

إشكالية التعدد الدلالي في الموروث اللساني العربي

أ/ بداوي محمد
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
المركز الجامعي- سعيدة

الأصل في كل لغة أن يكون بإزاء المعنى لفظ واحد، بيد أن اللغة لا تسير دائما وفق منطقيتها، وإنما تنحوا أحيانا منحى آخر ينشأ عنه تعدد الألفاظ لمعنى واحد، أو تعدد المعاني للفظ الواحد.

ولقد حظي التداخل الدلالي في تركيب الخطاب اللساني الواحد بنصيب وافر من عناية الدارسين العرب، تطرقوا إليه من نافذة المجاز والمشكل، إذ يتجاذب الملفوظ حقلان دلاليان أو أكثر، فهو بذلك حدث لساني قابل لأكثر من قراءة واحدة نتيجة لقيمه المتعددة.

وما يعيننا في هذا البحث من وجهة نظر الفحص اللساني هو أن رواد الفكر اللغوي في الموروث اللساني العربي قد تطرقوا إلى إشكالية تعدد المعنى لينفذوا من خلالها إلى تحديد مقومات الكلام.

نجد الإحساس بالتعدد الدلالي في بعض الآثار الأولى التي وصلتنا عن الفكر اللغوي العربي الإسلامي، وذلك في ارتباط بالخلافات العقائدية وتحليل النص القرآني خاصة⁽¹⁾. فالإحساس بتعدد المعنى أو "وجوه" اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات التي يرد فيها ظاهر عند مؤلفي كتب "الوجوه والنظائر"، منهم مقاتل بن سليمان (ت150هـ) في كتابه "الأشباه والنظائر"⁽²⁾.

وقد كان من أهداف مقاتل أن يحدد لبعض ألفاظ القرآن وعباراته الوجوه المختلفة لمعانيها عبر اختلاف سياقاتها في الآيات القرآنية نحو لفظ

"الهدى" ومعانيه المتعددة، كأن يعني: دين الإسلام، الإيمان، الدعوة، والمعرفة، والكتب، والرسول..⁽³⁾. فهذه وجوه معنوية مختلفة تبعاً لاختلاف سياق الآيات، ويبقى لفظ "الهدى" بعينه أو بمعناه المركزي: الرشاد.⁽⁴⁾

بينما يصّرح ابن الجوزي بالمعنى المركزي للفظ، ويشير إلى ما ينبثق منه من معانٍ فرعية سياقية، كقوله في لفظ "العبادة": «الأصل في العبادة: الذلّ، يقال طريق معبد: أي مذلل. وعبادة الله تعالى: الذل له بالانقياد لما أمر والانتهاة عما نهى... وذكر أهل التفسير أن العبادة في القرآن على وجهين: أحدهما: التوحيد.. والثاني: الطاعة».⁽⁵⁾

وقد تطور هذا الإحساس - تعدد دلالة اللفظ الواحد في القرآن - لدى المفسرين فيما بعد إلى فرع كامل من فروع الدراسات القرآنية يشار إليه بالوجوه والنظائر، فالوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معانٍ، وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني.⁽⁶⁾

ويتبين مما ذكر أن معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير لفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه.⁽⁷⁾

ولتعدد المعنى في الخطاب القرآني قيمة اعجازية، إذ كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهاً، وأكثر وأقل، ولا يوجد ذلك في كلام البشر.⁽⁸⁾

لكن موضوع تعدد المعنى تجاوز نطاق الدراسات القرآنية، وإن ظل وثيق الصلة بها ليهتم به فقهاء اللغة في أبواب المشترك اللفظي والأضداد

والمجاز، والأصوليون في مقدماتهم اللغوية، والبلاغيون في أبواب البيان خاصة.

وإذا كان الدارسون العرب قد اتفقوا على تقسيم وجوه العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى ثلاثة أقسام⁽⁹⁾

1- اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين

2- اختلاف اللفظين والمعنى واحد

3- اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين

أمكننا أن نحدد من الظواهر التي ناقشوها في القسم الثالث-3- مواطن البحث عما له علاقة بتعدد المعنى، ويتعلق الأمر أساساً بالمشترك اللفظي والأضداد والمجاز والنقل — وهو المجاز الذي يصير باشتهاره الحقيقة — وهو ما يجمله الشوكاني بصدد حديثه عن اللفظ الذي يكون للمعنى المتعدد : « فان وضع لكل فمشترك، خلاف الأصل. وإلا فإن اشتهر في الثاني فمنقول ينسب إلى قائله، وإلا فحقيقة ومجاز ». ⁽¹⁰⁾ فيكون التعدد الدلالي في الأول بالوضع، وفي الثاني بالنقل المجازي الذي ألحق بالحقيقة، وفي الثالث تعدد بين معنيين حقيقي ومجازي لعلاقة بين المعنيين.

وإذا كان التباين — اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين — في علاقة اللفظ بالمعنى هو الأصل، لأن وحدوية البعد الدلالي خاصية جوهرية في الحدث الكلامي بين طرفي جهاز التحوير، فإن ما عداها مما يعتري اللغة من انزياحات عارضة، فإنه يستقرأ بمنظور الحدث العرضي المتراكم من حين لآخر على الظاهرة الأساسية. ⁽¹¹⁾ وهذا ما يفسر النقاشات التي دارت بين علماء العربية حول إشكالية التعدد الدلالي من خلال قضايا دلالية، كالاشتراك والتضاد والمجاز بين إثباتها وتعليل ورودها .

1-المشترك اللفظي:

عرفه السيوطي بأنه: «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة» (12) فدلالات المشترك على هذا التعريف يجب أن تكون حقيقة لا مجازاً.

وقد نظر المثبتون للظاهرة المذكورة نظرة وصفية واقعية لمحا فيها تعدد المعنى للفظ الواحد، يؤيده حجج عقلية وعقلية تبيح التعدد بل قد توجهه. بينما نظر إليه المنكرون باعتبار وظيفة اللغة المرجعية القائمة على الإفهام، يقول ابن درستويه: «.. وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر لما كان ذلك إبانة بل تعمية و تغطية» (13).

ومن ههنا، وبتفحصهم لمعاني الوحدات الدلالية أنكر بعض العلماء الاشتراك اللفظي للصلة بين المعنيين أو معانيه، وهي نظرة تاريخية لمحا فيها التطور الذي حصل للأصل الدلالي، فتأولوا أمثلة المشترك اللفظي على أنها كلها من الحقيقة والمجاز.

ويبدو أن بعض اللغويين كانوا على وعي بما يعترض اللغة عن مصادرتها الأولى في وحدوية الدلالة فتتحول سمة الكلام إلى تعددية الأبعاد من خلال تداخل دلالي بين وظيفة مرجعية أساسية، ووظيفة إنشائية (حقيقة ومجاز شائع)، فقد اشترط أبو علي الفارسي أن لا يكون الاشتراك في أصل الوضع، وإنما يحدث متأخراً لعل بلاغية» .. اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي أن لا يكون قصداً في الوضع ولا أصلاً، ولكنه من لغات تداخلت، أو تكون كل لفظة تستعمل بمعنى، ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب، فتصير بمزلة الأصل» (14)

ويكون أبو علي الفارسي قد أخذ بالأصول اللغوية للألفاظ من منطلق وحدوية البعد الدلالي، وعلل الوقع اللغوي — بعيدا عن تلك الأصول — القائم على انزياح دلالي يشتهر فيه المجاز ويلحق بالحقيقة، فـ "الألفت" يعني الأحمق في لغة قيس، ويعني الأعسر في لغة تميم، وذلك بتعدد الوضع (التداخل اللهجي). و"العين" يراد بها الجاسوس، وعين الشيء: خياره، والعين: الربيئة، وعين القوم: سيدهم، والعين: واحد الأعيان، وهم الإخوة والأشقاء، والعين: الحر...، وكل هذه مشبهة بالعين لشرفها. (15)

ومعنى هذا أن كثيرا من المشتركات اللفظية ناتجة عن نقل مجازي، ومن شأن هذا الانتباه لدى القدماء إلى وجود أو عدم وجود علاقة دلالية بين معاني اللفظ الواحد أن يميز بين المشترك اللفظي بالتعريف السابق الناتج عن تغيرات صوتية أو لحذف واختصار وقع في الكلام بتعبير ابن درستويه، وبين اللفظ المتعدد الدلالة الذي تشترك معانيه في دلالة واحدة توسّع فيها بشكل من أشكال الانزياح الدلالي، والاشتراك فيه يكون بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز من حيث أن المجاز إن استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة، وحصل الاشتراك. (16)

2 - الأضداد:

إذا كان الأضداد نوع من المشترك عند القدماء تتميز بدلالاتها على معنيين لا أكثر، ويكونان متضادين لا مختلفين، فإن أهم ما انتبه إليه القدماء في تعليل وروده، بحث العلاقة بين معنييه المتضادين، فهي لا تعدو أن تكون بتعدد الوضع (التداخل اللهجي) كدلالة "السدفة" على الظلمة في لغة تميم، والضوء في لغة قيس. (17)

كما نبه بعض اللغويين إلى ارتباط المعنيين من خلال علة الاتساع، فيكون الأصل في المعنيين المتضادين لمعنى واحد، ثم تداخل الاثنان على جهة

الاتساع، كـ"الصريم"، يقال لليل: صريم، وللنهار: صريم، لأن الليل ينصرم من النهار، والنهار ينصرم من الليل، فأصل المعنيين من باب واحد هو القطع. (18)

وقد يكون مرجع تعدد المعنى لأغراض بلاغية، كالتفاؤل في دلالة لفظ "السليم" على اللديغ، و"المفازة" للمهلكة. أو يرجع هذا التعدد للفظ الواحد إلى التأويل السياقي لضرورة يفرضها تأويل النصوص الدينية لتوافق العقيدة، كتأويل الظن بالشك في قوله تعالى: (وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم) فلا يكون المدح للشاكرين في لقاء ربهم. (19)

4- المجاز:

هو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول، وعليه إذا عدل باللفظ عما أوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز. وهو يقابل الحقيقة، وهي كل كلمة وقعت أريد بها ما وقعت له في وضع واضعها لا يستند إلى غيره. (20)

ويبدو من التعريف السابق أن الحقيقة والمجاز يرتبطان بالاستعمال، ولا بد من أن تكون هناك مناسبة أو علاقة تمكن الذهن من أن يربط بين كليهما وإلا فإن اللغة تقف عن أداء وظيفة الإبانة والإفادة التي تحققها المواضع اللغوية.

ومن ههنا، لم يجز وصف اللفظ بالمجاز في الألفاظ المستعملة على سبيل الاشتراك من غير مناسبة أو صلة كلفظة "الثور" للحيوان المعروف كما تكون اسما للجن المأخوذ من اللبن الحامض، و"النهار" يكون دلالة على الزمن عكس الليل كما يكون اسما لفرخ الحبارى، ولفظة "الليل" لما يخالف النهار،

و أيضا لولد الطائر المعروف بالكروان. وليس ثمة علاقة بين دلالة "الثور" للقطعة الكبيرة من الأقط, و"النهار" اسم لفرخ الحبارى, و"الليل" لولد الكروان, وذلك أن اسم الثور لم يقع على الأقط لأمر بينه وبين الحيوان المعلوم, ولا النهار على الفرخ لأمر بينه وبين ضوء الشمس أداه إليه وساقه نحوه. (21)

وهذه النظرة إلى كل من الحقيقة والمجاز تجعل من الحقيقة سابقة للوجود على المجاز عند علماء العربية, وقد مالوا إلى الحد ما أمكن من تجاوز المسموع المستقر من المعاني والمألوف من الدلالات, ولا يجوز تعديها إلا بإذن من اللغة, فلفظة "النخلة" للرجل الطويل بجامع الطول لا يبيح استعارته للجل من أجل طوله, لأن المجازات تصبح بمثابة مواضعة سابقة تواضعت عليها الجماعة اللغوية ولا يجوز للفرد أن يخرج عن إطارها ولا أن يقيس عليها. (22)

غير أن التشبث بترتيب مراحل اللغة من حيث أن لكل مجاز حقيقة, وأن التعبير الحقيقي مقدم في النشأة على التعبير المجازي لم يمنع علماء العربية من التفطن إلى أن العلاقة بين الحقيقة والمجاز معقدة لا تسير دائما في اتجاه واحد, أو أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة, وفيه تفسح الدلالة الأساسية (الحقيقة) مكانها للدلالة الفرعية (المجاز) وبذلك تغدو الكلمة ذات مفهوم أساسي جديد, وقد يحدث أن يتراح هذا المفهوم الجديد بدوره في مسيرة التطور الدلالي. (23) وقد أشار إليه السيوطي «فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازا عرفا, والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفا». (24)

ويظهر هذا التداخل الدلالي بين الحقيقة والمجاز في نقل اللفظ من الاسم اللغوي إلى الاسم الشرعي بناء على علاقات مجازية كتخصيص مفردات كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة

نحو الصلاة من معناها الأصلي للدعاء إلى العبادة المعروفة لاشتغالها على مظهر من مظاهر الدعاء، فتكون الحقائق الشرعية مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دوراتها على السنة الشرع. أو مثلما يحصل في الاسم العرفي وهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته لا من جهة الشرع كالتعميم في نقل اسم الورد من إتيان الماء إلى إتيان كل شيء.⁽²⁵⁾

يقول الزركشي مبينا هذا النوع من النقل الدلالي: « فالوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإن اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف غير ذلك، وأما في الشرع والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حتى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرف ».⁽²⁶⁾

ومثل هذا التواضع المجازي يساوي في قوته وثباته المواضعة الحقيقية حين تستعمل المجازات كما تستعمل بقية الوحدات اللغوية، فيكون مجازا منسيا.⁽²⁷⁾ ليس فيها ما يدل على انزياح في إذ يفقد المجاز حيويته وجدته فيؤول إلى الألفة والابتدال .

وقد نبّه القاضي عبد الجبار إلى أن مثل هذه التحولات الدلالية كامن في طبيعة اللغة باعتبار أن العلاقة بين الاسم والمسمى اعتبارية، يقول: « إذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار و المواضعة لم يمتنع في الثاني النقل والتحويل بالاختيار، وكما أن اللغة المبتدأة لم تكسب المعاني أحوالا لم تكن عليه، فكذلك حصول التبدل لا يغير حاله ».⁽²⁸⁾

وقد كان لهذه التحولات الدلالية أثر في تحليل الخطاب وتحديد مقصد يته، فقد ينطوي اللفظ على معنيين يكون الاستعمال حقيقة في وضع مجازا بالنسبة للوضع الآخر، والترجيح بينهما يكون بين حقيقة وحقيقة، أو بين

حقيقة ومجاز، ولذلك قد يستغلق اللفظ بين أن يكون بين المجاز أو الاشتراك مثل لفظة (النكاح) فإنها تتردد بين الحقيقة والمجاز، وتحديداتها يترتب عليه قضايا فقهية في غاية الأهمية، إذ ربما تكون حقيقة في الوطاء، ويحتمل أن تكون مجازاً في عقد الزواج، أو مشتركة بينهما.⁽²⁹⁾

وخلاصة القول، فإن المواضعة، وإن كانت سمة اضطرارية تعتمد على اللغة لتحقيق الوظيفة الإبلابية من خلال وحدوية البعد الدلالي، فإنها لم تمنع من أن يكون المجاز وسيلة لتحويل الحدث اللغوي من وحدوية الدلالة إلى تعدد الأبعاد الدلالية وذلك لأن « فلسفة المجاز في الموروث اللغوي العربي إنما تصدر رأساً عن جدلية المواضعة بوصفها محركاً توليدياً لذاقها في صلب اللغة ».⁽³⁰⁾ ما يعني أن المواضعة هي التي تسمح بهذا المجاز الذي يسهم في ثراء اللغة، لأن اللغة ليست جامدة، وإن كانت هذه الحركة تبدو بطيئة أحياناً إلا أنها ليست ساكنة.

1. ورد قول علي بن أبي طالب لابن عباس حينما أرسله إلى الخوارج "...لا تخصمهم بالقرآن، فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة" ينظر السيوطي، الإيتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 142/1.
2. حققه عبد الله محمود شحاتة، منشورات وزارة الثقافة والمكتبة العربية، القاهرة، 1975.
3. ينظر: مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ص 89-90.
4. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت. عبد السلام هارون، د ط، دار الجيل بيروت، د ت: (هدى)، 42/6.
5. ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ط3، تحقيق محمد كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة بيروت، 1987، ص 431.
6. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط3، دار الفكر، 1980، 102/1.
7. ابن الجوزي، المرجع السابق، ص 47.
8. السيوطي، الإيتقان، 142/1.
9. سيبويه، الكتاب، ت. عبد السلام هارون، دار عالم الكتب، بيروت، 24/1.
10. الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ت: محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، 217/2.
11. ينظر: عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية الإسلامية، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، ص 318.
12. السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر، 369/1.
13. نفسه، 385/1.
14. ابن سيده، المخصص، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 259/13.
15. ينظر: السيوطي، المزهري، 374/1-375.
16. الشوكاني، المرجع السابق، ص 20.
17. ينظر: السيوطي، المزهري، 189/1.
18. ينظر: ابن الأثير، الأضداد، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، ص 8.

19. ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، 418/1، والآية 46 من سورة البقرة.
20. ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ط2 تحقيق محمد الاسكندراني و د.م. مسعود، دار الكتاب العربي، ص266-267.
21. نفسه، ص296.
22. غاليم محمد، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987، ص19.
23. عبر البلاغيون القدامى عن هذا الانزياح الدلالي بـ"مجاز المجاز"، أحمد محمد ويس، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، مطبعة اتحاد كتاب العرب، 2002، ص120-121.
24. السيوطي، المزهري، 368/1.
25. ينظر: علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ط/2000، نهضة مصر، 316 وما بعدها.
26. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط2، مكتبة الآء الصفاة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1992، 9-8/3.
27. ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1997 ص177.
28. القاضي عبد الجبار، المغني، 713/5، نقلا عن المسدي التفكير اللساني، ص186.
29. ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ط3، ت. علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1972، 198/1. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 148/3.
30. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية الإسلامية، ص188.

