الجاحظ وفلسفة المعنى

د.أحمد بن الطيب الودرني
-قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة

الجاحظ وفلسفة المعنى

د.أحمد بن الطيب الودرني
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة

ملخص البحث:

"يروم هذا البحثُ تركيز النَّظر على الجاحظ /المتكلِّم أكثر من التَّركيز على الجاحظ /النَّاقد، لذلك انعقدت العناية على لفيفٍ من القضايا الكلاميَّة التي تمثِّلُ في نظرنا المهاد الفلسفيّ الّذي تناول في إطاره أبو عثمان مسألة المعنى. إنَّ غضَّ الطَّرْف عن مثل تلك القضايا من شأنه أن يحولَ بيننا وبين الرُّؤية الصَّحيحة لمسألة المعنى عند العرب القدامى ويُروِّجَ في المقابل، لشُبْهة **الفصْل** بين اللفظ والمعنى ممَّا فهمه بعضُ القدامى خطأً عن الجاحظ، وتبعهم في ذلك بعضُ المعاصرين الّذين احتفوا بتلك الشُّبْهة وأرادوا ترسيخَها انطلاقا ممَّا تيسَّر لهم فهمُه من اللّسانيَّات الحديثة حول العلامة اللّغويَّة، مُسْقطين ذلك على أطروحة الجاحظ دون مراعاة للسّياق الفلسفيّ والكلاميّ الّذي كان يَحْضنُ آراء أبي عثمان."

إنَّ اهتمامَنا بالجاحظ /النَّاقد كان غالبًا على اهتمامنا بالجاحظ /المتكلّم لذلك نروم في هذا المقام تسليط النَّظر على بعض القضايا الكلاميّة التي تمثّل في نظرنا المهاد الفلسفي الذي تناولَ الجاحظ في إطاره مسألة المعنى. إنَّ غضَّ الطَّرْف عن مثل تلك القضايا من شأنه أن يحول بيننا وبين الرّؤية الصَّحيحة ويوقعَنا في إصدار أحكام مبنيَّة على بعض الأقوال المنزوعة عن سياقها كتلك القولة الشَّهيرة (المعاني مطروحة في الطَّريق...) التي استهْلكَها القدماء فولَّدوا منها مجازات كرَّستْ مقولة الفصْل حتى شاع عن النّقَّاد القدامى جميعهم أنَّهم يفصلون في تفكيرهم بين المعاني والألفاظ، ووجَد المعاصرون في ذلك السَّانحة لإلصاق شُبْهة الفصْل بين اللَّفظ والمعنى بالجاحظ نفسه وبالنّقد القديم بوجه عام، ويرجع سوء الفهْم هذا إلى عدم فهْم طائفة من القدماء للجاحظ وإلى اتّباع المعاصرين من النّقَّاد لهم في سوء الفهْم ذاك بسبب بتْر مسألة المعنى عند الجاحظ عن امتداداتها الفلسفيّة /الكلاميَّة التي لا يمكن أن يُنظَرَ إلى المعنى في ضوئها على أنَّه مجرَّد مقولة لغويّة تتَّصل بجانب المدلول في العلامة اللّغويّة وإنّما يُنظَر إليه في ضوئها على أنَّه مقولة فلسفيّة موصولة بقضايا الخلْق والإرادة والإنسان...وهي في معظمها إشكاليَّات كَوْنيَّة ولكنْ من وجهة نظر كلاميَّة /اعتزاليّة /دينيّة؛ لذلك سنقف عند إشكاليَّتيْن كُبرييْن تختصران جُملةً من المسائل الكلاميّة الفرعيّة هما إشكاليّة الخَلْق وإشكاليّة الجوْهر والعرَض.

إشكاليّة الخَلْق:

ترتبط هذه الإشكاليّة بإشكاليّة القدَر والمتَّصلة بأفعال الإنسان أهو خالقُها أم مُجْبَرٌ عليها، وهي "من المشاكل الرَّئيسيَّة الّتي بدأت بها المباحث الكلاميّة في الإسلام"[1] ولكنَّ النَّصَّ القرآنيَّ لا يبوح برأيٍ حاسِمٍ فمن الآيات ما يؤكِّد أنَّه لا فاعلَ إلاَّ اللَّه ومنها ما يُقرِّر أنَّ الإنسانَ مختار[2]، وقد اختلفت الفِرَق الإسلاميَّة بين مُثْبِتٍ للجَبْريَّة وبين مُقِرٍّ للاستطاعة بمعنى أنَّ للإنسان "قوَّةً واستطاعةً بها يفعل ما اختار فعلَه"[3].لكنَّ الخلاف

---

١ عبد الرّحمان بدوي: مذاهب الإسلاميّين بيروت /دار العلم للملايين ط٢ ١٩٧٩ ص٩٧

٢ نفسه ص٩٨–٩٩–١٠٠

٣ نفسه ص١٠١

قائم أيضا حول الاستطاعة بين طائفة تقول بأنَّ الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلاَّ مع الفعل ولا تتقدَّمُه البتَّةَ، وهذا رأيُ بعضِ المتكلِّمين ومَن وافقَهم كالنَّجَّار والأشعريّ... وبين طائفةٍ أخرى تُقرّ بأنَّ الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبْل الفعل موجودة في الإنسان، وهذا قولُ المعتزلة[1]. إنَّ هذه الاستطاعة مهما اتَّسعَ مداها تظلُّ جزءًا موجودًا في الإنسان الكائن المخلوق، معنى ذلك أنَّ الاستطاعة ذاتَها مخلوقة وليست خالقة بمعنى أنَّ اللَّه خَلَقَ الإنسانَ مستطيعًا إلى حدٍّ ما حسَبَ المعتزلة: "لم يزل (=اللَّه) أوَّلا سابِقًا للمحدَثات، موجودًا قبل المخلوقات"[2] فأسْبقيَّة الخالق على مخلوقه لا تعني –عند المعتزلة– نفْي الاستطاعة عنه وإنَّما تعني حصْر إرادة الإنسان في حدود الإرادة الإلهيّة المتحكِّمة في كلِّ شيء فاللَّه هو الخالق القديم الواحد الباعث للأشياء من عدَمٍ القادر على خلْق ما يُريد: "وإنّه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في مُلْكه ولا وزير له في سلطانه ولا مُعينَ على إنشاء ما أنشأ وخَلْق ما خَلَق، لم يخلق الخلْقَ على مثالٍ سبَق وليس خلْقُ شيءٍ بأهونَ عليه مِن خَلْق شيءٍ آخر ولا بأصْعبَ عليه منه"[3]. وينضوي تحت هذه المظلَّة العقائديّة/الدِّينيَّة كلُّ العرب القدماء مهما تعدَّدت أطْيافُهم المذهبيّة، فالاختلافات ناشبة تحت هذه المظلَّة وليس خارجَها كالاختلاف القائم بينهم حول قضيَّة خلْق القرآن، فالكلام عند أهل الاعتزال مخلوق فهو "حرف وصوْت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه"[4] لذلك اتَّفقوا على أنَّ القرآنَ "محدَث مخلوق في مَحَلٍّ"[5] فهو "مخلوق للَّه لم يكن ثمَّ كان"[6] فالجامع بين كلام الإنسان وكلام اللّه هو الحروف لذلك يذهب كثير من المعتزلة إلى أنَّ" كلام الإنسان

---

١ نفسه

٢ أبو الحسَن الأشعريّ: كتاب مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين. تصحيح هلموت ريتر–قيسبادان/دار فرانز شتايز ط٣ ١٩٨٠ ص١٥٦

٣ نفسه

٤ أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنِّحل. بيروت/مؤسَّسة ناصر للثّقافة ط١ ١٩٨١ ص٢١

٥ نفسه

٦ أبو الحسَن الأشعريّ: كتاب مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين ص٥٨٢

حروف وكذلك كلام اللّه"[1] على أساس أنَّ "الكلام اسم وفعْل وحرْف جاء لمعنى"[2]. فهل يخلق الإنسان كلامه في نطاق ما له من استطاعة أم أنَّ إرادتَه أضعف من أن تحقِّق له ذلك المطمح؟

ترتبط القضيَّة بقضيَّة أخرى هي مدى قدرة الإنسان على خَلْق أفعال نفْسه وهل الأفعال المتولِّدة مِن فعل الإنسان تُنْسَب إليه؟ فإذا رمى الإنسان حجَرًا في الماء فتولَّدتْ منه دوائر، هل تُنْسَب إليه صناعةُ تلك الدَّوائر؟ وإذا أشعلَ عودًا فأحْرقَ البيت، وتولَّد عن الإحراق موتُ أشخاصٍ، هل يُنْسَبُ ذلك إليه؟[3]. لقد كان ثمامةُ بن الأشرس (ت٢١٣هـ)– وهو من أعلام المعتزلة– يرى أنَّ "الأفعال المتولِّدة لا فاعلَ لها إذ لم يمكنْه إضافتُها إلى فاعلِ أسبابها حتى يلزمه أن يضيفَ الفعل إلى ميِّتٍ، مثل ما إذا فعلَ السّبب ومات ووجد المتولِّد بعده ولم يمكنْه إضافتُها إلى اللّه تعالى لأنَّه يؤدِّي إلى فعلِ القبيح وذلك محال، فتحيَّر فيه وقال المتولّدات أفعال لا فاعل لها"[4]. إنَّ الإنسان عندما يتكلَّم يتولَّد عن كلامه معانٍ ليس هو خالقَها وإن كان متسبِّبًا في خلْقِها، ويبدو أنَّ الجاحظ استساغ مقولة (المتولِّدات) التي نادى بها ثُمامة ممَّا أدَّاه إلى القول "بأنَّ المعارفَ ليستْ من فعل الإنسان لأنَّها متولِّدة إمَّا من اتِّجاه الحواسّ أو من اتِّجاه النَّظر. ولذلك قال إنَّ الإنسان في تحْصيل معارفه ليس له إلاَّ توجيه الإرادة، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبيعة"[5]. فهو إذن يوجِّه إرادته نحو الكلام بأسماء تُفضي إلى الكشْف عن معانٍ اضطراريّة ليست هي من خلْقه أي ليست كَسْبيَّة، فحسْبُه أن يكتشفَ منها ما يستطيع فكرُه اكتشافَه: "فإذا أنتَ فتحْتَ عينَك فأدركْتَ أنَّ هذا الشيء أحمر، وهذا أصفر، وأنَّ هذا أكبر من ذاك، ففتْحُكَ لعيْنكَ عمل إراديّ اختياريّ كسْبيّ، وأمَّا المعارف الّتي تحصل منه، أو بعبارة أخرى تتولَّد منه، فاضطراريّة، وكذلك الشَّأن في توجيه الفكر إلى البحث واستعراض البرهان، فتوجيه النَّظر عمل إراديّ، ولكن اقتناع النَّاظر أو عدم اقتناعه وتحْصيل العلْم به عمل

---

١ نفسه ص٦٠٤

٢ نفسه

٣ أحمد أمين: ضحى الإسلام بيروت /دار الكتاب العربيّ ط ١٠ (دت) ج٣ ص١٣٢

٤أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنِّحل ص٣١

٥ أحمد أمين: ضحى الإسلام ج٣ ص١٣٢–١٣٣

ضروريّ أو اضطراريّ لا كسْبيّ"[1]. إنّها فلسفة إدراك الظّواهر والأشياء تتّضح في ظلّها نظريّة الجاحظ في المعرفة والقائمة على القول بالمعارف الضّروريّة لا الكَسْبيَّة، بذلك تنكشف حدود إرادة الإنسان في خَلْق أفعاله ومن بينها خلْق المعنى، فالإنسان لا يخلق المعنى بمجرّد استعمال اللّفظ وإنّما تتّجه إرادتُه في استعمال اللّفظ نحو اكتشاف معانٍ ضروريَّة وطبيعيَّة يسْبحُ فيها الكون. إنّ الإنسان مكتشِفٌ للمعاني وليس صانعًا لها، ويلخّص الشهرستاني نظريّة الجاحظ هذه بقوله: "إنّ المعارف كلّها ضروريّة طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد. وليس للعبْد كسْبٌ سوى الإرادة، وتحصل أفعالُه منه طباعًا كما قال ثُمامة"[2].

هكذا يتّضح أنّ تعمُّقَ نظريَّة المعرفة عند الجاحظ–وقد اشتهر بها أكثرَ من غيرها[3]– هي السّبيل القويم إلى إحْكام فهْم قضيّة العلاقة بين الألفاظ الموجّهة من إرادة الإنسان وبين المعاني الّتي تحصل للإنسان ضمن ما يحصل له من معارف طبيعيّة لأنّ الإنسان خُلِقَ مهيَّأً لتحصيل تلك المعاني والمعارف مثلما خُلِقَ مهيَّأً لالتقام الثّدي والإحساس بالألم أو الفرح: "فإذا نما عقله طبيعيّا نمت معارفه طبيعيّة، فبدأ يدرك أنّ الكلّ أكبر من الجزء وأنّ الجسْم الواحد لا يكون في مكانيْن، وهو بطبْعه يتطلّب الفكر والنّظر، وهو بطبْعه يقبل ما صحّ لديه من برهان ويرفض ما لم يصحّ عنده"[4] فمساحةُ إدراك المعاني شاسعة مبسوطة أمّا الألفاظ فهي أداة توجّهها إرادة الإنسان نحو اقتحام تلك المساحة لاكتشاف بعضٍ من أنحائها أو زواياها.

مثلما أنارتْ لنا نظريّة المعرفة عند الجاحظ دروبًا في فلسفة المعنى في صلتها بقضيّتيْ الخلْق والإرادة، فإنّ إشكاليّة الجوهر والعَرَض من شأنها أنْ تسلّط لنا هي

---

١ نفسه

٢ أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنّحل ص٣١–٣٢

٣ أحمد أبو زيد: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن. الرّباط /مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع ط١ ١٩٨٦ ص٧٩ . نبّه الباحث إلى أهميّة نظريّة المعرفة عند الجاحظ وساق كلام بعض القدماء عليها لكنّه مرَّ عليها مرور الكرام ولم يبحثْ في انعكاساتها على فلسفة المعنى عند الجاحظ والمعتزلة.

٤ أحمد أمين: ضحى الإسلام ج٣ ص١٣٢

الأخرى الضَّوء على تلك الفلسفة التي آليْنا على أنفسنا أن نوثّق صلتَها بالتّربة الكلاميّة التي نشأت فيها.

إشكاليّة الجوهر والعَرَض:

أشار حمَّادي صمّود إلى هذه الإشكاليّة من خلال قوله في معرض كلامه على مطابقة الصُّورة للموجود: "...لأنَّ التَّعقُّلَ تحْويلٌ واشتقاقٌ وفي المشتقّ نحتفظ بالأصول والجواهر ونُهْمل الأعراض"[1]، لكنَّها إشارة خاطفة كُنَّا نتوقَّع من صاحبها أن يتوقَّف عندها ولم يفعل، وذلك لما لتلك الإشكاليّة من دور فعَّال في كشْف تصوّر العرب القدماء–من خلال المعتزلة– للعالَم والإنسان الّذي يتفاعل بعقْله وإرادته مع ظواهر هذا العالَم. وليس مِن الغرابة في شيء أن يتطابقَ معنى (الجوهر) في اللّغة: "وجوهرُ كلِّ شيءٍ ما خُلقت عليه جِبلَّتُه"[2] ورأي الجاحظ الّذي قال "بإثبات الطَّبائع للأجسام كما قال الطَّبيعيُّون من الفلاسفة، وأثبتَ لها أفعالاً مخصوصةً بها، وقال باستحالة عدَم الجواهر، فالأعراض تتبدَّل والجواهر لا يجوز أن تفنى"[3]؛ فالثّلاثيّة المركزيّة إذن هي الجسْم /الجوهر /العرَض ممَّا هو موصول بالطَّبيعيَّات الّتي لم يخضْ فيها المتكلِّمون– الجاحظ وغيره– "بقصْد التّفلسف أو النَّظر العقليّ المجرَّد بُغيةَ الوصول إلى تفسيرٍ طبيعيّ للكوْن على غرار ما يفعله الفلاسفة، وإنّما كان خوْضُهم في الطَّبيعيَّات لغرَضٍ دينيّ، وهو إثبات أنَّ كلَّ ما في العالَم من الجواهر والأجسام والأعراض محدَث مخلوق ومِن ثَمَّ فلا بُدَّ من مُحْدِثٍ أي من خالقٍ هو اللَّه تعالى فيكون هذا دليلا على وجود اللَّه معتمدا على العقل بجانب الأدلَّة المعتمدة على النَّقل في إثبات الخَلْق والخالق"[4] عِلْمًا أنَّ

---

١ حمَّادي صمُّود: نظريّة المعنى في التّراث العربيّ وأثرُها في فهم وظيفة الصُّورة ضمن كتاب "في نظريّة الأدب عند العرب" المملكة العربيّة السّعوديّة /النّادي الأدبيّ الثّقافيّ بجدّة ط١ ١٩٩٠ ص٢٢

٢ ابن منظور: لسان العرب.تصحيح أمين محمّد عبد الوهّاب ومحمد الصّادق العبيدي بيروت /دار إحياء التراث العربي ط٢ ١٩٩٧ ج٢ ص٣٩٩

٣ أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنِّحل ص٣٢

٤ محمّد صالح محمد السّيّد: مدخل إلى عِلْم الكلام. القاهرة /دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع ٢٠٠١ ص٢٧٩

ما يعنينا من مسألة الخالق والمخلوق هو التّصوّر في حدّ ذاته: تصوّر العالَم وطريقة الإنسان في إدراك ظواهره وما وراء ظواهره ممَّا يمكن تحْصيلُه باللَّفظ وبغير اللَّفظ:

فاللّه خلَق العالَم في شكل أجسامٍ تتكوَّن من جواهر تتجلَّى من خلال أعراضٍ هي صفاتٌ لها: "ومِن ثَمَّ فإنَّ العالَم مكوَّن من أجسامٍ وأعراضٍ تلحقُها"[1]. إنَّ الجاحظ إذ يقول باستحالة عدم الجواهر فإنّما يُثبتُ قيامَ الجواهر وثباتَها باعتبارها موصولةً بما دعاه ابن منظور (جِبِلَّة) ليؤكِّد في المقابل تبدُّل الأعراض وتحوّلَها؛ فالجوهر ثابت والعرَض متحوّل. أمَّا الأجسام فتحصل عند المتكلّمين من الجواهر الفردة الّتي يُعتبَر أبو الهذيل العلاَّف (ت٢٢٦ هـ؟) المعتزليّ المعروف أوَّلَ مَن بسطَ القول فيها في تاريخ علم الكلام الإسلامي[2]. إنَّ الجوهر الفرد هو الواحد الّذي لا ينقسم أي الجزء الّذي لا يتجزَّأ الّذي تتكوَّن منه الأجسام، ويُجْمع المعتزلة بصريّون وبغداديّون[3] على أنَّ أقلَّ الأجسام جُزْءان[4]، ولكنَّ العالَم مليء بالأجسام والأشياء والجواهر والأعراض المعدومة في حُكْم الموجودة: "ولم يزل اللّه يعلم أشياء وجواهر وأعراضا لم تكن ولا تكون"[5]؛ فما هو قابلٌ للإدراك في العالَم معْدومُه أكثر مِن معلومِه وما لمْ يُعْلَم مِن هذا المعلوم أكثرُ بكثيرٍ ممَّا عُلِمَ، هذا فضلا عن اختباء كثير من الأشياء ومعانيها في النَّفس "مستورةً

---

١ نفسه ص٢٨٣

٢ نفسه وراجع حول أبي الهذيل العلاّف: عبد الرّحمان بدوي: مذاهب الإسلاميّين ص١٢١ وما بعدها

٣ عبد الرّحمان بدوي: مذاهب الإسلاميّين ص٤٥-٤٦

٤ محمّد صالح محمد السّيّد: مدخل إلى عِلْم الكلام ص٢٨٧

٥ الأشعري: مقالات الإسلاميّين ص١٦٢

خفيَّةً وبعيدةً وحشيَّةً ومحجوبةً مكنونةً وموجودةً في معنى معدومة"[1]. هكذا تزول الحدود بين (الموجود) و(المعدوم) فتصبح هناك موجودات في حُكْم معدومات ومعدومات في حُكْم موجودات ممَّا يعني أنَّ عِلْمَ اللَّه واسع يحتوي ما قبلَ كينونة الأجسام وما بعدها: "لم يزل اللَّه يعْلم أجْساماً لم تكن ولا تكون"[2]، وفي المقابل يظهر الإنسان مقْصورَ العلْم على الأعراض الحادثة/الظَّاهرة التي تتبدَّل. إنَّ الأعراضَ "تدلّ على حدوث الجسم"[3] فهي فانية خلافا للجواهر التي لا يجوز أن تفنى كما أكَّد الجاحظ. وتشمل الأعراض عند المتكلِّمين "الحركة والسّكون، القيام والقعود، والاجتماع والافتراق والطّول والعَرْض والألوان والعلوم والأرايج والأصوات والكلام والسّكون والطَّاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والبرودة والرّطوبة واليبوسة واللِّين والخشونة"[4]. فالكلامُ إذن من الأعراض: "كلامُ الخلْق عرَض وهو حركة لأنَّه لا عرَضَ عندهم إلاَّ الحركة"[5]، ولكنَّ هذا العرَض يظلّ صفةً للجسْم الّذي هو "صوتٌ مقطَّعٌ مؤلَّفٌ مسموعٌ"[6]. إنَّ ذلك الجسْم هو عبارة عن حروف وألفاظ مؤلَّفة تشكِّل نقطةَ عبور باتِّجاه المعاني التي هي صُوَر للأشياء، لكنْ من هذه الأشياء والمعاني ما هو كامن لا يطاله اللَّفظ ولا الوسْم: ككمون الزَّبد في اللَّبن وكالدّهن في السّمسم على حدِّ عبارة الجاحظ، فللكمون صُوَر متعدِّدة لخَّصَها محمّد صالح محمّد السيّد في أربع: كمون الاختناق "مثل كمون الدّهن في السّمسم والزّيت في الزَّيتون والدَّم في الإنسان والعصير في العنب، وهو كمون طبيعيّ" وكمون العناصر المتضادَّة "وهو كمون عناصر متضادَّة في الجسْم الواحد، مثل كمون النَّار والهواء والماء والتّراب في عود الحطب مثلا" وكمون ماهو بالقوّة "مثل كمون النَّخلة في النَّواة" وكمون الذر "أي وجود ذرّية آدم في صُلبه على

---

١ الجاحظ: البيان والتّبيين تحقيق عبد السّلام محمّد هارون بيروت دار الجيل (دت) ج١ ص٧٥

٢ الأشعري: مقالات الإسلاميّين ص١٦٣

٣ نفسه ص٢٢٧

٤ محمّد صالح محمد السيّد: مدخل إلى عِلْم الكلام ص ٢٩٦

٥ الأشعري: مقالات الإسلاميّين ص١٩١

٦ نفسه

هيئة الذر"[1]. هكذا يشكِّل مفهوم الكمون عند المتكلّمين فلسفةً موصولةً بقضيّة حدوث العالم وهيئات الموجودات، وهي فلسفةٌ ترسلُ ضوءًا ساطعًا على إشكاليّة الإدراك بقطع النَّظر عن الرّؤية التي يتميَّز بها المسلمون في فهْم ذلك الحدوث وتَوْصيفِه. ليست الأجسام في العالَم إذن متجلّيةً على الدَّوام فمنها المحْجوبُ/المكنون الموجود في معنى المعدوم، هي كُتَلٌ مِن المدرَكات تأتلف جواهرَ ضمن أجسام تتشكَّل من خلال الأعراض/الصِّفات لتنعكسَ في الذّهن وتنزلَ في القلْب وتغوص في النَّفس، لذلك يسعى الإنسان ما أمكنَه إلى الإفضاء بها أو ببعضها إلى غيره، كما يسعى هذا الغير إلى فهْمها ما استطاعَ إلى ذلك سبيلاً. ولعلَّ وقفةً متأنّيةً عند كلام الجاحظ هي السَّبيلُ القويم إلى كشْف أبعاد فلسفة الكمون الكلاميّة في علاقتها بقضيّة الإدراك ونظريّة المعنى بوجهٍ عامّ:

النَّصّ: يقول الجاحظ:

"قال بعض جهابذة الألفاظ ونُقَّاد المعاني: المعاني القائمة في صدور النّاس المتصوَّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتَّصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكَرهم، مستورة خفيَّة، وبعيدة وحشيَّة، ومحْجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضميرَ صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلاَّ بغيره. وإنّما يُحيى تلك المعانيَ ذكرُهم لها، وإخْبارُهم عنها واستعْمالُهم إيَّاها. وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم وتجلّيها للعقل وتجعل الخفيَّ منها ظاهرًا والغائبَ شاهدًا والبعيدَ قريبًا. وهي الّتي تلخّص الملتبس وتحلّ المنعقد وتجعل المهمل مقيَّدًا والمقيَّد مطلَقًا والمجهولَ معروفًا والوحشيَّ مألوفًا والغُفْلَ موْسومًا والموسومَ معْلومًا. وعلى قدْر وضوح الدَّلالة وصواب الإشارة وحُسْن الاختصار ودقَّة المدخل، يكون إظْهار المعنى. وكلَّما كانت الدَّلالةُ أوْضحَ وأفْصَحَ، وكانت الإشارةُ أبْينَ وأنْورَ، كان أنفعَ وأنْجعَ. والدَّلالة الظَّاهرة على

---

١ محمّد صالح محمد السّيّد: مدخل إلى عِلْم الكلام ص٣٠٨

المعنى الخفيّ هو البيانُ الّذي سمعْتَ اللّه عزَّ وجلَّ يمدحُه ويدعو إليه ويحثّ عليه. بذلك نطقَ القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصنافُ العجَم"[1].

لقد ميَّزَ العرب القدماء بين الوجود الأوَّل الّذي تمثّله (الأشياء) والوجود الثّاني الّذي تمثّله (المعاني) والوجود الثّالث الّذي تمثّله (الألفاظ) والوجود الرّابع الّذي تمثّله (الكتابة) أو (الرَّسْم)[2] ممَّا يعني أنَّ هناك وسائط متعدّدة تفصل بين الشيء ومعناه.فالمعنى صورة عن الشيء واللّفظ صورة عن المعنى والرَّسْم صورة عن اللّفظ. إنَّ التّوصيفَ يبدأ في نصّ الجاحظ من الوجود الثاني للأشياء باتّجاه تحقيق البيان: من المعاني باعتبارها صُوَرًا للأشياء في الأذهان أي في صلتها بالذّات المدْركة التي تسخّر من الوسائل ما به يُتاح لها إظهار ما يمكن إظهارُه من المُدْرَكات. لذلك اعتبَر الجاحظ المعاني التي تظلّ قيْد (الأذهان) أو (الصّدور) أو (النّفوس) أو (الخواطر) أو (الفكَر) "موجودةً في معنى معدومة" ما لمْ يقعْ بَعْثُها بكافَّة أشكال الوَسْم الّذي يحوّلها إلى موجودة. إنَّه وجود يتشكَّل وفقَ مقاييس ألمَّ الجاحظ بمعظمها لينتهي في الآخر إلى الكلام على البيان تعْريفًا ومنزلةً في الثَّقافة العربيّة الإسلاميّة.

إنَّ بنية النَّصّ بنيةٌ ثلاثيَّة:

- □ المعاني في حُكْم المعدومة: "قال بعضُ... ← إلاَّ بغيره..."
- □ المعاني موجودةً: "وإنّما يُحْيي...←والموْسوم معْلومًا."
- □ تحقُّق البيان وفضْلُه: "وعلى قدْر وضوح الدَّلالة← أصْنافُ العَجَم"

١) المعاني في حُكْم المعدومة:

*فضاء المعاني: الصّدور/الأذهان/النّفوس/الخواطر. يتعلَّق الأمر إذن بفضاءات معظمُها مجرَّد وكلُّها مغلَق:

---

١ الجاحظ: البيان والتّبيين ج١ ص٧٥

٢ حمّادي صمُّود: نظريّة المعنى في التّراث العربيّ وأثرُها في فهم وظيفة الصُّورة ص٢٦ وما بعدها

الصَّدر	"والصَّدرُ واحد الصُّدور وهو مذكَّر (...). وقولُه عزَّ وجلَّ » ولكنْ تعْمَى القلوبُ الَّتي في الصُّدور« (الحَجّ/٤٦) والقلْبُ لا يكون إلاَّ في الصَّدْر إنّما جَرى هذا على التَّوكيد"[١]
الذّهن	"الـذِّهنُ الفَهْـمُ والعَقْـلُ. والـذِّهنُ أيـضا: حِفْـظُ القلْـبِ وجمْعُهما أذهـان(...) الجـوهري: الذَّهَنُ مثل الذِّهْن وهو الفطْنةُ والحفْظُ"[٢]
النَّفس	"النَّفْسُ الرُّوحُ (...) النَّفسُ (...) الغَيْبُ (...) لأنَّ النَّفْسَ لمَّا كانت غائبة أُوقِعَتْ على الغَيْب (...) لكُلِّ إنسانٍ نفْسان: إحداهما نفْسُ العَقْل الّذي يكون به التّمييز والأخرى نفْسُ الرُّوح الّذي به الحياة"[٣]
الخاطر	"الخَاطِر ما يَخْطُرُ في القلْبِ مِنْ تدْبيرٍ أو أمْرٍ. ابن سيده: الخاطر الهاجسُ، والجمْع الخواطر وقد خَطَرَ ببالِه(...) خُطورًا إذا ذكرَه بعد نسْيانٍ"[٤]

نلاحظ في البدْء أنَّ الفضاءات الّتي اعتبرَها الجاحظ مواطنَ للمعاني تتوزَّع على صعيديْ المحسوس والمجرَّد:

◄ على الصَّعيد المحسوس: ويتجلَّى هذا الصَّعيد من خلال عبارة الجاحظ: "المعاني القائمة في صدور النَّاس" والصُّدور جمْع (صَدْر) وهو العُضْو الّذي يضمُّ (القَلْب) في معناه الجسَديّ أي باعتباره "مُضْغَةً من الفؤاد معلَّقةً بالنِّياط"[٥]. والصَّدْرُ عند العرب فضاءٌ يضيق ويتَّسع:

– "وضَائقٌ بِهِ صدْرُكَ"،هود/١٢

– "يَضيقُ صدْرُكَ"،الحجر/٩٧

– "ومَنْ يُردْ أنْ يُضِلَّهُ يجْعلْ صدْرَه ضيِّقًا حَرِجًا"،الأنعام/١٢٥

---

١ ابن منظور: لسان العرب ج٧ ص ٢٩٩

٢ نفسه ج٥ ص٦٨

٣ نفسه ج٢٣٣١٤–٢٣٤

٤ نفسه ج٤ ص١٣٦

٥ نفسه ج١١ ص٢٧١

–"ويَضيقُ صدْري"،الشّعراء/١٣

–"ألمْ نشرحْ لكَ صدْرَكَ"،الشّرح/٠١

فبالإضافةِ إلى متصوَّر (المساحة) الّتي تتقلَّص أو تنفسح يوجَد متصوَّر (الخفاء) فالصَّدرُ يرتبط بمعنى الإضْمار بخلاف اللِّسان الموصول بمعنى الإظْهار. وقد وضَّح ذلك الزَّمخشري عندما عرضَ لقولِه تعالى: "...إنَّ اللَّهَ عليمٌ بذاتِ الصُّدور" (آل عمران/ ١١٩) فقال: "...قُلْ لهم يا محمَّدُ ولا تتعجَّبْ مِنْ إطْلاعي إيَّاكَ على ما يُسِرُّونَ فإنّي أعْلمُ ما هو أخْفى مِن ذلك وهو ما أضْمروه في صُدورِهمْ ولمْ يُظْهروه بألْسِنتِهمْ"[١].

◄ على الصَّعيد المجرَّد: وقد أشار الجاحظ إلى ذلك بـ (الذِّهن) و(النَّفس) و(الخاطِر)، والقاسِم المشترَك بينها جميعًا (العَقْل): مَلَكة الفهْم والتَّمييز، ويعبِّر العرب عن هذه الملَكة أيضا بـ(القلْب)لا بالمعنى العضويّ وإنَّما بمعنى (العَقْل): "قال الفرَّاء في قولِه تعالى: "إنَّ في ذلك لَذكْرَى لِمَنْ كانَ له قلْبٌ" (ق/ ٣٧) أي عقْلٌ"[٢]، فالقلْب هو إذنْ أداةُ الوعْي والفهْم والتَّدبّر.

إنَّ المعاني خفيَّةٌ ما لمْ تُفْضِ بها الذَّاتُ المُدْرِكة لذلك تظلُّ قيْدَ صدورِ النّاس متمنّعةً عن الوجود العيْنيّ. لقد أطْلقَ الجاحظ–في إطار قول المعتزلة بالكمون في مقابل الحدوث[٣]– وابلاً من الصِّفات في قوالب اسميَّة متتابعة (مستورة،خفيّة،بعيدة،وحشيَّة،محْجوبة،مكْنونة، معدومة) ليؤكِّد أنَّ المعانيَ لا يمكن إدْراكُها مادامتْ خارج سيْطرة اللِّسان والبيان. وهذان يقتضيان ضرورةً الاجتماع الإنسانيّ وقد تجلَّى ذلك في النَّصّ من خلال تواتر قرائن النَّفي المندرجة ضمن بنية الحصْر (لا يعرف...ولاحاجة...ولامعنى...إلاَّ بغيْره) فهناك إذن تراهن بين التّواصل–لغويًّا كان أم غير لغويّ– والجانب الاجتماعيّ[٤]. هكذا تتجاوز الذَّات المدرِكة دائرة إضمار المعاني في

---

١ الزَّمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل. تحقيق مصطفى حسن أحمد، دار الكتاب العربي ١٩٤٧ ج١ ص٤٠٧

٢ ابن منظور: لسان العرب ج١١ ص٢٧١

٣ محمّد صالح محمّد السّيّد: مدخل إلى علم الكلام ص٣٠٨

٤ André Martinet: Eléments de linguistique générale .Librairie Armand Colin, Paris ١٩٨٠ p٨–٩: "On est tenté, dans ces conditions, de placer le langage parmi les institutions humaines" qui "résultent de la vie en société; c'est bien le cas du langage qui se conçoit comme un instrument de communication"

الصَّدر إلى دائرة إظهارها بوسائط سيتكلَّم الجاحظ عليها، ولكنّه يكتفي في هذا المستوى بالتّنبيه إلى أهمّيّة التّواصل[1] في تبادل المعاني بين الإنسان و(غيْره) الّذي عبَّر عنه بـ(الصَّاحب) و(الأخ والخليط) و(الشَّريك والمعاون)، وتلك المعاني هي (الحاجات) بتعبير الجاحظ: حاجات النَّفس وحاجات الغيْر[2].

*حدوث المعاني: وقد عبَّر عنه الجاحظ بقوله: "...والحادِثة عن فِكَرِهمْ" فالمعنى إذن هو وليدُ الفكْرة أي الفِكْر: "والفِكْرةُ كالفِكْر" وهو "إعْمالُ الخاطر في الشَّيء"[3]. وقد رأينا فيما مرَّ أنَّ (الخاطر) هو ما يخطر في القلْب /العقْل من تدبير أو أمر ممَّا يعني أنَّ الفكرة هي إعمالُ العقْل في الشّيء فتكون النَّتيجة حدوث المعنى. فالجاحظ يوصِّف عمليّة الإدراك بدْءًا بتسليط العقْل أو القلب بتعبير القدماء على الظَّواهر /الأشياء ووصولا إلى المعاني الحاصلة عن تلك الأشياء في الأذهان، والعمليّة كلُّها تقع في نطاق الفِكْر لا علاقة لها إلى حدِّ الآن بقضيّة التَّعبير. هكذا يتَّجه الجاحظ من العامّ (وصْف وضعيّة المعاني وهي قائمة في صدور النَّاس) إلى الخاصّ من خلال التّركيز على(وصْف حدوث المعاني) عبْر التّفاعل الحاصل بين الذَّات العاقلة والعالَم بأجسامه وجواهره وأعراضه بتعبير فلاسفة الاعتزال. يطرحُ الجاحظ إذن قضيّة الفكْر قبل اللّغة أو الفكْر بلا لغة la pensée sans langage[4]. إنَّ الجاحظ يهتمّ في هذا الصَّدد بالمعنى معْقولاً intelligible دون أن يكون بالضَّرورة مقُولاً verbalisé.

---

١ راجع حول مفهوم (التّواصل)communication :

Georges Mounin: Linguistique et philosophie. Ed PUF ١٩٧٥ p١٥-١٦

٢ (André Martinet: Eléments de linguistique générale p٩) "…la pression de besoins divers…"-

"…si toute langue se modifie au cours du temps, c'est essentiellement pour s'adapter de la façon la plus économique à la satisfaction des besoins de communication de la communauté qui la parle."(Ibid)-

"…le rythme de son adaptation aux besoins changeants de la communauté" (Georges Mounin: Linguistique et philosophie p١٦-١٧)-

٣ ابن منظور: لسان العرب ج١٠ ٣٠٧

٤ Georges Mounin: Linguistique et philosophie p١٢٩→p١٣٢

إنَّ كلام أبي عثمان على المعاني الخفيّة /الموجودة في معنى معدومة لَيدلّ على إدراكه الدّقيق، وهو الفيلسوف /المتكلِّم، لملابسات تبلْور المعاني بدْءًا بالتقاطها من أجسام العالَم وأعراضه إلى حصولها في الأذهان وبقائها خارج نطاق التّعبير إلى أن تخرجَ عن صدور أصحابها ليُفْضوا بها إلى غيرهم، بذلك تنتقل المعاني من العدم إلى الوجود ومن الفرد إلى الجماعة، وهو ما يمثِّل مدار القسم الثّاني من النّص.

٢) المعاني موجودة:

يبدأ مع الفعل "يُحْيى" الانتقال إلى الكلام على المعاني /الحيَّة، وتتجسَّم حياة المعاني عند الجاحظ من خلال ثلاثة مصادر ساقَها: (الذِّكْر /الإخْبار /الاستعمال)

يظلّ الفهم اللّساني لهذه القضيّة في تقديرنا قاصرًا ولا يقود إلى نتائج تُذكَر لذلك فإنَّ كلامًا من قبيل: "إنَّ الفكر ليس مادَّةً يمكن أن تُعِدَّ لها اللُّغةُ شكْلاً بما أنَّه لا يمكن بأيَّة حال أن يُتصوَّر هذا "الشَّكل" بمعزلٍ عن "مضمونه" ولا أن يكون "المضمون" مستقلاً عن "شكْله"" (Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale.Ed Gallimard, Paris ١٩٦٦ p٦٤) لم يعدْ يفيد في معالجة قضيّة المعنى باعتباره فلسفةً. لقد نتجَ عن تغييب البُعد الفلسفي للمعنى إلصاق بعض الدَّارسين–من ذوي المرجعيَّات اللّسانيّة الوصفيّة تحديدا– شُبْهة فصْل القدماء بين اللّفظ والمعنى ومن بينهم الجاحظ، وغاب عنهم أنَّ قضيّة (الفكر بمعزل عن اللّغة) قضيّة باتتْ مطروحة بحدّة في مجال علم النّفس التّجريبيّ الّذي بيَّن أنَّه لدى حديثي السِّنّ مِن الصُّمّ البُكْم الّذين لم يتعلَّموا بعدُ أبْنيةً من الأشكال العمليّة des schèmes opératoires التي تكشف عن تحليلات للحقيقة وعن قوالب مستبْطَنَة ثابتة للسّلوكات القائمة انطلاقا من هذه التّحليلات المرتبطة بالذّهن وبالفكْر الّذي لم يُصبحْ بعد موضوعًا non objectivé encore ولا محْفوظًا بواسطة أداة قوليَّة لسانيَّة أو بواسطة شكْلٍ آخر من العلامات. وتوفِّر كذلك مدرسة بياجي Piaget أمثلة عديدة مشابهة كما عند الأحداث من الأطفال العاديّين، فقبْل تعلّم اللّسان يظهر لدى الحدث العاديّ إنتاج القواب الحسِّيّة /المحرِّكة التي تكوّن أنماطا من السّلوك العمليّ المنطقيّ المنبثق بلا واسطة لغويّة. فاللّساني يجد نفسَه أمام أدلّة يحضر فيها الفكر دون اللّغة، وهذا لا يعني أنّ قضيّة الفكر بمعزل عن اللّغة قد لقيتْ حظَّها من البحث ولكنّها تنهض على أسُسٍ صُلبة، فلا محيد للسانيّ عن البحث في منعطفات هذه القضيّة في اختصاصات مجاورة، ولكنّ كلّ هذا لا يعني أنّ هناك قطيعة بين الفكر بمعزل عن اللّغة pensée sans langage والفكر المَقُول pensée verbalisée ولكنْ الأمر هو عبارة عن عبور من درجة إلى أخرى. إنّه العبور من اللاَّمُعبَّر عنه l'inexprimé إلى المعبَّر l'exprimé أي مِن المعيش الفرديّ الّذي يجلُّ عن الوصف إلى المعيش ذاتِه ولكنّه مَقُولٌ verbalisé فهوإذن قابل للطَّابع الاجتماعيّ socialisable.

وسمَّاها (الخِصال) والخصْلةُ هنا بمعنى "حالات الأمور" كما روى صاحب اللِّسان[1]، والأمور هنا هي (المعاني). يتجسَّم وجود المعاني إذن عبرَ حالَيْن: المعاني مستعْملةً والمعاني مُخْبَرًا عنها:

◄ المعاني مستعْملةً: يقع تداولُها بين أفراد المجموعة اللّغويّة من خلال ما يتواضعون عليه فيما بينهم من أنظمة دالَّة فيحلُّ الإظهارُ بدلَ الإضمار والشَّاهد عوضًا عن الغائب، والمقصود – أساسًا – بالمعاني المستعملة هو المعاني اللّغويَّة التي وسمَها الجاحظ في قوْلته الشَّهيرة بـ (المطروحة في الطَّريق...) باعتبارها منخرطةً ضمن رصيد المجموعة اللّغويّ الشَّائع بينها في شكْل "موادَّ أوَّليَّة" للمعنى يعرفها القاصي والدَّاني.

◄ المعاني مُخْبَرًا عنها: وهي بهذا المعنى تعني الأشياء الّتي تُصوِّرُها تلك المعاني باعتبارها سِماتٍ لها مثلما أنَّ الألفاظ سمات للمعاني، فالسِّمة هنا تحيل على الموْسوم. وعلى قدْر الإخبارعن الشّيء أو الأشياء يكون المعنى[2] وقد عرضَ الجاحظ لحال المعاني قبل الوسْم وبعده من خلال توظيفه المُحْكَم لظاهرة الطِّباق الّذي جسَّم عمْقَ الفارق بين المعاني وهي قيْدَ الصُّدور شبه معدومة وبين المعاني وقد تحوَّلت مِن باطنة مكْنونة إلى ظاهرة موجودة:

المعاني في معنى معدومة	المعاني موجودة
خفيَّة	ظاهرة
غائبة	شاهدة
بعيدة	قريبة

١ ابن منظور: لسان العرب ج٤ ص١١٢

٢ Georges Mounin: Linguistique et philosophie p٣٨: "Le glissement peut-être le plus sensible et le plus périlleux, très vite, a concerné le terme information lui-même. Par tout son usage antérieur, il est synonyme d'acquisition de renseignements, de connaissances. Il était donc tentant d'assimiler de façon plus ou moins consciente de la notion de quantité d'information, créée par la théorie, avec la vieille notion de signification d'un mot: son sens, ce serait la quantité d'information qu'il véhicule et qu'il transmet. La théorie de l'information, par là, procurerait un instrument de travail bien utile à la sémantique ou science des significations, qui s'en trouvait jusqu'ici passablement dépourvue"

ملتبسة	ملَخَّصة
منعقدة	محلُولة
مهمَلة	مقيَّدة ← مطلَقة
مجهولة	معروفة
وحشيَّة	مألوفة
الغُفْل منها	موْسوم ← معلوم

يردّنا الحال الأوَّل للمعاني– أي قبْلَ حصول الرَّابط بينها وبين العلامات– إلى حال الفكر بمعزل عن الشَّكْل وهي حال وسمَها الجاحظ بالخفاء والغياب والبُعْد والالتباس والتّعقيد والإهمال والمجهول والتّوحّش...وقد رأيْنا فيما مرَّ من هذا العمل أنَّ دي سوسير نفسَه وسَمَ الفكر قبل انخراطه في العلامة أو العلامات بأنّه كتْلة غامضة une nébuleuse ممتدَّة إلى غير نهاية فهو بمعزلٍ عن اللّغة مَحْضُ سَديم[1]. أمَّا المعاني فتجسِّم، بعد أن تنزل في علاماتها، الفكرَ في ائتلافه مع الشَّكل أو الكلمة على وجه التَّحديد. إنّه المعنى الظَّاهر المجسَّم المكشوف المفهوم المشهور الموسوم المعلوم بما يعنيه كلُّ ذلك من وجودٍ ماديٍّ قابل للملاحظة والرَّصْد بقطع النَّظر عن طبيعة ذلك الوجود للمعنى أهو وجود علاميّ عَامّ أم وجود لغويّ خاصّ. بذلك يتحقّق الكلام المُبين.

٣) تحقُّق البيان وفضْلُه:

ينهض هذا القسْم الأخير من النَّصّ على بنْيتيْن: تلازميّة واسميَّة تقريريّة.

□ البنية التّلازميّة: [وعلى قدْر وضوح الدَّلالة...يكون إظهار المعنى /وكلَّما كانت...كان أنفع وأنجع]. فإظهار المعنى موقوف على مدى وضوح الدَّلالة مثلما أنَّ نفْع المعنى ونجاعته مرتهنان بوضوح الدَّلالة وفصاحتها. إنَّهما إذن متصوَّران مركزيَّان في نظريّة المعنى عند القدماء: الإظهار والنَّفع.

*المعنى الظَّاهر: إنَّ رهانَ مستعملِ اللّغةِ أو أيّ نظامٍ تواصليٍّ آخر هو النَّجاح في الخروج بالفكْر أي بالمعاني من "التَّوحّش" إلى "الألفة"، من صعيد الفرد الّذي يكْتمها في

[1] F. de Saussure: Cours de linguistique générale Payot, Paris ١٩٨٣ p١٥٥–١٥٦

صدره إلى صعيد الجماعة التي تقاسمُه إيَّاها عن طريق أنظمة تواصليّة شتَّى أبرزُها اللّغة.
إنَّ لإظْهار المعنى عند الجاحظ شروطًا قام عليها التّركيب التّلازميّ الأوَّل:

←وضوح الدَّلالة: "وَضَحَ الشَّيءُ يَضِحُ وُضُوحًا(...) أي بانَ"[1] والدَّلاَلَةُ في لسان العرب موصولة بالدَّليل والمَحَجَّة "لأنَّ لفظ الدَّليل يدلّ على الدَّلالة" ويُقالُ (دلَلْتُ به) بمعنى "أدُلُّ دَلالةً وأدْلَلْتُ بالطَّريق إدْلالاً والدَّليلةُ المحجَّةُ البيضاء"[2]. فالدَّلالة إذن هي بمعنى الدَّليل على المعاني التي تسبح في عالَم رحْبٍ وسيع، إنَّ الدَّليل إذا ما بانَ هو الّذي يُتيحُ الوصول إلى المعنى.

←صوابُ الإشارة: والصَّوابُ في لسان العرب ضدّ الخطإ[3] والإشارةُ عندهم هي الإيماء يكون بالكَفِّ والعيْن والحاجِب[4]. فكأنَّ المعنى يومَأ إليه بواسطة العلامة أو الكلمة ولكنَّ مربط الفرس في كلِّ ذلك هو مفهوم (الإصابة)، هذا المفهوم الّذي خصَّه الجاحظ بعناية فائقة في كلامه على المعنى: "وهم يمدحون الحذقَ والرِّفق والتَّخلّص إلى حَبَّات القلوب وإلى إصابة عيون المعاني. ويقولون أصاب الهدف إذا أصاب الحقَّ في الجُملة"[5].

←حُسْن الاختصار: عنايةُ الجاحظ بمفهوم الإيجاز غنيّة عن التّعريف فهو يعتبره أساس البلاغة وخصَّه برسالته المعروفة "رسالة البلاغة والإيجاز".يقول: "درجَت الأرض من العرب والعجم على إيثار الإيجاز وحَمْد الاختصار وذَمّ الإكثار والتّطويل والتّكرار وكلَّ ما فضَلَ عن المقدار"[6].

---

١ ابن منظور: لسان العرب ج١٥ ص٣٢٣

٢ نفسه ج٤ ص٣٩٤

٣ نفسه ج٧ ص٤٣٣

٤ نفسه ص٢٣٥

٥ الجاحظ: البيان والتّبيين ج١ ص١٤٧ وراجع: أحمد الودرني: قضيّة اللّفظ والمعنى ونظريّة الشّعر عند العرب من الأصول إلى القرن ٧ هـ/١٣ م بيروت /دار الغرب الإسلامي ط١ ٢٠٠٤ ج٢ ص٧٦٣–٧٦٤

٦ الجاحظ: الرَّسائل الأدبيّة بيروت /دار ومكتبة الهلال ط٣ ١٩٩٥: البلاغة والإيجاز ص٢٩٥

←دقّة المدخل: تقول العربُ دقَّ الشيءَ يدُقُّه إذا أظْهرَه، ويقولون في التَّهدُّدِ لَأَدُقَّنَّ شُقُورَكَ أي لأُظْهِرَنَّ أمُورَكَ[1] وتكلَّموا على المَدْخَل–وهو موضع الدّخول–فقالوا دخلْتُ مَدْخلا حسَنًا ودخلْتُ مَدْخَلَ صِدْقٍ ومُدْخَلَ صِدْقٍ بضمِّ الميم، ويُقال فلان حسَن المَدْخل والمخْرج أي حسَن الطَّريقة محْمودُها وكذلك هو حسَن المذهب[2]. إنَّ الأمر يدور إذن على المسلْك الظَّاهر البيِّن إلى المعنى بعيدًا عن كلِّ مظاهر الالتواء والتّعقيد والتَلبيس.

إنَّ الأمر يتعلَّق إذن باختيار الدَّليل الواضح على المعنى والإشارة الصَّحيحة إليه والمسلك المحمود إليه في إيجاز واختصار. بذلك يُجْمل الجاحظ مقاييس البلاغة عند العرب: الوضوح وإصابة الحقيقة والإيجاز والمذهب الحَسَن.

*المعنى النَّافع: يبدو من خلال التّركيب التّلازميّ الثّاني أنَّ للمعنى منافع عديدة لا تقع تحت طائل إحصاء، من هنا تأتي أهمّيّة الدَّلالة أو الدَّليل –أو الإشارة– في الإحاطة بأقصى ما يمكن من تلك المنافع، فتواتُرُ صِيَغ التّفضيل التي مثّلتْ نسيج التّركيب التّلازميّ الثّاني يؤكِّد أنَّ تحصيل المعنى ومنافع المعنى فيه تفاوت بين مستعْمِلٍ للأدلَّة وآخر:

أوْضح /أفْصح /أبْين /أنْوَر←أنْفع /أنْجع

فالبيَان إذن هو السَّبيل إلى تحقيق المنفعة والنَّجاعة لأنَّ البلاغة مقترنة عند الجاحظ "بانتفاع المستمع"[3]. إنَّ المعاني المحمَّلة بالفوائد "إذا صارتْ في الصُّدور عمرتْها وأصْلحتْها من الفساد القديم"[4]. لذلك سيُلحُّ النُّقَّاد في مرحلة ما بعد الجاحظ على التّلازم بين المتعة والفائدة في كلامهم على المعنى في الشّعر على وجه التّحديد، بل إنَّ بعضهم يشترط الفائدة قبل جَماليّة القول الّتي يمكن أن يُضحّيَ بها أصلاً إذا لزم الأمر كما هو الحال عند ابن قتيبة مثلا، وموقفه من أبيات المعلوط السّعدي[5].

□ البنية الاسميّة التّقريريّة: يصل الجاحظ بعد خوْضه في شروط إبانة المعنى إلى اختصار القضيّة كلِّها في تركيب وجيز نعيد ترتيبه على النّحو التّالي: "البيانُ هو الدَّلالة

---

١ ابن منظور: لسان العرب ج٤ ص٣٨٠

٢ نفسه ص٣٠٧

٣ الجاحظ: البيان والتّبيين ج٢ ص٠٨

٤ نفسه ج٤ ص٢٤

٥ راجع:أحمد الودرني:قضيّة اللّفظ والمعنى ونظريّة الشّعر عند العرب ج٢ ص٨٢٩ وما بعدها

الظَّاهرة على المعنى الخفيّ" فالأمرُ إذن معقودٌ بين (الدَّليل الظَّاهر) المتعيّن و(المعنى الخفِيّ) المجرَّد. ففضْلا عن النَّقد الدَّاخلي الّذي أجراه الجاحظ لقضيّة المعنى في مرحلتيْ ما قبل التّشكّل وما بعد التّشكّل فإنّه يعمد في آخر النّصّ إلى توخّي ضرْبٍ من النّقد الخارجي من خلال تتابع الأفعال [نطَق/تفاخرت/تفاضلتْ] وتدور حول أهمّية (البيان) في منظومة العرب الدّينيّة والاجتماعيّة وصولا إلى المنظومة الكونيّة باعتبار أنَّ البيان أداة تواصلٍ بين الإنسان والإنسان في كلِّ عصْر ومصر.

إنَّ ما أقرَّه الجاحظ لا سيّما في القسم الأخير من هذا النَّص حول شروط إبانة المعنى وارتباطه بمفهوميْ المنفعة والنَّجاعة هو بمثابة المبادئ الرَّئيسيّة الّتي لن يكون لمعظم النُّقَّاد اللاَّحقين إلاَّ دورُ تفسيرها وتلخيصها وتدقيق تفاصيلها وصياغتها صياغات متعدّدة حتى إنّنا لا نغالي إذا قلنا إنَّ النّقد القديم كلّه يكاد يكون حاشيةً على نصّ الجاحظ هذا باستثناء عبد القاهر الجرجاني الّذي واصل ماكان بدأه الجاحظ. ليس القسم الأخير هو الذي يسترعي انتباهنا في نصّ الجاحظ، فمضمون هذا القسم مشهور جدّا في المصنَّفات البلاغيّة والنَّقديّة ولكنَّ الأهمّيّة في القسميْن الأوَّل أساسًا والثَّاني بدرجةٍ أقلّ. فكلام الجاحظ على المعاني وهي في معنى معدومة أي منعزلة عن العلامات واللّغة هو الّذي أهمله القدماء ولم يتعمَّقوه، بذلك بتروا آراء الجاحظ عن فلسفته وأصولها الاعتزاليّة والكلاميّة وانصرفوا إلى التّكرار والوصْف والتّقعيد حتى لاحتْ آراؤه المنتزعَة من سياقاتها بمثابة القواعد المتحجّرة المتَّصلة باللّفظ على حدة وبالمعنى على حدة، وفي ذلك غاية التّشويه والاختزال. إنَّ الجاحظ لم يقصر كلامه في هذا النَّصّ على البيان اللّغويّ بل طرح قضيّة المعنى من وجهة دلائليّة بقطع النَّظر عن طبيعة الدَّليل أهو لغويّ أم غير لغويّ ليصل في النّهاية إلى أنَّ البيان لغة كوْنيّة، فحاجات النَّاس إلى المعاني أكثر من أن تفي بها العلامات والألفاظ، هذا بالإضافة إلى أنَّ الكون مليء بـ"النِّعَم والأعاجيب والصِّفات وما أشبه ذلك، فإنَّ كلاًّ من هذه الفنون لو وقف عليه رجُل رقيق اللّسان صافي الذّهن صحيح الفكر تامّ الأداة لما برح أن تحْسره المعاني وتغْمره

الحِكَم"[1]. إنّه كوْن عارمٌ مِن النِّعَم والأعاجيب والحِكَم الموجودة في معنى معدومة تنتظر مَن يقْدحُها: "متى دلَّ الشيء على معنًى فقد أخبرَ عنه وإن كان صامتًا وأشار إليه وإن كان ساكتًا"[2].

لابدَّ إذن من التّمييز بين المعنى مشغلاً لغويًا يعالَج في إطار معالجة العلامة اللّغويّة وبين المعنى مشْغلاً فلسفيًا/كلاميًا موصولاً بقضايا معرفيّة شائكة مثل قضيّة الخلْق وقضيّة الجوهر والعَرَض... بهذا التّمييز وحده يمكننا فهْم قضيّة المعنى عند الجاحظ وفي الفكر القديم عموما. وبهذا التّمييز وحدَه نأمن سوء الفهْم، فاللّسانيّات مثلا لم تعدْ تكفي وحدَها لمعالجة قضيّة المعنى بشهادة بعض اللّسانيّين أنفسهم[3] لذلك لا بدّ من الاستعانة بعلْم النّفس التّجريبي وبفلسفة اللّغة وبكلّ الاختصاصات التي من شأنها أن تقود إلى حَصْر امتدادات قضيّة المعنى، كذلك الشّأن بالنّسبة إلى قضيّة المعنى لدى مفكّر قديم قويّ الشّكيمة كالجاحظ، إذ لا بدّ من أن نتجاوز التّعامل مع فكره تعاملا مدرسيًا شوّهه أكثر ممّا شرحَه ووضّحه، فزيادةً على كوْنه متكلّمًا فهو كما رأينا صاحب نظريّة في المعرفة يغذّيها اطّلاعُه الواسع على الثّقافات الأجنبيّة (اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة)، ففي إطار هذا التّوجّه المنهجي أردْنا أن نسلّط الضوء أكثر على الجاحظ الفيلسوف/المعتزليّ/المتكلّم بدَلَ الجاحظ الأديب/اللّغوي/النّاقد الّذي سبق أن توقّفنا عنده في دراسة سابقة[4].

إنَّ الجاحظ تكلّم على المعاني في صلتها بالأجسام التي تتألّف من الجواهر ثمّ تبدو في شكْل أعراض هي الظّواهر بتعبير أصحاب الفينومينولوجيا، ومثلما ذهب الجاحظ –وفق فلسفته الكلاميّة– إلى أنَّ الكون مليء بالنِّعَم والأعاجيب التي لا تستوعبُها العلامات والكلمات ذهب هيسّيرل الفينومينولوجيّ الألماني إلى أنّه من

---

١ الجاحظ: الحيوان تحقيق عبد السّلام هارون بيروت/المجمع العلمي العربيّ الإسلامي ط٣ ١٩٦٩ ج١ ص٢١٠

٢ الجاحظ: البيان والتّبيين ج١ ص٨١–٨٢

٣ Georges Mounin: Linguistique et philosophie p١٣٠

٤ أحمد الودرني:قضيّة اللّفظ والمعنى ونظريّة الشّعر عند العرب:القسم الثالث–الفصل الأوّل ص٧٠٧ ←ص٨٢١

الممكن ألاَّ نجدَ عند تحليلنا لمضمون أفكارنا إلاَّ فيْضًا طارئًا من الظَّواهر، بالإضافة إلى أنَّ كلام الفينومينولوجيّين على الظّواهر الخالصة أي باعتبارها نظاما من الجواهر الكلّيّة un système d'essences universelles هو غير بعيد عن كلام أهل الاعتزال على قضيّة الجوهر والعرَض وكيف أنّ الجواهر ثابتة والأعراض متبدّلة. لكنْ لنْ يُغرينَا كلُّ ذلك بالقول إنَّ الجاحظ فيلسوف فينومينولجيّ في زمانه لأنَّ الظَّرف التّاريخي الّذي أفرز الفلسفة الفينومينولوجية الألمانيّة –في بداية القرن العشرين بُعيْد الحرب العالميّة الأولى– هو غير الظَّرف التّاريخيّ القديم الّذي أفرز علم الكلام الاعتزاليّ. ولكنَّ الأهمَّ من كلِّ ذلك هو أنَّ المعنى، باعتباره فلسفةً، يسخّره الجاحظ –وأهل الاعتزال بوجهٍ عامّ– لخدمة مشغلٍ عقائديّ بعينه: فمن المعاني عند الجاحظ ما له أسماء علَّمها اللّه آدمَ ويتداولها النَّاس ومن المعاني ما ليس له أسماء: "وقد يكون المعنى ولا اسْم له ولا يكون اسْم إلاَّ وله معنى"[1]. ويتنزَّل هذا التّمييز في حمْأة أكبر قضيّة شغلتْ المتكلّمين من القدماء معتزلةً وأشاعرةً هي قضيّة الاسم والمسمَّى فالأشاعرة يعتبرون "أنَّ الاسْمَ هو المُسَمَّى نفسه أو صفة متعلِّقة به وأنّه غير التّسمية"[2] في حين يذهب المعتزلة إلى أنَّ "الاسم غير المسمَّى وأنّه قول المسمِّي وتسْميته ما سمَّاه"[3] في إطار نَفْيهم لأزليّة الصِّفات الإلهيّة باعتبار أنَّ اللّه لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة لذلك أكَّدوا أنَّ الاسم غير المسمَّى ومِن ثَمَّ فإنَّ الصِّفة غير الموصوف. يعكس كلُّ ذلك المدى "الّذي وصلَ إليه المعتزلة في تجريدهم لماهية الألوهيّة"[4]. غير أنَّ الّذي يعنينا من كلِّ هذه التّداعيات الفلسفيّة/الكلاميّة هو ارتهان كلام الجاحظ على المعنى بعقْلٍ كلاميّ اعتزاليّ يجعل من المعاني المَقولة les sens verbalisés وغير المَقولة les sens non verbalisés مطيَّةً لتعميق الإيمان وتثبيته وذلك بقنْص القرائن الدَّلاليّة التي تقود إلى اكتشاف عظمة الخالق مثلما صنَعَ في كتاب (الحيوان) حيث وظَّف المشغل العلمي/المعرفيّ لخدمة رؤيته الدِّينيّة/الرّمزيّة/المذهبيّة، فالجاحظ قدَّم الفائدة على المتعة في معالجته للمعنى لأنَّ غايته تظلّ دوما خدمةَ العقْل –العقل الاعتزالي الكلاميّ– الّذي مثَّل سلطةً تتمركز حولها كلّ المعاني في بُعْدَيْها الفلسفي واللّغويّ، إنَّ الكونَ عندما تتحوَّل ظواهره

---

١ الجاحظ: رسالة الهزل والجدّ ضمن "الرّسائل الأدبيّة" ص٣٤٨

٢ عبد الرّحمان بدوي: مذاهب الإسلاميّين ج١ ص٦١٠

٣ نفسه

٤ نفسه ص٦٠٩

الصَّامتة إلى دوالَّ ناطقة بالنِّعَم والأعاجيب الدَّالّة على وجود اللّه، معناه أنَّ هناك لوغوس إلهي logos divin[1]؛ أي عقل إلهي ينبثق عنه كلُّ شيء بما في ذلك المعنى الّذي يظلّ وفق هذا المنظور مدلولا متعاليًا signifié transcendantal[2] بما أنّه يعلو على العلامات وتعجز الكلمات عن الإحاطة به. تكشف إذن العقلانيّة الاعتزاليّة عن فلسفة كلاميّة تغذّيها جُملة من الثّنائيّات التي دافع عنها أهل الاعتزال بنُضْجٍ نظريٍّ عالٍ في وجْه موجات التّشكيك في العقيدة الّتي صاحبتْ عصرَهم[3]؛ ومن تلك الثّنائيّات المادّة/الرُّوح، اللّفظ/المعنى، المحسوس/المجرَّد، الخير/الشرّ،الأعلى/الأسفل...هكذا رسَّخ الجاحظ نظريّة المدلول المتعالي في الفكر العربي القديم الّذي خطا به المعتزلة خطوات هامّة نحو البناء النَّظريّ الصُّلْب لمثل تلك الثّنائيّات على أرضيّة كلاميّة يعتدّ فيها أصحابُها بالعقل الكلامي الّذي يُفضي بهم إلى أن يستخلصوا من الكون أمارات وجود الخالق من خلال تدبّر مخلوقاته وما تبوح به من أسرار ما ظهَرَ منها وما بطن، فما على الإنسان إذن إلاَّ أن يوجّه إرادتَه نحو اكتشافِ معانٍ ضروريّة وطبيعيّة يسبحُ فيها الكون، فالإنسان متسبِّب في خلْق المعاني وليس خالِقًا لها لأنَّ معارفَه–في ضوء الرّؤيةالاعتزاليّة ومن خلال نظريّة المعرفة عند الجاحظ تحديدا– هي معارف ضروريّة لا كَسْبيَّة،فإرادة الإنسان في خلْق أفعاله محدودة، فهو مجرَّد سبب. هذا هو مفهوم الإنسان في علاقته بخالقه.

هكذا رسَّخ الجاحظ–ومن ورائه سائر المعتزلة– في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إمبرياليّة العقل الكلامي[4] وقد وصلت تلك الإمبرياليّة إلى تحْميم الأفواه وترصُّد كلّ مَن لا

---

١ Jacques Derrida: Positions. Ed de Minuit, Paris ١٩٧٢ p٤٨

٢ نفسه ص٤١

٣ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنُظُم المعرفة في الثّقافة العربيّة. بيروت/الدّار البيضاء–المركز الثّقافي العربيّ ط١٩٩١٢ ص١٧٧: "وكان من الطّبيعيّ أن يحشدَ المنافحون عن عقيدة التّوحيد القرآنيّة، وكانوا من المعتزلة خاصّة، كلّ جهودهم الفكريّة لإبطال المبدأيْن اللّذيْن يقوم عليهما "الشّرك": مبدأ التّعدّديّة في الألوهيّة ومبدأ الاتّصال بين اللّه والعالَم. ومِن ثمّة إقرار عقيدة "التّوحيد" القرآنيّة المبنيّة على التّنزيه وإلغاء الوسائط".

٤ Jacques Derrida: Positions P ٤٧:l'impérialisme du Logos

يقول بخلْق القرآن[1] فما بالُك بمَن تحدِّثه نفسُه أو حدَّثتْه بالدَّعوة إلى فرْقعة تلك الثّنائيّات الميتافيزيقيّة الّتي مرَّ ذكْرُها أو تفْكيكِها من أجل تقديم مفهوم آخر للإنسان تتبدَّل في ضوئه نظريّة المعرفة ومِن ثَمَّ نظريّة المعنى؟ وقد ظلَّ النُّقَّاد معظمُهم يخشَون سطوةَ ذلك العقل الكلامي وجبَروتَه بالرَّغم من تعبير بعضهم الضّمنيّ –ونعني عبد القاهر الجرجاني– عن رغبته في المعاني القائمة على التّخييل والإغراب والخروج عن رسْم الحقيقة، ورغم ذلك يختار النّاقد ما أجمعتْ عليه الأمَّة ويقف –ربّما كارهًا– في صفِّ العقل: "...هذا ونحوه يمكن أن يتعلَّق به في نُصْرة التّخييل وتفْضيله، والعقلُ بعدُ على تفضيل القبيل الأوَّل وتقْديمه وتفْخيم قدْره وتعْظيمه، وما كان العقْلُ ناصرَه والتّحقيق شاهدَه فهو العزيز جانبُه المنيع مناكبُه، وقد قيل الباطل مخْصومٌ وإنْ قُضِيَ له، والحقُّ مُفْلِجٌ وإن قُضيَ عليه"[2].. وستكون وقفتنا القادمة إن شاء اللّه مع عبد القاهر بين إمبرياليّة العقل الكلامي وجماليّة التّخييل.

* * *

١ أحمد أمين: ضحى الإسلام ج٣ ص١٦٤–١٦٥: "وحمَلَ المأمون النَّاسَ على القول بخلْق القرآن سنة ٢١٨ (...) وظلَّتْ هذه المسألة مسألة الدَّولة والنَّاس من سنة ٢١٨ إلى سنة ٢٣٤". وراجع عن محنة المحدِّثين الّذين لم ينصاعوا للقول بخلْق القرآن وأبرزهم أحمد بن حنبل ص ١٧٧ وما بعدها

٢ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. تحقيق هـ.ريتر بيروت /دار المسيرة ط٣ ١٩٨٣ ص٢٥١

قائمة المصادر والمراجع

*المصادر:

– الأشعريّ (أبو الحسَن): كتاب مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين. تصحيح هلموت ريتر– قيسبادان /دار فرانز شتايز ط٣ ١٩٨٠

– الجاحظ:

*البيان والتّبيين تحقيق عبد السّلام محمّد هارون بيروت دار الجيل (دت)

* الرّسائل الأدبيّة بيروت /دار ومكتبة الهلال ط٣ ١٩٩٥

* الحيوان تحقيق عبد السّلام هارون بيروت /المجمع العلمي العربيّ الإسلامي ط٣ ١٩٦٩

– الجرجاني(عبد القاهر): أسرار البلاغة. تحقيق هـ.ريتر بيروت /دار المسيرة ط٣ ١٩٨٣ ص٢٥١

– الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل. تحقيق مصطفى حسن أحمد، دار الكتاب العربي ١٩٤٧

– الشهرستاني(أبو الفتح): الملل والنِّحل. بيروت /مؤسّسة ناصر للثّقافة ط١٩٨١١

– ابن منظور: لسان العرب.تصحيح أمين محمّد عبد الوهّاب ومحمد الصّادق العبيدي بيروت /دار إحياء التراث العربي ط٢ ١٩٩٧

*المراجع:

العربيّة:

– أمين(أحمد): ضحى الإسلام بيروت /دار الكتاب العربيّ ط ١٠ (دت)

– بدوي (عبد الرّحمان): مذاهب الإسلاميّين بيروت /دار العلم للملايين ط٢ ١٩٧٩

– الجابري(محمد عابد): بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنُظُم المعرفة في الثّقافة العربيّة. بيروت /الدّار البيضاء–المركز الثّقافي العربيّ ط١٩٩١٢

– أبو زيد (أحمد): المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن. الرّباط /مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع ط١٩٨٦١

– السيّد(محمّد صالح محمد): مدخل إلى عِلْم الكلام. القاهرة /دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع٢٠٠١

– صمُّود(حمّادي): نظريّة المعنى في التّراث العربيّ وأثرُها في فهم وظيفة الصُّورة ضمن كتاب "في نظريّة الأدب عند العرب" المملكة العربيّة السّعوديّة /النّادي الأدبيّ الثّقافيّ بجدّة ط١٩٩٠١

– الودرني (أحمد): قضيّة اللّفظ والمعنى ونظريّة الشّعر عند العرب من الأصول إلى القرن ٧ هـ/١٣م بيروت /دار الغرب الإسلامي ط١ ٢٠٠٤

الأجنبيّة:

- Benveniste(Emile): Problèmes de linguistique générale. Ed Gallimard, Paris ١٩٦٦

-Derrida(Jacques): Positions. Ed de Minuit, Paris ١٩٧٢

-De Saussure (F): Cours de linguistique générale Payot, Paris ١٩٨٣

- Martinet (André): Eléments de linguistique générale. Librairie Armand Colin, Paris ١٩٨٠

-Mounin(Georges): Linguistique et philosophie. Ed PUF ١٩٧٥

* * *