ISSN 1412-226x

الزهراء

نصف سنوية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية

في هذا العدد

- موقف الإسلام تجاه التعددية
- صور الدلالات والوظائف اللغوية: الصبغة الإنسانية للكلمات عند مصطفى ناصف
- أهمية اللغة العربية في القضايا القرآنية
- علوّ منزلة المفسر بين سائر العلماء
- حديث تعذيب الميت ببكاء أهله: إشكالية وحلول
- ما يجوز من البيوع وأخلاق البائعين من الأحكام الفقهية في كتاب البيوع من صحيح البخاري

السنة التاسعة العدد 1 1431هـ/2010م

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRĀ'

الزهراء

نصف سنوية محكمة تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية
بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية
A refereed academic twice yearly, published by Faculty of Islamic and Arabic Studies,
the State Islamic University (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta,
and concerned with Islamic and Arabic research and studies

Volume 9, No 1, 1431 H/2010 M السنة التاسعة، العدد 1، 1431هـ/2010م

رئيس التحرير
حمكا حسن

سكرتير التحرير
غلمان الوسط

منفذو التحرير
عفة الأمنية إمام سوجوكو يولي ياسين

هيئة التحرير
عثمان شهاب ويلي أوكتافيانو عرفان مسعود

التوزيع والتسويق
أزوار ميوراكسا

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير:
Fakultas Dirasat Islamiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah,
Jl. Ir. Juanda No. 95 Ciputat Jakarta 15412 Indonesia

العنوان الإلكتروني:
fdiazhar_uinjkt@yahoo.com

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت:
www.fdi.uinjkt.ac.id

المحتوى

❧ حديثا الزهراء

موقف الإسلام تجاه التعددية

فوزان مصرا المحمدى... 5

❧ البحوث والدراسات

صور الدلالات والوظائف اللغوية:الصبغة الإنسانية للكلمات عند مصطفى ناصف

أحـمدي عثـمان صراطـان.. 11

أهمية اللغة العربية في القضايا القرآنية

نور فائزين محيط... 37

علوّ منزلة المفسر بين سائر العلماء

أحمد قشيري سهيل.. 52

حديث تعذيب الميت ببكاء أهله: إشكالية وحلول

أحمد دحلان علي أحمدي.. 68

ما يجوز من البيوع وأخلاق البائعين من الأحكام الفقهية في كتاب البيوع من صحيح البخاري

ديـسمادي سـهار الديـن.. 83

صور الدلالات والوظائف اللغوية: الصبغة الإنسانية للكلمات عند مصطفى ناصف

أحمدي عثمان صراطان
قسم الدراسات الأدبية بمعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة جمهورية مصر العربية

Abstract

This article discusses about Mustafa Nasif views on correlation between meanings and function of language and human influence upon words. The meanings and function of language should be intended to solve problems of humanity, which is based on their tradition and culture. Values of humanity significantly influence the words of language. The method of research is analytical method, which analyzing substance and reviewing Mustafa Nasif's thought related to the correlation between meanings and function of language and human influence upon the word. The writer refers to all books written by Mustafa Nasif and other linguistic contemporary books.

Key Words: الدلالات (meanings), الوظائف اللغوية (linguistic function), الصبغة الإنسانية (human influence), مصطفى ناصف (Mustafa Nasif)

هذه المقالة تناول آخر لقراءة مصطفى ناصف* للتراث البلاغى العربى. ومتى إن تناول هذه القراءة لا بد أن يشمل –فى أقل تقدير– قضيتين أساسيتين؛ الأولى: فكرة البلاغة العربية وضرورة التواصل بين اللغة والثقافة.** والثانية: العلاقة بين صور الدلالات والوظائف اللغوية وبين الصبغة الإنسانية للكلمات. وقد استعرضنا فى القضية الأولى القصور الذى تكمنه فكرة البلاغة العربية، وكشفنا جوانبها السلبية، وقدمنا الفروض التى اتخذها مصطفى ناصف، حيث يرى أن الأبحاث البلاغية والنقدية واللغوية لا بد أن تتم فى إطار الدراسات التى تعنى بالربط والتواصل بين اللغة والثقافة، وذلك من خلال دعوته إلى جماليات اللغة المثقفة. أما القضية الثانية –التى نحن بصددها الآن– فيمكن أن نضعها ضمن سلسلة من الأفكار البديلة –التى يقدمها مصطفى ناصف– عن الأبحاث التقليدية فى التراث البلاغى العربى.

الدلالة ووظيفة اللغة

قدم مصطفى ناصف قراءة ثانية للأفكار البلاغية العربية التقليدية، ومنها فكرة الصدق التى كانت فى حقيقة الأمر سؤالا معقدا نشأ فى علم الكلام. لقد اختلف المتكلمون فى تحديد معناه؛ هل الصدق: مطابقة الكلام للواقع أم مطابقة الكلام لاعتقاد صاحبه؟، بالإضافة إلى ما

يتعلق بهذا الخلاف من معنى الواقع أو الاعتقاد. إن مثل هذه المفاهيم قد هيمنت على أبحاث البلاغة العربية. ولكن الأثر الأكبر فى هذا المجال ما تركه الجاحظ الذى رأى أن الصدق هو "مطابقة الكلام للاعتقاد والواقع معا"[1].

وقد وضع مصطفى ناصف المقولات الشائعة فى البلاغة العربية التى ترجع أصولها إلى الجاحظ موضع النقد، منها: إن لكل مقام مقالا. إن النشاط اللغوى –عند مصطفى ناصف– ليس استجابة يسيرة آلية. إنه يغير الموقف ويعد له أو يعيد تكوينه أو يحدث فيه حدثا. إن اللغة النشيطة فى ذاتها مقام يجتذب الظروف المحيطة به أو ينقيها ويخليها. ومنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال. فقد رأى مصطفى ناصف أن لفظ المطابقة غير دقيق لأنه يوحى بأن الكلام قد خضع لغيره من الظروف وسيق سوقا لخدمتها دون أن يسود عليها من بعض الوجوه. إن صناعة الكلام تغير المقامات، وربما جعلتها حاشية يسيرة عليها، وربما أخضعتها لسطوتها وفاعليتها[2].

إن البحث عن اللغة بمعزل عما يقال فى علم الكلام عن المطابقة. إن المطابقة لا تصلح أن تكون مقياسا للغة دائما. فقد تكون المغايرة أولى. وذلك لأن الاعتقاد والواقع متغيران[3]. يقول تمام حسان: "مفهوم الحال يتضمن الثبات والسكون وعدم التحول إلى حال أخرى مغايرة تماما. ولعل القول المشهور: دوام الحال من المحال، يشمل نوعا من الضيق بثبات الحال وسكونها والتعزى بالأمل فى تحولها"[4].

إن مفهوم مطابقة الكلام لمقتضى الحال له مكانة كبيرة فى البلاغة العربية، وخاصة في فرع من فروعها، وهو علم المعانى؛ العلم الذى تعرف به أحوال اللفظ العربى التى يكون بها مطابقا لمقتضى الحال. ولكن الجانب السلبى فى هذا المفهوم كمنهج فى اللغة نظرتها إلى اللغة على أنها شيئ ثابت. إن هذا المفهوم عبارة عن ملاحظة البلاغة العربية فى اختلاف طرق التعبير تبعا لاختلاف مقتضى الحال. إلا أن الاختلاف فى التعبير لا يخرج عن الإمكانيات الثابتة للغة. إن قوانين علم البلاغة قوانين مطلقة لا يلحقها التغيير. فالبلاغيون أنشأوا علمهم فى ظل سيادة المنطق على التفكير العلمى حتى فى الموضوعات الأدبية ولخدمة الخطابة، ومن هنا، كان اهتمامهم الأساسى هو الحالة العقلية للمخاطب، دون أن يكون للحالة الوجدانية بين المخاطب والمتكلم معا موضع الاعتبار[5]. فالخطورة التى يكمنها هذا المفهوم هى "جعل تركيب الكلام سهلا بسيطا خاليا من التعقيد والتوعر، ملائما للمقام، ومنبها فى نفس الوقت إلى مسألة ملحة جدا طالما تعرض لها كثير من نقادنا: إفهام كل قوم بقدر طاقتهم، والحمل على أقدار منازلهم"[6]. بالإضافة إلى أن الاهتمام بالمتكلم فى الثقافة البلاغية لا علاقة له بأمور اللغة، كالاهتمام بهيئة المتكلم وغيره من الأمور التى تتعلق بالخطابة والإقناع، وذلك أمام المخاطب الذى كان بدوره عالما يستعد للاستماع والإصغاء[7].

وهذا الأمر ليس بغريب، حيث إن أبحاث اللغة العربية كانت بوجه من الوجوه متأثرة

بآراء علم الكلام. فقضية الدلالة لا بد من دراستها تحت ضوء التحليل الاجتماعى/الثقافى، لأن ما يسود المجتمع الإسلامى فترة نشأة البلاغة العربية هو جو يتسم بالصراع وعدم الثقة بين الطرف والآخر[8]. إن انحصار الاهتمام بالسامع أو المخاطب فى عملية الكلام دون القائل أو المتكلم يعتبر خطأ جسيما ارتكبه علم البلاغة لافتقاد هذه العملية عنصر التفاعل والتواصل. إن هذه الصورة من العملية ترجع إلى الجو الاستقراطى الذى كان يتعامل فيه الأديب مع السادة الأمراء والخلفاء والطبقة المرفهة من المجتمع العربى، ومراعاة أحوالها وما يليق فى مخاطبتها[9].

وقد واجه المجتمع الإسلامى فى تطوره اللاحق الثقافات الجديدة المتعددة التى يمكن أن تهدد كيانه الأساسى. فقد ترسخ فى أعماق المجتمع الإسلامى الصدام بين الحديث والقديم. وهذا ليس إلا نوعا من الموقف المتشكك فى الثقافة الوافدة. والمشكلة الأساسية التى تفرزها هذه الظروف، تتمثل فى ضرورة الربط والعودة بفكرة الصدق إلى صفات النبوة، وإن الصدق هو ما يتوافق مع العقل. وإذا كان الصدق بهذا المعنى هو المعيار فى النظر إلى الأمور اللغوية، فقد لاحظوا أن الانفعال والتخييل لا يتسمان بما يسمى العقل والنبوة والصدق. إن الانفعال فى نظرهم ليس بصادق إلا فى حالات النبوة أو فى بعض حالات الشعور الصوفى. أما فى الحالات الأخرى غيرها فالانفعال هو حالات نفسية وليست فكرية أو عقلية. وهذه الجوانب تكون موضع تساؤل مصطفى ناصف: "هذا هو أصل ما ذهبوا إليه فى موضوع التخييل. هذا اللفظ المهذب الذى أوثر بدلا من الكذب المباح. ولا يسع المرء إلا أن يسأل: لماذا ذهب معظم الباحثين إلى أن الانفعال فى خارج النبوة ودوائر الصوفية يعجز عن الرؤية؟"[10]

إن التساؤل عن فكرة الانفعال والتشكك فيها، يمكن أن يمهدنا إلى القراءة المتعمقة فى موضوع الدلالة التى تنتشر فى الأبحاث البلاغية. وقدم مصطفى ناصف أبسط مثال فى هذا الموضوع عندما أكد أن الولع فى العناية بفكرة الصدق يمكن أن يمثل عائقا عند التعامل مع التراث العربى. والحقيقة أن الاهتمام الواسع بفكرة الصدق –عند أمين الخولى– يعبر عن الاضطراب المنهجى فى الأبحاث البلاغية خاصة، وفى التراث الأدبى عامة[11]. فقد أخذت قضية الصدق والكذب –مثلا– مساحة واسعة فى التراث النقدى حول الشعر، حيث تباينت مواقف النقاد حول هذه القضية، فمنهم من ربط الشعر الحق بالصدق ونفى الكذب عنه، ومنهم من جعل الكذب سببا لرفض الشعر، ومنهم من وقف حائرا إزاءها لا يدرى ماذا يقول، ومنهم من اشتق لنفسه طريقا وسطا[12].

أما مصطفى ناصف فقد أكد أن العناية المبالغة فى الصدق قد يصرف القارئ عن قراءة الشعر ذاته. وإن السؤال عن صدق الشاعر يغضى عن كثير من شئون النص[13]. أو بعبارة أخرى: رأى أن تحليل النص لا بد أن يبتعد عن مشاعر كل من الشاعر والمتلقى، وأن يبتعد عن قصدية الشاعر وعن أهواء وميول وقيم المتلقى المسبقة، والاحتكام إلى النص فى حد ذاته[14].

ويمكن أن يستخلص مما سبق اختلاف معنى البلاغة فى مفهومها القديم والبلاغة فى

مفهومها الجديد أو عند النقد الجديد بعبارة أدق. إن البلاغة فى مفهومها القديم هى عبارة عن التعبير الصادق عن إحساس صادق. أما البلاغة فى مفهومها الجديد فتهتم بالعمل الفنى من نواح ثلاث: الأولى؛ العمل الفنى فى ذاته. فالبلاغة تحدد العمل الفنى على أنه معادل موضوعى للإحساس لا الإحساس نفسه. الثانية؛ العمل الفنى وعلاقته بالفنان. فالعمل الفنى ليس تعبيرا عن الشخصية بل هو إحالة عدد لا يحصى من المشاعر والإحساسات التى خبرها الفنان فى حياته إلى مركب جديد يختلف عن هذه المشاعر والإحساسات كما عرفها الفنان. الثالثة؛ علاقة العمل الفنى بالقارئ، حيث إن العمل الفنى لكى يحقق الأثر المطلوب يجب أن يترجم الإحساس إلى شيئ محسوس. أى إن العمل لا ينقل الإحساس كما هو بل يعادله. وهذه المعادلة تتضمن؛ أن الإحساس الذى يثيره الفن يختلف عن الإحساس الذى تثيره الحياة[15].

قراءة ثانية لمفهوم الدلالة

إن المعنى الشائع لمفهوم الدلالة يمثل نموذجا لسطحية الرؤية حول هذا المفهوم. يقول مصطفى ناصف: "كانت كلمة الدلالة منظورا إليها بوصفها فهم أمر من أمر. ويسمى الأول باسم المدلول، ويسمى الثانى باسم الدال. وخلاصة هذه العبارات أن الدلالة إشارة إلى شيئ معلوم. فاللفظ الدال يقوم بدور سلبى. والدلالة سابقة على اللفظ، وليست إلا علامة أو مواضعة اصطلح عليها المجتمع بطريقة ما. فهى إذن واضحة. وليس ثم فرق جوهرى بين الاصطلاح اللغوى وأى اصطلاح آخر"[16]. هذا المفهوم –عنده– واحد من الأمثلة للرؤية العاجزة التى تعوف تفهم النص والتواصل معه[17].

إن نظرة اللغويين إلى الدلالة نظرة تعكس وجهة نظر ترى أن الألفاظ إشارة إلى معان يعرفها المخاطب كما يعرفها المتكلم. ومن الأمثلة لهذه الملاحظة مفهوم المقولة عند الفارابى: "حيث يكون لكل مقول لفظة تدل عليه؛ وهو ما يسميه الفارابى المقولة"[18].

والآثار السلبية التى تفرزها هذه النظرية تكون فى خلو قراءة النص من اليقظة الحقيقية، عندما ترى أن معانى الألفاظ معلومة ومقررة. إن الأبحاث اللغوية بوجه من الوجوه قد ورثت الاعتقاد بأن للكلمات معاني ثابتة. والتعامل المفترض مع اللفظ –عند مصطفى ناصف– لا بد أن يتم من خلال مبدأ البحث عن طريق تكوين اللغة، والإيمان بأن الألفاظ طائفة من الإمكانات التى يمكن أن يعاد تشكيلها على الدوام. فالتعامل مع المعجم –مثلا– لا يقتصر على البحث عن معانى الألفاظ، ولكن يكون بدراسة المواضع التى يمكن أن يحل فيها بعض الألفاظ محل بعضها الآخر. إن اللفظ متغير الدلالة دائما، وإن الدلالة تختلف وتتعدد باختلاف طبيعة العلاقات الموجودة فى اللغة[19].

إن قول الجاحظ "المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العربى والعجمى، والقروى، والبدوى والمدنى، وإنما الشأن فى إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفى صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"[20].

كان بمثابة قاعدة تأسست عليها البلاغة العربية القديمة التى تهتم فى المقام الأول بإيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ. ففى اللغة المجازية معنى سابق على المجاز وتأتى العبارات الأدبية فتخرج هذا المعنى وتبرزه بقوة ودقة أكبر. هذا يعنى أن المعنى مكشوف ويأتى ما نسميه بحسن التأليف وروعة اللفظ فيزيد المعنى المكشوف بهاء ورونقا. إن قول الجاحظ السابق قد أفرز الثنائية: الصورة العارية والصورة المنمقة، بمعنى أن المعنى مكشوف أو عار، والصورة المنمقة هى حسن التأليف أو براعة الألفاظ. فالأولى أصل والثانية تحسين. فكلمة الألفاظ يراد بها تحسين المعنى العادى حتى يبدو خلابا[21]. والمحسنات –عند تمام حسان– من "أهم أفكار أرسطو التى تغزو البلاغيين العرب. فعلم البديع هو دراسة المحسنات بنوعيها: اللفظية والمعنوية. وهذه المحسنات ليست ضرورية ولا اجتماعية وإنما يؤتى بها لمجرد تحسين الكلام وإحداث الشعور بالطرافة والإحساس بما فى الأسلوب من زخرف يخف به حينا فيكون رشيقا وينوء بحمله حينا آخر فيكون غثا ثقيلا"[22].

إن فكرة المعانى مطروحة –إذن– فكرة تخدم التفريق بين اللفظ والمعنى، حيث إن الأول مجرد كساء وتحسين للثانى. إنها تخدم التفريق بين الكلمات والأفكار، حيث إن الأول لا تخلق الثانى لأن الكلمات فى النقد القديم ليست مواقف أو رموزا أو تأويلات أساسية. بالإضافة إلى أنها فكرة تبين أن فى النظرية اللغوية عند القدماء انفصالا بين المعنى وطريقة التعبير عنه. وقد أكدت الدراسات النقدية أن "الجاحظ أول من تعصب للفظ وجعل التأنق فيه الغاية التى يهدف إليها الأديب، والمجال الذى يتفوق فيه على غيره. [فقد رأى] أن جودة المعنى لا تدل على عبقرية الأديب بمقدار ما يدل عليها الشكل أو القالب الذى يصب فيه ذلك المعنى. وأن مهارة الأديب وقدرته على الإبداع الفنى منوطة بقدرته على تحسين الصورة والتجديد فى رسم الأشكال... وتلك الصورة والأشكال هى وسائل التأثير فى القراء أو المستمعين"[23].

هنا، كانت فكرة المعانى مطروحة فكرة قاصرة فى التعامل مع اللغة –وخاصة اللغة المجازية– حيث إن المعنى فيه والتعبير المجرد واحد، والخلاف إنما يكون فى الحلية، حيث كان المعنى فى النقد القديم مجرد صورة محسنة. إن الوجه القاصر فى هذه الفكرة هو عدم المراعاة على أن اللغة حركة خلق مستمر، وأن الكلمات يتغير نظامها من خلال السياق، وأن نشاط الكلمات يؤمن بمبدأ تعدد المعانى والتباس بعضها ببعض، بعيدا عن الدلالة المنطقية الأرسطية التى تهتم بفكرة الوضوح وتحقيق المعنى والابتعاد عن الاستحالة والتناقض[24].

إن فكرة المعانى مطروحة –عند مصطفى ناصف– فكرة قللت من شأن فاعلية اللغة[25]. إن الجاحظ –عنده– لا يجعل للألفاظ فاعلية عندما ذهب –طورا– إلى أن الألفاظ مجرد علامات مطابقة للمعانى أو أن الألفاظ مجرد علامات على الأفكار. وذهب –طورا آخر– إلى أن الألفاظ محدودة والمعانى غير محدودة. وهذا الاتجاه الأخير لا سبيل إلى وجود مطابقة بين الألفاظ والمعانى[26]. إن مفهوم المعانى مطروحة من بعض جوانبه تدل على أن البلاغة العربية القديمة لم

تصل إلى المنهج النقدى المكتمل حيث لم تتخط النقد الشكلى إلى نقد المضمون إلا مع كثير من القصور[27]. فقد نظرت هذه البلاغة إلى المعنى مستقلا عن اللفظ؛ فالمعنى يوجد أولا مستقلا ثم يتبعه اللفظ ويقتفيه[28]. كما أن معالجة الجوانب الدلالية تتجه نحو السكونية ولا تعين على رؤية مرنة متطورة للغة العربية[29]. والخلاصة أن للنظرية الشكلية المعيارية قصورا فى فهم الإبداع، حيث إن اللغة فيها ليست خالقة لمعناها[30].

إن الرؤية القاصرة السابقة هى التى استفزت مصطفى ناصف إلى دراسة الدلالة العربية من خلال الفهم الأدبى الذى يرى حتمية الارتباط بين اللغة والأفكار، بل إن التفسير الأدبى –عنده– تركز فى نقطة العلاقة القائمة بينهما. وقد أخفقت الدراسات اللغوية فى التراث العربى عندما تخدم النظريات الدلالية اللفظ دون المعنى أو الفكر أو الثقافة[31]. وفى هذا الصدد، يقول عابد الجابرى: "فلم يكن البيانيون –المعنيون بدراسة اللغة والاستدلال بها– على اختلاف نزعاتهم وتنوع اختصاصاتهم يشغلهم السؤال: كيف نفكر؟ إن السؤال الذى كان يملك عليهم كل حقل تفكيرهم هو: كيف البيان؟ كيف نفسر الخطاب المبين، وهى شروط إنتاجه؟ أما عملية التفكير نفسها، أى علاقة الفكر باللغة فذلك ما لم يكن يدخل فى مجال اهتمامهم"[32].

وحتمية الارتباط –هنا– تعنى أن اللغة ليست مجرد رداء للأفكار من أجل تحسينها. كما أن هذا التركز يهدف إلى إرشاد القارئ –عند تعامله مع اللغة– إلى أن يتجنب من إخراج التحسينات المخترعة، وإنما أن يهتم بإخراج الكيفية الدقيقة للأفكار وأن يعرف ماهية هذه الأفكار نفسها. إن العلاقة الوثيقة بين اللغة والأفكار تتمثل فى أن اللغة هى التى أنتجت بنشاطها أو فاعليتها الخاصة هذه الأفكار[33].

إن العلاقة بين اللغة والفكر تحتاج إلى الأسس التى بنيت عليها. وقد بذل مصطفى ناصف مجهودا كبيرا فى إعادة رسم هذه الأسس من خلال ما سماه بـمراجعة نظرية لطريقة تكوين المجال اللغوى، وهو عبارة عن أهمية فكرة السياق فى فهم النص، حيث إن "المجال اللغوى ليس مؤلفا من وحدات بسيطة نطلق عليها اسم الكلمات، أى إن الكلمات ليست نقطة البدء كما يتوهم أول الأمر. لقد رأى بعض الباحثين أن تناول الكلمات هو أول ما ينبغى التوقف عنده حينما يفسر النص الأدبى. ولكن هذا التصور غير دقيق. والأولى هو العكس، فإن الكلمات تعتبر مظاهر لاتجاهات أو أفكار أو سياق عام. وكأن هذا السياق هو الحقيقة الأولى. ولا وجود للكلمات فى خارجه... وفى داخل هذا السياق يبدو لنا كل شيئ. وفكرة السياق هذه فكرة هامة وخصوصا فيما يتعلق بصلتها بالكلمات. فالكلمات لا تعدو أن تكون رموزا لأشياء كلية هامة. وحينئذ ينبغى علينا أن نبحث عن الإطار أولا ثم نبحث عن الكلمات ثانيا"[34]. ومن هنا، كانت عملية توجيه الفهم رهينة باستحضار الاعتبارات الدلالية بما تتطلبه من مراعاة حرمة النص والنظر فى مقتضيات السياق[35]. فقد اقترحت بعض

الدراسات الدلالية الحديثة نظرية تفيد بأن تحديد المعنى إنما هو عن طريق الاستعمال، وأن ما يحدد العبارة اللغوية هو الكيفية التى تستعمل بها والأغراض التى توظف لها[36].

إن فكرة السياق تدعو إلى الثورة على فكرة التوضيح التى تعتمد على استبدال كلمة بأخرى. والاستبدال –عند مصطفى ناصف– فهم ناقص، لأن الكلمة الثانية قد تكون أغمض وغير متداولة، ولأن الكلمات لا تشبه بعضها بعضا تمام الشبه. ومن هنا، رفض مصطفى ناصف مفهوم التفسير الذى يعتمد على فكرة الاستبدال. يقول مصطفى ناصف: "فالكلمتان تنتميان إلى مستويين لغويين مختلفين، إننا نبحث دائما عن تواصل نشاط اللغة بعضه ببعض، ولا ننكر فى الوقت نفسه مع التواصل قدرا من التمايز. فالمستويات اللغوية تتعاون، ولكنها لا تبلغ فى هذا التعاون حد الاندماج أو الاستعلاء الجاد أو الإلغاء. الاستبدال فى حقيقته اعتراف بأن بعض المستويات أضيق نطاقا من بعض. الاستبدال لا يعنى أن الكلمتين تتساويان، فنحن أقرب إلى أن ندخل الكلمة فى نطاق ثان لتؤدى وظيفة ثانية. لا ريب كان كل تفسير ينطوى على نوع من المجاورة. هذه المجاورة تتم طورا لحساب بعض القراء، وتتم طورا لحساب النص نفسه. وغالبا ما يختلط أكثر من هدف"[37].

وهذا الفرض هو أكبر دافع –عند مصطفى ناصف– إلى أولوية الاهتمام بفكرة السياق والإطار العام للنص بدلا من الاهتمام بالألفاظ المفردة أو الكلمات أو الانطلاق من تكوين معجم للمفرات.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، تدعو فكرة السياق أو الإطار العام إلى الأخذ بمبدأ تعدد المعنى أمام النص الأدبى، وأن معانى الكلمات تتصف بما يسمى بالاختلاف، وخاصة عند مواجهتنا للعبارات الاستعارية أو التصويرية التى لا تعبر عن المعنى بطريق مباشر. يقول مصطفى ناصف: "ففى مجال التعبير الاستعارى أو التصويرى لا يستطيع الإنسان فى معظم الأحيان أن يواجه فرضا واحدا، ولا يستطيع أن يدعى أن معنى واحدا يمكن أن يستغنى عن كل المعانى الممكنة الأخرى. على أن مفهوم الاستعارة أوسع وأخصب بكثير من المفهوم التقليدى... ومن الممكن أن يخلق رباطا فكريا بين مواقف واتجاهات ظل ينظر إليها دهرا طويلا على أنها متباعدة أو منفصلة. والتطور الحديث فى مفهوم الاستعارة يلخص بعبارة قصيرة المرونة الكبيرة التى أضفيت على المعنى الأدبى. كذلك مدلول الكلمات، إذ يلاحظ المتتبع للتفاسير أن المفسرين كثيرا ما يذهبون مذاهب شتى فى معنى الكلمة المفردة. وقد يتوهم الإنسان فى أول وهلة أن موضوع المعانى الإفرادية ينضبط أو يتحدد بالرجوع إلى المعاجم ولكن سوف يظهر لنا... أن معنى الكلمات لم يسلم نفسه من الاختلاف"[38]. وفى هذا الصدد، يقول جابر عصفور: "إن الدال يشير إلى علاقة المدلول بأصله له حقا. ولكن ليس على سبيل التفرد الذى يغدو به الأصل بديلا عن العلة الأولى التى لا علة سواها، بل على سبيل التعدد الذى ينفى واحدية العلة أو السبب أو المركز، وعلى سبيل المحاكاة التهكمية أو المعارضة أو السخرية فى

الوقت نفسه. فكل إشارة إلى أصل، رغم أنها جزء من معنى الصورة، هى إشارة إلى تعدد لا نهائى من ناحية، وإلى استقلال ذاتى عن أى أصل من ناحية ثانية، ومحاولة لانتهاك ما نعده الأصل من ناحية أخيرة"[39].

إن فكرة السياق بعبارة أخرى تؤمن بقابلية معانى الكلمات للتوسع، وتنكر ثبات مدلول الكلمات. فقد رأى مصطفى ناصف أن المعنى فى كل استعمال يتجدد تجددا كليا. وهذا التجدد يأتى من كون الكلمة تعبيرا عن كائن حى[40]. ومن وجوه القصور فى استبدال كلمة أو كلمات أنه لا يستتبع –مطلقا– أننا نملك أفكارا دقيقا. إن الاستبدال –عند مصطفى ناصف– هو الأسلوب المعجمى الماكر الذى لا يغنى عن فهم آخر أولى بالثقة. إن الفهم المعجمى معترف به فى المراحل الأولى للدراسات التى تعتمد على التعريفات. وتطبيق مثل هذا الفهم على نطاق واسع له مخاطر حقيقية، لأنه يحول دون معرفة حدود الأفكار[41].

وقد رفض أمبرتو إيكو فكرة الاستبدال عندما يقول: "إن الاستعارة لا تعوض عبارات بعبارات أخرى، لأنها تضع تعبيرين كلاهما حاضر داخل التجلى الخطى للنص"[42]. كما رفض الاستعانة بمعطيات المعجم المحدودة، لأن اقتصار التمثيل الدلالى على البعد القاموسى، لا تضمن سوى الخصائص التحليلية مستبعدا الخصائص المركبة التى تستدعى معرفة للعالم[43]. إن قراءة الاستعارة –عنده– تحتاج إلى موسوعة. فعلى سبيل المثال: كان القارئ لا يحتاج أمام استعارة من مثل: الإنسان ذئب، إلى تعريف مستقى من القاموس، بل هو فى حاجة إلى نسق من المبادئ المرتبطة بهذا الذئب"[44].

الدلالة الوضعية والدلالة الالتزامية

تصور المتقدمون بأن الدلالة التى وضعها العرب؛ إما أن تكون موضع اتفاق بينهم، كما هى فى الدلالة الوضعية، وإما أن تكون الدلالة الالتزامية أو الانفعالية. والدلالة الأخيرة تتحقق فى عملية الارتباط –مثلا– بين إنسان ما والبدر. يقول مصطفى ناصف: "وقد قيل إن الدلالة الوضعية بين لفظ البدر هى الاستدارة والاستنارة. كانت الدلالة الوضعية على هذا النحو غاية فى البساطة، أو كان شيئا محسوسا. ولكن الباحثين رأوا أن هذه الدلالة الوضعية لا تكفى لبحث الارتباط بين إنسان ما والبدر. فذهبوا إلى شيئ آخر غامض تماما سموه باسم التناهى فى الحسن. كل هذا هو المقصود بالدلالة الالتزامية. فالتناهى فى الحسن لازم ومترتب على المظهر المحسوس وهو الشكل المستدير المضيئ"[45].

إن مفهوم الانفعال –بهذا المعنى– قد أسيئ فهمه وتوظيفه من خلال الدلالة الالتزامية التى لا يتعدى مجالها إلا فى كونها ترجمة لفكرة المبالغة، وارتباط الانفعال بفكرة الغلو والإعلان الذى يهتم فى المقام الأول بنوع من ملاحظة الحدود. كما أن الدلالة الالتزامية تغلق الباب أمام الانفعالات المتغايرة نحو موضوع معين. وذلك لأن استعمال لفظ البدر –فى النموذج السابق– يتعدى إلى الجوانب المتعددة –كالبطولة والطبيعة والأحاسيس الكبرى– دون القدرة على

الاستيفاء والاستيضاح لهذه الجوانب. إن مثل هذه السلبيات تأتى من الرؤية التى ترى أن الحقيقة هى المطابقة أى المطابقة بين الوقائع المحسوسة/العالم وبين القول عنها والتفكير فيها/الفكر[46].

وعلى هذا الأساس، كان الانفعال فى البحث التقليدى لا يستطيع أن يصف الارتباط القائم بين الإنسان والبدر أو الألفاظ الأخرى التى شاعت فى التراث العربى أمثال: البحر الأسد والنجوم والسيف والنهر والشمس وغيرها. إن الوصف الذى نرغب فيه يمكن أن يتحقق فى العملية التى يسميها مصطفى ناصف بالوصف الأسطورى، وهو الوصف الذى يهتم بالانفعال الذى يربط بين الإنسان وغيره، الانفعال الذى يؤدى إلى التداخل الحقيقى بينهما. يقول مصطفى ناصف: "إن ما بيننا وبين الطبيعة أجل من يفهم فى مثل قولنا نهاية الحسن أم نهاية الشجاعة أو ما يدل على قريب من ذلك. إن وجود الإنسان يظل ناقصا أو مضطربا حتى يلتمس الدخول فى عالم الآخر غير عالمه، أو يحيل هذا العالم الآخر إلى عالمه هو"[47].

والحقيقة أن الجانب الذى يريد أن يركز عليه مصطفى ناصف فى هذه القراءة هو أن الموقف الإستاطيقى من اللغة يقوم على تفتيت فكرة التوصيل، وقد يوضح موقف الخلاف الكامن دائما فى العلاقة بين الأنا والآخر. وذلك لأن اللغة نشاط إنسانى يقوم به بشر يخضعون لظروف معقدة كثيرة. إن شاعرية اللغة تتضح فى تسمية الأسماء: مثل الحصان والشمس والقمر والكثيب والجدول والنهر. إلا أن الخطورة فى التعامل مع مثل هذه الكلمات المتداولة كثيرا على ألسنة الناس تكون فى تصور سهولة تقرير معانى هذه الكلمات. وقد رأى مصطفى ناصف ضرورة مراعاة النهضة الروحية للكلمات، وضرورة التجنب عن فكرة الدقة والصدق فى التعامل معها، مع ضرورة مراعاة فكرة الظنون والافتراضات الجدلية ومراعاة المعنى الذى يتصل بالجانب الأسطورى. هذا بالإضافة إلى ضرورة الملاحظة بأن اللغة موقف إنسانى يجب اكتشافه، كما أن الحاسة الخيالية يجب أن تأخذ قدرا أكبر من العناية فى تصورها للكلمات[48].

ويمكن أن نأخذ كلمة: النهر، مثالا لهذه الملاحظة؛ حيث يقال أنهر وانتهر، أى سال العرق دما غريزا. وفى الشعر نجد الشعراء يشبهون النهر بالسيف. هنا، رأى مصطفى ناصف أن نظام المعنى فى اللغة والشعر لم يزل محتاجا إلى كشف أكبر وتنقيب فى التمثلات الأسطورية للنهر، الذى يعمل من أجل إحراز النصر على الموت، والالتباس بين فكرتى الحياة والموت. إن العلاقة بين ماء النهر والدم –عنده– ليست الفيض أو الكثرة لأن العقل البشرى قل أن يعمل من خلال الشبه الخالى من الخيال[49].

وقد لاحظ مصطفى ناصف أن المجتمع العربى لم ينظر إلى الشعر على أنه شيئ يستطيع فى جوهره أن يقدم معرفة عميقة ثابتة. فقد اقتصر النشاط الشعرى على إرساء فضيلة أو

مساعدة على تهذيب الأخلاق أو مشاركة فى نصرة مذهب. ذلك لأن المعرفة فى الدراسات اللغوية تميل إلى تكريس طابع فلسفى وصوفى. فاالطابع الأخير يرفع الإنسان إلى مصاف الآلهة ويجعل قوله ووجدانه هو الحق. أما الأول فيعتبر المعنى فى الشعر هو الماهية الأرسطية التى تنال بواسطة الإدراك العقلى المحض. إن فكرة الماهية تستبعد الطابع الإنسانى فى اللغة. ففى عبارة تصف إنسانا؛ رأيت أسدا –على سبيل المثال–، كان المعنى يطابق ماهية الأسد؛ الشجاعة المتناهية، أى أن العبارة تعنى: رأيت رجلا لو لا صورته لظننت أنه أسد. فقد استبعد مصطفى ناصف مثل هذه القراءة لرمز الأسد: الشجاعة المتناهية. وهى القراءة الناقصة التى يفرزها مفهوم البيان الذى يخدم فكرة الدعاية وعناصرها؛ كخدمة الغلبة والإقحام وولعه بإظهار مفهوم الفضل والشرف والتشدق والمباهات والمماراة والاستمالة وغيرها.

كما أشار إلى أن قراءة أبى حامد الغزالى كانت أكثر توفيقا عندما رأى أن رمز الأسد –هنا– تعنى طلب الرياسة. إن تناهى الشجاعة –عند مصطفى ناصف– ليس من الشجاعة فى شيئ. إن الغزالى –فى رأى مصطفى ناصف– يبنى قراءته لهذا الرمز على أساس أن معنى اللفظ لا يأتى عن طريق مباشر، وإنما يأتى من داخل الارتباط الثلاثى بين اللفظ والمتكلم والمشار إليه. وكانت خطأ البيانيين يتمثل فى إهمالهم المشار إليه وتبادل العلاقات وتداخلها.[50]

كما أن فكرة الماهية تستبعد الإحساس الجمالى فى اللغة، إنها تستبعد الجمال من البدر، لأن ماهيته –وهى الاستنارة والاستدارة– مستقلة عنه. إن الجمال ليس صفة تتحقق فى البدر تحقق الاستدارة والاستنارة. إن المعنى الجميل فى الطابع الفلسفى هو قراءة التناغم والتمايز فى الكون الذى لا يعنى أن هذا الكون فى خلق مستمر، وإنما يعنى أن الكون بديع محكم بفضل تميزه وتآلفه. ويمكن تطبيق الرؤية السابقة على قول الشاعر: "والشمس كالمرآة فى كف الأشل"، حيث استطاع الشاعر –عند صاحب الطابع الفلسفى– أن يقرب بين القريب والبعيد؛ الشمس والمرآة، وهذا التقريب هو الاهتمام الأول عنده والمعيار الأساسى على نجاح الشاعر وإجادته. ومن هنا، نظر مصطفى ناصف إلى كلمة النظم نظرة الاحتياط والحذر. إن الكلمة تعنى الانتظام والنسق والترتيب والارتباط. هذه الكلمة تعنى أن الأشياء متفرقة متميزة ومجموعة مترابطة، وأن العقل هو السبيل إلى إدراك كل شيئ. والموقف الذى ينبغى أن نتخذه –عند مصطفى ناصف– هو الذى يهتم بالطابع الإنسانى ويراعى حتمية تعدد المعنى والتباسه[51]. يقول مصطفى ناصف: "لا بد لنا أن نفهم تطور المعنى على أنه عملية استعارة مستمرة"[52].

إن ما ينقص الطابع الفلسفى والماهية الأرسطية هو استبعادهما لفكرة الخلق الحاصل من الارتباط بين الشمس والمرآة، أو بين الرجل والأسد، فى المثلين السابقين. والارتباط بينهما –عند مصطفى ناصف– يمكن أن يخلق جوا معينا بالنسبة إلى الشمس والرجل. بالإضافة إلى أنه يستبعد فكرة التفاعل بين البدر وجماله، لأن الجمال فيه مستقل عنه[53].

الدلالة الحرفية المباشرة والدلالة المجازية أو الاستعارية

حصل بين هاتين الدلالتين نوع من الانفصال لدى الباحثين، حيث إن الدلالة المجازية كانت مجرد قياس بسيط على الدلالة الحرفية التى لها موضع متميز عندهم. نجد –على سبيل المثال– العبارتين: اشتعلت النار/"اشتعل الرأس شيبا"[54]. فالأولى: مثال للدلالة الحرفية، والثانية مثال للدلالة المجازية/الاستعارية. إن مثل هذا الانفصال الذى يقضى على وجود ما يسمى بالمعنى الأصلى والمعنى المجازى، إشارة إلى بعض مساوئ الحقل الدلالى فى البلاغة العربية. يقول تمام حسان: "رأينا كيف عد البلاغيون المعنى السائد فى زمانهم معنى بأصل الوضع. ومن هنا، عدوه أيضا نقطة البدء بالنسبة للتحول إلى المجاز. وبهذا الفهم أيضا سموه المعنى الأصلى. والتسمية تحمل فى طياتها قدرا من التضليل، لأننا إذا أخذنا كلمة الجمال – على سبيل المثال– وبحثنا عن أصل معناها، وجدنا اللغويين يردون معناها إلى نعومة الجلد، ثم تحولت عن هذا المعنى الحسى إلى معناها العقلى الذى نعرفه، ثم تحولت بالعرف الخاص إلى مفهوم فلسفى يحتاج إلى التعريف. ومثل ذلك كثير من ألفاظ المفاهيم العقلية الحاضرة تحولت عن معان حسية فى الأصل. فأى المعنيين يكون هو الأصل بالمعنى البلاغى؟ الحسى المهجور أم العقلى الفلسفى؟ وإذا كان المعنى الأصلى منطلقا لتحديد المعنى المجازى، وكان بحاجة إلى إعادة التقويم، فإن هذه الحاجة لا بد أن تنسحب على تحديد المعنى المجازى –أيضا– لأن ما يبنى على الشيئ لا بد أن يتوقف على فهمه"[55].

وأمام هذه التحولات الكثيرة للمعانى، أصبحت هناك مشكلة أخرى فى المعنى وعلاقته بالمعجم، وهى المشكلة التى لها أصولها فى القضية السابقة. فهناك حاجة كبيرة إلى المعاجم للبحث عن المعنى، ولكن فى نفس الوقت كانت هذه المعاجم لا تضم على تلك التحولات الكثيرة فى المعنى[56].

إن التصور الذى يفصل بين الدلالتين تصور غير مرضى به، وذلك لفقدان ما يسمى بفكرة التداخل بين الطبيعة وحياة الإنسان. ففى العبارتين: اشتعل النار و"اشتعل الرأس شيبا"، كانت الدلالة الحرفية فكرة معروفة وسابقة على حياة المشيب. بمعنى أن هذا التصور يفتقد لفكرة الاختلاط الطبيعى بين عالم النار وعالم المشيب. بالإضافة إلى ضرورة التأكيد على أن مفهوم لفظ الاشتعال متغير وغير ثابت. فلفظ الاشتعال عندما يوضع فى السياق الحقيقى، قد يكون المعنى المجازى كامنا فيه. بمعنى أن الكلمات يكمن فى بعض جوانبها. وهذا ما يسمى بـ "قابلية المجاز"[57].

فالمطلوب ضرورة العناية بالخصب الكامن فى دلالة الكلمات. يقول مصطفى ناصف: "الخصب الكامن هو الذى يفوح فى استعمالات الاستعارة.... إننا فى الموقف التقليدى لبحث الدلالة نرتكب الخطأ الذى سميناه باسم إهمال خصب الكلمات آنا، أو إهمال العلاقة المتبادلة بين العقل والأشياء آنا آخر"[58]. إن المجال الدلالى فى حاجة إلى دور القارئ الإيجابى –كما يقول

إيليوت- دون المتلقى السلبى الكسول الذى لا يفهم شيئا إلا من خلال المعانى المباشرة والسطحية[59].

هذا وللاستعارة مكانة متميزة فى الخطاب النقدى عند مصطفى ناصف. إن الاستعارة ووظيفتها وعلاقتها بالشاعرية فى هذا الخطاب تفيد بأن "الاستعمال الاستعارى تزدوج فيه الدلالة ولا تنفرد. إن الاستعمال الاستعارى لا يخضع للدلالة المستقاة من الصور المجتلبة وحدها. وهذا فهم واضح إلى أن جمال الاستعارة يكون من خلال دلالة عامة، تأتى من انضمامها إلى عناصر أخرى، تتصل بعلاقة الاستعارة بغيرها من الاستعارات فى الأثر الأدبى"[60]. فقد قدم قراءة ثانية لها مستلهما بآراء ريتشاردز وغيره من الأعلام، ولم ير فاعلية الموروث الفكرى الأرسطى الذى يفيد بأن صياغة الاستعارة تعنى القدرة على ملاحظة التشابه، وأن هذه القدرة مقصورة على بعض الناس[61]. كما رفض الفكر الأرسطى الذى يرى أن الاستعارة استعمال خاص أو إضافى أو استثنائى أو انحراف، وأن الاستعارة حلية أو قوة إضافية[62].

إن أرسطو بهذا الحكم، قد منع الاستعارة من المكانة التى تستأهلها وحال دون تقدم النظرية والتطبيق. إن جميع الناس لهم القدرة على استعمال الاستعارة مع الاختلاف بينهم فى الدرجة. إن اللغة لا تستطيع أن تساعدنا إلا من خلال ما تعطيه لنا من المهارة على استخدام الاستعارة. فالاستعمال الصحيح لها هو اعتبارها المبدأ الأول الذى يوجد فى كل مكان، وأن الاستعارة قوام اللغة[63].

إن استبعاد الاستعارة التى تعنى القدرة على ملاحظة التشابه، أو التى تعنى الاستعمال الإضافى أو الزينة، هو الذى يمكننا من العثور على الصبغة الإنسانية للغة. فقد نقض مصطفى ناصف الرأى الشائع فى الكتابات التقليدية الذى يقول إن التعبير الاستعارى يستعمل بدلا من تعبير حرفى معادل له. فقد استبعد الفكرة التى تقول إن الاستعارة كلمة أبدلت من كلمة أخرى بسبب المشابهة أو التناسب، كما استبعد التعريف الذى يقول إن الاستعارة هى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لغرض المشابهة[64].

وصفوة القول هنا؛ إن مصطفى ناصف لا يرى ملاحظة التشابه هى المعنى المناسب للاستعارة، لأن التشابه ليس قائما موجودا قبل اللغة الاستعارية، ثم تأتى الاستعارة لتشير إلى هذه العلاقة. فقد شك مصطفى ناصف بوجود تشابه حرفى سابق بين الليل والأمواج -كما هو معروف فى المثل الأدبى للاستعارة-. ومن هنا، رأى أن الأقرب إلى الإقناع هو أن الاستعارة هى التى تخلق التشابه خلقا[65]. هذه الملاحظة الأخيرة هى ما سماه أحد الباحثين بإبداع المشابهة. "تكون المشابهات مشابهات باعتبارها الاستعارة... فالاستعارات بالنسبة لنا تبدع مشابهات"[66].

إن المعنى المناسب للاستعارة -عند مصطفى ناصف- هو التفاعل الذى ذهب إليه ريتشاردز. إن فكرة التفاعل -هنا- تفيد بـ "أن الاستعارة عبارة عن فكرتين اثنتين عن شيئين مختلفين يعملان خلال كلمة أو عبارة واحدة تساندهما معا. ومعنى هذه الكلمة أو العبارة هو

الناتج عن تفاعلهما"[67]. إن النظرية التفاعلية أو تفاعلية الاستعارة هى الاهتمام الأول لريتشاردز فى كتابه: فلسفة البلاغة. فقد رأى أن "الاستعارة استحضار مفهومين مختلفين يرتبطان معا فى تفاعل مشترك، ويتدعمان من خلال كلمة مفردة أو تحول مفرد ويكون معناهما هو محصلة تفاعلهما معا"[68].

وقد أكد أحد الباحثين غياب النظرية التفاعلية فى النقد القديم، حيث إن "الناقد القديم أساء فهم الاستعارة وصلتها بالتعبير، ولم يعن بصورها العناية الواجبة، بل عنى بصور التشبيه وحدها مصدر الشاعرية الفذة. فالتشبيه كالأصل فى الاستعارة، وهى شبيهة بالفرع له أو صورة مقتضبة من صوره"[69].

وقد أورد مصطفى ناصف أمثلة لتوضيح هذه الفكرة الأخيرة أولا، ولتوضيح أن فكرة التفاعل تراعى الصبغة الإنسانية للغة، بالإضافة إلى ما أحدثته الاستعارة من التوسع فى معنى الكلمة الأصلية وتغييره. يقول: "أنظر إلى قولنا: الإنسان ذئب. هنا، نجد أن الدلالات المرتبطة بفكرة الإنسان فى الاستعمالات الحرفية ليست هى نفسها الدلالات المرتبطة بها فى هذه الاستعارة القريبة التى نستشهد بها الآن. إننا نعيد اختيار خواص الإنسان، ونرفع بعض هذه الخواص على السطح، ونبقى خواص أخرى غير قليلة فى الباب الخلفى للمعنى. استعارة الذئب أخفت بعض التفصيلات وأكدت تفصيلات أو اتجاهات أخرى. وبعبارة أخرى نظمت تصورنا للإنسان. ومن الممكن أن يقال بعبارة أخرى إن الموضوع المتحدث عنه نراه من خلال التعبير الاستعارى... وينبغى ألا نهمل التغير فى الاتجاه الذى يحدث عادة عن استعمال الاستعارة. الذئب –عادة– حيوان مكروه مخيف. فإذا جعلنا الإنسان ذئبا فقد نسبنا إليه هذا الوصف، ولم يحدث أن كان موقفنا من الإنسان مثل هذا الموقف قبل الدخول فى العملية الاستعارية... نضع الفكرة الأصلية تحت ضوء جديد... يجب ألا ننسى أن الذئب بدا أكثر إنسانية مما كان فى الاستعمال الحرفى السابق. كل من الفكرتين تغذى الأخرى. وهذا الغذاء المتبادل يهمل تماما فى فكرة التشابه. إنها تعنى أن نظام الدلالات المرتبطة بهذا الشيئ أو ذاك ما زال باقيا؛ الإنسان قاس ماكر كالذئب... ولكن فى نظرية التفاعل نقول إن الاستعارة غطت على بعض مفهومات الإنسان السابقة، ونظمت ولونت إدراكنا لذكائه وقدراته العقلية. القدرات العقلية نظرت إليها نظرة خاصة مترتبة على ربط الإنسان بالذئب. هناك نوع من تدهور النظرة إليها. كذلك نجد أن فكرة الذئب دخلها تعديل. لم يعد الذئب غريبا فى صفاته، وأصبح هناك عالم مشترك يضم هذين النظامين؛ الإنسان والذئب. هذا العالم المشترك يومأ إليه بخفة. كذلك أخذ مكر الذئب واغتياله صفة إنسانية وأصبح ما يقوم به –من هذا الوجه– أكثر تعقيدا مما ألفنا من قبل تكوين الاستعارة"[70].

إن تصور العلاقة بين الإنسان والذئب فى ضوء نظرية الاستعارة السابقة تختلف تماما عن تصور العلاقة بين هذين العالمين؛ الإنسان والذئب، فى ضوء ما تطلعنا عليه بعض

التجارب الفنية؛ الأمثال والقصص والشعر. ففى هذه التجارب، تتسم العلاقة بفقدان صلات حميمة بين بنى الإنسان والذئاب، وأنها ليست من المودة والاطمئنان النفسى فى شيئ. إن العلاقة –هنا– تصدر عن روح العدوان والافتراس من جانب الذئاب، كما أنها تعكس انفعالات الحرارة والأسى التى يحس بها الإنسان إزاء هذا الغدر والعدوان من جانب الذئاب[71].

الاستعارة والرمز

إن مصطلح التشبيه الشائع فى التراث البلاغى مصطلح أفسد الفهم فى النصوص الأدبية. إن هذه النصوص –عند مصطفى ناصف– فى حاجة إلى مصطلح جديد: الرمز، الأجدر بالعناية. يقول: "إن الشعر العربى مليئ بصور تعارفنا على تسميتها باسم التشبيه. ونال هذا الشبيه عناية كبرى. ولكن أهم ما أريد أن ألفت إليه هو أننا محتاجون الى مصطلح جديد ينبه بصورة متكررة إلى خطأ هذا المصطلح. ولو قلنا إننا فى كثير من الأحيان إزاء عملية يمكن أن نسميها الرمز من خلال التشبيه لكان هذا أولى بالقبول. وبعبارة أخرى إن الشعر العربى حافل بذكر الشقائق والبرق والسيف [وغيرها من الصور]. وتتكرر هذه الصور ويتداولها جيل بعد جيل. وهذا التداول يكسبها قيما هامة. وتصبح كل صورة ملتقى أفكار كثيرة متجانسة وغير متجانسة. إن الشعراء كثيرا ما يربطون هذه الصور بصور أخرى صريحة. ولكن هذا الرباط يحتاج إلى إعادة النظر. فأسلوب تفهمه عندنا هو التشبيه. ولكن الحقيقة أن عملية الربط تقع فى قلب الرمز ذاته"[72].

وبالإضافة إلى فكرة التفاعل السابقة، كانت فكرة الاختلاف –لا المشابهة– هى المعنى المناسب للاستعارة عند مصطفى ناصف. وكلمة الاختلاف هى نقيضة لكلمة المطابقة التى سبق أن أشرنا إليه. والاختلاف –عنده– له معان ثلاثة: "الأول: الفرق الذى يعمل مع التشابه أو الترابط. والثانى: اجتماع المستويات المتقابلة. والثالث: التناكر الساحر بين عناصر المعنى"[73].

وباختصار، إن الاختلاف أكثر نفاذا من التطابق والتشابه. ففى داخل كل مواقف موقف مخالف، وإن عدم عنايتنا بهذا الموقف المخالف سيعوق الفهم الصحيح للثنائى: المعنى الأصلى والمعنى الثانى للألفاظ. إن الاختلاف شيئ أساسى فى الاستعارة. وقد وقعت البلاغة العربية فى خطأ عندما اهتمت بمفهوم التشابه على حساب مفهوم الاختلاف. وقد اعتبر مصطفى ناصف فكرة التشابه جناية على اللغة، وذلك لأن المواجهة التى تتم بين الشيئين لا تعنى إلغاءهما من أجل البحث عن التشابه[74].

فقد أبدى مصطفى ناصف ارتيابه فى كلمة التشبيه، وأن الاستعمال المستمر له ظلم على الدراسات النقدية والبلاغية واللغوية وسبب للتيه فيها. إن ملاحظة التباين من خلال فكرة التأليف بين المتباينات أكثر ملاءمة من التركيز والحصر على ملاحظة التشابه من خلال

فكرة التشبيه عند التعامل مع اللغة أو مع النماذج التقليدية المشهورة التى تتناقل بين الأجيال ولم تستطع البلاغة العربية التخلى عنها. إن الاختلاف عنصر أساسى فى تلك النماذج. يقول مصطفى ناصف: "أولى بنا أن نجعل الاختلاف مفتاحا"[75]. ويقول: "هل استطاع التشابه أن يمحو الخلاف؟ إذا كان الخلاف يذكر بالتشابه، فإن التشابه نفسه يود فيذكر بأمر الخلاف. اجتماع التشابه والمخالفة هو الغرض الحقيقى الذى سعى إليه البلاغيون"[76].

وفى هذا الصدد -أيضا-، يرى أمبرتو إيكو "أن الاستعارة لا تقيم مماثلة بين المراجع، وإنما تربط علاقة تطابق -معين- بين مضامين التعابير، ولا يحيل على طريقة نظرتنا للمراجع إلا بشكل غير مباشر. إن محاولة منطق شكلى على الاستعارة لفهم قيم الحقيقة، لا يلقى أى ضوء على ميكانيزماتها السيميائية"[77].

إن نظرية الاستعارة التى دعا إليها مصطفى ناصف تفيد بأن التعامل مع اللغة يجب أن يراعى فيه خصب الكلمات وحركاتها وطاقاتها وإمكاناتها ودلالاتها المتعددة. وهذه العناصر الأساسية قد أهملتها فكرة التشابه والمطابقة[78]. وعلى العكس تماما، كانت فكرة الاستعارة والرمز التى تعنى التفاعل والاختلاف والتأليف بين المتباينات وغيرها -كما قدمنا- هى التى تراعى تلك العناصر الأساسية للكلمة. وقد دعا الرواد الغربيون فى الاستعارة، ومنهم: لايكوف ودجونسون وفكوفيتش، إلى ما يسمى بـ "الاستعارة الرابطة بين أشياء العالم أو الاستعارة الرابطة بين أشياء النص" وذلك من خلال العلم المعرفى الذى يعتمد على "اعتبار جسم الإنسان وقواه الفطرية وما له من خيال وقوة إبداعية مصدرا للتفاعل والانفعال والفعل. فعن طريق تفاعل الجسم الإنسانى مع العالم المحيط به يرى المرء الصور ويقلب النظر فيها ويدقق البحث فيها ويعرف مواقع عناصرها... وعن طريق قواه الخيالية والإبداعية يصوغ خطاطات ومقومات ويؤلف استعارات وكنايات. وما دام المحيط الذى يعيش فيه البشر يختلف اختلافا جذريا أو نسبيا، فإن المجال يفسح للنسبية الثقافية ولنسبية الإدراك الفردى"[79].

إن مفاهيم التفاعل والاختلاف والتأليف بين المتباينات تمثل درسا قيما فى الحرية والتسامح والتناسق التى تحمى المجتمع من الوقوع فى التناحر والفوضى والتزمت وحلقة مفزعة قاسية من التصويب والتخطئة. هذه العناصر تنبه إلى العوامل المؤثرة فى الحياة علاقتها بقدرات المجتمع العقلية، وتنبه إلى ما فى المجتمع من العلاقات المتغيرة المتصارعة. إن العناصر الأساسية السابقة تمثل استعدادا للتكيف مع المتغيرات الداخلية والخارجية. إنها تقدم للمجتمع أهمية مبدأ الحوار، ومنهجا فى التحليل الثقافى الذى يساعد على عملية التأليف بين عناصر تبدو من قبل متناقضة. فمن خلال هذا المبدأ والمنهج يقبل المجتمع التقدم والتراجع ويشك فى مفهوم الحتمية والصعود المستمر والمعنى الموحد لفكرة التقدم، ويعترض على فكرة النصر النهائى الحاسم أو فكرة الهزيمة المطلقة. إن هذا المبدأ وذلك المنهج مطلبان أساسيان ونحن نتناول ما يسمى بالحوار بين الحضارات الذى تعنى فى النهاية بضرورة الاعتراف بتقاليد

وثقافات متعددة، وبضرورة الاعتراف بفكرة الآخر بمدارسه وتياراته. وهذا لا يمكن أن يتحقق دون البداية الصلبة الطيبة، وهى النظرة إلى الكلمات التى لا تعترف الاستقطاب[80].

وفى هذا الصدد، يقول مصطفى ناصف: "إن التناغم بين الأشياء الذى أهم البلاغة لا يمكن أن نتقصاه بمعزل عن حركة الكلمات المتغيرة والاختلاف. تعلمنا الجدل، وغاب عنا حتى الآن أنماط أخرى لا تقوم على المداهمة والغلبة والتقليل من شأن من يختلف عنا. الاختلاف واليقظة المستمرة إلى الاختلاف هى الباب المشروع لتذوق الحرية والتسامح وفض المشكلات. إن فض المشكلات لا يعنى القضاء على التخالف. بل يعنى على العكس؛ ضرورة إدخاله فى أنظمة تفكيرنا وأنظمة بلاغتنا"[81]. إن الملاحظات السابقة هى ما لخصه مصطفى ناصف فى عبارة تدل على ضرورة إعطاء الاستعارة والرمز معنى ثقافيا[82].

إن المفاهيم السابقة من العناصر المهمة التى تكمن فى فكرة الاستعارة التى دعا إليها هؤلاء الرواد الغربيون من خلال العلم المعرفى الذى يسعى إلى إعادة النظر فى مكونات الإنسان ووضعه وعلاقته بالطبيعة وبغيره من الإنسان[83]. كما أشار بول ريكور –من خلال مفهوم النص– إلى فهم الإنسان لذاته أمام الأثر الأدبى. فقد رأى أن النص هو الوسيط الذى نفهم عبره أنفسنا[84]. وفى العالم العربى الحديث دعا أمين الخولى إلى درس الأدب وتاريخه على منهج تصححه الخبرة الإنسانية بالحياة والنفس والجماعة ويمثل التقدم الإنسانى والرقى العقلى[85]. إن مثل هذه الأطروحات غاية فى الأهمية للعلاقة الوثيقة بين الإنسان واللغة. فقد قال عبد الله الغذامى –على سبيل المثال–: "وهل يمكننا أن نتصور الإنسان من خارج اللغة، فنراه بوصفه ليس لغة أو على أنه كائن غير لغوى. ذلك طبعا هو الحيوان الذى تميز عنه الإنسان بكون الإنسان الحى الناطق المبين حسب مفهومات الجاحظ وغيره من أسلافنا الذين أخذوا بحد أرسطو وجعلوا اللغة معادلا إنسانيا. فمن كان فى المنطق أعلى رتبة كان بالإنسانية أولى. ولسوف تنحدر درجته من الإنسانية حسب انحداره فى السلم اللغوى، مما يجعل اللغة ليس علامة على إنسانية الإنسان، بل هى شخصيته وهويته وحقيقته الوجودية. ومن هنا فإننا نبادر بتقرير هذه الحقيقة وهى أن الخلل الذى يعترى اللغة يصبح خللا مصيريا يمس إنسانية الإنسان ويحسم دوره الحضارى"[86].

التصور الخيالى والإدراك الأسطورى

إن موضوع الدلالة فى الأبحاث التقليدية –وفى ضوء مفهومى الاستعارة والتشبيه التقليديين خاصة– قد أهمل أهمية تكوين الكلمات، ومنها: التصور الخيالى والإدراك الأسطورى. وهذا يرجع إلى طبيعة المفاهيم التى تنميها حركة المعتزلة العقلية. هذه الحركة –عند مصطفى ناصف– قد قامت بتفريغ اللغة أو تعريتها من الصبغة الإنسانية. وكان اتجاههم العقلى من هذه الناحية اتجاها يمكن أن ينافس النزعة الإنسانية. والحقيقة التى أكدها مصطفى ناصف هى "أن الدلالة ليست حكما عقليا منطقيا، بل هى موقف خيالى أو موقف روحى أو

موقف يعمل فيه أحيانا ما يسمى باسم السحر والأساطير. فالاستعمالات المختلفة يأخذ بعضها من بعض أو يحيل بعضها على بعض. وهذه الاستعمالات قد تتداخل فيما بينها"[87]. والخيال وطبيعته ووظيفته –عند جابر عصفور– يعتبر المدخل الأول والأساسى فى دراسة الصورة الفنية فى التراث العربى[88].

فقد دعا مصطفى ناصف إلى تجاوز التعامل السطحى مع العقل العربى، كما يتمثل فى استخدام المفاهيم اللغوية التقليدية كفكرة التشبيه، وفكرة المطابقة وأغراض المديح والإشباع الشخصى وغيرها. والتجاوز الذى نشيره –هنا– يمكن بلورته من خلال البحث عن قوة الكلمة الرمزية والبحث عن الكلمات الأساسية التى كان رباطها خياليا بوجه من الوجوه. إن الوجه الخيالى هو الوجه الفعال. والكلمات الأساسية تعتبر مفاتيح البصيرة وإعمال القلب ومناط الشعور المهم بالمسئولية. فالعقل العربى –عند مصطفى ناصف– يتركز فى كل عصر على كلمات أساسية. ومن واجب الدراسات اللغوية الواعية البحث عن هذه الكلمات؛ من قبيل: الشمس والقمر والأسد والبحر والسيف[89]. وتتضح أهمية الخيال عند تطرقنا إلى النصوص الشعرية المليئة بتلك الكلمات. يقول جابر عصفور: "إن الخيال الشعرى نشاط خلاق لا يستهدف ما يشكله من صور نسخا أو نقلا لعالم الواقع ومعطياته، أو انعكاسا حرفيا لأنسقة متعارف عليها، أو نوعا من أنواع الفرار، أو التطهير الساذج للانفعالات، بقدر ما يستهدف أن يدفع المتلقى إلى إعادة التأمل فى واقعه من خلال رؤية شعرية، لا تستمد قيمتها من مجرد الجدة أو الطرافة، وإنما من قدرة على إثراء الحساسية وتعميق الوعى. ومن خصائص الخيال الشعرى الأصيل أنه يحطم سور مدركاتنا العرفية، ويجعلنا نحفل لائذين بحالة من الوعى بالواقع، تجعلنا نشعر كما لو كان كل شيئ يبدأ من جديد، كما لو كان كل شيئ يكسب معنى فريدا فى جدته وأصالته"[90].

وإلى جانب أهمية الخيال، هناك ضرورة التأكيد على حاجة المجتمع إلى أسطورة يعيش عليها. والأسطورة –هنا– تلك الكلمات الأساسية. ففى الدراسات اللغوية الواعية كان الاهتمام منصبا فى البحث عن أسطورة الشمس –مثلا– ولا يركز البحث عن التشبيه والمطابقة والمديح والإشباع الشخصى وغيرها من الفكر التى تهتم بارتباط الشمس بفرد معين. إن الدراسات اللغوية الواعية تحاول أن تؤكد أن الوقائع الجزئية تستمد وجودها من هذا الرمز الأصلى المشبع بالأسطورة. إن الجانب الذى تراعيه إعطاء الواقع أو بعض الواقع نمطا رمزيا أسطوريا[91].

وعن قراءة مصطفى ناصف للنصوص الشعرية واستخدامه للإدراك الرمزى والأسطورى، يقول عز الدين إسماعيل: "فى هذه القراءة يتحرك على مستوى جماليات اللغة فى النص الشعرى، ثم قد ينتقل بعد ذلك فى مرحلة تالية إلى تأويلات ترجع إلى شيئ من الدلالات الأسطورية لمفردات الشاعر، لكى يلقى من خلال هذا الميراث الأسطورى أضواء

كاشفة على الاستخدام الذى تم على يد الشاعر، فيفسر كلامه عندئذ بدلالة غير دلالته السطحية أو الشكلية المباشرة"[92]. وفى هذا الصدد أيضا، يقول أحد الباحثين: "وارتباط المصطلح البلاغى بالقيمة، يجعل الصورة الشعرية مرتبطة بالإنسان والطبيعة. ولهذا فإن التفسير الأسطورى بوصفه جزءا من الدراسات الحضارية يبقى على صلة بالبيان العربى، من حيث كشف جماليات فن القول العربى"[93].

ويتضح –مما سبق– أن الاتجاه الذى يفيدنا أكثر هو الاتجاه الذى يحترم البنية اللغوية، ويفترض أن الدلالة لها حياة وتطور. إن رؤيتنا نحو اللغة يجب أن تكون مبنية على أساس الاهتمام بروح الإنسان وخياله. إن الاهتمام بالنشاط الخيالى أو الموقف الإنسانى فى عملية تكوين الكلمات والدلالات هو الذى سيفيد الأدباء فى عملية اكتشاف الموارد الطبيعية الكامنة فى الكلمات. فقد رأى مصطفى ناصف أن فهم اللغة والأدب ينبغى أن يكون من خلال إدخال ما ليس إنسانيا فى حوزة الإنسان.

هناك ضرورة المراعاة على طابع الإنسان واعتبار الحقيقة إنسانية الملامح، وذلك من خلال فكرة التبصر الخيالى والإدراك الأسطورى والإدراك الرمزى –كجانب من المعنى الاستعارى–. لا بد من الثورة على المنطق والعقل الأرسطى الذى تستبعد الحياة الإنسانية من خلال اللغة. والمنطق الذى ينبغى مراعاته هو منطق المعنى المتعدد المتعاكس السيال[94].

إن البلاغة والنقد الأدبى فى حاجة إلى ما سماه مصطفى ناصف بالنشاط أو التحليل اللغوى الإستاطيقى الذى يدعو إلى استبعاد فكرة الإشارة والتعبير عند التعامل مع النص. إن النص الأدبى يمتلك احتمالات وإمكانات يجب على القارئ الكشف عنها والعناية بها. والنشاط والتحليل اللغوى الأستاطيقى يدعو إلى تجاوز النظرة القاصرة عند المتقدمين نحو المعنى التى تلحقه بالمنطق والإشارة، كما يدعو إلى تجاوز النظرة التى ترى أن اللغة ليست خالقة لمعناها. لم ينف مصطفى ناصف خلو مباحث الدلالة عند المتقدمين، وإنما ينتقد قصور مفهوم الدلالة عندهم. يقول مصطفى ناصف: "حقا إنهم تصوروا الدلالات صنوفا متعددة. وتحدثوا عما سموه المنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة. ولكن هذه الدلالات على الرغم من تعددها الظاهرى ضيقة الأفق إلى حد ما، لا تعدو أن تكون تطبيقا مباشرا على فكرة الكل الذى يشمل الجزء، أو فكرة الملزوم الذى يستتبع اللازم. علاقات تزيد أو تقلل من المواقف أو الحالات التى يصدق عليها التعبير دون أن تزيد فهمنا لنشاط المعنى فى نفسه بدرجة واضحة. لذلك ظل مفهوم الإشارة ماثلا أمامهم. للشاعر طلل أو ناقة أو فرس يتحدث عنه. ولذلك نبحث عن التطابق أو التناسب بين المعنى أو الموضوع، ونهمل ما يؤديه الشاعر من خلال نشاطه الخيالى اللغوى من تعديلات كثيرة فى هذا الموضوع"[95]. يقول أحد الباحثين فى هذا الصدد: "إن النظر إلى اللغة باعتبارها نظاما ينطوى على خصائص جمالية، يعنى أن الشاعر فى تصويره لا يواجه مادة مغلقة ولا يتعامل مع نظام من القواعد القياسية. إن اللغة التى يؤول إليها فى نظمه

وبنائه، تحفل بذخيرة غنية من الإمكانات التعبيرية والسمات الأسلوبية، وكأن وظيفة الشاعر تتمثل فى استخراج الدفائن المكنوزة وإظهار الإبداع الكامن"[96].

إن النشاط أو التحليل اللغوى الإستاطيقى يدعو إرساء فكرة ثراء النص الأدبى وخاصة الشعر. وقد رأى مصطفى ناصف أن العناية بالإدراك الخيالى والرمزى والأسطورى أحد المفاتيح المهمة فى التعامل مع فكرة ثراء النص. فقد دعا إلى ما يسمى بمعجم الأساطير العربية ضمن المعاجم الأخرى الفعالة التى يمكن أن تحتوى على الصعوبات التى تواجه القارئ فى فهم الشعر العربى. وعن أهمية معجم الأساطير العربية، يقول مصطفى ناصف: "والعلم بالأساطير يثرى فهمنا للشعر... فقد نشأ الشعر العربى كغيره من الشعر فى أحضان الأساطير. والأساطير جزء من أجزاء النشاط الروحى. وإذا لم يكن بد من أن يقرن الشعر العربى بأشياء فلتكن الأساطير وسائر الفنون والاعتقادات الدينية والتمثل الأخلاقى. فكل هذه العناصر تؤلف مجالا متشعبا متفاعلا. وربما تكون الأمور السياسة والاقتصاد والعادات الاجتماعية نفسها بحيث لا تتميز من طابع أسطورى. ومن الواضح أن كثيرا من الشعر العربى صعب الفهم لأن الأساطير التى تتعمقه بعيدة عن متناول أيدينا"[97].

ولأهمية مفهوم الخيال دعا جابر عصفور إلى العناية به، باعتباره "قدرة إنسانية على تحويل الغياب إلى حضور، والواقع إلى ممكن، والموجود إلى غير موجود، أعنى قدرتنا بواسطة الخيال على تحويل الزمان والمكان اللذين نعيش فيهما إلى طراز إنسانى واعد بالوجود المفعم بالحضور. وتلك هى معجزة الخيال التى فتنت الفلاسفة والمبدعين طوال العصور، فسعوا إلى اكتشافها وتفسيرها وممارستها والحياة بها. وكان تساؤلهم الدائم عنها الوجه الآخر من سؤالهم المتجدد عن الوجود فى العالم، ذلك لأن الخيال هو الوجود فى حالة فعل الوجود الخلاق هنا، والآن، حين وحيث يمارس الإنسان الفعل الذى يميزه بوصفه إنسانا موجودا، فى حال من الحضور القصدى الذى لا يكف عن التحول والصيرورة والتجدد واستباق الإمكان الواعد الذى يظل فى حاجة إلى الكشف. إن غياب سؤال الخيال فى خطابنا النقدى المعاصر وخطابنا الفلسفى بوجه عام، شأن غياب سؤال المستقبل"[98].

إن قراءة مصطفى ناصف للنماذج المنتشرة فى الأدب العربى استطاعت أن تبرز جمالية التحليل من خلال الكشف عن الكلمات التى تحتوى المعنى الإنسانى الكامن فى الطبيعة. إن اهتمام النقد الأدبى بهذه الطبيعة هو الطور الذى يلى الرومانسية وسلبياتها. يقول مصطفى ناصف: "اهتم النقاد بالطبيعة وتصويرها على ماهى عليه. وأخذنا نثنى على أعمال كثيرة لأنها تحتوى على حقائق موضوعية. وخيل إلى كثير من القراء أن هذه الحقائق هى العمل الأدبى أو صورته الدقيقة"[99].

وقد قدم مصطفى ناصف العناية الثانية بفكرة الاستعارة، بعد أن فشل المتقدمون فى العثور على النظرية المناسبة فى القراءة، لأنهم مولعون بفكرة الاستعارة التى تهتم فى المقام

الأول بعملية الانتقال من الإنسان إلى غير الإنسان، وعدم المبالاة بالانفعالات الإنسانية، وعدم الانتباه إلى أن مثل هذه الانفعالات الكامنة فى مستويات الدلالة المتعلقة بالطبيعة. فقد أكد أحد الباحثين أن "الفن وثيق الصلة بالحياة الإنسانية، وأن التذوق الجمالى قد تطور بتطور الإنسان وارتقائه، وكان ذلك نتيجة للعمل الذى طور الإنسان بالإنسان، والذى بدونه ما كان يمكن أن يحدث أى تطور يذكر. وإذا كان الجمال نتيجة إنسانية بمعنى أن التذوق الجمالى نتج عن طريق الإنسان، وهذا ليس ضد أن الجمال موجود فى انفصال أو استقلال عند الإنسان بدرجة، وذلك بمعنى أن الجمال نتيجة للعمل، أى أن إبداع القيم الجمالية كان يتم جنبا إلى جنب مع اكتشاف الإنسان للعمل وتطويره وتطوير العمل الإنسانى نفسه. وبالتالى فإن المعايير الجمالية إنما هى معايير إنسانية، لأن الجمال يقع تحت قائمة المفهومات، والتى بدورها تخضع للمنطق والذى هو بالضرورة إنسانى"[100].

إن تحليل الاستعارة عند المتقدمين لعبارة "فاضت العيون" –على سبيل المثال– يكون على النحو التالى: إن المتكلم شبه نزول الدمع مدفقا بماء النهر بجامع الكثرة فى كل حال. وقد عقب مصطفى ناصف على مثل هذا التحليل بما يلى: "وقد ألف كثير من الناس مثل هذا التحليل بحيث لا يتصور أحد أن من الغريب أن تتحول الدموع إلى ماء النهر. ولكن الجو الذى يسيطر على الباحثين فى موضوع الدلالة هو جو الإغراب الشديد. وقد ترك الباحثون فى هذا المقام العيون والإنسان ولجأوا إلى النهر والماء. ولم يتصور واحد قط أن ماء النهر نفسه لا يخلو من فكرة الدموع، وأن فيض الماء –فى بعض السياقات على الأقل– إذا نظر إليها على أنه موقف خيالى، لا يخلو مما يشبه حركة البكاء. أى إن المعنى الإنسانى كامن فى الطبيعة"[101].

هذا، وبعد تناولنا للقراءة السابقة، ننتهى إلى الملاحظة المهمة التالية، وهى: ضرورة الوعى بأن البلاغة التى ينبغى أن نتبناها ونعتمد عليها هى البلاغة التى لا تقتصر على مجرد تعداد الأنماط والصور البديعية والمجازية، بل تعدت هذا لتصبح قيمة جمالية مستنبطة من خلال التحليل الأدبى للنصوص. إن البلاغة المشرقة والمستنيرة هى البلاغة التى يمكن أن تكون معيارا للجمال لا مصطلحات جامدة لا حياة فيها.

كما أن الاهتمام بالدراسة الأدبية واللغوية يفرض على الاستعمال الأدبى الصالح والجيد. ولن يتحقق هذا إلا من خلال العناية التامة باللغة وبنية المعنى وعناية الدراسة اللغوية والأدبية فى المجتمع العربى. هذه القضية تتصل أشد الاتصال بمعرفة الوظائف اللغوية المختصمة المتنافرة أو المتضافرة المتوازنة. فقد رأى مصطفى ناصف أن صور الدلالات والوظائف اللغوية لا بد أن تتجه إلى خدمة مطالب الإنسان المتمثلة فى العناية المركزة على تراثه وثقافته المعاصرة معا.

الهوامش

* ناقد وأكاديمى من مصر.

** انظر مقالة الباحث: فكرة البلاغة العربية وجماليات اللغة المثقفة عند مصطفى ناصف. والمقالة ستنشر – قريبا– فى: مجلة الآفاق العالمية التى يصدرها منتدى طلاب الدراسات العليا الإندونيسيين بمصر.

1. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، جدة: النادى الأدبى الثقافى، 1990، ص151. ودراسة الأدب العربى، القاهرة: الدار القومية، د. ت.، ص309، وما بعدها وص349 وما بعدها. وقد استخدم مصطفى ناصف مقولة الملاءمة بدلا من المطابقة.
2. مصطفى ناصف، الوجه الغائب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص73 و74.
3. مصطفى ناصف، النقد العربى؛ نحو نظرية ثانية، الكويت: عالم المعرفة، 2000، ص259.
4. تمام حسان، المصطلح البلاغى القديم فى ضوء البلاغة الحديثة، ضمن مجلة فصول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: إبريل–سبتمبر 1987، المجلد 7، العددان 3 و4، ص22.
5. شكرى محمد عياد، مدخل إلى علم الأسلوب، القاهرة: أصدقاء الكتاب، ط3، 1996، ص35 وما بعدها. وفى مقارنته بين علم البلاغة وعلم الأسلوب، انتهى إلى أن الأخير أكثر فاعلية لدراسة اللغة.
6. مصطفى عبد الحميد، دور الجاحظ فى النقد، ضمن مجلة النهج، القاهرة: مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية فى العالم العربى، صيف 2001، العدد 63، ص207.
7. محمد بدرى عبد الجليل، تصور المقام فى البلاغة العربية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003، ص11.
8. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص152.
9. رجاء عيد، فلسفة اللغة بين التقنية والتطور، الإسكندرية: منشأة المعارف، د. ت.، ص95.
10. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص159.
11. حسين نصار، أمين الخولى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996، ص46.
12. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبى عند العرب؛ نقد الشعر من القرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى، عمان: دار الشروق، 1993، ص666.
13. مصطفى ناصف، دراسة الأدب العربى، 318 و322. ونظرية المعنى فى النقد العربى، القاهرة: دار القلم، 1965، ص115.
14. سعاد عبد الوهاب، القراءة الأخرى؛ إعادة نظر فى بعض المسكوكات الأدبية، القاهرة: دار قباء، 2000، ص28، كما أفادت من، عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، الكويت: عالم المعرفة، 1998، ص58 و59.
15. رشاد رشدى، ما هو الأدب، القاهرة: مكتبة الأسرة، 1998، ص11 وما بعدها.
16. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص183.
17. مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، الكويت: عالم المعرفة، 1995، ص260.
18. محمد عبد المطلب، مفهوم العلامة فى التراث، ضمن مجلة فصول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، أكتوبر–نوفمبر–ديسمبر 1986، المجلد 6، العدد 1.
19. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص184.
20. الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د. ت.، ج3، ص131 و132.

21. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص39 و40.
22. تمام حسان، المصطلح البلاغى فى ضوء البلاغة الحديثة، ضمن مجلة فصول، المجلد 7، العددان 3 و4، إبريل–سبتمبر 1987، ص22 و32. ومحمد الولى، المدخل إلى بلاغة المحسنات، ضمن مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، مارس 1999، العدد 17، ص61.
23. نعمة رحيم العزاوى، أحمد حسن الزيات؛ كاتبا وناقدا، القاهرة–بغداد: الهيئة المصرية العامة للكتاب–دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص152.
24. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص41 وما بعدها.
25. مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص74.
26. المرجع السابق، ص74.
27. تمام حسان، اللغة العربية؛ معناه ومبناها، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1994، 236 و237.
28. محمد زكى العشماوى، قضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث، القاهرة: دار الشروق، 1994، ص274.
29. فايز الداية، علم الدلالة العربى: النظرية والتطبيق؛ دراسة تاريخية – تأصيلية – نقدية، بيروت: دار الفكر المعاصر – دمشق: دار الفكر، ط2، 1996، ص173.
30. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص72. ومحمد المالكى، دراسة الطبرى للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آى القرآن، الدار البيضاء: وزارة الأوقاف والشئون الدينية، 1996، ص37 و38.
31. صالح زياد الغامدى، القراءة وسلطة النموذج فى تراثنا النقدى، ضمن علامات فى النقد، جدة: النادى الأدبى الثقافى، يونيو 2002، ج44، المجلد 11، ص791.
32. محمد عابد الجابرى، نقد العقل العربى، ج2؛ بنية العقل العربى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986، ص104.
33. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص158 وما بعدها. ويمكن أن نراجع الموضوع –مثلا– عند، جمعة سيد يوسف، سيكولوجية اللغة والمرض العقلى، الكويت: عالم المعرفة، 1990، ص143 وما بعدها. إن العلاقة الوثيقة بين الفكر والشعر –باعتباره لغة– تنطلق من الاستدلال اللغوى؛ شعر به أى عقل به وفطن له. وإن مثل هذه الدلالة اللغوية يمكن أن تكون محورية العلاقة والرابط بين الرؤية والنزوع نحو الوجدان قبل التوجه نحو إنجاز أو تحديد ماهية المنطق العقلى للأشياء. نادى سارى الديك، علاقة الشعر بالفكر، ضمن جذور التراث، جدة: النادى الأدبى الثقافى، مارس 2003، ج12، المجلد 7، ص481.
34. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص160 و161.
35. عبد الحميد العلمى، منهج الدرس الدلالى عند الإمام الشاطبى، ت: 790، الدار البيضاء: وزارة الأوقاف والشئون الدينية، 2001، ص219.
36. عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، الدار البيضاء: دار توبقال، 2000، ص27.
37. مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص73.
38. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص172 و173.
39. جابر عصفور، آفاق العصر، القاهرة: مكتبة الأسرة، 1997، ص17 و18.
40. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص178.
41. مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص271. إن مفهوم الاستبدالية على هذا الوجه لم يكن إشكالية تمس اللغويين والنقاد فقط، وإنما تمتد إلى الخطاب السياسى المعاصر. محمد حافظ دياب حول

الإسلاميين المستقلين، فى، الإسلاميون المستقلون؛ الهوية والسؤال، القاهرة: مكتبة الأسرة، 2005، ص152.

42. أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط1، 2000، ص150.
43. المرجع السابق، ص151.
44. المرجع السابق، ص154 كما أفاده من بلاك.
45. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص161.
46. محمد مفتاح، المفاهيم معالم؛ نحو تأويل واقعى، ص105.
47. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص167.
48. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص148. وقد أفاد من حديث عباس العقاد عن الأساطير والخيال. عباس العقاد، الفصول؛ مجموعة مقالات أدبية واجتماعية وخطرات وشذور، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص31 وما بعدها.
49. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص154.
50. مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص56. إن مثل هذه القراءة تعتبر أكثر تقدما من القراءات التى تحاول الخروج من دائرة التحليل التقليدى لفكرة الأسد المنتشرة فى الدراسات الأدبية التقليدية. والمثال على ذلك: قراءة أحد الباحثين الذى يرى أن البلاغة تعتمد بشكل ما على القياس؛ إما على الاستعمالات اللغوية، وإما على قاعدة استنبطها العلماء مما جرى به اللسان العربى. وعن المقولة كـ: زيد كالأسد فى الشجاعة، فقد اعتبرها الباحث فاقدة لبلاغتها لكثرة جعل الأسد مشبها به فى الشجاعة. ورغم أن أركان التشبيه قائمة فى الجملة كما جرى اللسان العربى فى الاستعمال، إلا أن هذه الأركان لم تشفع لها. سمير استيتية: روافد البلاغة؛ بحث فى أصول التفكير البلاغى، ضمن جذور التراث، ج6، المجلد 2، سبتمبر 2001، ص248.
51. من صفحات متفرقة من: فلسفة المعنى، ضمن نظرية المعنى فى النقد العربى.
52. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص107.
53. المرجع السابق، ص88 و89. هذه بعض الوجوه القاصرة فى التعامل مع اللغة فى تصور أصحاب الطابع الفلسفى والطابع الدينى الصوفى.
54. ذكر ﴿اشتعل الرأس شيبا﴾ في سورة مريم الآية 4.
55. تمام حسان، المصطلح البلاغى القديم فى ضوء البلاغة الحديثة، ضمن مجلة فصول، المجلد 7، العددان 3 و4، إبريل–سبتمبر 1987، ص30 و31.
56. محمد رشاد الحمزاوى، المعنى فى المعجم؛ إحياءه وإماتته، ضمن صناعة المعنى وتأويل النص، تونس: كلية الآداب، 1992، ص13.
57. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص168 و169. إن مثل هذا الاتجاه النقدى الأكثر إشراقا قد تجاوز المستوى الذى وصل إليه عبد القاهر الجرجانى من خلال فكرة النظم –رغم أهميتها– تلك الفكرة التى ترى أن الحسن فى الأسلوب المضمن لونا من الصور البلاغية ليس براجع إلى الصور والأنماط البلاغية –ومنها الاستعارة– فى حد ذاتها بقدر ما يعود إلى دقة الاستعمال لمعانى النحو وقوانينه وأحكامه ومراعاة واعية مميزة للفروق الكامنة بين هذه المعانى. ومن هنا، كان الشرف والمزية والروعة فى العبارة: "اشتعل الرأس شيبا"، لا يأتى من مجرد الاستعارة، ولكن نتيجة عن تلك الدقة

والمراعاة، واللتين ميزتا تلك العبارة عن قولنا: اشتعل شيب الرأس. سعد سليمان حمودة، دراسات بلاغية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2002، ص115 و116.

58. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوب، ص170.
59. نبيل راغب، النقد الفنى، القاهرة: دار المعارف، د. ت.، ص20.
60. محمد بركات حمدى أبو على، فصول فى البلاغة، عمان: دار الفكر، 1983، ص217. كما أفاده من، مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، القاهرة: مكتبة مصر، 1956، واعتمد الباحث –هنا– على ط3، بيروت: دار الأندلس، 1983، ص3 وما بعدها.
61. آ.أ. ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمى وناصر حلاوى، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002، ص116.
62. ألفت كمال الروبى، بلاغة التوصيل وتأسيس النوع، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2001، ص208. وأحمد محمد ويس، فى التراث النقدى والبلاغى، ضمن جذور التراث، ج10، المجلد 6، سبتمبر 2002، ص370، وكريم الوائلى، الخطاب النقدى عند المعتزلة؛ قراءة فى معضلة المقياس النقدى، القاهرة: مصر العربية، 1997، ص149.
63. نظرية الاستعارة، ضمن، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص491 و492. ورغم اختلاف القدامى والمحدثين من النقاد حول تحديد مفهوم الاستعارة ووظيفتها وطبيعتها فى التعبير، إلا أنهم اتفقوا على أهميتها ومكانتها، باعتبارها عنصرا جوهريا فى التعبير الأدبى. كريم الوائلى، الخطاب النقدى عند المعتزلة؛ قراءة فى معضلة المقياس النقدى، ص169 وما بعدها. وعمر أوكان، أرسطو والاستعارة، ضمن مجلة فكر ونقد، العدد 17، مارس 1999، ص107.
64. عبد الفتاح لاشين، الخصومات البلاغية والنقدية فى صنعة أبى تمام، القاهرة: دار المعارف، د. ت.، ص117. وهو المفهوم الذى فضله إبراهيم المازنى فى، حصاد الهشيم، القاهرة: مكتبة الأسرة، 2001، ص195.
65. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص84 و85.
66. جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التى نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال، ط5، 1996، ص157.
67. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص86.
68. أحمد حسن صبرة، التفكير الاستعارى، ص98 و99. كما أفاده من ص34. وأضاف "ولقد كان مصطفى ناصف أول من طرح أفكار ريتشاردز فى كتابه: الصورة الأدبية، ثم ثناه بكتابه: نظرية المعنى فى النقد الأدبى، وكذلك فى كتابه: اللغة بين البلاغة والأسلوبية. ولم يكتف مصطفى ناصف بعرض أفكار ريتشاردز، بل عرض أيضا أفكار ماكس بلاك الذى كان من أهم من توسعوا فى عرض النظرية التفاعلية." ص99.
69. فندى هزاع نصر، الاستعارة بين النظرية والتطبيق حتى القرن الخامس الهجرى؛ رسالة جامعية تحت إشراف: مصطفى ناصف، عرض: عبد القادر زيدان، ضمن مجلة فصول: التراث النقدى: ج2، المجلد 6، العدد 2، يناير – فبراير – مارس 1986، ص234.
70. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص87 و88.
71. محمد الصادق عفيفى، بين الإنسان والذئب، ضمن جذور التراث، ج8، المجلد 4، مارس 2002، ص283.
72. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص191 و120.
73. مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص84.

74. من صفحات متفرقة من "البيان والاختلاف"، ضمن: الوجه الغائب. ومن الأمثلة التى أوردها مصطفى ناصف على هذه الملاحظة:
الأول: عبارة "رأيت أسداً"؛ يرى مصطفى ناصف أنه من الصعب الغض من مفهوم الاختلاف فى هذه العبارة. إن أصحاب البلاغة وأهل البيان لم يحالفهم التوفيق عندما لم يلمحوا إلى أن هناك اختلافا ضمنيا بين الإنسان وبين الأسد التصويرى. مصطفى ناصف: الوجه الغائب، ص85.
الثانى: فى الربط بين الفتاة والوردة؛ يرى مصطفى ناصف من خلال مفهوم الاختلاف أننا "لا نريد أن نحيل على وجوه شبه، وإنما نريد أن نبقى الفتاة والوردة معا. نريد أحيانا أيضا أن نتأمل فى رغبتنا فى أن تتسامى الفتاة إلى الوردة دون أن يتم لها ذلك. وقل مثل ذلك فى الوردة التى يمكن أن تنمو فى الذهن حتى تنحو نحو الفتاة. ومع ذلك فنحن نتقبل مثل هذه العبارة لأننا ندرك يقينا أن الفتاة والوردة مهما تعاطفا فهما متفاوتتان تنظر الواحدة إلى الأخرى ثم تعود فتنظر إلى نفسها. أى أن إعجابنا بأى رباط بين الأشياء يخفى فى داخله إقرارا ضمنيا بأنها متفاوتة." مصطفى ناصف: الوجه الغائب، ص89.
هذا بخلاف ما ألفه بعض الباحثين الذين يراعون أمور الاشتراك فى صفة أو أكثر بين أمرين عند تطرقهم لأمور الاستعارة. يمكن أن نراجع –مثلا–، محمود إسماعيل عمار، شاعرية التشبيه كما يراه العقاد فى نقد شوقى، ضمن علامات فى النقد، ج44، المجلد 11، ص1012 وما بعدها. أو عناية أمور المشابهة فى قضية الاستعارة –مثلا– عند، محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشرى وأثرها فى الدراسات البلاغية، القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1988، ص203 وما بعدها.
75. مصطفى ناصف، النقد العربى؛ نحو نظرية ثانية، ص115.
76. المرجع السابق، ص44.
77. أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص149 و150. وقد وفق عبد الإله سليم عندما راعى نقطة الاختلاف إلى جانب النقاط الأخرى فى تعريفه للاستعارة، يقول "يمكن أن نعرف الإستعارة بأنها عملية ذهنية، تقوم على التقريب بين موضوعين أو وضعين، وذلك بالنظر إلى أحدهما من خلال الآخر. ويسوغ التقريب بواسطة ملاحظة علاقة ذات طبيعة جوارية وتشبيهية. ثم إن الاستعارة لا تنتج وتدرك انطلاقا من السمات المشتركة فقط، بل من خلال هذه السمات والسمات الخلافية كذلك، حيث يتأسس التفاعل بين الطرفين الذى يؤدى إلى وحدتهما، وبالتالى إلى رفض دخول الأداة." عبد الإله سليم، بنيات المشابهة فى اللغة العربية، ص90.
78. مصطفى ناصف، النقد العربى؛ نحو نظرية ثانية، ص65.
79. محمد مفتاح، مجهول البيان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1990، ص78.
80. مصطفى ناصف، النقد العربى؛ نحو نظرية ثانية، ص80 و81.
81. المرجع السابق، ص132.
82. نفس المرجع والصفحة.
83. محمد مفتاح، مجهول البيان، ص78.
84. بول ريكور، من النص إلى الفعل؛ أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، ص89.
85. نقلا عن حسين نصار، أمين الخولى، ص36.
86. عبد الله محمد الغذامى، الإنسان بوصفه لغة؛ سؤال المشكل الحضارى العربى، ضمن كتاب: الثقافة بوصفها تعبيرا، لمجموعة من الكتاب، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1992، ص59.
87. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص173 و174.

88. جابر عصفور، الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى عند العرب، الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافى العربى، ط3، 1992، ص9 و10. وأشار أحد الباحثين إلى أن "المأخذ الأصلى على عبد القاهر الجرجانى –وقد آخذ به جابر عصفور ومصطفى ناصف– مرده إلى إخراج الجرجانى للاستعارة من حيز التخييل." أحمد الجوة، معانى النحو والبلاغة فى كتاب الجرجانى، ضمن جذور التراث، ج1، المجلد 1، فبراير 1999، ص145. وقد قدم صفوت عبد الله الخطيب بحثا حول الخيال باعتباره جوهر الشعر وماهيته؛ الخيال.. مصطلحا نقديا بين حازم القرطاجنى والفلاسفة، ضمن مجلة الفصول، المجلد 7، العددان 3 و4، إبريل–سبتمبر 1987، ص62. كما قدم محمد زكى العشماوى حديثا مفصلا عن الخيال وتطوره فى ضوء عدة اتجاهات وجماعة من الأعلام. فـ "قيمة الخيال عند الكلاسيكيين محدودة، وكيف كان اهتمامهم به مقصورا على ما يشمل عليه الشعر من مجاز أو صور حسية، وكيف كانوا يخضعون للقوالب الصارمة فى تزمت، وكيف كانوا يحذرون من كل ما يخرج على التجارب المشتركة بين الناس دون محاولة لخلق عوالم جديدة، فلم يكن الشاعر باحثا عن المجهول بقدر ما كان مراعيا للصقل والترتيب والصنعة والمحافظة على النظام والميل إلى تصوير الكليات العامة التى تشترك فى فهمها الناس جميعا... أما الرومانطيقيون الذين يعلنون الثورة على الكلاسيكيين من خلال مذهبهم الجديد الذى يرى أن يمجدون الخيال بدلا من العقل الذى يعبده الكلاسيكيون. إن الخيال فى هذا المذهب الجديد هو وسيلة أساسية لإدراك الحقائق. واختصارا، وصل البحث عن نظرية الخيال إلى مرحلة النضج عند كولردج عندما عندما قسم الخيال إلى قسمين، وذلك عندما يقول "إننى أعتبر الخيال إذن إما أوليا أو ثانويا. فالخيال الأولى هو فى رأيى القوة الحيوية أو الأولية التى تجعل الإدراك الإنسانى ممكنا. وهو تكرار فى العقل المتناهى لعملية الخلق الخالدة فى الأنا المطلق. أما الخيال الثانوى فهو فى عرفى صدى للخيال الأولى، غير أنه يوجد مع الإرادة الواعية. وهو يشبه الخيال الأولى فى نوع الوظيفة التى تؤديها، ولكنه يختلف عنه فى الدرجة وفى طريق نشاطه، إنه يذيب ويلاشى ويحطم لكى يخلق من جديد." محمد زكى العشماوى، دراسات فى النقد الأدبى المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1994، ص243 وما بعدها، وقضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث، ص53 وما بعدها.
89. مصطفى ناصف، النقد العربى؛ نحو نظرية ثانية، ص174 و175.
90. جابر عصفور، الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى عند العرب، ص14.
91. مصطفى ناصف، النقد العربى؛ نحو نظرية ثانية، ص164 و165.
92. عز الدين إسماعيل، آفاق المعرفة فى الإبداع والنقد والأدب والشعر، جدة: النادى الأدبى الثقافى، 2003، ص179 و180.
93. محمد بركات حمدى أبو على، فصول فى البلاغة، ص218. وذلك فى تعليقه عن الإنجازات التى حققها كتاب مصطفى ناصف، الصورة الأدبية.
94. مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد العربى، ص83.
95. مصطفى ناصف، دراسة الأدب العربى، ص195 و196.
96. محمد مشبال، البلاغة وحكمة اللغة، ضمن مجلة فكر ونقد، العدد 17، مارس 1999، ص77.
97. مصطفى ناصف، دراسة الأدب العربى، ص207.
98. جابر عصفور، آفاق العصر، ص40 و41.
99. مصطفى ناصف، دراسة الأدب العربى، ص191.
100. رمضان الصباغ، فى التفسير الأخلاقى والاجتماعى للفن، الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 1998، ص155.
101. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص177 وما بعدها.

TOWARDS MODERATE ISLAM

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRĀ'

JOURNAL FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

In This Issue

- Pluralism in Islamic Perspective
- Meanings and Linguistic Funtion: Human Influence upon Words According to the Mustafa Nasif View
- The Advantages of Arabic Language in Understanding of Quranic Issues
- Glorious Position of al Mufassir among Moslem Schoolars
- Hadith "Torture of Corpse because of Family Weeping": Problem and Solution
- Legal Sales and Moral of Businessmen Islamic Jurisprudence in the Shahih Bukhari Book Chapter: Sales

Vol 9 No 1 ▪ 1431 H/2010 M