في تاريخ البلاغة (أو الخطابة : la rhétorique) الغربية، فهي انتهت بهم إلى "خطابة متقلصة" (rhétorique restreinte) على حد تعبير Gérard

<sup>9</sup> آل عمران، الآية 138.

<sup>10</sup> "faculté qui permet d'atteindre à cette clarté", G.E. van GRUNEBAUM, article "Bayân" dans EI<sub>2</sub>, p. 1147-1150.

Le Bayan est "un processus discursif qui fournit les moyens grâce auxquels on obtient une clarté parfaite du discours, une expression limpide. (C'est nous qui soulignons.) إن البيان عملية خطابية التي

تمنحنا بالوسائل التي بواسطتها نصل إلى وضوح الخطاب الكامل وإلى تعبير شفافي. (نحن نسطر)

BERNARD Marie, « Bayân selon les Usûliyyûn », Arabica, t. 32, 1995, p. 145-160.

<sup>11</sup> نقصد هنا البلاغة. بمفهوم "rhétorique".

<sup>12</sup> ومن أهم كتبه مفتاح العلوم، مصر، مطبع الحلبي، 1937.

Genette<sup>13</sup> وهي خطابة أصبحت تهتم بالاستعارة والمجاز المرسل ولم تعد تهتم بمجال الإقناع وكل ما يتعلق بالاحتجاج. فإن كان علم "البيان" العربي كما استقر مع السكاكي، هو الآخر، يقتصر أساسا على مجال دراسة التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل، فلا يعني ذلك أن مجال الدراسات البلاغية ضاقت في كليته إذ أن الوجوه الأخرى البلاغية أصبحت تُدرَس ضمن فروع أخرى لعلم البلاغة، أي أن ضيق المصطلح لم يصاحبه ضيق في ميدان الدراسة البلاغية بصفة عامة بل لم يتوقف تطويرها وإعادة تنظيمها.<sup>14</sup>

## 1. 2 - البيان اليوم :

وإلى يومنا هذا ما زال "البيان" يتطور ويتغير ونحن في القرن الحادي والعشرين نشارك من خلال قراءاتنا واستقراءاتنا في تطور هذا المفهوم. ونحن اليوم قد ورثنا من تاريخ البيان مداخل شتى ندخل بها إلى الوجوه العديدة البيانية مما تُثبته مادة البحوث والدراسات الغزيرة التي تختلف فيها المقاربات وزوايا الاهتمام اختلافا شديدا. وخاصة في أواخر القرن العشرين نجد مقاربات جديدة نريد أن نمثل لها بذكر ثلاثة منها على اختلافها.

يلاحظ الأستاذ حمادي صمود في البيان عند الجاحظ "مشغل علامي تمخّص، اليوم، عن علم قائم الذات يطلقون عليه 'علم العلامات'<sup>15</sup> فهو مهتم في الوقت نفسه بالجانب الأدبي لنظرية البيان حيث تصبح وظيفة الإفهام وضرورة الشفافية مقياس الخطاب الأدبي (بالمفهوم الحديث)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> GENETTE Gérard, "La rhétorique restreinte", *Communication 16*, Paris, Seuil 1994, p. 233-253.

<sup>14</sup> مع الملاحظ أن علم الإقناع - الاحتجاج - لم يمثل ميدانا مستقلا للبحث في التراث العربي، كما أشرنا في الفصل الأول، الفقرة 3.

<sup>15</sup> حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1981، ص. 157.

<sup>16</sup> انظر في ذلك : حمادي صمود : نظرية الأدب عند العرب، جدة، النادي الأدبي الثقافي، 1990.

ثم نجد اليوم أيضا من يرى أن البيان يمثّل "الحجاج"، أي هذا الجانب من الخطابة الذي يهتم بالإقناع والحجج أكثر منه بجمالية الخطاب الفنية وشعريته. فمعاني البيان على حد تعبير محمد النويري

"تمتد إلى الحجة القاهرة التي تنهض للإثبات والنفي بما لها من خصائص في ذاتها [...] لقد ارتبط مفهوم البيان انطلاقا من النص القرآني نفسه بالقدرة على الحجج والمنافحة عن الرأي في مقامات الخصام والمدافعة بحيث كان التفاوت في التوسل بغية إثبات حق أو نفيه."<sup>17</sup>

كما أن الأستاذ المغربي محمد العمري يلح على قيمة الوظيفة الإقناعية

في البيان عند الجاحظ.<sup>18</sup>

ونذكر أخيرا تأويلا للبيان تظهر حدائته بداية من التسمية ومن اعتماده مصطلحات فلسفية معاصرة. إنه تأويل الأستاذ محمد عابد الجابري الذي يرى أن البيان "نظام معرفي عربي" ورؤية خاصة بالثقافة العربية له أصول ومنهج وقوانين، يقول :

"انتقلت [بالبيان] القواعد والأصول التي وضعها أو رتبها اللغويون والنحاة والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون في عصر التدوين ... من حالة اللاوعي، حالة العفوية اللغوية - إن صحّ التعبير - إلى حالة الوعي، حالة التفكير المنظم الخاضع لقوانين، والمحدود بحدود"<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> دور علم الكلام في تأسيس النظرية البلاغية عند العرب، تونس، 1998، ص. 176

<sup>18</sup> البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1999، ص. 196-201.

<sup>19</sup> بنية العقل العربي، بيروت، مركز الدراسات الموحدة العربية، 1996، ص. 14.

ويقابل محمد عابد الجابري في هذا الإطار النظام البياني بالنظامين العرفاني (لدى المتصوفة والباطنية والإشراقيين) والبرهاني (لدى المناطقة والفلاسفة)<sup>20</sup>

وهكذا يبدأ مفهوم البيان - الذي كان قد ضاق في الماضي حتى أصبح المصطلح يطبق أساسا على صناعة من صناعات القول البليغ، حيث البيان مجموعة تقنيات ومصطلحات - هكذا يبدأ اليوم يتسع من جديد فنريد أن نشارك إلى حد ما في هذا التوسيع ونقارب البيان على أنه يكشف لنا عن رؤية خاصة للغة. وفي هذا الإطار نكتفي بمفهوم البيان كما طوره عمر بن بحر الجاحظ.

### 1. 3 - البيان في هذا البحث :

وفي إطار تساؤلنا عن تصور الجاحظ للغة<sup>21</sup> رأينا أن ننظر في الجزء الأول من هذا البحث إلى ما يقوله عمر بن بحر نفسه عن البيان. ذلك أننا لا نجد لديه نصا صريحا يتحدث فيه بوضوح عما هي اللغة في نظره، فقد وجدنا إشارات شتى في حديثه عن موضوع أعم وأشمل هو ما يسميه "البيان"، فلكي نفهم اللغة عند الجاحظ لا بد قبل كل شيء أن نفهم البيان الذي يشمل اللغة في منظومته الفكرية. وسوف نحاول في هذا القسم أن نستنتج من نظريته في البيان ومن نظريته إلى وظائف التواصل وطرق الدلالة، ما هي اللغة في نظره. نحاول في هذا البحث مقارنة نص الجاحظ مقارنة نقدية بالمعنى الحديث للفكر النقدي ونعتمد في ذلك على بعض المفاهيم اللسانية الحديثة إلا أن

<sup>20</sup> انظر : محمد الجابري، المرجع نفسه.

<sup>21</sup> اللغة. مفهومها الموازي للخطاب (discours) أي اللغة بوصفها "نظاما مشتركا بين الجميع" ("La langue est système commun à tous", Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, (Gallimard, 1966, p. 78.

هدفنا من ذلك ليس تقييم نص الجاحظ بمقاييس هي غريبة عن عصره وتفكيره. بل هذه المفاهيم اللسانية الحديثة تساعدنا على إبراز الفرق بين تعامل الجاحظ مع اللغة وبين تعاملنا نحن في القرن العشرين بها، مما سوف يؤدي بنا إلى اكتشاف خاصية رؤية الجاحظ إلى اللغة وإيجاد وظائف للغة عنده لم تعد موجودة عندنا اليوم بنفس الكيفية.

وفي هذا القسم إذن نريد أن ننظر في الدور الذي تضطلع به اللغة في إطار نظرية "البيان" أو في "عملية الدلالة" وهو أقرب ما وجدناه مقابلا للمصطلح الحديث "processus de signification".

نرجع في ذلك أساسا إلى تحديد الجاحظ مفهوم البيان في كتابيه المشهورين: "البيان والتبيين"<sup>22</sup> و"كتاب الحيوان"<sup>23</sup> فهذا التحديد يمثل نواة نظريته في البيان الواسعة والشاملة والتي كرّس لها خاصة هذين الكتابين<sup>24</sup>. أما ما يهمننا في إطار بحثنا هذا - وقد أشرنا إلى ذلك - فهو ليس هذه النظرية المكتملة الواسعة الأبعاد ولكن نواتها النظرية التي تمثل نقطة الانطلاق. أي نهم بمفهوم البيان القريب جدا من مفهومنا الحديث للغة بوصفها نظاما من العلامات (un système de signes). فكما ذكرنا نريد أن نتناول البيان بمعنى اللغة عامة<sup>25</sup>، بغض النظر عن المفاهيم الأخرى المشتقة من هذا المفهوم

<sup>22</sup>ت. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ت.

<sup>23</sup>ت. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996.

<sup>24</sup>يعتبر كتابه البيان والتبيين أساس النظرية البلاغية العربية، أي أنه كتاب في بيان اللسان بصفة عامة، أما كتاب الحيوان، فهو كتاب "في بيان النصب" كما يرى البعض، أي هو كتاب في دلالة المخلوقات غير العاقلة على حكمة الخالق...

<sup>25</sup>هذا المفهوم الأول الأصلي للبيان يتجلى مثلا في حديثه عن الفرق بين الإنسان الدال والمستدل وسائر الكائنات الدالة فقط: "ثم جعل للمستدل سبب يدلّ به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسما ذلك بيانا" (الجاحظ: كتاب الحيوان، 1، 33) وسوف نهم بهذا النص المشهور في جزء لاحق من هذا البحث.

الأصلي، عند الجاحظ أو عند غيره، من خطابة وبلاغة (أو جزء معين من علم البلاغة) وحجاج وجمالية أدبية<sup>26</sup> وإلى غير ذلك، وإن كانت هذه المفاهيم المشتقة قد حافظت على بعض الصفات التي نريد أن نبينها في المفهوم الأول للبيان "اللغة".

وفيما يخص تخطيط القسم الثاني الذي ندرس فيه مفهوم البيان عند الجاحظ، فرأينا أن نتوقف في الفصل الثالث عند وجود المعاني وجوداً مستقلاً، وأن نهتم في الفصل الرابع بمفهوم "الكشف عن المعنى"<sup>27</sup> بوصفه وظيفة اللغة الأساسية. أما في الفصل الخامس فستتناول تقسيم البيان إلى أنواع وبيان النسبة.

ويمثل ترتيب هذه الفصول الثلاثة تدرّجاً من المادة التي قد حظيت باهتمام أكثر في الدرس والبحث<sup>28</sup> إلى إشكاليات لم تتمّ دراستها دراسة متعمّقة إلى حدّ الآن<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> بالمفهوم الحديث للمصطلح.

<sup>27</sup> "البيان اسم جامع لكل ما كشف لك قناع المعنى." البيان والتبيين، ص. 76.

<sup>28</sup> وهي خاصة إشكالية وجود المعنى السابق للفظ.

<sup>29</sup> وهي تتعلق بغياب المواضع في مفهوم النسبة ودور اللغة في تبلور هذه النظرية في الدلالة.



## الفصل الثالث :

# أولوية المعنى ووجوده المستقل

"المعاني مطروحة في الطريق..."<sup>1</sup>

## 1- مقدمة :

قد اخترنا في هذا البحث أن ننطلق في تساؤلنا عن تصور الجاحظ للغة من حيث ينطلق هو في حديثه وتصوّره للبيان والدلالة : فنقطة انطلاقه الأصلية في مفهوم البيان وعملية الدلالة هي بدون شك مفهوم المعنى.

نريد أن نبحث في هذا الفصل إذن عن بعض الأسباب لانطلاق الجاحظ في تصوره النظري من المعنى ولمكانة هذا المعنى عنده. وسوف نشير أيضا إلى أن هذا الاختيار النظري للجاحظ قد يتضمّن بعض الصعوبات الفكرية في دراسة اللغة والبيان، وسنحاول أن نبرزها منذ هذا الفصل، وإن كنا سنوضّح البعض منها في الفصول اللاحقة من خلال دراسة العناصر الدلالية واللغوية الأخرى.

ولكن قبل كل شيء لا بد أن ننظر في معاني مصطلح "المعنى" في عهد

الجاحظ :

## 2- ما معنى "المعنى" في عهد الجاحظ :

### 2.1 - مفهوم المعنى في العلوم المختلفة :

إن كلمة "المعنى" في الثقافة العربية منذ عهد الجاحظ تحمل معانیا متعددة تختلف من جهة دقة المقصود أو عموميته كما من جهة ميدان الاختصاص. ففي علم النحو يطلق مصطلح "المعنى" على المعنى المعجمي للكلمة كما يطلق على معناها السياقي فهو يقابل من ثمة المصطلحين

الفرنسيين "sens" و "signification".<sup>2</sup> أما في البلاغة فيمثل مفهوما موازيا للفظ.<sup>3</sup> ثم نجد بجانب هذا المفهوم في العلوم اللسانية مفهوما آخر للمعنى في فنّ الشعر، حيث يطلق على الصورة أو الشكل المتواتر أو المضمون الدلالي أي "الموضوع". فمفهوم المعنى يقترب هنا إلى حد ما مما نسميه اليوم "بالموضوع الشعري" (thème poétique) أو "بالموضع"<sup>4</sup> (topos). وممن دون "معاني الشعر" ابن قتيبة (ت 276 هـ) في "كتاب المعاني الكبير"<sup>5</sup> وأبو هلال العسكري (ت 395 هـ) في كتابه "ديوان معاني الشعر"<sup>6</sup> وأبو عثمان سعيد بن هارون الأشنانداني.<sup>7</sup>

## 2. 2 - مفهوم المعنى في الفكر المعتزلي :

أما مفهوم المعنى الذي تبلور مع المعتزلة في عهد الجاحظ فهو يهمننا هنا بصفة خاصة إذ أنه ربما يكشف لنا عن بعض الخلفيات الفلسفية اعتمدها صاحبنا.

---

<sup>2</sup> إن اشتغال المعنى على ما يتعلق بنظام اللغة وما يتعلق بالخطاب في نفس الآن يدل على عدم التمييز بين هذين المستويين. وسوف نرى هذه الظاهرة - عدم التمييز بين اللغة والخطاب - في الفصل الثامن، الفقرة 2.7.

<sup>3</sup> نشأت بعد عهد الجاحظ كثير من النظريات المعتمدة على المقابلة بين اللفظ والمعنى، ونشأ "علم المعاني" مع السكاكي الذي يدرس في هذا الإطار علاقة البنى اللغوية بدلالاتها. كما أن "المعنى" يطلق عند الجرجاني أيضا على أنواع الصور والمجاز.

<sup>4</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

<sup>5</sup> حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1949.

<sup>6</sup> بيروت، دار الأضياء، الطبعة الأولى 1989.

<sup>7</sup> كتاب معاني الشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988. إن الأشنانداني من رجال القرن الثالث للهجرة.

<sup>8</sup> ثم نجد كتبا في "معاني القرآن"، مثل كتاب أبي زكريا الفراء وهو كتاب في إعراب القرآن وفي تفسير المعاني المتعلقة بذلك. انظر: "معاني القرآن"، ت. أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة 1955.

يفسّر A. Nader<sup>9</sup> وجود مقولة المعنى عند المعتزلة بالطريقة التالية : إن المعتزلة يقولون باختلاف جوهر الله عن جوهر الخلق. ويعني ذلك أن جوهر الخلق لم يفيض من جوهر الله. فهو إذن موجود منذ الأزل ولكن في حالة العدم. ومن ثمة يكون "العدم" من الموجودات في تصورهم، مما سوف يهمنّا بعد حين<sup>10</sup>. أمّا حرصهم على عدم التفريق بين جوهر الله وصفاته فأدّى بهم إلى القول بأن علم الله من جوهر الله وليس من أعراضه، أي أن علم الله، تماما مثل جوهر الله، أزلي. فإذا كان العلم أزليا فموضوع العلم أيضا أزلي. ومن ثمة تصبح جواهر المخلوقات وأعراضها أزلية الوجود وإن كان هذا الوجود إلى لحظة الخلق وجودا-عدما. فلكي يمكن أن يُفسّروا وجود الأعراض أو الصفات للجواهر في حالة العدم أدخلوا مقولة "المعنى" (le concept) أو "الحال". وهو معمر بن عباد السلمي (ت 830 هـ) الذي طوّر في ذلك العهد نظرية "المعاني" حيث يصبح المعنى مصطلحا فلسفيا دقيقا يُقصد به علة الوجود أو ميزة الوجود للعروض التي تتميز بعضها عن بعض بسبب معانيها.<sup>11</sup> وقد لاحظ Guy Monnot أن المعنى "في معناه الاصطلاحي الذي يُستعمل كثيرا في الكلام المعتزلي، يدلّ على شيء يتصورون أنه يسبق في الوجود المعرفة به"<sup>12</sup>

<sup>9</sup> NADER Albert, "Le système philosophique des Mu'tazilites", *Cahiers Thomistes*, II<sup>e</sup> série, N° 2, Septembre 1949, p. 17 : "[l']idée des essences à l'état de néant [...] découle logiquement de l'absence de toute analogie entre Dieu et le monde (car l'essence des créatures ne peut pas découler de Dieu)... le néant est une réalité."

بين الله والعالم (لأن جوهر المخلوقات لا يمكن أن تأتي من الله)... فالعدم هو واقع

<sup>10</sup> انظر الفقرة 3 من هذا الفصل.

<sup>11</sup> انظر في ذلك :

DAIBER Hans, *Das theologische System des Mu'ammār Ibn 'Abbad as-Sulami*, Franz Steiner Verlag, Beirut 1975, p. 78-90.

FRANK Richard M., "Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and its Use in the Physics of Mu'ammār", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87, 1967, p. 248-259.

<sup>12</sup> "Au sens technique où il est employé souvent dans le kalām mu'tazilite, le mot désigne quelque chose de conçu comme antérieur à la connaissance qu'on en a." MONNOT Guy, *Penseurs*

قد وُجِدَت إذن في عهد الجاحظ تصورات فلسفية يصبح فيها "العدم" وجودا والمعنى عنصرا مجردا لا يتوقف وجوده على وجود شيء ملموس. وبما أن الجاحظ، في النصوص التي يحدد فيها البيان والتي سنحللها بعد حين، يتكلم عن المعنى الموجود في "معنى معدوم"<sup>13</sup> ويتحرك في إطار نظري يتجاوز حدود علم اللسان إلى تصور فلسفي شامل للكون، نتصور أن الخلفية الفلسفية قد لعبت دورا هاما في تصور الجاحظ لمفهوم المعنى في إطار نظرية البيان.

### 3- استقلالية المعنى ومحدوديته :

إن الجاحظ يعرف في هذا النص بمفهومه الأصلي للبيان، ونحن نهتم في هذه المرحلة خاصة بدور المعنى في البيان قبل أن ننظر في الفصلين التاليين في تفاعله مع العناصر الدلالية الأخرى وفي انعكاسات هذه التصورات على عملية الدلالة وعلى تصور اللغة<sup>14</sup> عامة<sup>15</sup>.

ننطلق إذن من نص هو من أشهر نصوص الجاحظ في هذا المجال :  
"المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم،  
والمخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطهم، والحادثة عن

---

*musulmans et religions iraniennes M Abd al-Jabbâr et ses devanciers*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974 (Le Caire - Beyrouth, Institut Dominicain d'Etudes Orientales, 1974), p. 40.

<sup>13</sup>البيان، 1، 75.

<sup>14</sup>نقصد هنا باللغة مفهوما يشمل نظام اللغة وتطبيقه في الخطاب.

<sup>15</sup>مع الملاحظ أنه لا يمكن الفصل التام بين خصوصيات المعنى وتأثير ذلك في بقية العناصر الدلالية.

فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة  
مكونة، وموجودة في معنى معدومة<sup>16</sup>.

إن الجاحظ يصف في هذا النص وجود المعاني دون أن يذكر في ذلك  
أي نوع من البيان، أي أنه يتحدث عن المعاني التي لم تتصل بعد بالبيان.  
ونفهم من ذلك أن وجود المعاني في تصوره النظري لا يتوقف مبدئياً على  
وجود الشكل الذي يحملها، أي أن البيان عن المعنى عن طريق أحد أنواع  
البيان : اللفظ أو الخط أو الإشارة أو العقد أو النصب، ليس شرطاً لوجود  
المعنى وإن كان، كما سنرى، شرطاً لفهمها وإفهامها.

يبدو إذن، أن للمعاني وجوداً مستقلاً عن البيان الذي يكشف عنها -  
لفظاً كان أو غيره من وسائل البيان. وقد رأينا منذ حين أن التصورات  
الفلسفية الموجودة في المحيط الثقافي للجاحظ تساند هذا الفصل بين المعنى  
والشكل<sup>17</sup>، وتؤهل تصوّر المعنى مستقلاً في الوجود عن عنصر البيان الذي  
يكشف عنه، أي أن "لتلك [المعاني] وجوداً خارج هذه [الألفاظ]، سابقاً  
عنها، بحيث لا يتوقف كونها على كونه" كما لاحظته حمادي صمود<sup>18</sup>.  
إلا أن وجود المعاني، وإن كان يحظى بدرجة كبيرة من الاستقلالية،  
فهو وجود له حدوده إذ أن المعاني تحتاج إلى البيان كي تُدرك وتُستعمل، ومن  
شأن المعنى أنه لا يُدرك إلا بواسطة شيء يدلّ عليه، لذلك لاحظ الجاحظ أن  
الإنسان :

<sup>16</sup>البيان، 1، 75، انظر في تحليل هذا النص : حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، النادي الأدبي الثقافي

بجدة، 1990، ص.40-32.

<sup>17</sup>انظر الفقرة 2.2 من هذا الفصل.

<sup>18</sup>حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص. 169.

"لا يعرف [...] ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره"<sup>19</sup>.

نرى الجاحظ هنا مهتما لا بالجانب الوجودي للمعاني فقط، بل أيضا بوظيفتها في التواصل بين أفراد المجتمع. ومن المنظور الاجتماعي لا نفع للمعنى لو بقي مخفيا.<sup>20</sup> فمن هذه الناحية يعترف صاحبنا بعدم اكتمال وجود المعاني كما دل على ذلك أيضا عبارته: "موجودة في معنى معدومة"<sup>21</sup>.

إن هذه العبارة تبدو في أول وهلة حاملة نوعا من التناقض إذ يمكن أن تتساءل: كيف يوجد المعنى وينعدم في نفس الوقت؟ إلا أننا نرى أن الجاحظ يحاول هنا أن يوفق بين متضادين لا أن يجنب التناقض. ذلك أن تجنب التناقض، وإن كان يرى أنه من نتائج أعمال العقل<sup>22</sup>، ليس أهم عنده من غاية الشمول والتوفيق بين العناصر المختلفة والمفاهيم المتناقضة في الظاهر. ثم قد أشرنا إلى أن عنصر "العدم" له وجود في المنظومة الفلسفية للمعتزلة. وهكذا يظل هذا التناقض قائما - وذلك مقبول من قبل صاحبنا بل هو لا يعدّه تناقضا. ولكننا نحن اليوم نحس بالتردد والحيرة أمام الأمر كما يعبر عنه حمادي صمود الذي يرى في هذه العبارة

"الحيرة المنهجية والتردد النظري الذي يتحرك عليهما النص: إن وجودا تلك صفته لا تجلّيه إلا بتأكيد تستره، ولا تظهره إلا

<sup>19</sup>البيان، 1، 75، (نحن نبرز).

<sup>20</sup>يقول حمادي صمود: "هذا الموقف يربط ربطا اقتضائيا اللغة بالاجتماع الإنساني ويعتبرها الأداة اللازمة لقيام هذا الاجتماع الذي لا مناص للإنسان منه..."، في نظرية الأدب عند العرب، ص. 24.

<sup>21</sup>البيان، 1، 75.

<sup>22</sup>"والحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه، وحثّ عليه [أن تنكر من الخير ضارين: أحدهما ما تناقض واستحال، والآخر ما امتنع في الطبيعة، وخرج من طاقة الخلقة]."، الحيوان 3، 238.

بما يزيد في احتجابه، إنما هو وجود كلا وجود، وجود ساكن لا حياة فيه ولا فعل، متوحش لا مُمنهَج ولا مُتشكّل، إنه هو في منزلة بين منزلتين سماها، ليصل القارئ بحيرته، وجوداً-  
عدماً".<sup>23</sup>

إلا أن المعاني وإن كانت موجودة وحدها، موجودة فقط "بالقوة"<sup>24</sup> ومن ثمة تبقى "مجهولة"، "خفية"، "بعيدة"، "وحشية" حتى يجعلها البيان "معروفة"، "ظاهرة"، "قرية"، "مألوفة" وحتى "يحي تلك المعاني ذكرهم لها"<sup>25</sup> أي كأن لا حياة لها بدون البيان .

ويرى Joseph Dichy<sup>26</sup> أن معاني الجاحظ "المطروحة في الطريق" و"الموجودة في معنى معدوم" بمثابة "يتامى"، والإنسان مكلف أن يتبناها. ومن ثمة يتحدث عن فريضة البيان التي يمكن أن يؤديها الإنسان بوسائل مختلفة.

#### 4- وظيفة البيان الاجتماعية :

إن فريضة البيان فريضة اجتماعية، إذ أننا نرى الجاحظ يدعم ضرورة البيان وقيمته من خلال ربطه بضرورة التواصل في مجتمع الإنسان "الحي"

<sup>23</sup> في نظرية الأدب عند العرب، ص. 36.

<sup>24</sup> بالمفهوم الذي يعتمد الفلاسفة الأرسطية اليوم.

<sup>25</sup> البيان، 1، 75 : "وإنما يُحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي التي تقرها من الفهم، وتجلبها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً، وهي التي تخلص المتببس، وتجل المنعقد، وتجعل المهمل مقيداً، والمقيد مطلقاً، والمجهول معروفاً، والوحشي مألوفاً، والغفل موسوماً، والموسوم معلوماً، وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى".

<sup>26</sup> « Le devoir de signifier et ses déclinaisons dans la définition du bayân d'al Ġahiz », conférence à l'Institut français d'études arabes de Damas (IFEA), avril 1997 (à paraître).



الناطق المبين<sup>27</sup>، أي بضرورة "الفهم والإفهام"<sup>28</sup> وقد حدد البيان عندما قال :  
"أي شيء بلغت [به] الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك  
الموضع"<sup>29</sup>.

إن هذا الربط بين التواصل في الحياة الاجتماعية وبين البيان موجود في  
نصوص عديدة في كتاب الحيوان، منها ما رأيناه منذ حين : "لا يعرف  
الإنسان ضمير صاحبه [...] إلا بغيره"<sup>30</sup> [أي : بالبيان]. منها أيضا نصه  
المشهور عن كون الاجتماع ضروريا<sup>31</sup>، حيث يربط ضرورة الحياة الاجتماعية  
بضرورة التواصل بين الناس :

"ثم اعلم، رحمك الله تعالى، أن حاجة بعض الناس إلى بعض، صفة  
لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم [...] لم يخلق الله  
تعالى أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه [...] ووصل معارفهم  
بمواقع حاجاتهم إليها، وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها بالبيان عنها.  
وهو البيان الذي جعله الله تعالى سببا فيما بينهم، ومعبرا عن  
حقائق حاجاتهم، ومعرفا لمواضع سد الخلة ورفع الشبهة ومداواة  
الحيرة [...] آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي  
إليه يرجعون عند اختلافهم..."<sup>32</sup>

<sup>27</sup>البيان، 1، 77.

<sup>28</sup>"لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليه القائل والسامع هو الفهم والإفهام"، البيان، 1، 76؛ "لأن مدار الأمر  
على البيان والتبيين وعلى الإفهام والتفهم." البيان، 1، 11.

<sup>29</sup>البيان، 1، 76.

<sup>30</sup>البيان 1، 75، (نحن نبرز).

<sup>31</sup>الحيوان، 1، 42-46.

<sup>32</sup>الحيوان 1، 42.

فالبيان إذن حكمة من الله الذي خلق الإنسان غير قادر على توفير احتياجاته بنفسه، ف {عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} <sup>33</sup> ليسد هذا الاحتياج. ويمكن أن نستشفّ نفس الربط بين قضية اللغة والحياة الاجتماعية في الاستشهاد التالي: "لولا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد لما احتاجوا إلى الأسماء" <sup>34</sup>. إنها إذن امتياز الإنسان بالحضارة الذي جعله مميزا باللغة <sup>35</sup>. فاختصاص الإنسان باللغة هو من القضايا الفكرية التي شغلت الجاحظ وشغلت علماء اللغة بصفة عامة منذ فترة التأسيس، والإنسان عند الجاحظ "الدليل المستدل" <sup>36</sup> (أي بالبيان)، اختصاصه اللغة، فهو "الحي الناطق المبين". ومن أشمل الدراسات في هذا المجال ما جاء في كتاب عبد السلام المسدي "التفكير اللساني في الحضارة العربية" <sup>37</sup>.

## 5- ترتيبٌ حتميٌّ لعناصر الدلالة وأصدائه البعيدة :

### 5.1 - الانطلاق من المعنى منهجا في دراسة اللغة :

ولكن الإلحاح على ضرورة الفهم والإفهام أو على لزوم البيان للاجتماع الإنساني، والتأكيد على حاجة المعاني إلى الأسماء أو إلى غيرها من الوسائل البيانية، كل ذلك لا يمكن أن يُلغى الترتيب الذي أقامه هذا النص

<sup>33</sup>القرآن 55، 4.

<sup>34</sup>الحيوان، ج. 5، ص. 201.

<sup>35</sup>هنا بمفهوم le langage

<sup>36</sup>الحيوان 1، 33

<sup>37</sup>ليبيا - تونس، دار العربية للكتاب، 1981، ونشر خاصة إلى الفصل الأول "اختصاص الإنسان بالظاهرة

اللغوية" من القسم الأول "علاقة الإنسان باللغة" (ص56-46)؛ انظر كذلك : عبد السلام المسدي، قضايا في

العلم اللغوي، الدار التونسية للنشر، "إشكالية الحد"، ص.76-85.

عن البيان<sup>38</sup> للعناصر الدلالية : إنه يُقدّم المعنى في الوجود على البيان<sup>39</sup>. ومن ثمة يبقى هذا التصور لوجود المعنى المستقل بل لألولويته - زمنية كانت أو وظيفية - وهذا الترتيب بين الشكل والمضمون، من أهم العوامل التي ستحدّد تصور الجاحظ للغة، كما أنه، في نظر كثير من الباحثين، من أخطر اختياراته النظرية التي أثرت في التفكير اللغوي العربي عامةً.

فالانطلاق من المعنى، والفصل بين المعنى واللفظ المنجرّ عن ذلك، بقي أساساً مشتركاً نظرياً عبر تاريخ تطوّر البلاغة العربية<sup>40</sup> وشكّل نظريات مختلفة لسانية وبلاغية<sup>41</sup>، مثل نظرية الحقيقة والمجاز<sup>42</sup>. فيعلّق على ذلك حمادي صمود، قائلاً إن من نتائج هذا الموقف

"... المضايقات المنهجية التي زجّ بهم فيها الفصل النظري بين الشكل والمضمون واضطرارهم عند التطبيق، إلى الخلط بين مستويات ظنّوا أنه بالإمكان التمييز بينها بوضوح."<sup>43</sup>

ونريد أن نذكر هنا مسألة واحدة فقط يتجلى فيها هذا التصور لمكانة المعنى في البيان الذي يمثل نواة النظرية البلاغية عند الجاحظ، وهي مقولة

<sup>38</sup>البيان، 1، 75.

<sup>39</sup>وعلى المبين كما على التبيين كما سنرى في الفصول اللاحقة نتحدث فيها عن نفي الذاتية في اللغة. انظر الفصل الرابع، الفقرة 2.2.

<sup>40</sup>ترى رجاء بن سلامة أن "اعتبار المعاني موجودة يجب كشفها" من "المسلمات التي ظلت مشتركة بين عموم المنظرين البلاغيين ومثلت نواة لتعريفات أخرى للمسار البياني...". صمت البيان، تونس، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص. 6.

<sup>41</sup>فعلى أساس "تقدّم المعنى" بنوا [أي العلماء] حل تصوراتهم اللغوية والأدبية، حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، ص. 38.

<sup>42</sup>المرجع نفسه، ص. 40-46.

<sup>43</sup>حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص. 434. "كما ساهم [الجاحظ] بقسط وافر في تثبيت ثنائية اللفظ والمعنى في البلاغة العربية وإقرار الفصل بين الشكل والمضمون بطريقة سيقترفها البلاغيون بعده...". المرجع نفسه : ص. 273.

في نظرية الأداة عند العرب، ص 26.

العناصر اللغوية في العربية من أواخر القرنين السابع والثامن للميلاد.

الطبعة في القاهرة.

الطبعة في القاهرة، ص 43، 44. انظر في ذلك

الطبعة في القاهرة، ص 43، 44.

العربية الحديثة التي أصبحت على عكس التصور اللساني القديم الذي  
 ينص على أنها لغة منسوبة لقرن أو قرنين آخرين، بل هي لغة منسوبة  
 إلى القرنين 7 و 8. انظر في ذلك

2.5 - العربية الحديثة :

العربية الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.

من ناحية أخرى، اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.  
 اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.  
 اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.

الطبعة في القاهرة، ص 43، 44.

من ناحية أخرى، اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.  
 اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.  
 اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.  
 اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.  
 اللغة الحديثة هي اللغة التي نشأت في القرنين 7 و 8.

ينظر إلى عنصر المعنى « la signification » على أنه نتيجة الدلالة « le processus de signification ».

إنَّ المعنى يصبح من هذا المنظور قطبا ثابتا ومرجعا دائما، وأما بقية العناصر الدلالية فتصبح توابع تُقاس بمقياس المعنى، أي أنها مثلا تعبير صائب أو ناقص عن المعنى، بيان بصير أو عيٍّ أعمى<sup>48</sup>، والمهم أنها لا تقدر أن تُؤثِّر بدورها في المعاني<sup>49</sup>. ومن ثمة يمكن أن نقابل المعاني عند الجاحظ إلى حدِّ ما بما يسميه اللسانيون اليوم "المرجع" أي العنصر الذي يقاس به الدلالة والذي لا يتغير<sup>50</sup>. فالمعنى يخرج عن دائرة اللغة "ويكون وجوده منفصلا عن وجودها"<sup>51</sup> ليلتحق بالعالم بما فيه من حكم الله العجيبة. إن المعنى، ولو درسوه من حيث التطبيق ضمن دراساتهم اللغوية، لا ينتمي في تصورهم إلى اللغة. فتتأثر بذلك علاقة اللغة والعالم، فالفصل النظري بينهما، هذا الفصل بين ما هو داخل اللغة وما هو خارجها (linguistique et extralinguistique) الذي ينطلق منه اليوم أي دارس لساني، هذا الفصل يقع بين المعنى واللفظ لا بين الدليل اللغوي والمرجع. وسوف نرى الانعكاسات البعيدة لهذا الاختيار النظري... ولكن قبل ذلك لا بدّ من الإلحاح على أنّ هذا التقديم للمعنى في المنطلق النظري لا يعني إهمال اللفظ في دراسات الجاحظ البلاغية التطبيقية. فتراوح قضية اللفظ والمعنى بين تفضيل هذا وترجيح ذاك كمقياس تقييمي

<sup>48</sup> "البيان بصر والعي عمى"، البيان، ص. 77.

<sup>49</sup> توجد للمعنى عند الجاحظ مراتب، إنه يعتبره مثلا قبيحا أو "شريفًا" (البيان، 1، 61) وإن المعنى الجميل أو القبيح جميل أو قبيح في ذاته ولا يتأثر باللفظ الذي يكشف عنه.

<sup>50</sup> مع الملاحظ أن المرجع في بعض الخطابات يمكن أن يصبح "متغير" أو حتى مزدوج كما سنبينه في تحليلنا للنص عن الهدهد في الفصل الثامن (انظر الفقرة 6).

<sup>51</sup> في نظرية الأدب عند العرب، ص. 26.

للنص البلاغي مسألة أخرى<sup>52</sup>، صعب تحديدها في التقييم التطبيقي للنصوص على الجاحظ وعلى غيره من علماء البلاغة بعده بقدر صعوبة المنهج النظري ذاته الذي يفصل بين المعنى واللفظ<sup>53</sup>... فهذا التصور الثابت عبر القرون، أي تصورهم اللفظ والمعنى منفصلين بعضهما عن بعض، منعهم - كما أشرنا - من اعتبار أن الدلالة (la signification) مما يقابل هنا تقريبا مصطلح المعنى تتبع من اللفظ ومن العوامل اللغوية وغير اللغوية التي ترافقها، وأن لا وجود لها (أي الدلالة) بدون هذه العناصر. ويتمثل هذا التصور الحديث للدلالة في شكله الأكثر تطورا في نظرية التخاطب (énonciation) التي نشأت خاصة مع Benveniste.

## 6- علاقة المعنى بالعقل :

إن انطلاق الجاحظ من المعنى لا من غيره يثير لدينا السؤال عما هي أسس اطمئنانه إلى ثبوت هذه المعاني المستقلة حتى يأخذها مقياسا ثابتا دائما،

<sup>52</sup>إن المناقشات حول قضية اللفظ والمعنى دامت أكثر من قرنين ونصف ومن أهم من ساهم فيها من المتكلمين والبلاغيين سوى الجاحظ أبو علي الجبائي (ت 303 هـ)، وابنه أبو هاشم (ت 321 هـ)، والرّماني (ت 384 هـ)، والباقلاني (ت 403 هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، وقدامة بن جعفر (ت 377 هـ)، وأبو هلال العسكري (ت 395 هـ)، وابن رشيق (ت 456 هـ)، وأبو حيان التوحيدي (ت 414 هـ) وغيرهم. فهناك من رجّح اللفظ على المعنى، كأبي هلال العسكري وابن رشيق وابن الأثير. وقيل إن الجاحظ كذلك أعلى من شأن اللفظ على حساب المعنى، فهو يرى أن "المعاني مطروحة على الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك" (الحيوان، 3، 331) ولكن حمادي صمود قد بين أن "تعلق صاحبنا بالمعنى لا يقل عن تعلقه باللفظ، فحده يؤاخذ الأدباء والخطباء الذين يركبون استكراه المعاني ويجرونها إلى لفظ هيؤوا رسمه قبل أن يهيؤوا المعنى". (التفكير البلاغي، ص. 274). أمّا أبو حيان التوحيدي والرّماني وأبو هاشم الجبائي فهم الذين دافعوا عن ضرورة التوافق بين اللفظ والمعنى والانسجام بينهما قبل اكتمال نظرية النظم على يد عبد القاهر الجرجاني فهي نظرية يعتبرها كثيرون قمة البلاغة العربية.

<sup>53</sup>انظر في ذلك : التفكير البلاغي، ص. 274-275.

خاصة وهو يرى مع ذلك أن هذه المعاني "خفية"، "موجودة في معنى معدومة" أي غير موجودة وجوداً ملموساً؟

لعلها الصلة التي توجد بين هذه المعاني وبين العقل التي يمكن أن توضح لنا اعتباره إياها مرجعاً للدلالة. لذلك نريد أن نحاول إثبات هذه الصلة المتينة من خلال ملاحظات مختلفة :

### 6.1 - المعاني وصلتها بالعقل في نصوص الجاحظ :

إنَّ المعاني ليست موجودة وجوداً مطلقاً في أي مكان، ولكنها "متصورة في أذهانهم" و"متخلجة في نفوسهم" و"متصلة بخواطيرهم" و"حادثة عن فكرهم". يبدو وجودها على صلة بالعقل أو الفكر أو النفس أو الخاطرة، أي أنها تدرك عن طريق الاستدلال. ونحن نعلم أن الجاحظ من أبرز ممثلي حركة الكلام المعتزلي<sup>54</sup> - المنهج "العقلاني" - التي نشأت في ذلك العصر، وأن دور العقل دور متميز في تفكيره الديني والفلسفي، ويمكن أن نتبين من خلال آثاره وخاصة منها كتاب الحيوان أنه يبحث على اعتماد العقل وهو يقول مثلاً : "لا تذهب إلى ما يريك العين واذهب إلى ما يريك العقل".<sup>55</sup> ثم يعتبر العقل ميزة الإنسان هذا "الدليل المستدل"<sup>56</sup> من بين بقية الدلائل الأخرى الدالة على حكمة الله العجيبة دون أن تستدلها. ونفهم من ثمة لماذا يرجع الجاحظ إلى العقل مرجعاً ومقياساً لما يشاهده، ومصدراً أزلياً لكل حكمة موجودة في الخلق.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> إن الجاحظ تلميذ النظام الذي يعتبر مؤسس المذهب المعتزلي.

<sup>55</sup> الحيوان 1، 207.

<sup>56</sup> الحيوان 1، 33.

<sup>57</sup> انظر في ذلك نصه المشهور عن الحكمتين، الحيوان 1، 33.

لننظر الآن في بعض الشواهد التي يذكرها الجاحظ في باب البيان والتي تعكس تصوّرات سائدة في عصره وتدعم هذا الربط بين المعنى والعقل، منها مثلاً: "العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم"<sup>58</sup> كذلك: "الروح عماد البدن، والعلم عماد الروح، والبيان عماد العلم"<sup>59</sup> في ذينك الشاهدين نلاحظ ترتيباً يربط البيان بالعلم الذي هو بدوره في الشاهد الأول مربوط بالجسد بواسطة العقل، وفي الشاهد الثاني عن طريق الروح. إن العلاقة بين العلم والبيان تبدو كذلك واضحة في القول: "البيان بصر والعى عمى، كما أن العلم بصر والجهل عمى"<sup>60</sup> وذلك من خلال المشبه به المشترك للبيان والعلم والذي هو "البصر". أما في شاهد آخر "فالبيان من نتاج العلم"<sup>61</sup>. إن كل هذه الشواهد - وإن كانت في أكثرها تلجأ إلى التعبير المجازي - تشترك في أنها ترتب المفاهيم ترتيباً يتتبع فيه البيان والعلم أو البيان والعقل. وإن افترضنا أن العلم والعقل بالنسبة إلى مسألتنا لا يختلفان اختلافاً جوهرياً، وأنه يجوز اعتبارهما في هذا السياق مترادفين، سنصل بدرجة كبيرة من اليقين إلى الربط بين المعاني والعقل في تصور الجاحظ ومعاصريه. وهذا الربط، كما قد رأينا، يعتمد أساساً على وظيفة العقل الاستدلالية في الحصول على المعاني. أي أن المعنى بمثابة المادة التي يعالجها العقل. فالبيان الكاشف عن المعاني عند الجاحظ يُعتبر في الشواهد التي رأيناها ترجمان العلم ومن ثمة "ترجمان العقل، أو "عماده" أو "من نتاجه".

<sup>58</sup>البيان، ص. 77، إننا نجد هذا الشاهد كذلك عند ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة 1935، الجزء الأول، ص. 221. وعند أبي هلال العسكري، ديوان معاني الشعر، القاهرة 1934، ج. 1، ص. 141. وعند أبي إسحاق الحصري القيرواني، زهر الآداب، المطبعة الرحمانية لمصر، 1925، ص. 18.

<sup>59</sup>البيان، المكان نفسه. كذلك عند ابن رشيق، العمدة، القاهرة، 1934، ج. 1، ص. 213.

<sup>60</sup>البيان، المكان نفسه.

<sup>61</sup>نفسه.





إرادة الخالق<sup>64</sup> (!) - فمن ثمة نفهم أن المعاني التي هي بالدرجة الأولى متصلة بالعقل المستدل، تمثل مرجعا ثابتا ومستقلا، أما البيان عنها فهو ضرورة إنسانية اجتماعية، ضرورة أن يُفهم الإنسان لغيره "وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال" من "حكمة"<sup>65</sup> الكون، أي أنها ضرورة محدودة، مقصورة على الإنسان. أما المعاني التي هي "مادة عقلية بحتة" قبل البيان عنها وبعده، فتتجاوز الإنسان إلى الوجود المطلق الأزلي والأبدي. ولذلك من الممكن، مبدئيا، أن تتجاوز حتى البيان عنها، كما سنراه في حديثنا عن النصبية في الفصل الخامس.

## 7- بيان الله وبيان الإنسان :

يمكن أن نلاحظ من خلال الإشكاليات التي أثارناها في هذا الفصل بخصوص مفهوم المعنى بعض الصعوبات الكامنة في منطلقات الجاحظ الفكرية وذلك ما سيؤثر - وسوف نحاول أن نشبته - في نظرتة إلى اللغة.

### 7. 1 - اللغة والبيان بين الأبدية والفناء :

إن الجاحظ ينطلق في تفكيره اللغوي لا من اللغة وحدها ولكن من إطارها العام الذي يشمل كلا من العقل والله والكون والحكمة. فما هو البيان - الذي يشمل بدوره اللغة - إلا عنصر ينتج عن علاقات هذه العناصر

<sup>64</sup> إن الخالق نفسه عند المعتزلة يخضع إلى أحكام العقل، مثل ضرورة العدالة مثلا، على عكس تصور الخنبلية

التي ترفع إرادة الخالق فوق مبادئ العقل.

<sup>65</sup> الحيوان، ج 1، ص 33.

الأخرى بعضها ببعض كما نراه مثلا في النص المذكور عن حكمة الكون حيث يفسر الجاحظ وجود حكمتي العالم والفرق بين الدليل المستدل والدليل غير المستدل ثم يلحق على ذلك عنصر البيان، هذا السبب الذي "جعل للمستدل [ل] يدل به على وجود استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال"<sup>66</sup> نرى الجاحظ في هذا النص ينطلق من قيم أزلية وأبدية ومفاهيم فلسفية ثابتة مثل الحكمة ومثل الخالق، مما يؤدي إلى تأثير مفهوم البيان برؤيته للكون، هذه الرؤية التي تتجاوز حدود الإنسان، وتفترض مراجع أزلية وأبدية ثابتة مطلقة القيمة، ويمكن أن نلحق وجود المعاني المستقل والثابت بهذا الجانب من منطلقاته الفلسفية في تفكيره البياني.

أما من ناحية أخرى فينطلق أيضا من الإنسان بوصفه حيوانا اجتماعيا ومما يتضمن هذه الصفة من محدودية بشرية: "لم يخلق الله تعالى أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه"<sup>67</sup> بل من عجزه: "إذ كان العجز صفة من صفات الخلق ونعتا من نعوت العبيد"<sup>68</sup>.

إن بيان الجاحظ يقع إذن بين هذين القطبين: بين المعنى من ناحية بوصفه قيمة أزلية ثابتة خارجة عن البشر المحدود، وبين التواصل الإنساني المربوط بالحاجة والضرورة الاجتماعية. فنرى أن هذا الجمع بين هذين المنطلقين الأزلي الثابت من ناحية والنسبي المتغير من ناحية أخرى، وإن لم يؤد إلى تناقض، يمثل على الأقل إشكالا. إنه إشكال الربط بين معان أزلية وثابتة وبين ألفاظ يظهر فيها تصرف المجتمع الإنساني المتغير وإشكال استعمال لغة الخالق الإلهية من قبل الإنسان المخلوق كما سنرى ذلك في الفصول اللاحقة.

<sup>66</sup> الحيوان 1، 33.

<sup>67</sup> الحيوان 1، 43.

<sup>68</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويبدو لنا أن عبارة رجاء بن سلامة التي تتحدث في هذا الإطار عن "اصطدام الأبنية الميتافيزيقية بالعالم"<sup>69</sup> تصيب هذا الاضطراب للبيان بين المرجع المطلق الأزلي وبين المرجع المحدود الإنساني.

إن هذا الازدواج وهذا الاضطراب سيظل مع البيان والبلاغة في التطور اللاحق إلى علم ثم إلى علوم متفرعة ويصاحب الكثير من قضاياها. وإن لم يجر أن نحمل الجاحظ وحده مسؤولية هذا الازدواج المنهجي، وهو وليد بيئته الثقافية والفكرية، يبقى "الحدث الجاحظي"<sup>70</sup> مع ذلك من أهم اللحظات في توجيه التفكير اللغوي والبلاغي عند العرب بل يمثل لحظة ولادة هذا التفكير.

## 7. 2 - البيان بين الألوهية والإنسانية - إشارة إلى قضية الإعجاز :

نريد أن نذكر هنا قضية واحدة فقط من القضايا التي تمثل - بل التي تجسد المنهج اللغوي المزدوج الذي رأيناه. فهي قضية الإعجاز التي تُبرز أكثر من غيرها ازدواجية المرجع الإنساني والإلهي للغة.

إن قضية الإعجاز من أهم القضايا التي شكلت التفكير اللغوي عند العرب إذ أن إثبات إعجاز القرآن كان منذ عهد الجاحظ من أهم الدوافع لبحوثهم في اللغة والبلاغة وقضاياها. وللجاحظ كتابات في الموضوع كما أشرنا إليه<sup>71</sup>. ولا نريد هنا أن نتعمق في الأبعاد العديدة لهذه القضية في حد

<sup>69</sup> وتزداد تناقضات الأبنية الميتافيزيقية لاصطدامها بالعالم"، رجاء بن سلامة، صمت البيان، المرجع المذكور،

ص. 25.

<sup>70</sup> وضع حمادي صمود هذا المصطلح في كتابه "التفكير البلاغي عند العرب" وخصّص له القسم الثاني من الكتاب. فهو يشبه بهذه العبارة دور الجاحظ في تشكيل البلاغة العربية بدور القرآن في تشكيل الحضارة العربية، إذ يشير إلى مصطلح Régis Blacher الذي يتحدث عن "الحدث القرآني" : Le fait coranique.

<sup>71</sup> انظر كذلك الفصل الأول، الفقرة 3. 1، والفصل الرابع، الفقرة 3. 2.

ذاتها بقدر ما نريد أن نشير إلى وجوه المنهج الذي فرضتها على التفكير اللغوي وهو نفس المنهج الذي لاحظناه عند الجاحظ في تفكيره البياني. ذلك أن الاعتقاد في أن القرآن كلام الله معنىً ولفظاً ومن ثمة أنموذج مطلق لغوي لا بد أن يؤدي إلى جدلية دائمة بين البيان الإلهي والبيان الإنساني، بين اللغة المثالية الثابتة واللغة المستعملة المتغيرة. ومما يزيد إشكال اللغة "الإلهية-الإنسانية" تعقيداً، هو أن لا وجود لهذا الميدان المشترك بين الله والإنسان، خاصةً في اعتقاد المعتزلة - إذ أن الفرق بين الله الخالق والإنسان المخلوق فرق مطلق، لا مجال للشركة بينهما، وإلا أصبحت "شركاً". وقد رأينا في الفصل الأول، وسوف نرى كذلك في الفصل الرابع، بعض ما يتعلق بتأثير الأنموذج المطلق الذي يمثله النص القرآني في تصور الخطاب والاحتجاج واللغة عامة.

فبيان الجاحظ، تماماً كبيان القرآن يتردد بين مرجع ثابت أزلي وبين استعمال إنساني دنيوي خاضع إلى الزمن وعوامل التغيير. إلا أننا سنحاول أن نبين من خلال هذا البحث أنها تلتحق بالجانب الإلهي الأزلي الثابت أكثر مما تتصل بالإنسان المتغير الذاتي. ولا غرابة في ذلك إذ أن الخالق أسمى من المخلوق وهو يرفع إذن من شأن اللغة على عكس الإنسان. وسوف نرى في الفصل التاسع مبدأً فكرياً يعتمد الجاحظ في تفسيره للكون واللغة، يرجع إلى الجمع بين الخير والشر فالرفع من شأن الشر عن طريق هذا الجمع<sup>72</sup>. وكذلك نعتبر أن اللغة تُرفع في الجمع بين المرجع الإنساني والإلهي إلى أحسنهما - أي إلى مرجع الله.

<sup>72</sup> انظر الفصل التاسع، الفقرة 2.7 و3.

## 8- خاتمة الفصل الثالث :

قد حاولنا أن نتناول في هذا الفصل نقطة الانطلاق في نظرة الجاحظ إلى اللغة وهي مفهوم المعنى. وأبرزنا في المعنى صفتين أساسيتين هما أولاً استقلاليته في الوجود عن الشكل أو البيان الكاشف عنه من ناحية، وكونه بداية الدلالة لا نتیجتها من ناحية أخرى. إن هذا الترتيب في نظرة الجاحظ إلى الدلالة، أي الانطلاق من المعنى المستقل والموجود سابقاً، لمن أهم العناصر التي سوف تحدّد نظرتة إلى اللغة وتعامله معها.

وما يزيد من خطورة هذا الاختيار النظري هو كون المعنى معطى ثابتاً، متعلقاً بالعقل والاستدلال، لا باللغة، فهو إذن عنصر مطلق أزلي، يتجاوز الإنسان. أما آلة البيان فهي متعلقة بضرورة التواصل في المجتمع، ومن ثمة يمكن أن نقول إننا إزاء منطلق نظري مزدوج يتراوح بين المعطيات الإنسانية المتغيرة النسبية والمرجع الأزلي الثابت المطلق. وقد وقعت اللغة بين هذين القطبين فالجاحظ يحاول أن ينظر إليها من جهتين في نفس الوقت، وفي حبه للشمول والإحاطة انطلق من اللغة الإنسانية والإلهية معاً. وسوف نحاول إبراز بعض النتائج لهذا المنطلق النظري في الفصول اللاحقة.

## الفصل الرابع :

# مفهوم الكشف عن المعنى

"والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى"

الجاحظ، البيان، ج. 1، ص. 76.

## 1 - مقدمة :

نريد أن ننظر في هذا الفصل في بعض صفات بيان اللغة، وأن نتساءل عن أسبابها العميقة، كما نشير إلى بعض نتائجها على مستوى التفكير الحجاجي وتصور الحجاج ونكشف عن بعض الصعوبات الفكرية التي تنجر عنها بخصوص تصور الجاحظ للغة ولعملية الدلالة.

يقول الجاحظ إن "اللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح"<sup>1</sup> ولهذا العلاقة المتينة قد تأثر مفهوم اللفظ بمفهوم المعنى، لأن الألفاظ تُترجم المعاني وتنقلها، وسنحاول أن نبين في هذا الفصل أن مفهوم اللفظ هو الآخر يؤدي، بتأثير المعنى الثابت، إلى مفهوم ثابت آلي للغة<sup>2</sup> خارجة عن الإنسان وعن ذاته.

## 2 - اللغة<sup>3</sup> والمبين :

### 2.1 - اللغة بوصفها آلة ومرجعاً :

إنَّ أسبقية المعنى واستقلاليتها اللتين رأيناها في الفصل الثالث تجعلان من اللغة مجرد آلة أو مجرد "ترجمان"<sup>4</sup> كما يُقال في أحد الشواهد التي ذكرناها في

<sup>1</sup> رسائل الجاحظ (الرسالة في الجد والهزل)، دار الحدائق، بيروت، 1988، ص. 187.

<sup>2</sup> اللغة بالمفهوم الشامل للخطاب.

<sup>3</sup> نتكلم في إطار هذه الإشكالية عن اللغة بالمفهوم الشامل للخطاب.

<sup>4</sup> الحيوان، 1، 45. لاحظ أن الجاحظ يستعمل كلمة "ترجمان" في ما يقابل المعنى الحديث "مترجم" في الحيوان،

1، 76.



الفصل السابق<sup>5</sup>، ويبدو لنا أن أحد الأبعاد لوجه الشبه المقصود في هذه الاستعارة هو النقل<sup>6</sup> دون الإضافة أو التنقيص لما قاله آخر<sup>7</sup> وفي الإفهام دون الاختراع أو الإبداع لما فهمه المترجم عن غيره<sup>7</sup> والترجمان الذي يتصوره الجاحظ ليس مترجماً حياً، ولكنّه "سبب" كما يقول في النص المشهور عن حكمة العالم ودلالة كل مخلوق :

"ثم جعل للمستدل [أي للإنسان] سبب يدلّ به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسمّوا ذلك بياناً"<sup>8</sup>.

إن الجاحظ يقدّم البيان في هذا النص على أنه شيء أُضيف إلى الإنسان من خارجه، لا شيء يتولّد عنه أو يطوّره الإنسان بنفسه. إنه "سبب"، شيء مجرد لا حياة له ولا ذات، آلة موضوعية لا دور لها في إنتاج المعنى كما نتبيّنه كذلك في قوله :

"...آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم..."<sup>9</sup>

نلاحظ هنا أن الجاحظ لا يَحصر وظيفة البيان في "الفهم والإفهام" أي في التواصل، ولكنّه يُضيف وظيفة أخرى نرى أنّها جديرة بالاهتمام : يعرف البيان "الآلة" أيضاً بأنه "الترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم..." أي ليس فقط أنهم يحسمون خلافهم عن طريق وسائل البيان مثل اللغة : أي

<sup>5</sup> انظر الفصل السابق، الفقرة 4.

<sup>6</sup> ونلاحظ أن كلمة "نقل" في العربية يمكن أن تستعمل كمرادف للترجمة، مثلاً في العبارة : "نقل النص عن الهندية"، مما يدل كذلك على تصور معين للترجمة "الناقلة".

<sup>7</sup> إن الدراسات الحديثة في الترجمة أفادتنا بأنه لا توجد ترجمة موضوعية وأن كل ترجمة في نفس الوقت تأويل للنص الأصلي. إلا أن هذا الاكتشاف نفسه نتيجة اكتشاف ذاتية اللغة (la subjectivité de la langue) وعدم ثبوته، مما لم يتوفر عند الجاحظ ومعاصريه كما سنصل إليه بعد حين...

<sup>8</sup> الحيوان، 1، 33، (نحن نبرز).

<sup>9</sup> الحيوان، 1، 45.

النقاش والتفسير والاحتجاج ونحو ذلك، ولكن البيان نفسه هو الترجمان، أي يوجد في ذات هذا الترجمان شيء يمكن أن يرجعوا إليه عند الاختلاف. وكأنّ اللغة عند الجاحظ، وهي من أهم أنواع البيان، أكثر من وسيلة التواصل والتفاهم، بل كأنها تضطلع بوظيفة مرجعية وسوف نحاول في هذا الفصل وفي جزء هام من القسم الثالث أن نتبع وجوه هذا "المرجع".

## 2.2 - اللغة مرجعا لاختلافات الإنسان :

يمكن أن نرى في اتخاذ الجاحظ البيان مرجعا عند الاختلافات تأكيدا أنّ البيان شيء خارج الإنسان، خارج ذاته الذي يجعله يختلف<sup>10</sup>. وبما أن اللغة<sup>11</sup> جزء هام من البيان بل هي تشمل الوسائل الرئيسية البيانية، يمكن أن نثبت هذه الصفة - أي كونها خارج الإنسان - لها أيضا.

قد رأينا أن ظاهرة اللغة في إطار التصور البياني "آلة" أو "سبب" أعطي للإنسان من قبل الخالق. فيبدو أن هذا التصور لظاهرة اللغة عامة أثر على تصور الجاحظ للخطاب أيضا، أي أن الخطاب أيضا إلى حد ما خارج عن الإنسان. فإذا كان البيان "مرجعا لاختلافهم"، فأصبحت اللغة-الخطاب إذن وسيلة توحيد، لا سبب اختلاف. فما أبعد الفرق بين هذا المنطلق النظري في دراسة اللغة وبين ما تنطلق منه النظريات الحجاجية الحديثة التي تبحث خصوصا عن أبعاد اللغة المنتجة للاختلافات وعن وسائل المغالطة.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> إن دراسات الفرع اللساني الحديث الذي بدأ مع Benveniste الذي يدرس اللغة في إطار التلفظ

(énonciation)، قد أبرزت دور الذاتية في اللغة ونذكر هنا من آخر إنتاجات هذا التيار البحوث في ذاتية اللغة

التي تمثلها كتاب

KERBRAT-ORECCHIONI Cathrine, *L'énonciation, de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1997.

<sup>11</sup> هنا بالمفهومين : langage, langue

<sup>12</sup> ونشير خصوصا إلى النظريات في أنواع أساليب المغالطة عند :

وما أكبر البعد أيضاً بين التعبير عن المعنى وبين الكشف عنه، إنه البعد بين "طريقة المعنى" أي طريقة تأديته، "والطريق إلى المعنى". فبيان الجاحظ لا "يؤدّي المعنى" ولكنّه "يؤدّي إليه" أي يسهل الطريق إليه كما يتبين في قول الجاحظ : "...وهتك الحجاب دون الضمير حتى يغضي السامع إلى الحقيقة<sup>13</sup>". إن حرف الجرّ "إلى" في هذه العبارة، هذا الحرف الذي يفيد عادة الوصل والاتصال، يصبح هنا يمثّل الفرقان والقطيعة بين المعنى والبيان، بين الفكر واللغة<sup>14</sup>...

إنّ حصر وظيفة بيان اللغة في النقل الآلي والترجمة يؤدي إلى نفي دوره في إنشاء المعنى أو في إنتاج الدلالة. فالجاحظ يلحّ على أن "مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام"<sup>15</sup> وتبيّن من هذه الملاحظة لأبي عثمان أنه لا ينظر إلى عنصر التواصل الذي هو تعبير الباثّ ولكن يحلّله انطلاقاً من المتلقّي "الفاهم" وهو الذي يحدّد دور الباثّ بوصفه "المفهم". أي أن دور الباثّ يحدّد من خلال دور المتلقّي الذي تُوجّه إليه الرسالة، وما ينتج حتماً عن ذلك هو عدم الاهتمام بإمكانية عملية البثّ من أجل ذاته أو بما يمكن أن نسميه وظيفة التواصل التعبيرية (fonction expressive) التي لا تتعلّق إلا بالباثّ وحده دون اعتبار المتلقّي. وكان لا مكانة لهذه الوظيفة الهامة في اللغة وهي وظيفة التعبير عن الذات، أو تعبير الفرد عن نفسه، أي ما يمكن أن نسميه اليوم "ذاتية اللغة" ( la subjectivité de )

HAMBLIN, *Fallacies*, Methuan, London, 1970.

WOODS&WALTON, *Critique de l'argumentation. Logique des sophismes ordinaires*, Paris,

Kimé, 1992.

مع الملاحظ أن جميع النظريات في الاحتجاج لا بد أن تنطلق من مفهوم اللغة الحاملة ذاتية الإنسان، وإلا فلا يوجد مبرر للاحتجاج.

<sup>13</sup> نلاحظ في هذه الكلمة مرة أخرى الربط بين المعنى والحقيقة بوصفها قيمة تتجاوز المجال اللغوي...

<sup>14</sup> انظر في مسألة الفكر واللغة الفقرة 2.6 من هذا الفصل.

<sup>15</sup> البيان، 1، 76.

في اللغة في أطراف الخطاب المشتمل على  
 Kerbrat-Orecchioni Catherine, L'énoclation, op. cit.  
 ص 6. ص 17  
 Le langage مفهوم ص 18  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على

والشبهية  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على

المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على  
 المشتمل على



هو أسلوب بلاغي عام (rhétorique) وما هو أسلوب الكاتب الشخصي (stylistique)، أي أن لا دور لـ "أنا" الكاتب في الكتابة.

يوجد مجال آخر يمكن أن ندرس فيه انعكاسات هذا التصور (أي فصل اللغة عن ذات الإنسان) وهو مجال التصورات المتعلقة بالاحتجاج.

### 3. 1 - عدم الاهتمام بالاحتجاج بوصفه صناعة قول مستقلة :

إن دراسة الاحتجاج بمفهوم الإقناع عن طريق اللغة والخطاب في التقليد الغربي منذ اليونان إلى عصرنا الحاضر، تعود في تصوراتهم النظرية ليس فقط إلى ما نسميه اليوم بذاتية متلقّي الخطاب (مثلا قابليته أن يقتنع) ولا إلى ذاتية الباث، بل إلى كون اللغة نفسها مجال تلاقٍ هاتين الذاتيتين، وذلك أن اللغة في هذه التصورات تعتبر وسيلة تعبير للإنسان ولأفراد مختلفين. فاللغة من ثمة ليست خارجة عن الإنسان بل إنها منه. فمن أبعد ما وصلت إليه النظريات الحديثة اعتبار الاحتجاج موجودا في تراكيب اللغة ذاتها<sup>23</sup>.

أما الجاحظ فيما أنه لا يرى مثل هذا الارتباط المتين بين ذات المبين وخطابه - أو يريد أن يتجاوزه على كل حال، فلا داعي إلى الاهتمام بمجال تعبير الإنسان عن آرائه الذاتية. ولعله أحد الأسباب التي تفسّر اهتمام الجاحظ بالمظاهر اللغوية التي تتعلق بقضايا حجائية ضمن نظرية البلاغة العامة وعدم تخصيصه لمجال الإقناع نظرية خاصة كما هو الأمر في البلاغة الغربية، وذلك بالرغم من اهتمامه الفائق بجنس الخطبة وبالرغم من وجود ترجمة "خطابة" أرسطو في عصره<sup>24</sup>.

27, 1974, p. 10.

<sup>23</sup> ANSCOMBRE J.-C./ O. DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1988 (1ère édition 1983).

<sup>24</sup> إن أقدم نسخة بالعربية لخطابة أرسطو ترجع إلى ابن سميح (ت 1027)، ولكن هناك ما يثبت معرفة العرب

ولا بد أن نشير إلى أن عدم مقارنته الحجاج مقارنة مخصوصة لا يعني أن لا علاقة للجاحظ بالحجاج. بل على عكس ذلك نجد عنده كتابا يهتم فيه بالحجاج المغالطي وأساليبه - نعي كتاب البخلاء<sup>25</sup>. ثم عدَّ الجاحظ في عصره من أمهر المحتجين ومُتقني تقنيات الخطاب الإقناعي وممارسة "الكلام" : أي الحجاج دفاعا عن مذهبه المعتزلي، وقد شهد له ابن قتيبة أنه "أحسنهم [أي المتكلمين] للحجة استثارة وأشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر"<sup>26</sup>.

### 3. 2 - إعجاز القرآن وفصل اللغة عن ذات المحتج :

وفيما يخص تصويره النظري للحجاج - على قلة التعليقات الصريحة التي نجدها عن الموضوع - لا بد أنه قد تشكَّل في ضوء تصوراته العامة عن اللغة وعن وظيفتها وعلاقتها بالإنسان. فقد أشرنا في الفصل الأول<sup>27</sup> إلى تأثير القرآن في أنموذج الخطاب الحجاجي. إن القرآن يعتبر حقيقة مطلقة، ولغته وأسلوبه البلاغي يمثل أنموذج الخطاب الكامل. والقول بالإعجاز من أهم ما يدعم هذه المكانة الأنموذجية للقرآن. فنظرية الإعجاز موجودة في نواتها عند الجاحظ<sup>28</sup> الذي يقول مثلا في كتاب الحيوان :

---

هذا الكتاب منذ سنة 113 للهجرة. انظر في ذلك :

GEORR Khalil, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948, p. 186 ;

GOULET Richard (sous la direction de) *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1989, p. 457.

<sup>25</sup> انظر في ذلك مقال Joseph DICHY :

« Discours logique et logique d'un discours : Une lecture du Livre des Avars », *Théorie - Analyses*, Département d'Etudes Arabes, Centre Publications-Recherche, Université Paris VIII, 1982, 2/3, p. 32-83.

<sup>26</sup> تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1908، ص. 61.

<sup>27</sup> الفقرة 3. 1.

<sup>28</sup> انظر في ذلك مقال وليد قصاب، قضية إعجاز القرآن، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، أكتوبر 1988، م.





ولا شك أن مفهوما للاحتجاج ينشأ في ضوء النموذج القرآني وفي إطار الثنائية بين اللفظ والمعنى يتمشى مع اعتبار اللغة مفصولة عن ذات الإنسان الذي يمارسها ومع تصور للخطاب لا وظيفة فيه لظهور ذات المحتج.

#### 4 - علاقة اللغة بالمرجع من خلال مفهوم البيان الترجمان :

إن الوجه الثاني من نتائج هذا التصور للغة - وهو يهمننا بصفة خاصة في هذا البحث - يتعلق بنوعيّة العلاقة بين اللغة<sup>31</sup> والواقع من خارج اللغة (ما يسمى في النظريات اللسانية الحديث بـ extralinguistique) التي تفرضها المنطلقات النظرية التي أشرنا إليها (أولوية المعنى، لغة آلية مترجمة مفصولة عن ذات الإنسان...). وفي هذا الإطار نهتمّ كذلك بمسألة المرجع (la référence) وبدوره في تصورات الجاحظ.

#### 4.1 - قصر اللغة والحاجة إلى أنواع البيان الأخرى :

إن اعتبار البيان آلة تكشف عن المعنى وتنقله من مجال الوجود المجرد إلى الوجود الملموس يؤدي بنا إلى محاولة المقابلة بين عناصر البيان والمعاني التي يترجمها. فاللغة وحدها، كما لاحظ الجاحظ، لا يمكن أن تترجم كل المعاني ولذلك نحتاج إلى أنواع أخرى من البيان. إن الجاحظ يعالج هذه القضية في نص مشهور عن البيان، نريد أن نشير هنا إلى بعض خصائصه المتعلقة بهذه المسألة :

<sup>31</sup>دائما بالمفهوم العام الشامل للخطاب.

"البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يغضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع."<sup>32</sup>

يقدم الجاحظ البيان في هذا النص على أنه لا يقتصر على نوع واحد بل يحتوي على وسائل مختلفة. وهو يلحّ على إمكانية تنوع البيان، يقول: "لكل شيء كشف لك قناع المعنى" أو: "كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل" أو: "وبأي شيء بلغت الإفهام". ذلك أنه يحدّد البيان هنا بناءً على وظيفته:

"لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام"

فنوعية الوسيلة التي تؤدي هذه الوظيفة هي إذن ثانوية.

إلا أن الجاحظ في هذا النص نفسه يبقى ضمن إطار الحديث عن البيان باللسان ويتحدث عن "السامع" ("حتى يغضي السامع إلى حقيقته") وعن "القائل" ("الغاية التي إليها يجري القائل والسامع") ولا يتحدث مثلا عن "المفهم" و"الفاهم" وصفا لما نسميه اليوم بالمتلقي (récepteur) والباث (émetteur).

نرى أن هيمنة بيان اللسان أو بيان اللغة بصفة عامة تظهر من خلال رجوع الجاحظ تلقائيا إلى هذه المصطلحات المتعلقة ببيان اللسان، رغم أنه في

<sup>32</sup>البيان 1، 76.

هذا النص بالذات يريد أن يتجاوز هذه الهيمنة مبينا أن اللغة وحدها ليست قادرة على بيان المعاني كلها. ومن ثمة يواصل النص المذكور أعلاه يقول:

"ثم اعلم - حفظك الله - أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسوبة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة."<sup>33</sup>

إن قصور الألفاظ إزاء المعاني غير المتناهية يعني أن الألفاظ وحدها لا يمكن أن تضطلع بوظيفة كشف المعاني إذ أنه توجد معان لا اسم لها: "وقد يكون المعنى ولا اسم له"<sup>34</sup>، وهو الأمر مثلا في: "... خاصيات أخر ليس بذات الأسماء ولا تعرف إلا بالوهم في الجملة"<sup>35</sup>.

إن إحدى النتائج المنجزة عن قصور الأسماء عن المعاني هي الحاجة إلى أنواع أخرى للبيان،<sup>36</sup> فنرى الجاحظ يواصل في هذا النص بتقديم مختلف أنواع البيان وخصائصها:

"وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة."<sup>37</sup>

<sup>33</sup>البيان 1، 76.

<sup>34</sup>رسائل الجاحظ (الرسالة في الجد والهزل)، بيروت، دار الحدائق، 1988، ص. 187.

<sup>35</sup>الحيوان 4، 318.

<sup>36</sup>مع الملاحظ أننا حتى لو افترضنا وجود ظاهرة المشترك (homonymie) أي دلالة اسم واحد على معان مختلفة، لما وجدنا حلا للمشكل إذ أننا بعدد متناه من الألفاظ، وإن كانت كل منها تدل على أكثر من معنى، لا يمكن أن نصيب عددا من المعاني لا نهاية له. فالمتناهي لا يمكن أن يحاصر غير المتناهي. إلا أن القضية سوف تتطور خلال القرن الرابع عندما يصبح من المسلمات أن الأسماء يمكن أن تكون مركبة فهي إذن غير متناهية عن طريق التركيب. وأشار إخوان الصفاء إلى الأرقام الهندية معتبرين إياها الأسماء التي علمها الله آدم كلها فتركيبها يسفر عن عدد لا متناه من التراكيب. انظر في ذلك محاضرة Joseph Dichy:

« Le devoir de signifier et ses déclinaisons dans la définition du bayân d'al-Gahiz », conférence à l'Institut français d'études arabes de Damas (IFEA), avril 1997 (à paraître)

<sup>37</sup>البيان 1، 76.

باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية.

١٤٠٠ رقم ٦

٢٦-٢٣ ص ١٣٩ : ص ١٣٩

٧٨ : ١٠٨٣

باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية.

باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية.

باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية. باعتبارها لغة طبيعية في "البحر" و"المدى" اللذان هما من ٢٤ ص ٤٢٤ في كتاب "المدى" في اللغة العربية.

في حقيقة الأمر تطرح إمكانيات لا نهاية لها للتعبير عن هذه الأشياء وفي رأسها الأساليب البلاغية التي يهتم بها الجاحظ نفسه في كتاب البيان والتبيين، مثل إمكانية التعبير المجازي.

#### 4. 2 - الاسم وطرق الدلالة الأخرى :

ثم نريد أن نشير هنا إلى أن الجاحظ في نصوص عديدة يميز بين "الاسم" وبين طرق أخرى لغوية للدلالة على نفس المعنى، وهو حرص أشد الحرص على أن لهذه الطرق الأخرى - مثل المجاز - مكانة دون مكانة الاسم. فنراه مثلا في كتاب الحيوان يعدد كثيرا من التسميات المجازية، ثم ينبه القارئ إلى أنها ليست أسماء :

"وإذا ذمّوا قالوا : هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو الثور، وهو التيس، وهو الذئب، وهو العقرب، وهو الجعل، وهو القرني، ثم لا يُدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الأسماء."<sup>42</sup>

إن الاسم يتعلق إذن بحدود الأشياء ومن ثمة نفهم حرصه على ثبوته وعدم امتزاجه بدلالات لغوية أخرى مجازية كانت أو غيرها. ومن هذا المنظور نفهم كذلك تساؤله التالي :

"والحيات من الحشرات، وأي سبع أدخل في معنى السبعية من الأفاعي والثعابين ؟ ولكن ليس ذلك من أسمائها [...] فمن جعل الحيات سباعا، وسمّاها بذلك عند بعض القول والسبب فقد

<sup>42</sup>الحيوان 1، 211، (نحن نبرز).

أصاب، ومن جعل ذلك لها كالاسم الذي هو العلامة كالكلب  
والذئب والأسد فقد أخطأ.<sup>43</sup>

إن الجاحظ إذن واعٍ تمام الوعي بإمكانية دلالة اللغة على المعنى دون استعمال اسمه، إلا أن ذلك لا ينفي أهمية الاسم عنده بل بالعكس، قد رأينا في الأمثلة المذكورة أعلاه حرصاً على التمييز بين الاسم وما دونه. وكان المعنى الذي لا اسم له لم يُدرَك بنفس الدقة وبنفس الدرجة من الكمال، كما يدلّ عليه قوله: "... خاصيات أحر ليس بذات الأسماء ولا تعرف إلا بالوهم في الجملة"<sup>44</sup>. ثم يقول الجاحظ في رسالته في الجد والهزل:

"الأسماء التي تدور بين الناس إنما وُضِعَتْ علامات لخصائص الحالات، لا لنتائج التركيبات. وكذلك خاص الخاص لا اسم له إلا أن تجعل الإشارة المقرونة باللفظ اسماً. وإنما تقع الأسماء على العلوم المقصورة، ولعمري إنها لتحيط بها وتشتمل. فأما العلوم المبسوطة فإنها تبلغ مبالغ الحاجات ثم تنتهي."<sup>45</sup>

نفهم من خلال هذا النص أنه توجد في رأي الجاحظ معانٍ ضرورية أكثر من غيرها وهي المعاني التي توجد لها أسماء. أما البقية وهي "نتائج التركيبات" مثل "تراكيب الألوان والطعوم والأرايح"، فلا اسم لها. إذ "ليس لما فضل عن مقدار المصلحة ونهاية الرسم اسم."<sup>46</sup> إن كل ما ليس له اسم إذن "فضل". أما الأشياء المهمة فلها أسماء. ومن ثمة نفهم أن الجاحظ يعتبر الدلالة على شيء دون اعتماد الاسم الأصلي دلالة ناقصة غير مكتملة<sup>47</sup>. فبالرغم من

<sup>43</sup>الحيوان، 1، 18، (نحن نبرز).

<sup>44</sup>الحيوان، 4، 318، (نحن نبرز).

<sup>45</sup>رسائل الجاحظ، بيروت، دار الحداثة، 1988، ص. 188.

<sup>46</sup>المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>47</sup>إلا أن ذلك لا ينفي وعيه بالأسلوب البلاغية وبقيמתها.

وعى الجاحظ بإمكانيات اللغة في الدلالة يعتبر إذن وجود الاسم شيئاً ضرورياً للتعبير عن المعنى تعبيراً كاملاً.

كذلك لا بد ألا ننسى أن الوعي بإمكانية الدلالة اللغوية على المعاني بغير أسمائها يفترض مبدئياً إمكانية الدلالة على كل المعاني عن طريق اللغة. ومن هذا المنظور تُصبح كل عبارة تدل على معنى معين من أسماء ذلك المعنى، وذلك قد يفتح باب تصرف الإنسان في اللغة والأسماء كما يشاء، هذه الأسماء التي علمها إياه الخالق كما ورد في الآية القرآنية التالية: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} <sup>48</sup>. لا بد إذن أن يبقى عدد الأسماء محدوداً وألا يُسمح للإنسان إلا بتصرف محدود في لغته هو الاشتقاق من هذه الأسماء. وسنرى موقف الجاحظ من الاشتقاق في الفقرة 5.1 أسفله.

#### 4.3 - مفهوم الاسم عند الجاحظ ومفهوم المصطلح الحديث :

يهتمنا هنا بصفة خاصة تصور الجاحظ للاسم، أي أنه ثابت ومربوط ارتباطاً متيناً بالمعنى الذي يدل عليه، ارتباطاً لا يمكن أن تعوّضه عبارة أخرى كالمجاز أو غيره من أساليب اللغة.

فالاسم، كما رأينا، ليس العبارة التي يختارها المتكلم في سياق معين ليدل بها على المعنى المقصود ولكنه شيء وقعت المواضعة عليه من خارج الخطاب <sup>49</sup> والخطاب لا يمكن أن يؤثر فيه. ومن ثمة نرى الجاحظ قادراً على إيجاد تسمية مناسبة دقيقة للمعنى الذي يريد أن يعبر عنه في النص حول تقسيم الكائنات الذي نحلله في الفصل السادس، وهي عبارة "غير نام" ونراه

<sup>48</sup>القرآن، سورة البقرة، الآية 31. ذكر الجاحظ هذه الآية في حديثه عن الاسم في الرسالة في الجد والهزل،

رسائل الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964، ص. 262.

<sup>49</sup>نقصد هنا الخطاب بمفهوم le discours حسب Benveniste.

رافضا هذه العبارة لأنها ليست اسما ومن ثمة لا يمكن أن تُعتمد في تقسيم الكائنات<sup>50</sup>.

إننا نستنتج من المقابلة الكمية بين الأسماء والمعاني والاستنتاجات التي وصل إليها الجاحظ أنه يسمح مبدئيا لكل اسم بمعنى واحد، وإن كان من الممكن أن يوجد أكثر من اسم لنفس المرجع ("ليس ذلك من أسمائها"<sup>51</sup> في الجمع). ولا نقصد هنا كما أشرنا إليه أنه لا يسمح بظاهرة المشترك (homonymie) ولكن نقصد أنه يسمح لكل اسم بمرجع واحد ويعني ذلك أنه ينظر إلى الكلمة المعجمية على أنها مصطلح<sup>52</sup> حُدِّدَ بواسطة علاقته الثابتة بالمرجع. ومن هذه الناحية تقترب أسماء المعاني من أسماء الأعلام (noms propres). فالجاحظ يتحدث عن الاسم "العلامة" في سياق التفريق بين ما هو اسم الشيء وما هو تعبير مجازي في نص رأيناه منذ حين :

"ومن جعل ذلك [أي تسمية سبع] لها [أي للحية] كالاسم الذي هو العلامة كالكلب والذئب والأسد فقد أخطأ."<sup>53</sup>

فاسم "الكلب" أو اسم "الذئب" أو اسم "الأسد" هي أسماء علامات ونعتقد أن هذه العلامات قريبة جدا من مفهوم "المصطلح" الحديث.

إن مفهوم "الاسم العلامة" عند الجاحظ وقرابته بمفهوم المصطلح مثلا عند Le Guern يتجلى أيضا في قوله : "...ولا يجعلون ذلك علامة مثل زيد وعمرو"<sup>54</sup>. فالعلامة هنا اسم علم، واسم علم من أكثر أنواع الكلمات

<sup>50</sup>انظر الفصل السادس، الفقرة 4.

<sup>51</sup>الحيوان 1، 18، (نحن نبرز).

<sup>52</sup>بالمفهوم الذي فسرناه في الفصل الثاني، الفقرة 2.

<sup>53</sup>الحيوان، 1، 18، (نحن نبرز).

<sup>54</sup>الحيوان، 1، 121.



اعتمادا على وجود المرجع وأولها ارتباطا ثابتا به إذ لا يوجد معنى "عمرو" أو "زيد" إن لم يوجد الشخص المشار إليه بالعلامة.

قد رأينا في المقدمة النظرية<sup>55</sup> عن نظرية Michel Le Guern في المنطقيين الداخلي والخارجي للغة ما هو الفرق بين المصطلح وكلمة المعجم. فوجود المصطلح يتوقف على وجود المرجع، أما كلمة المعجم ف"تدل" بصرف النظر عن وجود مرجعها أو عدم وجوده، ومرجعها غير ثابت. إن المصطلحات "قرائن" أو "دلائل" بالمفهوم الاصطلاحي السيميوطيقي "indices". أما كلمات المعجم فهي رموز<sup>56</sup>.

إن الجاحظ ينطلق إذن في حجاجه من أجل ضرورة تنوع البيان بسبب قصر اللفظ عن ترجمة المعاني كلها، من خلفية فكرية لسانية نريد أن نلفت النظر إليها. إنه يفترض علاقة مباشرة بين الألفاظ والمعاني مع الملاحظ أن المعاني، كما بينا سابقا<sup>57</sup>، أقرب إلى المراجع (références) منها إلى المداليل (signifiés). إن الاسم عنده "اسم المعنى" - ونحن رأينا أن المعنى شيء ثابت وليس شيئا نسبيا. فالاسم إذن مربوط ارتباطا ثابتا بمعناه ومعناه يمثل مرجعا ثابتا لا يتغير، وكل ذلك يؤدي إلى أن مكانة الاسم عند الجاحظ تقترب من مكانة المصطلح الحديث الذي يعتمد على المنطق الخارجي للغة لأن دال المصطلح مربوط ارتباطا ثابتا بمرجعه، لا بمدلوله فقط كما هو الأمر بالنسبة إلى كلمة المعجم المعتمدة المنطق الداخلي للغة حسب Michel Le Guern.

رأينا هنا أن مفهوم الكشف وآلية البيان يؤديان إلى تصور للعلاقة بين الواقع المرجعي وعناصر اللغة يفرض نوعا من التقابل أو التطابق في الكمية.

<sup>55</sup>الفصل الثاني، الفقرة 2.

<sup>56</sup>بالمفهوم "دلائل أنواع" (légisignes)، انظر الفصل الثاني، الفقرة 2.

<sup>57</sup>انظر الفقرة 4.1 من هذا الفصل.

وذلك يعني أن مفهوم البيان يرجح علاقة المصطلح بالمرجع أكثر مما يسمح بالاستقلالية الدلالية التي تتميز بها كلمة المعجم. ومن ثمة نرى أن مفهوم البيان يدعم بصفة خاصة المنطق الخارجي للغة، أي أن البيان يمنع إلى حد ما اعتبار اللغة نظاما مستقلا عن الواقع، يُقابل في كليته نظام الواقع، لا بوصفه أسماءً يقابل كل منها معنى معيناً في الواقع.

## 5 - لغة ثابتة في عالم متغير :

لقد رأينا إذن بعض ما وصل إليه الجاحظ وما وصل إليه تصوره للغة انطلاقاً من مقارنة الألفاظ والمعاني من ناحية الكم<sup>58</sup>. أمّا إذا نظرنا في المسألة من ناحية الكيف، وإذا أردنا أن نطبّق "ترجمانية" اللغة، أي كونها آلة نقل، وفصلها عن ذات الإنسان، من حيث أنها صفة لها، وإذا حاولنا أن نفهم كيف يمكن أن تنقل المعاني وتكشف عنها دون أن تشارك في بنائها ودون أن تؤثر فيها أو تتأثر هي الأخرى بها، فسوف نعترض أيضاً صعوبات نظرية كبيرة، نريد أن نثير هنا البعض منها.

### 1.5 - اللغة<sup>59</sup> : كائن لا-تاريخي :

نشير مثلاً إلى أن علاقة الأسماء بالأشياء غير ثابتة، لا من ناحية الكم فقط، ولكن من المنظور الزمني أيضاً. فاللغة، كما نراها اليوم في إطار اللسانيات الحديثة، "كائن تاريخي"<sup>60</sup> والمسميات تتغير مع التاريخ كما يتغير

<sup>58</sup> أي من ناحية عدد الأسماء وعدد المعاني

<sup>59</sup> نتكلم في هذه الفقرة عن اللغة بوصفها نظاماً.

<sup>60</sup> لقد بيّن حمادي صمود أن نظرة البلاغين العرب القدامى إلى اللغة بوصفها كائناً لا-تاريخياً أثرت في

المجتمع الإنساني وتغيير الحاجات التي يريد الناس أن يتحصّلوا عليها، والأسماء بل حتى المعاني تخضع إذن إلى التغيير الزماني<sup>61</sup>. أي أن تغيير المجتمع يؤثر في اللغة كما أن تغيير اللغة كذلك يمكن أن يكون عاملا في تغيير المجتمع. وفي ضوء هذه العوامل، ومن منظورنا الحديث، لا يمكن أن تكون اللغة ترجمانا آليا ثابتا للواقع.

أما في عهد الجاحظ فقد نظروا إلى اللغة في إطار يخرج عن إطار الإنسان وتاريخه. ذلك أن الغاية من دراسة اللغة في طور التأسيس للحضارة العربية الإسلامية ليست إدراك الإنسان الذي عبّر بها عن أفكاره ومشاعره وآرائه<sup>62</sup>، وإنما هي إدراك الله، أي فهم النص القرآني وإثبات حقيقته وتفوقه، وكذلك إعجازه الذي سوف يصبح من أهم حجج النبوة. وإن كانوا قد درسوا كذلك، منذ هذا الطور التأسيسي، خطاب الإنسان - والجاحظ أول من حاول أن يقيم نماذج البلاغة العربية - فلم يكف ذلك ليصرفه عن

---

دراستهم للمجاز ويعلق على ذلك قائلا : " وهذه النظرة تؤدي إلى انتفاء فكرة التطور، وهو صلب المشكل في رأينا، فإذا سلمنا بأن مؤسسة اللغة من أعمق المؤسسات ارتباطا بالإنسان وجزء من آدميته بما يعبر عن حاجياته وعليها تنعكس نبضات وجوده وتقلباته وأطواره التاريخية لزم، بالضرورة، أن نقبل أنها بدورها متطورة باعتبار أن أوضاعها هي أوضاع المستعمل لها. " التفكير البلاغي، ص. 423-424 .

<sup>61</sup> لقد بين Joseph DICHY هذا التطور في كلمات "شعب" و"وطن" و"أمة" في مقاله :

« La néologie stratifiée de l'arabe, fidélité contradictoire du lexique à sa mémoire, à partir du champsémantique peuple-patrie-nation », *Bulletin de l'AFDA*, numéro en hommage à André Miquel, printemps 2001.

انظر كذلك مقاله :

« Mémoire des racines et mémoire des mots : le lexique stratifié de l'arabe », *Actes des Ve journées scientifiques du réseau « Lexicologie, Terminologie et Traduction » de l'AUPELF-UREF* (Tunis, 25-27 Septembre 1997).

<sup>62</sup> يلاحظ حمادي صمود أن كتابة الجاحظ [أي استعماله اللغة] تمثل بالنسبة له "وسيلة لتفتيش العالم" وأنها "ليست في علاقة مباشرة معه [أي مع الكاتب]". إن اللغة "لا تحمل رؤيته للعالم ولا تكشف عن أسرار نفسه. هي كتابة نعجب بها ولكنها لا تلمس قلوبنا."

("Elle est, chez lui, un outil d'exploration du monde,...mais elle n'entretient pas un rapport direct avec lui...elle ne porte pas sa vision du monde et ne dévoile pas les secrets de son âme. C'est une écriture qui nous étonne, qui nous éblouit mais qui ne nous touche pas.") *Encyclopaedia*

*Universalis*, Paris, 1993, Article: Littérature Arabe, p. 719.

المنطلقات النظرية المتمثلة في تصوّر اللغة آلةً ثابتة أبدية إلهية، كما سنراه أيضا من خلال تحليلنا في الفصل السادس.

إن النظرة الآنية للغة تتعلق بصفة خاصة باعتقادهم أن القرآن كلام الله. وفي هذا الإطار لا بد أن نذكر موقف المعتزلة الذين ينتمي إليهم الجاحظ في خلق القرآن. ويرى André Roman أن هذا الموقف يضع اللغة إلى الإطار الإنساني والزماني، على خلاف موقف الحنبلين القائلين بأزلية القرآن فهو يجعل من اللغة شيئا لا يستطيع الإنسان التصرف فيه.<sup>63</sup> ولكن مع ذلك لا بد ألا ننسى أن إلهام المعتزلة على خلق القرآن مرتبط بالدرجة الأولى بموقفهم الفلسفي المتعلق بعدم التمييز بين ذات الله وصفاته<sup>64</sup>، أي أن موقفهم اللساني من القضية لم يأت إلا في الدرجة الثانية. ثم يبقى كلام الله - مع بعض الاختلافات حول أزليته أو خلقه - كلاما أبديا ثابتا لن يتغير. فالانفتاح الفكري لإمكانية تطوّر اللغة الذي يراه Roman في موقف المعتزلة لا يمكن أن يكون في رأينا إلا انفتاحا نسبيا.

أما الجاحظ فيبدو أنه واعٍ باختلاف اللغات على المحور الجغرافي وعلى المحور الزمني. ذلك أنه يشير في كتاب البيان مثلا إلى اختلافات بين لهجات في الجزيرة العربية :

"وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ من ألسنة أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر."<sup>65</sup>

وهو يعطي في كتاب الحيوان أمثلة كثيرة عما "ترك الناس مما كان مستعملا في الجاهلية"<sup>66</sup> مفسرا الظاهرة بأن "أسماءه زالت مع زوال معانيها"<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> "L'expression du "Je" dans la langue arabe révélée", *op. cit.*, p. 11.

<sup>64</sup> إن كلام الله لا يمكن أن يكون صفة أزلية له، وإلا فتهدد مبدأ التوحيد. لذلك لا بد أن يكون القرآن مخلوقا.

<sup>65</sup> البيان 1، 18.

ثم نرى أن الجاحظ يؤكد على الاشتقاق عند المتكلمين في مجال اختصاصهم عندما يذكر كلام بشر بن معتمر :

"وهم [أي المتكلمون] تَحَيَّرُوا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقَّوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطَلَحُوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف، وقدوة لكل تابع."<sup>68</sup>

إن الجاحظ يسمح إذن بالاشتقاق ويعترف بهذا النشاط اللغوي عند العرب، فهو يقول :

"فإذا كانت العرب يشتقون كلاما من كلامهم وأسماء من أسمائهم، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكَّتهم وألمهم وعلمهم، وكان ذلك منهم صوابا عند جميع الناس ؛ فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعةً. وكما أن له أن يتدبَّر الأسماء ؛ فكذلك له أن يتدبَّرها مما أحب .. قد سمي كتابه المنزَّل قرآنا، وهذا الاسم لم يكن حتى كان..."<sup>69</sup>

يتمثل موقف الجاحظ من الاشتقاق في هذا النص إذن في جواز الاشتقاق من اللغة. ولكن في نفس الوقت يلح على أن أصل اللغة أصل إلهي. ف"من خلقهم وألمهم وعلمهم" هو الذي وضع اللغة "عارية في أيديهم". ولذلك يبقى هو "أحق بالاشتقاق". ويبدو أن حرية الإنسان في اللغة حرية نسبية إذ أنها تبقى لغة الخالق، من حيث يمكن أن نجد عند الجاحظ في الآن نفسه موقفا نظريا يسمح للإنسان بالاشتقاق وبالتصرف في اللغة، وموقفا

<sup>66</sup>الحيوان 1، 327.

<sup>67</sup>الحيوان 1، 330.

<sup>68</sup>البيان 1، 139.

<sup>69</sup>الحيوان 4، 348.

آخر تطبيقيا، سنراه خاصة في الفصل السادس، يمتنع فيه عن التصرف في اللغة ولا يريد أن يزيد إلى ما وضعه الجليل الذي نزل فيهم القرآن، و"[ي]أقدم على ما أقدموا؛ و[ي]حجم عما أحجموا، و[ي]نتهي إلى حيث انتهوا."70 فكأن الاشتقاق لا يجوز إلا للجيل الأول في الإسلام.<sup>71</sup>

ومن ثمة نرى نحن شخصا - وهو ما سنحاول إثباته في هذا البحث - أن الجاحظ لم يخرج عن المنهج العام الذي يتمثل في دراسة اللغة دراسة آنية، وينظر إليها على أنها مرجع ثابت لا يتغير. ونعتبر أن الجاحظ يبقى في تصويره للغة ضمن الاعتقاد المهيمن الذي يرى في اللغة شيئا خارجا عن الإنسان مفصولا عن ذاته وعن تغير تاريخه. وسوف نزيد من الحجج التي تثبت ذلك في القسم الثالث من هذا البحث.

## 5.2 - اللغة : مرجع خارج الإنسان :

إن اللغة إذن في تصور الجاحظ مفصلة عن الإنسان وعن تحوّل تاريخه، أي أنها كائن لا-إنساني ولا-تاريخي، ومن هذا المنظور يمكن أن نعتبرها جزءا من الواقع خارج الإنسان، لا يختلف في جوهره عن الموجودات وعن المعاني التي تنقلها أو تسمّيها أو ترجمها، فهي مثله لا تخضع في وجودها ولا في أنظمتها إلى إرادة الإنسان. ومن هذا المنظور تصبح اللغة لا مطابقة للواقع فقط، بل تصبح واقعا موضوعيا<sup>72</sup> ومرجعا ثابتا تماما مثل المعاني. وهذا المرجع لا يتغير لأن أصله يعود إلى ما هو خارج الإنسان<sup>73</sup>، ويظهر ذلك

<sup>70</sup>الحيوان 1، 212. في الأصل : "نقدم على ما أقدموا؛ ونحجم عما أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا"

<sup>71</sup>مازن الوعر : بعض البحوث اللغوية عند الجاحظ ومكانتها في علم اللسان الحديث، المعرفة، سنة 20، عدد

234، ص. 56-81 حيث يشير إلى أن اللغة عند الجاحظ "إلهام واصطلاح في نفس الوقت". ص. 80.

<sup>72</sup>بالمفهوم الحديث للمصطلح الذي يقابل "objectif".

<sup>73</sup>نعتبر أن اعتقاد إعجاز القرآن، أي وجود لغة إلهية كاملة مطلقة الجمال الفني والقدرة الحجاجية من أهم

خاصة في طريقة الجاحظ في الحجاج كما سنحاول أن نثبته في تحاليل لاحقة لبعض النصوص من كتاب الحيوان في القسم الثالث.

إن اللغة الدالة (أي الألفاظ بصفة عامة) تمثل إذن قطبا ثابتا في المنظومة الدلالية الجاحظية، والمعاني، كما رأينا، هي أيضا مرجع ثابت في هذه المنظومة. فأين نجد عنصر الدلالة الذي يتولى دور التحول في هذه النظرية البيانية؟

إذا حاولنا أن نصف هذا الإشكال مقارنين إياه بالتصور اللساني الحديث، يمكن أن نقول إنه لا يوجد، في مفهوم اللغة في علاقتها بالواقع، فصل واضح بين ما هو "لغة" (بالمفهوم الحديث هنا: أي معطى نسبي متغير)، وبين ما هو مرجع (référence)، أي مقياس ثابت، بل إن اللغة يمكن أن تصبح مرجعا لنفسها<sup>74</sup>، أو نقول إن الواقع الموضوعي الذي اصطلح عليه اللسانيون المعاصرون بأنه "خارج اللغة" (extralinguistique) يتضمّن عند الجاحظ اللغة<sup>75</sup> نفسها! فلا خارج ولا داخل للغة بعد ذلك...

### 5. 3 - الشعر بوصفه مرجعا للمعرفة و"موضع اللغة"<sup>76</sup>

سوف نبحت في القسم الثالث عن مواضع اللغة التي يتبين من خلالها أخذ الجاحظ اللغة مصدرا في الحجاج ومرجعا لإدراك العالم. أما هنا فنريد أن نشير إلى خاصية أخرى لكتاب الحيوان ولأعمال الجاحظ بصفة عامة وهي رجوعه إلى الشعر - أي إلى أبيات شعرية مختلفة - في احتجاجه وفي بحثه عن

الأسباب لهذا المنطلق النظري.

<sup>74</sup> مثلا عند الرجوع في الخطاب الحجاجي إلى معطيات اللغة النظام مثلما هو الأمر عند اعتماد "موضع اللغة" الذي قدمناه في الفصل الأول، الفقرة 2.6، "موضع اللغة".

<sup>75</sup> اللغة النظام

<sup>76</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

فهم هذا الكون بما فيه اللغة. والجاحظ لا يخفي أنه يبحث عن معلومات عن الحيوان في الشعر - يقول :

"وقلّ معنىً سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة، وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين - إلا ونحن قد وجدناه [أو] قريبا منه في أشعار العرب والأعراب، وفي معرفة أهل لغتنا وملتنا."<sup>77</sup> والشعر هنا يمثل اللغة، إذ أنه يرجع إلى "أهل لغتنا وملتنا" ولا إلى "الفلاسفة" و"الأطباء والمتكلمين".

فقد بين حمادي صمود التناقض في احتجاج الجاحظ في كتاب البيان والتبيين من أجل ثقافة الكتابة وبين رجوعه إلى الشعر مصدرا أساسيا للبلاغة<sup>78</sup>. أما في إطار إشكالية هذا البحث، فنرى في رجوعه إلى الشعر بوصفه مصدرا أوليا للمعرفة تأكيدا على أهمية "موضع اللغة" عنده. أي أن اعتماد الجاحظ الشعرَ مصدرا للمعرفة يثبت قيمة اللغة المرجعية عنده. أما على مستوى تحليل الخطاب الحجاجي فنجد ما يقابل مرجعية اللغة في "موضع اللغة" الذي قدمناه في الفصل الأول لهذا البحث<sup>79</sup>.

## 6 - بيان الجاحظ ومفهوم الدلالة الحديثة :

كي نوضّح إشكالية العلاقة بين اللغة والواقع-المرجع رأينا أن نرجع قليلا إلى مكتسبات النظرية اللسانية الحديثة في "عملية الدلالة"<sup>80</sup>.

<sup>77</sup>الحيوان 3، 268، (نحن نبرز).

<sup>78</sup>انظر محاضراته "الشعر في كتاب الحيوان للجاحظ" (كلية منوبة، 2001/04/28) ونشير إليها أيضا في الفصل

اللاحق، الفقرة 2.1.

<sup>79</sup>انظر الفقرة 2.6، موضع اللغة.

<sup>80</sup> Processus de signification



## 6.1 - عناصر الدلالة في اللسانيات الحديثة وعلاقتها ببيان الجاحظ :

إن الثورة الكبرى التي مثلها تقسيم De Saussure "الدليل" إلى "دال" و"مدلول"، ثم إضافة مفهوم "المرجع" بعد ذلك، أدت إلى نظرية عامة في الدلالة تحظى في يومنا هذا بقبول على المستوى العالمي، بل أصبحت نوعاً من السُّنة لدى معظم اللسانيين.

وكثيراً ما أُعتمدت هذه المصطلحات الحديثة في وصف النظريات القديمة حتى في نظرية البيان الجاحظية نفسها.<sup>81</sup> ولا شك أنها تمثل أدوات وصفية دقيقة تساعد على توضيح بعض الجوانب من النظريات القديمة، ولكن لا بد من الاحتياط في ذلك عندما تكون هذه الآليات الوصفية غريبة في جوهرها عن المنظومات الفكرية التي توصف بها، بل عندما تتناقض خلفياتها مع خلفيات تلك المنظومات الفكرية القديمة، مثلما تبين في المثال المذكور أعلاه المتعلق بمصطلح "خارج اللغة" الحديث الذي يصطدم بمفهوم الجاحظ للغة في علاقتها بالواقع. سنحاول الآن إبراز هذا البعد النظري بين منظومة البيان ونظرية الدلالة الحديثة.

إن مفهوم الدلالة الحديث ينطلق من الفصل بين اللغة وبين العالم خارج اللغة، ثم يربط بينهما بواسطة "المدلول" - أي أن الدال لا يدل على المرجع بطريقة مباشرة ولكن عبر المدلول، الذي يمثل عنصراً مجرداً، يوسّط بين ميدان اللغة والميدان من خارجها. أما مفهوم البيان فيختلف عن هذه النظرية

---

<sup>81</sup> من ذلك مثلاً عبد السلام مسدي في كتابه "التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، حيث يقول إن الجاحظ يركّز "تحليله بأكثر الدقة على اللحمة العضوية بين اللفظ ومسمّاه، أي بين الدال والمدلول..." (ص. 71). انظر كذلك: عبد الله عنبر، "تفاعل اللفظ والمعنى عند العرب في ضوء التماسك النصي" دراسات العلوم الإنسانية، المجلد 22، عدد 3، 1995، ص. 1185-1197، حيث يقول في إطار حديثه عن الجاحظ: "ويعتمد التراسل النصي على وحدة تهيمن على التنامي الداخلي الذي يلزم فيه الدال والمدلول"، ص. 1187؛ وسنرى فيما يلي أن لا مكان لمفهوم "المدلول" في الفكر البياني الجاحظي.

اختلافا جوهريا إذ أنه لا يفصل فصلا واضحا بين اللغة والمرجع خارج اللغة كما قد أشرنا إليه، ويمكن أن نعتبر أن الفكر البياني يفصل عَوْض ذلك بين عالم العقل وعالم الحواس، كما سنراه في الرسم الثاني في الفقرة 4.6.

## 6.2 - عالم العقل وعالم الحواس :

يمكن أن نتبين هذا الفصل بين عالم العقل وعالم الحواس عند الجاحظ

في النص التالي :

"ثم تعبد الإنسان بالتفكر فيها والنظر في أمورها، والاعتبار بما يرى، ووصل بين عقولهم وبين معرفة تلك الحكم الشريفة، وتلك الحاجات اللازمة، بالنظر والتفكير، وبالتنقيب والتنقيب، والتثبت والتوقف، ووصل معارفهم بمواقع حاجاتهم إليها، وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها بالبيان عنها".<sup>82</sup>

نلاحظ في هذا النص أن مرحلة البيان لا تأتي إلا بعد انتهاء مرحلة النظر والتفكير لتحصل على المعاني التي بها الفائدة : "ومدار الأمر على فهم المعاني لا الألفاظ، والحقائق لا العبارات"<sup>83</sup>. ومن ثمة لا دور للبيان في مرحلة بناء الدلالة فالإنسان يتحصّل على "المعارف" في النص المذكور دون أن يحتاج في ذلك إلى البيان وإلى اللغة<sup>84</sup>. ويعني ذلك أن الجاحظ ينطلق هنا من تصور ينفصل فيه نظام اللغة عن الفكر ويُعتبر فيه نظام العقل مستقلا عن اللغة<sup>85</sup>.

<sup>82</sup>الحيوان، ص. 44. انظر كذلك الفصل الثالث، الفقرة 6.1.

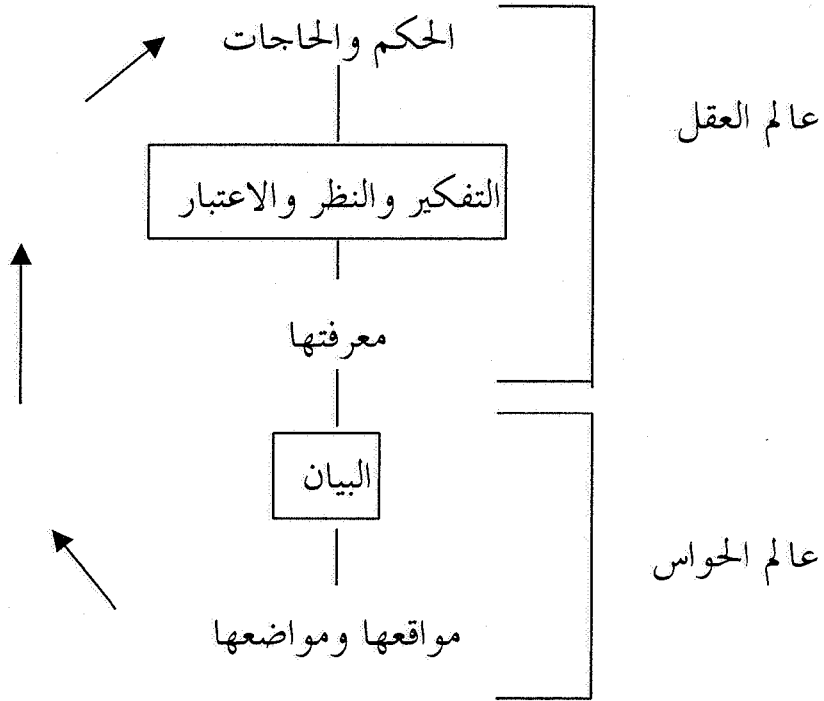
<sup>83</sup>الحيوان 5، 542.

<sup>84</sup>انظر في ذلك مقال :

VAJDA Georges, « La connaissance naturelle de Dieu selon Al-Gahiz critiquée par les Mu'tazilites », *Studia Islamica*, N° 24, 1966, p. 19-33.

<sup>85</sup>إن مسألة العلاقة بين الفكر واللغة مسألة خلاف كبير، أثرت مثلا حول علاقة مقولات أرسطو الفلسفية بمقولات النحو، ويرى Benveniste في (*Problèmes de linguistique générale I*, (Paris, Gallimard, 1966) أن المقولات النحوية لا يمكن أن يكونا مستقلين عن بعضهما، اعتمادا على بيان أن مقولات أرسطو p. 63-74، أن الفكر واللغة لا يمكن أن يكونا مستقلين عن بعضهما، اعتمادا على بيان أن مقولات أرسطو





إن هذا الرسم يبين أهمية عملية الاستدلال العقلي الذي هو شرط لا يُستغنى عنه لحدوث اللغة عند الجاحظ. أما البيان فلا يأتي إلا في المرحلة الثانية بعد مرحلة العقل<sup>86</sup>، وسيلةً لربط العنصر الثاني (المعارف والتشاعر) بالعنصر الثالث (المواقع والموضوع)، لا كدور المدلول في التصور الحديث وسيلةً بين عناصر ملموسة في نظام اللغة (الألفاظ) بالعناصر من خارج اللغة (عناصر في المرجع)، أي أن البيان يربط بين الحكم وموضوعها، وهي ليست من نظام اللغة.

### 3.6 - الدليل الحكمة والدليل اللغوي :

ثم نلاحظ أن الاتجاه في دراسة البيان غير اتجاه الدلالة بمفهومها الحديث. فالدليل الذي ينطلق منه الجاحظ هو ليس الدليل اللغوي لكنه "الدليل الحكمة"، أي دليل العالم على حكمة الخالق. بل الحكمة هي الدليل كما نتبينه من خلال نص مشهور في حكمتي العالم :

<sup>86</sup>وقد أشرنا سابقاً إلى الفصل بين الفكر واللغة الذي يختص به نظرية البيان.

"وجدنا العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين : شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة. واستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل والآخر دليل يستدل، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدلا..."<sup>87</sup>

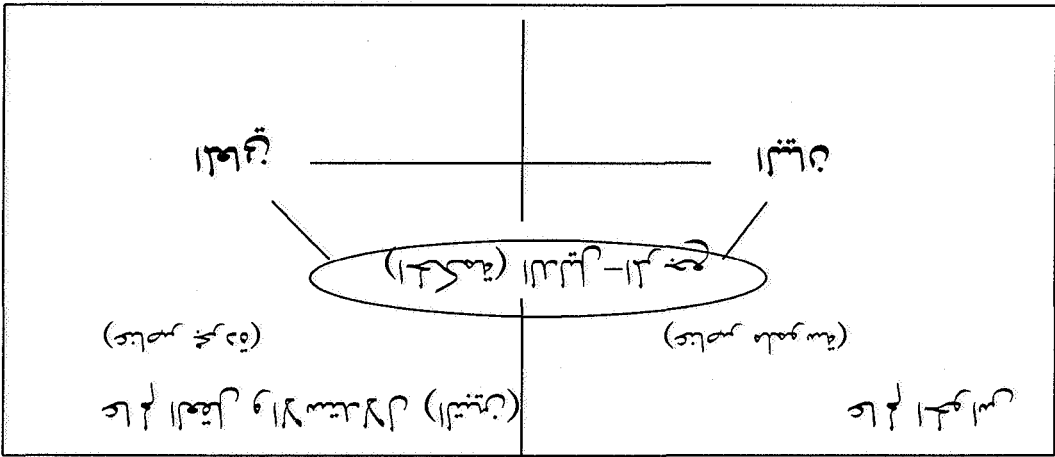
إن الجاحظ ينطلق إذن لا من الدليل اللغوي وإنما من عنصر الدليل الحكمة الذي ينتمي من منظور نظرية الدلالة الحديثة إلى "المرجع". فهذا "المرجع" يمثل عنده الدليل الأصلي الذي يشمل كل الدلائل ويسودها. ولم يذكر الدليل اللغوي إلا بوجه مجمل، دون التمييز بين عناصره المختلفة مثل الدال والمدلول. فهو لا يرتقي إلى منزلة "الدليل"، إذ تقتصر وظيفته في البيان على الخروج بالدليل الحقيقي من عالم العقل غير الملموس إلى عالم الحواس الملموس.

إن الفرق بين الدلالة بمفهومها الحديث وبين البيان لا يتمثل في اختلاف الاتجاه في وصف تكوين الدلالة فقط بل أيضا في كون البيان، على عكس الدلالة بمفهومها الحديث، دائرة. إن البيان ينطلق من الحكمة الدليل وينتهي بنا في نهاية الأمر إلى نفس هذه الحكمة أو كما تقول رجاء بن سلامة : "فالحكمة هي المبتدأ والمنتهى"<sup>88</sup>. فالدليل والحكمة يتكونان دائرة، أما الإنسان المستدل فيترقى في هذه الدائرة من موقع غير المتبين إلى مكانة المتبين الفاهم. فمن هذا الناحية يكون البيان دائرة ديناميكية ومتجددة.

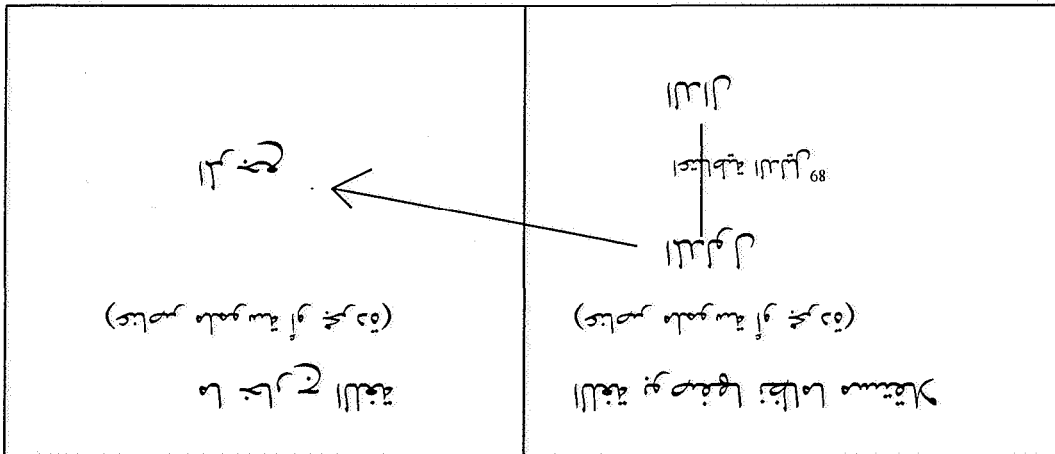
<sup>87</sup> الحيوان، ص. 33، (نحن نبرز).

<sup>88</sup>صمت البيان، المرجع المذكور، ص. 5.

العقل دوراً. إن دور العقل ليس بالسهل بل هو صعب جداً. في اللغة، العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها. العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها. العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها.



العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها.



العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها.

العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها.

العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها.

العقل هو الذي يفسر لنا الأشياء، ولا يحركها.

الإنساني في تكوين الدلالة في البيان يختلف جوهريا عن دوره في الدلالة بالمفهوم الحديث. يرى الجاحظ أن ما يحدث في العقل والتفكير شرط لوجود البيان فالعقل يسيطر بصفة واضحة على مرحلة الحصول على المعاني عن طريق الاستدلال. أما في نظرية الدلالة الحديثة، فالحصول على المعنى يحدث أساسا عن طريق معرفة مستعمل اللغة السابقة بالمواضعة بين الدال والمدلول، وهذا الحصول يحدث اعتمادا على المنطق الداخلي للغة. أما الميكانيزمات الخارجية للغة كتأويل التشبيه أو المجاز المرسل أو الكناية وغيرها<sup>90</sup>، أي الميكانيزمات التي تتطلب نوعا من الاستدلال العقلي، فهي مع ذلك أقل من "التفكير" و"النظر" و"الاعتبار" و"التنقيب" و"التنقيح" و"التثبت" و"التوقف" الذي يتحدث عنها الجاحظ<sup>91</sup>، فهذه الأفعال الأخيرة تمثل عمليات استدلال مركبة معقدة تخرج في التفكير اللساني الحديث عن إطار استعمال اللغة.

إن مجال العقل إذن في مفهوم البيان مهم جدا، يتجاوز أهميته في نظرية الدلالة الحديثة. أما فيما يخص مرحلة الربط بين المعاني و"مواضع الحكم" أو "مواقع الحاجات" في مفهوم البيان، أي مرحلة "تموضّع" المعاني المجردة، فلا يُذكر فيها دورٌ للعقل. إنها مرحلة الخروج من عالم العقل (التجريدي) إلى عالم الملموسات فالعنصر الذي يسمح بهذا الخروج في التصور اللساني الحديث هو الدليل اللغوي (le signe linguistique) الذي يُوحّد في نفسه بين عنصر مجرد "عقلي" : المدلول، وعنصر ملموس : الدال. ولكن في نظرية البيان يضطلع "الدليل-المرجع" بوظيفة الدال والمدلول معا إذ يكون عنصر الربط بين عالم العقل وعالم الحواس. فالبيان يغلق الدائرة ويرجع بنا إلى الحكم والحاجات التي أصبحت الآن ملموسة (مسموعة أو مرئية حسب نوع البيان)

<sup>90</sup> انظر فيما يخص هذه الميكانيزمات الفصل الثاني، الفقرة 3.

<sup>91</sup> انظر النص الذي ذكرناه سابقا في الفقرة 6. 2، الحيوان، ص. 44.

فهي نفس الحكم التي انطلقنا منها. وبما أننا نجد الربط بين عالم التجريد والعالم الحسي في عنصر الدليل-المرجع فلا حاجة إذن في البيان إلى ربط آخر، مثل الربط الذي يمثله الدليل اللغوي المتكوّن من دال ومدلول في التصور الحديث للدلالة. لذلك نجد في نظرية البيان للجاحظ ما يمكن أن يقابل عنصر الدال (نقصد الألفاظ) ولا نجد مفهوما يشبه مفهوم المدلول، أي رصيذا مشتركا من صور عقلية (أو نقول معانيم، <sup>92</sup>sémèmes) بين جميع مستعملي اللغة الواحدة<sup>93</sup>، في نظرية البيان للجاحظ.

## 6. 5 - غياب عنصر المدلول والمنطق الداخلي للغة :

إن المدلول من أهم العناصر التي يتأسس عليها المنطق الداخلي للغة. فالمواضعة بين الدال والمدلول تكون نظاما مستقلا من العلاقات الجاهزة داخل نظام اللغة، يمكن اعتمادها دون اعتبار العالم من خارج اللغة. أما الجاحظ فلم يهتم بعنصر المدلول مما يؤدي إلى ترجيح المنطق الخارجي للغة لتفسير الدلالة. فالدور الكبير الذي يضطلع به العقل كما رأينا يؤكد ذلك، فالاستدلال العقلي لا يقع في مجال المنطق الداخلي للغة ولكنه ينتمي إلى مجال المنطق الخارجي للغة بل يتجاوزه ويخرج عن مجال اللغة في أغلب الأحيان حسب النظريات اللسانية الحديثة.<sup>94</sup>

إن الجاحظ لا يهتم إذن بهذا الرصيد من العلاقات المجردة بين الدوال والمداليل المنتمية إلى المنطق الداخلي للغة. وقد رأينا أنه لا يحتاج لهذا العنصر

---

<sup>92</sup> بالمفهوم الذي قدمناه في الفصل الثاني، انظر مثلا الفقرة 3. 1. أي المعينم هو مجموعة المعانم الممكنة في كلمة ما.

<sup>93</sup> ما يسمى بـ *communauté linguistique*

<sup>94</sup> إلا أنه توجد مقاربات حديثة (الدراسات العرفانية) تهتم بدور الفكر والذهن في تحليل المفوضات (les études cognitives).





ومن ثمة لا يمكن أن تُعتبر اللغة نظاما مستقلا عن مرجعها، يتكون من قوالب معنوية هي المداليل التي تختلف اختلافا جوهريا عن الألفاظ الدوال. فمفهوم المدلول هذا لا يقابل مفهوم المعنى الجاحظي إذ أن المدلول ليس باستنتاجات عقلية يستنتجها المستدلّ كل ما يستعمل اللغة وإنما هو رصيد ثابت أو قاموس تصوّرات مجردة حاضرة يستحضره فقط عند ذكر الدال معتمدا في ذلك المنطق الداخلي للغة.

## 7 - خاتمة الفصل الرابع :

بعدها نظرنا في الفصل الثالث في مفهوم المعنى بوصفه مرجعا ثابتا ونقطة انطلاق، ركّزنا في هذا الفصل اهتمامنا على بيان اللغة الذي يمثّل آلة موضوعية تكشف عن المعاني. ومن ثمة رأينا أن ثبوت المعاني ورجوعها إلى وجود سابق مطلق مستقل عن الإنسان قد أثر في مفهوم اللغة وأعطاه طابعا ثابتا خارج الإنسان، وأن اللغة بالتالي تنفصل عن ذات مستعملها من المنظور الآني لأنها آلة وترجمان، ومن المنظور الزماني لأنها لا تخضع إلى تغير الإنسان وتاريخه. وذكرنا بعض انعكاسات هذا المفهوم على مستوى تصور الخطاب، وذلك خاصة فيما يتعلق بمفهوم الحجاج.

فرأينا أن تقييم الحجاج وتقييم صحة النتائج يتعلق بالمعاني الثابتة دون اللفظ وأن الأنموذج الحجاجي المطلق الذي يتمثل في كتاب القرآن، يدعم ويؤيد هذا المنطلق النظري - تصور اللغة خارجة عن الإنسان - ويمنع إلى حد ما مقارنة الحجاج ممارسة لغوية نسبية.

أما الموضوع الثاني الذي حاولنا أن نتعمق فيه في هذا الفصل فهو متعلق بالتصورات النظرية التي تنجر عن مفهوم اللغة بوصفها آلة مفصولة عن ذات الإنسان. فمن حيث هي خارجة عن الإنسان، تلتحق بالعالم وتنصهر فيما يعتبر في اللسانيات الحديثة "مرجعاً" لها. فتتأثر العلاقات بين مختلف العناصر الدلالية، ولا مكان للدليل اللغوي الذي يمثل وسيطاً بين عالم اللغة (المداليل وعلاقتها بعضها ببعض) وبين عالم الموجودات، في نظام الجاحظ الذي يهيمن عليه العقل والاستدلال والمنطق الخارجي للغة، والذي تُهمل فيه بعض الخصائص التي تتصف بها اللغة في الأنموذج اللساني الحديث للدلالة، وخاصة منها مفهوم المدلول الراجع إلى ميدان المعجم وإلى المنطق الداخلي للغة<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 2.

## الفصل الخامس :

# أنواع البيان وبيان النصبية

"وجعل البيان على أربعة أقسام : لفظ، وخط، وعقد، وإشارة، وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، واقتياده كل من فكر فيه إلى معرفة ما استُخزن من البرهان، وحُشي من الدلالة وأودع من عجيب الحكمة".

(الحيوان 1: 33-34)

"وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تزيد ولا تنقص، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبية"

(البيان 1، 56)

## 1 - مقدمة :

لقد اخترنا في هذا الفصل أن ننظر في تقسيم الجاحظ البيان إلى أنواع. ولا شك أن دراسة هذه الأنواع المختلفة، والبحث عن وظائفها ومكانة كل منها في الثقافة العربية القديمة مسألة في غاية الأهمية، إلا أننا في إطار هذا البحث لا نريد أن نهتم بهذه الأنواع في حد ذاتها بقدر ما نهتم بطريقة التقسيم والمقاييس التي اعتمدها الجاحظ في التقسيم، أو نقول بالأحرى : المقاييس التي لم يعتمدها، وسوف نحاول من خلال ذلك إثبات وتطوير ما قد كشفناه في الفصول السابقة عن أسس مفهومه للبيان ومن ثمة فهم نظرة الجاحظ إلى اللغة.

وسنركز في هذا الفصل على عنصر المواضعة (la convention) في بيان الجاحظ، فسنبحث عنه في تقسيم أبي عثمان للبيان وفي إلحاقه النصبه بأنواع البيان الأربعة الأخرى، وكذلك في مفهوم النصبه في حد ذاته - وسنرى أن علاقة النصبه بعنصر المواضعة علاقة خاصة.

ولا بد أن نشير إلى أننا لا نتحدث عن المواضعة في إطار إشكالية أصل اللغة بين التوقيف والمواضعة، بل نهتم بالمواضعة بين الدال والمدلول التي يتأسس عليها الدليل اللغوي بالمفهوم الحديث.

وسوف نحاول أن نبرز انعكاسات تصور الجاحظ لهذه المواضعة - أو نقول : لعدم تصوره لها - على المفاهيم الأخرى المتعلقة بالدلالة، مثل المدلول ومثل مفهوم نظام اللغة القائم بذاته، كما نبين دور اللغة بوصفها موضعا في الحجاج من أجل دلالة الدليل الذي لا يستدل : أي من أجل تفسير مفهوم النصبه.

## 2 - ما هي مقاييس تقسيم البيان ؟

إن حد البيان المعروف الذي قد رأيناه في الفصول السابقة والذي يقدمه الجاحظ على أنه "اسم جامع لكل ما كشف لك قناع المعنى"<sup>1</sup> أو بأنه "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"<sup>2</sup> تحديد في منتهى البساطة والدقة معا. إلا أننا، عندما نتقل من هذا المفهوم الفلسفي المجرد ("ما كشف لك قناع المعنى"/"الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي") إلى المجال الملموس التطبيقي حيث يصبح البيان ينقسم إلى لفظ وإشارة وعقد وخط ونصبة، فقد يزداد الأمر تعقيدا وصعوبة ويمكن أن يثير لدينا هذا التقسيم بعض الاستفهامات والتساؤلات، خاصة فيما يتعلق بمستويات التقسيم ومقاييسه.

### 2.1 - تقسيم البيان إلى أقسام كبرى :

إن الجاحظ يؤكد على أن هذه الأنواع الخمسة المذكورة أعلاه تمثل كامل البيان كما نفهمه من عبارته "لا تزيد ولا تنقص"<sup>3</sup>، وهو يذكر هذه الأنواع بأكملها في كتاب البيان والتبيين وفي كتاب الحيوان، دون اختلاف سوى اختلاف الترتيب، أي أنه يقدم في "الحيوان" أنواع يؤخرها في "البيان والتبيين" والعكس، وسوف ننظر في أسباب ذلك بعد حين. أما الآن فنريد أن ندرس التقسيم الأصلي لهذه الأنواع إلى أقسام كبرى.

<sup>1</sup>البيان 1، 76.

<sup>2</sup>البيان 1، 75.

<sup>3</sup>البيان، 1، 76.

## • بيان اللفظ والبيان من غير لفظ

إذا قارنا تعداد أنواع البيان في كتاب البيان والتبيين وفي كتاب الحيوان لاحظنا أن عمرو بن بحر يتحدث في الكتاب الأول عن أصناف البيان "من لفظ وغير لفظ"<sup>4</sup> أي أنه يقسم أنواع البيان هنا إلى مجموعتين: اللفظ من ناحية وسائر الأنواع من ناحية أخرى، مما يبين هيمنة بيان اللسان على مفهوم البيان عامة.<sup>5</sup>

إن التقسيم إلى اللفظ وغير اللفظ في كتاب البيان والتبيين يمثل إذن تقسيماً أولياً للبيان. ومما نلاحظ في هذا التقسيم أن الخط مفصول عن اللفظ من ناحية الترتيب إذ أنه يأتي بعد العقد وقبل النصب، ولا يتبع اللفظ مباشرة كما في كتاب الحيوان الذي لم يذكر فيه التقسيم إلى اللفظ أو غير اللفظ. فعوض ذلك يركّز صاحبنا في "الحيوان" أكثر على الفرق بين بيان الدليل المستدل وبيان الدليل غير المستدل. ذلك أنه يتحدث - في كتاب الحيوان - عن أربعة أقسام فقط ثم يتحدث عن "بيان الدليل الذي لا يستدل"<sup>6</sup> وقد رأينا في الفصل السابق النص المشهور عن حكمتي العالم<sup>7</sup> الذي يقدم فيه هذين النوعين من الدليل. فالجاحظ يرى أن كل مخلوق يدل على الخالق لأننا يمكن أن نرى فيه حكمته العظيمة مهما كان هذا المخلوق صغيراً أو ضئيلاً في الظاهر.<sup>8</sup> أما الإنسان فهو وحده قادر على الاستدلال بواسطة عقله مما يميزه عن سائر المخلوقات. فتقسيم العالم إلى حكمتين فكرة فلسفية أساسية عند

<sup>4</sup> البيان 1، 76.

<sup>5</sup> كما قد لاحظنا أيضاً في الفصل الرابع عند اعتماده مصطلحي "القائل" و"السامع" بالرغم من حديثه عن

تعدد البيان وتنوعه، انظر الفقرة 4.1.

<sup>6</sup> الحيوان 1، 34.

<sup>7</sup> انظر الفقرة 6.3.

<sup>8</sup> انظر كذلك الفصل التاسع، الفقرة 4.3.

المجاطظ ولا غرابة إن كانت قد أثرت في كتاب الحيوان أيضا في تقسيمه  
البيان إلى نوعين أساسيين : بيان الدليل الذي يستدل وبيان الدليل الذي لا  
يستدل.

### • أنواع البيان بين "البيان" و"الحيوان"

إننا إذن إزاء طريقتين في التقسيم الأولي : إما إلى لفظ وغير لفظ وإما  
إلى بيان الدليل الذي يستدل وبيان الدليل الذي لا يستدل. والسبب الأول  
الذي يمكن أن نفسر به هذا الاختلاف في التقسيم الأولي بين كتاب الحيوان  
وكتاب البيان والتبيين هو أن المجاطظ قد اهتم في كتاب البيان والتبيين ببيان  
اللسان بالدرجة الأولى أما في كتاب الحيوان فهو يريد أن يتحدث عن الدليل  
الذي لا يستدل وهو دليل العالم - دليل النصبية الذي سوف نراه بعد حين -  
ويريد أن يغلط الدائرة البيانية ويبين كمال حكمة الله المبين باللغة - أي  
بالقرآن - وكذلك بخلقه بما فيه من مخلوقات غير عاقلة.<sup>9</sup>

يمكن أن نرى في هذا الاختلاف نوعا من التردد والحيرة فيما يخص  
ترتيب هذه الأنواع وعلاقتها بعضها ببعض، كما تشير إليه الملاحظة التي يختم  
بها أبو عثمان عمر بن بحر تفسيره لما هي النصبية في كتاب الحيوان :

"فمن جعل أقسام البيان خمسة، فقد ذهب أيضا مذهبا له جواز في  
اللغة وشاهد في العقل."<sup>10</sup>

<sup>9</sup> ومن يرى في كتاب الحيوان كتابا "في النصبية" على خلاف كتاب البيان والتبيين الذي هو كتاب في بيان  
اللسان، Joseph Dichy (محاضراته في جامعة ليون 2) ورجاء بن سلامة ("فالحيوان في رأينا كتاب في النصبية  
كما أن البيان والتبيين كتاب في الأنظمة العلامية الأخرى وخاصة اللفظ والإشارة"، صمت البيان، المرجع

المذكور، ص. 21)

<sup>10</sup> الحيوان، 1، 35.



فهي من أحسن الدلائل على تردد الجاحظ في تقسيم أنواع البيان بين كتاب الحيوان وكتاب البيان والتبيين، ونعتقد أن هذا التردد متعمد إلى حد ما لأن أي تقسيم نهائي لا يناسب نظام البيان الذي لا بد أن يبقى نظاما متحركا ودائرة ديناميكية ننظر إليها في بعض الأحيان على أنها مفتوحة ثم نراها منغلقة مكتملة في أحيان أخرى فسيطرة الإنسان عليها سيطرة نسبية فقط<sup>11</sup>، لذلك لا يمكن أن يُصدر فيها حكما نهائيا. ثم لا بد ألا ننسى في هذا الإطار أنه من خصائص فكر الجاحظ أن يسعى إلى الشمول والإحاطة أكثر منه إلى تجنب التناقض، وأن يهدف إلى استمرارية إعمال العقل والنظر أكثر منه إلى إيجاد نتائج علمية نهائية.<sup>12</sup>

## 2.2 - أنواع البيان ومسألة المواضع :

إن الجاحظ إذن في سعيه إلى الإحاطة والشمول لم يضع مقاييس واضحة في التقسيم الأول لأنواع البيان فما أثر ذلك في مفهومه للغة التي هي جزء من البيان؟ وتساءل كذلك: ما عسى أن يكون مقابلها [أي مقابل اللغة] في هذا التقسيم؟ أهو اللفظ، ولكن ماذا عن الخط؟ أهو اللفظ والخط فماذا إذن عن الإشارة التي تأتي في كثير من الأحيان مصاحبة للغة موضحة لها، مثلا عندما نفهم خاص الخاص بالإشارة<sup>13</sup>...

<sup>11</sup> انظر الفصل الرابع، الفقرة 2.2.

<sup>12</sup> فيما يخص هذا الموضوع انظر مثلا محاضرة حمادي صمود في "الشعر في كتاب الحيوان للجاحظ" (كلية منوبة، 2001/04/28) الذي يبين فيها أن التناقض من مكونات فكر الجاحظ، مشيرا إلى اعتماده الشعر مصدرا أساسيا في كتاب الحيوان، مع الدعوة الملحة إلى ثقافة الكتاب والنشر.

<sup>13</sup> وكذلك خاص الخاص لا اسم له إلا أن تجعل الإشارة المقرونة باللفظ اسما. "رسائل الجاحظ، دار الحداثة، بيروت 1988، ص. 188؛ "ولو لا الإشارة لما فهموا عنك خاص الخاص"، الحيوان، 1، 50.

لقد قيل إن أنواع البيان تمثل "أنظمة علامية"<sup>14</sup>. إلا أننا لا يمكن أن نفهم من ذلك أنها "لغات" تقوم على مواضعة (convention) العلاقات بين الدال والمدلول. وإن لم ننكر أن لكل من الأنواع الأربعة الأولى نوعاً من المواضعة في عملية التواصل بين الناس<sup>15</sup>، إلا أننا نريد أن نتساءل عن مدى وعي الجاحظ بهذه المواضعة أو على الأقل عن مدى اهتمامه بها.

وفي إطار هذا التساؤل نتبع هنا التقسيم إلى بيان الدليل المستدل - أي بيان الإنسان - وبيان الدليل غير المستدل، أي بيان النصبة الذي سنراه بعد حين. فنتساءل أولاً عن علاقة أنواع البيان الأربعة الأولى بعضها ببعض ثم عن علاقة النصبة بها جميعاً، إذ أنه من الواضح أن بيان النصبة يختلف اختلافاً جوهرياً عن سائر الأصناف وإن بذل الجاحظ جهداً كبيراً في إلحاق النصبة بأنواع البيان الأخرى وفي جمعها في حكمة الكون.

إنّ تساؤلنا الأول يتعلّق إذن بالحدود بين أصناف البيان الأربعة الأولى أي بين اللفظ والخط والإشارة والعقد. فإن كانت كلها تمثل دلالات ظاهرة على معان خفية، فما عسى أن يكون المقياس لوضع الحدود بين هذه الأنواع، نعني مقياساً يبرر التقسيم ويضمن عدم التداخل بين نوع وآخر؟

### ● مسألة اللفظ والخط :

إن الإشكالية الأولى والأهم التي نلاحظها في هذا التقسيم تتمثل في اعتبار الجاحظ اللفظ والخط نوعين للبيان متساويين في القيمة ومستقلين بعضهما عن بعضه إلى حد ما، وإلا فكيف يمكن له أن يضع النوعين جنباً

<sup>14</sup> رجاء بن سلامة، صمت البيان، المرجع المذكور، ص. 21.

<sup>15</sup> ادون النصبة التي سندرسها في هذا الفصل على حدة (الفقرة 3)

لجنب دون إشارة - على الأقل في هذا الموضوع من الكتاب - إلى أية علاقة بينهما؟

إنّ الكتابة تطورت انطلاقاً من مواضعة معينة بين حروف وأصوات. وإن كانت في شكلها المتطور تمثل نظاماً مستقلاً لا يقابل اللغة المنطوقة بطريقة مباشرة<sup>16</sup>، فإنها تبقى مع ذلك من نواحٍ عديدة مربوطة بمواضعة المنطوق، أي أن العلاقة بين مواضعة المكتوب ومواضعة المنطوق أقرب من علاقة المكتوب بمواضعة لغة الإشارة مثلاً. ثم لا تكفي المواضعة بين علامات الكتابة ومعانيها وحدها لفهم النص المكتوب إذ أننا نحتاج كذلك إلى معرفة مواضعة اللغة العامة (مما يقابل هنا مواضعة اللفظ) بين الدوال والمداليل. ولذلك يمكن أن نقول إننا مع الكتابة إزاء مواضعة من المستوى الثاني تضاف إلى مواضعة اللغة الأصلية.

أما الجاحظ فهو لا يميز بين هذين المستويين، ولا يشير إلى أي علاقة خاصة بين اللفظ والخط ضمن أنواع البيان المختلفة. وحتى لو أردنا أن نؤوّل تتابع اللفظ والخط من ناحية الترتيب المذكور في كتاب الحيوان<sup>17</sup> نوعاً من الاعتراف بالقرابة بينهما فإن ترتيب أنواع البيان في النص من كتاب البيان والتبيين ينفي ذلك: إن اللفظ ورد كالنوع الأول والخط كالنوع الرابع من أنواع البيان...

ولا نقصد هنا أن الجاحظ لم يفهم وظيفة الكتابة ودور مواضعة اللغة في القراءة، ذلك أنه يرى مثلاً علاقة بين إتقان اللغة الشفوية والمكتوبة:

---

<sup>16</sup> انظر فيما يتعلق بمسألة شفرة المنطوق والمكتوب مقال Joseph Dichy حيث يؤكد على أن الكتابة ليست

رسماً للصوت:

« Deux grands mythes scientifiques relatifs au système d'écriture de l'arabe », *L'Arabisant*, n° 32-33, 1997, p. 67-86.

<sup>17</sup> الحيوان 1، 33.

"قالوا : القلم أحد اللسانين وقالوا : كل من عرف النعمة في بيان

اللسان كان بفضل النعمة في بيان القلم أعرف."<sup>18</sup>

ويرى أيضا شبهًا بين الكلمات المنطوقة والكلمات المكتوبة :

"ولا بين الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المقطع في الهواء،

وبين الحروف المجموعة المصورة من السواد في القرطاس فرق"<sup>19</sup>

إنه يشير بذلك إلى أن فهم الكلمة المكتوبة لا يختلف جوهريا عن فهم

الكلمة المنطوقة إذ أننا في كلتا الحالتين نحتاج إلى مواضعة اللغة، إلا أنه يضع

الخط بالرغم من ذلك نوعا مستقلا من البيان. ولعل أحد الأسباب لذلك

هو حرصه على مدح الكتاب والرفع من شأنه ودعم أهمية الانتقال من

المشافهة إلى الكتابة، فالخط رمز للكتاب، كما يقول :

"ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق، وكلها خطوط، وكلها

كتاب، أو في معنى الخط والكتاب"<sup>20</sup>.

وما نفهم من عدم إشارته إلى قرب اللفظ والخط هو أنه لم يهتم في

تقسيمه البيان إلى أنواع بعنصر المواضعة.

#### ● بيان الإشارة :

نريد هنا، إضافة إلى إشكالية مواضعة الكتابة والمشافهة، أن نشير فقط

إلى إشكاليتين أخريين تتعلقان بأنواع البيان. منها البيان بالإشارة الذي يتمثل

في

<sup>18</sup> الحيوان 1، 42.

<sup>19</sup> الحيوان 1، 70.

<sup>20</sup>الصفحة نفسها.

"رفع الحواجب، وكسر الأجناف، وليّ الشفاه، وتحريك الأعناق،  
وقبض جلدة الوجه، وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل تجاه  
عين الناظر..."<sup>21</sup>

والإشارة قد ترافق اللفظ وتساعد، وقد تقوم مقامه. ولكن إلى أي  
مدى يمكن أن نرى في الإشارة "لغة" مستقلة لها مواضعها الخاصة؟<sup>22</sup> طبعا،  
توجد مواضع في بعض الإشارات سواء كانت إشارات "تساعد" اللفظ أو  
إشارات تقوم مقامه. ولكن لغة الجسد تشتمل كذلك على ما يسمى اليوم  
بالتمثيل المسرحي، وهذا التمثيل هو الآخر يمكن أن يساعد الكلام أو أن يقوم  
مقامه. ولكن هل يمكن أن نعتبر التمثيل لغةً بالمفهوم الحديث؟ إنّه في أكثر  
الأحيان لا يتأسس على أي مواضع ولا يحتاج إليها. فكيف نضع حدودا بين  
التمثيل "الصرف" كالتمثيل في المسرح مثلا وبين مصاحبة الخطيب خطابه  
ببعض الإشارات والحركات والنظرات؟ كالخطيب الذي يتحدث عن إنسان  
مخيف فيمثله بعينه وقسمات وجهه أو يقلّد صوته. إنّ الإشارة إذن ليست  
مثالا جيّدا للغة التي تقوم على المواضع مثل اللغة الطبيعية (la langue  
naturelle) أو مثل لغة الرياضيات أو لغة الصم أو لغة الكومبيوتر. فوضعها  
قسما مستقلا من أقسام البيان يثبت عدم أهمية عنصر المواضع في البيان في  
عيني الجاحظ.

#### ● العقد :

وعلينا أخيرا أن نذكر العقد، هذه الطريقة في الحساب بواسطة أصابع  
اليد التي كان معاصرو الجاحظ يستعملونها<sup>23</sup>. يقول الجاحظ<sup>24</sup> إنّ العقد "هو

<sup>21</sup>الحيوان 1، 48.

<sup>22</sup> نفكر مثلا في لغة الصم.

<sup>23</sup>انظر في ذلك أيضا : إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984، ص.

الحساب دون اللفظ والخط"، ويشير إلى أن العقد يتم باليد<sup>25</sup>. ويشير إدريس بلمليح إلى أننا نعلم من خلال مصادر أخرى أن العقد "نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين"<sup>26</sup>

يمكن أن نعتبر العقد لغةً بالمفهوم الحديث أي أنه لغة مستقلة مثل لغة الرياضيات، له مواضع تختلف اختلافاً جوهرياً عن مواضع اللغة الطبيعية ولكن الجاحظ يحتج للعقد اعتماداً على قيمة الحساب عامة، بل يربطه بقيمة الحساب في الآخرة، يقول في إطار حديثه عن فضل العقد :

"والحساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة، ولو لا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة."<sup>27</sup>

ومن ثمة نفهم أن الجاحظ لم يكن مهتماً بالمواضع الخاصة لحساب الأصابع عندما وضعه قسماً مستقلاً من أقسام البيان، وإنما بالوسيلة التي يختلف بها العقد عن سائر وسائل البيان التي تتميز بعضها عن بعض باختلاف الآلة المعتمدة، لا باختلاف المواضع.

## 2. 3 - مقياس الآلة في تقسيم البيان :

فاختلاف الآلة إذن هو في الحقيقة المقياس الوحيد الذي ينطبق على جميع أنواع البيان<sup>28</sup>، أي أن كل واحد منها "آلة" مختلفة تكشف عن المعنى.

<sup>24</sup>البيان، 1، 80.

<sup>25</sup>يقول في حديثه عن فضل اليد : "ثم حظها [أي حظ اليد] في العقد"، الحيوان 1، 49.

<sup>26</sup>المرجع المذكور، الصفحات نفسها.

<sup>27</sup>البيان، 1، 80.

<sup>28</sup>مع الملاحظ أن النصبية ليست آلة مثل الأنواع الأربعة الأولى، إلا أننا سنرى أن النصبية، وإن لم تكن "آلة" يستعملها الإنسان في بيانه فهي آلة الكون الذي يستعملها الخالق للبيان عن حكمته ونفسه...

ولذلك نستنتج أنّ مقياس نوعية الآلة المادية التي تكشف عن المعنى هو المقياس الأساسي الذي فكّر فيه الجاحظ عندما حدّد أنواع البيان، فهي إما اللسان وإما القلم وإما الجسد وإما الأصابع وإما الحال المجرّدة<sup>29</sup>.

إن أهمية الآلة ترجع في نظرنا إلى أهمية "مادّية" الدليل. وذلك بين في اهتمام الجاحظ البالغ بالحواس التي يتلقّى المتلقّي بواسطتها الرسالة. يعلّق في نصوص عديدة على الاختلاف بين النظر والسمع مثلاً، أو يقارن بين فوائد النص المكتوب والنص المنطوق: "الكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كل زمان"<sup>30</sup> أما البيان باللفظ واللسان ف"لا يعدو سامعه ولا يتجاوزه إلى غيره" ثم يرى أنّ

"استعمال القلم أجدر أن يحضّ الذهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام"<sup>31</sup>.

إن للحواس دوراً هاماً في البيان، وإن لم يكن اختلاف الحواس مقياساً كافياً للتفريق بين أنواع البيان: فالخط والإشارة مثلاً تعتمد كلاهما النظر، كما هو الأمر بالنسبة إلى بيان النصب في أكثر الأمثلة التي يأتي بها الجاحظ. ومن ثمة نفهم أنّ المقياس الأساسي لتقسيم أنواع البيان لا يمكن أن يكون إلا اختلاف هذه المادة، أي اختلاف الآلة فلا غرابة في ذلك لأنّ البيان نفسه "آلة"...

وما يمكن أن نوّكّد عليه إذن هو أنّ الجاحظ لم يُرتّب أنواع البيان ترتيباً منطقيّاً كما سيفعله ابن وهب الكاتب بعده<sup>32</sup>، ولم يقسّمها إلى أقسام

<sup>29</sup> مع الملاحظ بطبيعة الحال أنّ الأصابع جزء من الجسد إلا أنّ طريقة استعمالها في العقد تختلف اختلافاً كافياً عن سائر الإشارات إضافة إلى وجود مواضع معينة للعقد.

<sup>30</sup> البيان، 1، 80.

<sup>31</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كبرى ثابتة - قد بينا ترده في ذلك بين كتاب البيان والتبيين وكتاب الحيوان -، وما يهمننا هنا بصفة خاصة هو أنه لم يهتمّ بالمواضعة وبأنواعها. وتذكر هنا ما بيناه في الفصل الرابع<sup>33</sup> أي أن عنصر المدلول القائم على المواضعة لا يدخل إلى نظام البيان.

## 2. 4 - غياب المواضعة وغياب المدلول :

إن تقسيم البيان إلى أنواع يعتمد إذن أساسا على اختلاف مادة الدليل الظاهرة، هذه "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"<sup>34</sup> التي هي البيان. وكان "الدال"<sup>35</sup> الظاهر هو كل شيء أما المدلول فلا يُذكر في النظام البياني. ذلك أننا نحتاج إلى وعي بالمواضعة كي نصل إلى وعي بالمدلول الذي لا وجود له إن لم توجد المواضعة. فقد بينا العلاقة المتينة بين عنصر المدلول ومفهوم المواضعة والمنطق الداخلي للغة. ذلك أن المواضعة مواضعة المدليل، أما المدلول فهو بمثابة دلالة الكلمة المعجمية، لا دلالة المصطلح، إذ أن هذا الأخير يتعلق بالمرجع بطريقة مباشرة ومن ثمة بالمنطق الخارجي للغة. فالمواضعة ترجع من هذا المنظور إلى المنطق الداخلي للغة.

---

<sup>32</sup> على خلاف الجاحظ يصنف ابن وهب الكاتب (البرهان في وجوه البيان، ت. أحمد مطلوب وخديجة الحديثة، بغداد، جامعة بغداد، 335 هـ) أنواع البيان حسب ما يمكن أن نرى فيه نوع من الترتيب المنطقي إلى :

(1) بيان الأشياء بذواتها

(2) بيان الاعتقاد

(3) بيان العبارة

(4) بيان الكتابة

<sup>33</sup> انظر الفصل الرابع، الفقرة 2.6.

<sup>34</sup> البيان، 1، 75.

<sup>35</sup> نقصد هنا المصطلح الحديث اللساني.



فعبوس الاعتماد على عنصرو المواضعة الذي لم يلعب دورا في تنظير الجاحظ لظاهرة الدلالة نرى أن الجاحظ يقسم التواصل إلى العناصر "الظاهرة" من ناحية، هي مادة الدليل الحسية، وإلى العناصر "الخفية" من ناحية أخرى، هي المعاني التي تقابل في نظرية الدلالة الحديثة كلا من المدلول والدلالة وأحيانا حتى المرجع المراد. فالعنى عند الجاحظ إذن مفهوم شامل لكل ما هو في العقل، أي أنه لا يفرق بين ما هو فكرة فرد ما استنتجها مما يحيط به من "الدلائل-الحكم" وبين ما هو رجوع أي إنسان كان إلى نفس المدلول عند سمع لفظ ما معرفته بالمواضعة اللغوية.

### 3 - مفهوم النصبة أو البيان بلا مواضعة :

أما قسم البيان الذي يمثل أوضح برهان على إهمال المواضعة بل على تجاوزها المتعمد المقصود فهو قسم النصبة، ذلك البيان للدليل الذي لا يستدل، فالنصبة مفهوم يرجع أساسا إلى الجاحظ، وإن كان هناك من يرى أنه أخذه عن غيره<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> يوجد من يرجع "النصبة" إلى المقولة السادسة لأرسطو، مثل ابن المدبر في الرسالة العذراء حيث يقول : "والدال على المعاني أربع أصناف : لفظ وإشارة وعقد وخط. وذكر أرسطاطاليس خامسا وهي التي تسمى النصبة، وهي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف الأربعة الناطقة بغير اللفظ والمشيئة إليه بغير يد" (الرسالة العذراء، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1931، ص. 40) ونفهم من تعليقه أنه يعرف الجاحظ فبالعبارة "الحال [...] الناطقة بغير اللفظ والمشيئة بغير اليد" مأخوذ من كتاب البيان والتبيين للجاحظ، الجزء الأول، ص. 81، إلا أنه يرجع مع ذلك مفهوم النصبة إلى أرسطو. ونحن شخصا غير مقتنعين بأن مفهوم النصبة ترجع إلى المقولات أرسطوية. ذلك أن النصبة، كما سنرى، مفهوم شامل لدلالة الكون على الخالق، ثم نجد مع ذلك في ترجمات المقولات العربية القديمة (انظر : GEORR Khalil, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, Institut Français de Damas, 1948) كلمة "موضوع" للكلمة اليونانية :

إنَّ النِّسْبَةَ هي ذاتها اللغة بلا علامة توَسِّط بين المرجع ودلالته، فهي إذن لغة لا تحتاج إلى أي مواضعة! ولقد رأينا إهمال المواضعة بالنسبة إلى الأنواع الأربعة الأولى، أما في النسبة فنرى رفضا صريحا لهذه المواضعة وتجاوزها إلى الربط المباشر<sup>37</sup>، بل إلى الاتحاد، بين الدليل والمعنى أو على حد تعبير اللسانيين المحدثين: بين المرجع والبدال.

### 3. 1 - النسبة شهادة وبرهان :

ما هي إذن هذه النسبة التي ما زالت تحير الدارسين العرب والمستشرقين إلى يومنا هذا؟ لتتوقف قليلا عند تفسير الجاحظ لبيان الدليل الذي لا يستدل :

"وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، واقتياده كل من فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، وحشي من الدلالة وأودع من عجيب الحكمة. فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومُعَرِّبة من جهة صحّة الشهادة،

---

poté ، أي المقولة السابعة، حتى لو كانت بالفرنسية تُرجمت "Posture" مما يقابل تقريبا "النسبة". وإضافة إلى ذلك رأينا في مقال Benveniste ( ) *Problèmes de linguistiques générales I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63-74 عن أصل المقولات، على نقد هذا المقال من قبل Derrida ( ) *Marge de la philosophie*, Paris, 1972, p. 209-246 (Minuit)، أن لمقولات أرسطو في جملتها علاقة باللغة - وخاصة باللغة اليونانية - أما النسبة فهي تتجاوز اللغة إلى الدلالة المباشرة بدون وسيط كما سنرى في هذا الفصل.

فيما يتعلق باختلاف بين موقف Benveniste وموقف Derrida انظر: حمادي صمود، "الفكر واللغة"، علامات، ع. 10، ديسمبر 1993، ص. 7-28

<sup>37</sup> يتحدث حمادي صمود عن "تصوّر معقول للكون والوجود تتصل فيه الجواهر بالجواهر بلا وسائط وفي غياب الأشكال والصور أو يعيش فيه الإنسان منعزلا مكتفيا في غنى عن أدوات الكشف والبيان المفهمة لضروب الحاجات التي تقتضيها منزلته البشرية"، في نظرية الأدب عند العرب، ص. 23

على أن الذي فيها من التدبير والحكمة، مُخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه<sup>38</sup>

نريد أن نبتدئ بالتركيز على كلمتين من هذا النص نرى أنهما تكشفان لنا عن جوانب هامة من مفهوم النصبية، وهما كلمتا "البرهان" و"الشهادة". إن البرهان من الدلائل التي تبرر بها النتائج في عملية حجائية أو استدلالية ما، وذلك عادةً لعلاقة سببية بينه وبين نتيجة الحجاج أو الاستدلال، وهو يتميز بأنه [أي البرهان] أكثر الدلائل يقيناً.

أما الشهادة فهي أيضاً دليل أو حجة لحقيقة ما، ولها درجة كبيرة من اليقين. يفسر ابن منظور الشهادة بأنها "خبر قاطع"<sup>39</sup> بمثابة البرهان<sup>40</sup> بالمفهوم الحديث. وأنها تعني أيضاً "الإخبار بما شاهده"<sup>41</sup>، ف"الشهيد هو الحاضر"<sup>42</sup>.

إن معنى الشهادة المعجمي - ونحن نعلم أن ابن منظور شرح دلالات الألفاظ بحسب المعاني التي كانت عليها في زمن التأسيس، لا في زمنه - يتضمن إذن معنى البرهان ومعنى الحضور، أي "تدل" على التزامن بين الشاهد والمشهود وعلى تواجدهما في نفس المكان. فالنصبية إذن استدلال يقين أو "برهان" يقوم على "الشهادة"، أي على تزامن "الدليل" و"المدلول عليه" في نفس المكان والزمان. وسنحاول فيما بعد أن نبين كيف يمكن أن يؤدي هذا التواجد إلى إدماج عنصر الاستدلال العقلي للمستدل في الدال.

<sup>38</sup> الحيوان، 1، 34، (نحن نبرز).

<sup>39</sup> ابن منظور: لسان العرب، المرجع المذكور، ج. 3، ص. 239.

<sup>40</sup> وهي ترتقي إلى نفس الدرجة من اليقين مثل البرهان في عملية استدلالية أو قضية حجائية.

<sup>41</sup> ابن منظور، المرجع نفسه، ص. 240.

<sup>42</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

### 3. 2 - النصبية : الرمز والتمثيل<sup>43</sup> :

إننا من هذا المنظور يمكن أن نشبه بيان النصبية بأسلوب خاص من الصنف الذي يسمّى في البلاغة الغربية بـ *allégorie*<sup>44</sup> حيث يرمز الدال إلى المدلول ويجسّده أو يمثّله في نفس الوقت. فترى رجاء بن سلامة أنّ "النصبية من باب الرمز"<sup>45</sup> وتعني بذلك أنّ "العلاقة بينها وبين المرجع علاقة تشابه فالمخلوقات تعكس حكمة الله."<sup>46</sup> وليست علاقة مواضعة كما هو الأمر بالنسبة إلى اللفظ الذي "لا يعكس المرجع إلا بطريقة اصطلاحية اعتبارية". وترى أيضا<sup>47</sup> أنّ النصبية تشبه ما يسمّيه Umberto ECO "الأمانة" (*symptôme*) أو "القرينة" (*indice*) وهذا النوع من "الدلائل تُصدّر من غير قصد فهي تنبعث إذن من مصدر طبيعي..."<sup>48</sup>. وأنّ النصبية "تفترض حضور مرجع الدليل بل اتّحاد الدال والمدلول والمرجع أو على الأقل وجود هذه الأطراف جميعا في نفس المحل"<sup>49</sup>.

فالنصبية إذن دليل بدون مواضعة على المعنى الذي يخترنه وهي تمثيل لهذا المعنى وتجسيد له في الآن نفسه.

إن مفهوم النصبية-الرمز والنصبية-الأمانة وفكرة تواجد عناصر الدلالة في نفس المكان والزمان يتجلى أيضا في وجوه أخرى من النص المذكور أعلاه

<sup>43</sup> التمثيل هنا ليس بمعنى *analogie* ولكن بمعنى *représentation*.

<sup>44</sup> لم نجد مقابلا بالعربية لهذا المصطلح. انظر في تفسير هذا الأسلوب :

METZLER J. B., *Literatur Lexikon*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, 1990, p. 9-10.

KURZ Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1982, p. 55-58.

<sup>45</sup> صمت البيان، المرجع المذكور، ص. 21.

<sup>46</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>47</sup> المرجع نفسه، ص. 19.

<sup>48</sup> « des signes SANS émetteur intentionnel, provenant donc d'une source naturelle », ECO Umberto, *Le signe*, Bruxelles, Editions Labor, 1988, p. 40.

<sup>49</sup> المصدر نفسه، ص. 9.

(ليس فقط في كلمتي الشهادة والبرهان) : فأبو عثمان يؤكد على ضرورة الاستدلال إذ أن "بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه"، ويلحّ على أن هذا البيان لا يُخبر إلا "من استخبره" ولا ينطق إلا "من استنطقه"<sup>50</sup>. أي أن النصبه هي رمزٌ يفهم أو دليلٌ يُستدلّ. ثمّ نلاحظ أن هذا الدليل موجود في مكان معين : "الذي فيها [أي : في "الأجسام"] من التدبير والحكمة". إنّ المعنى إذن موجود في هذه الأجسام بالمفهوم المكاني ولذلك تدلّ على نفسها.

كل ذلك يبيّن أنه لا يمكن أن نفهم مفهوم النصبه دون أن نأخذ بعين الاعتبار هذين العنصرين : الرمز من ناحية، الذي هو نوع معين من الاستدلال بدون اعتماد المواضع<sup>51</sup>، والتواجد في المكان والزمان - الشهادة - بل، كما سنرى، التواجد في جسد واحد، من ناحية أخرى.

#### 4 - دائرة النصبه ودائرة البيان :

ولكن بيان الجاحظ كما قد بيّنا سابقا، وإن كان "الدليل" يشير إلى مدلول عليه أو إلى "مرجع"، ليس مسارا خطيًا. والنصبه بصفة خاصة تمثل

<sup>50</sup> الحيوان، ص. 34

<sup>51</sup> نريد أن نلاحظ هنا فقط أن النصبه، حسب Umberto ECO مثلا، لا يمكن أن تكون دليلا إذ أن "مرتبة الدليل تتوقف على وجود شفرة". U. ECO, « Le statut de signe dépend de l'existence d'un code. », المرجع نفسه، الصفحة نفسها. يلحّ ECO على ضرورة الشفرة قائلا إن "عملية تواصل لا توجد فيها شفرة، ولا توجد إذن دلالة، تصبح مجرد عملية منبه للحواس ورد فعل."

(« Un processus de signification dans lequel il n'existe pas de code, et dans lequel il n'existe donc de signification, se réduit à un processus de stimulus-réponse. »)

المرجع نفسه ، ص. 29.

دائرة لا تكتفي بالاتجاه الخطّي من البرهان إلى النتيجة عبر الاستدلال، خاصّة وهذه النتيجة، هذا المعنى الأزلي والموجود سابقا ومستقلا عن البيان، يتعلق أساسا بحكمة العالم أي بحكمة الخالق التي يمكن أن نراها في كل مخلوق، مهما كان صغره أو قبحه<sup>52</sup>.

#### 1.4 - مكونات الدائرة الأساسية :

إن الاختلاف الجوهرى بين مفهوم الدلالة الحديث من ناحية، ومفهوم النصبه والبيان الذي حاولنا أن نصفه في الفصل السابق من ناحية أخرى، يرجع قبل كل شيء إلى الإطار الفكرى الذى يتأطر فيه كل من التصورين. وتصف رجاء بن سلامة الإطار العام للنصبه كما يلي :

"الدال هو الكون بأسره باعتباره مجسّدا لحكمة الله والمدلول هو معنى الله والمرجع هو الله وهو مرجع من نوع خاص. أما المتقبّل فهو الإنسان بصفته عاقلا مستدلا أي طالبا للدليل أو واجدا له"<sup>53</sup> إن هذا المرجع الخاص - مرجع الله - يفرض إذن هذه الدائرة البيانية. لأنه المشار إليه الأساسى وهو فى الوقت نفسه المشير الأساسى. ولذلك لا يبقى إلا غلق الدائرة ومواصلة الحركة الدلالية الدائرية من حكمة الكون إلى حكمة الله التى هى فى حكمة الكون "فالحكمة هى المبتدأ والمنتهى"<sup>54</sup>.

نجد هذه الحركة الدائرية لا فى بيان النصبه فحسب بل نراها كذلك متعلقة بالبيان ككلّ: فالنصبه تكون كذلك دائرة مع بيان الدليل الذى

<sup>52</sup> وقد أشار كثيرون إلى أهمية هذا الموضوع فى كتاب الحيوان، نذكر على سبيل المثال الحضر سوامى الذى سمى ترجمته لبعض مختارات كتاب الحيوان بعنوان "القاضى والذباب"، فهذا القاضى يستنتج فى نهاية الحكاية أنه عند الناس "من أزمّت الناس" ولكن قد غلبه "أضعف خلقه". الحيوان، 3، 345.

<sup>53</sup> المرجع نفسه، ص. 19.

<sup>54</sup> صمت البيان، ص. 5.

يستدل والذي هو "أحد قسمي الحكمة، وأحد معنيي ما استخزنها الله تعالى من الوديعة."<sup>55</sup> إن غاية التقسيم إلى قسمين هنا ليس التفريق وإنما الجمع لتكوين دائرة. فبيان النصبه "مقابل للبيان ومكمل له"<sup>56</sup>، ذلك أن "الكشف عن الحاجات ورفع الحجاب دون الضمير والفهم والإفهام كلها قد تحصل باللغة وبغير اللغة"<sup>57</sup> فالجاحظ يحاول في البيان الجمع بين المتضادين [الدليل العاقل والدليل غير العاقل] لانتصار العقل والدلالة على الكل.<sup>58</sup>

#### 4. 2 - النصبه : الدليل الأصلي :

ثم نرى أن النصبه، من ناحية أخرى لا تُكمل بيان اللسان فقط، ولكنها هي نفسها أساس لمنظومة البيان والدلالة أو لسيميولوجية العالم والكون كما يمكن أن نستخرجه من النص المشهور التالي :

"... فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة؛ واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر

<sup>55</sup> الحيوان، ص. 35.

<sup>56</sup> صمت البيان، ص. 21.

<sup>57</sup> حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، ص. 25.

<sup>58</sup> هنا نلاحظ إحدى الحركات الحجاجية التي تتميز بها فكر الجاحظ ويمكن أن نصفها بالمعادلة التالية :

"أ" ضد "ب" مع أن "أ" إيجابي و"ب" سلبي.

"أ" + "ب"

= "أ"

نجد مثل هذه الحركة الحجاجية في ملاحظته حول تعلم النحو حيث يستشهد بأي شمر : "إذا كان لا يتوصل إلى ما يحتاج إليه إلا بما لا يحتاج إليه، فقد صار ما لا يحتاج إليه يُحتاج إليه."

انظر كذلك تحليلنا للنص في مصلحة الكون، في امتزاج الخير بالشر، الفصل التاسع، الفقرة 3. 5، المرحلة الأولى.

دليل يستدل، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدل، فشارك كل حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلا.<sup>59</sup>

كل مخلوق إذن، عاقلا كان أو غير عاقل، هو دليل. فهو الدليل بمفهوم النصبه إذ أن بيان المستدل ليس هو الدليل، ولكن هو "سبب يدلّ به على وجوه استدلاله"<sup>60</sup> أي أنه وسيلة يعبر بها المستدل عن المعاني التي استنتجها من الدلائل-الحكم. أما دلالة الدليل الذي يستدلّ فهي ليست كونه يتكلم أو يستعمل أحد أنواع البيان الأربعة الأولى ولكن دلالته - تماما كدلالة الدليل الذي لا يستدل - هي حكمة الله المستخرجة فيه.

نلاحظ في هذا النص هيمنة النصبه، أي دليل المخلوق على الخالق، على أنواع الدلالة الأخرى. صحيح أن الإنسان "يدل" بالبيان ومن هذه الناحية يمكن أن نعتبر البيان دليلا، ولكنه واضح في النص المذكور أن الدليل الحقيقي الأصلي هو دليل النصبه، دليل الحكمة المستخرجة في الخلق. إن النصبه إذن أصل البيان والدلالة والمعنى، ومن ثمة نفهم لماذا لا يهتم الجاحظ بوجود مواضع في البيان أو بكونه مبعوثا عن قصد أو عن غير قصد<sup>61</sup> إذ أن بيان النصبه، من هذا المنظور، "يحد من مركزية الإنسان ليؤكد مركزية الله في الكون باعتباره مصدر البيان ومآله."<sup>62</sup>

إن افتراض دلالة كل شيء قد أدّى في الحقيقة إلى إهمال طرف من طرفي التواصل: هو الباث أو نقول هو الباث الإنساني. فكما قد رأينا، يمثل الله الباث الأصلي لكل حكمة، ولذلك يستغني الجاحظ عن تعمق البحث في

<sup>59</sup> الحيوان، ص. 33.

<sup>60</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>61</sup> فيما يتعلق بعدم أهمية مقاصد الباث الذاتية، انظر كذلك الفصل الرابع، الفقرة 2.2.

<sup>62</sup> صمت البيان، ص. 21.



مميزات البوآت الإنسانية، ولا يهتم باختلافاتهم، كالاختلاف بين العلامة المقصودة المقتنة والعلامة غير المقصودة "القرينة" مثلاً. وبالتالي، فأى شيء يمكن أن يُستخرج منه استدلال ما فهو دليل دون تمييز. ومن ثمة نرى كيف يساهم مفهوم النصبية في اختفاء الحدود بين أطراف التواصل، بين المعنى والبيان، بين الدليل والنتيجة، بين الباث والمتلقي، بين الدال ومرجعه ...

## 5 - كيف يمكن أن يتحد الدال بالمرجع ؟

لنحاول الآن أن ندقق النظر في غلق الدائرة البيانية عند بيان النصبية، وأن نفهم كيفيات هذه العلاقة المباشرة بين الدليل والمرجع. ولذلك نرجع الآن إلى النص الذي قد نظرنا فيه قبل حين<sup>63</sup> :

"وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، واقتياده كل من فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، وحشي من الدلالة وأودع من عجيب الحكمة. فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومُعربة من جهة صحّة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير والحكمة، مُخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبر الهزال وكُسوف اللون، عن سوء الحال، وكما ينطق السمن وحسن النضرة، عن حسن الحال."<sup>64</sup>

<sup>63</sup> انظر الفقرة 1.3.

<sup>64</sup> الحيوان 1، 34.

## 5.1 - أين يوجد المعنى في دلالة النصبه ؟

كما قد أشرنا إليه سابقا يقوم مفهوم النصبه على تصوّر أنّ الله "أودع" خلقه "عجيب الحكمة" وأنّه "حشاه" بدلالة و"استخزنه" برهاناً. فدلّيل النصبه إذن ليس دليلاً مبعوثاً لحظة انبعائه، بل هو "حكمة" "استخزنها الله تعالى" كما يقول الجاحظ في نفس النص عن النصبه :

"فهذا [أي النصبه] أحد قسمي الحكمة وأحد معنيي ما استخزنها الله تعالى من الوديعه."<sup>65</sup>

أي أنّ معنى الدليل النصبه أو حكمته موجود وجوداً سابقاً للاستدلال عليه من قبل الإنسان، ولا غرابة في ذلك إذ أنه من صنف المعاني التي رأينا في الفصل الثالث أنّها موجودة وجوداً سابقاً للكشف عنها بالبيان.

إنّ المعنى الذي يستنتجه مستنتج من أحد هذه الأجسام الصامته كان قد وُجدَ فيه قبل لحظة استنتاجه. ومن ثمة نرى أنّ مفهوم النصبه عند الجاحظ يقوم على إدماج المعاني المستنتجة من الدلائل في هذه الدلائل نفسها. أي أنّ النتيجة المُستنتجة في عقل المستدلّ موجودة، حسب تصوّر الجاحظ، في جسم الدليل غير العاقل... أو بكلمة أخرى أنّ الحجّة تحمّل وتتضمن نتيجتها - فإن كنا نتبع هذه الفكرة لا بد أن نصل إلى أنّ النصبه تمثل نوعاً من "المصادرة على المطلوب"<sup>66</sup> (pétition de principe).

إنّ الإشكال في هذا التصور من الناحية المنطقية يتمثل في أنّ النتيجة تعتمد على "الحجّة" وعلى "قاعدة الاستنتاج" أو على "المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى"<sup>67</sup> وأن أي عملية استدلالية وإن كانت تعتمد على دليل ما

<sup>65</sup> الحيوان، 1، 35

<sup>66</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6. "التحديد"

<sup>67</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

فهي كذلك لا بد أن تعتمد على شيء خارج هذا الدليل ولذلك لا يمكن من الناحية المنطقية والحجاجية أن يتضمن الدليل وحده النتيجة. والاستنتاج في إطار النصبية يعتمد طبعاً على شيء خارج الدليل، على عقل الدليل المستدل، لذلك يصل المستدل بالنصبية إلى معرفة حكمة الصانع. إلا أن الجاحظ، في تقديمه لمفهوم النصبية كما رأينا، يدرج هذا الشيء الخارجي في الدليل غير المستدل مما ينتج عنه هذا الاتحاد العجيب بين الدليل والمرجع.

## 5. 2 - كيف يدل الجسد على نفسه ؟

ثم، عندما نرجع إلى النص المذكور أعلاه، يمكن أن نلاحظ نوعاً من الخلط بين الأمانة أو القرينة من ناحية وبين الاستنتاج الذي تؤدي إليه هذه القرينة أو هذه الأمانة من ناحية أخرى : إذا تناولنا المثالين الذين يأتي بهما الجاحظ في هذا النص يعني ذلك أن معنى "سوء الحال" موجود، أو نقول "مستخزن، محشي، مودع" في "الهزال وكسوف اللون". وأن معنى "حسن الحال" موجود في "السمن" أو في "حسن النضرة". ففي كلتا الحالتين نجد علاقةً سببية بين القرينة (indice) من ناحية، أي "هزال وكسوف اللون" أو "السمن وحسن النضرة"، والنتيجة المستنتجة من هذه القرينة من ناحية أخرى، فهي هنا "سوء الحال" أو "حسن الحال".

إنها إذن علاقة السبب بالنتيجة لا أكثر ولا أقل. أما ميزة هذه العلاقة بين السبب والنتيجة، بالمقارنة مع العلاقة السببية بصفة عامة، فهي أن السبب والنتيجة موجودان في نفس الجسد، في نفس المكان وفي نفس الزمان. فحينئذ يصبح لا السمن يدلّ على حسن الحال وإنما الجسد السمين يدلّ على الجسد الذي حالته حسنة. ونعتقد أن هذا التواجد في نفس الجسد

أو في نفس المكان والزمان من أهم العوامل التي جعلت هذا الاتحاد بين القرينة ونتيجتها ممكنا في تصور الجاحظ.

يمكن أن نلاحظ أن الجاحظ في تقديمه لبيان النصبية يركز بالدرجة الأولى - في تعليقه النظري أكثر مما في الأمثلة الشعرية كما سنرى - على القرائن الطبيعية التي تدلّ على شيء في الجسد الذي أُصدرت منه. يقول أبو عثمان أول ما يشرع في تفسير ماهية النصبية إن "بيان الدليل الذي لا يستدلّ تمكينه المستدل من نفسه". يمكن أن نفهم من هذه العبارة [من نفسه] أن بيان الدليل الذي لا يستدلّ تمكين المستدل من استدلال المعنى منه أو من "معرفة ما أُستخزن من البرهان". ويمكن أيضا أن نفهم أن "تمكينه من نفسه" يعني "تمكينه مما في نفسه ولا مما في غيره". وما يرجّح هذا التأويل الثاني قول الجاحظ :

"فموضوع الجسم ونصبته، دليل على ما فيه وداعية إليه، ومنبهة عليه. فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسان الحي الناطق"<sup>68</sup>

فالقرينة هنا، أي "موضوع الجسم ونصبته"، تدلّ بصريح العبارة على "ما فيه" وتدعو "إليه" وتنبّه "عليه" أي على هذا الجسد نفسه ولا على شيء آخر بعيد.

نعتبر إذن دلالة الجسد على معنى في نفسه أصل النصبية فالتواجد بين القرينة والنتيجة في نفس الجسم، كما قد بيّنا، من العوامل التي تدعّم اتحاد العناصر المختلفة الدلالية.

<sup>68</sup> الحيوان، 1، 35.

### 5. 3 - أمثلة أخرى للنسبة :

إلا أننا نرى الجاحظ، وإن كان قد انطلق من اتحاد السبب والنتيجة في نفس الجسد، يتحدث في نفس الوقت عن النسبة بمفهوم أعم معتبرا كل ما يمكن أن نستنتجه من قرائن طبيعية بيان الدليل الذي لا يستدل. فعندما نتعمق قليلا في الأمثلة التي يفسر بها بيان النسبة والتي يأتي بها حججا لتدعيم أطروحته أن

"الجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان  
الإنسان الحي الناطق."<sup>69</sup>

نلاحظ أنها تشمل القرائن التي تدل على شيء في نفس الجسد الذي تصدر عنه كما تحتوي على قرائن تدل على أسباب خارج جسد القرينة.

فماذا إذن عن القرائن العديدة التي تدل على أسباب خارج الجسد الذي تصدر عنه؟ فالسمن مثلا يمكن أن يدل على توفير الأكل للشخص السمين من قبل أشخاص آخرين، كما أن سوء الحال يمكن أن يدل على سوء معاملة أشخاص آخرين للشخص السيء الحال، أو على مجاعة في البلد الذي يعيش فيه وإلى غير ذلك...

ولكن حتى لو كان الدليل غير العاقل يدل على معنى موضوعه خارجة، لا على معنى موضوعه في نفسه، فالمعاني المستنتجة - حسب الجاحظ - توجد دائما في الدليل، ولذلك يبقى الاتحاد بين باث الرسالة وبين الرسالة نفسها في كلتا الحالتين، مهما كان موضوع الرسالة.

لننظر الآن إلى بعض الأمثلة عن النسبة التي يأتي بها أبو عثمان في كتاب الحيوان وفي كتاب البيان والتبيين (من الوافر) :

<sup>69</sup>الحيوان 1، 35.

"متى تك في عدو أو صديق تُخبرك العيون عن القلوب"<sup>70</sup>

والمقصود هنا إمكانية إدراك نية الإنسان عن طريق نظرتة فهي قرينة طبيعية يصدرها ذاك الإنسان بدون وعي. فالدليل - عين الإنسان - يدل على نفس هذا الإنسان، على الأقل في إطار تصور المجاط للنسبة. إن هذا المثال يبين أن الأمر يتعلق كذلك بالتأويل إذ يمكن أن نعتبر أنها قرينة تدل على شيء في مكان آخر، مثلا أن العين تدل على قصد نحو إنسان آخر. ويمكن أيضا أن نرى أنها قرينة من جسد الإنسان تدل على نفسية هذا الإنسان.

ثم نتساءل في البيت التالي عن الأخبار التي يأتي بها الغراب (من الكامل) :

"حرق الجناح كأن لحيي رأسه جلمان بالأخبار هش موع"<sup>71</sup>

فهل هي أخبار عن الغراب؟ أليست بالأخرى أخبارا عن سوء حظ الشخص الذي يرى ذاك الغراب؟ فالغراب "يخبر عن الفرقة والغربة ويقطع كما يقطع الجلمان"<sup>72</sup>. فالقرينة تدل هنا إذن على شيء خارج الجسد الدال.

ثم نجد مثلا آخر يثير أكثر من إشكال فهو البيت المتحدّث عن قدرة الذئب الفائقة على الاسترواح والشم (من الرجز) :

"يستخبر الريح إذا لم يسمع بمثل مقراع الصفا الموقع"<sup>73</sup>

فأولا لا يخبر الريح عن الريح ولكن عن شيء آخر مثل وجود أكل أو وجود خطر ونحو ذلك، وثانيا نرى الذئب، هذا الدليل الذي لا يستدل،

<sup>70</sup> الحيوان، 1، 34.

<sup>71</sup> الحيوان، 1، 34؛ البيان، 1، 82.

<sup>72</sup> البيان، 1، 82.

<sup>73</sup> الحيوان، 1، 34؛ البيان، 1، 82.

"يستخبر" أي يستدل، بينما يكون الاستدلال ميزة العاقل أما الذئب فهو غير عاقل...<sup>74</sup>

أما مثال قول الخطيب على سرير الإسكندر وهو ميت، فدلالة موت الإسكندر تعتبر دلالة جسده أو دلالة جثته :

"الإسكندر كان أمس أنطق منه اليوم، وهو اليوم أو عظم منه أمس"<sup>75</sup>  
ووعظ الإسكندر يمكن أن يدل على معاني خارجة عن جسد الإسكندر أو حتى عن شخصه وحياته. إنها عبارة مجازية إلا أن هذا المجاز هنا جاء في تدعيم موقف الجاحظ :

"متى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً."<sup>76</sup>

وسننظر بعد حين إلى دور المجاز في تفسير الجاحظ للنسبة. وأخيراً نرجع إلى موضوع النسبة الأصلي أي دلالة العالم على حكمة الخالق<sup>77</sup> :

"سَلَّ الأَرْضُ، فقلُّ مَنْ شقَّ أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؛ وإن لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً"<sup>78</sup>

إن النسبة من خلال هذه الأمثلة وبالمفهوم العام دلالة القرائن على أسبابها. ولكن نلاحظ أن الأمثلة عن النسبة لا تتحقق دائماً التصور النظري

---

<sup>74</sup> إن الجاحظ قد سمح أن الهدهد الذي تكلم مع سليمان مبين لأنه "آية" من الله وسوف نرى هذه المسألة بالتدقيق في تحليلنا لهذا النص في الفصل الثامن، (انظر الفقرة 4، موضع الكيف - الهدهد الفريد) انظر الحيوان، 4، 77-85.

<sup>75</sup> البيان 1، 81.

<sup>76</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>77</sup> انظر كذلك تحليلنا لهذا الشاهد في الفقرة 6.2.

<sup>78</sup> الحيوان 1، 35؛ البيان 1، 82.

التمثّل في تواجد القرينة والسبب في نفس الجسد وقد قلنا إن هذا التواجد من العوامل التي جعلت الجاحظ يعتبر النصبه دلالة "مباشرة" حيث يكون الدليل نفسه المدلول عليه. وكما قد أشرنا إليه يرجع هذا التصور أساسا إلى اعتبار العالم بأسره دليلا على الحكمة الإلهية المجسدة فيه.

## 6 - الفاعلية<sup>79</sup> والمجاز في الحديث عن النصبه :

نريد الآن أن نشير إلى ميزة أخرى في النصبه نرى أنها تمثل عاملا أساسيا في ارتقاء النصبه "الأمانة" الصادرة عن غير قصد التي قد وصفناها أعلاه إلى مستوى الدليل، ويفسّر أيضا اختفاء الحدود بين البيان المؤسس على المواضع والبيان المستغني عنها، كما يفسّر إهمال الفرق بين الباثّ القاصد الواعي وبين مصدر طبيعي تنبعث منه أمانة عن غير قصد. ولنبين هذا العامل الهام نرجع مرة ثالثة إلى نصنا المذكور أعلاه<sup>80</sup> ونحلله تحليلا يهتم خاصة بأفعاله<sup>81</sup> وبدرجة فاعلية هذه الأفعال :

<sup>79</sup> نشق هذا المصطلح من مفهوم نجده عند André Roman، وهو مقولة سماها « agentivité » ويقصد بها وظيفة حركة حرف العلة الثانية من الفعل المجرد، فهذه الحركة كانت في الأصل تدلّ على الفاعلية. إلا أننا في إطار تحليل هذا النص ندخل في عنصر الفاعلية كل ما يتعلق بالتعدية وكذلك بعناصر دلالية. انظر : *La Grammaire arabe*, Paris, 1990.

<sup>80</sup> انظر الفقرة 1.3 من هذا الفصل، الحيوان، 1، 34

<sup>81</sup> نقصد هنا بالفعل ليس المصطلح النحوي ولكن الفعل بالمعنى المعجمي، أي أننا ندخل هنا في هذا المصطلح كلا من المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والفعل الماضي والفعل المضارع.



## 6. 1 - مدى فاعلية الدليل غير العاقل :

إن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه في هذا التحليل هو مدى فاعلية الدليل الذي لا يستدل. لقد رأينا سابقا أن الله الخالق هو دائما وأبدا الفاعل الحقيقي لفعل الدلالة، ولكن من ناحية أخرى نلاحظ في النص المذكور أعلاه تطورا معينا في الفاعل الذي هو الدليل غير العاقل وسنحاول الآن أن نتبع صيغ الأفعال المسندة إلى هذا الدليل غير العاقل، محللين جميع الصيغ الفعلية<sup>82</sup> بدرجاتها المختلفة من الفاعلية.

لنبدأ بالفعل الأول في هذا النص "وَجُعِلَ بَيَانُ الدَّلِيلِ الَّذِي لَا يَسْتَدِلُّ". إننا أمام فعل مبنٍ للمجهول ونعرف أن فاعله الحقيقي الذي ينوب عنه "بيان الدليل الذي لا يستدل" هو الله الخالق، إلا أنه يبقى مجهولا من الناحية النحوية مما يمكن أن نؤوله قرينةً أولى على انتقال صفة الفاعلية منه إلى الدليل غير المستدل. وفعلا، يواصل النص بذكر "تمكينه"، وهو مصدر مشتق من فعل مزيد مضعف وهذه صيغة من أكثر الصيغ تعدية<sup>83</sup> ومن ثمة أيضا فاعلية<sup>84</sup>. ففي قوله "تمكينه المستدل" تنقلب علاقة التعدية العادية إلى عكسها إذ أن المستدل منه هو الفاعل الذي يفعل في المستدل لا العكس كما كان متوقعا. إلا أن فعل "تمكينه" قد جاء في صيغة المصدر المحايدة مما يحد قليلا من فاعليته إذ يمكن أن نعتبره صفةً للدليل الذي لا يستدل، تماما كـ"اقتياده"، الفعل المتعدي المذكور بعده.

<sup>82</sup> ونقصد هنا بالصيغ الفعلية كل ما هو « modus » بحسب مفهوم André Roman، أي بما فيه مثلا المصدر

واسم الفاعل واسم المفعول وحتى الصفة المشبهة. انظر في ذلك :

*La Grammaire Arabe*, Paris, 1990, p. 41-69.

<sup>83</sup>transitivité

<sup>84</sup> لدرجات الفاعلية في صيغ الأفعال العربية انظر:

André Roman, *La grammaire arabe*, op. cit., p. 43.

في بقية النص نجد سلسلة تتكون من ثلاثة أفعال مبنية للمجهول :  
"استخزن"، "حشي"، "أودع" وهي تنوب الخالق الفاعل، مصدر المعنى  
والحكمة وتدلّ على ملء أجسام النصبية. وكأنّ هذه الأجسام، بعد أن  
امتألت بالمعاني والحكمة تصبح حية ناطقة مبنية. يمكن أن نتبع هذا الإحياء في  
الانتقال من "الصامت" إلى "الناطق" : "فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من  
جهة الدلالة ومُعربة من جهة صحة الشهادة"، حيث يمكن أن نتبع التطور  
في الصيغ اللغوية، فالأجسام توصف أولاً بكلمة "خرس" وهي صيغة مشتقة  
من وزن المفرد : "أفعل" تدل على الصفة الملازمة والفاعلية هنا شبه منعدمة.  
ثم توصف بصفة الصامت وهي صيغة اسم الفاعل وإن كان هذا الفعل غير  
متعدّ نحويًا، وإن كان شبه خال من الفاعلية على المستوى الدلالي  
(sémantique)، فعلى المستوى الصرّفي (morphologique) يدل اسم الفاعل  
رغم ذلك على مقدار معين من الفاعلية. لذلك لا نستغرب إذا كان الفاعل :  
الأجسام قد أصبح "ناطق" بعد ذلك مباشرة، فصيغة "ناطق" أيضا اسم  
فاعل، وله فاعلية كبيرة على مستوى الدلالة والصيغة على السواء، إذ أن فعل  
الناطق يتضمن نسبة لا بأس بها من التعدي والفاعلية. وبعد ذلك نرى هذه  
الأجسام التي قد خرجت قبل لحظة من صمتها "مُعربة" وهو اسم فاعل لفعل  
مزيد على وزن "أفعل" وهذا الوزن يدل بصفة خاصة على التعدي والفاعلية.  
ثم نصل، بعد فعلين من صيغة اسم الفاعل (مُخبر، ناطق) إلى فعل في صيغة  
الماضي أي إلى فعل مصرّف : "كما خبّر الهزال وكسوف اللون، عن سوء  
الحال"، ثم إلى ما يمكن أن نعتبره قمة الفعل والحدث والحركة في صيغة  
المضارع : "وكما ينطق السمن وحسن النضرة، عن حسن الحال". ونختتم  
بملاحظة أننا لم نجد صيغة اسم المفعول التي تمثل غياب الفاعلية، ولو مرة  
واحدة.

## 6.2 - دور المجاز<sup>85</sup> :

لقد وصلنا إذن في عدد محدود من الجمل من فعل خالٍ من الفاعلية إلى فعل في قمة الفاعلية. وما نلاحظه في هذا التطور بالنسبة إلى فاعلية الفعل هو أن درجة التخيل أو المجازية<sup>86</sup> تزيد بقدر ما تزيد درجة الفاعلية. نعني أن عبارات "تمكين" أو "اقتياده" مثلا يمكن أن تعتبر "حقيقة" أكثر منها مجازا. وإن كان يمكن أن تعتبر ربما استعارة فدرجة المجازية فيها ضعيفة. ولكن عندما نصل إلى عبارة "كما خبّر الهزال" فقد أصبح المجاز أقوى في المعنى "خبّر" الذي له معانٍ عديدة تنطبق على العاقل فقط. ولكن قمة المجاز تكون في فعل "ينطق"، فالنطق أقل تجريدا من الإخبار، فلا يمكن أن نتلقى هذا الملفوظ "كما ينطق السمن وحسن النظر عن حسن الحال" بدون أن نختار<sup>87</sup> من "ينطق" بعض المعانٍ دون الأخرى أو أن نتخيل تخيلا أن السمن شخص ينطق... فاختيار هذه الصورة ليس اختيارا اعتباطيا إذ أن هدف الجاحظ الأساسي من هذا النص هو تشبيه بيان الدليل غير العاقل ببيان الإنسان كي يستوي "بذلك الشيء العاقل وغير العاقل".<sup>88</sup>

<sup>85</sup> بالفهم الحديث

<sup>86</sup> figurativité

نقصد بتزايد درجة المجازية أن عدد المعانٍ التي حذفنا من المعنى يزيد بينما ينقص عدد المعانٍ التي تنطبق في هذا السياق.

<sup>87</sup> إن اختيار معانٍ معينة من المعانٍ دون أخرى حسب Michel LE GUERN ميزة "الاستعارة الحقيقية" (la métaphore au sens stricte) بينما لا نحتاج في التشبيه أو في "التمثيل العقلي" أو "الرمز" (la métaphore)

(proportionnelle ou le symbole) إلى هذا الاختيار. انظر مقدمتنا النظرية وانظر : LE GUERN, "Métaphore et Argumentation", *Linguistique et Sémiologie N° 10, Argumentation*, Lyon, 1981, p. 65-74.

انظر الفصل الثاني، الفقرة 3.

<sup>88</sup> الحيوان، 1، 35.



في تبلور مفهوم النصبية. ولكن نعتقد أن المجاز كذلك من العوامل التي شاركت إلى حد ما في تطور هذا المفهوم كما حاولنا أن نبرزه من خلال تحليلنا للنص المذكور. لا بدّ ألا ننسى أنّ نظرية المجاز في عهد الجاحظ ما زالت في مرحلة بدائية جدا، فكانوا يقصدون بكلمة "مجاز" مثلا أن هذه العبارة أو تلك، التي يشعرون فيها ببعض الاختلاف عن مجرى الكلام العادي، "جائز قد تكلموا فيه"<sup>91</sup>. ولم يكن مفهوم المجاز، في عهد الجاحظ، مقتصرًا على مجال العبارات التي يقع فيها تغيير مدلول الكلمة الأصلي<sup>92</sup> مثل المجاز المرسل والاستعارة<sup>93</sup>.

ومن ثمة يمكن أن يكون المجاز لعب دورا معينا في بناء مفهوم النصبية، إذ أنه "جائز" أي إلى حد ما صحيح من حيث المحتوى. نعني أن الجاحظ بسبب هذا التصور من المجاز ربما لم يحترز منه بنفس الدرجة احترازا نحن منه اليوم في اعتماده لاستنتاجات عامة. فاللغة إذن مرجع ثابت يمكن اعتماده في التفكير والتنظير وهنا قد رجعنا إلى الموضوع الذي بدأنا به، هو ثبوت اللغة من خلال ثبوت المعاني الموجودة سابقا.

<sup>91</sup> أبو عبيدة، مجاز القرآن (المقدمة).

<sup>92</sup> يعدد أبو عبيدة أنواع المجاز "من مجاز ما اختصر ومجاز ما حذف ومجاز ما كف عن خبره ومجاز ما جاز لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين ومجاز ما جاز لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد..." مجاز القرآن، المقدمة مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954.

<sup>93</sup> إن مجال الدراسات "الريطوريقية" قد ضاق من مجال واسع يشمل الحجاج وأساليب التعبير والخطابة إلى دراسة قسم واحد من أقسام الريطوريقا هو قسم العبارة (elocutio) أي دراسة الأساليب اللغوية في التعبير الفني، ثم أصبح يقتصر فقط على أسلوبين منها هما المجاز المرسل (la métonymie) والاستعارة (la métaphore)، ثم أخذت الاستعارة في الاستئثار بالاهتمام كله. انظر في ذلك :

GENETTE Gérard, "La rhétorique restreinte", *Communication* 16, Paris, Seuil 1994, p. 233-253.

<sup>94</sup> انظر الفصل السابع، الفقرة 6.2.

## 7 - خاتمة الفصل الخامس :

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نبرز عدم اهتمام الجاحظ بعنصر المواضعة في نظريته في التواصل والدلالة، وأشرنا إلى أنه لم يرتب أنواع البيان الأربعة الأولى بحسب مقياس وجود المواضعة واختلافها، كما بينّا أنّ بيان النصبه يجسد في حدّ ذاته غياب المواضعة ومن ثمة نرى في النصبه محاولة واضحة لتجاوزها.

ورأينا انعكاسات هذا المنطلق النظري على طريقة التقسيم، فالجاحظ يفرّق ما كنا نحن نجمعه في ضوء خلقيتنا اللسانية الحديثة ويجمع ما كنا نحن نفرّقه : يفرق بين اللفظ والكتابة ويعتبرهما نوعين مستقلين من البيان لا توجد أي قرابة أو تبعية بينهما، ويجمع بين دلالة الأمانة الطبيعية غير المقنّنة وبين دلالة اللغة المقنّنة المبعوثة من قبل باثّ عاقل واعٍ.

فالنصبه إذن هي بمثابة المفهوم المفتاح الذي نرى من خلاله مواقف الجاحظ من الدلالة والتواصل واللغة، لذلك قد اجتهدنا في هذا الفصل في تحليل نص هام من الحيوان يتحدّث فيه الجاحظ عن النصبه من نواحٍ مختلفة، فقد وجدنا أنّ النصبه تتميزّ باتحاد أطراف التواصل<sup>95</sup> وأشرنا إلى أنّ هذا الاتحاد في كثير من الأحيان يرجع إلى نوع من الخلط، أو المزج، بين عناصر الدلالة الحديثة، أي بين الدليل والمعنى المستنتج منه، بين الباثّ والمتلقي، بين المستدلّ والمستدلّ منه. فقد بحثنا عن أهم أسباب هذا الخلط في الخلفيات الاعتقادية وتصور العالم بوصفه حكماً تجسّد حكمة الله وتدل على الخالق.

<sup>95</sup> كما أشارت إليه رجاء بن سلامة.

ولكننا نظرنا مع ذلك في بعض الميكانزمات اللغوية التي اعتمدها الجاحظ في حجاجه من أجل تفسير مفهوم النصبه ورأينا أن دلالة الدليل غير العاقل ترجع في النص الذي قد حللناه إلى اكتساب الفاعلية عبر تطوّر الصيغ النحوية المستعملة كما أشرنا إلى دور المجاز في هذا النص فهو العنصر الأساسي الذي يدعّم به الجاحظ المساواة بين الإنسان الناطق وبين الأجسام غير العاقلة "الناطقة بغير لفظ والمشيّرة بغير يد"<sup>96</sup>.

وهل يعني ذلك أن الجاحظ اعتمد على المجاز ليبرّر وجود النصبه ودلالة الدليل غير المستدل؟ أي أنه اعتمد على عنصر لغوي بحت في حجاجه من أجل دلالة النصبه؟ وهل يعني ذلك أن الجاحظ أخذ اللغة "حجة" أو "موضعا" يدعّم بها نظريته في بيان النصبه؟ فكيف يمكن أن تكون اللغة حجة؟

طبعا قد بينّا أن هذه الحجة اللغوية ما هي إلا عنصر واحد في عناصر عديدة ساهمت في تبلور تصور معين للدلالة والتواصل. لذلك يمكن أن نرجّح العناصر الأخرى مثل المنطلقات الاعتقادية والفلسفية وأن نحملها المسؤولية كلها في تكوين مفهوم النصبه، وأن نُهمل عنصر اللغة ولا نرى فيه إلا طريقة في التعبير. فعندما يقول الجاحظ أن الأجسام الصامتة "ناطقة"، فما هي حينئذٍ إلا صورة جميلة وعبارة بليغة، لا ترتقي إلى مستوى الحجة.

ولكن إذا استحضرنّا نتائج الفصول السابقة، أي أن اللغة في تصور الجاحظ شيء ثابت ومرجع خارج الإنسان تماما مثل الموجودات التي يمكن أن نقيسها بالحواس، وأنها واقع موضوعي ثابت، فحينئذٍ تترشّح اللغة لتكون حجة وموضعا ومن ثمة عاملا في تكوين تصورات نظرية.

<sup>96</sup> البيان، 1، 58.

لذلك نريد هنا أن نجراً على تقديم اقتراح آخر نعتبر أن "موضع اللغة"<sup>97</sup> قد لعب دوراً في تكوين مفهوم النصبة من خلال هذا النص وأن اللغة بصفة عامة تمثل بالنسبة إلى الجاحظ مصدراً ومرجعاً في الحجج، أي نوعاً من "الموضع" بالمفهوم الريطوريني<sup>98</sup>. فسوف نحلل بعض النصوص الأخرى للجاحظ التي يعتمد فيها على "موضع اللغة" ونحاول أن نبين العلاقة بين نظرتنا إلى اللغة بوصفها مرجعاً ثابتاً موضوعياً خارج الإنسان واعتماده إلى هذا المرجع في احتجائه من أجل مواضيع مختلفة، تدعم أكثرها نفس هذه المنطلقات في اللغة والدلالة...

---

<sup>97</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "موضع اللغة"

<sup>98</sup> "الموضع" (le lieu/topos) يمثل في المفهوم الأصلي المكان الذي يمكن أن نجد فيه الحجج. ثم أصبح مصطلحاً

في تصنيف الحجج المختلفة، أي أنه يمثل "نوعاً من الحجج" انظر مثلاً:

PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit.



## القسم الثالث:

الاحتجاج باللغة في نصوص مختارة

من كتاب الحيوان

## مقدمة القسم الثالث

لقد اخترنا في هذا القسم بعض النصوص من كتاب الحيوان التي يتناول فيها الجاحظ مواضيع مختلفة تتعلق بعالم الحيوان وبقضايا دينية. إن أهمية الوظيفة الإقناعية في هذه النصوص تختلف، إلا أنها في مجملها تحتوي على بني حجاجية نريد في هذه التحاليل التركيز عليها.

وكما أشرنا إليه في القسم الأول<sup>1</sup> في المقدمة النظرية عن الحجاج سنعتمد الحجاج والتحليل الحجاجي هنا منهجا في البحث عن خاصيات تصور الجاحظ للغة، وذلك من خلال التركيز على البني الحجاجية التي تكشف عن مواقفه غير المصرح بها وعن منطلقاته النظرية وخلفياته الفكرية في دراسة اللغة، وكذلك عن الاتفاقات الحجاجية<sup>2</sup> بينه وبين خصومه أو بينه وبين القارئ المتلقي - ونقصد القارئ في عصر الجاحظ.

وسوف ندرس في الفصل السادس احتجاجه باللغة من خلال اعتماد معطيات المعجم ضمن حجاجه حول مسألة تقسيم الكائنات. أما في الفصل السابع والثامن، فنهتم بتعليقاته على نصوص القرآن وبتأويله الخاص - داخل قضايا كلامية أخرى - لعناصر لغوية في هذه الآيات القرآنية. وسنرى في الفصل السابع خاصة تعليقاته النظرية على ظواهر لغوية تتعلق بالتعبير المجازي، أما في الفصل الثامن، فنتتبع حجاجه انطلاقا من معطيات لغوية أخرى مثل مقولة تعريف العين وتعريف الجنس.

ومن خلال كل هذه التحاليل سنتأكد مما سبق أن استخراجناه في نصوصه النظرية عن البيان حول تصوره للغة ولعلاقتها بالواقع خارجها.

<sup>1</sup> انظر الفقرة 1، "الحجاج منهجية في التحليل"

<sup>2</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

أما في الفصل التاسع فسوف نحلل أحد المبادئ الفكرية والفلسفية الخاصة بفكر الجاحظ ونتتبع انتقاله من ميادين لا تتعلق بنظام اللغة الداخلي إلى مجال اللغة ونظامها الداخلي عبر ما سميناه بمبدأ الجمع.

## الفصل السادس :

دور اللغة في

تقسيم الكائنات

## 1 - مقدمة :

إن النص الذي نريد أن نتناوله بالتحليل جاء في بداية كتاب الحيوان حيث يعدّ الجاحظ الإطار الذي سيتحدّث فيه عن موضوعه الأساسي أي الحيوان. ومن هذا المنطلق يحدّد أبو عثمان مكانة الحيوان في الكون ضمن جميع الكائنات الأخرى فيتدرّج من تقسيم الأجسام إلى نامٍ وجمادٍ إلى تقسيم النامي إلى نبات وحيوان ثمّ يقسّم الحيوان بدوره إلى أربعة أنواع - شيءٍ يمشي وشيءٍ يطير وشيءٍ يسبح وشيءٍ ينساح.

### 1.1 - مصادره في تقسيم الكائنات :

إن الجاحظ يتّبع هنا التقسيم المنقول عن اليونان. فالجزء الأول من تقسيم الكائنات نجده هكذا عند أرسطو الذي يقسّم الكائنات في كتابه "عن النفس"<sup>1</sup> إلى الكائنات بلا نفس - أي الجماد عند الجاحظ - وإلى النفس النامية - أي النامي عند الجاحظ - ثم إلى النفس الشهوانية أي الحيوان، والنفس الناطقة أي الإنسان<sup>2</sup>. ومن الواضح أن الجاحظ لم يختلف عن هذا التقسيم إلا بالتسمية. ثم نجد كذلك عند أرسطو تعليقا على "مسيرة أصناف الحيوان"<sup>3</sup> فمنه

<sup>1</sup> De l'âme, trad. par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1982, p. 72-80.

<sup>2</sup> انظر كذلك تقسيم الجاحظ الحيوان إلى فصيح وأعجم، أي إلى الإنسان وكل ذا صوت لا يفهم عنه إلا ما هو من جنسه، في تحليلنا في الفصل التاسع، الفقرة 2.

<sup>3</sup> أرسطوطاليس : أجزاء الحيوان " لأرسطو، بحسب ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى 1978، ص. 40.

"ما يطير ومنه ما يعوم، ومنه ما يمشي، ومنه ما يسير على بطنه  
ويدب".<sup>4</sup>

ونحن نعرف أن ترجمة لكتب أرسطو في الحيوان<sup>5</sup> مصدر من المصادر  
التي اعتمد عليها الجاحظ في كتابته. ثم يشير لخضر سوامي إلى أن تقسيم  
الجاحظ راجع إلى القرآن<sup>6</sup>. ولعله يقصد بذلك الآية :

{وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ  
مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا  
يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ<sup>7</sup>}

إلا أن التقسيم في هذه الآية ليس كاملا، بل يتعارض إلى حد ما مع  
التقسيم الذي يعتمده الجاحظ كما يبيّنه الجاحظ في نص سندرسه في الفصل  
التالي.

وما يهمنّا في إطار هذا البحث هو ليس تقسيم الكائنات في حد ذاته  
وإنما الدور الذي تلعبه اللغة في حجاج الجاحظ حول هذا التقسيم. ونشير هنا  
أيضا إلى أن العرب القدامى اهتموا كثيرا بأسماء الكائنات وأقسامها على أنها  
تمثل أبوابا من اللغة، لا من منظور علم الطبيعة أو علم الحياة. ومن نتاج

<sup>4</sup> ما تقسيم مسيرة الحيوان عند أرسطو إلا طريقة واحدة من طرق عديدة أخرى يعتمدها الفيلسوف اليوناني في  
التقسيم - كالتقسيم إلى الدمى واللا-دمى مثلا، ومن ثمة يختلف عن الجاحظ الذي جعله في كتاب الحيوان  
تقسيمًا أساسيا لأنواع الحيوان.

<sup>5</sup> هي ترجمة ابن بطريق لأجزاء الحيوان (*de Partibus Animalium*)، وولاد الحيوان (*de Generatione*  
*Animalium*)، وتاريخ الحيوان (*Historia Animalium*)، جمعت في نسخة واحدة عربية تحت اسم "كتاب  
الحيوان"، انظر في ذلك :

KRUK Remke, *Aristoteles Semitico-Latinus - The arabic Version of Aristotles Parts of Animals*,  
Amsterdam, North Holland Publishing Company, p. 15.

<sup>6</sup> *Le cadî et la mouche*, Paris, Sindbad, 1988, p. 33 : « sa classification est d'origine coranique »

(تصنيفه يرجع إلى القرآن)

هؤلاء كتاب الإبل وكتاب الشاء وكتاب الوحوش والنبات والشجر للأصمعي (216-122) وكتاب الخيل لابن قتيبة (276-213) وكتب البازي والحمام والحيات والعقارب لأبي عبيدة (209-110) ونحو ذلك من كتب تهتم بمعجم الحيوان. وسوف نحاول أن نرى في هذا النص إلى أي مدى بقي الجاحظ ضمن هذه المقاربة اللغوية لدراسة الطبيعة وإلى أي مدى اهتم بالجانب العلمي للقضية.

## 1. 2 - النص :

والنص الذي نريد أن نحلله تحليلاً حجاجياً في هذا المجال هو التالي

(الحيوان 1، 26-27) :

"وأقول : إن العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء : متفق، ومختلف، ومتضاد؛ وكلها في جملة القول جمادٍ ونامٍ. وكان حقيقة القول في الأجسام من هذه القسمة، أن يقال : نامٍ وغير نامٍ. ولو أن الحكماء وضعوا لكل ما ليس بنام اسماً، كما وضعوا للنامي اسماً، لاتبعنا أثرهم؛ وإنما ننتهي إلى حيث انتهوا. وما أكثر ما تكون دلالة قولهم جماد، كدلالة قولهم موات. وقد يفترقان في مواضع بعض الافتراق. إذا أخرجت من العالم الأفلاك والبروج والنجوم والشمس والقمر، وجدتها غير نامية، ولم تجدهم يسمون شيئاً منها بجماد ولا موات، وليس لأنها تتحرك من تلقاء أنفسها لم تُسم مواتاً ولا جماداً.

وناس يجعلونها مدبرة غير مدبرة، ويجعلونها مسخرة غير مسخرة، ويجعلونها أحيا من الحيوان؛ إذ كان الحيوان إنما يحيا



بأحيائها له، وبما تُعطيه وتُعيّره. وإنما هذا منهم رأي، والأمم في هذا كله على خلافهم، ونحن في هذا الموضع إنما نعبر عن لغتنا وليس في لغتنا إلا ما ذكرنا.

والناس يسمّون الأرض جمادا، وربما يجعلونها مواتا إذا كانت لم تُثبت قديما، وهي موات الأرض، وذلك كقولهم: من أحيأ أرضا مواتا فهي له.

وهم لا يجعلون الماء والنار والهواء، جمادا ولا مواتا، ولا يسمّونها حيوانا ما دامت كذلك، وإن كانت لا تضاف إلى النماء والحس. والأرض هي أحد الأركان الأربعة، التي هي الماء والأرض والهواء والنار، والاسمان لا يتعاوران عندهم إلا الأرض.

ثم النامي على قسمين: حيوان ونبات، والحيوان على أربعة أقسام: شيء يمشي، وشيء يطير، وشيء يسبح، وشيء ينساح. إلا أن كل طائر يمشي، وليس الذي يمشي ولا يطير يسمّى طائرا. والنوع الذي يمشي على أربعة أقسام: ناس، وبهائم، وسباع، وحشرات. على أن الحشرات راجعة في المعنى إلى مشاكلة طباع البهائم والسباع. إلا أننا في هذا كله نتبع الأسماء القائمة المعروفة، البائئات بأنفسها، المتميزات عند سامعيها من أهل هذه اللغة وأصحاب هذا اللسان، وإنما نفرّد ما أفردوا ونجمع ما جمعوا."

## 2 - كيف يقسم الجاحظ الكائنات :

### 2. 1 - بعض الإمكانيات المختلفة في تقسيم الكائنات :

يبدأ الجاحظ في هذا النص بملاحظة أن "العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء : متفق، ومختلف، ومتضاد" فنريد أن نُرجى تأويل معنى هذا التقسيم الأصلي الفلسفي إلى وقت لاحق من التحليل. إلا أننا لا بد أن نشير هنا إلى موضع آخر في كتاب الحيوان<sup>8</sup> يفسر فيه معنى التضاد والوافق والخلاف على أن التضاد أو الوفاق لا يقعان إلا في نصيب الحاسة الواحدة، أي أن الألوان في ما بينها يمكن أن تتضاد أو تتفق، كذلك الأصوات، أما الصوت واللون مثلا فهما يختلفان. وسوف نرى كيف يطبق الجاحظ هذه المقولات على تقسيم الكائنات في آخر تحليلنا.

ويقسّم بعد ذكر هذا التقسيم الفلسفي العام الأجسام أيضا انطلاقاً من "جملة القول"<sup>9</sup> إلى نام وجماد. ثم يبدو وكأن الجاحظ غير راضٍ رضياً تاماً بهذا التقسيم ("في جملة القول") فيضيف إليه تقسيماً آخر، هو تقسيم الأجسام "في حقيقة القول"<sup>10</sup> أي تقسيمها إلى "نام و غير نام". أما بقية النص<sup>11</sup> فيمكن بصفة عامة أن نعتبرها تعليقا على ما يلاحظ من اختلاف وتضارب بين التقسيم في جملة القول إلى النامي والجماد وبين التقسيم في حقيقة القول إلى النامي وغير النامي. ونريد أن نؤخر هنا التعليق على الجزء الأخير الذي يقسم فيه النامي إلى أقسام وفروع.

<sup>8</sup> الحيوان، 5، 57.

<sup>9</sup> ص. 26.

<sup>10</sup> الصفحة نفسها

<sup>11</sup> بخلاف تعليقه على تقسيم النامي وتقسيم الحيوان مع الملاحظ أن الإشكالية بالنسبة إلى هذين التقسيمين تشبه إشكالية تقسيم الكائنات عامة.

يقارن الجاحظ ما يُسمّى بجماد مع ما يسمّى بغير نام فينتبّه إلى أن هذين القسمين لا يتناسبان تناسباً تاماً. فالأجسام السماوية مثلاً غير نامية ولكنها لا تسمّى بجماد. وهناك أيضاً إشكالٌ في النار والماء والهواء، ثم الأرض التي تُسمّى جمادا أو مواتا، وحيّاً على سبيل المجاز ("من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له").<sup>12</sup>

فما هو الفرق إذن بين "جملة القول" وبين "حقيقة القول"؟ وما هو أصل الإشكالية في مقابلة هذين التقسيمين؟

## 2.2 - الانطلاق من تقسيم اللغة :

يلتجئ الجاحظ عندما يبدأ في تقسيم أجسام الكون في واقع الأمر إلى تقسيم آخر هو تقسيم معجم اللغة عامةً إلى أسماء<sup>13</sup> أو نقول : إلى معانيم (sémèmes) وقد أكّد الجاحظ على أنّه يريد أن يعتمد لغته كما سنرى بعد حين<sup>14</sup>. وفي النظام المعجمي للغة تنقسم الكائنات إلى نام وجماد، أي أنّ هاتين الكلمتين في اللغة تكوّنان زوجاً متكاملًا مكتملاً إذ أنّهما متضادتان، نعي أن هذا التضاد مسجل في سجل اللغة، فمُعَيَم "نام" يحتوي على المعنم "غير جامد" كما أن معينم "جماد" يشمل معنم "غير نام". ففي نظام اللغة تمثل هاتان الكلمتان تقسيماً شاملاً كاملاً، اعتماداً على قانون تكامل المتضادين

<sup>12</sup> لقد كانت بصره، المدينة التي نشأ فيها الجاحظ، "أرضاً مواتاً" فأحييت، مما قد لعب دوراً في توزيعها

للمسلمين الفاتحين : "من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له"، انظر في ذلك :

MASSIGNON Louis, *Explication du plan de Kufa*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Française d'Archéologie Orientale, 1935, p. 349

<sup>13</sup> مع الملاحظ أنّه لا يفرق بين الدال والمدلول عندما يستعمل كلمة "اسم".

<sup>14</sup> ونحن في هذا الموضوع إنما نعر عن لغتنا وليس في لغتنا إلا ما ذكرنا. "ص. 27

"إلا أننا في هذا كله نتبع الأسماء القائمة المعروفة، البائئات بأنفسها المتميزات عند سامعيها من أهل هذه اللغة

وأصحاب هذا اللسان، وإنما نفرّد ما أفرّدوا ونجمع ما جمعوا". ص. 27

وذلك بالرجوع إلى "المنطق الاستبطائي"<sup>15</sup> الذي يعتمد على القوانين المسجلة في نظام اللغة الداخلي.

إلا أن "استقراء" معطيات علم الحياة ينفي هذا الكمال، إذ أن تقسيم معجم اللغة إلى أسماء (أو معانيم) بما فيه من علاقة متينة بواقع الإنسان الذي وضع وشكل تلك اللغة<sup>16</sup>، لا يطابق ضرورةً التقسيم "العلمي" (scientifique) للكائنات إلى نام وغير نام<sup>17</sup>. وقد أشار الجاحظ إلى ذلك بتمييزه بين "جملة القول" و"حقيقة القول" والفرق بين التقسيمين عنده إذن فرق في درجة الدقة أساساً، أي أن التقسيم الأول عام أما الثاني فهو حقيقة خاصة.

## 2. 3- اختلاف المعجم والاصطلاحية :

أما من منظورنا اللساني الحديث فنرى أن الاختلاف بين هذين التقسيمين راجع إلى أسباب أخرى، منها خاصة أن تقسيم الكلمات الدالة (أي تقسيم اللغة) وتقسيم المراجع (références) التي تشير إليها (تقسيم الواقع خارج اللغة)، ولو تقارباً تقارباً كبيراً يكاد أن يكون اتحاداً في بعض الحالات، يقيان مستقلين بعضهما عن بعض، وذلك لأنهما يرجعان إلى منظومتين مختلفتين : منظومة اللغة بمنطقها الخاص ومنظومة الواقع الموضوعي خارج اللغة بقوانينه الثابتة. إنه الفرق الذي رأيناه في المقدمة النظرية عند Michel Le Guern بين منطق المعجم ومنطق الاصطلاحية. أي أن أسماء أقسام الكائنات - إن أردنا أن تطابق الواقع خارج اللغة - لا بد أن تكون مصطلحات وأن

<sup>15</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

<sup>16</sup> نتحدث هنا من منظور اللسانيات الحديثة ولا نريد أن نثير بهذه الملاحظة إشكالية التوقيف الإلهي أو المواضع الإنسانية عند العرب القدامى.

<sup>17</sup> فهو يقابل ما يسمى اليوم في علم الأحياء بالعضوي وغير العضوي (organique/inorganique)

ترجع إلى المنطق الخارجي للغة الذي يراعي وجود المرجع. أما كلمات المعجم وإن كانت "تدل"، فعلى مدلولات يمكن أن يكون لها امتدادات (des extensions) مختلفة في عوالم ممكنة<sup>18</sup>، لا تراعي وجود المرجع. ولذلك لا بدّ أن نقع في إشكال إذا اعتمدناها مرجعا للتقسيم العلمي. إنّ عدم تطابق التقسيم "في جملة القول" والتقسيم "في حقيقة القول" الذي يشغل صاحبنا في هذا النص، يرجع في رأينا إلى هذا الاختلاف. فما هو موقف صاحب الحيوان من الإشكالية المذكورة وكيف يحاول أن يعالج إحراج عدم التطابق هذا بين التقسيمين؟

### 3 - الحجاج بالتحديد واستقراء الواقع :

إنّ تعامل الجاحظ مع مشكلة عدم تطابق منظومتي اللغة والواقع من خارج اللغة ليكشف عن بعض المواقف والاعتقادات في موضوع اللغة وهي التي تممنا في بحثنا هذا. وغايتنا كما قلنا استخراج مواقفه من هذا الموضوع من خلال تحليل هذا النص تحليلا حجاجيا :

فعندما نتبع في النص الخطوط الحجاجية يمكن أن نستخرج الوحدة الحجاجية (unité argumentative) التالية :

القاعدة : التقسيم الحقيقي للأجسام لا بد أن يشمل كل الكائنات في الواقع (هذه القاعدة ضمنية).

الحجة : توجد كائنات لا تضاف إلى النامي ولا إلى الجماد [مثل البروج أو النار أو الهواء أو الماء]

<sup>18</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 2.

النتيجة : لذلك لا يمكن أن يُعتبر التقسيم إلى النامي والجماد تقسيماً حقيقياً.  
(ضميني)

نحتاج إذن إلى تقسيم آخر، ونجده في الوحدة الحجاجية الثانية التي تتمثل في :

القاعدة : التقسيم الحقيقي للأجسام لا بدّ أن يشمل كل الكائنات في الواقع.

الحجة : التقسيم إلى النامي وغير النامي يشمل كل الكائنات.

النتيجة : لذلك يمكن أن نعتبره تقسيماً حقيقياً.<sup>19</sup>

إن الشكل الحجاجي المعتمد في هاتين الوحدتين هو الحجاج بالتحديد<sup>20</sup> أي تحديد ماهية التقسيم الحقيقي ثم تطبيق هذا المبدأ على المعطى الخاص (الحجة) فرفضه أو قبوله.

لا بد أن نشير كذلك إلى أن الترتيب الذي توحى به الصياغة أعلاه لا يقابل بالضبط الترتيب الوارد في النص فالتفاصيل التي تخص الحجة - يعني أن هناك كائنات معينة لا تضاف إلى النامي ولا إلى الجماد - أتت بعد الاستنتاج، تفسيراً له وأخذت مكاناً كبيراً في النص باعتبار الحجم (حوالي صفحة كاملة مقابل جملة واحدة تعبر عن الاستنتاج).

ويهمنا في هذا الإطار بالدرجة الأولى قاعدة الاستنتاج والخلفية الفكرية التي تنبني عليها. لقد عبّرنا عن هذه القاعدة بالجملة : "التقسيم الحقيقي للأجسام لا بد أن يشمل كل الكائنات في الواقع" فنلاحظ أن هذه القاعدة تصطبغ بصبغة تداولية أو تطبيقية (pragmatique ou pratique) أي تنطلق مما هو موجود في الواقع الموضوعي وما يمكن إدراكه بواسطة الحواس،

<sup>19</sup> مع الملاحظ أنه كان بإمكان الجاحظ أن يختار زوج الجماد وغير الجماد في مكان زوج النامي وغير النامي.

إلا أنه سيهتم بتقسيم النامي إلى نبات وحيوان فيما بعد مما يفرض عليه هذا الاختيار.

<sup>20</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التحديد"

بالمشاهدة أو بالأعيان مثلا، ولا ترجع إلى ما هو موجود في اللغة إذ أن اللغة لا تشهد في تقسيمها بوجود هذه الأجسام غير النامية-غير الجامدة. إن هذا التقسيم الواقعي العلمي ينطلق إذن من "الموجودات بالأعيان" أو يمكن أن نقول إنه ينطلق من "المرجع من خارج اللغة" أي أننا نتبع المنطق الاستقرائي<sup>21</sup> فنأخذ كل الكائنات الموجودة على وجه الأرض، ثم نقسمها إلى أقسام - وبهذه الطريقة لا بد أن يكون التقسيم شاملا. أما إذا اعتمدنا اللغة، فنحن نذهب حينئذ المذهب المعاكس، أي مذهب الاستنباط، وننطلق من أقسام موجودة سابقا تفرضها اللغة، ثم ندرج تحتها الكائنات - إلا أن هذه الأقسام لا تشمل هنا كل ما يوجد من كائنات<sup>22</sup>.

#### 4 - تجديد اللغة هل هو طريقة ممكنة :

ماذا نفعل إذا وجدنا اللغة لا تنطبق على الواقع ؟ يمكن في هذه الحالة مثلا أن نغير اللغة وذلك ما قام به الجاحظ في حقيقة الأمر عندما التجأ بطريقة تلقائية إلى وضع مصطلح جديد هو مصطلح "غير النامي". ويمكن أن نعتبر اختراعه لمصطلح جديد دليلا واضحا على عقله العلمي (بالمفهوم الحديث esprit scientifique)<sup>23</sup> إذ هذه هي الطريقة التي استعملها العلماء

<sup>21</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

<sup>22</sup> إن هذا الترتيب يجعل هنا من اللفظ نقطة الانطلاق، بينما كان اللفظ في ترتيب البيان بين المعاني والألفاظ تابعا، أي أن المعاني موجودة وجودا سابقا والألفاظ تدرج تحت "أقسامها"...

<sup>23</sup> انظر كذلك مقال أبو الحب جليل: الجانب العلمي في كتاب الحيوان للجاحظ، المورد، جزء 19، عدد 1، مارس-مايو 1990، ص. 70-76.

قديمًا وحديثًا ليتجنبوا التباس اللغة (l'ambiguité de la langue) وميزوا بذلك صريحًا أو ضمنيًا بين مجال المعجم ومجال الاصطلاحية. وكل ذلك يدعم في إطار هذا النص الحجاج الاستقرائي<sup>24</sup> وقاعدة الاستنتاج التي تولي للواقع خارج اللغة قيمة مرجعية أكثر مما للغة.

إلا أن هذا المصطلح الجديد لا يرتفع في تقدير الجاحظ إلى مستوى "الاسم" أي أنه ليس مصطلحًا بالمفهوم الحديث أيضًا، إذ أن صاحب الحيوان ما زال يفتقد كلمة أخرى لذلك يقول :

"ولو أن الحكماء وضعوا لكل ما ليس بنام اسمًا لاتبعنا أثرهم ؛ وإنما ننتهي إلى حيث انتهوا."<sup>25</sup>

وهنا نجد إشارة إلى أن الجاحظ يعتبر اللغة مكتملة، لا يحق للإنسان بعد فترة الجمع والتأسيس في القرن الأول للهجرة أن يضيف إليها كلمات جديدة. مما يرجع بنا إلى النظرة الآنية للغة التي لا تأخذ بعين الاعتبار إمكانية تطوّر اللغة وقد تناولنا هذا الموضوع من المنظور النظري في الفصل الرابع في هذا البحث<sup>26</sup>. كما أننا نفهم من خلال هذا الموقف أن اللغة عند الجاحظ لا بد أن تضطلع بوظيفة المعجم والاصطلاحية معًا، أي أن كلمات اللغة عنده مصطلحات. بمفهوم Le Guern<sup>27</sup> ومعجمًا في نفس الوقت، ولذلك يراعي المعنى المعجمي الأصلي لكلمة الجماد : أي الشيء

<sup>24</sup> نعتبر هنا أن التقسيم انطلاقًا من الموجود في الكون يرجع إلى المنطق الاستقرائي من حيث المقاربة العلمية، وإن كانت الوحدة الحجاجية التي وضعناها من حيث شكلها تنتمي إلى الصنف الاستنباطي لاتعمادها على قاعدة.

<sup>25</sup> ص. 26

<sup>26</sup> انظر الفقرة 5.1.

<sup>27</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 2.



الذي لا يتحرك، كما أنه يريد أن يكون مصطلحا فيُطلق على قسم معين من الأشياء الموجودة في العالم.

إلا أننا لا بد أن نشير هنا أيضا إلى أن الجاحظ يذكر في كتاب الحيوان في موضع آخر إمكانية أن يضيف الإنسان إلى اللغة ما يشتق من الكلمات الأصلية التي وضعها الله، فيقول :

"فإذا كانت العرب يشتقون كلاما من كلامهم وأسماء من أسمائهم، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكنهم وألمهم وعلمهم، وكان ذلك منهم صوابا عند جميع الناس."<sup>28</sup>

أي أن الجاحظ يسمح مبدئيا بإمكانية الاشتقاق، ويمكن أن نقول إن الاشتقاق في حقيقة الأمر يفتح الباب لوضع مصطلحات وتطوير اللغة إذ قلما تتطور لغة ما بطريقة غير طريقة الاشتقاق.<sup>29</sup>

إلا أن انفتاحه المبدئي للاشتقاق ووضع المصطلحات لا ينفي تردُّد الجاحظ في هذا النص بين اعتبار "غير نامي" اسما من أسماء اللغة<sup>30</sup>، أي تشكيل اللغة على شكل الواقع الذي يحاول أن يصفه، وبين تقييده بما هو موجود في اللغة من الأسماء دون محاولة الإضافة إليها. ونرى في هذه القضية مثلا لظاهرة خاصة بفكر الجاحظ وهي أن عمرو بن بحر يبدو قادرا أن يحيط فكره بالشيء وضده، وذلك دون أن يحاول تجاوز التناقض القائم.<sup>31</sup>

<sup>28</sup>الحيوان، 1، 348.

<sup>29</sup>وقد رأينا موقف الجاحظ من الاشتقاق في الفصل الرابع، الفقرة 1.5.

<sup>30</sup>ونرى أن الإشكال ليس في كون العبارة مركبة ولكن في وجود اسم آخر يحتل في نظام اللغة مكانة المقابل لكلمة "النامي".

<sup>31</sup>وقد أشرنا سابقا إلى محاضرة حمادي صمود حول التناقض بين اعتماد الجاحظ الشعر مصدرا مع الدعوة إلى الكتابة، انظر الحاشية في الفصل الخامس الفقرة 2.2.



## 5.1 - التقسيم إلى النامي والجماد غير مرفوض :

ومن القرائن التي تدلّ على حجاج مضاد للحجاج الذي استخرجناه إلى حد الآن بقاء الاستنتاج الأول، يعني رفض التقسيم إلى نام وجماد، ضمّنيًا، أي أن الجاحظ لم يثبت عدم صلاحية الزوج "نام" و"جماد" في أي مكان. فقد افترضنا هذه النتيجة في الوحدة الحجاجية المذكورة أعلاه لإقامة الحجاج، لكننا نجد بعض ما يشير إلى أن الجاحظ لم يرفض في حقيقة الأمر هذا التقسيم رفضًا تامًا - بل هو يثبتته من بعض النواحي.

كمثال على هذا افتتاحه للموضوع به معتبرا إياه تقسيما عامًا : "فكلها في جملة القول جماد ونام"<sup>36</sup>. ولا غرابة في ذلك لأن التقسيم إلى نام وجماد كذلك شامل من الناحية اللغوية كما أشرنا. ثم نجد في بعض المواضع من النص قاعدة أخرى يتضمنها الحجاج، تختلف عن القاعدة الأولى التي أشرنا إليها وتدلّ على أن للغة قيمة مرجعية كما سنرى بعد حين.

## 5.2 - التقسيم والتسمية :

ونلاحظ أيضا أن الموضوع المطروح لا يشمل فقط تقسيم الكائنات بوصفها عناصر في نظام الكون، بل وأيضا عملية التقسيم أو "فعل" التقسيم من قبل الإنسان، المتمثلة في فعل التسمية. فمنذ بداية النص تتوفر لنا أفعال القول أو التسمية : 7 مرات الفعل "قال"، 4 مرّات الفعل "سمّي" و6 مرّات عبارات في نفس المعنى.<sup>37</sup> فما هو دور التسمية عند الجاحظ وما هي العلاقة بينها وبين بحثه عن مكانة الحيوان ضمن منظومة الكائنات ؟

<sup>36</sup>ص. 26

<sup>37</sup> "أقول" ... "في جملة القول" ... "في حقيقة القول" ... "أن يقال" ... "وضعوا [...] أسما" ... "دلالة قولهم" ... "كدلالة قولهم" ... "يسمّون" ... "لم تسمّ" ... "يجعلونها" ... "يجعلونها" ... "نعبر عن لغتنا"

لا بدّ أن نسترجع هنا بعض المبادئ من خلفيته النظرية التي درسناها في القسم السابق من هذا البحث، أي منظومة البيان التي تمثل الخلفية الفكرية لتعامل الجاحظ مع الكون عامة ومع اللغة خاصة. إن بيان اللسان، تماما مثل أنواعه الأربعة الأخرى، يكشف عن معانٍ موجودة من قبل ويُحيي ما كان محتبئا. ومن ثمة يعني فعل التسمية لا وصف الشيء بالصفات التي نراها نحن فيه أو بالميزات التي نريد نحن أن نبرزها، أي أن تسمية الإنسان للأشياء الموجودة في العالم ليس شيئا يخضع إلى إرادته وذاتيته وإنما تكشف تسمية الإنسان شيئا ما باسم معين عن المعنى الباطني للشيء المسمّى، وهذا المعنى، كما رأينا، موجود سابقا. أي أنه ليس الإنسان الذي يعطي الشيء هذا المعنى ولكنه يكشف فقط عنه بالبيان ويعني ذلك بالنسبة إلينا في هذا الإطار أن التسمية - وإن صدرت عن الإنسان في الظاهر - فهي ليست منه، أو على الأقل ليست خاضعة له كل الخضوع. وإنما هي اللغة التي تأتي بالمعنى وتتحكم فيه، لا الإنسان: إذا سموا شيئا بالجماد فهو إذن جامد. وعندما لم يسموه بالجماد فهو ليس جامدا. وهذا التصور يرجع أيضا إلى "موضع اللغة"<sup>38</sup>.

### 5.3 - وظيفة المصطلح ومرجعية اللغة:

يمكن هنا أيضا أن نشير إلى إشكال المعجم والاصطلاحية، إذ أن الفكر البياني يفرض وظيفة المصطلح على الكلمة المعجمية ويمنع في الوقت نفسه الإنسان من أن يتصرف في اللغة بكل حرّية وأن يضع مصطلحات كما

---

... "يسمّون" ... "يجعلونها" ... "كقولهم" ... "ولا يجعلون" ... "لا يسمونها" ... "والاسمان لا يتعاوران عندهم".

<sup>38</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "موضع اللغة"



"...وجدها... لم تجدها يسمونها" إذ يساوي بين الشيء المشاهد في الواقع وبين المشاهد في اللغة. إن الجاحظ لا يفصل إذن فصلا واضحا بين المجال اللغوي وبين المجال العلمي، ولا ننسى في هذا الإطار أن الثقافة العربية القديمة تبنى أساسا على كتاب سماوي بوصفه مصدرا أعلى للعلم والمعرفة لا في مضمونه فقط بل في لغته أيضا<sup>41</sup>.

#### 5. 4 - بعض الأمثلة الأخرى عن عدم التطابق بين اللغة والعالم :

يمكن أن نلاحظ نفس المزج بين اللغة والعالم خارج اللغة في الحجاج التالي :

"وهم لا يجعلون الماء والنار والهواء، جمادا ولا مواتا، ولا يسمونها حيوانا ما دامت كذلك، وإن كانت لا تضاف إلى النماء والحس."  
وما نفهمه من السياق هنا هو أن الجاحظ يستعمل كلمة "يجعلون" مرادفا لكلمة "يسمون" مما يوضح ما كنا نشير إليه من مرجعية اللغة لتحديد ماهية الشيء : فإن سموها هكذا فقد جعلوها هكذا، يعني هي هكذا. وفعل التسمية لا يشير هنا، كما رأينا، إلى عملية اختراعية بل إلى وجود اسم معين - أي مصطلح - يعرفه الناس، فهذا الاسم دليل على وجود الشيء، وكذلك على صفاته، أما الناس فهم دلائل على وجود الاسم، لا أكثر ولا أقل.

وفيما يخص قوله "ولا يسمونها حيوانا ما دامت كذلك" فعبارة "ما دامت" تتضمن استنتاجا ضمنيا أو بعبارة أخرى : توجيها حججيا<sup>42</sup> إذ أن لها معنى التفسير وتبرير ما قبلها. أي أننا يمكن أن نسترجع الحجاج التي

<sup>41</sup> انظر في ذلك قضية الإعجاز وتأثير أتمودج القرآن في تصور الحجاج في الفصل الأول، الفقرة 3. 1 والفصل

الرابع، الفقرة 2. 3.

<sup>42</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 8، "نظرية الحجاج في اللغة"

تتضمنه هذه الجملة بالطريقة التالية :

القاعدة : الكائنات تكون إما جمادا وإما ناميا.

الحجة : لا يجعلون الماء والنار والهواء جمادا ولا مواتا.

النتيجة : إنها إذن حية. (حيوان)

الحركة الثانية :

القاعدة : لا بد أن تسمى بحيوان.

الحجة : لا يسمونها حيوانا.

النتيجة : ؟؟؟؟؟!!!!!! (هناك شيء نتعجب منه.)

والمقصود هنا أنه كان من المفروض أن يسموه حيوانا إن لم يكن جمادا ولا مواتا إلا أنهم لم يسموه كذلك مما يثير التساؤل حول هذه الأجسام أو الكائنات. إن الجاحظ يفترض إذن - مبدئيا - الانسجام بين ما هو موجود في الواقع وما هو موجود في اللغة. وإن وجد الأمور على غير هذا النحو تعجب منها وتأمل فيها. إلا أننا لا نجده يستنتج من هذه الأمثلة كلها أن اللغة نظام مستقل عن الواقع وأنها ليست مصدرا للبحث العلمي. بل هو يؤكد على مرجعية اللغة فيما يخص موضوعه، فيقول مثلا : "ونحن في هذا الموضوع إنما نعبر عن لغتنا، وليس في لغتنا إلا ما ذكرنا."

مع الملاحظ أن هذه الجملة الأخيرة جاءت في هذا النص في سياق موضوع خلافي اعتقادي حول ماهية الأجسام السماوية التي يراها البعض كائنات إلهية تدبر أمور العالم، وآخرون مخلوقات مدبرة مسخرة. ونفهم من ذلك أن اللغة عنده مرجع في المواضيع العلمية وفي المواضيع الفلسفية والاعتقادية وما إليها، وكأن سلطة القرآن الديني والعلمي والفلسفي نُقلت إلى اللغة التي كُتبت بها...

أما في تقسيم النامي إلى نبات وحيوان فلا يعترض الجاحظ إشكال إذ

أن اللغة تبدو هنا - مبدئياً - في انسجام مع الواقع وكلمات المعجم تصلح هنا مصطلحات.<sup>43</sup> إلا أن الأمر يتعقد من جديد في تقسيم الحيوان إلى أربعة أنواع: إلى شيء يمشي، وشيء يطير، وشيء يسبح، وشيء ينساح. فهنا نرى الجاحظ يقسم الحيوانات بحسب نوعية تحركها أي اعتمادا على ما يتعلّق كذلك بالآلة التحرك - هي بمثابة الأجناح أو الأرجل أو الزعانف أو البطن - وهي تذكرنا بتقسيم البيان بحسب الآلة المعتمدة فيه.

إلا أن اللغة هنا أيضا تمثل بعض الإشكال إذ أن الطائر يمكن أن يمشي بينما لا يمكن أن نسمي ما يمشي ولا يطير طائرا. وهذا الإشكال يرجع - كما أشرنا سابقا - إلى المزج بين وظيفة المصطلح وكلمة المعجم. فإذا كان "الشيء الذي يمشي" مصطلحا متفقا عليه في ميدان علمي معيّن فيعني إذن: "كل ما يمشي فقط ولا يطير". كما أن "الشيء الذي يطير" يعني حينئذ: "كل ما يطير مع إمكانية أن يستعمل طرقا أخرى في الحركة". إلا أن الجاحظ يرجع هنا إلى معنى كلمة "يمشي" في المعجم فيجدها تنطبق على الطير أيضا مما يزعزع النظام الاصطلاحي.

ثم نرى نفس الإشكال في تقسيم النوع الذي يمشي إلى أربعة أنواع بحسب الموجود في اللغة، وهذا لا يناسب تماما ما يراه الجاحظ في الواقع وفي قياس عقله إذ أنه لا يرى داعيا كافيا لتمييز الحشرات في قسم خاص، يمكن أن تضاف حسبه إلى البهائم والسباع. ولا يهمنا صحة تقسيمه أو درجة مطابقته للتقسيم العلمي الحديث للكائنات، ولكن نهتم بمصدر الحيرة التي يظهرها كلما لم ينسجم نظام اللغة مع ما يستنتجه عقله العلمي. ذلك وهو مقيد، كما يقول هو نفسه، بلغته وتقسيمها:

<sup>43</sup> مع الملاحظ أن علماء علم الحياة اليوم قد وجدوا كائنات صغرى يقولون أنها تقع في مجال ما بين الحيوان والنبات.





الحديثة إلى المنطق الداخلي للغة، ويعتمد على هذه الشبكة اللغوية على أنها نظام اصطلاحي يُطابق الواقع ويرجع إلى المنطق الخارجي للغة.

نريد الآن، بعد كل هذه الدلائل النصّية، أن نُقيم وحدة الاحتجاج

المضاد التي أشرنا إليه منذ حين ونلخصها كما يلي :

القاعدة : اللغة بأسمائها مطابقة للواقع ومصدر لإدراكه.

الحجة : اللغة تقسّم الكائنات إلى نام وجماد.

النتيجة : إذن التقسيم إلى نام وجماد صحيح.

## 6 - خاتمة الفصل السادس :

### 6.1 - موقف الجاحظ من القضية وموقفه من اللغة :

ومن هنا نفهم أنّ غاية الجاحظ في هذا النص ليست إثبات الاستنتاج الأول وحده، أي إثبات تقسيم الكائنات إلى نام وغير نام، كما أنها ليست ترجيح الاستنتاج الثاني أي التقسيم إلى نام وجماد، بل غايته تتمثل في عرض إشكالية عدم تطابق تقسيم اللغة وتقسيم الواقع من خارج اللغة والتعجّب منها وربما أيضا في محاولة تجاوزها : ومن هذا المنطلق يمكن أن نؤوّل قوله في البداية :

---

العالم بطريقتها الخاصة. نذكر على سبيل المثال عدد الأسماء الموضوعة للجمل والرمل في اللغة العربية بينما تغيب هذه التسميات في لغات الشعوب التي لا تعرف هذه الظواهر الطبيعية. وقد درس باحثو العلم الأنثروبوجية التأثير المتبادل بين الواقع الطبيعي والحضاري للإنسان، وبين ثقافته ولغته ضمن ما سمّوه المقاربة النظامية (approche systémique) ومن نتائج هذه الدراسات التأكيد على تأثير اللغة الهام في واقع الإنسان، أو على الأقل في نظرتة إلى هذا الواقع. ونشير على سبيل المثال إلى دراسة لـ Augustin Berque :

BERCQUE Augustin, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Syssel, Edition Chaps Vallon, 1994.

"إن العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء : متفق، ومختلف، ومتضاد.<sup>48</sup>"

فالتفقّ يمكن أن يكون ما بين نامّ ونامّ أو جماد وجماد. والمتضاد ما يكون بين نام وجماد. أما ما لا ينتمي إلى النامي ولا إلى الجماد فهو مختلف عن النامي وعن الجماد. ونرى هنا أن الجاحظ بالرغم من موقفه السلبي من وضع المصطلحات الجديدة قد التجأ في نهاية الأمر إلى حل مثل هذا، فإن لم يخترع هو هذه المصطلحات الفلسفية اختراعاً - أي المتفق والمتضاد والمختلف - فهو يؤولها على الأقل تأويلاً مناسباً لإشكاليته العلمية.

إن الجاحظ انتبه إذن إلى إشكالية عدم تطابق تقسيم اللغة-المعجم وتقسيم الواقع فنظر في المسألة فتساءل وتعجّب. وبالرغم من حرصه الشديد على البحث والعلم وعلى القياس العقلي لم يحاول في الحقيقة أن يجد حلاً نهائياً للمشكل أو أن يحسم القضية بل نراه يقف عند مجرد ملاحظة ما يمكن أن نسمّيه بعض الاضطرابات في الانسجام المبدئي بين اللغة والواقع من خارج اللغة.

أما نحن اليوم، فيثيرنا توقفه عند هذا الحد، إذ أننا - في إطار نظرياتنا الحديث - لا بد أن نرى في الإشكالية المطروحة في النص المدرّوس دليلاً واضحاً على ضرورة التمييز بين عالم اللغة وعالم الواقع خارج اللغة وبين المعجم ومنطقه الداخلي للغة - وبين الاصطلاحية ومنطقها الذي يفرض وجود عالم من خارج اللغة - المنطق الخارجي للغة - وكذلك دليلاً على أن اللغة نظام مستقلّ يتطور حسب قوانينه الخاصة وأن علم الحياة يحتاج إلى اصطلاحية خاصة بها كي تتطابق المصطلحات وأقسام الأشياء في العالم التي تطلق عليها.

<sup>48</sup>الحيوان، 1، 26.

ولموقف الجاحظ - أي رجوعه إلى تقسيم اللغة - أسباب عديدة منها تعلقه باللغة العربية بما ترمز إليه من هوية دينية وثقافية. فإن كان القرآن، كما سبق أن أشرنا، بوصفه معجزة لغوية، يمثّل مرجعا مقدّسا من الناحية الدينية، فاللغة العربية بصفة عامة تمثّل مرجعا لا يقلّ قداسة من الناحية الثقافية. ومن ثمة تتعيّن النظرة الآنية إلى اللغة ولا بدّ أن يجتريز من الإضافة إليها إلا ما يبقى ضمن حدود الاشتقاق<sup>49</sup>. ولأنّها تمثّل مرجعا للثقافة لا يمكن اعتبارها كائنا نسبيا مستقلا عن الواقع خارجها.

كل ذلك يخص المحيط الثقافي الذي عاش فيه الجاحظ وتأثر به. إلا أن هذه الأسباب لا تكفي في منظورنا لتفسير موقف صاحب الحيوان من اللغة، وهو موقف يمكن أن نتبيّنه من خلال هذا النص إذ أنه قد تحرّر من قيود ثقافية ودينية كثيرة.<sup>50</sup> لذلك نعتقد أنه يوجد سبب خاص بتصور الجاحظ للغة ولعلاقتها بالواقع جعله يقف هذا الموقف. وقد أشرنا إلى مفهوم البيان ترجمانا للواقع، وهو مفهوم يؤثر، كما بيّناه في القسم الثاني، في جلّ تصوراته للغة والدلالة أي أن اللغة واقع تماما مثل الواقع خارجها وأنها بالتالي مرجع ثابت لإدراك الواقع - ومن ثمة تكون أيضا مرجعا وموضعا في الحجاج - ثم أنه لا يوجد وسيطا بين الدال والمرجع المشار إليه أي أن اللغة إذن ليست منظومة مستقلة من العلاقات بين المدلولات - مع الملاحظ أن الجاحظ لا يعزل "المدلول" عن "الدال" أصلا<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> إن العرب قد اخترعوا مصطلحات جديدة وطوّروا لغتهم على المستوى التطبيقي، أما على المستوى النظري فمنعوا ذلك مما أوقعهم في مأزق مثل مأزق الجاحظ في هذا النص.

<sup>50</sup> نورد على سبيل المثال أنه لا يدعى أن الفصاحة للعرب فقط بل لكل اللغات عندما يقول "والإنسان فصيح وإن عبر عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومية" وهذا موقف يدلّ على انفتاح فكري كبير بالنسبة إلى زمنه.

<sup>51</sup> انظر الفصل الرابع، الفقرة 4.6 و 5.6.

إنّ هذه الخلفيات والتصورات صدت صاحب الحيوان عن استنتاجات في مجال العلوم اللغوية كان بإمكانها إعطاء اللغة دوراً مختلفاً عن الدور الذي تضطلع به من خلال النظرة الآنية المركزة على نص واحد وعلى لغة واحدة : نص القرآن واللغة العربية. ولكن بما أن الجاحظ قد بقي في دائرة البيان زاد من هذا المنطلق تأثير اللغة في تصوره للواقع : منعتة مثلاً، كما نرى في هذا النص، من أن يقسم الكائنات إلى نامٍ وغير نامٍ وأجبرته على إيجاد مقولة ثالثة بين المتفق والمتضاد هي "المختلف".

## 6. 2 - موقفنا نحن إزاء موقفه من اللغة :

إلا أن هذا "المنع" لربما يكون "إعطاءً" كما يقول الجاحظ في مكان آخر<sup>52</sup>، أي أن القيمة الكبيرة التي يعطيها للغة تجعل منها عاملاً يعمل فعلاً في الواقع يشكلها ويغيرها- أو يغيّر على الأقل فهمه وتصوره لها. ومن هذا المنظور لا بد أن نعتبر أن عالم الجاحظ فعلاً لا ينقسم إلى نامٍ وغير نامٍ، بل أنه يحتوي على منطقة وسطى أو على "متزلة بين المتزلتين" هو هنا مقولة "المختلف". فهل يوجد واقع علمي ومعرفة موضوعية صرف ؟ وإلى أي مدى يحق لنا أن نقيم وصف الجاحظ لواقعه آنذاك بمقاييسنا نحن الحديثة ؟ فدور اللغة عنده وأثرها في نظرتة إلى العالم شيء لا يمكن أن نقبله أو نردّه، بل هو اختلاف بيننا وبينه يدل على أن عالم فكره ليس عالم فكرنا اليوم، وإن لم نذهب إلى القول إن الكائنات الموجودة في عالمه تختلف عن عالمنا، فيمكن أن نعتبر أن تقسيمه إياها يختلف عن تقسيمنا اختلاف تصوراته للواقع بما فيه اللغة.

<sup>52</sup> كما أن بعض المنع إعطاءً"، الحيوان 2، 88.

وبقدر ما نفهم هذا الاختلاف بيننا وبينه ونفهم أثر اللغة في تفكيره وتصوّراته للواقع، يمكن أن نفهم العديد من مواقفه التي يصعب فهمها في مؤلفاته التي اخترنا منها في هذا البحث خاصة كتاب الحيوان.

## الفصل السابع :

مفهوم اللغة

ومسألة المجاز

## 1 - مقدمة :

إن النص الذي نريد أن نتناوله هنا بالتحليل من النصوص التي تظهر فيها قدرة الجاحظ على الحجاج ومهارته في الرد والتبكيث. فهو ينظر هنا في اعتراض بعض الناس على آية قرآنية ويذكر حججهم لأجل وجود خطأ فيها، ثم يردّ على هذا الموقف ويحتج عليه معتمداً في ذلك حججا مختلفة ومتنوعة.

أما موضوع الخلاف أو قضية الحجاج - تأويل الآية - فتتعلق بالإشكالية المركزيّة التي نبحث فيها، أي تصوّر علاقة اللغة بالواقع. ومن ثمة يمكن أن تساعدنا دراسة حجج الجاحظ في هذه المسألة على إظهار بعض مواقف اللسانية المتعلّقة بنظرته إلى اللغة.

### 1.1 - قضية الحجاج :

إن الجاحظ يعرض قبل كل شيء إطار قضية الحجاج، يقول :  
"وسنذكر مسألة وجوابها. وذلك أن ناسا زعموا أن جميع الحيوان على أربعة أقسام : شيء يطير، وشيء يمشي، وشيء يعوم، وشيء ينساح. وقد قال الله عزّ وجلّ : { وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ، يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ }"<sup>1</sup>

<sup>1</sup>القرآن، 45/24.

<sup>2</sup>الحيوان، 4، 271.



## 1. 2 - الموقف العلمي والموقف القرآني :

إن مسألة الحجاج تتعلّق إذن بالمقارنة بين هذين التعريفين المختلفين لأنواع الحيوان. ونحن نعلم أن الجاحظ في نص تقسيم الكائنات الذي حلّلناه يقول إن "الحيوان على أربعة أقسام : شيء يمشي، وشيء يطير، وشيء يسبح، وشيء ينساح"<sup>3</sup>. نعرف إذن قبل أن ننظر في حجاجه أن الجاحظ من أصحاب التقسيم المذكور - أي إلى ما يمشي ويطير ويسبح وينساح - أو نقول : من أصحاب التقسيم "العلمي". أما التقسيم المذكور في الآية القرآنية فيختلف إلى حد ما عن هذا التقسيم العلمي.

إلا أن ذلك لا يعني أن صاحبنا يضع العلم فوق الدين وينعت كتاب الله بالخطأ. فالإشكال يقع هنا بين "العيان" مصدرا للعلم وبين الوحي مصدرا للمعرفة.<sup>4</sup> فالجاحظ يقول في مكان آخر أن "كل قول يكذبه العيان فهو أفحش خطأ".<sup>5</sup> فكيف يعالج إذن هذا "التناقض" بين الواقع العلمي وبين لغة القرآن ؟

## 2 - حجاج خصوم الجاحظ :

إن صاحب الحيوان يورد حجاج خصومه في هذه المسألة وهم يقيسون صحة قول القرآن بالواقع الذي يرونه، فيتّهمون كتاب الله بالتناقض والخطأ، يقولون :

<sup>3</sup>الحيوان 1، 27.

<sup>4</sup>انظر في ذلك ما يقوله André Miquel عن موقف الجاحظ الفكري بين عقلانيته وبين حرصه على معرفة

الثقافة العربية، وعن أركان الجاحظ الثلاثة في إدراك العالم : القرآن والعيان والعقل :

*La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Haye, 1973 (1<sup>re</sup> éd. 1967), vol. 1, p. 37-58.

<sup>5</sup>الحيوان 3، 361.

"وقد وضع الكلام على قسمة أجناس الحيوان، وعلى تصنيف ضروب الخلق، ثم قصر عن الشيء الذي وضع عليه كلامه، فلم يذكر ما يطير وما يعوم. ثم جعل ما ينساح، مثل الحيات والديدان، مما يمشي، والمشى لا يكون إلا برجل، كما أن العض لا يكون إلا بفم، والرمح لا يكون إلا بحافر. وذكر ما يمشي على أربع، وهاهنا دواب كثيرة تمشي على ثمان قوائم، وعلى ست، وعلى أكثر من ثمان. ومن تفقد قوائم السرطان وبنات وردان، وأصناف العناكب - عرف ذلك."<sup>6</sup>

إن الاحتجاج الذي ورد عن خصوم المحافظ من الجنس التقييمي

(normatif)<sup>7</sup> ويمكن أن نصوغه في الوجدتين الحججيتين التاليتين :

الوحدة الأولى :

قاعدة الاستنتاج : خطاب اللغة يطابق الواقع (المرجع).

الحجة : من يضع كلامه على موضوع لا بد أن يحيط بالموضوع.

النتيجة : من يضع كلامه على موضوع لا بد أن يحيط به في الواقع (المرجع).

هذه النتيجة تصبح قاعدة الاستنتاج للوحدة الثانية :

القاعدة : من يضع كلامه على موضوع لا بد أن يحيط به في الواقع (المرجع).

الحجة : لم يحط كلام الآية بالموضوع في الواقع.

النتيجة : هناك خطأ. (نتيجة تقييمية)

وقد وضعنا الاحتجاج على وحدتين لإبراز قاعدة الوحدة الأولى التي هي

بمثابة الاتفاق الحجج<sup>8</sup> الذي بقي ضمناً.

<sup>6</sup>الحيوان 4، 271-272.

<sup>7</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

<sup>8</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

أما التقصير المذكور في الحجّة فهو يتمثل في كون المتكلم (هنا الله) لم يذكر ما يطير وما يعوم، أي أن أقسام الكائنات عامة ناقصة، ثم يتمثل أيضا في كونه يذكر ما يمشي على اثنين وعلى أربع ولم يذكر ما يمشي على أكثر من أربع، أي أن الحديث عن أعداد الأرجل الممكنة للحيوان ناقص. وفيما يخصّ نقد خصوم الجاحظ لاستعمال عبارة "يمشي" للحية، فيخرج عن إطار هاتين الوحدتين الحجاجيتين، وإن كان نقدهم في ترتيب حجج الخصوم قد ذكر بين عنصرَي التقصير في أنواع الحيوان عامة وبين الحديث عن عدد الأرجل.

نعتبر أن مسألة الحية التي تمشي تدخل في إطار سلسلة حجاجية أخرى، يمكن أن نركبها كما يلي :

الوحدة الأولى :

قاعدة الاستنتاج : اللغة مطابقة للواقع.

الحجّة : يقول إن الحية "تمشي".

النتيجة : إن الحية تمشي.

إن صياغة هذه الوحدة تذكّرنا بالحجاج بالسلطة، ويمكن أن نعتبرها هنا سلطة اللغة على الواقع التي تفرض التطابق. أما الوحدة الثانية فهي :

قاعدة الاستنتاج : المشي لا يكون إلا بأرجل.

الحجّة : ليس للحية أرجل.

النتيجة : لا يمكن للحية أن تمشي.

الوحدة الثالثة :

قاعدة الاستنتاج : التناقض بين القول (اللغة) والواقع غير جائز (موضع

التناقض)

الحجّة : يقول إن الحية تمشي وهي لا تمشي.

### النتيجة : هناك خطأ (نتيجة تقييمية)

إن هذه المرحلة الحجاجية الثانية حول مسألة مشي الحية تعتمد إذن على نفس الخلفية الفكرية في تصوّر علاقة اللغة بالواقع تفترض مطابقة بين معطيات اللغة والموجودات بالعيان، وتنظر إلى كلمات اللغة على أنها "مصطلحات" ترتبط ارتباطاً مباشراً بمراجعها في الواقع. إن هذا التصوّر يعتمد المنطق الخارجي للغة، هذا المنطق الذي لا يسمح باستقلال المعجم عن العالم خارج اللغة.<sup>9</sup> ومن ثمة لا يمكن لخصوم الجاحظ هنا قبول عدم ارتباط القول القرآني في خلق الحيوان بالمرجع العلمي ارتباطاً اصطلاحياً، ولا يمكن كذلك أن يؤولوا "المشي" على أنه استعارة، فذلك يتطلب اختيار معانٍ معينة من الكلمة، هنا مثلاً "السير" أو "التحرّك" من مكان إلى آخر" وترك معانٍ أخرى مثل "بالأرجل". إنهم أولوا الكلمة على أنها مصطلح ومن ثمة لا بد أن تكون خطأً في نظرهم.

### 3 - موقف الجاحظ :

#### 3.1 - الإطار العام :

إن قضية الحجاج تتعلق إذن بعدم التطابق بين اللغة وبين الواقع العلمي، وقد رأينا مثل هذه الإشكالية في تحليلنا في الفصل السابق للنص في تقسيم الكائنات. ورأينا حيرة الجاحظ بين هذين القطبين ومحاولاته لتجاوز التناقض ولإبقاء مصدرين للعلم : اللغة والواقع. ثم نراه الآن أمام إشكالية تشبه إلى حدّ ما إشكالية الفرق بين تقسيم اللغة وتقسيم الواقع. إلا أن المسألة

<sup>9</sup> انظر في ذلك مقدمتنا النظرية في نظرية المنطق الداخلي والخارجي للغة.

هنا أكثر خطورة إذ أنها تتعلق بصحة كتاب الله. فكيف يمكن أن يخرج الجاحظ من المأزق وأن يرد على خصومه، الذين ينظرون إلى اللغة مثله على أنها تطابق الواقع كما رأينا، والذين يؤمنون مثله<sup>10</sup> بالتقسيم العلمي الذي اعتمده هو بنفسه في النص حول تقسيم الكائنات. إن الفرق بينه وبينهم إذن يتمثل فقط في موقفهم من القرآن. وهي اتهاماتهم للكتاب الإلهي التي يحاول الجاحظ في هذا النص أن يبيّن أنها.

إن الجاحظ، بعد ردّ حججهم في جملته يتناول حججهم كل واحدة على حدة ويبيّن أنها بحجج مضاد معتمدا في ذلك أساليب حججية مختلفة. يجب أولا على اتهام تقصير القرآن بحجتين مختلفتين ثم يتناول مسألة مجاز مشي الحية أو حقيقة أرجلها.

لننظر الآن إلى هذه الحجج بحسب ترتيبها في نص الجاحظ.

### 3. 2 - الرد في الجملة :

كما قلنا يردّ الجاحظ قبل كل شيء على حجج خصومه في جملته قائلا : "قلنا : قد أخطأتم في جميع هذا التأويل وحدّه."

إن هذا الرد يتضمن توجيهها حججيا<sup>11</sup> يعتمد على المعجم اللغوي، هو أنّ كلامهم "تأويل" فالتأويل شيء قابل للخطأ، أي لم "يفهموا" أو "فسروا" النص ولكنهم "أولوه"، وتأويلهم يمكن إذن أن يكون خاطئا. و"الحدّ" الذي بنوه على تأويلهم يمكن كذلك أن يكون خطأ. وإن لم يُثبِت هذا التوجيه الحججيا أن التأويل يكون فعلا خاطئا، فهو يمكن أن يؤثر في متلقي الحجج

<sup>10</sup> رأينا في الفصل الرابع أن الجاحظ يفترض مطابقة اللغة للواقع، انظر الفقرة 4.

<sup>11</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.8، "نظرية الحجج في اللغة"

بطلانها على معنى {فمنهم من لم يؤمنوا} : قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 من بطلانها على معنى {فمنهم من لم يؤمنوا} : قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من  
 . قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من

انظر الآتي في رد الإحاطة على خصوصية النص القرآني

#### 4 - تحليل محتاجي النص القرآني :

. قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من

. قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من

. قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من

. قوله . اللغوي . الاستقصاء . جهة بطلانها من

ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع { كان على هذا المثال الذي ذكرنا.<sup>12</sup>

#### 4. 1 - الحجاج اعتمادا على الحجاج بالمجهول (ad ignorantiam)<sup>13</sup> :

إن الحججة الأولى التي يمكن أن نستخرجها من هذا النص حجة يرد بها على مقدمة خصومه : "من يضع كلامه على موضوع لا بد أن يحيط بالموضوع (أي في المرجع)". فيجيبهم الجاحظ :

"فما الدليل على أنه وضع كلامه في استقصاء أصناف القوائم ؟ وبأي حجة جزمتم على ذلك؟"<sup>14</sup>

إن الجاحظ يحتج هنا اعتمادا على الحجاج بالمجهول أي أنه يشير إلى عدم وجود برهان على أن القول وُضع "في استقصاء أصناف القوائم" ويستنتج من ثمة أنه لم يوضع في ذلك. وبهذه الطريقة يرد الجاحظ مسؤولية الإدلاء بالحجة<sup>15</sup> إلى خصمه الحجاجي، ويعني ذلك أن المسألة، إن لم يأتِ الخصم بحجة - وهو لا يستطيع ذلك في إطار كتاب الجاحظ فنحن فيه لسنا أمام حوار، وإن كان الجاحظ يقدمه على أنه حوار - تنقلب عليه. إلا أن المسألة التي تهمنا هنا هي أسس هذا التقصير أو الاستقصاء وصلتها بالعلاقة التي يتصورها الجاحظ بين اللغة والواقع.

<sup>12</sup>الحيوان 4، 272.

<sup>13</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 7، "المنطق الافتراضي والحجاج بالمجهول"

<sup>14</sup>اص. 272.

<sup>15</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 7، "أنموذج الحوار الحجاجي : الأدوار الحجاجية ومسؤولية الإدلاء بالحجة"





أما مقارنته بين الآيتين : {هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا}<sup>17</sup> و {إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه}<sup>18</sup> على أن لفظ الإنسان في الآية الأولى يشمل آدم وحواء في حين أن "الإنسان" المذكور في الآية الثانية لم يشملهما، فمن الواضح أيضا أنه انطلق في تفكيره هنا من المرجع. إذ أن مدلول كلمة الإنسان في المثال الأول والثاني لم يتغير كثيرا، وإنما المرجع هو الذي اختلف. أما الجاحظ فيرى أن الاختلاف يتعلق بتغير في اللفظ ويقول :

"وحسن ذلك إذ كان الكلام لم يوضع على جميع ما تعرفه النفوس من جهة استقصاء اللفظ."<sup>19</sup>

ونرى الجاحظ هنا يطوّر نوعا من نواة نظرية في تفسير اختيار بعض العناصر في المرجع وترك أخرى، تذكّرنا بنظرية Le Guern الاختيار المعنوي في الاستعارة. إلا أن الأولى تقع في المرجع والثانية في المدلول، الأولى تعتمد المنطق الخارجي للغة والثانية تعتمد المنطق الداخلي للغة.

نرى إذن أن الجاحظ يردّ على خصومه باقتراح تأويل مختلف، ربما يكون أكثر اعتدالا من موقفهم المتطرف الذي يفرض المطابقة التامة بين اللغة والواقع دون أي اختيار "مرجعي"، إلا أنه مع ذلك لا يخرج عن إطار المنطق الخارجي للغة وينطلق في تأويله وتفسيره لإمكانات تغير اللفظ من المرجع لا من نظام اللغة الداخلي.

<sup>17</sup>القرآن 1/76.

<sup>18</sup>القرآن 2/76.

<sup>19</sup>الحيوان 4، 272، (نحن نبرز).

## 5 - اللغة وقوانين المنطق :

يحاول الجاحظ في هذا النص أن يبيّن حجج خصومه بكل الطرق الممكنة، لذلك لم يكتفِ بالحجاج من أجل عدم ضرورة استقصاء أصناف القوائم، ولكن يقارب المسألة هنا من الجهة المعاكسة فيحاول أن يثبت أن الكلام أحاط بالموضوع وأن عنصر الأصناف التي تمشي على أكثر من أربع غير محذوف، يقول :

"وعلى أن كل شيء يمشي على أربع فهو مما يمشي على رجلين، والذي يمشي على ثمان هو مما يمشي على أربع، وعلى رجلين. وإذا قلت : لي على فلان عشرة آلاف درهم، فقد خبرت أن لك عليه ما بين درهم إلى عشرة آلاف."<sup>20</sup>

إن أول ما نلاحظه في هذه الحجة الثانية هو أنها تنقُض إلى حد ما الحجة الأولى فكأن الجاحظ يقول في البداية : إن الكلام ناقص وذلك ليس خطأً. ثم يقول إن الكلام غير ناقص ومن ثمة لا خطأ فيه. فهذان الحجتان لا يمكن أن تُعتمدا في نفس الموضوع. وقد سمى Christian Plantin هذا النوع من الحجج المتناقض "حجة القدر"<sup>21</sup> (L'argument du chaudron). إلا أننا يمكن كذلك أن نؤول استراتيجية الجاحظ الحجاجية على أنها تمثل حججا حالة بحالة (une argumentation au cas par cas)<sup>22</sup>، أي : إن كان الكلام لا يستقصي أصناف القوائم فذلك ليس خطأ وإن كان يستقصي أصناف القوائم فهو أيضا غير خاطئ.

<sup>20</sup>الحيوان 4، 272-273.

<sup>21</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "التناقض".

<sup>22</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "التقسيم".



إن العبارة : "يمشي على أربع" في اللغة لا تعنى ما تعنى "يمشي على أربع" في إطار علم المنطق. فالمنطق يتعلق هنا بالموجودات في العيان، أما اللغة فهي تمثل نظاما مستقلا له منطقها الخاص، لا يطابق في كل الحالات المنطق العلمي. ومن أكبر الدلائل على الاختلاف بين منطق اللغة والاحتجاج الواقع في اللغة من ناحية، وبين المنطق الرياضي الكمي من ناحية أخرى، ظهور مدرسة علمية خاصة تسمى بمدرسة "المنطق غير الشكلي"<sup>25</sup> (informal logic) تهتم بكل ما يتعلق بالاحتجاج ولغة الاحتجاج، مثبتة له منطقا خاصا غير المنطق العلمي.

وما نريد أن نبينه من خلال الغوص في هذه المسألة هو أن الجاحظ لا يفرق هنا بين ما في اللغة وما خارجها فيعتمد المرجع لإثبات معنى ألفاظ اللغة، ويهمل اللغة وقوانينها الداخلية.<sup>26</sup> ثم نرى في هذه الحجة الأخيرة في إطار الرد على خصومه المحتجين دليلا آخر على وجود اتفاق حجاجي (accord)<sup>27</sup>، فيما يخص التعامل مع اللغة، بينه وبين بني عصره الذين يريد إقناعهم بوصفهم قراءً لكتاب الحيوان. وإلا فلم يستطع أن ينطلق من هذه الخلفية على أنها مسلمة. إن الجاحظ وخصومه وقراءه إذن لم يجدوا - على ما يبدو - شيئا غريبا في تفسير اللغة تفسيراً يعتمد أساساً على المرجع (الموجود بالعيان) وقوانينه، أي تفسيراً يعتمد أساساً على المنطق الخارجي للغة.

<sup>25</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.3، "الاحتجاج ومجال المماثل للحقيقة".

<sup>26</sup> وسوف نرى في الفصل التاسع كيف يربط الجاحظ بين مجال اللغة ومجال الواقع من خارجها في بحثه عن مبادئ فكرية عامة وقوانين حكمة الله.

<sup>27</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

## 6 - مسألة المجاز أو الحقيقة في مشي الحية :

### 6.1 - قضية "مشية الحية" :

لنتقل الآن إلى المسألة الثانية الكبرى التي يعمل الجاحظ على تبكيثها وهي ليست أقل أهمية فيما يتعلّق بموضوع تصور الجاحظ للغة. ترجع هذه المسألة، كما أشرنا في أول التحليل، إلى وجود استعارة "مشي الحية" في النص القرآني. إن مفهوم الاستعارة وتأويلها وفهم وظيفتها وطبيعتها اللغوية من أهم القضايا اللغوية التي تتعلّق بالمنطق الداخلي للغة. فقد بيّنا ذلك في مقدمتنا النظرية حيث أشرنا إلى أن الاستعارة، في مقابل التشبيه، بحسب نظرية Michel Le Guern من أهم الميكانزمات المعتمدة للمنطق الداخلي للغة. ومن ثمة لا غرابة في أن خصوم الجاحظ الذين ينطلقون كما قد رأينا من مطابقة اللغة للواقع ومن تصوّر يجعل من كلمات المعجم مصطلحات خاضعة للمنطق الخارجي للغة، يرفضون هذه الاستعارة ويرون فيها خطأً، راجعين في ذلك إلى معنى "المشي" الاصطلاحي فهو "لا يكون إلا بالأرجل". أما الجاحظ فهو يردّ عليهم قائلاً :

"وأما قولكم : إن المشي لا يكون إلا بالأرجل، فينبغي أيضاً أن تقولوا {فإذا هي حية تسعى} : إن ذلك خطأ ؛ لأن السعي لا يكون إلا بالأرجل. وفي هذا الذي جهلتموه ضروب من الجواب"<sup>28</sup>

إن موقف الجاحظ من الاستعارة واضح فهو - على عكس موقف خصومه الصفويين (puristes) - يرى فيها ميكانزماً لغوياً عادياً. ومن ثمة

<sup>28</sup>الحيوان 4، 273.

يشير قبل كل شيء إلى تواتر مثل هذه الصورة في القرآن، مثلا في الآية { فإذا هي حية تسعى }<sup>29</sup>.

يتمثل الحجاج المضاد في هذه المسألة في "ضروب من الجواب" أي في أكثر من حجة :

"أما وجه منه فهو قول القائل وقول الشاعر : "ما هو إلا كأنه حية"، و"كأن مشيته مشية الحية" يصفون ذلك، ويذكرون عنده مشية الأيم والحباب، وذكر الحيات. ومن جعل للحيات مشيا من الشعراء، أكثر من أن نقف عليهم. ولو كانوا لا يسمون انسيابها وانسيابها مشيا وسعيا، لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل، وأن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه ؛ فمن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة. وقال الله تعالى : { هذا نزلهم يوم الدين } والعذاب لا يكون نزلا، ولكنه أجراه مجرى كلامهم، كقول حاتم حين أمره بفصد بعير، وطعنه في سنامه وقال : "هذا فصده!"<sup>30</sup>

## 6. 2 - موقف الجاحظ من المجاز :

### • مصطلح المجاز :

لا بد أن نشير في هذا الإطار إلى أن مصطلح المجاز في عصر الجاحظ لم يستقر بعد، ولم يقصد به بالضرورة مقابلا للحقيقة. ذلك أن المفهوم الأقدم لمصطلح "مجاز" كما نجدده مثلا في كتاب "مجاز القرآن"<sup>31</sup> لأبي عبيدة يعني

<sup>29</sup>القرآن 20/20.

<sup>30</sup>الحيوان، 4، 273.

<sup>31</sup>القاهرة، مكتبة الخانجي، 1954.

"التفسير" أو "التأويل" أو "المعنى"، أي أن "بجاز آية [قرآنية] ما يعبر به عن الآية"<sup>32</sup>. أما ثنائية الحقيقة والجاز، فتطوّرت بصفة خاصة في إطار ظهور المذهب المعتزلي وذلك لضرورة تأويل بعض المظاهر اللغوية في القرآن. والمفهوم الذي نجده عند الجاحظ لمصطلح الجاز مفهوم ما بين القديم والحديث، لا يقابل دائما الحقيقة، ولكن يشمل كل ما هو استعمال غير عادي للغة وهو مع ذلك مقبول<sup>33</sup>.<sup>34</sup>

ومهما كان من حال المصطلح الجاز، فما يهمنا في إطار هذا البحث هو موقف الجاحظ من الظاهرة اللغوية التي نسميها نحن اليوم بالتعبير المجازي. وسوف نعتمد مصطلح "الجاز" فيما يلي بالمفهوم الحديث.

#### ● تفسير الجاز في هذا النص :

يشير الجاحظ هنا إلى أسلوب لغوي معروف ومنتشر عند العرب وهو التشبيه. قد ذكره في مواضع مختلفة من كتاب الحيوان، منها مثلا تعليقه على بيت لأبي قردودة :

"بين النعام وبين الكلب منبته وفي الذئب له ظئر وأحوال"  
فيرى الجاحظ أن

<sup>32</sup> هذا التعريف لمفهوم الجاز عند أبي عبيدة يرجع إلى ابن تيمية الذي اهتم بتطور المصطلح، كتاب الإيمان، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1907، ص. 34-47.

<sup>33</sup> يتناول الجاحظ بعض الأمثلة للمجاز في كتاب الحيوان، 1، 341-343. منها : "وسمع الحسن رجلا يقول : طلع سهيل وبرد الليل. فكره ذلك وقال : إن سهيلا لم يأت بحر ولا يبرد قط. ولهذا الكلام مجاز ومذهب" أي أنه يقول : "ولهذا الكلام استعمال معروف." (ص. 341) ؛ ومنها أمثلة مما نسميه اليوم بالجاز، مثل القول "كنت في جنازة" عوض "تبع جنازة" (ص. 343).

<sup>34</sup> انظر فيما يتعلق بتطور مصطلح الجاز :

HEINRICHS Wolfhart, « On the Genesis of the *Haqiqa-Majaz* Dichotomy », *Studia Islamica*, vol. 59, 1984, p. 111-140.

"أبو قردودة لم يرد أن الذئب والكلب خالاه، وأن النعام نجله، وإنما قال ذلك على المثل والتشبيه، ولم يرد أن له ظئرا من الكلاب، وخالا من الذئاب".<sup>35</sup>

أما حجاجه عن جواز "مشية الحية" في النص الذي نحن بصدد تحليله فيمكن أن نصوغه الصياغة الحجاجية التالية :

القاعدة : إن أساليب العرب واستعمالاتهم للغة مقياس للغة الصحيحة.

الحجة : إن العرب اعتمدوا تشبيه الحية والإنسان بعضهما ببعض.

النتيجة : يجوز تشبيه انسياح الحية بمشية الإنسان.

يدعم الجاحظ الحجة : "إن العرب اعتمدوا تشبيه الحية والإنسان بعضهما ببعض" بأمثلة مختلفة من أبيات الشعر التي تتضمن هذا التشبيه، منها ما يُشبه فيه الإنسان بالحية عموما : "ما هو إلا كأنه حية" ومنها ما يُشبه فيه مشية الإنسان بانسياح الحية : "كأن مشيته مشية الحية". ويشير خاصة إلى هذا البيت الأخير الذي يُذكر فيه بصريح العبارة "مشية الحية". ويبدو أنه لا يهم الجاحظ كثيرا إن كانت الحية المشبه أو المشبه به.

يمكن أن نقول قوله "كأن مشيته مشية الحية" اعتمادا على المنطق الخارجي للغة وحينئذ نحدد العنصر المجازي في كلمة "الحية" فقط ونعتبر كلمة "مشية" الثانية حقيقة لأنها مجرد معاودة لذكر المشية الأول. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا أمام تمثيل عقلي (بحسب نظرية Le Guern)<sup>36</sup>. أما الإمكانية الثانية فهي أن نحدد العنصر المجازي في كلمة "مشية" من التركيب "مشية الحية". وعندئذ تصبح استعارة تعتمد على اختيار معانٍ معينة مثل "السير" أو "حركة" يتقدم بها المتحرك".

<sup>35</sup> الحيوان، 1، 147، (نحن نبرز).

<sup>36</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 1.3.



أما الجاحظ فهو يرجّح المنطق الخارجي للغة إذ أنّ ما يهّمه هو أن الحية (في المرجع) والإنسان (في المرجع) يُشبهان بعضهما ببعض، إن كانت هي المشبه وهو المشبه به أو العكس. وحتى في الحالة الأولى المعتمدة المنطقَ الخارجي للغة لا يُشبهه انسياح الحية بالمشية - وهو ما يريد أن يجد له أمثلة - بل مشية الإنسان يُشبهه بانسياح الحية، إلا أن هذا الترتيب لا يغير علاقة المشابهة في المرجع.

### 6. 3 - التشبيه والبدل :

أما وجود الاستعارة ووعي الجاحظ بها فيمكن أن نراه في قوله :  
"ولو كانوا لا يسمّون انسيابها وانسياحها مشيا وسعيا، لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل، وأن قام الشيء مقام صاحبه ؛ وفي عادة العرب أن تشبّه به في حالات كثيرة."  
إن الجاحظ لا يرى في اللغة أسلوب التشبيه فقط بل أيضا أسلوبا آخر يسمّيه "البدل" وهو يفسر في مكان آخر الاستعارة على أنها "تسمية الشيء باسم غيرها إذ قام مقامه"<sup>37</sup>. يمكن أن نرى في هذه الملاحظة نواة صغيرة لنظرية المجاز التي تفسر الظاهرة على أنها تبديل كلمة "أصلية" بأخرى "مجازية". وهذا التفسير كان التفسير المعتمد لا في البلاغة العربية بعد الجاحظ فقط بل كذلك في البلاغة الغربية إلى القرن العشرين، وهو تفسير لا يأخذ بعين الاعتبار المنطق الداخلي للغة.

<sup>37</sup>البيان 1، 153، يقول في تفسير بين فيه الاستعارة "تبكي سحابة" : "وجعل المطر بكاء من السحاب على

طريق الاستعارة، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه."

إن الجاحظ يُظهر هنا وعياً بوجود ميكانيزمات لغوية خاصة فهو يفسّر بها الحالات التي لا تطابق فيها اللغة الواقع. إلا أنه يبحث في العنصر المعطل لهذه المطابقة المبدئية لا في اللغة ولكن في الواقع، أي في المرجع. وإن بقي التنظير للمسألة في مستوى بدئي، وإن غمض التمييز بين ما هو أسلوب "بدل" وما هو "تشبيه"، فبالمقارنة مع موقف خصومه يبدو هو متقدماً في وعيه بإمكانيات اللغة. ولكنه مع ذلك لا يخرج عن المنطق الخارجي للغة. فالتشبيه تماماً كفكرة تبديل كلمة بكلمة أخرى تقوم مقامها، يرجع إلى المنطق الخارجي للغة.<sup>38</sup>

#### 6. 4 - أمثلة في المجاز والبدل :

ولتدعيم موقفه يأتي الجاحظ بعدة أمثلة لأسلوب البدل في القرآن وغيره، يقول :

"وقال الله تعالى : { هذا نزلهم يوم الدين } والعذاب لا يكون نزلاً، ولكنه أجراه مجرى كلامهم، كقول حاتم حين أمره بفصد بعير وطعنه في سنامه، وقال : " هذا فصده ! " وقال الآخر :

فقلت يا عمرو اطعمنيّ تمرا فكان تمرى كهرة وزبرا  
وذم بعضهم الفأر وذكر سوء أثرها في بيته، فقال :

ياعجلّ الرحمن بالعقاب لعامرات البيت بالخراب  
يقول : هذا هو عمارتها. كما يقول الرجل ؛ " ما نرى من خيرك  
ورفدك إلا ما يبلغنا من حطبك علينا، وقتك في أعضادنا ! "  
وقال النابغة في شبيهه بهذا وليس به (الطويل) :

<sup>38</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 3.

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهم فلول من قراع الكتاب<sup>39</sup>.  
إن الجاحظ قد ركز في هذا الجزء من النص على أمثلة من "البدل" نجد  
بينها استعارتين: "هذا نزلهم يوم الدين" و"يا عجل الرحمن بالعقاب لعامرات  
البيت بالخراب". أما الأمثلة الأخرى فهي أنواع مختلفة من المجاز قد وجدت  
البلاغة أسماء مختلفة لكل منها إلا أنها كلها ترجع إلى المنطق الخارجي للغة  
(الرجز):

"فقلت يا عمرو اطعمني تمرا فكان تمري كهرة وزبرا"

إننا في هذا المثال إزاء مجاز مرسل يعتمد على العلاقة بين المطلوب وبين  
المأخوذ نتيجة هذا المطلوب، أي أن المطلوب هو التمر أما المأخوذ فهو كهرة  
وزبر. ويمكن أن نصنف هذا المجاز عامة تحت صنف المجاز المرسل بعلاقة  
السبب بالنتيجة. إن العلاقة بين المجاز والحقيقة علاقة تقوم على الاستنتاج  
المنطقي أي أنها تعتمد المنطق الخارجي للغة.

أما المثالان :

"ما نرى من خيرك ورفدك إلا ما يبلغنا من خطبك علينا، وفئك

في أعضادنا"

أو: "ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهم فلول من قراع الكتاب"

فهما ينتميان إلى ما يسمى في التقليد الغربي بأسلوب السخرية

(ironie). إن العلاقة بين الكلمة وبدلها هنا تقوم على استنتاج عقلي بسبب

قرينة السياق على أن السامع يقصد عكس ما يقول. ومن ثمة تقوم هذا

الأسلوب أيضا على المنطق الخارجي للغة.

<sup>39</sup>الحيوان 4، 273-274.

أما مثل حاتم الأسير الذي "أمروه بفصد بعير، وطعنه في سمانه وقال "هذا فصده"، فنرى أن البدل هنا وقع قبل كل شيء في المرجع، أي أن حاتم بدّل عملية الفصد<sup>40</sup> المعروف بعملية أخرى<sup>41</sup>. أما كلمة "الفصد" فلا تفتقد في هذا السياق شيئاً من معانها إذ أن المسألة تتعلق أساساً بتحديد مرجع جديد لهذا المصطلح. ويذكر الجاحظ هذا المثال جنباً إلى جنب مع الاستعارة التي تقوم على المنطق الداخلي للغة، مما يوحي بأنه لا يرى فرقاً جوهرياً بين هذا المثال واستعارة مشي الحية.

نرى إذن أن الجاحظ في هذا المستوى يُبدي وعياً كبيراً بإمكانيات اللغة الأسلوبية إلا أنه لا يميز بين الأنواع المختلفة لهذه الأساليب - وحتى التمييز بين ما هو تشبيه وما هو بدل غير واضح في النص -، بل لا يميز بين ما يرجع إلى المنطق الداخلي للغة وما يعتمد المنطق الخارجي للغة. مع الملاحظ أن تفسيراته النظرية في المسألة تبقى في إطار المنطق الخارجي للغة في كل الحالات.

#### ● بعض تعليقات الجاحظ على المجاز :

نريد في إطار هذه المسألة أن نشير إلى بعض تعليقات الجاحظ على نفس الموضوع في مواضع أخرى من كتاب الحيوان. إن الخلط بين أنواع المجاز والمزج بين أساليب تعتمد المنطق الداخلي للغة وأخرى تعتمد المنطق الخارجي للغة يتجلى كذلك في حجاج الجاحظ في قضية الهدهد وهو نص نتناوله بالتحليل في الفصل اللاحق.

<sup>40</sup>المقصود هنا فصد البعير، أي شق العرق لاستخراج دمه.

<sup>41</sup>بحسب المثل الذي يرويه الميداني (انظر شرح عبد السلام هارون، كتاب الحيوان، ص. 273) بدلها بنحر البعير.

يقول سليمان في آية قرآنية للهدهد :

{وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ.

لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ} <sup>42</sup>

إن الجاحظ يعلق على قوله "لأذبحنه" قائلا :

"على أنا لو تأولنا الذبح على مثال تأويل قولنا في ذبح إبراهيم

إسماعيل عليهما السلام - وإنما كان ذلك ذبحا في المعنى لغيره - أو

على معنى قول القائل : أما أنا فقد ذبحته وضربت عنقه، ولكن

السيف خانني. أو على قولهم : المسك الذبيح، أو على قولهم

فجئت وقد ذبحني العطش - لكان ذلك مجازا. <sup>43</sup>

يأتي هذا النص في إطار الحجاج حول قضية جواز التكليف في

الحيوان، وهي قضية اختلف فيها المعتزلة فيما بينهم <sup>44</sup>. أما الجاحظ فهو من

أنصار عدم تكليف الحيوان لحرصه على تمييز الإنسان وحده بالعقل. ولذلك

يقترح تأويل "الذبح" مجازا، فإن لم يكن حقيقة، سقطت حجة خصومه أن

الهدهد مكلف يمكن أن يعاقب وأنه بالتالي عاقل.

وما يهمننا هنا هو تصور الجاحظ للمجاز كما يتجلى في هذا النص.

لقد أشرنا إلى أن مفهومه للمجاز أوسع بكثير مما تراه البلاغة العربية والغربية

اليوم. فبحسب المفهوم الحديث - الغربي أو العربي - لا يمكن تأويل

"لأذبحنك" على أنه مجاز، يعني الذبح لغيره، كما فسره الجاحظ. ويمكن أن

نعتبر "الذبح" استعارة تعني "العقاب" أو "التعذيب". أما أنها تعني "الذبح

<sup>42</sup>القرآن 21-20/27.

<sup>43</sup>الحيوان 4، 74-75، (نحن نبرز).

<sup>44</sup>انظر في ذلك :

للغير" وتصبح من ثمة مجازا مرسلا، فلا يمكن أن نصل إلى مثل هذه النتيجة في تأويل الآية القرآنية في إطار النظريات الحديثة.

أما الجاحظ وكأنه يعتبر "المجاز" طريقة لتأويل هذه الكلمة على غير معناها مع البقاء في قوانين اللغة. فيستخرج هذه القوانين بالقياس على ما هو سائر في لغة العرب وخاصة في القرآن. ويبدو في هذا النص أنه يرى أن "الذبح"، إذا استعمل في القرآن في موضع آخر بالمعنى "الذبح لغيره"<sup>45</sup> يصبح هذا المعنى مما يجوز فيه، فيمكن إذن أن نؤوله في الآية المذكورة أعلاه بهذه الطريقة: أي أن سليمان قصد بتهديده ذبح غير الهدهد...

ولا بد أن نشير إلى أنّ عاملا آخر ربما لعب دورا في اعتبار "الذبح لغيره" من دلالات كلمة "الذبح"، وهو أن الجاحظ لا يمكن أن يتصور أن الله يخطأ في كلامه، أي أن يأمر إبراهيم بأن يذبح ابنه ثم يتراجع في كلامه. فإذا أولنا أمره بالذبح على أنه الذبح لغيره، فنتجاوز هذه الصعوبة الاعتقادية. وسواء قصد الله ذبح الولد ثم غير قصده أو قصد بأمره ذبح غير الولد منذ البداية، ما يهمنا هو أن الجاحظ يرى في دلالة كلمة الذبح في سياق معين على مرجع معين يختلف عن المرجع العادي، مجازا، وأنه يرى في مثل هذا المجاز المستنتج من المرجع (!) شيئا يتبع اللغة، أي ينتج عن نظامها المعجمي الداخلي، لا عن تغير السياق أو العالم خارجها. أي أن الجاحظ لا يعتمد فقط على معطيات لغوية لاستنتاجات تخص الواقع خارج اللغة كما بيّناه مثلا في تحليلنا للنص في تقسيم الكائنات في الفصل السادس، بل أنه كذلك ينطلق من ملاحظات في المرجع ويستنتج منها خاصيات اللغة.

<sup>45</sup>المقصود هو كلمة "ذبح" في سورة الصافات، الآية 106: "فديناه بذبح عظيم".

وكلا الموقفين يرجعان إلى تصوره الخاص للغة الذي يفترض نوعاً من التطابق بينها وبين الواقع والذي يرجح المنطق الخارجي للغة.

إن المسألة لا تختلف كثيراً بالنسبة إلى المثال الثاني وهو استعمال مجازي لكلمة "الذبح" : "أما أنا فقد ذبحته وضربت عنقه، ولكن السيف خانني." فالذبح في هذا المثال ليس مجازاً بالمفهوم الحديث، بل المتكلم يعبر عن قصده ثم يعترف بعدم نجاحه في إتمام هذا القصد. إلا أن ذلك لا يغير أي شيء في مدلول "ذبحته". أما الجاحظ فهو يقيس معنى الكلمة اللغوية بمرجعها. وبما أن الذبح وضرب العنق لم يقع في المرجع يرى في هذه الجملة مجازاً.

ومما يؤكد على أنه ينطلق من المرجع في كل الحالات خلطه مثل هذه الأمثلة بأمثلة أخرى تعتمد المنطق الداخلي للغة : "المسك الذبيح" أو "قد ذبحني العطش" إن هذين المثالين من باب الاستعارة. وفي الاستعارة يتغير كذلك المرجع - "الذبح" لا يدل هنا على المرجع الذي يدل عليه عادة - إلا أن هذا التغير راجع إلى ميكانزم داخلي للغة. ونرى أن جمع الجاحظ بين هذه الأمثلة المختلفة في المجاز دليل على أنه يعتمد أساساً على تغير المرجع من خارج اللغة، أي أنه يعتمد المنطق الخارجي للغة.

## 6. 5 - حدود المجاز الثابتة :

نفهم من خلال الأمثلة التي يدعم بها الجاحظ مجازاً مشي الحية وذبح الهدهد أنه يعي بوجود قوانين خاصة في استعمال بعض الكلام بطريقة تختلف عن طريقها العادية. إلا أن ذلك لا يعني أنه يبيح للإنسان التصرف في اللغة وتوظيف هذه الميكانزمات كما يشاء. فما يجوز في اللغة من تجاوز الاستعمال العادي محدّد ومحدود : يلاحظ الجاحظ أن العرب

"يسمون الرجل جملا ولا يمسونه بعيرا، ولا يسمون المرأة ناقة،  
ويسمون الرجل ثورا ولا يسمون المرأة بقرة، ويسمون الرجل  
حمارا ولا يسمون المرأة أتاناً؛ ويسمون المرأة نعجة ولا يسمونها  
شاة. وهم لا يضعون نعجة اسما مقطوعا ولا يجعلون ذلك علامة  
مثل زيد وعمرو، ويسمون المرأة عترا."<sup>46</sup>

نرى المحافظ في هذا النص متعجبا من اعتبارية المجاز. فإذا كان الرجل  
يسمى على طريق المجاز "جملا" فلماذا لم يسم بعيرا؟ ولماذا لم تسم المرأة  
ناقة؟ إن الافتراض الذي يكمن في ملاحظته يتعلّق بما قد رأيناه سابقا من  
تصوّر للغة يعتبر أنّها تطابق الواقع وتقابله. فما دام مرجع الجمل هو نفسه  
مرجع البعير، فمن المفروض أن يُستعمل في المجاز أيضا بنفس الطريقة. أو إذا  
كان الرجل "جملا" فالمرأة إذن "ناقة"، لأن الاختلاف في المرجع هو اختلاف  
الجنس فقط فنحن هنا إزاء محاولة قياس المجاز على الحقيقة...

أما في نظرية الاستعارة لـ Michel Le Guern<sup>47</sup> فاعتماد كلمة ما دون  
أخرى استعارةً يتوقّف أساسا على معانها. ويبدو إذن أن معانم "جمل" في  
اللغة العربية لا تساوي معانم "بعير" وإن كان المرجع هو نفسه في أغلب  
الأحيان ولا يوجد مرادفان في اللغة لا فرق بينهما البتة. ذلك أن لكلمة  
"الجمل" معنم يتعلّق بدور الذكر، يقول ابن منظور في تفسيره للجمل<sup>48</sup> :

"الذكر من الإبل [...] والجمل والناقة بمنزلة الرجل والمرأة [...]"

الجمل هو زوج الناقة..."

وكلمة "البعير" لا تحتوي على هذا المعنم :

<sup>46</sup>الحيوان، 1، 212.

<sup>47</sup>انظر الفصل الثاني، الفقرة 3. 1.

<sup>48</sup>لسان العرب، دار صادر بيروت، 1994، الجزء 11، ص. 123.



"البعير : الجمل البازل [...] وقد يكون للأنتى [...] يقال للجمل  
بعير وللناقة بعير."<sup>49</sup>

وهو ما يفسّر حسب Le Guern كونهم "يسمون الرجل جملاً ولا  
يسمون به بعيراً"<sup>50</sup>. أي أن عدم وجود معنم "ذكر" في مدلول كلمة "البعير" يمنع  
استعارتها للإنسان (أي للرجل).

إلا أن الجاحظ لا يفسر الظاهرة بهذه الطريقة. بل يبدو أنه يميل إلى  
حل آخر للإشكالية : إن بعض ملاحظاته تدل على أنه يرى في المجاز قوانين  
ثابتة، أي أن تلك كلمة يجوز استعمالها في معنى غير المعنى المعروف، وأخرى  
لا. ذلك أنه توجد أسماء ثابتة أو "مقطوعة"<sup>51</sup> هي بمثابة أسماء العلم أو علامات  
"مثل زيد وعمرو"<sup>52</sup> كما يقول، ثم توجد تسميات لا ترتقي إلى مستوى  
الاسم المقطوع وهي ما يسمى أيضاً بالمجاز.

يلجّ الجاحظ على الفرق بين ما هو اسم وما هو مجاز، كما نرى ذلك  
أيضاً في تعليقه على البيتين لأبي زيد الطائي (المنسرح) الذين يشبه فيهما  
الذباب بالطائر :

"تذبُّ عنه كفّ بها رمق طيراً عكوفاً كزور العُرسِ  
إذا وني ونية دلفن له فهن من والغ ومنتهمس

قال : والطير لا تلغ، وإنما يلغ الذباب. وجعله من الطير، وهو وإن  
كان يطير فليس ذلك من أسمائه. فإذا قد جاز أن يستعير له اسم  
الطائر، جاز أن يستعير للطير ولغ السباع فيجعل حسوها ولغا."<sup>53</sup>

<sup>49</sup>لسان العرب، دار صادر بيروت، 1994، الجزء 4، ص. 71.

<sup>50</sup>الحيوان 1، 212.

<sup>51</sup>الحيوان 1، 212.

<sup>52</sup>المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>53</sup>الحيوان 3، 319، (نحن نبرز).

أي أن المجاز - ونحن نؤول كلمة المجاز هنا على أنها تعني "ما يجوز في اللغة" - لا يمكن أن يتحدى نظام الأسماء الثابت. إلا أن الدلالات المجازية يمكن أن تمثل نظاما ثانيا، تابعا لنظام الأسماء، كما نفهمه من قوله :

"للرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل"<sup>54</sup>

إن قوله "ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى" توحى بأنه توجد مواضع في الاستعمالات المجازية الممكنة، ف"من لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل". أي أن المجاز نفسه مقنن، ليس حرا، وأن للكلمة مبدئيا استعمال أصلي وآخر مجازي وكلاهما ثابتان لا يجوز التصرف فيهما.

ومما يدل على ذلك أيضا قوله في موضع آخر في العبارة "كنت في جنازة" التي رفضها أبو العالية قائلا إن الصحيح : "تبع جنازة". يرد عليه الجاحظ في هذه المسألة :

"والناس لا يريدون هذا [أي أنك كنت في الجنازة]، ومجاز هذا الكلام قائم"<sup>55</sup>

إن المجاز، وإن كان خروجاً عن المواضع، فهو له أيضا نوع من المواضع، أي أن المتكلم لا بد أن يتعلم ويعرف "مواضع الأسماء" كما تدل

<sup>54</sup>الحيوان 1، 153-154، (نحن نبرز).

<sup>55</sup>الحيوان 1، 342.

عليه ملاحظته في الجزء الأخير من النص الذي نحن بصدد تحليله : "...وكان ممن يجهل اللحن ولا يعرف مواضع الأسماء في لغته..."<sup>56</sup>

إن إضافة مواضعة المجاز يؤدي إلى زيادة في معجم اللغة الذي يصبح متضمنا - مبدئيا - إمكانيات المجاز. إن مثل هذا الموقف من اللغة والمعجم لا يمكن أن يشجع الإبداع الفني وتوظيف اللغة توظيفا حرا بل يرجح التبعية واتباع ما ذهب إليه الشعراء والقرآن من طرق في التعبير.

أما أوضح دليل على كون المجاز مواضعة لا بد أن يتبعها متكلم اللغة العربية، ملاحظته على قول النبي : "نعمت العمدة لكم النخلة [خلقت من فضلة طينة آدم]"<sup>57</sup>. يرد الجاحظ على من ينقد هذا القول بأن

"هذا الكلام صحيح المعنى، لا يعيبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام. وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه، وإنما نقدم على ما أقدموا، ونحجم عما أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا."<sup>57</sup>

كما يتبع الجاحظ العرب في الأسماء التي يستعملونها - ورأينا ذلك في تحليل نص تقسيم الكائنات - كذلك يتبعها أيضا في المجازات التي اختاروها. فتؤثر سلطة لغة القرآن واحترام أهل هذه اللغة والحرص على محافظة عليها في مفهوم المجاز ويحد من حرية الإنسان العربي في لغته.

## 7 - أرجل الحية :

لنرجع الآن إلى حجاج النص الذي نحن بصدد تحليله. وقد تفاجئنا الحجة التالية التي يقدمها الجاحظ لأجل صحة العبارة "يمشي على بطنه". وإن

<sup>56</sup>الحيوان 4، 275.

<sup>57</sup>الحيوان 1، 212، (نحن نبرز).

كان قد بين صحة المجاز واطراده عند العرب ودعم ذلك بكثير من الأمثلة فهو يبين الآن أن هذا الكلام يمكن أن يكون ليس مجازاً بل حقيقةً تنطبق على المرجع العلمي. وطريقته في الحجج تذكّرنا<sup>58</sup> هنا مرة أخرى بالحجج المتناقض<sup>59</sup>. يقول :

"ووجه آخر : أن الأعراب تزعم - وكذلك قال ناس من الحوائين والرقائين - إنّ للحية حزوزاً في بطنه، فإذا مشى قامت حزوزة، وإذا ترك المشي تراجعت إلى مكانها، وعادت تلك المواضع ملساً. ولم توجد بعين ولا لمس، ولا يبلغها إلا كل حواءٍ دقيق الحس.<sup>60</sup>"

يمكن أن نلخص الحجج هنا في الوحدة الحجاجية التالية :

قاعدة الاستنتاج : المشي لا يكون إلا بالأرجل.

الحجة : للحية نوع من الأرجل.

النتيجة : إنها تمشي.

إن العنصر الضعيف في هذه الوحدة الحجاجية يتمثل في الحجة نفسها أي في زعم الأعراب أن للحية أرجل مما يخالف المعروف. لذلك يدعم الجاحظ حجته بحجج أخرى تقوم على التمثيل<sup>61</sup> (l'analogie). ويذكر ظواهر شبيهة بظاهرة أرجل الحية :

"وليس ذلك بأعجب من شقشقة الجمل العربي ؛ فإنه يظهرها كالدلو، فإذا هو أعادها إلى لهاته تراجع ذلك الجلد إلى موضعه ، فلا يقدر أحد عليه بلمس ولا عين. وكذلك عروق الكلى إلى

<sup>58</sup>انظر الفقرة 5.

<sup>59</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التناقض"

<sup>60</sup>الحيوان 4، 274-275.

<sup>61</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التمثيل"

المثانة التي يجري فيها الحصى المتولد في الكلية إذا قذفته تلك العروق إلى المثانة، فإذا بال الإنسان انضمت العروق واتصلت بأماكنها، والتحمت حتى كان موضعها كسائر ما جاوز تلك الأماكن.<sup>62</sup>

لا يهمننا هنا إذا كانت هذه الأمثلة بالفعل شبيهة بظاهرة أرجل الحية أو إذا كانت للحية فعلا أرجل أم لا، بقدر ما يهمننا أن الجاحظ يؤكد بهذا الحجاج على تصوّر خصومه أن "المشي لا يكون إلا بأرجل" أي يؤكد على تصوّر اللغة، يقوم على ربطها بالمرجع وقياسها به، باستثناء بعض المجازات المعروفة. فرجوع الجاحظ - بعد بيانه المجاز في كلمة مشي - إلى تفسير حقيقي للمشي يعني أنه موافق مبدئيا موقف خصومه في تأويل اللغة. نعي أنه، إذا كان ينطلق من تصور للغة لا يقوم على ربطها بالمرجع، كان بإمكانه أن يرى مثلا، على خلاف ما يرون، أن لا أهمية في تأويل النص لوجود أرجل الحية أم عدم وجودها لأن مجال النص ليس مجال الواقع ولأن اللغة نظام مستقل ليس مربوطا ارتباطا تاما بالواقع من خارجها. ولكن بما أنه يعطي أهمية لوجود الأرجل أو لعدم وجودها، أي بأنه متفق مع خصومه الحجاجيين على هذه المسألة، نفهم أن تصوره للغة لا يختلف أساسا عن تصورهم لها.

## 8 - العرب أصحاب اللغة :

أما ثقته في الأعراب الذين قالوا بوجود أرجل عند الحية والرجوع إليهم مرجعا للعلم فيؤدي بنا إلى ثقته في إتقانهم اللغة ومعرفتهم بدلالاتها وبما

<sup>62</sup>الحيوان 4، 275.

يجوز فيها وما لا يجوز. فالحجة الأخيرة في هذا النص تتعلق إذن بقدررة العرب - أي العرب من معاصري النبي - على الفصاحة وبسلطتهم المرجعية في مسائل اللغة :

"ووجه آخر : وهو أن هذا الكلام عربي فصيح ؛ إذ كان الذي جاء به عربياً فصيحاً، ولو لم يكن قرآناً من عند الله تبارك وتعالى، ثم كان كلام الذي جاء به، وكان ممن يجهل اللحن ولا يعرف مواضع الأسماء في لغته، لكان هذا - خاصة - مما لا يجهله."<sup>63</sup>

إن الحجاج في هذا النص يتمثل في وحدتين، الوحدة الأولى :

قاعدة الاستنتاج : استعمال العرب (في عهد الرسول) مقياس لما هو فصيح أم لا.

الحجة : هذا الكلام صادر عن شخص عربي فصيح (الرسول).

النتيجة : الكلام فصيح.

والوحدة الثانية فهي :

قاعدة الاستنتاج : إن العرب يُتقنون لغتهم.

الحجة : إن الخطأ بحسب الخصوم، خطأ كبير واضح.

النتيجة : لا يمكن أن يخطأ عربي - وإن كان ضعيفاً في اللغة - في هذا الموضوع بمثل هذا الخطأ.

إن الجاحظ يعتمد هنا على أسلوب يسمى بـ "الإضراب"<sup>64</sup>، أي أنه يعترف ببعض الصحة في الاعتراض الممكن من قبل خصومه الذين ربما يردّون على حجته بأنه يوجد من العرب من لا يعرف لغته معرفة جيّدة. فالجاحظ

<sup>63</sup>الحيوان 4، 275.

<sup>64</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.7، "خطة الإضراب".

بهذا الإضراب يقبل اعتراضهم ولكن دون تغيير النتيجة فحتى لو كان المتكلم "ممن لا يعرف مواضع الأسماء في لغته، لكان هذا - خاصة - مما لا يجهره"<sup>65</sup>. نرى من خلال هذه المرحلة الحجاجية الأخيرة في النص الذي حللناه قيمة العرب في تقدير الجاحظ بوصفهم مرجعا لقوانين اللغة. مما يدل على استعداده للتبعية في هذا المجال وإلى نظرة آنية للغة لا تأخذ بعين الاعتبار التطور التاريخي. فهذا الموقف يتعلّق - كما بيّنا في الفصل الرابع<sup>66</sup> - إلى درجة كبيرة بالاعتقادات الدينية التي قد تركت أيضا أثرها في هذا النص فالجاحظ يشير كذلك إلى سلطة القرآن اللغوية، يقول :

"فلو أننا لم نجعل لمحمد صلى الله عليه وسلم، فضيلة في نبوة، ولا مزية في البيان والفصاحة لكننا لا نجد بداً من أن نعلم أنه كواحد من الفصحاء. فهل يجوز عندكم أن يخطئ أحد منهم في مثل هذا في حديث، أو وصف، أو خطبة أو رسالة، فيزعم أن كذا وكذا يمشي أو يسعى أو يطير، وذلك الذي قال ليس من لغته ولا من لغة أهله؟"

إن الجاحظ - في الظاهر - يعيد الحجة السابقة القائلة بأن العرب فصحاء يعرفون لغتهم. إلا أنه بطريقة ضمنية يعتمد على حجة المقارنة بما هو أضعف<sup>67</sup> (a maiore) التي يمكن أن نلخصها في الوحدة التالية :

قاعدة الاستنتاج : إن كان العرب قادرين على البيان والفصاحة، فكم بالأحرى يكون النبي قادراً على البيان والفصاحة.

الحجة : العرب قادرون على الفصاحة وهم لا يخطئون في مثل هذا الكلام.

<sup>65</sup>الحيوان 4، 275.

<sup>66</sup>الفقرة 3. 2.

<sup>67</sup>أنظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "المقارنة".

النتيجة : كم بالأحرى لا يخطئ النبي في مثل هذا الكلام.  
ومن كل ذلك يستنتج الجاحظ إذن أنه "معلوم عند هذا الجواب،  
وعند ما قبله، أن تأويلكم هذا خطأ."

## 9 - خاتمة الفصل السابع :

أما نحن فنستنتج من كل ذلك أن الجاحظ في نظره إلى اللغة يتعلّق  
تعلّقاً كبيراً بالمرجع إلى درجة أنه في كثير من الأحيان يفترض انسجاماً مبدئياً  
بين المرجع واللغة، أي أن تصوّره للغة يرجع أساساً إلى المنطق الخارجي للغة.  
لقد رأينا من خلال التحليل الحجاجي لهذا النص أنه يوجد نوع من  
الاتفاق بين المقترح والمعارض<sup>68</sup> حول هذه الخلفية الفكرية في تصور اللغة  
فيبدو إذن أنها من التصورات السائدة في عصر الجاحظ ولذلك لا يحتاج إلى  
تبريرها حجاجياً أمام جمهوره الحجاجي<sup>69</sup> - أي هنا أمام قرائه.  
ورأينا أن هذا التصور للغة أدّى بالجاحظ إلى إقامة مبدأ في إطار مسألة  
المجاز سميناه "الاختيار المرجعي"، عوض الاختيار المعنوي<sup>70</sup>، عند عدم مطابقة  
اللغة للواقع أو اللفظ لمعناه، ثم إلى قياس اللغة على المرجع وتفسير ظواهر  
لغوية بقوانين منطقية لا تنطبق عليها - ورأينا ذلك في تأويله لمعنى "ما يمشي  
على أربع" - كما أننا لاحظنا أنه يقيس معنى الكلمة على ما هو موجود في

<sup>68</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.7، "أمّودج الحوار الحجاجي : الأدوار الحجاجية ومسؤولية الإدلاء بالحجة".

<sup>69</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.7، "أمّودج الخطابة : الخطيب والجمهور".

<sup>70</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 3.3/2.3.



مرجع هذه الكلمة ويستنتج من صفات المرجع على مدلول الكلمة وقد فعل ذلك في تأويل كلمة الذبح على أنها تعني "الذبح لغيره".

إن نفس هذا الموقف من العلاقة بين المرجع واللغة يتجلى أيضا في تساؤلاته حول اعتبارية المجاز وقد رأينا أنه يتعجب من وجود تسمية الجمل للرجل دون تسمية البعير وإلى غير ذلك.

كما أننا وجدناه لا يفرق بين أنواع المجاز المعتمدة على المنطق الداخلي للغة وبين الأنواع التي تعتمد المنطق الخارجي للغة مفسرا إياها كلها تفسيراً يرجع إلى المنطق الخارجي للغة. فالجواز عنده نوع من المواضع الثانية أقامها العرب فلا بد أن يُتبع فيها مما يحد من حرية تصرف الإنسان في لغته. وكل ذلك يؤكد على تصور اللغة بوصفها عنصراً ثابتاً خارجاً عن الإنسان.

## الفصل الثامن :

المنطق الداخلي والخارجي للغة  
والهدد بين التخصيص والتعميم

## 1 - مقدمة :

إننا تنبّهنا في تحليلات سابقة إلى أنّ الجاحظ يرى في اللغة "مرجعاً" يمكن أن يعتمده في الحجاج الذي يتعلق بمواضيع تخص العالم من خارج اللغة، فتصبح من ثمة مصدراً للمعرفة والعلم. فهو يعتبر أن المعلومات التي تنقلها اللغة - كمعطيات المعجم مثلاً - من صنف المعلومات التي يشاهدها في الطبيعة<sup>1</sup>.

ولقد تعمّقنا في تحليل نص : "تقسيم الكائنات" في انطلاق الجاحظ من وجود المعطيات المعجمية لإثبات وجود المراجع المقابلة لها وبيّنا في تحليل النص : "قول في آية" تصوره لعلاقة ثابتة بين اللفظ والمرجع، شأن علاقة المصطلح بمرجعه. وسوف نرى في هذا التحليل أن الجاحظ لا يحتجّ انطلاقاً من معطيات المعجم فقط، بل من معطيات أخرى لغوية بحتة لها وظائف نحوية، ويعتمدها في استنتاجات تخصّ العالم من خارج اللغة.

## 2 - قضية الحجاج : هل يُعقل أن يكون الهدهد عاقلاً...؟

إنّ الجاحظ يحاول في الصفحات 77-85 من الجزء الرابع لكتاب الحيوان أن يُبطل تأويل بعض "الطاعنين" كما يقول<sup>2</sup> للآية التالية : { وَتَفَقَّدَ

<sup>1</sup> وقد بيّنا ذلك من خلال تحليل لنص له، يقسم فيه جملة الكائنات إلى جماد ونام من حيث اللغة وإلى نام وغير نام من حيث مشاهدة الطبيعة وقد بينا الإشكال الذي وقع فيه بسبب اعتقاده في اللغة كمرجع للواقع  
<sup>2</sup> ص. 79.

الطَيْرَ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ. لِأَعْدَبْتَهُ عَدَابًا شَدِيدًا  
أَوْ لِأَذْبَحْتَهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ<sup>3</sup>

بعد رواية القصة القرآنية والحوار بين سليمان والهدهد (ص. 77-79)  
يعرض الجاحظ - كعادته<sup>4</sup> - حجاج خصومه قبل أن يشرع في تبكيته.  
يلخص موقف خصومه كما يلي :

"قطعن في جميع ذلك طاعنون، فقال بعضهم : قد ثبت أن الهدهد  
يحمل العقاب والعتاب، والتكليف والثواب، والولاية، ودخول  
الجنة بالطاعة، ودخول النار بالمعصية، لأن المعرفة توجب الأمر  
والنهي، والأمر والنهي يوجبان الطاعة والمعصية، والطاعة والمعصية  
يوجبان الولاية والعداوة، فينبغي للهداهد أن يكون فيها العدو  
والولي، والكافر والمسلم، والزنديق والدهري. وإذا كان حكم  
الجنس حكما واحدا لزم الجميع ذلك. وإن كان الهدهد لا يبلغ  
عند جميع الناس في المعرفة مبلغ الذرة، والنملة، والقملة، والفيل،  
والقرد، والخنزير، والحمام - وجميع هذه الأمم، تقدمها عليه في  
المعرفة - فينبغي أن تكون هذه الأصناف المتقدمة عليه، في عقول  
هذه الأمة والأنبياء.

<sup>3</sup>الحيوان ص. 77، القرآن 20/27-21.

<sup>4</sup>قد أشرنا في المقدمة النظرية إلى أن لا وجود لتوازن تام في الحجاج حول قضية خلافية. ذلك أن المقترح، أي  
مفتاح الكلام في موضوع ما، يحظى بحكم قانون الافتراض (انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 7، "المنطق  
الافتراضي والحجاج بالتجهيل" و"أنموذج الحوار الحجاجي : الأدوار الحجاجية ومسؤولية الإدلاء بالحجة")  
بترجيح موقفه لأن مسؤولية الإدلاء بالحجة ترجع عادةً إلى المعارض. إلا أن الجاحظ يفضل رغم ذلك في كثير  
من المناسبات عرض رأي خصومه قبل رأيه ويقبل موقع المعارض المبكّت، وذلك لبيان قدرته على التبكيث  
وإظهار حمق موقف خصومه أكثر من خلال سهولة تبكيته بالرغم من فائدتهم من افتتاح الكلام.

وقد رأينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والأعراب  
في الجاهلية ومن قولهم في الديك والغراب، ويتعجبون من الرواية  
في طوق الحمام؛ فإن الحمام كان رائد نوح على نينا وعليه  
السلام.<sup>5</sup>

يمكن أن نستخرج من خطاب خصوم الجاحظ كما يورده هو سلسلة

الحجج التالية :

الوحدة الحجاجية الأولى تعتمد على التعدية<sup>6</sup> :

قاعدة الاستنتاج : إذا كان "أ" يؤدي إلى "ب" و"ب" يؤدي إلى "ج" ف "أ"  
يؤدي إذن إلى "ج".

الحجة : المعرفة توجب الأمر والنهي، والأمر والنهي يوجبان الطاعة والمعصية،  
والطاعة والمعصية يوجبان الولاية والعداوة.

النتيجة : المعرفة توجب الولاية والعداوة.

أما الوحدة الثانية فهي تنطلق من نتيجة الوحدة الأولى :

قاعدة الاستنتاج : المعرفة توجب الولاية والعداوة.

الحجة : للهدد - حسب النص القرآني - معرفة.

النتيجة : ينبغي أن يكون في الهداهد العدو والولي، والكافر والمسلم، والزنديق  
والدهري.

ويوسّع هذه النتيجة على القول إن "الهدد يحتمل العقاب والعتاب،

والتكليف والثواب، والولاية" (في أول النص).

أما الوحدة الحجاجية التالية فهي التي تمنا في هذا التحليل بصفة

خاصة :

<sup>5</sup>الحيوان 4، 79-80.

<sup>6</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التعدية"

قاعدة الاستنتاج : وإذا كان حكم الجنس حكما واحدا لزم الجميع ذلك.

الحجة : الهدهد المذكور في القرآن يحتمل العقاب.

النتيجة : (جنس) الهدهد يحتمل العقاب.

يمكن أن نرى في هذه الوحدة حججا يعتمد التركيب<sup>7</sup> : أي أن صفة الجزء تكون أيضا موجودة في الكل. وقد رأينا أن هذا الموضع يوظف كثيرا في الحجج المغالطي. ثم يمكن أن نرى فيها أيضا حججا استقرائيا، أي انطلاقا من مثال واحد فالتعميم على الجميع. وفي كلتا الحالتين يبقى الحجج قابلا للنقد.

إلا أنه توجد إمكانية أخرى يصبح بها هذا الحجج أكثر قوة على الإقناع وأصعب تبكيئا : إنها تأويل كلمة "الهدهد" في القصة القرآنية على أنها اسم الجنس<sup>9</sup>. وسوف ننظر في هذه الإمكانية عند ملاحظتنا حول حجج الجاحظ المضاد.

لنرجع الآن إلى الوحدة الأخيرة في حجج خصوم الجاحظ فهي وحدة تعتمد الحجج بالمقارنة بما هو أضعف<sup>10</sup> (a maiore) :

قاعدة الاستنتاج : إن كان قليل المعرفة يحتمل العقاب فكم بالأحرى يحتمل كثير المعرفة العقاب.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التقسيم".

<sup>8</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

<sup>9</sup> وهي صيغة اسم الجنس الجمعي التي يقع على القليل والكثير بلفظ مفرد وقد يقصد به واحد واثنين والجميع. وفي هذا النص تسمح هذه الصيغة باعتبار "الهدهد" جنسا من الطير.

<sup>10</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "المقارنة".

<sup>11</sup> إن هذا الموضع بدوره يعتمد على موضع متدرج : بقدر ما يزيد المعرفة يزيد احتمال العقاب، فيما يخص الموضع المتدرج انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "الموضع المتدرج".







(a maiore)<sup>17</sup>، أي أنه "متى أحسن شيئاً كان كل شيء دونه في الغموض عليه أسهل"<sup>18</sup>.

على خلاف ذلك يقول عن الحيوان - وهو الدليل على أنه غير عاقل

- إنه :

"إن كان يحسن أحدها ما لا يحسن أحذق الناس متى أحسن شيئاً عجيباً، لم يمكنه أن يحسن ما هو أقرب منه في الظن، وأسهل منه في الرأي، بل لا يحسن ما هو أقرب منه في الحقيقة [...] فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلّم، ما يمتنع على الإنسان وإن تعلّم"<sup>19</sup>.

#### 4 - بعض الحجج ضد صفة العقل في الهدهد :

إن قضية الخلاف تلمس إذن جوهر فكر الجاحظ واعتقاده وموضوع حججه في كتاب الحيوان. فبيّكت حجج خصومه بحجج مختلفة متنوعة (الصفحات 80-85) نريد أن نلخصها هنا عامة - فإننا نريد أن ندرس هذا النص في كليته - قبل أن نتعمق في واحدة منها تهمنا بصفة خاصة في إطار بحثنا عن تصوّر الجاحظ للغة.

#### ● حجة الأمانة<sup>20</sup> : ثمار المعرفة :

<sup>17</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "المقارنة"

<sup>18</sup> المرجع نفسه، الصفحة 37. انظر كذلك الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "المقارنة".

<sup>19</sup> المرجع نفسه، الصفحة 37.

<sup>20</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "العلاقة السببية"

يعتمد الجاحظ مثلا على حجة الأمانة، قائلا إن وجود العقول ومقدارها يُدرَك بإثمار تلك العقول<sup>21</sup> أي : لو كان لجنس الهدهد معرفة لظهرت ثمارها. وما دام لم تظهر هذه الثمار يستنتج أن الهداهد بصفة عامة غير عاقلة.

### ● موضع الكيف<sup>22</sup> - الهدهد الفريد :

يفسر الجاحظ كلام الهدهد على أنه آية، أي شيء "خرجت خارجية من نسق العادة"<sup>23</sup> فالهدهد في ذلك "مسخرًا وميسرًا"<sup>24</sup>. ولهذا الحجة علاقة بموضع الكيف<sup>25</sup>، الذي يرى في النادر والوحيد والخاص قيمة أكثر مما في العادي والعام. وعلى خلاف ذلك أول خصوم الجاحظ الهدهد على أنه ينتمي إلى عامة الهداهد مما يرجع إلى موضع الكم<sup>26</sup>.

### ● تأويل لعقوبة الهدهد - التمثيل والمقارنة :

أما جانب آخر من حجاجه فيتعلق بتأويل القول : "لأعذبه عذابا شديدا أو لأذبحنه". فيحتج الجاحظ بالتمثيل<sup>27</sup> عندما يقول :  
"فإنه قد يتوعد الرجل ابنه - وهو بعد لم يجر عليه الأحكام - بالضرب الوجيع، إن هو لم يأت السوق أو يحفظ سورة كذا وكذا؛ فلا يعنّفه أحد على ذلك الوعيد. [...]" وهو في ذلك قد

<sup>21</sup> ولو كان عند السباع والبهائم ما عند الحكماء والأدباء، والوزراء والخلفاء والأمم والأنبياء، لأثمرت تلك العقول، باضطرار، إثمار تلك العقول. "ص. 81.

<sup>22</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "موضع الكم وموضع الكيف" ص. 82.

<sup>23</sup> ص. 85.

<sup>24</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "موضع الكم وموضع الكيف".

<sup>25</sup> انظر الفصل نفسه، الفقرة نفسها.

<sup>26</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "التمثيل".

والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى . والى ذلك  
 وبقية ما ذكرناه من انفسنا بالانسان والى ذلك  
 نسبنا - بحفظنا - حسبنا - لا والله لا اعلم ان  
 تتركها ولا والله ولا والله ولا والله ولا والله  
 تتركها ولا والله ولا والله ولا والله ولا والله  
 ان الله ان الله ان الله ان الله ان الله ان الله  
 ان الله ان الله ان الله ان الله ان الله ان الله  
 ان الله ان الله ان الله ان الله ان الله ان الله

والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .

والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .

والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .  
 والله بانها تقيح حيا حتى يلقى الله تعالى .

الضرب.<sup>29</sup> وإن الجاحظ يعتمد هنا على حجة المقارنة<sup>30</sup>، أي مقارنة ألم عشرين درة بذبح الهدهد.

### ● مسألة المجاز :

ثم نرى الجاحظ يقدم حجة أخرى تتعلق بتأويل الذبح، مفترضا الآن أن للكلمة معنى مجازيا. وقد نظرنا في الفصل السابع في هذه المسألة وتعمقنا في تصور الجاحظ للمجاز، ورأينا أنه يرى فيه بصفة عامة نوعا من التوسّع في جملة الدلالات الممكنة للكلمة المعجمية. وفي هذا النص يرى أن الذبح قد يعني "الذبح لغيره" وقد قاس ذلك على ذبح إبراهيم لابنه، كما يشير إلى استعمالات أخرى مجازية لكلمة "ذبح" تأتي في سياق لم يقع فيه الذبح في واقع المرجع من خارج اللغة.

وقد رأينا في الفصل السابق أن الجاحظ يفترض مبدئيا علاقة مباشرة بين الكلمة والمرجع - دون وساطة عنصر المدلول - مما يخوّله هنا أن يقيس الذبح على ما جاء عليه في القرآن ويقترح هذه الاستعمالات المجازية على أنها إمكانيات لتأويل الكلمة في سياق آخر.

### 5 - الهدهد : جنس من الطير أو عصفور مفرد ؟

إلا أن الحجة التي تممنا بصفة خاصة في إطار بحثنا عن تصور الجاحظ للغة تتعلق بتأويل كلمة "الهدهد" في الآية المذكورة : {وتفقد الطير وقال ما لي لا أرى الهدهد} : هل تعني هدهداً واحداً معيّنا يتكلم بصفة استثنائية -

<sup>29</sup>ص. 84.

<sup>30</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "المقارنة".

وهو موقف الجاحظ - أم تعني كل الهداهد مما يسمح باستنتاجات أخرى على صفة العقل في هذه العصافير - موقف خصوم الجاحظ.

### 1.5 - الهدهد نكرة أو معرفة :

إن الحجة المتعلقة بتأويل الكلمة هي الحجة الأولى التي يردّ بها الجاحظ على خصومه - مما يدلّ على أهميتها في هذه القضية الحجاجية :

"قلنا : إن الله تعالى لم يقل : وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى هدهدا من عرض الهداهد، فلم يوقع قوله على الهداهد جملة، ولا على واحد منها غير مقصود إليه، ولم يذهب إلى الجنس عامة، ولكنه قال : {وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد} فأدخل في الاسم الألف واللام، فجعله معرفة فدل بذلك القصد على أنه ذلك الهدهد بعينه. وكذلك غراب نوح، [وكذلك] حمار عُزَيْر، وكذلك ذئب أهبان بن أوس؛ فقد كان لله فيه وفيها تدبير، وليجعل ذلك آية لأنبيائه، وبرهاننا لرسله." <sup>31</sup>

يقودنا الجاحظ بهذا التبكيت إلى عنصر في حجاج خصومه قد يكون القارئ لم يهتم به سابقا، إذ يحتج هنا ضد نتيجة الوحدة الحجاجية الأخيرة التي استخرجناها من حجاج الخصوم، وهي التالية :

قاعدة الاستنتاج : وإذا كان حكم الجنس حكما واحدا لزم الجميع ذلك.

الحجة : الهدهد المذكور في القرآن يحتمل العقاب.

النتيجة : يحتمل جنس الهدهد العقاب.

فالجاحظ يعترض<sup>32</sup> في حجته الأولى هذه على طريقة الاستنتاج من "الهدهد" (المذكور في القرآن) إلى "جنس الهدهد".

## 5. 2 - كيف يمكن أن نتقل من الهدهد المخصوص إلى الهدهد عامة؟

### • اعتماد اسم الجنس :

إن المسألة التي لا يمكن أن نحسمها هنا حتماً تماماً على الرغم من أهميتها، هي كيفية هذا التعميم، أو أساس هذا الانتقال من الهدهد الواحد إلى الجنس : ذلك أنه يمكن مثلاً أن خصوم الجاحظ أولوا كلمة "الهدهد" المعرفة في الآية { ما لي لا أرى الهدهد } على أنها اسم جنس - فالانتقال من الفرد إلى الجنس يتأسس حينئذ على المنطق الداخلي للغة إذ أن "الهدهد" المفرد و"الهدهد" الجنس كلاهما دلالات ممكنة لهذا التركيب اللغوي. ومن ثمة يمكن أن نفسر تأويل "الهدهد" تأويل الجنس على أنه يرجع إلى اختيار بين الصيغ الممكنة للكلمة - بين تعريف العين أو تعريف الجنس.

### • اعتماد علاقة الجزء بالكل :

ثمّ يحتمل أيضاً أنّهم - أي خصوم الجاحظ - رأوا أنّ هذا الهدهد يمثلّ جنس الهداهد تمثيلاً - وهنا نقترح من ميكانيزم المجاز المرسل المعتمد علاقة الجزء بالكل أو الفرد بالجنس (وهي تقابل بالفرنسية synecdoque). فعلاقة الفرد بالجنس بمثابة قاعدة الاستنتاج التي اعتمدها في حججهم حيث قالوا "وإن كان حكم الجنس واحد لزم الجميع ذلك"<sup>33</sup>. وإذا كان ذلك هو تأويلهم، يرجعون إذن إلى المنطق الخارجي للغة، إذ أنّ العلاقة بين الهدهد

<sup>32</sup> انظر في مفهوم الاعتراض مقدمتنا النظرية، الفصل الأول، الفقرة 7.2، "التبكيث : الاعتراض والحجاج المضاد".

<sup>33</sup> الحيوان 4، 79



نتيجة الوحدة الحجاجية الثانية<sup>39</sup>. إنها الجملة التي يفتح خصوم الجاحظ بها كلامهم: "قد ثبت أن الهدهد يحتمل العقاب والعتاب".

إن كلمة الهدهد في صيغة المعرفة وردت إذن في هذا الخطاب الحجاجي نفسه بمعنى الجنس، أي الخصوم - وفي حقيقة الأمر الجاحظ الذي يروي هذا الكلام - أوردتها بنفسه بهذا المعنى.

وما يشد انتباهنا هو أنه، مع ذلك، لم يراع في حجاجه هذه الإمكانية للتعبير عن الجنس بالاسم المفرد. بل لا يذكر إلا إمكانية التعبير عن جملة الهداهد باستعمال النكرة:

"قلنا: إن الله تعالى لم يقل: وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى هدهدا من عرض الهداهد، فلم يوقع قوله على الهداهد جملة، ولا على واحد منها غير مقصود إليه، ولم يذهب إلى الجنس عامة"<sup>40</sup> ويرى أن التعميم انطلاقاً من النكرة ممكن، أما استعمال المعرفة، فهو في نظره خاص فقط بتعيين واحد بعينه من الهداهد:

"ولكنه قال: {وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد} فأدخل في الاسم الألف واللام، فجعله معرفة فدل بذلك القصد على أنه ذلك الهدهد بعينه."<sup>41</sup>

فكلام الطائر الواحد - في رأي الجاحظ - "آية"<sup>42</sup> استثنائية جعلها الله لنيبه سليمان، وهي لا تسمح باستنتاجات تخص القدرات العقلية والصفات

<sup>39</sup> أما إذا رأينا في "الهدهد" هنا معنى الفرد، فتتغير حينئذ حركة الحجاج فتصبح هذه الجملة حجةً يُستنتج منها اعتماداً على موضع علاقة الجزء بالكل أن ما ينطبق على هذا الهدهد المعين ينطبق على كل الهداهد.

<sup>40</sup> الحيوان 4، ص. 80.

<sup>41</sup> ص. 80.

<sup>42</sup> ص. 80، انظر كذلك تحليلنا لهذه الحجة في الفقرة 4، "موضع الكيف - الهدهد الفريد".



الأخلاقية للهداهد أو لغيرها من الحيوانات. إنَّ الجاحظ يرفض هنا إذن تأويل كلمة "الهدهد" اسمَ جنسٍ ولا يقبل إلا تأويلها اسماً مفرداً. كما أشرنا، لا يمكن أن يتمّ التعميم - حسب الجاحظ - إلا عن طريق استعمال صيغة النكرة. ونرى هنا أن الجاحظ يعي تمام الوعي بالاختلاف الجوهرى بين الصيغتين الذي يرجع في نظرية Le Guern إلى كون الأولى تعتمد المنطق الداخلى للغة والثانية المنطق الخارجى للغة. فقد رأينا أن الكلمة النكرة تعتبر محمولاً حراً، ما زالت لم ترتبط بعد بعالم المرجع أي ارتباط. أما الكلمة المعرّفة، فهي التي يوجد لها عن طريق الألف واللام، امتدادٌ (extension) في المرجع فهي إذن محمولٌ مربوط<sup>43</sup>. ومع ذلك نلاحظ أن الانتقال من "هدهد" واحدٍ إلى كل الهداهد يمكن أن يرجع إلى المنطق الخارجى للغة، فالعلاقة بين هدهدٍ في صيغة النكرة وبين جميع الهداهد علاقة رمزية أو علاقة تمثيل<sup>44</sup>، إلا أنّها في نفس الوقت علاقة الجزء بالكل، أي علاقة مجاز مرسل، فهي تنتمي إذن إما إلى عالم اللغة وإما إلى عالم المرجع. إلا أن عبارة الجاحظ "هدهدا من عرض الهداهد" تدلّ على أنه لم يقصد العلاقة الرمزية بين "هدهد" و"جنس الهدهد" ولكن يريد الانتقال المعتمد على المرجع، من الجزء إلى الكل. أما الفرق بين "الهدهد" اسمَ جنسٍ وبين "الهدهد" اسمَ مفردٍ فيرجع إلى قوانين اللغة الداخلية وخاصة إلى قوانين الصرف واختيار الصيغة الصرفية. ومن ثمة يمكن أن نعتبره من المنطق الداخلى للغة. وكما رأينا لم يعتمد لا الجاحظ ولا خصومه على هذا الانتقال الثانى الممكن من الهدهد المفرد إلى الهدهد الجنس.

<sup>43</sup>الفصل الثانى، الفقرة 2.

<sup>44</sup>هنا ليس بمعنى analogie ولكن بمعنى représentation.

الأخلاقية للهداهد أو لغيرها من الحيوانات. إنَّ الجاحظ يرفض هنا إذن تأويل كلمة "الهدهد" اسمَ جنسٍ ولا يقبل إلا تأويلها اسماً مفرداً.

كما أشرنا، لا يمكن أن يتمَّ التعميم - حسب الجاحظ - إلا عن طريق استعمال صيغة النكرة. ونرى هنا أن الجاحظ يعي تمام الوعي بالاختلاف الجوهرى بين الصيغتين الذي يرجع في نظرية Le Guern إلى كون الأولى تعتمد المنطق الداخلى للغة والثانية المنطق الخارجى للغة. فقد رأينا أن الكلمة النكرة تعتبر محمولاً حراً، ما زالت لم ترتبط بعد بعالم المرجع أي ارتباطاً. أما الكلمة المعرّفة، فهي التي يوجد لها عن طريق الألف واللام، امتداداً (extension) في المرجع فهي إذن محمول مربوط<sup>43</sup>. ومع ذلك نلاحظ أن الانتقال من "هدهد" واحدٍ إلى كل الهداهد يمكن أن يرجع إلى المنطق الخارجى للغة، فالعلاقة بين هدهدٍ في صيغة النكرة وبين جميع الهداهد علاقة رمزية أو علاقة تمثيل<sup>44</sup>، إلا أنها في نفس الوقت علاقة الجزء بالكل، أي علاقة مجاز مرسل، فهي تنتمي إذن إما إلى عالم اللغة وإما إلى عالم المرجع.

إلا أن عبارة الجاحظ "هدهدا من عرض الهداهد" تدلّ على أنه لم يقصد العلاقة الرمزية بين "هدهد" و"جنس الهدهد" ولكن يريد الانتقال المعتمد على المرجع، من الجزء إلى الكل. أما الفرق بين "الهدهد" اسمَ جنسٍ وبين "الهدهد" اسمَ مفردٍ فيرجع إلى قوانين اللغة الداخلية وخاصة إلى قوانين الصرف واختيار الصيغة الصرفية. ومن ثمة يمكن أن نعتبره من المنطق الداخلى للغة. وكما رأينا لم يعتمد لا الجاحظ ولا خصومه على هذا الانتقال الثانى الممكن من الهدهد المفرد إلى الهدهد الجنس.

<sup>43</sup>الفصل الثانى، الفقرة 2.

<sup>44</sup>هنا ليس بمعنى analogie ولكن بمعنى représentation.

نلاحظ إذن أن الجاحظ يعتمد في استدلالاته وحججه على حجج لا تأخذ بعين الاعتبار إلا المنطق الخارجي للغة - أي علاقة التمثيل (représentation) بين الهدهد الواحد وجميع الهداهد. أما الإمكانية الثانية - علاقة اسم المفرد باسم الجنس - فلم يذكرها. فبالرغم من وعيه بالفرق بين هاتين الصيغتين الراجعتين إلى المنطقين المختلفين وبالرغم من فهمه معنى صيغة اسم الجنس واعتمادها بنفسه في الخطاب، لا يرجع الجاحظ في احتجاجه إلا إلى المنطق الخارجي للغة. إلا أنه في الوقت نفسه يعتمد ميكانيزمات المنطق الداخلي للغة - وقد رأينا ذلك مثلا في اعتماده اسم الجنس في الخطاب. ومن ثمة يمكن أن نقول إنه يوجد بُعد بين تصوره النظري للغة من ناحية وبين ممارسته التطبيقية لنفس هذه اللغة. أي أنه على مستوى الخطاب (بحسب مصطلح Benveniste) يفهم ميكانيزمات اللغة المعتمدة المنطق الداخلي لها، أما على مستوى ما-وراء-الخطاب لا يعترف إلا بالمنطق الخارجي للغة.

## 6 - الهدهد بين الواحد والجنس :

لنرجع الآن إلى الآية وإلى دلالة "الهدهد" ونحاول تحليلها من منظورنا اللساني الحديث :

إن صيغة المعرفة تدل - كما يقول الجاحظ - على التعيين والتعريف. فهذا التعريف يجعل من المحمول الحرّ محمولا مربوطا بالمرجع. ولكن من هنا يبدأ الإشكال : هل يكون هذا المرجع عصفورا واحدا أم جنسا واحدا من العصافير ؟

إنّ الإشكالية لا تتعلق بمسألة التعيين بقدر ما تخص دلالة المفرد هنا. فعلاقة مدلول "الهدهد" (هنا المعنى المتعلق بمُرْفام التعريف، ومعنى "الهدهدية")

بالمرجع (هدهد معين أو جنس الهدهد) علاقة غير ثابتة، وإنما تنشأ عن عملية التخاطب (l'acte d'énonciation) حيث تصبح اللغة خطابا (la langue devient discours). وذلك، لأن اللغة - على الأقل في النظريات الحديثة - قبل كل شيء نظام مستقل عن الواقع والأشياء، لها قوانينها الخاصة، ومنطقها الذاتي.

### 6. 1 - الهدهد : جندي واحد أو جنس من أجناس جيش سليمان ؟

وفيما يخصّ مثال "الهدهد" هنا، لا بدّ كذلك أن نستعين بالسياق لنقرّر ما المقصود بالكلمة. إنّ السياق المباشر في قوله "ما لي لا أرى الهدهد" يقوّي الإحساس بأنّ سليمان يبحث عن حيوان معيّن وأنّه يوجد هدهد واحد معين خاص - وهو الذي سيخاطب سليمان فيما بعد. فإذا قال مثلا : "تفقد سليمان قائمة أجناس الطير فقال : ما لي لا أرى الهدهد" لكان "الهدهد" يُطلق على الجنس. لكن عملية التفقد وقع على جنود سليمان المحدودة من الطير<sup>45</sup> وبالتالي فمن الأرجح أن نؤول كلمة "الهدهد" - كما يريده الجاحظ - بمعنى الطائر الواحد المخصوص.

إلا أننا لا نستطيع أن نقصي إمكانية حمل كلمة "الهدهد" على الجنس إقصاءً تاماً. فإذا نظرنا إلى السياق الذي يسبق "الهدهد" وجدنا هناك كلمة "الطير" : { وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ } . إنّ "الطير" من ناحية الصيغة ينتمي إلى أسماء الجمع، أي إلى الأسماء التي تتضمن معنى الجمع ولا مفرد لها فهي تطلق على المجموعة. وما يقوي معنى المجموعة والجنس في الطير

<sup>45</sup>{ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ } القرآن 16/27.

أنه جاء في السياق السابق لهذه الآية : { وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ }<sup>46</sup>

أما الجزء الأول من الجملة : "وتفقد الطير" فيقابل الجزء الثاني : "ما لي لا أرى الهدهد". وعلاقات التناسب والتناظر (parallélisme) واضحة بين "التفقد" و"الرؤية" من ناحية، وبين "الطير" و"الهدهد" من ناحية أخرى، إذ الرؤية تخصيص للتفقد والهدهد تخصيص للطير<sup>47</sup>. ومن ثمة يتكون نوع من المقابلة بين العناصر الدلالية (isotopie) التي تبقى إلى حد ما مستقلة عن بقية السياق (الاستدلال العقلي أن يكون الهدهد حيوانا مخصوصا معيناً). إن هذه المقابلة تؤدي إلى تأثير دلالي متبادل، وذلك خاصة بين كلمة الطير وكلمة الهدهد : إذا أولنا الهدهد على أنه عصفور معين خاص فلا بد أن نؤول الطير على أنه عدد من الطيور، أي مرادفا لكلمة "العصافير". إلا أن نظام اللغة يميز بين "الطير" و"الطيور" فالطير يحمل دلالة إضافية على "الطيور" هي دلالة المجموعة الموحدة مثل الجنس. ثم رأينا، عندما نرجع إلى السياق العام لهذه الآية، أن سليمان يعلم "منطق الطير" أي كل الطيور وله جنود "من الجنّ والإنس والطير"<sup>48</sup> فهنا تدل كلمة "الطير" على نوع من الكائنات (في مقابل نوعي الإنس والجنّ) فبهذا المنطق يكون الهدهد المذكور بعد ذلك جنسا من نوع الطير إذ تبقى دائما في إطار أسماء المجموعات الموحدة. إنه إذن ممكن أن نؤول "الهدهد" في هذه الآية على أنه جنس من أجناس الطير.

<sup>46</sup>القرآن 16/27.

<sup>47</sup>ذلك ما وصفه Jean-Blaize GRIZE بالعلاقة الانتقالية المباشرة ضمن بنية واحدة (illation immédiate intra-faisceau)

« L'argumentation : explication ou séduction », dans *L'Argumentation*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 29-40.

<sup>48</sup>القرآن 15/27 : {وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا

هو الفضل المبين}



إلا أن الازدواج الدلالي الذي وصلنا إليه في تحليلنا للآية القرآنية ليس بالضرورة "مغالطة" في الآية القرآنية بل يمكن أن يعتبر أسلوباً فنياً لإغناء المعنى أي لتأدية أكثر من معنى.

إن نتيجة كل هذه العلاقات الدلالية خارج اللغة وداخلها، هي أن الهدهد يبقى بين التجريد والملموس، بين نظام اللغة ونظام الواقع. فهو يكتسب نوعاً من المكانة الرمزية إذ أنه يمثل الهداهد أو "الهدهدية" من ناحية، لكنه من ناحية أخرى لا يخرج عن إطار دوره كشخصية من شخصيات القصة. وكثيراً ما نجد هذه الظاهرة في نصوص أدب الحكمة مثل "كليلة ودمنة" وغيرها من القصص تمثلها الحيوانات...

## 7 - الجاحظ وتصوره لعلاقة الخطاب بالواقع :

### 1.7 - أحادية العلاقة بين الخطاب والمرجع :

بعد الاستنتاجات التي وصلنا إليها في تحليلنا للنص القرآني نريد أن نلفت الانتباه هنا إلى أن الجاحظ في خطابه النظري حول الآية وفي حجاجه من أجل تأويل معين لا يفكر في إمكانية أن تكون للكلمة دلالتان. انتبه الجاحظ إلى الدلالة الأولى للهدهد - العصفور المفرد - من حيث تمثيله شخصية معينة خاصة في قصة سليمان<sup>52</sup>. فاكتمى بهذه الدلالة مقدّمةً في حجاجه ولا يبرّر لماذا لم توجد دلالتان. يبدو أن الجاحظ يفترض نوعاً من العلاقة المباشرة بين الكلام القرآني ومرجعه، أي كأنه يعتقد أن العلاقة بين الخطاب ومرجعه علاقة أحادية حيث يقابل كل عنصر في نظام اللغة عنصراً واحداً في نظام الواقع من خارج اللغة. وهذه العلاقة تسمى بالفرنسية :

<sup>52</sup> ولتدعيم موقفه يذكر تفاصيل القصة. ص. 78-79

relation biunivoque. فهي نوعية العلاقة التي تربط المصطلحات بمراجعها في مجال الاصطلاحية، أي في مجال المنطق الخارجي للغة.

وجدنا إذن في هذا النص قرينة أخرى تدعم ما استنتجناه سابقا حول ميل الجاحظ إلى اعتبار علاقة الأسماء بالمرجع علاقة اصطلاحية واعتباره اللغة نظاما يقابل الواقع من خارجها بل يطابقه. أي أنه لم يسمح بإمكانية أن يأخذ الخطاب نفسه مرجعا - كما هو الأمر هنا عند استئناف الهدهد الجنس المتضمن في كلمة "الطير" المذكورة سابقا بالهدهد العين - ولم يرَ في اللغة نظاما مستقلا نسبيا تتحكم فيه قوانين داخلية قبل أن يشير إلى المرجع. فترجيح الجاحظ - في الخطاب النظري خاصة - المنطق الخارجي للغة على المنطق الداخلي للغة يدعم هذا التصور ويثبت النتائج التي وصلنا إليها في الفصول السابقة عند دراسة مفهوم البيان وما يتضمنه من منطلقات نظرية تحدد التصور للغة.

ثم يمكن أن نعمّم هذه الاستنتاجات على تصور الجاحظ للغة بعض الشيء إذ يدلّ عدم تبرير المقدمة الحجاجية المعتمدة، وجود دلالة واحدة فقط في الهدهد، على اعتقاد مشترك<sup>53</sup> بين الجاحظ ومعاصريه أي على ما يسمى بالمصطلح الحجاجي "اتفاق"<sup>54</sup> (selon Perelman « accord »). وهذا الاتفاق يقول إن لكل كلمة مذكورة في سياق ما امتداداً واحداً في المرجع، أي أن اللغة نظام يقابل الواقع من خارجها مقابلة آحادية.

لا بد أن نشير في هذا الإطار إلى أن مثل هذا الاتفاق كان له دور هام في تعامل الفقهاء مع النص القرآني عامة، وخاصة في إطار الاحتجاج على

<sup>53</sup>ومن الاعتقادات المشتركة أيضا أن الهدهد، إذا كان يعاقب فذلك يدل على قدرته لطاعة والمعصية. إلا أن

هذا الاعتقاد المعتزلي لا يدخل مباشرة في موضوع تحليلنا هنا.

<sup>54</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.





الأقل حجاجا استقرائيا<sup>56</sup> أو حجاجا بالمثال<sup>57</sup>. فحينئذ تفقد الحجة صبغتها البرهانية، إذ أن الحجاج بالمثال، من الناحية المنطقية، لا يمكن أن يعتبر برهانا. إلا أن هذا التبكيث لتعميم الهدهد الواحد على الجنس لا يمكن أن يتأسس على العنصر اللغوي المتمثل في أداة التعريف، ولكنه يعتمد على استدلالات عقلية خاصة بالمرجع من خارج اللغة وبالعلاقات عناصر هذا المرجع بعضها ببعض. هنا مثلا نستدل مما نعرفه على المرجع أنه لا يمكن أن يتحاور "جنس" من الطير مع شخص سليمان. فمن الضروري إذن أن يعني "الهدهد" في هذا السياق عصفورا مفردا.

ذلك أننا قد رأينا أن أداة التعريف لا تحسم المسألة بين الهدهد الواحد أو الجنس، إذ أن اختيار صيغة الكلمة - اسم المفرد أو اسم الجنس - يتم اعتمادا على السياق وعند اعتبار عملية التخاطب (l'acte d'énonciation) حيث تصبح اللغة خطابا. لذلك لا يمكن أن نستنتج من أداة التعريف وحدها أن الهدهد عصفورا مفردا معينا.

إن الجاحظ يصل إذن من كون الكلمة معرفةً إلى نتيجة لا يمكن أن نستنتجها من هذه المقدمة. ويساعده على ذلك أن كل قارئ يشعر - لأسباب سياقية أشرنا إليها - بأن الهدهد فعلا حيوان مفرد. ولكن ما هي إلا إحدى الدلالات التي وصلنا إليها في التحليل الدقيق لهذا النص.

ثم يقول الجاحظ أيضا إن الكلمة لو جاءت في صيغة النكرة دلت على معنى الجنس. وهو يرتكب هنا نفس الخطأ المنطقي، إذ أن صيغة النكرة دون اعتبار السياق واعتبار المرجع من خارج اللغة هي الأخرى لا تثبت أي شيء. قد يرى سليمان "هدهدا" يتكلم ولا يعني ذلك بالضرورة أن كل الهدهد

<sup>56</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

<sup>57</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "المثال".



وراء-لغوية (métalinguistiques)، إذ يمكن للإنسان أن يُتقن لغة من اللغات إتقاناً، دون أن يفهم على المستوى النظري الآليات التي يوظفها، بل التي يتفنن فيها في بعض الأحيان.

وفي هذا الإطار لاحظنا مثلاً أن الجاحظ استعمل "الهدهد" بوصفه صيغة اسم جنس، وأنه "فهم" الفرق بين "الهدهد" و"هدهد" الراجع إلى انتمائهما إلى المنطقيين المختلفين، إلا أنه فسّر كليهما اعتماداً على المنطق الخارجي للغة. كذلك لم يقبل تأويل الهدهد اسم جنس مما يعود حسب تحليلنا أولاً إلى الاعتقاد بأحادية العلاقة بين الأسماء والمراجع، وثانياً إلى تفضيل المنطق الخارجي للغة وقد بينّا أن "الهدهد" بوصفه محمولاً مربوطاً يعتمد على هذا المنطق. ويمكن أن نلاحظ إذن هنا بعداً بين ملاحظاته النظرية وبين ممارسته التطبيقية للغة.

إن الجاحظ، لا شك في ذلك، واعٍ بأبعاد لغته فهو يمكن أن يعتبر مؤسس البلاغة العربية. إنه على سبيل المثال من الأولين الذين دلّوا على الفرق بين المجاز<sup>58</sup> والحقيقة وعلى مستويات اللغة المختلفة....

ومع ذلك توحى تحليلنا لهذا النص بأن الجاحظ وخصومه الحجاجيين (على الأقل خصومه الذين يذكر حجاجهم في هذا النص) عرفوا لغتهم دون أن يعرفوها معرفةً ما-ورائية (métaconnaissance) : لم يعوا على المستوى النظري إلا بالمنطق الخارجي للغة ولا يحتجّ الجاحظ إلا على أساس هذا المنطق. وحتى لو كانت هناك أسباب أخرى ذاتية وإيديولوجية في اختيار الجاحظ دلالة الهدهد الواحد المميز، لا يفسّر ذلك طريقة حجاجه واعتماده على اتفاقات حجاجية<sup>59</sup> تدل على اعتقادات خاصة باللغة.

<sup>58</sup> انظر الفصل السابع، الفقرة 2.6.

<sup>59</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.4.

ولعل الظاهرة التي وصفناها من خلال هذا المثال الحجاجي لا تدلّ على نقص في المعرفة الما-ورائية للغة بقدر ما تدل على نتيجة اعتقادات معينة على اللغة، أي أن الوعي الما-وراء-لغوي عند الجاحظ يختلف عن وعينا اليوم لا من حيث الوجود بل من حيث المحتوى. فللجاحظ اعتقادات تختلف - كما رأينا - عن بعض ما وصلت إليه اللسانيات الحديثة، وقد كان لهذه الاعتقادات دور هامّ في مقاربة الجاحظ هذا النص القرآني.

## 9 - خاتمة الفصل الثامن :

رأينا إذن من خلال هذا التحليل أن اللغة في نظر الجاحظ - كما قد بينا في تحليلات سابقة - مرجع لإدراك الواقع، ونظام ثابت لا يتغير وهي من المصادر الآمنة للعلم تماما مثل قوانين الطبيعة التي نعرفها بالمشاهدة عن طريق الحواس. ومن ثمة لا يمكن أن تكون اللغة نظاما نسبيا تتعدد فيها الدلالات في الكلمة الواحدة، إذ ينفي ذلك العلاقة المباشرة بين الأسماء والأشياء. ولا يمكن كذلك في هذا التصور أن تأخذ الكلمات مرجعا إلا مرجع الواقع من خارج اللغة، لا يمكن أن يأخذ الخطاب نفسه مرجعا كما هو الأمر في آية الهدهد هنا.

ثم لاحظنا من خلال حجاج الجاحظ حول النص القرآني ومسألة الهدهد أنه لا يميز بين مستوى اللغة ومستوى الخطاب، بين مستوى المعجم والنحو والصرف - أي الأنظمة الداخلية للغة - وبين امتداد المصطلح، مما يدعم ما وصلنا إليه في الفصول السابقة : أي ترجيح المنطق الخارجي للغة وذلك خاصة في التصور النظري.

## الفصل التاسع :

مبدأ الجمع مبدأ أفي الكون أو مبدأ الغوي ؟

## 1 - مقدمة :

نرجع في هذا الفصل إلى نص متعلق بتقسيم الكائنات، وهو النص المشهور الذي يفسر فيه الجاحظ تقسيم الحيوان إلى فصيح أعجم، ثم كذلك إلى بعض النصوص الأخرى وخاصة النص : "في مصلحة الكون". ونريد أن نتعمق خلال التحليل في مسألتين أساسيتين تثيرهما هذه النصوص، لقد عالجتنا المسألة الأولى سابقا فُنضيف إليها هنا بعض الحجج، أما المسألة الثانية فنحاول من خلالها أن ننظر إلى قضية اللغة عند الجاحظ من زاوية جديدة وأن نغلق بها دائرة البيان :

### • بعدا اللغة الاصطلاحي والمعجمي :

تتعلق المسألة الأولى بمدى وعي الجاحظ بالاختلاف بين البعد الاصطلاحي والبعد المعجمي للغة ويتعامله مع اللغة من هذا المنظور، فهي مسألة مرنا بها في الفصل السادس حيث أشرنا إلى أن الجاحظ يتعامل مع كلمات المعجم على أنها مصطلحات، كما بينا في الفصلين السابع والثامن أن الجاحظ يرجح المنطق الخارجي للغة - وهو منطق الاصطلاحية - على المنطق الداخلي للغة. ونريد في هذا الفصل أن نبين طريقة خاصة يحاول الجاحظ أن يتجاوز بها الاختلاف بين بعد اللغة المعجمي وبعدها الاصطلاحي.

### • العلاقة بين نظام اللغة ونظام الكون :

تختلف منهجيتنا في تتبع المسألة التي يثيرها النص حول تقسيم الحيوان إلى فصيح وأعجم، إلى حد ما عما اعتمدناه في الفصول السابقة.

ذلك أننا حاولنا أن نتبع حجاج الجاحظ باحثين خاصة عن اعتماده "موضع اللغة"<sup>1</sup> وأن نستنتج من ثمة موافقه من اللغة. أما في هذا الفصل فسنحاول أن نستخرج من حجاجه حول مصلحة الكون مبدأً فكرياً يراه الجاحظ في نظام الكون بأسره - ولا وجود لموضع اللغة في هذا التحليل - إلا أن هذا المبدأ الذي استخرجناه بالتحليل الحجاجي مبدأً يطبقه الجاحظ أيضاً على نظام اللغة. ومن ثمة يمكن أن نقول إننا هنا لا نعتمد التحليل الحجاجي لاستخراج قواعد الاستنتاج المعتمدة الضمنية (كموضع اللغة خاصة) ولكن نهتم هنا أكثر بنتائج الحجاج. أو نقول مع الباحث الألماني Kienpointner الذي يقسم الحجاج إلى نماذج تعتمد على قواعد الاستنتاج وإلى نماذج أخرى تقيم قواعد الاستنتاج<sup>2</sup>، أننا نهتم هنا بقواعد الاستنتاج التي يقيمها الجاحظ من خلال حجاجه لكي ننظر فيما بعد إلى اعتماده إياها في الحجاج حول مجال اللغة وفي مجال الواقع من خارج اللغة على حد السواء.

## 2 - مدى وعي الجاحظ المعجم والاصطلاحية :

قلنا إن هذا المبدأ يتعلق بمصلحة الكون في امتزاج الخير بالشر وهو سيقودنا من ثمة إلى بعض النصوص الأخرى من كتاب الحيوان التي يحتج الجاحظ فيها من أجل نفس هذا المبدأ الذي يمكن أن نعتبره من أسس تفكيره الفلسفي.

<sup>1</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "موضع اللغة"

<sup>2</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.



● النص :

"ثم لا يخرج الحيوان بعد ذلك في لغة العرب من فصيح وأعجم، كذلك يقال في الجملة، كما يقال الصامت لما لا يصنع صمتا قط ولا يجوز عليه خلافة، والناطق لما لم يتكلم قط، فيحملون ما يرغون، ويشغون، وينهق، ويصهل، ويشحج، ويخور، ويغم، ويعوي، وينبح، ويزقو، ويضغو، ويهدر، ويصفر، ويصوي، ويقوي، وينعب، ويزأر، وينزب، ويكش، ويعج، على نطق الإنسان إذا جمع بعضه على بعض. ولذلك أشباهه، كالذكور والإناث إذا اجتمعا، وكالغير التي تسمى لطيمة، وكالظعن؛ فإن هذه الأشياء إذا وجد بعضها إلى بعض، أو أخذ بعضها من بعض، سميت بأنبه النوعين ذكراً، وبأقواهما. والفصيح هو الإنسان، والأعجم كل ذي صوت لا يفهم إرادته إلا ما كان من جنسه. ولعمري إنا نفهم عن الفرس والحمار والكلب والسنور والبعير، كثيرا من إرادته وحوائجه وقصوده، كما نفهم إرادة الصبي في مهده ونعلم - وهو من جليل العلم - أن بكاءه يدل على خلاف ما يدل عليه ضحكه. وحممة الفرس عند رؤية المخلاة، على خلاف ما يدل عليه حممته عند رؤية الحجر، ودعاء الهرة الهر خلاف دعائها لولدها، وهذا كثير.

والإنسان فصيح، وإن عبّر عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومية، وليس العربي أسوأ فهما لطمطة الرومي [من الرومي] لبيان لسان العربي. فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح، فإذا قالوا: فصيح وأعجم، فهذا هو التأويل في قولهم أعجم، وإذا قالوا العرب والعجم ولم يلفظوا بفصيح وأعجم، فليس هذا المعنى



فصيح وأعجم"<sup>6</sup>. وبعبارته "في لغة العرب" يجدد المرجع لمسألة التقسيم على أنه اللغة، ولا نستغرب من ذلك بعد النتائج التي وصلنا إليها سابقا، وخاصة في الفصل الرابع<sup>7</sup> والسادس<sup>8</sup>. إن اللغة لا بد إذن أن تمدنا بمصطلحات تصلح لتقسيم الواقع ولوضع الحدود بين أقسام المرجع - هنا الحيوان - وهي حدود "لا يخرج [منها] الحيوان".

يقول الجاحظ في أول النص إن الحيوان ينقسم إلى الفصيح والأعجم<sup>9</sup>. ثم يعلق على ذلك قائلا :

"كذلك يقال في الجملة كما يقال الصامت لما لا يصنع صمما قط ولا يجوز عليه خلافه، والناطق لما لم يتكلم قط فيحملون ما يرغبو ويشغوا [...] على نطق الإنسان..."

يمكن أن نستخرج من هذا التعليق حججا بالتمثيل<sup>10</sup> يحاول الجاحظ أن يدعم به نتيجته الأولى : "لا يخرج الحيوان من فصيح وأعجم".

إنه يشبهه - والدليل هنا أداة التشبيه "كما" - حمل بعض الأشياء التي لا تصنع صمما على الصمت وحمل بعض الحيوانات التي لا تتكلم على النطق، بهذا التقسيم إلى فصيح وأعجم. فوجه الشبه يتمثل هنا في أن كل هذه الحالات تطرح نفس الإشكال : أي عدم إحاطة المعنى المعجمي إحاطة تامة

<sup>6</sup>الحيوان 1، 31.

<sup>7</sup>انظر مثلا الفقرة 1. 2.

<sup>8</sup>انظر مثلا الفقرة 3. 5.

<sup>9</sup>والجاحظ يتبع هنا تقسيما معروفا عند العرب القدامى إذ نجد عند ابن منظور : "والحديث "بعدد كل فصيح وأعجم ؛ قيل : أراد بعدد كل آدمي وبهيمة"، لسان العرب، المجلد 12، الصفحة 398 ؛ ثم يقول عن الفصيح : (المجلد الثاني، الصفحة 544): "وقيل : جميع الحيوان ضربان : أعجم وفصيح، فالفصيح كل ناطق. والأعجم كل ما لا ينطق".

<sup>10</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "التمثيل".



دلالة "الأعجم" على الإنسان الذي "لا يتكلم بالعربية و[...] العرب لا تفهم عنه"<sup>15</sup>.

نفهم إذن أن الجاحظ يحاول هنا أن يُقيم كلمة "أعجم" مصطلحا يُطلق على قسم من الحيوان وأنه في الوقت نفسه يتخرج من البعد الموجود بين بعض المعانم لهذا المعينم<sup>16</sup> "أعجم" وبين المرجع الذي يحدده به. فنظرته إلى اللغة لا تسمح أن يتجاوز هذه المعانم المقلقة في الكلمة.

ونرى أن حجاج الجاحظ لتفسير هذا البعد ولتجاوزه دليل على فهمه للوظيفتين للغة - وإن لم يكن فهما نظريا بالضرورة - أي أن وعيه بوجود معانم في الكلمة المعجمية يتعارض مع افتراضه أن اللغة تمثل مرجعا اصطلاحيا ومع بحثه عن حدود ثابتة تفرضه اللغة على الواقع.

فرأينا أن الجاحظ يحتج في هذا النص لتجاوز الإشكال عن طريق الحجاج بالتمثيل. أما من ناحية أخرى فيحاول أن يفسر الظاهرة وأن يقيدها اعتمادا على قاعدة منطقية يمكن أن نسميها "قاعدة الجمع"، يقول: "...إذا وُجد بعضه إلى بعض". وسوف نتعمق في هذه القاعدة وفي أبعادها في الجزء الثاني من هذا الفصل.

## 2.2 - كلمة "الأعجم" وسياقها :

رأينا أن الجاحظ يحدد كلمة "الأعجم" هنا على أنها مصطلح. إلا أنه يشير كذلك إلى تغييرها بحسب سياق الكلام، يقول في أول النص: "لا يخرج الحيوان بعد ذلك في لغة العرب من فصيح وأعجم"<sup>17</sup> ثم يقول في آخر النص:

<sup>15</sup>الحيوان 1، 32، (نحن نبرز).

<sup>16</sup>انظر الفصل الثاني، الفقرة 1.3.

<sup>17</sup>الصفحة 31.





ولا بد أن نضيف ملاحظة تتعلق بالتفسير الذي يفسر به كل من الجاحظ وابن منظور تقسيم الحيوان إلى فصيح وأعجم. فما نجد عند ابن منظور يختلف إلى حد ما عما نجد عند الجاحظ. فإن كان الجاحظ يحتج لاستعمال "أعجم" للحيوان غير الإنسان اعتماداً على تشبيه أصوات الحيوان بنطق الإنسان، فإن ابن منظور يرى خلاف ذلك، يقول: "وجميع الحيوان ضربان: أعجم وفصيح فالفصيح كل ناطق، والأعجم كل ما لا ينطق"<sup>22</sup>. أي أن عنصر النطق عنده عنصرٌ تمييز بين الإنسان والحيوان وليس عنصر جمع.

## 2. 4 - تفسير الجاحظ في تغيير المعنى بحسب السياق :

رأينا إذن أن الجاحظ واعٍ بمعان الكلمة وبإمكانات الاستعمال المختلفة طبقاً لهذه المعان. إلا أنه لا يريد أن يسمح بوجود بعدي اللغة الاصطلاحي والمعجمي معاً. ومن ثمة يبحث عن طرق لتجاوز الاختلاف القائم بين معان الكلمة المعجمية ووظيفتها الاصطلاحية.

نلاحظ مثلاً في هذا النص أن الجاحظ، بالرغم من وعيه وإشارته الواضحة إلى تغيير معنى الكلمة بحسب السياق، يحاول إلى درجة كبيرة أن يحدّ من اعتبارية هذا التغيير ويحاول أن يقننه بقوانين ثابتة، مما يدل على ميله إلى مبدأ الاصطلاحية بما في ذلك من علاقات ثابتة بين الدليل والمرجع.

ذلك أنه يحدّد الحالتين لاستعمال كلمة "أعجم" تحديداً، وكأن هاتين الحالتين هما الوحيدتين التين يتغير فيهما معنى كلمة "أعجم": والحالة أولى استعمالها في إطار الزوج: "فصيح وأعجم"، فهي تطلق حينئذ على الحيوانات غير الإنسان، والحالة الثانية هي ورودها في إطار الزوج: "العرب والعجم"، فتعني حينئذ الناس الذين يتكلمون بلغة لا تفهمها العرب. أما الإمكانية أن

<sup>22</sup>لسان العرب، المجلد 2، الصفحة 544.



"الفصيح والأعجم" يعني في بعض السياقات "العرب وغير العرب" فلا يأخذها الجاحظ بعين الاعتبار.

وميله إلى التحديد الدقيق لإمكانات الاستعمال في أقل حالات ممكنة تظهر أيضا من خلال تعامله مع كلمة "الفصيح". فبينما يشير إلى تغيير معنى كلمة "أعجم" لا يسمح بنفس هذا التغيير لكلمة "فصيح" التي ترتبط أساسا باللغة العربية والتي يمكن من ثمة أن تستعمل في بعض الحالات بمعنى "العربي". إلا أن الجاحظ يحدد كلمة "فصيح" بوصفها مصطلحًا يطلق على الإنسان بوصفه حيوان عاقل.

أما إذا نظرنا إلى نظام اللغة الداخلية، فنلاحظ أن كلمة "فصيح" وكلمة "أعجم" تكونان زوجا متكاملًا باعتبارهما متضادتين. فإذا أطلقنا "الفصيح" على الإنسان - كما فعله الجاحظ في هذا النص، يصبح "أعجم" يعني "الحيوانات غير الإنسان". أما إذا أطلقنا "الفصيح" على متكلمي العربية، ف"أعجم" يعني حينئذ "الأمم الأخرى"، وإذا أطلقنا "فصيح" على متقني البلاغة يصبح "أعجم": "من لا يتقن اللغة العربية من العرب أو غيرهم". فهذا التأثير المتبادل بين الكلمتين - الذي رأيناه أيضا في زوج "جماد ونام" - عنصر داخل نظام اللغة. ويبدو أن الجاحظ لا يريد أن يعترف بمثل هذه الظاهرة.

## 2. 5 - أسباب فلسفية للتقسيم إلى فصيح وأعجم :

ثم يمكن أن نفهم اختياره الفصيح والأعجم لتقسيم الحيوان إلى إنسان وغير الإنسان من خلال اهتمامه الفائق بالتمييز بين الدليل المستدل - الإنسان العاقل - والدليل غير المستدل، وليس بهذا التمييز فحسب بل بالتمييز بينهما عن طريق البيان والكلام. فالإنسان عنده أيضا - وهو يستشهد في ذلك



رؤية المخلاة [تدل] على خلاف ما يدل عليه حممته عند رؤية

الحجر، ودعاء الهرة الهر خلاف دعائها لولدها، وهذا كثير.<sup>25</sup>

نعتقد أن الجاحظ أراد بتعريفه للأعجم بأداة الحصر: "كل ذي صوت

لا يفهم إرادته إلا ما كان من جنسه" أن يقدم لغة الحيوان على أنها لغة

ناقصة. إلا أن اللغة كلما ترتقي وتتعدد وتختص تصبح لا تفهم إلا من قبل

أصحابها. ذلك أن لغة الحيوان البدائية - ونلاحظ أن يكون الكثير من هذه

اللغة ليس أصواتا بل إشارات وحركات<sup>26</sup> - يمكن أن يفهمها من ليس من

جنسه وخاصة الإنسان كما أشار إليه الجاحظ. أما لغة الإنسان الراقية فلا

يفهمها الحيوان، بل لا يفهمها الإنسان عن الإنسان إن لم يكن من نفس

الجماعة اللغوية (communauté linguistique)، فلغته - حتى اللغة العربية،

بالرغم من توقّفها<sup>27</sup> - تختلف إلى حدود اللهجات الجهوية التي لا يفهمها إلا

من كان يعيش في هذا الوسط المعين.<sup>28</sup>

ثم نريد أن ننظر إلى طريقة ثانية يعتمدها الجاحظ في محاولته ضبط

غموض اللغة وإرجاعها إلى مبدأ الاصطلاحية وإلى علاقات ثابتة بين

الكلمات والمراجع. لقد قلنا إنه يحاول أن يقيّد اعتبارية المعجم عن طريق

<sup>25</sup>الحيوان 1، 32.

<sup>26</sup>أي أنها من باب الإشارة التي تنتمي إلى البيان، إلا أن الجاحظ في هذا الموضوع حدد لغة الحيوان على أنها أصوات فقط.

<sup>27</sup>انظر استشهادنا بAndré Roman في الفصل الرابع، الفقرة 4. 1 :

La langue, arrêtée, la pensée de l'homme est arrêtée ... dès lors que le nombre des « noms » est arrêté. (عندما تُوقّف اللغة يوقّف فكر الإنسان، وذلك منذ اللفظة التي يوقّف عدد الأسماء.)

« Entre la langue et Dieu », *Recueil d'articles offert à Maurice BORRMANS par ses collègues et amis*, Rom, Pontificio Istituto di Arabia d'Islamistica, 1996, p. 181-197.

<sup>28</sup>فيما يتعلق بظاهرة تنوع وتطور اللغة العربية على الصعيد الزماني والمكاني، انظر :

DICHY Joseph, « La langue arabe dans l'histoire », *Qantara*, Institut du Monde Arabe, avril 1996, p. 24-27.

إيجاد قوانين ثابتة يمكن أن يحد بها من استقلالية المعجم. فسننظر الآن في قانون خاص يقيمه في هذا النص وفي غيره من النصوص، سميناه بمبدأ الجمع.

## 2. 7 - مبدأ الجمع في اللغة :

إن الجاحظ يحتج من أجل مبدأ الجمع في هذا النص عن طريق الحجاج بالمثال<sup>29</sup> فيورد أمثلة مختلفة وجدها في اللغة عن هذا المبدأ :

"كما يقال الصامت لما لا يصنع صمتا قط ولا يجوز عليه خلافه، والناطق لما لم يتكلم قط، فيحملون ما يرغبو، ويثغو، وينهق [...] على نطق الإنسان إذا جمع بعضه على بعض. ولذلك أشباه، كالذكور والإناث إذا اجتمعا، وكالغير التي تسمى لطيمة، وكالظعن..."

يذكر الجاحظ هنا بعض الحالات التي لا يطابق فيها مدلول الكلمة سمات المادة<sup>30</sup> (traits de substances) للمرجع (la référence). فعند تسمية صامت ما لا يصنع صمتا قط يقصد الاختلاف بين "الصامت" مصطلحا - وهو يحدده في آخر النص : "فالصامت في كل شيء سوى الحيوان" وبين الصامت كلمة معجمية تحتوي على المعنى "لا يصدر صوتا". فالنهر مثلا يصدر أصواتا وهو من الصامت أو الريح ونحو ذلك.

أما مثال حمل أصوات الحيوان على نطق الإنسان فهو هنا مبني على الاختيار المعنوي، أي اختيار مثلا المعنى "إخراج أصوات" وترك معنى "تكلم" ويمكن من ثمة أن نؤوله اعتمادا على المنطق الداخلي للغة كما يمكن أيضا أن نفسره باعتماد المنطق الخارجي للغة باعتبار العلاقة المنطقية بين إخراج صوت

<sup>29</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "المثال".

<sup>30</sup> انظر الفصل الثاني، الفقرة 4. 2.

بصفة عامة وإخراج أصوات خاصة عند الكلام - فهو إذن من المجاز المرسل باعتبار علاقة الجزء بالكل أو synecdoque في البلاغة الغربية. ويثبت الجاحظ

استعمال الناطق للحيوان غير الإنسان بيت شعري لكثير (الطويل) :

فَبُورِكَ مَا أُعْطِيَ ابْنُ لَيْلَى بِنِيَّةٍ وَصَامَتْ مَا أُعْطِيَ ابْنُ لَيْلَى وَنَاطِقُهُ

كما يذكر العبارة : "جاء بما صأى وصمت" التي يفسر بها في نفس الوقت هذا البيت على أن "الصامت مثل الذهب والفضة، وقوله صأى يعنى الحيوان كله"<sup>31</sup>. ونشير هنا فقط إلى أن تعميم "صأى" على الحيوان كله لا يمكن أن يكون باعتماد القاعدة التي يشير إليها الجاحظ، أي رفع شأن الوضيع عند جمعه مع الأرفع : "مبدأ الجمع"، إذ أن العصفور ليس أنه نوع الحيوان.

أما مثال العير الذي يسمى لطيمة، فهو يقصد بذلك أن الجمل الذي يحمل اللطيمة يسمى نفسه لطيمة. فاللطيمة هي المسك. ثم سموا وعاء المسك لطيمة وكذلك العير الذي يحملها. فها نحن أمام مثال واضح لميكانيزم المجاز المرسل بعلاقة الحاوي للمحتوى. كذلك هو الأمر في "الظعن" وهو جمع الظعينة. فالظعينة هي الهودج الذي تكون فيه المرأة، وهي أيضا المرأة في الهودج، ثم يسمى الجمل بأكمله بهذا الاسم.

وما يهمنا هو أن الجاحظ يفسر هذه الظاهرة بمبدأ الجمع :

"فإن هذه الأشياء إذا وجد بعضها إلى بعض، أو أخذ بعضها من

بعض سميت بأنبه النوعين ذكرا، وبأقواهما."<sup>32</sup>

أي أنه أورد كل هذه الأمثلة لتفسير قاعدة أن الشيء إذا وجد بعضه إلى بعض سمي بأنبه النوعين. وربما أحس بأن اللطيمة - المسك - أنه من الجمل الذي يحمله، أو أن الظعينة الهودج أنه من الجمل الذي يحمله - إلا أن

<sup>31</sup>الحيوان 1، 33.

<sup>32</sup>الحيوان 1، 32.

الهودج لا يمكن أن يكون أنبه من المرأة التي يحملها. ولكن ميكائزم اللغة الذي هو المجاز المرسل هنا لا يتبع هذا القانون التفاؤلي نحو الأصلح الذي يريد الجاحظ أن يجده في الكون وفي اللغة كما سنرى بعد حين، بل المجاز المرسل يقع كثيرا بين شيئين لا ينتميان إلى نفس الصنف من حيث يصعب تحديد الأقوى أو الأنبه منهما، كما يمكن أن يقع المجاز المرسل في الاتجاه العكسي للاتجاه الذي يشير إليه الجاحظ - وقد رأينا ذلك عند تسمية المرأة (المحمولة) باسم الهودج (الحامل) الذي تجلس فيه حتى لا تظهر هي، بل لا يظهر إلا الهودج. فمن الصعب أن نعتبره أحسن منها.<sup>33</sup>

ولم يقتصر الجاحظ في تفسيره الأمور بالمنطق الخارجي للغة على أمثلة من المجاز، بل نظر كذلك في قوانين النحو الذي ربما يمكن أن نعتبرها من ميكائزومات أكثر خصوصية بنظام اللغة الداخلي. يرى الجاحظ أن جمع الذكور والإناث معا على صيغة المذكر راجع إلى نفس المبدأ، مبدأ الجمع:

"[...] إذا جمع بعضه على بعض. ولذلك أشباه، كالذكور

والإناث إذا اجتمعا."<sup>34</sup>

ويكفي أن نشير هنا إلى أنه يوجد في اللغة والنحو في هذا المجال بعض الاعتباطية. فالأسماء غير العاقلة تجمع بالمؤنث المفرد مثلا.

أما مبدأ الجمع هذا الذي يرجع إليه الجاحظ فهو من المبادئ الأساسية التي تحكم الكون بأسره في تصور أبي عثمان. ونريد هنا أن ننظر في بعض النصوص التي يستعرض فيها الجاحظ هذا المبدأ لنفهم خلفياته وعلاقته باللغة.

<sup>33</sup> يمكن كذلك أن نعتبر أن تسمية المرأة باسم الهودج ترجع إلى كونها مخفية وكون الهودج ظاهرا.

<sup>34</sup> الحيوان 1، 31.

### 3 - مبدأ الجمع ومصالحة الكون :

نريد أولاً أن نتناول نصاً من أشهر نصوص الجاحظ - وهو النص الذي يذهب فيه إلى أن مصالحة الكون في امتزاج الخير بالشر - وسننظر في حجاج الجاحظ فيه ونستخلص منه مواقف التي أدت إلى مبدأ الجمع الذي رأيناه منذ حين.

#### 3. 1 - خلفيات الاعتقاد المعتزلي في مبدأ الأصلاح :

وقبل أن نشرع في دراسة هذا النص لا بد أن نرجع إلى الإطار الفكري للقضية الفلسفية التي يعالجها. إن الجاحظ قد انتمى - كما ذكرنا - إلى حركة المعتزلة التي ازدهرت في عصره والتي تعتبر أول حركة عقلانية في تاريخ الإسلام. ومن أهم مبادئ المعتزلة عدالة الله، وهو المبدأ الذي يؤدي بهم إلى الدفاع عن حرية الإنسان الأخلاقية. وهذه العدالة الكاملة عند الخالق تعني أنه لا يفعل أي شيء غير كامل، أي أنه لا يصنع إلا الخير الكامل. ويرى Albert Nader<sup>35</sup> أنه هذا المنطلق النظري الذي أدى بالمعتزلة إلى "نظرة تفاعلية خاصة بهم"<sup>36</sup> من حيث يعتبرون أن "الشر المخصوص متى نظرنا إليه في جملة الخلق يُصبح من ثمة خيراً"<sup>37</sup>.

ويبدو أن الجاحظ ساهم مساهمة هامة وأساسية في هذه القضية ذاتها - أي اعتبار الشرّ الخاص خيراً في إطار جملة الخلق.<sup>38</sup> ففي القضية التي يثيرها

<sup>35</sup> « Le système philosophique des Mu'tazilites », *Cahiers Thomistes*, IIe série, N° 2, Septembre 1949, p. 12-23.

<sup>36</sup> « un optimisme vraiment caractéristique », p. 15.

<sup>37</sup> « le mal particulier envisagé dans l'ensemble de la création devient un bien. », p. 15.

<sup>38</sup> GERIES Ibrahim, « Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Gahiz selon K. Al-Hayawan », *Studia Islamica*, vol. 52, 1980, p. 67-88.





والكثرة بالقلة. ولو كان الشر صرفا هلك الخلق، أو كان الخير محضا سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبيين، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل في بيان، ولا تنافس في درجة، وبطلت فرحة الظفر وعز الغلبة، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاك يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم، ولم تكن للنفوس آمال ولم تشعبها الأطماع. ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس، ومن جهل اليأس جهل الأمن، وعادت الحال من الملائكة الذين من صفوة الخلق، ومن الإنس الذين فيهم الأنبياء والأولياء، إلى حال السبع والبهيمة، وإلى حال الغباوة والبلادة، وإلى حال النجوم في السُّخرة، فإنها أنقص من حال البهائم في الرثعة. ومن هذا الذي يسره أن يكون الشمس والقمر والنار والثلج، أو برجا من البروج أو قطعة من الغيم؛ أو يكون الحجره بأسرها، أو مكيالا من الماء أو مقدارا من الهواء؟! وكل شيء في العالم فإنما هو للإنسان ولكل مختبر ومختار، ولأهل العقول والاستطاعة، ولأهل التبيين والروية.

وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة، ولذة السبع بلطع الدم وأكل اللحم - من سرور الظفر بالأعداء؛ ومن انفتاح باب العلم بعد إدمان القرع؟ وأين ذلك من سرور السُّودد ومن عز الرياسة؟ وأين ذلك من حال النبوة والخلافة، ومن عزهما وساطع نورهما. وأين تقع لذة درك الحواس الذي هو ملاقة المطعم والمشرب، وملاقة

الصوت المطرب واللون المونق، والملمسة اللينة - من السرور  
بنفاذ الأمر والنهي، وبجواز التوقيع، وبما يوجب الخاتم من الطاعة  
ويلزم من الحجة؟! [39]

ولو استوت الأمور بطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن  
مثوبة، ولو كان ذلك لبطلت ثمرة التوكل على الله تعالى، واليقين  
بأنه الوزر والحافظ، والكالئ والدافع، وأن الذي يحاسبك أجود  
الأجودين، وأرحم الراحمين، وأنه [الذي] يقبل اليسير ويهب  
الكثير، ولا يهلك عليه إلا هالك. ولو كان الأمر على ما يشتهي  
الغرير والجاهل بعواقب الأمور، لبطل النظر وما يشحذ عليه، وما  
يدعو إليه، ولتعطلت الأرواح من معانيها، والعقول من ثمارها،  
ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها.<sup>40</sup>

يفتح الجاحظ حججه بأسلوب تعليمي : "اعلم أن... " ويذكر  
النتيجة الأساسية لهذه الحركة، وهي في نفس الوقت نتيجة أساسية للنص  
كله : "المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج الخير بالشر...".  
ثم يدعم هذه النتيجة بضرب أمثلة عديدة تُقرّر وتعاود التوجيه الحجاجي<sup>41</sup>  
المتضاد الموجود في زوج "الخير والشر" : "...والضار بالنافع، والمكروه  
بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلة".

وبعد هذا الافتتاح يحاول الجاحظ تبرير نتيجته الأساسية هذه المذكورة  
في بداية النص، عن طريق حجج مختلفة تعتمد أولها الأسلوب الحجاجي

<sup>39</sup>انظر في مفهوم الحجج بالسلطة في الثقافة العربية الفصل الأول، الفقرة 3.1.

<sup>40</sup>الحيوان 1، 204-206.

<sup>41</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.7، "نظرية الحجج في اللغة".

الذي يسمّى بالمأزق (dilemme)<sup>42</sup>، يقول: "ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً سقطت المحنة". ويمكن أن نصور هذه الجملة الصياغة الحجائية التالية:

القاعدة (التي تعتمد على التقسيم إلى عنصرين متعارضين incompatibles):  
هناك إما خير محض أو شرّ صرف.

الحجة: الشرّ الصرف يؤدي إلى هلاك الخلق، والخير المحض يؤدي إلى سقوط المحنة.<sup>43</sup>

النتيجة: نحن في مأزق. (ويتبع نتيجة ثانية أن المصلحة إذن في مرج الخير بالشر)

إن الجاحظ - على ما يبدو - لم ير حاجة إلى تفسير الشرط الأول من حجة المأزق - أي أن الشرّ الصرف يؤدي إلى هلاك الخلق. أما الشرط الثاني، أي سقوط المحنة عند وجود الخير محضاً، فيواصل حججه مقدّماً حججاً عديدة تثبت أن لوجود الخير المحض نتائج سلبية. يعتمد في ذلك على التعدية<sup>44</sup> (transitivité)، أي يعدّد سلسلة طويلة من نتائج يتعدّى بعضها إلى بعض، نتيجة وجود الخير صرفاً، أي أنه يصل من عدم وجود الفكر والتبّين إلى عدم إمكانية التصرف الحكيم فعدم إمكانية التفاضل بين الناس وإجازة الفاضل، فعدم وجود الأمل في ذلك. فبجانب الحجج بالتعدية نلاحظ هنا موضع

<sup>42</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التقسيم والتركيب".

<sup>43</sup> إن هذا الجزء الثاني من الحجة: "الخير المحض يؤدي إلى سقوط المحنة" يمكن أن يعتبر هو وحده نتيجة وحدة حجائية ضمنية على أساس القاعدة أن المحنة ضرورية للإنسان وحكمة من الله. فالجاحظ يطور هذا الموضوع في النص الذي رأيناه عن مصلحة الكون. (الفقرة 2.3)

<sup>44</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "التعدية".

التجاوز (le lieu du dépassement)<sup>45</sup> حيث يؤدي السير في اتجاه سلبي معين إلى نتائج أكثر فأكثر سلبية.<sup>46</sup> فالنتيجة الأخيرة لسلسلة التعدييات هي إذن أن "الحال من الملائكة الذين من صفوة الخلق، ومن الإنس الذين فيهم الأنبياء والأولياء [عادت] إلى حال السبع والبهيمة، وإلى حال الغباوة والبلادة، وإلى حال النجوم في السُّخرة، فإنها أنقص من حال البهائم في الرثعة."<sup>47</sup>

إن الجاحظ يؤكد هنا على الفرق الجوهرى بين الإنسان العاقل المستدل المبين وبين سائر الخلق الدال غير المستدل، كالسبع والبهيمة والنجوم، وهذا التفريق أو هذا التمييز من أهم منطلقاته الفكرية والفلسفية التي يحاول أن يبينها في كتاب الحيوان. ومن ثمة نجد في هذه الحركة كذلك الحجاج التالي المنتمى إلى صنف الحجاج بالسبب<sup>48</sup> (علاقة السبب بالنتيجة) :

القاعدة : إن لم يكن هناك اختبار ومحنة في الخلق من خلال وجود الشر تكون النتيجة أن الإنسان العاقل لا يتميز عن سائر الكائنات غير العاقلة.

الحجة : إن الإنسان متميز عن سائر المخلوقات بسبب العقل.

النتيجة : لا بد إذن أن تكون هناك إمكانية الاختيار بين الخير والشر. (نتيجة تقييمية<sup>49</sup>)

أما حجة هذه الوحدة الحجاجية، - أي أن الإنسان متميز بالعقل عن سائر المخلوقات - وهي من اعتقادات الجاحظ الأساسية التي يدافع عنها في

<sup>45</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "العلاقة السببية"

<sup>46</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "العلاقة السببية".

<sup>47</sup> الحيوان 1، 204.

<sup>48</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "العلاقة السببية".

<sup>49</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

كتاب الحيوان - فيسندها بحجج أخرى تعتمد أساسا على المقارنة<sup>50</sup>، فالبيان امتياز حالة "أهل العقول والاستطاعة، و[...]أهل التبيين والروية" على سائر الكائنات، ولذلك يقارن بين حاله وبين حالها، مقرّا أن الإنسان لا يريد أن يكون من الكائنات غير العاقلة إذ أن "لذة درك الحواس" التي هي أقصى درجة اللذة التي يمكن أن يصل إليها الكائن غير العاقل، لا ترتقي أبدا إلى "السرور بنفاذ الأمر والنهي، وبجواز التوقيع، وبما يوجب الخاتم من الطاعة ويلزم من الحجة"<sup>51</sup>.

بعد هذه المقارنة التي تُبرز تفوق الإنسان العاقل على الكائنات الأخرى يعود الجاحظ مرة أخرى إلى ضرورة امتزاج الخير بالشر لتوفير إمكانية الاختيار، رابطا المسألة الآن بالدين و بشمرة "التوكل على الله تعالى، واليقين بأنه الوزر والحافظ، والكالي والدافع، وأن الذي يحاسبك أجود الأجودين، وأرحم الراحمين."<sup>52</sup> نرى إذن في هذا النص الاعتقادات الأساسية التي أدت بالجاحظ إلى اعتبار الشرّ من ضروريات الكون الذي يعيش فيه الإنسان العاقل وهذه الاعتقادات مرتبطة ارتباطا متينا بفكرة مسؤولية الإنسان الأخلاقية عند المعتزلة.

### 3.4 - مبدأ المزج في نصوص أخرى من كتاب الحيوان :

قبل أن نواصل في تحليل الحركة الثانية لنص "في مصلحة الكون" نريد أن نشير إلى ثلاثة نصوص أخرى من النصوص المختلفة التي يعبر فيها الجاحظ عن هذا المبدأ في كتاب الحيوان :

<sup>50</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6، "المقارنة".

<sup>51</sup>الحيوان 1، 205.

<sup>52</sup>المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

● النص الأول : عن الحيوانات المكروهة :

"فإذا رأيت شيئا من الحيوان بعيدا من المعاونة، وجاهلا بسبب المكائفة، أو كان مما يشتد ضرره، وتشتد الحراسة منه، كذوات الأنياب من الحيات والذئاب وذوات المخالب من الأسود والتمور، وذوات الإبر والشعر من العقارب والدبر، فاعلم أن مواقع منافعها من جهة الامتحان، والبلوى، ومن جهة ما أعد الله عز وجل للصابرين، ولمن فهم عنه، ولمن علم أن الاختيار والاختبار [لا] يكونان والدنيا كلها شرًّا صرف أو خير محض ؛ فإن ذلك لا يكون إلا بالمزاجاة بين المكروه والمحبوب، والمؤلم والملد، والمحقّر والمعظّم، والمأمون والمخوف. فإذا كان الحظ الأوفر في الاختبار والاختيار، وبهما يُتوسّل إلى ولاية الله عز وجل، وآبد كرامته، وكان ذلك إنما يكون في الدار الممزوجة من الخير والشر، والمشاركة والمركبة بالنفع والضرر، المشوبة باليسر والعسر - فليعلم موضع النفع في خلق العقرب، ومكان الصنع في خلق الحية، فلا يحقرن الجرجس والفراش والذرّ والذبان ولتقف حتى تتفكر في الباب الذي رميتُ إليك بجملته، فإنك ستكثر حمد الله عز وجل، على خلق الهمج والحشرات، وذوات السموم والأنياب، كما تحمده على خلق الأغذية من الماء والنسيم."<sup>53</sup>

فحجاج هذا النص يشبه إلى حد بعيد ما قد رأيناه في الحركة الأولى للنص "في مصلحة الكون"، إذ أن الجاحظ يبرر هنا أيضا ضرورة وجود الشرّ لإمكانية "الامتحان والبلوى" و"الاختيار والاختبار" فيستنتج من ثمة أن ذلك

<sup>53</sup>الحيوان 3، 300-301، (نحن نبرز).



الشرين، ووصلوا كل مضرّة ومنفعة في العاجل [بكل مضرّة ومنفعة في] الآجل وتتبعوا مواقعها، وتدبروا مساقطها، كما يتعرفون مقاديرها وأوزانها، واختاروا بعد ذلك أتم الخيرين وأنقص الشرين. فأما الشر صرفا والخير محضا فإنهم لا يتوقفون عندهما، ولا يتكلفون الموازنة بينهما، وإنما ينظرون في الممزوج وفي بعض ما يخشى في معارضته، ولا يوثق بمعراه ومكشّفه، فيحملونه على خلاص الذهن كما يحمل الذهب على الكير.<sup>55</sup>

إن عدم وقوفهم على الشر محضا أو الخير صرفا إذن دليل على أن الصواب في ذلك وأنه لا بد من النظر "في الممزوج". وهو حجاج بالسلطة<sup>56</sup> فأصحاب العقول والمعرفة يمثلون هنا سلطة لا بد أن نتبعها.

### ● النص الثالث : عن سياسة الحزم :

نجد حجة شبيهة بهذه في النص الثالث الذي يهتم بالإشكالية نفسها فهو نص عن سياسة الإمام<sup>57</sup> :

"وبعد فأبي رئيس كان خيره محضا عدم الهيبة. ومن لم يعمل بإقامة جزاء السيئة والحسنة، وقتل في موضع القتل، وأحيا في موضع الإحياء، وعفا في موضع العفو، وعاقب في موضع العقوبة، ومنع ساعة المنع، وأعطى ساعة الإعطاء، خالف الرب في تدبيره، وظن أن رحمته فوق رحمة ربه.

<sup>55</sup>الحيوان 2، 145، (نحن نبرز).

<sup>56</sup>انظر الفصل الأول، الفقرة 2.6.

<sup>57</sup>فيما يتعلق بنواة نظرية الإمامة التي نجدها عند الجاحظ - وإن تطورت أساسا بعده - انظر :

PELLAT Charles, « L'imamat dans la doctrine d'al-Gahiz », *Studia Islamica*, vol. 15, 1961, p. 23-52.



وقد قالوا : بعض القتل إحياء للجميع. وبعض العفو إغراء، كما أن بعض المنع إعطاء، ولا خير فيمن كان خيره محضاً، وشر منه من كان شره صرفاً. ولكن اخلط الوعد بالوعيد، والبشر بالعبوس، والإعطاء بالمنع، والحلم بالإيقاع ؛ فإن الناس لا يهابون ولا يصلحون إلا على الثواب والعقاب، والإطماع والإخافة. ومن أخاف ولم يوقع وعُرف بذلك، كان كمن أطمع ولم ينجزْ وعرف بذلك، ومن عُرف بذلك دخلَ عليه بحسب ما عُرف منه. فخير الخير ما كان ممزوجاً، وشر الشر ما كان صرفاً، ولو كان الناس يصلحون على الخير وحده لكان الله عز وجل أولى بذلك الحكم. وفي إطباق جميع الملوك وجميع الأئمة في جميع الأقطار وفي جميع الأعصار على استعمال المكروه والمحبوب، دليل على أن الصواب فيه دون غيره.

وإذا كان الناس إنما يصلحون على الشدة واللين، وعلى العفو والانتقام وعلى البذل والمنع، وعلى الخير والشر، عاد ذلك الشر خيراً وذلك المنع إعطاءً وذلك المكروه محبوباً. وإنما الشأن في العواقب، وفيما يجدون ولا ينقطع وفيما هو أدوم، ومن الانقطاع أبعد.<sup>58</sup>

كما في النص السابق يدعم الجاحظ صحة المزج بين الخير والشر هنا بحجة سلطوية مشيراً إلى "إطباق جميع الملوك وجميع الأئمة في جميع الأقطار وفي جميع الأعصار" ثم يضيف إلى سلطة هؤلاء سلطة الخالق نفسه قائلاً :

<sup>58</sup>الحيوان 2، 87-88.

"من لم يعمل بإقامة جزاء السيئة والحسنة [...] خالف الرب في تدبيره، وظن أن رحمته فوق رحمة ربه [...] ولو كان الناس يصلحون على الخير وحده لكان الله عز وجل أولى بذلك الحكم" أي إذا كان الله نفسه اختار قانون المزج هذا فهو إذن صالح وصحيح ولا نقاش فيه فيما بعد.

إن الجاحظ يتناول مزج الخير والشر هنا في إطار مخصوص هو إطار الحكم بما فيه من ضرورة جزاء السيئة والحسنة. إلا أنه يتحدث مع ذلك عن الخير والشر بصفة عامة فيقيم مبدأ الجمع ("وإذا كان الناس إنما يصلحون على [...] الخير والشر، عاد ذلك الشر خيرا...") الذي سنراه بالتفصيل في الحركة الثانية للنص "في مصلحة الكون":

### 3. 5 - تحليل الحركة الثانية :

سيطوّر الجاحظ حججه في هذه الحركة الثانية نحو نتائج خاصة بتفكيره منها خاصة ما سميناه بمبدأ الجمع.

● النص :

"فسبحان من جعل منافعها نعمة، ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع، وقسمها بين مُلِدٍّ ومُؤَلِّمٍ، وبين مُؤَنَسٍ ومُوحَشٍ، وبين صغير حقير وجليل كبير، وبين عدو يرصدك وبين عقل يجرسك، وبين مسالم يمنحك، وبين معين يعضدك، وجعل في الجميع تمام المصلحة، وباجتماعها تتم النعمة، وفي بطلان واحد منها بطلان الجميع، قياسا قائما وبرهانا واضحا. فإن الجميع إنما هو واحد ضمّ إلى واحد وواحد ضم إليهما، ولأن الكل أبعاض، ولأن كل جثة فمن أجزاء، فإذا جوزت رفع واحد والآخر مثله في الوزن

وله مثل علتة وحظه ونصيبه، فقد جوزت رفع الجميع؛ لأنه ليس الأول بأحق من الثاني في الوقت الذي رجوت فيه إبطال الأول، والثاني كذلك والثالث والرابع، حتى تأتي على الكل وتستفرغ الجميع. كذلك الأمور المضمنة والأسباب المقيدة؛<sup>59</sup>

إن الجاحظ، في الحركة الأولى، برر ضرورة تواجد الخير مع الشر وعدم إمكانية وجود واحد منهما صرفاً، وليبيان أهمية هذا الأساس الفكري عند الجاحظ قد أشرنا إلى بعض النصوص الأخرى الذي يتكلم فيها عن نفس الموضوع. أما هنا، أي في الحركة الثانية لنص "في مصلحة الكون"، فينطلق من هذه النتيجة فيستخرج منها قوانين ينبنى عليها الخلق وتتجلى فيها حكمة الله. يمكن أن نستخلص في هذه الحركة الكبرى ثلاثة مراحل حجاجية أساسية :

### ● المرحلة الأولى :

تتمثل هذه المرحلة في الجملة الأولى : "فسبحان من جعل منافعها نعمة، ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع" التي هي بمثابة النتيجة الأساسية أو خلاصة الحركة الأولى الكبرى. إلا أن نتيجة الحركة الأولى تتمثل في القول إن الشر نافع تماماً مثل الخير، أي أن الخير والشر نافعان. أو أن "أ" + "ب" = "ج"، أي الخير مع الشر يمثل نفعاً. أما في الحركة الثانية، فإذا حاولنا أن نضبط الجملة الأولى بمعادلة منطقية نصل إلى شيء مثل هذا :

$$"أ" = نعمة و"ب" = "أ" أي "ب" هو أيضاً نعمة،$$

أو بطريقة أخرى : "أ" + "ب" = "أ" : "الخير مع الشر يبقى الخير".

ونلاحظ أنها نفس المعادلة التي نجدها في النص الذي رأيناه منذ حين  
"في سياسة الحزم" حيث يقول الجاحظ :

"خير الخير ما كان ممزوجا [...] إذا كان الناس إنما يصلحون  
[...] على الخير والشر، عاد ذلك الشر خيرا وذلك المنع إعطاء  
وذلك المكروه محبوبا."<sup>60</sup>

لننظر قليلا في هذا التحويل من الشر إلى الخير، أو من :

"أ" + "ب" = "ج" : الخير + الشر = المنفعة،

إلى "أ" + "ب" = "أ" : المنافع + المضار = المنافع.

يمكن أن نلاحظ أولا أنه يتعلّق بتغيير السياق الدلالي. أي أن "الخير" في  
المعادلة الأولى يختلف عن "النفع"، لذلك سمينا الأول (الخير) "أ" والثاني (النفع)  
"ج". أما في المعادلة الثانية، فاختيار الزوج "المنافع والمضار" الذي يُعتبر في  
سياق نص "في مصلحة الكون" حالة مخصوصة للزوج "الخير والشر"<sup>61</sup>، يؤدي  
إلى التساوي بين "أ" و"ج" :

القاعدة : الخير والشر منفعة.

الحجة : المنفعة والمضار حالة مخصوصة للخير والشر.

النتيجة : المنفعة والمضار منفعة.

أو، عندما ننظر إلى زوج الخير والشر كما في النص عن سياسة الحزم :

القاعدة : الخير والشر منفعة.

الحجة : المنفعة خير.

النتيجة : الخير والشر خير.

<sup>60</sup>الحيوان 2، 88، (نحن نبرز).

<sup>61</sup>"اعلم أن المصلحة [...] امتزاج الخير بالشر، والمضار بالمنافع..."، الحيوان 1، 204.

من الواضح إذن أن أحد العوامل الأساسية التي سمحت بالانتقال من الشر إلى الخير في هذا النص هو التعدّد الدلالي (polysémie) لكلمة "منفعة" (هنا : المنفعة = الشيء المفيد الذي يؤدي إلى نتيجة إيجابية، و"منفعة" = الشيء المرغوب فيه، المقبول، المنشود، الخير) وكذلك لكلمة "الخير" (الخير: أي المنفعة، أو الخير : أي الشيء المرغوب فيه)، وتغيير السياق الذي نستعملها فيه. ومن ثمة كان بإمكاننا أن نعتبر هذا التحويل مغالطة حجاجية تعتمد المعنى المشكل<sup>62</sup>.

إلا أن الجاحظ في هذا النص لا يريد أن يغالطنا بل مفهوم النافع هو فعلا مفهوم خاص عنده، يمكن أن يحوّل الأشياء ويغير معانيها ويوسّع أبعادها. فعندما ننظر إلى الأشياء من حيث منافعها تصبح كلها متساوية ولم يوجد بعد إلا خير في الكون بأسره - فهذا الخير هو الخير المطلق المتجسد في حكمة الله. والتحويل الذي يريده الجاحظ تحويل يحدث في عقل الإنسان، هو التحويل من النظرة الساذجة التي تنظر إلى ظاهر الأمور مقيّمة إياها من حيث منفعتها العاجلة ولذتها الآنية، إلى نظرة العقل الناضج التي تعتبر العواقب وتبيّن الحكمة. لذلك يقول في آخر النص : "فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل."<sup>63</sup> ويقول في نص "في سياسة الجزم" :

"وإنما الشأن في العواقب، وفيما يجدون ولا ينقطع وفيما هو أدوم،  
ومن الانقطاع أبعد."

أي أن بحث الإنسان عن "الخير" الأول الآني والفاني لا بد أن يفوقه بحثه عن النفع والعلم والفائدة الباقية.

<sup>62</sup> انظر الفصل الأول، الفقرة 7.2، "غموض اللغة ودوره في الحجاج".

<sup>63</sup> الحيوان 1، 207.

### ● دور اللغة في التحويلات الحجاجية :

ولهذه الأسباب لا نذهب إلى اعتبار هذا التحويل مغالطة لغوية، ولكن مع ذلك نريد أن نشير إلى دور اللغة الهام الذي اعتمده الجاحظ في هذا التحويل : أي تعدد الدلالات لكلمة "المنفعة" في هذا النص والتوجيه الحجاجي المتضمن في كلمة "بعض" في نص "في سياسة الحزم"، حيث يقول : "بعض القتل إحياء للجميع. وبعض العفو إغراء، كما أن بعض المنع إعطاء". فإضافة كلمة "بعض" يغير هنا التوجيه الحجاجي للمركب الإضافي كله نحو اتجاه عكس الاتجاه الأصلي. فإن لم يمكن أن نقول : القتل إحياء لتعارض توجيه الكلمتين، فيمكن - كما نرى في النص - أن نقول : بعض القتل إحياء ونحو ذلك. وما يهمننا هنا هو أن اللغة دورا في التحويل الذي نشهده في هذين النصين - ولم لا يعتمد الجاحظ عليها وهي مرجع للحجاج ودليل على الواقع ومصدر للعلم ؟

### ● المرحلة الثانية :

يؤكد الجاحظ في المرحلة الثانية للحركة الثانية (في مصلحة الكون) على عنصر التكامل. لذلك يعدد من جديد سلسلة الأزواج المتضادة التي قسم إليها الله عناصر الكون. إنها هنا أمثلة لمتضادين يتكاملان عند اجتماعهما :

"وقسمها [...] بين عدوٌ يرصدك وبين عقل يجرسك، وبين مسالمٍ يمنعك [عن المهاجمة مثلا] وبين معين يعضدك [عند مهاجمة عدوك مثلا]، وجعل في الجميع تمام المصلحة، وباجتماعها تتم النعمة."<sup>64</sup>

إن الخير الناتج عن اجتماع الخير والشر هو إذن خيرٌ أعظم وأكمل من الخير غير المجتمع مع الشر. ويمكن أن نصف ذلك بالمعادلة المنطقية التالية :

<sup>64</sup>الحيوان 1، 206. (نحن أضفنا ما بين القوسين)

$$''أ'' + ''ب'' = ''أ+''$$

أي أن الجاحظ يستنتج هنا - اعتماداً على ما بيّنه في الحركة الأولى للنص - مبدأ التكامل ومن ثمة ضرورة تواجد العنصرين. إنه مبدأ سيطبقه في مجالات مختلفة معرفية تخص الواقع من خارج اللغة ونظامها الداخلي على السواء كما رأينا.

أما بعد ذلك مباشرة فيواصل حججه معتمداً الآن على هذه النتيجة (ضرورة الاجتماع لتمام النعمة) حجةً بالوحدة الحجاجية التالية :

القاعدة : وجود العنصرين معا يمثل عكس وجود أحدهما وحده.

الحجة : في اجتماع الخير والشر تمام المصلحة.

النتيجة : في وجود الخير أو الشر كل على حده لا نصل إلى تمام المصلحة.

### ● المرحلة الثالثة :

ولأهمية كل هذه النتائج وللتأكيد عليها يقدم الجاحظ هنا حججا أخرى، هي التي تممنا بصفة خاصة في تحليل هذا النص :

"لأن الكل أبعاض، ولأن كل جثة فمن أجزاء، فإذا جوّزت رفع واحد والآخر مثله في الوزن وله مثل علته وحظه ونصيبه، فقد جوّزت رفع الجميع. لأن الأول ليس أحقّ من الثاني في الوقت الذي رجوت فيه إبطال الأول، والثاني كذلك والثالث والرابع، حتى تأتي على الكل وتستفرغ الجميع."<sup>65</sup>

إن الجاحظ يشير هنا إلى مبدأ سّماه علماء الحجاج موضع التركيب<sup>66</sup>، أو موضع علاقة الجزء بالكل، أو الكل بالجزء. ويعني هذا الموضع أن صفة

<sup>65</sup>الحيوان 1، 206.

<sup>66</sup>نظر الفصل الأول، الفقرة 2. 6، "التقسيم والتركيب".

الكل تنطبق على الجزء أو أن صفة الجزء تنطبق على الكل. إلا أن نفس هذا الموضوع يُستعمل كذلك بطريقة مغالطية، مثلا عند عدم مراعاة صفات تتغير عند التركيب أو التقسيم.<sup>67</sup>

إن الجاحظ انتقل هنا مباشرة من علاقة الكل بالجزء إلى علاقة الجزء بالكل. فنتيجته السابقة كانت أن تمام المصلحة موجودة في الجميع وأن النعمة تتم بالاجتماع. وقد بين في الحركة السابقة أن الشرّ المخصوص في إطار المنفعة العامة يعتبر كذلك منفعة. فهو كذلك حجاج باعتماد موضع علاقة الجزء بالكل، أي اعتمد على موضع التقسيم "إذا كان الكل منفعة فالجزء أيضا منفعة." أما هنا فيعتمد الموضع المقابل، أي علاقة الكل بالجزء أو موضع التركيب: "إذا جوزت رفع واحد [...] فقد جوزت رفع الجميع."<sup>68</sup>

ومن ثمة يمكن أن نلاحظ هنا نوعا من الدائرية في حجاجه، أي: إذا كان الكل منفعة، فالجزء أيضا منفعة، ثم: إذا كان الجزء منفعة، فالكل أيضا منفعة. ولم نعد نعرف ما هو السبب وما هي النتيجة، ولربما لا يريد الجاحظ أن يصدر حكما نهائيا في ذلك، بل بالعكس يقبل هذه الحركة الدائرية ويرضى بها في إطار تفكيره الشمولي (pensée globale).

إلا أن الجاحظ مع ذلك يبرّر اعتماد موضع التركيب (رفع الكل نتيجة لرفع الجزء) في هذا السياق بمبدأ آخر هو مبدأ العدالة<sup>69</sup>، أي أن عناصر متساوية لا بد أن تُعامل بالتساوي، وعند الجاحظ يعني ذلك:

<sup>67</sup>انظر الفصل نفسه، الفقرة نفسها.

<sup>68</sup>الحيوان 1، 206.

<sup>69</sup>انظر في ذلك:

...« la règle de justice, selon laquelle tous les êtres d'une même catégorie essentielle doivent être traités de la même façon. » مبدأ العدالة التي تقول إن كل الكائنات المنتمية إلى نفس الصنف الجوهرى

(... مبدأ العدالة التي تقول إن كل الكائنات المنتمية إلى نفس الصنف الجوهرى PERELMAN, *Justice et raison*, 1972, p. 26. لا بد أن تُعامل بنفس الطريقة.)



"إذا جوزت رفع واحد والآخر مثله في الوزن وله مثل علته وحظه ونصيبه، فقد جوزت رفع الجميع. لأنه ليس الأول بأحق [أي : أن تُبطله] من الثاني في الوقت الذي رجوت فيه إبطال الأول."<sup>70</sup> مع الملاحظ أن اختيار الجاحظ كلمة "أحق" تدل أيضا على تفكير في مجال العدل. إن هذا المبدأ - مبدأ العدالة - من أهم الأسس في التفكير المعتزلي فأصحابه يسمون أيضا : "أهل العدل والتوحيد". والجاحظ يجمع هنا بين قضايا مختلفة باحثا عن تمام المصلحة في اجتماعها... ونلاحظ أيضا أنه انتقل من المقابلة الثنائية بين الخير الشر أو حالتهما المخصوصين إلى التساوي بين أجزاء متعددة متساوية : "... والثاني كذلك والثالث والرابع، حتى تأتي على الكل وتستفرغ الجميع."<sup>71</sup>

### 3. 6 - الحركة الثالثة :

إن كل هذه الأسس الفكرية والفلسفية متينة الصلة بموضوع كتاب الحيوان الأساسي : بيان حكمة الدليل الذي لا يستدل، أي دلالة كل المخلوقات - الجميلة والقيحة - على حكمة الخالق :

● النص :

"وأظنك ممن يرى أن الطاوس أكرم على الله تعالى من الغراب، وأن التدرج أعزّ على الله تعالى من الحدأة، وأن الغزال أحب إلى الله تعالى من الذئب. فإنما هذه أمور فرقها الله تعالى في عيون الناس، وميّزها في طبائع العباد، فجعل بعضها بهم أقرب شبيها، وجعل

انظر كذلك تعليق Plantin لهذا المبدأ في : *Essais sur l'argumentation, op. cit.*, p. 13-15

<sup>70</sup>الحيوان 1، 206.

<sup>71</sup>الحيوان 1، 206.

بعضها إنسيًا، وجعل بعضها وحشيًا، وبعضها غاذيا، وبعضها قاتلا. وكذلك الدرة والخزرة والتمرة والجمرة. فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل.<sup>72</sup>

يطبق الجاحظ في هذه الحركة المبادئ التي استنتجها في الحركتين الأوليين على موضوع من أهم مواضيع كتاب الحيوان وهو حكمة الله المتجلية في الكون بأسره، أي بما فيه من مظاهر جمال ومظاهر قبح وبما فيه من حيوانات يجبها الإنسان لشكلها الجميل أو لمنفعتها الأكيدة، ومن حيوانات يهترها لأجل هيئتها القبيحة أو يكرهها لأجل ضررها أو خطرها الكبير. ويعلق الجاحظ على هذا الموضوع في أماكن عديدة من كتاب الحيوان، منها مثلا النص الذي رأينا منه جزءا هنا "في دلالة الدقيق من الخلق على الخالق"<sup>73</sup> حيث يقول :

"ثم اعلم أن الجبل ليس بأدلّ على الله من الحصاة، ولا الفلك المشتمل على عالمنا هذا بأدلّ على الله من بدن الإنسان. وإن صغير ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله."<sup>74</sup>

ولا بد أن نفهم وصف الجاحظ أنواع الحيوان المختلفة وذكر خصاها وخصاياتها في كتاب الحيوان في إطار هذا المبدأ العام، أي دلالة كلها معا على حكمة الله، ذلك وهو يلحّ على عدم التمييز بينها من هذا منظور :

"فإياك أن تسيء الظن بشيء من الحيوان لاضطراب الخلق، ولتفاوت التركيب، ولأنه مشنوء في العين، أو لأنه قليل النفع والرد ؛ فإن الذي تظن أنه أقلها نفعا لعله أن يكون أكثرها ردا.

<sup>72</sup>الحيوان 1، 206-207.

<sup>73</sup>الحيوان 3، 299-304.

<sup>74</sup>الحيوان 3، 299.

فإلا يكن ذلك من جهة عاجل أمر الدنيا، كان ذلك في آجل أمر الدين. وثواب الدين وعقابه باقيان، ومنافع الدنيا فانية زائلة؛ فلذلك قدمت الآخرة على الأولى.<sup>75</sup>

إن كل الحيوانات باعتبارها أجزاءً من الكون بأكمله، وعناصر من الخلق، تدل معاً على حكمة الله. ومن ثمة ينطبق هنا مبدأ "رفع الكل لرفع الجزء". وها نحن أمام تطبيق المبدأ الذي استخرجه الجاحظ من مجال الكون على المجال نفسه : مجال الكون. وكما قد أشرنا سابقاً يختفي في حجاج الجاحظ حول هذه المسألة السبب والنتيجة فيصبح في حركة دائرية، هي دائرة الحكمة وكذلك دائرة البيان.<sup>76</sup>

#### 4 - مبدأ الجمع في الفكر وفي اللغة :

لقد درسنا هنا مبدأ الأصلح الذي هو في علاقة متينة ومباشرة بمبدأ الجمع لنبين أن الجاحظ لا يفرّق بين المبادئ الفكرية التي يفسّر بها الكون والعالم وبين المبادئ التي يفسّر بها ميكانزمات اللغة الداخلية. بل اعتماده مبدأ الجمع هذا على اللغة وتفسير ظواهرها به يسبق في كتاب الحيوان من ناحية الترتيب استعراضه هذا المبدأ وتطويره والاحتجاج له. ويبدو من ثمة أن العلاقة بين اللغة والفكر في تصور الجاحظ أقرب مما يوحي به مقولة المعنى المستقل الوجود الذي درسناها في الفصل الثالث والرابع

<sup>75</sup>الحيوان 3، 299-300.

<sup>76</sup>انظر الفصل الخامس، الفقرة 4.

حيث رأينا أن الفكر أو العقل، يبدو مفصّولا عن البيان<sup>77</sup>. أما في هذا الفصل فرأينا أن العلاقة التي تربط بين والفكر واللغة - وهنا بالأخص المبدأ الفكري الذي سميناه "مبدأ الجمع" - علاقة متينة وراسخة، إذ أننا رأينا أن هذا القانون الفكري الذي يحكم العقل هو نفسه القانون الذي يحكم اللغة<sup>78</sup>. وإن لم نستطع أن نعمّم هذه النتيجة انطلاقا من مبدأ واحد درسناه - وهو مبدأ الجمع، فيبقى أن هذا المبدأ من أهم المبادئ في أسس تفكير الجاحظ، خاصة وهو يمثل شكلا فكريا أو منطقيا مجردا يمكن أن نجده في كتاب الحيوان في سياقات مختلفة وفي مواضيع متنوعة. ومن ثمة يمكن أن نقول إن نظام اللغة العام، وإن يبدو أنه ينفصل عن الفكر في المرحلة الأولى كما استنتجناه في الفصل الرابع، يرتبط به في المرحلة الثانية باعتبار اللغة جزءاً من الكون الشامل الذي يخضع لنفس القوانين ويحكم بنفس المبادئ، مبادئ حكمة الخالق العجيبة.

## 5 - خاتمة الفصل التاسع :

يتبين من خلال تحليل النصوص في هذا الفصل أن الجاحظ يحاول من ناحية أن يفسر اللغة تفسيرا يعتمد قوانين من خارجها. أما هذه القوانين فيستنتجها مما يشاهده في الكون تماما كما يرجع في ذلك إلى شواهد لغوية. فله رؤية شمولية للغة والواقع من خارجها معا، لا يميز بين مبادئ هذه أو ذلك.

<sup>77</sup>الشامل لبيان اللغة

<sup>78</sup>انظر في ذلك ملاحظتنا على العلاقة بين الفكر واللغة من خلال تأويل مقولات أرسطو في الفصل الرابع،

الفقرة 6. 2.

فنظرته المتفائلة إلى الكون حيث تصبح المصائب والآلام نعمة وإلى عالم الحيوان حيث يصبح الحيوان المفترس أو المؤذي دليلا على جلال الخالق تنعكس أيضا في نظره إلى البيان الذي تصبح بواسطته الكائنات غير المبينة بيانا وفي نظره إلى اللغة حيث يصبح كل إنسان فصيحاً حتى لو لم يتقن العربية الفصحى.

وقد رأينا في هذا الفصل من خلال نصوص مختلفة أن اللغة عند الجاحظ جزء من الخلق بأسره، خاضعة إلى ما يخضع إليه الكون، أي إلى مبادئ العقل والتفكير فهي مبادئ الحكمة الإلهية.

ذلك أن الجاحظ يطبق مثلاً مبدأ الأصلح على البيان وعلى اللغة من عدة نواحٍ : يفسّر به بعض الظواهر اللغوية كعبارات مجازية (رأينا ذلك في تفسيره للعبارة : "جاء بما صأى وصمت"<sup>79</sup>) وكعناصر نحوية (جمع الإناث والذكور نحويًا على الذكور) خاصة بنظام اللغة الداخلي. ومن ناحية أخرى رأينا في الفصل الخامس أن البيان يكون عنده دائرة تشبه الدائرة التي رأيناها في النص عن مصلحة الكون وفي النص عن سياسة الحزم، والتي وصفناها بالمعادلة : "أ" + "ب" = "أ".

فالدليل غير العاقل وحده لا يبين. أما إذا جمعناه مع الدليل العاقل المستدل فيقع الاستدلال ويوجد البيان. أي أن "أ" + "ب" = "أ" أو "غير المبين" مع "المبين" يؤدي إلى "البيان". ومن ثمة يمكن أن نعتبر البيان عند الجاحظ جامعا بين اللغة والواقع كما أنه يقع - وقد أبرزنا ذلك في الفصل الرابع - بين المرجع واللغة ويمحو الحدود بين ما هو داخل اللغة وما هو خارجها.

<sup>79</sup>الحيوان 1، 33، انظر الفقرة 1.1.

فنصل إذن في النهاية إلى أن اللغة عند الجاحظ غير مفصولة عن مرجعها - الكون - من حيث هي نفسها جزء منه. وقد رأينا ذلك سابقا، أي أن اللغة مرجعا من صنف المرجع من خارجها. إلا أننا نصل هنا كذلك إلى نتيجة جديدة - تعاكس إلى حد ما الفصل بين المعاني والبيان والفصل بين اللغة والفكر الذي رأيناه في القسم الثاني - ذلك أن اتصال اللغة بالكون، يعني كذلك اتصال نظام الألفاظ وقواعدها بنظام المعاني ومبادئ العقل، أي الانسجام بين الفكر واللغة. فنريد أن نغلق بهذه الملاحظة في النهاية دائرة البيان.

مفهوم اللغة في كتاب الحيوان للجاحظ والاحتجاج بها - خاتمة

## خاتمة





وحدان في هذا النسخة.

ما يلاحظ في هذا النسخة من أن اللفظ "مع" لا يقرأ في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة. وقد لاحظت في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة. وقد لاحظت في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة. وقد لاحظت في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

المعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة. وقد لاحظت في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة. وقد لاحظت في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

## 2 - المعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة :

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

والمعنى الذي في نسخة من المخطوطات التي هي من يد النسخة المذكورة في هذا النسخة.

لا دور لها في إنشاء المعنى. إلا أنها تصبح في حقيقة الأمر بسبب هذا التصور نفسه، مؤثرة، فاعلة وتتحكم في تصور الإنسان للعالم والكون.<sup>2</sup>

## 2. 2 - ما هي علاقة اللغة بالواقع من خارجها ؟

إن اللغة من حيث هي آلة ثابتة خارجة عن الإنسان وعن ذاته، تصبح مرجعا من صنف المرجع خارج اللغة في نظرية الدلالة الحديثة. فمرجعها الإلهي الثابت يغلب المرجع الإنساني النسبي المتغير - وهو مبدأ الرفع من شأن الوضيع عن طريق جمعه بالأرفع الذي رأيناه في الفصل التاسع.

ومن أهم انعكاسات هذا التصور توظيف اللغة في الحجاج والاستدلال بها على ما خارجها. وهو "موضع اللغة" الذي نرى أنه خاص بحجاج الجاحظ وبنقافته. فنحن لا نجد مثله اليوم في النظريات الحجاجية<sup>3</sup>.

ورأينا أن الجاحظ ينظر إلى اللغة على أنها جزء من الخلق كله، وأنها من ثمة خاضعة إلى نفس الأحكام ومرتبطة بنفس المبادئ التي تمثل حكمة الخالق، إلى حد الخلط بين ما هو لغوي وما هو خارج اللغة. فلا فصل عنده بين الجانب الملموس للغة - وسيلة البيان - وبين بقية المخلوقات.

إلا أن اللغة، وإن كانت جزءاً من الخلق، لها ميزة خاصة وهي أنها لا تتبع الخلق في تغيره وتطوره، أي لا تخضع إلى التغير الزمني. وقد بينا أن خاصة أنموذج القرآن وكذلك اعتبار اللغة آلة يؤديان إلى النظرة الآنية للغة وإلى اعتبارها مرجعا ثابتا لا يتغير.

<sup>2</sup> ورأينا ذلك خاصة في الفصل السادس عند تحليلنا للنص في تقسيم الكائنات.

<sup>3</sup> حتى نظرية "الحجاج في اللغة" لا يهتم بمثل هذا الموضوع، إذ تدرس الحجاج في حدود الملفوظ، لا علاقة الخطاب بالحقيقة الخارجية.

<sup>4</sup> رأينا ذلك خاصة في الفصل التاسعة

## 2. 3 - ما هي علاقة اللغة بالدلالة وعناصرها المختلفة؟

وما ينجرّ عن ذلك كله هو ترتيب خاص لعناصر الدلالة فيما بينها، يخالف إلى حد كبير ما ترى اللسانيات الحديثة اليوم: فالفصل الذي لم يضعه الجاحظ بين اللغة والعالم من خارجها يتكوّن إذن بين ذات الباث وبين رسالته من ناحية، وبين اللفظ والمعنى، أي بين عناصر عقلية وعناصر ملموسة، من ناحية أخرى. فتسقط العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، وتُنكر استقلالية معجم اللغة عن المرجع، وأهم ما ينتج عن ذلك هو عدم إمكانية اعتبار اللغة نظاما مستقلا عن الواقع له علاقاته الداخلية وقوانينه الخاص.

وإهمال كل من عنصر المواضع والمدلول والمعجم<sup>5</sup> يؤدي إلى ترجيح هام للمنطق الخارجي للغة، أي دراسة اللغة انطلاقا من المرجع، أي عالم الأشياء وعالم العقل. وقد رأينا خاصة في الفصل السابع والثامن كيف يؤول الجاحظ ظواهر لغوية، تنسب في إطار بعض النظريات اللسانية الحديثة إلى المنطق الداخلي للغة، اعتمادا على المنطق الخارجي للغة. ورأينا أن اللغة بقدر ما يُخضعها إلى المرجع ويفسر بها، تصبح هي الأخرى تؤثر في هذا المرجع نفسه وتشكل تصوّره له.

أما دور اللغة في إنشاء الدلالة، فهو دور هام، وإن يُنكره الجاحظ: فاللغة تنشئ المعنى والدلالة بطريقة غير مباشرة من خلال تأثيرها في العالم الذي هو الدليل الأصلي عند الجاحظ. وهكذا يتأثر هذا الدليل الأصلي - دليل حكمة العالم - بما هو ليس بدليل: "سبب" البيان<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> بالمفهوم الذي عرضناه في الفصل الثاني، الفقرة 2.

<sup>6</sup> انظر الفصل الرابع، الفقرة 3. 6.

### 3 - قيمة اللغة :

إن علاقة الجاحظ باللغة علاقة خاصة، نكاد لا نفهمها اليوم بسبب بُعد تصورنا عن تصوره. إن قيمة اللغة عنده - وإن بدا أقل من القيمة التي نوليها نحن إياها، فهو لا يرى فيها إلا آلة لا تتغير - هي في الحقيقة أكبر من قيمة اللغة عندنا : ذلك أن دور اللغة في تشكيل واقع الجاحظ أوسع وأبعد من دورها في تشكيل واقعنا اليوم. وقد حاولنا في الفصل الثاني في مسألة تخرج عن إطار دراسة بيان الجاحظ - هي مسألة التشبيه البليغ والاستعارة - أن نبين كيف يمكن أن تكون لعنصر نظام اللغة المعجمي قيمة خاصة في تلقي فهم المفوضات، حتى يغلب جانب المعجم عنصر الخطاب والسياق في تأويل بعض الظواهر المجازية.

ومما تأكّدنا منه خلال بحثنا هذا هو أن النصوص الهامة للجاحظ لا يمكن أن تُفهم فهما جيّدا إلا عندما نأخذ بعين الاعتبار قيمة اللغة عنده، فعندئذ يمكننا أن ننظر فيها من زاوية جديدة متجددة، وأن ندخل في أبعادها التي بقيت لكثير من الدارسين منغلقة.

فبحثنا هذا يطرح السؤال التالي : هل أهمل الجاحظ الاختلاف بين نظام اللغة ونظام الواقع أم نبالغ نحن اليوم في الفصل بينهما وفي اعتبارها نظاما مستقلا، حتى لا نريد أن نرى تأثيرها في واقعنا ؟

ଅଧ୍ୟାୟ ୧୫

### المصادر :

- الجاحظ، كتاب الحيوان، ت. عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1996، 8 أجزاء.
- الجاحظ، البيان والتبيين، - ت. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت د. ت. 4 أجزاء.
- الجاحظ، رسائل، بيروت، دار الحديث، 1988 كذلك : تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، 1979.

### مصادر أخرى من الأدب القديم:

- ابن تيمية، كتاب الإيمان، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1907.
- أبو عبيدة، مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1954.
- أرسطوطاليس : أجزاء الحيوان " لأرسطو، بحسب ترجمة يوحنا ابن البطريق، تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى 1978.
- الأشنانداني، كتاب معاني الشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- الأندلسي ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة 1935.
- ابن طباطبا، عيار الشعر، ت. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالاسكندرية، د. ت.
- ابن المدبر، الرسالة العذراء، القاهرة، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1931.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1994.
- ابن رشيق، العمدة، القاهرة، 1934.

- ابن قتيبة، العمدة، تونس، المطبعة الرسمية، 1866.
- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، 1908.
- ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة، 1925.
- ابن قتيبة، كتاب المعاني الكبير، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1949.
- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ت. أحمد مطلوب وخديجة الحديثة، بغداد، جامعة بغداد، 335 هـ.
- التوحيدي أبو حيان، في الإمتاع والمؤانسة، بيروت، مكتبة المنشورات العصرية، 1953.
- الجرجاني أبو الحسن على بن العزيز القاضي، في الوساطة بين المتني وخصومه، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1951.
- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، بيروت، دار المسيرة، 1983.
- الحصري أبو إسحاق القيرواني، "من زهر الآداب وثمر الألباب"، المطبع الرحمانية لمصر، 1925.
- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990، 33 ج.
- الزجاجي ابن إسحاق، الإيضاح في علل النحو، (ت. مازن المبارك)، القاهرة، مكتبة دار العروبة، 1959.
- السكاكي، مفتاح العلوم، مصر، مطبع الحلبي، 1937.
- الشافعي محمد بن إدريس الإمام، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، البابي الحلبي، 1940.

- الطبري، تفسير الطبري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.
- العسكري أبو هلال، ديوان المعاني، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الأولى 1989.
- الفرّا أبو زكريا، معاني القرآن، ت. أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة 1955.
- ياقوت، معجم الأعلام، مطبعة دار المأمون – مصر، د. ت.

### مراجع متعلقة بشخص الجاحظ وبعمله وفكره :

- ABD EL-JALIL J. M., « Un grand prosateur arabe : Al-Gahiz » *En Terre d'Islam*, n° 19, 1942, p. 129-136.
- AD-DAQR, « Abd-al-Ghanf : Le Mu'tazilisme de Gahiz », *RAAD* (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق), n° 28, 1953, p. 574-591.
- BENCHEIKH Jamel Eddine, « Djahiz », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 3° éd., 1989.
- BERNARD Marie, « Le savoir selon an-Nazzâm et al-Gahiz, *Studia Islamica*, vol. 39, p. 25-57.
- DICHY Josef, « Des paralogismes qui font rire : les « lieux communs » des Avars de Jâhiz », dans : Christian PLANTIN (éditeur), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993.
- DICHY Joseph, « Discours logique et logique d'un discours. Une lecture du 'Livre des avars' », *Analyses/Théories*, N° 2-3, 1982, p. 31-83.
- DICHY Joseph, « Le devoir de signifier et ses déclinaisons dans la définition du bayân d'al Ġahiz », *conférence à l'Institut français d'études arabes de Damas (IFEA)*, avril 1997.
- GERIES Ibrahim, « Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Jahiz », *Studia Islamica*, vol. 52, 1980, p. 67-88.
- KILITO Abdelfattah, « L'auteur de paille », *Poétique*, n° 44, Nov. 1980, p. 393-405. KILITO Abdelfattah, *L'auteur et ses doubles – Essai sur la culture arabe classique*, Paris, Seuil, 1985. PELLAT Charles, « Al-Djahiz », *Encyclopédie de l'Islam*, 2° édition, II, Leyden, E.J.Brill, 1977, pp. 395-398.



- PELLAT Charles, « Al-Gahiz jugé par la postérité », *Arabica*, 27, février 1980, p. 1-67.
- PELLAT Charles, « Essai d'inventaire de l'œuvre "gahizienne" », *Arabica* N° 3, 1956, p. 147-180.
- PELLAT Charles, « Gahiz à Bagdad et à Samarra », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 27, 1959, p. 47-67.
- PELLAT Charles, « L'imamat dans la doctrine d'al-Gahiz », *Studia Islamica*, vol. 15, 1961, p. 23-52.
- PELLAT Charles, « Nouvel essai d'inventaire », *Arabica* N° 31, juillet 1984, p. 117-164.
- PELLAT Charles, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, A. Maisonneuve, 1953.
- SKARZYNSKA-BOCHENSKA Krystyna, « Les ornements de style selon la conception d'al-Gahiz », *Rocznik Orientalistyczny (Warszawa)*, tome 36, 1973, p. 5-96.
- SOUAMI Lakhdar, *Le cadi et la mouche*, Paris, Sindbad, 1988, 433 p.
- SOUDAN Frédérique, « L'éloquence arabe aux premiers temps de l'Islam d'après le Kitab al-Bayan wa-l-Tabyin d'al-Jahiz », *Annales Islamologiques*, vol. 26, 1992, p. 19-46.
- VAJDA Georges, « La connaissance naturelle de Dieu selon Al-Gahiz critiquée par les Mu'tazilites », *Studia Islamica*, N° 24, 1966, p. 19-33.
- VAN ESS Josef, „Gahiz und die Ashab al-ma'arif“, *Der Islam*, t. 42, n° 2-3, Sept. 1966, p. 169-178.

• أبو الحب جليل، "الجانب العلمي في كتاب الحيوان للجاحظ"، المورد، جزء 19، عدد 1، مارس-مايو 1990، ص. 70-76.

• بلمليح إدريس، الرؤية البيانية عند الجاحظ، الدار البيضاء، دار الثقافة المغرب، 1984.

• الأطرش محمود، "العوامل المؤثرة في تكوين فكرة الجاحظ"، الموقف الأدبي، سبتمبر 1978، ع. 89، ص. 88-97.

• الأطرش محمود، "موقف الجاحظ من الاتجاهات النقدية في عصره"، الموقف الأدبي، ع. 98، 1979، ص. 137-145.

- الأوسي حكمت على، "المفاهيم التقليدية عند الجاحظ" المناهل، ع. 27، أكتوبر 1983، ص. 241-267.
- ابن حسن صبري، "الفصاحة في البيان والتبيين"، الإتحاف، ع. 85، جانفي 1998، ص. 32-44.
- ابن سلامة رجاء، صمت البيان، تونس، المجلس الأعلى للثقافة، 1998،
- بناني محمد الصغير، "النظرية اللسانية واللغوية الأدبية عند الجاحظ"، الثقافة، ع. 6، الجزائر، ع. 53، سبتمبر-أكتوبر 1979، ص. 63-74.
- التقاعي محمد خير، "البحث الجاحظي : قراءة في نص مشكل"، علامات ع. 39، مارس 2001، ص. 439-452.
- جريس ابراهيم، "دراسة في الوسائل الفنية والأسلوبية الجاحظية في صياغة النوادر" الكرم (حيفا) ع. 11، 1990، ص. 53-92.
- الرويلي ميجان، "الحيوان بين المرأة والبيان"، فصول، مجلة 12، عدد 3، خريف 1993، ص. 79-107.
- زغلول محمد سلام، "أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري"، دار المعارف بمصر، د. ت.، وخاصة منه الفصل عن "دراسات الجاحظ في بيان القرآن - كتاب نظم القرآن"، ص. 72-100.
- الشريف عبد الجبار، "دور الجاحظ في نشأة البلاغة العربية" الطليعة الأدبية، ع. 3، مارس 1982، ص. 44-46.
- شلحون فكتور، "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ"، بيروت، دار المشرق، 1987.
- صمود حمادي، بلاغة الهزل وقضية الأجناس الأدبية عند الجاحظ، دار شوقي، تونس، 2002.

- الطويلي أحمد، "مفهوم البلاغة في كتاب البيان والتبيين" الحياة الثقافية، ع. 2، 1977.
- عبد الواحد مصطفى، "من الجانب الديني في كتاب الحيوان"، جوهر الإسلام، 1/3، سبتمبر 1970، ص. 31-35.
- عمر معن خليل، "أصالة وعمق التحليل الاجتماعي عند الجاحظ"، المناهل ع. 17، 1980، ص. 171-187.
- الفاخوري حنا، الجاحظ، القاهرة، دار المعارف، 1953.
- القدر عبد الغني، "اعتزال الجاحظ"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ع. 28، 1953، ص. 575-591.
- قصاب وليد، "قضية الإعجاز القرآن عند الجاحظ"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، م. 63، ج. 4، أكتوبر 1988، ص. 630-663.
- الكبلوطي عبد الرحمان، "المنزغ العقلي في الأدب العربي قديما : ابن المقفع، الجاحظ، المعري"، الأنحاء، ع. 138-140، سبتمبر-أكتوبر 1991.
- اللاذقاني محيي الدين "آباء الحدائث العربية : مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي"، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
- مسدي عبد السلام، "المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي من خلال البيان والتبيين للجاحظ"، حوليات الجامعة التونسية، ع. 3، 1976، ص. 137-182.
- مسدي عبد السلام، "قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون" تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1988، ص. 95-144.
- نجم وديعة طه، "الجاحظ والنقد الأدبي"، حوليات كلية الآداب - كويت، ع. 10/59، 1988-1989، ص. 77.

- الوعر مازن، "بعض البحوث اللغوية عند الجاحظ ومكانتها في علم اللسان الحديث"، المعرفة (دمشق)، ع. 234، أوت 1981، ص. 56-81.
- ياقوت، "الجاحظ"، معجم الأعلام، مطبعة دار المأمون - مصر، د. ت. ج. 16، ص. 74-114.

### مراجع متعلقة بالفكر المعتزلي والفكر البياني والبلاغة العربية :

- ABU DEEB Kamel, "Al-Jurjānī's classification of Isti'āra with special reference to Aristotle's classification of metaphor", *Journal of Arabic Literature*, n° 2, 1971, p. 48-75.
- ARKOUN Mohammed, « Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique », *Studia Islamica*, vol. 35, 1972, p. 5-51.
- AUDEBERT Claude-France, *Al-Khattābī et l'Inimitabilité du Coran*, Damas, 1982.
- BERNARD Marie, « Bayan selon les Usuliyun », *Arabica*, vol. 32, 1995, p. 145-160.
- CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, 546p.
- DAIBER Hans, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn 'Abbas as-Sulāmi*, Beyrouth-Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1975.
- DICHY Joseph, "Kināya, a tropic device from Medieval Arabic Rhetoric, and its impact on discourse theory", à paraître dans : *Acts of the 5th conference on Argumentation*, International Society for the Study of Argumentation - ISSA-, University of Amsterdam, 25-28 juin 2002.
- DICHY Joseph, « Deux grands mythes scientifiques relatifs au système d'écriture de l'arabe », *L'Arabisant*, n° 32-33, 1997, p. 67-86.
- DICHY Joseph, « La langue arabe dans l'histoire », *Qantara*, Institut du Monde Arabe, avril 1996, p. 24-27.
- DICHY Joseph, « La néologie stratifiée de l'arabe, fidélité contradictoire du lexique à sa mémoire, à partir du champ sémantique peuple-patrie-nation », *Bulletin de l'AFDA*, numéro en hommage à André Miquel, printemps 2001.

- DICHY Joseph, « Mémoire des racines et mémoire des mots : le lexique stratifié de l'arabe, *Actes des Ve journées scientifiques du réseau « Lexicologie, Terminologie et Traduction » de l'AUFELF-UREF* (Tunis, 25-27 Septembre 1997).
- ELAMRANI-JAMAL A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983.
- FRANK Richard Mac Donough, "Several fundamental assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", *Studia Islamica*, vol. 33, 1971, p. 5-18.
- FRANK Richard Mac Donough, „Ma'na - Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and its Use in the Physics of Mu'ammār", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87, 1967, p. 248-259.
- GOLDZIHNER I., *Vorlesungen*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.
- HEINRICHS Wolfhart, « On the Genesis of the HAQIQA-MAJĀZ Dichotomy », *Studia Islamica*, vol. 59, 1984, p. 111-140.
- HEINRICHS Wolfhart, *The Hand of the Northwind*, Wiesbaden, Steiner, 1977.
- KRUK Remke, *Aristoteles Semitic-Latinus – The arabic Version of Aristotles Parts of Animals*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1979.
- LARKIN Margaret, *The theology of meaning : 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Discourse*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1995, 220 p.
- LARKIN Margaret, *The theology of meaning : 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Discourse*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1995, 220 p.
- MIQUEL André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Haye, 1973 (1<sup>re</sup> éd. 1967)
- MONNOT Guy, *Penseurs musulmans et Religions iraniennes – 'Abd al-Jabbar et ses devanciers*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, p. 39-40.
- NADER Albert, « Le système philosophique des Mu'tazila », *Cahiers Thomistes*, 2<sup>e</sup> série, N°2., Sept. 1949, p. 12-23.
- PRETZL Otto, *Die frühislamische Attributenlehre*, München, 1940, p. 37-43.
- ROMAN André : « Entre la langue et Dieu » dans : *Recueil d'articles offert à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Rom, Pontificio Istituto di Arabia d'Islamistica, 1996, p. 181-197.
- ROMAN André, « L'expression du « Je » dans la langue arabe révélée », dans : *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. 27, 1974.

- SAMMOUD Hammadi, « Littérature arabe (chap. 2 : La prose) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1993, p. 717-720.
- SCOTT MEISAMI Julie et Paul STARKEY (éditeurs), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London and New York, Routledge, 1998.
- SMITH William, "The making of a textbook", *Studia Islamica*, vol. 78, 1993, p. 99-115.
- SMITH William, "The making of a textbook", *Studia Islamica*, vol. 78, 1993, p. 99-115.
- VAN GRUNEBaum, "Bayân", *Encyclopédie de l'Islam*, Leyden, E. J. Brill, 2<sup>e</sup> édition, t. 1, p. 1147-1150.
- WANSBROUGH John, « Arabic rhetoric and Qur'anic exegesis », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31 1968, p. 469-485.
  
- أبو زيد أحمد، "الاستعارة عند المتكلمين"، المناظرة، ع. 4، ماي 1991، ص. 45-71.
- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، مركز الدراسات الموحدة العربية، 1996.
- المانع سعاد، يد الشمال - آراء حول الاستعارة، (ترجمة لكتاب يد الشمال لفلفهارت هاينريكس)، فصول - مجلة النقد الأدبي، عدد 4/3، مجلة 10، جانفي 1992.
- صمود حمادي، "أ تكون البلاغة في جوهرها حجاجا؟"، تحليلات الخطاب البلاغي، قرطاج النشر، 1999، ص. 86-100؛ كذلك في : دراسات لسانية، م. 3، 1997، ص. 108-116؛ كذلك في : Arabica، م. 27، 1980، ص. 1-67.
- صمود حمادي، "التفكير البلاغي عند العرب"، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1981.



- مسدي عبد السلام، "قضايا في العلم اللغوي"، تونس، الدار التونسية للنشر، 1994.
- مسدي عبد السلام، "هوية اللغة في اللسانيات العربية"، الأعلام، ع. 4، 1980، ص. 3-10.
- مسدي عبد السلام، التفكير اللساني عند العرب، ليبيا - تونس، دار العربية للكتاب، 1981.
- النويري محمد، "دور علم الكلام في تأسيس النظرية البلاغية عند العرب"، تونس، جامعة تونس الأولى، 1998.

### مراجع عامة حول نظريات الحجج

- ANSCOMBRE (J.-C.) et O. DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.
- ANSCOMBRE Jean-Claude/Oswald DUCROT Oswald, « Lois logiques et lois argumentatives », *Le Français Moderne*, 1978, tome 96, p. 347-357.
- ANSCOMBRE Jean-Marie, *Théorie des topoi*, Paris, Kimé, 1995.
- AMOSSY Ruth, *Argumentation dans le discours*, Paris, Nathan, 2000.
- BANGE P./A. BANNOUR/A. BERRENDONNER/O. DUCROT/C. KOHLER-CHESY/G. L-DI/Ch. PERELMAN/B. PY/E. ROULET, *Logique Argumentation Conversation - Actes du Colloque de Pragmatique Fribourg, 1981*, Berne, Peter Lang, 1983, 221 p.
- BELANGER Jean, *Technique et pratique de l'argumentation*, Paris, Dunod, 1970.
- BELLENGER Lionel, *La persuasion*, Paris, PUF (Que sais-je), 1996, 4e éditions.
- BELLENGER Lionel, *L'Argumentation - principes et méthodes*, Paris, E.S.F., 1988 (3<sup>e</sup> édition).
- BLAIR Anthony/Ralph H. JOHNSON (éditeurs), *Informal Logic* (revue), University of Windsor, Ontario, Canada, à partir de 1978.



- KERBRAT-ORECCHIONI Cathérine, « L'argumentation et mauvaise foi », *L'argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 41-63.
- COLEMAN Edwin, « There is no Fallacy of Arguing from Authority », *Informal Logic*, vol. 17, n° 3, Fall 1995, p. 365-383.
- COLWELL Gary, « Freedom, Determinism and Circular Reasoning », *Argumentation*, VIII, 3, Août 1994, pp. 251-263.
- DECLERCQ Gilles, *L'art d'argumenter (Structures rhétoriques et littéraires)*, Campin (Belgique), Editions Universitaires, 1992.
- DICHY Joseph, « Discours logique et logique d'un discours. Une lecture du 'Livre des avarés' », *Analyses/Théories*, N° 2-3, 1982, p. 31-83.
- DISPAUX Gilbert, *La logique et le quotidien*, Paris, Minuit, 1984.
- DOURY Marianne, *Le débat immobile*, Paris, Kimé, 1997.
- DUCROT O., « L'argumentation par autorité », *L'argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, pp. 9-27.
- DUCROT O./J.-B. GRIZE/C. KERBRAT-ORECCHIONI/M. LE GUERN, *L'argumentation*, Lyon Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- DUCROT Oswald, *Logique, structure, Enonciation*, Paris, Minuit, 1989, 191 p.
- DUCROT Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.
- DUCROT Oswald, *Les échelles argumentatives*, Paris, Minuit, 1980.
- DUCROT Oswald/Jean-Claude ANSCOMBRE, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.
- DUNLAP David Douglas, « The Conception of Audience in Perelman and Isocrates : Locating the Ideal in the Real », *Argumentation*, VII, 4, 1993, pp.461-474.
- EGGS Ekkehard, *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.
- FINOCCHIARO Maurice A., « The Port-Royal Logic's Theory of Argument », *Argumentation*, XI, 4, 1997, pp. 393-410.
- FOGELIN Robert J., *Understanding arguments. An introduction to informal logic*, San Diego, 1987.
- GOLDER Caroline, *Le développement des discours argumentatifs*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1996.
- GOVIER Trudy, *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Dordrecht, Foris Publications, 1987.
- GRATTON Claude, « Circular Definitions, Circular Explanations, and Infinite Regresses », *Argumentation*, t. 8, n° 3, 1994, p.295-308.

- GRICE Paul « Logique et Conversation », *Communications* 30, 1979, p. 55-72.
- GRIZE Jean-Blaise, « Argumentation et logique naturelle – Convaincre et persuader », *HERMÈS*, n° 15, 1995, p. 263-268.
- GRIZE Jean-Blaise, « L'argumentation : explication ou séduction », dans *L'Argumentation*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 29-40.
- GRIZE Jean-Blaise, « L'argumentation : explication ou séduction », *L'argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 29-40.
- GRIZE Jean-Blaise/Giovanni BUSINO, *De la logique à l'argumentation*, Genève/Paris, Droz, 1982.
- GRIZE Jean-Blaise, *Logique et langage*, Gap, Ophrys, 1990.
- HAMBLIN, *Fallacies*, London, Methuan, 1970.
- HOOGAERT Corinne, « Perelman et Toumin – Pour une rhétorique néo-dialectique », *HERMÈS*, n° 15, 1995, p. 155-169.
- JACKSON Sally, "What can argumentative practice tell us about argumentation norms?", dans: Robert MAIER (éditeur), *Norms in Argumentation, proceedings of the Conference on Norms*, Dordrecht, Foris Publications, 1989.
- KIENPOINTNER Manfred, *Alltagslogik. Struktur und Funktion von Argumentationsmustern*, Stuttgart, 1992.
- KOPPERSCHMIDT Josef, *Methodik der Argumentationsanalyse*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1989.
- KUHN Deanna, *The skills of argument*, Cambridge University Press, 1991.
- MENGEL Peter, *Analogien als Argumente*, Frankfurt, P. Lang, 1995.
- MEYER Michel (éditeur), *Argumentation* (Revue internationale), Bruxelles, Centre Européen pour l'étude de l'argumentation, à partir de 1987.
- MEYER Michel et Alain LEMPEREUR, *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, 260p.
- MEYER Michel, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982.
- ÖHLSCHLÄGER Günther, „Beiträge zur Theorie und Praxis der Argumentation“, *Zeitschrift für germanistische Linguistik*, n° 7, 1979, p. 83-103
- ÖHLSCHLÄGER Günther, *Linguistische Überlegungen zu einer Theorie der Argumentation*, Niemeyer, Tübingen, 1979.

- OLÉRON Pierre, *L'argumentation* (Que sais-je ?), Paris, PUF, 1987, 125p.
- PERELMAN C. et OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l'argumentation – La nouvelle Rhétorique*, (première édition 1958), Editions de l'Université de Bruxelles, 1983 (4<sup>e</sup> édition).
- PERELMAN Chaïm, *Justice et raison*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1972.
- PERELMAN Chaïm, *Rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- PLANTIN Christian (Editeur), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993.
- PLANTIN Christian, « Deux mais », *Semantikos*, vol. 2, n° 2-3, 1978, p. 89-93.
- PLANTIN Christian, « L'argument du paralogisme », *HERMÈS*, n° 15, 1995, p. 245-268.
- PLANTIN Christian, *Argumenter - de la langue de l'argumentation au discours argumenté*, Paris, CNDP, 1989.
- PLANTIN Christian, *Essais sur l'argumentation*, Paris, Kimé, 1990.
- PLANTIN Christian, *L'argumentation*, Paris, Seuil, 1996.
- PLEBE Armando « La Rhétorique Aristotélicienne comme "Logique Orale" », *Argumentation*, t. 6, n° 3, 1992, p. 349-354.
- ROBRIEUX Jean-Jacques, *Eléments de Rhétorique et d'Argumentation*, Paris, Dunod, 1993.
- RYAN Eugene, « Aristotle and the Tradition of Rhetorical Argumentation », *Argumentation*, t. 6, n° 3, 1992, p. 291-296.
- SCHELLENS, *Reedelijke Argumenten*, Utrecht, 1985.
- TOULMIN Stephen, *The uses of argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. (Traduction française : *Les usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993)
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Anthony BLAIR/Charles A. WILLARD, *Argumentation - perspectives and approaches – Proceedings of the Conference on Argumentation 1986*, Dordrecht, Foris Publications, 1987.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST, *La nouvelle dialectique*, Paris, Kimé, 1996.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST (éditeurs), *Studies of Argumentation in Pragmatics and Discourse Analysis* (revue), Berlin/New York, à partir de 1984.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Anthony BLAIR, *Argumentation illuminated*, Amsterdam, SICSAT ISSA, 1992.

- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST, *Argumentation, Communication and Fallacies*, Hilldale, L. Erlbaum, 1992.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST, *Handbook of argumentation theory. A critical survey of classical backgrounds and modern studies*, Dordrecht, Foris Publications, 1981.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Francisca SNOECK HENKEMANS, *Fundamentals of Argumentation Theory*, Mahwah, L. Erlbaum, 1996.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Sally JACKSON/Scott Jacobs, *Reconstructing Argumentative Discourse*, Tuscaloosa and London, The University of Alabama Press, 1993.
- VIGNAUX George, *L'argumentation*, Genève/Paris, Droz, 1976.
- VÖLZING Paul Ludwig, *Begründen, Erklären, Argumentieren*, Heidelberg, Quelle&Meyer, 1979.
- WALTON Douglas, « Types de dialogues et glissements dialectiques en argumentation », dans : MEYER (Michel) et Alain LEMPEREUR, *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 227-239.
- WALTON Douglas, *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Mahwah, L. Erlbaum, 1996.
- WALTON Douglas, *Informal Logic. A Handbook for critical argumentation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- WALTON Douglas, *The place of emotion in argument*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- WILSON Deindre et Dan Sperber, « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », *Communication 30*, 1979, p. 80-64.
- WOODS (John)&Douglas WALTON, *Critique de l'Argumentation (logique des sophismes ordinaires)*, Paris, Kimé, 1992.
- صمود حمادي (مشرف)، أهم نظريات الحجاج في التراث الغربي من أرسطو إلى اليوم، تونس، منوبة، 1998.
- صولة عبد الله ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، تونس، جامعة منوبة، 2001.

### مراجع في النظريات اللسانية الغربية :

- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1982.

- ARISTOTE, *Organon I*, Paris, J. Vrin, 1997.
- ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, Paris, J. Vrin, 1977.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. par C.-E. Ruelle, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- AUROUX Sylvain, *Histoire des Idées linguistiques*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1989.
- BANNOUR Abderrazak, *Rhétorique des attitudes propositionnelles*, Tunis, 1991.
- BARTHES Roland, « L'ancienne rhétorique (Aide-mémoire) », *Communications*, XVI, 1970, pp. 172-228.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, 351p.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, 289 p.
- CACCIARI C. (Editeur) *Similarity in language, thought and perception*, Brepols, 1995, 157p.
- DERRIDA Jacques, « Le supplément de copule : la philosophie devant la linguistique », dans : *Marge de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 209-246.
- DUBOIS (J.), F. EDELIN, J. M. KLINKENBERG, P. MINGUET, *Rhétorique Générale*, Paris, Larousse, 1970, 207p.
- DUCROT (Oswald)/Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1974, 470p.
- ECO Umberto, *Le signe*, Bruxelles, Editions Labor, 1988.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, 400p.
- GENETTE Gérard, «La rhétorique restreinte», *Communication 16*, Paris, Seuil 1994, p. 233-253.
- JAKOBSON Roman, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, 1963.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *L'énonciation – De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Corin, 1980, 290p.
- KIBEDI-VARGA A., *Rhétorique et Littérature*, Paris, Didier, 1970, 235p.
- KLEIBER Georges, « Métaphore : le problème de la déviance », *Langue Française*, février 1994, n° 101, pp.35-56.
- KURZ Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1982.
- LAUSBERG Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart, Max Hüber, 1990, 983p. (3<sup>e</sup> Edition)

- LE GUERN Michel, « Les descripteurs d'un système documentaire, essai de définition », *Actes du colloque Traitement automatique des langues naturelles et systèmes documentaires*, Clermont-Ferrand, les 6 et 7 mai 1982 (non paginé).
- LE GUERN Michel, « Métaphore et Argumentation », *Linguistique & Sémiologie*, n° 10, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, pp. 65-74.
- LE GUERN Michel, « Sur les relations entre terminologie et lexicque », *Meta (Journal des Traducteurs)*, vol. 34, n° 3, Septembre, 1989.
- LE GUERN Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1972.
- LEWIS D., "Tensions", dans Munitz & Unger, *Semantics and Philosophy*, New-York University Press, 1974, p. 49-62.
- METZLER J. B., *Literatur Lexikon*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, 1990, p. 9-10.
- MEYER Michel et Alain LEPEREUR, *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, 260p.
- MURAT Michel, « La métaphore dans la tradition rhétorique : Quelques remarques sur le plus beau des tropes », *Travaux de Linguistique et de Littérature*, Université de Strasbourg, 1983 XXI 2, pp.155-173.
- ORTONY Andrew, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1993, 678p.
- PEIRCE Charles S., *Collected Papers*, vol. II, Cambridge, 1932
- PEIRCE Charles S., *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.
- PLETT Heinrich (éditeur), *Rhetorik-Kritische Information*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1977.
- RICOEUR Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 413 p.
- TAMBA-MECZ Irène, « Une clé pour différencier deux types d'interprétation figurée, métaphorique et métonymique », *Langue Française*, février 1994 no101, pp.26-34.
- TAMBA-METZ Irène, « Pour une approche énonciative du sens métaphorique », *Travaux de Linguistique et de Littérature (Université de Strasbourg)*, XXI, 2, 1983, p. 175-184.
- TAMINE J., *Description syntaxique du sens figuré* (thèse), Paris, 1978.
- THOMASON Richmond H., *Formal Philosophy – selected papers of Richard Montague*, New Haven/London, Yale University Press, 1974.

### مراجع أخرى :

- BERCQUE Augustin, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Syssel, Edition Chaps Vallon, 1994.
- GEORR Khalil, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948.
- GOULET Richard (sous la direction de) *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1989.
- MASSIGNON Louis, *Explication du plan de Kufa (Irak)*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935.
- BLACHERE Régis, *Traduction du Coran*, Paris, Librairie orientale et américaine, 1957.

## الفهارس



## فهرس الأعلام

KURZ .....	193	ARISTOTE ..	4, 5, 21, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 40, 41, 55, 58, 71, 75, 125, 147, 167, 168, 190, 191, 219, 220
LARKIN .....	102	AUDEBERT .....	70
LAUSBERG .....	99	BENVENISTE .....	115, 131, 143, 156, 167, 168, 191, 295
LE GUERN 10, 14, 50, 51, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 157, 158, 208, 225, 229, 254, 258, 261, 269, 270, 294		BERCQUE .....	239
LEWIS .....	79	BERNARD .....	112
MASSIGNON Louis .....	224	BLACHER .....	137
METZLER .....	193	DAIBER .....	121
MIQUEL .....	246	DE SAUSSURE .....	166
MONNOT .....	121	DERRIDA .....	168, 191
MONTAGUE .....	78, 79	DICHY. 125, 148, 152, 160, 181, 184	
NADER .....	121, 323	DUCROT/ANSCOMBRE ..	9, 23, 66, 67, 68, 147, 256
PEIRCE. ....	83	DUNLAP .....	59
PELLAT .....	332	ECO .....	193, 194
PERELMAN .....	45	EGGS .....	56, 62
PERELMAN/ TYTECA... 24, 28, 33, 34, 38, 41, 43, 47, 49, 52, 59, 60, 71, 213		ELAMRANI-JAMAL .....	168
PLANTIN 24, 25, 37, 43, 44, 45, 60, 63, 255		FOGELIN .....	27
PLATON .....	24	FRANK .....	121
ROMAN .....	146, 161, 205, 206	FRANK .....	134
SHELLENS .....	30	GENETTE .....	113, 210
TAMINE .....	94	GEORR .....	148, 190
THOMASON .....	78	GERIES .....	266, 323
TOULMIN .....	21, 27, 28, 33, 34	GOULET .....	148
VAN EEMEEREN /GROTENDORST .....	25	GRICE .....	26, 256
VAN GRUNEBaum .....	112	GRIZE .....	24
WALTON .....	27, 61, 62, 75	HABERMAS .....	59
WILSON/ SPERBER .....	26	HAMBLIN .....	144
WOODS/WALTON... 21, 27, 75, 144		HEINRICHS .....	102, 260
		KERBRAT-ORECCHIONI..	143, 145
		KIENPOINTNER. 21, 28, 34, 52, 53, 308	
		KOPPERSCHMIDT .....	30, 59
		KRUK .....	5, 220

- 120..... الفراء، أبو زكريا  
 148، 70..... قصاب، وليد  
 69..... مبخوت، شكري  
 166..... مسدي، عبد السلام  
 168..... المهيري، عبد القاهر  
 324، 312، 132..... النظام  
 75..... النويري، محمد  
 163..... الوعر، مازن
- 259، 221، 210..... أبو عبيدة  
 120..... الأثناناداني  
 221..... الأصمعي  
 220، 219..... ابن البطريق  
 190..... ابن المدبر  
 19..... ابن رمضان، صالح  
 170، 153، 137، 128،  
 181، 183، 193، 195  
 94..... ابن طباطبا  
 121..... السلمي، معمر ابن عباد  
 74..... ابن عبد ربه  
 222، 148، 120، 111..... ابن قتيبة  
 316، 315، 312، 269، 192..... ابن منظور  
 189، 188..... ابن وهب الكاتب  
 187، 186..... بلمليح، إدريس  
 79..... بنور، عبد الرزاق  
 168، 131..... التوحيد، أبو حيان  
 115..... الجابري، محمد  
 96..... الجرجاني، القاضي  
 97، 96، 94، 87، 86، 87، 86،  
 101، 102، 120، 131  
 133، 74..... الحصري، أبو إسحاق  
 111..... الرازي، فخر الدين  
 168..... الزجاجي، ابن إسحاق  
 70..... زغلول سلام، محمد  
 120، 113، 112، 69..... السكاكي  
 220، 195..... سوامي، لخضر  
 110..... الشافعي  
 124، 123، 75، 21، 13،  
 128، 129، 131، 137، 145، 146،  
 159، 160، 165، 168، 174، 182،  
 191، 196، 230  
 91..... صولة، عبد الله  
 111..... الطبري  
 120..... العسكري، أبو هلال  
 95..... عصفور، جابر  
 324..... العلاف  
 114..... العمري، محمد  
 166..... عنبر، عبد الله



- التشبيه (la similitude)<sup>2</sup> 35، 49، 50، 85، 86، 87، 89، 90، 91، 94، 95، 97، 98، 99، 100، 101، 172، 260، 262، 263
- التمثيل العقلي (la métaphore proportionnelle/le symbole) 85، 86، 87، 90، 91، 99
- التوجيه الحجائي (l'orientation argumentative) 66، 67، 235، 250، 326، 338
- الجماعة اللغوية (la communauté linguistique) 312، 319
- الجمهور (l'auditoire) 22، 55، 57، 58، 59، 277
- الحجاج الاستقرائي (l'argumentation par induction) 33، 52، 228، 229، 292، 302
- الحجاج الاستنباطي (l'argumentation par déduction) 33، 52، 225، 228، 283
- الحجاج التداولي (l'argumentation pragmatique) 39، 40، 227
- الحجاج التقني (l'argumentation normative) 29، 34، 36، 247، 249، 328
- الحجاج السببي (l'argumentation causale) 37
- الحجاج المتناقض (حجة القدر) (l'argumentation contradictoire/l'argument du chaudron) 255، 273
- الحجاج المضاد (la contre-argumentation) 16، 62، 231، 232، 239
- الحجاج الوصفي (l'argumentation descriptive) 29، 34
- الحجاج بالأمانة (l'argumentation par indice) 38، 286
- الحجاج بالاتجاه (l'argument de direction) 38
- الحجاج بالاستعارة (l'argumentation par métaphore) 50
- الحجاج بالتحديد (l'argumentation par définition) 35، 227
- الحجاج بالتركيب (l'argumentation par composition) 44، 283، 292، 301، 302، 339
- 340، 343
- الحجاج بالتعدية (l'argumentation par transitivité) 41، 282، 327
- الحجاج بالتقسيم (l'argumentation par division) 44، 340
- الحجاج بالتمثيل (l'argumentation par analogie) 49، 73، 91، 273، 286، 287، 312
- الحجاج بالتناقض (l'argumentation par contradiction) 42، 46، 248
- الحجاج بالسبب (l'argumentation par la cause) 37، 328
- الحجاج بالسلطة (l'argumentation par autorité) 53، 59، 70، 332، 333
- الحجاج بالقوة (l'argumentation par la force) 53، 55
- الحجاج بالمأزق (le dilemme) 46، 327
- الحجاج بالمثل (l'argumentation par l'exemple) 30، 52، 302، 320
- الحجاج بالمجهول (l'argumentation ad ignorantiam) 61، 252
- الحجاج بالمقارنة (l'argumentation par comparaison) 47، 289، 329
- الحجاج بالمقارنة بما هو أضعف (l'argumentation a maiore) 48، 276، 283
- الحجاج بالمقارنة بما هو أقوى (l'argumentation a minore) 48، 64
- الحجاج حالة بحالة (l'argumentation au cas par cas) 45، 255
- الحجاج وجه الذات (l'argumentation ad hominem) 43، 54
- الحجاج وجه الذات الاستهجائي (l'argumentation ad personam) 54
- الخطيب (l'orateur) 58

<sup>2</sup> اخترنا أن نترجم التشبيه بالكلمة الفرنسية: « similitude » وليس بـ « comparaison » لأن هذه الأخيرة يمكن أن تعبر

عن مقارنة كمية لا مجاز فيها.

- الدال (le signifié) 80، 85، 158، 166، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 183، 184، 189،  
191، 193، 198، 203
- الدلالة (processus de signification) 130، 141، 164، 165، 166، 168، 169، 170، 171،  
172، 174، 176، 195، 351
- الدليل اللغوي (le signe linguistique) 79، 80، 130، 166، 169، 170، 171، 172، 173،  
174، 176، 177
- الدليل النوع (le singe type) 83، 105، 158
- الدليل الوارد (le signe occurrence) 83، 105
- الرابط الحجاجي (le connecteur argumentatif) 63، 66، 67
- السلم الحجاجي (l'échelle argumentative) 57، 67
- سمات المادة (les traits de substance) 88، 89، 92، 312، 320
- الصنف التثبيتي (le genre épideictique) 28، 41
- الصنف القضائي (le genre juridique) 28، 41
- الصنف المشاوري (le genre délibératif) 28، 40
- الفاعلية (l'agentivité) 153
- قاعدة الاستنتاج (die Schlussregel) 22، 28، 29، 30، 32، 33، 35، 37، 52
- قانون العبور (la loi de passage) 22، 27، 28، 33
- القياس الحجاجي (l'enthymème) 26، 27، 30
- المجاز العقلي 85، 89، 209
- المجاز المرسل 51، 85، 89، 172، 210، 264، 321، 322
- المجاز، 94، 95، 98، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 259، 265، 267، 268، 269، 270،  
271، 272، 274، 277، 289، 291، 304، 352
- المحمول الحر (prédicat libre) 81، 84، 101، 294، 295، 303، 304
- المحمول المربوط (prédicat lié) 81، 83، 89، 293، 294، 303، 304
- المدلول (signifié) 80، 84، 85، 89، 92، 103، 158، 166، 169، 170، 171، 172، 173،  
174، 175، 176، 177، 178، 183، 184، 189، 190، 193، 210، 226، 238، 241، 253،  
254، 278، 289، 295، 320، 351
- المرجع (la référence) 79، 80، 82، 85، 87، 88، 89، 90، 92، 93، 99، 104، 130، 158،  
166، 170، 191، 193، 198، 225، 226، 228، 280، 289، 294، 296، 298، 299، 300،  
301، 303، 316، 320، 350، 351
- مسؤولية الإدلاء بالحجة (la charge de la preuve) 57، 60، 61، 252
- المصادرة على المطلوب (pétition de principe) 36، 199
- المعجم (lexique) 64، 71، 81، 82، 83، 84، 85، 92، 93، 99، 100، 101، 102، 103، 104،  
105، 157، 158، 159، 176، 189، 224، 225، 226، 229، 231، 233، 234، 237، 240،  
249، 253، 254، 257، 258، 267، 268، 269، 272، 274، 277، 278، 280، 289، 305،  
307، 310، 313، 314، 315، 316، 319، 320، 351
- المعينم (le sémème) 86، 92، 224، 208، 313
- المغالطة (le paralogisme) 22، 24، 25، 26، 30، 36، 37، 46، 55، 73، 76
- المغالطة المعتمدة على المعنى المشكل (le paralogisme de l'équivoque) 64، 298، 337
- المغالطة بالتجهيل (le paralogisme ad ignorantiam) 62
- المماثل للحقيقة (le vrai-semblable) 22، 26، 27، 42، 65، 70، 71، 149
- الممثل الحجاجي (l'acteur argumentatif) 60

- المنطق الافتراضي (la présomption) 61، 252  
المنطق غير الشكلي (la logique informelle/informal logic) 27، 257  
المنطقان الداخلي والخارجي للغة (les deux logiques intensionnelle et extensionnelle) 6،  
9، 14، 78، 85، 86، 90، 92، 96، 99، 100، 101، 102، 104، 106، 107، 158، 159،  
172، 173، 174، 175، 176، 189، 226، 239، 240، 249، 253، 254، 257، 258، 262،  
263، 264، 265، 268، 277، 278، 291، 292، 293، 294، 299، 300، 304، 305، 307،  
320، 322، 351  
المواضعة (la convention) 172، 173، 178، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 190،  
191، 193، 194، 197، 205، 211، 225، 272، 278  
موضع التجاوز (le lieu du dépassement) 38، 328  
موضع التضحية (le lieu du sacrifice) 49  
موضع الكم (le lieu de quantité) 34، 35  
موضع الكيف (le lieu de qualité) 35، 287  
موضع اللغة (le lieu de langue) 56، 68، 164، 165، 178، 212، 213، 231، 233، 238،  
241، 350  
الموضع المتدرج (le lieu graduel) 56  
موضع النافع (le lieu de l'utile) 39، 40  
الموضع (le lieu/le topos) 22، 28، 33، 42، 43، 213  
النتيجة (la conclusion) 29، 70  
نظرية العوالم الممكنة (la théorie des mondes possibles) 78، 80، 83، 226  
الهيكل الحجاجي (le schème argumentatif) 22، 27، 30، 31، 33، 37، 38  
الوحدة الحجاجية (l'unité argumentative) 18، 22، 29، 30، 31، 32، 33، 65، 226، 227،  
234، 239، 247، 248، 273، 275، 282، 290، 293، 298، 327، 328، 336، 339

## فهرس المراجع

- ABD EL-JALIL J. M., « Un grand prosateur arabe : Al-Gahiz » *En Terre d'Islam*, n° 19, 1942, p. 129-136.
- ABU DEEB Kamel, "Al-Jurjānī's classification of Isti'āra with special reference to Aristotle's classification of metaphor", *Journal of Arabic Literature*, n° 2, 1971, p. 48-75.
- AD-DAQR, « Abd-al-Ghanī : Le Mu'tazilisme de Gahiz », *RAAD (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق)*, n° 28, 1953, p. 574-591.
- AMOSSY Ruth, *Argumentation dans le discours*, Paris, Nathan, 2000.
- ANSCOMBRE (J.-C.) et O. DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.
- ANSCOMBRE Jean-Claude/Oswald DUCROT, « Lois logiques et lois argumentatives », *Le Français Moderne*, 1978, tome 96, p. 347-357.
- ANSCOMBRE Jean-Claude, *Théorie des topoï*, Paris, Kimé, 1995.
- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1982.
- ARISTOTE, *Organon I*, Paris, J. Vrin, 1997.
- ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, Paris, J. Vrin, 1977.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. par C.-E. Ruelle, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- ARKOUN Mohammed, « Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique », *Studia Islamica*, vol. 35, 1972, p. 5-51.
- AUDEBERT Claude-France, *Al-Khattābī et l'Inimitabilité du Coran*, Damas, 1982.
- AUROUX Sylvain, *Histoire des Idées linguistiques*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1989.
- BANGE P./A. BANNOUR/A. BERRENDONNER/O. DUCROT/C. KOHLER-CHESY/G. L-DI/Ch. PERELMAN/B. PY/E. ROULET, *Logique Argumentation Conversation - Actes du Colloque de Pragmatique Fribourg, 1981*, Berne, Peter Lang, 1983, 221 p.
- BANNOUR Abderrazak, *Rhétorique des attitudes propositionnelles*, Tunis, 1991.
- BARTHES Roland, « L'ancienne rhétorique (Aide-mémoire) », *Communications*, XVI, 1970, pp. 172-228.
- BELANGER Jean, *Technique et pratique de l'argumentation*, Paris, Dunod, 1970.
- BELLENGER Lionel, *L'Argumentation - principes et méthodes*, Paris, E.S.F., 1988 (3<sup>e</sup> édition).
- BELLENGER Lionel, *La persuasion*, Paris, PUF (Que sais-je), 1996, 4<sup>e</sup> éditions.
- BENCHEIKH Jamel Eddine, « Djahiz », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 3<sup>e</sup> éd., 1989.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, 351p.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, 289 p.
- BERCQUE Augustin, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Syssel, Edition Chaps Vallon, 1994.
- BERNARD Marie, « Bayan selon les Usuliyun », *Arabica*, vol. 32, 1995, p. 145-160.
- BERNARD Marie, « Le savoir selon an-Nazzâm et al-Gahiz », *Studia Islamica*, vol. 39, p. 25-57.
- BLAIR Anthony/Ralph H. JOHNSON (éditeurs), *Informal Logic* (revue), University of Windsor, Ontario, Canada, à partir de 1978.
- CACCIARI C. (Editeur) *Similarity in language, thought and perception*, Brepols, 1995, 157p.
- COLEMAN Edwin, « There is no Fallacy of Arguing from Authority », *Informal Logic*, vol. 17, n° 3, Fall 1995, p. 365-383.
- COLWELL Gary, « Freedom, Determinism and Circular Reasoning », *Argumentation*, VIII, 3, Août 1994, pp. 251-263.
- CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, 546p.
- DAIBER Hans, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn 'Abbas as-Sulāmi*, Beyrouth-Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1975.
- DECLERCQ Gilles, *L'art d'argumenter (Structures rhétoriques et littéraires)*, Campin (Belgique), Editions Universitaires, 1992.
- DERRIDA Jacques, « Le supplément de copule : la philosophie devant la linguistique », dans : *Marge de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 209-246.
- DICHY Josef, « Des paralogismes qui font rire : les « lieux communs » des Avares de Jāhiz », dans : Christian PLANTIN (éditeur), *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993.
- DICHY Joseph, "Kināya, a tropic device from Medieval Arabic Rhetoric, and its impact on discourse theory", à paraître dans : *Acts of the 5th conference on Argumentation*, International Society for the Study of Argumentation - ISSA-, University of Amsterdam, 25-28 juin 2002.
- DICHY Joseph, « Deux grands mythes scientifiques relatifs au système d'écriture de l'arabe », *L'Arabisant*, n° 32-33, 1997, p. 67-86.

- DICHY Joseph, « Discours logique et logique d'un discours. Une lecture du 'Livre des avarés' », *Analyses/Théories*, N° 2-3, 1982, p. 31-83.
- DICHY Joseph, « La langue arabe dans l'histoire », *Qantara*, Institut du Monde Arabe, avril 1996, p. 24-27.
- DICHY Joseph, « La néologie stratifiée de l'arabe, fidélité contradictoire du lexique à sa mémoire, à partir du champ sémantique peuple-patrie-nation », *Bulletin de l'AFDA*, numéro en hommage à André Miquel, printemps 2001.
- DICHY Joseph, « Le devoir de signifier et ses déclinaisons dans la définition du bayân d'al Ġahiz », *conférence à l'Institut français d'études arabes de Damas (IFEA)*, avril 1997.
- DICHY Joseph, « Mémoire des racines et mémoire des mots : le lexique stratifié de l'arabe, *Actes des Ve journées scientifiques du réseau « Lexicologie, Terminologie et Traduction » de l'AUFELF-UREF* (Tunis, 25-27 Septembre 1997).
- DISPAUX Gilbert, *La logique et le quotidien*, Paris, Minuit, 1984.
- DOURY Marianne, *Le débat immobile*, Paris, Kimé, 1997.
- DUBOIS (J.), F. EDELIN, J. M. KLINKENBERG, P. MINGUET, *Rhétorique Générale*, Paris, Larousse, 1970, 207p.
- DUCROT (Oswald)/Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1974, 470p.
- DUCROT O., « L'argumentation par autorité », *L'argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, pp. 9-27.
- DUCROT O./J.-B. GRIZE/C. KERBRAT-ORECCHIONI/M. LEGUERN, *L'argumentation*, Lyon Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- DUCROT Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.
- DUCROT Oswald, *Les échelles argumentatives*, Paris, Minuit, 1980.
- DUCROT Oswald, *Logique, structure, Enonciation*, Paris, Minuit, 1989, 191 p.
- DUCROT Oswald/Jean-Claude ANSCOMBRE, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.
- DUNLAP David Douglas, « The Conception of Audience in Perelman and Isocrates : Locating the Ideal in the Real », *Argumentation*, VII, 4, 1993, pp.461-474.
- ECO Umberto, *Le signe*, Bruxelles, Editions Labor, 1988.
- EGGS Ekkehard, *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.
- ELAMRANI-JAMAL A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983.
- FINOCCHIARO Maurice A., « The Port-Royal Logic's Theory of Argument », *Argumentation*, XI, 4, 1997, pp. 393-410.
- FOGELIN Robert J., *Understanding arguments. An introduction to informal logic*, San Diego, 1987.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, 400p.
- FRANK Richard Mac Donough, "Several fundamental assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", *Studia Islamica*, vol. 33, 1971, p. 5-18.
- FRANK Richard Mac Donough, „Ma'na - Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and its Use in the Physics of Mu'ammār", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87, 1967, p. 248-259.
- GENETTE Gérard, "La rhétorique restreinte", *Communication 16*, Paris, Seuil 1994, p. 233-253.
- GEORR Khalil, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948.
- GERIES Ibrahim, « Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Jahiz », *Studia Islamica*, vol. 52, 1980, p. 67-88.
- GOLDER Caroline, *Le développement des discours argumentatifs*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1996.
- GOULET Richard (sous la direction de) *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1989.
- GOVIER Trudy, *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Dordrecht, Foris Publications, 1987.
- GRATTON Claude, « Circular Definitions, Circular Explanations, and Infinite Regresses », *Argumentation*, t. 8, n° 3, 1994, p.295-308.
- GRICE Paul « Logique et Conversation », *Communications 30*, 1979, p. 55-72.
- GRIZE Jean-Blaise, « Argumentation et logique naturelle- Convaincre et persuader », *HERMÈS*, n° 15, 1995, p. 263-268.
- GRIZE Jean-Blaise, « L'argumentation : explication ou séduction », dans *L'Argumentation*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 29-40.



- GRIZE Jean-Blaise, « L'argumentation : explication ou séduction », *L'argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 29-40.
- GRIZE Jean-Blaise, *Logique et langage*, Gap, Ophrys, 1990.
- GRIZE Jean-Blaise/Giovanni BUSINO, *De la logique à l'argumentation*, Genève/Paris, Droz, 1982.
- HAMBLIN, *Fallacies*, London, Methuan, 1970.
- HEINRICHS Wolfhart, « On the Genesis of the *HAQIQA-MAJÁZ* Dichotomy », *Studia Islamica*, vol. 59, 1984, p. 111-140.
- HEINRICHS Wolfhart, *The Hand of the Northwind*, Wiesbaden, Steiner, 1977.
- HOOGAERT Corinne, « Perelman et Toumin – Pour une rhétorique néo-dialectique », *HERMÈS*, n° 15, 1995, p. 155-169.
- JACKSON Sally, "What can argumentative practice tell us about argumentation norms?", dans: Robert MAIER (éditeur), *Norms in Argumentation, proceedings of the Conference on Norms*, Dordrecht, Foris Publications, 1989.
- JAKOBSON Roman, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, 1963.
- KERBRAT-ORECCHIONI Cathérine, « L'argumentation et mauvaise foi », *L'argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 41-63.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *L'énonciation – De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Corin, 1980, 290p.
- KIBEDI-VARGA A., *Rhétorique et Littérature*, Paris, Didier, 1970, 235p.
- KIENPOINTNER Manfred, *Alltagslogik. Struktur und Funktion von Argumentationsmustern*, Stuttgart, 1992.
- KILITO Abdelfattah, « L'auteur de paille », *Poétique*, n° 44, Nov. 1980, p. 393-405.
- KILITO Abdelfattah, *L'auteur et ses doubles – Essai sur la culture arabe classique*, Paris, Seuil, 1985.
- PELLAT Charles, « Al-Djahiz », *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> édition, II, Leyden, E.J.Brill, 1977, pp. 395-398.
- KLEIBER Georges, « Métaphore : le problème de la déviance », *Langue Française*, février 1994, n° 101, pp.35-56.
- KOPPERSCHMIDT Josef, *Methodik der Argumentationsanalyse*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1989.
- KRUK Remke, *Aristoteles Semitic-Latinus – The arabic Version of Aristotles Parts of Animals*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1979.
- KUHN Deanna, *The skills of argument*, Cambridge University Press, 1991.
- KURZ Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1982.
- LARKIN Margaret, *The theology of meaning : 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni's Theory of Discourse*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1995, 220 p.
- LARKIN Margaret, *The theology of meaning : 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni's Theory of Discourse*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1995, 220 p.
- LAUSBERG Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart, Max Hüber, 1990, 983p. (3<sup>e</sup> Edition)
- LEGUERN Michel, « Les descripteurs d'un système documentaire, essai de définition », *Actes du colloque Traitement automatique des langues naturelles et systèmes documentaires*, Clermont-Ferrand, les 6 et 7 mai 1982 (non paginé).
- LEGUERN Michel, « Métaphore et Argumentation », *Linguistique & Sémiologie*, n° 10, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981, pp. 65-74.
- LEGUERN Michel, « Sur les relations entre terminologie et lexique », *Meta (Journal des Traducteurs)*, vol. 34, n° 3, Septembre, 1989.
- LEGUERN Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1972.
- LEWIS D., "Tensions", dans Munitz & Unger, *Semantics and Philosophy*, New-York University Press, 1974, p. 49-62.
- MASSIGNON Louis, *Explication du plan de Kufa (Irak)*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935.
- MENGEL Peter, *Analogien als Argumente*, Frankfurt, P. Lang, 1995.
- METZLER J. B., *Literatur Lexikon*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, 1990, p. 9-10.
- MEYER Michel (éditeur), *Argumentation (Revue internationale)*, Bruxelles, Centre Européen pour l'étude de l'argumentation, à partir de 1987.
- MEYER Michel et Alain LEMPEREUR, *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, 260p.

- MEYER Michel et Alain LEPEREUR, *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, 260p.
- MEYER Michel, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982.
- MIQUEL André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Haye, 1973 (1<sup>re</sup> éd. 1967)
- MONNOT Guy, *Penseurs musulmans et Religions iraniennes - 'Abd al-Jabbar et ses devanciers*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, p. 39-40.
- MURAT Michel, « La métaphore dans la tradition rhétorique : Quelques remarques sur le plus beau des tropes », *Travaux de Linguistique et de Littérature*, Université de Strasbourg, 1983 XXI 2, pp.155-173.
- NADER Albert, « Le système philosophique des Mu'tazila », *Cahiers Thomistes*, 2<sup>e</sup> série, N°2., Sept. 1949, p. 12-23.
- ÖHLSCHLÄGER Günther, „Beiträge zur Theorie und Praxis der Argumentation“, *Zeitschrift für germanistische Linguistik*, n° 7, 1979, p. 83-103
- ÖHLSCHLÄGER Günther, *Linguistische Überlegungen zu einer Theorie der Argumentation*, Niemeyer, Tübingen, 1979.
- OLÉRON Pierre, *L'argumentation* (Que sais-je ?), Paris, PUF, 1987, 125p.
- ORTONY Andrew, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1993, 678p.
- PEIRCE Charles S., *Collected Papers*, vol. II, Cambridge, 1932
- PEIRCE Charles S., *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.
- PELLAT Charles, « Al-Gahiz jugé par la postérité », *Arabica*, 27, février 1980, p. 1-67.
- PELLAT Charles, « Essai d'inventaire de l'œuvre "gahizienne" », *Arabica* N° 3, 1956, p. 147-180.
- PELLAT Charles, « Gahiz à Bagdad et à Samarra », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 27, 1959, p. 47-67.
- PELLAT Charles, « L'imamat dans la doctrine d'al-Gahiz », *Studia Islamica*, vol. 15, 1961, p. 23-52.
- PELLAT Charles, « Nouvel essai d'inventaire », *Arabica* N° 31, juillet 1984, p. 117-164.
- PELLAT Charles, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, A. Maisonneuve, 1953.
- PERELMAN C. et OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l'argumentation - La nouvelle Rhétorique*, (première édition 1958), Editions de l'Université de Bruxelles, 1983 (4<sup>e</sup> édition).
- PERELMAN Chaïm, *Justice et raison*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1972.
- PERELMAN Chaïm, *Rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- PLANTIN Christian (Editeur), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993.
- PLANTIN Christian, « Deux mais », *Semantikos*, vol. 2, n° 2-3, 1978, p. 89-93.
- PLANTIN Christian, « L'argument du paralogisme », *HERMÈS*, n° 15, 1995, p. 245-268.
- PLANTIN Christian, *Argumenter - de la langue de l'argumentation au discours argumenté*, Paris, CNDP, 1989.
- PLANTIN Christian, *Essais sur l'argumentation*, Paris, Kimé, 1990.
- PLANTIN Christian, *L'argumentation*, Paris, Seuil, 1996.
- PLEBE Armando « La Rhétorique Aristotélicienne comme " Logique Orale " », *Argumentation*, t. 6, n° 3, 1992, p. 349-354.
- PLETT Heinrich (éditeur), *Rhetorik-Kritische Information*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1977.
- PRETZL Otto, *Die frühislamische Attributenlehre*, München, 1940, p. 37-43.
- RICOEUR Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 413 p.
- ROBRIEUX Jean-Jacques, *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation*, Paris, Dunod, 1993.
- ROMAN André : « Entre la langue et Dieu » dans : *Recueil d'articles offert à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Rom, Pontificio Istituto di Arabia d'Islamistica, 1996, p. 181-197.
- ROMAN André, « L'expression du « Je » dans la langue arabe révélée », dans : *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. 27, 1974.
- RYAN Eugene, « Aristotle and the Tradition of Rhetorical Argumentation », *Argumentation*, t. 6, n° 3, 1992, p. 291-296.
- SAMMOUD Hammadi, « Littérature arabe (chap. 2 : La prose) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1993, p. 717-720.
- SCHELLENS, *Reedelijke Argumenten*, Utrecht, 1985.
- SCOTT MEISAMI Julie et Paul STARKEY (éditeurs), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London and New York, Routledge, 1998.
- SKARZYNSKA-BOCHENSKA Krystyna, « Les ornements de style selon la conception d'al-Gahiz », *Rocznik Orientalistyczny (Warszawa)*, tome 36, 1973, p. 5-96.
- SMITH William, "The making of a textbook", *Studia Islamica*, vol. 78, 1993, p. 99-115.
- SMITH William, "The making of a textbook", *Studia Islamica*, vol. 78, 1993, p. 99-115.

- SOUAMI Lakhdar, *Le cadî et la mouche*, Paris, Sindbad, 1988, 433 p.
- SOUDAN Frédérique, « L'éloquence arabe aux premiers temps de l'islam d'après le Kitab al-Bayan wa-l-Tabyin d'al-Jahiz », *Annales Islamologiques*, vol. 26, 1992, p. 19-46.
- TAMBA-MECZ Irène, « Une clé pour différencier deux types d'interprétation figurée, métaphorique et métonymique », *Langue Française*, février 1994 no101, pp.26-34.
- TAMBA-METZ Irène, « Pour une approche énonciative du sens métaphorique », *Travaux de Linguistique et de Littérature (Université de Strasbourg)*, XXI, 2, 1983, p. 175-184.
- TAMINE J., *Description syntaxique du sens figuré* (thèse), Paris, 1978.
- THOMASON Richmond H., *Formal Philosophy – selected papers of Richard Montague*, New Haven/London, Yale University Press, 1974.
- TOULMIN Stephen, *The uses of argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. (Traduction française : *Les usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993)
- VAJDA Georges, « La connaissance naturelle de Dieu selon Al-Gahiz critiquée par les Mu'tazilites », *Studia Islamica*, N° 24, 1966, p. 19-33.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST (éditeurs), *Studies of Argumentation in Pragmatics and Discourse Analysis* (revue), Berlin/New York, à partir de 1984.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST, *Argumentation, Communication and Fallacies*, Hilldale, L. Erlbaum, 1992.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST, *Handbook of argumentation theory. A critical survey of classical backgrounds and modern studies*, Dordrecht, Foris Publications, 1981.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST, *La nouvelle dialectique*, Paris, Kimé, 1996.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Anthony BLAIR, *Argumentation illuminated*, Amsterdam, SICSAT ISSA, 1992.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Anthony BLAIR/Charles A. WILLARD, *Argumentation - perspectives and approaches – Proceedings of the Conference on Argumentation 1986*, Dordrecht, Foris Publications, 1987.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Francisca SNOECK HENKEMANS, *Fundamentals of Argumentation Theory*, Mahwah, L. Erlbaum, 1996.
- VAN EEMEREN Frans/Rob GROOTENDORST/Sally JACKSON/Scott Jacobs, *Reconstructing Argumentative Discourse*, Tuscaloosa and London, The University of Alabama Press, 1993.
- VAN ESS Josef, „Gahiz und die Ashab al-ma'arif“, *Der Islam*, t. 42, n° 2-3, Sept. 1966, p. 169-178.
- VAN GRUNEBaum, „Bayân“, *Encyclopédie de l'Islam*, Leyden, E. J. Brill, 2<sup>e</sup> édition, t. 1, p. 1147-1150.
- VIGNAUX George, *L'argumentation*, Genève/Paris, Droz, 1976.
- VÖLZING Paul Ludwig, *Begründen, Erklären, Argumentieren*, Heidelberg, Quelle&Meyer, 1979.
- WALTON Douglas, « Types de dialogues et glissements dialectiques en argumentation », dans : MEYER (Michel) et Alain LEMPEREUR, *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 227-239.
- WALTON Douglas, *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Mahwah, L. Erlbaum, 1996.
- WALTON Douglas, *Informal Logic. A Handbook for critical argumentation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- WALTON Douglas, *The place of emotion in argument*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- WANSBROUGH John, « Arabic rhetoric and Qur'anic exegesis », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31 1968, p. 469-485.
- WILSON Deindre et Dan Sperber, « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », *Communication 30*, 1979, p. 80-64.
- WOODS (John)&Douglas WALTON, *Critique de l'Argumentation (logique des sophismes ordinaires)*, Paris, Kimé, 1992.

## مفهوم اللغة في كتاب الحيوان للجاحظ والاحتجاج بما - الفهارس

- أبو الحب جليل، "الجانب العلمي في كتاب الحيوان للجاحظ"، المورد، جزء 19، عدد 1، مارس-مايو 1990، ص. 70-76.
- أبو زيد أحمد، "الاستعارة عند المتكلمين"، المناظرة، ع. 4، ماي 1991، ص. 45-71.
- بلمليح إدريس، الرؤية البيانية عند الجاحظ، الدار البيضاء، دار الثقافة المغرب، 1984.
- الأطرش محمود، "العوامل المؤثرة في تكوين فكرة الجاحظ"، الموقف الأدبي، سبتمبر 1978، ع. 89، ص. 88-97.
- الأطرش محمود، "موقف الجاحظ من الاتجاهات النقدية في عصره"، الموقف الأدبي، ع. 98، 1979، ص. 137-145.
- الأوسي حكمت على، "المفاهيم التقليدية عند الجاحظ" المناهل، ع. 27، أكتوبر 1983، ص. 241-267.
- ابن سلامة رجاء، صمت البيان، تونس، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.
- بناني محمد الصغير، "النظرية اللسانية واللغوية الأدبية عند الجاحظ"، الثقافة، ع. 6، الجزائر، ع. 53، سبتمبر-أكتوبر 1979، ص. 63-74.
- التقاضي محمد خير، "البحث الجاحظي: قراءة في نص مشكل"، علامات ع. 39، مارس 2001، ص. 439-452.
- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، مركز الدراسات الموحدة العربية، 1996.
- جريس إبراهيم، "دراسة في الوسائل الفنية والأسلوبية الجاحظية في صياغة النوادر" الكرمل (حيفا) ع. 11، 1990، ص. 53-92.
- الرويلي ميجان، "الحيوان بين المرأة والبيان"، فصول، مجلة 12، عدد 3، خريف 1993، ص. 79-107.
- زغلول محمد سلام، "أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري"، دار المعارف بمصر، د. ت.، وخاصة منه الفصل عن "دراسات الجاحظ في بيان القرآن - كتاب نظم القرآن"، ص. 72-100.
- الشريف عبد الجبار، "دور الجاحظ في نشأة البلاغة العربية" الطليعة الأدبية، ع. 3، مارس 1982، ص. 44-46.
- شلحون فكتور، "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ"، بيروت، دار المشرق، 1987.
- ابن حسن صبري، "الفصاحة في البيان والتبيين"، الإتحاف، ع. 85، جانفي 1998، ص. 32-44.
- صمود حمادي (مشرف)، أهم نظريات الحجاج في التراث الغربي من أرسطو إلى اليوم، تونس، منوبة، 1998.
- صمود حمادي، "اتكون البلاغة في جوهرها حجاجا؟"، تجليات الخطاب البلاغي، قرطاج النشر، 1999، ص. 86-100؛ كذلك في: دراسات لسانية، م. 3، 1997، ص. 108-116؛ كذلك في: Arabica، م. 27، 1980، ص. 1-67.
- صمود حمادي، "التفكير البلاغي عند العرب"، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1981.
- صمود حمادي، "الشعر في كتاب الحيوان للجاحظ"، محاضرة في كلية الآداب منوبة، (يوم دراسي لإكرام الأستاذ عبد القادر المهيري) يوم 2001/04/28.
- صمود حمادي، "الفكر واللغة"، علامات، ع. 10، ديسمبر 1993، ص. 7-28؛ كذلك في: تجليات الخطاب البلاغي، تونس، دار قرطاج للنشر والتوزيع، 1999، ص.
- صمود حمادي، "بلاغة/Rhétorique: في الخلفية المعرفية للمصطلح"، تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر، ص. 101-138.
- صمود حمادي، "في نظرية الأدب عند العرب"، جدة، النادي الأدبي الثقافي، 1990.
- صمود حمادي، بلاغة الهزل وقضية الأجناس الأدبية عند الجاحظ، دار شوقي، تونس، 2002.
- صولة عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، تونس، جامعة منوبة، 2001.
- الطويلي أحمد، "مفهوم البلاغة في كتاب البيان والتبيين" الحياة الثقافية، ع. 2، 1977.
- عبد الواحد مصطفى، "من الجانب الديني في كتاب الحيوان"، جوهر الإسلام، 1/3، سبتمبر 1970، ص. 31-35.
- عصفور جابر، "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب"، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 1992.
- عمر معن خليل، "أصالة وعمق التحليل الاجتماعي عند الجاحظ"، المناهل، ع. 17، 1980، ص. 171-187.
- العمرى محمد، البلاغة العربية - أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1999.
- عنبر عبد الله، "تفاعل اللفظ والمعنى عند العرب في ضوء التماسك النصي" دراسات العلوم الإنسانية، المجلد 22، عدد 3، 1995، ص. 1185-1197.
- الفاخوري حنا، الجاحظ، القاهرة، دار المعارف، 1953.
- القدر عبد الغني، "اعتزال الجاحظ"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ع. 28، 1953، ص. 575-591.
- قصاب وليد، "قضية الإعجاز القرآن عند الجاحظ"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، م. 63، ج. 4، أكتوبر 1988، ص. 630-663.
- الكلبوطي عبد الرحمان، "المتزح العقلي في الأدب العربي قديما: ابن المقفع، الجاحظ، المعري"، الأخلاء، ع. 138-140، سبتمبر-أكتوبر 1991.
- اللاذقاني محيي الدين "آباء الحدائث العربية: مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي"، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
- مازن الوعر، "بعض البحوث اللغوية عند الجاحظ ومكانتها في علم اللسان الحديث"، المعرفة (دمشق)، ع. 234، أوت 1981، ص. 56-81، مسدي عبد السلام، "المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي من خلال البيان والتبيين للجاحظ"، حوليات الجامعة التونسية، ع. 3، 1976، ص. 137-182.
- المانع سعاد، يد الشمال - آراء حول الاستعارة، (ترجمة لكتاب يد الشمال لفهارت هاينريكس)، فصول - مجلة النقد الأدبي، عدد 4/3، مجلة 10، جانفي 1992.
- مسدي عبد السلام، "التفكير اللساني في الحضارة العربية"، دار العربية للكتاب، ليبيا - تونس 1981.
- مسدي عبد السلام، "قراءات مع الشباب والمتتبي والجاحظ وابن خلدون" تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1988، ص. 95-144.
- مسدي عبد السلام، "قضايا في العلم اللغوي"، تونس، الدار التونسية للنشر، 1994.
- مسدي عبد السلام، "هوية اللغة في اللسانيات العربية"، الأقلام، ع. 4، 1980، ص. 3-10.
- مسدي عبد السلام، التفكير اللساني عند العرب، ليبيا - تونس، دار العربية للكتاب، 1981.
- المهيري عبد القاهر، التفكير البلاغي عند العرب، تونس، المركز القومي للبيداغوجي، 1998.
- المهيري عبد القاهر، نظرات في التراث اللغوي العربي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993.

## مفهوم اللغة في كتاب الحيوان للجاحظ والاحتجاج بها - الفهارس

نجم وديعة طه، "الجاحظ والنقد الأدبي"، حوليات كلية الآداب - الكويت، ع. 10/59، 1988-1989، 77 ص.  
النويري محمد، "دور علم الكلام في تأسيس النظرية البلاغية عند العرب"، تونس، جامعة تونس الأولى، 1998.  
ياقوت، "الجاحظ"، معجم الأعلام، مطبعة دار المأمون - مصر، د.ت.، ج. 16، ص. 74-114.

## المحتوى

- 2 ..... مقدمة عامة : تصور الجاحظ للغة
- 1 - الفرضية الأساسية لهذا البحث ..... 3
- 2 - اختيار المادة المدروسة من النصوص ..... 4
- 3 - اختيار المنهج ..... 6
- 11 ..... القسم الأول : مقدمة نظرية
- 12 ..... مقدمة القسم الأول
- 15 ..... الفصل الأول: الحجاج
- 1- أهمية الحجاج في هذا البحث ..... 16
- 2- مُلخّص في علم الحجاج وفي منهجية التحليل الحجاجي ..... 20
2. 1- مقدمة عامة ..... 20
2. 2- تخطيط العرض ..... 22
2. 3- تقديم مفهوم الحجاج ..... 23
2. 4- مكونات الهيكل الحجاجي ..... 27
2. 5- تحليل بنية النص الحجاجي ..... 31
2. 6- أهم الهياكل الحجاجية ..... 33
2. 7- الحجاج من خلال ممثليه ..... 57
2. 8- اللغة والحجاج ..... 64
- 3 - ما يمكن أن نلاحظه عن تصور الحجاج في عصر الجاحظ ..... 69
3. 1 - تأثير أنموذج القرآن على تصور الحجاج ..... 69
3. 2 - الحجاج السليم والمزيف ..... 72
- 4- خاتمة الفصل الأول ..... 75
- 77 ..... الفصل الثاني : نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة
- 1- مقدمة ..... 78

1. 1- المفهوم والمصدق أو المنطق الداخلي والخارجي للغة ..... 78
1. 2 - علاقة الأسماء بالأشياء وإشكالية المرجع ..... 80
- 2- المنطقتان من خلال المقارنة بين المعجم والاصطلاحية ..... 81
- 3- المنطقتان في الاستعارة والتشبيه والمجاز المرسل ..... 85
3. 1- الاستعارة تعتمد المنطق الداخلي للغة ..... 85
3. 2- تفسير ميكائيزم الاستعارة عند Le Guern مقابل نظرية تبديل الكلمة .. 87
3. 3- الاستعارة مقارنة مع التشبيه والمجاز المرسل ..... 89
- 4- ظواهر المنطق الداخلي والخارجي للغة ومسألة الترجمة ..... 90
4. 1- ترجمة الاستعارة والاستعارة "الحجاجية" ..... 90
4. 2- ترجمة المصطلحات وترجمة كلمات المعجم ..... 92
- 5- المنطق الداخلي والخارجي للغة في تأويل المجاز والحقيقة ..... 94
5. 1- التشبيه البليغ و *la métaphore in praesentia* ..... 94
5. 2- مجاز اللغوي والمجاز العقلي ..... 101
5. 3- حقيقة ومجاز في المعجم أو في الخطاب ..... 103
5. 4- قيمة اللغة ورزانة المعجم ..... 105
- 6- وظيفة نظرية المنطقين الداخلي والخارجي للغة في هذا البحث ..... 106

## القسم الثاني : يان الجاحظ ..... 108

- 109..... مقدمة القسم الثاني
- 1 - مصطلح البيان ودلالاته المختلفة ..... 110
1. 1 - مفهوم البيان في الثقافة العربية القديمة ..... 110
1. 2 - البيان اليوم ..... 113
1. 3 - البيان في هذا البحث ..... 115

## الفصل الثالث : أولوية المعنى وجوده المستقل ..... 118

- 1- مقدمة ..... 119
- 2- ما معنى "المعنى" في عهد الجاحظ ..... 119
2. 1 - مفهوم المعنى في العلوم المختلفة ..... 119

2. 2 - مفهوم المعنى في الفكر المعتزلي ..... 120
- 3- استقلالية المعنى ومحدوديته ..... 122
- 4- وظيفة البيان الاجتماعية ..... 125
- 5- ترتيب حتمي لعناصر الدلالة وأصداؤه البعيدة ..... 127
5. 1- الانطلاق من المعنى منهجا في دراسة اللغة ..... 127
5. 2 - المعنى : بداية البيان ..... 129
- 6- علاقة المعنى بالعقل ..... 131
6. 1 - المعاني وصلتها بالعقل في نصوص الجاحظ ..... 132
6. 2 - العقل عند المعتزلة ..... 134
- 7- بيان الله وبيان الإنسان ..... 135
7. 1 - اللغة والبيان بين الأزلية والفناء ..... 135
7. 2 - البيان بين الألوهية والإنسانية - إشارة إلى قضية الإعجاز ..... 137
- 8- خاتمة الفصل الثالث ..... 139
- الفصل الرابع : مفهوم الكشف عن المعنى ..... 140
- 1 - مقدمة ..... 141
- 2 - اللغة والمبين ..... 141
2. 1 - اللغة بوصفها آلة ومرجعاً ..... 141
2. 2 - اللغة مرجعا لاختلافات الإنسان ..... 143
- 3 - فصل اللغة عن ذات الإنسان وتصور الحجاج ..... 146
3. 1 - عدم الاهتمام بالحجاج بوصفه صناعة قول مستقلة ..... 147
3. 2 - إعجاز القرآن وفصل اللغة عن ذات المنحج ..... 148
- 4 - علاقة اللغة بالمرجع من خلال مفهوم البيان الترجمان ..... 150
4. 1 - قصر اللغة والحاجة إلى أنواع البيان ..... 150
4. 2 - الاسم وطرق الدلالة الأخرى ..... 154
4. 3 - مفهوم الاسم عند الجاحظ ومفهوم المصطلح الحديث ..... 156
- 5 - لغة ثابتة في عالم متغير ..... 159
5. 1 - اللغة كائن لا-تاريخي ..... 159



5. 2 - اللغة مرجع خارج الإنسان ..... 163
5. 3 - الشعر بوصفه مرجعا للمعرفة و"موضع اللغة" ..... 164
- 6 - بيان الجاحظ ومفهوم الدلالة الحديث ..... 165
6. 1 - عناصر الدلالة في اللسانيات الحديثة ..... 166
6. 2 - عالم العقل وعالم احساس ..... 167
6. 3 - الدليل الحكمة والدليل اللغوي ..... 169
6. 4 - دور العقل في البيان وفي مفهوم الدلالة الحديث ..... 171
6. 5 - غياب عنصر المدلول والمنطق الداخلي للغة ..... 173
- 7 - خاتمة الفصل الرابع ..... 175
- الفصل الخامس : أنواع البيان وبيان النصبة ..... 177
- 1 - مقدمة ..... 178
- 2 - ما هي مقاييس تقسيم البيان ..... 179
2. 1 - تقسيم البيان إلى أقسام كبرى ..... 179
2. 2 - أنواع البيان ومسألة المواضعة ..... 182
2. 3 - مقياس الآلة في تقسيم البيان ..... 187
2. 4 - غياب المواضعة وغياب المدلول ..... 189
- 3 - مفهوم النصبة أو البيان بلا مواضعة ..... 190
3. 1 - النصبة شهادة وبرهان ..... 191
3. 2 - النصبة الرمز والتمثيل ..... 193
- 4 - دائرة النصبة ودائرة البيان ..... 194
4. 1 - مكونات الدائرة الأساسية ..... 195
4. 2 - النصبة الدليل الأصلي ..... 196
- 5 - كيف يمكن أن يتحد الدال بالمرجع ؟ ..... 198
5. 1 - أين يوجد المعنى في دلالة النصبة ؟ ..... 199
5. 2 - كيف يدل الجسد على نفسه ؟ ..... 200
5. 3 - أمثلة أخرى للنصبة ..... 202
- 6 - الفاعلية والجاز في الحديث عن النصبة ..... 205

206	6. 1 - مدى فاعلية الدليل غير العاقل .....
208	6. 2 - دور المجاز .....
211	7 - خاتمة الفصل الخامس .....
214	القسم الثالث : لاحتجاج باللغة في نصوص مختارة من كتاب الحيوان .....
215	مقدمة القسم الثالث .....
218	الفصل السادس : دور اللغة في تقسيم الكائنات .....
219	1 - مقدمة .....
219	1. 1 - مصادره في تقسيم الكائنات .....
221	1. 2 - النص .....
223	2 - كيف يقسم الجاحظ الكائنات .....
223	2. 1 - بعض الإمكانات المختلفة في تقسيم الكائنات .....
224	2. 2 - الانطلاق من تقسيم اللغة .....
225	2. 3 - اختلاف المعجم والاصطلاحية .....
226	3 - الحجاج بالتحديد واستقراء الواقع .....
228	4 - تجديد اللغة هل هو طريقة ممكنة .....
231	5 - الاحتجاج باللغة .....
232	5. 1 - التقسيم إلى النامي والجماد غير مرفوض .....
232	5. 2 - التقسيم والتسمية .....
233	5. 3 - وظيفة المصطلح ومرجعية اللغة .....
235	5. 4 - بعض الأمثلة الأخرى عن عدم التطابق بين اللغة والعالم .....
238	5. 5 - الأسماء وبيان اللغة .....
239	6 - الخاتمة .....
239	6. 1 - موقف الجاحظ من القضية وموقفه من اللغة .....
242	6. 2 - موقفنا نحن إزاء موقفه من اللغة .....
244	الفصل السابع : مفهوم اللغة ومسألة المجاز .....

- 1 - مقدمة ..... 245
- 1.1 - قضية الحجاج ..... 245
- 1.2 - الموقف العلمي والموقف القرآني ..... 246
- 2 - حجاج خصوم الجاحظ ..... 246
- 3 - موقف الجاحظ ..... 249
- 3.1 - الإطار العام ..... 249
- 3.2 - الرد في الجملة ..... 250
- 4 - تحليل حجاجي لمسألة تقصير النص القرآني ..... 251
- 4.1 - الحجاج اعتمادا على الحجاج بالمجهول ..... 252
- 4.2 - الاستقصاء والحذف في اللفظ أو في المرجع ..... 253
- 4.3 - الانطلاق من المرجع ..... 253
- 5 - اللغة وقوانين المنطق ..... 255
- 6 - مسألة المجاز أو الحقيقة في مشي الحية ..... 258
- 6.1 - قضية "مشية الحية" ..... 258
- 6.2 - موقف الجاحظ من المجاز ..... 259
- 6.3 - التشبيه والبدل ..... 262
- 6.4 - أمثلة في المجاز والبدل ..... 263
- 6.5 - حدود المجاز الثابتة ..... 268
- 7 - أرجل الحية ..... 272
- 8 - العرب أصحاب اللغة ..... 274
- 9 - خاتمة الفصل السابع ..... 277
- الفصل الثامن : المنطق الداخلي والخارجي للغة والهدهد بين التخصيص والتعميم .. 279
- 1 - مقدمة ..... 280
- 2 - قضية الحجاج : هل يُعقل أن يكون الهدهد عاقلا...؟ ..... 280
- 3 - حيوان في الجنة أو النار - الخلفية الاعتقادية ..... 284
- 4 - بعض الحجج ضد صفة العقل في الهدهد ..... 286
- 5 - الهدهد جنس من الطير أو عصفور مفرد ؟ ..... 289

- 290 ..... 1.5 - الهدهد نكرة أو معرفة
- 291 ..... 2.5 - كيف يمكن أن نتقل من الهدهد المخصوص إلى الهداهد عامّة؟
- 292 ..... 3.5 - الخطاب النظري والممارسة التطبيقية
- 295 ..... 6 - الهدهد بين الواحد والجنس
- 296 ..... 1.6 - الهدهد جندي واحد أو جنس من أجناس جيش سليمان؟
- 298 ..... 2.6 - إمكانيات اللغة وإمكانيات المرجع
- 299 ..... 7 - الجاحظ وتصوره لعلاقة الخطاب بالواقع
- 299 ..... 1.7 - أحادية العلاقة بين الخطاب والمرجع
- 301 ..... 2.7 - الحجاج باللغة والحجاج بالمرجع
- 303 ..... 8 - اللغة و ما وراءها
- 305 ..... 9 - خاتمة الفصل الثامن
- 306..... الفصل التاسع : مبدأ الجمع - مبدأ في الكون أو مبدأ لغوي؟
- 307 ..... 1 - مقدّمة
- 308 ..... 2 - مدى وعي الجاحظ المعجم والاصطلاحية
- 310 ..... 1.2 - الفصيح والأعجم
- 313 ..... 2.2 - كلمة "الأعجم" وسياقها
- 314 ..... 2.3 - "الأعجم" في معجم اللغة
- 316 ..... 2.4 - تفسير الجاحظ في تغيير المعنى بحسب السياق
- 317 ..... 2.5 - أسباب فلسفية للتقسيم إلى فصيح وأعجم
- 318 ..... 2.6 - بعض التساؤلات حول تقسيم الحيوان إلى فصيح وأعجم
- 320 ..... 2.7 - مبدأ الجمع في اللغة
- 323 ..... 3 - مبدأ الجمع ومصلحة الكون
- 323 ..... 1.3 - خلفيات الاعتقاد المعتزلي في مبدأ الأصلح
- 324 ..... 2.3 - مصلحة الكون في امتزاج الخير بالشر
- 324 ..... 3.3 - تحليل الحركة الأولى
- 329 ..... 3.4 - مبدأ المزج في نصوص أخرى من كتاب الحيوان
- 334 ..... 3.5 - تحليل الحركة الثانية

- 341 ..... 3. 6 - الحركة الثالثة
- 343 ..... 4 - مبدأ الجمع في الفكر وفي اللغة
- 344 ..... 5 - خاتمة الفصل التاسع
- 347 ..... خاتمة
- 348 ..... 1 - العوامل المؤثرة في تصور اللغة
- 349 ..... 2 - اللغة وعلاقتها بالإنسان والعالم والدلالة
- 349 ..... 2. 1 - ما هي علاقة اللغة بالإنسان؟
- 350 ..... 2. 2 - ما هي علاقة اللغة بالواقع من خارجها؟
- 351 ..... 2. 3 - ما هي علاقة اللغة بالدلالة وعناصرها المختلفة؟
- 352 ..... 3 - قيمة اللغة
- 353 ..... المصادر والمراجع
- 372 ..... الفهارس
- 373 ..... فهرس الأعلام
- 375 ..... فهرس أهم المصطلحات
- 378 ..... فهرس المراجع
- 386 ..... المحتوى