د. توفيق قريرة

الصَّرْفُ فِي الاصْطِلاَحِ النَّحْوِيِّ العَرَبِي

كليّة الآداب والفنون والانسانيّات - منّوبة.

د. توفـيق قـريـرة

اَلْعِـرْفَـانِـيُّ
و
الاصْـطِـلاَحُ النَّـحْـويُّ العَـرَبِـيُّ

وحدة البحث : المعالجة الآلية لنصوص عربية – كلية الآداب والفنون والانسانيات –
منوبة رقم 08-02-Ur-01

كليّة الآداب والفنون والانسانيّات – منّوبة.

الإهداء

إلى والدتي ووالدي : شوقا لا يرتوي .

إلى زوجتي سهام ونادرتها :

قالت حين نبت كيسُ ماءٍ في يدي ، وأنا غارق في لجّة هذا الكتاب : إن الكيس مِنْ جفافِ المَوْضوع !

إلى نبْضَتيْ حياتي : مهيار ووليم : عسى أن يغفرا لي ما سرقته من وقت أُنسَيْهِما .

توفيق

شكـرٌ وعِـرْفـانٌ :

أشكر جزيلا الأستاذين :

عبد القادر المهيري

و

محمّد صلاح الدين الشريف

على تفضّلهما بالاطّلاع على هذا العمل والإفادة بثميـن النّصائح، وسديد التوجيهات.

مُـقـدّمة البـَحث

1-0 : طريقة البحث :

بيّنّا في أطروحتنا حول المصطلح النحويّ (قريرة؛ 2003) أنّ المصطلح يمكن أن يدرس من زاويتين كبيرتين :

- أن يكون أوّلا **موضوع تفكير** بذاته تدرس علاماته على أنّها علامات مخصوصة تخضع إلى جملة من المبادئ التي تسيّر في كلّ علم وضعه لاصطلاحاته كما تدرس مفاهيمه من جهة طرق التحديد والربط بين المتصوّرات وغيرهما من المسائل التي تشمل صناعة المصطلحات بما هي علامات ومتصوّرات.

- أن يكون ثانيا **مَعْبَرًا** يقود **إلى** تدبّر **مسائل فكريّة ضمنيّة** لها صلة بالمسائل النظريّة التي يعيّنها المصطلح ولكنّها ليست هي نفسها التي يُعيّنها. فالمصطلح في رأينا يكون دالاّ على حاضر هو المتصوّر وعلى غائب ممّا له علاقة قريبة أو بعيدة بالمتصوّرات التي يَسمُها. وقد نسمّي هذا الغائب بـ"خلفيّات النظريّة" التي جاء المصطلح يعيّن مفاهيمها.

ولمّا كانت زاوية النّظر الأولى تقتضي الثّانية وكانت الأولى محدودة بقواعد مضبوطة والثانية مفتوحة على تجدّد الاهتمامات، فإننا نهتمّ في هذا المبحث بما نعتبره "خلفيّات النظريّة" وهي جوهر تعاملنا هنا مع المصطلح النحوي العربي.

في كلّ نظريّة مستويان أحدهما ظاهر وصريح يمثّل المضامين العلمية للنظريّة والمناهج المعتمدة فيها والثاني خفيّ ليس له في الأصل خطاب صريح

ويتمثّل في جملة من المعطيات الفكريّة والثقافيّة المتداخلة والتي تمثّل الإطار العامّ الذي طرحت فيه النظريّة ومنه انبثقت وعليه أسّست أفكارها؛ وزنها الظاهر في النظريّة قليل ولكنّ قوتها الضاغطة ووطأتها على النظريّة ليست بهيّنة. والدارس للنظريّة من جوانبها الإبستيميّة لا يمكن أن يقلّل من قيمة هذه الخلفيّات فما بالك بتجاهلها.

على أنّه من الواجب أن نميّز في حديثنا عن تلك الخلفيّات بين خلفيّات حضاريّة عامّة وخلفيّات علميّة. الخلفيّات الأولى من الممكن أن نلحظ آثارها في النظريّة النحويّة العربيّة في بعض التصنيفات أو العلل كالذي نجده في مقولة الجنس العربيّة. ففيها نجد من العلل ما يتأسس على خلفيات ثقافية كقول النحاة في حرمان بعض الأسماء المؤنثة من علامة التأنيث [1] أو في حملهم العاقل على غير العاقل في جمع المؤنث دون غيره. ويُبرّر حرمان عبارات دخيلة من لغات أخرى من الإعراب بمعاملة العربيّة على أنّها في طبقة لغويّة عليا..

أمّا الخلفيّات العلميّة فيمكن أن نذكر منها المنطق الأرسطيّ الذي مثّل "خلفيّة" نظريّة مهمّة في النظريّة النحويّة العربيّة من جهة الاستفادة من صناعة الحدود ومن جهة وعي أغلب النّحاة بأنّ الفارق بين فنّهم والمنطق ليس في تقاطع المتصوّرات المتناولة بل في الكيفيّة التي يختصّ بها كلّ فنّ في تناوله للمسألة فللنّحاة "أوضاع" وللمناطقة أخرى على حدّ صياغة للزجاجي (تـ 337 هـ/ 948 م) قديمة وبيّنة.

فلم يكن النّحو فنّا معزولا عن خلفيّات حضاريّة وعلميّة تعاملت معه وألقت بظلالها الخفيفة على النظريّة.

---

1) يقول ابن الأنباري (المذكر والمؤنث 132) : "قولهم (امرأة عاشق) لم يُدخلوا علامة التأنيث فيه لأنه مذكر في الأصل وذلك أنّ الرّجل يُوصف بهذا أكثر ممّا توصف به المرأة"

لم يكن بإمكاننا أن نتناول مسائل من هذا النوع إلاّ باعتمادنا طريقة المعبر اللّفظي المعروفة لدى علماء الدلالة والمعجميّة باسم Sémasiologie وتتمثّل في اعتماد العلامات المعجميّة أو الاصطلاحيّة معابر إلى المعاني والمفاهيم. ولقد طوّرنا هذه الطريقة بأن جعلنا تلك الألفاظ لا تقود بالضرورة إلى مداخلها المتصوّريّة المعلومة بل إلى ما تقتضيه. فهو معبر لا إلى ما يدلّ عليه المصطلح بل إلى ما يقتضيه من المتصوّرات المرتبطة به.

إنّ هذه الوجهة من النظر قد ساعدتنا على أن نناقش في أطروحتنا جملة من المسائل التي لم تكن مبوّبة تبويبا صريحا في كتب النحو القديمة ولها مركز النظر في اهتمامات اللسانيّات العامّة حديثا وكانت تلك المسائل كما طرحناها في بحثنا المذكور تدور حول مفهوم اللغة وبعض العناصر الداخلة في المباحث البنيويّة كبنية الكلمة وبنية الجملة ومفهوم النظام وغيرها من المسائل العامّة كعلاقة المرجعيّ بالخارجيّ. (انظر : قريرة، 2003 : 207-290). ونحن نعود في هذا الكتاب وباعتماد المنهج نفسه لمناقشة مسائل لغويّة أخرى ولكنّها تبوّب من الناحية النظريّة اللسانيّة ضمن ما يعرف باللسانيّات العرفانيّة Cognitive Linguistics ونبيّن في الفقرة التالية الأسباب الدّافعة إلى هذا الاهتمام.

0-2 : التوجّه العرفاني في اللغة

العلوم العرفانيّة (فلسفة، لسانيّات، علم النفس، علم الأعصاب، المنطق، الذكاء الاصطناعي) مصطلح يضمّ بين دفّتيه جملة من المعارف والفنون التي تتفق في تناولها بالشرح والوصف كلّ ما يتعلّق بالقدرات الذهنيّة وعمليّات الذكاء وخصوصا منه الذكاء البشريّ، على الرغم من أنّ منطلق هذه العلوم كان بمقايسة بين آلات الذكاء الاصطناعي من حواسيب وأدمغة ألكترونيّة والدماغ البشريّ، وهي مقايسة أفضت إلى وضع مقاربة لكيفيّة معالجة دور الذهن البشري للمعلومات. وكان للبحوث السيبارنيتيّة Cybernétique دور في تطوير هذه العلوم. والسيبارنيتيّة ركّزت على الفارق بين الميدان الذي

تكون فيه كميّة الطاقة قليلة والميدان الذي يكون به التحكم في المعلومات بطاقات قليلة و لكن معتبرة.

وكان "ماك كلوتش" MacCulloch أوّل من بيّن أنّ العُصيبات المبسّطة Neurones simplifiés يمكن أن تجري عمليّات حساب منطقيّة وبهذا القول ساهم الرجل في نشأة البذور الأولى للاتّجاه المعروف بالحاسوبيّة Computationnalisme وكذلك الترابطية Connexionnisme. المذهب الأوّل قال بإمكان صنع آلة شكليّة تعالج بإعادة الكتابة (Tiberghien, 2002 : 100) رموزا لكل عملية من عمليات الذهن وهذا تطويرآلة "تورينق" Turing وهو نموذج آليّ ذو مستويين مستوى خوارزمي Algorithmique مجرّد، وهي لغة شكليّة بها تنجز عمليّات الحساب والمقارنات والاختبارات .. ومستوى ثان يتمثّل في ضرب من الحاسوب الرقمي فيه وحدة خزن ووحدة إنجاز أو تنفيذ ووحدة مراقبة. وبعد صدور مقال "تورنق" عام 1937 بدأت نماذج الحواسيب بالظّهور في ستينات القرن السابق؛ وطوّرت البحوث الحاسوبية بالوقوف على العلاقات القائمة بين الفكر والآلة.

أمّا الترابطيّة التي تجد مجال عملها الأفضل في الكثير من العمليات العرفانية أو العصبية العرفانية وبالتحديد في مجال الإدراك والتعرف والتعلم ؛ فترى أنّ عمل الفكر يكون بالاعتماد على شبكة من العُصَيْبَات التي تترابط فيما بينها وتعمل بنظام تقسيم العمل. وتقوم جملة من العقد بدور إيصال ما يشبه التيار إلى تلك العصيبات فيحدث ضرب من التنشيط العصبي لخلايا الذاكرة. وهذا التنشيط هو الذي يجعل الذاكرة حيويّة في جميع العمليّات الإدراكيّة.

لقد استفاد من هذا التيار في البحث نخبة من اللسانيين الذين أنتجوا أفكارهم ضمن المدرسة اللسانيّة التوليديّة Générative بزعامة "شمسكي" Chomsky الذي ساعده توجّهه الحاسوبي خصوصا في صياغة جملة من التصوّرات عن علاقة الذهن بالدماغ، وعن دور هذا وذاك في بناء نحو كونيّ،

فضلا عن شكلنة ظاهرة لقواعد اشتقاق الجمل في أيّة لغة من اللّغات اشتقاقا يعتمد على خوارزمات معيّنة؛ وغير ذلك من الأفكار والمبادئ التي عدّها مخالفوه بعد ذلك تصوّرا عرفانيّا "أرثدكسيّا" فخرج عليه جماعة من الناشطين في دائرته من أمثال : "جاكندوف" Jackendoff و"لايكوف" Lakoff وأقاموا تصوّرا عرفانيا أرادوه خالصا من بعض الشّوائب البنيويّة والشكلانيّة التي ظلّت عالقة بمناويل شمسكي.

نقد العرفانيّون الجدد ما أسموه بـ" مركزيّة التركيب" (أو الإعراب) Syntactocentrism في مباحث شمسكي ورَأَوْا أنّ مُلْهِمَ الأمس قد آمن بأنّ التّأويل الدلالي يحدّده المستوى التركيبيّ. وقال بعض ناقديه من أمثال "جاكندوف" Jackendoff ; 2002 :107-111 بمبدأ استمدّوه من "الترابطيّة" واصطلحوا عليه باسم قريب هو التوليفية Combinatoriality يتلخّص في القول بوجود مستويات لغويّة (مستوى فنولوجي؛ تركيبي؛ دلالي/تصوّري؛ فضائيّ) يتوزع كل مستوى منها في طبقات وتترابط المستويات والطبقات فيما بينها ترابطا منظما ومتعاملا وهو ترابط يخفي في المستوى الذهني ما ذكرناه من تعامل ترابطي في مستوى الخلايا العصبيّة من الدماغ. ويَدَلاً من القول بأنّ التركيب هو المركز قيل بوجود هندسة متوازية وعوّض هذا المبدأ قول التوليديّين باستقلال المكونات.

الحقّ أنّ مركزيّة التركيب (الإعراب) ليست رأيا مقصورا على شمسكي، فهو الاتّجاه اللّساني الأقدم والأوسع في تاريخ اللّسانيّات؛ وفي التفكير النحويّ العربيّ مثلاً ما يؤكّده من ذلك الربط بين العربيّة والإعراب بأن اعتبرت هذه المقولة أخصّ خصائص اللّسان العربيّ.

ولئن أجمع العرفانيّون من النحاة واللسانيين على نقد فكرة المركزيّة الإعرابيّة فإنّ ذلك لا ينبغي أن يقودنا إلى التسليم معهم بأنّ هذا التّوجّه كان عقبة في طريق بروز اتّجاه عرفانيّ أو مقاربة عرفانيّة. فشمسكي نفسه كان من الحافزين على بعث علم النفس العرفاني ولم ينكر أهميّة تجديد الأبنية التّصوّريّة. فالمسالة عنده هي اختيار المقاربة المنهجيّة الأكثر ملاءمة

لخصائص اللّغة؛ وهي عند غيره من الخارجين عليه اختيار منهجي أيضا يريد أن يطعّم البحوث اللّسانيّة بالمقاربات العرفانيّة كعلم الأعصاب أو الفلسفة العرفانيّة. لكنّ ما يلاحظ في بحوث كثير من العرفانيين أنّهم كانوا يرجعون بين الفينة والفينة إلى ما استقرّ من معطيات نظريّة ومنهجيّة هي من مكاسب التّوجّه التوليدي. فجاكندوف توليديّ شارك في تطوير النّظريّة وتمثّل مقاربته المذكورة أعلاه سبرا لمجال بحث حدّد شمسكي إطاره العامّ.

إنّ القول بأنّ الإعراب غير مركزيّ قد فهم في الغالب ولدى اصحاب المذهب العرفانيّ فهما مُغَالِطًا قاد إلى "تهميش" مباحث الإعراب؛ وتخبّط العرفانيّون في محاولة وجود صلات بين التمثيلات التركيبيّة والتمثيلات الذّهنيّة فأعسر عليهم البحث بشحّ النتائج إلاّ بعض أفكار ذات صلة بإخضاع بنى التركيب وبعض مقولات التصريف والإعراب إلى حمل مضامين عرفانيّة حول الفضاء الذّهني و التبئير وغيرهما من المضامين المكرّرة.

وكانت الحجّة أنّ العرفانيّة تريد أن تجعل للبحث الدلالي الدّور الذي حرمته منه التوجّهات التوليديّة فحتّى البحوث الدلاليّة التوليديّة التي شارك فيها توليديّون قدامى من أمثال "جاكندوف" لم تكن لتشفي الغليل لأنّها كانت محكومة بالمبادئ والقواعد التي يكون التركيب موجّهها الأساسي.

يعتقد العرفانيّون أنّ موقع الدلالة في البحوث العرفانيّة صار مهمّا مقارنة إلى هيمنة التوجه التركيبي الشكلي في مباحث التوليديين. ففي هذا النحو، فإنّ البنية اللغويّة هي بنية تحتاج إلى أن يحددها نظام شكلي من القواعد مستقلّ استقلالا كبيرا عن المعنى؛ لكنّ العرفانيّين يرون أن ّ نفس البنية "هي انعكاس مباشر للإدراك" وهذا معناه أنّ "أيّة عبارة ترتبط بطريقة معيّنة من إدراك وضعيّة معيّنة." (Lee 2001 ;1)

وإذا كان طمع توليديّي الأمس في تأسيس نحو كونيّ لم يخل منه ذهن عرفانيّي اليوم، فإنّ هدفهم من إثبات أنّ هناك مبادئ عامّة متحكّمة في اللغة ليس إعادة ما قاله التوليديّون بوجود عضو خاصّ في الدماغ البشري مقصور

على إنتاج اللغة، ذاك الذي قادهم إلى القول بفكرة النّحو الكونيّ. هدف العرفانيين أن يثبتوا أنّ تلك المبادئ العامة متجذرة في الإدراك.

ومع بروز المذهب العرفاني في النحو واللسانيّات (منذ كتابات شمسكي الأولى) برزت مفاهيم أساسيّة مشتركة اقتضتها تصوّراتهم لكيفيّة إنشاء اللغة ولكيفيّة إدراكها وترميزها وتمثّلها. منها "التمثيلات" Representations والمعجم الذهني Lexicon واللّمّات Lemma [2] والذّاكرة Memory فضلا عن العبارات العامة كالدماغ Brain والذهن Mind أو العبارات المتداولة في علوم اللغة كالإعراب والدلالة والصوتم والمقطع والنبرة وغيرها من المصطلحات التي صار لها مع العرفانيّة مفاهيم متجددة. ونحن نعرض لهذه المصطلحات وغيرها في متن هذا البحث عرضا هدفه تقريب هذه المفاهيم من العبارات والتصوّرات التي جاءت في كتب النحاة عَرَضا أو قصدا ومثّلت اتّجاها ذهنيّا في التفكير في اللّغة ليس واضح المعالم ولا عميق التصوّر ولكنّه موجود في كتبهم وجودا لا يمكن تجاهله.

3-0 : التوجه العرفاني في الاصطلاح :

على الرغم من أنّ أغلب المباحث الاصطلاحيّة ما تزال تعيد تقريبا نفس المواضيع وتنظر في العلاقات الرابطة بين علم المصطلح Terminologie والمصطلحيّة Terminographie وبينهما وبين علم المعجم Lexicologie والمعجميّة Lexicographie وتنظر في كيفيّة وسم الأسماء للمتصوّرات.. فإنّ

---

2) اللّمّات Lemma/Lème : في بحوث "لفالت" Levelt (1989) و"هونكامب" (1987) Hoekamp تمثيل ذهنيّ مركّب بين المستويين المعجميّ (أو الدلاليّ) والإعرابيّ لعبارة معيّنة.ويقابل هذا المستوى من التمثيل المستوى الفنولوجيّ له والملقّب بعبارة Lexème عادة ما يضرب العرفانيّون مثلا عن انفصال مستوى التمثيل الذهنيّ الذي في اللّمات عن ذاك الذي في الفنولوجيّ الحالة المعروفة باسم "الكلمة التي على طرف اللّسان" Mot sur le bout de la langue (MBL) وهو أن تتذكّر الشيء لكنّ اسمه يكون على طرف لسانك. وهذه الظاهرة مثال عينيّ عن تدخّل إجراءين في عمليّة التسمية والتعيين : مستوى تجميع التمثيل الإعرابيّ المعجميّ (اللّمات) والثاني تجميع خصوصيّاته الفنولوجيّة.
أنظر:(2002 :213-15) Jackendoff ; (2002 :185) Tiberghien

بعض المصنّفات قد تطرّقت ولو عرضا إلى الاستفادة من المقاربات اللسانية الحديثة لدراسة المصطلح ومنها المقاربة العرفانيّة.

خصصت "كابْراي" (Cabre ;1998 :80-89) في كتابها فصلا عن صلة المصطلح بالعلوم العرفانيّة جمعت فيه أشهر الآراء في هذا الموضوع ونختار فيما يلي أهمّ النتائج المناسبة لموضوعنا قبل مناقشة ما يستحق النقاش منها.

نقلت "كابْراي" عن "فوستر" Wuster نظرته ذات الأبعاد الثلاثة إلى المصطلح فهو في آن مرجعيّ وتصوّري ورمزيّ. هذه الأبعاد الثلاثة تمكّن كما ترى "كبراي" من تمييز ثلاثة مظاهر من الاصطلاح : العرفاني واللغويّ والتواصليّ. وبهذه الاعتبارات الثلاثة يتعرّف المصطلح بأنّه : "وحدة تعيّن حقيقةً مَا (عرفانيّ) [3] وتصاغ بواسطة شكل [لغويّ] معيّن (لغويّ) ويستخدم في التواصل (تواصليّ)" (كابراي : 83). فالعرفانيّ - وهو في رأي "كابراي" أكثر الجوانب الثلاثة عسرا في التناول - مرتبط بروح الاصطلاح. فإذا كانت العرفانيّة تهتمّ عموما بالعمليّات النفسيّة التي تقود إلى المعرفة وعلم المصطلح ينظر في كيفيّة تجريد المواضيع لبناء المتصوّرات التي تقود إلى معرفة ميدان ما من الميادين فإنّ في أي مبحث إصطلاحي (ويعنينا النحوي ههنا) وفي تصوّره وجهة عرفانيّة.

وترى كابراي (84) أنّ المنحى العرفانيّ في الدراسة الاصطلاحيّة ينبغي أن يوفّر شروحا لثلاث مسائل في علاقتها بالمعرفة :

أوّلا : كيف يدرك الفرد الواقع ويبني المعرفة ؟

ثانيا : ماهي المتصوّرات ؟ وكيف نبنيها ؟ وكيف تكون في علاقات طردية عكسيّة ؟ وكيف تنتظم في البنية المعرفيّة ؟

ثالثا : كيف تدخل المتصوّرات في علاقة مع المصطلحات ؟

---

3) القوس زيادة من عندنا لتوضيح الاعتبارات الثلاثة وما يقابلها في التعريف.

إلاّ أنّ هذه الأسئلة النظريّة الأساسيّة لم تلق كما تقول "كابراي" اهتماما يذكر من المختصّين في علم المصطلح المنشغلين بالتطبيقات. (السابق)

وفي حيّز ضيق من الفصل المذكور نافشت "كابراي" بعضا من هذه النقاط فركّزت أوّلا على "تكوّن المتصوّرات" (84-87) ثمّ على "العلاقات بين المتصوّرات" (84-88) وبيّنت في مناقشة المسألة الأولى أنّ المتصوّرات لا وجود لها في الواقع ولكنّ الواقع يُقَطّع بفعل إجراء عرفانيّ ثمّ يتحوّل بعمليّة تجريد إلى متصوّر. والمتصوّرات توجد بشكل مستقلّ عن تسمياتها ووجودها سابق لها. وتنتظم هذه المتصوّرات انتظاما تعالقيّا في بنية متصوّريّة تختلف باختلاف الميادين المجرّدة. والمتصوّرات العلميّة (وهي متصوّرات مخصوصة) هي تجريد لواقع مخصوص وكلّ متصوّر يتخذ مكانا محددا في نظام المعرفة التي ينتمي إليها. والتوجه العرفاني في الدراسة الاصطلاحية يقتضي أن يبدأ العمل الاصطلاحي بتأسيس بنية المتصوّرات التي تؤسس بدورها معرفة ميدان علمي معيّن.

وفيما يتعلّق بالعلاقات بين المتصوّرات لم تضف الباحثة شيئا كثيرا عن انتظام المتصوّرات المختصة داخل ما يسمّى بالميادين وأنّ المتصوّرات تترابط فيما بينها وفق نمطين من العلاقات : علاقات منطقيّة مبنيّة على المشابهة وعلاقات أنطولوجية مبنيّة على التجاور أو الاتصال في الفضاء وفي الزمان.

الحقّ أنّ كثيرا مما جاء على لسان "كابراي" يحتاج مراجعة في ضوء الاختلاف الذي بين إدراك الواقع وإدراك الواقع المختصّ ذاك الذي تمثّله المعارف والفنون. فإذا كان من المسلّم به لدى العرفانيّين من اللسانيين أنّ إدراكنا للوقائع الخارجيّة الواحدة ليس إدراكا متماثلا وهذا ينعكس على كيفيّات تعبيرنا عن تلك الوقائع باللغة (انظر تفصيل ذلك لاحقا في حديثنا عن فكرتي الاعتبار Perspective والبنائيّ Construal العرفانيّتين)، فإنّ الأمر يختلف في نقل المعارف بما هي وقائع مخصوصة؛ إذ ليس يطلب في المعارف هذه الحريّة في بناء الوقائع الخارجيّة ولا في تغيير وجهات النظر إلى المرجع العلميّ الواحد، بل على العكس من ذلك يفترض بناء المعارف

ضربا من الواحديّة الاعتباريّة بمعنى أن ننظر إلى الشيء الواحد بعين واحدة ونبنيه بناء واحدا. ومن هنا جاءت شروط وحدة الدلالة الاصطلاحيّة ووحدة المصطلح لتكرّس هذه الصرامة في رفض حرّية بناء الوقائع العلميّة المخصوصة بالشكل الذي تبنى به الوقائع غير المخصوصة.

ومن جهة أخرى فإنّ القول بأنّ البنى المتصوّريّة حتى المخصوصة منها هي أنظمة متفرّعة من معجم لغة ما (Sager :1990 ;13) يقتضي من الناحية العرفانيّة أن تكون التمثيلات غير المختصّة والتمثيلات المختصّة (المتصوّرات) متعالقة في الذهن ومترابطة. بما يعني أنّ الأشكال المُتصوّرة للشيء قد تتداخل مع المتصوّرات العلميّة المجرّدة لها : أي أن يكون هناك اختلاط مثلا بين صورة الكلب النمطيّة في الذهن ومتصوّره العلمي. رغم أنّ الأوّل هو على حدّ عبارة "بتنام" (Putnam : 1990 ;8) "مرجع المصطلحات" وليس متصوراتها. فالمسألة الأساسيّة ههنا تكمن في وجوب الفصل من ناحية بين المرجع وكيفيّة رسمه في الذهن رسما يثبّته فيه و"المحتوى المتصوّري" لذلك المرجع من ناحية ثانية. وفي هذا السياق من التّعالق يبدو من المفيد في دراسة اصطلاحيّة عرفانيّة بيان الدور الذي يقدّمه المرجع للمحتوى المتصوّري المخصوص : هل هو دور تمثيليّ أم يتجاوزه إلى تعالق طبقي ينتقل فيه الذهن جيئة وذهابا من مستوى من التمثيل إلى آخر أكثر تجريدا منه. ومن مستوى من النشاط العرفاني مشترك بين الناس إلى مستوى مخصوص لا يجتمع حوله إلاّ الخواصّ ممّن أدركوا النظام المعرفيّ.

واذا أردنا ان نتابع رأي "فودور" fodor فإنّ الكلب العلميّ متصوّر والكلب العامّ متصوّر آخر مختلف عنه وما بينهما هو اتفاق مرجعيّ.[4] (Fodor : 1998 ,15)

---

4) لسنا ندري ما إذا كان "فودور" قد أهمل هنا دور الثقافة العلميّة في حياتنا اليوميّة ودورها بالخصوص في الأوساط الاجتماعيّة المثقّفة. هذه الثقافة تجعل من الصّعب لدى هذه الأوساط أن تشارك نفس المتصوّر العامّ للشيء المُعيّن مع الأوساط غير المثقّفة. فعند الحديث عن الماء مثلا فإنّ تصوّر الأوساط المثقّفة عنه ليس كتصوّر غيرها : في تصوّرها ضرب من الامتزاج بين مفعول العادة التصوّريّة وترسّبات الثقافة.

ومن جهة أخرى أهملت قسمة فودور السابقة دخول بعض المصطلحات العلميّة في استعمالاتنا اليوميّة كأسماء الأمراض والجزئيّات غير المرئيّة والبضائع التكنولوجيّة.

وآخر ما يمكن ملاحظته حول الأفكار الواردة أعلاه أنّ ربط العرفانيّ بجزء واحد من المصطلح هو التصوّرات لا يبدو كثير إقناع عند اللسانيين العرفانيين الذين يعتبرون العناصر الثلاثة في المصطلح (الرمزي والتصوّريّ والمرجعيّ) عناصرَ مترابطةً بشكل مسترسل فلا يمكن الفصل بينها على غرار النهج القديم العازل للأنظمة الدالة عن مدلولاتها وعن مرجعها بناء على القول السائد بالاعتباطيّة. إنّ العلاقة عند العرفانيين بين المستويات الثلاثة ليست كما في المألوف : المرجعيّ هو العالم الغريب عن اللغوي؛ واللغوي وجد لينقل ذاك المرجعيّ؛ والتصوّري هو صور نفسيّة / ذهنيّة عن المرجع قد لا ينقلها الرمزيّ كما ينبغي. أمر هذا الثالوث عند العرفانيّين مختلف : لا وجود لمرجع خارج عن الذهن الذي تصوّره ولا وجود للغة منفصلة عن الذهن. كلّ العناصر الرمزيّة اللغويّة وغير اللّغويّة لا تفهم بانفصال عن كيفيّات إدراكنا للعالم. ووفق هذا التصوّر فإنّ في الرمزي ّ بعدا عرفانيّا يتمثّل في كيفيّة تشكيلنا للأسماء التي هي حوامل متصوّراتنا ويكون من الشرعيّ التساؤل فيه عن الأسباب التي جعلت المُصْطلحَ يختار اسما ولا يختار آخر ممكنا لأسباب اعتباريّة Perspective.

وما يرسّخ هذه الفكرة في الدراسة الاصطلاحيّة بالذات أنّ العلاقة بين المتصوّرات وأسمائها هي علاقة مُعَلَّلة وليست اعتباطيّة فلا وجود في الأصل لاسم اصطلاحيّ يجهل سبب إطلاقه على متصوّره. بهذا يبدو معنى "الرّمز" في الاصطلاح أبعد عن معناه الذي في اللّغة. ففي الاصطلاح تبدو العلاقة أقرب إلى مفهوم الإيقونيّة Iconicity منه إلى مفهوم الرمزيّة.

4-0 العرفانيّ والنحو العربي القديم : إسقاط أم محاورة ؟

يبدوالحديث عن بعد "عرفاني" في النحو العربيّ القديم حديثا مسقطا ومُغَالطًا فالسّؤال الذي يتبادر إلى الذهن عند طرح هذه المسألة هو : هل كانت القضايا العرفانيّة المبوّبة في علومها الحديثة وخصوصا منها اللسانيّة تدور في ذهن الخليل بن أحمد (ت 175هـ/791م) وتلميذه سيبويه

(ت 180هـ؟/796م) ولاحقيهما ومخالفيهما من النحاة العرب ؟ الحقّ أنّ هذا السّؤال لايطرح إلاّ بعد مُمَهِّدات تشمل طبيعة البحث في قضايا معاصرة في مدوّنة قديمة و مدى شرعيّة ذلك البحث.

من شأن الإسقاط أن يعني في هذا السياق ادّعاء معاصرة نصّ قديم لقضايا طُرِحَتْ بعده، بما يعني إزالة فروق منهجيّة وموضوعيّة وسحب البُسُطِ الثقافيّة المختلفة والمحيطة بكليهما. وهذا ضرب من الإسقاط محكوم في العادة بانبهار الدّارس بدائرة ضوء يراها منبعثة من أحد النصّين (في الغالب النصّ المعاصر) فلا يرى غيرها من دوائر الضوء الأخرى المنبعثة من غيره. ولذلك يكون عمل الإسقاط مسيّرا بعشى فكريّ أي إنّه لا يرى غير اتّجاه فكريّ واحد يقوم بتغليبه على غيره.

ولسنا ممّن يخشى من الإسقاط فيبتعد عن الزّج بين نصيّن في سياق بحثيّ واحد. لأننّا نفرّق بين الإسقاط والتّحاور.فالمحاورة الرّصينة (التي إذا تطرّفت صارت إسقاطا) تقرّ بعدم عزلة النّصوص، فلاتسكن القديمة منها قمقما يُنسى ولا يفتح ليغلق من جديد، ولا تجعل النصوص المعاصرة في الواجهات البلّوريّة وإنّما تؤسّس لمحاورتها أرضيّات منهجيّة صلبة من بينها : التسليم بأنّ طريقة بحث السّابقين تكون مخالفة بالضرورة لطريقة اللاحقين وإلاّ فما قيمة الجدّة والقدم ؟ ووجود تقاطع مضموني بينها وهو تقاطع لا يكون في العادة آيلا إلى التّماثل.

ومن بينها أيضا معرفة الهدف من المحاورة وهو هدف مهما اختلف لا ينبغي أن يوصل إلى أحكام من شأنها التعصّب لهذا التّوجّه أو لذاك حتّى لا يصبح للبحث بعد إيديولوجيّ هو موجّهه الحقيقي.

غير أنّ أهمّ الصّعوبات في المسألة يكمن في ما نسمّيه بآليّات قراءة نصّ قديم اعتمادا على مكتسبات معرفيّة جديدة.

توجد جملة من الشروط يجب أن تتوفّر كي تشرّع للباحث النظر إلى نصوص قديمة بوسائل عمل جديدة دون أن يقود ذلك إلى الإسقاط بالضرورة.

- أول تلك الشروط أن لا يكون النصّ عالقاعلوقا كليّا بالإطار الثقافي المخصوص الذي أنتجه بل يكون متحررا من نسبيّة الفضاء والزمان المنتج فيه. والمدوّنة النحويّة وإن أنتجت في زمن معلوم واختصّت بلغة معيّنة هي العربيّة فإنّ طريقة التنظير التي شملتها لم تجعلها تختزل في جملة من القواعد أو المبادئ الضيّقة بل كان همّ النّحاة أبعد من ذلك : أن ينتجوا تفكيرا في النحو مفتوحا على الجدل والحجاج وقابلا لأن يُبدى فيه الرأي ولأن يُراجع مراجعة شرطها الوحيد التلاؤم مع ما تقتضيه اللغة من جهتي القدرة والإنجاز أوّلا ومع ما أجمع عليه النحاة من أصول مثّلت أسسا متينة لنظريّتهم النحويّة. وتلحظ قابليّة هذه النظريّة النحويّة للتجديد من الكيفيّات التي نتعامل بها اليوم في التدريس والبحث في تونس وما أدخل على هذه الكيفيّات من تجديد لم يطمس جوهر اللّغة ولا أبعدها عن روحها النظريّة الأصليّة.

- الشرط الثاني أن يكون المنهج المحدث والمطبّق على النصوص القديمة مُتّسما بالانفتاح والشمول غير مؤدّ إلى التعسّف. وفيما يخصّ قضيّة الحال فإنّ اللسانيّات الحديثة سعت منذ تأسُّسها إلى إرساء جملة من المبادئ والنظريّات الي لا تمسّ بلسان دون آخر بل هي شاملة لها جميعا. وهذه النزعة الشموليّة لا تكون على حساب خصوصيّة اللغات في تقطيع الكون. وفيما يتعلّق باللسانيّات العرفانيّة فإنّها لم تخرج عن هذه الأنساق الفكريّة وإن خصصت أطروحاتها فبحثت في مسائل وناقشت متصوّرات قد لا نبالغ إن قلنا إنّ أيّ تنظير للّغة لا بدّ أن يتناولها من قريب أو من بعيد، فهي في جوهر العمليّة اللغويّة أو في أطرافها. وسوف نقدّم ههنا أمثلة سريعة من تلك القضايا على أن نعود لتفصيل الخوض فيها لاحقا.

إنّ أيّة نظريّة نحويّة أو لسانيّة لا يمكن لها مهما كانت مغرقة في الشكليّة أن تنكّب عمّا نسمّيه البعد الذهني للغة. فهذا البعد لا بدّ له أن يكون حاضرا حضورا صريحا أو ضمنيّا في الأطاريح اللغويّة. يحضر البعد الذهني حضورا أولا في مرحلة التجريد وهي مرحلة ضروريّة في التنظيراللغوي

وفيها نجد في العربيّة مصطلحات ما يسمّى بأصول النحو من (قياس) و(استدلال) و(استقراء) وغيرها. كما يحضر هذا البعد في حديث النحاة وإن كان عرضيًا عن مقاصد الكلام ومنابعه وفيه نجد (البيان) و(الإبانة) و(الإعراب) و(النيّة) و(الضمير) بل وحتّى (الذهن) و(العقل) و(القلب) و(النفس) بما هي عبارات يحتاج إليها النحوي في مواضع متعددة لكي يفسّر وظيفة عامّة للغة أو دورا مخصوصا لمقولة أو لتبرير إجراء كالحذف والتقدير أوغيره. وقد يحضر البعد الذهني في بعض المفاهيم النحويّة التي ترتكز صراحة على اعتبارات عرفانيّة ممّا له علاقة بالذاكرة والتعرّف والمرجع الذهني وفي هذا السياق تندرج جملة من المفاهيم ك(المعرفة) و(اسم الجنس) و(الخارج) وغيرها من المفاهيم الأساسيّة أو الثانويّة.

وأخيرا يحضر البعد الذهني في العلل النحويّة التي ترتكز على بيان شيء ذي صلة بالإدراك وهنا تدخل أقوالهم في (الإبهام) ورفعه وفي (اللبس) و(الغموض) وغيرها من العبارات التي وسم بها النحاة أحوال الكلام بين الإبهام المقدّر والبيان المتأكّد.

- الشرط الثالث أن تكون الخلفيّات المعرفيّة التي اعتمدت في النصّ القديم لا تدفع النظر إلى تلك النصوص نظرة حداثيّة ولقد كان كثير من النحاة العرب من أمثال الزّجاجيّ (ت 337هـ/948م) وابن يعيش (ت643هـ/1245م) والاستراباذي (ت 686هـ/1287م) على وعي بهذا المعطى حين أخضعوا تعريفاتهم إلى ما وجدوه في المنطق الأرسطيّ من ضبط لشروط "الحدود" و"الرسوم" اعتمادا على توزيع نظامي لما سميّ بالأجناس والخصائص أو الفصول. ووفق المقولات المنطقيّة من نوع القياس صنّفت الأقسام ورتّبت المقولات النحويّة. ولهذا الاعتبار رأينا في بحثنا المذكور في المصطلح النحويّ أنّ المنطق الأرسطي القديم كان "علما آليًا" على حدّ عبارة القدامى وعلما مساعدا على حدّ عبارة المحدثين. في هذا العلم المساعد وجدنا كثيرا من التعريفات للعبارات الذهنيّة العامّة التي استعملها النحاة دونما تعريف في الغالب من ذلك عبارات (النفس) و(القلب) و(العقل)

وغيرها من العبارات التي حدّها الفلاسفة العرب الذين اطلعوا مبكّرا على نصوص أرسطو واطلع النحاة على شروحهم لها. ونحن لا نعتقد أنّ استعمال النحاة لهذه العبارات كان استعمالا عاديّا يشبه استعمالنا لنفس العبارات في مخاطباتنا اليوميّة. لأنّ استعمالهم تلك العبارات كان في سياق مخصوص تسري خصوصيّته إلى تلك العبارات وإن لم يكن القصد صريحا ولا النيّة معقودة.

هكذا فإنّ الشروط الثلاثة المذكورة أعلاه والمتوفّرة في كتب النحاة تشرّع لنا إمكان البحث في مدوّنتهم عمّا نعتبره ملامح عرفانيّة في المدوّنة النحويّة. وسنستجلي تلك الملامح في ثلاثة أركان اصطلاحيّة كبرى هي :

- **أوّلا : المصطلحات العامّة المعيّنة لوسائل الإدراك.**
- **ثانيا: المصطلحات النحوية المؤسسة على اعتبارات عرفانيّة.**
- **ثالثا : إثارة قضايا نحويّة من خلال مفاهيم لسانية عرفانية.**

ويهمّنا أن نجيب من خلال هذه الأبواب على التساؤلات التالية : ماقيمة البعد العرفاني في التفكير النحوي ؟ مادوره في بناء النظريّات النحويّة المرتبطة به ؟ هل يمكن أن نجد معلم عرفان مخصوص عند النحاة ؟ هل كان من الممكن بناء على المعطيات العرفانيّة التي نجدها أن تتأسس في التفكير العربي اللغوي بوادر اتجاه عرفانيّ ؟

الفصل الأوّل

المصطلحات العامّة
ذات البعد العرفاني
في كتب النّحاة

0-1 : تمهيد

بما أنّ العرفان Cognition، هو جملة من الأنشطة والكيانات التي لها صلة بالمعرفة (Tiberghien :2002 ,70) فإنّه من الواجب تحديد معنى تلك المعرفة

ليست المعرفة الصحيحة والمعلّلة هي موضوع العرفان بل موضوعها أيضا المقاربات والأخطاء إضافة إلى الآليّات و العمليات التي تتمظهر بها كل الحقائق (المصدر السابق).

وتحديد المصطلحات العامّة المحيلة في كتب النّحاة على العرفان لا بدّ أن يراعي هذا التّعالق بين العرفان والحقائق ومقابلها وبينهما والآليّات المنتجة لتلك الحقائق هذا من الناحية المبدئيّة. لكنّ الأمر قد يكون مختلفا من الناحية الاجرائيّة بل لا بدّ أن يكون كذلك لاختلافات في طرح المسألة (عرضيّا عندهم، قصديّا عند اللسانيين) وفي تصوّرها وفي أسباب طرحها. ونحن معنيّون بهذا الاختلاف لأنّه مهمّ في تبيّن الخصوصيّة في رؤية المسألة عند النّحاة العرب القدامى.

من المستحسن التنبيه - قبل عرض ما اعتبرناه اصطلاحات عامّة - إلى أنّ ما نقدّمه ههنا على أنّه عبارات عامّة في تعيين أدوات الإدارك لا يمكن انتزاعه من سياقين أحدهما خاصّ هو التفكير اللغويّ والثاني خصوصيّ هو الباب النّحوي الذي استعملت فيه تلك العبارات. وعموميّة هذه المصطلحات نابعة من ارتباطها في هذين السياقين بآلة الإدراك أو بكيفيّة الادراك أو بما يعدّ خارجا عن اللّغة.

العبارات التي وجدناها متواترة وبنسب متفاوتة ممّا يدخل في المصطلحات الإدراكيّة العامّة هي : **النفس، القلب، العقل، المعرفة ،الذهن، الإدراك.** وقد وجدناها بصيغها الاسميّة المذكورة أو بصيغ اسميّة أخرى

أو بصيغ فعليّة وهذه المصطلحات إمّا أن توجد في مدوّنة النّحاة عالقة بمركّب اصطلاحيّ وإمّا أن توجد مفردة مستقلّة برأسها.

فمن المصطلحات المركبة إلى غيرها عبارة **أفعال القلوب** التي تعيّن ضربا من الأفعال دالا على اعتقاد المتكلّم بالشكّ أواليقين. وعبارة **التركيب العقلي الثنائيّ** التي تدلّ عند بعض النّحاة (الاستراباذي : شرح الكافية (ش ك)33/1) على تقليب جميع الإمكانات النظريّة في التركيب بين الكلمة وأختها (اسم - اسم؛ فعل - اسم ..). لكننا لم نجد عند النحاة تركيب العبارات الباقية (نفس، ذهن، معرفة، إدراك) في اصطلاحات لتقوم بتخصيصها على سمت المصطلحين السابقين.

وقد ترد العبارات نفسها في سياق غير السياق العرفاني المخصوص فيكون للمصطلح دلالة أخرى من ذلك عبارة **نفس** في عديد الاصطلاحات النحويّة مثل : **التوكيد لنفسه** (في مقابل التوكيد لغيره)، **أفعال النفس** (الأفعال اللاّزمة : شرح المفصل : ش. م : 88/7) وفيهما تدلّ العبارة على معنى الذّات ولا تعني من قريب أو من بعيد معنى الإدراك وما تعلّق به من المعاني التي نراها لاحقا.

ومن هذا القبيل من استعمال المصطلح الواحد في السياق العرفاني وغيره ما نجده في عبارة **المعرفة** التي اشتهرت في مدوّنة النّحاة في وسم الأسماء المعيّنة تعيينا مخصوصا بأحد الوسائط التعيينيّة من علميّة وإضافة وغيرهما وذلك في مقابل مصطلح النّكرة. وإن كان مصطلح المعرفة وما جانسه من العبارات الدّالة في كتب النّحاة على هذا المعنى ليس بعيدا عن المصطلح ذي البعد الإدراكيّ لأنّ التعيين مسألة إدراكيّة بالأساس ولأنّ انقسام المعارف في العربيّة كان باعتبارات إدراكيّة عرفانيّة وهذا ما نعود إلى تفصيله لاحقا.

1-1- المصطلح وآلات الإدراك اللغويّ

يعرّف الإدراك Perception بأنّه وظيفة وآليّات بها يتمكّن الكائن الحيّ من معرفة نفسه والعالم من حوله وذلك بالاعتماد على حواسّه (Houde :1999, 297. Tiberghien : 2000, 207)

فالإدراك غرضه عرفانيّ وأدواته الحواسّ المتوفّرة للإنسان وهي تقوم بدور متفاوت في المعرفة. يرى العرفانيّون أنّ هذه المعرفة قائمة على تأويل المعطيات الحسيّة وتفترض عملا هدفه معالجة المعلومة (Houde : 1999,297).

وبما أنّ للإدراك هذا الدّور المركزيّ في تحصيل المعرفة قيل إنّ الإدراك هو مدخل العرفان (نقلا عن المرجع السابق، ص300). وبصفة عامّة فإنّه لا بدّ من توفّر ثلاثة أنظمة متعاملة بينها كي يوجد إدراك : مثير يوفّر المعلومات؛ ملتقط أو متلقّ ملائم لتلك المعلومات؛ ونظام لمعالجة المعلومة أي النّظام الإدراكيّ العرفانيّ للشّخص المعنيّ (Weil-Barais :1993 ,102)

لا يمكن لمن رام تحليل المصطلحات المذكورة في كتب النّحاة أن يسقط من حسبانه نصوص المناطقة والفلاسفة القدامى ممّن حددوا هذه المفاهيم وضبطوها وفق ما تقتضيه صناعتهم. ففي هذه الصناعة تولدت تلك المصطلحات وفي أرضها نبتت وأخذتها العلوم الأخرى ومنها النّحو العربيّ القديم.ويهمّنا في هذا المبحث أن نرى التّقاطع في تلك المفاهيم بين الفنّين رغم أننا نعلم، بناء على كلامنا السّابق، أنّ النّحاة القدامى استخدموا بعضا من مفاهيم المنطق بما هو علم مساعد وهذا ما اتّضح مثلا في صناعة حدودهم. (5)

من اليسير أن نلحظ من خلال المصطلحات المذكورة أعلاه تأثّر النّحاة العرب بالمفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة ولكنّه تأثّر لا يمحو الفوارق الكثيرة بين خصوصيّة الفنّين المضمونيّة ولا اختلافاتهم المنهجيّة في طرح المفاهيم نفسها وهذا بديهيّ لأنّ العلوم لا بدّ لها وإن اشتركت في بعض المفاهيم اوالاصطلاحات من أن يطبع كل منها تلك المفاهيم بطابعه وإلاّ زالت الحدود بين المعارف والفنون وهذا لا يمكن أن يحدث حتّى بين العلوم المتعاملة فيما بينها تعاملا ضيّقا كما الحال في العلوم العرفانيّة اليوم.

---

5) انظر لتفصيل هذه المسألة : توفيق قريرة، المصطلح النّحويّ وتفكير النّحاة العرب صص98-138، تونس2003.

فالنّحاة العرب استعملوا عبارتي **عقل وقلب** لتعيين آلة الإدراك وهذا ما يفهم مثلا من قول ابن يعيش وهو يحدّ أحد قسمي اسم الجنس : ".. والمعاني عبارة عن المصادر كالعلم والقدرة مصدري علم وقدر وذلك ممّا **يدرك بالعقل**" (شرح المفصّل (ش. م : 26/1). فالعقل هو أداة إدراك من أدوات أخرى كالبصر الذي استعمله النحويّ نفسه لتحديد القسم الآخر من أقسام اسم الجنس إذ قال : "المراد باسم العين ما كان شخصا **يدركه البصر** كرجل وفرس ونحوهما من المرئيّات." (ش. م : 26/1). ويحسب هذا التقابل في أداتي الإدراك فإنّه من الممكن أن نقسّم المدركات وفق آلة إدراكها لنجد مثلا "المرئيّات" المدركة بالنظر والمعقولات التي يتدبّر أمرها بالعقل.

ليس لدينا ما يدلّ صراحة على أنّ النّحاة القدامى قد نظروا إلى الإدراك وأدواته نظرة نظاميّة ولكن لنا من الأدلّة الضمنيّة ما يؤيّد هذا التّوجّه. فمن خلال تقسيمهم بعض الكلام باعتبار نوعيّة الآلة المدركة له (كما هو الحال في تقسيمهم اسم الجنس إلى اسم عين واسم معنى) يمكن أن نستنتج تمييزهم النّظاميّ بين المدركات الخارجيّة بحسب الآلة المتحكّمة في ذلك الإدراك. ولكنّ هذا التمييزلا يعتمد كلّ الحواسّ المدركة بل كان النحاة يميّزون عموما بين آلة إدراك بصريّة وأخرى عقليّة وقلبيّة كما هو الحال في سياق تمييز الجرجاني التالي بين رؤية ماديّة وأخرى قلبيّةإذ يقول : "وحكم (أَرَيْتُ)حكم (أَعْلَمْتُ) إذا قصدت **رؤية القلب**" (المقتصد : 621/1). بذا نرى أنّ النّحاة العرب يرادفون لأسباب نراها لاحقا بين العقليّ والقلبيّ ويميّزونهما عن المدرك البصريّ ويعتدّون بهذه القسمة في تقسيمهم للكلام بل في اصطلاحاتهم.

على أنّه ينبغي أن نشير إلى أنّ القلبي/ العقلي لا يقابل في مدوّنة النّحاة البَصَريّ بل يقابل كذلك كلّ بقيّة المدركات.نلحظ ذلك مثلا من تقسيم النّحاة الأفعال المتعدّيّة إلى مفعول إلى "فعل علاج" و"غير علاج" يقول ابن يعيش في الضرب الأوّل : "ما يفتقر في إيجاده إلى استعمال جارحة أو

نحوها نحو (ضربْتُ زيْدا) و(قتلْتُ بَكْرا)" ويقول في الثاني : "ما لم يفتقر إلى ذلك بل يكون ممّا يتعلّق بالقلب نحو (ذكرتُ زيدا) و(فهمتُ الحديثَ)" (ش. م : 62/7). فانقسم الفعل وفق هذا الاعتبار إلى عمل أداته الجوارح بما هي أعضاء الانسان و"عوامل جسده كيديه ورجليه" (اللسان : 423/2) وعمل أداته القلب بما هو أداة إدراك باطنة.

وما يمكن الاحتفاظ به من هذا التمييز أنّ القلب - الذي هو رديف العقل - ينظر إليه على أنّه آلة عمل شأنه شأن بقيّة الحواسّ غير أنّ الفرق بينه وبينها أنّها آلات عمل ظاهرة وهو آلة عمل باطنة. والنّظر إلى العقل أثناء العمل يجعله أداة إنتاج للمدركات من فهم وتذكّر وغيرهما فهي نظرة آليّة لهذه الأداة الإدراكيّة؛ بمعنى أنّها تركّز في وسيلة الإدراك على وظيفتها ولا تنظر إلى بنيتها أو نظامها. بيد أنّ هذه النّظرة الآليّة تظلّ جزئيّة ومنقوصة بحكم أنّها لا تنظر إلى العقل بما هو وسيلة إدراك كبرى أو مسيّرة لغيرها من الوسائل الإدراكيّة أو الحواسّ. فلا فائدة بهذا الاعتبار أن نميّز إدراكيًّا بين أفعال علاج و(غير علاج) طالما أنّها صادرة من مركز فعل واحد هو العقل و(مدركة) بآلة واحدة هي العقل وهو الذي يمكن أن يصنّفها بأيّ شكل من أشكال التصنيف إلى علاج أوغيره.

يمكن للعقليّ أو القلبيّ أن يقابل الحسيّ تقابلا يجعله هو بدوره حاسّة أوممّا "يدرك بحاسّة" كما يقول ابن يعيش في نصّ طريف فيه تفصيل لما أسماه بـ "أفعال الحواسّ" جاء فيه : "أفعال الحواسّ كلّها يتعدّى إلى مفعول واحد نحو (أبصرْتُه) و(شمَمْتُه) و(ذُقتُه) و(سمعْتُه) وكلّ فعل من أفعال الحواسّ يقتضي مفعولا ممّا تقتضيه تلك الحاسّة .. ولو قلت (أَبْصَرْتُ الحَدِيثَ أو القِيَامَ) لم يجز لأنّ ذلك ليس ممّا يدرك بحاسّة" (ش. م : 62/7). وبناء على قول ابن يعيش فإنّ المسموع يدرك بحاسة السمع والمرئيّ بحاسّة البصر إلى غير ذلك من تقسيم الحواسّ والمهمّ أنّ العقل بما هو أداة للإدراك عامل فيها جميعا. وتفصيل ذلك أنّ المبصر والمسموع والمشموم وغيرها لا تنتقل من حيّز الوجود العينيّ أو المرجعيّ

إلى حيّز الوجود الذّهني إلاّ بعد إعمال آلة الإدراك فيها. بذا يقرب العقل إلى ما يسمّى في التراث الفلسفيّ العربي بـ*"الحسّ المشترك"* وهو : "القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة فالحواسّ الخمس الظاهرة كالجواسيس لها فتطلّعها النّفس من ثمّة فتدركها ومحلّه مقدّم التجويف الأوّل من الدّماغ كأنّها عين تنشعب منها خمسة أنهار" (الجرجاني : التعريفات، 91).

فالعقل "حسّ" ولكنّه متحكّم في بقيّة الحواسّ التي ترتبط به ارتباط العين بأنهارها لا من جهة كونها مولّدة لها بل من جهة كونها مصبّا لها. أي أنّ هذا الحسّ المشترك لا يتحكّم في "تنشيط"Activation الحواسّ الخمس فقط، بل و في ترجمتها إلى مدركات.

إنّ هذا الاعتقاد بفعل الدّماغ في الحواسّ على هذا الشكل من المركزيّة لا تقول به البحوث الحديثة في علم الأعصاب. وفيها أنّ الدماغ يتحكّم في الجسم وفق نظام تقسيم العمل بأن يراقب نصف الكرة الدّماغيّة الأيسر Left Cerebral Hemisphere نِصْفَ الجسم الأيْمَن ويراقب نصف الكرة الدماغية الأيمن Right Cerebral Hemisphere نصف الجسم الأيسر (D. Steinberg ;1993,177)

وتسند بعض الوظائف إلى النصف الأيسر من الكرة الدّماغيّة أو إلى النّصف الأيمن : فاللغة والمنطق والعمليّات التحليليّة أو الرياضيّة المعقّدة مثلا تسند إلى نصف الكرة الدماغيّة الأيسر (السابق : 179).

ويقطع النّظر عن صدق المعطيات البحثيّة القديمة وعن مطابقتها للمعطيات الحديثة فإنّ طريقة النظر إلى عمل الدّماغ في علاقته ببقيّة الحواسّ (اعتمادا على نصّ الجرجانيّ) يسيطر عليها ما يسمى الكليانية Holism ويقابلها الموضعيّة Localism. تعني الموضعيّة تحديد المواضع التي تقوم داخل الدماغ بنشاط إدراكيّ معيّن كتحديد موضع إنتاج اللغة فيه. يكون ذلك في مواضع أساسيّة ثلاثة في الدماغ هي أوّلا المنطقة المعروفة باسم "بروكا" Broca's area وهي توجد في الجزء الأمامي من الدّماغ. والمنطقة الثانية هي

منطقة "ورنايك" Wernike 's area وهي منطقة باتّجاه مؤخّرة الدّماغ، والمنطقة الثالثة يصطلح عليها باسم "اللفافة الناتئة" Angular gyrus وهي في أقصى مؤخّرة الدّماغ مجاورة منطقة ورنايك. وتوجد جميع هذه المناطق في النصف الأيسر من الكرة الدّماغيّة. منطقة "بروكا" مهمّتها ترميز Encoding الكلام أمّا منطقة "ورنايك" فدورها فهم الكلام. وأمّا دور اللّفافة النّاتئة فتكون واسطة بين اللّحائيّة البصريّة Visual cortex ومنطقة ورنايك حين تتلقّى اللفافة مثلا مقطعا من الكلام مكتوبا وتنقله إلى منطقة ورنايك حيث يعتقد أنّه يربط إلى التمثيل السمعي Auditory representation.

وهذه الطريقة من وصف العمليّات المؤدّية إلى إنتاج الكلام تتبنّى وجهة النّظر الموضعيّة لأنّها تربط كلّ دور بموضعه من الدّماغ. وليس كذلك أمر الطّريقة الكليانيّة التي تنظر إلى إنتاج الكلام على أنّه عمل تنجزه عناصر الدّماغ بأكمله كي تفهم أثر العوامل السيكولوجيّة الواسعة من انتباه وتحفيز وتحذير، وتفهم أيضا المدى الذي تتشتت فيه آثار الذّاكرة السماعيّة والبصريّة وغير ذلك من العوامل النفسيّة الذهنيّة (D. Steinberg ;1993, 192).

وتحكّم العقل أو القلب في جميع الحواسّ على الشكل الذي وجدناه في قول الجرجاني أعلاه والمخالف لاتجاه التفكير العصبيّ الحديث ؛ نجده في تصوّر النّحاة أيضا ففي قول ابن يعيش التالي ما يفهم منه أنّ القلب بما هو آلة للإدراك يعمل في بعض المحسوسات وهو المسموع من الأقوال فينقلها بوساطة "التصوّر" إلى مدركات. يقول شارح المفصّل متحدّثا عن إجراء العرب فعل القول مجرى الفعل القلبيّ : ".. لأنّ القول يدخل على جملة مفيدة **فيتصوّرها القلب** ويترجّح عنده وذلك هو الظنّ والاعتقاد والعبارة عنه باللسان هو القول." (ش. م : 79/7).

ومثل هذا التّقابل بين التصوّر القلبيّ للكلام والتمثيل اللّغويّ نجده في مقطع آخر من شرح المفصّل فيه تعليق على بيت الكميت التّالي [الوافر] :

أَجُهّالاً تَـقُولُ بَنِي لُؤَيٍّ لَعَمْرُ أَبِيكَ أَمْ مُتَجَاهِلِينَا

قال ابن يعيش : "الشّاهد فيه إعمال (تقول) عمل (تظنّ) لأنّها بمعناها ولم يرد قول اللّسان وإنّما أراد اعتقاد القلب" (ش. م : 7/79-80) فميّز بين الاعتقاد القلبي الذي هو أقرب إلى معنى التصوّر القلبي الوارد في السياق السّابق وقول اللّسان الذي هو الترميز اللّغوي للاعتقاد القلبيّ.

ومن جهة اخرى فإنّ اعتبار القلوب رؤوس المدركات والمتحكّمة فيها قد قاد النّحاة العرب (كما في قول ابن يعيش أعلاه) إلى القول بالتوازي بين ما ينجز من الكلام انجازا مدركا بالحواسّ من سمع ومن بصر وما يدور في القلوب من كلام يصطلح عليه بعض الفلاسفة العرب باسم "الكلام النفسيّ". وما حدث أنّه بهذه الموازاة بين منجز ومتخيّل من الكلام قال النحاة بوجود مستوى تمثيلي من الكلام هو أقرب إلى ما يسمّى عند العرفانيين تمثيلات Representations ويعنون بها "كيانا عرفانيّا يقيم علاقات مطابقة مع كيان خارج عنه من الممكن؛ بما هو موضوع لمعالجة معيّنة؛ أن يستبدل منها." (Tiberghien :2002, 252)

ونحن نجد عند العرفانيين مذهبين في العلاقة بين التمثيلات الذّهنيّة والتمثيلات اللّغويّة أحدها يقول بتماثلهما

(Fodor et al .1975 : 530 ; Langacker, 1987 : 5 ; Jackendoff, 1983 : 95)

والثاني يميّز بينهما ولا يقول بوجود تشاكل Isomorphism بين "الطريقة التي تدرك بها التجربة" والطريقة "التي يعبّر بها عنها" (Bierwish&Schreuder1, 991 :24 ;30-31). وإذا فهمنا قول ابن يعيش السابق في ضوء هذه القسمة فإنه سيبدو لنا انخراطه في الضرب الأوّل الذي لا يرى من فائدة في التمييز بين التمثيلات الدلاليّة أو اللّغويّة والتمثيلات الذّهنيّة. لأنّ "التصوّر القلبيّ" هو عند ابن يعيش مترجم إلى قول ومعبّر عنه باللّسان.

إنّ القلب دوره بناء على قول ابن يعيش دور ذهنيّ لأنّ التّصوّر يحدث فيه.

والتّصوّر هو عمليّة تمثُّل للوضعيّات وتمثيلها بالتّصوير ولكنّ علاقة هذا التّمثيل وطيدة (وفق نظريّة المشاكلة) بالكلام فالتّصوّر ليس إلاّ ما يرمّز بالألفاظ اللّغويّة عند إنجاز الكلام.

والحقّ أنّ المشاكلة بين التمثيلات الإدراكيّة Conceptual representations أو"التصوّرات القلبيّة" والتمثيلات الدلاليّة Semantic representations ليست الرأي الفصل في المسألة ولا المنزع الغالب بل نجد آراء يمكن - بحملها على هذا النّهج العرفاني في تخريج المسألة - أن تصبّ في المنزع الثاني أعلاه القائل بعدم المشاكلة. هذا الرأي المضمّن يمكن ملاحظته في كتاب سيبويه في سياقات كثيرة يستعمل فيها عبارة" **هذا تمثيل ولا يتكلّم به**" أو ما قاربها، ليدلّ على أنّ ما يحدث على صعيد اللّغة لا يوازيه تماما ما يفهم على صعيد الإدراك؛ لهذا يزيد النّحويّ جهازا لغويّا وسيطا بين ما يقال وما ينبغي أن يُفهم؛ وبناء عليه يمكن التمييز بين المستويات الثلاثة التالية :

- ما يُنجز من كلام فعلا .
- ما ينبغي أن يُدرك.
- ما يُقال من الكلام للتقريب : وهو تقريب بين ما يُقال وما يُفهم.

يقول صاحب الكتاب : "وإذا نصبت (زيدا) [في] [6] (زيدًا لَقِيتُ أخاهُ) فكأنّه قال : (*لاَبَسْتُ زَيْداً لَقِيتُ أَخَاهُ*) وهذا تمثيل ولا يتكلّم به" (الكتاب : 83/1). ويقول في بعض أبواب الحال مستعملا عبارة أخرى قريبة منها : ".. ومثل ذلك قول الشّاعر وهو زهير بن أبي سُلمى [الطّويل] :

فَلأْيًا بِلَأْيٍ مَا حَمَلْنَا وَلِيدَنَــا عَلَى ظَهْرِ مَحْبُوكٍ ظِمَاءٍ مَفَاصِلُه

---

6) الزّيادة من عندنا ، رأينا أنّ السّياق يقتضيها وربّما تكون ممّا سقط من نصّ الكتاب.

كأنّه يقول : (حمَلْناوليدَنا لأْيًا بلأْيٍ) كأنّه يقول (*حملناه جهدا بعد جهد*). هذا لا يتكلّم به ولكنّه تمثيل" (الكتاب : 371/1). في القولين السابقين كلام منجز وكلام مقدّر إنجازه. المنجز في القول الأوّل هو (زبدا لقيت أخاه) وفي القول الثاني كلام الشّاعر، وغير المنجز هو كلام مفترض ساقه سيبويه ليوضّح به المنجز ونبّه إلى كونه غير متكلّم به على تلك الشّاكلة وهو (*لاَبسْتُ زيْداً لَقِيتُ أخَاهُ*) في القول الأوّل و(*حَمَلْناَه جَهْدًا بَعْدَ جَهْدٍ*) في القول الثاني. والسبب الحائل دون استعمال القولين الممثّل بهما لا يعود مثلا إلى لا نحويّتهما Agrammaticality فَهُمَا يستجيبان إلى قواعد النّحو العربي؛ بل إنّ السبب راجع إلى عادة في الكلام يضمر فيها الفعل والفاعل (لابستُ) في القول الأوّل ولا يستعمل عند العرب بالشكل الممثّل به. والعادة نفسها هي التي تجعل العربي يقول (حملته لأْيًا بلأْيٍ) ولا يقول (حملته جهدا بعد جهد) فالمسألة نحويّة معجميّة أكثر من كونها نحويّة صرفا.

والخلاصة من هذا الكلام أنّ الممثّل به في القولين السابقين إنّما هو القول على حقيقته التي تتصوّر في النّفوس وتتحصّل في الضمائر والأقوال المنجزة هي الصّورة المحققة التي لا تطابق المعاني الحادثة في النّفوس ولا تشاكلها. فما يحدث -على حدّ عبارة بعض العرفانيين- (Pinker :1994 : 57) أنّ "ما نقصد قوله يختلف عمّا قلناه فعلا".

ونحن لا نعدم في الكتاب أوفي غيره من كتب النّحاة عبارات نستشفّ منها هذا الازدواج في التمييز بين ما يتكلّم به وما يفترض أن يقال أو ما يقال على سبيل التّمثيل ممّا يقرب من نيّة المتكلّم. يقول سيبويه : "ومن ذلك قولك : (زَيْدًا وعَمْرًا) **كأنّك تريد** (اضْرِبْ زَيْدًا وعَمْرًا)" (الكتاب : 256/1). فدّلت عبارة الإرادة على أنّ القول المنجز هو غير القول المراد وأنّ ما يحدث في الذّهن من التمثيلات لا تعبّر التمثيلات اللّغويّة عنه بدقّة. وهذا قول ينخرط في التيّار الموازن بين محدوديّة اللّغة واتساع الفكر وهو تيّار لا تسير في عبابه أفكار العرفانيين كما نوضّحه في موضع قادم من البحث.

وقد يستعمل النّحاة للتعبير عن نفس الفكرة لفظ نيّة وما اشتقّ منها كالمنويّ ويعنون به في سياق الحال لا الكلام المقدّر (وهذا غالب استعمال العبارة) بل كلاما حقّه أن يقال فمُنع ذكره لسبب من الأسباب فهو قول مستكنّ في الضّمائر منبئ بأنّه لا تشاكل بين ما يحدث على صعيدي التمثيل الذهني واللغويّ. يقول أبو سعيد السيرافيّ (ت 368هـ /978م) معلّقا على من قرأ بإثبات الألف في الوصل قوله تعالى (الممتحنة؛ 1/60) ﴿وأنا أعْلَمُ بمَاأَخْفَيْتُمْ﴾ : "يجوز أن يكون هذا القارئ وصل في نيّة الوقف."(شرح كتاب سيبويه (ش. كت : 132/2). فإنجاز شكل من أشكال القول لا يتطابق لا مع الأصل في الإنجاز بل مع ما أراده المنجز على الحقيقة. وبذا يفتح مصطلح النيّة بحث النّحويّ لا على المنجز المنطوق فعلا ؛ بل على ما يوجد في ذهن المتكلّم ولم ينجز دون أن نعرف حجيّة تجاوزه الشّاهد الملفوظ والمنطوق المنجز إلى المغيّب المقدّر نطقه والماثل في ذهن المتكلّم. حتّى لكأنّ البحث النحوي يتجاوز وصف الظاهر إلى تقدير المنويّ.

1-2- التوجّه الثنائي في تفسير العمليّات العرفانيّة :

يتوزّع ما اعتبرناه مصطلحات عرفانيّة عامّة وفق ثنائيّات كالتّالي :

- النفس والعقل والقلب في مقابل الحسّ.
- الذّهن في مقابل الخارج.
- البيّن في مقابل المبهم والملبس وغيرهما من المفردات الدالة على الغموض.

ونحن نتناول فيما يلي هذه المجموعات الثلاث التقابليّة بالتّحليل لنبيّن بعد ذلك أسباب الجمع بينها في شكل ثنائيّ وأثر ذلك الجمع في تفسير العمليّات العرفانيّة المطروحة في كتب النّحاة القدامى.

1-2-1- النفس و(العقل / القلب) والذهن في مقابل الحسّ :

تشترك مصطلحات النفس والذهن و(العقل/القلب) في تقابلها مع ما يفيد الحسّ والإدراك المعتمد على الحواسّ على ما بيّنّا جزءا منه أعلاه.

ووجدنا في المعاجم الفلسفيّة ما يؤيّد اجتماع هذه العبارات في نفس الخانة التصوّريّة المعيّنة للإدراك. فلقد ذكر شريف الجرجاني (ت 816هـ /1413م) أنّ النفس والعقل والذهن تسميات اختلفت في الألفاظ واتحدت في الماهية ولكنّها تأسست على اعتبارات اصطلاحيّة مختلفة يقول : "العقل والنّفس والذّهن واحدة إلاّ أنّها سمّيت عقلا لكونها مُدْرِكة وسمّيت نفسا لكونها مُتَصرّفة وسمّيت ذهنا لكونها مستعدّة للإدراك" (التعريفات : 157).

فالرّابط المتصوّري بين هذا الثّالوث هو تعيين الإدراك ولكن كلّ باعتبار كالتّالي :

* العقل يعيّن الإدراك باعتبار كونه قوّةً قابلة للاستيعاب والتّحصيل ومحصِّلة فعلا لما يُدرك.

* النفس يعيّن الإدراك باعتباره ملكة ذات سيرورة وتحوّل وتولّد وهذا معنى تصرّفها.

* الذّهن يعيّن الإدراك بما هو استعداد أو قدرة. وبهذا المعنى يقابل العقل بما هو إنجاز ويقابل النفس بما هو وجه تحويليّ من ذلك الإنجاز أو قل بما هو قدرة إدراكيّة أثناء العمل.

وإضافة إلى هذا التّقابل الثّالوثي نجد في المعاجم الفلسفيّة العربيّة تقابلا ثنائيًا بين العقل والقلب وهو أيضا تقابل يردّ إلى اعتبارات اصطلاحيّة.جاء في التعريفات : "العقل ما يعقل به حقائق الأشياء قيل محلّه الرّأس وقيل محلّه القلب." (التعريفات : 157). فالعقل هو التسمية الحقيقيّة والقلب هو تعيين للمتصوّر نفسه ولكن باعتبار محلّيّ أو موضعيّ فالعلاقة بين المصطلحين هي علاقة مجازيّة مدارها المحليّة.

على أنّه رغم هذا الترادف بين المصطلحات الأربعة فإنّ استعمالات النّحويين لها تدلّ على تمييز بينها لا يتنافى بالضرورة مع تقابلها الجماعيّ والمشترك مع الحسيّ.

فالنّفس يدلّ في السياقات التي استقرأناها في كتب النّحويين على ثلاثة معان تشترك في الدلالة على **الموضعيّة** المجرّدة : **أوّلا** موضع التّأثّر والانفعال كما يدلّ عليه قول ابن يعيش التّالي : ".. إن كان حسنا أثّر سرورا في **الأنفس** وإن كان قبيحا أثّر حزنا" (ش. م : 21/1). المعنى **الثاني** هو معنى مقابل للواقع الفيزيائيّ العينيّ كما في قول النّحويّ نفسه متحدّثا عن أفعال القلوب من أنّها : "شيء وقع في **نفسك** لا شيء فعلته "(ش. م : 67/7). وأخيرا فإنّ المعنى الثالث يدور حول الدلالة على موضع التصوّر كما في قول عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ/1078م) التالي : ".. هذه الأفعال (يقصد أفعال القلوب) لمّا كانت تفيد اعتراض أمر من الأمور في **الخاطر** على حدّ الترجّح بين أن يكون وبين أن لا يكون أو تَقَرُّرَهُ أو ثباته في **النفس** وجب أن يكون ذلك الأمر مذكورا لتحصل الفائدة." (المقتصد : 611/1)

وهذا المعنى الأخير هو الذي يرتبط بالجانب اللّغويّ بما هو إطار يقع فيه الكلام وهو المعنى الذي يفهم من قول الفارابي (ت 339هـ/950م) التّالي : "إنّ القول قد يدلّ على القول **المركوز في النّفس**" (كتاب الحروف : 63-64).وما دامت الأقوال محلّها النّفس فإنّها بناء على تأويل للفارابي داخلة في ما يصطلح عليه بـ"المعقولات" يقول : "إنّ هذه المعقولات الكائنة في النّفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النّفس لواحق يصير بها بعضها جنسا وبعضها نوعا ومعرّفا بعض ببعض" (كتاب الحروف : 64).

إنّ معنى الموضعيّة الباطنيّة المستقى من استعمال النّحاة للفظ **النّفس** واضح في استعمال الفارابي لهذا اللّفظ؛إذا أضفناإليه التدقيق المستفاد من رأي الفلاسفة فيما يتعلّق بالإدراك وبالمدرك اللّغويّ توصّلنا إلى نتيجتين مترابطتين :

- **الأولى** : أنّ النفس في استعمال النّحاة هو أقرب إلى مايسميّه الفلاسفة العرب "**النّفس الإنساني**" وهو في تعريفاتهم" كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يُدرك الأمور الكلّيّات ويفعل الأفعال الفكريّة." (التعريفات : 263)

- **الثانية** : أنّ النّفس هو الإطار الذي تستقرّ فيه الأقوال لا بما هي صور سماعيّة كما يقول العرفانيّون بل بما هي صور نفسيّة وانطباعات عقليّة. فالنفس بهذا المعنى هو أقرب إلى الذّهن منه إلى الدماغ والصّور العالقة به هي صور أقرب إلى معنى التمثيلات الذهنيّة. وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات ما قاله الفارابي من أنّ القول مايكون "مركوزا" في النّفس أمكن لنا القول بأنّ النفس هو المكان الذي تخزّن فيه المعطيات المعقولة فهو مقرّ. وكونه مقرّا يرتبط بمعنى الذّاكرة Memory لأنّها تمثّل جملة من الإجراءات والأنظمة التي تحدّد قدرة خزن المعلومات ونقلها وتنشيطها. (انظر مثلا: (Tiberghien :2002 ; 164

على أنّه إذا نظرنا من جهة أخرى إلى مصطلح العقل وقرينه القلب وجدناهما يستعملان عند النّحاة في مقابل الحسيّ وخصوصا في مقابل البصريّ أو ما دلّ على الرّؤية، واعتمد النّحاة القسمة المميّزة بين رؤية القلب ورؤية البصر. وظهر ذلك على سطح الاصطلاح بتمييز النحويين بين "رأى البصريّة" و"رأى القلبيّة". ويلمح هذا التمييز في الشواهد النصيّة المذكورة في الفقرة السابقة إذ فيها موازنة بين القلبيّ أو العقليّ من ناحية والبصري من ناحية ثانية.ونحن لن نعيد في هذا لسياق تلك الشّواهد ولا الملاحظات التي سقناها في شأنها وإنّما نريد أن نبيّن علّة هذا الاقتران التّقابليّ بين العقليّ/ القلبيّ من ناحية والبصريّ من ناحية ثانية.

لئن كان التمييز بين القلبيّ والبصريّ في الفعل (رأى) قد فرضته طبيعة دلالتي الفعلين ونوعيّة متعلقيهما من المفعولات (الأوّل يتعلّق به مفعول واحد ويتعلّق بالثّاني مفعولان) فإنّ كثيرا من السياقات التي تقابل فيها القلبي أو العقليّ مع البصري لا تجعل ذلك الطرح ضروريّا، بل تدلّ على أنّ التقابل بين بصريّ وعقلي أو قلبيّ هو في ذهن النّحوي من الثّوابت.

لا يمكن أن نرجع الأمر إلى اختزال الحواسّ جميعها في ممثّل بصريّ وآخر عقليّ على الرّغم من أنّ البحوث الحديثة قد أشارت إلى وجود تفاضل في القوى الإدراكيّة بين جميع الحواسّ وأقرّت لحاسّة البصر بالأفضليّة

(D. Steinberg ;1993) ووجدت أغلب البحوث العرفانيّة في البصريّات حقلا مثمرا ترعرعت فيه ونمت أكثر من أيّ مجال إدراكيّ آخر. لكنّ حقيقة التناظر بين البصريّ والعقليّ أو القلبيّ تمدّ جذورها الثقافيّة إلى التراث الفلسفيّ الإغريقيّ القائل بثنائيّة المدركات : المدرك بالحواسّ أو المحسوس Sensible والمدرك بالعقل Intelligible. فالإفلاطونية قد رسمت الحدود بين الحسيّ والعقليّ وشدّد أصحاب أرسطو على التكامل بين ثنائيّة الشكل/المادّة وزاد الرواقيّون من تعميق الثنائيّة نفسها (نقلا عن Tiberghien :2002.86) وما من شكّ في أنّ هذه الثنائيّة كانت من الثنائيّات المركزيّة في التفكير الديني الاسلاميّ في مختلف عصوره فمن الطبيعيّ والحالة تلك أن تسيطر هذه الثنائيّة على منتجات الثقافة العربيّة بمختلف فنونها.

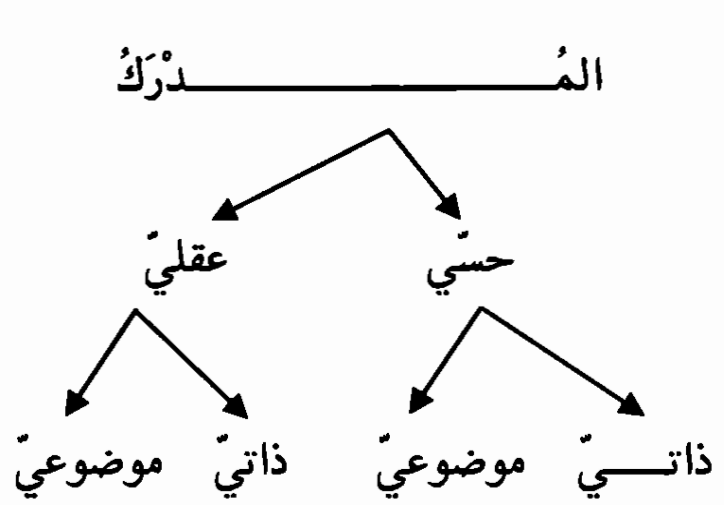
لقد ارتبط القلب / العقل بمفهوم المعرفة في كثير من نصوص الثقافة العربيّة والاسلاميّة القديمة (علوم الدين؛ الفلسفة، التّصوّف..) وقد وجدنا لذلك صدى في نصوص النّحويين العرب وفيما يلي عرض لنماذج منها :

قال سيبويه في معرض حديثه عن استعمال العرب الفعل "رأى" في معنى عرف : "إن قلت (رأيتُ) فأردت رؤية العين أو (وجدتُ) فأردت وجدان الضالّة فهو بمنزلة (ضربتُ) ولكنّك إنّما تريد بـ(وجدتُ) علمتُ وبـ(رأيتُ) ذلك أيضا. ألا ترى أنّه يجوز للأعمى أن يقول (رأيتُ زيدا الصّالحَ)". (الكتاب : 40/1). إنّ ما يعنينا من هذا القول ممّا له صلة بالمعرفة - بقطع النظر عن القضايا النحويّة المطروحة فيه - أنّ الموازاة بين العقلي والحسّي تلحظ في إزدواج استعمال الأفعال المذكورة في المعنيين الحسي وغيره، وفي إمكان استعمال فعل في معنى دون استعماله في آخر كما هو الحال قي الفعل (رأى) الذي يجوز دلاليّا استعمال الأعمى له إذا كان في معنى المعرفة والإبصار القلبيّ لا في معنى الإبصار المادّيّ. ولعلّ هذا الاشتراك في جعل الفعل الواحد ينقل موضوعين إدراكيّين مختلفين دالّ على

شدّة التلابس والامتزاج بين البصري والعقليّ وبين المادّي والعقليّ.وهو امتزاج يراه السيرافي مرتبطا بموضوع المعرفة التي يمكن أن تتفرّع لا بحسب إداة الإدراك كما بيّنّاه سابقا بل بحسب المُدْرَكِ نفسه.

فحين شرح أبو سعيد السيرافي قول سيبويه السّابق أثار عرضا مسائل لها صلة بالمعرفة تدرّج إلى ذكرها من تفسير العلّة في استعمال فعلي (وجدت) و(رأيت) في المعنى القلبي ويلتقي المعنيان في واحد هو معنى المعرفة التي مصدرها القلب. والوجود القلبيّ يقابل في هذا السّياق الوجود الحسيّ أو الماديّ تماما كما تقابل الرّؤية القلبيّة الرّؤية البصريّة. والأهمّ من هذا أنّ السيرافي توصّل إلى تمييز بين نوعين من المعرفة المدركة بحسب موضوع المدرك نفسه هما : المعرفة بالذات والمعرفة بالموضوع يقول الشّارح : إنّ سيبويه" يعني : وقد تكون (علمت) بمعنى (عرفت) وقد تكون (علمت) لحدوث العلم بالأوّل. وقد ذكرنا هذا وهو بمنزلة (عرفت) لأنّ (عرفت) إنّما يراد به حدوث **المعرفة بالاسم** فإذا قلت : (عرفتُ زيدا) فإنّما عرفتَ ذاتَهُ ولم تكن عارفا ولو قلت : (عرفتُ زيدا مُنْطَلِقًا) كانت المعرفة بذات زيد لا بانطلاقه. و(مُنْطَلِقًا) نُصبَ على الحال؛ كأنّك قلت : عرفتُه في حال انطلاقه. (ش. كت : 321/2). فالجملتان دلّتا معا على معرفة بالذّات، الأولى معرفة من غير اقتران بحاليّة، والثانية مقترنة بها. و المعرفة بالذات هي التي اصطلح عليهاالسيرافي بـ"المعرفة بالاسم" مرّة والمعرفة بالذات أخرى وكلاهما يقابل عنده المعرفة بالموضوع أو ما يسمّيه "معرفة القصّة". إذ يقول : "العرب تجعل عرفت زيدا لمعرفة ذاته وتجعل وجدت لمعرفة قصّته كقولك : (وجدت زيدا منطلقا) (322/2-23).

وبالجمع بين تقسيم المعرفة بحسب معياري أداة الإدراك (حسيّ/عقليّ) والموضوع المدرك (ذاتيّ/ موضوعيّ) نتوصّل إلى تقسيم رباعيّ اندراجيّ نظاميّ يكون المدرك الذّاتي حسّيّا أو عقليّا والمدرك الموضوعي أيضا حسيّا وعقليّا كالتالي :



(شكل:1)

وبناء على هذه القسمة فإنّه من الممكن تبويب أيّ مدرك في الخانة المناسبة له ويهمّنا أن نرى هنا أنّ اللّغة إنّما هي مدرك عقليّ لكون أنّ إدراكها يكون بالعقل؛ و مدرَك موضوعيّ لأنّها تتّصل بإدراك العقل لشيء غير الذات هو الموضوع.

على أنّ أهمّ ما ينبغي الإشارة إليه في استعمال النّحاة للعبارات الأربع المذكورة أعلاه هو تسامحهم الذي قد يؤديّ في الغالب إلى المرادفة بين العبارات الدالة على التحصيل الإدراكي المحسوس أو العقليّ وكانت هذه الثنائيّة هي الفاصل الوحيد عندهم ولم ينشغلوا إلاّ قليلا بالحدود الذاتيّة الصغرى الفاصلة بين ما رادفوا بينه من عبارات، رغم أنّ محيطهم الثقافي الفلسفي والمنطقي والكلامي كان يولي الاهتمام لتلك الفروق.

إنّ التناول العرضيّ لمثل هذه المفاهيم هو الذي دفعهم إلى هذا التّسامح الذي لم يكن شأن جميع الاصطلاحات مثلما سنلاحظه في التقابل بين الذهن والخارج في الفقرة اللاحقة.

1-2-2 بين الذهن والخارج

يتقابل الذهن في كثير من كتب النحويين مع الخارج كما يدلّ عليه مثلا السياق التالي من شرح الكافية للاستراباذي وفيه يتحدّث عن علم الجنس : "كلّ واحد من هذه الأعلام موضوع لحقيقة في **الذّهن** متّحدة **فهو**

إذن غير متناول غيرها وضعا. وإذا أطلق فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة **الحقيقة الذّهنيّة** لكلّ فرد خارجيّ مطابقة كلّ كليّ عقليّ لجزئيّاته **الخارجية**" (ش. ك : 246/3). وبما أنّ هذا المقطع مهمّ في تبيّن معنى الذهن في علاقته بالخارج فإننا نتوقف عنده لنبدي الملاحظات الأربع التالية :

- **أوّلا** : ارتباط الذهن بإدراك الحقائق يجعله قريبا من التعريف الذي نجده في كتب الفلاسفة من أنّه "الاستعداد التّامّ لإدراك العلوم والمعارف بالفكر" (التعريفات : 113-14) هو قريب من هذا المفهوم ولكنّه غير مطابق له لأنّ السياق يجعل الذّهن مدركا للحقائق المنسوبة إليه فيقرّبه من التحصيل المحقّق للمعرفة ويبعده من معنى الاستعداد الذي يقدّر فيه التحصيل وبذلك يقرب الذهن من معنى العقل عند القدامى في سياق التعريف المقدّم سابقا.

- **ثانيا** : الحقائق التي تنسب إلى الذّهن توصف في كلام آخر للاستراباذي بأنّها "مُتَعَـقَّلَةٌ" (ش. ك : 114/3) ومعنى التعقّل أنّها من المعقولات المقابلة للمحسوسات فحتّى تصبح الحقيقة ذهنيّة لا بد لها من شرط العاقليّة وإلاّ لم تعد من الحقائق الذّهنيّة، بل إنّها تصبح من الحقائق الملموسة. ولقد ميّز النّحاة بين هذين الضربين من الحقائق كما يفهم من كلام ابن يعيش التّالي حول الفرق بين الأعيان والمعاني : "والأعيان أقعد في التعريف من المعاني وذلك لأنّ العيان يتناولها لظهورها له وليس كذلك المعاني لأنّها تثبت بالنّظر والاستدلال وفرقُ ما بين علم الضرورة بالمشاهدة وبين علم الاستدلال بيّنٌ" (ش. م : 37/1). فالعلم بالمرئيّات أو المحسوسات يصنّف في خانة الضّروريّ والحقائق الحاصلة بالمحسوسات ضروريّة بمعنى أنّها كالحقائق المقادة بالإدراك جبرا وليس كذا شأن الحقائق المعقولة فإنّ تحصيلها غير ضروريّ والتوصّل إليها غير جبريّ.

ثالثا : يقرب الذّهن من مفهوم Mind الذي يفهم تقليديا على أنّه "موضع الوعي والإرادة" (Jackendoff : 2002 ;21) فمعنى الموضعيّة واضح فيه ويفهم من قول الاستراباذي سابقا من : أنّ كلّ علم من أعلام الجنس "موضوع لحقيقة في الذّهن"، فجعل موضع الحقيقة المُتَعقَّلَة الذّهنَ. بيد أنّ

معنى الوعي الذي يغيب باللّفظ ويحضر بالقوّة لا يرتبط بما يوافق عبارة Consciousness المقابل للاّوعي والذي عليه تأسست نظريّات حديثة كنظريّة فرويد Freud ولكنه في اقتضاء كلام الاستراباذي يرتبط بمعنى "التعقّل" المذكور آنفا وهو الاستعداد العقلي لقبول الحقائق.

- **رابعا** : لا يمكن أن يعني الذّهن ما صار يعرف في العلوم العرفانيّة – وأسوة باستعمال شمسكي للزوج الاصطلاحي Mind/ Brain بالذهن الوظيفيّ Functional mind وهو النشاط الوظيفي للدّماغ الذي يكون جزء منه يسير واعيا. (انظر في تفصيله : Jackendoff :2002 ;21)

أمّا الخارج وهو مقابل الذهن في كلام الإستراباذي فيعني المحال عليه ويفهم هذا من تمييزه بين الحقائق العامّة التي يحيل عليها العلم الجنسي بأن يدلّ الاسم على كامل الجنس كدلالة عبارة (أسامة) على جنس الأُسُود وبين كلّ فرد من أفراد ذلك الجنس من الحيوان الموجود وجودا فعليّا في الواقع الخارجيّ. وما يعنينا ههنا هو حديث الإستراباذي عن العلاقة بين الحقيقة الذهنيّة والخارج الذي تعيّنه. فيؤكّد النّحويّ على ما يسمّيه بالمطابقة. فيقول : "إنّ الحقيقة الذّهنيّة والفرد الخارجيّ لمطابقتها له كالمتواطئين" (ش. ك : 246/3). ويضيف في موضع لاحق مقرّرا الفكرة ذاتها : "قال الأندلسيّ : فلا تقول في أسد معيّن في الخارج (أُسامَة) كما تقول (الأسد) لأنّ المطابق للحقيقة الذّهنية في الخارج ليس إلاّ شيئا من هذا الجنس مطلقا لا واحدا معيّنا محصور الأوصاف المعرّفة" (نفسه).

إذا أردنا تعميم المعنى وإخراجه من هدا السياق الضيّق فإنّ المطابقة بين الذهني والخارجي تعني وجود ضرب من المشاكلة بين التمثيل الذهني للشيء الموجود في الخارج وذلك الشيء نفسه وهذا التشاكل يقرب ممّا يصطلح العرفانيّون عليه بـ"الإيقونيّة" Iconicity وهو ضرب من محاكاة التمثيلات الذّهنيّة واللّغويّة لما يوجد في الخارج. والحقّ أنّ المطابقة بهذا المعنى لا تجد من العرفانيين كلّ الموافقة بحكم ميل البعض إلى القول بوجود مخالفة تامّة بين ما يحدث على صعيد الذّهن وما يوجد في الخارج

وميل البعض الآخر إلى تأييد الرأي القائل بأنّه لا فصل بين وجود حقيقي وخارجيّ للأشياء في الكون ووجودها الذهنيّ وأنّ التمييز بين الذهني والخارجيّ ليس إلاّ تمييزا منهجيّا.

وما دمنا في سياق الكلام عن العلاقة بين الذّهنيّ والخارجيّ فإنّه لا بدّ أن نعيد الإشارة إلى ما ذكرناه في مبحث لنا سابق من نضج في تحديد النّحاة للخارج في علاقته باللّغويّ. فلقد ذكرنا في بحثنا حول المصطلح النّحوي العربي (قريرة 2003 :274-283) كيف أنّ الخارج كان عند بعض النحاة يعني التصوّر بمعنى "حصول صورة لغويّة عن الشيء في العقل" (السابق : 275) فالخارج ليس غريبا عن اللغة بل هو مبنيّ بها. وهذا الكلام يصبّ في جوهر حديث العرفانيين عن الخارج الذي يرون أنّه لا يبنى إلاّ اعتمادا على تمثل ذهني له ينتقل عبر اللّغة إلى ترميزات.

ونحن إذا ما عدنا إلى كلام الاستراباذي في العلاقة بين الذهني والخارجيّ وإلى فكرة المطابقة أساسا فسوف نرى أنّه لا وجود للخارج إلاّ من خلال اللّغة وكيفيّة تصريفها في التعيين أو في تسمية الموجودات الخارجيّة. فالأستراباذي قد قابل في التعيين بين ذاك الذي يحدث بالوضع والذي يحدث بالمطابقة. ففي قولك (هذا أُسَامَةُ مُقْبِلا) فإنّ التعيينيّة فيه ليست بالوضع كما في قولك (هذا أسدٌ مقبلا) حيث يدلّ لفظ (الأسد) على كلّ عين من هذا الجنس في الخارج؛ بل التعيينيّة فيه هي من باب المطابقة بين الجنس بما هو حقيقة شاملة وما يمثّلها لا باعتبار الذات فردا فردا بل باعتبار العيّنة. وعندئذ يختلف التعيينان بين لفظ يحيل على خارجه الفرديّ ولفظ لا يحيل عليه إلاّ التعيين الرّمزي : الواحد رمز للحقيقة الذهنيّة وليس للحيوان الخارجيّ. فالخارج في (هذا أسد) هو غير الخارج في (هذا أسامة) الأوّل خارج واقعيّ والثّاني خارج ذهنيّ أو عقليّ. وتحديد هذا الخارج أو ذاك لا يكون إلاّ من طريق اللّغة فدلّ بذلك أنّ الخارجيّ هو لغويّ.

هكذا فإنّ ما يلاحظ في هذه الثنائيّات الاصطلاحيّة هو غياب الحديث عن **الدماغ** رغم وجوده في النصوص الفلسفيّة العربيّة القديمة كما في قول الخوارزمي الكاتب (ت 387هـ /997م) معرّفا ما سمّاه الرّوح النّفسانيّة

من أنّها : "الحيوان النّاطق وهي في الدّماغ تنبعث منه إلى أعضاء البدن في الأعصاب" (الأعسم 1991 :239). على أنّ هذا الغياب في نصوص النحاة ليس فريدا بل هو أمر شامل للخطاب القديم عموما كما تؤكّده بحوث المحدثين. ويذهب بعضهم إلى أنّ غياب التّقابل بين الدّماغ/الذّهن هو سمة عامّة في التفكير القديم في شرقه وغربه فلم يكن يمثّل إلاّ جزءا من التصوّر الثنائي التقابلي بين الحسيّ والعقليّ. "فمنذ الإغريق إلى ديكارت لم تبرز العلاقات بين الدّماغ والذهن على أنّها إشكال حقيقيّ واندرجت تلك العلاقات (ومن غير أن تثير جدلا لا يسمح به حال المعارف العلميّة حول الدّماغ) في آفاق ثنائيّة في عمومها." (Tiberghien : 2002 ; 86)

1-3- المصطلحات العرفانيّة العامّة وعلاقتها باللّغويّ

بماأنّ المصطلحات العرفانيّة العامّة قد طرحت إمّا في سياق تحليل عمليّة لغويّة وإمّا في سياق الاصطلاح عليها فإنّه من الضروريّ من الناحية المبدئيّة أن تطرح إشكالات لها صلة باللّغويّ عامّة أو ببعض المسائل الخصوصيّة. ولئن كانت النيّة أن نخصّص قسما هامّا من هذا المبحث لتناول المسائل الخصوصيّة ،فإننا نصرف اهتمامنا ههنا إلى الإشارة إلى مسائل عامّة في اللّغة طرحت على هامش المصلحات العرفانيّة العامّة ونحن نوجزها في مسألتين كبيرتين كانتا متواترتين في كتب النّحاة هما : العمليّة اللّغويّة عمليّة واعية.والبعد العقليّ / الذّهني للّغة.

1-3-1 العمليّة اللّغويّة عمليّة واعية :

يعني الوعي في مفهومه الفلسفيّ المعرفة الفوريّة والإراديّة للعالم الخارجيّ وللذات وهي معرفة ضروريّة يمكن للمرء بها أن يفكّر في هذا الكون (Tiberghien 2002 : 86).

وكان الفلاسفة قد اعتقدوا ضمن ما يعرف بـ"فرضيّة المسرح" Hypothèse du théâtre أنّ في الدّماغ مكانا للوعي فيه تجتمع المعلومات لتصبح واعية (السابق). وقد نجم عن هذه الفرضيّة أن قيل إنّ في الدّماغ

قسما للتصوير منفصلا عن القسم المخصّص للإدراك. ومن العرفانيين من قال إنّ التصويرية تستعمل مناطق في الدّماغ يستعملها الإدراك.

يرى العرفانيّون أنّ للوعي Consciousness دورا هامّا لا فقط في العمليّات اللّغويّة بل في كلّ عمليّات التصوّر والإدراك. وظهرت بحوث عصبيّة تبيّن بدقّة "التعالقات العصبيّة للوعي"Neural correlates of consciousness" كالتي قام بها "فرنسيس كريك" Francis Crick(1994) و"كريستوف كوك" Christof Koch(1990) حول الحسّ البصري.

ولقد سار "جاكندوف" على نهج بحوثهما في دراسة ما يتّصل بالوعي اللّغويّ ضمن ما سمّاه "التعالقات الوظيفيّة للوعي" Functional correlates of consciousness ونحن نورد ههنا أهمّ أفكاره في المسالة لنعلم ما للوعي من صلة باللّغة.

يرى جاكندوف وهو يتحدّث عن إدراكنا للأشياء إدراكا واعيا، (Jackendoff : 2002, 309-14) أنّ هناك ترابطا بين العناصر الأربعة التالية "السمات الوصفيّة" Descreptive features والسمات الإشاريّة Indexical features والجهة Modality والصورة Image وتفصيل ذلك أنه لو قلت لمخاطبك وأنت ترى من بعيد حيّة كبيرة تسعى (انظر هناك) فإنّ هذا القول يستوجب تركيزا على المرئي اعتمادا على سمات هي اللّون والحجم والشكل فضلا عن الحركة.. وهذه العناصر التي يبنى منها المشهد ذهنيّا تمثّل "السمات الوصفيّة". وبما أنّ إثارة الجملة للمخاطب تستوجب منه الاعتماد على حاسّة البصر دون غيرها فإنّ صيغة الإدراك هي البصر. ولو قلت وأنت ترى المشهد نفسه قولا آخر مثل (شَيْءٌ مَا هُنَاكَ) أو (مَاذَا أَرَى ؟) أو غير ذلك فإنّ الوعي بالخارج وتشكيله سيكون مختلفا عن المشهد الذي كانت الجملة الأولى وراء إنشائه. فالذي تغير كما يقول جاكندوف هو "تنظيم المُدرَك" وقد "عَلِقَ في ذهن المستمع" (السابق : 311) فصورة الحيّة المدركة قد صارت شكلا .

هذه السمات المكوّنة لذلك الشكل هي "السمات الإشاريّة". أمّا الصورة الوظيفيّة فهي نوع الصّورة من جهة الآلة المدركة لها فجميع الصور التي تنتجها الأقوال السابقة هي صور مرئيّة، وتختلف لو كان قول المتكلّم يهدف إلى تنبيه المتلقّي إلى أنّ حشرة تدبّ على جزء من جسمه فعندها تكون الصورة متعلّقة باللّمس.

ومن جملة هذه الأقوال المرتبطة بالعرفان نرى أنّ الوعي يبني المعرفة وأنّ الحواسّ أو الآلات الإدراكيّة تتعامل فيما بينها لبناء هذه المعرفة الواعية بالعالم وأنّ اللّغة لا يمكن أن ينظر إليها بما هي عمليّة واعية بمعزل عن تعاملها مع بقيّة وسائل إدراك الكون والاتّصال به. وما دامت مسألة الوعي على هذا الشكل من الطّرح فكيف كانت أطروحات القدامى ؟ وما هي سماتهم المميّزة في التفكير في المسألة ؟

تقترن حالة الوعي في كلام النّحاة بـ**الإرادة** وتعني أنّ المتكلّم أو مؤتي أيّ فعل ينبغي أن يكون عارفا به عاقلا له واعيا بالأسباب التي حملته على أن يأتيه. يقول ابن يعيش في سياق يعرّف فيه الوعي بنقيضه اللاوعي النّاجم عن النّوم أو السّهو : "ألا ترى أنّ الانسان يتكلّم بكلام مفيد وربّما فعل أفعالا منتظمة وهو نائم أو ساه فلم يكن له فيه غرض فلم يكن في فعله دلالة على مفعول له. "ويضيف مميّزا هذه الحالة من اللاوعي عن الحالة الواعية في إنجاز الكلام أو غيره من الأعمال فيقول : "والغالب من العاقل أن لا يفعل فعلا إلاّ لغرض ما لم يكن ساهيا أو ناسيا." (ش. م : 69/7).

لقد تعرّفت حالة الوعي بحالات مقابلة لها هي النوم و السهو والنسيان يقع فيها الفعل لا إراديّا وما دام ركن الإرادة، وهو من أهمّ أركان الوعي منقوصا، فإنّه لا حديث في هذه الأفعال عن وعي.

ويكتمل الوعي من جهة أخرى بما يمكن تسميته بالقصديّة Intentionality وهو أن يقصد منجز الإتيان به بما في ذلك فعل الكلام. وهذا المعنى هو الذي بدا في كلام النّحويّ عالقا بما سمّاه "الغرض" ويعني به السبب الذي لأجله تقع الأحداث ومنها القول. فكأنّها لا تكون واعية إلاّ

إذا كنّا نعلم الأسباب المنشئة لها. وهذا شرط في الوعي إضافيّ لا يقتضيه الكلام عن الافعال الواعية فالقول بالوعي بذات الفعل لا يستدعي الوعي بأسبابه.

إنّ القصديّة تعني عند النّحاة أن تكون الأحداث والأفعال حول علّة ما وليس أن تكون الأفعال حول موضوع ما كما يرى"فودور" Fodor (Jackendoff : 2002, 269)

وفي سياق آخر ارتبط فيه الوعي بالمسألة اللّغويّة ميّز النحويّون في معرض حديثهم عن معنى الوضع في اللغة بين هذا المصطلح ومقابله "الطبع" وفيه ذكروا أنّ المتكلّم ربّما أنتج في حالات تخرج فيها الأصوات على الطبيعة ما يفهم منه شيء. كقول النّائم "أخ أخ" الذي يفهم منه النّوم أو كقول المريض "أحّ أحّ" الدال على السّعال. يقول شارح المفصّل في باب شرح خصائص الكلمة التي منها خصيصة الوضع : "وقوله (يعني الزّمخشري) بالوضع فصل ثالث احترز به من أمور منها ما قد يدلّ بالطبع .. وذلك كقول النّائم : (أخ) يفهم منها استغراقه في النّوم وكذلك قوله عند السعال (أحّ أحّ) فإنّه يفهم منه أذى الصدر" (ش. م : 19/1).

ويركّز الاستراباذي على معنى القصد المسيّر للوضع فيقول : "ولا يقال لكلّ لفظة بدرت من شخص لمعنى إنّها موضوعة له من دون اقتران قصد التواطؤ بها." (السابق : 21/1) وبناء على ذلك لا يعدّ من المواضعة ما حرّفته العامّة من الكلام والقول "لعدم قصد المحرّف الأوّل إلى التّواطؤ" (السابق).

إنّ غياب القصد عن الألفاظ المصوّت بها على الطبيعة أوالمنطوق بها من غير وعي نابع من أنّ الإدراك كما يقول "جاكندوف" لا يسجّل فقط السمات الخاصّة بكيان إدراكيّ منطوق بل يربطه بما يتبعه من "إحساس" هو عبارة عن "آثار" الشيء المدْرك أو "تقييمه".

وبناء على هذه التقييمات المصاحبة للمدركات تتولّد كثير من التّقابلات بين العالم المبطن ممثّلا في الصّور والعالم الخارجيّ الذي تقع فيه التجربة المدركة؛ وبين ما يسمّيه جاكندوف "المُنتج بذاته" Self-produced

و"المُنتَج بغير بذاته" non-self-produced وهي ثنائية يمكن اعتمادها للتمييز بين الصّور الإراديّة والصّور النّاجمة عن حالات الهذيان (Jackendoff : 2002, 312-313)

إنّ "قصد التّواطؤ" هو الذي يدخل اللّغة بما هي عمل واع في باب "المنتج بذاته" أي أن يصاحب عمليّة التكلّم أو أيّة عمليّة إنجاز لغويّ شعور بالقصديّة و"تقييم" يحتاجه الذّهن ليرى وجوه بناء منتجاته.

لكن إذا كان ربط الوعي بإنجاز اللّغة بالقصد في معناه العامّ صحيحا فإنّ ما سمّي بقصد التواطؤ لا يعطّل قيام اللّغة إذا انعدم. فحتّى الهذيانات التي تصدر عن الانسان بشكل لاواع تدخل ضمن اللّغة لأنّ "المنتج بغير ذاته" هو منتج بقطع النّظر عن تقييمنا له.

والحقّ أنّ النّحويين لم يخرجوا الهذيانات من باب اللّغة صراحة فلم ينكروا أنّه قد يفهم منها ما يفهم من الكلام العادي المنتج بذاته إذ فيها شرط الإفادة ولكنّها لا تحقّق شرط التّواصل القائم على تفاهم يعقد بين المتكلّم والسّامع على تبادل الأدوار التخاطبيّة التي يقتضيها التّكلّم.

وكان النّحاة على غير حقّ حين أخرجوا "محرّفات العوامّ" من أحوال المواضعة فهذا التّحريف الذي هو في أصله نابع من عدول غير مقصود عن أسس لغويّة "صحيحة" قد يصبح هو بدوره مجالا للمواضعة ويلغي التواضع على الأصول الأولى.

ويشهد النّحاة أنفسهم على وقوع مثل هذا الإجراء. فسيبويه يزعم أنّهم وضعوا تراكيب لم تكن مستعملة حملوها على غيرها من المستعمل. فهذا عدول مقصود إذا نظرت إليه من جانب النّحاة غير مقصود إذا نظرت إليه من جانب المتكلّمين الذين واضعوهم من غير معرفة بالأصل المنحرف عنه.قال سيبويه : "هذا باب .. استكرهه النّحويّون وهو قبيح **فوضعوا الكلام فيه على غير ما وضعت العرب** وذلك قولك : (ويحٌ له وتبٌ وتبًّا لك وويحًا) فجعلوا الويح بمنزلة التبّ فوضعوا كلّ واحد منهما على غير المواضع الذي وضعته العرب" (الكتاب : 334/1). فهذا تحريف من تحريفات الخواصّ التي

صارت من المواضعات المألوفة والتي قبل بها النّحويّون بما في ذلك سيبويه نفسه فقال إنّه "لابدّ لويح مع قبحها أن تحمل على تبّ" رغم أنّه يقول إنّهما لا يتشابهان فقال : "فأمّا النّحويّون فيجعلونها بمنزلة ويح ولا تشبهها لأنّ تبّا تستغني عن لك ولا تستغني ويح عنها" (المرجع السابق).

إنّ الوعي بالتغييرات التي هي من التّحريفات قد يكون حجّة على شرعيّة هذا الوضع الجديد الذي وضعه النّحاة لـ(تبّ) ؛لكنّ المواضعة في اللّغة لا تتحكّم فيها العمليّة الواعية بقدر ما تسيّرها قوانين التّداول. وأمّا الوعي والقصديّة فهما من شروط اللّغة العامّة وإلاّ فإنّ ما يعدّ من المواضعات ليس قائما على الوعي بالتّفاهم بقدر ما هو قائم على الاندماج الفعليّ والضروريّ في التواصل. فليس في أصل المواضعة الإرادة بل الجبريّة :كلّ لغة تجبر متكلّميها على إتباع شكل إنجازيّ معيّن وعلى تداول معجم بعينه وكلاهما يكون محدّدا سلفا كالجبر.

كلّ هذه الملاحظات قاد إليها تفسير مصطلح الوضع وفصله عمّا يمكن أن يداخله من ظروف أخرى حافّة بالتواضع كالطبيعيّة والتّحريف والهذيانات.. وأشار أغلب النّحويين إلى الاعتراضات التي ذكرناها سابقا. لكنّ ابن جنيّ (ت 392هـ/1001م) عرّج على مسألة المواضعة اللّغويّة من جهة ثانية لم تكن معدومة الصّلة بالوعي.

عرض ابن جنّي حجّة القائلين بالمواضعة والرّافضين للقول بالوحي فقال : "إنهم ذهبوا إلى أنّ أصل اللّغة لا بدّ فيه من المواضعة. قالوا : وذلك كَأَنْ يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكلّ واحد منها سمة ولفظا إذا ذكر عرف به ما مسمّاه ليمتاز من غيره وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلّف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله" (الخصائص : 44/1).

فحدوث اللّغة نابع، وفق هذا التّصوّر، من إبدال المرئيّ بالملفوظ وإنابته عنه. وذلك يعني أنّ اللّغة هي في أصلها اختصار للمدرك إدراكا عيانيّا يقتضي نقله من حيّز الإدراك البصريّ إلى السماعيّ. إنّه ضرب من

التّعامل الترميزي بين المدركات يلعب فيه أحدهما دور المرموز إليه (البصريّ) والثّاني دور المرمِّز (اللّغة). ليس هذا كلّ المسار المقطوع من المدرك عيانا إلى المدرك سماعا، بل هناك مرحلة أخرى هي مرحلة إشاريّة يحدث بفعلها ضرب من المطابقة بين اللفظ المسموع وما يحيل عليه من منظورات وأعيان في الخارج. يقول ابن جنّي مواصلا تفسير رأي القائلين بالمواضعة : "فكأنّهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومأوا إليه وقالوا : إنسان إنسان إنسان ؛ فأيّ وقت سمع هذا اللّفظ علم أنّ المراد هذا الضرب من المخلوق وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا : يد ،عين، رأس، قدم أو نحو ذلك. فمتى سُمعت اللّفظة من هذا عُرف معيّنها وهلمّ جرًا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف" (السابق).

يجعل هذا التصوّر لحدوث المواضعات من اللّغة مرحلة من إدراك الخارج متأخّرة زمنا في حدوثها عن الإدراك البصريّ لها. وهي مرحلة تختصّ بأنّها تجرّد المبصرات في نظام تعييني لا يتمّ إلاّ عبر نظام التحديد الإشاريّ وهذا ما يلخّصه الشكل التالي :

مرحلة ما قبل حدوث اللّغة ← إدراك بصريّ للخارج .

مرحلة انتقاليّة ← اقتران التعيين اللغوي بالتعيين الإشاري.

مرحلة التعيين اللّغويّ ← إدراك باللّغة للخارج بدلا من إدراكه البصريّ.

بيد أنّ التصوّر التّاريخي لحدوث المواضعات هو تصوّر متهافت لأنّه يفترض وجود مرحلة لا لغويّة وهو ما لا تؤيّده الدراسات القديمة ولا الحديثة التي تقرن بين الوجود الإنساني والوجود اللّغوي وتجعل النّطق من مميّزات الإنسان بقطع النّظر عن زمان وجوده.

وافتراض إبداع الحكماء للّغة ينفي هذه السيرورة التّاريخيّة لنشأة اللّغة فلسنا نعرف كيف أمكن للحكيمين أو الثلاثة الواضعين للّغة أن يمتلكوا دون غيرهم اللّغة وهي ملك جماعيّ غير فرديّ ولا مخصوص. يبدو أنّ القائلين بهذا الرّأي قد ساروا على نهج القائلين بالأصل الإلهي للّغة بناء على تفسير للآية المعروفة (البقرة : 31) ﴿ عَلَّم آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ لكنّ هذا الرأي

القائل بالمواضعة عوض أن يسند الخلق اللّغوي إلى الله أسنده إلى الحكماء فغيّر الطرف الخالق ولم يغيّر طريقة تفسير الوضع اللّغويّ.

ومهما يكن من أمر القول بالمصدر الإلاهي أو البشريّ للّغة فإنّ المسألة لم تثر بعيدا عن القول بأنّ للّغة بعدا إدراكيّا ما إمّا على الوجه الذي تعوّض فيه اللّغة إدراكنا للخارج أو على نحو تبارى النّحاة العرب والبيانيّون في إبرازه.

يعتقد عبد القاهر الجرجاني أنّ وضع اللّغة لم يحمل معه إدراكا جديدا ولا أسّس إدراكا بالكون كان معدوما قبل وضع اللّغة وإنّما جاءت اللّغة لتعيّن معاني معروفة سلفا يقول : "المواضعة لا تكون ولا تتصوّر إلاّ على معلوم فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم." ويوازن الجرجاني بين اللفظ والإشارة في كونهما يتشابهان من جهة عدم إفادة السّامع أو المبصر بمُدرك هو خالي الذهن منه؛ بل يقومان بدور تعييني له يقول الجرجاني : "المواضعة كالإشارة فكأنّما إذا قلت (خذ ذاك) لم تكن هذه الإشارة لتعرف السامع المشار إليه في نفسه ولكن ليعلم أنّه المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتبصرها كذلك حكم اللّفظ مع ما وضع له. ومن هذا الذي يشكّ أنّا لم نعرف الرّجل والفرس والضرب والقتل إلاّ من أساميها ؟" (دلائل الإعجاز : 415-16).

ويبدو السيرافي غير موافق لهذا الرأي عند محاورته المنطقيّ متّى بن يونس القنّائي إذ يعتبر أبو سعيد أنّ المدرك لا يوجد منفصلا عن اللّغة. وهو بهذا الرّأي يحتج لضرورة معرفة فنّ اللّغة فيقول : "إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلاّ باللّغة أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللّغة" (عن الامتاع والمؤانسة : 108/1).

والمعقولات المدركة باللّغة ليست كغيرها من المعقولات المتّفقة بين جميع النّاس فإذا اتفق الناس على أنّ "أربعة وأربعة ثمانية" فليس كذا امر المعقولات اللّغويّة فهي لا يمكن أن تصل إلى هذا الشكل الاتفاقيّ من

الإدراك. ويقتضي ذلك القول بأنّ لكلّ لغة شكلها في إدراك الخارج. قال أبو سعيد : "لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللّفظ ترجع مع شعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة أنّها ثمانية زال الاختلاف وحضر الاتّفاق ولكن ليس الأمر هكذا." (السّابق). إنّ هذا القول ليشير إلى أنّ الكلّيّات اللّغويّة تختلف من جهة عمومها ومعقوليّتها عن الكلّيات في العلوم الصحيحة كالرياضيّات بل إنّ المعقولات اللّغويّة تتحدّد قبل كلّ شيء من خلال اللّغة لساناً لساناً ولا ينطبق عليها مثل هذا الشمول والاتساع.

لم يكن الجدل حول القصديّة في اللّغة وما يقابلها من القول بطبيعيّتها أو وحيها مشغلا خاصّا بالنّحاة بل شاركهم فيه متكلّمون وفلاسفة أثْرَوْا الجدل بتأكيد معنى الوعي الذي يميّز اللّغة فربط القاضي عبد الجبّار (ت 415 هـ/1025 م) مثلا بين القصديّة والإرادة وهما ركنان أساسيّان في العمليّة اللغويّة الواعية يقول هذا المتكلّم المعتزليّ : "حقيقة الحروف لا تتعلّق بالمسمّى لشيء يرجع إليه كتعلّق العلم والقدرة بما يتعلّقان به، فلا بدّ من أمر آخر يوجب تعلّقه بالمسمّى وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة." (المغني في أبواب التوحيد والعدل : 160/5)

وبالقصد والإرادة التي يؤسّس بها القول بالمواضعة وينبني عليها العمل اللّغوي الواعي يصل القاضي عبد الجبّار إلى افتراض نشوء لغة خاصّة بجماعة ضيّقة متى اتّفقت تلك الجماعة على ذلك ووجد بينها وعي بالتّواضع على ما لا يعرفه سواهم. يقول : "ومتى صحّ أن يواضع زيد عمرا على جعل الكلمة المخصوصة اسما لمسمّى مخصوص لم يمتنع أن يعرف ذلك من حالهما فيتبَعُهما في المواضعة ويصير لغة" وبناء على هذا الكلام فإنّ زيدا وعمرا إذا تواضعا على معجم خاصّ بهما وعلى قواعد تسيّر التركيب والدلالة والأصوات وغيرها وانتشر أمر ذلك التّواضع آل الأمر إلى اصطناع لغة. ومثل هذا القول يمثّل منطلقا نظريّا مفيدا لما يسمّى اليوم باللّغات الاصطناعيّة.

1-3-2 اللغة والتمثيلات الذهنيّة والرّمزيّة.

لقد أشرنا في قسم سابق إلى أنّ العرفانيين يميّزون بين تمثيلات دلاليّة هي التي نلحظها عند الإنجاز وإلى تمثيلات ذهنيّة أو متصورية هي التي تحدث في مستوى الذّهن.

ويقطع النّظر عن الخلاف أعلاه بين القول بالتّشاكل بين التمثيلين أو باختلافهما؛ فإنّ الفريقين قالوا بوجود لغة للذّهن Mentalese وقال بعضهم إنّها كونيّة (Langacker, 1987) بما أنّها جزء من الهبة البيولوجيّة. كما قالوا إنّها تعمل اعتمادا على قواعد وجمل وهذه الجمل المصطلح عليها بالجمل المدخلنة Inner utterances هي المطابق أو الموازي للتمثيلات الدلاليّة التي ترمّز أو تمثّل الفكر المعبّر عنه. (Nuyts : 1997, 24) ونحن إذا ما عدنا في ضوء هذه المعطيات إلى ما قيل في كتب النّحاة عن إنتاج اللغة وجدناه على قلّته معبّرا بوجه ما عن هذه الثنائيّة ولكن بطريقة مخصوصة. فقد طرحت المسألة على اعتبارين اعتبار البثّ واعتبار التلقّي أوالإدراك.

بالاعتبار الاوّل نجد عبارات مختلفة تعيد في مجملها القول بأنّ الكلام هو تصوير ما ينطبع في الأنفس. وفي هذا السياق يندرج قول السيرافي التالي : "اعلم أنّ اللّغة في المتعارف هي **عبارة المتكلّم عن مقصوده** وتلك العبارة فعل لساني فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللّسان وهو في كلّ أمّة بحسب اصطلاحاتهم." (نقلا عن التوحيدي : الامتاع : 128/1)

فعبّر عن العالم الباطن بعبارة "المقصود" وهو لفظ يمكن أن تدخل فيه كلّ العمليّات الفكريّة والأحاسيس المعتملة في الباطن والتي يريد المتكلّم أن يبلّغها. وبهذا المعنى لا وجود لأيّ مؤشّر على اللّغة الدّاخليّة أو التمثيلات الذّهنيّة. فالتّمييز بين المقصد والتعبير يربط اللغة إلى وظيفتها التعبيريّة وليس كالطرح العرفاني ذي الأصول النفسيّة الذي يقول بأنّ دور اللّغة التعبير عن مقتضيات ذهنيّة نفسيّة.

لكن في قول السيرافي ما يقتضي التمييز بين ملكة واحدة ومشتركة بين النّاس جميعا وأشكال مختلفة من تحقق تلك الملكة في اللّغات. وهذا قريب من قول شمسكي وأصحابه من التوليديين بأنّ اللّغة ملكة إنسانيّة تقوم على آليّات واحدة ولكنّ تمظهرها في اللغات مختلف.

أمّا الاعتبار الثاني وهو اعتبار التلقي والإدراك فيفهم مثلا من قول ابن جنّي : "انّ الانسان إذا عناه أمر فأراد أن يخاطب به صاحبه **وينعم تصويره له في نفسه** استعطفه ليقبل عليه فيقول يا فلان يا أنت .." (الخصائص: 246/1) رأى ابن جنّي أنّ منطلق التّخاطب عبارة ومنتهاه ما يرتسم في نفس المخاطب وما "يُصوّر" فيها؛ فالقول المدرك بهذا المعنى إنّما هو منطبع في النّفس و كأنّه تصوير.

وليس ببعيد عن هذا المعنى قول العرفانيين بأنّ المعاني في الذّهن أشكال وصور. والعرفانيّون وبخاصة علماء النّفس منهم يصلون بين التمثيلات الذّهنيّة والصور التي يصطلح عليها باسم الصور الذهنيّة أو التمثيلات المُصوّرة Représentation Imagées ويقولون إنّها تشبه كثيرا ومن جهة الوظيفة التمثيلات، والفرق بينهما يكمن في أنّ التمثيلات لا تتشكّل إلاّ بحضور مثير ولكنّ الصور الذهنيّة تتشكّل من غير مثير. (Tiberghien : 2002, 254)

بهذا التمييز فإنّ ما يصطلح عليه ابن جنّي بالتصوير إنّما هو التمثيلات لأنه يحدث بناء على قوله بمثير لغويّ.

لكنّ مقاربات النّحاة في التمييز بين عالم القول والفضاء الفكري لم تكن لتصل في عمقها وجلائها إلى ما وصل إليه نظراؤهم من الفلاسفة والمتكلّمين كما يمكن أن تبيّنه كثير من نصوصهم في المسألة. ومن هذه النصوص نقدّم بعض النماذج للمقارنة وللكشف عن الأطر الثقافيّة المحيطة بالنّحاة.

ويمكن أن نرجع الأسباب الكامنة وراء هذا القصور دون تحقيق هذا "المطمح العرفاني" إلى ثلاثة منها ما يعود إلى طبيعة العلم ومنها ما له صلة بالتعامل الثقافي مع بقيّة الفنون :

- أوّلها : أنّ الربط بين تمثيلات ذهنيّة وتمثيلات لغويّة لم يكن في ذاته مطلبا في التفكير النّحوي العربيّ لأنّ "التمثيلات" الحقيقيّة المطلوبة هي البنى الإعرابيّة والتركيبيّة "المذهّنة" idéalisées في نفس متكلّم العربيّة. والتركيز كان على هذه البنى المتحكّمة في إنتاج الكلام وفي مراقبته. فالنظرة لم تكن ثنائيّة موازية بين تمثيلات نفسيّة وأخرى لغويّة وإنّما كان النّظر مركزيّا حول دور البنى الإعرابيّة في توليد الكلام.

- ثانيها : أنّ الإدراك بما هو عمليّة ذهنيّة مركزيّة منطلقها حدوث صور القول في النّفس لم يكن أمرا مهمّا في التفكير النّحويّ العربيّ القديم. بل ما هيمن هو منظار الإنجاز (أي البثّ) بالشكل القويم. وأمّا اعتبارات التلقّي التي كانت في تفكيرهم قليلة فكانت منصبّة على تقويم اللاّحن الأصيل أو الدّخيل. لقد هيمن الجانب الحمائيّ للغة من مخاطر التحريف حتّى شغل عن النّظر في جوانب إدراكيّة كالتي اشتغل بها الفلاسفة. وحتى الخطابات النّحويّة المفتوحة على الجدل لم تسلم من هيمنة النظرة الشكليّة والوظيفيّة للّغة ولم تر من الفائدة الخوض في جوانب ذهنيّة.

- ثالثها وأهمّها : أنّ التّعامل والانفتاح الذي عرفته الدراسات اللغويّة المعاصرة على علوم أخرى عرفانيّة مثلا لم يكن فكرة مقبولة عند النّحاة القدامى فهم أصابوا فنّهم بنفس الكِبْر الذي وسمت به العربيّة بالنسبة إلى غيرها من اللّغات الملقّبة بالأعجميّة. نفس الصّورة ألبسها النّحاة فنّهم فاعتبروه الأشرف والأصل بالنسبة إلى فنون أخرى كالفقه والمنطق .. بهذا الصلف مرّة والخوف من مخالطة فنون - لم تكن تحظى بقدر من الإجماع في الحضارة العربيّة الإسلاميّة كالفلسفة - فرّط النّحاة في تعامل مثمر نرى في الفقرة اللاحقة ثماره في البحوث الفلسفيّة القديمة.

أهمّ النصوص المقاربة للمسألة هي نصّ فخر الدين الرازي الذي يرى أنّ الانسان قد يختلي بنفسه وتظلّ اللغة ملازمة له "حتّى كأنّه يسمع في دخل قلبه ودماغه أصواتا خفيّة وحروفا خفيّة .. فهذا أمر وجداني يجده كلّ أحد في نفسه" (مفاتيح الغيب : 87/1). فافترض الرّازي أنّ هناك أصواتا مبطنة في الدّماغ وفي القلب وهما على ما بيّنا رديفا الذهن. ويعني بالأصوات الخفيّة القلبيّة والذهنيّة الكلام الذهني أو النفسي الذي يعتمل في باطن البشر. وهذا المعنى يقرب أكثر من معاني المعاصرين حين يقول الرازي : "ثم اختلف النّاس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إنّ تلك الأشياء ليست حروفا ولا أصواتا وإنّما هي **تخيّلات** الحروف والأصوات وتخيّل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما إذا تخيّلنا صور الجبال والبحار والأشخاص فأعيان تلك الأشياء غير موجودة في العقل والقلب **بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها.** "في هذا الكلام تظهر الثنائيّة التي قال بها المحدثون : القول من جهة والتمثيل الذهني له؛ ويظهر معه مصطلحات العرفانيّين وما يقارب مفاهيمها. أوّل تلك المصطلحات : "مثال" وهو يقرب من لفظة "تمثيل" التي تعني : "وحدة عرفانيّة تقيم علاقات مطابقة مع وحدة خارجة عنها يمكن أن تستبدل منها .." (Tiberghien 2002 ;252) ويظهر معنى التطابق بين الوحدة الذهنيّة والوحدة الخارجة عنها في التمييز بين أعيان الأشياء الموجودة في الخارج وصورها ورسومها الموجودة في العقل والقلب. واستعملت في هذا السياق عبارات تقرب من قاموس العرفانيّين وإن كانت تخالفها بعض خلاف وهي مرتبطة بمعاني التمثيل والصّورة والرسم.

وهذه المصطلحات جميعا يمكن أن تعيّن ما يخطر في القلب من رسوم باعتبارات ثلاثة :

- باعتبار كونها رموزا تقريبيّة لغيرها (من عبارة تمثيل).
- باعتباركونها صورا ذهنيّة حدثت بمثير لغويّ (من عبارة صورة).
- باعتبار كونها تقريبا لمثال آخر هو الأصل (من عبارة رسم).

وبالإضافة إلى كلّ ذلك فإننا نجد في حديث الرازي عن الحروف والاصوات المتخيّلة مقدّمة مهمّة جدّا في القول بما يسمّى عند المحدثين من العرفانيين بالمعجم الذهنيّ Lexicon

ويبدو أنّ هذا الرأي كان مألوفا عند الفلاسفة كما يوضّحه قوله اللاّحق وفيه يضيف الرازي مقايسا ما بين حدوث الإدراك بواسطة التمثيل البصري والتمثيل السمعي الذي في اللّغة : "وإذا عرفت هذا في تخيّل المبصرات فاعلم أنّ الحال في تخيّل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة." (السابق : 88). ويعني ذلك أنّ نظام إدراك اللّغة بما هي مسموعات يدخل في نظام أوسع هو الإدراك التمثيليّ وهذا قول يزكّيه العرفانيون المحدثون. ويختم الرّازي قوله في المسألة بمقارنة رأي الفلاسفة الذي استعرضه برأي سائر العلماء (ومنهم النّحاة) فيقول : "فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة وأمّا الجمهور الأعظم من أهل العلم فإنّهم سلّموا أنّ هذه الخواطر المتوالية والمتعاقبة حروف وأصوات حقيقيّة" (السابق). ويبدو هذا القول مفيدا لا في الإبانة عن موقف النّحويين في المسألة بل في إظهار أنّ موقفهم القائم على القول بالتّماثل بين الباطن الذهنيّ والمنجز إنّما هو نابع من موقف واع بالخلاف مع هذا التّوجّه الذي يتزعّمه الفلاسفة. ويمكن أن يختزله قول اخوان الصّفاء التالي من أنّ "الحروف ثلاثة أنواع : فكريّة ولفظيّة وخطّيّة فالفكريّة هي صورة روحانيّة في أفكار النّفوس مصوّرة في جواهرها قبل إخراجها معانيها بالألفاظ والحروف اللفظية هي أصوات محمولة في الهواء فمدركة بطريق الأذنين بالقوّة السّامعة .. والخطّيّة هي خطوط خطّت بالأقلام في وجوه الألواح وبطون الطّوامير مدركة بالقوّة الباصرة بطريق العينين" (رسائل إخوان الصفاء : 1/391-92).

على أنّه ينبغي أن نشير إلى أنّ هذه الأفكار كانت منطلقاتها الأساسيّة نظريّات النّحاة في الكلام وأقسامه ولكنّ توجيهها الوجهة العرفانيّة السّابقة كان بفعل من الثّقافة الفلسفيّة المختصّة في هذا الضرب من النّظر في المسائل التي تتجاوز الظّاهرة اللّغويّة الفيزيائيّة إلى ماوراءها. فهذا التّوجّه العرفاني كان عند الفلاسفة العرب ذا بعد ميتافيزيائيّ.

4-1 خلاصة وتقييم

لقد حاولنا من خلال مصطلحات اعتبرناها قريبة من الحقل العرفانيّ العامّ أن نقف على ما يمكن عدّه ضربا من التصوّر العرفاني للعمليّات المعرفيّة والإدراكيّة في عمومها وفي اتّصالها بجهاز اللّغة فقادنا بحثنا إلى نتائج نوجز أهمّها في ما يلي :

- أوّلا : لم تكن الملاحظات ذات الطّابع العرفاني أمرا غالبا على تفكير النّحاة كما لم يكن غائبا في كلامهم؛ ووجدناهم منقادين إلى هذا الطرح بثلاثة أسباب هي أولا : طبيعة الموضوع المطروح كما في مسألة أفعال القلوب التي فرضت عليهم تناول دلالة هذه الأفعال من وجهة نظرعرفانيّة وثانيا : لأنّ العبارات المتناولة في هذا السياق كانت ممّا استوجب طرحه تحليل عرضيّ أو مقصود لمسألة نحويّة. وثالثا لأنّ بعض المسائل العرفانيّة مثّل وجهة نظر واختيارا للتموضع في باب من أبواب الجدل في اللّغة ومسائلها. وكانت مسألة الوعي في اللّغة أهمّ مثال لذلك، وقد كان ذا ارتباط بالقول بأنّ اللّغة قائمة على الوضع لا على الوحي أو المحاكاة والطبيعة وهي عناصر يقلّ منها الوعي عند إنجاز اللّغة أو يضمر.

- ثانيا : على الرّغم من عرضيّة الطرح لمثل المسائل العرفانية وعلى الرّغم من أنّ بعض استعمالاتهم للمصطلحات المعروضة لم يتّسم بالدّقّة فإنّ كثيرا من أفكارهم لم تبتعد عن التحليل المنسجم مع بعض أطاريح العرفانيين؛ وإن كان من دون شكّ يفتقد آليّات التفكير العرفانيّ الحديث ومناهجه. فلقد وجدنا عندهم تقسيما ثنائيّا للمدركات ووجدناهم يولون البصريّ من المحسوسات مكانة مقدّمة شرّعت لها مباحث علماء الأعصاب من العرفانيّين بأن عدّوا هذه الوسيلة المدركة من أهمّها في تريب القدرة الإدراكيّة. وممّا لاحظناه في هذا السياق أنّهم كانوا محكومين بالنّظرة الثنائيّة للمدركات وهي نظرة تميّز التفكير الفلسفيّ القديم وزادت في ترسيخها العقيدة الاسلاميّة الجديدة التي ميّزت بين المدرك المادي والقلبيّ.

- ثالثا : في مستوى ثنائيّ آخر هو مستوى التمثيل الذهني والتمثيل اللّغوي لم يكن غائبا عن النّحويين أنّ الكلام المنجز ليس إلاّ صورة تنفيذيّة لما يعتمل في النّفس من الأفكار ولم يكن غائبا عنهم ما تداوله الفلاسفة من أفكار كالقول بوجود مستوَيَيْن من التمثيلات أحدهما رسوم وصور ذهنيّة والثاني كلام مصوّت مسموع ويرتبط المستويان ارتباط الرمز بالمرمّز. ورغم هذه المعرفة اختار النّحاة التّعامل مع ما وسمه اخوان الصفاء بالحروف اللّفظيّة والحروف الخطيّة وأهملوا الحروف الفكريّة.

لو توقّف بنا البحث عند هذا الحدّ من استقراء ما اعتبرناه مصطلحات عرفانيّة عامّة لقرّرنا ظلما بغياب هذا المستوى الذّهني المجرّد الذي يعتبر الأساس في إنتاج اللّغة وإدراكها ولكنّ نظرة على نظام الجملة العربيّة وعلى قول النّحاة بفكرة العامل والمحلّ الإعرابي المجرّد تجعلنا نعدّل ولو قليلا من حكمنا على النّحاة بأنّهم اختاروا الحديث في المنجز من الكلام دون ربطه بالمجرّد. وفي الفصل اللاّحق الذي فيه عرض للاصطلاحات النحويّة المؤسّسة على اعتبارات عرفانيّة يقوى حظّ التوجّه العرفانيّ في التفكير النحوي العربي بحكم أنّ من الأسماء والمتصوّرات ما تأسّس على اعتبارات عرفانيّة وذهنيّة تقرب أو تبعد من اعتبارات العرفانيين المحدثين.

الفصل الثّاني

الاعتبارات العرفانيّة
في
الاصطلاحات النحويّة

2-0 : تمهيد

2-0-1 : قاعدة الاعتبار الاصطلاحيّ :

كنّا قد خصّصنا في بحثنا حول المصطلح النحوي بابا ضمن لما اعتبرناه قواعد صناعة المصطلح وسمناه بـ**قاعدة الاعتبار الاصطلاحيّ** (قريرة : 2003 :20-75) بيّنا فيه أنّ "اختيار التسمية يكون بمراعاة ركن من المتصوّر يعتبره المصطلحون أهمّ من غيره ويكون ذلك الركن الزاوية التي ينظر من خلالها إلى المصطلح بأكمله والاعتبار الذي يعتمد في وضع التسمية." (السابق 20). إلاّ أنّنا لم نعتبر العرفانيّ في حينها اعتبارا اصطلاحيّا من الاعتبارات الكبرى بل سقنا الملاحظات القليلة حوله في الاعتبار الذي وسمناه وقتها بالدلاليّ.

على أنّه من الواجب أن نفصل في بحثنا هذا بين الاعتبارين في مسألتين تاليتين :

- أولا : نظرنا في الدّلالي سابقا كان في إطار ثنائيّة اللّفظ والمعنى لكنّ نظرنا العرفانيّ إلى المسائل يستوجب منّا دمجهما في إطار آخر يشملهما هو تحصيل المعرفة اعتمادا على تأويل المعطيات اللّغويّة المدركة، وبذا يستوي الشكل والمعنى في هذا الدّور. ويرى "لنقكار" (Langacker ;1987 :12) أنّ اللّغة هي جزء مدمج في العرفان البشري وأنّ عبارات اللغة تكون في علاقة تخصيص بالمدركات التي ترمز إليها (ص66) وأنّ المستوى التصويتي أو الصوّتميّ في العبارات ليس شكلا من غير دور في الترميز الإدراكي بل دوره ثابت فيه شأنه في ذلك شأن المستوى الدلالي.

- ثانيا : الدلالي من وجهة نظر عرفانيّة هو وجه من وجوه كثيرة لتحقّق الإدراك بوسائل قد تكون غير لغويّة منها البصري والسمعي وغيرهما. وما يحصل في الذهن من مدركات يصبّ (سواء أكان من طريق اللّغة أم من غيرها) في باب التمثيلات، مع اختلاف أكيد بين التمثيلات اللّغويّة وغيرها.

وبناء على التمييز السّابق نعني بالاعتبار العرفاني ههنا الاعتماد في تسمية المصطلح النّحوي على معنى من المعاني التي يقوم عليها العرفان. ويمكن تقسيم هذه المعاني إلى الآلات العرفانيّة أوّلا وهي كما حدّدناها في مدوّنة النحاة العقل والنفس والقلب وغيرها من الحواسّ التي تقود إلى إدراك الخارج والوعي به. وثانيا الوظائف العرفانيّة ويدخل فيهاجميع أشكال معالجة المعلومات المدركة أو المخزّنة في الذهن من فهم وتذكّر أو استنباط وغيرها من الأعمال الذهنيّة والفكريّة.

لسنا ندّعي أنّ هذا الاعتبار كان من الاعتبارات الأساسيّة في الاصطلاح النحويّ لكنّه كان من الاعتبارات المؤسّسة للتسمية بقطع النظر عن دوره وتواتره. وقد كان هذا الاعتبار ضروريًا في إسناد بعض التسميات التي ينبغي لها أن تراعي زاوية من الزوايا الاعتباريّة أعلاه خصوصا إذا اتّصل الأمر بتعيين أهمّ قيمة دلاليّة فيها (أفعال القلوب) أو كان يعتقد أنّ القسمة المنطقيّة مفضية إليه (قسمة الاسم الجنس إلى عين ومعنى) وبصفة عامّة لا يمكن أن تمرّ الدراسة اللّغويّة المجرّدة للمعاني من غير أن تذكر الذهن من قريب أو من بعيد أو أن تعتبره في تسمياتها.

وبعد استقرائنا للمدوّنة الاصطلاحيّة النحويّة (مصطلحات أقسام الكلمة والجملة) وجدنا الاعتبارات الذهنيّة منقسمة إلى مايلي :

- اعتبار أداة الإدراك.
- اعتبار معطّلات الفهم والإدراك.
- الاعتبارالاستعاريّ.

ونحن لن نكتفي في هذا القسم بتحليل هذه الاعتبارات المستكنّة في المصطلحات بل يهمّنا أن نعرف الأسس الفكريّة التي تقف عليها تلك الاصطلاحات وكذلك المدى العرفاني المتّسع أو الضيق الذي ترعرعت فيه تلك الاعتبارات.

على أنّه من المفيد قبل الخوض في الاعتبارات الاصطلاحيّة المذكورة أن نقدّم ببعض الملاحظات التي تخصّ طريقة وضع الحدود ونصيب العرفانيّ فيها وذلك لسببين :

- أوّلهما : أنّ المصطلحات تكون مأخوذة في العادة من بعض أركان الحدود وأيّة دراسة للاعتبارات التي تنبني عليها الاصطلاحات ينبغي أن تمرّ من ركن الحدّ.

- ثانيهما : أنّ الحدود تختلف طرق وضعها بين الحدّ المعتمد على الجنس والفصول وغيره كالرّسوم والعلامات وما من شكّ في أنّ ماهيّة المصطلح تختلف بين هذا الضرب من التعريف وذاك.

2-0-2 : طريقة وضع الحدود ونصيب العرفانيّ فيها :

يعتقد بعض المحدثين أنّ طريقة الحدّ بالأجناس والفصول المأثورة عن أرسطو تقرب قُربًا مُطابقًا مِمَّا يُسمَّى بـ"الشروط الضروريّة والكافية" (ش. ض. ك) Conditions nécessaires et suffisantes

(Necessary and sufficient features) (Taylor 1995:24)

فإذا كانت الـ(ش. ض. ك) جملة من السّمات التي تجعل نوعا معيّنا يصنّف ضمن ضرب من الموجودات فإنّ الهدف من الأجناس والفصول في طريقة الحدود هو تحديد السّمات التي تحيط بـ"جوهر المحدود على الحقيقة حتّى لا يخرج منه ما هو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصا." (جابر بن حيّان، في : الأعسم، 185).

والحقّ أنّ هناك فروقا بين الـ(ش. ض. ك) وطريقة الحدود نورد في هذه الفقرة ما يعنينا منها :

- الفرق الأوّل : أنّ طريقة الـ(ش ض ك) لا تمييز فيها بين السّمات المحدِّدة وفي طريقة الحدود تمييز بين سمة جنسيّة (هي الأجناس) وسمات نوعيّة (هي الفصول الذّاتيّة).

- الفرق الثّاني : أنّ التحديد بالـ(ش. ض. ك) لا يوفّر شرطي الاطّراد والانعكاس بل الاطراد وحسب وتأكيد المناطقة والفلاسفة صريح على أنّ الحدّ يوفّر الشّرطين معا.

ومن جهة أخرى فإنّ العرفانيين المحدثين مالوا عن الـ(ش. ض. ك) إلى ما سمّي عندهم بالطرازية Prototypicality وهي طريقة يرتكز التصنيف فيها على فرد يعدّ النموذج الأمثل من نوعه ويعتمدون في التصنيف على ملاحظة الشبه بين الطراز وبقيّة الأنواع المحيطة.

فالنماذج المثلى أو الطرازات تستخدم على أنّها أنماط مرجعيّة للتصنيف (Taylor : 1995:42). على أنّه ينبغي أن نشير إلى أنّ بحث العرفانيين عن فكرة الطرازيّة بديلا من الـ(ش. ض. ك) لم يكن بدافع البحث عن نمط تصنيفيّ أقرب إلى العرفانيّة بقدر ما كان نتيجة مخاض بين مقتضيات التحديد العلميّ الذي تتطلبه العلوم لوضع حدود رياضيّة أو منطقيّة أو حتّى نحويّة وبين تصنيف تقتضيه العناصر الخارجيّة أي تصنيف ملائم للكيفيّة التي يدرك بها الانسان الموضوع الخارجي بعيدا عن تلك الحدود العلميّة. ومن هنا بدت الطرازيّة للعرفانيين كالبديل الأقرب لا للشروط الكافية في الحدّ العلمي بل بما هي شكل من إدراك الموضوع وتصنيف الخارج تصنيفا أقرب إلى التجربة العرفانيّة منها إلى النظريّة العلميّة. لكنّ النّوايا ظلّت بعيدة عن الوقائع لأنّ تنميط الكون اعتمادا على الطرازيّة ظلّ يحمل تصوّرا علميّا للتحديد وليس توجّها واقعيّا أو طبيعيّا في تصنيفه.

إنّ الاعتقاد بأنّ طريقة في الحدّ أقرب من أخرى اعتقاد قديم لكنّ الجاري في طرح هذه المسألة التي لا تخلو من بعد عرفانيّ أنّ نظر أصحاب الحدّ ومراجعيه كان على الإحاطة بالمحدود لا بما هو تصوّر بل بما هو حقيقة. والفرق بين التّصوّر والحقيقة هو نفس الفرق بين تمثّل للشيء

وتحصيل خيالات عنه تختلف في الجزئيّات (لا في الكلّيات) من عمليّة تخيّل إلى أخرى ومن متخيّل إلى آخر؛ وبين محاصرة الشيء في ماهيّة له ثابتة ومشتركة بين حامليها.

لقد كانت قليلة تلك النّصوص التي تركّز على الخلفيّة الإدراكيّة لوضع الحدود كهذا النصّ النّادر للغزالي وفيه يقول : "والمخلصون إنّما يطلبون من الحدّ **تصوّر كنه الشيء وتمثّل حقيقته في نفوسهم لا** لمجرّد التمييز ومتى حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز." (الغزالي ؛ في : الأعسم ؛ 301). ليس أوضح من هذا القول دليلا على أنّ التّصوّر والتمثّل هما أصل في عمليّات المعرفة ومنها ضرب من المعرفة يعنى بتصنيف الأشياء بتمييز بعضها من بعض.

1-2 : اعتبار أداة الإدراك :

لقد فصّلنا في الباب السابق من هذا المبحث تصوّر النحاة الصريح والضمني لما سمّيناه بآلات الإدراك وتوقفنا عند تحكّم النظرة الثنائيّة الكلاسيكيّة في تصوّرهم لتلك الآلات وما نجم عنه من تقسيم ثنائي يعتمد المحسوس والمعقول. وذكرنا عرضا بعض المصطلحات المؤيّدة لهذه الاعتبارات. لن نعود في هذه الفقرة إلى مناقشة هذه المسائل إلاّ عرضا ولكنّنا نصرف نظرنا إلى التوافق بين التسمية القائمة على اعتبارات إدراكيّة وتعريفاتها التي يفترض أن تراعي بالضرورة نفس الاعتبارات. لأنّ قاعدة الاعتبار الاصطلاحيّ تقتضي أن تنحت التسميات من متصوّراتها.

أوّل ما نلاحظه في هذا الصدد أنّ أغلب الاصطلاحات المبنيّة في أقسام الكلام على هذا الاعتبار تنتمي إلى زوج تقابلي يكون الأوّل مبنيًا على أداة إدراك حسيّة (في العادة بصريّة) والثاني على أداة إدراك "قلبيّة" أو عقليّة". ومردّ هذا إلى التصوّر الثنائي الكلاسيكي للمدركات. من أشهر هذه المصلحات الثنائيّة في أقسام الكلام نذكر اسم العين / اسم المعنى وأفعال القلوب/ أفعال العلاج.

2-1-1 : اسم العين/اسم المعنى :

يتفرّع هذان القسمان من الأسماء عن اسم الجنس الذي في متصوّره الأصلي ما يبرّر هذه القسمة فهو على حدّ عبارة الزمخشري : "ما علق على شيء وعلى كلّ ما أشبهه" (المفصّل : 6). لم يثبت التعريف المقدّم ههنا في كتب النّحو لأنّه يقدّم معنى الجنسيّة تقديما فيه بعض اختلاف عن التقديم المألوف لدى النّحاة وكثير من الاختلاف عن عرف الفلاسفة. فهؤلاء ينظرون إلى الجنس في علاقته بالنّوع نظرة مراتبية تصنّف بمقتضاها الأنواع تحت الأجناس فالإنسان والكلب يقعان تحت جنس واحد ويقال إنّهما يتّفقان في الجنسيّة ويختلفان في النوعيّة بـ"الفصول الذاتيّة".

لكنّ تعريف الزمخشري للجنس ينزّله منزلة النوع عند الفلاسفة وهذه وجهة نظر النّحاة جميعا إذ إنّهم لا "يفرّقون بين الجنس والنّوع لأنّهم يقصدون بهما الاحتواء على الأشخاص." (ش. م : 131/7) بمعنى العناصر التي تتقاسم "حقيقة" واحدة بقطع النظر عن مراتبيّتها.

وعرّف الزمخشريّ اسم الجنس باعتماد مقولة الحمل على النظير التي تقتضي وجود سمات أو (ش. ض. ك) متى توفّرت دخل حاملها في ذاك الباب التصنيفيّ.

وعلى الرّغم من قرب حدّ الجنس في كلام الزّمخشري إلى طريقة الـ(ش. ض. ك) فإنّه من الممكن أن نلمس فيه حضورا للطريقة الطرازيّة في التصنيف بحكم أنّ في الكلام تبئيرا على نوع (هو المقصود بالشيء) وملاحظة مشابهاته التي تقاسمه السمات نفسها.

يتمّ التصنيف اعتمادا على ملاحظة الشبه بين الطراز وبقيّة الأنواع المحيطة Périphériques وتعريف الزمخشري لاسم الجنس يضمر هذه الثنائية بين "شيء" يكون محورا ويستخدم مقيسا عليه والبقيّة المحيطة به وتستخدم مقيسة أو بعبارته "مشبّها بها". وحتّى يلحظ الشبه بين الطراز والمقيس عليه لابدّ من أداة إدراكيّة ومن تنميط عامّ لهذه المدركات وفق هذه الآلة الإدراكيّة. ومن هنا جاء التمييز بين الجنس الدال على المعاني والجنس

الدالّ على الأعيان : أي بين ما تدركه العين المجرَّدةُ وما يدركه العقل المُجَرِّدُ. فهذه القسمة كانت نتيجة من النتائج الممكنة التي قاد إليها تعريف اسم الجنس بما عرّفه به النحويّ المذكور.

لا يقودنا القول بوجود ما يشبه طريقة الطرازيين المعاصرين في حدّ الزمخشري إلى ادّعاء التماثل في النتائج وفي التصوّرات بينه وبينهم. فالطرازيّة ينبغي أن تفضي إلى نتائج أخرى غير التي نجدها في كتب النّحاة. من ذلك تبيين درجة عضويّة العنصر المصنّف في بابه (Rosch, 1975 :229) أو إقامة تصنيف سلميّ حسب التعالق الاندراجي بين العناصر المصنفة يطلق عليه اسم "محاور التنظيم" Axes of organization (Rosch : 1978, Pulman : 1983, Taylor : 1995).

ولم يكن ذلك مشغلا من مشاغل النّحاة بل إنّ واحدا منهم لم يقل بوجود اختلاف في الانتساب إلى الجنسيّة بل عدّوا الأجناس إمّا منتسبة إلى أنواعها بالكليّة أو غير منتسبة إليها بالكليّة. وهذا مبدأ توصل إليه النظرة الأرسطيّة القديمة في التصنيف وخصوصا في مبدأ التناقض القائل بأنّه لا يمكن لكائن ما أن تكون له سمة أولا تكون له تلك السمة ذاتها في نفس الوقت. وبالتالي لا يمكن لنفس الكائن أن ينتمي إلى صنف ولا ينتمي إليه في نفس الوقت.

لا يوجد في التصنيف القديم مركز ومحيط ولا يوجد مُسْتَرْسَلٌ ممكن كالذي يضرب له الطرازيّون مثال الألوان. بل هناك مجموعات من الكائنات المصنّفة في هذا الجنس أو غير المصنّفة فيه.

وبناء على هذه المعطيات فإنّ معنى المشابهة في تعريف الزمخشري السابق لا يعني المقاربة وإمكان وجود اختلاف بين الشيء والباقي المتعلّق به. بل معنى التشابُهِ التطابقُ لا من جهة الوجود الخارجي للأشياء بل من جهة ارتباطها بما سمّي بـ"الحقيقة" الجامعة بينها. وهذه الحقيقة هي حسب النحاة ذات وجود ذهنيّ. قال ابن يعيش في تعريف اسم الجنس مركّزا على معنى الحقيقة المذكور : "اسم الجنس ما كان دالاّ على حقيقة موجودة وذوات كثيرة" (ش. م. : 26/1) وهذا تعريف لا يضمر كما نرى القول

بالتوازي بين الشيء المركز والطراز والأشياء المشابهة له؛ بل يقول بنوع من الاندراج التماثلي لذوات تجمعها حقيقة ذهنيّة لا صورة طرازيّة. وغير بعيد عن هذا المعنى يشرح ابن يعيش الحقيقة فيراها متصوّرا جامعا لكيانات لا تجتمع إلاّ به "كالحيوان الواقع على الإنسان والفرس والثور والأسد فالتّشابه بين هذه الأشياء وقع بالحياة الموجودة في الجميع." (السابق : 26/1)

وتعريف ابن يعيش يجمع بين الركن العلميّ ممثلا في "الحقيقة" والركن المرجعي ممثلا في الوجود الخارجي للعناصر موزعة عدديّا. والترابُط بين الحقيقيّ والوجوديّ هو ترابط بين الصّورة الجامعة الحاصلة في الذّهن عن الوجودات المتشابهة ووجودها العينيّ. على أنّ ربط الوجود العيني بالعدد قد يبدو مشكلا بالنسبة إلى موجودات نادرة وفي هذا يقول شارح المفصّل : "واعلم أنّ الشّمول تارة يكون بالوجود نحو الانسان والفرس والثّور والأسد وتارة يكون بالاستعداد والقوّة نحو الشّمس والقمر فإنّهما وإن لم يكن لهما في الوجود مشارك فهما شاملان بالقوّة فإنّا لو قدّرنا خلق نيّرات تماثل الشّمس والقمر لأطلق عليها اسم الشمس والقمر باعتبار النّور". (ش. م : 26/1) فمن معنى "الشّمول" نرى أنّ دور الحقيقة أن تكون هي الرّابط التصنيفي الذي يحقّ لموجودات أن تنضمّ تحته سواء أكان ذلك الشّمول بالقوّة أم بالفعل.

إنّ تسمية المتصوّر الجامع بين الموجودات بالحقيقة يبعدها عن معنى التمثيلات الذّهنيّة التي تطابق أو تقرّب بين ما يوجد في الذهن وما يوجد في الخارج؛ فكونها حقائق يعني أنّها مدركة بالتجريد وآيلة به إلى معانيها الموحّدة بين العناصر المنتمية إليها. فالحياة في المثال المقدّم هي الحقيقة المشترطة كي تندرج كائنات متنوّعة (إنسان، فرس، ثور..) تحت اسم واحد يجمعها. والآدميّة سمة أخرى وحقيقة شاملة لجنس الإنسان من رجل وامرأة. فالحقيقة هي السمة المفيدة ولكنّها لا يمكن أن تكون (ش. ض. ك) للجمع بين الكائنات.

فهذه الحقيقة وإن كان من الممكن أن تكون موضوع تسوير هدفه الإحاطة بالموجودات كما في قولك : كلّ حيّ فهو حيوان. فإنّها لا تكفي للإحاطة بالموجودات التي تشترك في الحقيقة؛ فلا تمنع هذه السمة من وجود سمات أحرى. فلو قدّرنا أنّ هذه الحقيقة، هي الـ(ش. ض. ك) ليكون الشيء حيوانا فإنّ الحيوان قد يكون من جهة الحركة مثلا ماشيا أو زاحفا أو غير متحرّك. وبذا فإنّ الحقيقة المذكورة لا تصلح بمفردها مبدأ تصنيفيّا كما لا يمكن أن يعتدّ بها الطرازيّون في بناء صورة تامّة عن فكرة النّموذج الممثّل للجنس.

على أنّ الحقيقة من جهة كونها فكرة مجرّدة مشتقّة من ملاحظة الثوابت والروابط بين الكائنات واختصارها في هذا المعنى هي في ذاتها عمليّة عرفانيّة منبنية على ما يسمّى بالعرفان الاجتماعي Cognition sociale الذي يعني عموما تنظيم الإنسان لمعارفه المستقاة من تجربته الاجتماعيّة. ورغم أنّ هذا العرفان يكون مبنيّا على الحقائق الذاتيّة (التي تعكس تصوّرا ذاتيّا للخارج) (Tiberghien 2002 ;73-74) فإنّ كثيرا من تلك الذاتيّات يمكن أن يصبح من "الحقائق" الشاملة إذا ما عمّم.

والقول بأنّ أسماء الحيوانات المذكورة تشترك في اسم جنس الحيوان إنّما هو في الحقيقة قول مبنيّ على تجربة عرفانيّة اجتماعيّة قادت إليها ملاحظة هذه الكائنات. فالحقيقة الجامعة بين ما يطلق عليه اسم الحيوان هي حقيقة ذهنيّة مدركة أو متعقّلة، حقيقة ترسخ في الذهن وتوحّد من الناحية التصنيفيّة بين كثير من الكائنات الموجودة أو المفترضة. وتَرسُّخ تلك الحقيقة يكون في العادة اعتمادا على ما يسمّى بـ" السّمة الحاسّيّة/الإدراكيّة Trait sensoriel/Perceptif وهو أن ندرك الأشياء الخارجيّة من خلال تنميط أشكالها وألوانها وغيرها من السمات المدركة. ويحدث ضرب من التعامل بين هذه السمات ليؤدّي إلى معرفة الكائن الخارجي من خلال هيأة عامّة له وقع تخزينها في الذهن.

وهكذا فإنّه سواء اعتمدنا مفهوم الطراز وعناصره أم الحقيقة ومكوّناتها الخارجيّة فإنّ متصوّر اسم الجنس هو متصوّر قائم على تجربة عرفانيّة أساسها ملاحظة انطباق الحقيقة على عناصرها أو القرابة بينها.

لن نتوقف كثيرا عند تعريفي اسمي العين والمعنى وبيان علاقتهما بالآلة المدركة بصرا وعقلا فلقد وضّحنا الأمر في مناسبة سابقة بل نحلل ههنا الاختلاف الاعتباري بين التسميتين. قال شارح المفصل : "المراد باسم العين شخصا يدركه البصر كـ(رجل) و(فرس) ونحوهما من المرئيّات. والمعاني عبارة عن المصادر كـ(العلم) و(القدرة) مصدري (علم) و(قدر) وذلك مما يدرك بالعقل دون حاسّة البصر". (ش. م : 26/1).

تركّب المصطلح الأوّل من عبارتين هما اسم الباب واسم العضو المبصر الدالّ على المرئيّ. ولم يتركّب المصطلح الثاني إلى اسم الآلة الإدراكيّة التي هي العقل بل إلى عبارة مرادفة لها تقرّب الموسوم إلى الدلالة وبالتالي إلى اللغة دون أن تنفي الترادف مع عبارة عقلي إذ المعنويّ عقليّ.

والحق أنّنا إذا تدبّرنا أمر هذه القسمة بدا لنا كثير من المدركات الحسّيّة محمولا على المدركات العقليّة من ذلك أنّ (مرارة) يقال عنه إنّه اسم معنى لأنّه وإن كان مصدرا فليس مما يدرك بالعقل دون حاسّة الذّوق. وهذا التقسيم لا يخلو من وجاهة لأنّ جعل قسم من المدركات معقولا - مدركا بالعقل - وقسم آخر غير معقول يقتضي منّا أن نسلّم بأنّ المبصرات وغيرها من المحسوسات هي مدركات تختلف عن المعقولات التي هي أيضا مدركات. والحقّ أنّه منذ فترة متقدّمة من التفكير في كيفيّة تحصيل الإدراك يسود الاعتقاد في أنّ جميع المحسوسات هي معقولات من جهة استخدام العقل لتمثّلها وتصوّرها وإدراكها وأنّ العقل (الذهن الوظيفي) هو الذي يتحكّم في المحسوسات.

وبذا فإنّ أسماء الجنس قسمان معقول محسوس هو المدرك بآلة حسيّة ومعقول معقول هو الملقّب باسم المعنى وهو ما يوضّحه المشجّر التّالي :

إنّ مايبرر القسمة التي اعتمدها النحاة المتأخرون كالزمخشري وشراحه أنّ التمييز بين الأعيان والمعاني نابع من فهم مخصوص على أساسه تنقسم المدركات لا بعدد الآلات المدركة والحساسة بل بكيفيّة عملها : هل تعمل عملا ظاهرا أم تعمل عملا خفيّا غير باد يقول ابن يعيش ذلك في موضع قريب من تفسيره القسمة المذكورة : "ألا تراك تقول هذا معنى مفهوم وحديث مضمر أي غير باد للأفهام والمراد أنّ المعاني توصف كما توصف الأعيان". (ش. م : 1/26-27). فثنائية البادي للأفهام وغير البادي لها أي المدرك بجلاء والمدرك بخفاء هي الثنائيّة الحقيقيّة التي ولّدت هذه القسمة.

وبما أنّ النّحاة قد تحدّثوا عن الإدراك القلبي والبصري في بابي المعرفة والنكرة، فإنّ من الضروريّ أن نتوقف عندالفرق بين الإدراكين.

ارتبط الإدراك الأوّل بما يمكن تسميته بالملابسة وتعني في استعمال النّحاة الاقتراب ونحن نستعمل هذه العبارة في معنى الملابسة بين الآلة الإدراكيّة والأشياء الخارجيّة المنظورة أو المعقولة. الأولى تحدث فيها الملابسة بأن يصير الشيء الخارجيّ مبصرا محسوسا والملابسة الثانية أن يصير الشيء لا منظورا مبصرا بل معقولا. وبهذا تصير الموجودات الخارجيّة مقسّمة بحسب هذا المعنى إلى منظورات ترى بالملابسة الظاهرة والثانية بالملابسة الخفيّة.

أمّا الإدراك في المعارف فمؤسَّس على مقولة المعرفة العهديّة وهي معرفة توجّه فيها أداتا الإدراك : العقل والقلب إلى التعرّف والتذكّر لا إلى عمل الآلة مجرّدة عن وظيفة التعرّف. لذا كان الجنس بشقيّه مرتبطا بالتنكير وكانت المعرفة مرتبطة بالتعيين. يقول سيبويه في هذا السياق : "إذا قلت : (مررتُ بـرَجُل) فإنّك إنّما زعمت أنّك مررت بواحد ممّن يقع عليه هذا الاسم لا تريد رجلا بعينه يعرفه المخاطب"(الكتاب : 2/5) ولكنّه يقول في الإشارة وهي من المعارف : "أراد (يقصد المتكلّم) أن يقرّب به (يعني اسم الإشارة هذا) شيئا ويشير به إليه لـتعرفه بـقلبك وبـعينك دون سائر الأشياء". التعرّف وفق هذا الكلام هو استعمال أداة الإدراك أو الأداتين معا مع شرط توفّر

الانتباه الذي هو المقصود من قول سيبويه تعرفه.. دون سائر الأشياء". إنّه بالاعتماد على الآلتين الإدراكيّتين وكيفيّة توظيفهما والقصد من توظيفهما يمكن استنادا إلى كلام النحاة أن نرسم وجها آخر للتّقابل بين المعرفة والنكرة (التي هي الأجناس عند النحاة (المرتجل : 277)) كالتالي :

معرفة/ نكرة	الآلة الإدراكيّة		الوظيفة	العناصر الإدراكيّة المساعدة
	العين	القلب		
نكرة	اسم عين	اسم معنى	الإدراك البصري الإدراك العقلي	الانتباه للسمات الحاسيّة الانتباه للسمات العقليّة
معرفة	باللاّم	باللاّم (عهد حضوري)	التعرّف : التذكّر العيان المعرفة التذكّر	الذاكرة الانتباه الانتباه الذاكرة
	بالإشارة	بالإضمار		

ما يلاحظ هو أنّ اسم الجنس الذي يفيد في سياق الحال التنكير لا يجمع بين أداتي الإدراك معا كما هو في بعض المعارف بل تعمل الآلة الواحدة دون تنسيق مع الأخرى فلا وجود وفق هذا التصوّر لتعامل بين الآلتين الإدراكيّتين ممّا يدخل في اصطلاحات المحدثين تحت اسم "الترابطيّة" Connexionnisme. وفي المعارف لا يوجد إدراك بصريّ مفرد عن الإدراك القلبي بينما يوجد إدراك قلبيّ من غير ترابط مع الإدراك البصريّ كما هو الحال في المعرّف بلام العهد الذكري فـ" إذا قال : (الطويلُ) فإنّما أراد أن يعرّفه شيئا بقلبه دون عينه." (الكتاب : 7/2)

واعتبر سيبويه أنّ ما تعاملت فيه الأداتان الإدراكيّتان يكون أكثر خصوصا ممّا عملت فيه أداة إدراكيّة واحدة : "فصار ما اجتمع فيه شيئان

(معرفة العين ومعرفة القلب) أخصّ". (السابق). واعتمادا على الجدول نفسه فإنّ الآلة البصريّة هي سمة مميّزة في إدراك النكرة وبالتالي في تعيين الجنس الذي هو في هذا السياق إدراك للعامّ أمّا المعرفة فأداتها المميّزة هي القلب الذي هو بمعنى الذهن. لأنّ الذهن يحتاج الانتباه والتذكّر وغيرهما من العمليّات الذهنيّة كي يحدث التعريف والتخصيص.

2-1-2 : أفعال القلوب / أفعال العِلاج :

لم يستعمل سيبويه هذا التمييز الاصطلاحيّ في الكتاب بل جعل الحديث في هذين الفعلين داخلا في اعتبار التعدية واللزوم فجاء حديثه عن أفعال القلوب في باب سمّاه : "باب الفاعل الذي يتعدّاه فعله إلى مفعولين" (الكتاب : 39/1). ولئن اعتبر السمة الأساسيّة في هذه الأفعال التعلّق والتعدية فإنّ ذلك لم يمنعه من التعليق على مضامين هذه الأفعال تلك التي اشتقّ منها اللاحقون التسمية والتلقيب. قال صاحب الكتاب : "فإنّما ذكرت (ظننت) ونحوه لتجعل خبر المفعول الأوّل يقينا أو شكّا." (الكتاب : 40/1).

لم يبرز مصطلح فعل القلوب إلاّ مع النّحاة الشرّاح ويبدو أنّ استقلال هذه الأفعال بالتلقيب عن فئة الأفعال المتعدّية كان متدرّجا وبدأ بوسمها اعتمادا على أمّ الباب فقال أبو علي الفارسي : "ظننت وأخواتها" وتبعه في هذه التسمية الجرجاني في شرح كتاب الإيضاح (المقتصد : 493/1).

وأمّا مستعملو العبارة فلم يلتفتوا إلاّ قليلا إلى تعليل التسمية اعتقادا في وضوحها وإن كنّا لا نجد وضوحا كافيا في جملة من المسائل أوّلها الاتيان بصيغة الجمع في التسمية وعدم اللّجوء إلى الصيغة المفردة إلاّ نادرا من نوع (الفعل القلبيّ). أغلب الشرح نجده في تفريع دلالات الأفعال المنتمية إلى هذا الباب على معانيها وفي هذا السياق تستعمل عبارات من نوع "الاعتقاد"؛ "الذهن" "العلم"؛ المطابق" وغيرها من العبارات ذات الصلة بالبعد الإدراكي في هذه الأفعال.

فالاستراباذي مثلا استعمل عبارة الاعتقاد وهو يفصّل القول في دلالة الأفعال المذكورة، يقول إنّها تكون "**للاعتقاد** الجازم في شيء أنّه على صفة سواء كان مطابقا أولا وهو (رأى)" (ش. ك : 150/4). ومعنى الاعتقاد وفق هذا السياق هو حصول علم بالشيء أنّه على حالة أو هيأة بقطع النّظر عن مطابقة ذلك العلم للحقيقة أو عدم مطابقته. ومعنى القلب الذي نسبت إليه هذه الأفعال يعني عندئذ الإطار الذي يحصل فيه فعل الاعتقاد فهي تسمية راعت الأداة الإدراكيّة لا بما هي وسيلة تحصيل للمعرفة بل بما هي كنف يحدث فيه الإدراك وإطار يتولّد فيه.

ولهذا المعنى استعمل ابن الحاجب (ت 646هـ/1248م) عبارة "ذهن" فقال إنّ "هذه الأفعال كلّها اشتركت في أنّها لحكم **الذهن** يتعلّق بشيء على صفة فلذلك اقتضت مفعولين "(الإيضاح : 61/2). فمعنى التعلّق المسند إلى الذهن هو ربط علاقة بين شيء وهيأته لا بما هي في الوجود الخارجي بل كما يجريها الذهن. فالفعل القلبي بهذا المعنى هو إعادة رسم للخارج رسما ذهنيّا حتّى يكون على الهيأة التي يقتضيها له العقل لا التي يقتضيها الواقع. بهذا المعنى يصبح القلب /الذهن إطارا اصطناعيّا فيه تتشكل العلاقة التى بين الأشياء تشكلا يكون "مطابقا" للخارج أو غير مطابق. يقول : "وإنّما منعك أن تقتصر على أحد المفعولين ههنا أنّك إنّما أردت أن تبيّن ما استقرّ عندك من حال المفعول الأوّل يقينا أو شكّا وذكرت الأوّل لتعلم الذي تضيف إليه ما استقرّ له عندك من هو." (الكتاب : 40/1). ووسم الاعتقاد بما "استقرّ" يقتضي إطارا يستقرّ فيه ذلك الاعتقاد وهو الإطار الذهني القلبيّ الذي بناء عليه أسّست التسمية.

وقول سيبويه مؤسّس من جهة أخرى على اعتبار أخذه عليه لاحقوه وهو أنّ أفعال القلوب تدخل على الإسناد التامّ لتسمه بالاعتقاد فقولك : (ظنّ عبدُ اللهِ زيْدا صاحبَنَا) أصلها (زيدٌ صاحِبُنَا) فدخل إسناد جديد مركّب من فعل وفاعل من غير أن يجدد المضمون القديم وإنّما وسمه بالاعتقاد أي بالحكم القلبيّ على المضمون الذي علّقت به الجملة. والاعتقاد هو "ما استقرّ عند" عبد الله من حال زيد.

لا يقتضي كلام سيبويه أنّه ينعدم في قولك (زيد صاحبنا) انطباع مستقرّ في "قلب" المخاطب عن نسبة الخبر إلى المبتدأ؛ فهذا الحكم ضمني ولكنّه موجود ولهذا ينبغي أن نميّزه عن الحكم الصريح والاعتقاد الذي جاء به الفعل القلبي كالتالي :

ء- زيدٌ صاحبُنا ⟵ اعتقاد ضمني "مستقِرّ" عند منشئ هذا الكلام.

ب- ظنّ عبدُالله [6] ⟵ اعتقاد صريح "مستقِرّ" عند عبدالله.

في (ء) و(ب) مستقِرّ ومستقَرّ فيه : الأوّل هو الاعتقاد والثاني هو الإطار الذي حدث فيه الاعتقاد و استقرّ. وفي اصطلاح قديم لسيبويه يسمّي الظرف "المستقرّ" لاستقرار الحدث فيه (مثلا : الكتاب؛ 55/1). يقترب معنى المستقرّ في هذا السياق من معنى "الفضاء الذهني" Espace Mental (انظر : Fauconnier 1984).

والجملة (ء) بمقتضى تحليل "فوكونياي" Fauconnier تمثيل ذهني والجملة (ب) تمثيل ذهني آخر ودمجهما كما في (ج) :

ج- ظنّ عبدُالله زَيْدًا صاحِبَنا.

يكون بروابط بين التمثيلين الذهنيَّيْن ويكون الربط في هذه الحالة بالتضمّن التركيبي Enchassement syntaxique (السابق : 31) وهو الذي استخدم له النّحاة عبارات من نوع "دخول"، "تركيب"، "تعلّق" وغيرها. والحاصل الدلالي من هذا الدخول والتراكب هو توصّلنا من (ج) إلى "تمثيل ذهني لتمثيل ذهني "آخر كما يقول فوكونياي. فصحبة زيد ليست تمثيلا ذهنيّا مطلقا بل هي كذلك في ذهن (عبد الله) وهو قد يكون مطابقا للكون وقد لا يكون كذلك.

---

6) يرى صاحب "الكتاب" أنّه من الممكن الاقتصار في الفعل القلبي على النواة يقول : "وأمّا (ظننت ذاك) فإنّما جاز السكوت عليه لأنّك قد تقول (ظَنَنْتُ) فتقتصر كما تقول (ذهبتُ) ثمّ تعمله في الظنّ كما تعمل (ذهبتُ) في الذهاب" (الكتاب : 40/1)

وبالتعلّق التركيبي وجدت علاقة بين فضاء ذهني وآخر ولعب الفعل القلبي دور ما يسمّيه "فوكونياي" المدمج Introducteur وهو جملة من "العبارات تؤسس فضاء جديدا أو تحيل على فضاء مدمج سلفا في الخطاب" (السابق : 31). من هذه المدمجات المركّبات الظرفيّة (في اللوحة الزيتيّة، في عقلي، في المعمل، من وجهة نظري) المفاعيل المطلقة (نظريّا؛ تقريبيّا) الروابط المنطقيّة (إذا كان ..إذن..) والمركّب الإسنادي بين الفعل القلبي وفاعله.

ويرى فوكونياي أنّ المدمج الذهنيّ (م ذ) الذي يدمج الفضاء (ف) يكون إدماجه لـ(ف) دائما داخل فضاء آخر(ف') هو فضاؤه الامّ.

ففي الجملة (ج) فإنّ توزّع الفضاءين الذهنيّيْن يكون كالتالي :

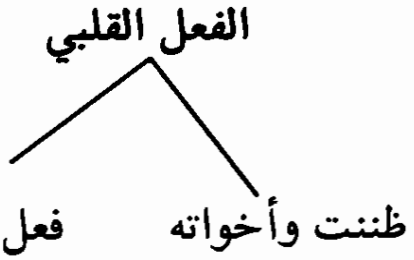
ج- ظنَّ عبدُ اللهِ زيْدًا صَديقنَا

م ذ / ف ف'

الفضاء الأم (ف') لم يكن فيه مدمج بل نحن نستنتجه من سياق الكلام فأيّ خطاب لايقع إلاّ بالنسبة إلى "واقع المتكلّم". ففي قولنا (زيد صديقنا) فإنّ (زيد) يقيم علاقة صداقة مع الجماعة المتكلّمة في واقع المتكلّم. أمّا الفضاء (ف) فهو قد أدمج بأداة نحويّة هي الفعل القلبيّ.

وإذا أردنا التمييز بين (ف) و(ف') باستعمال عبارة سيبويه قلنا إنّ الفضاء الثاني (ف') هو ما "استقرّ" في ذهن المتكلّم أنّه واقع أمّا الفضاء (ف) الذي أقحم بالفعل القلبي فهو ما استقرّ في ذهن عبد الله وهو بمنظار المتكلّم اعتقاد محمول على الظنّ والتّخمين ونسبة مطابقته للواقع قليلة أو معدومة. فالفعل القلبي هو بهذا الاعتبار مدمج ذهنيّ يعلّق فضاء فرعيّا على فضاء أصليّ فيبعده بذلك من الربط بالواقع ويجعل إطاريّته لا "واقع الخطاب" بل ذهن المنسوب إليه الفعل القلبي. بهذا الاعتبار فسّر الاستراباذي قول ابن الحاجب إنّ الأفعال القلبيّة "تدخل على الجملة الاسميّة لبيان ما هي عنه" بأنها دخلت "لتعيين الاعتقاد الذي هي عنه" (ش. ك : 153/4).

لقد كان من الممكن أن تطلق عبارة أفعال القلوب أو الفعل القلبي على كلّ فعل "يتعلّق بالقلب نحو (ذكرْتُ زيداً) و(فهمتُ الحديثَ)" (ش. م : 62/7) فهذه الافعال تقابل حسب ابن يعيش ما يصطلح عليه بفعل العلاج ويعرّفه أنّه "ما يفتقر في إيجاده إلى استعمال جارحة أو نحوها نحو (ضربتُ زيدا) و(قتلت بكرا)" (السابق) وهو يرى أنّ الفعل القلبي بالمعنى المذكور هنا يقابل فعل العلاج لأنّه لا يقوم على استعمال جارحة بل على استعمال أداة العقل غير المرئية فهو فعل لاحاسّيّ لذلك يطلق عليه عبارة "فعل غير علاج". لكنّ اصطلاح النّحاة - بما فيهم ابن يعيش نفسه - اقتضى أن يطلق اسم أفعال القلوب على ما تعدّى إلى مفعولين لا على ما تعدّى إلى مفعول واحد.ولو ربطنا بين التسميتين لوجدنا القلبي من الأفعال داخلا في نطام تقابلي واسع كالتالي :



* فعل غير العلاج هوالفعل الذي يتعدّى إلى مفعول واحد كفعل العلاج لكنّه يقابله من جهة نوعيّة المفعول أهو منتج بجارحة أم منتج بالقلب.

** ظننت وأخواته هو فعل يتعدّى إلى مفعولين ويتقابل بعضه كـ(رأى) مع فعل يشاركه اللّفظ ويخالفه في المعنى وفي عدد ما يقتضيه من مفعول؛ فيدلّ الفعل من الجهة الأولى على حدث ملموس غير قلبي، و يقتضي من الجهة الثانية مفعولا واحدا. وعادة ما نجد النحاة يقابلون بين الفعلين من جهة التسمية والاصطلاح كـ"رأى القلبيّة" ورأى البصريّة" ومنهم من يميّز بين "رأى الحلميّة" المستعملة في الحديث عن الأحلام و"رأى العلميّة" وهي القلبيّة (ش. ك : 151/4) و بعض النّحاة كابن الحاجب لا يجد فارقا كبيرا بين رأى القلبية ورأى البصريّة فكلاهما "علم بالحاسّة" (الإيضاح : 64/2).

إنّ اعتبار العناصر الحاسيّة Sensoriels في بعض الاصطلاحات النحوية كان له بعد إدراكي ينظر إلى المسمّى لا من جهة دلالته الموضوعيّة

بل من جهة علاقته بالأداة الإدراكيّة التي تستوعبه. وفي هذا السياق كان التّصوّر الثنائيّ سائدا يوزّع المدركات إلى قسمين المحسوس بالعقل أو القلب والمحسوس بغيره وعادة ما يشمله المرئيّ. ولم تكن خصوصيّة المسمّى في أقسام الكلام عديمة التأثير في التسمية، فالقلبيّ في أسماء الأجناس هو غير القلبي من الأفعال. في الأوّل يحيل القلبيّ على قضيّة أساسيّة في الاسم هي التعيين وما يشملها من تعرّف وتذكّر و غيرهما. وفي الفعل يحيل القلبي على البعد الإطاريّ وهو المرجع الذي تتحدد بالنسبة إليه الأفعال.

2-2 : اعتبار معطّلات الفهم ومزيلاته :

نعني بمعطّلات الفهم والإدراك العناصر التي تدخل في باب الإبهام وعدم التبيين فتحول مبدئيّا دون الفهم والتّفاهم. ولئن كانت وظيفة اللغة هي التبيين لا الإبهام واللبس فإنّه لحصول هذه الغاية يحدث في الكلام ازدواج بين اللبس وإزالته. فتعطّل الفهم إن هو إلاّ مرحلة تلحقها مرحلة أخرى مقابلة لها تكشف الملغز وتزيل الملبس. في هذا السياق تدخل مصطلحات كثيرة يمكن أن تتعالق في سياق ثنائيّ تقابلي أو تكون مفردة. من هذه المصطلحات الإعراب، الإبهام، الترجمة، التبيين، عطف البيان، الضمير المجهول، المبهمات، الكنايات، الظرف المبهم وغيرها من المصطلحات التي يمكن أن تنخرط في هذا الباب.

وما يلاحظ أنّ أغلب المصطلحات هنا هي مصطلحات تركيبيّة مما قد يدلّ مبدئيا على أنّ الإبهام مسألة مقترنة قبل كلّ شيء بالكلام وليس بالألفاظ المفردة. وحتّى مصطلحات الكلمة كالضمائر فإنّها تسميات جدوليّة تعيّن كلمات قيمتها الحقيقية في التركيب.

ويهمّنا في هذا الباب أن نبيّن اعتمادا على المصطلحات المذكورة معنيَيْ الإبهام واللبس وما يرفعهما لنرى تصوّر النّحاة العرب لكيفيّة حدوث الإبهام والأسباب الدافعة إليه والكيفيّات التي تزيله. ونرى مدى تأسسها على تصوّر لحدوث الوضوح ونقيضه.

2-2-1 : الأصل أن توضع الألفاظ للبيان لا للإلباس :

من المبادئ العامّة حول وضوح الدلالة الوضعيّة للعبارات مبدأ ذكره النّحاة ذكرا متفرّقا وهو أن الأصل في الألفاظ الموضوعة أن تكون واضحة بيّنة غير ملبسة ومعنى وضوحها أن تكون مفهومة مفيدة سهلة الوقوع في نفس مستعمليها. وبهذا يكون للبيان بعد إدراكي متمثّل في يسر تفكيك الرموز اللّغوية من وجهة نظر إدراكيّة. قال ابن الخشاب (ت567هـ/1171م) وهو ممّن صرّحوا بهذا المبدأ : "واللفظ إنّما وضع **للبيان لا للإلباس.**" (المرتجل : 301) واعتبر صاحب المرتجل أنّ الألفاظ التي فيها الإلباس يوصل بها إلى البيان لكن من غير طريق لفظها بل "ثقة بأنّ المعنى مفهوم بجهة أخرى" (السابق : 302). وهذه الجهة تتنوّع ثناياها بتنوّع اللفظ وبتنوّع الأحوال والمقامات والإشارات.

وغير بعيد من هذا المبدأ قول "لنقكار" : "إنّ مِنْ طبيعة العبارات اللغويّة أن تتطلب وضوحا مُتَأَصِّلا" (Langacker ; 1987 :425). وهذا الوضوح المتأصل في العبارات اللغويّة نجده في حدّ النحاة للكلمة عند تمييزهم بين شكلين من دلالة الكلمة على "معناها الإفرادي" أودلالتها الذاتيّة. فقالوا : إنّ الاسم والفعل دلالتهما الإفراديّة في نَفْسَيْهِمَا ودلالة الحرف الذاتيّة معدومة لأنّ معناه في غيره. قال الاستراباذي : "هذا اللفظ الدالّ على معنى مفرد أعني الكلمة إمّا أن يدلّ على معنى في نفسه أوعلى معنى لا في نفسه الثاني الحرف أعني الكلمة الدالة على معنى لا في نفسها." (ش. ك : 30/1). فإفادة الكلمة بذاتها هي نوع من الإبانة التي يتطلّبها الوضع الأوّل وعدم إفادتها لمعناها الذاتي وانتظار علوقها بغيرها هو نوع من الإبهام في أصل الوضع. ولهذا الاعتبار من حاجة الحرف إلى غيره اعتبروه في طرف القسمة وحرفها وعدّوا الاسم في مرتبة عليا لامتلاء دلالته الذاتيّة والتركيبية مقارنة بقسيميه.

وشرط الوضوح وعدم الإلباس في وضع المفردات ينطبق أيضا على وضع المركّبات وهو بعبارة النحاة "الوضع العقليّ" والبيان بهذا الوضع أعلق

وهو فيه آكد ولذا ارتبط الإعراب الذي به ينعقد التركيب ويلتئم بالبيان وإزالة اللبس. قال شارح المفصّل : "الإعراب في اللغة البيان يقال أعرب عن حاجته إذا أبان عنها." (ش. م : 72/1) ويضيف مبيّنا دور الإعراب في إخراج الكلام من لبس محقّق قوله إن ّ الإعراب إنّما دخل "للفرق بين المعاني التي لولاها وقع لبس." (السابق : 73/1) ويذهب آخرون إلى القول إنّ همزة الزّيادة التي في المصطلح هي همزة "السلب" التي تفيد في الكلمة عكس معناها الأصليّ وهو اللبس فيكون معنى الإعراب إزالة اللبس الممكن في الكلام في حالة انعدامه. فالمصطلح بذلك مؤسس في أصله على اعتبار رفع اللبس وإزالة الإبهام.

وقال الجرجاني إنّ اشتقاق المصطلح قد يكون من "أعرب عن نفسه إذا بيّن ما في ضميره وأوضحه." فربط بين الإعراب ودوره التعبيري ذي البعد الذهني لأنّ الإبانة عمّا في الضمير تعني الكشف عن المخفي المخزّن ومكمنه عندهم القلب أو الذهن.

وقد يكون الإعراب حسب الجرجاني من قولهم : "عَرِبَتْ معدته إذا فسدت فكأنّ المعنى في الإعراب إزالة الفساد ورفع الإبهام. "وهذا المعنى ذو بعد إدراكي لا يراعي إنشاء المتكلّم للكلام بل فهم المتلقي منه. ويبرز البعدان الإدراكي والإنجازي في تتمة قوله ممثلا للإبهام المفترض حدوثه من غير الإعراب : "ألا ترى أنّك لو قلت : (هذا زيدْ) و (رأيت زيدْ) و(مررت بزيدْ) فلم تغيّر آخر الكلمة لكان ذلك لبسا وإفسادا." (المقتصد: 98/1)

هو لبس من وجهة نظر المتلقي لأنّه حسب كلامه لن يتوصّل - إزاء تعدّد الوظائف وعدم العلامة - إلى التمييز بين الفاعل والمفعول والمجرور. أمّا الإفساد فيعني به تغيير اللغة عن أصولها إذ قد جعلت للإتيان باللفظ على أوضاعه الصحيحة. فثبت بذلك أنّ سلامة الأداء اللغوي والتي يبنى عليها الفهم والتفاهم مرتبطة بالوضوح وأنّ الإلباس والإفساد ليسا من أصل الوضع الإفرادي أو التركيبي العقليّ.

على أنّ البعد الإدراكي الذي في معنى الإعراب هو الطاغي لأنّ النحاة عدّوه معنى مجرّدا "يعرف بالقلب" (السابق) فركّزوا بذلك على أنّه من المدركات الذهنيّة.

ونحن إذا ربطنا بين اللبس الحادث بعدم الإعراب والبيان الحادث بوجوده وبين البعد الذهني للإعراب تبيّنا علّة ربط الإعراب بالوظيفة الإبانيّة وهي أمّ الوظائف اللغويّة عندهم. فإذا كان اللبس مما يقع في القلوب من الغموض والتعمية وعدم الوضوح؛ فهو أثر لعدم قيام الآلة الإدراكيّة بوظيفة فكّ الشفرة الكلاميّة؛ إذ كيف تفكّ والهيكل الذي يكتنف الكلام معدوم. إنّ غياب الإعراب لا يعني غياب الأداة المدرِكة له والعاقلة؛ بل هو غياب موضوع الإدراك أو المُدرك Percept. فالنطق من غير إعراب ـ وهو حالة يصعب تصوّرها ولا يمكن أن تقربها الأمثلة المضروبة (لأنّها تصف تَعطُّلَ الإعراب الأصغر لا الأكبر وهو الأهمّ) ـ هو نطق للكلام من غير معناه التركيبي وهذا النطق يستوي فيه الكلام من جهة اللاّدلالة مع نطق الأصوات الطبيعيّة الساذجة. قال ابن يعيش إنّ الإعراب "إنّما يؤتى به للفرق بين المعاني فإذا كان وحده (يقصد الاسم) كان كصوت تصوّت به." (ش. م : 49/1).

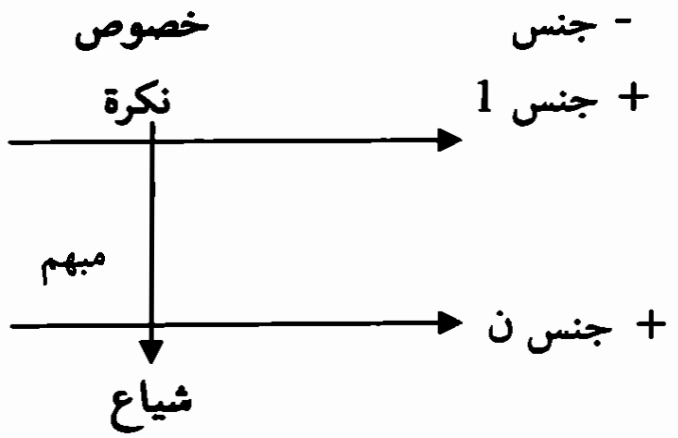
2-2-2 : الإبهام درجة أكثر إيغالا من التنكير :

من الاسباب التي ذكرها النّحاة في تعليل إطلاقهم لفظ المبهم على كثير من المتصوّرات النحويّة كاسم الإشارة والضمائر والموصولات وبعض الظروف المضافة.. هو إطلاقها على أكثر من نوع وجنس قال ابن يعيش جامعا بين اسم الإشارة والموصول في لقب الإبهام : "اعلم أنّ الموصولات ضرب من المبهمات وإنّما كانت مبهمة **لوقوعها على كلّ شيء** من حيوان وجماد وغيرهما كوقوع هذا وهؤلاء ونحوهما من أسماء الإشارة." (ش. م : 139/3).

ومعنى"وقوعها على كلّ شيء" أنّها على نسبة كبيرة من الشّياع ولو قورنت بالنكرات التي تقع في الأصل على الأنواع المتّحدة في الحقيقة الواحدة لوجدنا أنّ المبهمات لا تقع مثلها على نوع محدود بحقيقة معلومة تشملها ذوات محددة بل هي أكبر عموما وأشدّ شياعا من الأجناس النكرات.

يقول سيبويه متحدّثا عن اسم العدد المبهم : "وزعم الخليل.. أنّك إذا قلت : (لي عشرون) فقد **أبهمت الأنواع** فإذا قلت : (درْهَمًا) فقد **اختصصت** نوعا." (الكتاب : 172/2) والإبهام في الاسم هو وقوعه على **الأنواع** المختلفة وقوعا واحدا والأنواع عند النحاة أجناس (على ما بيّناه سابقا) ورفع الإبهام يكون اعتمادا على المثال السابق من الكتاب بالاتيان باسم جنس نكرة لا بتخصيص واحد منها. فالنكرة ترفع غموض الاسم المبهم كما كانت المعرفة تخصص الجنس المنكور.

فالإبهام ههنا له صلة بالشياع إذ هو أكثر إغراقا فيه من النكرة بحكم أنّ الشياع هو في عموم الاسم لمُسمَّيات تتحد بالجنس أو النوع وتنفصل بالآحاد الخارجيّة وهذا هو الجنس أو تتعدد بالجنس فلا تتحد وتختلف بالانواع وتتعدد وهذا هو المبهم. ولو نظرنا عموديّا إلى الابهام والتنكير من جهة الشياع لكان لنا الشكل التالي : [7]



(شكل 2)

وممّا يؤكّد أنّ الإبهام هو مرتبة أبعد من التنكير وأقرب إلى الشياع أنّا نجد صاحب الكتاب يعتبر اسم الجنس من الأسماء المختصّة، ومعنى التخصص فيها أنّها ليست عامّة على الأنواع المختلفة كالمبهمات وأنّها أقرب

---

7) نحن نختلف من جهة العلاقة بين الإبهام والشياع مع ما ورد في "أصول تحليل الخطاب"(الشاوش:2001، 1048-49) من أنه مواز للإبهام ويكون رفعه بالتخصيص بينما يكون رفع الإبهام بالتوضيح .ونحن نعتقد أنّ الشياع هو المقابل النظاميّ للخصوص وأنّهما مرتّبان في تفكير النحاة بشكل عمودي فيه تعامل بين عموم الجنس والأجناس من ناحية وبين التنكير والإيغال فيه من ناحية ثانية وبين تخصص الاجناس بوقوعها على الذوات المعيّنة بالتعريف على الشكل الذي وضحناه في الرسم أعلاه.

إلى مرتبة الخصوص إذا ما قورنت بتلك الأسماء. يقول صاحب الكتاب في سياق تمييزه بين المضاف المحتاج من الأسماء ـ نظرا إلى إبهامه ـ إلى المضاف إليه وغير المحتاج إليه أصالة : "ومثل ذلك **الأسماء المختصّة** نحو (حمار) و(جدار) و(مال)." (الكتاب : 420/1) فـ(حمار) وغيره من الأمثلة المذكورة ههنا هي من أسماء الأجناس النكرات التي اختلفت عن المبهمات من جهة "اختصاصها" بما تعيّنه من أنواع معلومة.

وعلى الرّغم من أنّ نصّ سيبويه واضح في تحديد مفسّر هذا الضرب من الإبهام وهو دوره البياني المتمثل في الخروج من تعدد الجنس [+جنس ن] إلى الجنس الواحد [+ جنس 1]، فإنّ النّحاة اضطربوا في تحديد المفسّر إذ اعتقدوا أنّ المفرد في صيغة المفسّر كالذي في عبارة (درهم) في المثال أعلاه هو إفراد دال على الوحدة وأنّ الجمع دال على الجماعة حتّى إنّ رفع الإبهام عن (عشرون) وأخواتها هو أمر عددي لا نوعيّ. ويديهي أنّ الإبهام ليس في العدد بل في جنس المعدود. يقول ابن يعيش وهو ممّن اعتقدوا هذا الرأي : "فإن قيل لم كان المفسّر واحدا منكورا وهلاّ كان جمعا فيقال : (عندي خمسةَ عشَرَ غِلْمَانًا) كما تقول : (هو أَفْرَهُ الناسِ عَبْدًا) فإنّما تعني عبدا واحدا وإذا قلت : (عبيدا) فإنّما تعني جماعة فلولا جمع المفسّر لما عرف مرادك."(ش. م : 20/6).

فرفع الإبهام عن (عشرون) و(أفره) كان وفق تصوّر سيبويه بالخروج من قدرة اللفظتين على أن يطلقا "على كُلِّ شَيْءٍ" إلى تخصّصهما بالانطلاق على شيء واحد وأمّا الجانب العددي في الصيغة فهو ليس إلاّ دلالة اقتضائيّة.

2-2-3 : الإبهام ومسألة التعريف :

إنّ قولنا السابق بأنّ المبهمات درجة أكثر إيغالا من التنكير ربّما تناقض مع قسم كبير من المبهمات يعدّه النحاة من أقسام المعارف بل قد يجعلونها أعرفها على ما نراه لاحقا.

والحقّ أنّ معنى التنكير هو غير معنى الإبهام على ما قرره النحويّون (مثلا : المرتجل، 303)

ورغم أن النحاة لم يفسّروا المغايرة التي بين التنكير والإبهام بقدر ما حرصوا على إثبات المقاربة بين التعريف والإبهام؛ فإنه من الممكن أن نقف من كلامهم الضمني عن المعنيين على بعض الاختلافات هي التالية :

- أوّلا : المبهم والنكرة قسمان مؤسّسان على معنى شياع الجنس لكنّ النكرات تتطلب وحدته والمبهمات تعدّده.

- ثانيا : النكرات مقابل نظامي للمعارف وهما معنيان مُتَقَاصَيَان لا يحدث أحدهما إلاّ بإقصاء الثاني. فالكلمة إمّا نكرة وأمّا معرفة وهي متحوّلة بينهما. وهذا يصدق على جميع المعارف من غير المبهمات فهي قابلة للتنكير بما فيها الاسم العلم (بالتثنية : الزيدان والجمع : المحمّدون؛ أمّا العبادلة فمعرّف بالعهديّة) وليس الأمر كذلك في المبهمات لأنّه لا يمكن تنكيرها (بما في ذلك الهاء الداخلة على ربّ فهي موغلة في الإبهام لا في التنكير). فهي أبنية ثابتة على ما فيها من إبهام لا ينزع منها بالتصريف كما في غيرها بل بالتركيب.

- ثالثا : لا تقع النكرة على الكلمة في نفس الوقت الذي تقع فيه المعرفة فهما معنيان "متعاقبان" على الكلمة (مُتَخَارِجَانِ) على ما بيّناه في الفقرة أعلاه؛لكنّ الإبهام والتنكير ليسا كذلك وكذا الإبهام والتعريف فهما قابلان لأن يوجدا معا في الكلمة. فوجود الإبهام والتعريف هو حال غالب المعارف من المبهمات. لكنّ الإبهام والتنكير قليل، ذكره النحاة في ضمير الغيبة المفرد المذكّر الذي يلحق(رُبَّ) كما في قولهم : (رُبَّهُ رَجُلاً) وسُمّي هذا الضمير النكرة المبهم.قال الزمخشري : "والضمير في قولهم (ربّه رجلا) نكرة مبهم من غير قصد إلى مضمر له" (ش. م : 118/3) واعتبره نكرة لأنه متعلّق بمنكور هو ربّ وليس له ما يعود إليه ليرفع إبهامه.

- الفرق الرابع أورده "الشاوش" حين اعتبر أنّه لا خارج للمبهمات على النقيض من غيرها من الأسماء غير المبهمة (الشاوش : 2001، 1051) بما في ذلك النكرات. والحقّ أنّ اعتبار المبهمات كذلك يجعلها مع الحرف سواء بسواء ولكنّ في الامر اختلافا يتمثّل في أنّ الخارج في بعض المبهمات

لا يلعب دور الإحالة بل دور المُطابِق كما في اسم الإشارة أو دور المعيّن المرجعيّ لعمليّة الخطاب كما الشأن في الضمائر والظروف المبهمة وبعض الإشارة (هنا) وهو ما يدخل تحت تسمية المشيرات المقاميّة Deixis التي تطلقها اللسانيّات الحديثة على هذا الضرب من المبهمات.

وبصفة عامّة فإنّ الإشارة ترتبط بالخارج من جهة بيان هويّة التمثيلات من المبهمات اللغويّة في المرجع كما يرى "بتنام" Putnam (انظر : Putnam : 1990, 70) هذه الفروق بين النكرات والمبهمات لم تكن تلفت انتباه النحاة كما لفت انتباه بعضهم ما قد يثيره القول من اندراج المبهمات في قائمة المعارف من تدافع بين الاصطلاحين بحكم أن المعرفة ترتبط بالتعيين والنكرة ترتبط بالغموض والإلباس. فرأى ابن الخشاب أنه ما من "تناقض في ذلك ولا تدافع" ما دام الإبهام غير التنكير بل إنّ الإشارة مثلا وهي من المبهمات "معرفة بجهتين : بالقلب والعين. "(المرتجل : 304) وهذا يقتضي أنّ إبهامها ليس مرتبطا بلبس حادث من عجز قناتي الإدراك قلبا وعينا عن تفكيك شفرة المدركات التي تعيّنها الإشارة والضمائر. بل يرده صاحب المرتجل إلى ما وسمناه بالشياع أو عدم الاختصاص بمعنى أنّها فوضى في تعيين متعلّقاتها. فأسماء الإشارة "لا يشار بها إلى شيء فيقتصر بها عليه حتّى لا تصلح لغيره" (المرتجل : 304) فأنت تقول (ذاَ زيدٌ) كما تقول (ذا عمرو) سواء بسواء. والأمر نفسه يقال على المضمرات لتنقلها وأنها لا تكون لمسمّى دون مسمّى" (المرتجل : 305).

على أنّه بالعودة إلى نصّ سيبويه نجد الرجل قد تكلّم عن المبهمات بشكل مخالف عن الشكل الذي تحدّث به عنه لاحقوه. فهو قد اعتبر مبهما اسم الإشارة دون الضمير ودون الموصول ثمّ تحدّث عن سبب إدراجها في باب المعارف بشكل يسوّيها مع ما كان نكرة ثمّ صار معرفة وقال في تعليل التعريف : "وإنّما صارت معرفة لأنّها صارت أسماء إشارة إلى الشيء دون سائر أمّته. "(الكتاب : 5/2) فتعريفها بسبب اختصاصها بالإشارة إلى "خارج مختصّ" لكنّ الإشكال في إبهامها : هل هو نابع من حال إفرادها عن

الاقتران بما تشير إليه وهذا يجعلها شبيهة بالحروف ويعني افتقارها في أصل وضعها إلى الدلالة الذاتية. أم أن إبهامها من كونها تستوجب عهدا (ذهنيا /ذكريا/حضوريا) كي يتمّ فيها التعريف ويحدث بها البيان ؟

2-2-4 : الإبهام ضرب من شبه الاسميّة بالحرفيّة :

ذكرنا في فقرة سابقة من هذا الباب (2-2-1) كيف أنّ النحاة اعتبروا الحروف مختلفة عن الأسماء والأفعال في عدم معناها الإفرادي في ذاتها وحاجتها المتأصّلة إلى الارتباط بغيرها كي تفيد معنى. ووجد النّحاة في الأسماء المبهمة هذا الافتقار فقالوا إنّه من شبه الاسم بالحرف. فكان "الإبهام" بذلك سمة من سمات شبه الحرفيّة. وهو يعني هنا افتقار الاسم إلى غيره حتّى يكون مفيدا وشبهوه لذلك الافتقار بجزء الكلمة. يقول ابن يعيش عن الظروف المبهمة في شبهها بالموصولات المفتقرة إلى صلاتها إنّها" صارت بمنزلة بعض الاسم وضارعت (الذي) والأسماء الناقصة المحتاجة إلى الصلات لأنّ الأسماء موضوعة للدلالة على المسمّيات والتمييز بين بعضها وبعض .." (ش. م : 4/95-96)

فمعنى الإبهام بهذا هو افتقار جزئيّ إلى تمام الدلالة أي أنّ في المبهمات بعضا من الدلالة على المعنى وهذه البعضيّة لا تفيد بذاتها لأنّ "بعض الاسم لا يوضع للدلالة على المعنى." (السابق : 96). وبما أنّ المبهمات محتاجة إلى ما تتعلّق به لرفع إبهامها سواء أكان ذلك المتعلّق قولا أم حالا فمن المفترض أن تسمّى اصطلاحاتها بهذا الاعتبار. ونحن نجد عبارة "الموصول" أكثر تعبيرا عن هذا التعلّق التركيبي. وسمّى سيبويه بعض هذا الافتقار "مركّبا" بحكم أنّ الجزء لا يقال دون متعلّقه.

ومن جهة أخرى فإنّ القول بالشبه المعنوي للحرف قد حمل النّحاة على افتراض أن من المبهمات ما كان ينبغي أن يوجد حرف يدلّ عليه ولكن وجد الاسم فلعب دورا كان ينبغي للحرف أن يلعبه.هذا هو حال أسماء

الإشارة. ذلك أنّ "نحو (هنا) متضمّنة لمعنى الإشارة وهذا المعنى لم تضع العرب له حرفا ولكنّه من المعاني التي من حقّها أن تؤدّى بالحروف لأنّه كالخطاب والتنبيه ." (أوضح المسالك :31/1)

على أنّ القول بالافتقار إلى التركيب في المبهمات أمر يقود من الناحية المبدئيّة إلى إضعاف أهمّ أركان تعريف الاسم وهو "الدلالة على معنى مفرد بالوضع". ولم يناقش هذه المسألة إلا قليل من النّحاة كالإستراباذي الذي اعتبر أنّ معنى الاسم المبهم موجود في ذاته ولكنه مبهم ومعنى الحرف في ذاته معدوم مثال ذلك "أنّ الضمير .. والأسماء الموصولة وإن احتاجا ضرورة إلى لفظ آخر لكن لا ليفيدا معناهما الذي هو الشيء المبهم ويحدثاه في ذلك اللفظ فإنّ لفظة (الذي) مثلا تفيد معناها الذي هو الشيء المبهم في نفسها لا في صلتها وإنّما تحتاج إلى صلتها لكشف ذلك الإبهام ورفعه منها لا لإثبات ذلك الإبهام في الصلة." (ش. ك : 40/1)

فَوَجْهُ الحاجة إلى التركيب مختلفة بين الاسم المبهم والحرف:هذا يحتاج التركيب لينفث فيه معناه ويحتاجه ذاك ليرفع عنه إبهامه.فالتركيب يثبت معنى الحرف ويخرجه من الوجود بالقوّة مثال ذلك "رُبَّ" التي تفيد لدى من قال بحرفيّتها "معنى القلة في مجرورها." (ش. ك : 41/1). ولكنّ التركيب ينفي الإبهام الذي هو موجود بالفعل في الاسم بأن يفسّره.

وعموما فإنّ قول النحاة بشبه المبهمات للحروف لا يمكن أن نجعله أمرا مقتصرا على تعليل حدوث البناء في الأسماء بقدر ما هو مرتبط - من وراء ذلك - بفكرة لا يصرّح بها النحاة إلا قليلا وهي أنّ الفائدة الإدراكيّة الحاصلة من المفردات فائدة محدودة وأنّ الأصل في الإفادة في المستوى التركيبي؛ وأنّ الإبهام في المستوى المعجميّ (بأن تكون الكلمات فقيرة في دلالتها إلى غيرها) ليس إشكالا أمام الإبهام التركيبيّ. فالتركيب هو الأصل في رفع الابهام والنقص الدلالي حتّى لكأنّ الإبهام الحقيقي هو الإبهام التركيبيّ أمّا إبهام المفردات (أو الإبهام المعجميّ) فليس إلاّ إبهاما وظرفيّا.

2-2-5 : الإبهام ومعنى اللبس :

يقصد باللبس Ambiguity في اللسانيات الحديثة وجود بنية لغويّة واحدة وأكثر من تأويل. وحاول العرفانيّون الذين لم يحيدوا كثيرا عن هذا التعريف أن يقيسوا الإبهام الحادث في اللغة على الإبهام الحادث في المنظورات لأنّ المسألة في جوهرها مرتبطة بالإدراك. (انظر مثلا : Atlas :in Nuyts&Pederson 1997 ;213-227)

فأن تقرأ جملة فيها لبس يوازي من الناحية البصريّة رؤيتَك منظرا أو صورة معروضة رؤيتين مختلفتين مُمْكِنَتَيْن.

لكنّ هذا التصوّر العرفاني لحدوث اللبس في الأذهان لا يلقى عند النحاة اهتماما كبيرًا رغم إثارتهم عرضيّا له عند حديثهم مثلا عن وحدة البنية الحرفيّة أو الصيغيّة أو الإعرابيّة وتعدد إمكانات تأويلها. ولم يعتبروا تعدد التأويل ذاك لبسا بل إمكانا من إمكانات القراءة لا يعطّل الفهم.ولئن كان التّأويل على النحو الذي نسبناه إلى المعاصرين مرتبطا باكتمال بنية نحويّة من ناحية وتعدّد قراءة المتلقي لها ،فإنّ الإبهام عند النحاة القدامى يرتبط ببنية نحويّة ناقصة يرفع لبسها بالتتميم ويرتبط بعدم التوافق بين نيّة المتكلّم وما يدركه المتلقّي فعلا .

وإذا كان لنا أن نقارن بين الدّرجة الإدراكية في تصوّر اللّسانيين للإبهام وتصوّر النحويّين له قلنا إنّ تلك الدّرجة عند أصحاب سيبويه أكبر لأنّ اشتغال الذهن يكون بمعالجة بنية غير مكتملة أو غير بيّنة لينحو بها منحى التتميم والإبانة. فالاشتغال يكون محصورا داخل نطاق عرفانيّ ضيّق (البنية واحدة والمبحوث عن فهمه وتتميمه واحد) وكلّما ضاقت دائرة العمل العرفانيّ وتحدّدت مهامّ الذّهن كان المجهود العرفاني أفضل.

ذكر النحاة أمر الإبهام الذي في معنى اللبس في كثير من المركّبات البيانيّة كالبدل وعطف البيان. المصطلح الأوّل مؤسس على المعاوضة والمغايرة وهو معنى يبدو بعيدا عن معنى الإبهام ظاهرا لكنّه قريب منه في

الجوهر لأنّ الغرض من الإبدال هو التوضيح والتبيين تماما كما في مصطلح عطف البيان الذي يظهر هذا المعنى أكثر ممّا يظهره البدل.

يقول الاستراباذي متحدّثا عن بعض أنواع البدل ومافيه من لبس يزول بالتركيب : "والفائدة في بدل البعض والاشتمال البيان بعد الإجمال والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك لأنّ المتكلّم يحقق بعد التجوّز والمسامحة بالأوّل." (ش. ك : 383/2) ويضيف ممثلا لما ذكر "تقول : (أكلتُ الرّغيفَ ثُلُثَهُ) فتقصد بالرّغيف ثلث الرّغيف ثمّ تبيّن ذلك بقولك (ثُلُثَهُ)." ومايقال قي بدل البعض يقال في بدل الاشتمال كما في قولك (أَعْجَبَني زَيْدٌ) وأنت تعني علمه فتضيف (عِلْمُهُ) كي تبين عمّا تقصد ولا تلبس. فاللبس ليس ذهاب المعنى ولا تعدده وإنّما هو إيهام بالمعنى ثمّ رفع للإيهام. فكأنّ المتكلّم هو من يوقع في اللبس بجعل المخاطب يذهب في اتّجاه فإذا ذهب فيه أعاده المتكلّم في اتّجاه ثان ليس بعيدا كلّ البعد عن الاتّجاه الأوّل لأنّ الاتّجاهين الوهميّ والحقيقي هما واقعان في نفس الجهة الإدراكيّة.

ونعود إلى المثالين السابقين بالتفصيل التالي :

- أ- أَكَلْتُ الرّغيفَ.
- أ'- أَكَلْتُ الرّغيفَ ثُلُثَهُ.
- ب- أعْجَبَنِي زَيْدٌ.
- ب'- أعجبني زيدٌ علْمُهُ.

ليس في (أ) ولا في (ب) لبس بالمعنى اللساني المذكور وهو أن يكون في كلّ جملة من الجملتين أكثر من قراءة وأكثر من تأويل بل هناك تأويل واحد لبنية نحويّة واحدة فأركان الجملة واضحة (حدثا ومحدِثا ومُحدَثا عليه الحدث حقيقة أو مجازا).

لكنّ اللبس في معنى الاستراباذي نابع من نيّة المتكلّم وقصده إلى معنى وفهم المتلقّي عكس ماقصده. اللبس من نقص آنيّ في التركيب ما يفتأ يكمل بالمركّب البياني.

ففي (أ) إبهام وإجمال وفي (أ') تفسير وبيان وكذا الشأن في العلاقة التقابليّة بين (ب) و (ب'). فالإبهام مرتبط بالإجمال بمعنى اختزال الكلام في عنصر متعلّق باللفظ المقصود تعلّق اشتمال أو بعضيّة. وهذا التعلّق يجعل عدم ذكرهما مما يوقع في اللبس لأنّك أردت اللفظ على حقيقته وأتيت باللفظ المجازيّ. وهذا التحليل للإبهام يسير بنفس الاتّجاه الذي يسير فيه قول "شمسكي" بأنّ الإبهام قد يكون بسبب حذف عنصر لغويّ لو ذُكر لارتفع الإبهام (Chomsky:1972, 33). وينبغي أن يراعى في هذا التقارب بين الرّأيين أنّ تأويل شمسكي قائم على اعتبارات بنيويّة تقارن بين البنية المنجزة والبنية الأصليّة المتولّدة منها؛ بينما يقوم التّأويل عند النّحويّ على مراعاة نيّة المتكلّم عند الإنجاز وكيفيّة إدراك المتلقّي للمنجز وهو تصوّر أقرب إلى تفسير العرفانيّين من تفسير التوليديّين رغم وجود مبدأ المقارنة بين البنيتين.

ومن جهة أخرى فإنّ الإبهام يرتبط في التركيب بمعنى قريب من معنى الشياع الذي رأيناه في المفردات ويسمّيه النحاة بالاشتراك وهو ليس ذاك الذي يعنيه المحدثون حين يرجعون بعض الإبهام إلى سبب معجميّ متمثّل في استعمال الألفاظ المشتركة التي قد تحتمل في التركيب هذا التأويل أوذاك. إنّما الاشتراك هو وقوع اللّفظ على الشيء وما يقاربه أو ما يجاوره أو تعيينه لأكثر من ذات. يقول ابن يعيش معرّفا عطف البيان : "عطف البيان... يؤتى به لإيضاح ما يجري عليه وإزالة الاشتراك الكائن فيه" (ش. م : 71/3) مثاله قول رؤبة : أَقْسَمَ باللهِ أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ "يريد عمر ابن الخطّاب... بيّن الكنية حين **توهّم فيها الاشتراك** بقوله (عمر) إذ كان العلم فيه أشهر من الكنية." (السابق).

ولئن كان الإبهام في الحالة السابقة نابعا من الإتيان باللفظ ثم تفصيله فإنّ الإبهام ههنا نابع من الإتيان باللفظ ثمّ العدول إلى معوّضه عدولا كالإضراب. وكان من الممكن القصد مباشرة إلى اللفظ الواضح. فالإبهام ليس من جبر اللغة وضروراتها بل هو اختيار.

في تفسير هذا القصد يرى النحاة آراء تقرب إلى أقوال البلاغيين، فيرجعون الإبهام إلى رغبة في التّأثير راجعة إلى نوع من التلاعب بتمام الإفادة

وذلك بتعليقها أوّلا بواسطة الإبهام ثمّ بالإتيان بها بعد إخفاء وتستّر. يقول الاستراباذي في أنواع البدل : "وقد يكون الثاني لمجرّد التفسير بعد الإبهام مع أنّه ليس في الأوّل فائدة ليست في الثاني وذلك لأنّ للإبهام أوّلا ثمّ التفسير ثانيا وقعا وتأثيرا في النفس ليس للإتيان بالمفسّر أوّلا." (ش. ك : 381/2 ؛ وانظر : 2 /407) فوراء الإبهام بهذا المعنى استراتيجية في البثّ ترجو من وراء بسط الإبهام ورفعه "تأثيرا في النفس" هو غير بلبلة الأفهام التي في الإبهام (كما في نظر المعاصرين) بقدر ما هي تشويق للنفس كي تتبيّن ما بدا غامضا أوّلا. فالإفادة ليست بهذا المعنى تتمّ بتمام الكلام حتّى لكأنّها أمر مسترسل بل هنالك مستويات في الإفادة إفادة عامّة تكون بالإسناد ووضوحه وإفادة جزئيّة تكون بتعالق هذه المركّبات البيانيّة تعالقا لا يتحكّم فيه الإعراب ولا الانسجام الدلالي وحسب بل وكذلك يحكمه ثنائيّ الإبهام ورفعه.

ومادام في الأمر استرايجية، فإنّها وحسب كلام الاستراباذي مخالفة لاستراتيجية أخرى هي القصد المباشر إلى الوضوح. فيُورد اسم عمر عوضا عن كنيته (أقسم بالله عمرٌ) وعوضا عن (أ') و(ب') تقال (أ") و(ب") كالتالي :

- أ"- أكلتُ ثُلُثَ الرّغيفِ.

- ب"- أعجبني عِلْمُ زيْدٍ.

فالتركيب الإضافي هو تركيب يدخل في نسق من الإنشاء يقصد إلى الوضوح لأنّه يؤسس العلاقة الصريحة منذ البداية فينسب جزئيّة الشيء إليه (الثلث إلى الرغيف والعلم إلى زيد) فيكون تأثيره في النفس و"وقعه" فيها مختلفا. ولو استعرنا لهذا التأثير عبارات من حقل إدراكيّ آخر لقلنا إنّه يشبه في الإدراك البصريّ رؤية بقعة محددة في فضاء أوسع منها مجانس لها (أ") (لنقل قطعة خشب ملوّنة في قارب) أو غير مجانس(ب") (لنقل قطعة خشب في البحر). العلاقة الاولى – علاقة التناسب بين الجزء والكلّ كما في (أ") - يصطلح عليها" لنقكار" بعبارتي : الأساس والجانب **Base & Profile**

(انظر : langacker : 1987, 183) الأساس هو البنية الفضائيّة العامّة التي ينتمي إليها الجانب وأمّا الجانب فإنّه الفضاء الأصغر في ذلك الفضاء الأشمل. فالمركب في المثال المذكور يمثّل الأساس والقطعة الملوّنة هي الجانب وفي المثال اللغوي فإنّ شكل الثلث في الخبزة يمثل الجانب وشكلها الكامل يمثّل الأساس.

لكنّ التركيب البدلي في (أ') و(ب') أعلاه يدخل في نسق من الإنشاء مركب يقصد إلى البيان بعد الإبهام فهو يقودك إلى أن ترى القارب كاملا باعتباره حقل البصر الأوحد ثمّ يوجّه نظرك من غير ما رابط إلى الجزء الملوّن فيه لا ليجعل ذلك المشهد الصغير جزءا من الكبير بل ليجعل ذلك الجزء منفصلا من حيث النظر عن أساسه. ليس هناك تدرّج في الانتباه يعتمد المنظر العامّ فالخاصّ وفق تقنية التبئير، بل يحدث ضرب من الانتباه يقطع بتوجيه لانتباه جديد. وهذا الانتقال غير النظامي بين الأساس والجانب هو الذي يُحدث الإبهام : إدراك شيء ثمّ الإضراب عنه وقصدُ مُدرَك آخر يوازي ذلك في الجملة (أ') إدراك أنّ الخبزة هي ما أكل ثمّ الإضراب عنه لإدراك أنّ الثلث فقط هو المأكول.

لا يحدث الإبهام فقط بوقوف الكلام عند عبارة أو مركب ملبس كما هو الحال في الأمثلة السابقة بل قد يكون الإلباس في الإطالة وذلك بتكرير الاسم الواحد تكريرا قد يفهم منه أنّه يحيل على غير ما قصد الإحالة عليه. لذلك يكون رفع اللبس بالضمير. في هذا السياق يرى الاستراباذي أنّ "المقصود من وضع المضمرات رفع الالتباس"(ش. ك : 401/2). ومعنى رفع الالتباس أنّه لو قلنا (جاء زيدٌ وخرج زيدٌ) ونحن نعني زيدا واحدا التبس الأمر وظنّ أنّ زيدا الجائي غير زيد الخارج وهكذا فإنّه "لو كرر لفظ المذكور مكان لفظ الغائب فربّما توهّم غير الأوّل." (ش. ك : 401/2).

إنّ الإشكال نابع هنا من الدور الذي توكله اللغة للاسم الظاهر المكرر وهو دور ينحصر في التوكيد إذا كان المكرر اللفظي تابعا لمثيله في المحلّ الإعرابي أو في الدّور الإسنادي ولكنّه من المستحيل خارج هذا الدور أن

يحيل اللفظ المكرر بالشكل الذي في الجملة أعلاه على نفس المرجع. ومن هنا يكون الإبهام والإيهام. لهذا التجأت اللغة إلى إبدال الاسم بغيره إبدالا يكفل وحدة المرجع مادام لا يكفلها تكرير اللفظة ذاتها. ليس في المسألة اختصار في اللفظ بل هو تكثير للغة بما يوظّف في سبيل حسن البيان ووضوح الإدراك وأمّا الاختصار اللفظي فيكون في بعض الضمائر (المتّصلة منها) نتيجة لا غاية. يقول الاستراباذي "وفي المتصلة يحصل مع رفع الالتباسِ الاختصارُ." (ش. ك : 401/2)

ورفع الإبهام يكون باللفظ أو بغيره المهمّ أن يكون هناك معهود ذهني أو خارجيّ يرفع عنه الإبهام ويفسّره وهو موجود بالضرورة لأنّه لا يعقل أن يوجد ضمير من غير راجع يعود إليه أو مرجع يحيل عليه. ولهذا فإنّ (زيد) في المثال أعلاه هو المحال عليه الضروري الذي يجعل أمر وجود الضمير طبيعيّا. وحتّى إن لم يوجد في اللفظ فإنّ الذهن يوجده أعلمه أم لم يعلمه، يوجده من خلال العلاقة الدلاليّة/المتصوّريّة بين الحدث والقادر على الإتيان به. فالمحال عليه رافع الإبهام يستحيل إلى سمات : أنّه قابل فعل المجيء قابل فعل الخروج. هذا التخصيص النسبي (اعتمادا على العلاقة النسبية بين الفعل والفاعل) لا تقود إليه إلاّ العلاقة النحويّة فهي التي تضطلع ببناء سمات العائد إليه الضمير.

اعتمادا على أفكار النحاة نرى أنّ الخروج من اللبس يكون ببنية معدولة عن أخرى أصليّة لو كانت لكان هناك فهم آخر لمعنى لم يقصد إليه المتكلّم. فلكلّ بنية قراءتها وليس الإبهام نابعا إلاّ من نيّة لمتكلّم معيّنةٍ أصابها حظّ سيء فوقعت على غير بنيتها التركيبيّة. فلا مناص من أن يفهمها السّامع فهما لا يتطابق مع ما قصد إليه المتكلّم. لكنّ هذا الوقوع الخاطئ يبقى في كلام النحاة شيئا افتراضيّا ذهنيّا غير كائن فعلا .فلا اللغة بخيلة بألفاظها ولا إعرابها وصيغها ولا المتكلّم واقع في سوء النيّة ولا المتلقي ظانّ غير ما يسمع وكلّ بالدور اللغوي المناط بعهدته يقوم.

6-2-2 الجهل :

يدخل في باب الاعتبار الاصطلاحي القائم على معطّلات الفهم ومزيلاته مصطلحات فيها معنى الجهل ومنها الضميرالملقّب بـ "المجهول" عند الكوفيين و"المبني للمجهول" ويهمنا أن نبيّن معنى الجهل من ناحية وعلاقته بالإبهام من ناحية أخرى وكيفيّة تعطيله التفاهم ورفع الإلباس عنه.

المجهول هو تلقيب اصطلاحيّ كوفي لما يسمّيه البصريّون ضمير الشأن أو القصّة (انظر مثلا : ثعلب (تـ 291هـ/903م) : 230/1-231) وهو ضمير يسبق الجملة وتكون الجملة تفسيرا له كما في قوله تعالى : ﴿فإنّها لا تعمى الأبصارُ﴾ (22؛ الحجّ). فالضمير لم يعد إلى سابق كما هو الاصل في الضمائر بل ارتبط باللاحق وهو ما يرفع عنه الإبهامَ. قال سيبويه معلقا على تقدّم الضمير مفسِّرَه : "ومما يُضمر لأنّه يفسّره ما بعده ولا يكون في موضعه مظهر قول العرب (إنّه كرامٌ قومُك) و(إنّه ذاهِبَةٌ أَمَتُكَ) فالهاء إضمار الحديث الذي ذكرت بعد الهاء كأنّه في التقدير؛ وإن كان لا يُتكلّم به؛ قال : إنّ الأمر ذاهبة أمتك وفاعلة فلانة." (الكتاب : 176/2).

قال الزّمخشريّ ذاكرا اصطلاح الكوفيّين على هذا الضمير بالمجهول : "ويقدّمون قبل الجملة ضميرا يسمّى ضمير الشأن والقصّة وهو **المجهول** عند الكوفيّين وذلك نحو قولك : (هُـــوَ زَيْـــدٌ مُنطلِقٌ) أي الشّأن والحديث زيد منطلقٌ." (المفصّل في : ش.م : 114/3).

ومعنى الجهل الذي تأسّس عليه اصطلاح الكوفيّين قد يكون نابعا من خلوّ الذّاكرة ممّا يفسّر الضمير عند النّطق به، فهو في الأوّل (أي عند النطق به) يكون مجهولا من جهة مرجعيّته الإحاليّة ثمّ ينكشف (حين يذكر معهوده) على نقيضٍ من بقيّة الضّمائر التي تعود على معلوم في الذّكر السّابق أو الذهن أو في المقام.

فمعنى الجهل بهذا الفهم مبنيّ على اعتبارات تخصّ عمل الذّاكرة؛ فهي لا يمكن أن ترفع الإبهام إلاّ عن مألوف مخزّن تخزينا آنيّا أو قديما، لكنّ

تنشيط الذّاكرة مع الضمير غير الرّاجع لا يحدث لأنّ المعطيات التي سيستفاد منها في إزالة الإبهام عن الضّمير غير مخزّنة بعدُ. إنّ اللّغة في هذه الحالة تعمل بعكس الاتّجاه الذي يطلبه الإدراك، ولعلّ هذه العيّنة من نوادر العيّنات التي تسير فيها الإحالة اللّغويّة بعكس اتّجاهها المألوف : وللتّبسيط نقول إنّ الرّجوع يكون ههنا إلى الأمام لا إلى الخلف والسّابق كما في المألوف المنطقيّ للأشياء.

لكنّ للفرّاء (تـ 207هـ/822م) رأيا آخر يبني فيه الجهل الذي في هذا الضمير (الكناية بلغته ولغة أصحابه) على ما يقتضيه قانون عمل التكنية المزدوج : أن تظهر ثمّ تخفي وهذا قاعدة الإضمار أو أن تُخفيَ ثمّ تظهر كما في المجهول، يقول الفرّاء في هذه الحالة : **"الكناية عن الأمر تصلح قبل الخبر."** (معاني القرآن : 259/1)

ومن جهة أخرى فإنّه إذا ما اعتبرنا التقابل الذي في كتب النّحاة بين المجهول والمعلوم قلنا إنّ تسمية الكوفيّين لضمير الشأن والقصّة بالمجهول داخل في هذه القسمة الثنائيّة مما يقتضي أن يكون جميع أنواع الضمائر معلومة على نقيض هذا الضرب من الضمائر وفي الجدول التالي عرض لأهمّ السّمات التركيبيّة التي يختلف بها المجهول عن بقيّة الضّمائر :

الضمائر ما عدا المجهول	المجهول
- ء- ذكر المظهر قبل الضمير	- ء'- محلّ المظهر يشغله المضمر ويشغل موضع المضمر المظهر (الكتاب : 176/2)
- ب- الأصل أن يفسره اسم	- ب'- تُفسّره في الأصل جملة
- ج- شمول الإضمار لكل أركان التخاطب من حضور وغياب وتكلّم	- ج'- لا يخص إلا ضمير الغائب
- د- لا يعوّض المظهر إلا المضمر	- د'- يمكن أن تحلّ محلّه أسماء أخرى مبهمة وغير مبهمة.

نحن نعتبر العناصر المذكورة في الجدول أعلاه أسبابا تصنع ما يمكن تسميته بالمجهوليّة وهي السمة الكبرى التي تسمّى بها المجهول في الضمائر في مقابل المعلوميّة وهي السمة الكبرى التي جعلت غير المجهول من الضمائر معلوما. فـ(ء') يمثّل أهمّ الأسباب التي تجعل هذه الضمائر مجهولة ويتمثّل على حدّ رأي سيبويه في أنّ للمظهر موضعا طرازيًّا وللمضمر موضعا آخر فالأصل أن يقع الإظهار أوّلا حتّى إذا ما عوّض بالمضمر كانت معرفتنا به كاشفة إبهامه لأنّ الذاكرة تكون قد خزّنته فإذا احتجناه اسعفتنا بما خزّنت وليس ذا شأن المجهول لأنّه يذكّر من غير أن توجد ذاكرة تسعفنا بمعلومات عمّا يذكّرنا به إنّما كشفه يكون استباقيّا ولا عمل للذاكرة المخزّنة إلاّ باتجاه ارتدادي : تخزين للمعلومة يسبق زمن استحضارها.

أمّا بقيّة العناصر (ب') (ج') (د') وهي عناصر سياقيّة ترتبط بالمجهول فإنّها تصنع بأشكال مختلفة معنى المجهوليّة ففي (ب') يكون رافع الإبهام جملة والجمل عند النحاة من النكرات بمعنى أنّها لا تحيل على خارج مخصوص. أمّا (ج') فإنّها تؤكّد أنّ الضمير المعنيّ هو أقلّ الضمائر تعريفا وقال النحاة إنّ" أعرف المضمرات المتكلّم لأنّه لا يوهمك غيره ثمّ المُخاطَبُ .. وأضعفها تعريفا كناية الغائب" (ش. م : 84/3) وعللوا ذلك الترتيب بما يرتبط بمعنى التنكير المذكور في (ب') فقالوا : "لأنه يكون كناية عن معرفة ونكرة حتّى قال بعض النحاة إنّ "كناية النكرة نكرة." (السابق). وبناء على هذا المبدإ صيغ القول في (ج') لأنّ تعويض المضمر المجهول بمبهم قد يؤدي إلى مزيد الإبهام كقولك (إنَّهُ هَذَا ربِّي) بدلا من (إنَّه هُـــوَ ربِّي).

أمّا المصطلح الثاني الذي فيه اعتبار معنى الجهل فهو مصطلح الفعل *المبنيّ للمجهول* وهو مصطلح لم يكن موجودا ولا متواترا عند الجيل الأوّل من النّحاة وحتّى من تلاهم من كبار الشرّاح كابن الحاجب وابن يعيش والاستراباذي. ويبدو أنّ العبارة تسمية مرتجلة عوّضت عبارات أخرى مشهورة كـ "فعل ما لم يسمّ فاعله" أو "فعل المفعول" أو المبنيّ للمفعول" المتواترة في كتب النحاة. ولعلّ من أحدث هذه التسمية رَامَ العدول

بالاصطلاح من اعتبار إلى آخر : من مراعاة الجوانب العلاقيّة في التركيب إلى مراعاة البعد الإدراكي المتمثّل في وصف معرفة مخلّة بركن إسنادي هامّ هو الفاعل.

وتتأسس هذه التسمية على اعتبار معنويّ فرعيّ هو الجهل بالفاعل؛ وهو فرعيّ لأنّ استعمال هذه الصيغة من الفعل لا تعني بالضرورة الجهل به بقدر ما تدخل في نسق عامّ تركيبي هو إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي بل إلى عنصر تركيبي ملازم في الأصل له كالمفعول به، وغير ذلك من وجوه الإسناد المغيّر عن أصوله الحقيقيّة.

وهكذا فإنّ معنى الجهل لم يكن لدى النحاة اعتبارا أساسيّا في هذا الباب بل بنيت بمراعاته قلّة من العبارات التي كانت تسميات ثانية أو ثالثة لمتصوّراتها لكننا نستطيع من خلالها أن نتبيّن الأسس التي قام عليها هذا المعنى وهي أسس مرتبطة بالذاكرة القصيرة المدى (ذ. ق. م) أو برغبة في الفرار من إخلال المرجع بعنصر أساسي في الإسناد هو الترابط بين الفعل وفاعله فإن كان الطرف المحدِث مجهولا لم يتعطّل الإسناد تماما كعدم تعطّل وقوع الحدث في الخارج.

وفي الختام يمكن اعتمادا على الحزمة الاصطلاحيّة أعلاه أن نقيم شبكة العلاقات بين الإبهام والإلباس والجهل بما هي معطّلات للإدراك البيّن.

يبدو لنا معنى الإبهام المعنى المركزيّ بالنسبة إلى غيره إذ يكون في العبارة كما في التركيب ولا يكون الإلباس إلا في التركيب وأمّا الجهل فمحدود بالنسبة إلى المبهم وخصوصا في مصطلح الضمير.

الإبهام في اللفظ حين تنحو الكلمة منحى الشيوع المفرط فتفتقد ربطها إلى الحقيقة الذهنيّة الموحّدة تلك التي تـتأسّس عليها مقولة الجنس في النحو العربي. ومعنى الحقيقة هو في هذا السياق متصوّر عامّ أو صورة نمطيّة تجتمع حولها المكوّنات الخارجيّة وهي الأفراد التي منها يتألّف الجنس.وما دامت الحقيقة الموحدة معدومة فإنّ الخارج معدوم لأنّه لا وجود لخارج منفصل عن الذهن كما قرر الاستراباذي في قول ذكرناه له سابق.

بيد أنّ الإبهام في التركيب هو افتراض وتقدير وليس أمرا واقعا يكون من أسباب تعطيل الإعراب الذي لا يتصوّر إلاّ جدلا. في التركيب يحدث رفع الإبهام إن لم يرتفع بالمقام.

أمّا اللبس فإنّه مؤسّس عند النحاة على اعتبارات ذهنيّة تتلخص في كيفيّة المطابقة بين ما يريد المتكلّم قوله وما يقوله فعلا، وبينهما وبين ما يفهمه المتلقّي عنه. والفهم الصحيح عندهم أي الذي لا لبس فيه هو الذي يتطابق فيه الذهن المدرِك مع النيّة المنتجة للقول. وبعبارات المحدثين هو التطابق بين التفكّر Idéation - الذي هو عمل المتكلّم عند الإنشاء - والفهم Compréhension وهو عمل المتلقي عند تفكيك الرسالة.

2-3 اعتبار الاستعاريّة :

من أشهر المفاهيم التي تسندها اللسانيّات العرفانيّة للاستعارة Metaphor أنّها إجراء يقصد منه إدراك ميدان Domain من ميادين التجربة الانسانيّة بألفاظ ميدان آخر.

ويعتبر الميدانُ الأوّلُ الميدانَ المصْدَرَ والميدانُ الثاني الميدانَ الهدفَ. فأن تقول مثلا : (هو رجل بارد العواطف) أو (أعجبتني حرارة الاستقبال) فإنّك بقولك هذا قد جمعت بين ميدان مصدر هو ميدان حاسة اللمس وميدان هدف وهو ميدان محيل على متصور مُجَرَّد هو حميميّة المشاعر (Lee 2001 :5-6) (وانظر للمزيد من التوسّع :
(Lakoff& Johnson 1980 ; Lakoff 1987;1996 ;Reddy 1979 ;Taylor 1995 ;130-141)

ونحن إذا ما نظرنا إلى الاصطلاح بصفة عامّة وجدناه إدراكا لميدان مخصوص بألفاظ ميادين أخرى لم تجعل في الأصل لتتداول في ذلك الميدان. لن نناقش المسألة الاصطلاحيّة من هذا الجانب من صناعة الألفاظ؛ فلقد فصلنا فيها القول في مباحث سابقة (قريرة : 2003). إلاّ أنّ ما نؤسس عليه اهتمامنا بالاستعاريّة في الاصطلاح هو البحث عن الميادين العرفانيّة الكبرى التي وظفها النحاة في اصطلاحاتهم لنبيّن بعد ذلك لم كانت تلك

الميادين الأهداف مسيطرة في الاصطلاح النحويّ. والحقّ أنّ هذه الفكرة في أصلها نابعة ممّا قاله "لايكوف" من أنّ كثيرا من التجارب البشريّة مبنيّة بشكل استعاري بواسطة أشكال صوريّة Image schemas هي مثلا : الاحتواء؛ المسافة؛ والتقريب؛ الفصل والوصل الجزء والكلّ؛ الوجهة الأماميّة والخلفيّة؛ التنظيم الخطّيّ.. (Lakoff : 1987 :271)

وكانت هذه الأشكال من الصور سبباً لظهور كثير من الدراسات التطبيقيّة في مسألة الاستعارية (انظر على سبيل الذكر : Nuyts&Pederson : 1997)

ويمكن من ناحية أخرى أن ننظر في شكل استعاريّ داخليّ يتمثّل في الاصطلاح على باب باصطلاحات باب آخر.

2-3-1 المصطلح النحويّ وأهمّ الميادين الأهداف :

نكاد لا نظفر في المدوّنة النحويّة بميدان هدف Target domain أكثر أهميّة من معنى البناء ومعنى الحركة. المعنى الاوّل تمتدّ جذوره أكثر في المتصوّرات الصرفيّة والاشتقاقيّة والثاني في الجملة. وقد يلتقي الميدانان ويتقاطعان في بعض المتصوّرات الدالة على تعامل بين الميدانيين في بلورة كثير من المتصوّرات النحويّة فضلا عن تأسيس الاصطلاحات.

2-3-1-1 متصوّر البناء

للبناء في اللغة معان كثيرة يختار منها النحاة عند تأصيلهم هذا المصطلح معنى "وضع الشيء على شيء يراد به الثبوت" (شرح كتاب الحدود في النحو : 161). ففي أصل المعنى ركنان أساسيّان هما التركُّبُ والثبات. فالثبات يجعل البناء معجميّا متّصلا بما يبنى فيلازم "موضعا لا يزول من مكان إلى غيره .. كالخيمة والمظلّة والفسطاط" (ل. ع : 94/14).

ومن أقدم النصوص الصريحة التي وصلتنا حول استعارة صورة البناء المحكم للّغة ما نقل عن الخليل بن أحمد من حديث عن علل النحو وفي

معرض حديثه عنها استعار للغة صورة البناء فقال : "مثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء عجيبة النظم والأقسام وقد صحّت عنده حكمة بانيها.." (الإيضاح في علل النحو : 66)

إنّ اعتبار اللغة بناء أكبر في ذهن أوائل النحاة المصطلحين مما يبرر النظر إلى عناصرها على أنّها مكوّنات ذلك البناء أو قل مبان صغيرة. وكلّ مستعمل لهذا البناء إنّما هو في صلة بهذا المعنى الأكبر. لكنّ اللغة لم تهتم إلاّ قليلا بعمل مستعمل اللغة واهتمّت بقدر أكبر بالمبنيّات اللغويّة في ذاتها. فالنحاة يتعاملون مع بنى جاهزة سواء أكانت نظريّة مجرّدة أم منجزة. لذلك نفهم مثلا لم ظلّ النحاة يناقشون أصل الكلام أهو الأسماء أم الأفعال فهي بنية ظاهرة كانت أهمّ عندهم من بنية الحروف الأصول العميقة. وكان وزن الكلم يهدف إلى الخروج من بنية إلى أخرى مناظرة لها ولكنّها عميقة.

فمعنى البناء هوعلى حدّ عبارة "لايكوف" شكل صوري تبنى به أفكار النحاة ونظريّاتهم وخصوصا في متصوّر الكلمة.

وفي الجدول التالي جمعنا المصطلحات المؤسّسة على هذا الاعتبار وربطناها بالباب أو بالمتصور النحوي الذي تنتمي إليه :

المصطلح	المتصوّرالأكبر	الباب النحوي
- بنية/بناء	صيغة الكلمة	الاشتقاق/التصريف
- الوزن / المثال	= = = = =	الاشتقاق
- تكسير	= = = = =	التصريف
- صيغة	= = = = =	الاشتقاق
- بناء/ مبنيّ	البناء	الجملة
- تركيب	الإعراب	= = =
- المركبات	البناء	نوع ا لكلمة
المبني إلى الفاعل	= = = =	الجملة
= = = = المفعول	البناء	= = = = = =
- المبني/المبني عليه	= = = =	الجملة

لم نذكر في الجدول غير الاصطلاحات الأساسيّة ولم نورد ما تركّبت إليه ولا تقليبات تلك العبارات على مختلف الصّيغ. وكما نرى في الجدول فإنّ متصوّر البناء موجود في جميع أبواب النحو الكبرى غير أنّه يكاد يهيمن على الاشتقاق والتصريف بما أنّهما ميدان تنقّل الكلمة عبر الأبنية والصيغ والمقولات.

المعنى الجامع والأساسي للبناء من خلال جميع مصطلحاته هو الهيأة التي تكون عليها الكلمة في حالة من أحوالها الاشتقاقيّة أو التصريفيّة أو التركيبيّة. وتتحدّد هذه الهيأة إنجازيّا أو نظريّا اعتمادا على مقاييس متنوّعة هي :

- عدد الحروف الأصول أو المزيدة وموقعها والحركات في الأوّل أو الحشو في غير التركيب وفي الآخر باعتبار الإعراب والتركيب.

- اعتبار الثبات والتحوّل : معنى الثبات ينسجم مع متصوّر البناء وبه تتحدّد مفاهيم إجرائيّة ترتبط عادة بالحرمان من مقولة أصليّة في الكلمة كالتصرّف الذي تحرم منه الكلمة فتصير إلى الجمود والإعراب الذي تحرمه بعض الأسماء والأفعال فتبنى. ونحن نجد كما هو معلوم تعاملا وترابطا بين الجمود والبناء في العربيّة. أمّا التحوّل فيحدد بمقاييس متعددة منها مراعاة بنية أصليّة نظريّة (الجذر؛ الصيغة) أو منجزة (بنية المفرد) في الأوّل تتأسس مقولة التحويل الاشتقاقي وفي الثاني تتأسس مقولة التصريف.

إلاّ أنّ هذه المعطيات التي تتحكّم في متصوّر البناء بمختلف تشعّباتها تبدو معطيات بنيويّة لا تجيب على التساؤلات ذات البعد الإدراكي في المسألة والتي يمكن أن يختزلها السؤال التالي : هل من دور عرفاني وجّه اختيار النحاة لهذا "الشكل الصّوري" كي ينقلوا أفكارهم المتعلّقة بما صرنا نسميه اليوم "بنية الكلمة" أو "بنية الجملة" تسمية لا تنتبه في الغالب إلى استعاريّتها ؟

ومهما يكن من أمر فإنّ لمتصوّر البناء مفاهيم معيّنة لا يخرج عنها تفيد صورة للغة في نظر النحاة تتراوح بين محاولة رصد الشكل النظريّ المجرّد والثابت لرصد أحوال تنقّله بحسب المقولات والتغيّرات.. وبين

اعتباره جزءا من التركيب لا قيمة له في ذاته دلاليًا لكنّه أساسيّ في بناء المعنى التامّ للمركّبات وللجمل. ونحن نعرض في ما يأتي تصوّرين كبيرين من التصوّرات المتصلة بمفهوم البناء لهما صلة بالبعد العرفاني للغة..

** البناء وحدة نمطيّة تقاس إليها التغيرات*

ميّز بعض النّحاة بين "البناء" و"أحوال البناء" ،عنوا بالأوّل هيأة للكلمة معلومة وثابتة "يشاركها فيها غيرها" (ش. ش : 2/1) والبناء بهذا المعنى يرادف حسب الاستراباذي عبارات تعيّن هيأة مجرّدة للكلمة وهي الوزن والصيغة. أمّا أحوال البناء فعنوا بها ما يتّصل بالكلمة من تغييرات صوتيّة كالإعلال والإبدال والإدغام وكذلك التغيّرات التي يتطلّبها تصريف الكلمة واشتقاقاتها. واعتبر النحاة أنّ العلم ببنية الكلمة وما يداخلها من هذه الاحوال هو موضوع علم التصريف إذ هو "علم بأبنية الكلمة وبما يكون لحروفها من أصالة وزيادة وحذف وصحّة وإعلال..." (ش. ش : 7/1). العلم بأبنية الكلمة هو معرفة بأبنية معلومة يمكن أن نلقّبها باسم نستعيره من العرفانيين وهو "البنى النمطيّة" Standard stuctures وما يطرأ على هذه الأبنية من تغييّرات (أحوال) يحوّلها إلى ما يمكن تسميته بـ"أبنية أهداف". Target structures.

يحسن قبل الحديث عمّا يميّز البنيتين أن ننظر في معنى ما يسميه "لنقكار" توازيا بين النمط/ الهدف (التوازي ن/هـ) إذ يقول : "إنّ التوازي بين (ن/هـ) يعكس مظهرا أساسيًا من العمل العرفانيّ وخصوصا استغلال التجربة السابقة لبناء تجربة جديدة وتأويلها." (Langacker : 1987, 349)

ويرى "لنقكار" أنّ تنشيط النمط يرتبط بما يسمّه "الخط الأساس" Base line وهو نقطة مرجعيّة يتمّ بناء عليها تقديرُ قيمة أشياء واقعة لاحقا بأن تكون تلك القيمة مستمدّة من طبيعة تحوّلها عن ذاك الأساس وحجمه. (السابق)

فالتوازي هو بهذا المعنى عمل عرفانيّ يستخدم في أيّة عمليّة مقارنة بين معروف وحادث الأوّل هو أساس المقارنة الذي يقدّر به ما حدث من

تحويل وتطوير. وفي سياق حديثنا الحاليّ فإنّ البنية النمط هي هيأة ثابتة ومعلومة نظريّة أو منجزة يقدّر بالنسبة إليها ما وقع من تحويلات أو تغييرات فيما يسمّى بالبنية الهدف.

والبنية النمط (ب. ن) يمكن أن تنقسم كما يفهم من كلام النحاة إلى ضربين كبيرين : بنية نمطيّة مجرّدة (ب. ن. م) وبنية نمطيّة منجزة (ب. ن. م') البنية الأولى يصطلح عليها عادة باسم *الصيغة* وتقع تحتها صيغ الاسماء المشتقّة (اسم الفاعل، المفعول، المبالغة، الزمان، المكان...) والأفعال بمختلف صيغها الماضية والمضارعة والأمر. ويدخل تحتها الأوزان بما أنّها "أمثلة" نظريّة تقاس بها الكلمة المنجزة.

أمّا (ب. ن. م') فهي هيأة من الكلام تتوفّر فيها مقولات يعدّها النحاة أصليّة بالنسبة إلى غيرها وتقاس بالنسبة إليها التغيّرات الطارئة بمفعول التصريف خصوصا. مثال ذلك بنية الاسم المفرد التي تقاس إليها بنى الجمع. واعتمادا على تلك البنى اصطُلح على غيرها بـ"الصحيح" أو "المكسّر" في الأسماء. ومثاله أيضا بنية الفعل في صيغة المبني إلى المفرد المذكّر الغائب فإنّه يعدّ البنية النمطيّة التي تقاس عليها جميع التغيّرات التي تطرأ على بنية الفعل الماضي أو المضارع. وهكذا فإنّ الـ (ب. ن. م) هي أكثر تجريدا من الـ (ب. ن. م') وكلاهما يعتمدأساسا للمقارنات التي تطرأ على البنى الأهداف (ب. هـ). في الـ(ب. ن. م) يظهر مفهوم الثبات التامّ وأمّا الثبات في الـ(ب. ن. م') فنسبيّ إجرائيّ. المقارنة بين الـ(ب. ن. م) والـ(ب. هـ) لا تفضي إلى نفس النتائج التي تفضي إليها المقارنة بين الـ(ب. ن. م') والـ (ب. هـ) مثلما نبيّنه اعتمادا على المقطع التالي من كتاب سيبويه إذ قال متحدّثا عن اسم النسبة (بَحْرَانِيّ) : "قال الخليل أنّهم بنوا (البَحْرَ) على (فَعْلاَن) وإنّما كان القياس أن أن يقولوا : (بَحْرِيٌّ)." (الكتاب : 336/3).

*- التوازي بين (ب. ن. م)/ (ب. هـ) : (فَعْلاَنِ)/ (بَحْرَانِ) :

بنية (فَعْلان) هي البنية النمطيّة المجرّدة التي ردّ إليها سيبويه اسم النسبة (بحرانيّ) وهذه البنية هي البنية الهدف. وكما نرى فإنّ سيبويه ذكر وزن

المثنّى من غير أن يعتبر فيه ياء النّسبة لأنّه يعتبر ذلك البناء الهيأةَ المجرّدةَ والثابتة قبل أن تلحقها زيادة النسبة. واستعمل سيبويه عبارة (بُني على) ليعني أنّ البنية الهدف هي بنية مركّبة على نمط مجرّد أو مثال. وهذا معنى قولهم إنّ البناء هو تركيب شيء على شيء.

*- التوازي بين (ب. ن. م')/(ب. هـ) : (بَحْر)/ (بَحْرِيّ)

يعتبر اسم الجنس المفرد (بحر) بنية منجزة يقاس إليها اسم النسبة (بَحْرِيٌّ). فالاسم الأوّل هو النمط الذي قيس عليه التغيير المُلاحَظُ في الاسم الثاني. رغم أنّ الأوّل اسم منجز له هويّته وموقعه في جدول الأسماء وكذلك الاسم الثاني. لكن ما حدث بين البنيتين هو ترابط أقام على أساسه النحاة دراسة تنقّل الأبنية من حال إلى أخرى. فالبنية (بَحْرٌ) هي البنية المنتقل منها والبنية (بَحْرِيٌّ) هي البنية المنتقل إليها.

ويمكن أن نترجم كلام الخليل باعتماد العلاقة بين النمط (ن) والهدف (هـ) وهي علاقة نرمز إليها كالتالي : [ن ⟵ هـ] . فعوض أن نجد بنية هدفا تستجيب للقواعد هي (بحريّ) فإنّ النسبة المعيّنة لمن يقطن البحرين هي (بحرانيّ) وهذا ما نجسمه كالتالي :

[ن ⟵ هـ] :

[[ب ـَ ح ر ـِ ي ي ـُ ن] ⟵ [ب ـَ ح ر ـَا ن ـِ ي ي ـُ ن]] :

[[.....∅ .....] ⟵ [..... ـَا ن .....]] [8]

فالفارق بين البنيتين الهدف والنمط يتمثّل في اللاحقة الصوتيّة (ـــَان) وهي لا حقة التثنية : تغيير يلصق بالأبنية الأصليّة (بنية المفرد) ليجعلها بنية هدفا.

واستعمل سيبويه في المقطع السابق عبارة "قياس" ليعيّن البنية الأصليّة المنجزة اعتمادا على نمط صيغيّ ذهنيّ هو البنية القياسيّة المجرّدة. واعتمادا

---

8) ما من شكّ في أنّ الفرق بين البنيتين يزول لو اعتبرنا الأصل (بحريْن) لكنّ النحاة زاهدون في هذا الأصل.

على تعيين تينك البنيتين النمطيّتين تقع "المقايسة" التي تفضي إلى ملاحظة الفارق. وينبغي أن نميّز اعتمادا على ألفاظ النحاة أنفسهم بين "المقايسة" و"الموازنة" الموازنة تعني عندهم وزن الكلمة أو"روزها" وهي عمليّة تقوم على إرجاع الـ(ب. هـ) إلى الـ(ب. ن. م) حتّى يلاحظ الفارق بين أصل الصيغة وما أنجز (فعل الأمر : رَهْ والوزن افْعَلْ) فإن كان الفارق موجودا كما في المثال أعلاه كانت (ب.ن.م) مُبَاعِدَةً عن ال(ب.هـ) وكان رمزها كالتالي:

(ب. ن. م) ∨ (ب. هـ)

حيث يدلّ الرمز (∨) على وجود مغايرة. فإن لم يوجد كما في (ذَهَبَ/ فَعَل) كانت العلاقة كالتالي :

(ب. ن. م) = (ب. هـ).

ودراسة هذه العلاقة بطرفيها - وهوما يكون بعد الموازنة - مما يدخل في باب المقايسة كما تدخل فيه مراعاة تقيّد الـ(ب. هـ) بالمبادئ الاشتقاقيّة والتصريفيّة التي يكون النحوي قد صاغها بعد استقراء أحوال الأبنية.

إنّ المقابلة بين بنية ثابتة نمطيّة وبنية مغيّرة عنها ليس اختيارا منهجيّا في دراسة الأبنية بل يبدو من وجهة نظر عرفانيّة كالضرورة. يرى "وودفيلد" أنّ تكوّن المتصوّرات الاختباريّة Concepts Empiriques لا يكون من دون ضرب من التصنيف يضمن تعرّفنا عليها. ولذا فإنّ اكتساب المتصوّرات هو بمثابة آلة ذات مرحلتين : ينبغي أوّلا أن يتكوّن من مُصَنِّف إدراكي Catégorisateur perceptuel قادر على تخزين قواعد السمات الملاحظة، وثانيا ينبغي أن توجد فيه قوّة عاقلة Intellect بها ذاكرة وتتحكم في رموز معيّنة. ويرى أنّ دور القوّة العاقلة الأوّل هو تكوين ما يسمّيه "المتصوّرات الطرازيّة" Protoconcepts أمّا المصنّفات الإدراكيّة فدورها أن تحوّل الشيء المدرك في شكل صورة (Woodfield, in Andler : 1992 :275-76).

وبما أنّ إدراكنا للمتصوّرات ومن ضمنها المتصوّرات اللغويّة لا يكون من غير تصنيف وأنّه لا مناص من تكوين تلك المتصوّرات الطرازيّة؛ فإنّ البنى الأصليّة أو النمطيّة هي في هذا السياق المتصوّرات الطرازيّة التي تخزّن في

الذهن على أنّها صور مجرّدة (هي الأوزان والصيغ). والخلاصة من كلّ ذلك أنّنا نحتاج إلى وجود ضرب من التوازي بين أشكال مجرّدة أو صور تخزّن في الذاكرة طويلة المدى (ذ. ط. م) حتّى إذا ما تعاملنا مع هيئات لغويّة مغيّرة (ب. هـ) نشطنا تلك الصور المثاليّة وقارناها بما يوجد في ذاكرة العمل (ذ. ع) لنرى هل من فرق بين النمط والمنجز.

**- البناء وتصوّر العلاقة بين عنصرين إسناديّين*

بعض اصطلاحات التركيب مؤسس على استعارة معنى البناء وهي المسند و"المسند إليه" والمبني عليه في اصطلاح قديم لسيبويه يرادف به عبارة المسند إليه وكذا عبارة "العمدة" وما رادف هذه المصطلحات وشاكلها.

التصوّر العامّ الذي نخرج به اعتمادا على هذه الاصطلاحات المستلهمة من تصوّر للعلاقات بين العناصر في البناء أنّ وضع العنصر اللّغوي داخل بنية تركيبيّة هي بالأساس إسناديّة ليس وضعا متساويا من جهة دور كلّ عنصر في البناء. فليست الأدوار متساوية بل هناك من العناصر ما هي أسس وأعمدة تقوم عليها الأبنية وعناصر أخرى وإن كانت تساهم في البناء ولا يمكن الاستغناء عنها فإنّها ذات دور أقلّ من الأوّل. هذا الأمر الذي يبدو بديهيّا في هندسة المعمار ويراد له أن ينقل إلى تصوّر هندسة الجمل. بل إلى كامل النظريّة إذا كانت في ذهن الأوائل من المنظّرين كالخليل "بناء محكم النظم".

إنّ تصوّر العلاقة "البنائيّة" بين المبتدأ والخبر على أنها علاقة إسناديّة لا يكون إلاّ في ضوء فهم الإسناد على أنّه التّساند : أي اعتماد كلّ طرف على الثّاني. وفي هذا السياق من التعالق الوظيفي بين المسند والمسند إليه يندرج قول صاحب الكتاب : "هذا باب المسند والمسند إليه وهما ما لايَغْنَى واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلّم منه بدّا." (الكتاب :1/ 23).

ولقد استعمل النحاة صيغة التفاعل في الدلالة على هذا التّشارك الوظيفيّ بين مكوّنين في بنية إعرابيّة كما هو الحال في مصطلحي "الترافع"

و"التجازم" اللّذين يفيدان اشتراك العمل من الجهتين وضرورة وجود الطرفين لقيام الرفع والجزم.

ساوى سيبويه بين المسند إليه والمبنيّ عليه كما في تعليقه التالي على الجملة التالية : (هذا عبدُ الله منطلقًا) : "(هذا) اسم مبتدأ يبنى عليه مابعده وهو (عبد الله) ولم يكن ليكون كلاما حتّى يبنى عليه أو يبنى على ما قبله **فالمبتدأ مسند والمبنيّ عليه مسندٌ إليه.**" (الكتاب : 78/2)

لقد أدخل اللاحقون لسيبويه على مصطلحي الإسناد ما يسميّه المعاصرون من علماء الاصطلاح بالتهيئة الاصطلاحيّة Aménagement terminologique فقد أعادوا تعريف المصطلحين بما يتماشى ومفهوم الإسناد باعتبار أصليّة دور البناء وفرعيّته.

فالسيرافي (ش. كت : 59/2-61) قدّم عند شرحه للفظي المسندوالمسند إليه أربعة تأويلات قوّى واحدا منها هو الذي عليه الجمهور اليوم. واعتبر غيره من تخريجات المصطلحيْن إمكانات واردة لا خطأ فيها. أمّا غيره من النحاة فقد ثبّتوا معنى الابتدائيّة على الوظيفة النحويّة المعروفة دون موقع الاسم ورسّخوا للإسناد بطرفيه متصوّرا ربطوه بالدور الإسنادي الذي لنواة الجملتين الفعليّة أو الاسميّة. فكان الهدف من إعادة التهيئة الاصطلاحيّة إثبات معنى الأصالة والفرعيّة في عنصري الإسناد.

لقد بات المسند إليه المخبرَ عنه في الجملة بقطع النظر عن موضعه في البنية الإسناديّة أوّلا أو ثانيا، وعدّوه أصلا في قيام الإسناد. فبدا الاسم منسجما مع مسمّاه فهو مسند إليه بمعنى أنّ المسند الذي هو الخبر غير متصوّر في قيامه إلاّ به. فالمسند إليه هو عمدة الإسناد. وعمديّته نابعة من كونه "الأصل" بعدّة اعتبارات فهو الاسم دائما والاسم أصل في الإسناد وفي الإعراب وهو "أسمى" الأقسام عندهم وأرفعها. ومن جهة أخرى فإنّ الإسناد إليه يمثّل خصيصة من خصائص الأسماء التي تميّزه من غيره. وقد يُخرج بعض النحاة هذه الأصليّة إخراجا منطقيّا حين يعتبرون الأهميّة نابعة من التقدّم الوجودي للمخبر عنه على الخبر فلا يتصوّر وجود الخبر متقدّما عن

وجود المخبر عنه المسند إليه. لذلك كان "الفاعل قبل الفعل" والمبتدأ قبل الخبر عندهم. ولهذا الأمر كان المسند إليه مبنيّا عليه غيره من خبر أو فعل فكأنّ البنية النحويّة تحاكي البناء المنطقي للخارج. وفي ذلك ضرب من التعالق الإيقوني بين البنية النحويّة والخارج.

وصورة الشيء الأصليّ المستند إليه غيره نجدها بشكل مكبّر في ما نصطلح عليه اليوم بالنواة الإسناديّة والتي يسميّها القدامى من النحاة "العمدة" نسبة إلى العَمْد والعماد وما شابهها من الألفاظ التي تعني في أصل وضعها تقوية البنيان. فقد جاء في اللسان : "عمد الحائط يعمده عمدا دعمه" (ل. ع : 303/3). وفي العمدة قيل : "أنتم عُمْدَتُنَا الذين يعتمد عليهم.. وفلان عمدة قومه إذا كانوا يعتمدونه فيما يحزُبهم." (ل. ع : 305/3).

سميّت العمدة كذلك مقارنة بضرب آخر من البنى في التركيب لا يعتمد عليه الكلام لينشأ ولقّب النحاة هذا الضرب بالـ"فضلة" وهي تسمية وإن لم يُعتبر فيها متصوّر البناء فإنّها تدلّ بمناقضتها للعمدة على المراتبيّة التي في أبنية الجملة، مراتبيّة يمكن ردّها إلى قسمة ثنائيّة أيضا فيها أوّل وأصل وثان هو فرع. وبهذا الاقتضاء يكون المسند والمسند إليه معا الطرف الأساسيّ في التركيب لا عماد له من دونه والباقي الطرف الثانوي الذي لا عماد له من دون النواة.

إنّ هذه الصورة الاستعاريّة عن أصليّة بناء وفرعيّة آخر ليست الصورة الوحيدة التي تندرج ضمن مقولة الأصل والفرع المهيمنة في النظريّة النحويّة فنحن نجد صورا مقدودة من مواد استعاريّة أخرى كصورة السيد والتابع التي تقسّم إليها ما يعرف في النحو العربيّ بـ"التوابع" (انظر في تشبيه العلاقة الإعرابيّة بين التوابع والمتبوعات بالعبد والسيد : ش. م : 39/1). وإن كان منبع التصوّرين راجعا إلى أصل واحد ذي صلة بالبنية الهرميّة وهي بنية ذات توسّع عموديّ.

2-1-3-2 : متصوّر الحركة :

لئن كان البناء معنى استعاريّا أساسيّا في تعيين المعاني الصرفيّة فإنّ معنى الحركة كان المعنى الاستعاري المهيمن على تعيين متصوّرات التركيب.

تبيّن أولى النصوص التي وصلتنا عن وضع متصوّر الحركة كيف أنّه قد انبنى على اعتبار تحريك الشفتين وبالتدقيق على اعتبار الهيأة التي يكون عليها هذا العضو عند النطق بالحركات. وأقدم نصّ وصلنا يسند إلى أبي الأسود الدؤلي الذي ينسب إليه وضع الرموز الأولى للحركات باعتماد النقط. فقد رُوِيَ أنّه كان يقول لكاتبه : "إذا رأيتني قد **فتحت** فمي فانقط نقطة فوقه (يعني الحرف) فإن **ضممت** فمي فانقط نقطة فوقه على أعلاه وإن **كسرت** فاجعل النقطة تحت الحرف فإن أتبعت شيئا من ذلك غُنّة فاجعل مكان النقطة نقطتين" (أخبارالنحويين البصريين : 16؛ الفهرست : 40؛ إنباه الرواة : 5/1) وهكذا برز بالتوازي مع الحركة الفيزيائيّة للشفتين مصطلحات الحركات الإعرابية كالتالي :

المستوى الفيزيائيّ	المستوى التصوّري
- فتحت فمي	فتحة
- ضممت فمي	ضمّة
- كسرت فمي	كسرة

إنّ اكتساب المصطلحات المذكورة طابعها الاستعاري نشأ من قطع الصلة بالأصل الذي وضعت لأجله التسميات. وهذا أظهر في ألقاب الإعراب التي فقدت صلتها بمعناها الذي أنشأها، إذ إنّ التسميات صارت رموزا للمعاني الإعرابيّة فاتّصل دورها الصّوتي بالنظام الإعرابي. وبذا انتقل البعد الاستعاريّ في ألقاب الإعراب من علاقة بالحركة الفيزيائيّة إلى علاقة مؤسّسة على ما لقّبه سيبويه باسم *الإجراء* وهو متصوّر قائم على معنى جريان الإعراب وتنقّله دخولا وخروجا بين المعربات.

ومن جهة أخرى اتّخذ التقابل بعدا استعاريّا أكبر حين قابل النحاة بين الحركة وعدمها وهو السكون. وعلى الرغم من أنّ الاصطلاح النحوي حافظ على نفس التقابل اللغويّ إلاّ أنّه من الناحية المتصوريّة أدخل السكون في نفس النظام الذي للحركة من إعراب وبناء فعدّ السكون المسمّى جزما علامة على الإعراب، كما عدّ السكون في البناء حركة بناء. وكان بعض المحققين من النحاة قد شكّك في أن يكون للسكون دور في الإعراب لأنّه اعتبر الحركة العلامة الأساسيّة التي تتحقق بها هذه المقولة في الكلام بما يقتضي أن يكون عدمها عدم للإعراب. فمال لذلك إلى اعتبار المضارع المجزوم مبنيّا وإن كان في هذا خروج عن الإجماع. (انظر : ش. ك : 223/2).

وإذا كانت قد أسندت إلى مفهوم الحركة بما هي صوتم حركيّ أدوار علاميّة أخرى لها صلة بالإعراب وما يتأسس عليه والبناء وما ينجرّ عليه ،فإنّه لم يكن المفهوم الوحيد الذي تأسس على اعتبار متصوّر الحركة. فهذا المتصوّر قد انبنت عليه اصطلاحات متعددة ومختلفة. وفي الجدول التالي عرض لأهمّ السياقات الكبرى التي تستخدم فيها الاصطلاحات المؤسسة على هذا الاعتبار.

الاعتبارات الاصطلاحيّة الداخليّة	المصطلحات	الباب/ المتصوّر النحوي
- الحركة الصوتيّة	الرفع ؛ النصب ؛ الجر؛ الجزم الضم؛ الفتح؛ الخفض؛ السكون	الإعراب ؛ العمل ؛ الصوت البناء
- الحركة بما هي عمل	الفعل ؛ الفاعل ؛ المفاعيل العمل ؛ العامل ؛ المعمول الحدث الحدثان	الوظيفة النحويّة العمل الوظيفة
- الحركة باعتبار الاتّجاه	التقديم ؛ التأخير	المحلّ الإعرابي
- الحركة بما هي إجراء	التحريك ؛ التسكين	بنية الكلمة

نرى من خلال هذا الجدول كيف أنّ الاعتبارات الاستعاريّة الضيّقة محدودة في مجالات معيّنة هي المجالات الصوتيّة والدلاليّة والإعرابيّة. لكنّنا يمكن أن نتبيّن كيف أنّ المجالات الصغرى هي مجالات تتحكّم فيها في العمق معطيات إدراكيّة للحركة. ويمكن أن نعيد ترتيب المصطلحات المنتسبة إليها كالتالي :

* المسار /المعلم (التقديم، التأخير، الرفع، الخفض،الجرّ)

* علاقات التكافؤ (فعل/فاعل، مفعول؛ عمل/عامل، معمول)؛ (التحريك، التسكين) (رفع/ضمّ؛ نصب/فتح؛ جزم/سكون) (فعل/حدث)

* التجنيب Profiling

ونحن نحلل في ما يلي هذه المصطلحات وفق هذه العناصر الثلاثة المستمدّة في عمومها من تنميط اللسانيين العرفانيين للظاهرة اللغويّة.

* المَعْلَم / المسار Land Mark /Trajector

قسم لنقكار (Langacker : 1987, 214) الوحدات اللغوية قسمين كبيرين هما الوحدات الاسمية أوّلا وهي تعين الأشياء والوظائف، والوحدات العلاقية Relational ثانيا وتتفرع عنده إلى الأعمال Process والوحدات العلاقية غير الزمانية (الصفات، الظروف، حروف المعاني).

واستخدم زوج المعلم Land Mark / المسار Trajector بما هو من أهم المقاييس التي تحدد الوحدات اللغوية العلاقية وخصوصا غير الزمانية منها.

ورأى لنقار أن هذا الزوج يقيم داخل الجمل علاقة بين وحدة لغوية تمثّل الوَجْه figure أو النقطة المرجعية ويسمّى هذه الوحدة المعْلم Land Mark ووحدة لغوية مقابلة لها تمثل جهة ما في ذلك الوجْه أو عنصرًا يتحدّد بالنسبة إلى المعلم سماه المسارTrajector.

ولقد أعاد "لي" (Lee : 2001, 3) صياغة تعريف لهذا الزوج فقال : إنّ المعلم يحيل على الوحدات (اللغوية) التي تبنى على أنّها النقطة المرجعية، امّا المسار فهو العنصر الذي يتموضع بالنسبة إليه ذلك المعلم".

ففي القولين التالين :

(ء) القطار يمُرُّ فوق الجسر

(بـ) يوجد صُندُوق البريد آخر الشارع.

فإنّ الجسر في (ء) والشارع في (ب) يمثّلان المَعْلم الذي يتحدّد بالنسبة إليه على التتالي القطار وصندوق البريد فهما المسارُ في مثاليهما. أمّا العبارتان (فوق) و(قرب) فلقدْ أوجدتا العلاقة بين المعلم ومساره.

ويرى لنقار (السابق : 217) أن المسار يوحي بالحركة، لذلك يعتبر أنّ المسار في الالفاظ الدالة على الأعمال التي تصف نشاطا فيزيائيا يتحرك في العادة خلال مَعْبَرٍ فضائيّ.

وقد نجد في كلام النحاة ما نستشفّ منه هذا الترابط التقابلي بين الـ(مع) والـ(مس) وذلك في معرض حديثهم عن حركات الأفلاك التي منها يتحدد الزمان الحدثي [9]. قال شارح المفصّل : "الأزمنة **حركات الفلك** فمنها حركة مضت ومنها حركة لم تأت بعد ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية." (ش. م : 4/7)

---

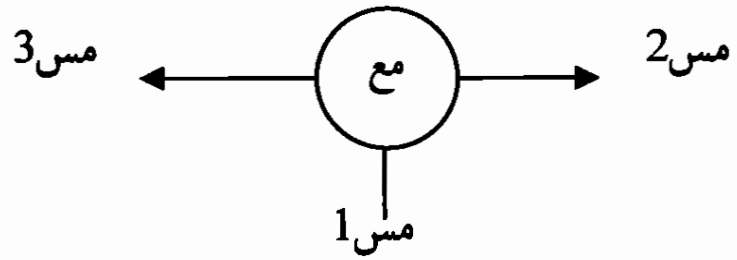
9) لامنا بعضُ من اطّلع على هذا العمل على استعمالنا ثنائية المعلم/المسار في دراسة الزمان واعتلّ بأن في ذلك تحريفا للمفهومين عن أصْل وضعهما في نظرية "لنقكار"، قد يدل على سوء فهم. ولكنّنا لا نرى هذا التوظيف تحريفا ولا نتّهم فهْمنا لمقاصد المفهومين وذلك للأسباب التالية :

- أوّلا : أن المسار ارتبط بمفهوم "الحركة" على ما بيّناه في قول "لنقكار" أعلاه، و"الحركة" عليها يتأسّس مفهوم الزمان المنطقي أو الفيزيائي الذي أحال عليه النحاة وبالتعامل معه ميزوا تصوّرهم للزمن اللغوي.

- ثانيا : أنّ مَفهُوميْ المسار / المعلم ارتبطا عند "لنقكار" بالوحدات العلاقية ومن ضمنهما الفعل، والفعل كما هو معلوم يؤسّس تصوّره على ركني الحدث والزمان. ولقد صرّح "لنقكار" في الشاهد أعلاه بأنّ الأعمال الفيزيائية تتحرك في مسار فضائي.

- ثالثا : وظف بعض العرفانيين المفهومين في دراسة الزمان واعتلّ أحدهم لذلك بأن قال : "إنّ الحصص الزمانية تدرك طبيعيّا على أنها فضاءات، إنها معالم طرازية لمتصوّر "عَبْر" (Lee : 2001, 46)

فالفلك هو الـ(مع)وحركاته مسارات تختلف اتجاهاتها كالتالي :

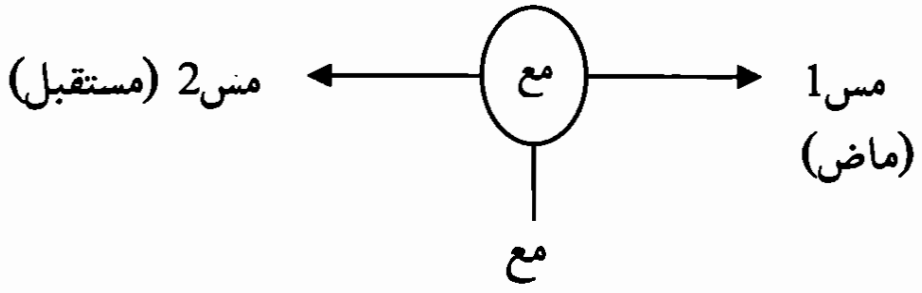


رمزنا بالدائرة إلى الفُلْك بما هي معلم تتحدّد بالنسبة إليه مسارات ثلاثة كلّ مسار منها يحدّد ضربا من الزمان (مس1) الحاضر و(مس2) الماضي و(مس3) المستقبل.

ولقد انقسمت الحركة في القول السابق بحسب وجهة مصطنعة في خطّ الزمان يتحدد اتجاهاها الرئيسيّان تحدّدا انعكاسيّا ويتحدّد أحدها (الحاضر) بالنسبة إلى الاتّجاهين.

وقاس النحاة الأفعال - وهي عندهم "حركات المتكلّمين" (الايضاح في علل النحو : 87) - على هذه الحركات الطبيعيّة للأفلاك قياسا سنفصّل القول فيه في قسم لاحق من البحث.

غير أنّ القسمة اللغويّة للفعل قد راعت "زمان التلفظ" فاعتبرته الـ(مع) وبه تحدّدت جميع أزمنة الأحداث فكانت تلك جميعا الـ(مس) وهذا ما يوضحه الشكل التالي :



إنّه باعتبار امتداد حركة الفعل ارتداديّا وتقدّميّا بالنسبة إلى زمن هو الحاضر وفعل هو الحال قسّم النحاة حركات الفاعلين وناقشوا من جهة أخرى قول الكوفيين بوجود ما اصطلحوا عليه بـ"الفعل الدائم" كـ(قائم) و(ذاهب) وقال السيرافي إنّ "هذه التسمية تبطل معناها لأنّ الذي سمّوه دائما ليس

بفعل ماض ولا مستقبل فهو فعل في الوقت الحاضر لا يبقى لأنّه بمعنى الآن وهو حدّ قياس الماضي والمستقبل"(ش. كت 1/ ورقة 493؛ نقلا عن الإيضاح في علل النحو؛ هامش 86)

لقد أبرزنا عبارة "حدّ قياس" التي يستعملها السيرافي في نفس المعنى الذي نستعمل له عبارة *المعلم* ويتضمّن معنى "النقطة المرجعيّة" التي "يتحدد بالنسبة إليها" المسار و"يقاس"

فالحال هو حدّ قياس بالنسبة إلى الماضي والمستقبل أي أنّهما يتحددان به ويكونان بالانقطاع عنه مبهمين.

إنّ النقطة المرجعيّة التي تتحدد بالنسبة إليها "حركات الفاعلين" هي نفسها موجودة في بقيّة المتصوّرات التي رأيناها منضوية في هذا الباب. فمِنْ ذلك مصطلحا التقديم والتأخير وهما ممّا نجد له حضورا في الحديث عن وظائف الجملة ومغادرتها مواضعها الأصليّة في الكلام وهي النقطة المرجعيّة التي تتحدد بالنسبة إليها حركة عنصر من عناصر التركيب باتّجاه تقدّمي أو تراجعيّ هو المحلّ الإعرابي الأصليّ أو الرتبة الحقيقيّة كما يبرزه الشكلان التاليان :

(ء) [.....×.....] ⟵ [×.....]

(بـ) [.....×.....] ⟶ [.....×]

الشكل إلى يمين السهم هو الموضع الأصليّ للعبارة (×) داخل التركيب [....] الأوّل وإلى شماله حدث انتقال بالاتجاه التقدّمي (⟵) وفي الشكل (بـ) حدث انتقال بالاتجاه التراجعيّ (⟶). وهذان الاتجاهان ممكنان إذا ما توفّرت جملة من الشروط :

أوّلها ألاّ يحدث لبس. ثانيها أن يكون الإعراب ظاهرا. ثالثها أن يكون العامل قادرا على العمل بهذا الاتجاه أو بعكسه. ونريد أن نتوقف عند ربط قوّة العامل باتجاه العمل وهو مما يدخل أيضا ضمن متصوّر اتجاه الحركة العامليّة.

فالفعل مثلا وهو من أقوى العوامل اللفظيّة يمكن أن يعمل في الاتجاهين وإن كانت قوّته العامليّة تكون بالاتجاه التقدّميّ. لهذا الاعتبار تتقدّم المفاعيل وتتأخر عن مراتبها كما يتأخر الفاعل ولكنّه لا يتقدّم لأسباب مرتبطة بتصنيف الجملة. وفي هذا السياق برزت مصطلحات ازدواجيّة من نوع "التقديم في اللفظ" و"التأخير في النيّة" وهذا ازدواج يبرز وجود تعامل بين حركتين تنتميان إلى بنيتين مختلفتين : بنية ظاهرة (اللفظ) وبنية خفيّة أو عميقة (النيّة؛ التقدير).

ومن جهة أخرى فلقد أقحمنا في هذا الباب مصطلحات الإعراب والبناء التالية (رفع/ضمّ؛ نصب / فتح؛ جرّ/ خفض) وهذه الاصطلاحات مؤسّسة في أصلها على ثنائيّة الـ(مع) والـ(مس) ولكنّ الثنائيّة قد تبدّلت بعد الاصطلاح أو حذفت وهذا ما يبيّنه كلامنا اللاحق.

يفيد كل مصطلح من المصطلحات السابقة معنى الحركة وتتحدد كل دلالة جزئيّة منها باعتبار ثنائيّة الـ(مع) والـ(مس) فالرفع يدلّ على حركة تتحدد بالاتجاه العمودي فيكون الـ(مع) هو النقطة المنطلق التي بدأت منها الحركة في الاتّجاه العمودي السفليّ وبهذه النقطة المصدر يتحدد مسار الرفع أوالارتفاع، وبهما تتحدّد نسبته. فارتفاع الجبل الماثل أمامك يتحدد عند الجغرافيين بمعلم ثابت هو سطح البحر لكنّه يتحدد عندك اعتمادا على أسفل نقطة من الأرض التي تراها أو تقف عليها. وعلى النقيض منه يتحدد مسار الخفض ومعلمه بعكس الاتجاه نزولا لا صعودا. وما يقال في هذين الاسمين يقاس عليه القول في الباقي وجميعها يعتمد متصوّرا عميقا هو البعد.

لكنه لا يقال ذلك في المتصوّرات النحويّة التي تتخذ نفس التسميات فلقد أذهب منها معنى البعد الذي تتأسس عليه ثنائية (مع/مس) وتأسس على اعتبار آخر سمّاه سيبويه"الإجراء" وباعتباره لقّب الحركات فقال إنها "مَجَارٍ" وقال إنّ الكلم العربيّة "تجري على ثمانية مَجَارٍ : على النصب والجرّ والجزم والفتح والضمّ والكسر والوقف."(الكتاب : 13/1) ومعنى المجاري على ما ذكر الشرّاح أنّ الحركات المذكورة تجري من حرف إعراب

إلى آخر وفق ما يقتضيه الإعراب ولكن أيضا وفق ما يقتضيه البناء. وبهذا الاعتبار تصبح علامة الإعراب هي المعلم والمسار في آن. فإذا كان الجَرْيُ في معناه المعجميّ حركة يتحدّد مسارها بالنسبة إلى نقطة الانطلاق التي هي المعلم وكذلك إلى نقطة الوصول، فإنّ الجري المقصود في اصطلاحات سيبويه لا يتحدد بمنطلق ولا بمسار من هذا النوع وإن كان على سبيل المجاز بل معناه أن الحركات" تنتقل من حرف إلى حرف" (ش. كت : 63/1). ومن شروط الانتقال، حتّى يُعدّ جريا، أن تتغيّر الحركة من حرف إعراب إلى آخر (زيدُ؛ عمرًا؛ محمّدٍ). فالجريان وازاه تغيّر للمجرى فهو جري بمثابة ما يسمّى في الرياضة بالعدو التناوبيّ : فالحركات "تتناوب" على الحرف الواحد. وما دام الجري يتحدد بالتنقّل والمناوبة فإنّ الـ(مع) هو حرف الإعراب في بنية اسميّة (أو فعليّة) واحدة والـ(مس) هو الـحركة المتغيّرة في المعربات وحركات البناء في المبنيّات.

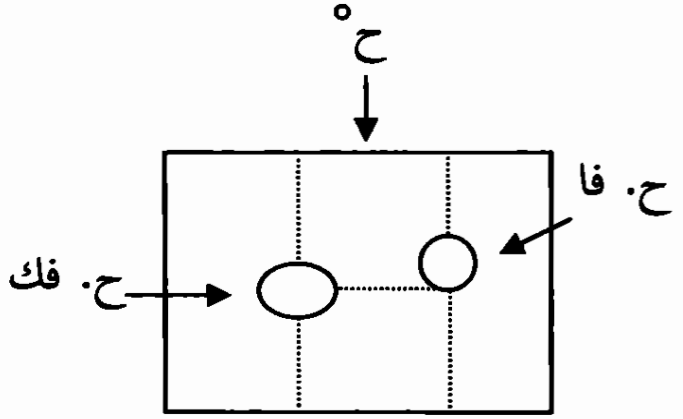
إلاّ أنّ بعض النحاة كالمازنيّ نظر إلى الجَرْي في ذات الحركة فكأنّه اعتبرها مَعْلَمًا ومسارا في آن لذا لم يجد بعض النحاة في المبنيّ من جري ولا تبدّل فاعتبروا أنّ في اصطلاح سيبويه على حركات البناء بالمجاري تسامحا؛ فـ"غلّط" المازني سيبويه لأنه ذكر ثمانية مجار ولم يقصرها على الأربعة التي للإعراب وقال "إنّ المبنيّات حركات أواخرها كحركات أوائلها وإنّما الجَرْي لما يكون مرّة في شيء لا يزول عنه والمبنيّ لا يزول عن بنائه." (ش. كت : 64/1).

* *الترابط الدّاخلي والاعتبار Interconnection& Perspective*

لوعدنا إلى مصطلحي "حركات الفلك" (ح. فك) و"حركات الفاعلين" (ح. فا) المذكورَيْن أعلاه ونظرنا إليهما من جهة ما يقتضيه تركيبهما من تخصيص لعبارة الحركة باعتماد معياريْ الزمان والفاعل لتبيّنّا أنّ الحركة في متصوّر النحاة هي أكثر من دائرة متصوّريّة وبعبارة "لنقكار" (1987 : 198-203) هي "ميدان" كبير فيه جهات متصوّريّة مخصوصة. ولو سلّمنا أنّ بين المتصوّرين الصغيرين (ح. فك) و(ح. فا) تعاملا إدراكيّا على حدّ عبارة

"لنقكار" لقلنا بوجود ترابط متصوّري بينهما وهو ترابط نفصّل فيه القول لاحقا.

وإضافة إلى هذا الضرب من الترابط بين العناصر الصغرى المكوّنة لميدان الحركة لا بدّ أن يوجد ترابط بين تلك المتصوّرات الصغرى المكوّنة للجهات والميدان الأكبر. وينبغي أن تكون الميادين عناصر مرتّبة في نسق أعلى من الجهات. وهوما نمثّله في الشكل التالي حيث نرمز لميدان الحركة (ح°) بالمربع وللجهات (ح. فك)؛ (ح. فا) بالدوائر ونرمز للترابط الدّاخلي بالخط المتقطّع :



(شكل 3)

يرى العرفانيّون أنّ إدراكنا الأشياء يكون بعمليّات عرفانيّة تربط بين عناصر وحدات مجرّدة ومن هذه العمليّات الإدراكيّة التبئيير والمسح الذهني. ولو نظرنا إلى الشكل أعلاه وأردنا أن نميّز الدائرة الخاصّة بـ(ح. فا) أمكننا ذلك بواسطة التبئير (تركيز البصر على بؤرة) من داخل المربّع على الدائرة الصغرى التي هي في الأصل جملة من النقاط المتناسقة فيما بينها والتي تمثّل في المربّع جانبا أو جهة. ومثل ذلك أيضا تمييزنا الهلال بما هو قوس في دائرة القمر فإدراكنا له يكون بالتركيز على النقاط المضيئة من القمر والربط الذهني بينها.

والترابط هو هذا الاتّصال بين الوحدات المدركة. وما يحدث على صعيد التمثيل البصري يحدث في مستوى التمثيل اللغويّ أو الرمزيّ.

وإذا عدنا إلى المصطلحين (ح. فا) و(ح. فك) نجد أنّ الترابط الذي يدرك في المستوى اللغوي بين المضاف والمضاف إليه في العبارتين (حركة الفاعلين/ حركة الفلك) يرمز إلى ترابط ذهني بين مكوّنين هما :

- مكوّن نسقي أو تركيبي هو الفاعل.

- ومكوّن فيزيائيّ هو الفلك.

كلّ واحد منهما موجود - قبل دخوله بفعل الترابط بين الجهات - في ميدان يختلف من جهة القرب أو البعد من ميدان الحركة. فالفلك ينتمي من جهة التصوّر إلى الأجرام والحركة متصوّر من مستلزماتها؛ لكنّها حركة فيزيائيّة تقاس بالأبعاد والمسافات. بيد أنّ الفاعل متصوّر لا يمكن أن يخرج عن دائرة الحركة لأنّه بها تسمّى من جهة الترميز اللغوي وبه كانت الحركة من جهة الإيجاد الخارجيّ والتحقق الفعلي أو المقدّر.

وباعتماد الترابط بين المتصوّرين نقول إنّ حركة الفاعل هي حركة واقعة في حيّز معيّن بالنسبة إلى حركات الفلك التلاثة. لكنّ حركات الأفلاك لا تحتاج أن تتعرّف بحركة الفاعلين فلا تناسق بين الجهتين (ح. فا) و(ح. فك) إلاّ من جهة واحدة : من جانب (ح. فا) باتجاه (ح. فك) كالتالي :

[(ح. فا) ..... (ح. فك)]

إنّ الترابط الدّاخلي بين جهتين تنتميان إلى ميدان واحد (الحركة والفاعل) إو إلى ميدانَيْن مختلفين (الحركة والفلك) يخلق تخصيصا بنسبة جهة إلى أخرى. وهذا التخصيص هو المصطلح عليه في اللسانيات العرفانيّة بـ**الاعتبار** Perspective وهو أن ترى الجهة من زاوية نظر معيّنة.

فأن نُسَمّي الفعل بالحركة الحدثيّة مثلا هو وسم للحركة من جهة كونها حدثا؛ وتسمية الفعل عند بعض النحاة بـ"حركة الفاعل" هو تعيين لها من جهة ثانية : كونها عملا منجزا من فاعل. والفرق بين عبارة "الحركة الحدثيّة" و"حركة الفاعل" أنّ لفظ الحركة قد تعرّف في العبارة الأولى بلفظ ينتمي متصوّريًا إلى جهة محاذية له، ولكنّ الجهة التي تخصص بها في الاسم الثاني هي أبعد لأنّها تقع في دائرة البشريّ لا في دائرة الحدثيّ. وهذا الترابط تكوّن بين جهتين في الأصل متباعدتين. وبمراعاة التقارب أو التباعد بين متصوّر الحركة ومتعلّقاتها نتوسّع في القسم اللاّحق من هذه الفقرة في مصطلحات (الفعل والفاعل والمفعول) من ناحية و(العمل والعامل والمعمول) من ناحية ثانية.

من المفيد أن نفصل ههنا بين ميدانَيْن الميدان الأوّل هو ميدان الحركة الحدثيّة وفيه نجد الجهات التالية : الفعل والفاعل والمفاعيل. والميدان الثاني هو ميدان الحركة العامليّة وجهاته العمل والعامل والمعمول .وسنرى الترابط الداخلي والخارجي بين الميدانين والجهات، وما يولّده على الصعيد الاصطلاحيّ من اعتبارات.

إنّ متصوّر العمل الإعرابي هو عند النحاة متصوّر حركيّ لا قيام للكلام وللتفاهم إلاّ به. وتتحدّد الحركيّة فيه اعتمادا على التأثير والمسافة (أو البعد والاتجاه). فالتأثير يتلخّص في قولهم إنّ العمل "أثر" طرفاه عامل "مؤثّر" ومعمول "متأثّر". وبما أنّ العمل حدثٌ ذو أثر فإنّه راسخ في الحركيّة، فلا حركة من غير أثر. أما البعد أو المسافة فإنّ النحاة في تصويرهم لهندسة العمل يستعملون عبارات لتحديد البعد والتراتب بين العامل والمعمول من بينها "سابق" و"متقدّم" لوسم العامل و"لاحق" ومتأخّر" لوسم المعمول وهذه المراتب محفوظة في البنية المجردة للجملة قابلة للتغيّر عن أصولها ووفق شروط في البنية السطحيّة. وأمّا الاتّجاه فإنّه من مقتضيات التراتب بين العامل والمعمول إذ إنّ العامل النّحويّ يعمل باتّجاه تقدّمي لتقدّمه على المعمول ولا يعمل باتّجاه تراجعيّ إلاّ في البنى السطحيّة المغيّرة. كما أنّ العامل يعمل في اتّجاه واحد وليس في اتجاهين ويقتضي ذلك أن لا يكون المعمول عاملا في عامله (شذّ عنه قول الكوفيين بالترافع في الجملة الاسميّة وبالتجازم في الجملة الشرطية).

وبناء على جميع هذه الاعتبارات فإنّ الترابط بين جهتي العامل والمعمول داخل الدائرة التي وسمناها بالعامليّة هو ترابط بين ما يصطلح عليه النّحاة بعبارتين تقابليّتين هما "متأثّر" "مؤثّر". والحقّ أنّ التناسق بين الجهتين الإعرابيّتين داخل ميدان حركة العمل هو تناسق ذو طبقتين : طبقة عليا هي الطبقة الأكثر تجريدا والتي تمثّل البنية الجمليّة المجرّدة ويحركها مبدأ الإعراب الأكبر. وطبقة مناظرة لها هي التي نلمحها في الإنجاز والتي تتعدد عواملها ومعمولاتها وفيها تظهر آثار العامل على المعمول أو لا تظهر.

وفيما يخصّ دائرة الحركة الحدثيّة والتي نجد فيها اصطلاحات الفعل والفاعل والمفعول فإنّ العلاقات فيها مؤسّسة على اعتبارات عامليّة متطابقة مع اعتبارات دلاليّة فالفاعل هو المعمول في البنية المنجزة والمفعول كذلك أمّا الفعل فإنّه يطابق في دائرة العمل العامِل.

فالبنية الحدثيّة متعاملة مع البنية العامليّة ولا يمكن تصوّرها من دونها. فهناك إذن ترابط بين ميدان العمل الإعرابي وميدان الحدث كالتالي :

- الفعل هو بنية رمزيّة واقعة في بنية أكثر منها رمزيّة هي بنية العامل ولا يمكن أن يكون الفعل من غير أن يكون العمل.

- الفاعل والمفعول بنيتان رمزيّتان واقعتان في بنية أكثر منها رمزيّة هي البنية العامليّة.

فالتّناسق بين البنيتَيْن هو تناسُقٌ بالتّراكب بحيث تقع البنية الدلاليّة الحدثيّة في نطاق البنية العامليّة. ويصبح الفعل فعلا باعتبار حركة الحدث وعاملا باعتبار حركة العامل في المعمول ويصبح الفاعل كذلك باعتبار تأثيره في الحدث ومعمولا باعتباره متأثّرا بالعامل الفعلي. أمّا المفعول فيكون متأثّرا بالحدث متأثّرا بعمل الفعل في أشهر الأقوال وبعمل الفعل والفاعل في أندرها.

على أنّ ما يجمع بين الحركة العامليّة والحركة الحدثيّة ممّا له صلة بالاصطلاح أنّ عبارة العمل أخصّ عندهم من عبارة الفعل وعبارة العامل أخصّ من الفاعل والمعمول أكثر خصوصا من المفعول لأنّ الفعل يطلق بعموم على أيّة حركة ولكنّ العمل لا يطلق إلاّ على حركات دون أخرى. قال ابن الخشاب متحدّثا عن تسمية النحويّين الفعل فعلا لا عملا : "وسمّوه فعلا ولم يسمّوه عملا لأنّ الفعل أعمّ من العمل ألا ترى أنّك إذا أمرت مأمورا بالبناء مثلا فقلت : (اِبْنِ دَارًا) يقول قد عملت ويجوز أن يقول قد فعلت ولو قلت تكلّم مثلا ففعل لم يقل إلاّ قد فعلت ولم يحسن أن يقول قد عملت. فالفعل على ما أريتك أعمّ من العمل." (المرتجل : 15) والخصوصيّة في العمل الإعرابيّ تتمثّل في أنّ هذا المتصوّر أكثر إيغالا في التجريد من متصوّر الفعل.

وبهذا الاعتبار أمكن القول إنّ الفعل متصوّر عامّ فإذا عبّرت عنه بلفظ العمل ونظرت إليه باعتباره فإنّك قد صرت به إلى درجة من التجريد لأنّك نقلته من كونه متصوّرا يدخل في باب الحركة المعلومة إلى متصوّر له صلة بالحركة المجرّدة.

خلاصة القول أنّ متصوّري البناء والتركيب قد استخدما في المتصوّرات النحويّة استخداما استعاريّا يراعي خصوصيّة النظريّة وبجملها في فكرتَيْن أساسيّتين : أولاهما فكرة التعامل مع بنى معلومة صيغيّة أو تركيبيّة وهي بنى تكون على هيآت طرازيّة يمكن اعتمادها لمعاينة التغييرات الطارئة. وثانيهما أنّ الحركة التي هي شأن البنى الصيغيّة أو الإعرابيّة تفسّرها معطيات نظريّة مغرقة في التجريد، ولكنّها أيضا معطيات يحدس بها المتكلّم ويخزّنها في شكل أنماط في ذاكرته. وذلك يعني ضمنيّا أنّ الذاكرة لا تضمّ وحدات معجميّة وحسب بل أنماطا نظريّة نحويّة تقاس إليها الانجازات كي توصلنا إلى إنتاج الكلام وفهمه وكذلك - وهذا هو المهمّ عند النحاة - إدراك صحيحه وملحونه.

4-2 : خاتمة :

كانت الاعتبارات العرفانيّة في الاصطلاحات النّحويّة ثلاثة كبرى هي :

*- اعتبار أداة الإدراك : بيّنّا فيه أنّ بعض المصطلحات (اسم العين) و(اسم المعنى) راعت التّصنيف الثّنائيّ إلى معقولات ومحسوسات ولكنّها كانت قسمة غير تقابليّة بحكم أنّ كليهما داخل تحت المعقول بوجه : معقول عقليّ وآخر حسّي. بما يعني أنّ العقل نُظر إليه على أنّه مدرك للمجرّدات وللمحسوسات معا.

ومن جهة أخرى أبان مصطلح الأفعال القلبيّة ومرادفاته عن تصوّر غير عميق ولكنّه مفيد حول ما يسمّى في البحوث العرفانيّة الحديثة بـ"الفضاء الذّهني" فأوصلتنا ملاحظات النّحاة إلى التمييز بين فضاء واقع أو هو مستقرّ في ذهن المتكلّم أنّه واقع ؛ وفضاء ذهنيّ يقحمه الفعل القلبيّ. فهما فضاءان أحدهما مضمّن في آخر.

*- اعتبار معطّلات الفهم أو مشوّشاته : وفيه ركّزنا على عبارات عامّة يستعملها النّحاة عادة في تقييم درجة وضوح بعض التراكيب (لبس، إبهام ..) أو عبارات اصطلاحيّة يستعملونها في تدقيق علاقة العبارة بمرجعها التعييني (مبهم؛ مضمر..). وبتحليل هذه العبارات توصّلنا إلى ربط صلات بين الإبهام والتنكير (الإبهام أوغل في الشّياع من التّنكير)، كما فصلنا بين الإبهام والتعريف لارتباط الأوّل بالشّياع والثاني بالتعيين. وتوقفنا في معنى اللبس عند خلاف تصوّريّ بين النّحاة القدامى والعرفانيّين يتمثّل في نظر أولئك إلى مسألة اللبس في سياق بنية نحويّة ناقصة يراد لها التّمام كي تقود إلى الإفهام، وفي نظر هؤلاء إلى المسألة نفسها من خلال تعدّد التأويل الذي قد تقتضيه البنية النحويّة الواحدة.

*- اعتبار الاستعاريّة : ركّزنا النظر في هذا الاعتبار على معنَيْين رأيناهما أساسيّيْن في تصوّرات النّحاة وهما : البناء والحركة وتناولنا في المفهومين تحليل بنية إدراكيّة ثنائيّة تتأسس على اعتبار البنى النحويّة متنقّلة بين معلم ومسار أو بين بنية مصدر وأخرى هدف.

وتصوّر كهذا يخفي من النّاحية التنظيريّة رؤية فيها موازاة بين نمط مخزّن في الذّهن وآخر منجز. والحركيّة اللغويّة في الفارق بين سكون النمط وحركيّة المنجز. لكنّ هذا التصوّر قد يناقش عرفانيّا بأنّه تنميط اصطناعيّ لما يحدث في الذهن فعمل الذهن لا يكون وفق بنى مجرّدة وثابتة كالتي وصفها النّحاة بل اعتمادا على أنماط ذهنيّة عامّة أو على ترابط وتعامل بين العُصَيْبَات في الدّماغ. و لا تهمّ المحتويات المعرفيّة المدركة بقدرما تهمّ القوانين المسيّرة للإدراك.

ومن جهة أخرى فإنّ الاعتبارات العرفانيّة التي تأسّست عليها الاصطلاحات النحويّة قليلة وينبغي أن تكون كذلك لأنّهم ما صاغوا نظريّاتهم تحت ضغط عرفانيّ معلوم؛ بيد أنّ ما أوجد هذه الاعتبارات في اصطلاحاتهم تلاثة أشياء :

- أولا : ارتباط العربيّة بالإعراب والإعراب هو البيان لغة واصطلاحا. والبيان لا يذكر فيه قول دون أن يعرّج القائل على التوضيح الذي له صلة

بالإدراك. فالإدراك لم يكن مسألة مقدّمة في باب الإعراب وإنّما كان بابا خلفيّا للإعراب لم يطل النّحاة كثيرا في شرحه. ولكنّنا اعتمدنا عباراتهم لنبيّن أنّهم كانوا يعتبرون الإدراك منتهىً مبتدؤه الإبانة التي يتوخّاها المتكلّم لذا كان الغموض والإبهام والتعمية أشياء مقدّرا لها أن تقع لا واقعة فعلا، لأنّ ما في نيّة المتكلّم ينبغي أن يكون صورة مطابقة لما في نيّة المتلقي وذهنه. هذا القول لا يلزم إلا النحويّ لأنّه يتعامل مع أبنية معلومة تؤدي إلى دلالات معلومة، أمّا غير النحاة فسبيلهم أن يفترضوا بُعْدا بين مقصد المنشئ وفهم المُدْرِك.

- ثانيا : أنّ النحو العربيّ تناول مسائل ذات صلة بقضايا إدراكيّة وعرفانيّة على العموم أهمّ تلك القضايا مسألة العلاقة بين ما في الذهن وما في الخارج ومسالة التعيين التي تمسّ التعرّف والتذكّر أو العهد ومسألة التصنيف اللغوي للخارج (اسم الجنس مثلا) وغير ذلك من القضايا التي ليس للنحو مهرب من المرور عليها. وهم في هذا الباب قدّموا مقاربات لم تخل من وجاهة أهمّها حديثهم عن الإبهام وعن العهد.

- ثالثا : الطبيعة الاستعاريّة للمصطلحات؛ فهي منقولة من ميدان عامّ إلى آخر مخصوص؛ تجعلنا نرى المتصوّرات من بوّابات مجازيّة ليست عديمة صلة بالصّور العميقة التي تأسست عليها. فمثلا بيّنا كيف أنّ صورة البناء كانت صورة مبثوثة في كثير من المفاهيم الصّيغيّة والتّركيبيّة ودلت على تصوّر لكيفيّة إدراك التغيّرات الحادثة على الكلمة فضلا عن صيغها. ومن متصوّر الحركة بدا لنا أن النحاة لا ينظرون إلى الجمل على أنّها صور جامدة بل متبدّلة بالإعراب ذلك الأصل. وما من شكّ في أنّ ثنائيّة البناء والحركة تعكس طريقة في إدراكنا الأشياء : في الحركة ننتبه إلى السكون وفي السكون تأخذنا الحركة. فالمدركات تكون أحيانا بالاعتماد على خرق الأنساق. ولقد شغل النحاةَ أهمّ ما شغلهم النسقُ وخَرْقُه.

الفصل الثـــالث

قضايا نحوية من خلال مفاهيم عرفانيّة

3-0- تمهيد

نثير في هذا الفصل الثّالث قضايا عرفانيّة خاصّة باللّغة العربيّة اعتمادا على مصطلحات النّحاة العرب. وسوف تكون طريقة العمل في هذا الباب مخالفة لطريقته في الباب السابق، بأن نختار مسألة لغويّة عرفانيّة من المسائل المبوّبة في المباحث اللسانيّة أوالنحويّة العرفانيّة ونبحث فيها اعتمادا على مصطلحات العربيّة التي نراها ذات صلة بالموضوع. وحرصنا ثابت على عدم الإسقاط وإلباس المصطلح القديم لبُسا ليست له.

سنختار محاور ثلاثة هي الأقرب إلى تناول العرفانيين وهي **الإيقونيّة** أوّلا **والذّاكرة** ثانيا **والتوليفيّة** ثالثا.

3-1- الإيـــقـــونـــيـــة ICONICITY

ينظر الكثير من العرفانيين إلى اللّغة على أنّها نظام رمزيّ معقّد نرى فيه في الآن نفسه مبادئ الإشاريّة Indexicalité والرمزيّة Symbolicité والإيقونيّة. بالإشاريّة تتمكّن اللّغة من تحديد الأشياء التي توجد في محيطنا : نكون نحن المركز والمشيرات المحيط. وبالرمزيّة يحدث الترابط التواضعيّ بين الشكل والمعنى. أمّا الإيقونيّة فتعني في معناها الأوّلي والبسيط التمثيل الإدراكي البصري أو السمعي للشيء المتحدّث عنه. وهذا الضرب من التمثيل يعني أنّنا نقيم نوعا من التشابه بين الشكل الأصلي/ المرجعي وما يمثّله. وأهمّ مثال يضرب عن الإيقونيّة في اللغة ما يعرف بالمحاكيات وهي الأصوات أو الأسماء التي تحاكي الأصوات الطبيعيّة (Delbecque 2002 ;16-24).

ويعتبر "لي" Lee أن "العلاقة بين الرّمز وما يحيل عليه (مثلا بين شكل ومعنى) تكون إيقونيّة إذا وجدت بعض التطابقات الهيكليّة أو الشكليّة

بينهما" (Lee : 2001:77) ويضرب لذلك مثل الخريطة التي ترتبط ارتباطا إيقونيًا بالقطعة الجغرافيّة التي تمثّلها. وتقابل العلاقة الإيقونيّة العلاقة الاعتباطيّة التي هيمنت منذ "سوسير" على تصوّر العلاقات القائمة بين الدال والمدلول. فعلى النّقيض من هذا الرأي ترى العرفانيّة "أنّ درجة الإيقونيّة في اللّغة هي أعلى ممّا كان يُعتقد" (المرجع السّابق).

ويستدلّ العرفانيّون من اللسانيين والنّحاة على مسائل تؤيّد رأيهم من اللّغة نفسها كظاهرة التعدية التي يقولون إنّها تعكس العلاقة الحقيقية بين ذاتين فاعلة ومفعولة. كما تُدرس ظواهر لغوية أخرى كالخطّية والفضاء والكميّة وغيرها من المقولات التركيبيّة والصرفيّة التي دفع بها العرفانيّون للتقليل من هيمنة فكرة الاعتباطيّة التي رسّختها دروس "سوسير" ومفادها أنّ الأشكال اللّغويّة لا تقيم أيّة علاقات مباشرة مع معانيها (باستثناء المحاكيات).

وفيما يخصّ النّحاة العرب فإنّ كثيرا من بحوثهم في التركيب والإعراب والتصريف تكون في العادة مشفوعة بعلل هي أقرب في جوهرها إلى الفكرة العرفانيّة القائلة "بأنّ البنية النّحويّة هي بنية معلّلة بشكل أكبر ممّا جرت العادة في الاعتقاد به." (Lee : 2001 : 77)

وللبحث في كيفية حضور فكرة الايقونية [10] في البحوث النحوية العربية سننظر في المصطلحات النّحويّة التّالية : الزمان وبعض الوظائف النحويّة كالمفاعيل والحال والتمييز وبعض المقولات الصرفيّة كالعدد والجنس.

---

10) انظر في خصوص الايقونيّة أيضا البحوث التالية :

- Haiman John, (1980) The iconicity of grammar : isomorphism and motivation. Language 56 : 515-540
- Haiman John, (1983) Iconic and economic motivation. Language 59 : 781-819.
- Sweester Eve ; Role and individual interpretation of change predicates ;in Language and conceptualisation .p. 125 ,131

3-1-1 مصطلح الزّمان بين الإيقونيّة والإشاريّة :

الزمن والزّمان من المصطلحات النّحويّة التي نجدها في أكثر من باب وخصوصا في تقسيم الكلمة وفي تقسيم الفعل، ونجدها في مقولة تصريف الفعل. ولم يخرج تعريف هذه العبارة هنا وهناك عن مقارنة شبه ثابتة في كتب النحاة بالزمان الفيزيائيّ. فالإيقونيّة في هذا المصطلح لا تدرك إلا من خلال بحث النّحاة العرب عن المطابقة بين المعنى النّحويّ والمعنى المرجعيّ. يقول ابن الخشّاب معللا قسمة الفعل العربي القسمة الثلاثيّة المعروفة : "الفعل وضع ليدلّ على الزمان ولهذا انقسمت معانيه في الدلالة على الزمان بانقسام الزمان فكان ماضيا وحاضرا ومستقبلا. كما أنّ الزّمان منه ماض وحاضر ومستقبل" (المرتجل : 14). تبرز الإيقونيّة في المطابقة بين الشكل اللّغويّ ممثّلا في صيغ الفعل وما يدلّ عليه وهو الزّمان ههنا. فالقسمة الثلاثيّة له استوجبت حسب النحاة العرب قسمة ثلاثيّة للفعل ووفق هذا التصوّر التلازميّ والمطابق بين دلالة الزمن في الفعل ودلالته في الخارج فإنّ هذه القسمة بدت لهم كالضروريّة.

وفي نفس السّياق ونفس المقاربة والتعليل يقول ابن يعيش : "لمّا كانت الأفعال مساوقة للزّمان والزّمان من مقوّمات الأفعال توجد عند وجوده وتنعدم عند عدمه انقسمت بأقسام الزّمان، ولمّا كان الزّمان ثلاثة ماض وحاضر ومستقبل وذلك من قبل أنّ الأزمنة حركات الفلك فمنها حركة مضت ومنها حركة لم تأت بعد ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية، كانت الافعال كذلك ماض ومستقبل وحاضر". (ش. م : 4/7). ومن خلال كلام ابن يعيش فإنّ الإيقونيّة لا تبدو علاقة بين الشكل النحويّ وما يمثّله فقط بل أيضا طريقة في التعليل النّحويّ قائمة على مبدأ التحفيز Motivation الذي يسير على نقيض مجرى مبدأ الاعتباطيّة. ولئن بدا هذا التعليل متواترا في مدوّنة النّحاة فإنّ ما يميّزه هنا هو البحث من داخل منطق الأشياء عن تعليل يسوّغ به منطق اللّغة. فاللّغة بذلك ليست محتكمة في نظامها لذاتها (وهي طريقة تفسير البنيويّين) بل محتكمة إلى ما تمثّله من الظّواهر الخارجيّة كمسألة الزّمان.

بيد أنّ الإشكال في التعليل التحفيزيّ القائم على ادّعاء علاقة إيقونيّة ما بين الشيء وما يمثّله يكمن في المنطق الخارجي الذي يستند إليه التّحفيز. ومثالنا صدق التقسيم الثلاثيّ للزّمان الخارجيّ. فهذه المسألة لم تكن من البديهات في التفكير الفلسفيّ القديم. فهناك من ادّعى أنّ الزّمان الحقيقيّ اثنان ماض ومستقبل وبهذا الادّعاء يسقط التعليل وتنتقض العلاقة الأيقونيّة السّابقة بقول البطليوسي النّحوي مشيرا إلى هذا الرأي وأصوله : "وهذه شبهة أوّل من أثارها قوم من الفلاسفة المتقدّمين يسمّون السّفسطائيّة ... وإنّما الزّمان عندهم قسمان ماض ومستقبل. "(كتاب الحلل ..67). ولم نعدم في التراث النحوي من قال إنّ الأفعال اثنان كما في قول الزجاجيّ : "ففعل الحال في الحقيقة مستقبل لأنّه يكون أوّلا فكلّ جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيّز المضيّ" (الإيضاح : 87). لهذه العلّة ثبت عنده أنّ "الفعل على الحقيقة ضربان ماض ومستقبل." (السابق : 86). ولكنّنا لا نستطيع الجزم على طريقة البطليوسي بأنّ هذه القسمة جاءت إلى التفكير النّحويّ من طريق الفلسفة لأنّ إقحام الحال في المستقبل قد يكون نتيجة لغويّة محضا لتغليب زمن على آخر. فبالاعتماد على اشتراك الزمانين - غالبا - في صيغة واحدة هي المضارع حقّ للنّحويّ أن يقول بزمن ثنائيّ بدلا من زمن ثلاثيّ.

وإن كان في المسألة مجاراة فلسنا ندري هل أنّ حرص النّحاة على متابعة رأي الفلاسفة بهذا الشكل بالتأييد أو بالتفنيد نابع من الرّغبة في الحفاظ على المنطق الذي يبرّرون به قسمتهم المتردّدة بين ثلاثة أو اثنين أم هو لمجرّد الاستئناس برأي المناطقة والفلاسفة الذين لهم في الثقافة القديمة السلطة والشرعيّة في البتّ في مسألة الزمان الوجودي ؟

ما من شكّ في أنّ تأسيس متصوّر الزمان النّحويّ في الأفعال على العلاقة الإيقونيّة التي توازن بين الزمن الكوني وقسمته والزمن في الفعل وقسمته هي التي تشرّع هذا التقيّد بالعلل المنطقيّة حول فكرة الزّمان لأنّ الاعتقاد الرّاسخ يتمثّل في أنّ التوازي بين الزمن الطبيعيّ وأقسامه والزمن الفعلي وأقسامه لابدّ أن تكون، وإلاّ سقطت أكبر علّة مشرّعة للقسمة الفعليّة إلى ثلاثة.

والحقّ أنّ التفكير النّحويّ ليس فيه هذا الاتّجاه الوحيد الذي يقيم علاقة إيقونيّة بين عدد الأزمان التي في الفعل اللغويّ وفي الخارج؛ بل هناك اتّجاه لا ينظر إلى القسمة بهذا المنظار وإنّما يسيّر حركة تفكيره في المسألة مبدأ الإشاريّة Indexicalité المذكورة سلفا والتي تتحدّد وفقها الأشياء بالنسبة إلى محور هو المتكلّم. برز ذلك عند النّحاة الذين اعتبروا في تقسيم الزمان مبدأ زمن الحديث – حديث المتكلّم- وهو المسّمى بـ"زمن المتكلّم". يقول السّيرافي : "اعلم أنّ سيبويه ومن نحا نحوه يقسّم الفعل على ثلاثة أزمنة ماض ومستقبل وكائن في وقت النطق وهو الزمان الذي يقال عليه الآن الفاصل بين ما مضى ويمضي" (ش. كت : 57/1). فـ"الآن" هي عبارة إشاريّة تتحدّد بزمن المتكلّم عند حديثه وبها تتحدّد بقيّة الزمان في الفعل ليكون الماضي هو الزمان السابق لـ"زمن المتكلّم" والحاضر هو المزامن له والمستقبل هو اللاّحق.

يقول ابن يعيش : "فالماضي ما عدم بعد وجوده فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده وهو المراد بقوله : الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك أي قبل زمان إخبارك .. والمستقبل .. يكون زمان الإخبار عنه قبل زمان وجوده وأمّا الحاضر.. فيكون زمان الإخبار عنه هو زمان وجوده." (ش. م : 4/7).

إنّ الرؤية المركزيّة التي تكون للمتكلّم في مبدأ الإشاريّة هذا تبرز في أنّ موضعة المتكلّم في الزمان تمثّل مؤشّرا لتحديد زمان الفعل الثلاثيّ. فتدخّل الذات Ego في اللّغة من ناحية وجعلها مؤشّر تحديد لعناصرها من ناحية ثانية هو الذي يميّز الإشاريّة عن الإيقونيّة. ففيها تكون العلاقة بين العناصر اللّغويّة والخارج الذي تمثّله من غير تدخّل الذات بهذا الشكل المرجعيّ. ولئن كانت العلاقة في الأيقونيّة مؤسّسة على المماثلة النسبيّة والتقريب بين المرموز والمرموز إليه، فإنّها في الإشاريّة قائمة على التحديد النسبيّ الذي يقوم به عنصر إشاريّ من خارج اللّغة يكون في الأصل ذات المتكلّم.

الحقّ أنّ الوعي بالعلّتين واختلافهما لم يكن شيئا مقرّرا في كتب النّحاة لأنّا وجدنا بعض النّحاة كابن يعيش يجمع بينهما على اختلافهما المبيّن أعلاه. فربّما كان الهاجس في تكثيف العلّة يغلب على الوعي بنوعيّتها.

ولنا أن نرى - ونحن نحلّل العلاقة الإيقونيّة في تعليل مصطلح الزمان الفعلي - ما صدى هذا التعليل المركّز على هذه العلاقة في باقي المقولات أو الأبواب النّحويّة لنتبيّن هل من تكافؤ بين التعليل وبقيّة المقتضيات.

أوّل ما يلاحظ في هذا الصّدد أنّه لم يكن من صلة بين القسمة الثلاثيّة للزّمان وقسمته الثنائيّة إلى معرب يدلّ على زمانَيْ الحال والاستقبال ومبنيّ يدلّ على الماضي. ولسنا نجد في النصوص النّحويّة ما به نبرّر إسناد المعرب إلى الحال والاستقبال معًا وإسناد المبنيّ إلى الماضي أهو أمر اعتباطيّ أم لأنّ في المسألة شيئا يقرب من قول الكوفيين في إعراب المضارع لتعدّد دلالته ؟

أمّا الملاحظة الثانية التي لها صلة بالمسألة الإيقونيّة في تفسير الزّمان فتتمثّل في ما سمّي في التّراث بـ"الانصراف" ويعني عندهم أن يعدل الفعل في صيغة معيّنة عن دلالته على زمانه إلى الدلالة على زمن ليس من اختصاص تلك الصيغة كدلالة صيغة الماضي على الاستقبال في قول مقيم الصلاة (قد قامت الصّلاة)، ففي هذه الحالة يسقط التوازي أو التّطابق الذي تقوم عليه فكرة الإيقونيّة ويحلّ محلّها عدم التّكافؤ أو اللاّتوازي لأنّ الفعل لا تتطابق صيغته مع ما يمثّله من المعاني.

إنّ علاقة التكافؤ لا تعني في معناها العامّ أن يكون هناك تمثيل تامّ ونقل أمين للخارج في اللغة بل المطلوب هو التّقريب. ويبقى للّغة أن تحتفظ بخصوصيّاتها في ذلك التمثيل فمن شروط الإيقونيّة أن يوجد نصيب من المخالفة للمرجع أو الممثّل عليه.

3-1-2 الإيقونيّة و مسألة الترتيب :

نعني بالترتيب إخضاع النّحويّ العناصر اللّغويّة المدروسة إلى منطق تتابعيّ يقوم على القول بالسّابق واللاحق. والترتيب الذي كان حاضرا في نصوص النّحاة اختلفت دلالاته باختلاف المسائل النّحويّة التي عُرضت فيه.وانعكس هذا التعدّد على المصطلح فوجدنا هذا المتصوّر يوسم بـ"الرتبة" أو "المرتبة" أو "الترتيب" أو يوسم في شكل أزواج اصطلاحيّة كـ "الأصل والفرع" أو "العمدة والفضلة" وقد لا يوسم بعبارة وإنّما تستعمل له الظروف المضافة من نوع "قبل" و"بعد"..

هدفنا من وراء التّوقّف عند هذا المتصوّر أن نبيّن وجها آخر من وجوه الإيقونيّة في تفكير النّحاة العرب يقوم في مجمله على إخضاع منطق الكلام أو النّحو إلى ترتيب يعتقدون أنّه ذو ترابط ومطابقة مع ما تمثّله العناصر اللّغويّة قيد النّظر.

كانت عناصر الجملة الفعليّة في ترتيبها المعروف محلّ ملاحظة النّحاة وتناولوا في كثير من تحليلهم لعناصرها مسألة الترتيب ومنطقه.

فترتيب الجملة وفق ثنائيّة العمدة والفضلة برّروه بأنّ النواة من الفعل والفاعل أو من المبتدأ والخبر هي أهمّ ركن في الجملة من جهة الإفادة ومن هنا جاء اصطلاحهم عليها بـ"العمدة" إذ من دونها لا قوام للجملة. وربط النّحاة ربطا عليّا محكما بين معنى العمديّة الذي في النواة الإسناديّة والعلامة الإعرابيّة فاعتبروا الرّفع وهو الأهمّ والأثقل قد أسند استحقاقا لهذا القسم الأساسي والأهمّ من الجملة بينما أسند النصب وهو الأخفّ للفضلة وقال ابن يعيش : "قدم الكلام في الإعراب على المرفوعات لأنّها اللّوازم للجملة والعمدة فيها والتي لا تخلو منها وما عداها فضلة يستقل الكلام دونها" (ش. م : 74/1).

إنّ الإيقونيّة في هذا الزوج من المصطلحات وفي تخريج النّحاة له وشرحه صلة بما يسمّيه بعض العرفانيين بـ"الخطّيّة" Linéarité وتعني عندهم أنّ خطيّة الكلام بتسلسله وبتتابعه. (Delbecque : 2002 ; 24-26) والترتيب

أو تقطيعيّة الكلام Séquentialité إلى عمدة وفضلة لا يلعب دور تحديد الكلام تحديدا زمانيّا تتابعيّا بل يلعب دور تحديده تحديدا مضمونيّا بناء على دائرة المضمون ومحيطه.

وللإيقوتيّة صلة كذلك بالعلاقة المحفَّزَة بين الشكل / المعنى لأنّ العلامة الإعرابيّة موزّعة توزيعا نظاميّا ومعلّلا بين العمد والفضلات.وهي في جوهرها مردودة إلى مبدأ إيقونيّ آخر هو الكميّة ويلخّصه "دلباك" بقوله : "إنّ مبدأ الإيقونيّة المتعلّق بالكميّة يفسّر النّزوع إلى ربط كمّ كبير من الأشكال إلى كمّ كبير من الدلالات والعكس بالعكس" (السابق : 28)

ولقد عبّر النّحاة عن هذا المبدأ الكميّ عندما ربطوا بين الرّفع الثقيل من جهة الآداء والفاعليّة أو العمديّة وبين النصب الخفيف والمفاعيل أو الفضلات. فقال الجرجاني : "وإنّما خصّ الفاعل بالرّفع دون النّصب لأجل أنّ الرّفع أثقل من النّصب والفاعل أقلّ من المفعول." (المقتصد : 326/1). وقال الاستراباذي : "وجعل الرّفع الذي هو أقوى الحركات للعمد وهي ثلاثة الفاعل والمبتدأ والخبر وجعل النّصب للفَضْلات (..) وإنّما جعل للفضلات النّصب الذي هو أضعف الحركات وأخفّها لكون الفضلات أضعف من العُمَد وأكثر منها." (ش. ك : 1/ 62).

أشار النّحاة إلى أنّ ترتيب عناصر الجملة الدّاخلي مفيد وناقشوا المسألة بناء على اعتبارات إيقونيّة منفيّة أو مثبتة. فقالوا في ترتيب الفعل والفاعل إنّ الجملة لا تراعي في ترتيبهما المقتضى الوجودي الذي يستوجب أن يكون الفاعل أوّلا والفعل ثانيا وقال ابن يعيش : "اعلم أنّ القياس في الفعل من حيث هو حركة الفاعل في الأصل أن يكون بعد الفاعل لأنّ وجوده قبل وجود فعله" (ش. م : 75/1). ويرجع بعض النّحاة هذه الحالة اللاّإيقونيّة إلى وجود تدافع بين أسبقيّة منطقيّة تقتضي أن يتقدّم الفاعل في الرّتبة على الفعل وأسبقيّة عامليّة يقتضيها منطق العمل اللّغوي بأن يتقدّم الفعل العامل على الفاعل المعمول. فاختارت اللّغة أن تنكّب على مطابقة الواقع الممثّل والتزمت بشروط العمل. قال ابن يعيش في كلام هو مواصلة لكلامه السابق :

"لكنّه عرض للفعل أن كان عاملا في الفاعل والمفعول لتعلّقهما به واقتضائه إيّاهما وكانت مرتبة العامل قبل المعمول فقدّم الفعل عليهما لذلك وكان العلم باستحقاق تقدّم الفاعل على فعله من حيث هو موجده ثانيا فأغنى أمن اللّبس فيه عن وضع اللّفظ عليه فلذلك قدّم الفعل." (ش. م : 75/1).

ولربّما فرّ النّحاة من وجود الإيقونيّة بين رتبتيْ الفاعل والفعل الخارجيَّيْن ورتبتيْهما في الجملة فقالوا بمبدأ آخر يمكن أن نشتمّ منه شيئا من الأيقونيّة المفقودة : برز ذلك في قولهم إنّ العلاقة بين الفعل والفاعل جزئيّة. فنقلوا العلاقة من ترتيب لا يقنع إلى علاقة جزئيّة "وإذا كان الفاعل كالجزء من الفعل وجب أن يترتّب بعده ولهذا المعنى لا يجوز أن يتقدّم عليه". (ش. ك : 78/1)

من النّحاة من نفى أن تكون بعض العلاقات الإعرابيّة كالتي بين الفعل والفاعل علاقات تحاكي فيها اللّغة ما يحدث في الخارج فقال السيرافي مثلا : "اعلم أنّ قولنا فاعل وفعل ليس المقصد فيه أن يكون الفاعل مخترعا للفعل على حقيقته؛ وإنّما يقصد في ذلك إلى اللفظ الذي لقّبناه فعلا في أوّل الكتاب الدال بصيغته على الأزمنة المختلفة متى ما بنيناه لاسم ورفعناه سواء كان مخترعا له أو غير مخترع .." (ش. كت : 266/2). وبهذا الشكل تطرح المسألة الإيقونيّة طرحا سالبا على النّقيض من طرحها السّابق.

وإذا كانت الايقونيّة سلبيّة في رتبتي الفعل والفاعل فإنّها موجودة وموجبة في الفاعل والمفعول وفي المبتدأ والخبر. في الزوج الأوّل قال السيرافي : "الفاعل أوّل لأنّ ترتيبه أن يكون بعد الفعل لأنّ الفعل لا يستغني عنه (..) والمفعول بعد الفاعل في ترتيبه (..) وربّما احتج بعض النّحويين بأن يقول الفاعل أقوى من المفعول لأنّه محتاج إليه فيجعل له أقوى الحركات للمشاكلة" (ش. كت : 265/2). وقال عبد القاهر الجرجاني في رتبتي الفاعل والمفعول : "مرتبة المفعول بعد الفاعل فإذا قدّمته في اللّفظ كان مؤخّرا في النيّة." (المقتصد : 332/1).

وفي تراتب المبتدأ والخبر يقولون قولا آخر يربطون فيه استحقاق التقدّم بمعرفة المخاطب أحد الركنين (وهو المخبر عنه) دون الثاني فيقولون : "لأنّك إذا ابتدأت بالاسم الذي يعرفه المخاطب كما تعرفه أنت فإنّما ينتظر الذي لا يعلمه فإذا قلت (قائم) أو (حكيم) فقد أعلمته بمثل ما علمت ممّا لم يكن يعلمه ." (ش. م : 1/85-86)

وربط ابن الحاجب بين التعدية وما سمّاه بالمعقوليّة وعنى به تطلّب كلّ فعل لما يقتضيه من عدد المفعولين تطلّبا تفرضه طبيعة التلازم بين الفعل وما تعلّق به فيقول : "كلّ فعل توقّفت عقليّة معناه على متعلّق كـ(قتل) و(علم) فإنّه لا يعقل معنى مثل ذلك إلاّ بمتعلّق لأنّه من المعاني النسبيّة وكلّ معنى شيء لا يعقل إلاّ بما هو منسوب إليه." (الإيضاح في شرح المفصّل : 2/49).

وللترتيب في كتب النّحاة بعد آخر تصنيفي جدوليّ يشمله في نصوصهم مصطلحا الأصل والفرع وفي ضوئه رتّب النّحاة كثيرا من الأصناف النّحويّة والمقولات ترتيبا تفاضليّا.

وما يهمّنا منهما هنا هو إخراج التصنيفات المقوليّة اعتمادا على مبدأ الإيقونيّة، أي على تعليل القول بالفرعيّة والأصليّة اعتمادا على معطيات خارجيّة حتّى لكأنّ التصنيفيّة اللّغويّة هي صورة مطابقة للأصل المرجعيّ. يدخل في هذا السياق تقديمهم النكرة على المعرفة واعتبار الأولى أصلا والثانية فرعا عليها لأنّ منطق الأشياء يقتضي أن يكون الشيء منكورا ثمّ يتعرّف، وهذه القاعدة الذّهنيّة سارية في التوزيع النسقي للنكرات فهي أوّل ماتكون في السياق كذلك ثمّ تتعرّف. وأمّا اعتبارهم المذكّر أصلا والمؤنّث فرعا فإنّ الفكرة فيها لا تخلو من خلفيّات ثقافيّة ومن رؤية مخصوصة للكون. ولا يمكن للإيقونيّة فيها أن تكون إلاّ تمثيلا لرؤية ما للكون خاصّة بجماعة ثقافية نتيجة لعوامل معيّنة ليست ثابتة.[11]

---

11) نحن لا ننفي هنا وجود فكرة للتّأصيل والتفريع تقوم على وجود العلامة (في الفرع) وغيابها (في ا صل) ،لكنّ هذا التعليل ذا البعد الشكلي لم يعوّض في تاريخ التعليل النحويّ لهذه المسألة ما ذكرناه من إيقونيّة ، ولم يغيّبها.

3-1-3 الإيقونيّة و مسألة الكميّة :

لاقى تطبيق مبدأ الإيقونيّة على مسألة العدد أو الكميّة اهتماما من اللّسانيين المعاصرين (انظر مثلا : ; Count and Mass Nouns : in Lee 2001 ; 136-146 ; Le principe de quantité : in ; Delbecque :2002 28-30)

ويتلخّص المبدأ في القول بوجود تناظر بين كمّ الكلام وقوّة الفكرة التي تعبّر عنه. فالمحمول اللّغويّ يؤثّر من حيث حجمه وثقله على المحمول التعبيريّ. ونحن نجد عند القدامى هذا المبدأ معبّرا عنه بوضوح كبير فلقد أورد السيوطي نقلا عن النّحويين قولهم : "فالخفيف من الكلمات ما قلّت مدلولاته ولوازمه والثقيل ما كثر ذلك فيه" (الأشباه والنظائر : 48/1).

إنّ هذا المبدأ الإيقوني يقوم على افتراضٍ لوجود تناظر بين ما يحدث على صعيد اللّغة وما يحدث على صعيد الذّهن حتّى لكأنّ الكمّ الفكري يسير بالتّوازي مع الكمّ اللّغويّ وحتّى لكأنّ المسألة في بعدها كمّيّ. وهذا وإن كان أمرا مبدئيّا من هذه الزّاوية من النّظر فلا ينبغي أن يكون مطلقا في جميع أحوال اللّغة فلربّما سارت الأمور في اللّغة بعكس ما يقتضيها هذا المبدأ نعني أن تكون الزيادة في كمّ الكلام تقابل إنقاصا في جوهر المعنى .المهمّ أنّ مبدأ الإيقونيّة لن يكون ملزما ولا مستمرّا وإنّما يبقى مبدأ وليس قاعدة. ونحن نعود لاحقا إلى مناقشة هذا المبدأ بعد عرض ما نراه ممثّلا له في فكر النّحاة في مسألة مخصوصة هي ما يعرف في مقولة العدد في العربيّة بـ"الجمع المذكّر السّالم".

حين عرّف بعض الشّرّاح من النّحاة مصطلح "الجمع" عرّفوه بالاعتماد على بنيته الأصليّة التي هي المفرد واعتبروا أنّ الجمع هو بنية الواحد من الأسماء مع تغيير اقتضته النقلة من دلالة الآحاد إلى دلالة الجموع. فقال ابن الحاجب في تعريفه : "المجموع ما دلّ على آحاد مقصودة بحروف مُفْرَدِهِ بتغيير ما." (الكافية في ش. ك : 365/3). ولمّا كان الجمع في أصله بنية معدولة عن البنية الأصليّة وهي بنية المفرد؛ فإنّ العلاقة الإيقونيّة تقتضي أن

يكون العدول الحادث على البنية الأصليّة بزيادة حروف على حروف بنية المفرد لأنّ ذلك مؤذن بالزّيادة في المعنى. هذا القول نفسه المعبّر عن مبدأ إيقونيّ برز في عبارة لابن يعيش صاغها صياغة عامّة حتّى لكأنّها مبدأ يشمل كلّ الجموع وليس "جمع المذكّر السّالم" الذي قيل هذا في بابه. قال شارح المفصّل : "لمّا كان الجمع تكثير الواحد وجب تكثير حروف الواحد للدلالة على الجمع." (ش. م : 3/5).

فالنّحويّ يصدر عن مبدأ يعرف تماما أنّه لا ينطبق على الجموع كلّها ولكنّه يذكره بما هو أصل نظريّ. هو أصل يردّ إلى المبدأ الإيقونيّ العامّ المذكور أعلاه على لسان السيّوطي، والرابط ربطا كالآليّ بين كثافة اللّفظ وكثافة المعنى.

وقد يحدث أن يعبّر النّحاة على مبدأ مقابل لهذا وهو كثرة اللّفظ لقلّة المعنى والعكس بيد أنّهم يعتبرون هذه الحالة غير أصليّة. يقول ابن الخشّاب : "يعبّرون عن الكثير بلفظ القليل تركا لاستعظامه وإظهارا لاستقلاله كما أنّهم قد يفخّمون القليل فيعبّرون عنه بلفظ الكثيركلّ ذلك تصرّف منهم في الاستعمال واتساع في العبارة." (المرتجل : 33). فاعتبر هذا الإجراء "تصرّفا "واتساعا" بما يعني أنّه ليس أصلا .

ويمكن أن نعتبر هذا المبدأ من المبادئ الضمنيّة في تفكير النّحاة وإن كانوا ربّما صرّحوا بها كما هو الحال في قول ابن يعيش السّابق. ونحن لا نستطيع أن ندّعي أنّ هذا المبدأ المذكور على لسان البيانيّين العرب من نحاة وبلاغيين وحتّى متكلّمين هو من بنات أفكار النّحاة بل قد يكون جاءهم من رافد فلسفيّ أجنبيّ أو محلّيّ لا يقوم على هذا الربط الثنائيّ بين كم الكلام وكمّ الفكرة بل على ترابط ثالوثي ضمن منظومة أشمل هي ما يسمّى بالمذهب الطبيعي القائل بأنّ هناك توافقا بين ما يحدث على صعيد الذهن وعلى صعيد الخارج. فالترابط ليس بين اللّغة والذّهن بل بينهما وبين الخارج. وهذا القول محمول بالتجريب على متصوّر ثلاثي هو القدرة والجهد والإنجاز. فالقدرة هي مجموع الاستعداد العامّ الذي للانسان حتّى يقوم بوظيفة أو بعمل ما؛

والجهد هو قسط معيّن من القدرة يبذل لتحقيق الأعمال وينبغي أن يكون في العادة أقلّ وفي النّادر مساويا للقدرة. ومن هذا التناسب الرّياضي جاء القول بالمجهود الأدنى في اللّغة وفي غيرها. وأمّا الإنجاز فهو نسبة من القدرة قد تحققت اعتمادا على نسبة معيّنة من الجهد. ومبدأ الكمّيّة الإيقونيّة ينبغي أن يربط بهذا المحور الثلاثي من المعطيات ليعطي نتائج هي مخالفة لمبدأ المجهود الأدنى المعروف. فهذا المبدأ يقول إنّ هناك عدم تواز بين المجهود اللغويّ المبذول والكمّ الفكري الحاصل : الإنجاز اللّغوي قليل ولكنّ الجهد الذهني كثير. على النّقيض منه يكون مبدأ الإيقونيّة القائم على وجود تواز بين الإنجاز والجهد الإدراكيّ أو التعبيريّ. فاللّغة لا تقول بالقليل إلاّ القليل وبالكثير يكون الكثير. هنا لا معنى للإيحاء وللاقتضاء وللالتزام وغيرها من الدلالات العالقة بالمعنى الصريح.

إنّ التّوازي بين زيادة الأصوات في الجمع السالم وزيادة المعنى قانون سار في الجمع المذكّر السّالم "الصحيح" لا "المكسّر" الذي يسري على بعضه هذا القانون ولا يسري على بعضه الآخر، لأنّ التغيير فيه قائم على التصرّف بالحذف والإبدال المكاني وغيرهما من التغييرات الطّارئة على بنية المفرد وهي الأصل.

فالصحيح من جمع المذكّر هو الذي يزاد إليه المدّ (المضموم أو المكسور) والنّون أو بلغة القدامى الواو والنّون والياء والنّون ولذلك يسمّيه القدامى "جمعا على هجاءين" (ش. م : 2/6).

للمسألة الإيقونيّة بعد اصطلاحيّ يعنينا هنا يمكن أن نصوغه في شكل السّؤال التالي المقتبس من مقال "لي" Lee أعلاه حول اسم الجمع في اللّغة الانقليزيّة وهو : هل أنّ تمييز النّحاة العرب بين جمع للعاقل وآخر لغير العاقل هو تمييز محفّز أم هو اعتباطيّ ؟

تبدو القضيّة الاصطلاحيّة في صلب المسألة من جهة دقّة المصطلح في تعيين المتصوّر وما ينجم عن ذلك من عيّنات ربّما انضوت تحت هذا المصطلح فضاق عنها المتصوّر.

بيّن الاستراباذي أنّ تلقيب الجمع المعروف بالسالم هو تلقيب محيط بحقيقته وأنّه لا تسامح فيه فقال : "وإنّما ذكره (يعني مصطلح جمع المذكّر السالم) ليرفع وهم من يظنّ أنّ قوله جمع المذكّر السالم كاللّقب الذي يطلق على الشيء وإن لم يكن تحته معنى كما يسمّى الأبيض بالأسود فيقال جمع المذكّر لغير جمع المذكّر أو ليرفع وهم من يذهل عن تقديم التذكير." (ش. ك : 72/3).

فاللّقب هو عنوان حقيقي لمسمّاه وليس تسمية اعتباطيّة وهذا يتجاوز في رأينا الأيقونيّة في مستواها اللّغوي إلى مستواها الاصطلاحيّ أي أن يوجد تواز ومطابقة بين اللّفظ ومعناه وليس كما في العلامات اللّغويّة التي يكون فيها الاسم في الغالب فاقدا التعليل الكافي والتّحفيز الضروريّ مع الدلالة التي يعيّنها. فكأنّ للمصطلح الشّفافيّة والقدرة ما يستطيع به أن يحيل على سمات من معناه منذ المدخل الاسميّ. (11)

إلاّ أنّ ما ذهب إليه الاستراباذي لا يستقيم بأمثلة من الأسماء الدّالّة على غير العاقل والتي تجمع جمعه وهي (ثبَة و قلّة وأرض وحرّة وإوزّة) (ش. م : 3/5). واعتلّ النّحاة لجمعها هذا الجمع بأنّها معتلّة في غالبها، وأنّ جمعها بالمدّ والنون كان "كالعوض" لحرف العلّة الساقط منها (السابق). ولكنّ هذا التعليل غير المتماسك وغير المنسجم مع دلالة المتصوّر يبدو غير مقنع في عبارة (أرْض) المجموعة على (أَرْضُون). قال سيبويه : "وسألت الخليل عن قول العرب أرض ... فلم جمعت بالواو والنون ؟ قال : شبّهت بالسنين ونحوها من بنات الحرفين لأنّها مؤنّثة كما أنّ سنة مؤنّثة ولأنّ الجمع بالتّاء أقلّ والجمع بالواو والنّون أعمّ" (الكتاب : 599/3).

فكأنّ حمل غير العاقل على العاقل وحمل المؤنّث على المذكّر هو الدّاعي إلى هذا الخروج عن سنن الجمع. والحقّ أنّ منطق الحمل على

---

11) انظر في تفصيل هذه المسألة : توفيق قريرة؛ دلالة المصطلح على المعنى النحويّ؛ في : المعنى وتشكّله؛ أعمال الندوة الملتئمة بكليّة ا داب بمنوبة في 17-18 و19 نوفمبر 1999؛ تنسيق المنصف عاشور ؛نشر كليّة ا داب منوبة ؛تونس 2003 ؛ج2 صص671-719.

النّقيض لا يستقيم ههنا لأنّه لا مانع أن يحمل الشيء على شبيهه وهو باب غير العاقل أو المكسّر. وممّا قيل في تعليل ذلك من غير قول الخليل إنّ "(أرض) مؤنّثة فكان فيها هاء مرادة وكان التقدير (أرْضَة) فلمّا حذفت الهاء التي كان القياس يوجبها ..عوّضوا منها الواو والنّون." (ش. م : 5/5). بذا نرى خرقا في مستوى القول بالإيقونيّة من جهتين : جهة الاصطلاح وشمول متصوّره حقائقه من ناحية وجهة ادّعاء أنّ الزيادة بالواو والنّون ليست من باب تكبير المباني لتكثير المعاني بل من باب المعاوضة والإبدال : علامة تحلّ محلّها أخرى.

خلاصة القول في المسألة أنّ درجة التّحفيز وإن كانت في هذا الضرب من الجمع كبيرة لأنّها تشمل العاقلين فإنّ نسبة الاعتباط موجودة ووجودها مقترن بعدم التطابق بين البنية المزيدة وما يقتضيها من دلالة زائدة. بيد أنّ النّحويّين في بحثهم عبثا عن علّة كأنّهم لا يريدون أن يسلّموا بالاعتباطيّة وكأنّ القول بها هو قول بعدم العلّة - لا الموجدة للظاهرة اللّغويّة - بل العلّة التي ينبني عليها التفكير في الظاهرة. وبهذا المنطق يبدو العجز عن إيجاد العلّة عندهم عجزا عن التفكير في النّحو.

ومن جهة أخرى فإنّ أنواعا ثانية من الجموع في العربيّة لا تخضع في عمومها للإيقونيّة التي في الجمع السّالم كاسم الجمع الذي يكون مفرده من غير لفظه (غنم/ شاة؛ إبل/ بعير) او اسم الجنس الجمعي الذي يصار إلى واحده بالزيادة (نمل/ نملة) أو الاسم الجنس الإفرادي الذي يدلّ مفرده على الكثرة والقلّة (حليب؛ عسل).

على أنّه لا بدّ لنا أن نشير إلى أنّ تمييز العربيّة بين الجموع على أساس العاقليّة وعدمها وعلى أساس استغراق الجنس لأفراده أو على أساس اجتماع الأفراد خارج الجنسيّة فيه - إذا ما قورن بغيره من اللّغات - عُدَّ تصوّرًا مخصوصا للكون. فبعض اللّغات الأرويّة كالانقليزيّة والفرنسيّة تميّز في العدد بين ما يقبل العدّ Countable وما لا يقبله Non-Countable.

وتسمّي الأولى في الإنقليزيّة Count nouns والثانية Mass nouns وهي قسمة قائمة على اعتبار امكانيّة الفصل بين المعدودات (الفيزيائيّة خصوصا) وعدّها بالتالي أو عدم إمكان ذلك. فإذا كانت العناصر الفيزيائيّة الصلبة مثل الدّراجات والقطط قابلة للعدّ ومعيّنة بالاسم المعدود فإنّ السّوائل من الزيت والماء توسم بالأسماء غير القابلة للعدّ فكأنّ تجانس مكوّنات هذه الأسماء وعدم تجانس الأولى هو الذي أقرّ هذه القسمة (Lee : 2002 ;138-39). إنّه تصوّر قائم على إدراك فيزيائيّ لخصائص الأشياء المعدودة وهذا اعتبار يخالفه الاعتبار العربيّ في الاصطلاح وخصوصا منه الذي يميّز بين العاقل وغيره فيجعل الإنسان محور المعدودات؛ فالعاقليّة أو (العِلْميّة على حدّ عبارة بعضهم) هي الاعتبار الاصطلاحيّ المميّز. قال الاستراباذي في هذا السياق ذاكرا العلّة الحقيقية في تخصيص جمع العاقلين بالجمع الصحيح دون المكسّر : "وإنّما خصّ أولو العلم بالجمع المصحّح بالواو والنّون **لأنّهم أشرف من غيرهم والصحّة في الجمع أشرف من التكسير.**" (ش. ك : 374/3).

فصحّة البناء من صحّة العقل وتكسيره من انكساره : هذا ضرب من الأيقونيّة آخر ويحث محفّز عن الربط بين البنية والدلالة لا يعتمد التكميم وإنّما اعتماده على سلامة البناء الأصل أو تحويره.

3-2 : التّعاقد الذهني ومتصوّر الذّاكرة :

تقصد بالتّعاقد الذهني وجود ضرب من المواضعة والاتّفاق بين المتكلّم والسّامع حول معنى من المعاني لم يرد عليه لفظ وإنّما قدّر لفظه أو حذف فكان حاضرا حضورا ذهنيّا رغم تغييب اللّفظ له. فالذّاكرة؛ ذاكرة المتكلّم وذاكرة الباث؛ تنشط كلتاهما لتعيين المحذوف أو للإحالة على ما يدلّ عليه في الملفوظ وغير ذلك من الإجراءات التي يسترشد بها المتلقّي لكي يتوصّل إلى تذكّر المحذوف أو إلى تعيينه. فالتّعاقد الذّهني ليس في جميع مراحله ذهنيّا وإنّما هو ذهنيّ في جزء منه لغويّ في جزء آخر.

هذه الفكرة القريبة من اهتمامات العرفانيين بالذّاكرة هي الوجه المهيمن على اشتغال النحاة العرب بعمليّات التذكّر أو باستعمال الذاكرة عند

التّخاطب. ونحن نحلل عناصر هذه الفكرة اعتمادا على مصطلحات متواترة في كتب النّحاة العرب وهي التقدير والنيّة والضمير والعهد.. وما كان مجانسا لهذه الأسماء وشقيقا لها في الصّيغة.

قال ابن الخشّاب يشرح معنى الإضمار شرحا لغويّا : "الإضمار في اللّغة الإخفاء .. وقال الأعشى : [المتقارب]

أَرَانَا إذَا أَضْمَرَتْكَ البِلا ... دُ نُجْفَى وَ تُقْطَعُ مِنَّا الرَّحِـمْ

أي إذا أخْفَتْك وسَتَرتْك؛ فكأنّ الاسم المظهر إذا لم يعد ذكره قد سُتِرَ وأخفي وجعل مُكِنّا في النيّة." (المرتجل : 280). فالكلام في قسمته اثنان منه ما يُظهر ويصرّح بلفظه ومنه ما يستتر فيخفى في الذهن (النيّة).

قد يدلّ هذا الشرح المبدئي على المحيط الفكري الذي تطرح في سياقه هذه المصطلحات من جهة علاقتها البعيدة أو القريبة بالذّاكرة. فيبدو لنا أنّ طرح النّحاة للمسألة يدخل في إطار مخصوص من الذّاكرة هي التي تشتغل باللّغة وتوظّف لها. فالهدف من "تنشيط" الذاكرة سدّ نقص في مستوى اللّفظ وهو نقص متعمّد مبنيّ بالأساس على وثوق في إمكان قيام ذاكرة المتلقّي بسدّه. وما دامت مسألة الذاكرة مطروحة في هذا الإطار فإنّها أدخل لدى العرفانيين في ضرب مخصوص يمكن أن يتنوّع بتنوّع الاعتبارات وزوايا النّظر إليه. فهو ذاكرة دلاليّة Semantic memory باعتبارٍ وذاكرة تصريحيّة أو جُمليّة Declarative Memory باعتبارٍ وذاكرة عمل Working Memory باعتبار ثالث. الذاكرة الدلاليّة ذاكرة ضروريّة في فهم المعنى وإنتاجه، ومن ثمّ كان دورها أساسيّا في إنتاج اللغة ولقد ميز Tulving (1972) بين الذاكرة الدلاليّة والذّاكرة المتسلسلة Episodic Memory في إطار حديثه عن نظامين من معالجة المعلومة. الذاكرة المتسلسلة (ذ. مس) هي نظام خزن وتقبّل لمعلومات خاصّة بحلقات أو وحدات مؤرّخة أو للعلاقات الزمانية والمكانيّة بين الأحداث ومن أمثلة ذلك تخزين الذكريات الشخصيّة. أمّا الذاكرة الدلاليّة (ذ. د) فتتمثّل في المعرفة التي تكون للمرء حول الكون المحيط به

وهي معرفة تنتج بوسائل اللّغة من كلم ورموز قوليّة ودلالاتها. (انظر مثلا : Barais : 1999 ; 388-9)

ويمكن أن تشبّه الذاكرة الدلاليّة بالمكنز الذهني الذي يتضمّن الكلمات والرّموز اللّفظيّة والدلالات والمرجعيّات والمتصوّرات والقواعد المتحكّمة فيها وأمّا الذّاكرة التصريحيّة فإنّها (Tiberghien : 2002 ;174) ذاكرة تجمع كلّ التمثيلات الدلاليّة والمتسلسلة التي تخزّن في الذاكرة طويلة المدى (ذ. ط. م) أو التي تتمّ معاجتها في ذاكرة العمل (ذ. ع). وتعدّ الذاكرة التصريحيّة ذاكرة مباشرة لأنّ الدّخول إليها يكون بإجراءات واعية. (السّابق : 171).

من النّاحية المبدئيّة العامّة يندرج قول النّحاة في النيّة والمنويّ أو المقدّر ذهنا ضمن الذّاكرة الدلاليّة لارتباطه بانتاج الكلام وإدراكه ولأنّ ذلك يدخل في ضرب من معالجة المعلومة القائمة على اللّغة. وهو ذو صلة بالذّاكرة لأنّه يقوم على قدرة المتكلّم على التقدير وقدرة المتلقّي على البحث عن المعلومة ممثلة في سياق الحال في البحث عن العبارة أو جملة العبارات المقدّرة.

لكنّ البحث عن المعلومة التي بها نصل بين متصوّرات النيّة والتقدير وغيرهماَ ومتصوّر الذّاكرة لا يفيد من غير أن نبيّن خصوصيّة الطّرح لدى النّحاة القدامى.

فمن خلال المصطلحات المذكورة أعلاه، يتّجه كلام النّحاة إلى المعاني التّالية التي لها صلة بالذّاكرة الدلاليّة :

- ترتبط الذاكرة عند النّحاة بالبعد الإدراكيّ أكثر من ارتباطها بالجانب الانتاجي للّغة فهي عمليّة مخصوصة من إعادة بناء الكلام الملفوظ في ضوء البحث عن النّاقص فيه وإعادة إتمامه إذ إنّ في الكلام شغورا ووظيفة المتلقّي ملؤه بعمليّات ذهنيّة مبنيّة على التذكّر أو التكهّن بالمحذوف. ووفق هذا التّصوّر فإنّ ما يحدث على صعيد إنتاج الكلام يحدث على صعيد إدراكه. فبين البثّ والتلقّي توافق مفترض بين ما يقوله الأوّل وما يفهمه الثّاني وهذا التّوافق مبنيّ على أنّ الرّسالة تكون حاملة لمضامينها ولا ينبغي لها في

الأصل أن تنقص في العبارة أو تزيد (بناء على فكرة الإيقونيّة المذكورة سلفا). ولكن يحدث في حالة التقدير وإضمار الكلام خلل في التّوافق بين الملفوظ والمدرك بأن يطلب من الإدراك فهم شيء إضافي لم يرد عليه لفظ في الكلام. وتكون هناك علامة أو إشارة إلى ما حذف كي يعاد بناء الإدراك بناء جديدا يراعي تلك الحذوف بأن يعتمد الذهن على ما سمّاه الفلاسفة العرب "الحروف الفكريّة" (انظر العبارة في كلام سابق لإخوان الصّفاء : الرسائل : 392/1). وهنا لا يفوتنا أن نشير إلى المبدأ الذي صاغه سيبويه في خصوص الاستتار والذي يقول إنّ كلّ منويّ ومقدّر في الذهن لا بدّ من أن يقوم عليه في الذّكر شاهد وعلامة. قال صاحب الكتاب : "وقال بعضهم : تقول (ثالثَ عشرَ ثلاثةَ عشرَ) ونحوه وهو القياس ولكنّه حذف استخفافا لأنّ **ما أبقوا دليل على ما ألقوا.**" (الكتاب : 560/3). فإلقاء الكلام أو حذفه وهو الدّاعي إلى النيّة والإضمار لا يكون كما هو الحال في تخفيف العدد الرتبيّ المركّب إلاّ في حال وجود دليل مقاليّ على المقدّر المنويّ. وقال ابن يعيش متحدّثا عن نفس المبدأ : "واللّفظ إذا حذف وكان عليه دليل وهو مراد كان في حكم الملفوظ." (ش. م : 6/8).

الملفوظ نفسه هو في هذا المبدأ دليل على مقول ودليل على محذوف أو مقدّر وبعبارات ابن يعيش هناك قول ملفوظ وآخر في حكم الملفوظ. الأوّل أراده القائل فقاله فعلا والثاني أراده ولم يقله. ومطلوب من المدرك للكلام أن يفهم المراد غير المقول كما فهم المراد المقول. وأمّا كيف يمكن أن يفهم المقدّر كما يفهم الصريح وما هي العمليّات التي يتّبعها لإعادة بناء الملفوظ بناء يتمّم النّاقص فقد سكت النّحاة عن كثير منه، ومن القليل المذكور نبني الأفكار التالية المتّصلة بالذاكرة.

في النتف القليلة المفسّرة لإعادة بناء الناقص أوالمقدّر يمكن أن نظفر بهذه الأفكار مما له صلة بالذّاكرة.

1-2-3 : الذاكرة تعيد بناء حالة لغويّة أصليّة : ومن هذا الضرب حديث سيبويه عن (ثالثَ عشرَ ثلاثةَ عشر) في قوله السابق أو عن غيره من الحذوف التي تلبّست بكلام تامّ كما في قوله التالي : "قالوا : (حسْبُكَ

وزيْدا) لما كان فيه من معنى (كفاك) وقبح أن يحملوه على المضمر، نوَوْا الفعل كأنّه قال : (حسْبُكَ ويُحْسِبُ أخاكَ درْهَمٌ)." (الكتاب : 310/1). ففي المثالين يعيد سيبويه بناء المنجز من الكلام على أصل إنجازيّ ويعتقد أنّ تلك الحالة هي الحالة اللّغويّة الأصليّة وأنّ النيّة تتمّم المحذوف والمقدّر. فالذاكرة ههنا هي ذاكرة نظاميّة لأنّها ترصد النّظام الإنجازي وتقيسه إلى ما أنجز بالفعل حتّى إذا أدركت بعد ما بينهما أتمّت الذاكرة الطويلة المدى (ذ. ط. م) Long Term Memory الناقص.

والحقّ أنّ هذا العمل ليس من عادة عمل المتكلّم العادي الذي تبنى الذّاكرة تجربته الإنجازيّة على المخزون الفعلي المكوّن للمعجم الذهني وهو مخزون من الكلمات والنحو المعروف في النحو العرفاني باسم "اللّمّات". Lemmas لكنّ المتحدّث عنه ههنا يتجاوز تنشيط الذاكرة والبحث في المعجم الذهني عمّا يستجيب من مفردات و"لمّات" للمقصود إبلاغه إلى البحث في النظام سواء أكان منجزا أم لم يكن. وهذا العمل لا يحدث في ذاكرة المتكلّم العادي بل في "ذاكرة" النّحويّ أو ما يسمّيه "شمسكي"بالمتكلّم المثالي" العارف بقواعد النحو ونظامه. وهذا المتكلّم كان مثار نقد كثير من اللسانيين المعاصرين من جهة صدق وجوده.

وكثير ممّا يفترض النّحاة تقديره يصعب اعتباره وجها ممكنا من الإنجاز وخصوصا ما اصطلح النّحاة على وسمة بـ"اللازم إضماره" كالنداء وهو حالة من افتراض إنجاز لغويّ لا يوجد إلاّ في ذهن النّحاة وتقديرهم. يقول ابن الخشّاب عن تقدير الفعل الذي يقوم مقام حرف النّداء : "ولأنّ هذا الفعل لا يمكن تمثيله وهو باق على معناه شبّهه بعضهم بجذر (عشرة)إذ كان جذرها لا يمكن النّطق به .." (المرتجل : 192).

وفي هذا السياق قد يستعمل لفظ النيّة لافتراض حالة لغويّة غير حقيقيّة بل تكون محض افتراض يقدّمه النّحويّ. يقول السيرافي معلّقا على بيت قيس الرّقيّات : [المنسرح]

لا باركَ اللهُ في الغَوانِيْ هلْ يُصْبِحْن إلاّ لهُنّ مُطْلُبُ

قال في عبارة (الغواني) : "وإنّما الوجه ألاّ تكسر الياء المكسورة ما قبلها ولا تضمّ لاستثقال الضمّ والكسر وإن كانت النيّة فيها التّحريك فكان الوجه (لا بارك الله في الغوانِيْ) بتسكين الياء."(ش. كت : 117/2). (وانظر أيضا : 118/2-19 و ش. م : 101/10) يقرب هذا النّوع من الذّاكرة من ضرب يسميّه المعاصرون "ذاكرة التمثيل الإدراكيّ" Mémoire de représentation perceptive(Tiberghien : 2002 ;168) وهي في تعريفهم ذاكرة غير مباشرة وغير واعية تمكّن من تحديد الأشياء والكلم على أنّها وحدات فيزيائيّة مهيكلة : وتشتغل هذه الذّاكرة بمقايسة ما بين الشيء المعروض والبنية التي يحتفظ بها الذهن عن ذاك الشيء. ويرى العرفانيّون أنّ طريقة عملها تتمثّل في شكلين رئيسيّين هما التجزئة أولا والتتميم أو التكميل ثانيا (تتميم أجزاء من الكلام أو كلم تامّة أو جمل..).

وجليّ أنّ هذا التوصيف ينطبق على عمليّات التقدير التي تقوم بها النيّة : نيّة المتكلّم، (لا نيّة النحويّ كما في المثال أعلاه) فالمقايسة بين الشيء المعروض والشيء المسجّل حادثة بالمقارنة بين الكلام المنجز (هو المعروض) والبنية الذهنيّة التي تمثّل نظام الجملة أو نظام الإنجاز. وعمليّة التّتميم والتّكميل واضحة من جهة أنّ التّقدير يقوم على حذف عنصر لغوي تقوم ذاكرة التّمثيل الإدراكي بزيادته.

لكنّ الإشكال يطرح هنا في مستوى ضروب من المقدّرات التي لا تعلم لها هيأة كاللازم إضماره فهو هيأة غير مدركة سلفا حتّى تقاس بها "المعروضات "اللّغويّة.

وتطرح إشكالات أخرى في مستوى تتميم النّواقص لأنّه لا دليل على ما قدّروه من حذوف وإنّما ينطبق عليه قول سيبويه : "كلّهم يفسّر ما ينوي" (الكتاب : 255/1) ولا يكون التّفسير - وهو عند سيبويه في معنى "التكميل" المذكور أعلاه - اتّفاقيّا ولا سهلا إلاّ إذا استعمل. يقول في سياق قول العرب في الدّعاء (اللّهمّ ضَبُعًا و ذِئْبًا) وأنّهم يجمعون على تقدير (اللهُمَّ اجمع أو اجعل فيها ضبعا وذئبا) : "وإنّما سهل تفسيره عندهم لأنّ المُضمر قد استُعمل في هذا الموضع عندهم بإظهار" (السّابق).

3-2-2 : الذاكرة تقوم بدور توسعة المختصر : ويكون ذلك في حالة ميل اللّغة إلى تعويض المكرّر أو ما كان في حكمه بعبارة أخرى مختصرة ومعوّضة لها. وهذا ما يفهم من قول النّحاة في الضّمير الذي كان غرضه تعويض العبارة بلفظ أخصر. ولذا سمّي الضّمير بقيمة دلاليّة فيها تأكيد لمعنى النيّة واستكنان اللّفظ الحقيقي فيها وليس باعتبار الاختصار مثلا. وحتّى تسمية الكوفيين لا تخلو من الاعتبار نفسه. فقولهم كناية فيه تركيز على اعتبار العوض اللّفظي وإن كانت تدلّ بشكل ضمنيّ على معنى الإخفاء والتستّر الذي في مصطلح الضمير.

قال شارح المفصّل في بيان أنّ الإضمار هو في الأصل استنساخ للكلام السابق وإعادة له : "..كان القياس أن تعاد الكلمة جمعاء. قال الله تعالى [73 المزمّل، 15-16] ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴾ (ش. م : 14/4).

الذاكرة المستخدمة في ضوء هذا الفهم هي الذاكرة قصيرة المدى (ذ. ق. م) Short term memory (Tiberghien : 2002, 168) وهي "ذاكرة تحتفظ بالمعلومة لمدّة وجيزة جدّا بعد عرض إدراكيّ" ففي حال الإضمار بعد الإظهار فإنّ الذاكرة تعمل بتعويض المضمر بما عيّنه أوّلا في زمن قصير يقاس ببعد السياق الذي ذكر فيه المظهر. وإذا تعدّدت حالات الإضمار فإنّ ذلك يكون ممّا يربك الفهم لأنّه يربك الذّاكرة، فهي ستقوم بأدوار كثيرة من المعاوضة والاستبدال في أكثر من موقع ولهذا السبب قال سيبويه : "كلّما كثُر الإضمار كان أضعف" (الكتاب : 259/1) لأنّ ضعفه من ضعف القوّة الإدراكيّة التي لـ(ذ. ق. م).

لقد بنى النّحاة بدءا من سيبويه قواعد الإضمار على مبدأ القدرة الذهنيّة على محاصرة المنويّ والإحاطة به والتّعرّف عليه فأجازوا ما أمن منه اللّبس ومنعوا ما كان ملبسا. وهنا اضطلع مصطلح اللّبس بدور في تعيين معنى عجز الذّاكرة عن القيام بدورها في حيّز زمنيّ قصير هو زمن التخاطب. من الأمثلة على هذا الضرب من التّقعيد قول سيبويه التّالي في باب "التحذير

والإغراء : "واعلم أنّه لا يجوز أن تقول : (زيْدُ) وأنت تريد ليُضرب زيدٌ أو ليَضربْ زيدٌ إذا كان فاعلا.. وكذلك لا يجوز (زيدا) وأنت تريد أن أبلغه عنك أن يضرب زيدا لأنّك إذا أضمرت فعل الغائب ظنّ السّامع الشاهد إذا قلت : (زيدا) أنّك تأمره هو بزيد فكرهوا **الالتباس** ههنا كراهيّتهم فيما لم يؤخذ من الفعل نحو قولك (عليك) أن يقولوا : (عليه زيدا) لئلا يشبّه ما لم يؤخذ من أمثلة الفعل بالفعل." (الكتاب : 254/1-55).

ومن هذا قول ابن يعيش : "لو قلت : (رَأَيْتُ هِنْدًا) تريد (غلام هند) لم يجز لأنّ الرؤية يجوز أن تقع على هند كما تقع على الغلام" (ش. م : 24/3).

3-2-3 : الذاكرة تنسّق بين المرئيّ والمسموع لتبني المشهد كاملا :

جمع النّحاة في بابي التحذير والإغراء أو في باب الاستغاثة بين الأقوال ومقاماتها التي تفسّر تلك الأقوال. فكان أن جمعوا بهذا العمل بين ما يدرك بالقول وما يدرك بالرؤية. ومن أمثلة ذلك قول صاحب الكتاب : "لو رأيت ناسا **ينظرون** إلى الهلال وأنت منهم بعيد فكبّروا لقلت : (الهلالَ وربِّ الكعْبةِ) أي أبصروا الهلال أو رأيت ضربا فقلت على وجه التّفاؤل (عبدَ الله) أي يقع بعبد الله أو بعبد الله يكونُ" (الكتاب : 257/1). ففي الحالة الأولى قرن المتكلّم بين النّاظرين إلى الهلال وهي حالة إدراك لمشهد يقوم إدراكه على البصر وبين كلامهم وقد أبصروه فكبّروا وهي حالة إدراك سمعيّ، وهاتان الحالتان من إدراك الوضعيّة تنتج الجملة أعلاه القائمة على حذف. فالذّاكرة قد نسّقت بين المدرك المرئيّ والمسموع لبناء مشهد رؤية الهلال وحدث ترميزه باللّغة ولكنّ اللّغة لم تنقل إلاّ جزءا من المشهد فكان ينبغي عند تلقّي هذه الجملة من إعادة بناء المقام على مستوى التّصوّر كي يتمّم النّاقص من القول.

هذا العمل يوكل في رأي العرفانيين إلى نوع من الذّاكرة يصطلح عليه بذاكرة العمل (ذ. ع) Working memory (أنظر : Baddeley : 1995, 200) ومهمّتها الأساسيّة مراقبة النشاط العرفانيّ وقال "بادلي" ومن تبنّى تفسيره إنّ

كيفيّة العمل في هذه الذاكرة يكون من خلال تشارك في العمل بين منظومتي دماغ الأولى مهمّتها كشف المعلومات السمعيّة البصريّة والثانية مهمّتها كشف المعلومات الفنولوجيّة. وتجرى الاختبارات على هذا الضرب من آداء الذاكرة اعتمادا على حذف كلام أو على تذكّر مقطع من الكلام وحتّى على كيفيّات فهم النصوص.. فذاكرة [12] العمل هي "ذاكرة عمليّة تحتوي المعلومات التي ستتمّ معالجتها" (Barais : 1999 ; 401) وما يعنينا من هذا هو التّعامل بين المعلومات المرئيّة - المسموعة من ناحية والمعلومات الفنولوجيّة عند تقطيع الكلام. فضلا عن تدخّل هذه الذّاكرة في إتمام الناقص وفي فهم الكلام.

إنّ الإدراك في نظر النّحاة قد يكون من خلال التعامل بين حاسّتَيْن إدراكيّتين فإن تنافستا في تحصيل مُدْرك واحد بالقول وبالبصر مثلا كانت إحداهما بانية للمشهد والثّانية مثبّتة له وهذا ما يفهم من قول ابن يعيش التّالي : "إنّ قرائن الأحوال قد تغني عن اللّفظ وذاك أنّ المراد مَن اللّفظ الدلالة على المعنى فإذا ظهر المعنى بقرينة حاليّة أو غيرها لم يحتج إلى اللّفظ المطابق فإن أتي باللّفظ المطابق جاز وكان التّأكيد وإن لم يؤت به فللاستغناء عنه."(ش. م : 125/1)

يقتضي هذا القول تسليما بأنّ ما يدور على صعيد الواقع هو الذي ينقل على صعيد اللّغة لأنّ المعنى تدلّ عليه اللّغة التي ينظر إليها هنا على أنّها نظام من أنظمة يقع بها التّدلاَل. ومنها القرائن الحاليّة وتعني جملة الملابسات والأحداث التي تمثّل المقام وإدراك الوضعيّة يتمّ بها فإن تمّ

---

12) جاء مفهوم (ذ. ع) في أبحاث "بادلي" و"هيتش" Hitch (1974) في أعقاب النقد الذي وجّه لـ(ذ. ق. م) التي قال من نظّر لها إنّ قدرتها على حفظ المعلومات محدودة وإنّ التداخل بين المعلومات وتلاقيها أهمّ ما يربكها.فجاء بحث "بادلي" و"هيتش" ليبيّن أنّ التداخل بين ا نشطة لا يؤثّر سلبا على عمل هذه الذّاكرة ولا يعرّض عملها إلى أيّ نوع من العراقيل. وما يحدثه التّداخل هو زيادة طفيفة في الزمن المستغرق لحلّ إشكال عرفانيّ معيّن.
ويفترض نمط "بادلي" و"هيتش" وجود "إداريّ مركزيّ" دوره مراقبة عمل نظامين فرعيّين يستخدمان لمعالجة المعلومات وللتّخزين الوقتي لها. وتطويرا للبحوث المجراة حول (ذ. ع) اقحم "أريكسون" و"كنتش" Ericsson et Kintsch (1995) متصوّر (ذ. ع) ضمن الـ(ذ. ط. م) ففسّرا الصعوبات المتصلة بالتهرّم العرفاني بما سمّياه (عجز القدرات المكتسبة) التي تتقلّص بتقدّم السنّ.
(انظر لمزيد التفصيل : Barais ; 1999 : 354-58, Tiberghien ; 2002 : 169-170)

باللّغة حدث ضرب من الإطناب في إدراكها وهذا ما يسمّيه "التّأكيد". والحقّ أنّه كي نسلّم بصحّة ما قيل ينبغي أن نسلّم بفرضيّة تتمثّل في أنّ ما يحدث في الواقع هو نفسه الذي تحدّث به اللّغة وأنّ الأنظمة الإدراكيّة المختلفة تتشابه في نقل الخارج وإدراكنا للوضعيّات الخارجيّة لا يختلف باختلاف هذه الوسائل المُدْرِكَة. وهذا قول لا يثبت كثيرا أمام النّقد والتّوجيه مثلما سنرى ذلك لاحقا.

3-2-4 : الذّاكرة تنشّط ما بين المتخاطبين من "عهد" :

من أهمّ المصطلحات التي عبّر بها النّحاة القدامى عن معنى الذاكرة تعبيرا أقرب إلى التصريح من غيره مصطلح "العهد". وعادة ما يطرح هذا المصطلح في باب من المعارف يلقّب بالتعريف العهدي وهو تعريف أداته اللام العهديّة وتفيد في ما دخلت عليه التعيين اعتمادا على معرفة به سابقة بين المتخاطبين؛ وهي معرفة تكون مخزّنة في الذّاكرة سواء أكانت تلك الذّاكرة (ذ. ط. م) أم (ذ. ق. م) بحسب قرب زمان تخزين المتذكّر (الملقّب بالمعهود) من زمان التّخاطب أو بعده عنه.

وكانت أقدم النصوص التي وصلتنا من النّحاة وفيها ربط للعهد والمعهود بالذّاكرة نصّ الكتاب اللاحق؛ فيه ارتكز سيبويه، وهو يميّز بين المعرفة باللام والنّكرة، على ما يحدث في ذهن المخاطب عند سماعه لأحدهما. في الحالة الأولى لا يوجد معهود بعينه بين المتخاطبين ويوجد في الثّاني لذلك تستدعي هذه العمليّة (دون الأولى) تذكّرا.

قال سيبويه : "إذا قلتَ : (مرَرْتُ برجُلٍ) فإنّك إنّما زعمت أنّك إنّما مررت بواحد ممّن يقع عليه هذا الاسم لا تريد رجلا بعينه يعرفه المخاطب وإذا أدخلت الألف واللام فإنّما تذكِّرُهُ رجلا قد عرفه فتقول : (الرجلُ الذي من أمْرِه كذا وكذا) لـيتوهّم الذي كان عهده ما تذكّر من أمره." (الكتاب : 5/2)

كان هذا النصّ منطلقا لتبيين أنّ التنكير والتعريف يقومان "على عمليّة معنويّة ذهنيّة عرفانيّة" وهذا ما حلّله محمّد الشاوش في سياق حديثه عن

الرّوابط النصيّة (الشاوش :2001 ، 1010-1029) وأهمّ ما جاء في كلامه ممّا يعني صلة العهديّة بالذّاكرة أنّ" التذكير عمليّة منطلقها نفس المتكلّم وذهنه ومنتهاها نفس المخاطب والسّامع وذهنه" (السابق : 1015). ويختلف ذاك عن "التّوهّم" الذي يكون "مجاله ذهن المخاطب دون سواه" (نفسه) وأنّ التذكّر والتّوهّم يدخلان في سياق "عمليّات نفسيّة ذهنيّة من حيث المجال وعمليّات دلاليّة عرفانيّة من حيث المادّة المعمول فيها ونوع العمليّة، إذ إنّها تقوم على استدعاء شيء كان محفوظا في الذهن" (السابق). فالتعريف الذي ورد على لسان سيبويه يجعل منه كما يرى الشاوش استحضارا للشيء الكامن المخزّن في ما يسميّه بـ"الذهن الحافظ" فإذا استدعي صار الشيء "عاملا متحرّكا في الذهن الفاعل". (الشاوش : 2001 ، 10016). وليس ذلك الشأن عند استدعاء النكرة فعندئذ يحدث انتقاء من ذهن يسمّيه "ذهن المواضعات" ويخرج الكيان الذهني المنتقى إلى التّداول بواسطة "الذهن الفاعل" (السابق).

وكان الشاوش محقّا في القول إنّه حين فصّل القول في نصّ سيبويه السّابق لم يصدر"عن تصوّر مسبق" ولا حذا حذو "منوال جاهز" (السابق : 1017) بل كان قوله نابعا ممّا يقتضيه قول صاحب الكتاب نفسه.

ولكنّا وإن كنّا نرى من هذا النصّ ما رأى من فهم للعمليّات الذهنيّة ممثّلة في الذاكرة، فإنّنا سنعود إلى النصّ نفسه لنضيف اعتمادا على المنطلق الذي أوصله إلى هذا التمييز (وهو فصل سيبويه بين النكرة والمعرّف باللام العهديّة) نتائج أخرى لا تتعارض بالضرورة مع تلك النتائج ولكنّها تصبّ في تبيّن فروق بين العبارات المفاتيح المذكورة في النصّ (من تذكّر وتوهّم وعهديّة) وما لها من صلة بتنشيط الذاكرة بين المُتخَاطِبَيْنِ.

إنّ عمليّة التذكّر ترتبط في كلام سيبويه بما أسماه بالـ"توهّم" وهو يعني به استحضار صورة المعهود في الذهن أو استدعاءها إليه بعد أن كانت في حكم الوجود المخزّن مع بقيّة المتصوّرات الذّهنيّة المخزّنة. وبناء على ذلك فإنّ ما يحدث من عمليّات ذهنيّة يمكن أن يتّبع تسلسل المراحل التالية :

معرفة الأشياء الخارجيّة (رجل بعينه) ـــــ تخزينها في الذاكرة ـــــ
تذكير المتكلّم بحافز لغوي ـــــ تذكّرها ـــــ توهّمها.

فـ**التذكّر** في كلام سيبويه لا يطلق على كامل العمليّة التي تحدث في ذهن المخاطب بل على جزء من العمليّة وهي **انقداح التصوّر الذهني**. وأمّا صور ذلك التمثّل ومشاهده ممّا يدخل في متصوّر "المعهود" فداخل في باب **التوهّم**. ومادام للوهم هذا المعنى فإنّه أبعد ما يكون عن معناه المتداول المرتبط بإنتاج قضايا كاذبة أو شبهات، بل نحن نجده أقرب إلى تعريف الفلاسفة الذين يرون فيه : "قوّة جسمانيّة للإنسان محلّها آخر التّجويف الأوسط من الدّماغ من شأنها إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته." (التعريفات : 276).

وبالرّجوع إلى السياق الذي أورد فيه سيبويه هذه العبارة نلاحظ مدى قربها من "إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات"؛ ذلك أنّ العهد بين المتخاطبين حول الرّجل المذكور لا بدّ أن يتضمّن معرفة بصفات ذلك الرّجل وهي التي تمثّل "معانيه الجزئيّة". وتوهّم المعهود يعني استعراض صفاته المميّزة له ممّا كان بين المتخاطبين معرفة بها.

وفي نصّ سيبويه مسألة أخرى تتمثّل في تمييزه بين النكرة التي ليس فيها معهود وبين المعرفة ذات المعهود ولا يعني منع العهد عن النّكرة غياب الحديث عن الذّاكرة. ويمكن أن نبني كلامنا هنا على ما يقتضيه التقابل بين المعرّف المعهود وبين النّكرة. فإذا كان المعرّف يتعيّن بالاعتماد على اتفاق سابق على عين بذاتها إضافة إلى اتفاق سابق على اسم تلك العين في اللّغة، فالاتفاق كائن في شيئين : أنّ للذّات اسما مشتركا هو اسم الجنس (رَجُل) وأنّ لها من بين مثيلاتها من الذّوات سمات مخصوصة هي موضوع عهد واتفاق مخصوص بين المتخاطبين. للأوّل علامات عند الكلام (التنكير الدّال على الشيوع) وللثاني علامات (التعريف باللام الدالّ على خصوص وجهيّ هو المعروف بالعهد).

والانتقال من الأول إلى الثاني ممكن في اللّغة في الاتّجاهين ولكنّه من النّاحية المرجعيّة ممكن في الاتّجاه الواحد من عموم جنسيّ يوازيه على مستوى الإدراك معرفة معمّمة إلى معرفة مخصّصة شرطها في اللّغة أن تكون مشتركة حتّى يخبر بها. ومتى حدثت المعرفة المخصوصة بما كانت معرفتنا به عامّة، وحدث تقاسم تلك المعرفة بين ذاتين حدث التعريف. ولا يتصوّر أن ينتقل إلى نقيضه إلاّ إذا وقع مَحْوُهُ من الذاكرة وهذا لا يحدث فيه اتّفاق. فالخزن يمكن أن يكون اتفاقيّا أمّا محو المعلومات فيصعب أن يكون كذلك.

وأخيرا فإنّه من الممكن أن نميّز بناء على كلام سيبويه بين التواطؤ وبين العهد كالتّالي :

في حال قول المتكلّم (مَرَرْتُ برَجُلٍ)، فإنّ الذي يحدث من الاتفاقات هوالتواطؤ والمواضعة التي بيّنّا في كلام سابق عند النّحاة أنّها لا تخلو من تصوّر مشترك ومن ضرب من التعاهد على القيمة المتصوّريّة للعبارة.أمّا المعرفة بهذه الذات المخصوصة فليست معدومة من الطرفين بل هي موجودة ولكن عند المتكلّم فقط. ومتى كانت المعرفة بالمتحدّث عنه ليست تهمّ إلاّ المتلقّي سقط التعاقد العقليّ الثاني بينهما وبقي تعاقد عقليّ واحد هو الذي يسمح بفهم هويّة (رَجُل) بما هو حقيقة تنطلق على ذوات كثيرة.

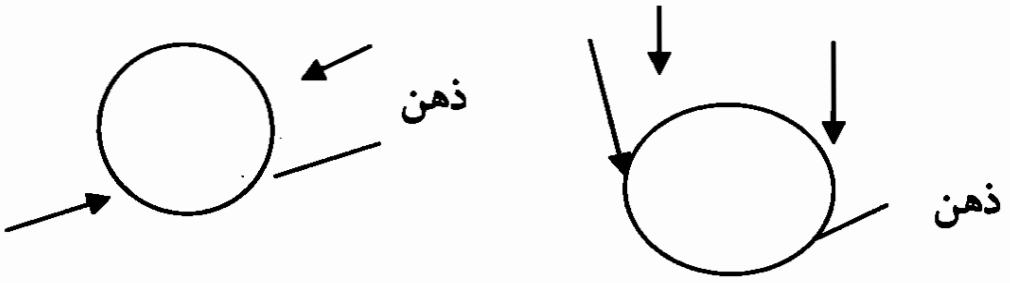
وفي حال التّعريف باللام العهديّة (الرّجل) فإنّنا نضيف إلى التّواطؤ العهدَ؛ فتعمل الذاكرة عملين : عملا تستكشف فيه دلالة العبارة من المعجم الذهني والثاني تتوهّم به خصائصه.

وجملة القول في هذا الكلام **أنّ المعهود ليس شيئا مقتصرا على المعرّف دون المنكور فالعهدي يمكن أن يكون ممّا ارتبط بالأجناس من الأسماء.** ولقد صرّح بهذه الحقيقة بعض النّحاة فقالوا : "**إنّ الأجناس أمور معهودة في الأذهان** متميّز بعضها عن بعض ويقسّم المعهود إلى شخص وجنس." (مغني اللّبيب : (المغني) : 62/1)

وأكثر تصريحا بالحقيقة نفسها ما يراه الأستراباذي من أنّ معرفة المخاطب السابقة لإنجاز الكلام هي سمة جميع الأسماء وليس فقط سمة

المعرّف؛ إنها سمة اللّغة بإطلاق يقول : "كلّ اسم فهو موضوع للدلالة على ما سبق علم المخاطب بكون ذلك الاسم دالاّ عليه ومن ثمّة لا يحسن أن يخاطب بلسان من الألسنة إلاّ من سبقت معرفته لذلك اللّسان" (ش. ك : 236/3). ولسنا نعدم في قول الاستراباذي دفعا لهذه الفكرة إلى أقصاها حين اعتبر أنّ العلاقة بين الكلم (أي الجانب اللّفظي في اللغة) والذهن (أي الجانب التمثيلي التصوري منها) هي علاقة إشاريّة؛ فالكلم رموز أو إشارات إلى ما يوجد في الذهن من تمثيلات. يقول شارح الكافية مواصلا كلامه السابق بانيا عليه : "فعلى هذا كلّ كلمة إشارة إلى ما ثبت في ذهن المخاطب أنّ ذلك اللّفظ موضوع له." (ش. ك : 236/3)

في قول النّحويّ عبارة مفتاح لها صلة بالذّاكرة ومالها من دور الحفظ والخزن هي عبارة "ثبت" التي تعني هنا معنى الرسوخ والاستقرار والتقييد. فكأنّ ما "ثبت في الذهن" هو ما استقرّ من معلومات في القسم المخصّص لذلك وهو الذاكرة، وأنّ دور اللغة هو الإحالة إلى ما قيّد في الذهن وهذا ما يمكن أن يجسّده الشكل التّالي الذي نختصر فيه تصوّر الاستراباذي لعلاقة اللّغة بالذهن من خلال الذاكرة :



المرحلة 1 : تثبيت　　المرحلة 2 : إحالة

(شكل :4)

لقد ميّزنا في الشكل أعلاه بين مرحلتين : المرحلة الاولى هي مرحلة تثبيت المعلومات في ذهن المتكلّم باللّغة، والتثبيت يكون بحفظ ما يرد على الذهن من مدركات في الذاكرة الملقّبة عند المعاصرين بالطويلة المدى (ذ. ط. م). أمّا المرحلة الثانية فهي مرحلة الإحالة على ما ثبّت في الذهن من

معطيات. ويكون ذلك في مراحل إدراكيّة متعددة ومنها التخاطب وعندئذ تكون الالفاظ بمثابة إشارات مرسلة إلى المخزّن في الذهن وتلك الإشارات هي التي تمثّل حوافز على تنشيط الذّاكرة ليحدث ما يسمّيه المحدثون بالتعرّف.

ليست لدينا نصوص واضحة من النّحاة حول ما يحدث في الذهن عند الإشارة ولا على ما يوجد فيه : أتمثيلات هي أم حروف أم معان.. فالتدقيق في المسألة لا يعوزه الفكر الرّاجح الذي يبقى في عصرنا من باب التخمينات والافتراضات، بل إنّ نظر النّحاة الأساسيّ كان لما يحدث خارج الذهن عند الكلام وليس لما يحدث فيه.

وما دامت الأجناس وهي النكرات ذات معهود ذهنيّ فإنّها ممّا يخزّن في الأذهان ومادامت كذلك ؛ فكل الأسماء نكرة أو معرفة باللام تقع في الذاكرة، ولكنّ كيفيّة استخراجها يختلف باختلاف العمل الموجّه إلى الذاكرة وباختلاف في نوعيّة الذاكرة المخزّنة : أهو تنشيط شيء خاصّ مما يدخل في الذاكرة المتسلسلة أم هو شيء عامّ متعلق بالمعارف العامة ممّا هو جزء من الذاكرة الدلالية.

ولنا أن نجد كثيرا من العناصر الذهنيّة المرتبطة بالذاكرة يعلق في مصطلحات العهد بأنواعها وقد حدّدها النّحاة اللاّحقون لسيبويه.

قسّم النّحاة العهدأقساما ثلاثة حسب نوعيّة الإحالة على المعهود فإذا كانت الإحالة تقتضي الذكر كما في كلام سيبويه السّابق كان العهد ذكريّا وإن كانت الإحالة عليه تتطلّب حضورا في المقام كان العهد حضوريّا وأمّا إذا كانت الإحالة عليه تقتضي علما عامّا غير مخصوص فإنّ العهد يكون علميّا .قال ابن هشام الأنصاريّ (ت 761هـ/1359م) يفصّل الكلام في اللاّم الدّاخلة على الاسم : ".. وإمّا عهديّة والعهد ذكريّ نحو (فعصى فرعونُ الرّسولَ) وإمّا علميّ نحو (بالوادي المقدّس) .. أو حضوريّ نحو (اليوم أكملتُ لكم دينَكم" (أوضح المسالك : 179/1).

ولكلّ نوع من أنواع العهد المذكورة علاقة معيّنة بالذاكرة مثلما نراه لاحقا.

3-2-4-1- العهد الذكريّ :

ميّز ابن هشام في المغني بين اللاّمات العهديّة بحسب العهد الذي يفيده الاسم المعرّف بهذه الأداة ويسمّيه "مصحوبها" باعتبار التلازم اللّفظي و"معهودا" بحسب الأثر الذهني الذي يحدثه. وينتهج ابن هشام طريقة التعريف بالمثال ففي المعهود الذكريّ يسوق الأمثلة التالية : (المغني : 61/1)

ـ (ء)- كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصَى فِرْعَوْنُ **الرَّسُولَ** (73 المزمّل 15-16)

ـ (ب)- فِيهَا مِصْبَاحُ **المِصْبَاحُ** فِي زُجَاجَةٍ **الزُّجَاجَةُ** كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ (24 النور، 35)

ـ (ج)- اشتريتُ فرسًا ثمّ بعتُ **الفَرَسَ**.

ورد كلّ اسم من الأسماء المعرّفة نكرة قبل أن يعرّف باللاّم العهديّة. فذكره في السياق السابق قد حتّم معرفته لأنّه إذا ثُنّي بنكرة عوض المعرفة أحالت النكرة على عين أخرى غير الأولى كما لو قلت عوضا عن (ج) (ج') كالتالي :

(ج') : اشتريتُ فرسًا ثمّ بعت فَرَسًا.

فغياب التعيين باللاّم يعني تجدّدا للفرس تجدّدا مرجعيّا ولا علاقة بينهما من جهة الذّاكرة إلاّ من جهة العهد الجنسيّ على حدّ عبارة ابن هشام. أو هو على حدّ عبارة ابن يعيش "معهود غير الأوّل" (ش. م : 14/4).

إنّ وحدة الإحالة هي التي تقتضي في السّياق تعريفا للاسم بعد تنكيره فبمجرّد الحديث عن شيء نكرة يحدث في الـ(ذ. ق. م) خزن وقتيّ له فإن أعيد ذكره نشّطت تلك الذّاكرة للتّعرّف عليه فبدا وكأنّ العهد الذي أقيم بينك وبين مخاطبك قد أبرم على أن تعرف "فرسه" التي حدّثك عنها أوّل مرّة من غير تخصيص ولا تعريف. إنّ العمليّات الإدراكيّة التي تحدث عند

تقبّل الكلام عديدة وما يهمّنا منها في سياق الحال أنّ الذهن يسجّل في الـ(ذ. ق. م) ما يسعى إلى تنشيطه بعد برهة. فما دخل في الذّاكرة مبهما يعاد إخراجه وقد صار معلوما.

وممّا تجدر إليه الإشارة بعد هذا التّحليل أنّ المصطلح الذي فيه نسبة لفظ العهد أو المعهود إلى مادّة لغويّة واحدة تشتقّ منها أداة الإدراك السماعيّة وأداة الإدراك الذهنيّة (نعني الجذر (ذ. ك. ر)) التي منها الذكر ومنها الذاكرة وهما في سياق هذا الاصطلاح مترابطان فالذكر بمعنى النطق بالاسم (رسول) في الجملة (ء) هو الذي ولّد الذاكرة وولّد العهد. فكأنّ تسمية المعهود كانت باعتبار ما كان من سببه في الإدراك المحسوس (السمعيّ) وليس باعتبار ما كان من سببه في الإدراك الذهنيّ.

3-2-4-2- العهد الذهنيّ :

الأمثلة التي يسوقها ابن هشام لهذا الضرب من العهد هي التالية (المغني : 61/1) :

(د)ـ إذْ هُمَا فِي الغَارِ (9 التوبة، 40)

(هـ)- إذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (48 الفتح، 18)

عبارتا (الغار) في (د) و(الشّجرة) في (هـ) انبنى التعريف فيهما على اتّفاق سابق وعلى معرفة قديمة بأنّ المقصود غار واحد وشجرة بعينها جرى التعارف عليها والاتّفاق حولها. فالتّعاقد على معرفتها لم يكن باللّغة بل كان بمعطى عرفيّ غير لغويّ. وإنّما دور اللّغة أنّها حفّزت على تذكّره و"توهّمه" على حدّ عبارة صاحب الكتاب. ويشترط الاستراباذي لحدوث هذا العهد وجود الشهرة الغالبة على من أطلق عليهم ذلك اللّفظ يقول : "العهد (..) قد يكون بعلم المخاطب به قبل الذكر لشهرته (..) فإنّ معنى النّجم قبل العلميّة الذي هو المشهور المعلوم للسامعين من النّجوم." (ش. ك : 256/3). ويستعمل النحويّ نفسه عبارات دالّة على معنى التغليب ويعني بها أنّ المعهود قد تغلّب على ذهن المخاطب حتّى لكأنّ معناه الجنسيّ يبدو كالغريب عنه،

يقول : "فالحاصل أنّ المضاف وذا اللاّم الغالبين في العلميّة يجب كونهما أشهر فيما غلبا فيه منهما في سائر الأفراد التي شاعا فيها قبل العلميّة." (ش. ك : 256/3).

على أنّ الاصطلاح على هذا العهد والمعهود دون سواه بالذهني ممّا يقتضي النّظر في هذا الدور الذهني الذي له وليس في غيره. فالمعهود ذهنيّ بمعنى أنّ له وجودا قبليّا في الذهن قبل إنشائه باللّغة وقد جرى التعرف عليه والتعاقد في الذهن في وقت سابق لوقت الإنشاء ويظلّ التعاقد عليه حاضرا في الذهن، فهو جزء من الـ(ذ. ط. م) أو القارّة.

ويرى صاحب الكتاب أنّ العهد الذي هو من هذا النّوع يمكن أن ينتقل من التّواضع الذهني إلى التواضع الاعتباطي إذا ما انقطعت الذاكرة فيبقى الاسم وكأنّه غير معهود يقول : "وكلّ شيء قد لزمه الألف واللاّم فهو بهذه المنزلة فإن كان عربيّا نعرفه ولا نعرف الذي اشتقّ منه لأنّا جهلنا ما علم غيرنا أو يكون الآخر لم يصل إليه علم وصل إلى الأوّل المسمّي" (الكتاب : 102/2-103).

3-2-4-3- العهد الحضوريّ :

ذكر ابن هشام في أوضح المسالك (179/1) المثال التالي من هذا الضرب :

(و)ـ **اليَوْمَ** أكمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (5 المائدة، 3)

وذكر في المغني (61/1) نقلا عن ابن عصفور أنّ لام العهد الحضوري تدخل على الأسماء التي في سياقها ما يدلّ على عناصر المقام الحضوريّ كاسم الإشارة والظروف الإشاريّة (الآن) وغيرها وهذه أمثلة دالّة عليها :

(ز)- جاءني هذا **الرجلُ**.

(ح)- يا أيّها **الرّجلُ**.

(ط)- خرجتُ فإذا **الأسدُ**.

فالأسماء (اليوم) و(الرجل) و(الأسد) كلّها أسماء دلّت على معيّن حدث اتفاق بين المتخاطبين على معرفته. ولم تكن تلك المعرفة مؤسّسة على ذكر له سابق أو على عرف ذهني سابق ولكنّ العهد مؤسس على حضور مشترك في المقام الذي ينجز فيه هذا التعاقد حول تعيين الاسم باللغة.

ونحن إذا نظرنا بعين جامعة للأمثلة السابقة وجدنا التعريف فيها غير حاصل بالاسم نفسه بل بالعناصر المقاميّة المرتبطة به ففي (و) يكون (اليوم) معرّفا باستغراق الوقت الذي أنت ومخاطبك فيه؛ وفي (ز) تعرّف (الرّجل) بالإشارة ولو حذفتها صار غير معروف وفي (ح) تعرف الاسم بمناداتك له لأنّ النداء من قرائن التعريف على ما بيّنه النّحاة فمقام النداء ترافق مع مناداة معروف.

أمّا (الأسد) في (ط) فهو في الأصل تعريف جنسيّ ولكنّه صار بقرينة إذا الفجائيّة تعريفا ذهنيّا وكأنّ المخاطب يحيل على سابق عهدي متّفق فيه مع مخاطبه.

وهكذا فإنّ التعريف الحضوريّ يتطلّب إمّا حضورا في المقام وبالمقام يحدث التعاقد المباشر والآنيّ على المعهود ويصير بحكم العيان شيئا معروفا، وإمّا أن يتطلّب استحضارا للمقام كالذي في المثال (ط) فإنّه قول يدفع إلى استدعاء المقام وكأنّ المخاطب فيه.

إنّ العهد الحضوري يفترض ذهنا يدرك الوضعيّة الحاضرة ويسجّل عناصرها تسجيلا فوريّا ويزامن بين المدرك العياني والمدرك الذهني وعمل الذاكرة فيه عمل آنيّ إنّها ذاكرة أثناء العمل.

3-2-5- **خلاصة القول في هذا الباب** أنّ الذاكرة بمعنى تخزين معلومات تستعمل في سياق ما من سياقات التّواصل لم تكن فكرة غريبة عن النحاة. كما لم تكن عبارات مشتقة من (ذ. ك. ر) بعيدة عن التداول وإن كان تداولها لم يَرْقَ بها إلى درجة الاصطلاح. إلاّ أنّ معناها قد عبّرت عنه مصطلحات أخرى كالنيّة والذهن والضمير والعهد. واختلفت القيمة الاصطلاحيّة التي كانت لهذه العبارات، فمنها ما كان من العبارات العامّة

التي رأيناها في الفصل الأوّل من هذا البحث، ولكنّها استخدمت في هذا السياق استخداما مخصوصا كالنيّة والذهن وحتّى القلب؛ ومنها ما كان مصطلحا قائم الذات، فعيّن حقيقته الأصليّة تعيينا مباشرا، وعيّن متصوّر الذاكرة تعيينا ضمنيّا أو اقتضائيّا وهذا مثّله مصطلح الضمير. ولكنّ مصطلح العهد والمعهود وما جانسهما استعملا استعمالا فيه قصد لمعنى الذاكرة التي عنت عند النّحاة تخزين معطيات التجربة الخارجيّة وتذكرّها عند التواصل، كما عنت في استعمال آخر الـ(ذ. ق. م) التي تخزّن وتنشّط أثناء عمليّة التواصل نفسها. لكنّ القول بأنّ الذاكرة تقوم بدور أساسي في عمليّة التكلّم بتنشيط الكلم في مواضعها من الذاكرة لم يكن فكرة بعيدة عن قول بعض النحاة وتصريحهم بها كما بيّنا ذلك من كلام الأستراباذي.

لقد ارتبطت الذاكرة في ذهن النحاة بعملية التلقّي والإدراك أكثر ممّا ارتبطت بالبثّ وإنتاج الكلام. وحكم تصوّرهم للذاكرة وجود ضرب من التوازي بين ما يحدث على صعيد المنطوق من اللغة وعلى صعيد المنجز : فما يحدث هناك هو كالصورة طبق الأصل لما يحدث هنا، والذهن يحوي الصّورة الكاملة والصادقة للإنجاز، واللغة يمكن أن تنقص في المستوى المنطوق لكنّها كاملة في المستوى الذهني. فالذّهن بهذا التصوّر رقيب على الإنجاز؛ وقد يكون الإنجاز صورة عاكسة له هي صورة الإنجاز الأمثل الذي ليس فيه لا حذف ولا زيادة لا تقديم في عناصر الجملة ولا تأخير.. ليس هذا القول عجيبا لمن اعتبر أنّ في اللّغة مستويَيْن ظاهرا وخفيّا مستكنّا لا يدرك إلاّ بالذهن. وفي هذا الإطار يدخل كثير من قولهم في المحلاّت الإعرابيّة وفي العوامل وفي الصّيغ وغير ذلك كثير من الوجه المجرّد للّغة.

إنّ بحثنا في الذاكرة يؤكّد ما أثبتناه ونحن نستقرئ العبارات العرفانيّة العامّة من أنّ نمط تفكير النحويّين في علاقة المسائل الإدراكيّة باللّغة يقرب من نمط أصحاب النظريّة المعاصرة المعروفة بـ"نظريّة المناويل الذهنيّة" (Théorie des modèles mentaux) تقول إنّنا نبني في أذهاننا تمثيلات هي صور عن العالم الخارجي تكون أنماطا مشابهة للواقع. وتفترض النظريّة

مرحلة من التمثيل اللغوي تسبق بناء الأنماط في الأذهان. (انظر : Tiberghien : 2002 ;180-82). وكان النحاة قد قالوا قولا قريبا من هذا حين تحدثوا عن بعض ضروب العهد من أنّه" يكون بجَرْيِ ذكر المعهود قَبْلُ" (ش. ك : 256/3)

3-3 : التركيبيّة CONSTRUAL

3-3-1 : التركيبية في التوجّه العرفاني :

اعتبر اللسانييّون العرفانيّون أنّ فكرة التركيبيّة Construal فكرة قديمة ولكنّهم نفثُوا فيها من فكرهم على قدم طرحها. والمقصود الأهمّ من التركيب عندهم بناء الوضعيّات الموصوفة على أشكال من الصّوغ ينبغي أن ينظر إليها على أنّها صور من إدراك الكون واعتبارات مختلفة لتقطيعه.

ويرى "لي" Lee أنّ ما يميّز العرفانيين من التقاليد القديمة هو زوال القول بفكرة "الرسم المباشر" التي ميّزت النّظرة القديمة للتركيبيّة، والتي تقول إنّ اللغة وعاء للفكر ودورها هو نقل عناصرالعالم الخارجيّ. وفي مقابل ذلك يرى العرفانيّون أنّ أيّة وضعيّة يمكن أن تُبْنى بطرق مختلفة بما يعني أنّ هناك تصوّرات مختلفة لبناء الوضعيّات وليس هناك من تواز بين وحدة الوضعيّة ووحدة الأقوال (Lee 2001 :2).

فالوضعيّة الواحدة تدرك بأشكال مختلفة وتتيح اللّغة جملة من الإمكانات (في العربيّة : الجملة الاسميّة والفعليّة، التقديم والتّأخير..) تسمح بهذا التنوّع الإدراكي لخارج واحد.

ولهذا الاعتبار قال "تايلور" Taylor عن النحو العرفانيّ Cognitive Grammar إنّه يرى "التركيب على أنّه مزاوجة بين شكل مخصوص ومعنى مخصوص" (Taylor : 1989 ; 198)

والحقّ أنّ القول باختلاف التصوّرات لبناء الوضعيّة الواحدة ليس جديدا على التّفكير اللّغويّ ولكنّ العرفانيين أرادوا التركيز على هذا التّوجّه معتبرين فيه مخالفة لمذهب التوليديّين الذي لم يأبه إلاّ قليلا بالربط بين

التنوّع التركيبي والبعد العرفانيّ الإدراكيّ. وهذا ليس عيبا فيه بقدر ما هو توجّه واختيار.

ونحن إذا طرحنا المسألة من وجهة نظر النحاة العرب نجد أنّهم قد جعلوا المعاني كاشفة عن الوظائف ورتّبوا للإعراب أن يكون ذا دور أساسي هو الإبانة عن المعاني النّحويّة؛ بل إنّا لنجد عندهم أقوالا قريبة من الطرح العرفاني الذي يجعل البنى الدلاليّة هي المتحكّمة في البنى النحويّة والمقدّمة عليها و ليس أدلّ على ذلك من قول سيبويه التالي منبّها إلى ضعف الانجاز من جهة دلالته رغم امكان قبوله تركيبا وذلك في قول العرب (هذا قائماً رَجُلٌ) : "فهذا كلام قبيح ضعيف فاعرف قبحه فإنّ إعرابه يسير ولو استحسنّاه لقلنا هو بمنزلة (فيها قائمًا رجلٌ) **ولكنّ معرفة قبحه أمثل من إعرابه**" (الكتاب : 124/2). فهذا قول يقلّل من شأن الإعراب بالنسبة إلى القانون التداولي أو الدلالي الذي يقبل لأجله الكلام أو يستقبح ويستضعف. ويردّ القبول لا إلى مجرّد مقايسة مُمْكمنة بين القول وغيره بل لضرورات دلاليّة هي في الحقيقة من ضغط وصف المعاني ونقل الوضعيّات. ويظهر التقويم المؤسّس على هذه الاعتبارات في قوله التالي : "ولو قلت : (كان رجلٌ في قومٍ عَاقِلا) لم يحسن لأنّه لا يستنكر أن يكون في الدنيا عاقل وأن يكون من قوم **فعلى هذا النّحو يحسن ويقبح**" (الكتاب : 54/1). فالحسن والقبح كائنان باعتبارات لها صلة بإدراك الكون ومنطقيّته وانسجامه.

وبعد هذا فنحن نريد أن نبيّن من خلال المصطلح كيف عالج النّحاة المسألة من جهات ثلاث هي العلاقة التكافئيّة بين التراكيب والبعد الذهني من ناحية ومحاولة نقل المصطلح للشواغل الدلاليّة التي في التركيب من ناحية ثانية وأخيرا المصطلحات الدالة على طرازيّة التراكيب.

3-3-2 : التوليفيّة : Combinatoriality

3-3-2-1 : التوليفيّة ومستويات التركيب :

نعني بالتوليفيّة مبدأ عامّا من مبادئ اللّغة هو المتمثّل في الربط النّسقي بين عناصر لغويّة صغرى للوصول إلى عناصر أكبر. وهو الذي يحدث

في الربط بين الصواتم لنصل إلى كلم وبين الكلم لنصل إلى المركّبات وبين المركّبات لنصل إلى الجمل. ويرى "جاكندوف"، وهو أهمّ من أثاروا مسألة التوليفيّة من وجهة نظر عصبيّة عرفانيّة، أنّ لهذه الفكرة صلة بإبداعيّة Creativity اللّغة وأنّ هذا المبدأ يمكّننا لو شئنا من إنتاج عدد لامتناه من الجمل. بيد أنّ محدوديّة الذاكرة البشريّة هي التي تحول دون ذلك. وما يحدث فعلا أنّ المعرفة الوظيفيّة باللّغة تتطلّب مكوّنين هما المعجم الذهني Lexicon من ناحية وعدد محدود من المبادئ التوليفيّة أو النّظم من ناحية ثانية. وكما أنّ للترابط مستوى أفقيا فإنّ له مستوى جدوليا ذهنيًّا يتمّ بين مستويات التمثيل اللّغوي أو ما يسمّيه بالبنى اللّغويّة الأربعة وهي البنية الفنولوجيّة (وفيها نجد البنية النّغميّة والبنية المقطعيّة وبنية القطع الصوتيّة والمرفو فنولوجي) والبنية التركيبيّة والبنية الدلاليّة / التصوّريّة والبنية الفضائيّة وهي بنية غير لغويّة والتوليف بين هذه البنى الأربع يحدث بواسطة قواعد التّقاطع وهي قواعد من التوليف والربط بين هذه البنى هي التي تجعلها في تعامل فيما بينها ليتمّ الإدراك والفهم. (انظر : Jackendoff 2002 :3-18 ;38-67)

وبالنظر ،في ضوء هذه المعطيات؛ إلى ما جاء عند النحاة العرب نجد كثيرا من المصطلحات المعبّرة عن معنى الترابط والتوليف ولكن في مستواه التركيبي بالخصوص، ولم يحفظ عنهم حديثا عن توليفات ذات مستويات كالتي عناها "جاكندوف" وغيره. من تلك المصطلحات عبارة الـ"ائتلاف" وما اشتقّ من جذرها ممّا قاربها في الدلالة قال أبو علي الفارسيّ : "باب ما إذا **ائتلف** من هذه الكلم الثلاث كان كلاما مستقلاً **فالاسم يأتلف مع الاسم** فيكون كلاما مفيدا..." (الإيضاح في المقتصد : 93/1)، فدلّ لفظ الائتلاف على الجمع في الجملة بين عنصرين من أقسام الكلام جمعا يسمح به التركيب ويقرّه قانونه لتكوين ما يفيد. فالائتلاف تنسيق بين الكلم وربط بينها في علاقة قصد الإفادة. ولهذا التعالق بين الائتلاف والإفادة رادف بينهما الجرجاني حين شرح كلام الفارسي أعلاه فقال : "اعلم أنّ **معنى الائتلاف الإفادة وذلك لا** يكون إلاّ بين الاسم والاسم كقولك (زيدٌ أخوكَ)" (المقتصد : 93/1).

والائتلاف الذي قصده النّحاة هو ائتلاف مقوليّ لأنّهم ربطوه بالإعراب في مختلف أحواله سواء أكان عامّا كالإسناد أو جزئيّا كما في العلاقات الثنائيّة كالإضافة والإتباع وغيرهما. ولكنّ للائتلاف وجها معجميّا يلقّبه الجرجاني بالنّظم. وليس بين الائتلافين من فصل فالمقولي الذي هو الإعراب يتضمّن المعجميّ و النّظم يقتضي بدوره الإعراب.

بديهيّ أنّ التّرادف بين الائتلاف والإفادة اصطناعيّ لا نجده في اللّغة ولا حتّى في الاصطلاح النّحويّ وإنّما الداعي إلى تفسيره به في قول الشّارح أنّه لمّا رأى أنّ الإفادة حادثة من الائتلاف وملازمة لها اعتبرهما كالشيء الواحد.

وربْطُ الائتلاف بالإفادة يجعله ذا قيمة ذهنيّة إدراكيّة لأنّ الإفادة تعني التأثير في الأنفس فمتى حدثت كان للكلام هذه الوظيفة التأثيريّة. وهذا ما يصرّح به ابن يعيش وهو يميّز بين الكلام الذي سمته الإفادة والقول الذي لا يشترط فيه ذلك : "ألا ترى أنّ اشتقاق الكلام من الكَلْمِ وهو الجرح كأنّه لشدّة تأثيره ونفوذه في الأنفس كالجرح لأنّه إن كان حَسَنًا أثّر سرورا في الأنفس وإن كان قبيحا أثّر حزنا .. وغير المفيد لا تأثير له في النّفس." (ش. م : 21/1).

إنّه بهذا القول تكتمل حلقات التصوّر الذي للنّحاة حول كيفيّة حدوث التوليف وهدفه.

فالتوليف أوّله تركيب بين الكلم المتواضع عليها في اللّغة تركيبا تسمح به أوضاعها (تفسير بنيوي وظيفي). ثانيه تأثير يحدث نتيجة ذلك التوليف في النّفس (تفسير عرفاني إدراكي) فالبعد العرفاني في التفسير ظهر في تعليل حدوث الكلام أي في بعده الوظيفيّ ولم يظهر في مستوى تفسير حدوث التّرابط.

غير أنّ كلام ابن يعيش السابق قد يحمل على الانفعاليّة الساذجة لا على العرفانيّة بما هي كيفيّة من كيفيّات التعامل مع المعلومات التي جاء بها الكلام. ولكنّ معرفتنا أنّ مفهوم الإفادة ارتبط بالتركيب الإسنادي الذي يحدث منه لا من غيره الكلام وأن الكلام في عمومه لا يفيد الانفعال بمفهومه

الساذج كما هو الحال في المثال أعلاه (زيد أخوك) بل يفيد معنى إدراكيّا أوسع ومبدئيّا هو الذي يتأسس عليه الفهم. وهكذا فإنّ ارتباط معنى الائتلاف الذي في الاسناد بالافادة يجعل الذهن هو الطرف المراقب الأساسي لاستقامة الكلام أو عدم استقامته لقبحه أو لحسنه لتمامه أو لنقصانه..

ولقد استخرج النّحاة العرب إمكانات الائتلاف النحويّة من إمكاناتها اللاّنحويّة اعتمادا على مبدأ الافادة الذهني هذا. فمتى تعدم الإفادة ويكون الذهن ضنينا بالفهم ولا تنفعل النفس، فإنّ الائتلاف لا يكون مفيدا فيُطَّرَح.

ويبدو استعمال لفظ المركّب أو التركيب في هذا السياق أشمل من استعمال عبارة "ائتلاف" ولئن لم يصرّح النحاة بهذا الفارق فإننا يمكن أن نفهمه من استعمالهم العبارتين في سياق حديثهم عن التركيب بين الكلم للوصول إلى تحقيق الإسناد. هنا تستعمل عبارة الائتلاف وما قاربها في الاشتقاق في معنى إمكان حدوث الإسناد وإمكان حدوث الإفادة بالتالي. ويمكن أن نقسّم الترابط بين أقسام الكلام إلى ائتلاف ممكن وائتلاف غير ممكن، فتوزّع الائتلاف باعتبار الاسناد يكون كالتالي : (رمزنا بـ ‡ للجمع التعاقبيّ التركيبي الحادث بالإسناد)

- اسم ‡ اسم = ائتلاف ممكن = إفادة
- اسم ‡ فعل = ائتلاف ممكن = إفادة
- اسم ‡ حرف = ائتلاف غير ممكن = لا إفادة

وبهذا نفهم العلّة في المرادفة السابقة بين الائتلاف والإفادة. فالعلاقة بينهما مطّردة منعكسة : لا إفادة من غير ائتلاف ولا ائتلاف من غير إفادة. وليس كذا الشأن في العلاقة بين التركيب والإفادة هي علاقة تطّرد ولا تنعكس إذا وجدت إفادة وجد تركيب وقد لا توجد الإفادة والتركيب موجود. وهذا ما نراه في بعض استعمالات مصطلح التركيب الذي كتب له الشيوع والتّداول أكثر ممّا كتب للألفاظ الأخرى المنافسة له.

يستعمل الاستراباذي لفظ "التركيبات الثنائيّة الممكنة" (ش. ك : 33/1) أو "التركيب العقليّ الثنائيّ" (نفسه) لنعت جميع

الإمكانات المتاحة والتقليبات التي يمكن أن تفضي إلى ائتلاف إسنادي أو التي لا يمكن أن تفضي إليه. وهذه التقليبات الممكنة في التوليف لا تكون إلاّ ستّا أمّا إذا اعتبرنا التعاقب فهي تسع مقوليّا واثنا عشر معجميّا. يقول متحدّثا عن تقليبات التوليف :

"التركيب العقلي الثنائي بين الثلاثة الأشياء أعني الاسم والفعل والحرف لا يعدو ستّة أقسام الاسمان والاسم مع الفعل أو الحرف والفعل مع الفعل أو الحرف والحرفان". (ش. ك : 1/33-34). فجمع الاستراباذي بهذا الشكل بين وجهين تركيبّيين تحت خانة واحدة فالاسم مع الفعل مثلا هو شكل تركيبيّ مجرّد يدخل تحته توليفان مختلفان في مستوى نوعيّة الإسناد كالتالي :

(ا : اسم؛ ف : فعل؛ ح : حرف ‡ : جمع تعاقبي مجرد؛ + : تركيب منجز)

[اِ‡ اِ] ⟵ ([اِ] + [اِ]) = أنَا يُوسف : ج اسميّة.

= يُوسف أنَا : ج اسميّة.

أمّا الاسم مع الفعل ففيه توليفان ممكنان جميعا كالتالي :

[اِ‡ ف] ⟵ ([اِ] + [ف]) = زيد جاء : ج إسمية.

([ف] + [اِ]) = جاء زيد: ج فعلية.

وأمّا الاسم مع الحرف فيدخل فيه توليفان أحدهما ممكن والثّاني غيرممكن كالتّالي :

[اِ‡ح] ⟵ ([اِ] + [ح]) = * سهامُ يَا = إسناد معدوم .

([ح] + [اِ]) = يَا سهامُ = إسناد بالنيابة.

بذا نرى أنّ مصطلح التركيب يفيد الترابط بين أقسام الكلام الثلاثة في مستوى مجرّد بقطع النّظر عن وجود الإفادة أو عدمها. فهو مصطلح يعبّر عن الترابطيّة من وجهة نظر بنائيّة مجرّدة ويعبّر التوليف عن الترابطيّة من وجهة نظر إدراكيّة لارتباطه بمبدأ الإفادة.

ولكنّ التركيب قد يستعمل في سياق ترابطيّ أعمّ من هذا السياق المتّصل بالإسناد كما في قول الأستراباذي التالي : "واحترز بقوله بالإسناد عن بعض ما ركّب من اسمين كالمضاف والمضاف إليه والتابع ومتبوعه وبعض المركّب من الفعل والاسم نحو (ضَرَبَكَ) وعن جميع الأنواع الأربعة الأخر من التركيبات الثنائيّة الممكنة بين الكلم الثلاث وهي اسم مع حرف وفعل مع فعل أوحرف وحرف مع حرف" (ش. ك : 33/1).

فالمركّب يقترن في هذا السّياق بالتوليف الثنائيّ بين متعالقين كالمتضايفين والتّوابع أو بين عناصر يستدعي بعضها بعضا بقطع النّظر عن تلازمها الثنائيّ وترابطها الإعرابي. ففي (ضَرَبَكَ) تركّب للفعل والفاعل والمفعول تركيبا مفيدا تجاوز التعالق الإسنادي إلى ممّا يصطلح عليه "الشريف" بالتّشارط الاشتقاقيّ الإعرابيّ والذي يرمز إليه بالشكل التالي :

بنية اشتقاقيّة ↔ بنية إعرابيّة (الشريف : 2002، 379/1)

يرى الشريف أنّ البنية الاشتقاقيّة الأساسيّة والبنية الإعرابيّة الأساسيّة تخضعان لبنية مقوليّة واحدة هي التي تحقق التّشارط بينهما وهو ضرب من التّعامل المجرّد بين البنيتين ينتج في أنواع مختلفة من الأبنية الإعرابيّة المصرّفة. يقول الشريف : "الأبنية الاشتقاقيّة الأساسيّة والبنية الإعرابيّة الأساسيّة المجرّدة [ف فا (مف)] أبنية تكرّر البنية المقوليّة على صور مختلفة من التنبير." (السابق : 382/1)

على أنّ الترابط بين هذه البنى لم يكن واضحا وضوحا بيّنا في التراث النّحويّ العربيّ فحتّى عبارة تركيب لانعلم هل يقصد بها الترابط بين البنية الإعرابيّة الاشتقاقيّة على النّحو الذي ذكره الشريف أم هو لفظ يقتضي عند إطلاقه أن يشمل جميع أحوال الترابط بين مختلف البنى. وهل أنّه يدلّ على البنية التركيبيّة بالأصالة وعلى بقيّة البنى بالاقتضاء ؟

وليس الذي دفعنا إلى مثل هذا التمييز أعمال المحدثين كما في كلام "جاكندوف" السابق حول الترابطيّة بين البنى الأربع المذكورة، بل الذي

يدفعنا إليه هو ضرب من الترابط الفرعي داخل الإسناد سمّاه بعض النّحاة بـ**الرابط** وميّزوه بما هو توليف عن التوليف الإسناديّ العامّ، فلكأنّ التركيب بالإسناد يشمل ترابطا ظاهرا هو المصطلح عليه بالتركيب وترابطا مخصوصا هو التعالق بين المسند والمسند إليه. فالتركيب بين الاسم والاسم وجه عام من التألّف يمكن أن ينجم عنه إضافة أو إتباع أو غيرهما لكنّ التعالق بين الاسمين يستوجب عند الإسناد رابطا دلاليّا منطقيّا أو ذهنيّا هو الذي يسمّيه بعض النّحاة "النسبة". فالنّسبة هي العلاقة المخصوصة النّاجمة عن تعلّق اسم مخصوص بغيره على وجه مخصوص. وهذا المعنى قريب من المعنى الذي يسنده المناطقة إلى النسبة كما في قول الفارابي : "كلّ شيئين ارتبطا بتوسّط حرف من الحروف التي يسمّونها حروف النّسبة مثل من وعن وعلى وفي .. وكذلك المرتبطات بوصلة أخرى سوى الحروف أيّ وصلة كانت" (كتاب الحروف : 83). فـ"الوصلة "التي في العلاقة الإسناديّة غير الوصلة التي في العلاقة الإضافيّة رغم أنّ التركيب اللّفظيّ واحد. فلفظ التركيب يشمل التئام الألفاظ ولفظ النسبة يشمل العلاقة المخصوصة الرابطة بينهما. يقول شارح الكافية : "والمراد بالإسناد أن يخبر في الحال أو في الأصل بكلمة أو أكثر عن أخرى ... فقولنا أن يخبر أحتراز عن النسبة الإضافيّة وعن التي بين التوابع ومتبوعاتها." (ش. ك : 32/1). فلفظ المركّب الإضافي يختلف عن لفظ النسبة الإضافيّة الأوّل يعيّن العلاقة اللفظيّة التي في سياق تركيب مخصوص والثاني يعيّن التعالق الدلالي المخصوص بالإضافة.

قال الأستراباذي : "والمشهور في اصطلاح أهل المنطق جعل المفرد والمركّب صفة اللّفظ" (ش. ك : 22/1). فليس غريبا والحالة هذه أن يعيّن المركّب العلاقة اللّفظيّة بين العنصريْن المتعالقيْن في الكلام.

وفي سياق آخر يميّز الشّارح بين التركيب بما هو تعالق لفظيّ عامّ والإسناد بما هو تعالق مخصوص ويفرد لهذا الضرب لفظ "الرّابط" فيقول : "والباء في قوله (يعني ابن الحاجب) "بالإسناد" للاستعانة أي تركب من كلمتين بهذا **الرابط** أو بمعنى مع هذا الرابط." (ش. ك : 34/1).

يثبت بهذا الكلام أنّ التركيب بين الاسمين (أو بين الاسم والفعل..) هو تركيب لا يفيد معناه المخصوص إلاّ برابط. وذلك يعني أنّك إذا جمعت بين الاسمين التاليين (زيد) و(أسير) فإنّ جمعك لا يكون مفيدا إفادة معيّنة لمجرّد التركيب؛ بل برابط دلالي مجرّد ومخصوص بينهما هو الإسناد أو الإضافة أو النّعت أو غيرهما. العلاقة التركيبيّة هي علاقة أعمّ تطلق على اجتماع الاسمين مثلا وتقتضي تفصيلا في مستوى آخر يراعي توزيع الاسمين بحسب الترتيب المخصوص والعلاقة المخصوصة. أمّا العلاقة النسبيّة أو الرابطيّة فذات مستويات منطلقها في تقديرنا توزع الاسمين بحسب موقعيهما ومنتهاها تحقّق العلاقة النسبيّة في مستوى إنجازي فتكون إمّا إضافة وإمّا إسنادا أو غيرهما من العلاقات النسبيّة الممكنة.

في الحالة الأولى لم يكن التركّب لولا هذا الرابط. فالرابط قام بدورين معا دور الضمّ اللّفظي ودور الدلالة الإسناديّة. وهذا القول لا يناسب وجهة نظر الاستراباذي كما شرحناها ولكنّه يوردها إمكانا من إمكانات التفسير التي ربّما قصدها ابن الحاجب أو ردّدها غيره.

وفي الحالة الثانية فإنّ التركّب اللّفظي قد تزامن حدوثه مع الرابط المنطقي والتعالقي الذي هو الإسناد. وهذا القول بمستويين من التركيب متزامنين ينسجم مع رأي الاستراباذي في تحليله السابق. ويبقى الرّأيان مجرّد تخمين لما يحدث عندما تخرج الكلمة من حال الإفراد إلى حالة التركيب.

لنا أن نزيد قول الأستراباذي توسيعا (اعتمادا على قول غيره من النّحاة) بالكلام في ما يحدث عند كلّ تركيب.

فدخول الإعراب على (زيد) وهو وجه من تركّبه قد نقله من اللّفظ الذي لا دور سياقيّا له إلى لفظ قابل لأن يدخل في سياق ويفيد معنى نحويّا عامّا هو الفاعليّة و هي معنى مجرّد وعامّ يشمل طرفي الإسناد من فاعليّة وابتداء وإخبار. يقول ابن يعيش متحدّثا عن هذه المرحلة من التركيب : "الاسم إذ كان وحده مفردا من غير ضميمة إليه لم يستحق الإعراب لأنّ الإعراب إنّما يؤتى به للفرق بين المعاني فإذا كان وحده كان كصوت تصوّت

به." (ش. م : 49/1). فاستعمل النحويّ لهذا التركيب بين الاسم وإعرابه لفظ الضمّ واعتبر العلامة الإعرابيّة "ضميمة". غير أنّ اعتباره الاسم المفرد من غير إعراب كالصوت الساذج إنْ هو إلاّ تقريب ينفي به المعنى النّحويّ لا مطلق المعنى.

ومن جهة أخرى فإنّ وعي النّحاة بأنّ التركيب إنْ هو إلاّ مرحلة من مراحل التضامّ يظهر في قرنهم بين لفظ التركيب ولفظ "العقد" كما في قول الزّمخشري التالي : "الإعراب لا يستحقّ إلاّ بعد العقد والتركيب." (المفصّل في ش. م : 83/1). ويقول الاستراباذي : "المقصود الأهمّ من علم النّحو معرفة الإعراب الحاصل في الكلام بسبب العقد والتركيب." (ش. ك : 31/1).

معنى العقد هو شدّة الارتباط وإحكام الوصل وله في السياقَيْن دلالة التعلّق الذي يفيد الربط بين شيئين وجدا على الانفصال. ودليلنا على هذا المعنى استعمال السّيرافي لفظ العقد في موضع تعوّد فيه النحاة على استعمال التعلّق والتعليق عند حديثهم عن الربط بين جملة الشرط وجملة جواب الشرط يقول : "وتدخل (يقصد الحروف) أيضا لعقد الجملة بالجملة كقولك : (إنْ يقُمْ أقُمْ) ف(إنْ يَقُمْ) جملة و(أقُمْ) جملة وانعقدت إحداهما بالأخرى بدخول حرف الشرط." (ش. كت : 61/1).

وشدّة التعلق لا ينبغي أن تعني ما وسمه النّحاة بـ" الامتزاج" الذي يمكن وفقه لمدلول أن يغيب في دالّ آخركما هو الحال في امتزاج معنى الزّمان بالحدث في صيغة الفعل وحال امتزاج الدلالة على الذات وصفتها في الصفات من اسم فاعل ومفعول وغيرهما..

ولئن كان التركيب بما هو جمع للجزءين على هيأة هو في الوجود سابق للعقد الذي يعني إحكام الربط بين المركّبات فإنّه يُظْهرُ في اللّغة وكأنّه لاحق لأنّ الذي يقوم بإحكام الربط هو الإعراب ولذلك ذكر التركيب لاحقا. وهذا يعني أنّ العقد ليس ربط مكوّني التركيب بالإعراب بل هو إحكام الربط بينهما باعتبار التناسب أو النسبة كما قيل سابقا. فالعقد هو إحكام الجمع

بين عنصرين يكون بينهما تناسب حتّى يقوما بالدّور الموكول إليهما في الكلام فلا تركيب بين كلمتين يطلب منهما دور إسنادي إلاّ إذا كانت كلّ كلمة منهما مناسبة للأخرى وقابلة لها كي تقوم بدورها المناسب لها في المركّب وأيّ خلل في ذلك يخلّ بمبدأ العقد فلا يحدث تركيب ولا يقوم الإعراب بالدّور الموكول له حتّى وإن وجد.

ولهذا ذكرت العبارة في الكلامين سابقة التركيب من ناحية كما ذكرت في سياق مخصوص هو الإعراب ولا يختلف قول الزّمخشري عن قول الأستراباذي في ترتيب حدوث الإعراب بالنسبة إلى العقد والتركيب. فالأوّل يرى أنّ الإعراب لاحق للعقد والتركيب والثاني يراه حادثا بسببه فهو سبب والإعراب نتيجة. والخلاصة من الرّأيين واحدة أنّ أوّل أحوال الكلام إفراد فإذا تركّب حدث نتيجة ذلك التركّب الإعراب الذي ينقل الكلمة من دلالة الإفراد إلى دلالة التركيب والإعراب وهي دلالة الكلام. فالإعراب يقتضي التركيب لذا سمّى القدماء علم الإعراب ما سمّاه الغربيّون Syntaxe.

ونحن إذا ما نظرنا إلى هذا القول الذي يبرز خصيصة التركيب أمكن اعتباره كالمبدأ الذي يمكن أن يصاغ كالتالي :

(الانتقال من دلالة الإفراد إلى دلالة التركيب يكون بالإعراب - الإعراب لا يكون إلاّبعد العقد والتركيب).

وهذا المبدأ الذي يخصّ دلالة التركيب في العربيّة يمكن أن تُرَاجَعَ نسبةُ شموله. وهذه النسبة يمكن أن تكون كبيرة إذا ما نظرنا إلى العلاقة بين الدلالة وما سمّي بـ"العقد" و "التركيب" إذ يمكن أن نعيد صياغة المبدأ بمراعاة هذه الأركان الثلاثة دون إدخال الإعراب الذي هو خصيصة الدلالة في مستوى ما فوق الكلمة أوما حمل عليها من المركّبات. فيصبح نصّ المبدأ كالتالي :

- للحصول على دلالة لا بدّ من عَقْد ومناسبة بين العناصر التي ستدخل في تركيب

- العناصر التي تخضع للعقد والتركيب ينبغي أن تكون من الصنف الأدنى من الصنف الذي ينتمي إليه المركّب وفق القانونين التاليين :

1- المؤتلف من صنف الكلمة إذا وإذا فقط (إإف) كانت وحداته الأساسيّة من صنف الحروف والحركات (الصواتم).

2- المؤتلف من صنف المركّب (إإف) كانت وحداته الأساسيّة من الكلمات.

بهذا المبدأ يصبح الترابط أمرا يشمل الوحدات التمييزيّة التي يسمّيها القدامى الحروف والحركات فهذه تخرج بالتركيب من "الأصوات الساذجة" إلى الدلالة بفضل العقد والتركيب. ومبدأ المناسبة الذي يعبّر عنه لفظ العقد موجود في المباحث التي خصّصها النّحاة لتراكب الأصوات في الكلمة وفي القوانين الصوتيّة المتنوّعة كالإبدال والإدغام والتبيين والإعلال والإخفاء وغيرها من القوانين التي تراعي المناسبة بين الأصوات التي تركّبت منها الكلمة.

ومن جهة الترابط في مستوى أصوات الكلمة لا نعدم مصطلحات تعكس اهتمامهم بالتوليف في مرحلة ما قبل الكلمة. ومن المأثور لديهم أنّهم كانوا على وعي بأنّ الكلمة مركّبة وكذلك المفردة فالتركيب عامّ وليس مخصوصا بالجملة. وفي السياق التالي مثلا تدل عبارة مركّب على مستوى أدنى من اتّصال الحروف والحركات في المفردات يقول ابن عصفور معلّقا على كلمة (ضرب) : "فالكلمة التي هي مركّبة من ضاد وراء وباء نحو (ضَرْب) قد بنيت منها هذه الأبنية المختلفة." (ابن عصفور : 30/1)

والحديث عن ترابط بين البنيتين لم يكن مشغلا أساسيّا كما أنّ الحديث عن طبقات من البنى (صوتي ؛صوتميّ مقطعيّ إعرابي ..) لم يكن شيئا معلوما. يضاف إلى ذلك أنّ تفصيل كيفيّات الترابط الدّاخلي في البنية الصوتميّة (الحرفيّة /الحركيّة) أو في البنية التركيبيّة (الإعرابيّة) لم يحظ في الغالب باهتمام النّحاة إلاّ عند حديثهم العرضي عن بعض العلاقات والترابطات الإسناديّة وغير الإسناديّة وقصروا اهتمامهم في هذا الباب على ترابط بواسطة الإعراب بالأساس اعتمادا على نظريّة العامل. وبهذا الاعتبار تحدّث النحاة عن الروابط الجزئيّة بين العناصر المتعالقة في التركيب كالفعل والفاعل والمفعول أو النعت والمنعوت وغيرهما من الأزواج التركيبيّة أو ما جاوزها في العدد وكيفيّة التركيب.

وتبقى إشاراتهم العرفانيّة في هذا الباب قليلة لأنّ منحاهم سيطر عليه البعد الشكلي المفضي إلى الجوانب الدلاليّة غير الموصولة إلى بعد إدراكيّ ذهنيّ. وكانت إشاراتهم في هذا السياق قليلة إلى صلة المركّبات اللغويّة الدنيا أو الكبرى بالترابط الذهني. ومن الملاحظات القليلة العابرة ما نجده عندهم من ربط بين استحالة التركيب أو إمكانه ومعقوليّة المعنى. ويبدو أنّ هذا المعنى قد أحكم بناءه الفلاسفة أكثر من النّحاة وهذا ما نراه في نصوص كنصّ الفارابي الذي هو امتداد لحديث سابق عن الترابط في مستوى تكوّن الكلم. يقول : "تحدث تصويتات كثيرة مختلفة بعضها علامات لمحسوسات وهي ألقاب وبعضها دالّة على معقولات كلّيّة لها أشخاص محسوسة **وإنّما يفهم من تصويت تصويت أنّه دالّ على معقول معقول** متى كان تردّد تصويت واحد بعينه على شخص مشار إليه وعلى كلّ ما يشابهه في ذلك المعقول." (كتاب الحروف : 135) فوازى بين تركيب الأصوات (تصويت تصويت) وتركيب المدركات العقليّة (معقول معقول).

3-3-2-2 التوليفيّة : مواضع التقاطع :

يمكن أن نظفر من كتب النّحاة بملاحظات متفرّقة حول المواضع الذي يحدث فيها الترابط ممّا يطلع عليه بالتقاطعات Interfaces واستخدمها بعض العرفانيين للدلالة على الترابط بين العناصر اللّغويّة المنتمية إلى طبقاتها المختلفة والبنى اللّغويّة المكوّنة للكلام (Jackendoff : 2002, 111) فجاكندوف يعتقد أنّ بنية الجملة ليست مجرّد جمع للبنى الصوتيّة والمرفولوجيّة والتركيبيّة والدلاليّة بل كلّ بنية مترابطة بغيرها اعتمادا على مبادئ وقواعد تتحدّد في كلّ لغة بشكل خاصّ.

ونحن نسعى في هذه الفقرة إلى البحث عن معالم هذا التقاطع اعتمادا على استقراء المصطلحات المتوفّرة.

* *موضع التقاطع بين التركيبي والمرفنولوجي*

يقابل النّحاة في بناء الكلمة وعند حديثهم عن حركاتها وسكناتها بين حركات الإعراب وموضعها آخر الكلمة وبقيّة حركات الكلمة وسكناتها يقول

الاستراباذي : "وأمّا الحرف الأخير فلا تعتبر حركته وسكونه في البناء فـ(رَجُلُ) و(رَجُلاً) و(رَجُلٍ) على بناء واحد وكذا (جَمَلُ) على بناء (ضَرَبَ) لأنّ الحرف الأخير لحركة الإعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه." (ش. ش : 2/1). وكان سيبويه يصطلح على حروف الإعراب باسم "المجاري" (الكتاب : 13/1) وقيل إنّه سمّاها كذلك لأنّ حركات الإعراب تجري فيها بحسب ما يقتضيها تركّبها إلى العامل ووظيفتها في الكلام وهذه تسمية تقابل ثبات حركات صدور الكلم وأوساطها "لأنّ حركات الأوائل والأوساط لوازم في الأحوال كلّها." (ش. كت : 64/1)

وسواء ارتبط الإعراب بالإجراء بمعنى العمل أم ارتبط بالجَرْي الذي هو عندهم التنقّل والتبدّل من معنى يقتضي حركة إلى آخر، فإنّ العلامة التي يعتمدها هذا النّظام علامة حركيّة في الأصل حرفيّة عرضا وموجودة في الأصل مقدّرة أو معدومة عرضا. وليس كذلك الامر في بنية الكلمة التي تكون حركاتها وحروفها ثابتة بل إنّ تركّبها يعتمد على النظام الحرفيّ في الأصل.يقول ابن يعيش مقارنا بين بنية الكلمة وبنية الإعراب في أصليّة المكوّن الحرفي أو الحركيّ : "لمّا افتقرنا إلى علامات تدلّ على المعاني وتفرّق بينها وكانت الكلم مركّبة من الحروف وجب أن تكون العلامات غير الحروف لأنّ العلامة غير المعلم كالطراز في الثوب ولذلك كانت الحركات هي الأصل هذا هو القياس." (ش. م : 51/1).

إنّ هذا الفصل بين بنيتين حسب موادّها المتركّبة منها وحسب ما يستعمل في الإفادة لا يمكن انتزاعه من أصول أخرى مجرّدة، نجدها في النّظامين الاشتقاقي الذي يسيّر بنية الكلمة والنظام الإعرابيّ الذي يسيّر بنية الوحدات المكوّنة للجملة. النّظام الأوّل منطلقه الجذور أو على حدّ عبارة النّحاة الحروف الاصول وهي كما هو معلوم مادّة حرفيّة مجرّدة تكوّن بنوع الحروف المركّبة منها وبعددها وبترتيبها أُسَرًا اشتقاقيّة. وحتّى في مرحلة بناء الصيغ فإنّ معتمد النّحاة على الحروف أكثر من الحركات ولهذا نجد مصطلح "حروف الزيادة" ولا نجد حركات الزيادة رغم لعب الحركات دورا في الأبنية.

أمّا النظام الإعرابي فهو نظام معتمده على الحركات في أكثر أنظمته تجريدا وهي المحلاّت أو المواضع الإعرابيّة وهي عبارة عن فضاءات هندسيّة ذهنيّة تترتّب فيها في مستوى مجرّد أهمّ المحلاّت الإعرابيّة وهما محلاّ العمدة والفضلة وكلّ محلّ له علامة ذهنيّة مجرّدة تمثيلها اللّفظي يكون بالحركات وهي غير الحركات المنجزة وإنّما صور ذهنيّة شبيهة بها يمكن أن تقترب ممّا سمّاه الفلاسفة "الحروف الفكريّة"، فهي حركات فكريّة إن صحّت العبارة. هذه الحركات هي الرفع لمحلّ العمدة الأساسي والنصب لمحلّ الفضلة والتتميم ولا وجود في هذا الحيّز لحركات أخرى ممّا يوجد في مستوى تحقّق الإعراب في البنية المنجزة للكلام نعني الرفع والنصب في المعربات من الأسماء والأفعال والجرّ في الاسم والجزم في الفعل. محلّ الرّفع يتكوّن من الناحية الفضائيّة من مركّب ذهني مجرّد هو العامل والمعمول. وهذا له في مستوى الإنجاز ما يطابقه أو ما لايطابقه (المبنيّات).

خلاصة الأمر في هذا أنّ الحركات الإعرابيّة هي تابعة من جهة النّظام المجرّد للفضاء الهندسي المحلّيّ بل قل بعبارة أخرى هي مترابطة معه ترابطا ذهنيّا : من جهة أنّها تمثيل إنجازيّ للنّظام اللغوي المجرّد الذي منه الإعراب الأكبر. وهي أيضا تتبع بالضرورة نظام التركيب وليست على الإطلاق جزءا من بنية الكلمة وإن حدث ذلك في مستوى خطيّة الكلام وتسلسل النطق. أمّا الحروف في بنية الكلمة فإنّها (في الكلم المشتقّة) تابعة لنظام حرفيّ مجرّد هو الحروف الأصول، يوجد بالقوّة في أُسَرها ولذلك فإنّ ترابط تلك الأسر ترابطا ذهنيّا يكون من خلال نظامها الحرفي لا من خلال نظامها الحركيّ.

وإذا عدنا إلى مستوى الإنجاز السّطحيّ، لاحظنا أنّ الحركة الإعرابيّة تلعبُ دورا مهمّا في الرّبط بين المفردة (وهي الوحدة المرفونولوجيّة الخالية من الإعراب) والمركّب الذي سيأتلف منه الكلام. وما دامت العلامة الإعرابيّة مقحمة على بنية الكلمة وعلى أنّها من جهة دلالتها كالكلمة التي ارتبطت بها فإنّهما يصبحان بعد هذا الترابط مركّباء لكنّه تركيب حادث بترابط تركيميّ من شيئيْن غير متجانسين أحدهما بنية معجميّة دالّة على ذاتها والثاني علامة دالة على تعالق إعرابيّ.

الاستراباذي : "وأمّا الحرف الأخير فلا تعتبر حركته وسكونه في البناء فـ(رَجُلٌ) و(رَجُلاً) و(رَجُلٍ) على بناء واحد وكذا (جَمَلٌ) على بناء (ضَرَبَ) لأنّ الحرف الأخير لحركة الإعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه." (ش. ش : 2/1). وكان سيبويه يصطلح على حروف الإعراب باسم "المجاري" (الكتاب : 13/1) وقيل إنّه سمّاها كذلك لأنّ حركات الإعراب تجري فيها بحسب ما يقتضيها تركّبها إلى العامل ووظيفتها في الكلام وهذه تسمية تقابل ثبات حركات صدور الكلم وأوساطها "لأنّ حركات الأوائل والأوساط لوازم في الأحوال كلّها." (ش. كت : 64/1)

وسواء ارتبط الإعراب بالإجراء بمعنى العمل أم ارتبط بالجَرْي الذي هو عندهم التنقّل والتبدّل من معنى يقتضي حركة إلى آخر، فإنّ العلامة التي يعتمدها هذا النّظام علامة حركيّة في الأصل حرفيّة عرضا وموجودة في الأصل مقدّرة أو معدومة عرضا. وليس كذلك الامر في بنية الكلمة التي تكون حركاتها وحروفها ثابتة بل إنّ تركّبها يعتمد على النظام الحرفيّ في الأصل.يقول ابن يعيش مقارنا بين بنية الكلمة وبنية الإعراب في أصليّة المكوّن الحرفي أو الحركيّ : "لمّا افتقرنا إلى علامات تدلّ على المعاني وتفرّق بينها وكانت الكلم مركّبة من الحروف وجب أن تكون العلامات غير الحروف لأنّ العلامة غير المعلم كالطراز في الثوب ولذلك كانت الحركات هي الأصل هذا هو القياس." (ش. م : 51/1).

إنّ هذا الفصل بين بنيتين حسب موادّها المتركّبة منها وحسب ما يستعمل في الإفادة لا يمكن انتزاعه من أصول أخرى مجرّدة، نجدها في النّظامين الاشتقاقي الذي يسيّر بنية الكلمة والنظام الإعرابيّ الذي يسيّر بنية الوحدات المكوّنة للجملة. النّظام الأوّل منطلقه الجذور أو على حدّ عبارة النّحاة الحروف الاصول وهي كما هو معلوم مادّة حرفيّة مجرّدة تكوّن بنوع الحروف المركّبة منها وبعددها وبترتيبها أُسَرًا اشتقاقيّة. وحتّى في مرحلة بناء الصيغ فإنّ معتمد النّحاة على الحروف أكثر من الحركات ولهذا نجد مصطلح "حروف الزيادة" ولا نجد حركات الزيادة رغم لعب الحركات دورا في الأبنية.

أمّا النظام الإعرابي فهو نظام معتمده على الحركات في أكثر أنظمته تجريدا وهي المحلاّت أو المواضع الإعرابيّة وهي عبارة عن فضاءات هندسيّة ذهنيّة تترتّب فيها في مستوى مجرّد أهمّ المحلاّت الإعرابيّة وهما محلاّ العمدة والفضلة وكلّ محلّ له علامة ذهنيّة مجرّدة تمثيلها اللّفظي يكون بالحركات وهي غير الحركات المنجزة وإنّما صور ذهنيّة شبيهة بها يمكن أن تقترب ممّا سمّاه الفلاسفة "الحروف الفكريّة"، فهي حركات فكريّة إن صحّت العبارة. هذه الحركات هي الرفع لمحلّ العمدة الأساسي والنصب لمحلّ الفضلة والتتميم ولا وجود في هذا الحيّز لحركات أخرى ممّا يوجد في مستوى تحقّق الإعراب في البنية المنجزة للكلام نعني الرفع والنصب في المعربات من الأسماء والأفعال والجرّ في الاسم والجزم في الفعل. محلّ الرّفع يتكوّن من الناحية الفضائيّة من مركّب ذهني مجرّد هو العامل والمعمول. وهذا له في مستوى الإنجاز ما يطابقه أو ما لايطابقه (المبنيّات).

خلاصة الأمر في هذا أنّ الحركات الإعرابيّة هي تابعة من جهة النّظام المجرّد للفضاء الهندسي المحلّيّ بل قل بعبارة أخرى هي مترابطة معه ترابطا ذهنيّا : من جهة أنّها تمثيل إنجازيّ للنّظام اللغوي المجرّد الذي منه الإعراب الأكبر. وهي أيضا تتبع بالضرورة نظام التركيب وليست على الإطلاق جزءا من بنية الكلمة وإن حدث ذلك في مستوى خطيّة الكلام وتسلسل النطق. أمّا الحروف في بنية الكلمة فإنّها (في الكلم المشتقّة) تابعة لنظام حرفيّ مجرّد هو الحروف الأصول، يوجد بالقوّة في أُسَرها ولذلك فإنّ ترابط تلك الأسر ترابطا ذهنيّا يكون من خلال نظامها الحرفي لا من خلال نظامها الحركيّ.

وإذا عدنا إلى مستوى الإنجاز السّطحيّ، لاحظنا أنّ الحركة الإعرابيّة تلعبُ دورا مهمّا في الرّبط بين المفردة (وهي الوحدة المرفونولوجيّة الخالية من الإعراب) والمركّب الذي سيأتلف منه الكلام. وما دامت العلامة الإعرابيّة مقحمة على بنية الكلمة وعلى أنّها من جهة دلالتها كالكلمة التي ارتبطت بها فإنّهما يصبحان بعد هذا الترابط مركّبا؛ لكنّه تركيب حادث بترابط تركيميّ من شيئيْن غير متجانسين أحدهما بنية معجميّة دالّة على ذاتها والثاني علامة دالة على تعالق إعرابيّ.

وما نقوله ههنا يؤيّده تمييز بعض النّحاة بين ماهو من "نفس الكلمة" وما هو من غيرها. فيرى الجرجاني أنّ الدال من (زيد) في قولك (جاءني زيدٌ) "حرف من نفس الكلمة" (المقتصد : 189/1) أو "كائن من أصل الكلمة" (190/1) أمّا الضمّة فليست من نفس الكلمة بل هي حركة "اختصاص" بمعنى أنّ فكّ شفرتها لا يتأتّى من فكّ شفرة الترابط بين الأصوات المكوّنة لكلمة (زيد) ولكن من معرفة اختصاص الضمّة بمعنى في نظام مخصوص هو الإعراب. يقول : "فإذا قلنا : إنّ زيدا مرفوع فالمعنى أنّ فيه ضمّة تختصّ بحال دون حال كالفاعليّة." (المقتصد : 189/1). والخلاصة من كلام الجرجاني أنّ (زيدٌ) في المثال السابق مزدوج التكوين كالتالي :

* بنية الكلمة متجانسة من جهة أنّ حروفها وحركاتها تنتمي إلى بنية واحدة لا تكون فيها تلك الأصوات ذات دلالة بل تركّبها على تلك الهيأة هو الذي يكسبها الدلالة.

* الحركة في دال (زيد) ليست من بنية الكلمة بل هي مقحمة عليها بعد دخول العبارة في تركيب إسنادي، وتلك الحركة تدخل في نظام علاميّ مخصوص يعرف في توزّع معلوم على المعاني الإعرابيّة والمحلاّت. فالرفع ههنا مختصّ بالفاعليّة وهو **"معنى يعرف بالقلب"** (المقتصد : 217/1). بما يعني أنّ شفرته تفكّ في الربط بين العلامة وما يقتضيها من دلالة وفق ما خزّن في الذهن.

وممّا سبق نرى أنّ الترابط بواسطة الإعراب حقيقة موجودة في كتب النّحاة وجودا إشاريّا اقتضائيّا غير صريح إلاّ نادرا خصوصا ما تعلّق بالترابط بين المستويات والملقّب بالتقاطعات. ويمثّل الفصل بين الإعراب والمعرب وبين ما تقتضيه الكلمة المفردة من نظام وما تتطلّبه بعد دخول الإعراب أهمّ الأركان التي يمكن أن نطلّ منها على تفكير عميق في المسألة. لكنّه ضنين بما يراد له حديثا من الوضوح. وأوضح ما في المسألة القول بوجود مستويين إفرادي وتركيبي يتقاطعان بالإعراب الذي يتطفّل على الكلمة ليجعلها مترابطة مع المستوى الإعرابي غير مكتفية بدلالتها الذاتيّة فـ"جريان" الإعراب في

الكلمة وتنقّله من صورة إلى صورة ليس إلاّ لغرض الوصل بين الإفراديّ الدالّ بذاته والإعرابي الدّالّ بتعالقاته.

*** - الترابط بين المستويات وشدّة الامتزاج*

"شدّة الامتزاج"عبارة يستعملها النّحاة ليعنوا بها اختلاط مدلولين لغويّيْن في لفظ واحد وذلك الاختلاط هو مظهر أقصى من مظاهر التركيب بين علامتين كان ينبغي أن يكون لكلّ واحد منهما وجود لفظيّ مستقلّ. بيد أنّ اللّغات لا تنتظم فيها العلاقات بين العلامات بشكل يقبل الانفصال في المستوى اللّفظيّ. ويصطلح على هذه الظاهرة في اللسانيّات الحديثة بعبارة Amalgame. ولا يبعد معناها عن هذا المعنى إذ هو التئام لفظمين أو أكثر بشكل لا انفصال فيه فإذا ما ظفرنا بمدلولات مختلفة في مستوى المضمون فلا يمكن أن نجد في مستوى الشكل الدوال التي توازيها بل نتعامل مع شكل واحد تمتزج فيه جميع المدلولات (Dubois et al. : 1994 , 31).

ويضرب النّحاة للامتزاج أمثلة كما في المثنّى (مُسلمانِ) والجمع (مُسْلمونَ) والنسبة (بَصْرِيٌّ) والفعل المضارع (أُشْفِقُ) في هذه الكلم يمكن أن نميّز بين الكلم الأصليّة والألفاظ المركّبة إليها والدالة على المعاني المذكورة فالكلمة مركّبة من جزءين "جزء لفظ كل واحد يدلّ على جزء معناه إذ الواو تدلّ على الجمعيّة ..." (ش. ك : 25/1) لكنّ الفصل بين هذه الأجزاء متعذّر في اللّفظ وفي الخطّ.

ويوجد ضرب ثان هو أكثر امتزاجا من السّابق لأنّه لا يمكن أن يفصل فيه ولو نظريّا بين أجزاء اللّفظ الدّال على أجزاء المعنى المركّب في الكلمة الواحدة ومن الأمثلة التي نذكر لذلك بعض جموع التكسير كـ(أُسْدٌ) والمصغّر كـ(قُرَيْرَةُ) وأسماء الفاعل والمفعول والآلة ففي "هذه الكلم المذكورة الجزآن مسموعان معا." (السابق : 26/1).

ويعتبر النّحاة هذا اللّفظ مركّبا من كلمتين لا يظهر منهما في مستوى اللّفظ إلاّ كلمة واحدة يقول الاستراباذي" إنّ جميع ما ذكرت كلمتان صارتا

من شدّة الامتزاج ككلمة واحدة فأُعرب المركّب إعراب الكلمة وذلك لعدم استقلال الحروف المتّصلة في الكلم المذكورة وكذلك الحركات الإعرابيّة." (ش. ك : 26/1).

وإذا كان القول بأنّ كلما من هذا النوع هي مركّبات لا مفردات ناتج كما يقول المهيري عن "حرص .. على إيجاد تطابق منطقيّ بين المنطلقات والنتائج" التي نلمسها عند حدّه الكلمة (المهيري : 1993؛ 26) فإنّه قد يجعل المسألة مقصورة على التلازم بين الدال والمدلول تلازما يصل إلى حدّ الامتزاج. والحقّ أنّ للمسألة من جهة كونها ضربا من ضروب التركيب نابعة من تداخل مستويات نحويّة وبنى مختلفة إعرابيّة وصرفيّة واشتقاقيّة وصوتميّة وهذا يدخل في باب التقاطعات بين البنى المختلفة.

ولبيان ذلك نعود إلى الأمثلة السابقة لنبيّن بالاعتماد عليها حدوث تقاطعات نتيجة هذا الضرب المخصوص من التركيب بين وحدات تنتمي إلى بنى مختلفة ولنبيّن كيف أنّ مصطلح "الامتزاج" يشمل هذا التصوّر.

المثال	مكوّنات المركّب	البنى التي ينتمي إليهاالتركيب
1- مُسْلِمَان	مسلم / ـــان	ب.صوتميّة/ ب.صرفيّة - إعرابيّة
2- أُسْد	أسد/ ع جمع	ب.صوتميّة- ب. صرفيّة
3- بَصْرِيّ	بصرة/ ي نسبة	ب. صوتميّة/ ب. اشتقاقيّة –صرفيّة
4- أُشْفِقُ	أشفق /ح مضارعة	ب. صوتميّة - إعرابية/ ب. صرفيّة - إعرابية

في الأمثلة الأربعة تتقاطع البنية الصوتميّة المكوّنة للوحدة المعجميّة المعلّقة ببنى أخرى صرفيّة، إعرابيّة؛ اشتقاقيّة والتداخل بين هذه البنى متنوّع في هذه الأمثلة ففي (2) لا يمكن الفصل بين الصوتميّ والصرفيّ وفي (3) لا يمكن الفصل بين الاشتقاقي والصرفيّ لأنّ الصيغة تعبّر عن النسبة إلى المفرد المذكّر وفي (1) تتداخل البنية الصرفيّة مع الإعرابيّة فتمتزجان لأنّ هذه

الصيغة يعبّر بها عن المثنّى المذكّر في حالة الرفع ولا يمكن إخلاء حركة الإعراب من هذه الصيغة كما تخلى في حال الإفراد.

استعمل النّحاة في وصف هذا الترابط عبارات مشتقّة من جذرين : (ل. ح. ق) و (ز. ي. د) فيقول صاحب الكتاب مثلا : "واعلم أنّك إذا ثنّيت الواحد لحقته زيادتان الأولى منهما حرف الإعراب يكون في الرفع ألفا ... وتكون الزيادة الثانية نونا كأنّها عوض لما منع من الحركة من التنوين" (الكتاب : 18/1) دلّت عبارة"لحقت" و"زيادة" على أنّ هناك بنية أصليّة هي (البنية الصوتميّة) وتركيب علامات أخرى بنية المفرد وهي البنية الطرازيّة لبنية صرفيّة (التثنية) وأخرى إعرابيّة (الرفع) ولذك يدخل هذا المركّب ضمن البنية : أ +ب حيث يكون (أ) الأصل الذي تزاد إليه بنى أخرى رمزها (ب) وقد تكون (ب) هي نفسها مركّبا من بنى مختلفة كالصرفي والإعرابي وعندئذ يكون المركّب حاملا الرمز التالي :

(أ + ب*) ويرمز النجم* في هذه الحالة إلى التركّب الامتزاجي وفي هذه الحالة يمكن أن نفصّل العلاقة المركّبة تركيبا تفريعيّا امتزاجيّا كالتالي :

(أ +ب*) ⟵ أ = أصل المركّب ؛ ب*=طرف المركّب/ متركّب بدوره من بنى متمازجة.

الحقّ أنّ أنواع الامتزاج متعدّدة وفق كيفيّات الإلحاق والزيادة وأنواع التعلّق فإذا عدنا إلى الجدول أعلاه أمكن التمييز فيه بين البنى التالية رموزها :

(1) : (أ +ب*)*

(2) : (أ + ب)*

(3) : (أ +ب*)*

(4) : (أ*+ب)*

يدلّ النجم داخل المركّب على أنّ التركيب يشمل عنصرا من عناصر المركّب ويدل النجم خارج القوسين على أنّ الامتزاج شأن جميع المركّب. وهذه حالة الأمثلة جميعا لكن المميّز بينها هو موقع الامتزاج في عنصرها

الأصليّ أو في اللاّحق ففي (1) كان التركّب والامتزاج من شأن اللاحقة الدالة على التثنية والإعراب معا وكان في (3) أيضا في عنصر الإلحاق الدال في نفس الوقت (ويخلوّه من التاء) على الانتساب إلى الشخص لا إلى المذهب (البصريّة) وإلى المذكّر لا إلى المؤنث.

لكنّ الامتزاج الفرعي في (4) كان في البنية الأصليّة التي اقترن فيها الفعل بالإعراب فدلّ على المضارع المرفوع.

وما نلاحظه هو أنّ الامتزاج في المركّب الفرعي يكون غالبا في البنية المحيطة Périférique أو الملحقة بالبنية الأصليّة، ولا يكون في البنية الطرازيّة أو الأصليّة إلاّ نادرا. ليس ذلك نابعا من طبيعة الإلحاق في العربيّة وإنّما من أنّ التقاطعات في العربيّة تحدث بعد تمام البنية الصوتميّة سواء أكان المتقاطَعُ معه بنية إعرابيّة تركيبيّة أم بنية صرفيّة اشتقاقيّة وهنا تأتي عبارة زيادة أو إلحاق لتؤكد على أنّ التقاطعات بين البنى تحدث بالتتميم أو بالتكميل لبنية أصليّة.

لننطلق من مبدأ يتمثّل في أنّ التقاطع لا يكون من دون علامة تدلّ عليه.ففي المثال (2) مثلا لا نعدم علامة على التقاطع بين البنية الصوتميّة والصرفيّة ممثّلة في ما يصطلح عليه بتكسير البناء الطرازي وهو بناء المفرد كما هو الشأن في المقارنة التالية بين البنيتين :

- البنية الصوتميّة للمفرد : [ء ـــَ س ـــَ د] - البنية الصوتميّة للجمع : [ء ـــُ س د]

البنية الصرفيّة أثرت في البنية الطرازية بالحذف الصوتميّ وبالإبدال : الحذف تمثّل في زوال حركة الفتحة الثانية والإبدال كان بتعويض الفتحة الأولى بضمّة. وهذان التغييران يدخلان في باب تكسير بناء الأصل بمعنى إحداث تغييرات على حروفه وحركاته. وليس هذا التغيير في ضموره وخفائه كالزيادة الحادثة في (1) التي فيها حفاظ على بناء الأصل وزيادة صوتيّة بيّنة في اللفظ والخطّ.

- البنية الصوتميّة للمفرد : [م ـــُ س ل ـــِ م] البنية الصوتميّة للمثنى : [[م ـــُ س ل ـــِ م] ـــَا ن ـــِ] التقاطع بين البنية الصوتميّة والبنية

الصرفيّة للعبارة (مسلمان) يكون مؤشّره انتهاء البنية الصوتميّة (البنية الطرازيّة وهي بنية المفرد) وبداية الإلحاق وهو ما أبرزناه بالمعقّفين الثانَيِيْن وهذا ما يمكن أن نجرّده في الشكل التالي :

[[.....] ،،،] حيث يدلّ مسترسل النّقاط على البنية الطرازيّة أو البنية الصوتميّة الأصليّة ومسترسل الفاصلة (،) على المستوى الصرفيّ المعبّر عن التثنية. والانتباه إلى التقاطع يكون بالانتباه إلى الزيادة بعد مغادرة البنية الأصليّة. لكنّ الإشكال قي مثال (مسلمان) لا يطرح في مستوى التقاطع بين البنية الأصليّة والبنية المركّبة إليها بل في عدد تلك البنى ومدى انفصالها وامتزاجها. ذلك أنّ اللاحقة(ـــَا ن ـــِ) هي لاحقة مزجيّة فيها العلامة الصرفيّة مختلطة باللاّحقة الإعرابيّة إذ هما "مسموعان معا" والانتباه إلى أحدهما وفصله عن الآخر لا يكون مهما كانت دقّة الانتباه ودرجته. وأن يكونا مسموعين معا لا يناظر بالاستماع في سنفونيّة إلى كثير من الآلات العازفة لأنه يمكن بتدقيق الانتباه أن نصل إلى تمييز صوت القيثارة أو الكمان أوالناي أو غيره. بل يمكن أن يشبه ذلك في جهد من يحاول أن يسمع صوت كمان معيّن من بين مجموعة الكمانات. وبماأنّ الإعرابي متقاطع مع الصرفيّ فإنّ الشكل أعلاه يبدو غير قابل لتمثيل ما يقع بل ينبغي أن يكون الرمز كالتالي :

[[.....] ،،؛] حيث يدل رمز النقطة الفاصلة(؛) على هذا التمازج بين الإعرابي والصرفيّ. وهذا الاختزال الذي نراه في هيأة التمثيل الخطي الرمزي إنّما هو ضرب من الاقتصاد في العلامات أدّى إلى أن تتخلّى علامة الإعراب عن تمثيلها وتعلق بالترميز الذي للمثنّى أو العكس (أن تتخلّى علامة التثنية عن وجودها المستقلّ وتنافس علامة غيرها في مستوى الدالّ لا المدلول). وكان ينبغي لو كانت البنية المركّبيّة كاملة أن نجد رمزها كالتالي :

[[[....] ،،،] :::] حيث تدلّ العلامة(،) على الصرفيّ والعلامة (:) على الإعرابيّ وجعلنا الإعراب آخرا لأنّه جزء من البنية التركيبيّة والصرف قبله لأنّه جزء من بنية الكلمة.

الحقيقة أنّ هذا الاختزال الذي يقود إلى أن يغيب دالّ ويعلق بآخر هو شأن ثابت في بنية المفرد من الأسماء وهي البنية الطرازيّة لأنّ هذه البنية هي في الغالب بنية يمتزج بها الصرفي والاشتقاقي بالصوتميّ. فهي بنية صوتميّة صرفيّة في آن. ففي عبارة (مسلم) مثلا لا يظهر أيّ أثر للعلامات الصرفيّة المجسّدة لمقولات العدد والجنس والتعيين وإن كانت تظهر علامات مجسّدة للمقولات الاشتقاقيّة الدالة على أنّ العبارة اسم فاعل من المزيد. وهكذا فإنّ البنية الممتزجة بغيرها هي البنية الصرفيّة والتقاطع الظاهر حادث بين البنية الصوتميّة والبنية الصرفيّة. وفي حال الامتزاج فإنّ واحدة من الطبقات أو أكثر تترك مكانها شاغرا فلا تملؤه العلامات المناسبة فتعلق بطبقة أخرى وتمتزج بها وتكون عالة عليها في الدّالّ دون المدلول. وفي هذه الحالة التي ينقص فيها التّمثيل العلاميّ المناسب يكثر فيها الاعتماد على الذهن أكثر فأكثر لأنّ الذهن يقوم عندئذ بدور إضافيّ في تفكيك رموز متراكبة ومتمازجة.

هكذا فإن الترابط بين المستويات كما لاح من خلال بعض عبارات النّحاة يمكن تلخيصه كالتالي :

- أنّ الترابط بين مستويات اللّغة ومستويات خارجها (الذهن) موكول إلى الإعراب الأكبر الذي يعني في ثنايا كتبهم المستوى المُجرّد من إعراب المحلاّت؛ وإلى الإعراب الأصغر الذي نراه على سطح الكلام المنجز من علاقات عمل وتركيب ووظائف نحويّة.

- أنّ بنية الكلمة مفتوحة على التركيب بالإعراب وأنّه لا دور للترابط بين المستويات الصوتميّة والصرفيّة في الإفادة بمفهومها الإعرابي، وإنّما دورها في تشكيل بنية الكلمة وفي بناء دلالتها الإفراديّة.

- أنّ الترابط قد يصل بين المستويات النحويّة المختلفة إلى حد "شدّة الامتزاج" فلا يمكن عندئذ وبسهولة الفصل بين طبقات واضحة للصوتميّة وأخرى للصيغميّة وثالثة للإعراب..

4-3 - خاتمة :

ركّزنا في هذا الباب الأخير على ثلاث مسائل كبرى بدت لنا في كتب النّحاة الأشدّ تعبيرا عن جملة من الأفكار التي يدور حولها كثير من تفكير العرفانيين من اللغويين وهي : الإيقونيّة و الذاكرة والتركيبيّة.

في الإيقونيّة ركزّنا - اعتمادا على ما سمحت به اصطلاحات النّحاة وأفكارهم - على ضرب من تعليل المسائل اللّغويّة بردّها إلى علاقة اللّغة بخارجها الطبيعيّ أو الثقافيّ وأبرزنا ذلك بالاعتماد على قسمة الزمان الثلاثيّة وعلى مسائل أخرى منها تقسيم الاسم وفق مقولة الكمّ ..

وبما أنّ الإيقونيّة هي في وجه من وجوهها ردّ على الاعتباطيّة بين الأشكال اللغويّة ومعانيها، نظرنا في بحث النحويّين عن تحفيز بين كثير من الأشكال النحويّة ودلالاتها ومنها الترتيب الذي بين عناصر الجملة وتوزيع العلامات الإعرابية على المعاني النحويّة الكبرى..

وفي الذاكرة أبرزنا فكرة التعاقد الذهني بين الباثّ والمتلقّي والتي تناولها النّحاة من خلال تمييزهم بين ضروب ممّا سمّوه بالعهد. ولذلك كان أغلب كلامهم منخرطا في الذاكرة العاملة (ذ. ع) وهي ذاكرة دورها حفظ معلومات محدودة تخزّن وقتيًا. ولكنّ ذلك لم يمنع من إثارة مسائل تتّصل بالـ(ذ. ط. م) التي دورها خزن المعلومات في الذهن، وكان أطرف ما في تفكير النّحاة اعتبار بعضهم أنّ اللغة ذات بعدين لفظي وتمثيليّ وأنّ العلاقة بينهما إشاريّة : أن تشير الكلم إلى ما يوجد في الذهن من تمثيلات.

وأخيرا عرضنا في التركيبيّة مسألة يعتقد العرفانيّون أنّها تميّز طرحهم للقضيّة التركيبيّة هي الترابط بين المستويات اللّغويّة في الكلام ممّا يسمّى التوليفيّة، فوقفنا على مسائل كان يطغى عليها الدّور الإعرابي في التركيب السطحيّ أو المحليّ المجرّد فكأنّ النّحاة كانوا يؤكّدون مبدأ نقده العرفانيّون في بحوث شمسكي وسمّوه بـ"مركزيّة الإعراب". لكنّ الإعراب في العربيّة لا بدّ له أن يكون كذلك في تفكير النّحاة لأنّهم يعتبرونه السّمة الخاصّة بالعربيّة ولا تنافسها في تلك الخصوصيّة سمة.

خاتمة البحث

كان بحثنا في العرفانيّ في الاصطلاح النّحويّ مواصلة لخطّة بحث سرنا عليها في أطروحتنا حول المُطلح النّحوي تأسّست على استقراء تفكير النّحاة اعتمادا على عباراتهم الاصطلاحيّة. وكان ممّا تطرّقنا إليه في ذلك البحث مسائل لسانيّة "حديثة" الطرح كمفهوم الشكل والبنية والمدوّنة والمرجع.. ناقشناها من منظار النّحاة اعتمادا على جمع العبارات المرتبطة بتلك المسائل وإعادة تبويبها ثمّ "تأويلها" وفق ما يقتضيه تصوّرهم لنفس القضايا اللّسانيّة وملاحظة الترابط والتنافر في الطرحين..

وفي هذا البحث عدنا ،اعتمادا على آليّات الاستقراء نفسها، لتبيّن ما يمكن عدّه عناصر عرفانيّة في التفكير النّحويّ العربيّ، فوزّعنا المسائل على فصول ثلاثة سنعود في اللاّحق إلى اختصارها في رؤوس أفكارها.

في الفصل الأوّل وعنوانه المصطلحات العامّة ذات البعد العرفانيّ في كتب النّحاة، استخرجنا العبارات التي استعملها النّحاة في سياق اصطلاحيّ عامّ أو مخصوص ودلّت على آليّات الإدراك، ومن تلك الاصطلاحات القلب والنفس والعقل والذهن والمعرفة؛ وباستقراء المعاني التي دلّت عليها في سياق الخطاب وقفنا على جملة من النتائج أهمّها قسمة المدركات قسمة ثنائيّة إلى مدرك بالعقل ومدرك بالحسّ؛ ولاحظنا إيمان النّحاة العميق بأنّ العمليّة اللّغويّة عمليّة عقليّة بدءا من المواضعة وصولا إلى التجريد..

ومن النتائج التي أوصلنا إليها البحث في هذا الباب ما له صلة بثنائيّة الذهنيّ/الخارجيّ وأهمّ مافي المسألة حديث النّحاة عن أنّ الحقائق الخارجيّة إذا تعقّلها الذهن يُحدِثُ لها ضربا من التمثيل الذي لا يعني بالضرورة استنساخا لصور الأشياء في الخارج بل يخلق صورا خاصّة ومفارقة، وبهذا فإنّ فكرة التمثيلات الذهنيّة لم تكن بعيدة عن تفكير النّحاة وإن كانت لدى الفلاسفة العرب المعاصرين لهم أكثر وضوحا.

وفي الفصل الثّاني وعنوانه الاعتبارات العرفانيّة في الاصطلاحات النّحويّة، نظرنا في ما يمكن عدّه وجهات نظر عرفانيّة سيّرت التسمية في بعض

العبارات النّحويّة، فركّزنا نظرنا على ثلاث منها هي آلة الإدراك أوّلا ومعطّلات الفهم ومزيلاته ثانيا والاستعاريّة ثالثا.

في الاعتبار الأوّل بيّنّا اعتمادا على مصطلحات اسم العين واسم المعنى وأفعال القلوب أنّ من المتصوّرات النّحويّة ما انبنى على مراعاة آلة الإدراك ليكرّس ما رأيناه في الفصل السّابق من ثنائيّة المعقول والمحسوس؛ والجديد الذي توصّلنا إليه في هذا الباب أنّ النّحاة كانوا يردّون تلك القسمة إلى أصل واحد هو المعقول الذي يتفرّع إلى معقول عقلي معقول حسّي. وكان تناولنا لمصطلح الفعل القلبيّ مناسبة لطرح قضيّة الفضاء الذهني فميّزنا على طريقة بعض العرفانيين بين فضاءين : الفضاء الأمّ والفضاء المُدمج الذي يخلقه الفعل القلبي بدخوله على جملة اسميّة في أصلها.

وفي الاعتبار الثاني الذي أدرناه حول معطّلات الفهم ومزيلاته تناولنا مواضيع الإبهام واللّبس والجهل بالاستناد إلى عبارات كالإعراب والمبهم والضمير والمجهول، فوجدنا النّحاة يصوغون بطريقتهم المبدأ الذي صاغه "لنقكار" من أنّ "طبيعة العبارات اللّغويّة تتطلّب وضوحا متأصّلا" وأنّ الإبهام واللّبس والغموض إن هي إلاّ حالات طارئة دور اللغة رفعها لا وضعها؛ وكما لا يخفى فإنّ ما يوجّه هذا التّصوّر هو الدّور البيانيّ للّغة الذي ساهم تفكير النّحاة في ترسيخه.

وفي الاعتبار الثّالث الملقّب في البحث بالاستعاريّة، تبنّينا فهم العرفانيين لهذا المصطلح من أنّه إجراء يقصد منه إدراك ميدان من ميادين التجربة الانسانيّة بألفاظ ميدان آخر فبحثنا عن ميدانيْن زعمنا أنّ أغلب المتصوّرات النّحويّة استعارتهما وهما البناء والحركة. بالمعنى الاستعاريّ الأوّل قُدّت عبارات البناء، والوزن، والصيغة، والمثال، والمركّب، وغيرها؛ وبالمعنى الاستعاريّ الثاني بنيت عبارات كالحركة وألقابها، والعمل، والفعل، وغيرها. والمهمّ أنّ حاجة اللغة إلى المعنى الاستعاريّ الأوّل كانت نابعة من طريقة في إدراك العمليّة اللغويّة من أنّها تبنى على هيأة وتركّب وفق نمط نظريّ معيّن، ووفق هندسة معلومة.

أمّا الحاجة إلى المعنى الاستعاريّ الثاني فكامنة في التعبير عن أنّ العمليّة اللّغويّة عمليّة حركيّة وحركيّتها تلحظ في آليّاتها الاشتقاقيّة والصرفيّة والإعرابيّة ففي جميعها يوجد تحوّل بين الصيغ والأبنية والمقولات والدّلالات..

وفي الفصل الثالث والأخير وكان عنوانه مسائل عرفانيّة من خلال اصطلاحات نحويّة، جعلنا المصلح النّحويّ يقودنا إلى مسائل سطّرناها سلفا هي على التّوالي : الإيقونيّة، والذاكرة والتركيبيّة. طرحُنا للمسألة الأولى نابع من سعي بعض العرفانيّين إلى التقليل من فكرة الاعتباطيّة التي قال بها "سوسير" وهيمنت على التفكير اللساني الحديث وعدّت من كلّيّاته. وعلى النقيض من هذه الفكرة، يسعى العرفانيّون من خلال الإيقونيّة إلى إثبات ضرب من المنطقيّة والتحفيز في البنى اللّغويّة من خلال علاقتها بما تمثّله. ولم نعدم في التفكير النّحويّ ما به ندعم هذا التوجّه الرابط بين منطق اللغة ومنطق الثقافة أو المنطق الطبيعيّ .. وكان ذلك جزءا من تفكير معلّل للظواهر اللغويّة لا يتّكل كثيرا على الاعتباط بقدر ما يسعى إلى ربط الظّواهر اللغويّة بالعلل. وكان كثير من تلك العلل مرتكزا على منطق اللّغة نفسها ويرتكز قليل على منطق خارج عنها.

أمّا فكرة الذّاكرة فكانت ظاهرة للعيان في حديث النّحاة عن المواضعة وعن مقولة التعريف، وفي النّادر من النّصوص، عن طبيعة التواصل باللغة التي تفترض تخزينا لنظامها متبادلا قبل أيّ تواصل. فحاولنا في ضوء هذه المعطيات أن نصنّف الأفكار وفق نمط الذاكرة ودورها.

وأخيرا كانت التركيبيّة مبحثا قديما أعاد العرفانيّون طرحه بربطه من ناحية بفكرة الاعتبار التي تعني أنّ المتكلّم يركّب اللغة وفق وجهة نظره للخارج؛ ويربطه من ناحية ثانية بمبدأ يعرف عند العرفانيّين بالترابطيّة ويتلخّص في القول بتعامل العُصَيْبَات داخل الدّماغ في معالجة جميع أصناف العمليّات العرفانيّة. وحاول بعض العرفانيّين إبراز هذا التعامل على صعيد اللغة فكانت نظريّة التوليفيّة. وعلى هذه الفكرة كان تركيزنا فبحثنا لها في التراث عمّا يشرحها ويلائمها؛ فتوقّفنا بالخصوص عند فكرة التقاطع بين المستويات اللّغويّة كالإعرابيّ والصرفيّ والاشتقاقيّ والصوّتميّ.

ولئن وجدنا ما يعبّر عن بعض الترابط بين المستويات لدى النّحاة فإنّ البحث لم يسعفنا بوجود كثير من الأفكار التي تصل مثلا بين ترابط المستويات والإدراك. لكن كيف يمكن أن نجد لهذا أثرا في التراث وبحوث العرفانيين المختصّة تكاد تخلو منه، فترجع الأمر إلى التّخمينات التي لا تملك البحوث العصبيّة المختصّة حججا كافية لها.

ومهما يكن من أمر النتائج التي أوصلنا إليها البحث فإنّه لا بدّ أن نبدي ملاحظة أخيرة ظلّت عالقة بأذهاننا، وقد تمثّل الجواب الشّافي لمن يتساءل متعجّبا أو مستنكرا : ما الذي مكّن النّحاة من أن يعرضوا لمثل المسائل العرفانيّة المذكورة في هذا الكتاب ؟

فنقول إنّ ما سمح للنّحاة القدامى بالخوض في بعض الأفكار التي نحملها اليوم ضرورة على العرفانيّة لم يكن خطّة واعية واتّجاها ذهنيّا في التفكير في المسألة اللّغويّة بقدر ما سمحت به المناقشات التي ربّما حملت في وقتها على الاستطراد غير المفيد بخروجه عن قضايا النحو الأساسيّة أو ربّما كانت من باب الدفع بالفكرة النّحويّة إلى حدود اجتهاديّة لا يسمح بها التفكير النّظاميّ في تلك القضايا. وفي مثل هذه الحالات كان الخروج عن النظام مفيدا لأنّه قد ساهم من حيث لا يدري في توفير جملة من الأفكار المذكورة في هذا البحث. لكنّ هذا لا يعني أنّ كثيرا من الملاحظات تطلّبتها طبيعة المسائل اللّغويّة المطروحة فكانت لا تخلو في أصل طرحها أو في هوامشه من طبيعة إدراكيّة أو ذهنيّة أو عرفانيّة.

كأنّنا نقول من خلال هذا إنّ بعضا من التفكير الخارج عن منظوماته الصّارمة قد يكون مفيدا في غير عصره.

مَصَادِرُ البَحْثِ و مَرَاجِعُهُ

* باللّغة العربيّة

- ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان، (ط3 : 1986)، الخصائص، تح. محمّد علي النّجّار، القاهرة : الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.ج1.
- ابن الحاجب، أبو عثمان بن عمر، (ط1 : 1982)، الإيضاح في شرح المفصّل، تح. موسى بنّاي العليلي، بغداد : مط. العاني، 2ج.
- ابن الخشّاب، أبو محمّد عبد الله، (ط2: 1972)، المُرتَجَل في شرح الجمل، تح. علي حيدر، دمشق.
- ابن عصفور، (ط4 : 1979)، الممتع في التصريف، تح. فخرالدين قباوة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ج1.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، (؟)، لسان العرب، بيروت : دار صادر، 15ج.
- ابن هشام الأنصاري، أبو محمّد عبد الله، (؟)، أوضح المسالك إلى ألفيّة بن مالك، تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت؛ صيدا : المكتبة العصريّة. 4ج.
- (1992)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت؛ صيدا : المكتبة العصريّة. 2ج.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش، (؟)، شرح المفصّل، بيروت : دار صادر، 10ج.
- إخوان الصّفاء، (1957)، رسائل إخوان الصّفاء وخلاّن الوفاء، بيروت، ج1.
- الإستراباذي، رضيّ الدّين، (1982)، شرح شافية ابن الحاجب، تح. محمّد نور الحسن؛ محمّد الزّفزاف؛ محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت : دار الكتب العلميّة، 3ج.
- (ط2 : 1996)، شرح الرضيّ على الكافية، تح. يوسف حسن عمر،بنغازي : منشورات جامعة قار يونس ،4ج.
- الأنباري، أبو البركات، (؟)، لمع الأدلّة في أصول النّحو،تح. عطيّة عامر، ستوكهولم.
- التوحيدي، أبو حيّان، (1951)، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين؛ أحمد الزين، القاهرة : المكتبة العصريّة.

- ثعلب، أبو العبّاس أحمد، (ط1 :؟ ؛ ط4: 1980)، مجالس ثعلب، تح. عبد السلام محمّد هارون، القاهرة : دار المعارف، ق1 + ق2.

- الجرجاني، عبد القاهر، (1951)، دلائل الإعجاز، القاهرة : دار المنار. (1982)، المقتصد في شرح الإيضاح، تح. كاظم بحر المرجان، بغداد : دار الرشيد.2مج.

- الجرجاني، علي بن محمّد، (1990)، كتاب التعريفات، بيروت : مكتبة لبنان.

- الرازي، فخرالدين، (1938)، التفسير الكبير- مفاتيح الغيب، القاهرة : المطبعة البهيّة المصريّة، ج1.

- الزّجّاجيّ، أبو القاسم عبد الرّحمان، (ط5 : 1986)، الإيضاح في علل النّحو، تح. مازن المبارك، بيروت : دار النفائس.

- الزّمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر، (؟) المفصّل في علم العربيّة، بيروت: دار الجيل.

- سيبويه، أبو بشر عمرو، (1991)، الكتاب، تح.عبد السلام محمّد هارون، بيروت : دار الجيل، 5 ج.

- السيرافي، أبو سعيد، (1986 ؛ 1990)، شرح كتاب سيبويه، تح. رمضان عبد التوّاب؛ محمود فهمي حجازي، القاهرة : الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ج1؛ ج2.

السيوطي، جلال الدين (1985)، الأشباه والنّظائر، تح. عبدالله نبهان، دمشق : مجمع اللغة العربيّة بدمشق.

- الشّاوش، محمّد، (2001)، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ، تونس : كليّة الآداب بمنوبة؛ المؤسسة العربيّة للتوزيع، ج2.

- الشريف، صلاح الدين، (2002)، الشرط والإنشاء النّحويّ للكون، بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات، تونس : جامعة منوبة، منشورات كليّة الآداب، 2ج.

- الصبّان، (1305 هـ)، حاشية الصبّان على شرح الأشموني على ألفيّة بن مالك، القاهرة : المطبعة الخيريّة، 2ج.

- عبد الجبّار، القاضي (1965)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح. محمود محمّد الخضيري، القاهرة : ج5.

- الفارابي، أبو نصر، (1970) ،كتاب الحروف، تح. محسن مهدي، بيروت : دار المشرق.

- الفاكهي، عبد الله بن أحمد (1988)، شرح كتاب الحدود في النحو، تح. الدّميري، القاهرة : مكتبة وهبة.

- الفرّاء، أبو زكرياء يحيى، (؟)، معاني القرآن، تح. محمّد علي النّجّار، القاهرة : الدّار المصريّة للتّأليف والترجمة، 3ج.
- قريرة، توفيق (2003)، المصطلح النّحويّ وتفكير النّحاة العرب، تونس : كليّة الآداب بمنوبة؛ دار محمّد علي الحامّي بصفاقس.
- القفطي، (1950)، إنباه الرّواة في أنباء النحاة،تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة : دار الكتب.
- المهيري، عبد القادر، (1993)، نظرات في التراث اللغوي العربيّ، بيروت : دار الغرب الإسلاميّ.

• باللّغة الأجنبيّة

- Andler, D. dir. (1992, 2004), Introduction Aux Sciences Cognitive, Paris : Editions Gallimard.
- Baddeley, A. (1995), Working Memory, in, M. Gazzanija(ed.). The Cognitive Neurosciences, pp. 755-764, Cambridge, MA : The Mit press.

  (2000), The Episodic Buffer : A New Component of Working Memory, Trends in : Cognitive Sciences, 4(11) 417-423.
- Barais-W.A, dir., (1 édit. : 1993 ;5 édit. : 1999), L'homme Cognitif, Paris : Presse Universitaire de France .
- Bierwisch, M . & Schreuder, R. (1991), From Concepts to Lexical Items, In W. Levelt (ed.) Lexical access in speech production. Oxford : Blackwell, 23-60.
- Brown, C & Hagoort, P : edit. (1999), The Neurocognition of Language, Oxford : Oxford University Press.
- Cabree. M.T. (1998) : La terminologie, théorie, méthode et applications P.U. Ottawa.
- Chomsky, N. (1972), Language and Mind, New York : Harcourt , Brace & World.

  (1981), Lectures on Government and Binding, Dordrecht : Foris.
- Crick, F. (1994), The Astonishing Hypothesis, New York : Charles Scriberiers Sons.

- & Kock, C. (1990), Towards a Neurobiological Theory Of Consciousness, Seminars Neurosciences, 2; 263-275.
- Delbecque, N.edit. (2002), Linguistique Cognitive, Comprendre comment fonctionne le langage, Bruxelles : De Boeck.
- Ericsson, K.A., & Kintsch, W. (1995), Long Term-Working Memory, in : Psychological Review; 102; 211-245.
- Fauconnier, G. (1984), Espaces Menteaux, Aspects de la reconstruction du sens dans les langues naturelles, Paris : les éditions de Minuit.
- Fodor, J. (1975), The language of thought. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Fodor Janet, Jerry Fodor & Merrill Garnett (1975); the unreality of semantic representations. Linguistic Inquiry 4 : 515-531.

Nuyts et Pederson : (لم نطلع على هذا المصدر، وإنمّا اطلّعنا على إحالات عليه من ((1997)

- Fodor, J. (1998), Concepts; Where Cognitive science went wrong, Oxford : Oxford University Press.
- Haiman J. (1983); Iconic and economic motivation. Language 59 : 781-819.

(1980), The iconicity of grammar : isomorphism and motivation. Language 56 : 515-540.

- Houdé; O., et al. (1998), Vocabulaire de Sciences Cognitive, Paris : Presse Universitaire de France.
- Jackendoff; R. (1983); Semantics and cognition. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Jackendoff, R. (2002), Foundations of Language; Brain, Meaning, Grammar, Evolution, Oxford : Oxford University Press.
- Kempen, G. & Hoekamp, E. (1987), An Incremental Procedural Grammar For Sentence Formulation; in : Cognitive Science 11 : 201-258.
- Lakoff, G. (1987), Women, Fire, and Dangerous Things : what categories Reveal about the Mind, Chicago : University of Chicago Press.
- & Johnson, M. (1980), Metaphors We Live By; Chicago : University of Chicago Press.
- Langacker, W.R. (1987), Foundations of Cognitive Grammar ; vol. 1 : Theoritical Prerequisites, California: Stanford University Press.

- Lee, D. (2001), Cognitive Linguistics, An Introduction, Oxford : Oxford University Press.

- Levelt, W.J.M. (1989), Speaking, Cambridge : Mess ; MIT Press.

- Nuyts, J.& Pederson, E. : edit. (1997), Language and Conceptualization, Cambridge : Cambridge University Press.

- Obler, L.K. & Gjerlow, K. (1999) : Language and the Brain, Cambridge, Cambridge University Press.

- Ortony; A.; edit; (1979), Metaphor and Thought; Cambridge : Cambridge University Press.

- Pinker, Steven (1994) : The language instinct New York : Morrow

- Pulman, S.G. (1983), Word Meaning and Belief, London : Croom Helm.

- Putnam, H. (Orig. : 1988; trad. : 1990), Représentation et Réalité, trad. de l'anglais : Claudine Engel - Tiercelin, Paris : Gallimard.

- Reddy, M.J. (1979), The Conduit Metaphor : A Case of Frame Conflict In Our Language, in Ortony (1979); 284-324.

- Rosch, E. (1975), Cognitive Representation of Semantic Categories, in; Journal of Experimental Psychology : General 104 : 192-223.

- (1978), Principles of Categorization, in; E.Rosh. & B.Lioyd : eds; Cognition and Categorization; 27-48; Hillsdale : Lawrence; Erlbaum.

- Sweester E; Role and individual interpretation of change predicates ; in Nuyts, J.& Pederson, E. : edit.(1997),

- Taylor, J.R. (1ed : 1989; 2ed : 1995), Linguistic Categorisation; Prototype in Linguistic Theory, Oxford : Oxford University Press.

- Tiberghien, G. : dir. (2002), Dictionnaire des Sciences Cognitives, Paris : Armand Colin.

- Tulving, E. (1972), Episodic and Semantic Memory, in; E.Tulving & W.Donaldson, New York : Academic Press.

- (1983), Elements of Episodic Memory; Oxford: Oxford University Press.

- (2002), Episodic Memory : From Mind to Brain ,in;Annual Review of Psychology 53; 1-25.

- ثبت بالمصطلحات الأجنبية (A = إنقليزية، fr = فرنسية) ومقابلاتها المعرّبة (مدخل عربي)

أ

- إبداعية	Creativity (A)
- إدراك	Perception (A)
- أساس	Base (A)
- استعارة	Metaphor (A)
- استعارية	Metaphoricity (A)
- إشارية	Indexicality (A)
- اعتبار	Perspective (A)
- اعتبارية	Perspective (A)
- إعراب	Syntax (A)
- إيقونيّة	Iconicity (A)

ب

- بنائي	Construal (A)
- بنية هدف	Target structure (A)
- بنية نمط	Standard structure (A)

ت

- تجنيب	Profiling (A)
- تحفيز	Motivation (A)
- ترابطية	Connexionnisme (Fr)
- ترابط داخلي	Interconnection (A)
- تركيبية	Construal (A)
- ترميز	Symbolisation (A)
- ترميز	Encoding (A)
- ترميز إدراكي	Conceptual symbolisation (A)
- تشاكل	Isomophism (A)
- تصويتي	Phonic (A)
- تضمّن تركيبي	Enchassement syntaxique (Fr)
- تعالقات عصبية للوعي	Neural correlates of consciousness (A)
- تعالقات وظيفية للوعي	Functional correlates of consciousness (A)

- تفكُّر	Ideation (A)
- تقاطع	Interface (A)
- تقطيعيّة	Séquentialité (Fr)
- تمثيلات	Representations (A)
- تمثيلات إدراكيّة	Conceptual Representations (A)
- تمثيلات دلاليّة	Semantic Representations (A)
- تمثيلات ذهنيّة	Représentation Menteaux (Fr)
- تمثيلات سمعيّة	Auditory Representation (A)
- تمثيلات مصوّرة	Représentation Imagées (Fr)
- تنشيط	Activation (A)
- توازٍ	Parallelism (A)
- توليدي	Generative (A)
- توليفيّة	Combinatoriality (A)
ج	
- جانب	Profile (A)
- جمل مدخلنة	Inner utterances (A)
- جهة	Modality (A)
ح	
- حاسوبيّة	Computationnalisme (Fr)
- حاسيّ	Sensoriel (A)
خ	
- خط أساس	Base line (A)
- خطيّة	Linéarité (Fr)
- خوارزمي	Alghoritmique (Fr)
د	
- دماغ	Brain (A)
ذ	
- ذاكرة	Memory (A)
- ذاكرة بصرية	Mémoire visuel (Fr)
- ذاكرة تصريحية (جملية)	Declarative Memory (A)
- ذاكرة التمثيل الادراكي	Mémoire de représentation perceptive (Fr)
- ذاكرة دلاليّة	Semantic Memory (A)
- ذاكرة سماعية	Mémoire Auditive (Fr)

- ذاكرة طويلة المدى	Long Term Momory (A)
- ذاكرة العمل (ذاكرة أثناء العمل)	Working Memory (A)
- ذاكرة قصيرة المدى	Short Term Memory (A)
- ذاكرة متسلسلة	Episodic Memory (A)
- ذهن وظيفي	Functional Mind (A)

ر

- رمز	Symbol (A)
- رمزية	Symbolicity (A)

س

- سمة	Trait (Fr)/feature (A)
- سمات إشاريّة	Indexical features (A)
- سمة حاسيّة/إدراكية	Trait sensoriel/perceptif (Fr)
- سمات وصفيّة	Descreptive feature (A)

ش

- شدّة الامتزاج	Amalgame (Fr)
- شروط ضرورية وكافية (ش.ض.ك)	Necessary and sufficient Conditions (A)
شكل صوري	Image schema (A)

ص

- صورة	Image
- صورة وظيفية	Functional image (A)
- صوتميّ	Phonological (A)

ط

- طراز	Prototype (A)
- طرازيّة	Prototypicality (A)

ع

- عرفان	Cognition (A)
- عرفانيّ	Cognitive (A)
- عرفان اجتماعي	Social cognition (A)
- علاقي	Relational (A)
- عُصَيْبات	Neurones (Fr)
- عصيبات مبسّطة	Neurones Simplifiés (Fr)

غ

- غير المنتج بذاته — Non-self-produced

ف

- فرضية المسرح — Hypothèse du théâtre (Fr)
- فضاء — Space (A)
- فضاء ذهني — Mental Space (A)

ق

- قصديّة — Intentionality (A)
- قوة عاقلة — Intellect (A)

ك

- كليانية — Holism (A)

ل

- لا نحويّة — Agrammaticality (A)
- لبس — Ambiguity (A)
- لحائية بصرية — Visual Cortex (A)
- لسانيات عرفانية — Cognitive Linguistics (A)
- لغة الذهن — Mentalese (A)
- لفافة ناتئة — Angular gyrux (A)
- لمّات — Lemma (A)

م

- متصوّر اختباري — Concept empirique (Fr)
- متصوّر طرازي — Protoconcept (A)
- محاكيات — Onomatopées (Fr)
- محاور التنظيم — Axes of organization (A)
- محسوس — Sensible (A)
- مُدْرَك — Percept (A)
- مدرك بالحواس — Sensible (Fr)
- مدرك بالعقل — Intelligible (Fr)
- مُدمج — Introducteur (Fr)
- مذهّن — Idéalisé (Fr)
- مركزية الإعراب — Syntactocentrism (A)
- مسار — Trajector (A)
- مسح ذهني — Scanning (A)
- مشاكلة — Isomorphism (A)

- مشيرات مقامية	Deixis
- مصنف إدراكي	Catégorisateur perceptuel (Fr)
- مصطلحية	Terminographie (Fr)
- معالجة	Traitement (Fr)
- معبر لفظي	Sémasiologie (Fr)
- معبر معنوي	Onomasiologie (Fr)
- معجم ذهني	Lexicon (A)
- معجميّ	Lexicologique (Fr)
- معجمية	Lexicographie (Fr)
- مَعْلَم	Land Mark (A)
- مناويل ذهنية	Modèles Mentaux (Fr)
- منطقة بروكا	Broca's Area (A)
- منطقة ورنايك	Wernike's Area (A)
- موضعية	Localism (A)
- ميدان	Domain (A)
- ميدان مصدر	Source Domain (A)
- ميدان هدف	Target Domain (A)

ن

- نبرة	Accent
- نحو كوني	Universal Grammer (A)

هـ

- هندسة متوازية	Parallel Structure (A)

و

- وجه	Figure
- وعي	Consciousness (A)

الفـهارس

فهرس الاعلام

- ابن جني : 50 – 51 – 55.
- ابن الحاجب : 76 - 78 – 79 – 98 – 138 – 139.
- ابن الخشاب : 81 – 87 – 122 – 131 – 145 – 148.
- ابن عصفور : 161.
- ابن هشام : 158 – 159 – 160 – 161.
- ابن يعيش : 20 – 28 – 29 – 31 – 32 – 37 – 42 – 47 – 48 – 69 – 70 – 72 – 73 – 82 – 83 – 85 – 88 – 92 – 98 – 131 – 133 – 134 – 135 – 136 – 140 – 147 – 150 – 151 – 152 – 159 – 167 – 172.
- أبو الأسود الدّؤلي : 111.
- أبو علي الفارسي : 75 – 166.
- إخوان الصفاء : 58 – 60 – 147.
- أرسطو : 20 – 39 – 65 – 69.
- الأستراباذي : 20 – 42 – 43 – 44 – 48 – 76 – 78 – 81 – 91 – 93 – 94 – 95 – 98 – 104 – 136 – 142 – 144 – 156 – 157 – 160 – 168 – 169 – 170 – 171 – 172 – 173 – 177 – 180.
- الأعشى : 145.
- إفلاطونية : 39.
- بتنام Putnam : 16 – 18 – 87.
- البطليوسي : 132.
- تايلور Taylor : 164.
- تورنق Turing : 10.
- تولفنق Tulving : 145.
- ثعلب : 96.
- جاكندوف Jackendoff : 11 – 12 – 46 – 48 – 166 – 170.
- الجرجاني (شريف علي) : 31 – 36.
- الجرجاني (عبد القاهر) : 28 – 37 – 52 – 75 – 82 – 136 – 137 – 166 – 167 – 179.
- الخليل : 17 – 84 – 101 – 105 – 108 – 142.

- الخوارزمي الكاتب : 44.
- ديكارت Descartes : 45.
- دلباك Delbecque : 136.
- الرازي (فخر الدين) : 57 – 58.
- الزجاجي : 8 – 20 – 132.
- الزمخشري : 48 – 68 – 69 – 73 – 86 – 96 – 173 – 174.
- زهير بن ابي سلمى : 33.
- ساجر Sager : 16.
- السفسطائية : 132.
- سوسير : 130.
- سيبويه : 17 – 33 - 34 – 39 – 40 - 49 – 50 – 73 – 74 – 75 – 76 – 77 – 78 - 84 – 85 – 87 – 88 - 90 – 96 – 98 – 105 – 106 – 108 – 109 - 117 – 118 – 133 – 142 – 147 - 149 – 150 – 153 – 154 - 155– 156 – 158 – 161 – 165 – 177 - 182.
- السّيرافي : 35 – 40 – 52 – 54 – 55 – 115 – 116 – 133 – 137 – 148.
- السيوطي : 139.
- الشاوش : 84 – 86 – 153 – 154.
- الشريف : 170.
- شمسكي Chomsky : 10 – 11 – 12 - 13 – 43 - 55 – 92 – 148 – 186.
- عمر بن الخطاب : 92 – 93.
- الغزالي : 67.
- الفارابي : 37 – 38 – 171 – 176.
- فخر الدين الرازي : 57 – 58.
- الفرّاء : 97.
- فرنسيس كريك Francis Crick : 46.
- فرويد Freud : 43.
- فودور Fodor : 16 – 48.
- فوستر Wüster : 14.
- فوكونياي Fauconnier : 77 – 78.
- القاضي عبد الجبار : 53.

- قيس الرقيات : 148.
- كابراي Cabre : 14 – 15.
- كرسيتوف كوك Christoph Cock : 46.
- الكميت : 31.
- لايكوف Lackoff : 11 – 101 – 102.
- لنقكار Langaker : 63 – 81 – 93 – 104 – 113 – 114 – 118 – 119 – 188.
- لي Lee : 12 – 114 – 129 – 141 – 164.
- المازني : 118.
- ماك كلوكش Mac Culloch : 10.
- متى بن يونس القناني : 52.
- المهيري عبد القادر : 181.

فهـــــرس المواد

المقدمة 7

0-1- طريقة البحث 7

0-2- التوجه العرفانيّ في اللغة 9

0-3- التوجه العرفانيّ في الاصطلاح 13

الفصل الأول : 23

المصطلحات العامّة ذات البعد العرفانيّ في كتب النحاة

1-0- تمهيد 25

1-1- المصطلح وآلات الإدراك اللغويّ 26

1-2- التوجّه الثنائيّ في تفسير العمليات العرفانيّة 35

1-2-1- النفس (العقل/القلب) والذّهن في مقابل الحسّ 35

1-2-2- بين الذّهن والخارج 41

1-3- المصطلحات العرفانيّة العامة وعلاقتها باللغويّ 45

1-3-1- العمليّة اللغويّة عمليّة واعية 45

1-3-2- اللّغة والتمثيلات الذّهنيّة والرمزّية 54

1-4- خلاصة وتقييم 59

الفصل الثاني :

اللاعتبارات العرفانيّة في الاصطلاحات النحويّة 61

2-0- تمهيد 63

2-0-1- قاعدة الاعتبار الاصطلاحي 63

2-0-2- طريقة وضع الحدود ونصيب العرفانيّ فيها 65

2-1- اعتبار أداة الإدراك 67

2-1-1- اسم العين/اسم المعنى 68

2-1-2- أفعال القلوب/أفعال العلاج 75

2-2- اعتبار معطّلات الفهم ومزيلاته 80

2-2-1- الأصل أن توضع الألفاظ للبيان لا للإلباس 81

2-2-2- الإبهام درجة أكثر إيغالا من التّنكير 83

2-2-3- الإبهام ومسألة التّعريف 85

2-2-4- الإبهام ضرب من شبه الاسميّة بالحرفيّة 88

2-2-5- الإبهام ومعنى اللّبس 90

2-2-6- الجهل 96

2-3- اعتبار الاستعاريّة 100

2-3-1- المصطلح النحوي وأهمّ الميادين الأهداف 101

2-3-1-1- متصوّر البناء 101

2-3-1-2- متصوّر الحركة 111

2-4- خاتمة 123

الفصل الثالث :

قضايا نحوية من خلال مفاهيم عرفانيّة 127

3-0- تمهيد 129

3-1- الإيقونيّة 129

3-1-1- مصطلح الزمان بين الإيقونيّة والإشاريّة 131

3-1-2- الإيقونيّة ومسألة التّرتيب 135

3-1-3- الإيقونيّة ومسألة الكميّة 139

3-2- التّعاقد الذهنيّ ومتصوّر الذّاكرة 144

3-2-1- الذّاكرة تعيد بناء حالة لغويّة أصليّة 147

3-2-2- الذاكرة تقوم بدور توسعة المختصر 150

3-2-3- الذاكرة تنسّق بين المرئيّ والمسموع لتبني المشهد كاملا .. 151

3-2-4- الذاكرة تنشّط ما بين المتخاطبين من عهد 153

3-2-4-1- العهد الذكريّ 159

3-2-4-2- العهد الذهنيّ 160

3-2-4-3- العهد الحضوريّ 161

3-2-5- الخلاصة 162

3-3- التركيبيّة 164

3-3-1- التركيبيّة في التوجّه العرفانيّ 164

3-3-2- التوليفيّة 165

3-3-2-1- التوليفيّة ومستويات التركيب 165

3-3-2-2- التوليفيّة : مواضع التّقاطع 176

3-4- خاتمة 186

خاتمة البحث 187

المصادر والفهارس..... 191

يصدر تفكير الباحث في هذه الدراسة من ملاحظة لاحظها كثير من الدارسين خلاصتها أن الأنحاء القديمة، باتجاهها إلى المعنى وباهتمامها حدسيا ببعض العمليّات الذهنيّة عند وصف الأبنية وبيان وجوه استعمالها، تشتمل على معطيات كثيرة يمكّن استغلالها إيجابيّا أو سلبيّا في إثراء البحوث العرفانيّة الحديثة. وكذلك يمكن الاستفادة منها في رسم تطوّر التفكير اللساني وبيان بعض الملامح التي تجاوز العوامل الحديثة المباشرة والمؤثرة في اتجاهاته، إلى الأسباب العميقة والمتجذرة في تطلعات العلم منذ عهوده الأولى.

مكنت هذه الخلفيّة الباحث من سير النحو العربي في ميدان حديث سيرا حاول فيه بقدر الإمكان تجنب الإسقاط وعدم مجاوزة النّصّ. وذلك في مجالات ثلاثة : (1) المصطلح ذي البعد العرفاني (2) الاعتبار العرفاني في وضع المصطلح (3) المفاهيم ذات الصلة بالمفاهيم العرفانيّة الحديثة.

إن كانت بعض جوانب هذه الدراسة قابلة للنقاش، فإنّها في العموم دراسة تدل على تعمّق في مسائل التراث وعلى مجهود كبير لاستيعاب المفاهيم والمناهج اللسانية المعاصرة، وتشتمل على مواضيع تستحق مزيدا من البحث وتثير مجموعة من المسائل المفيدة.

د. عبد القادر المهيري　　د. محمدصلاح الدين الشريف

ر.د.م.ك 978-9973-936-83-7