الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة منتوري . قسنطينة

كـليـة الآداب واللغــات
قسم اللغة العربية وآدابها

الرقم: .....
الرقم التسلسلي: .....

قيام الساعة في القرآن الكريم
مدلولية النص ومرجعيته

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغويات

إعداد الطالب
رزيق بوزغاية

إشراف الأستاذ الدكتور
صالح خديش

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ	الجامعة	الصفة
أ. د. حسن كاتب	منتوري . قسنطينة	رئيسا
أ. د. صالح خديش	عباس لغرور . خنشلة	مشرفا
أ. د. عبد الله بوخلخال	الأمير عبد القادر . قسنطينة	عضوا مناقشا
أ. د. بلقاسم ليبارير	الحاج لخضر . باتنة	عضوا مناقشا
أ. د. يحي بعيطيش	منتوري . قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية ٢٠١٢ / ٢٠١٣

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة منتوري . قسنطينة

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

الرقم: .....
الرقم التسلسلي: .....

قيام الساعة في القرآن الكريم
مدلولية النص ومرجعيته

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغويات

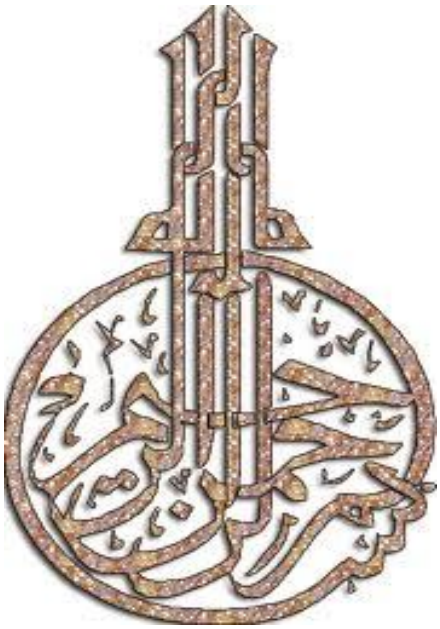
إعداد الطالب
رزيق بوزغاية

إشراف الأستاذ الدكتور
صالح خديش

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ	الجامعة	الصفة
أ. د. حسن كاتب	منتوري . قسنطينة	رئيسا
أ. د. صالح خديش	عباس لغرور . خنشلة	مشرفا
أ. د. عبد الله بوخلخال	الأمير عبد القادر . قسنطينة	عضوا مناقشا
أ. د. بلقاسم ليبارير	الحاج لخضر . باتنة	عضوا مناقشا
أ. د. يحي بعيطيش	منتوري . قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2012 / 2013



مقدّمة

يَعُدّ كثيرٌ من الدارسين علمَ اللسانيات قاطرةَ علوم الإنسان لكون اللغة أهمَّ الظواهر الإنسانيّة. والنصُّ، من حيث هو المظهرُ الطبيعيّ للغة، معدودٌ في محور هذه العلوم؛ من أجل ذلك عمِل اللسانيّون في المراحل المتأخّرة على توجيه الوصف اللغوي نحو ظاهرة النصّ في سبيل فهمٍ أعمق لقوانينها، وكان هذا مبتغى اللسانيات النصيّة وتحليل الخطاب. على أنّ هذا المقصد يبقى خارجًا عن نطاق الحصر؛ لأنّ الممارسة اللغوية تقترح مخزونا غير محدود من الملفوظات التي تدخل في فلك النص، والتي تؤسّس تأملات العلماء فيها معرفةً لسانية جديدة لا يمكن اختزالها في جملة من النواميس المقلّة، لهذا كانت المعارف اللغوية التي أثمرها البحث النصي، على أهميتها وثرائها، نسبيّة منقوصة.

ومن الإشكالات الرئيسة التي أفرزها توجّهُ اللسانيات نحو توصيف اللغة في مظهرها الطبيعيّ قضيّتا المدلوليّة والمرجعية، مفهومان كثُر الكلام عليهما بعد "فردينان دي سوسير" "F. De Saussure"، على مدى المدارس اللسانية التي تلت انتشار محاضراته في أنحاء العالم. أما القضية الأولى فلكونها الميزة الأولى للغة وعلاماتها المشكِّلة؛ فلا وجود للغة وعلاماتها من دون سمة المدلولية، وأما القضيّة الثانية فبوصفها سمةً ملازمةً للإطار الطبيعيّ لتوظيف اللغة وهو التواصل؛ إذ لا يخلو موقفٌ تواصليٌّ من إحالاتٍ مرجعيّةٍ تحدّدُ مسارَ التأويل وتفسّرُ ظاهرةَ مدلوليّة الأشكال اللغويّة. وعلى أهمية هذين المفهومين لم توله الدراسات العربيّةُ من الاهتمام ما هو مأمول؛ حيث اقتصرتْ دراسات المدلوليّة غالبا على المنظور الإجرائيّ السيميائيّ، وهو منظورٌ أخرجَ مفهومَ المدلوليّة من ميدانه الأصليّ في اللسانيات، كما أن هذه الدراسات لم تحتف بالمرجعيّة إلا في إطار ترجمة الأبحاثِ الأجنبيّة، أو في محاولاتِ تأصيلِ اللّسانيات الملفوظيّة والتداوليّة في المدارس الغربيّة.

غير أنّ اللغة العربية تقترح مدوّنات لغويّةً تشكّل مجالا خصبًا لمثل هذه المقاربات العلميّة، مقاربات تؤصّلُ مفهوميْ المدلولية والمرجعية من جهة، كما تسمح بفحصِ الكفاءة التوصيفيّة لكلّ منهما من جهة أخرى. وفي مقدّمة هذه المدوّنات يمثّل القرآن الكريم مادةً متميّزة لهذه التأصيلات والمراجعات؛ إذْ بقدر استغراقها للظواهر اللغوية في القرآن الكريم، تكتسبُ النظريةُ اللغوية الحديثة شرعيّتها العلميّة، تماما كما تكتسب آلياتٍ نقديةً ذاتيّة ترافق تطورها ونموّها. على أنَّ نصوص قيام السّاعة المتضمِّنة حقائقَ نهاية العالم وإحياء الموتى تتوفّرُ على آليّاتِ مدلوليةٍ ومرجعيةٍ متميّزة عن بقية النصوص تستحق العناية؛ ذلك أنّها تجمع بين عالميْ الشَّهادة والغيب، بين عِلم الإنسان وعِلمِ الله، في سبيل إنتاج معنى توصيلي تبليغي يفهمه المتلقّي على اختلاف بيئته. من أجل ذلك كانت هذه النصوصُ أشكالا لغويّة منتجةً للمعنى الإبلاغيّ، محافظةً على علاقتها المرجعيّة بالواقع والحقيقة، حتى وإن تجاوزتْ تجربةَ البشر إذ تنقلُ أخبارَ الغيب البعيد.

يتموضعُ إشكالُ هذا البحث في هذا السياق المعرفيّ، حيث يسعى إلى معالجة ظاهرتيْ المدلوليّة والمرجعيّة في نصوص قيام السَّاعة، من خلال استقصاء تساؤلين جوهريين: كيف ينتج نصٌّ غيبيٌّ ينقل أخبارا غير مألوفةٍ المعنى؟ وما علاقة هذه الأخبار بتجربة المتلقّي من جهة، وبالواقع والحقيقة من جهة ثانية؟ أما التساؤل الأول فيفتح بابا على استكشاف وسائل المدلوليّة وآلياتها في الأشكال اللغوية ذات الدلالة ومتعلّقاتها من سياقات وعلامات غير لغوية، وأما التساؤل الثاني فيفتح بابا على تصنيف الإحالة في تلك الأشكال، ودور كل صنف في ربط النص بالواقع الخارجي وبناء مدلوليّته في النهاية.

لا شكّ في أنّ المدلولية والمرجعيّة ظاهرتان مترابطتان ترابطا يجعل من مقاربة إحداهما ملامسة لجوهر الأخرى، سواء أتعلّق الأمر بالمفهوم النظاميّ الذي يتخذه كل من المصطلحين في ميدان اللسانيات، أم بتوظيفهما الإجرائي في الدراسات السيميائيّة عند ميشال ريفاتير "Michael Riffaterre" ومن تبعه من الدارسين والنقاد. على أن هذا الترابط بين المفهومين أظهرُ ما يكون في نصوص القرآن الكريم، وفي نصوص قيام السّاعة تحديدا، لأنّ غرض النصّ في هذه الحالة هو البلاغ، والبلاغُ قمّة المدلولية، كما أن هذا النصّ لا ينقلُ غير الحقيقة، حتى وإن كانت حقيقةً غائبة غير مألوفة، فلا مناص من محاولة فهم علاقة الشكل اللغوي بالواقع بوصفها السّمة المرجعية التي تميّزه عن النصوص الأدبيّة؛ على هذا الأساس جاءت صيغة عنوان البحث كالتالي: "قيامُ السَّاعة في القرآن الكريم: مدلوليةُ النصِّ ومرجعيّتُه".

ثمّة جملةٌ من الدوافع كامنةٌ وراء اختيار هذا الإشكال المزدوج موضوعًا للدراسة: منها إعراضُ الدارسين للسانيات عن فحص مفهوميْ المدلوليّة والمرجعية من خلال المقاربات التطبيقيّة، واقتصارُ الإجراء على المقاربات النقدية التي اتخذت من السيمياء منهجاً ومن الأدب موضوعا، مع أن هذه المفاهيم اللسانية صيغت أساسا لتوصيف اللغة في كل مستوياتها الأدبيّة وغير الأدبية. ومن الدوافع غموضُ هذين المفهومين فيما توّفرَ من مقاربات في الترجمات والنقول، وحاجةُ الدارسين للعربيّة إلى تحديد تلك المفاهيم لمواكبة تطور علوم اللسان. ومنها مناسبةُ كثير من المفاهيم النظريّة التي أنتجها البحث اللغوي الحديثُ للخطاب القرآنيّ، إذ إنها تسهمُ في كشف جوانب تميّزه الأسلوبيّ والمرجعيّ عن بقية الأشكال اللغوية، كما أن اختيار القرآن مصدرا للدراسة قد يساعد على نقد الكفاءة التوصيفية للنظريات اللغوية الحديثة بمفاهيمها ومقولاتها، إذْ بقدر انسجامها مع نصوصه يمكن وسمُها بالعلمية والشمول.

كما أنّ هذا البحث يسعى إلى تحقيق جملة أهداف معرفيّة: منها تحديدُ مفهوميْ المدلولية والمرجعية في بعدهما النظامي أو الأساسي في ميدان اللسانيات كما في بعدهما السيميائي الإجرائي، ومنها معرفةُ قوانين نشوء المعنى وتشكل الدلالة في النصوص الغيبية التي تصف أحداثا عجيبة تفارق خبرة المتلقي وتتجاوز مرجعيّته، ومنها

بيان ما للقرآن الكريم من مزايا هذه القوانين، وما فيه من خصائص مرجعيّة تحقق لدى القارئ صدق رسالته، وتعضد عنده جهازَه الحجاجيّ.

برسم هذه التساؤلات والأهداف يكون إشكالُ البحث قد تموضعَ في مفْرق طرقٍ لنظريّات لسانيّة مختلفة، لا تظهر منها مقاربةٌ وحيدة كفيلةٌ بتحقيق الأهداف والإجابة عن الإشكالات. لقد تحوّل المنهج في كثير من الأبحاث الأكاديمية إلى هدفٍ للدراسة على الرغم من تبعيّته المنطقية للموضوع المدروس؛ هل يعدّ اختيار منهج محدّد حتميةً معرفيّةً؟ الداعي إلى هذا السؤال هو أنّ العلوم إنما تنطلق في عملية البحث من الظاهرة لا من المنهج؛ فظاهرة المدلولية، من حيث هي خاصيّة لسانية، لا تستدعي من حيث طبيعتُها وآلياتُها منهجًا وحيدا يكفُل استغراقها بالوصف والتحليل. وثمة أدلة كثيرة على صعوبة الاختيار، وفي النهاية على استحالة الاستقرار، على نظرية فريدةٍ قادرةٍ على وصف المدلولية، أهمها تنوّعُ آليّات المدلولية في النص القرآني وتعلّقها بمرجعية لسانية مختلفة في كل مرة؛ وبيانُ ذلك أن أصل المدلولية في القرآن الكريم بنيةُ النصّ ذاته لأنه كتاب مبلِّغ، ولذلك كان لزاما على البحث أن يلتفتَ إلى الدراسات النصيّة البنيوية ومقاربتها لدلالة النصّ. وقد تتناغمُ العلاماتُ اللغويّة في القرآن مع الآيات المرئيّة في الكون لتشكّل بكليّتها خطابا دالّا، وإذ ذاك تتحوّلُ الكائناتُ الخارجيّة بدورها إلى عناصر مؤوِّلةٍ وعلامات سيميائيّة، تتوسّع معها مساحةُ النصّ الدال بهذا النّسق من اللغة إلى السيمياء. كما أنّ التناص الداخليّ من خواص تحقيق المدلوليّة، ولذلك جاز أن نبحثَ تداخل النصّوص ودورها في إنتاج المعنى. وقد يدلّ النص القرآنيّ أحيانا من منطلقِ سياقات غير لغويّة خاصّةٍ تسهم معرفتنا بها ،بشكل مؤثّر، في تأويل معانيه، ولهذا يلجأ التوصيف أيضا إلى النّموذج التّداولي للوصف النصيّ.

تتحصَّل بعد كل هذه الفرضيات جملةٌ من الرؤى تشكل منهجًا للدراسة: رؤيةٌ بنيويّة للكشف عن مدلوليّة النسق اللغوي، ورؤيةٌ سيميائية . بالمعنى الأصليّ للسيمياء عند شارل بيرس "C. S. Peirce" . لفهم انسجام النصّ القرآني مع العالم، ورؤيةٌ تداوليّة لمعرفة مدى تأثير السياق الخارجيّ في تأويل النص. هل ثمة رابط منهجيّ بينها جميعا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تستدعي مدارسة تلك المناهج في ضوء الموضوع المختار للبحث، وقد ساقنا هذا المطمح إلى محاولة استكشاف تلك المجالات من أجل تحديد أدوات مناسبة للدراسة.

شكّل عددٌ من الدراسات مرجعا ضروريّا لهذا البحث، تنوّعت بين المؤلفات العربية والأجنبية، وبين القديمة والحديثة، واهتمّت بتوصيف ظواهرَ تتّصل من قريبٍ أو من بعيدٍ بموضوع هذا البحث. أمّا مصادرُ الدرس النظريّ والإجرائيّ للمدلولية فتشتهر منها أبحاثُ "شارل سندرس بيرس" المجموعة في "كتابات فلسفيّة" صدرت عن منشورات دوفر بالولايات المتحدة، أسّس فيها لعلم السيمياء وقدّم تفسيرًا سلوكيّا لظاهرة المدلولية في العلامات، وكتابُ "سيمياء الشعر" للناقد الفرنسي "ميشال ريفاتير"، خصّ أول مباحثه بدراسة "مدلولية القصيدة" وعلاقتها

بالمفهوم التقليدي للمرجعيّة. وأما مصادر الدّرس المرجعيّ فتوزعت بين كتب فلسفة اللغة ولسانيات التلفظ، حيث يشتهر كتاب "معنى المعنى" "لريتشاردز إيفور" و"أغودن تشارلز" "Richards & Ogden" الصادر بلندن، أصّلَا فيه مفهومَ المرجع وعقّبا على محاضرات "فردينان دي سوسير" إذْ أهملتْ هذا العنصرَ في دراسة اللغة، وكتاباتُ "غوتلوب فريجه" "G. Frege" و"بيتر ستراوسن" "P. Strawson" و"لودويغ فتجنشتاين" " L. Wedgenstein" في مجال علاقة اللغة بالواقع، وقد جُمعتْ في عدد من المؤلّفات من مثل كتابيْ "حول الإحالة" و"قراءات في فلسفة اللغة" من منشورات معهد "مساشوستس" للتكنولوجيا "M I T"، وقد ترجمَ "عبد القادر قنيني" عددا من هذه الدراسات إلى العربيّة في كتاب "الدلالة والمرجع". وأما الدراسات المرجعيّة التي أطّرتها الملفوظية فإنّ من أهمّ منتجاتها كتابٌ وسّع دائرةَ المرجعيّة عما ما كانت عليه عند "إميل بنفنيست" " E. Benveniste" وهو كتابُ "كاترين أركيوني" "C. K. Orecchioni" الموسوم بـ "المفوظيّة"، وهو يعدُّ مرجعا لأغلب الدراسات الملفوظية المعاصرة، ويليه من حيث الحضورُ في تلك الدراسات كتاب "ميشال بيري" " M. Perret" الموسوم بـ "التلفّظُ في نحو النص".

وقد أثّر الاتجاهان الملفوظيّ والتداوليّ في الدراسات اللّسانية العربية، فظهر عددٌ من المؤلّفات المهتمة بدراسة المرجع والمرجعيّة وعلاقتهما باللغة، منها على سبيل التمثيل كتابُ "مريم فرنسيس" عنوانه "في بناء النص ودلالته"، وقد كان بحق دراسة جريئة ورائدةً أجرتْ فيه الباحثة قراءة نقديّة تأصيلية لتوجهات الدرس المرجعيّ بداية من "إميل بنفنيست"، وكتابَ "ذهبية حمو الحاج" الموسوم بـ "لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب" من منشورات مخبر تحليل الخطاب بجامعة "مولود معمري" "بتيزي وزو"، ضمّ زيادة على تأصيل الأفكار المرجعيّة دراسات تطبيقيةً على اللغة العربية.

أما المراجعُ الإجرائيّة العربية فإنّ هناك دراسة وحيدة، على حدّ علمنا، حاولت استثمارَ مكتسبات الملفوظيّة لتوصيف النصّ القرآني، وهي رسالة ماجستير تقدّم بها "ياسين أحمد فوزي بني ياسين" موسومة بـ "الإحالة في النص القرآني" نوقشت بجامعة "اليرموك" بالأردن، ضمّنها الباحث أقسامًا لمفهوم الإحالة وأنواعها، وكان محورُ اهتمامه تصنيفُ الإحالة داخليةً وخارجيةً، وقريبٌ من ذلك الاهتمام عرضُ "سليمان العشراتي" لعوامل الزّمان والمكان والخطاب في كتابه "الخطاب القرآني"، وإن لم يكنْ أفصح صراحةً عن توظيفه لآليات التحليل المرجعيّ.

إن الإطار العام لهذه الدّراسة هو علم دلالة النصّ، ولكنّ التفسير العلميّ لظاهرة المدلولية يستدعي بحثَ المرجعيّة، لأن فهم المدلوليّة لا يتم إلا بتحليل البعد المرجعيّ للعلامات والنصوص، وهذا ما يسوقُ البحث إلى اعتماد المقاربة الملفوظية / التداوليّة لدراسة المرجعية اللغوية، والتي يمكن دمجها في المقاربة النصية من حيث أنها لا تعني ضرورةً الخضوعَ للمنهج البنيوي، بقدر ما تعني محاولة تجاوز القواعد الملفوظية التي قيّدت المقاربات الإجرائية

في تحليل الخطاب. فالنصّ، من حيث هو مفهومٌ مستقلٌّ نوعا ما عن شروط منتجه، يسمح بدراسة النصوص القرآنية ومحاولة فهم القوانين اللغوية التي تحكم إنتاجها للدلالة وترسمُ علاقتها بالعالم، من دون التورّط في الأبعاد الملفوظية الخاصة بتحديدٍ زمانيٍّ أو مكانيٍّ لشخص المتلفِّظ.

في سبيل مقاربة إشكال هذا الدراسة اعْتُمِدت منهجيّةٌ تنتقلُ من العامّ إلى الخاص، ومن النظريّ إلى التطبيقيّ، وفق ثلاث أبوابٍ تقدَّمَها مدخلٌ عنوانه "استغراق الدراسة اللغوية للقرآن الكريم: رؤية نقدية"، يهدف إلى مراجعة الفكرة الداعية إلى تجاوز القرآن كمدونة في تحليل الخطاب، بالنظر إلى كثرة الدراسات التي أقيمت حوله.

البابُ الأول نظريّ موسومٌ بـ "المدلولية والمرجعية في اللسانيات: درسٌ مصطلحيّ" ضمّ فصلين: الأول عنوانه "النص والمدلولية" يبحثُ في المفهومين وفي العلاقة بينهما انطلاقا من تأصيل الفكرة عند العرب، ووصولا إلى امتداداته الاصطلاحيّة في المدارس اللسانية الحديثة، على أن الربط بين النصية والمدلولية يعدّ شرطا أساسيا لبناء تحليل مقبول في هذا البحث. أما الفصل الثاني فعنوانه "المرجعية في اللسانيات" حاولتْ هذه الدراسة من خلاله تأصيلَ المفهوم وعرضه على أوجهه المختلفة قبل اتخاذه أداةً إجرائيّة.

البابُ الثاني تطبيقيّ عنوانه "مدلوليّة النصّ القرآنيّ في محتوى قيام الساعة" ضمّ ثلاثة فصول: يدرس الأولُ مدلوليّة الإحصاء، أي دلالات الأرقام الحاصلة من إحصاء الآيات والنصوص المتضمّنة قيام الساعة في القرآن الكريم، مع بيان الخصائص الكميّة والنوعية للإحصاء. ويدرسُ الثاني وسائل المدلوليّة، أي الأدوات المنتجة للمعنى في نصوص قيام السّاعة وهي أربعة: التماسك التداوليّ، وبنية النصّ، والامتداد السيميائيّ، والتناص. ويدرسُ الفصل الثالث آلياتٍ تشرحُ المدلوليّةَ وتفسّرها، ويتضمّن مبحثين لكل آليّة: الأولى هي آلية تشاكل الخطاب ودورها في تفسير إنتاج المعنى الغيبيّ، ومتعلقٌ بها دور التمثيل في إثراء المعنى، والثانية هي فكرة البنية العامة للنص ومضمونُها تفاعل القضايا بشكل متناغم لبيان المعنى.

أما البابُ الثالث فتطبيقيّ أيضا عنوانه "مرجعيّة نصوص قيام الساعة" ضمّ فصلين: الأول لبيان مرجعيّة التوصيل، وهو يمثل مقاربة تلفظيّة لعناصر النص والخطاب في القرآن الكريم، والثاني لبيان مرجعيّة الموضوع أو المحتوى في نصوص قيام الساعة مقسمةً على مبحثين، يتناول الأول مرجعيّة التلقي وهي المعرفة التي يتقاسمها القارئ مع النصّ، ويعرض الثاني لمرجعية الخبر وهي المعرفة الغيبية الخالصة المتجاوزةُ لتجربة الإنسان.

كانت مسيرةُ هذا البحث، على صعوبتها ومخاوفها، شيّقة جديرة بالدراسة، واجهها عددٌ من العوائق والصّعوبات نذكر منها في هذا المقام صعوبةُ التعامل مع المعرفة اللسانية من مصادرها الأجنبية، والتي لم يكن للبحث مناص من العودة إليها لتأصيل الأفكار، كفكرة النسبيّة اللغوية عند "بنيامين وورف" "B. L. Whorf"، وفكرة السيمياء في الكتابات الفلسفيّة لـ "شارل بيرس"، وكذلك الأمر مع رواد اللسانيات من أمثال "رومان جاكبسون" و"إدوارد سابير" و"ليونارد بلومفيلد" و"زليغ هاريس". فقد حرصت الدراسةُ قدر الإمكان على الرجوع إلى تلك المصادر بلغاتها الأصلية، تجنباً لما قد يمسّ عمليّة النقل في المراجع المساعدة، من تشويه للحقائق، كما حرصت على الاقتباس الحرفي بدلا من النقل المعنوي، وبيانِ حدود الاقتباس بدقة في سبيل الحفاظ على الأفكار على ما هي عليه في مصادرها. وكان هذا ما أثار عائقا آخر هو مشكلةُ المصطلحات الجديدة في اللغات الأجنبية في ميدان تحليل الخطاب، والتي لم تدخل بعدُ إلى معاجم لغاتها الأصليّة، بله أن يكون لها مقابلٌ معروفٌ في العربيّة. ومن الصعوبات أيضا قلّة الدراسات اللسانية حول ظاهرة المدلولية في العربية عامة وفي القرآن الكريم تحديدًا، وكيفيةِ استناد هذه الظاهرة إلى الوظيفة المرجعيّة للغة، مع انحصار الدراسات الملفوظية ونظريات القراءة في المدونات الأدبية، مما جعل كفاءتَهَا التوصيفيَّة قاصرةً عن شرح آليّات بناء الدلالة في النصّ القرآنيّ المتضمِّن أخبارَ الغيب.

لقد أثَّرت هذه الصعوبات وغيرُها على مسيرة البحث، لكنّها لم تحُل دون السعي إلى إتمامه على الوجه الذي هو عليه الآن، على أنّه لم يكن له أن يكتمل على صورته النهائية المتواضعة لولا لمسةُ أستاذنا صالح خديش، الذي رافق مسيرةَ الدراسة وأشرف عليها بصبر وحكمة، وشجّعنا على المضيّ فيها منذ بداياتها الأولى، فله منّا جزيل الشُّكر والامتنان.

مُدخل:
استغراقُ الدراسة اللغوية للقرآن الكريم
رؤيةٌ نقديّة

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾

الإسراء : 85

منطلقُ هذا المدخل فكرةٌ شاعت بين كثير من الدارسين للغة والأدب مضمونها استغراقُ الدراسة اللغوية للقرآن الكريم، بحيث لا يمكن أن يمثّل مدونةً تقدّمُ مقارباتُنا العلميّة لها إضافات جديدةً للمعرفة اللسانية. والظاهر أنّ هذا الفكرة يحكمها مبدأ أنّ تقدم المعرفة اللغوية منوط أساسا بتجدُّد المدوَّنات، دونما تأمّل في الفرق بين دراسة اللغة، من حيث هي ظاهرة إنسانية تتجلّى في النصوص القديمة والجديدة على حدٍّ سواء، وبين الدراسات النقديّة التي تحاول تفسيرَ الإبداع وتجاوز المألوف في النّصوص الأدبيّة، بحيث لا يكون هذا التّجاوز إلا في إطار مدوّنات متجدّدة غالبا. ومن جهة أخرى تتجاهل هذه الفكرة المبدأَ العلميّ القائل بنسبيّة النتائج المتوصَّل إليها في كل مسعىً معرفيّ، وهو مبدأٌ تبلور في سياق العلوم المادية التي أثّرت في فلسفة العلم وتوجُّهاتها الكبرى، خاصة بعد فشلِ ألبرت آينشتاين "Albert Einstein"[1] أواخرَ أيامِه في توحيد قوانين الفيزياء النظرية آملا من وراء ذلك صياغةَ قانون عام يفسّر الظواهر المادية تفسيرا كليا ونهائيا[2]، إذْ تبيَّن بعدها أنّ بلوغَ هذا الهدف صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً، لأنّ كل معارفنا نسبيّةٌ تكشفُ طرفا من الحقيقة من ولا تكشف الحقيقة كلّها.

والظاهر أنَّ فكرة استغراق الدراسة اللغوية للقرآن تشبه ما يسمِّيه رولان بارت "R. Barthes" تعميةً "mystification"، وهي كلمة تعني إلباسَ الظواهر المدروسة ثوبا لا يناسبها انطلاقا من أفكار مسبقة والحكم عليها وفق ذلك[3]، أو هي أشبه بالهيرمينوطيقا في معناها الأصلي الذي يعنى جاهزية الأحكام وأسبقيتها على النظر والفحص، وما يُقصد من مصطلح التعمية في هذا المقام أن ثراء الدراسات اللغوية وغير اللغوية التي اتخذت من القرآن الكريم مصدرا لها أحدثتْ هذه الحالة الفكرية غير المؤسَّسة (التعمية)، والتي تتضمن في ثناياها أن القرآن الكريم مدروس لغويا، وأن كلَّ تجديد في اللسانيات يتأتَّى من تجديد المدوَّنات. ومن أجل مناقشة هذه الفكرة لا مناص من عرض جملة نقاط تتعلق بمفهوم المدونة، وفلسفة اللسانيات، وخصوصية القرآن الكريم من حيث هو مصدر للمعرفة.

1 . المدونة في النقد الأدبي:

ثمة تعريفاتٌ مختلفة للمدونة، وقد يظهر هذا الاختلاف في طبيعة المنهج الذي يرتضيه الدارسون لوصف المادة اللغوية، فزليغ هاريس "Zellig Harris" مثلا يربطها بتسجيل اللهجات الحية بغية دراسة توزيع العناصر اللغوية فيها: «التحقيق في اللسانيات الوصفية ينص على تسجيل المنطوقات للهجة واحدة وتحليل المادة المسجَّلة.

[1] ألبرت آينشتاين (1879– 1955) فيزيائي ألماني ومؤسس الفيزياء الحديثة بعد صياغته نظرية النسبية.

[2] حول جهود أينشتاين في توحيد القوانين يمكن الرجوع إلى عبد الرحيم برد: الكون الأحدب. (قصة النظرية النسبية). دار القلم بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: أبريل 1980، ص 265 / 269. وجون بوزلو : العبقري والكون (الكون عند ستيفن هوكنج). ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي. دار الهلال، 1992، ص 7.

[3] جون ستروك: البنيوية وما بعدها (من ليفي ستروس إلى دريدا). ترجمة محمد عصفور. كتب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، فيفري 1996، ص 73.

ومخزون المنطوقات المسجلة تشكل مدونة المعطيات، والتحليل المتعلق بها هو وصف مضغوط لتوزيع العناصر ضمنها. بالطبع لا يجب إغلاق المدونة قبل بداية التحليل»[1].

ويعرِّفها أوليفيي سوتي "Olivier Soutet" في إطار اللسانيات العامة بالقول: «إذا كان صحيحا أن اللغة هي مجموعة الجمل الممكنة، وإذا أقررنا أنَّ كل تحقيق خطابي، كل ملفوظ يحيل إلى جملة تحتية، يمكننا أن نستنتج أنه بأخذنا لمجموعة الملفوظات المحققة فعليا في مجتمع لساني، فستكون لنا حظوظ معقولة في إقامة قائمة كاملة تقريبا للجمل الممكنة. هذا التصور للغة يعرفها، في التطبيق، على أنها مجموعة ملفوظات مؤكدة: مدونة. لا تكون المدونة أدبية بالضرورة، كما قد توهم بذلك أمثلة الملفوظات التي تقعد وصف الفرنسية في كثير من الأنحاء، إذ لا بد أن تتَّخذ المدونة مكانة لدى الملفوظات غير الأدبية (النصوص التقنية، العلمية، القانونية الخ) وبالمثل لا يجب الخلط بين المدونة واللغة المكتوبة: يمكن للمدونة ـ وقد يكون ذلك واجبا أحيانا ـ أن تتضمن ملفوظات شفوية»[2]. ففي هذا النص بيان للزوم تجاوز الإطار المحدود للمدوَّنات الأدبية ليكون التوصيف اللساني أكثر استغراقا للظواهر اللغوية.

على أنّ أشمل تعريف يناسب مختلف المقاربات اللغوية، ومنها تلك التي يبتغيها هذا البحث، تعريف غريماس "A. J. Greimas" إذ يعرف المدونة بوصفها «مجموعة رسائل معدة بهدف وصف أنموذج لساني»[3]. والقاسم المشترك بين هذه التعريفات أنها تربط بين مفهوم المدونة وبين الوصف اللساني الهادف إلى معرفة قوانين اللسان. وقد أضاف غريماس إلى هذا التعريف جملة من الشروط الواجب توفُّرها في مجموعة من النصوص لتشكل مدونة مناسبة لدراسة لسانية وهي: أولا: التمثيلية "Représentativité": العلاقة التعميمية انطلاقا من الجزء الذي هو المدونة إلى الكل وهو الخطاب، مع أنه يؤكِّد في ذات الموضع جزئية أي مدونة وعدم قدرتها على تمثيل الخطاب ككل، وهذا ما يؤكد من جهة أخرى خضوعها لمفهوم الانغلاق. ثانيا: الاستغراق "Exhaustivité": استغراق الأنموذج المراد بناؤه بالنسبة لكلية العناصر المشكِّلة له والمحتواة ضمنيا في المدونة، بمعنى أن تتضمَّن المدونة جميع العناصر المشكلة للأنموذج اللساني. ثالثا: التجانس "L'homogénéité" يتعلق بعوامل غير اللغوية مثل المتلفظ وحجم التواصل[4]. ومعلوم أن مثل هذه الشروط مطلوبة في المدونة اللسانية، أي في جملة الملفوظات المجموعة بغرض وصف ظاهرة لغوية في لسان ما، وهي لا تتطابق تماما مع تصوُّر الدارسين للمدونة الأدبية، لأن أي نتاج أدبيّ صالحٌ، من حيث المبدأ، للقراءة النقدية.

[1] Zellig Harris: Structural linguistics. Phoenix Books, the university of Chicago press, USA, 6th edition 1963, p 12.
[2] Olivier Soutet: Linguistique. Quadrige / PUF, Paris, France, 2007, p 178 - 179 .
[3] A. J. Greimas: Sémantique structurale. Recherche de méthode. Librairie Larousse, Paris, France, 1974 , p 142.
[4] Ibid p 143 – 144.

يستمدُّ النقد الأدبيّ شرعيتَه في مقاربة النص أو مع الخطاب، بوصفهما كائنين لغويين، من اللسانيات؛ لأن طبيعة الكائن المدروس في كل حالة من هاتين هي اللغة، والتعامل مع هذا الكائن يستدعي معرفة لسانية توصف بأنها معرفة علمية، بمعنى أنها معرفة قائمة على الموضوعية في التعامل مع الظاهرة المدروسة؛ يقول أندري مارتيني: «اللسانيات هي الدراسة العلمية للسان البشري. وتُسمى الدراسة علمية عندما تتأسَّس على ملاحظة الحقائق وتنأى عن اقتراح خيارات بين تلك الحقائق باسم بعض المبادئ العاطفية أو الأخلاقية»[1]. وقد أثبت غريماس في أول كتابه الموسوم بـ "علم الدلالة البنيوي" أن اللسانيات، بدراستها لمشكلة الدلالة، تمثل قاطرة العلوم الإنسانية[2]، والحقيقة التي تدْعَم قولَه أن اللغة أهمّ ظاهرة إنسانية على الإطلاق. هناك فروق إذن بين اللسانيات وبين النقد تؤثر في نظرة كل اختصاص إلى المدونة وشروطها وطبيعتها وطريقة مقاربتها.. وهي بعد كل هذا تؤثِّر في مفهوم المدونة في حد ذاتها، ليغدو الحكم عليها مبنيا أساسا على طبيعة المجال الذي نحن بصدده، ومن أبرز هذه الفروق أمران اثنان:

أولهما طبيعة المجال المعرفي لكلٍّ من هذين الاختصاصين، فاللسانيات علمٌ وظيفته دراسة اللغة في سبيل معرفة قوانينها، أما النقد فالغالب عليه أنّه إجراء تحليليّ غرضه ملامسة الجوانب النفسية أو الاجتماعية أو الجمالية في النص بحسب ما انتهت إليه مذاهب الأدب، ولذلك يوصف النقد في أكثر الأحوال بأنه قراءة تختلف باختلاف القارئ، دون أن تؤمن بوحدة الحقيقة التي هي الهدف الشَّامل للعلم[3]، وفي هذا يقول جون ستروك «إن مفهوم القراءة المعاصر مقترن بالاكتشاف وإعادة إنتاج المعرفة، وهو لذلك مفهوم خصب يمتد من "التفسير" إلى التأويل ويؤكد أن الذات القارئة فيه لا تقلُّ أهمية عن الموضوع المقروء، ويكشف بوضوح باهر عن أهمية طبيعة المعرفة التي تصل القارئ بالنص، وفي ضوء هذا المفهوم تكون النصوص الشعرية خاصة والنصوص الإبداعية عامة وكثير من النصوص غير الإبداعية "نصوصا مفتوحة" قابلة لمستويات متعددة من القراءة تختلف باختلاف الذات القارئة وشروطها التاريخية»[4].

وصفة العلمية هذه، من حيث هي فارق جوهريّ بين اللسانيات وبين النقد، تنطبق على العلوم الإنسانية تماما كما تنطبق على العلوم المادية، يقول عبد السلام المسدي: «المعرفة معادلة كمعادلة أهل الرياضيات: الأعداد المعاليم فيها هي ما وقف عنده علمنا، والرموز المجاهيل فيها هي ما نسعى إلى استدراكه. وما الثقافة إلا المنهج

[1] André Martinet: Eléments de linguistique générale . Armand Colin , Paris, France, 1980 , p 6 .

[2] A.J Greimas: Sémantique structurale. p 5.

[3] من توجهات تحليل الخطاب في حقل اللغة الفرنسية البحث عن المعنى لا فهم القواعد النظامية التي تهدف إليها اللسانيات: «يصدر تحليل الخطاب عن علم دلالة للمدونة (يتعلق الأمر ببلورة معنى (أو عدة معان) انطلاقا من مدونة حتى ولو كانت تتألف من نص واحد). على الرغم من هذا فهو لا يندرج في إطار البحث عن تعميم للنتائج لأن نتائجه متعلقة فقط بذلك الخطاب» (Anne Condamines et autres: Sémantique et corpus. Lavoisier , Paris 2005, p 26) وهذا المبرر الأول للفرق بين علمية اللسانيات بسعيها إلى تعميم النتائج وبين تحليل الخطاب الذي يبحث في خصوصيات مدونة بعينها.

[4] وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد. كتب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت، مارس 1996، ص 21.

الذي نتوسَّل به لتحويل المجاهيل إلى معاليم... وإذ ينتقل الفكر في حقل الرياضيات من المعلوم إلى المجهول بعمليات حسابية، تترتَّب على الإلزام، وفيها الجمع والطرح والسطح والقسمة، وفيها كذلك الكسور، يسلك الذهن في المعادلات الثقافية سبلا أغلبها من الملتوي، وقليل منها المستقيم، فإذا شقَّها كان كمن راح وسط المتاهات يبحث عن المفقود»[1].

فالفرق الأساس بين العلوم المادية والعلوم الإنسانية هو المادة المدروسة، إذْ تدرس الأولى ظواهر مادية وتدرس الثانية ظواهر إنسانية، وعلى الرغم من تأثير طبيعة المادة المدروسة على نوع المقاربة التوصيفية المستعملة، إلا أن هدف كل المقاربات العلمية، في النهاية، الوصولُ إلى الحقيقة التي تفسر الظاهرة مهما كانت طبيعتها. على هذا ليس هناك من مجال لتمييع العلوم الإنسانية بالقول ألا سبيلَ إلى إدراك حقيقة الظواهر الإنسانية لأنها نسبية، ذلك أن النسبية والارتياب إنما يشوب المعرفةَ لا الحقيقة، وهذا الشوب يقدح في إسقاط المقاربات ولا يَسِمُ العلوم الإنسانية بكونها نسبية ومائعة، إنها علوم والعلم يقتضي الدقَّة والإيمان بالحقيقة.

تحيلُ هذه القضيّة على الفرق الثاني بين اللسانيات والنقد وهو موضوع الدراسة المحدّد لطبيعة المدونة؛ فاللسانيات تنظر في اللغة من حيث هي موضوع دراسة وتسميها اللغة الموضوع "La langue objet"، على اختلاف مجالاتها ومستوياتها في النصوص الأدبية أو العلمية أو العادية، أما النقد فيدرس نصوصا مخصوصة تتوفَّر على سمة الأدبيَّة "Littérarité"، وقد ذكر طرفا منها جون ستروك في سياق كلامه على مفهوم القراءة، وتَتَبُّعُ هذه الصفة يعني بالضرورة التبعية للمدونة، بمعنى أنْ ليست كلُّ مدونة في اللسانيات صالحةً لأن تكون موضوعا للنقد، ومؤدَّى هذا أنّ كل مدوَّنة تنتفي عنها صفة الأدبية لا تصلح أن تكون موضوعا للنقد.

الظاهرُ من كلام جون ستروك أنه يقصد الشعريّة، وهي أحد أوجه الأدبية، بوصفها محلَّ اهتمام كثير من النقاد العاملين في نطاق الحداثة الفنية، حيث تجد الشعرية حياتها في قلب الصورة الفنية اللاعقلانية. واللاعقلانية هنا تعني التحرر من قواعد العقل المفروضة في البلاغة القديمة إذْ تضع شروطا في صياغة الرمز الشعريّ تحتكم إلى العقل حتى يتسنى للقارئ الوصول إلى الغرض من النص، وقد مثّل الغزالي هذا المذهب في كتابه المستصفى عند كلامه على أصناف دلالة اللفظ على المعنى وهي ثلاثة: المطابقة والتضمن والالتزام فذكر في آخر كلامه: «وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدلُّ بطريق المطابقة والتضمن لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حدٍّ»[2]. ولأن الحداثة ترى في الشعر فنًّا فهي تحاول بكل وسيلة التحرُّرَ

[1] عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة: بحث في الخلفيات المعرفية. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ، تونس، د ت، ص 5 / 6.

[2] أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1413، ص 25.

من سلطة العقل والتخلص من قيود البلاغة القديمة من أجل إضفاء غموض على الغرض حتى يغدو النقد مجرد بحث عن معنىً.

ويذكِّرنا هذا بموقف رولان بارت من النقاد الفرنسيين في القرن الثامن عشر، فمن الأفكار التي ينتقدها عندهم اعتزازهم بصفة الوضوح في اللغة الفرنسية، وهي فكرة موروثة من نحويي بور رويال "Port royal"[1]، إذْ يرى أن هذا الوضوح عَرَضٌ في اللغة ولا يمكن أن يكون صفة ملازمة، فهو ميزة ممكنة الوجود في أيّ زمان ومكان وليست خاصة بلسان معين[2]، بمعنى أنه ظاهرة تتعلق بطبيعة المدونة. وكذلك الشعرية صفة تلازم نوعا خاصا من المدونات، وبمجرد ملامستها في المدونة من خلال فعل القراءة تقع تحت طائل النمطيَّة. ولهذا تغدو محاولة قراءة الأدب القديم بأنماط قراءة مُحْدَثَة، في كثير من الأحيان، عمليّة إسقاطٍ لجهاز مفهومي غريب عن النص.. لأن الحداثة ليست صفة في القراءة إنما هي صفة في الأدب، حيث وُجدت وُجد النقد.

لقد طرح رومان جاكبسون "R. Jakobson" في مقال "ما الشعرية" مشكلة تطوُّر الفعل الأدبي من خلال تطور موضوعه، حيث كان يركز في زمن مضى على موضوعات محددة، كالقمر، والبحيرة... ثم يقول في النهاية: «بالنسبة لشاعر اليوم كما هو الحال بالنسبة للعجوز كارامازوف "Karamazov" ليس هناك نساء قبيحات. ليس هناك من ميت أو حي، من منظر طبيعي أو من فكر، خارج ميدان الشعرية. مسألة الموضوع في الشعر اليوم إذن صارت غير ذات موضوع»[3]، ويذكر في سياق ذلك أنه من الصعب تحديد خصائص الشعر لأنها متغيرة من زمان إلى آخر[4] بما يوحي أن المدونة الأدبية ممكنة التجاوز، وأنَّ المدونة في الأدب يمكن أن تموت.

إن المعرفة العلمية التي نبنيها عن ظاهرة الإبداع، مثلما هو حال المقاربة النقدية وتحليل الخطاب الأدبي، معرفةٌ متعلقة بنمط هذا الإبداع وخصوصيته، أي أنها تسعى في كل الأحوال إلى تفسير التميُّز اللغوي المخصوص في هذه المدونة أو تلك، أو ما يُسمى بظاهرة الأسلوب، وهذا التفسير يتغيَّر من نص إلى نص ومن خطاب إلى خطاب، أما المعرفة اللغوية التي تسعى إليها اللسانيات فيفترض فيها أن تكون ثابتة وواحدة، وأن يكون القانون اللساني العام صادقا على كل لسان بشري مهما كان خاصا أو مُوغِلا في القدم. فالمعرفة اللغوية المتجددة لا تتعلق بجدة المدونة وإنما تتعلق بجدة وسائل البحث، وإذا كان دي سوسير قد تكلَّم على فكرة البنية اللغوية من خلال الروابط السياقية "Rapports syntagmatiques" على أنها ثورة في الفكر اللغوي والإنساني بصفة عامة، فإن هذه الفكرة كانت مضمرة في كل لسان بشري ظهر قبل دي سوسير بآلاف السنين، ولكن لم تتح للإنسان قديما من

[1] بور رويال (1637 – 1661) مدرسة نحوية فرنسية متأثرة بمذهب العقلانية الذي بشر به ديكارت (René Descartes).

[2] جون ستروك: المرجع السابق. ص 73.

[3] R. Jakobson : Huit questions de poétique. Editions du seuil, Paris, France, 1977 , p 32.

[4] Ibid, p 32.

وسائل التحليل اللغوي والموازنة المعرفية ما أتيح له في مطلع القرن العشرين، بل إن المبادئ العامة للسانيات التي توصل إليها دي سوسير كانت في الأصل من دراسته للمدونات السنسكريتية القديمة، لهذا يمكن القول بكل اطمئنان أن المدونة في اللسانيات لا تموت.

2 . المدوَّنة في اللسانيات:

استقصاءُ ظاهرة معينة بالدرس والتحليل هدفٌ بعيد المنال مهما كان الجهد المبذول في سبيل ذلك، وهذه القناعة التي تتردد أصداؤها في كتب فلسفة العلم تأخذ مكانةً بارزةً عند علماء الإسلام قديما وحديثا، فقد ذكر جلال الدين السيوطي أن «العلم بحر زخار لا يدرك له من قرار وطود شامخ لا يسلك إلى قنته ولا يصار من أراد السبيل إلى استقصائه لم يبلغ إلى ذلك وصولا ومن رام الوصول إلى إحصائه لم يجد إلى ذلك سبيلا كيف وقد قال تعالى مخاطبا لخلقه: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وإن كتابنا القرآن لهو مفجر العلوم ومنبعها ودائرة شمسها ومطلعها أودع فيه سبحانه وتعالى علم كل شيء وأبان فيه كل هدي وغيّ فترى كل ذي فن منه يستمد وعليه يعتمد»[1]، وهي النتيجة نفسها التي ختم بها ألبرت آينشتاين حياته العلمية الحافلة.

من أجل ذلك تسمى مادة البحث في كل علم ظاهرةً، ولويس يلمسليف "L. Hjelmslev"، بوصفه أكبر المدافعين عن علمية اللسانيات واستقلالها، يعدّ اللسان ظاهرة "phénomène" كما ورد في الترجمة الفرنسية لكتابه "البنية الأساسية للسان"[2]. وليس يُقصد بمصطلح "الظاهرة" هاهنا الجدة أو التفرد، وإنما يقصد به عند فلاسفة العلوم أن كل معرفة متعلقة بموضوعٍ قيد الدراسة معرفةٌ نسبية، وأنه مهما بلغنا من إلمام بالموضوع ذاته فإن هذه المعرفة المتوصل إليها تبقى ناقصة وإن كانت صحيحةً، وتبقى الظاهرة مع تقدم العلوم غير واضحة تمام الوضوح بما يوفر مجالا متجددا للاكتشاف. فاللسانيات لم تكتمل كجهاز مفهومي مع فردينان دي سوسير، ولن تكتمل بعده والدليل على ذلك ظهور المدارس اللسانية التي في أنحاء العالم، يضاف إلى ذلك كل التراث اللساني الذي ورثه الإنسان عن الحضارات القديمة الهندية واليونانية والعربية، فكلها إضافات تنمي معرفتنا حول الظاهرة اللغوية ولكنها لا توفّر المعرفة الكاملة.

والعلاقة التاريخية بين الظاهرة اللغوية والمدونة قديمةٌ قدمَ الدرس اللغوي؛ لأن هذه الأخيرة تتضمن مادة الدرس، ومن عادة المؤرخين أن يُرجعوا بداية الدرس اللغوي الحديث وظهور اللسانيات بوصفها نسقا معرفيا مستقلا إلى اكتشاف النصوص السنسكريتية القديمة، وهي لا تعدو أن تكون مدونات للغات بائدة. وقد كان

[1] جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. تحقيق مركز الدراسات القرآنية. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة: د ت ، ص 4.

[2] Louis Hjelmslev : La structure fondamentale du langage. Traduit par Anne Marie Leonard, les éditions de minuit, Paris 1971, p 180.

أصحاب المدرسة التوزيعية في أمريكا أكثر من تكلم في مفهوم المدونة وقيمتها المعرفية في اللسانيات وشروطها المنهجية وذكروا من ضمن ذلك شرطي الانسجام والتوسع حتى لا يقودنا الوصف المنهجي إلى التناقض، وهي الشروط نفسها التي في نطاقها جُمعت اللغة العربية وأُحْتُّجَ بها، ولكنه لم يفرضوا على الإطلاق شرط تحديد المدونة لتكون المعرفة اللسانية مبتَكَرة.

إن كلَّ معرفة مُستقاة من البحث اللغوي هي معرفة بقانون اللغة مصدرها في الغالب المدونة. ومن المتَّفق عليه بين الدارسين في تاريخ علم اللغة العام أن النتائج المتوصل إليها في هذا الميدان نسبيّة في عمومها، وليس معنى هذا أنها نتائج خاطئة ولكن أكثر ما تعنيه أنها تمثل جزءا من الحقيقة لا كل الحقيقة. فالقول باستغراق مدونة بعينها من خلال الدراسة اللغوية يعني القولَ بنهاية الدرس اللغوي، أي أن العقل الإنساني توصل إلى معرفة كل قوانين الظاهرة اللغوية ووصفها وهذا ما لا يقبله البحث العلمي الموضوعيّ.

وقد يُنظر في هذه القضيّة على أن اختلاف النصوص يولِّد نظريات لسانية متمايزة؛ وهذه نظرة نقدية لا تناسب البحث اللساني؛ لأن التجربة أثبتت أن كل ما يتعلق باللغة من حيث هي ظاهرة إنسانية يمكن أن يثمره التأمل العميق في مدونة واحدة، ومن شأن المكاسب العلمية المتجددة أن تزودنا بوسائل درس أكثر فاعلية تساعدنا على بعث هذا التأمل في مدونات قديمة قيل عنها أنها "قُتلت بحثا"، فاللغة ظاهرة واحدة تأخذ أشكالا مختلفة (الأنحاء الخاصة)، وهذا الاختلاف الظاهر بين الألسنة فيما يسمى الأنظمة الوظيفية (الصوت والصرف والنحو) ليس إلا مدخلا إلى معرفة قوانين اللغة الإنسانية.

3 . القرآن الكريم مصدرا للبحث اللغوي:

لم يكن القرآن الكريم فيما مضى من تاريخ العربية مدونةً بالمفهوم الحديث للمدونة، وعلى كثرة الاستشهاد بآياته الكريمة في كتب النحو واللغة لم يكن مصدرا لتلك العلوم أيضا، وإنما كان أقرب إلى مفهوم الدليل في اصطلاح المنهجيّة الحديثة، حيث تُساق الآية من أجل تأكيد القاعدة اللغوية لا من أجل استنباطها، هذه القاعدة التي لا تجد لها مصدرا إلا كلامَ العرب من شعر ونثر بحسب ما ارتضى جامعو اللغة من شروط الجمع وضوابطه. على أنّ القرآن مثّل، في التاريخ الإسلامي، المصدر الأول للعلوم الشرعية كعلمي التفسير وأصول الفقه، وقد يتجاوز تصور العلماء لمصدرية القرآن الكريم هذا النطاق الذي سلكه الدرس القرآني حتى تكون القناعة لديهم أن الكتابَ مصدرُ كلّ علم، كما قال أبو حامد الغزالي: «فإني أنبهك على رقدتك أيها المسترسل في تلاوتك المتَّخذ دراسة القرآن عملا المتلقف من معانيه ظواهر وجملا إلى كم تطوف على ساحل البحر مغمضا عينيك عن غرائبها؟ أو ما كان لك أن تركب متن لجتها لتبصر عجائبها وتسافر إلى جزائرها لاجتناء أطايبها وتغوص في عمقها فتستغني بنيل جواهرها؟ أو ما تعير نفسك في الحرمان عن دررها وجواهرها بإدمان النظر إلى

سواحلها وظواهرها؟ أ وما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط جداولها وأنهارها؟»[1].

ذُكر في بداية هذا المدخل أن هناك فرقا بين المدوَّنة في اللسانيات والمدونة في الأدب، والظاهر أنه من المحاذير التي قد تطبع الدراسات الجديدة حول القرآن الكريم احتكامُها إلى الإسقاطية، ومفهوم الإسقاط يتَّخذ بعدا فلسفيا ومنهجيا إذْ يمثل طريقة تعامل معينة مع المادة الموصوفة، ومعناه العام توظيف معرفة سابقة على الموضوع المدروس ومحاولة فرضها أو كشفها، ويستخدم الدارسون عادة عبارة "ليّ عنق النص" للتعبير عن هذا المسلك في الدراسة. وإذا كان علم اللسانيات الحديث، في تأصيلاته الغربية، قد ألغى تماما وجود نص مقدّس، وتجاوز التصوُّر الهيرمينوطيقي القديم الممجد للنص، إلا أن هذا لا يمكنه أن يبطل البتة علمية التحفظ في دراسة القرآن الكريم، هذا التحفظ الذي يفترض أن يرافق دراسة أية مدونة لا القرآن فقط، وأن لا يخضع مادته للأهواء أو لمحاولة فرض جهاز مصطلحي حديث عليه، وهذا التحفظ من الأخلاق التي حض عليها النبي الكريم حيث قال: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[2].

وقد نقل القرطبيُّ في تفسيره تعليقا على هذا الحديث نصّهُ: «فحمل بعض أهل العلم هذا الحديث على أنَّ الرأي معنيٌّ به الهوى، من قال في القرآن قولا يوافق هواه لم يأخذه عن أئمة السلف فأصاب فقد أخطأ لحكمه على القرآن بما لا يعرف أصله ولا يقف على مذاهب أهل الأثر والنقل فيه وقال ابن عطية: ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنى في كتاب الله عز وجل فيتسور عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء واقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته والنحويون نحوه الفقهاء معانيه ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلا بمجرد رأيه»[3]. على هذا كان الرجوع إلى القرآن لفهم الظاهرة اللغوية أمرا مشروعا بل ضرورة ملحة، لأن الدارس اللغوي لا يهدف إلى فرض فكرة أو تأويل، بل يسعى جاهدا إلى اكتشاف آليات اللسان في نوع محدد من النصوص.

وفي مقامنا هذا يكتسي الرجوع إلى القرآن الكريم بوصفه مدونة لسانية أهمية بالغة؛ لأن قواعد اللغة العامة، التي هي هدف اللسانيات العامة، لا يُتوصل إليها إلا بتوسيع المدونات قدر الإمكان، مع محاولة الكشف عن جانب من جوانب اللغة في كل مقاربة لسانية، وعلى هذا فإن القرآن يوفر من جهة مادة لغوية يحسن الرجوع

[1] أبو حامد محمد الغزالي: جواهر القرآن. تحقيق محمد رشيد رضا القباني. دار إحياء العلوم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1985، ص 21 / 22.
[2] محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح . تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين. دار إحياء التراث العربي ، بيروت، لبنان، ج 5 ص 199 .
[3] محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1985، ج 1 ص 66.

إليها لاستكناه نواميس اللغة الإنسانية، ومن جهة أخرى يكشف عن طاقة اللغة الإنسانية وآلياتها الخفية في إنتاج المعنى والإحالة إلى العالم من خلال الثنائية المحورية في هذا البحث وهي "المدلولية والمرجعية".

4 . خصوصية موضوع البحث:

تفرُّدُ المدونة في اللسانيات، بناءً على ما سبق ذكره، لا يتعلق بجدّتها، والتاريخ يذكر أنَّ الذين أبدعوا في اللسانيات الأوربية والأمريكية إنما كان منطلقهم اللغات القديمة، ولهذا كانت المدونات، على قدمها، موضعَ بحث متجدد بالنظر إلى تجدد الرؤى المعرفية، يظهر هذا من خلال مسألتين:

الأولى هي وسائل الدراسة: وهي المناهج اللسانية المتجددة التي يمكنها، بوساطة جهازها المفهومي ونظامها المصطلحي، كشف جوانب غامضة من اللغة لم تكن متاحة للدرس القديم، من أجل ذلك نؤكد على أن اللغات البائدة تبقى، قياسا إلى فلسفة اللسانيات، مجهولةً بالنسبة لنا لأن الهدف من الدراسة العلمية ليس فهم النصوص القديمة وتفسيرها، وإنما هو وصف اللغة مثلما ذكر فردينان دي سوسير في محاضراته: «إن الهدف الوحيد والحقيقي للسانيات هو اللغة منظور إليها في ذاتها ومن أجل ذاتها»[1].

فإذا كان المنهج «مجموعة من الخطوات الاستدلالية والعقلانية التي تسمح بتحقيق هدف ما»[2] وكان الهدف في العلم هو الكشف عن الحقيقة، فإن التجدّد المعرفي يكون ثمرة تطوير تلك الخطوات أو الوسائل وتنميتها، مثلما أن تطور العلم لا يتعلق بالظاهرة بقدر تعلقه بطريقة التفكير في المدونة: «إن التغيرات الثورية التي حدثت منذ عام 1890 في عالم المعرفة . خاصة في الفيزياء بل وأيضا في الكيمياء والبيولوجيا وعلوم الإنسان . لا يعود الفضل فيها بنسبة كبيرة إلى الوقائع الجديدة بقدر ما يعود إلى أنماط التفكير في الوقائع. الوقائع الجديدة بالطبع كانت عديدة وهامة، ولكن المهم أكثر، أن مجالات البحث التي ظهرت فيها . النسبية، نظرية الكم، الإلكترونات، العوامل، كيمياء البلورات، نظرية الجينات، علم النفس الجشطالتي، التحليل النفساني، الأنتربولوجيا الثقافية غير المؤسسة، الخ . اتسمت بدرجة كبيرة بمفاهيم جديدة جذريا»[3] فتطوير المنظومة الاصطلاحية الواصفة إذن يمكن أن يسهم في تطوير معرفتنا حول الظاهرة وهذا ما نقترحه في الميدان دراسة علوم القرآن لظاهرة النص.

والمسألة الثانية هي موضوع الدراسة، إذْ يمكن أن تكون المدونة الواحدة مجالا لموضوعات متعددة، تنأى عن نمط الموضوعات القديمة كالتفسير والإعجاز والبلاغة، وتوظف بخلاف ذلك المكاسب اللسانية التي لا يستغني

[1] Ferdinand De Saussure : Cours de linguistique générale . PAYOT PARIS , 1984 , p 317 .

[2] Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie. Armand Colin , Paris , 2e édition 2008, p 24.

[3] Benjamin Lee Whorf : Language, Thought, and Reality. Edited by John B. Carroll. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 6th Paperback printing, June 1971 , p 220.

عنها الدرس الحديث مثل ظاهرتي المدلولية والمرجعية، لهذا لا يصح أن يقال إن المدونة استغرقها الوصف وإنما يقال ذلك، إن صح، على الموضوع.

ليس المراد من الدرس الدلالي المتمركز حول اللغة الموضوع الوصولَ إلى معنى هذه اللغة أو غرضها، وإنما المراد منه فهم كيفية أداء هذه اللغة للمعنى، وفي مثل هذا يقول بيار غيرو: «إن بريال مؤسس هذه المادة [علم الدلالة] عرفها على أنها علم الدلالات وقسمها إلى ثلاثة أقسام: القوانين الذهنية للسان، وكيف تحددت معاني الكلمات، وكيف تكوّن النحو»[1] وهذه المباحث الثلاثة لا تُعنى في الأصل بمعنى النص أو الخطاب وإنما تُعنى بقانون المعنى، كما أن تعريفات علم الدلالة التي أوردها الدارسون بعد ميشال بريال "M. Bréal" لا تخرج عن هذا النطاق.

كما يمكن أن نتخذ هنا مثالا إجرائيا عن تجدد موضوعات علم اللسانيات بتجدد أطر الدرس اللغوي، من خلال انتقال التحليل الوصفي من إطار الجملة إلى النص، وهذا المثال أورده صالح خديش في بدء دراسته "استراتيجيات الإدلال في القصة": «إننا نحاول من خلال هذه الدراسة أن نبيّن التقنيات التي تستعملها اللسانيات في رصد الدلالات التي يوظفها النص ضمن منظومته الخاصة. وبالتالي فإننا مجبرون، في كثير من الأحيان، على إعادة بعض الأسئلة الجوهرية التي تطرح مدى صلاحية اللسانيات التي أنهكت منهجها التحليلي في وصف الجملة. يجيب ديكرو عن هذا التساؤل بالإيجاب فيقول: «إن اللسانيات التي تخدم تحليل النصوص هي فقط اللسانيات التي يخدمها تحليل النصوص». فإذا كانت اللسانيات تكتفي في كثير من الأحيان بإعطاء القوانين العامة وتسهر على أن تكون هذه القوانين صالحة لوصف مختلف المدونات موضوع الدراسة والتحليل، فإن النصوص تكشف باستمرار عن طبيعة انتظاماتها الخاصة مما يسمح للسانيات بأن تثري قوانينها المنطقية، وذلك بتقديم ما يدعمها من أمثلة تطبيقية يوفرها النص»[2]. يكشف هذا النص عن التجديد الكامن في صلب النص بوصفه وحدة جديدة للدرس اللغوي تتجاوز المفهوم النحوي للجملة، وتوسع الوصف اللغوي إلى الإطار الطبيعي للتواصل وهو النص أو الملفوظ. فالتجديد هنا لا يكمن في المدونة بقدر ما يكمن في تطور الرؤية اللسانية للتجليات اللغوية وتطور موضوع الوصف اللساني، إذ الانتقال من الجملة إلى النص غير حادث من تجدد المدونات وإنما من تجدد الرؤية العلمية، وكل النصوص اللغوية التي استغرقها الدرس النحوي للجملة قابلة لأن تكون موضوع درس نصيّ متجدد.

[1] Pierre Guiraud : La sémantique . Presses universitaires de France. 6e édition 1969 , p 113 .

[2] صالح خديش: إستراتيجية الإدلال في قصة (الرئيس المدير العام يتناول قهوته). مجلة السرديات. مخبر السرد العربي، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، عين مليلة، العدد الأول: جانفي 2004، ص 199.

ويوافق هذا المسعى الذي نهدف إليه من توسيع إطار الوصف اللغوي للقرآن الكريم ما ذكره دريس أبلالي بالقول: «آن أوان نظريات النص. إنها تشكل اليوم محيطا واسعا يغطي ميادين مختلفة، والعديد من مجالات البحث ومستويات التحليل المختلفة. في البداية نريد أولا لفت انتباه القارئ إلى الدور المهم لمفهوم النص في المسرح اللساني الذي طالما أهمله لفائدة الجملة، الموضوع الوحيد المفضل لدى النحاة: ولكن اليوم تغير الحال، فقد تضاعفت الاجتماعات، وزاد بكثير عدد الكتب والمقالات... إذا كان النص يفرض نفسه اليوم بوصفه معطى متميزا وبدأت مناقشته في ملتقيات ودوريات علمية، فإن سبب ذلك كونه المجال الوحيد الذي تتواصل فيه تخصصات من أصول مختلفة كاللسانيات والهيرمينوطيقا، والأدب، والأسلوبية، والإعلام الآلي، والسيمياء. ولكن ما من نظرية يمكنها أن تستأثر باستكشاف كل الوجوه المتعلقة بالنصية»[1].

والقرآن الكريم أكثر الكتب التي أولاها الدارسون اهتمامهم في مجال البحث عن المعاني وتحديد الدلالات؛ قال ابن كثير بعد استشهاده بقول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29) وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24) «فالواجب على العلماء الكشف عن معاني كلام الله وتفسير ذلك وطلبه من مظانه وتعلّمه وتعليمه»[2] والمراد من هذه النُّقول بيانُ أنّ الدرس اللغوي والدلالي خاصة لا يسعى إلى تحديد معنى النص، مثلما يسعى إلى ذلك علمُ التفسير على ما ذكر ابنُ كثير، وإنما الغرضُ في البحث وصفُ حقيقة من حقائق اللغة هي تضافر المدلولية والمرجعية في النص القرآنيّ.

على هذا نقترح في الأخير الذهابَ إلى تلك الرؤى التي رسمها الإنسان، إلى يومنا، عن النص السماوي بوصفه أفق كلّ الحقيقة، ووقوفنا على آليات النص القرآني وحدها كفيلة بأن تمنحنا المعرفة عن قدرة اللغة في حمل الإنسان إلى ذلك الأفق وترجمته النص إلى نوع من الحياة. لقد نقل الدارمي حديثا يصف مكانة القرآن ووجوب العناية به ومعاهدته فيما رواه الحارث عن علي قال: «أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ستكون فتن. قلت: وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل هو الذي من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله فهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه وهو الذي لم ينته الجن إذ سمعته أن قالوا ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (الجن: 1)»[3].

[1] Driss Ablali : La sémiotique du texte. Du discontinu au continu. L'harmattan , Paris 2003 , p 29.

[2] أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم. دار ابن حزم ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2000 م، ص 9.

[3] عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي: سنن الدارمي. تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1407، 2ج ص 526 (الحديث رقم 3331).

ما هو الهدف من البحث اللساني؟ لا خلاف في أن له هدفا واحدا هو فهم الظاهرة اللغوية لا مجرد البحث في جوانب الإبداع، أو محاولة لفهم معنى النص؛ ولهذا فإن المدونة اللسانية، من حيث هي تجسيد للمظهر اللغوي الطبيعي، ليس يشترط فيها الجدة وتجاوز المألوف، بقدر ما يُطلب ذلك يكون ذلك في وسائل الدرس والتحليل، لهذا يمكننا أن نقرر في اطمئنان بأننا لما ندرس القرآن بعد.

البَاب الأوَّل
المدلوليَّة والمرجعيَّة في اللِّسانيات
درسٌ مصطلحيٌّ

تمهيد:

تحديدُ المصطلح أولويّة منهجيّة في مستهلّ البحث اللساني، وهذا التحديد في مجمله إما أنْ يقتضي إعادةَ المفهوم إلى أصله ودراستَه في بيئته العلمية التي صدر منها فيكون تأصيلا للمصطلح، أو أن يعني بيانَ اختلاف العلماء حول مفهومه وتقليبَ دلالته على أوجهها المختلفة. وتحقيقُ هذا الهدف أو ذاك يتطلَّب تعاضد دراسات عدَّة وفي ميادين مختلفة. ولعلَّ أَوْلى أوجه التأصيل بالاهتمام في مثل هذه الدراسة التنقيبُ عن معالم الدرس الدلالي عند العرب المتقدِّمين وكيفية بحثهم لمفاهيم اللغة والدلالة والمعنى وغيرها من المفاهيم المحورية في اللسانيات المعاصرة، وتتأكد أهميةُ هذا النوع من التأصيل عندما يُسَجَّل أن المؤرِّخين لعلم الدلالة في المدارس اللسانية الكبرى لا يذكرون شيئا ذا بال من أعمال العرب وإسهاماتهم في هذا المجال من المعرفة الإنسانية.

لا يمكن الزَّعمُ أنّ العرب أسّسوا في الدلالة نظريات قائمة بذاتها أو أنهم أقاموا للدلالة علما مستقلا، ولكنهم مع ذلك اجتهدوا في بحث مسائل علمية دقيقة تقارب أحيانا، أو تفوق، ما تعرضه النظريات الدلالية الحديثة من وسائل مساعدة على فهم الظاهرة اللغوية. ولفايز الداية فضل السبق في كلامه على هذه الاجتهادات في كتابه "علم الدلالة العربي" خاصة منه ما تعلق بدراسة العلاقة بين مباحث علم الدلالة، كما استقر في الدرس الحديث، وبين علوم العربية على اختلافها كما وصلت إلينا في المصنفات والكتب القديمة. ولعل الجمع بين النصوص القديمة والحديثة في الموضوع الواحد كفيلٌ أنْ يكشف الفاعلية المعرفية للمفاهيم الموروثة عن الأقدمين، ومدى مساهمتها في تكملة المفاهيم اللسانية المبتكرة. لهذا لم يحرص هذا البحث على الفصل التاريخي بين آراء القدماء والمحدثين كحرصه على خدمة الفكرة الواحدة بما توافر من أدلة معرفية مهما كان الزمن الذي تنحدر منه والسياق المعرفي الذي تبلورت فيه، ولهذا أيضا يمكن أن تجتمع في صفحة واحدة نصوص الفارابي وإزفيتان تودوروف لكي تشرح مفهوم المرجعية، كما يمكن أن تأتلف أفكار الشريف الجرجاني وبيار غيرو لمقاربة الدلالة وآلياتها، والحاصل في النهاية أن المعرفة اللسانية هي معرفة إنسانية وأن الغرض منها هو فهمُ اللغةِ أهمِّ الظواهر الإنسانية.

الفَصْل الأوَّل: النَّصُّ والمدلوليَّة

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى
الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ .
قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ
الْحَكِيمُ﴾

البقرة : 31 / 32

المبحث الأول: مفهوم المدلولية

يَعرضُ البحث لمفهوميْ المدلوليّة والنصّ قصدَ تحديد العلاقة بينهما، وليس هناك، للأسف، أيُّ تحديد جاهز لجوهر هذه العلاقة في اللسانيات، لذلك سيسعى إلى استخلاصها قدر الإمكان مما توفَّر من كلام الدارسين على كلِّ ظاهرة منهما على حدة. فقد اتّخذت المدلوليةُ في الدراسات الغربية مفهومين اثنين بينهما صلة وثيقة: أولهما يمكن تسميته المفهومَ الأصليَّ أو النّظامي، وهو الذي يأخذ به اللسانيون وتذكره المعاجم اللغوية المتخصصة، وثانيهما اكتسبه المصطلح من خلال المقاربات الإجرائية التي مارسها الدارسون في حقل النقد وتحليل الخطاب، وهذا المفهوم الثاني، وإن كان صادرًا عن الأول، إلا أنه ضمّ دلالات إضافية خرجت به عن الغرض الأول الذي قصده علماء اللغة. يستمدُّ مصطلح المدلولية معناه النظاميّ من مفهوم الدلالة الذي كان، على الأرجح، أسبق منه إلى الظهور في الدراسات اللغوية، وكذلك حال مصطلح المرجعيَّة مع مفهوم المرجع في اللسانيات، لهذا يتطلَّب فهمُ المدلولية مقاربةً أوليّة لمفهوميْ الدلالة والمعنى بالنظر إلى ارتباطهما الوثيق بالمصطلح المقصود تحديده هنا.

المطلب الأول: المعنى

1 . مفهوم المعنى:

جاء في المعنى اللغوي لكلمة "معنى": «معنى كل شيء مِحنته وحاله الذي يصير إليه أمره»[1]. وفي "مختار الصحاح": «عَنَى بقوله كذا أي أراد يَعْنِي عِنَايَةً. ومَعْنَى الكلام ومَعْناتُهُ واحد»[2]، والظاهر من هذا أنْ لا فرق بين المعنى وبين المقصد فكلاهما متعلِّق بنتيجة اللفظ المرجوّة، لهذا يذكر ابن منظور ما نصُّه: «ومَعْنى كلِّ شيء مِحْنَتُه وحالُه التي يصير إليها أَمْرُه وروى الأَزهري عن أَحمد بن يحيى قال المِعْنَى والتفسيرُ والتَّأْوِيل واحدٌ وعَنَيْتُ بالقول كذا أَردت ومَعْنَى كلّ كلامٍ ومَعْناتُه ومَعْنِيَّتُه مَقْصِدُه»[3]. فالأمر متعلِّق في كلِّ هذه التعريفات بالمآل الذي يُتوصَّل إليه من الشيء، وهو كما ذُكر في النُّصوص السابقة: المصير في تعريف الخليل، والإرادة في تعريف الرازي، والمقصد في تعريف ابن منظور. وفي كلِّ هذه المفاهيم اتفاق ضمنيّ على ارتباط المعنى بالقصد، وبقصد المتكلِّم خاصةً.

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. تحقيق عبد الرحمان هنداوي . دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 2003، ج 3 ص 243.

[2] محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح. تحقيق محمود خاطر. مكتبة لبنان ناشرون بيروت، 1995، ص 467.

[3] محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي: لسان العرب. تحقيق عبد الله علي كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 3147.

ومن هذا المفهوم تَستمدُّ الدراسة اللغوية عند العرب أصلَ المصطلح اللغوي الذي نعتمده اليوم في علم الدلالة. قال محمد عبد الرؤوف المناوي: «الفهم تصوُّر المعنى من لفظ المخاطِب»[1]. وهذا التعريف يدلّ على الطبيعة النفسية للمعنى فهو صور ذهنية متعلقة باللفظ، وهو تعريف اصطلاحي ينحدر عن المعنى العام الذي ذكرت المعاجم اللغوية كما تقدم. ولكن يبدو في التعريف الاصطلاحي أن المعنى صار سمةً للفظ، بغض النظر عن قصد المتكلم أو فهم السامع؛ ولهذا نرى أن المفهوم الاصطلاحي الذي ذكره المناوي هنا لا يختلف كثيرا عن التصور الحديث للمعنى في اللسانيات من أنه الصورة الذهنية المرافقة للشكل اللغوي بحسب اتفاق المجتمع.

فقد ذكر جان ديبوا "Jean Dubois" أن مفهوم المعنى عند العلماء يتعلق بالنظريات التي صدروا عنها وذكر من جملتها ما يلي: عند فردينان دي سوسير معنى علامة لغوية يتشكَّل من خلال التمثيل الموحى به من طرف هذه العلامة عندما تُلفَظ. والمعنى عند أندري مارتيني هو الربط بين المفهوم والوحدة الأولى للتقطيع "المونيم"[2]. وقال جورج مونان "Georges Mounin" عن المعنى عند جون ليونز أنه «مجموع العلاقات الدلالية بين علامة وغيرها من العلامات في اللغة»[3] وهو تعريف مستمد من مفهوم القيمة اللغوية عند فردينان دي سوسير. كما ذكر ليونارد بلومفيلد "L. Bloomfield" في تعريف المعنى ما يجعله رديفا للمعرفة العلمية الدقيقة: «إذا أردنا أن نحدِّد معنى من المعاني يجب أن تتوافر لدينا معرفة علميَّة دقيقة عن كل شيء في عالم المتكلِّم، ولكن مدى المعرفة البشرية محدود جدا بالنسبة لهذا الأمر، فنحن لا نستطيع أن نعرِّف معنى أحد المباني اللغوية بشكل دقيق، ولكن عندما يتعلَّق الأمر بإحدى المواد المحسوسة التي توافرت لدينا المعرفة العلميَّة عنها نستطيع أن نعرِّف أسماء المعادن بالرجوع إلى الكيمياء أو علم المعادن فنقول مثلا: معنى كلمة "ملح" هو كلوريد الصوديوم، ولكن ليس لدينا طرق لتعريف كلمات تكون الأغلبية العظمى من اللغة»[4].

ليس هناك اتفاقٌ إذن على مفهوم محدَّد للمعنى، فقد ذكر ريتشاردز وأوغدن في بداية كتابهما "معنى المعنى"، بالإضافة إلى ما عرض جان ديبوا وجورج مونان، اثنين وعشرين تعريفا للمعنى تناولها الدارسون من قبل وأثبتوها في مصنفاتهم. ولكننا سنبحث في مفهوم المعنى انطلاقا من المفهوم اللغوي للمصطلح وعلاقته بالصورة الذهنية المثارة في نفس السامع، ذلك أن تلك التعريفات على اختلافها تتفق في مسألة ارتباط المعنى بلفظ مرافق له، ومع تركيز تلك التعريفات على آليات المعنى دون أن تبحث في ماهيته بالتدقيق يظهر أنها تلتقي ضمنيًّا عند تصوُّر دي سوسير للمعنى من كونه المفهوم المرافق للدال، أي للفظ، وهو كائن ذو طبيعة نفسية يتَّسم بالاستقرار

[1] محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر ودار الفكر بيروت ودمشق، الطبعة الأولى: 1410، ص 567.

[2] Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. Larousse Paris , 1999 , p 427 / 428.

[3] Georges Mounin : Dictionnaire de la linguistique. Quadrige / PUF, 4e edition : 2004, P 297.

[4] L. Bloomfield : Language . Compton Printing LTD, LONDON : 1970 , p 139 .

نسبيا، ولا يمكن عَزْوُهُ إلى المتكلِّم ولا إلى السَّامع، بل هو الصورة المتَّفَق عليها عند جمهور المتكلِّمين بلسان معيّن. ولهذا استبعد فريجه في تعريفه للمعنى تلك الاختلافات الذاتية والسياقية بين أفراد المجتمع اللغوي واحتفظ بجملة السمات النفسية المشتركة بينهم: «لا علم الدلالة المنطقي ولا علم الدلالة اللساني الخالص توصَّلا إذن إلى إلغاء القطب الدلالي الثالث الخاص بالنفسي. ولكن علم الدلالة النفسيِّ أيضا لم يتوصَّل إلى إنتاج فكرة مُرضية عن المعنى، السبب الرئيس كما سجَّله فريجه هو أن معنى مؤسسا على التمثيلات النفسية لا يسمح بالتفاهم: (عند الفرد نفسه لا يرتبط نفس التمثيل بنفس المعنى دائما. لأن التمثيل ذاتي يختلف بين هذا وذاك. من الطبيعي جدا أن تكون التمثيلات المتعلقة بنفس المعنى مختلفة كثيرا فيما بينها. الدهَّان والفارس وعالم الطبيعة يربطون بلا شك تمثيلات مختلفة مع الاسم "Bucéphale"[1]. من هنا يتمايز تمثيل ما عن معنى علامة. هذا يمكن أن يكون الخاصية المشتركة بين عدة أفراد: فهو إذن ليس جزءا من أو نوعا من الكيان الذاتي. لأننا لا نملك أن ننفيَ أنَّ الإنسانية تملك كنزا مشتركا من الفكر يُتَوَارث من جيل إلى آخر"»[2]. لهذا، وبالعودة إلى تعريف المناوي سابقا، يمكنُ أنَّ المعنى هو المدلول، وهو في ذات الوقت الصُّورة الذهنية المصاحبة للفظ بحسب اتفاق الجمهور في المجتمع اللغويّ.

2 . أنواع المعنى:

مفهومُ المعنى نسبيٌّ لكونه ظاهرةً نفسيّة غير خاضعة للملاحظة إلا أنْ تتمَّ مقاربتُها من خلال منهج الاستبطان. ولعلَّ من مظاهر هذه النسبية تجسُّدُ المعنى في مستويات مختلفة ومن جوانب متعددة، لهذا ميَّز الدارسون بين أنواع من المعاني، فقد ذكر أحمد مختار عمر نقلا عن علماء غربيين: المعنى الأساسي، والمعنى الثانوي، والمعنى الأسلوبي، والمعنى النفسي، والمعنى الإيحائي[3]. ولكنها في الواقع لا تمثل أصنافا للمعنى لأن هذا التقسيم يرتكز على معيار مضطرب ومتغيِّر؛ حيث أن ثنائية المعنى الأساسي والمعنى الثانوي تحتكم إلى معيار منطقي واحد، ولهذا جاز أن نقول إن المعنى الثانوي يتضمن كل الأنواع الأخرى التي تليه، وإنما ظهرت الأنواع الأخرى إلى حيّز الوجود لأن معيار التصنيف تغير، فالمعنى الأسلوبي يحتكم إلى معيار اجتماعي، والمعنى النفسي يحتكم إلى معيار سيكولوجي، والمعنى الإيحائي يحتكم إلى معيار لغوي، والمنطق يفرض أن نحتكم في التصنيف الواحد إلى معيار واحد، والذي يقود بدوره إلى القول بوجود نوعين اثنين للمعنى هما المعنى الأساسيّ والمعنى الثانويّ.

[1] اسم لحصان الإسكندر المقدوني.

[2] Pierre Frath: Sémantique, référence et acquisition automatique de connaissances à partir de textes. Thèse présentée à l'université des sciences humaines de Strasbourg pour obtenir le titre de Docteur, Spécialité Sciences du langage. Sous la direction de François Rousselot. Novembre 1997, p 100 / 101.

[3] أحمد مختار عمر: علم الدلالة. عالم الكتب القاهرة، الطبعة السابعة: 2009، ص ص 36 / 40 .

لقد ذكر بيار غيرو تصنيفا قريبا من هذا حيث قال: «كل كلمة لها معنى قاعدي ومعنى سياقي، والسياق هو الذي يحدد المعنى»[1]. فهذا تصنيف خاضع لمعيار واحد، وبالمثل يمكن الحصول على تقسيم ثنائي للمعنى بالنظر إلى علاقته بالمرجع، وسنستوحي في هذا المجال طرفا من كلام أبي حامد الغزالي على مراتب الدلالة في العالم وطرفا من كلام الجرجاني على النظم، إذْ إنّ الاعتماد على علاقة المعنى بالمرجع يقود إلى القول بوجود نوعين من المعنى هما: الصورة الذهنية والمفهوم، هذه الثنائية تماثل ما أشار إليه محمود السعران بالقول: «إنَّ لكل كلمة من الكلمات مضمونا منطقيا، ومضمونا أو ارتباطا نفسيا. والمضمون المنطقي هو المعنى الذي ينصُّ عليه القاموس في الأغلب، يكون الاشتراك في فهمه واحدا أو شديد التقارب. ولكنَّ المضمون النفسي يختلف من متكلم لمتكلم اختلافا كبيرا»[2].

لهذا يمكن القولُ إنَّ المعنى الأولي الذي، يتمثّل به الدارسون كأبي حامد الغزالي ودي سوسير وريتشاردز وأوغدن، هو محاكاة للمرجع محاكاةً خالصة من أيّ موقف، وهو ما نسميه "صورة ذهنية" عن الشيء المسمى الواقع تحت طائل الخبرة الإنسانية، ولا نجد أوفى في التعبير عنه من قول الغزالي: «اللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان»[3]. وسبب تمثُّلهم بهذا النمط من المعنى الرغبة في تبسيط مفهومه، ولا يعني ذلك بالضرورة قناعتهم بكون المعنى الذهني صورة مطابقة للواقع. بينما يمثل المعنى الثانوي أو المعنى السياقي (المعنى التعبيري الذي يتمايز فيه المتكلمون بحسب التجارب) تصورا عن الشيء، لا كما هو في الواقع، وإنما بحسب موقف المتكلِّم منه، على اختلاف الدرجات بين الناس من الموضوعية إلى الذاتية. إن التصوُّر يحمل فكرة عن المرجع بينما تكتفي الصورة الذهنية بمحاكاة المرجع عبر مداخل الحواس الإنسانية التي هي وسيلة المعرفة.

ويظهر في الطرف الآخر ما يمكن تسميته بالمفهوم، استُعير هذا المصطلحُ من فلسفة العلوم للتمييز بين دلالته المرجوّة في هذا البحث وبين دلالته المعروفة عند علماء العربية، إذ يقصدون به في أغلب السياقات ما يفهمه السامع من كلام المخاطِب على ما ذُكر من كلام عبد الرؤوف المناوي في تعريف الفهم[4]، فالمعنى عندهم هو قصد المتكلِّم، والمفهوم بالمقابل هو ما تكوّنَ في نفس السامع من لفظ المتكلم، وعلى قدر بلاغة المتكلِّم تكون المطابقة بين المفهوم والمعنى.

[1] Pierre Guiraud: La sémantique. p 31 .

[2] محمود السعران: علم اللغة: مقدمة للقارئ العربي. دار النهضة بيروت، د ت، ص 278 .

[3] أبو حامد الغزالي: معيار العلم في فن المنطق. شرح أحمد شرف الدين. الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1990، ص 47.

[4] محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف. ص 567 .

لكنّ المقصود به في هذا المقام الصُّورة المجرَّدة للشيء وفقا لخبرات كثيرة سابقة، بحيث لا يتعلّق المعنى بصورة انطباعية منسوخة عن الشيء في الواقع كما هو حال الصورة الذهنية، ولا هو موقف ذاتي من الشيء كما يظهر في التصوّر، بل هو فكرة مجرَّدة وموضوعية عن كل الأشياء الموجودة في العالم والتي يصدق عليها اللفظُ، وهو المفهوم الذي قدمه ميشال شارول تحت عنوان المعنى والمفهوم "Sens et concept": «يشاكل دي سوسير، مثل كثير من الفلاسفة واللسانيين قبله وبعده، بين المدلول والمفهوم. يمكن فهم هذه الفكرة بطرق مختلفة. هناك تقليد فلسفي ومنطقي يعدُّ المفاهيمَ ذواتا مثالية، كونية، أفلاطونية، تعبِّر عن مضامين الفكر تدخل في بناء أحكام تقبَل التقييمَ بالصحة والخطأ. من أوضح الأمثلة تقديما لهذا التصور للمفهوم حدُّ العدد كما بلوره الرياضيون من خلال عزله إلى أقصى حد عن التجربة التي نعيشها أثناء العَدِّ في المواقف العادية. إن الفكرة التي كوَّنها فريجه عن المعنى ودي سوسير عن المدلول تنطلق من هذا التصور اللانفسي.[...]

بناءُ المفهوم حاصلٌ من عملية مفهمة "Conceptualisation" تؤدِّي إلى تجميع قسم من الكائنات تشترك في ميزات محددة تحت شكل تمثيلي. تتضمن المفهمة في ذات الوقت فعلا تجريديا (بإهمال خصائص محددة واتخاذ أخرى معيارا للتجميع) وفعلا تركيبيا (جمع جملة من الخصائص تحت تمثيل واحد) وفعلا تعميميا (السمات المجموعة تمثل صنفا)»[1]. والمقصود بالعزل عن التجربة إبعادَ المفهوم، قدر الإمكان، عن الخبرة وبالتالي عن المرجعية. والمفهوم بهذا التعريف أقرب إلى مرتبة المعنى الأساسيّ على حد قول أحمد مختار عمر، والمعنى القاعدي (الذي يسمى المعنى التواصلي لأنه قدر مشترك بين المتكلمين) على حد قول بيار غيرو.

والواقع أنّ هذا التقسيم نظريّ لأن وجود الصورة الذهنية المطابقة للشيء المسمى خاليةً من أيّ موقف غيرُ ممكن، ذلك أننا نكتسب اللغة وأسماء الأشياء وفق ظروف وملابسات محددة تجعلنا نكوّن "فكرة" عن الشيء المسمى، وهذه الفكرة أو التصور يمثل مقدار الذاتية الذي نضفيه على المعنى القاعدي للكلمات، ولهذا وقع الخلاف بين العلماء في نظرية المعرفة حول أسبقية الواقع أو اللغة، ومضمون هذا الخلاف كما يفهمه أدام شايف: «أي عنصر من حيث الأصل له الأولوية والأسبقية: هل هو للغة التي تحدث لنا صورة عن الواقع وتخلقها أم للواقع الذي ينعكس في اللغة كانطباع شيء ما على صفحة المرآة أو كارتسامه على الخارطة؟»[2]، ومجرد ورود سؤال من هذا النوع يعني بالضرورة أن الظاهرتين متضافرتان في الواقع، فلا نحن نكوّن تصورنا للعالم انطلاقا من اللغة وحدها، ولا نحن نكوّن أفكارنا على أنها نسخة أمينة عن العالم، وفي هذا الشقّ الثاني يظهر أنْ لا وجود لصورة

[1] Michel Charolles: La référence et les expressions référentielles en français. Editions Ophrys , Paris 2002 , p 13.

[2] تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة. ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية: 2000، ص 43.

ذهنية منسوخة عن العالم، فالعربي مثلا لا يفهم من كلمة "زيتون" صورة ذهنية واحدة عن شجرة واحدة رآها بقرب بيته أو في الحقل، ولكنّه في الواقع يكون تصوّرا خاصا به عن هذه الكلمة بمقدار معين من الذاتية يميزه عن كل متكلم آخر، وهكذا فإن كلمة "زيتون" ترتبط أحيانا بصورة الأرض أو بالأم أو بقصة نبيّ، بحسب اختلاف تجارب صاحب اللغة، والمعنى في كل حالة من هذه الحالات لا يكون محاكاة صامتة للشجرة.

كما أن وجود المفهوم الخالص غير ممكن أيضا لأن الطبيعة الإنسانية تفرض أن يكون المعنى بنيةً من علاقات متغيّرة وغير مستقرة حيث يقول بيار قيرو: «اللسانيات المعاصرة ترى في المعنى "Le sens" نظاما من العلاقات»[1]، وهو ما دفع بالدارسين إلى توظيف عبارة القيمة الدلالية "valeur sémantique" بوصفها أحد عناصر المعنى الأساسية. ومع أن النصّ العلمي يفرض نوعا من المنطق في تحديد دلالات الكلمات والتراكيب العلمية، خاصة في علم الرياضيات، إلا أن هناك فرقا بين المعنى المأخوذ من النصّ العلمي بوصفه كائنا لغويا خالصا وبين المعاني المتولّدة في ذهن قارئ هذا النصّ، لأن المصطلحات العلمية في الواقع لا تكتفي باستدعاء معانيها الاصطلاحية التي اتفق عليها المنظّرون للعلم، وإنما تعمل النّصوص وفق مبدأ التّداعي حيث يقوم الذهن بتجميع الكلمات التي تتشابه في الشكل أو في المعنى أو في كليهما، وقد اتخذ دي سوسير هذه الظاهرة سندا في تعريف الروابط التجميعية "rapports associatifs"[2]، ولهذا «يذهب دانيال تيلور إلى أن معنى كلمة "القطة" مثلا لا يمكن أن يكون قطة مجردة أو فكرة مجردة عن قطة ما، ويستشهد على ذلك بما أوضحه باركلي من قبل في معرض هجومه على معنى التجريد "abstraction" عند جون لوك بأنه من المستحيل تصور أو إدراك "مثلث" مجرد على أنه شكل ذو ثلاثة أضلاع بحيث لا يكون متساوي الأضلاع ولا متساوي الساقين، ولا مختلف الأضلاع، ولا قائم الزاوية. وهذا ما ينطبق بالمثل على "القطة" التي لا تكون حمراء ولا سوداء ولا بيضاء ولا فارسية ولا سامية ولا عادية، ولا تكون قصيرة ولا طويلة الشعر... فهذا التصور مستحيل»[3]، ومؤدى هذا الكلام أن المعنى مهما بلغ من درجات التجريد فإنه لا يتحول في الذهن الحي إلى مفهوم، بل إنه يبقي على علاقات معيّنة بالخبرة والمرجع.

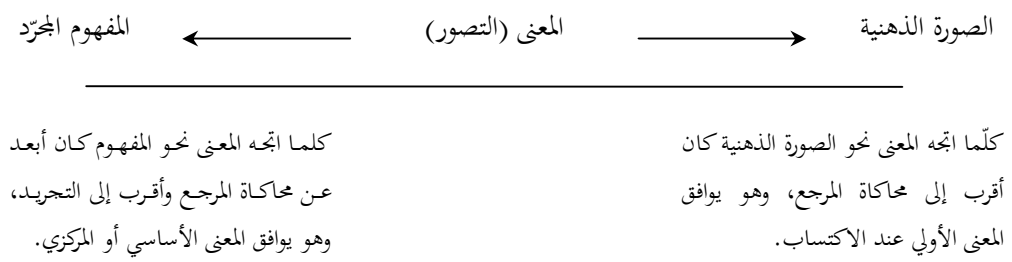
انطلاقا مما تقدم يمكن أن نتصور المعنى . بالنظر إلى علاقته بالمرجع . في شكل محور يمثل طرفه الأدنى الصورة الذهنية المطابقة للمرجع، ويمثل طرفه الأقصى المفهومَ، والمعنى يتراوح بينهما وفق درجات، فقد يكون المعنى أقرب إلى الصّورة الذهنية بحكم تعلقه الشديد بالمرجع ومحاكاته له، كما قد يكون المعنى أقرب إلى المفهوم بحكم تخلصه من سياقات اكتساب اللغة والفروق بين المراجع المختلفة، حيث يكتفي الإنسان بأخذ تصور مجرد عن الأشياء في الواقع، وأكثر ما يتخذ المعنى هذه الدرجة في الخطاب العلمي. والمعنى بين هذا وذاك يكون تصورا ذهنيا عن

[1] Pierre Guiraud: La sémantique . P 11

[2] Ferdinand De Saussure : Cours de linguistique générale. p 177 / 178

[3] عزمي إسلام: مفهوم المعنى دراسة تحليلية. حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة: 1985، ص 58.

الشيء "المرجع" بحيث لا يحاكيه محاكاة مطلقة فيكون صورة ذهنية خالصة، ولا يجرده تجريدا مطلقا من سياقاته الداخلية والخارجية فيكون مفهوما. إنه في حالته العادية والطبيعية تصوّر ذهني، ولعلّ تنقّل المعنى على طول هذا المحور هو ما أدّى بالدارسين إلى تناول أنواع من المعنى، ويمكن أن نمثل لهذه الفكرة كما يلي:



المعنى وعلاقته بالمرجع

وقريبٌ من هذا التصنيف مقترحُ "بيار فرات" حول ثلاثة أنواع للمعنى: المعنى النفسي هو العلاقة بين الأشياء والعلامات، والمعنى المرجعيّ الذي هو الأشياء القابلة للتعيين من خلال العلامات، والمعنى اللغوي هو مجموعة العلاقات التي يمكن أن تبنيها العلامة مع علامات أخرى[1]. وتتفق معه "أليز ليمان" في مفهوم المعنى المرجعي وعلاقته بتصور الفرد المتكلم للعالم: «المعنى المرجعي لوحدة معجمية هو المدلول المستقر للعلامة المطابقة لعلاقة التعيين بين العلامة والمرجع. في هذا الحد يحدد معنى الكلمة مرجعها؛ خصائص المدلول هي التي تسمح بتحديد وعزل صنف من الأشياء غير اللغوية من خلال علاقتها بأشياء أخرى، حتى ولو لم يأخذ المدلول في الاعتبار كل مميزات المرجع (تنظيم اللغة وتنظيم العالم مختلفان). يمكننا إذن القول بأن المعنى المرجعي يجمع المعايير أو المعلومات التي تحتفظ بها اللغة للإحالة إلى شيء غير لغوي. هكذا، حتى يكون الاسم "قط" منسوبا إلى فرد مخصوص، لا بد لهذا الأخير أن يتضمن مجموعة شروط من مثل: حيوان، رباعي الأطراف، أليف، الخ. المعنى المرجعي معادل ـ حسب هذه الشروط ـ لمفهوم المرجعية الكامنة "référence virtuelle"»[2].

يرتبط مفهوم المعنى في استعمال اللغويين والنقاد بمفهوم الدلالة، وتكشف الملاحظة الأولية أن الفرق بينهما غير ذي أهمية في الدرس الحديث، مع كون هذا الفرق من المسلمات عند علماء العربية قديما، وقبل أن نتلمس هذا الفرق نعرض باختصار لمفهوم الدلالة.

[1] Pierre Frath: Sémantique, référence et acquisition automatique de connaissances à partir de textes. p 107.

[2] Alise LEHMANN et Françoise MARTIN BERTHET: Introduction à la lexicologie. Sémantique et morphologie. Armand Colin , Paris, France, 2e édition 2003, p 13 / 14.

المطلب الثاني: الدلالة

1 . مفهوم الدلالة:

جاء في المعنى اللغوي لكلمة "دلالة" قول الخليل: «الدلالة مصدر الدليل بالفتح والكسر»[1] ولم يذكر بالتحديد مقصوده من كلمة الدليل، وكل الأسماء التي ذكر قبل هذا تصدر عن الفعل يدِلّ بمعنى يجرؤ. وفي تاج العروس ذُكر: «دللتُ بهذا الطريق دلالة: عرفته ودللت به أدلّ دلالة. ثم إن المراد بالتسديد إراءة الطريق»[2] فهي أقرب إلى مفهوم الإشارة باليد لأن بها تسديد الطريق. وفي الصحاح: «الدليل: ما يستدل به. والدليل: الدال. وقد دله على الطريق يدله دلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى، وأنشد أبو عبيد: إني امرؤ بالطرق ذو دلالات»[3].

فالأصل في الدلالة عند العرب الإشارة الطبيعية القائمة على المجاورة، ويعضد هذا المفهوم مواضع ذكر العلامات في القرآن الكريم فكلها تقوم على علاقة مجاورة طبيعية أو منطقية. يقول عبد السلام المسدي في تفسير ذلك: «ولعل أول سياق تبلورت فيه فكرة العلامة عند العرب، من حيث هي شحنة إخبارية ثم من حيث هي جزء ضمن منظومة متجانسة، هو سياق علاقة الفرد العربي مع الطبيعة، وهذا مما أملاه المناخ الذي فرضته خصوصية البيئة كما سادت في شبه الجزيرة العربية. فكثيرا ما كان العربي بما يلاحظه من خصائص تطرأ في الجو يستدل على ظواهر تنتج طبيعيا لتحدد حالة الطقس والمناخ. فإذا رأى السماء وقد تلبدت سحبا تسنى له القول إن عارضا سيمطر، فإن كان من العارفين بشؤون الأنواء وطالت عشرته في اختبار التقلبات الطبيعيّة أمكنه أن يميز السحاب الممطر من السحاب المؤذن بعواصف الرياح وهيجان الرمال»[4].

فالظاهر هنا أن أصل الدلالة عند العرب العلاقة المنطقية أو الطبيعية بين شيئين هما طرفا العلامة، ولكنّ هذا المفهوم يتخذ منحى اتساعيا في الاصطلاح عند علماء العرب ليشمل كل أنواع العلامات المنطقية والطبيعية والعرفية، اللغوية وغير اللغوية. فقد ذكر الجرجاني في "التعريفات" أن «الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والشيء الأول هو الدّال والثاني هو المدلول»[5]، وهو تعريف عام يشمل اللفظ وغير اللفظ. وقال الجاحظ: «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال وتسمى نصبة، والنصبة هي الحال الدالّة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات»[6]، فالدلالة اللغوية، أو اللفظ بتعبير الجاحظ، ليست إلا نوعا منها.

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 2 ص 43.

[2] مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جوهر القاموس. تحقيق محمود محمد طناحي. وزارة الإعلام، الكويت، 1993، ج 28 ص 498.

[3] إسماعيل بن حماد الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة: 1990، ج 4 ص 1689.

[4] عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة. بحث في الخلفيات المعرفية. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع ، تونس، د ت، ص 71 / 72.

[5] علي بن محمد الجرجاني: التعريفات. المطبعة الخيرية، الجمالية، مصر، الطبعة الأولى: 1306 هـ، ص 46.

[6] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين. تبويب وشرح علي أبو ملحم. دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1988، ج 1 ص 82.

فهذان تعريفان اصطلاحيان عامان للدلالة يتميزان من جهة بتوسيع المفهوم اللغوي من العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول إلى كل العلاقات الممكنة المنطقية والاتفاقية، ومن جهة أخرى يكشفان عن عمومية الدلالة فهي ليس فعلا لغويا خالصا، وإنما قد تتوفر في غير العلامات اللغوية كما ذكر الجاحظ في الحال والنصبة مثلا، وهذا التوسيع لمفهوم الدلالة هو أساس قيام علمي السيميولوجيا والسيمياء.

والمفهوم العام للدلالة عند العرب يشبه إلى حد بعيد ما يذكره الدارسون الغربيون، فبيار غيرو " Pierre Guiraud" على سبيل المثال يقول: «الدلالة هي السياق الذي يربط شيئا، أو كائنا، أو مفهوما، أو حدثا بعلامة قادرة على إثارتها: فالسحابة علامة على المطر»[1]. فالاتفاق واقع بينه وبين الجرجاني والجاحظ في توسيع مفهوم الدلالة ليشمل اللغة وغيرها من أنظمة التعبير، وكما وردت بمفهومها الواسع في نص الغزالي القائل بمستويات للدلالة في الموجودات الحسية والعقلية. والمؤكد أن هذا المفهوم العام لا يؤخذ به في الدرس اللساني لأنه خارج عن نطاق الكائنات اللسانية، وإنما يهتم بدرسه علم أعم يسمى السيميولوجيا "La sémiologie" إذا كانت العلامات ذات طبيعة اجتماعية، كما أن هناك علما آخر يدرس العلامات الاجتماعية والطبيعية والمنطقية يسمى علم السيمياء "La sémiotique".

2 . الدلالة اللغوية:

بالإضافة إلى المعنى العام المذكور آنفا، تأخذ الدلالة معنى خاصا يتعلق باللغة أو اللفظ دون سائر العلامات الأخرى. إن أغلب التعريفات تجمع على كون علم الدلالة فرعا من اللسانيات، ولنا في هذا أربعة نماذج هي تعريفات ميشال بريال[2] "M. Bréal" وبيار غيرو[3] و"فرانك بالمر[4] "F. Palmer" وفايز الداية[5]، وعلى الرغم من اختلاف البيئات اللغوية والمعرفية التي تبلورت في إطارها هذه التعريفات إلا أنها تجمع على كون النوع المقصود بالدرس في علم الدلالة هو الدلالة اللغوية فقط. والدلالة اللغوية تتميز عن غيرها من أصناف الدلالات من حيث طبيعة الدال "Le signifiant" كما قدمنا من كلام الجاحظ، وهو اختيار ترتضيه الدراسة اللسانية الحديثة، من حيث أن الدال يتميز بكونه صورة سمعية.

وفي هذا الإطار، الإطار اللساني لعلم الدلالة، يمكن أن نذكر هذين التعريفين:

---

[1] Pierre Guiraud : La sémantique. p 11.

[2] Ibid p 113.

[3] Ibid p 09.

[4] فرانك بالمر: مدخل إلى علم الدلالة. ترجمة خالد محمود جمعة. دار العروبة ، الكويت، الطبعة الأولى: 1997، ص 70.

[5] فايز الداية: علم الدلالة العربي. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 06 / 07.

يقول جان ديبوا: «في علم الدلالة لا بد من المقابلة ما بين الدلالة والتعيين. بصفة عامة المعنى الناتج عن تفعيل النظام اللغوي يُدعى دلالةً: يتعلق بمحتوى المدلول السوسيري، جهة المحتوى في قيمة العلامة، الناتج عن ضغط النظام والقابل للتحديد من خلال لعبة المقابلات الاستبدالية والاختلافات التركيبية. بالمقابل، المعنى الناتج من استعمال اللغة للإحالة إلى مراجع (موجودات، أحوال، عمليات، أو أقسام الموجودات والأحوال والعمليات) يُدعى تعيينًا. يمكننا على سبيل المثال مقابلة المعنى النظامي لكلمة مثل "دلالة" والمعنى المحدد للكلمة ذاتها مثل تعيين: "معتبر" يمكن فهمها بمنطق الدلالة على أنها "ما يمكن رؤيته على مهل" أو "ما يمكن أخذه في الحسبان". ولكن تعيينه محصور في المعنى الثاني»[1]. ففي الحالة الأولى يكون التحديد "معنى"، وفي الحالة الثانية يكون إحالة أو تعيينا.

وتصوُّر الدلالة على أنها إجراءٌ أو وظيفة يظهر أكثر وضوحا في قول جورج مونان: «تعرف الدلالة أحيانا على أنها ما يؤسس العلامة كما هي، ما يجعل من شكل لساني ممثلا لشيء آخر يختلف عنه. ويكون في هذه الحال منافسا لمصطلح المدلولية. يمكن أن نعتبر أيضا أنه يتعلق بعلاقة الأشكال الدالة مع أشياء العالم. ولكن بالنسبة لهذه العلاقة تبدو مصطلحات التعيين والإحالة أكثر ملائمة. في النظرة السوسيرية، الدلالة هي علاقة الدال بالمدلول، ولكن لا بد من تخصيص مكان للقيمة، التي تمثل علاقة العلامة بقريناتها في النظام. يمكننا أن نقابلها، حسب الحالات، مع الدلالة أو نضمّنها فيها. أخيرا وبالنسبة لآخرين، الدلالة هي سياقية فقط، وليست سوى حاصل استعمالات العلامة»[2]. من خلال المعاني الواردة في هذا التعريف تأخذ الدلالة مفهوم الوظيفة التي يضطلع بها الشكل اللغوي أو الدال، وتتجسد هذه الوظيفة أساسا في نقل المعنى أو التصور، كما تتجسد بدرجة أقل في الإشارة إلى الأشياء التي تسميها الألفاظ، وفي هذه الحالة الأخيرة تتقاطع الدلالة مع مصطلحيْ الإحالة والتعيين الذين يعبران عن علاقة اللغة بالعالم. وفي ثنايا هذا البحث سيُخصَّص مصطلحُ الدلالة لوظيفة اللفظ الناقل للمعنى، وتُخصّص الإحالة لوظيفة اللفظ في الإشارة إلى الأشياء في العالم الخارجي.

3 . العلاقة بين الدلالة والمعنى:

درس عبد الحميد عبد الواحد هذه القضيّة في كتابه "الكلمة في اللسانيات الحديثة"[3] غير أنه لم يخلص فيه إلى نتيجة، نظرا لتشعب تعريفات المعنى في الدرس اللغوي الحديث. ولكن يظهر من النصوص العربية التي تذكر المعنى والدلالة أن هناك فرقا بيّنًا بينهما، ومؤدَّى ما تقدّم من كلامهم أنّ الدلالة هي العلاقة والوظيفة، فهي من جهة علاقة بين طرفين يسمى أحدهما دالا والآخر مدلولا، ومن جهة أخرى تمثل وظيفةَ الدال الموصلة إلى المدلول.

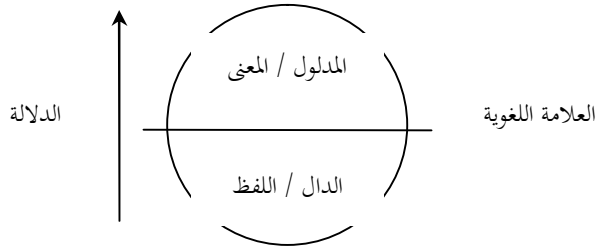
[1] Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique et des sciences du langages. p 433.

[2] Georges Mounin et autres : Dictionnaire de linguistique. pp 300 / 301.

[3] عبد الحميد عبد الواحد: الكلمة في اللسانيات. قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى: 2007، ص 213 / 215.

على هذا يكون القدماء قد ميزوا تمييزا واضحا بين المفهومين من النصوص التي وصلتنا عن تعريفات الدلالة وتصنيفاتها، ويمكن الاستشهاد على ذلك بمنقولات للجاحظ والتهانوي وعبد القاهر الجرجاني، فقول الجاحظ في النص المتقدم "جميع أصناف الدلالات على المعاني" علامةٌ على الفرق بين المعنى والدلالة من جهة أن الدلالة هي وظيفة اللفظ التي توصل إلى المعنى؛ أي هي العلاقة الموجهة من اللفظ إلى المعنى. ويقول الجرجاني على أضرب الكلام: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدتَ أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلتَ: خرج زيدٌ، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرٌو منطلقٌ وعلى هذا القياس. وضرب آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[1]. والتأمّلُ في قول الجرجاني "يدلُّك اللَّفظ على معناه" يؤكد أن ثمة فرقا بين الدلالة من حيث هي وظيفة اللفظ في استدعاء المعنى وبين المعنى الذي هو المدلول. فالدلالة تأخذ مفهوم العلاقة الوظيفية التي تربط بين طرفين، بينما يكون المعنى طرفًا واحدًا في عملية الربط هذه، فالمعنى هو المدلول وهو التصور المرتبط في أذهاننا بالصورة اللفظية للكلمة. وعلى هذا الأساس تكون نتيجة دلالة اللفظ "أو الدال بتعبير لساني" هي المعنى أو المدلول.

والدلالة، عند العرب وعند غيرهم، قد تكون على الشَّيء أو على المعنى، وهي وظيفة قد يضطلع بها اللفظ في الحال العادية أو المعنى في المجاز، لأنه يتحوَّل إلى دال بدوره كما ذكر الجرجاني. فالمعنى هو المدلول والتصوُّر والدلالة هو وظيفة اللفظ أو الدال التي تقود إلى ذلك المدلول أو المعنى، ويؤكد هذا أن الدارسين لما تكلموا على أنواع المعنى ذكروا تلك الأنواع بناءً على طبيعة الصورة الذهنية التي يستحضرها المتكلِّم أو السَّامع لدى سماعه اللفظ، بينما التفتوا في تصنيفهم للدلالة إلى طبيعة الثنائية التي تشكل العلامة، فإما إلى الدال وإما إلى المدلول وإما إلى طبيعة العلاقة بينهما. ونلخص هذه الفكرة في الرسم التالي:



[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة: 2004، ص 262.

المطلب الثالث: المدلولية في اللسانيات وتحليل الخطاب

كلمة "مدلولية" العربية هي إحدى الترجمات المقترحة للكلمة الفرنسية "Signifiance"، وهذه بدورها هي مقابل المصطلح الإنجليزي "Significance"، وقد تمت ترجمتها في العموم إلى العربية بطريقتين مختلفتين عرضهما محي الدين محسب في كتاب "نقل المصطلح اللساني"[1]: الأولى هي "الإدلال" ترجع إلى عبد السلام المسدي في "قاموس اللسانيات"، والثانية هي "المدلولية" ترجع إلى سهيل إدريس في معجم "المنهل". وقد اشتهر هذا الاستعمال الأخير في المعاجم التي تلت المنهل، ثم وُظفت بهذه الصورة في جملة من الدراسات الأدبية المتفرقة. وعن سبب اختيارنا لمصطلح المدلولية عوضا عن غيره يمكن العودة إلى الدراسة التي خصَّصها أندري يعقوب لرؤية اللسانيات عند غوستاف غيوم "Gustave Guillaume"[2] حيث ربط ربطا منهجيا بين مفهوم المدلولية اللغوية وخاصية المدلول[3] بما يؤكد شرعية الاشتقاق العربي لهذا المصطلح، فالمدلولية تنسب إلى المدلول.

كما يمكن العودة إلى نص عبد المالك مرتاض الذي يقترح فيه مقابلا جديدا للمصطلح الفرنسي يقوِّي، بطريقة غير مباشرة، اختيارَ مصطلح "المدلولية": «يعني مفهوم التمدلل (وهو اختيار من ترجمتنا) "Signifiance" في اللغة الفرنسية القديمة وقد أنشئ من حيث هو لفظ معجمي زهاء سنة 1155 للميلاد بمعنى "المعنى الآخر" وقد جاؤوا به من المدلول. ويعني في اللسانيات: «فعل الاشتمال على معنى»»[4] فهذا نص يقوي اختيار مصطلح المدلولية لقوله "وقد جاؤوا به من المدلول"، مع أنه وظف اشتقاقا خاصا به هو التمدلل، ولم يستعمله، حسب اطلاعنا، أحد غيره من الدارسين.

ومتابعة دلالة المصطلح تكشف عن مفهومين معروفين له، أحدهما يمكن أن نعده أساسيا لأنه أصل الدلالة المتعارف عليها للكلمة، والثاني يمكن عدّه إجرائيا لأنه ظهر أول الأمر مع مقال ميشال ريفاتير "مدلولية القصيدة" وأُخذ عنه بعد ذلك في المقاربات النقدية. إذن فهناك مجالان اثنان اهتما بمقاربة المدلولية: أحدهما هو اللسانيات وسنعد تصورها له تصورا أساسيا، وثانيهما هو تحليل الخطاب الأدبي وسنعد تصوره للمصطلح تصورا إجرائيا لأنه تعلق بالممارسة النقدية أكثر مما تعلق بالتنظير للظاهرة اللغوية.

[1] محي الدين محسب: نقل المصطلح اللساني في مطلع القرن العشرين. دار الهدى للنشر و التوزيع، المنيا، مصر، 2001 ، ص 130.

[2] غوستاف غيوم (1883 / 1960) لساني فرنسي اهتم بدراسة العلاقة بين بنية اللغة وبنية الفكر.

[3] André Jacob: Les exigences théoriques de la Linguistique selon Gustave Guillaume. Editions Klincksieck, Paris, France, 1970 , p 98 / 99.

[4] عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. دار هومه، الجزائر: 2007، ص 356.

1 . المفهوم الأساسي (النظامي) للمدلوليّة:

لم تول معاجم علوم اللسان أهمية كبيرة لمصطلح المدلولية، وقد يعود سبب ذلك إلى حداثته، واقترانه، في كثير من الأحيان، بالمقاربات النقدية التي أخرجته عن أصله اللغوي ودلالته الأساسية. وكان "معجم اللسانيات" من المعاجم القليلة التي أوردت تعريفا له وحاولت تأصيله في الدرس اللغوي: «(في علم الدلالة) من الإنجليزية، هو كون شكل لساني ما دالاً، أن تكون له دلالة ما، بمعنى أن يكون علامة. الزوائد في الفرنسية مثل "l'" في عبارة "... L'on imagine fort bien que" ومثل "do" في الجمل الاستفهامية في الإنجليزية ليست دالّة»[1]. وما يمكن فهمه من هذا النص أن المدلولية صفة يتميز بها الشكل اللغويّ تجعله دالّا، مثلها في ذلك مثل صفة النصية "textualité" التي تجعل من كم جملي ما نصا، ومثل الأدبية "littérarité" التي تجعل من فعل كلامي ما أدبا وهكذا. من أجل كل هذا سنحتفظ لمفهوم الأدبية بماهية الصفة وليس الوظيفة، لأن الوظيفة هي الدلالة.

ويمكن أن نعثر على تعريفات أخرى تتفق مع تعريف جورج مونان نذكر منها: «المدلولية هي ما تقع به الدلالة، ما تتحول به العلامات إلى حاملات للمعنى، وبالتالي ما يتضمن وجود شيء كحياة للمعنى»[2]. أو أنّ «المدلولية: في اللسانيات خاصيّةُ لما له معنى، خاصية للمدلول»[3]. كما ركز أندري يعقوب على المفهوم الأصلي للمدلولية بالبحث في أسس تنظيم العلامات لتكون دالة[4].

وعلى هذا يمكن القول أن المدلوليةَ ميزةُ كونِ الشكلِ اللغوي دالًا؛ فهي تعبير عن اضطلاع هذا الشكل بوظيفة الدلالة، غير أنها تختلف عن الوظيفة من خلال البعد المعرفي لدراستها، لأن دراسة الدلالة هي دراسة وظيفية أساسا، أما البحث في المدلولية فهو استجلاء لخصائص معينة في الشكل اللغوي تجعله قادرا على أداء تلك الوظيفة. كما يظهر من التعريفات السابقة أن المدلولية ظاهرة نسبية تتغير من شكل لغوي إلى آخر، فكلما زاد وضوح الدلالة زادت مدلولية الشكل اللغوي، وبالعكس إذا غمُضت دلالته. ويمكن تمثيل هذه الفكرة كما يلي:

[1] Georges Mounin : Dictionnaire de la linguistique. P 300.

[2] Jean Ladrière : Signification et signifiance. http://resources.metapress.com/pdf-preview.axd%ML§/.

[3] © 2008 Softissimo : Dictionnaire Reverso. http://dictionnaire.reverso.net/

[4] André Jacob: Les exigences théoriques de la Linguistique selon Gustave Guillaume. p 98 / 99.

غموض الدلالة	← المدلولية →	وضوح الدلالة
يسمى انعدام المعنى عند علماء الدلالة شذوذا "anomalie" وهو يختلف في مفهومه عن الشذوذ النحوي		الدلالة القصوى للشكل اللساني تتعلق بمفهوم البيان عند العرب ومعناه وضوح المعنى المقصود

يمكن تصوّرُ هذا المحور على أنه مقياس للمدلولية، وبالتالي لكفاءة الشكل اللساني في توصيل المعنى، حيث تتراوح هذه الكفاءة بين الانعدام المطلق للدلالة (الشذوذ الدلالي) ووضوح الدلالة وضوحا مطلقا وهو قمة البيان على ما ذكر الجاحظ في قوله: «على قدر وضوح الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعو إليه...»[1].

ويرى جون ليونز أن الحيازة على المعنى أمر قابل للقياس، ويضرب لذلك أمثلة من خلال كلمات تتغير قيمتها التعبيرية من سياق إلى آخر[2]، ولهذا فإن العامل الحاسم عنده هو نوع السياق المتضمن للعنصر اللغوي المقصود بالدرس؛ بمعنى أن المدلولية هي مفهوم نسبي متغير تبعا لعوامل معينة تؤثر في عمل العنصر اللغوي. وعلى هذا الأساس، أي درجة المدلولية في العنصر اللغوي، ذكر كرامسكي اتجاهين مختلفين في تكوين المخزون المعجمي: اتجاه التمييز، واتجاه التجميع. يعنى الاتجاه الأوّل بالتمييز والتحديد الدقيق للمعنى أي اتجاه بدرجة أكبر نحو العلامية "signess " أو وضوح العلامة "sign clearness" والثاني جمع المعاني المختلفة في كلمة واحدة أي في اتجاه نحو غموض العلامة " sign vigness "[3]. وهما اتجاهان يركزان على طبيعة المدلولية في ألفاظ اللغة، بالنظر إلى علاقتها الوثيقة بمفهوم العلامة، حتى أن الدارسين يربطون بشكل آلي ومطلق وجود المدلولية بميلاد العلامة.

1 . 1 . المدلولية وميلاد العلامة:

تُؤخذ العلامة في هذا المقام وفق التصور البسيط لها على أنها ثنائية من وجهين غير قابلين للفصل: الدال والمدلول؛ حيث يكون الدال في العلامة اللغوية صورة سمعية أو بصمة صوتية يحتفظ بها المتكلم عن ألفاظ لغته، بينما يمثل المدلول المفهوم المرتبط بتلك البصمة الصوتية في أذهان أصحاب اللغة.

[1] الجاحظ: البيان والتبيين. ج 1 ص 82.

[2] John Lyons : Linguistique générale . introduction à la linguistique théorique. Traduction de Françoise Dubois Charlier et David Robinson. Librairie Larousse , Paris , 1970 , p 318 / 319.

[3] كريم زكي حسام الدين: التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه. دار غريب، القاهرة، 2000 ، ص 61.

بما أن المدلولية هي خاصية وجود الدلالة، والدلالة علاقة وظيفية تربط الدال والمدلول في صلب العلامة، فإن وجود المدلولية مرتبط بوجود العلامة والعكس كذلك، فمفهوم العلامة قائم على وجود مدلولية ما للشكل الدال. فالمدلولية والعلاماتية، بوصف هذه الأخيرة ميزة وجود العلامة في ثنائية ما، ظاهرتان رديفتان في الوجود لا تقوم إحداهما إلا بالأخرى.

وأساس المدلولية معْرفةٌ سابقةٌ، إذ إنّ المرء لا يدرك الرموز إلا من خلال معرفة سابقة بأسرار الرموز، إما لأنه ثمة رابط سلوكيّ بين طرفي العلامة في ذاكرة المتلقي، وإما أن ثمة محاكاة في العلامة تشبه خبرة سابقة تلقاها قارئ العلامة من قبل. في الحالة الأولى يشبه تلقي الإنسان للعلامة تلقي الكائنات الحية للمثيرات الشرطية، وفي الحالة الثانية يشبه إدراك العلامة عمليةَ استنتاج منطقيّ لا يملكها إلا كائن عاقل.

والمدلولية، التي هي أساس تعريف كل علامة، مفهوم نسبيّ، وجوده من عدمه متعلق بكينونته في فضاء دلالي خاص تشكله المعرفة السابقة بنظام العلامات. وعلى هذا الأساس يمكن أن تكون كلمة "arbor" التي تمثل بها دي سوسير علامة في سياق لغوي خاص كما يمكن أن تفقد ماهية العلاماتية في سياق آخر، ومثل ذلك الأشياء في الكون.

لنتخذْ مثلا العلاماتِ الكونية التي يحيل عليها القرآنُ كالنجم والشجر والطير وخلق السماء والأرض، فهي في الأساس علاماتٌ في نسق دلاليّ خاص عمل الخطاب القرآني على إرسائه. وعلى الرغم من كون العلاقة بين طرفي العلامة الكونية منطقية إلا أن هذا لا يفسر كيف لا يدرك كل الناس معنى العلامات الكونية، إذ إنّ الفكر الإنساني في تلك الحالة يفتقد هذا النسق الدلالي أو الثقافي الذي يهب الحياة للعلامات. ولهذا النسق علاقة وطيدة بالثقافة، من حيث هي معرفة راسخة أو آليات تفكير في الوجود، فكلّ ثنائية تشكّلُ علامةً داخل فضاء معرفي خاص، قد لا تكون كذلك خارجه.

يؤيد هذا عمل ميشال فوكو "M. Foucault" على تاريخ العلامة في العصر الكلاسيكي وتطورها في عصر النهضة حيث يقول: «عرفت الكلاسيكية العلامة وفقا لثلاث متغيرات: أصل الروابط: يمكن أن تكون العلامة طبيعية (الخيال في المرآة يمثل ما يعكسه) أو اتفاقية (كالكلمة عند الجماعة من الناس تمثل فكرة ما). نوع الروابط: يمكن للعلامة أن تنتمي إلى المجموعة التي تشير إليها (الملمح الجيد ينتمي إلى الصحة الجيدة التي يعبر عنها) أو أن تتميز عنها (كصور العهد القديم هي علامات بعيدة في التجسيم والتكفير بالوساطة). تأكد الروابط: يمكن للعلامة أن تكون ثابتة عندما نتأكد من أمانتها (هكذا يدل التنفس على الحياة) ويمكن أن تكون محتملة فقط (كدلالة السلاسة على الحمل). لا يتضمن أي شكل من أشكال هذه الروابط التشابه [...]

مادامت العلامة دائمة أو أكيدة أو محتملة فإنها تجد فضاءها داخل المعرفة»[1]. أي أن المعرفة عامل في وجود العلامة والعكس كذلك.

ويؤيد هذا أيضا ما ورد في القرآن الكريم من كون أصل المدلولية اللغوية تعليم الأسماء، قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ آَدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33)﴾ حيث تكشف الآيات عن أصل دلالة الكلمات التي تعلمها آدم بحسب ما ورد في التفاسير؛ فأصل الدلالة هو فعل التعلم، والأسماء في الوصف القرآني نوع من المعرفة التي سيق لها أحد مشتقات الفعل تعلم، ولكونها صدرت عن الخالق أول الأمر فهي معرفة شريفة، وقد بررت الملائكة عدم قدرتها على ذكر الأسماء بقلة علمها ومعرفتها، فلا أدل من هذا على ضرورة المعرفة لوجود العلامة والمدلولية.

هذا النسق الدلالي أو الفضاء الثقافي هو الإطار التي تجد فيه العلامة حياتها، لهذا عدّ الدارسون بعد دي سوسير العلاقة في صلب العلامة الثنائية علاقة ضرورية غير اعتباطية، يمليها هذا النظام الذي يفرض استعمالا محددا للعلامة حتى تكون ذات مدلولية، يقول رومان جاكبسون: «بعكس أطروحة سوسير، فإن الارتباط بين الدال والمدلول، أو بتعبير آخر، بين سلسلة الفونيمات والمعنى، هو ارتباط ضروري، ولكن العلاقة الضرورية الوحيدة بين الجانبين هو ارتباط يقوم على تجاور، أي على علاقات خارجية، في حين أن ارتباطا يقوم على تشابه معين (أي يقوم على علاقة داخلية) هو ارتباط عرضي فقط. فهو يظهر فقط على سطح المعجم المفهومي في كلمات معبرة توحي بمعانيها "Onomatopeic"»[2] ويؤيده كلود ليفي ستروس تأييدا مطلقا فيقول: «بيد أن نهايات ياكبسون ليست مجرد تكرار مطلقا. فهي تأخذ بالمستمع إلى ما بعد تلك النقطة التي،كما يعتقد هو، تسمح له بالراحة عندها، وفي هذه الحالة أخذ ياكبسون بهذا المستمع إلى ما بعد المبدأ السوسيري عن اعتباطية الإشارة اللغوية. تبدو الإشارة بطبيعة الحال اعتباطية عندما ينظر إليها من منظور التشابه، أي عندما نقارن دوال إشارة ما والمدلولات نفسها في لغات مختلفة، إلا أنها،كما بين بنفنيست، لا تعود اعتباطية لكل لغة تدرس في ذاتها، عندما ينظر إليها من منظور التجاور "Contiguity" ويعد هذا علاقة ضرورية بين الدال والمدلول»[3].

[1] Michel Foucault : Les mots et les choses. Editions Gallimard , Paris 1973 , p 73.

[2] رومان جاكبسون: ست محاضرات في الصوت والمعنى. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1994، ص 146.

[3] المرجع نفسه ص 19.

وإذا كنا نتفق مع دي سوسير في أن الاعتباط جوهر الرابطة بين الدال والمدلول في العلامات الاجتماعية كاللغة، إلا أن فكرة الضرورة في رحم العلامة تؤكد شرط ميلاد العلامة لوجود المدلولية، فالضرورة تعني وجود ربط قوي بين دال ومدلول: «ونجد بالنسبة لبيرس أن العلامة الأيقونية من بين النماذج العلامية الثلاثة المسماة هي التي تعد أساسية. ذلك لأنه، من منظور افتراضي، كل ما يقدمه لنا الواقع قابل لأن ينظر إليه بوصفه علامة، سواء تعلق الأمر بشيء واقعي أم بأمر مجرد. فالبيت والحدث والبنية والحركة والصرخة والصمت كل شيء يمكن أن يكون علامة أو أن يصبح علامة، بشرط أن يحيل إلى شيء آخر. ولكن هذا ليس ممكنا إلا إذا كان ممكنا لعلاقة ما أن تنشأ بين ما هو حاضر "العلامة" وما هو غائب "مرجعها"»[1]. فوجود الرابط، من حيث هو مؤشر على المدلولية، شرط لوجود العلامة.

1 . 2 . تفسير المدلولية هو تفسير وجود العلامة:

ليس هناك، في واقع اللسانيات، منهجٌ محدد لدراسة المدلولية وآلياتها، وإنما ثمة مجموعة من الأفكار تناولت المفهوم عن قصد أو غير قصد في إطار نظريات لسانية مختلفة. ولأن حصر هذه الأفكار غير متاح في هذا المقام فإن البحث يركز هنا على فكرتين جوهريتين اقتربتا من المفهوم وحاولتا تفسيره: من جهة هناك المقاربة السلوكية وهي أقوى فرضيات تفسير وجود الدلالة أو مدلولية الأشياء لأنها تجيب عن السؤال "لماذا تدل الأشياء على معان ما؟"، ومن جهة أخرى المقاربة التحليلية التي تنتمي إلى النظريات المعرفية وتتضمن مقترحان رئيسان لفهم آليات المدلولية هما: المستويات اللغوية، ونظرية قيد الاختيار. فالسلوكية تهدف إلى تفسير المدلولية والنظرية التحليلية تهدف إلى وصف آلياتها في اللغة.

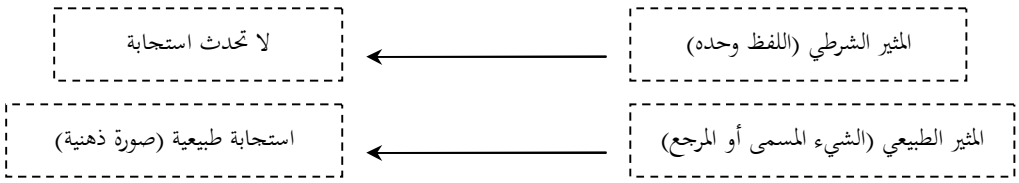
1 . 3 . السلوكية تفسر مدلولية الألفاظ والأشياء:

كانت بداية هذه النظرية من علم وظائف الأعضاء وانتقلت إلى علم النفس ثم اللسانيات. مبدأها التجربةُ المعروفة التي قام بها العالم الروسي إيفان بافلوف "Ivan Pavlov 1936 / 1849" وعُرفت فيما بعد بتجربة الإشراط الكلاسيكية. وهي تقوم في البداية على اقتران مثيرين أحدهما طبيعي (الطعام) والثاني شرطي (وهو الجرس)، ثم يكتفي المجرّب فيما بعد بالمثير الشرطي وهو مثير غير طبيعي في إثارة الاستجابة الطبيعية (لعاب الكلب)، ويقرأ ستيفان أولمان "S. Ullmann" هذه التجربة وفق علم النفس السلوكي فيقول: «الذي حدث هو أن جزءا من الخبرة [يقصد الجرس] قد انفصل عن بقية الأجزاء، وكان هذا الجزء وحده كافيا لاستدعاء بقية القرائن [الطعام]»[2].

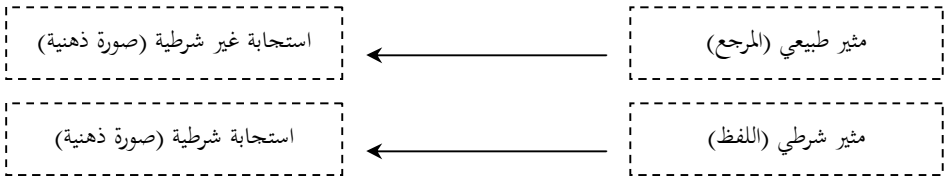
[1] آرت فان زويست: التأويل والعلاماتية. من كتاب (العلاماتية وعلم النص). ترجمة منذر عياشي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: 2004، ص 43.
[2] ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة. ترجمة محمد كمال بشر. مكتبة الشباب القاهرة ، الطبعة الثانية: 1969، ص 26.

ومضمون التفسير السلوكي للمعنى هو كون الاسم يعوض جزءا من الخبرة التي يتلقى فيها المتعلمُ اللفظَ والمرجعَ معا، وهو المقصود بالاقتران عند علماء النفس السلوكيين. فالاقتران هو اجتماع اللفظ بالمرجع أو الشيء بوصفه مثيرا طبيعيا في سياق التجربة، ومع تكرر عملية الاقتران هذه يتحول اللفظ إلى مثير شرطيّ يمكنه تعويض المرجع تدريجيا، وبهذا يصبح الاسم (من حيث هو جزء من الخبرة المكتسبة) بديلا من عناصر الخبرة كلها، وهو ما يسميه علماء النفس تأثيرا بالإنابة أي الإنابة عن الأشياء بالألفاظ. وهذا يقتضي أن تكون للكلمات قوة تؤدي إلى إحداث نتائج وآثار في العقل مثل القوة الموجودة على نحو طبيعي في الأشياء التي تنوب عنها تلك الكلمات، وفيما يلي تمثيل عملية الإشراط في تعلّم اللغة:

المرحلة الأولى : قبل الإشراط



المرحلة الثانية : بعد الإشراط



حاول السُّلوكيون من خلال هذه الآلية شرح عملية تعلم اللغة، ومن ثم تفسير وجود معان للألفاظ؛ ففي المرحلة الأولى (قبل الإشراط) لا يثير اللفظ الغريب أي تصور في ذهن السامع وإنما تَحدث الإثارةُ المبتغاة عندما يرى هذا السامع . في نطاق خبرته . مرجعَ الشيء موضوعَ الكلام. ثم بعد ذلك تأتي مرحلة متوسطة يقترن فيها المثير الطبيعي (وهو المرجع) مع المثير الشرطي (وهو اللفظ)، وعادة ما تكون هذه المرحلة في مقام الاتفاق على تسمية الأشياء، أو عندما يقترن اللفظ الغريب الذي لا يُعرف معناه مع صورة الشيء الذي يدل علية . وهو أمر واردٌ في الكتب التعليمية . فيعتاد الذهن عندئذ الربط بين المثيرين . الطبيعي والشرطي . وبين الاستجابة وهو حدوث صورة ذهنية عن الشيء في نفس السامع.

وبعدها تأتي المرحلة الأخيرة حيث يحتجبُ المثير الطبيعي أو الشيء الحقيقي ويكتفي الموقف الكلاميّ بالمثير الشَّرطي فقط وهو اللفظ؛ في هذه المرحلة يحدث أن يستدعي اللفظ . وهو جزء من الخبرة . العنصر الغائب وهو المرجع فيثير في ذهن المتلقي الصورة الذهنيَّة المقصودة. وفي باب الكلام على الاتفاق اللغوي يشير ابن جني إلى قدرة اللفظ على استدعاء المرجع الغائب كأنه بدلٌ منه فيقول: «وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمةً ولفظًا إذا ذُكر عُرِف به مسماه ليمتاز من غيره، وليغنيَ بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفَّ وأسهل من تكلُّف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله»[1].

لقد لقيت النظرية السلوكية انتقادات كثيرة في الأوساط المعرفية من عدة جوانب، منها على الخصوص تقزيم الدور المعرفي للعقل واقتصارها في تفسير الظاهرة اللغوية على مبدإ المثير والاستجابة، ولكنها مع ذلك تبدو أقوى النظريات في باب تفسير المدلولية في الكلمات، وهو تفسير اعتمدته اللسانيات المعرفية بعد ذلك انطلاقا من دي سوسير وبيرس، خاصة مع تركيز هذا الأخير على عنصر الموضوع أو المرجع الذي تتخذ منه العلامة معناها، وبهذا تكون المرجعية أداة فاعلة في تفسير ظاهرة المدلولية.

1 . 4 . المرجعيَّة أداة لتفسير المدلولية:

الجانب الذي كشفه عمل النظرية السلوكية على المعنى لا يخصّ اللغة في ذاتها وإنما يخص عنصر المدلولية في اللغة، أي كيف للألفاظ أن تستحضر معاني محددة في النفس البشرية. هذا هو التساؤل الجوهري الذي حاولت النظرية السلوكية الإجابة عليه، وقد ظهر آنفا كيف فُهمت ظاهرتا التعلم والمدلولية بناء على حضور المرجع وغيابه أو ما يسمى عادة في اللسانيات بمسألة المرجعية.

تفترض النظرية أن نشوء المعاني وارتباطها بالألفاظ يبدأ من حضور الأشياء المسماة "مراجع"، في البدء يقترن هذا الحضور بنطق الأسماء الموافقة لها، وعملية الاقتران هذه ضرورية لأنها توازي ما عده بافلوف تجمعا للمثير الطبيعي والمثير الشرطي. فالشيء أو صورته الحاضرة هو مثير طبيعي للتصور ومع اقتران اللفظ بذلك الحضور يتحول تدريجيا إلى مثير شرطي من باب أن حضور الاسم من بعد ذلك منفردا يعوض حضور قرينه، أو باصطلاح علماء النفس حضور جزء من التجربة يعوض التجربة كلها. هذا هو أساس تفسير المدلولية في النظرية السلوكية، وهو تفسير لا مناص من أخذه بعين الاعتبار على الرغم من الانتقادات الموجهة لهذه النظرية في دراستها للغة. إنها انتقادات لا تمس في نظرنا القدرة التفسيرية لهذه النظرية في باب المدلولية.

[1] أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006، ج 1 ص 44.

وضع جون فيرث فصلا في كتابه "ألسنة الناس والكلام" فصلا عنوانه: "المعنى واللامعنى: Sense and nonsense" يذكر فيه مقارنة بين اللغات اليومية واللغات الشعرية واللغات العلمية، ويوظف مصطلح اللامعنى قاصدا به مرة الكلام الفارغ في اللغة العامية ومرة غياب الدلالة قياسا إلى غياب المنطق في الملفوظ[1]. ثم يربط درجة المدلولية بقدر مرجعية النص حيث يقول: «كارناب ونورات وآخرون ذكروا ما فهموه من نظام اللغة المنطقية، من التحليل المنطقي والاستعمال المنطقي للغة. من أجل الحصول على معنى منطقي، لا بد للملفوظ، بعد التحليل، أن يكون قابلا للفحص في عالم الزمان/ المكان، والكلمات المستعملة يجب أن تكون مرتبطة حتميا بالكلمات المحيلة إلى التجربة المباشرة»[2].

وقد أيّد بيرس هذه الفكرة عند دراسته للعلامات في السيمياء، وحاول . من خلال الكلام على عناصر العلامة . أن يبيّن دور المرجعية في تفسير وجود العلامة، وبالتالي المدلولية، كما في النص التالي: «رجلان واقفان على الشاطئ، ينظران إلى البحر. يقول أحدهما لصاحبه: "هذه السفينة لا تنقل سلعا، وإنما مسافرين فقط". لكن إذا كان الآخر لا يرى أي سفينة، فإن أول معلومة يأخذها من الملاحظة موضوعها الجزء من البحر الذي يراه فعلا، والإعلام بحضور شخص له عينان ثاقبتان أو مدربتان على رؤية الأشياء؛ وهكذا بفرض حضور السفينة في معرفته، فإنه مستعد لقبول المعلومة المتعلقة بالسفينة، بكونها تنقل مسافرين فقط. ولكن الجملة كما هي ليس لها من موضوع سوى ما يعرفه مسبقا. الموضوعات . لأن العلامة يمكن أن يكون لها عدة . يمكن لكل منها أن تكون شيئا واحد موجودا معروفا أو شيئا نعتقد أنها وجدت خارجا، أو نعتقد وجودها، أو مجموعة أشياء أو صفة أو علاقة أو حدثا معروفا؛ وهذا الموضوع الفريد يمكن أن يكون بدوره مجموعة أو كلا مشكلا من أجزاء، أو يمكن أن يحوز نوعا من الكينونة كبعض الأفعال المقبولة التي ينفي الكائن مقبوليتها، أو شيئا من طبيعة عامة مرغوبة، مكتسبة أو معثور عليها خلال ظروف عامة»[3].

ثم يشرح بيار فرات هذا المثال بالقول: «إذا كان السامع لا يعرف معنى السفينة، أو لا يفهم أن العلامة سفينة متعلقة بطريقة ما بهذا الموضوع، فإنه لا يفهم ما يقوله الشخص المتكلم، لأنه لا شيء في "سفينة" يمكن أن يعرفه بالموضوع. من هذه السفينة يتعرف على أنه موجودة أولا، في حال ما لم يرها، وبعد ذلك أنها لا تنقل إلا مسافرين حسب مخاطبه. الملحوظات المسجلة على "سفينة" تنطبق أيضا على "مسافرين، سلع، الخ". مجموع

[1] John Firth : The tongues of men and speech. Oxford university press , London 1973 , pp 100 / 109.
[2] Ibid p 104.
[3] Charles Peirce : Philosophical Writings. Selected by Justus Buchler. Dover Publications, INC New York, p 101.

الموضوعات المسماة في هذه الجملة تشكل موضوعا مركبا. المعرفة إذن هي موضوع مرتبط بعلامات. كل معرفة غير مرتبطة بعلامات، أي التي لا يمكن أن نقول عليها شيئا، إذا كانت موجودة فهي عند بيرس ليست بمعرفة»[1].

على أنّ الفرضية المرجعية لا تكفي وحدها لتفسير المدلولية في النصوص؛ إذ إنّ النص . بوصفه شكلا لسانيا معقدا . لا يمثل مثيرا شرطيا بالمفهوم الأصلي للمثير، وهنا يأتي دور النظريات المعرفية التي تضيف للأصل السلوكي للمدلولية وسائلها البنائية في النص من حيث هو تركيب متفرد ومتميز لمثيرات سابقة في التجربة الإنسانية. هكذا يكون التفسير السلوكي/ المرجعي قاعدةً لفهم ظاهرة المدلولية، كما يستكمل البحثُ المعرفي تفسيرَ المدلولية على مستوى النص.

2 . المفهوم الإجرائي للمدلولية:

تناولت الدراسة فيما سبق المفهوم الأساسي للمدلولية من حيث هي خاصية وجود الدلالة، أو ميزة أداء الشكل اللغوي لوظيفة الدلالة. وقد عَرَف هذا المفهوم، بانتقاله من اللسانيات إلى النقد الأدبي، بعض التغير في الماهية والوظيفة، وقد اخترنا أن نسميه المفهوم الإجرائي لأنه انبثق من الممارسات النقدية الإجرائية التي ركزت خصوصا على تحليل النص الشعري.

في محاولة منه لتأصيل هذا المفهوم عرض عبد المالك مرتاض تعريفات اعتمدها النقاد: جوليا كريستيفا، وميشال أريفي، ورولان بارت، وتودوروف. وقد ركز في مقاربته للمفهوم على أعمال هؤلاء حول بالنصوص الأدبية، والشعرية خصوصا، ولكنه لم يخلص إلى نتيجة محددة، بل وصف هذا المفهوم بالغموض. وقبل عرضِ طرف من المجهود التأصيلي لمرتاض لا بد من الإشارة إلى أنه لم يقارن بين المفهوم الأساسي للمصطلح .كما قدمته الموسوعة الفرنسية التي رجع إليها . وبين المفاهيم النقدية عند الدارسين الذين ركز عليهم في عملية التأصيل، وربما كان هذا من العوامل التي أدت إلى غموض المفهوم وزيادة الالتباس حوله.

يستعمل عبد الملك مرتاض، في سياق تأصيله لمفهوم المدلولية، مصطلحا خاصا به هو "التمدلل" ولم يذكر سبب اختياره لهذا الاشتقاق، وقد ذكرنا هذه الملحوظة لينتبه القارئ إلى أن المقصود من هذا الاقتباس مصطلحُ "التمدلل": «يعني هذا المفهوم بوجه عام في الكتابات المتفرقة القليلة عنه أنه النص في حال اعتماله، ولذلك فهو

[1] Pierre Frath : Sémantique, référence et acquisition automatique de connaissances à partir de textes. p 111.

لا يقر بالحقول التي تفرضها علوم اللغة. فهذه الحقول يمكن الإقرار بها في مستوى النص التام "Le phéno-texte" وليس في مستوى النص الخادج الذي هو بصدد النشوء، ولكنه لا يبرح ناقصا لم يكتمل "Le géno-texte"»[1].

ثم يلخص مجمل آراء الدارسين حول المفهوم: «ونستخلص من معالجات بعض هؤلاء المنظرين: أن التمدلل جاء لإحداث ثورة حقيقية في مفهوم السمة، وفي شرعية نسبتها إلى السيمائية وفي نظريات بيرس ودي سوسير عن هذا المفهوم.

. يعني مفهوم التمدلل لدى كريستيفا . وهي التي أنشأته في دلالته السيمائية إنشاء انطلاقا من أعمال يلمسليف ودي سوسير أيضا، ومما أرادت تحقيقه من وراء بلورة هذا المفهوم . «إمكان إفلات السيمائية من قبضة قوانين الدلالة الملازمة للخطاب بما هو أنظمة للتبليغ، ثم إحداث حقول أخر للتمدلل. وإذن فقد وقع إعلان التحذير الأول ضد رحم السمة أو حافرتها "La matrice du signe". كما أمسى من الضرورة بمكان مراجعة مفهوم السمة مراجعة نقدية، وكذلك كل المساعي السيمائية: تعريفها، وتطورها التاريخي، وصلاحيتها في مختلف أصناف الإجراءات الدالية ومعها كل العلاقات».

. في حين يرى ميشال أريفي أن التمدلل يعني أن مفهوم «الحدث هو بصدد الوقوع، وأن العمل لما ينته فعله، فالتمدلل يجب أن يكون مختلفا بطبيعة الحال عن الدلالة، وهي علاقة بسيطة لمسلمة متبادلة بين وجهي السمة».

. وأما رولان بارت فيعالج هذا المفهوم من زوايا مختلفة، ويعومه في مفاهيم أخر سيمائية مثل النص التام والنص الفطري الخادج، والتحليل النصي، والمنتج والنتاجية. كما يتحدث عن الخلفيات التاريخية التي أفضت إلى إنشاء هذا المفهوم.ويظل هذا المفهوم محتاجا من النقاد الجدد إلى كتابة جادة وأصيلة، ومسهبة ومتنوعة، وربما إلى ندوا ت نقدية متخصصة لإمكان الإفادة منه في تطوير النظرة الرصينة إلى النص الأدبي فيما بعد الحداثة الفرنسية»[2].

فإذا كان المفهوم الأصلي للمدلولية يتلاءم مع بناء النص التام، أي مع النص الذي يقدم بعناية غرضا ما ويوفر من وسائله الداخلية ما هو كفيل بنقل ذلك المعنى بوضوح، فإن المفهوم الإجرائي يذهب إلى عكس ذلك

[1] عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص 356.
[2] المرجع نفسه ص 364 / 365.

حيث لا يكون العمل الأدبي منتجا جاهزا أو نصا تاما، بل هو نص قيد الاكتمال، يساهم القارئ في إنتاجه ببلورة الدلالات الجديدة انطلاقا من عالمه الخاص. فالمدلولية إذن هي القدرة على إنتاج المعاني من دون توقف، وهي خاصية النصوص الأدبية التي تفسح مجالا للقارئ حتى يسهم في بناء معنى النص، كما تفسح المجال لتعدد القراءات، ولهذا السبب دعا رولان بارت إلى اعتبار النص إنتاجا للمعنى لا منتجا جاهزا، وهو تعبير أمين عن فكرة ريفاتير لأن هذا الأخير كان يقصد بالمدلولية إجراءَ بناءِ الدلالة في فعل القراءة وهو عمل في طور الإنجاز غير مكتمل.

من هنا تظهر المفارقة بين المفهومين الأصلي والنقدي للمصطلح الواحد، فبعدما كان يدل في الأصل على مجرد وجود المعنى، ويتضمن ذلك الوضوح والمباشرة في نقل الدلالة أو الغرض، تحوّلَ إلى مفهوم القدرة على إنتاج معان مختلفة باختلاف القراء، وهذا يقتضي غموض المعنى في النص المقروء. كأنما يشبه هذا التحول الانتقال من النقيض إلى النقيض في آليات النص، إلا أنه يحافظ على خيط رفيع من التوافق بين المفهومين الأصلي والإجرائي وهو وجود المعنى. ولعل هذا الاختلاف راجع إلى تنوع مقاربات النصية، ففي الحالة الأساسية يشكل النصُّ كلاًّ مكتملا يعضده نظام لغوي ويقيده بمعنى واحد ثابت لا يختلف عليه أصحاب اللغة، وفي الحالة الإجرائية يتم اعتماد نظرية القراءة التي ترى في النص كائنا غير مكتمل، لا يظهر إلى الوجود إلا بفعل القراءة.

هناك إذن اختلاف في المفهوم نتج عنه اختلاف في المقاربة، بحيث تدرس اللسانيات ظاهرة المدلولية في محاولة لفهم وجود المعنى في الشكل اللغوي، بينما يدرس النقد الظاهرة نفسها من أجل فهم آليات النص التي توفر له إنتاج معان غير محدودة.

لقد قارن بنفنيست، بطريقة غير مباشرة، بين هذين المفهومين عندما ميّز بين مجالين مختلفين للسانيات: لسانيات النظام التي ترى في النص كائنا نظاميا مكتملا، خاضعا لقواعد اللغة وقابلا للتفسير وفقها، وبين لسانيات الخطاب التي ترى في النص تفاعلا بين عناصر التواصل قد يخرج أحيانا عن قواعد اللغة، ليسهم القارئ بدوره في تحقيق التأويل، وفي كل حالة من حالتي النص هاتين تتميز المدلولية بآلية خاصة، فهي في الحالة الأساسية (لسانيات النظام) يتم تفسيرها انطلاقا من معطيات النص فقط، وفي الحالة الإجرائية يتم تفسيرها من منطلق العلاقة بين النص والقارئ.

لقد خضع هذا المفهوم الإجرائي للمدلولية، على خلاف المفهوم اللساني أو الأساسي، لمختلف الممارسات النقدية المركزة على الخطاب الشعري، غير أن هذه الدراسة ستركز على رؤية ميشال ريفاتير لهذه القضية بوصفه

أول من درسها ونظّر لها، كما أنه طرح جملة من المفاهيم التي تدعم محاولة مقاربة الظاهرة الأساسية للمدلولية في النص القرآني.

3 . المقاربة الإجرائية للمدلولية:

في سياق الكلام على المفهوم الإجرائي للمدلولية يعرض البحث باختصار لمنهج دراسة المدلولية عند ريفاتير؛ لأن أطروحته هي، على الأرجح، أقدم الاجتهادات المقدمة في باب وصف المدلولية وعلاقتها بالنص الأدبي في مقال: "مدلولية القصيدة: the poem's significance" من كتاب "سيمياء الشعر: semiotics of poetry".

3 . 1 . المدلوليَّة والشعريَّة:

تختلف لغة الشعر عن اللغة العادية حسب ريفاتير في طريقة التعبير، فهي مباشرة مرجعية في الحالة العادية، وملتوية في الشعر (القصيدة تقول شيئا وتقصد شيئا آخر). ولكي تكون اللغة الشعرية مراوغة وغير مباشرة توظف طريقة التمويه الدلالي "semantic indirection" الذي يعتمد ثلاثة وسائل: إزاحة الدلالة، أو تحريفها، أو خلقها: «تحدث الإزاحة عندما تنتقل العلامة من دلالة إلى أخرى، عندما تقوم كلمة مقام أخرى، كما يحدث في الاستعارة والكناية. والتحريف يكون إذا وجد الغموض، أو التناقض، أو اللامعنى. ويكون الخلق عندما يمثل فضاء النص أساسَ تنظيم للعلامات بما يجعلها خارج مادتها اللغوية»[1]. والقاسم المشترك بين أوجه التمويه تهديد التمثيل الأدبي للواقع أي المحاكاة "mimesis".

ويبدو أنَّ هذه الفكرة الأولية عن الشعرية استغرقها الوصف البلاغي، وحتى في التراثِ العربيّ قابل عبد القاهر الجرجاني بين نمطين من الدلالة بما يميّز لغة العموم عن لغة الشعر في قوله: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدتَ أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق وعلى هذا القياس. وضربٌ آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[2]، لكن ريفاتير يرى أن البلاغة تفسّر الطرق غير المباشرة في التعبير بعيدا عن مفهومي النص والقارئ، ولأن مفهوم الشعر مرتبط عنده بمفهوم النص، فإن البلاغة عاجزة بمنهجها ومصطلحاتها عن مواكبة التشكل الحديث للأنماط الشعرية.

[1] Michael Riffaterre : Semiotics of poetry. Indiana university press , Bloomington 1978 , p 2.

[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني. ص 262 .

3. 1. 1. النصُّ الشعري سلسلة من حالات اللاقواعدية:

يخضع تمثيل الواقع في الشعر للتشويه من خلال حالات اللاقواعدية (الخروج عن قواعد اللغة)، ولما كان أساس المحاكاة هو التمثيل وأساس التمثيل مرجعية اللغة "referentiality" أي العلاقة المباشرة بين الكلمات والأشياء، فإن الوصول إلى مستوى المدلولية الشعرية يتطلب تجاوزَ حاجز المرجعية أو التمثيل أو المحاكاة، أي لا بد من تجاوز حالات اللاقواعدية في النص للوصول إلى المستوى السيميائي.

لقد ميَّز ريفاتير بين الدلالة والمدلولية بكون الأولى تمثل محتوى المحاكاة، أما المدلولية فهي الوحدة الشكلية والدلالية للقصيدة. إن الإجابة عن السؤال حول كيفية تنظيم النص وعن مدلوليته تكمن عنده في مفهوم وحدة الأسلوب، وتظهر هذه الوحدة في الوجود المطرد للثنائية الضدية القواعدية / اللاقواعدية في ثنايا العمل الأدبي. إن هذا الوجه الثاني هو الذي يغيّر تركيب النص وتجعله قليل الوفاء للواقع، فاللاقواعدية هي التي تنتقل بنا من مستوى التمثيل "mimésis" إلى مستوى السيمياء "sémiosis" وبالتالي نصل إلى مدلولية النص. وفي هذا يقول حميد لحمداني: «بعد أن ميز ريفاتير بين الدلالة والتدليل [المدلولية] رأى أن القصيدة الشعرية يوجد فيها تعارض بين الدلالات المرجعية والدلالات السياقية، وهذا التعارض في حد ذاته هو الذي يولد التدليل، ويصعب إنهاء مفعوله مهما تعددت القراءات للنص الواحد»[1].

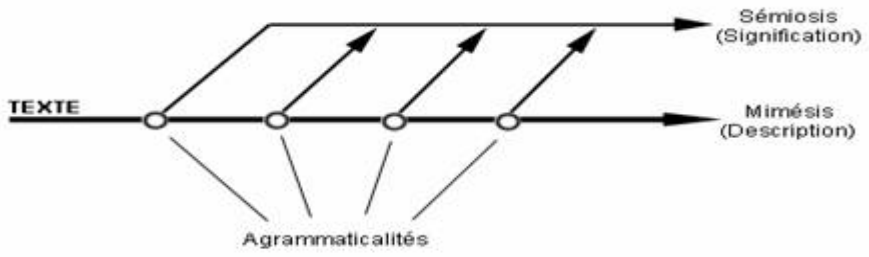
ثمة ترابط متين بين هذا التصور وبين نظرة ريفاتير إلى مسألة إنتاج المعنى في النص، لأن عملية الإنتاج هذه هي سمة المدلولية، وهي لا تكون إلا من خلال حلول اللاقواعدية في تركيب لغة النص، بمعنى أن المدلولية تتحول إلى إدلال مستقل عن الحقيقة، دوالّ من دون مراجع في خبرة المتلقي، كائنات لغوية خالصة. وعلى هذا فإن المدلولية هي مفهوم فني خالص لا وجود له في اللغة العادية، لأنها لا تتولد إلا من خلال الانزياح الذي يسم اللغة الأدبية. يقول الدارسون شرحا لهذا الاستنتاج: «إن أولى سمات اللاقواعدية هي من دون شك خاصيتها الغامضة: بالنظر إلى التشويش الذي يصيب مستوى التمثيل يخيّل للقارئ أن النص . بما أنه لا يحيل إلى شيء . يفقد معناه مؤقَّتا»[2].

هكذا إذن تظهر الميزة الأساسية للغة الشعرية على اللغة العادية، فهي تعبير غير مباشر يتضمن مجموعة من حالات اللاقواعدية، أي أنماط تعبير غير مألوفة أو خارجة عن النظام اللغوي المعروف، وهي حالات ضرورية لبناء لغة خلاقة ونص مولد لدلالات غير محدودة. ومع وجود هذه الحالات اللاقواعدية، فإنها في الواقع تمثل متغيرات

[1] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: 2003 ، ص 71 / 72.

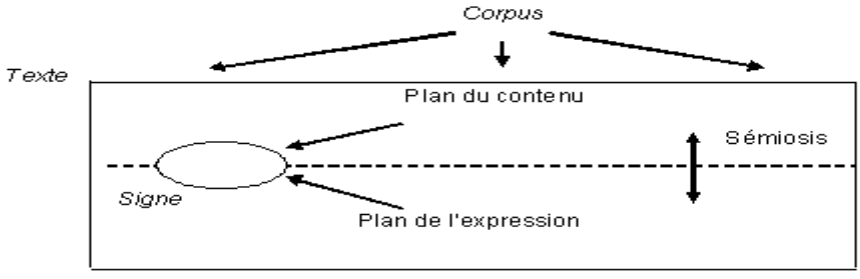
[2] Johanne Prud'homme et Nelson Guilbert (2006), « La littérarité et la signifiance », dans Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), http://www.signosemio.com

لثابت واحد يضمن انسجامها في بناء النص: «بالنسبة لميشال ريفاتير ينبني النص الشعري في سبيل تكرار ثابت واحد تحت متغيرات مختلفة، هذا الثابت هو النواة الدلالية للنص والتي يدعوها ريفاتير الهيبوغرام "Hypogramme". هذه النواة الرحمية التي تحدد وتفعّل كتابة القصيدة تشكل دليلا مهما لفهم العمل الأدبي»[1].ثم يستطرد يوهان برودوم ونيلسون غيلبرت في وصف الآلية التي تولد المدلولية من خلال المخطط التالي[2]:



مخطط تشكّل المدلولية عند ريفاتير
Schéma de la genèse de la signifiance

هكذا يظهر النص على أنه سلسلة من علاماتٍ تمثل متغيّرات لثابت واحد، وهي في ذات الوقت سلسلة من حالات اللاقواعدية التي لا بد من تجاوزها للوصول إلى الأفق السيميائي. ويشبه تأثير النمط الشعري في طبيعة العلامات في النص وتحويلها إلى حالات لاقواعدية ما ورد عند فرنسوا راستيي حيث يذكر، بوحي من ريفاتير، أن العلاقة بين الدال والمدلول في العلامة ليست مطلقة وتتوسَّل بالبنى النصية على مستوى المحتوى وعلى مستوى التعبير. ولسانيات المدونة تسمح بدراسة الرابط الشامل/ المحلي على مستوى المحتوى كما على مستوى التعبير، سواء أخذت تلك المستويات معزولة أو في علاقاتها المتبادلة المشكلة للسيميوزيس النصي. وقد مثل تأثير المدونة على النصوص التي تؤلفها، وتأثير هذه بدورها على العلامات التي تشكلها كما يلي[3]:



[1] Ibid.

[2] Ibid.

[3] François RASTIER: Enjeux épistémologiques de la linguistique de corpus. *Texto !* [en ligne], juin 2004. Rubrique Dits et inédits. Disponible sur : <http://www.revue-texto.net/Inedits/Rastier/Rastier_Enjeux.html>. (Consultée le 23 / 07 / 2011 à 12:23).

3 . 1 . 2 . تجاوز اللاقواعدية يعني تجاوز المرجعية:

كمثال على دور اللاقواعدية في بناء اللغة الشعرية وكيفية تجاوزها يعرض ريفاتير في تحليله لأبيات بول إلوارد "Paul Eluard" للبحث عن انسجام منطقي بين المضامين القضوية للأبيات، في سبيل تفسير وحدة النص، وهذا من خلال مكون دلالي مشترك بين البيتين: /لا شيء/:

من كل ما قلته عن نفسي ماذا بقي؟
خبأت كنوزا مزيفة في خزانات فارغة

فمن أجل تجاوز التناقض في مستوى المحاكاة "مثلا كيف تخبأ الكنوز في خزانات فارغة؟" يفترض أن النص ليس مرجعيا، أي أنه لا يعبّر عن الواقع بطريقة مباشرة حيث يقول: «النص ليس مرجعيا "referential": التناقض موجود فقط في المحاكاة. العبارات في السؤال هي متغيرات كلمة مفتاح الإجابة فهي تردد "لا شيء". هي ثابت في بيان مسهب من الاسترشاد "كل هذه الأشياء تؤول إلى الصفر"، وبوصفها العنصر الثابت فهي تحمل مدلولية التغير»[1]. أي أن هناك واسما مشتركا خفيا بين أبيات القصيدة هو /لا شيء/، والوصول إلى مدلولية النص يقتضي معرفة هذا الواسم من خلال تجاوز مستوى المحاكاة أو المرجعية.

فالسيمياء تهتم بدراسة الانتقال من المستوى الأدنى للنص المشكل من سلسلة علامات لا قواعدية إلى المستوى الأعلى حيث يتحول النص إلى علامة واحدة . وهو مستوى المدلولية . : «لا يسعنا أن نفهم السيميوز حتى نتحقق من إدراك النص الحالي على أنه علامة واحدة تشتمل على بنية (علامة مركبة شكليا ولكن واحدة الدلالة monosemic)»[2]. والإجراء السيميائي متصل بمفهوم القراءة، وهو يمر بمرحلتين من هذه القراءة: أولها قراءة استرشادية من بداية النص إلى نهايته، يتم فيها فهم الدلالة من خلال آلية المرجعية أو المحاكاة، وتساعد المعرفة اللغوية والثقافية القارئَ على إدراك حالات اللاقواعدية أو مواضع الخروج عن النظام في ثنايا النص. ثانيها قراءةٌ راجعةٌ تقوم على مراجعة النص وتغيير ما تمّ فهمُه في المرحلة الأولى: «المقولات المتتابعة والمختلفة الملاحظة أولا على أنها مجرد حالات لاقواعدية هي في الحقيقة متكافئة، حيث تظهر الآن على أنها متغيرات للنسيج البنيوي ذاته. النص هو تغير أو تحوير لبنية موضوعية واحدة رمزية أو أي كان، وهذه العلاقة الثابتة لبنية واحدة تشكل المدلولية»[3].

[1] Michael Riffaterre: Semiotics of poetry. p 3 / 4.
[2] Ibid p 11.
[3] Ibid p 6.

من أجل الوصول إلى المدلولية إذن لا بد من تجاوز حاجز المحاكاة: «لاكتشاف المدلولية في الأخير، يستوجب على القارئ تجاوز حاجز المحاكاة: في الحقيقة هذا الحاجز ضروري لتغيير عقل القارئ»[1] فالوصول إلى مدلولية النص بتوحيد الأجزاء المختلفة يتضمن تغيير عقل القارئ، وأهم أوجه التغيير إدراك لامرجعية النص أو مفارقته للواقع، بحيث يتجاوز القارئ معرفته الشخصيَّة المألوفة عن العالم ليرسم حقائق غير مألوفة من عالم النص. إن الغموض الذي يغيِّر العقل هو حافز الوصول إلى المدلولية الإجرائية بعدما كان عاملا معاكسا للمدلولية النظامية.

لقد وسَّع ريفاتير بطريقة غير مباشرة التصور البلاغي من الجملة إلى النص، مع شيء من التجوُّز في قواعد الربط، فكما أن الصورة البلاغية لا تدرك إلا بمعرفة الروابط بين المشبَّه والمشبه به في الصورة البلاغية بعد معرفة عدم مقبوليتها أو لا قواعديتها، فكذلك تتضمن المدلولية إدراك الروابط الخفية بين علامات النصِّ لفهم وحدته ولا يكون ذلك إلا بتجاوز حالاتِ اللامعقولية في النصِّ.

3 . 2 . المدلولية الإجرائية ومرجعية اللغة:

ذُكر عند الكلام على المدلولية النظامية أنه لا يمكن تفسيرُ ظاهرة الدلالة إلا بالعودة إلى المرجعية اللغوية، أي التجربة الإنسانية المتضمنة اكتسابَ العلامات كنوع من المعرفة، وقد أسهمت الأبحاثُ السلوكية في بلورة هذا التفسير العلمي للمدلولية في نظام اللغة. ولكنّ الأمر يبدو مختلفا أو مناقضا تماما مع المدلولية الإجرائية في تصور ريفاتير، وهو التصور ذاته الذي تبنته جوليا كريستيفا وتودوروف ورولان بارت وغيرهم. ومضمون هذا التصور بحسب ما يفهم من مقال ريفاتير أن مدلولية النص هي المعنى المفارق للمرجعية، أي للمحاكاة، أو للعلاقة المباشرة بين الكلمات والأشياء. ولا يهمنا كثيرا في هذا المقام أن نشرح مفهوم المرجعية لأننا سنخصُّها بمبحث مستقلّ، إنما يهمنا إدراك الفوارق الأساسية بين التصورين النظامي والإجرائي لمفهوم المدلولية.

إذا اعتُبرت كل ترجمة عربيَّة لكلمة "référence" الفرنسية دالة في الدراسات الإجرائية على وظيفة الإحالة فإن ذلك يعني أن ريفاتير هو مؤسس ثنائية المدلولية والمرجعية؛ لأن المصطلح الإنجليزي "referentiality" الذي وضعه في باب المرجعية دال على الميزة لا على الوظيفة. وهو يؤكد الصلة الوثيقة بين مفهومي المدلولية والمرجعية، كما يكشف عن الفرق المفهومي بين الوظيفة الإحالية "référence" والميزة المرجعية "référentialité". ولكن عوضا عن المرجعية التقليدية كما عرفت في اللسانيات، يعتمد قارئُ الأدب نوعا متميزا من المرجعية أو التجربة السابقة، تساعده على تجاوز لا قواعدية البنية السطحية للنص لتحقيق المدلولية، وهي تجربة تنحصر في الإبداعات

[1] Ibid p 6.

الأدبية التي تشكِّل ثقافةً تسهمُ في تقبُّل أنماط متجدِّدة من الإبداع، وخلْقِ دلالات لا حصر لها، وهي ما يسميه ريفاتير المتناص.

جرتْ العادة في عرف الدارسين أن يكون التناص علاقة بين النصوص، وأن تظهر هذه العلاقة عادة في عملية الإنتاج أو الكتابة حيث يوظف المبدع معرفته الأدبية السابقة، ولكن ريفاتير يوظف العلاقة هنا من خلال كونها آلية لتأويل النص وقراءته: «إذا عدنا إلى ريفاتير نراه يعرف التناص كشيء مختلف عن مفهوم تقاطع النصوص بل هو عمل منتج لأنه (ظاهرة توجه قراءة النص وتهيمن عند الاقتضاء على تأويله أثناء هذه القراءة نفسها. إنه نقيض القراءة الخطية، كما أنه طريقة في إدراك النص تتحكم في إنتاج القدرة على التدليل "Signifiance". أما القراءة الخطية فلا تتحكم إلا في توليد المعنى. والتناص، فضلا عن ذلك كله، طريقة للإدراك يمكن بواسطتها للقارئ أن يعلم بأن الكلمات داخل النتاج الأدبي لا تكون دالة باعتبار علاقتها المرجعية بعالم غير لفظي (يقصد عالم الواقع)، إنها على العكس تكون دالة باعتبار علاقتها المرجعية مع مركَّبات من التمثيلات تكون مندمجة منذ البداية وبشكل كلي داخل العالم اللغوي. هذه المركبات يمكنها أن تكون عبارة عن نصوص معروفة أو أجزاء من نصوص تحيا، في انفصال عن سياقها الأصلي السابق الذي نعرفه، داخل سياق جديد تكون هي السابقة عليه). هكذا فالتناص من وجهة نظر ريفاتير يلعب دورا أساسيا في تمويه المعنى وتحويله نحو قابلية النص للتدليل، تبعا لنوعية القراءة واختلاف القراء، كما يبطل فكرة النقد الكلاسيكي الذي يرى على الدوام أن النصوص لها معان محددة سلفا من قبل الكُتاب»[1].

هكذا يمكن عدُّ الإحالة إلى النصوص الأخرى، وخاصة منها النصوص الأدبية، النمط الوحيد أو الغالب من المرجعية التي تفسر مدلولية القصيدة، وهي ليست علاقة بين الكلمات والأشياء وإنما إحالة الكلمات على كلمات أخرى، أي علاقة بين أنساق لغوية وأخرى تسهم من خلال روابطها في إثراء دلالات النص الحاضر وزيادة مدلوليته.

[1] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. ص 27.

المبحث الثاني: المدلولية والنصية

يدرسُ هذا المبحثُ العلاقةَ بين ظاهرة المدلولية بوصفها موضوعا لهذا البحث، وبين النصِّ بوصفه المجال الوحيد لوجود هذه الظاهرة، كما تبيَّن من كلام ريفاتير على المدلولية الشعرية وارتباطها الوثيق بالنصيَّة في قوله سابقا: «السِّمة المميِّزة للقصيدة هي وحدتها: الوحدة الشكلية والدلالية... هذه الوحدة الشكلية والدلالية المتضمِّنة كلَّ قرائن التمويه هي ما أسميه المدلولية»[1]. وفي سبيل توصيف مناسب لهذا الترابط لا مناص من الكلام على مفهوم النص لتُدرسَ بعد ذلك علاقته بالمدلولية.

المَطلب الأول: مفهوم النص

1 . مفهومُ النصِّ عند العرب القدامى:

يتَّخذُ المفهوم الاصطلاحي للنص وجوده من الاستعمال اللغوي ودلالته المركزية في لغة العرب، فقد أورد الخليل في معجمه ما نصه: «نصَصْتُ الحديث إلى فلان نصّا أي رفعته، قال: "ونصَّ الحديثَ إلى أهله.. فإن الوثيقة في نصّه"... ونصَصْتُ الرجلَ استقصيتُ مسألته عن الشيء، يقال: نصَّ ما عنده أي استقصاه»[2]. وتنقل معاجم اللغة بعد الفراهيدي هذا المفهوم بعينه، وإن ذكرت من الدلالات جديدا فهو يدور في فلك ما سبق من كون النص ظهورا وبيانًا. وتنتقل هذه الدلالة من الحقل الدلالي المحسوس والمادي إلى الحقل المعنوي في بالاصطلاح وفق مراحل ذكرها نصر حامد أبو زيد، مستندا إلى دلالات متفرقة أوردها محمد بن منظور في "لسان العرب". وسنذكر هذه المعاني بترتيبها فيما يلي:

أ. الدلالة الحسِّية "نصت الظبية جيدها أي رفعته"
ب. الانتقال من الحسي "نصُّ الأمور شديدها"
ج. الانتقال إلى المعنوي (نصَّ الرجلَ أي سأله حتى يستقصيَ ما عنده)
د. الدُّخول إلى الاصطلاحي "الإسنادُ في علم الحديث، التعيين"[3].

وإذا كانت دلالةُ الوضوح والبيان تبدو غير واضحة في هذه التعريفات التي ذكر ابن منظور، فإن علماء العرب كانوا يستعملون مصطلح "النص" للدلالة على الكلام الصريح والواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل. وقد وظفوه باتفاق في تلك الدلالة على اختلاف العلوم التي اشتغلوا بها:

---

[1] Michael Riffaterre : Semiotics of poetry. p 3 / 4

[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 4 ص 228.

[3] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة: 2006، ص 150 / 151.

أ . أورد الشافعي في "الرسالة" ما نصه: «حق على طلبة العلم بلوغ جهدهم في الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض دون طلبه وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصا واستنباطا، والرغبة إلى الله في العون عليه فإنه لا يدرك خير إلا بعونه، فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصا واستدلالا ووفقه الله للقول والعمل بما علمه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه»[1]. فقد ذكر الشافعي مصطلح النص مرتين مقترنا بالاستنباط والاستدلال، وهو اقتران على سبيل التناظر لا على سبيل الترادف، ومعنى هذا أن النص هو التعبير اللغوي الواضح عن الغرض بينما يقابله في ذلك الاستنباط والاستدلال وكلامهما ينطلق من كون الحكم غير مذكور بالنص، وقد اشتهر استعمال المصطلح بهذا المفهوم في كتب اللغة والأدب والعلوم الشرعية.

ب . وعرّف محمد بن علي الجرجاني النصَّ بقوله: «ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى المتكلِّم، وهو سَوْقُ الكلام لأجل ذلك المعنى. فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتمُّ بغمّي كان ذلك نصا في بيان محبته. وما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل»[2] فهو كما نرى لا يختلف كثيرا عما ذهب إليه الشافعي من دلالة النص على الوضوح والظهور.

ج . وقال ابن القيِّم: «المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمَل، وهنا نكتة ينبغي التفطُّن لها وهي أن كون اللفظ نصا يعرف بشيئين: أحدهما عدم احتماله لغير معناه وضعًا كالعشرة. والثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلا ولا مجازا، وإن تطرق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب إليه، وإن تطرَّق إلى كلّ واحد من أفراده بمفرده، وهذه عصمة نافعة تدل على خطأ كثير من التأويلات السمعية التي اطرد استعمالها في ظاهرها وتأويلها، والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذا مخالفا لغيره، ومن السمعيات، فيحتاج إلى تأويله لتوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى وتأويلها ممتنع، فتأمل هذا فائدة إضافة الموصوف للصفة»[3]. فكلام ابن قيّم الجوزية على النص يقيِّد مفهومَه إلى التزام الشَّكل اللغوي بقواعد اللغة حتى يسهل فهمه وتقبّله، وهو لا يخرج عن المعنى الذي ورد عند الشافعي والجرجاني.

[1] محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، ص 19.

[2] علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات. ص 106.

[3] محمد بن أبي بكر (ابن القيم): بدائع الفوائد. تحقيق عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد الج. مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1996، ج 1 ص 20.

د .كما ذكر تمام حسان في تصنيف الحنفية لدلالة اللفظ أنَّ النصَّ هو أحدُ أنواع اللفظ الواضح بالإضافة إلى الظاهر والمفسّر والمحكم، ويقابل هذه الأنواع في الغامض الأنواع التالية: المتشابه، والمشكل، والمجمل، والخفيّ[1]. إذن، لما كان النص عند العرب مرتبطا بالوضوح، فهو رديف للمدلولية النظامية كما سبق تعريفها، ولا يمنع غيابُ هذا المصطلح من الدرس العربي القديم من الربط بين مفهوميْ المدلولية والنصية ربطا تكافؤيا، تماما كما سبق في الربط بين المدلولية والعلامة. هكذا يُتوصَّلُ إلى نتيجة أن النص، في الثقافة العربية هو الشكل اللغوي الذي يقدِّم أعلى درجات المدلولية.

2 . مفهوم النص في الدرس اللغوي الحديث:

يتَّفق المفهوم القديم للنص عند العرب مع التعريفات التي تقترحها اللسانيات الحديثة للنص في مسألة جوهرية هي كون اللغة المادة الأساس لبناء النص. ولكن ليست كلُّ التعريفات للنص والتصورات المتعلقة به تجمع على الطبيعة اللغوية، وإنما جرت العادة عند كثير من الدارسين أن يعدُّوا كل وحدة تواصليةٍ تامةٍ نصًّا مهما كان النظام التواصلي الذي تستند إليه كاللغة والكتابة والإشارة والرسم وغيرها. على هذا تبلور في علم النص الحديث مفهومان اثنان للنص أحدهما لغوي والآخر سيميائي، لكون السيمياء العلمَ الذي يدرس كل أنماط العلامات لغوية كانت أو غير لغوية.

2 . 1 . المفهوم اللساني للنص:

من جملة تصورات النص في إطار اللسانيات جاءت التعريفات التالية:

أ. فرنر كليماير: «الورودُ الطبيعي للغة يعني دائما أفعالا كلامية واقعة في سياقات أفعال، ونطلق على اللغة الواردة في تلك الأفعال الكلامية نصًّا»[2].

ب. جان ماري سشايفر: «سلسلة لسانية محكية أو مكتوبة وتشكِّل وحدةً تواصلية، ولا يهمُّ أن يكون المقصود هو متتالية من الجمل، أو جملة وحيدة، أو من جزء من الجملة»[3].

ج. جان ديبوا: «1. نسمي نصًّا مجموعة المقولات اللسانية الخاضعة للتحليل: النصُّ إذن هو عينة من السلوك اللغوي التي يمكن كتابتها أو النُّطق بها . 2. يأخذ لويس يلمسليف كلمة "نص" بالمفهوم الواسع قاصدا به أية مقولة منطوقة أو مكتوبة، طويلة أو مختصرة، قديمة أو جديدة. عبارة "قف" مثلا هي نص مثل "رواية الوردة

[1] تمام حسان: الأصول. دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب. النحو، فقه اللغة، البلاغة. عالم الكتب، القاهرة، 2009، ص 50.

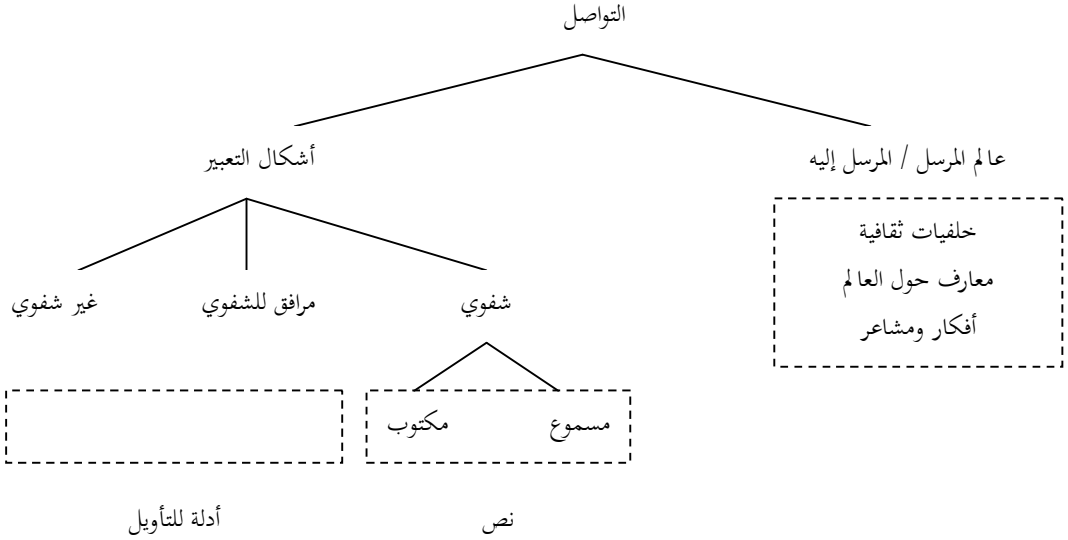
[2] فرنر كليماير وآخرون: أساسيات علم لغة النص. ترجمة سعيد حسن بحيري ، مكتبة زهراء الشرق. القاهرة ، الطبعة الأولى: 2009 ، ص 51.

[3] جان ماري سشايفر : النص. من كتاب (العلاماتية وعلم النص). ترجمة منذر عياشي . المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: 2004، ص 119.

Roman de la rose"[1] كل وسيلة لغوية مدروسة تشكِّل نصا أيضا سواء أكان صادرا من لسان واحد أو عدَّة ألسنة»[2].

د. فرانسوا راستيي "François Rastier": «النص: متوالية لسانية متجانسة (شفوية أو مكتوبة) تشكل وحدة تجريبيَّة، ومُنتَجة من طرف متلفِّظ أو أكثر وفق فاعلية مجتمعية مثبتة. النصوص هي موضوع اللسانيات»[3].

ومن التعريفات ما يلحُّ على عزل الظاهرة اللغوية عن كل متعلقاتها غير اللغوية سواء أكانت سياقا تواصليا أم أنظمة علامات سيميائية تتضافر مع العلامات اللغوية في نسق واحد لتبليغ الأفكار، ومثال هذه التعريفات تقدمه نيكول ديلباك من خلال هذا المخطط[4]:



يظهر من هذا التمثيل كيف يُعزل الكيان النصي اللغوي عن علامات الإشارة المرافقة للشفوي والعلامات الطبيعية الحاضرة في مقام التواصل مع كونها أدلة للتأويل، كما يُستثنى من كيان النص السياق ممثلا في عالم المرسل والمرسل إليه.

[1] رواية الوردة قصيدة شعرية كتبها غيوم دي لوريس وجان دي مونغ في القرن الثامن للميلاد تتألف من اثنين وعشرين ألف بيت.

[2] Jean Dubois : Dictionnaire de linguistique. P 482.

[3] François Rastier : Arts et sciences du texte. Presses universitaires de France, Paris , 1ère édition 2001, p 302.

[4] Nicole Delbeque: Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage. De Boeck Bruxelles, Belgique, 2e édition 2006 , P 227.

إن القاسم المشترك بين هذه التعريفات تركيزها على الماهية اللغوية للنص، فهو كائن لساني يضطلع بوظيفة التواصل، ولعل التركيز على الطبيعة اللغوية للنص يعود إلى كون هؤلاء الدارسين لسانيين في المقام الأول، ذلك أن ما يهم اللساني في تعامله مع النص هو بعده اللغوي أساسا. كما أن هذه التعريفات لم تذكر ضوابط مخصوصة للنص أي تلك القرائن التي تميزه عن الكائنات اللغوية الأخرى مثل الكلمة والعبارة والجملة والفقرة، وهذه الضوابط والخصائص هي ما يعرف عند الدارسين بالنصية "Textualité".

غير أن هناك بعض الإضافات على الكينونة اللغوية في التعريفات السابقة، ففي التعريفين الأول والثاني يظهر جليا تعلق النص اللغوي بمجموعة الظروف المصاحبة للحدث الكلامي وهي التي تعرف بالسياق غير اللغوي، أما في التعريف الثالث فإن تصور يلمسليف للنص قريب من مفهوم المدونة في فلسفة اللسانيات لأنه يمثل في هذه الحال مصدر المادة اللغوية التي يهتم اللساني بدراستها وتحليلها. وإذا أردنا أن نجمع الخصائص العامة للنص اللغوي كما وردت في التعريفات السابقة أمكننا أن نلخصها فيما يلي:

أ . أن النص هو المظهر الطبيعيُّ للغة، لأنَّ هذه الأخيرة تُمَارَسُ من خلال النصوص لا من خلال الكلمات والجمل.

ب . وأن هذا المظهر يعمل متضافرا مع سياق غير لغويّ.

ج . أن النص فعَّال، بمعنى أنه حامل لرسالة وغرض تبليغ المرسَل إليه.

د . أن النص قد يكون منطوقا أو مكتوبا أي أن له وجودا حقيقيا غير افتراضي.

وعلى أساس هذه الخصائص يمكن الانتهاءُ إلى التعريف العام الذي وضعه جان ماري سشايفر بقوله عن النص أنَّه «سلسلة لغوية منطوقة أو مكتوبة وتشكل وحدة تواصليَّة»[1].

2 . 2 . المفهوم السيميولوجي للنص والمقترح السيميائي:

الفرق بين مصطلح دي سوسير "السيميولوجيا" ومصطلح بيرس "السيمياء" لا يظهر عادة في اتجاهات تحليل الخطاب المعاصرة، ولكن العودة إلى تأصيل العلميْن تكشف عن فارق جوهري بينهما. ففي الوقت الذي خصّ فيه سوسير موضوع السيميولوجيا بدراسة العلامات في رحم الحياة الاجتماعية، أي تلك العلامات التي ينتجها العقد الاجتماعي ويتفق على توظيف محدد لها في عملية التواصل، عمّم بيرس مجال العلامة في السيمياء إلى كل علامة ممكنة، سواء نتجت عن اتفاق المجتمع كالعلامات اللغوية ونظام الكتابة، أو تلك التي وجدت مع الطبيعة من دون اتفاق بني البشر عليها كدلالة السحاب على المطر.

[1] أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. المغرب، الطبعة الثانية: 2007، ص 533.

يقول دي سوسير: «اللغة نظام علامات معبر عن أفكار ومن هنا فهو يشبه الكتابة، وأبجدية الصم البكم، والطقوس الرمزية، وأشكال التأدب، والإشارات العسكرية... إنها فقط أهم هذه الأنظمة. يمكننا إذن تصور علم يدرس حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية، سيشكل جزءا من علم النفس الاجتماعي وبالتالي من علم النفس العام، سنسميه السيميولوجيا (من الإغريقية semeion بمعنى علامة). سيُعْلمنا عن وظائف العلامات، وأي القوانين تحكمها. وبما أنه لما يقم بعد فإنه لا يمكننا القول كيف سيكون، ولكن له حق الوجود، وإطاره محدد مسبقا. ما اللسانيات إلا جزء من هذا العلم العام، والقوانين التي ستكشفها السيميولوجيا ستكون قابلة للتطبيق على اللسانيات، وستكون هذه الأخيرة مرتبطة بميدان محدد بدقة في مجموعة الوقائع الإنسانية»[1]. هناك قاسم مشترك بين أنظمة العلامة المذكورة هنا والتي حدت بدي سوسير إلى عد السيميولوجيا فرعا من علم النفس الاجتماعي وهي كونها علامات صنعها الإنسان و تواضع على توظيفها في التواصل داخل مجموعة محدودة.

هذا التحديد لا يتفق مع تقسيمات تشارلز بيرس للعلامات في علم السيمياء حيث يقول: «المنطق في معناه العام . على ما أعتقد كما بينت من قبل . ليس إلا اسما آخر للسيمياء "semiotic" علم العلامات»[2]، ويعضد ذلك قول رومان جاكبسون: «أما فيما يتعلق بقضية أية أنواع من الإشارات تدخل ضمن إطار علم الإشارات فهناك إجابة واحدة لا غير: كما يدل تأثيل كلمة "Semiotics" علم الإشارات، فهو العلم الذي يبحث في الإشارات، وعليه فلا تستثنى أية إشارة، وإذا ما اكتشف المرء ضمن تنوع أنظمة الإشارات أنظمة تختلف عن الأنظمة الأخرى بواسطة سماتها الخاصة فيمكنه أن يضعها في صنف خاص دون أن يخرجها من العلم العام للإشارات. ويشير عدد ومدى الأهداف المحتملة لعلم الإشارات إلى عمقها المنتظم واتساع رقعة وجودها. على المرء على أية حال أن يرفض كل الجهود غير الملائمة لبعض ضيقي التفكير الذين يحاولون أن يضيقوا هذا العمل الواسع والمتنوع عن طريق إدخال روح ضيقة فيه»[3]. إن الفرق بين علمي السيميولوجيا والسيمياء لا يكمن في مجرد اختلافهما في منهج الدراسة بل في طبيعة العلامة المقصودة بالدرس في حد ذاتها، إننا بإزاء علمين مختلفين لا يفهم الداعي لدمجهما أصلا.

بناء على هذا التصوُّر لعلم السيميولوجيا طور الباحثون مفهوما غير لغوي للنص يضمُّ في فلكه العلامات اللغوية وغير اللغوية، ومن جملة التعريفات في هذا النوع ما يلي:

[1] Ferdinand de Saussure : Cours de linguistique générale. p 33.

[2] Charles S. Pierce : Philosophical writings . p 98.

[3] رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ترجمة فالح صدام الأمارة وعبد الجبار محمد علي. دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، الطبعة الأولى: 1990، ص 150.

أ . قال جان ماري سشايفر على بعض الدراسات الأدبية أنها تعطي لمفهوم النصِّ «توسيعًا سيميائيا منتقلا، فيتكلَّم على نص فيلمي، وعلى نص موسيقي... الخ»[1].

ب . أورد سشايفر أيضا تعريف بليت "H. F. Plett" التالي: «ليس النص بنية مقطعية ملازمة ولكنه وحدة وظيفية تنتمي إلى نظام تواصلي»[2].

ج . وولفغانغ هاينه وديتر فيهفغر: «مجموع الإشارات الاتصالية التي ترد في تفاعل تواصلي»[3].

د . قال نصر حامد أبو زيد في سياق كلامه على مصطلح التأويل في القرآن الكريم: «هكذا تكون الرؤى والأحلام في الثقافة العربية نصوصا دالة بالمعنى السيميوطيقي للنصوص، لكنها نصوص تحتاج للترجمة إلى اللغة الطبيعية قبل أن تصبح موضوعا للتأويل والتفسير، إنها مثل اللوحة أو التمثال أو قطعة الموسيقى من حيث تكونها من سلسلة من العلامات غير اللغوية المنظمة تنظيما خاصا يجعلها منتجة لدلالة كلية، ليست إلا حاصل تفاعل دلالات العلامات داخل كل منظومة»[4].

تتضمَّن هذه التعريفات مستوى عاما للدلالة يتجاوز الإطار اللغوي، هو مستوى أنظمة التواصل المتعلقة بالمجتمع أو بالثقافة، وهو ما نسميه المستوى السيميولوجي لأن طبيعة النصوص فيه تتخذ من أنظمة التواصل في رحم الحياة الاجتماعية مادةً لها كما تنبأ دي سوسير بذلك، ولعل تعريف بليت هو أكثرها وضوحا في هذا الميدان لذكره عبارة "نظام تواصلي"، والنظام لا يكون إلا من علامات أبدعها الإنسان بالاتفاق كاللغة، ومثله تعريف هاينه وفيهفغر القائم على الإشارات التواصلية التي هي نتاج إنساني، والتي عدَّها دي سوسير من قبل أحدَ أنظمة التواصل التي يطورها المجتمع، كما يمكن عدُّ الفقرة العائدة إلى نصر حامد أبو زيد رؤيةً سيميولوجية للنص؛ لأنه ربط بطريقة آلية بين الثقافة وتصور النص، بحيث أن هذا النص يفقد ماهيته بمجرد أن يغادر المجتمع الذي احتضنه وهو المجتمع العربي، كأن هناك ما يشبه الاتفاق بين مجموعة بشرية محدودة على عد تلك الرؤى علامات دالة.

غير أنّ هذا المستوى غير كفيل لوحده باستغراق الظاهرة النصية، لأن الدارسين متفقون على كون العلامات الاجتماعية ليست وحدها نمط العلامات الموظفة في التواصل، فقد يتشكل النص من علامات طبيعية خالصة لم يسهم الإنسان في صياغتها، ومن أمثلة هذا النوع هنا الرؤى في نص أبو زيد، فهي نوع من العلامات لم تنتجها الثقافة على الرغم من ارتباط تأويلها وتقبلها بثقافة مجتمع محدد. إن الرؤى في الحقيقة نصوص سيميائية

[1] أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: المرجع السابق . ص 533.

[2] المرجع نفسه ص 533.

[3] عزة شبل محمد: علم لغة النص. النظرية والتطبيق. مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثانية: 2009، ص ج.

[4] نصر حامد أو زيد: النص والسلطة والحقيقة. ص 163.

لا ينتجها الإنسان ولا يوظفها في التواصل، ولكنها تشبه إلى حد بعيد تلك النصوص الموجودة في الكون والتي وجدت بغير إرادة الإنسان أيضا، ذلك هو الإطار السيميائي الذي نقترحه للنصوص بناء على تصور بيرس للسيمياء على أنها علم العلامات العام سواء أكانت اجتماعية أم طبيعية.

المَطلب الثاني: عناصر النصية

النصية هي مجموع الخصائص التي تميز النص اللغوي عن غيره من الأشكال اللغوية، وفي الوقت نفسه تميزه عن أشكال النصوص بالمفهوم السيميولوجي لهذا المصطلح، وقد اتخذها بعض الدارسين أهم محطة في لسانيات النص تماما مثلما كانت المدلولية محور الدراسة الدلالية والأدبية محور علم الأدب. وقد حدد روبير دي بوغراند "R. De Beaugrande" النصية وفقا لسبعة معايير وأخذها عنه الدارسون من بعده وهي[1]:

1. الترابط اللفظي (أو السبك Cohésion) ومعناه العام وجود قرائن لفظية تدل على ترابط الجمل داخل النص الواحد، وهو يعتمد على ثلاثة وسائل: الترابط المعجمي، والترابط النحوي، والترابط الصوتي. فالترابط المعجمي قد يكون بالتكرار أو التضام في الجمل المتتابعة بما يؤكد تماسكها، والترابط النحوي يضم الربط والاستبدال والحذف والإحالة، والترابط الصوتي يضم السجع والجناس، والوزن، والقافية.

2. التماسك الدلالي (أو الالتحام Cohérence) استخدم مفهوم التماسك الدلالي للتمييز بين النص واللانص، ذلك أن دراسة بناء النص لا تقتصر على تحليل وسائل الترابط اللفظي بل تتعداه إلى تحليل المستوى الدلالي والتداولي الذي عمل بدوره على تحقيق تماسك الجمل وتضافرها في إطار وحدة كبرى تحقق هدف التواصل.

3. القصدية "intentionnalité" ومعناها وجود غاية مرجوة من إنشاء النص وهي تتعلق بالوظائف اللغوية كما حددها الدارسون كالتعبير والتواصل.

4. المقبولية "acceptabilité": تتضمن موقف المتلقي من النص، ومدى القبول يتعلق بتوفر جملة شروط أساسية في الشكل اللساني، لأن استعمال اللغة بغرض التواصل في وسط جماعة لسانية ما يتطلب الالتزام بالقواعد الأساسية للغة كما اتفقت عليها هذه الجماعة.

5. الموقفية "situationalité": وهي الظروف والملابسات التي تحيط بإنتاج النص وتلقيه، والتي تجعله يتصف بدرجة واضحة من المدلولية. وعوامل الموقفية قد تكون زمنية أو مكانية أو نفسية أو اجتماعية تتعلق بطرفي عملية التواصل أو تتجاوزهما.

[1] روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ترجمة تمام حسان ، عالم الكتب، القاهرة ، الطبعة الثانية:2007 ، ص ص 103 / 107.

6. التناص "intertextualité": هو جملة العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة لمنشئ النص. ويأخذ التناص في العادة شكلين هما: الشكل المباشر بغير وساطة حث يوظف النص الحالي مقطعا سابقا كما هو من دون إدخال تغيير عليه، بحيث يدرك القارئ دون التباس الأصل السابق لهذا المقطع. والشكل غير المباشر يتلبس فيه الاقتباس مع النص العالي بحيث لا يتبين القارئ بدقة حدود هذا الاقتباس.

7. الإعلامية "informativité" هي مدى التوقع الذي تحظى به وقائع النص المعروض في مقابل عدم التوقع، أي المعلوم مقابل المجهول. فكلما كان هناك ابتعاد عن توقع القارئ مما اعتاد عليه وألفه زادت الكفاءة الإعلامية للنص، وهي بذلك نسبية تختلف باختلاف النصوص والمتلقي. وبهذا المعنى ينقلها تمام حسان في الاجتهادات اللغوية[1].

قال أحمد مداس تعليقا على هذه العناصر: «يؤكد دي بوغراند نبوءة أن تصبح اللسانيات علما محوريا للخطاب والتواصل على اعتبار قصدية المخاطب واستحسان المخاطَب، وانسجام وترابط الخطاب وإخباريته "informativité" وتناصاته ومقامه الوارد فيه، وهي في مجموعها ما يجعل المكتوب نصا»[2] ولكن ثمة سؤال يترتب عما سبق وهو: كيف يكون التناص مثلا عنصرا في تعريف النص وتمييزه عن غيره من الأشكال اللسانية؟ إذا كنا نقصد بالنصية الضوابط التي من أجلها يكون النص، هل يمكن أن نضع شرطا على المنوال التالي: كل كم جملي ما لا بد يتوفر على تناص حتى يكون نصا؟

الملحوظ على هذه المعايير السبعة التي ذكر دي بوغراند أنها ليست خصائص متعلقة بوصف النص فقط بل إن منها ما يتعلق بمنتج النص مثل عنصر القصدية، أو بمتلقي النص مثل المقبولية والإعلامية، وأحيانا أخرى تخرج عناصر النصية عن هذه الثلاثية (النص والمؤلف والمتلقي) مثل الموقفية. والملحوظ أيضا أن تلك الخصائص المتعلقة بالنص لا تمثل بدقة مفهومنا للنصية بوصفها معايير لتكوين النصوص، بل هي أحيانا مجرد ظواهر تصاحب النص وليست سمةً تميزه عن بقية الأشكال اللسانية.

فالتناص ظاهرة مصاحبة للنص وليس شرطا توفُّرُه حتى يولد النص، هكذا إذا تم اقتراح شكل لساني ما، فإننا نقيس نصيَّتَه أو نحكم على كونه نصا لاعتبارات لغوية وبراغماتية، كتوفّره على عنصر الترابط والتماسك،

[1] تمام حسان: اجتهادات لغوية. عالم الكتب ، القاهرة ، الطبعة الأولى: 2007، ص 379 / 380.

[2] أحمد مداس: لسانيات النص. نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري. عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، الطبعة الأولى: 2007 ، ص 67.

وأحيانا نطلب تماسكه السياقي مع المقام لتتحقق الإفادة، ولكننا لا نطلب التناص بوصفه شرطا لا بد من حضوره حتى يُولَد النص.

وقد تولَّدت الحاجة إلى العناصر النصية الأخرى لكون مفهوميْ الترابط اللفظي والتماسك الدلالي غير كافييْن لبناء نص مفيد، ولتحقيق الفائدة رسم الدارسون شروطا أخرى لا تدخل في بناء النص بل هي ليست أساسًا مفاهيم لغوية، مع أن هدفها التعبير عن كائن لغوي هو النص. ويعترف بوغراند ضمنيا بذلك ثم يذكر هو نفسه أن النص قد لا يتسم بالإعلامية[1]. غير أنَّ فائدة العناصر السبعة، ومنها التناص والإعلامية، إنما تظهر في بحث المدلولية النصية؛ لأنها تمثل شروطا لتكون اللغة دالّة دلالةً مفيدة. وحتى يتسنى للبحث استثمار هذه العناصر في دراسة المدلولية لا مناص من تحديد مستوياتها وتأثير كل منها في العناصر الأخرى بما يعمل على توفير دلالة ما للنص. ولأن التحليل الدلالي للجملة في إطار نظرية التحليل التكويني هو الذي يكشف عن درجة مدلوليتها فإنه لمن الضروري مقاربة التكامل الدلالي بين مكونات النص بوصفه أساسا لتوفير على المدلولية المطلوبة، إذْ إنّ النص لا يكون نصا إلا إذا كان دالا دلالة كبرى أو مفيدة بتعبير اللغويين العرب.

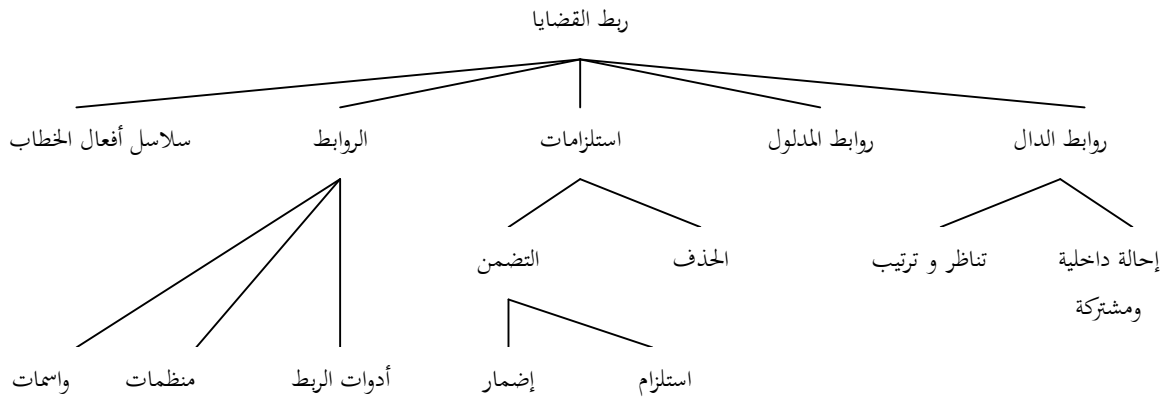
لذلك كان تركيز اللسانيات النصية على مجمل القوانين اللغوية: اللفظية والدلالية التي تحكم بناء النص بغض النظر عن توفر القصد أو القبول أو التناص، أو خرق أفق توقع القارئ. وقد خضعت فكرتا الترابط اللفظي والتماسك الدلالي لمزيد من التحليل والمراجعة من قبل الدارسين ولعلنا نركز على هذين العنصرين في دراسة وسائل المدلولية النصية في القرآن الكريم وكيفية تأثيرهما في العناصر الأخرى من النصية.

المطلب الثالث: أسس البنية اللغوية وعناصر النصية

تركِّز لسانيات النص على عامليْ الترابط اللفظي والتماسك الدلالي بوصفهما أساسا لبنية النص وشرطا لقيامه كعنصر تواصلي، ومع أن الواقع اللغوي يكشف عن حضور السياق والتناص وغيرها من عناصر النصية، إلا أنها ليست شرطا لقيام النصية، إنها في الغالب جملة ظواهر مصاحبة للنصية. ويمثل جان ميشال آدم هذا الاتجاه اللساني الذي يركز على وصف النصية في حدود النسق اللغوي بتحليل العلاقات الداخلية للملفوظات. حيث يذكر خمسة أنواع كبرى من العمليات التي تضمن تجميع القضايا الملفوظة التي تشكل النص[2]:

[1] روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ص 201.

[2] Jean Michel Adam : La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours. Armand Colin, Paris, 2e édition 2008 , P 83.



أوجه الربط بين القضايا عند جان ميشال آدم

ثم يقول عن دور العلاقات اللغوية في تحقيق النصية: «كل عملية من هذه الخمسة هي مؤشر على النصية، ولكن ليس منها واحدة تكفي لجعل النص وحدة متماسكة. إنّها تعمل متضامنة وقد تعوض إحداها الأخرى. وهي تعمل بدرجات متفاوتة حسب طبيعة النص؛ بعضها تكون له الأولوية في نص معطى أو فقط في جزء من نص. المعارف المتعلقة بهذه العمليات هي أنظمة ن المعلومات اللسانية المفعلة أثناء الإنتاج أو التأويل. لا يجب أن يوهمنا التمثيل الخطي لهذه العمليات بأنها مجرد تتابعات منظمة، تعمل آليا خلال سيرورة الإنتاج أو التأويل»[1]. ويبدو من هذا التحليل أنّ جان ميشال آدم يجعل الترابط اللفظي والتماسك الدلالي محورا للنصية، وهو ما سيتناوله البحث بمزيد من التحليل في هذا المقام.

1. 1. التَّرابط اللفظيُّ:

هو أحد الوسائل اللغوية التي تتحقَّق بها النصية، فالنصُّ ليس مجرد تجميع للجمل إنما متوالية مرتبة، ومن ثم يؤدّي هذا الربط دورا هاما في عملية بناء النص. يعرفه محمد خطابي على أنّه «ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص / خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية "الشكلية" التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته. ومن أجل وصف اتساق الخطاب/ النص يسلك المحلل الواصف طريقة خطية، متدرجا من بداية الخطاب (الجملة الثانية منه غالبا) حتى نهايته، راصدا الضمائر والإشارات المحيلة، إحالة قبلية أو بعدية، مهتما أيضا بوسائل الربط المتنوعة كالعطف والاستبدال والحذف والمقارنة والاستدراك وهلم جرا»[2]. ويظهر من هذا أن الترابط يُسمَّى لفظيا لأنه يعتمد جملة قرائن لفظية ظاهرة في البنية السطحية للنص، والتي تدل على

[1] Ibid p 83.

[2] محمد خطابي: لسانيات النص. مدخل إلى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية: 2006، ص 5.

وجود علاقات بين الجمل المكوّنة له، وهذا ما يدعوه جان ميشال آدم بروابط الدال أين يعرض للتماسك على مستوى البنية السطحية للنص من خلال المستويات اللغوية المعروفة وهي الصوت، والصرف، والنحو.

1 . 2 . وسائل الترابط اللفظي:

انطلاقا من العناصر التي حددها هاليداي ورقية حسن في باب وسائل الترابط اللفظي درستْ عزة شبل محمد العناصر التالية: الربط المعجمي، والربط النحوي، والربط الصوتي[1].

1. 2. 1. الرَّبط المعجمي: يتحقَّق من خلال اختيار المفردات عن طريق إحالة عنصر إلى عنصر آخر، فهو ربطٌ إحالي يقوم على مستوى المعجم؛ حيث تتحرك العناصر المعجمية على نحو منتظم في اتجاه بناء الفكرة الأساسية في النص وتكوينه، كما تقدمُ على نحو متكرر معلوماتٍ تتصل بتفسير العناصر المعجمية الأخرى المرتبطة بها، مما يسهم في الفهم المتواصل للنص عند سماعه وقراءته. ويتحقَّق الربط المعجمي داخل النص من خلال وسيلتين هما: التكرار والتضام.

يُقصد بالتكرار إعادة الكلمات أو مرادفاتها أو ما يدور في فلك حقلها الدلالي في جمل مختلفة من النص الواحد بما يثبت ترابط تلك الجمل. والتضام هو علاقة تجمع عنصرين يردان بانتظام في سياقات لغوية متشابه، مثل كلمتي النار والحرب، فهما ليستا من الحقل الدلالي ذاته ولكن السياقات اللغوية توظفهما عادة مقترنتين. فورود كلمات متضامة في جمل مختلفة من النص علامة ظاهرة على ترابط أجزاء ذلك النص.

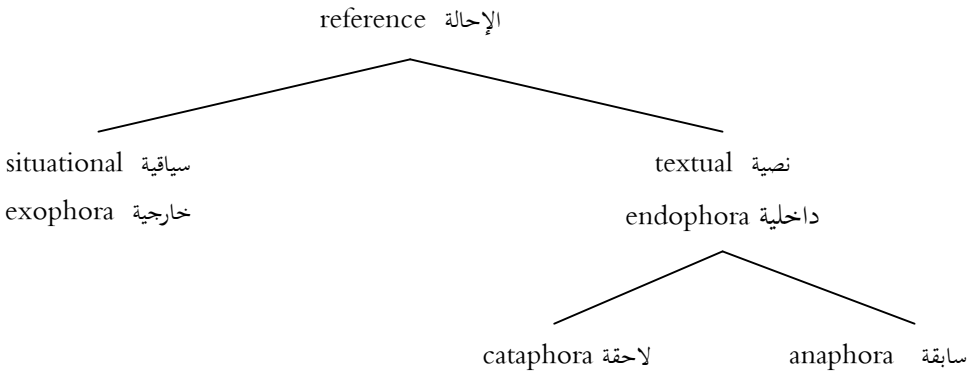
1. 2. 2. الرَّبط النحوي: هو الوسيلة الثانية للترابط اللفظي ومجاله النحو، ويعتمد على جملة من الأدوات مثل: أدوات الربط، والاستبدال، والحذف، والإحالة. فأدوات الربط هي الحروف والكلمات التي تربط جملتين مثل حروف العطف، والاستثناء، والاستدراك وغيرها. والاستبدال أن ترد كلمة مكان أخرى من دون أن تكون ضميرا لها كما في التوكيد والاسم الموصول.

أما الحذف فيعني غيابَ عنصر نحوي من بناء جملة مع حضوره في غيرها، مع وجود قرينة دالة على الحذف ليحفظ تماسك النص. هذا الغياب يجعل الجملة، أو الجمل، موضع الحذف متعلقة في تأويلها النحوي بالجملة المتضمنة للعنصر المحذوف. والحذفُ ليس حالة طارئة في البناء النحوي للنص بل هو سمة غالبة على اللسان البشري حيث يقول جان ميشال آدم: «عدم الاكتمال هو قاعدة الخطاب، بالنظر إلى قانون الاقتصاد في اللسان

[1] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 105 / 127.

الذي يسمح بعدم قول كل شيء و بتضمين ما يمكن للسامع أو القارئ استعادته بسهولة أو استنتاجه بناء على أشكال التضمين المختلفة»[1].

وأما الإحالة النَّحوية فتعتمد على «الأدوات التي نعتمد في فهمنا لها لا على معناها الخاص بل على إسنادها إلى شيء آخر... وكلمات الإحالة أكثر وسائل الربط شيوعا، وهي في اللغة العربية عديدة تدخل فيها الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وبعض العناصر المعجمية الأخرى من قبيل نفس، عين، بعض... الخ»[2]. وعلى هذا تكون الإحالة داخلية فقط أي أنها لا تتعدى حدود النص، حيث تحيل العناصر اللغوية المبهمة في النص إلى عناصر أخرى مؤوِّلة يمكنها تفسير ما كان مبهما منها، كإحالة الضمير إلى مرجعه. وحتى تتميّز الإحالة النحوية المقصودة هنا عن الإحالة إلى المرجع غير اللغوي، يسمي الدارسون هذه الأخيرة بالإشارة إلى العالم الخارجي. بناء على هذا حدد مايكل هاليداي ورقية حسن أنواع الإحالة التالية[3]:



هناك ملحوظتان تتعلقان بآلية الإحالة هنا: الأولى أن الإحالة النحوية التي تسهم في بناء النص هي الإحالة الداخلية؛ فعلم النحو لا يدرس العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي، كما أن الإحالة الخارجية لا تكون إلا إذا غاب العنصر المؤوِّل في النص، فمثال كلمة "نحن" يعتمد في إحالته إلى الخارج إذا لم يكن له ما يعود عليه في النص. والثانية أنها إحالة لا تربط بين اللغة والعالم بل بين نظام النص وعالم الكلام أو الخطاب لأن وظيفتها الأساسية تأويلُ الكلمات المبهمة مثل الضمائر، والتي لا تجد لها عائدا في النص فيلجأ إلى محيط النص لتأويلها، لذلك فهي تختلف عن مفهوم المرجعية في اللسانيات، والذي يعني في مجمله العلاقة بين اللغة والعالم.

[1] Jean Michel Adam : La linguistique textuelle. P 109 - 110.

[2] عزة شبل محمد: المرجع السابق. ص 119.

[3] المرجع نفسه ص 122 / 123.

1. 2. 3. الرَّبط الصوتي: هو ثالث وسائل الترابط اللفظي، ووسائله التي ذكرت عزة شبل محمد هي: السجع، والجناس، والوزن والقافية[1]. فهي من العوامل التي توحّد جمل النص وتكون قرينة لفظية على ترابطها على نحو ما، وإذا كان دور الجناس محدودا في هذا المجال، فإن وظيفة الربط التي يؤديها السجع في النثر، والوزن والقافية في الشعر ظاهرة بشكل جليّ.

هذه هي وسائل الترابط اللفظي الثلاثة كما ذُكرت في كتب الدارسين بداية من هاليداي وحسن، والمميز لهذه الوسائل خاصيتان اثنتان: الأولى أنها تعتمد على قرائن ظاهرة ولذلك عُدّت ربطا لفظيا بما في ذلك الحذف الذي هو علامة ظاهرة يدل عليها الغياب في البينة السطحية، والثانية أن الدور المركزي للترابط اللفظي هو الإحالة الداخلية، فهي ليست مجرد وظيفة متعلقة بقرائن محدودة في النص كالضمائر المتصلة، بل هي أساس كل القرائن اللفظية الدالة على الترابط، سواء في المعجم أو النحو أو الصوت، فكلها تعمل وفق آلية الإحالة الداخلية، ولهذا يمكننا أن نعد الإحالة عماد الترابط اللفظي.

2. 1. التَّماسك الدلالي (الانسجام):

لا يكون للترابط اللفظي دور نصيّ إلا إذا وافق ذلك انسجامٌ بين دلالات قضايا النص، فقد تبنى عبارة النص مثلا على العطف النحوي ولكن ذلك لا يضمن انسجام الجملتين المعطوفتين فيدلاليا. والمقصود بالقضية المضمونُ الدلالي للجملة؛ فإذا كانت الجملة كائنا نحويا خالصا، فإن محتواها الدلالي هو ما يسمى في عرف المناطقة والنصيين بالقضية. وليس يُقصد بهذا الاختيار اتخاذُ المفهوم المنطقي لها أداةً في وصف تماسك النص كمثل الذي ورد على لسان ابن رشد في تعريف القضية: «القول الجازم هو الذي يتصف بالصدق والكذب»[2]، ذلك أن اللساني لا يهمه مقدار الصدق أو الكذب في المحتوى الدلالي، وإنما يهمه دراسة التناغم بين محتويات الجمل في النص الواحد.

قال جان ميشال آدم في سبيل البحث عن وحدة أساسية للتحليل النصي: «سنعتمد فيما يأتي، على الرغم من التحفظات المسجلة مسبقا، اصطلاحا ما وراء لغوي يسمح بوصف ثراء الوحدات الصغرى الذي لا يسمح به النحو... نحن بحاجة من الناحية ما رواء اللغوية إلى وحدة نصية صغرى يمكنها أن تبين طبيعة نتاج التلفظ "الملفوظ" وأن تضيف إليه قدرة تعيين أصغر وحدة نحوية دلالية (وهو ما يغطيه جيدا مفهوم القضية في النهاية). باختيارنا الكلام على القضية/ الملفوظ "Proposition énoncé" فإننا لا نعرِّفُ وحدة افتراضيّة كالقضية

[1] المرجع نفسه ص 125 / 127 .

[2] ابن رشد: نص تلخيص منطق أرسطو. المجلد الثاني كتاب المقولات . دراسة وتحقيق جيرار جهامي. دار الفكر اللبناني بيروت ، الطبعة الأولى: 1992 ، ص 87.

عند المناطقة والنحاة، وإنما نعرّفُ وحدة نصيّةً قاعدية محققة فعليا ومنتجة بوساطة فعل التلفظ، أي كملفوظ أدنى»[1].

تجمع الوحدةُ النصية إذن بين كونها أصغر وحدة للمعنى وأصغر وحدة للنحو، ولا يكون ذلك في العربية إلا في الإسناد البسيط الذي هو جوهر الجملة، وهي وحدة أساسية لقياس مدى انسجام مكونات النص، على فرض أن المكونات تتخذ من الجمل إطارا لها. والانسجام شرط لفهم النص كما تقول نيكول ديلباك: «سواء كنا نقرأ النص أو نسمعه، لا يمكننا فهمه إلا بإدراك علاقات التماسك بين مختلف جمله. مثل علاقات سبب/ نتيجة، أو تضاد، البديهية.. الخ. تؤسس علاقات التماسك الدلالي بعدا تأويليا يضاف إلى عملية تأويل الجمل في النص كل على حدة»[2].

يمكن أن نلمس هنا أن التماسك الدلالي بين القضايا في النص يحكمه في العادة نظام اللغة والمنطق، فقبول تركيب جملي ما أو رفضه ينبني على احترام هذا التركيب لقواعد اللغة ومنطق العلاقات بين الأشياء. مع هذا يذهب كثير من الباحثين . في إطار نظرية القراءة . إلى الربط بين مفهوم التماسك النظامي وعمل القارئ الذي يتأوّلُ العلاقات بين مكونات النص الواحد ليكشف، على الأقل في عالمه الخاص، عن تناغمها، وليقبل بالتالي الشكل اللساني الحاضر بوصفه نصا. ولكن دور العالم الخاص للقارئ مرهون بمدى نظامية النص المقروء، لأنه إذا كان نصًّا وفيا لقواعد اللغة ونظامها تقلّصَ مجال القارئ المختلِف، ويُحتَكَم في تأويل الدلالة إلى تلك القواعد النظامية وحدها.

2 . 3 . وسائل التَّماسك المعنوي:

يعتمد الانسجام على ثلاثة وسائل على الأقل وهي في ذات الوقت مظاهر لهذا الانسجام: الربط بين القضايا، ومعرفة الفكرة الأساسية، والنمو الموضوعي في النص.

2 . 3 . 1 . الربط بين القضايا:

ذُكر أن مصطلح القضية مأخوذ من المنطق ويقصد به في لسانيات النص المحتوى الدلالي للجملة على اعتبار الجملة مفهوما نحويا خالصا، ويعتبر الربط بين القضايا أهم وسيلة لتحقيق التماسك الدلالي لأن الربط اللفظي بين الجمل غير كاف لبناء نص مقبول. ويتخذ ربط القضايا في النص على العموم شكلين اثنين بحسب

[1] Jean Michel Adam : La linguistique textuelle. p 66.

[2] Nicole Delbeque: Linguistique cognitive. P 237.

ما ذكر الدارسون: العلاقة التجميعية "relation additive": تكون برصف الجمل على سبيل العطف أو الاستدراك أو ما يعادلها. والعلاقة السببية "relation causal": يقول عنها فان ديك "Teun A. Van Dijk": «ترتبط واقعتان أ و ب بعضهما ببعض ارتباطا سببيا حين يكون (أ) سببا أو تعليلا لـ (ب)، ولذا تكون (ب) نتيجة لـ (أ). وتشكل تلك العلاقة بين الوقائع أساسا لاستخدام أدوات ربط (سببية) مثل الروابط: لأن، إذا، وهكذا، وأن... الخ»[1]. ويظهر من خلال هذه الأنواع أن الفرق بين علاقة التجميع وعلاقة السبب لا يتعلق بالأدوات اللفظية بقدر ما يتعلق بالعلاقة المنطقية بين مضموني الجملتين.

2. 3. 2. موضوع الخطاب:

يعد موضوع الخطاب، أو الفكرة العامة للنص، من وسائل تحقيق الوحدة والتماسك بين أجزائه، ويظهر دوره جليا على مستوى القارئ إذا كان يملك فكرة ما عن موضوع الخطاب، بما يمكنه من اكتشاف الروابط بين القضايا الملفوظة في ثنايا النص الواحد. تقول عزة شبل محمد: «يحدد موضوع الخطاب "topic" أو الفكرة الأساسية "theme" باعتباره بؤرة الخطاب التي توحده وتكون الفكرة العامة له. أو هو ما يدور حوله الخطاب، أو ما يقوله، أو ما يقدمه. إن قدرة الناس على تذكر عناصر أكثر من غيرها قد يكون دليلا على أن ما نحمله في رؤوسنا بعد قراءة النص هي تلك العناصر التي تمثل موضوع الخطاب، ومن ثم يلعب موضوع الخطاب دورين هامين: الأول: باعتباره مرتكزا لدمج الأفكار التي ينقلها الخطاب، بالإضافة إلى كونه يسهم في تنظيم أفكار الخطاب. الثاني: باعتباره مؤشرا يشير إلى معرفة العالم المتصلة بالموضوع عند القارئ أو السامع»[2].

يظهر من هذا أن عمل موضوع الخطاب على تماسك النص محصور في مرحلتي الإنتاج والتلقي؛ فالإنتاج يظهر عند كلامها على دور الموضوع في تنظيم أفكار الخطاب، بحيث يضطر الكاتب إلى السير في فلك موضوع واحد عندما يسجل ملفوظات متلاحقة، وأما التلقي فيظهر في الدور الثاني حيث تسهم معرفة القارئ بالموضوع العام للنص في اكتشاف الروابط الدلالية بين قضاياه.

2. 3. 3. النُّمو الموضوعي:

اعتمد علماء النص في دراسة النمو الموضوعي في النصوص على المصطلحات التي وضعها فيلام ماتيسيوس "Villem Mathesius" مؤسس حلقة براغ اللسانية سنة 1929. فقد افترض، في سبيل وصف وظيفي

[1] تون فان ديك: علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات. ترجمة سعيد حسن بحيري. دار القاهرة ، القاهرة ، الطبعة الثانية: 2005 ، ص 55.
[2] المرجع نفسه ص 188 / 189.

للجملة، أن القضية البسيطة مكونة من طرفين: الموضوع "Thème" بوصفه منطلق الحوار والنقطة المتفق عليها عند عموم المشاركين في عملية التواصل، والخبر "Rhème" بوصفه محور الحمولة الإخبارية الجديدة.

«وقد حاول ف. دان "Danes" في الستينات أن يستثمر هذا النهج المتعلق بالجملة أساسا في بادئ الأمر في التحليل الدلالي لبنية النص. ويفهم دانش تحت "موضوع" ما يتحدث عنه بشيء، ومن جانب سياقي يدور الأمر في ذلك حول المعلومة، المعروفة، المقدمة، الممكن استنتاجها على أساس الموقف، أو التي يمكن للمتلقي أن يحددها على أساس معرفته السابقة أو معرفته بالعالم. أما الخبر فيعرفه بأنه ما أخبر عن الموضوع، وهكذا يوصف الحديث من الناحية السياقية بالمعلومة الجديدة، غير المذكورة من قبل وغير القابلة للاستنباط من سياق النص أو الموقف. ويتخلى دانش آنذاك عن التوجه المختص بالجملة باعتبار أنه يعرض بنية النص على أنها تتابع من موضوعات، وتكمن البنية الموضوعية الحقيقية في تسلسل النصوص وتعالقها، في علاقاتها المتبادلة، وفي سلميتها، وفي العلاقات بأجزاء النص وكليته وكذلك بالموقف»[1].

من هذا المنطلق ظهر مفهوم النُّمو الموضوعي كأداة لقياس التماسك الدلالي بين أجزاء النص ومكوناته. ويتضمَّن فحصَ تطوُّر الموضوع في الجمل المتلاحقة في نص ما على أساس أن العلاقة بين موضوعات الجمل هو دليل التماسك الدلالي المنشود. من أجل ذلك ميز فرانتيساك دان "Frantisec Danes" (1974) وجان ميشال آدم (1990) بين ثلاثة أنواع من النُّمو الموضوعي:

« . النُّمو ذو الموضوع الثابت: يرتب النص حسب نمو بموضوع ثابت عندما تتَّخذ كل القضايا فيه الموضوع ذاته نقطة انطلاق لها، وتطور على التوالي أخبارا مختلفة.

. النُّمو ذو الموضوع الخطي "Linéaire": يكون النص مرتبا حسب نمو ذي موضوع خطي إذا كان مدار الجملة أو القضية السابقة يصبح موضوع الوحدة التالية، هذه الأخيرة مزودة بخبر يصبح موضوعا قادما.

. النُّمو ذو الموضوع المنقسم: يكون النص مرتبًا حسب نمو ذي موضوع منقسم أو مشتق إذا وجد موضوع للمجموعة، أو موضوع أعلى مقسم إلى موضوعات صغرى انطلاقا منها تطور الوحدات المتوالية مدارات جديدة.

إذا كان نوع النمو يعتمد على خيارات المتكلِّم، فإن بعض الأجناس توجِّه النمو. الوصف مثلا يستلزم موضوعا منقسِما بينما يستدعي التفسير أولوية النمو ذو الموضوع الخطي»[2].

[1] كلاوس برينكر: التحليل اللغوي للنص. مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج. ترجمة سعيد حسن بحيري. مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 2005، ص65/64.

[2] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Les grandes théories de la linguistique. De la grammaire comparée à la pragmatique. Armand Colin , Paris 2003 , P 189.

3 . ملحوظات:

أ . عناصرُ النصية الأساسية (الاتساق، والانسجام، والتناص، والموقفية) تقوم كلُّها على مبدأ الإحالة؛ فلا وجود لنصٍّ من دون إحالة إلى عنصر من داخل النص أو من خارجه، حتى في حال اللجوء إلى القارئ لتأويل النصية وملئ الفراغات بين مكونات النص، وليس هناك من عناصر النصية المذكورة عند الدارسين إلا ويقوم على الإحالة من عنصر إلى عنصر آخر بما يضمن الترابط بين مكونات نسق النص، بل حتى في حال الإحالة المشتركة إلى عنصر مؤوّل من خارج النص تكون هناك إحالة ضمنية يمكن تفسيرها على مستوى النص لا على مستوى العالم غير اللغوي.

ب . لا مجال للمقارنة بين الترابط اللفظي والتماسك المعنوي إلا من خلال المستويات الدلالية؛ لأن الاتساق يعتمد على مستويات الصوت والمعجم والنحو بينما يعتمد الانسجام على معرفة العالم، ولذلك لا يمكن القول بأية حال أن أحدهما يستغرق الآخر. ثم إن الانسجام لا يشمل الاتساق، على الرغم من تضافرهما، بالنظر إلى قيام الأول على العلاقات اللفظية، وقيام الثاني على العلاقات المنطقية. كما هناك حالات خاصة لا يمكن من خلالها تفسير تماسك النص إلا على مستوى القارئ، وهذا منوط بطبيعة النص خاصة النص الأدبي الحديث الذي يترك فراغات يتداركها القارئ.

ج . الأصلُ في تفسير تماسك النص ألا يكون باللجوء إلى القارئ، إذ لا بد من التركيز على ما يوفره النص من قرائن يتم تأويلها حسب نظام اللغة لا حسب القارئ، فلا يمكن اللجوء إلى قارئ طارئ في خضم التحليل، نجهل صفاته، وثقافته، ومعتقداته ونظرته إلى العالم. إن الأمر كله يؤول في الحقيقة إلى نظام اللغة كما يقول يلمسليف من خلال وصفه العلاقة بين الأنساق والنظام الذي يحكمها. فاللجوء إلى القارئ كما يبدو لا يكون إلا في الحالات اللانظامية، وهي أكثر ما تكون في التجربة الشعرية. والظاهرة النصية لا تنحصر في الشعر، لهذا لا يمكن بأية حال أن نتجاوز نظامية اللغة وقواعدها التي تسند إنتاج الملفوظات على تنوعها لصالح نظرية قراءة فضفاضة لا تناسب إلا نوعا محددا من تلك الملفوظات.

المطلب الرابع: العلاقة بين المدلولية والنصية

1 . من النصية إلى المدلولية:

التحديد الدقيق لمفهوم النص يستند إلى مفهوم النصية كما سبق ذكره، والذي يمكن من خلاله التمييز بين النص وغيره من الأشكال اللغوية الأخرى كالجملة. وبحسب الفروض التي وضعناها أثناء الكلام على تفسير الدلالة على مستوى النص، فإن آليات المدلولية اللغوية تكمن في الخصائص النصية ذاتها، أي في مجموع الضوابط التي تجعل من كمّ جملي ما نصا، والسبيل إلى دعم هذه الفروض هو أن:

أ . مفهوم النص في العربية مقترنٌ بوجود دلالة ظاهرة وواضحة، أي أنه مقترن بالمفهوم النظامي للمدلولية، وهذا ما يخولنا الربط التكافئي بين النصية والمدلولية تماما كالتكافؤ بين العلاماتية والمدلولية. مما يعني أن فحص آلية المدلولية في شكل لغوي ما يقتضي فحصَ آليات النصيّة فيه، فإذا توفَّر هذا الشكل على تلك الآليات الأساسية المدروسة (عناصر النصية) فهذا يعني أنه يتميز بخصيصة المدلولية المنشودة. وحتى المدلولية الشعرية أو الإجرائية لا يمكن مقاربة مفهومها إلا من خلال تصوّر واضح للنص، وقد رأينا كيف ربط ريفاتير ربطا تلازميا بين الظاهرتين حتى عد النص الوحدة الأساسية للمدلولية، وهذا أيضا من المفارقات التي تجمع المفهومي النظامي والشعري للمدلولية على اختلافهما.

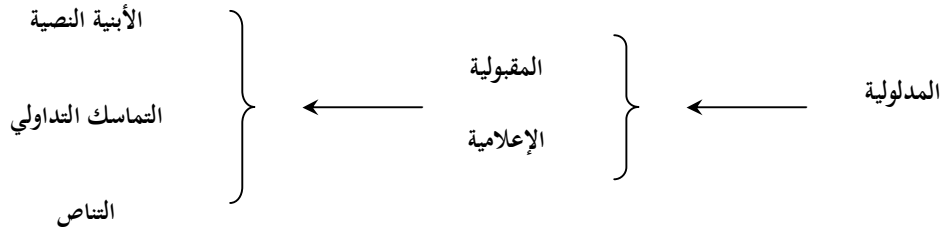
ب . تحليل الدارسين لعنصري المقبولية والإعلامية غالبا ما يعتمد على عناصر نصيّةٍ أخرى مثل التماسك الدلالي، والبنية النصية، وتماسك النص مع السياق؛ فجون ليونز مثلا يربط بين المقبولية والمقام، حيث يميز بين الدلالة والمقبولية من خلال أمثلة يعرضها، فيرى أن عبارة "مات أبي" ذات دلالة ولكنها لا تتوفر على مقبولية اجتماعية وفقا للمقام، بينما يرى في المثال "أكل جان الحساء" جملة شاذة من الناحية الدلالية ولكن السياق الاجتماعي يجعلها مقبولة[1]. وكذلك خضع مفهوم الإعلامية للتحليل باعتماد عنصريْ بنية النص والمتلقي، ومعلوم أن بنية النص تقوم على آليتيْ الترابط اللفظي والتماسك الدلالي، كما أن المتلقي الذي تقاس من خلاله إعلامية النص هو عنصر متغير وغير ثابت كالنص وقد عده الدارسون عنصرا سياقيا. فمن جهة البنية اللغوية تكون الإعلامية صفة في النص فقط، ومن جهة المتلقي يكون النص تأويلا خاصا بقارئ ما، وفي كلا الحالين لم نخرج عن العناصر النصية الثلاثة: البنية النصية، والتماسك التداولي (السياق) والتناص.

ج . المعالم النصية كما اقترحها دي بوغراند ودريسلر وطُوّرت فيما بعد من خلال المقاربات الإجرائية تحتاج إلى الفحص قبل اعتمادها آلية لتفسير الدلالة، ولا يكون هذا إلا باستحضار التحليل الدلالي للكلمة والجملة، واستثمارها في مقاربة النصوص اللغوية، لأن تفسير الدلالة في هذه الحال يتجاوز إطار البلاغة القديم ألا وهو الصورة الفنية القابعة في حدود الجملة.

د . هناك دوافع تدعو إلى القول بوجود علاقة بين المقبولية والإعلامية من جهة وبين البنية اللغوية (الاتساق والانسجام) والموقفية والتناص من جهة أخرى، قاصدين بالتناص هنا استحضار نصوص سابقة بقراءة نص حاضر. هكذا تجتمع ستة عناصر من النصية كما تصورها دي بوغراند ودريسلر ولكنها تبدو عناصر من

[1] John Lyons : Linguistique générale. p 325 .

مستويات مختلفة حتى أنه يمكن تفسيرُ المقبولية والإعلامية بناءً على المعطيات المتعلقة ببنية النصِّ وتماسكه مع السياق والنصوص المؤولة له. ويستبعد هذا التصور مفهوم القصدية كعنصر مثبت للنصية لأنه غير خاضع للملاحظة ولا يمكن بأية حال فحصه في الملفوظات الإنسانية، ولا يعني هذا نفي القصد في ممارسة اللغة، ولكنه كحدث مرافق للعملية التواصلية يخصُّ مرحلةً سابقة على وجود النص ذاته، والتوصيف العلمي لا يهتم إلا للظواهر المصاحبة للنص. هكذا يمكن تمثيل التعالق بين العناصر النصية فيما بينها وعلاقتها بالمدلولية كما يلي:



تشكُّل المدلولية وفق عناصر النصيَّة

وُضع مصطلحُ المدلولية مكانَ النصيّة هنا بناءً على تكافئهما وتلازمهما سواء في التصور العربي للنص وعلاقته بالمدلولية النظامية، أو في تصور الإجراء النقدي الحديث للنص وعلاقته بالمدلولية الشعرية كما هي عند ريفاتير. هكذا يمكن التأكيد على مشروعية دراسة المدلولية في النص من خلال فحص عنصريْ المقبولية والإعلامية فيه، ولا يكون ذلك إلا بمقاربة آليات البناء اللغوي للنص، وتماسكه التداولي مع السياق، والنصوص المؤولة له في نسق ثقافي محدد.

بهذا نصل إلى القضية الجوهرية وهي كيفية مقاربة المفهوم النظامي للمدلولية في النصوص، فهو بغية هذا البحث من دراسة النصِّ القرآني. فقد سبق وعرضنا للمقاربة الإجرائية من خلال عمل ريفاتير على سيمياء الشعر، لكن المفهوم النظامي لم يخضع للمقاربة والتحليل وفحص الوسائل التوصيفية، كما خضع له في مجال النقد، حيث ظل التحليل النصي حبيس نوع محدد من الملفوظات البشرية وهي الكتابة الشعرية، حتى عُدّت المدلولية رديفا للأدبية. من أجل ذلك سيعرض البحث فيما يأتي نظريات ساهمت في تفسير المدلولية النظامية، وقد سميناها نظريات تحليلية نسبة إلى منهجها العام في دراسة الدلالة.

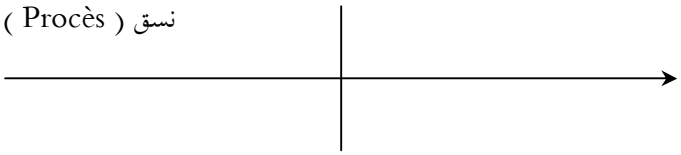
2 . نظريات التحليل الدلاليّ تصفُ آليات المدلولية:

ليس المقصودُ هنا تفصيلُ الكلام على هذه النظريات، إنما سيكتفي البحثُ بذكر أهمّ الأفكار التي قدمتها نظريتا المستويات اللغوية والتحليل التكويني (قيد الاختيار والتشاكل) في سبيل فهم آليات المدلولية في اللغة

الطبيعية، إذْ لا تهدف هاتان النظريتان إلى تفسير أصل المدلولية في اللفظ كما تفعل النظرية السلوكية، وإنما تبحث في قوانين الربط بين الوحدات اللغوية بطريقة خلاقة تجعل منها أشكالا لسانية دالة. هكذا يكون السبيل الوحيد لكل مقاربة للمدلولية النظامية هادفا إلى الإجابة عن السؤال: "كيف يكون نص ما دالا؟"

من خلال المخطَّط السابق تبيَّن أن المدلولية النصية يمكن ترجمتها إلى عنصريْ المقبولية والإعلامية، لأن الملفوظ لا يحظى بالقبول إلا إذا كان دالا وفق نظام لغويّ مشترك بين الملقي والمتلقي على حد سواء، كما أن هذا النص لا يكون دالا إلا إذا كان إعلاميا، أي أن يتضمَّن معلومة ما، من دون اشتراط أن تكون معلومة جديدة لدى القارئ، وإنما أن يلتزم البناء النصي منهجا ما يكون من خلاله حاملا لمعلومة أو معنى وفقا للنظام اللغوي دائما، أي وفقا لقواعد اللغة التي ينتسب إليها النصُّ. بهذه الطريقة تقودنا كل من المقبوليَّة والإعلاميَّة إلى افتراض وجود نظام لغوي يسند وجود النص ذاته، حيث يكون هذا النظام مشتركا فعليا بين شخصين متخاطبين على الأقل، هكذا نضمن أن يكون للملفوظ دلالة، أي أن تكون له مدلولية. بسبب ذلك سميت المدلولية في هذه الحالة نظامية، لأن النظام أو اللغة الفعالة يسندان وجودها ووجود النص ذاته، فهي على عكس المدلولية الشعرية في المقاربة الإجرائية تعتمد على حالات اللاقواعدية، أي حالات الخروج عن النظام اللغوي المعروف بهدف تجاوز مستوى المحاكاة أو الدلالات النمطية للكلمات لخلق معنى خفيّ متحرك.

جوهر المدلولية الأساسيّة إذن هو نمطُ العلاقة بين النص والنظام، وهي العلاقة التي اهتم بدراستها فردينان دي سوسير ولويس يلمسليف، فكلَّما كان النص ممتثِلا للنظام العلوي المشترك بين أصحاب اللغة كانت مدلوليتُه أكبر، وفي هذا السياق مثل يلمسليف في كتاب "البنية الأساسية للسان" هذه التبعية كما يلي[1]:



العلاقة بين النسق والنظام عند لويس يلمسليف

[1] Louis Hjelmslev : La structure fondamentale du langage . Traduit par Anne Marie Léonard, les éditions de minuit Paris, 1971, P 191.

في هذا التمثيل حدَّد يلمسليف النسق كوصفٍ بنيويّ للنص، وهو الخطُّ الأفقيّ الممثل للعلاقات التركيبية التي تنشئ النص، أما الخط الشَّاقولي فيمثل النظامَ بوصفه جملة قواعد حاضر بعضها في النص وغائب أغلبها في الضمير. والبنيوية عنده لا تعني عزلة النسق وإنما تعني جملة علاقات دلالية بين المكونات النصية تجعلها وحدة تواصلية، فالعلاقة في إطار النسق هي شرط ظهور الدلالة تماما كما عبّر عن هذه الكفرة تلميذ يلمسليف غريماس: «الدلالة تفترض وجود العلاقة: فظهور العلاقة بين المفردات هو الشرط اللازم للدلالة»[1]. ولأن الدراسة ستعود إلى هذا التمثيل حين الكلام على وسائل المدلولية فإنها تكتفي هنا بالإشارة إليه تمهيدا لعرض النظريات التحليلية التي تقارب مفهوم المدلولية، حيث يتمثل دور النظريات التحليلية المقصودة . نظرية المستويات الدلالية، ونظرية قيد الاختيار، ونظرية التناظر . في مراقبة ولاء النص للنظام.

3 . تحقُّق المدلولية في المستويات اللغوية:

بدأ تحليل اللغة إلى مستويات من التقطيع المزدوج للسان البشري لدى أندري مارتيني[2] والذي نصَّ على مرحلتين للتقطيع: مرحلة الوحدات الدالة وهي المونيمات (أو المورفيمات)، ومرحلة الوحدات الوظيفية غير الدالة وهو مستوى الفونيمات بوصفها أصغر المكونات اللغوية المميزة[3]. وقد زاد جاكبسون على هذا أن اعتبر الفونيم أصغر وحدة دالة حيث يقول: «لقد أسهبنا في مسألة العلاقات المشتركة بين الفونيمات وعناصرها المكونة، أي السمات المميزة، وهذه العلاقة جوهرية لفهم الدال، فالفونيمات بصفتها نوعا من الحبال الصوتية (أي حزمة من الصفات المميزة المتزامنة) لها نظائر على مستوى المدلول، وهذه حزم من المعاني القواعدية الآنية (تراكمات من الدلالة كما أطلق عليها تابع سوسير وخليفته في جنيف شارل بالي)»[4]. لقد كان هذا الدرس الفونولوجي الذي اعتمد على تحليل الخصائص المميزة للفونيمات أصلَ التحليل اللغوي إلى مستويات، فقد ذَكر مترجمَا الحوار الذي دار بين كريستينا بومورسكا ورومان جاكبسون ما يلي: «استُخدمت المصطلحات (markedness, marking, marked, mark) من قبل اللسانيين البراغيين كمبدأ تحليلي لغوي في اللسانيات البراغية. وهذه المصطلحات مرتبطة بالمصطلح "Oppositions" حيث يعطى طرفا التقابل اللغوي قيمتان مختلفتان إحداهما موجبة وتُدعى معلمة "marked" والأخرى سالبة أو حيادية وتُدعى لا معلمة "unmarked". ويعني ذلك عموما وجود وعدم وجود سمة أو مظهر لغوي معين. وقد طبق اللسانيون البراغيون ذلك، أولا، على الفنولوجي حيث أن صوتا ما يكون معلما إذا ما امتلك سمة مميزة معينة من قبيل "الجهر" مثلا، أما إذا لم يمتلك مثل هذه السمة فإنه سيكون

[1] A. J. Greimas : Sémantique structurale. p 19.

[2] André Martinet : Eléments de linguistique générale . pp 13 / 15 .

[3] رومان جاكبسون: ست محاضرات في الصوت والمعنى. ص 98 / 99.

[4] رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ص 75.

لا معلما. ومثال ذلك الصوت d وهو معلم الذي يقابل الصوت اللامعلم حيث يمتلك الأول سمة الجهر التي لا يمتلكها الثاني. وقد استخدمت هذه المصطلحات بعد ذلك في التحليل اللساني وعلى المستويات اللغوية كافة»[1].

على كلٍّ لقد كانت هذه الفونيمات، بوصفها وحدات وظيفية، المكونات الأساسية للألفاظ في اللغات. وثمة اتفاقٌ ضمنيٌّ بين الدارسين على أن ميلاد الدلالة الأساسية في اللغة يكمن في اقتران اللفظ بالمعنى في الدلالة المعجمية، أي في توفّر تصوّر ما مقترنٍ بأصل لغوي محدّد (ثلاثيا كان أو أكثر من ذلك كما في العربية). وقد اجتهد العربُ في دراسة هذه المسألة، أي في تعلق الأصل اللغوي بمعنى ما، بمعزل عن تشكّل هذا الأصل في كلمات موزونة. هذه هي روح الدلالة المعجمية؛ إنها لا تعني دلالة الكلمة المفردة وإنما تعني دلالةَ الأصل اللغوي، وهي دلالة غير قابلة للتفسير إلا من خلال عملية الاقتران الذي يحدث بالمواضعة والاتفاق بين الدال والمدلول. فكلمة "كَتَبَ" تتشكل دلالتها من دلالة الأصل اللغوي "/ك/ /ت/ /ب/" التي يتم توجيهها من خلال الوزن الصرفي "فَعَلَ"، فكأنّ دلالة هذه الكلمة مركّبة من دلالتين إحداهما معجمية والأخرى صرفية. هكذا تجتمع في دلالة الكلمة المفردة ثلاث مستويات: صوتية ممثلة في الفونيمات، وصرفية ممثلة في العربية في الوزن، ومعجمية ممثلة في دلالة الجذر اللغوي في الاصطلاح.

وإذا كانت هذه حال الدلالة في الأصل اللغوي، فإن كل عملية تركيب لغوي تتجاوز مسألة الربط والاقتران غير المفسريْنِ بين اللفظ المفرد والمعنى؛ ولذلك يرى علماء اللغة القدامى أن النحو . الذي هو علم التركيب . يقوم على المنطق، وهو ظاهرة يمكن تفسيرها وبحث قوانينها. وللفارابي في العبارة قول في هذه المسألة: «القول لفظ مركّب دالّ على جملة معنى، وجزؤه دال بذاته لا بالعرض على جزء ذلك المعنى، وإنما قيل فيه جزء دالّ على ذلك المعنى ليفصل بينه وبين اللفظ المركب الذي يدل على معنى مفرد، كقولنا: "عبد الملك" الذي هو لقب لشخص، فإن جزءه لا يدل على جزء ذلك الشخص»[2] هذا يقتضي أن تركيب الكلمات في الأنساق اللغوية يراعي العلاقةَ بين مراجعها في العالم، بما يعني أن هناك منطقا عاما مشتركا يحكم استعمال التراكيب.

هكذا تتضافر، في بناء الأشكال اللغوية التواصلية، مستوياتُ الصوت والصرف والمعجم والنحو لتنتج الدلالة وفق النظام اللغوي المعروف في مجتمع ما. ولم يذكر جاكبسون بنية النص صراحة ولكنه ذكر ما يتعلق بها من تقبّل السامع لجملة من الأقوال تشكل من الناحية النظرية نصا، وكيف تلعب الذاكرة دورا في تجميع العلامات المنطوقة خطيا في بنية حاضرة وفاعلة تنمّي الدلالة وتنقل المعنى من خلال فعل المدلولية. يقول: «إنه لمن الصعب

[1] المرجع نفسه ص 96.

[2] أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق (العبارة). تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب، مركز تحقيق التراث، القاهرة 1976، ص 16.

أن نجد ميدانا تكون فيه مفاهيم التواجد والتتابع متداخلة كما هو في حياة اللغة والأدب. إن أمثلة قليلة وواضحة تفي بالغرض، يشير أحد هذه الأمثلة إلى فهم اللغة المنطوقة. ينتج الكلام بمعدل سريع ويتطلب من السامع تلقف جزء مهم من العناصر المطلوبة لفهم القول إن لم تكن جميعها. يصبح المستمع واعيا بالكلمات بعد أن تلفظ الوحدات التي تتكون منها تلك الكلمات، ويدرك الجمل بعد أن تنطق الكلمات التي تتكون منها تلك الجمل، ومن أجل أن يفهم القول يجب أن يمزج الانتباه إلى جريان الكلام مع لحظات "التجميع التزامني" كما أطلق عليها عالم النفس الروسي أ. م. سيشنوف "I. M. Sechenov" (1829 / 1905) قبل مائة عام في كتابه (عناصر التفكير)، وهذا هو الإجراء الذي يمزج العناصر التي تسقط من الإدراك المباشر مع العناصر التي تعود إلى الذاكرة المباشرة، وتجمع هذه العناصر بعد ذلك في تجميعات أكبر: الأصوات في كلمات، والكلمات في جمل، والجمل في أقوال»[1].

انطلاقًا من هذا التحليل المبسَّط تشرح نظريةُ مستويات اللغة مدلوليةَ الشكل اللساني من خلال تضافر أدوار تلك المستويات في نقل المعنى العام للنص، فكلُّ فونيم في كلمات النص يضطلع بوظيفة دلالية تمييزية يميز بها بين كلمة وأخرى، وتجمُّع الفونيمات الأساسية في الجذر اللغوي لكل كلمة يعطيها، حسب التواضع، دلالة معجمية أساسية يتم توجيهها بعد ذلك من خلال بنية الكلمة أو وزنها الصرفي، ثم تلعب علاقات الكلمات فيما بينها داخل التركيب دورا أساسيا في توجيه تلك الدلالات الصوتية والمعجمية والصرفية إلى الغرض المقصود من الملفوظ.

غير أنّ تركيب الكلمات في الجمل والعبارات خاضعٌ لقانون عام لا يمكن تفسيره من خلال مستويات التحليل اللغوي؛ لأن ذلك التركيب لا يتعلق فقط بمجرد العلاقات النحوية بين الأبواب النحوية، فقد تكون الجمل صحيحة نحويا ولكنها غير ذات معنى. على هذا الأساس اجتهد الباحثون في إطار نظرية التحليل التكويني في تفسير وجود الدلالة في تراكيب وغيابها في تراكيب أخرى، بمعنى أنهم بحثوا في تفسير مدلولية التركيب اللغوي بالاعتماد على ما يُسمى بقيود الاختيار.

4 . قانون قيد الاختيار وتفسير مدلولية الجملة:

درس علماء الدلالة قضيَّة تفسير المعنى على مستوى الجملة من خلال نظرية التحليل التكويني، وتوصَّل ستيفن أولمان وفرانك بالمر وجيرولد كاتز إلى أن وجود الدلالة في تركيب ما محكوم بقانون قيد الاختيار "restriction de sélection"، وامتدت فكرة هذا القانون إلى تشارلز فيلمور الذي يعدُّ مؤسسَ أحدث نظرية

[1] رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ص 75.

دلالية معاصرة وهي نظرية قواعد الحالة[1]. والمضمون العام لهذا القانون أن ثمة انسجاما منطقيا بين الدلالات المفردة للكلمات المكونة لتركيب لغوي ما بحيث يتمتع هذا التركيب بمقبولية لدى المتلقي، وعلى أساس هذا القانون يتقبّل المتلقي العربي عبارة مثل "فرس حبلى" ولا يتقبل تركيبا عبارة مثل "حصان حبلى". إن الأمر كلُّه يؤُول إلى دراسة العلاقة الدلالية بين مكونات التركيب، وفي مثل هذا يقول الجرجاني في تعريف اللفظ المتمكِّن: «يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه، ولفظ قلق ناب يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه»[2]. فالأمر يعود إلى المعنى والدلالة المفردة لمكونات الجملة والعبارة، ويؤكِّد الفكرة في موضع آخر في تعريفه للنظم بالتمييز بين التواطؤ في معنى المعجم والمنطق في معنى التركيب فيقول: «نَظْمُ الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمُها بمقتضى عن معنى ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرَّى في نظمه لها ما تحرَّاه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب" لما كان في ذلك ما يؤدِّي إلى فساد وأما نظم الكلِم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظْم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليس هو النَّظم الذي معناه ضمُّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق [...] والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفتَ أنْ ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقلُ»[3].

فمنطق العلاقات بين المعاني المفردة هو أساس بناء كلِّ تركيب لغوي، ولا بد أن يكون منطقُ التركيب اللغوي مقتبسا من منطق الواقع، أي بحسب العلاقات بين الأشياء في العالم غير اللغوي، وهو ما اصطُلح على تسميته في اللسانيات بعالم المراجع. فالمرجع إذن هو مقياس منطقية الدلالة، وبقدر مطابقة اللغة لمنطق الأشياء تزيد مدلوليتها، وهي الفكرة التي أُشيرَ إليها سابقا في باب التأكيد على دور المرجعية في تفسير المدلولية النظامية.

وإذا عُدنا إلى المثال السابق "حصانٌ حُبلى"، وبغض النظر عن صحته النحوية، فإن العبارة غير مقبولة لسبب واحد هو عدم احترامها لقيد الاختيار بين المتعلِّقات في التركيب الواحد؛ فإذا افترضنا بقياس القضية أنَّ "حبلى" هو موضوع الكلام، فإنه يفرض على كل خبر أو محمول متعلقٍ به نوعا من القيود، والقيد في مثالنا هنا هو أن يكون المتعلق أنثى، فكلمة "أنثى" يجب أن تكون مكونا دلاليا في كل كلمة نرجو تعليقها بالموضوع المختار وهو "حبلى"، ويرمز لهذا القيد عادة هكذا <أنثى>، فكلّ كلمة تتضمن في تحليلها الدلالي المكون /أنثى/ تكون

[1] Charles Fillmore and Terence Langendoen: Studies in linguistic semantics. Holt , Rinehart and Winston, Inc, New York , 1971 , p 273 / 274.

[2] الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص 64.

[3] المرجع نفسه ص 49.

صالحة لتركّب مع كلمة "حبلى" جملةً ذات دلالة، أما إذا كانت الكلمة لا تتضمَّن هذا المكوّن أو القيْد فهي تشكّل مع الكلمة الموضوع تركيبا شاذا غير دالٍّ.

على أنَّ في اللغات الإنسانية بعضُ الحدود الدلالية التي يمكن تجاوزها في عملية التواصل، بحيث توظَّف الكلمات في غير دلالاتها الأصلية المتفق عليها، أي أن التركيب الجملي يخالف المنطق في هذه الحالة، ومع ذلك يحافظ التركيب على مستوى معيّن من المقبولية والتواصلية وبالتالي من المدلولية. ولعل البلاغيين هم أكثر من اهتم بهذه المسألة ودرسوها تحت عنوان المجاز، ومن الشروط التي وضعوها لتحقيق المدلولية في تركيب مجازي وجود قرينة في الشكل اللساني تدلّ على الغرض المقصود الذي هو بخلاف ظاهر اللفظ.

وقد تجاوز الأدبُ، في تصوُّر الحداثة، هذه الشروط فأغرق في استعمال الرَّمز البعيد المفضي إلى الغموض. والغموض كما تقدَّم في المبحث الأول هو أدنى مستويات المدلولية، ولكنه مع ذلك بل لأجل ذلك يُعدُّ أساسَ الشعرية الحديثة، يقول عبد الله حمادي: «فالرمز الشِّعري كما أفهمه هو معادلٌ موضوعي لمصطلح لا عقلانية العبارة الشعرية في الشِّعر المعاصر، فنجده مثلا أكثر غموضًا وتشعُّبا في المدرسة السُّريالية من المدرسة الرمزية نفسها، وبهذا يكون مفهوم الرَّمز عندنا ليس هو المفهوم التَّقليدي، فالرمز عندنا هو النتيجة اللاعقلانية المنبثقة من معادلة مجازية: أ = ب (= ب1 = ب2 = ب3 = ب4 = الخ). فالرمز إذن هو تطور بلاغي بحت في العبارة الشعرية وهو ما يصطلح عليه عند نقادنا المعاصرين بظاهرة الغموض، وعند النقاد القدامى بظاهرة الغلوّ»[1].

إن مدلوليّة التركيب إذن هي مدلولية قابلة للتفسير بحيث يمكن وضعُ جملة من الشروط تحكم وجود الدلالة من عدمه في تركيب لساني ما، وهذا بحسب قيود الاختيار التي تفرضها الكلماتُ على أقرانها، أي بحسب العلاقات بين المكوّنات، وهذا أساسُ الروابط السياقية التي درسها دي سوسير في محاضراته.

غير أن اللسانيات، في مسار تطورها التاريخي قبل زليغ هاريس، اقتصر عملها التحليلي غالبا على قالب الجملة بوصفه المستوى التواصلي الأساسي، ولهذا عُنيت البلاغة والنحو قديما واللسانيات حديثا بدراسة الجملة ومكوناتها، كما عملت الدراسات النقدية، بوحي من اللسانيات، على تفسير الإبداع في إطار الجملة. انطلاقا من النظريات اللغوية القديمة والحديثة عكف النقاد على استثمار نتائج هذه الدراسات على تفسير التميز اللغوي في الأدب، ولهذا جاءت أعمالهم مثلما رأينا عاكفة على دراسة الجملة وحدها. ولأن الجملة هي موضوع علم النحو فقد ربط الجرجاني بين النحو والنظم بما يثبت أن أساس الإبداع اللغوي يُلتمس في إطار الجملة فقط، ولذلك

[1] عبد الله حمادي: لوازم الحداثة والمعاصرة للقصيدة العمودية. (مجلة الثقافة والثورة). ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ع 10: س 1983، ص 59.

عرف النظم بالقول: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها»[1].

ولكن متطلَّبات تقدُّم الدرس اللساني تلح على ضرورة تجاوز الإطار التقليدي ألا وهو الجملة؛ لأنه لا يمثِّل المظهر الطبيعي للغة، فنحن لا نتواصل بالجمل بل بالنصوص. ويبدو أن هذه الفكرة تدعمها كثيرة أهمها كونُ الجملة مفهوما نحويا خالصا، فهي تركيب لأبواب نحوية لا تركيب للكلمات الدالة. أما النص فتتضافر فيه كل المستويات الدلالية لغوية كانت أو غير الغوية. في هذا السياق اقترح زليغ هاريس توسيعا للوصف اللغوي يتجاوز الجملة إلى النص في إطار ما سماه "تحليل الخطاب: analysis Discourse"، لأن اللسانيات وجدت لتدرس كل الأشكال اللغوية الموجودة، والتي تتجاوز الجملة أحيانا كثيرة[2]. ولهذا يعد معظم الدارسين مقال زليغ هاريس عن تحليل الخطاب أول تحول نحو بناء لسانيات للنص.

5 . من قيد الاختيار إلى تشاكُل الخطاب:

ذُكر في مستهلِّ الكلام على مقاربة المدلولية النظامية أن فحص آليات الظاهرة الدلالية يؤول إلى فحص معالم النصية في الشكل اللغوي وهي المقبولية والإعلامية، وهذه بدورها تؤول إلى دراسة عناصر البنية اللغوية، والتناص المنتج للدلالة، والتداول. وقد أشرنا إلى أن النظريات الدلالية التحليلية كانت أكثر الفرضيات العلمية اهتماما بالبنية اللغوية وقدرتها على التدليل، هذه البنية التي تقوم على أساس الترابط اللفظي والتماسك الدلالي. وفي سبيل فهم العلاقة بين هذين العنصرين الأخيرين وظاهرة المدلولية النصية عموما اقترحت نظرية التحليل التكويني بادئ الأمر قانون قيد الاختيار الذي يميز بين التراكيب الدالة وبين غير الدالة، بمعنى أنه كان قانونا لفحص المدلولية في إطار الجملة. ومن أجل توسيع هذا القانون ليكون صالحا لوصف النص تم اعتمادُ مقياس آخر للوحدات الدلالية حيث صارت القضية هي الوحدة الأساسية بدلا من الكلمة، وبهذا يتلخص وصف الآلية المدلولية في النص إلى دراسة الروابط بين القضايا، لهذا قالت آنا جوبير: «المستوى البديهي للعلاقة الممكنة بين الترابط النحوي والتماسك النصي هو الروابط القضوية "connexions propositionnelles"»[3].

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص 81.

[2] Zellig Harris : Papers in structural and transformational linguistics. D. Reidel publishing company , Dordrecht HOLAND , 1970 , p 313 / 314.

[3] Anna Jaubert: cohésion et cohérence. étapes et relais pour l'interprétation. Dans (études de linguistique textuelle). ENS, Lyon , France, édition 2005, p 8.

وإذا كان الدارسون يدعون قانون التناغم الدلالي بين مكونات الجملة الواحدة قيدَ اختيار، فإن تعميم هذا القانون على البنية النصية، كما اعتمده غريماس والدارسون من بعده، سمي تناظر أو تشاكلا "Isotopie". وأساس التناظر، كشرط لوجود المدلولية في النص، أن يخضع الربطُ بين القضايا لقانون محدَّد ومشترك يفرض نوعا من الوحدة الدلالية، ويتمُّ تفسير هذه الوحدة من خلال المكونات الدلالية تماما كما في قيد الاختيار.

عَرَضَ غريماس لهذه الفكرة في "علم الدلالية البنيوي: Sémantique structurale" بناء على نظرية التحليل التكويني التي انطلقت من علم الفونولوجيا في حلقة براغ، والتي درست السمات التمييزية للفونيمات، وطُبقت بعد ذلك من قبل لويس يلمسليف، أستاذ غريماس، في دراسة بنية الدلالة في الوحدات اللغوية الدالة كالكلمة. ومن أجل توظيف التحليل الدلالي على مستوى النص اعتمد غريماس مجموعة من المصطلحات الأساسية كأدوات للوصف: «في الحقيقة، وبما أنه قد صح أن الكلمات الموضوعة مفردة لا تحمل دلالة، فإنه لا بد من البحث عن الوحدات الدالة الأولية على مستوى البنى، لا على مستوى العناصر. هذه الأخيرة التي نسميها علامات، أي الوحدات المكونة أو المونيمات، ليست إلا ثانوية في إطار البحث عن الدلالة. ليست اللغة نظام علامات ولكنها تجميع اقتصادي لبنى الدلالة»[1]. ثم يأتي بعد ذلك على اقتراحِ مصطلح يعبر عن العنصر الأصغر للدلالة هو الواسم "Sème" والذي من خلاله يحدث تمفصل المعنى، إنه أصغر مكون دلالي يدخل في بناء دلالات الكلمات في اللغة؛ فكلتما "رجل" و"امرأة" مثلا تتمايزان دلاليًّا من خلال سمة واحدة هي /جنس/.

وانطلاقًا من مفهوم السيم أو الواسم طوّر غريماس وجوزيف كورتيس سلسلة من المصطلحات التحليلية للمعنى: «من أجل رد الاعتبار للمعنى افترض غريماس وجود الواسمات "Sèmes"، أي المكونات النهائية للدلالة. هناك نوعان من السيمات: السيمات النووية المنتمية إلى المستوى السيميولوجي للغة (التضمين) والتي تظهر في رحم اللكسيمات، والكلاسيمات "Classèmes" المنتمية إلى المستوى الدلالي للكلام، والتي تظهر في الوحدات التركيبية الأكثر اتِّساعا والمكونة من لكسيمين على الأقل. المعنم "Sémème" أي معنى وحدة في الخطاب، هو التضافر المتجلي للسيمات النووية والكلاسيمات. بتعبير آخر يتأتى معنى وحدة من سيماتها الخاصة وسيمات سياقها الخطابي»[2]. وقد كانت هذه المصطلحات مدخلا لشرح ظاهرة تشاكل الخطاب ودورها في تحديد مقبوليَّة الملفوظ.

[1] A. J. Greimas : Sémantique structurale. p 19.

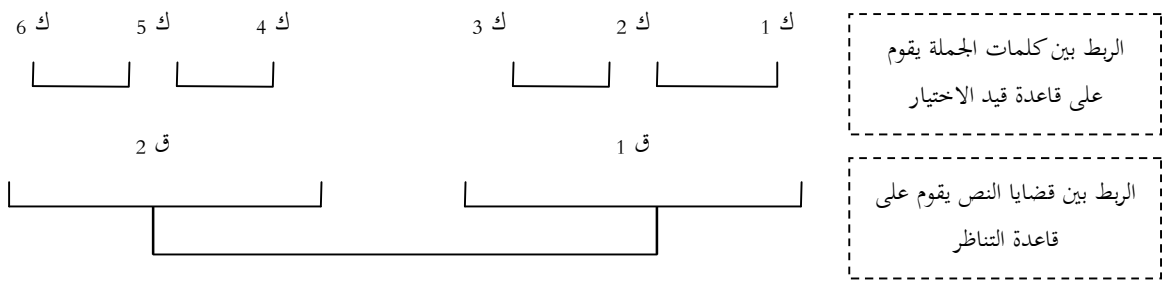
[2] Pierre Frath : Sémantique, référence et acquisition automatique de connaissances à partir de textes. p 100.

يقترح جوزيف كورتيس مصطلحين في التحليل التكويني هما: الواسمات المتحققّة "Sèmes actualisés" والواسمات الضِّمنية "Sèmes virtualisés"، وهي كلها تدخل في بناء معنى وحدة معجمية ما، لأن المفعَّلة منها هي التي تدخل فعلا في تحديد الدلالة السياقية للكلمة، وتبقى الأخرى محفوظةً غير مفعلة: «هذا يعني أنه من أجل التوصل إلى فهم الرسالة لا بد لمتلقي الملفوظ أن يعمل، ضمنيا، على الاختيار من بين الواسمات المكونة لوحدة دلالية لمنتخبات حقيقية بالنظر إلى السياق. وهنا نأتي على إدخال مفهوم التناظر: نقصد بهذا المصطلح حضور واسم دلالي مشترك على الأقل في وحدتين دلاليتين متموضعتين في المحور التركيبي " Axe syntagmatique" (= علاقة: «وعنصر...»، «وعنصر...» و«وعنصر...» الخ). لنعد إلى ملفوظنا: "هو ذاهب إلى المسرح". هنا نرى أنه من خلال التوالي بينهما، الكلمتان "ذاهب" و"المسرح" لهما واسم مشترك هو /المكانية/ حتى وإن كان لكل كلمة منها واسمات متضمنة أخرى»[1].

بهذا لا يعدو التشاكلُ أن يكون تعبيرًا أمينا عن فكرة قيد الاختيار التي تحكم مقبوليَّة القضية. ويمكن ملاحظة توظيف كورتيس لعبارة "من أجل التوصل إلى فهم الرسالة" وهو ما يعني وجود مدلولية للرسالة أو الملفوظ أو النص، هذه المدلولية تتوقَّف على اشتراك القضايا المترابط في واسمات محددة بما يضمن استمرار الموضوع ويجعلها معقولة. وقد وُظِّف هذا المبدأ في إطار الجملة التي اختارها "هو ذاهب إلى المسرح"؛ فمدلولية الجملة أو العبارة محكومة هنا باشتراك كلمتي "ذاهب" و"المسرح" في واسم على الأقل، ويمكن ألا تكون الجملة معقولة إذا استبدلنا "بالمسرح" كلمة "العقل" مثلا التي لا تتضمن واسما معروفا وواضحا مع اسم الفاعل. بالمثل يكون التناظر بين القضايا، حيث يُشترط في وجود المدلولية أن تشترك القضايا المتتابعة في النص في واسم دلالي على الأقل، والذي يسمى في هذه الحال واسما سياقيا "كلاسيمًا: Classème": «تحدِّد السيمات السياقية أو الكلاسيمات في نصٍّ التشاكل أو التشاكلات التي تضمَن انسجامَه: فيقال بأن مقطعا خطابيا ما متشاكل إذا كان له كلاسيم أو عدة كلاسيمات متكررة" فالمركب الذي يجمع على الأقل صورتين سيميتين "الكلب ينبح" يمكن أن يُعتبر سياقا أدنى يسمح بإقامة التشاكل". إن المفهوم الأساسي للتشاكل يجب أن يُفهم كمجموعة متكرِّرة من المقولات الدلالية "كلاسيمية" تجعل قراءة موحدة للحكاية ممكنة، مثلما تنتج عن قراءات جزئية للملفوظات وعن حل ملابساتها، موجهة بالبحث عن قراءة واحدة»[2]. هكذا يمكن المقابلة بين قيد الاختيار والتناظر كالآتي (ك رمز للكلمة وق للقضية):

[1] Joseph Courtés : La sémiotique du langage. Armand Colin , Paris 2007 , p 103 .

[2] جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية. ترجمة جمال حضري. الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات دار الاختلاف بيروت، الطبعة الأولى: 2007، ص 81.



تفسير مدلولية النص من خلال قاعدة قيد الاختيار

يقول جان سيرفوني في مبحث الترابط النصي: «نشير في البداية إلى نوع من التوازي القائم بين تشكُّل الجملة وبين استخدامها كملفوظ. بالنسبة للجملة هناك شرط استخدام يشبه قيود الاختيار التي نراها في مجموعة من اللكسيمات "الوحدات المعجمية": فمثلما أن اللكسيم "الوحدة المعجمية" خضراء، لا يمكن إلصاقه باللكسيم "الوحدة المعجمية" فكرة، فكذلك لا يمكن استخدام جملة "قطة عمتي فوق السَّجادة" بعد أي ملفوظ كان»[1]. إذا كان هذا المثال هو مقصد الترابط النصي فمعنى ذلك أنه مرادف لقيد الاختيار القضوي؛ إذْ إنّه يعتمد على قضية محورية في النص تفرض قيودها عند اختيار قضايا أخرى تشكّل معها نصا. ومثلما يظهر من تحليل اللسانيين لقيد الاختيار على مستوى الجملة من أنه قيد دلالي يتلبس بالإطار النحوي، فلا بد أن يخضع مفهوم الترابط النصي أو قيد الاختيار القضوي للمبدأ نفسه، بمعنى أنه لا بد يجمع بين الدلالة المضمونية للقضية وأطر العلاقات النحوية بين الجمل.

لنفرضْ مثلا جملتين يربط بينهما رابط نحوي هو التفسير، فلا يكون للنصِّ المتولِّد عن هذا الربط معنًى إلا إذا كان مضمون كل من الجملتين مناسبا لهكذا علاقة. وإذا أردنا أن نوسع دائرة قيود الاختيار على نصّ يتكون من عدد أكبر من القضايا، فإنه لا بد من قياس درجة صلاحية اختيارنا للقضايا بالنسبة إلى قضية محورية في الخطاب، وهذا وفقا لنوع العلاقات النحوية بين الجمل المقصودة وهذه القضية. بإمكان قيد الاختيار هذا أن يساعد على تأويل الدلالة الخاصة بالقضايا على اعتبار أنه لا يكون للنصِّ معنى إلا بتحقُّق محتويات محدَّدة للقضايا التي تؤلِّفه. يمكن العودةُ إلى مثال من قصيدة "بلاد العجائب":

. ألِفَ الناسُ التسترْ
. ولهذا..
. نحسبُ القهوةَ خمرًا..
. ونعدُّ الملحَ سكرْ

[1] جان سيرفوني: الملفوظية. ترجمة قاسم مقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1998، ص 19.

. في بلادي
. يؤمنُ المرءُ بليلى..
. ينْظُمُ الشعرَ لقيصرْ
. مسلمٌ والله أكبرْ ! [1] (لا يمكن فهم هذه القضية الأخيرة إلا بحسب انسجامها مع مجمل القضايا السابقة)

توفُّرُ هذا النص على دلالة مفيدة يقتضي مناسبةَ محتوى القضية الأخيرة، من الناحية المنطقية، لأن يكون نتيجة لمحتويي القضيتين المتقدمتين عليه، ولما كان ظاهر اللفظ يوحي بغير ذلك، فإن إمكانات التعبير الأخرى التي تتوفر عليها اللغة الطبيعية مثل التنغيم قادرة على بيان وجه المنطق في الربط بين المقدمات والنتائج ربطا منطقيا. ولنلحظ هنا أننا لم نلجأ إلى غير القرائن اللفظية التي يوفرها النص في بنيته الداخلية، وعلى هذا الأساس يمكن قياس كفاءة اللغة النصية في التواصل بقدرتها على توفير القرائن المنتجة للمدلولية.

[1] عمار مرياش: بلاد العجائب (مجلة الضاد). معهد الآداب واللغة العربية جامعة قسنطينة، دار الشهاب باتنة، الجزائر، العددان 10 و11، ص 131.

المَبْحث الثالث: وسائل المدلوليَّة

تمهيد:

يُقصد بوسائل المدلولية العواملُ التي توفّرها عملية التواصل لتجعل من الملفوظ شكلا لسانيا مفهوما. وقد ركَّز اللسانيون كثيرا على تحليل عناصر التواصل المتضافرة في نقل الرسائل بين المتخاطبين، وبهذه الطريقة قدَّم الدارسون من أمثال فردينان دي سوسير ورومان جاكبسون لدراسة الظاهرة اللغوية. وقد سجَّلوا تنوُّع تلك العوامل المؤثرة في هذه العملية، ونصُّ الملفوظ هو العامل الرئيس بينها: «الدراسة الدلالية للعناصر المعجمية لا بد أن تسمح بالتمييز بين التراكيب القابلة للتأويل بسهولة وبين تلك التي تظهر غير مقبولة. من هنا كان لزاما علينا تجاوز المستوى المعجمي والاهتمام بالبيئة الجملية للعنصر المقصود بالدرس (من خلال الحجاج أو عموما من خلال العناصر التي يرتبط بها ليكون تراكيب كاملة). ولكن التحليل التأويلي يتطلب عادة معلومات أكثر من تلك التي توفرها الجملة، سواء أكانت لغوية وتتأتَّى من الخطاب أم كانت خارجة عن اللغة وتتعلَّق بالسياق المقامي، أم بمعرفة العالم، الخ»[1].

هناك تنوُّع إذن في وسائل المدلولية لا يمكن معه الاقتصار على مقاربة معيَّنة وواضحة في عملية التوصيف، لأنه، بحسب ما شاع من المصطلحات في المنهجيَّة اللغوية، هناك اختلاف كبير بين البنيوية التي تركز على دراسة خصائص الرسالة أو الملفوظ فقط وبين المقاربة السياقية التي تدرس العوامل المصاحبة لهذا الملفوظ كمقام التلفظ، ومعرفة المشاركين فيه. ولكن ليس هناك من قاعدة مسلَّمٍ بها تفرضُ أن يقتصر الوصف العلمي على نوع واحد من المقاربات؛ لأن أمر تحديد ذلك النوع يؤول إلى طبيعة الموضوع المدروس. ولهذا، ولما كانت عوامل المدلولية بهذا التنوع والثراء، كان لزاما على الباحث أن يستقصيها دون التفات إلى تلك المقولة المنهجية، وهذا بالعودة إلى أمرين: الأول أن منهج الدراسة العلمية واحد هو الوصف؛ لأن معرفة آلية عمل تلك العناصر التواصلية يعتمد أساسا على كفاءة الوصف العلمي لها. والثاني أنّ الغرض من الدراسة العلمية فهمُ آلية عمل تلك العناصر، وهو عمل يقوم على مبدأ العلاقة، سواء أكانت تلك العلاقة بين المكونات الداخلية للرسالة، أم بين الرسالة وما رافقها من عناصر عملية التواصل كالزمان والمكان وشخوص المتواصلين، أم بين النصوص المختلفة في نسق الخطاب الواحد بحيث يسهم بعضها في تأويل بعض. والعلاقة في عرف أعلام مدرستي جنيف وكوبنهاق هي جوهر البنية والبنيوية، وهو جوهر كما نرى لا يعزل النص أو الملفوظ كما يذهب إلى ذلك الاصطلاح الحادث من طرف النقاد.

[1] Michel Aurnague: Les structures de l'espace linguistique. Editions Peeters , Louvain Paris , 2004 , p 12.

هكذا، وبالعودة إلى عملية التواصل، يمكن تحديد وسائل المدلولية بما يتفق مع فهمنا للعلاقة بين المدلولية والنصية، حيث عرضنا للمقابلة بين مقبولية النص وبين ثلاثة من الوسائل: بنية النص أو الملفوظ، والتماسك التداولي للنص مع سياقه الخارجي، والتناص بوصفه آلية لإنتاج المعنى أثناء القراءة، وهي وسائل كما نرى جوهرها العلاقة، فالنصُّ حاصل علاقات مكوناته، والتماسك التداولي علاقة بين النص وسياقه، والتَّناص علاقة تأويلية بين النصوص. وستعرِض الدراسة فيما يأتي لهذه الوسائل كل على حدة.

المطلب الأول: بنية النص

1 . مفهوم البنية:

البِنية في العربية من الأصل "ب ن ي" ومعناه: «بنى البنّاء البِناء يبني بَنْيًا وبناءً، وبِنًى، مقصور. والبَنِيَّة: الكعبة. يقال لا ورب هذه البنيّة»[1]، ولم يذكر الخليل صيغة "بنية" في كتاب العين، غير أنه ذكر كلمة "بِنًى" المقصورة على أنها مصدر للفعل "بنى". كما أورد كلمة تقرب من معنى "البِنية" في الدرس الحديث وهي "النّسق": «النسق من كل شيء ما كان على نظام واحد عام في الأشياء. ونسَقته نَسَقا ونسّقته تنسيقا، وتقول: انتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تنسّقت»[2].

وأما دلالة اللغة في صيغة بنية فذكر فيها الأزهري وابن منظور ما يلي: «الهيئة التي بُنِيَ عليها مثل المِشية والرِّكبة»[3]. ومصادر اللغة لا تفرق بين كلمتي "بِنْية" و"بُنية" فكلتاهما تدل على معنى واحد هو الهيئة، وإن كان الزبيدي قد ذكر أن بينها اختلافا: «جعلوا البنية بالكسر في المحسوسات وبالضم في المعاني»[4]. ويُفهم من كلامه أن لفظ "البِنية" يوظَّف للدلالة على الهيئة المادية، مثل الإنسان والحيوان والنبات، ومن ذلك استعمال علماء العربية لعبارة "بِنية الكلمة" يقصدون بها شكلها في ميزان الصرف دون معناها.

وهذا الأصل العربيّ يتَّفق بدوره مع الأصل اللاتيني "Structura" بمعنى الكيفية التي ترتب بها العناصر المكونة لوحدة سواء كانت ملموسة أو مجردة، والذي يعد أساس تعريف مصطلح البنية والبنيوية في العلوم الإنسانية. وقد شاع تعريف البنيوية بوصفها اتجاها فكريا ساد عددا من المدارس اللغوية وعلم النفس والأنتربولوجيا يقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر المكونة لظاهرة معينة قد تكون لغوية، أو اجتماعية، أو ثقافية.

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 4 ص 165.

[2] المرجع نفسه ج 4 ص 218.

[3] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة. تحقيق أحمد عبد الرحمان مخيمر. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2004، ج 11 ص 398. وابن منظور: لسان العرب. ص 365.

[4] مرتضى الزبيدي: تاج العروس. ج 37 ص 217.

ولدراسة هذه الظاهرة لا بد من تحليلها إلى عناصرها دون النظر في العوامل الخارجية عنها؛ فقد ورد في معجم اللسانيات أن «النظريات المختلفة سواء كانت الوظيفية، أو الغلوسيماتيك، أو التوزيعية تقيم اللسانيات على دراسة الملفوظات المحققة. من هذا المنظور تهدف اللسانيات إلى بلورة نظرية للنص باعتباره منتهيا ومغلقا، وتوظف في سبيل ذلك منهجا صوريا»[1]. ولكن هذا المفهوم الشائع عن البنيوية، للأسف، لم يكن وفيا لمفهوم البنية في أصل اللغة والاصطلاح. وقد وقع الانحراف في منهج عزل الظاهرة المدروسة عن بقية الظواهر المصاحبة لها تماما كعزل النص عن السياق واعتباره فضاء مغلقا. والمشكلة في الواقع لا تكمن في عزل الظاهرة المدروسة في حد ذاتها لأن بعض المقاربات العلمية يقتضي ذلك، ولكنّ المشكلة تكمن في الربط الحتمي بين مفهوم البنية والانغلاق، أي في اقتران البنيوية بمطلق انغلاق الظواهر ووجوب عزلها، مثلما ذهب إلى ذلك غريماس في دراسة البنى الأساسية للدلالة.

ذلك أنَّ مفهوم البنية في أصل الاصطلاح لا يبتعد عن فلك الدلالة اللغوية المعروفة في العربية واللاتينية، لأن جوهر البنية هو العلاقة من دون أن يفرض ذلك منهجا في الوصف قائما على عزلِ الظاهرة موضوع الوصف. فقد ذكر إميل بنفنيست تأصيلا وافيا لمصطلح البنية انطلاقا من مفهوم النظام عند دي سوسير ومرورا بأول ظهور له في أعمال حلقة براغ اللسانية عام 1929: «نسجل في أكثر هذه الاستعمالات وضوحا أن البنية تعرف على أنها بنية نظام ما. هذا هو معنى المصطلح كما ذكره تروبتسكوي بعد ذلك في مقال بالفرنسية حول الفونولوجيا: "تعريف فونيم يعني تحديد مكانه في النظام الفونولوجي، أمر غير ممكن إذا لم نأخذ في الحسبان بنية هذا النظام"»[2]. ثم ذكر بعد ذلك أنّ المصطلح ظهر في كوبنهاق سنة 1939 في مقال بالفرنسية كتبه اللساني الدانمركي فيغو برندال "Viggo Brondal"، وهو من مؤسسي مدرسة كوبنهاق اللغوية بمعية لويس يلمسليف، عن قيمة مفهوم البنية في المجلة العلمية المعنونة بـ "Acta linguistica" متأثر بالفكرة الجشتالتية "Gestalt-théorie". قال برندال في تعريف البنية: «هذا التصور ينصّ على عدم اعتبار الظواهر كمية عناصر يجب عزلها، وتحليلها، وشرحها، بل مجموعات تكون وحدات متجانسة، تظهر تضامنا داخليا، ولها قوانين خاصة. ينتج عن هذا أن كينونة كل عنصر تقوم على بنية المجموعة والقوانين التي تحكمها»[3]. ثم يخلص بنفنيست في النهاية إلى أن أساس البنية هو العلاقات: «المذهب البنيوي يقرّ بهيمنة النظام على العناصر ويهدف إلى استخراج بنية النظام من خلال العلاقات بين العناصر في السلسلة الكلامية كما في الاستبدالات الشكلية، ويبين الخاصية العضوية للتغيرات التي تخضع لها اللغة»[4].

[1] Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. P 443.

[2] Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale. Gallimard , Paris 1966 , T 2 P 95.

[3] Ibid p 96 - 97.

[4] Ibid p 98.

وهي الفكرة ذاتها التي تبنَّاها كلود ليفي ستروس "Claude Lévi Strauss" في علم الأنتربولوجيا، بوصفه أحد مؤسِّسي البنيوية، حيث قدَّم لكتاب جاكبسون على الصوت والمعنى بالقول: «لم أزل مدركًا بشدة للصعوبة التي واجهتُها نتيجة لعدم خبرتي لإيجاد تنويت "notation" [ذكر المترجمان في الهامش: بمعنى وضع نظام لكتابة اللغة بالرموز] مُرْضٍ لتسجيل لغات وسط البرازيل، فوعدت نفسي أن أحصل من ياكبسون على الأوليات التي أفتقر إليها، وعلى الرغم من ذلك، فإن ما تلقيته في الحقيقة، من تدريسه، كان شيئا مختلفا تماما، وأكاد أحتاج أن أضيف، إنه كان شيئا أكثر أهمية إلى حد بعيد، وهو إلهام اللسانيات البنيوية "Structural linguistics" [...] وعلى العكس، فما كنت أتعلمه من اللسانيات البنيوية هو أنه بدلا من فقدان المرء طريقه بين حشد من المصطلحات المختلفة، فإن الشيء المهم هو تأمل العلاقات الأبسط والأكثر معقولية التي تربط تلك المصطلحات أحدها بالآخر»[1]، فجوهر البنيوية كما يقول جاكبسون ويؤكده ستروس هو العلاقة.

هكذا يصبح مفهوم البنية مكسبا معرفيًّا لا يجوز التنازل عنه: هل خرج تشومسكي عن المفهوم العام للبنية حتى يعد متجاوزا لها؟ وهل تجاوزت النظريات العلمية الحديثة مثل قواعد الحالة مفهوم البنية في تصورها للغة؟ هل تجاوزت فروع اللسانيات الحديثة كالتداولية والملفوظية والنصية مفهوم البنية كأداة لوصف اللغة؟ ليس هناك من دليل يثبت ذلك بل على العكس، لأنه لا يمكن صياغة قانون إلا للتعبير عن علاقة بين معطيات، وهذا هو محور البنيوية في الأصل. البنية إذن هي نسق من العلاقات بين مكونات ظاهرة ما حيث يحقق هذا النسق الوحدة الداخلية للظاهرة، ولكنه لا يتضمن بالضرورة عزلها عن العالم المحيط بها، لأن بينها وبينه علاقة، وحيثما وُجدت العلاقة وُجدت البنية.

2 . نماذجُ بنية النصّ:

تعتمد البنية اللغوية للنصِّ على عنصرين من عناصر النصية التي ذكر بوغراند هما: الترابط اللفظي والتماسك الدلالي، وقد اكتُفِي فيما سبق بعرْض تصوُّر هذا الأخير لهاتين الظاهرتين الغالبتين على تشكيل النصوص اللغوية، على أن العلاقة بين الترابط اللفظي والتماسك الدلالي مع بنية النص لا تحتاج إلى بيان، إلا فيما يتعلَّق بمفهوم البنية الذي نتَّخذه سندا في تفسير وجود الدلالة والمدلولية في النص. لأنَّ الأصل أنْ تضطلع البنية اللغوية في النص اللغوي بأداء الدلالة، والنظر في العناصر النصية التي ذكر دي بوغراند يؤكِّد ذلك؛ فالبنية النصية ترجمة لغويةٌ لوحدة النصِّ أساسُها الاتساق والانسجام. وقد اقتُرحت بعض النماذج لدراسة بنية النص اللغوي ووصف دورها في تحقيق الوحدة النصية، وأهمها فكرتا تون فان دايك وجان ميشال آدم.

[1] رومان جاكبسون: ست محاضرات في الصوت والمعنى. ص 13 / 14.

2. 1. 1. البنية وأنواعها وقواعدها حسب تون فان ديك:

ذكر الدارسون أن فان ديك وكنتش اقترحا أنموذجين لمقاربة عملية فهْم النصوص: ركَّز أولهما على تفسير العملية انطلاقا من بنية النصوص، والتي تقوم على جملة منظمة من البنى الفرعية تتضمن عددا من القضايا المترابطة، تدور حول محمول واحد وأدلة مختلفة لخدمة هذا المحمول. وسمي الأنموذج الثاني أنموذج الحالة القائم على التمثل المعرفي للأحداث والأفعال والذوات والحالة العامة التي يستدعيها النص[1]. ويبدو من الأنموذج الأول أن بنية النص تتضمن أدوات تفسير الفهم، وبعبارة أخرى تتضمن البنية أدوات تشرح آلية المدلولية، بحيث يمكن القول في هذه الحالة أن البنية النصية هي منتجُ الدلالةِ الرئيسُ.

حاول فان ديك أن يعرف بنية النص انطلاقا من نوعين منها (البنية الكبرى والبنية الصغرى): «على مستوى الوصف الذي نتحول إليه الآن لن نهتم في المقام الأول بأوجه الربط بين جمل متفرقة وقضاياها، بل بأوجه الترابط التي ترتكز على النص بوصفه كلا، أو على كل حال بالوحدات الكبرى للنص. ونطلق على هذه الأبنية النصية العامة الأبنية الكبرى. ولذلك يمكن أن يطلق للتمييز على أبنية الجمل والتتابعات في النصوص الأبنية الصغرى»[2]. بمعنى أن تلك العلاقات المحدودة بين الجمل والتي يعبر عنها كل من الترابط اللفظي والتماسك الدلالي لا يمكنها أن تُنشأ نصا أو تعرفه تعريفا تاما، لأن وجود تلك العلاقات الجزئية بين الجمل لا يعني أن كل الجمل الحاضرة متماسكة فيما بينها لتشكل وحدة متلاحمة، ولذلك يقول: «يجب أن توضح الأبنية الكبرى لماذا لا تصلح سلاسل الجملة، وإن التزمت قيود الربط الأفقي (الخطي) بصورة حدسية دائما بالنسبة لمستعمل اللغة أن تكون نصا مفهوما ومقبولا. وبدون البنية الكبرى يجب أن يتساءل مستعمل اللغة باستمرار حين يسمع سلسلة من الجمل: عم تتحدث؟ ما الهدف منها؟... الخ»[3].

لعلَّ أهم فكرة يتضمنها هذا النقلُ محاولةُ فان دايك تفسيرَ موقف القارئ من خلال مفهوم البنية الكبرى، أي من خلال المعطيات المتوفِّرة في النص والمتعلقة بشبكة العلاقات بين القضايا، وهو أمر لا بد من التنبيه عليه، لأن أغلب الدراسات القرائية تسعى إلى تفسير المقبوليَّة بحدس القارئ من دون كلام على المعطيات المتوفِّرة في النص كلاما شافيا. هذه أهم فكرة صاغها فان دايك في باب دراسة النص ومعرفة قوانينه، إذْ إنّ سلسلة من الجمل لا تكون نصا إلا إذا كانت ذات بينة كبرى. من أجل ذلك يكتفي التوصيف، من عناصر النصية في

[1] Brigitte Marin et Denis Legros: Psycholinguistique cognitive. Lecture, compréhension et production de textes. De bœck, Belgique, 1e édition 2008, P 68 - 69.

[2] فان ديك: علم النص. ص 74.

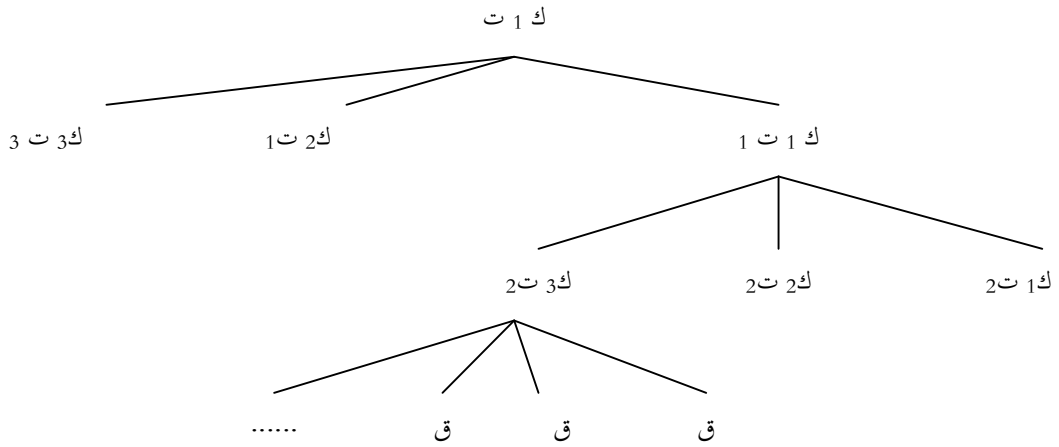
[3] المرجع نفسه ص 79.

اللسانيات، بالعناصر الثلاثة: الترابط اللفظي، والتماسك الدلالي، وتشكل البنية الكبرى؛ ثلاثة عناصر كفيلة في الحالة العادية بأن تضع معيارا لتشكل النص.

2. 1. 2. البنية الكبرى والفكرة العامة:

من أجل شرح مفهومي البنية الكبرى والبنية الصغرى يقول فان ديك: «الأبنية الكبرى للنصوص دلالية، فهي لذلك تصور الترابط الكلي ومعنى النص الذي يستقر على مستوى أعلى من مستوى القضايا الفردية، وبذلك يمكن أن يشكل تتابع كلي أو جزئي لعدد كبير من القضايا وحدة دلالية على مستوى أكثر عمومية.

ويُستنتج من ذلك أنه في نص ما يمكن أن تصلح بنية ما لأن تكون بنية صغرى، وتكون في نصٍّ آخر بنية أخرى. وبوجه عام توجد مستويات ممكنة مختلفة للبنية الكبرى في النص، بحيث يمكن أن يقدم كل مستوى أعلى "أعم" من القضايا في مقابل مستوى أدنى بنية كبرى، ونطلق على البنية الكبرى الأعم الأعلى في النص الكلي ببساطة البنية الكبرى للنص، على حين يمكن أن يكون لأجزاء نصية معينة أبنيتها الكبرى الخاصة بها، ونتيجة لذلك تتشكل بنية متدرجة ممكنة للأبنية الكبرى على مستويات متباينة، انظر الرسم التخطيطي»[1]:



تمثيل البنية الكبرى عند تون فان ديك

حيث يرمز الحرف "ك" للبنية الكبرى، والرمز "ت" للمستوى الذي تنتمي إليه البنية.

[1] صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص. الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان القاهرة ، الطبعة الأولى: 1996، ص 75 / 76.

يمكن تسجيل بعض الملحوظات على هذا التمثيل:

أ . تسمية البنية الكبرى لكل المستويات تحتاج إلى مراجعة، لأن مجرد القول بالبنية يقتضي وجود مكونات أساسية وهي هنا مجموعة من القضايا؛ لأنه في حال النص الواحد هناك بنية كبرى واحدة وما عداها مما يدخل تحتها فهي بنى صغرى. ثم إن الترقيمات التي وُضعت في ذلك الرسم، بسهو في الأصل أو في الترجمة، غير مضبوطة مثل الرمز "ك3 ت3" فهو يعني: البنية الكلية الثالثة في المستوى الثالث، لكن المتفحص للتمثيل السابق يدرك أن المستوى الثالث غير موجود أصلا أو أنه مستوى القضايا البسيطة، مع أنه أثبت هذا الرمز مع بقية الرموز في المستوى الأول أي (ت1).

ب . شرحُ فان ديك لهذه البنية يبدو معقدا، مع أن الفكرة التي كان يسعى لإنارتها بسيطة؛ فثمة مستويات مختلفة للبنى التي تشكل النص تنطلق من أدنى المستويات وهو مستوى القضايا البسيطة وتتجمع في بنى صغرى حتى تصل إلى البنية الكلية.

ج . مع أن التَّمثيل السابق كان كفيلا بشرح مفهوم البنية الكبرى التي تحافظ على شكل النص كما هو من خلال شبكة العلاقات، إلا أن أفكار فان ديك التالية لا تسمح بذلك حيث يقول: «إن أحد المصطلحات التي يجب أن تجليها البنية الكبرى هو مصطلح موضوع النص أو موضوع الخطاب أو موضوع الحوار. يجب أن نتعمق في القدرة الفعلية لمستخدم اللغة التي تمكنه من أن يجيب عن أسئلة في نصوص طويلة جدا ومعقدة، مثل: عم كان الحديث؟ ماذا كان موضوع الحديث؟ وما أشبه. يمكن لمتحدث اللغة ذلك أيضا حين يذكر في النص بصورة غير صريحة الموضوع أو التيمة بوصفها في حد ذاتها كلا. يجب إذن أن يستنبط الموضوع من النص. ومن ثم تكون القواعد الكبرى إعادة بناء شكلي (صوري) لهذا الاستنباط للموضوع، حيث يكون موضوع نص ما بدقة هو نفسه ما أطلقنا عليه البنية الكبرى أو جزءا منها»[1]، فكلامه هذا يناقض كل تصور يمكن بناؤه عن البنية النصية سواء كانت كبرى أم صغرى، لأن الركيزة الأساسية في تعريف البنية الكبرى تمييزها عن موضوع النص، لذلك كانت أكبر مشكلة يعاني منها أنموذج فان ديك هو الخلط بين البنية الكبرى والموضوع العام للنص.

وفي سياق الجمع بين مفهوم البنية الكبرى والفكرة العامة يذكر فان ديك القواعد الكبرى التي تحدد موضوع النص انطلاقا من البنية الكبرى وهي: «الحذف، والاختيار، والتعميم، والتركيب أو الإدماج. ومن الناحية الشكلية فإن كلتا القاعدتين الأوليين هما للإلغاء (الحذف) وكلتا القاعدتين الأخيرتين للإحلال (الاستبدال) على النحو التالي:

[1] المرجع نفسه ص 79 / 80.

1. (أ ، ب ، ي) ⟵ ب.

2. (أ ، ب ، ي) ⟵ س.

ويجب فضلا عن ذلك أن تفي القواعد الكبرى الأربعة بما يسمى مبدأ الاستلزام (التضمين) الدلالي. ويعني ذلك أن كل بنية كبرى نصل إليها من خلال قواعد كبرى يجب أن تكون متضمنة دلاليا في جملتها داخل سلسلة القضايا التي تطبق عليها القاعدة. وهكذا فالبنية الكبرى تتبع من ناحية المضمون البنية الصغرى»[1].

ويشرح صلاح فضل تلك القواعد بالتفصيل والتي من خلالها يكون التحول من نص خطي موسع إلى قضية بسيطة تمثل الفكرة العامة للنص: «ومن الوجهة الشكلية فإن القاعدتين الأوليين هما للإلغاء والثانيتين للإبدال، وإن كانت كلها تقتضي ضرورة تحقيق المبدأ المسمى (بالتضمن الدلالي) وهو يعني أن كل بنية كبرى نصل إليها عبر القواعد الكبرى يجب أن تكون متضمنة دلاليا في جملتها داخل مجموعة من الأقوال التي تطبق عليها القاعدة.

والقاعدة الأولى وهي الحذف مألوفة لأنها تعني أن أيَّة معلومة قليلة الأهمية وليست جوهرية يمكن أنْ تُحذف. أما القاعدة الثانية وهي الاختيار فتعني أيضا حذف بعض المعلومات وإبقاء البعض الآخر مع مراعاة وضوح العلاقة بين المحذوف والمتروك. والقاعدة الثالثة وهي التَّعميم وهي تقتضي أيضا حذفَ بعض البيانات الجوهرية، ولكنها تفعل ذلك بطريقة يترتب عليها ضياع هذه البيانات كما في القاعدة الأولى لعدم احتوائها. ففي مجموعة من الأقوال مثل:

. على الأرض كانت هناك دميةٌ.

. كان هناك قطارٌ صغير.

. وكانت هناك مربعات خشبيَّة.

يمكن أن نضع بدلا منها قولا واحدا: على الأرض كانت هناك مجموعةٌ من اللعب.

وفيما يتَّصل بالقاعدة الرابعة وهي التكوين والبناء فهي ذات أهمية بالغة. ووظيفتها تشبه وظيفة القاعدة الثانية وهي الاختيار، وإن كانت تختلف عنها من ناحية علاقة العناصر ببعضها. فأيُّ موقف يتطلب مجموعة من

[1] المرجع نفسه ص 81.

الشروط والمواصفات والنتائج التي يمكن أن تكون في جملتها مفهوما عاما كليًّا يمكن إعادة تكوينه في جملة واحدة»[1].

لا يفرِّق فان ديك إذن بين الموضوع والبنية الكبرى بدليل أنه يعتبر القواعد الكليَّة سبيلا لتحديد البنية الكبرى، مع أنها سِيقت في الأصل لتحديد الموضوع العام للنص. أما البنية كما رأينا من تعريفاتها المختلفة فهي كيانٌ غير قابل للاختزال، وليست شكلا يُتوصَّل إليه بالاختصار والدمج والتركيب، بل هي شبكة علاقات تربط عناصر لها موقعها الذي لا يتغير، ولهذا لا سبيل إلى عدِّ هذه القواعد وسيلةً لتحديد البنية الكبرى للنص، كيف وأساس البنية هو مفهوم العلاقة، وكيف تكون العلاقة بعد دمج العناصر واختزالها في قضية بسيطة؟ إن الفكرة العامة للنص هي معنى عام يمكن أن يُعبَّر عنه باللغة، أما البنية فشكلٌ لا يمكن التعبير عنه باختصاره، فالبنية لا تختزل العلاقات في سبيل قضية بسيطة مركزة، وإنما تكمن حياتها في المحافظة على نسق العلاقات كما هي من دون تجاوز أو تضمين للتفاصيل.

2 . 2 . نموذج بنية النص عند جان ميشال آدم:

يبدو أنَّ تصوُّر البنية الكبرى، بحسب ما عرض فان دايك وشرح عليه الدارسون، لا يعكس بنيةَ النص كنسقٍ حاضرٍ من العلاقات، لأن غرض فان ديك كان الوصول إلى الفكرة العامة لا إلى معرفة حقيقة العلاقات بين قضايا النص. صحيح أن ثمة ترابطا بين البنية الكبرى للنص وغرضه العام، وأن الانتقال من البنية الكبرى إلى البنى الصغرى يقوم على علاقات التضمُّن التي شرحها، لكنّ فهم تشكُّل البنية لا يعني بالضرورة اختصار العناصر أو حذفها أو استبدالها؛ البنية تقتضي أن تبقى العناصر كما هي لأن النص بوصفه نسقا موجودا بالفعل يضمن معه وجود كل عناصره المكونة التي لا يمكن بأية حال التخلص منها أو إقصاؤها، إذ الهدف الأساسي لمفهوم البنية كما رأينا في التعريفات الاصطلاحية السابقة هو الكشف عن نسق العلاقات بين المكونات. وقد أعاد جان ميشال آدم صياغة مفهوم البنية بطريقة مختلفة تحافظ قدر الإمكان على ثراء العلاقات وتفاصيلها، وتميِّزُ بين الفكرة العامة من حيث هي قضية بسيطة تعبر عن مضمون النص وبين بنية النصِّ من حيث هي نسق علاقات.

يقول جان ميشال آدم: «الوحدة النصية التي أقصدها بمفهوم المتوالية "séquence" يمكن تعريفُها بوصفها بنية، أي على أنها:

. شبكة علاقات هرمية: كل قابل للتجزيء إلى أجزاء مترابطة فيما بينها ومع الكلِّ الذي تؤلِّفه.

[1] صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 332/ 335.

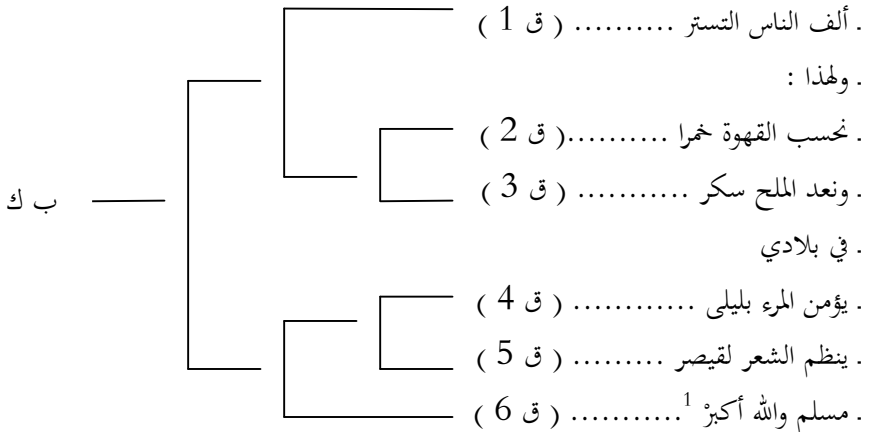
.كلٌّ مستقلٌ نسبيا، مزود بتنظيم داخلي خاص به، ويدخل في علاقة اتصال/ انفصال مع المجموع الأشمل الذي ينتمي إليه»[1].

هناك علاقة وطيدة بين تصوُّر آدم للوحدة النصية وبين ما يمكن تسميتُه البنى الصغرى، من حيث هي متوالية سياقية، أي قضية كبرى مركَّبة من قضايا بسيطة، وهذه البنى الصغرى تتضافر بدورها لتعطي البنية الكبرى للنص. ولهذا فتصور ميشال آدم للنص يساعد على تفسير نصيته وبالتالي مدلوليته بناءً على العناصر اللغوية التي يحتويها، وأساس التفسير هو البنى الفرعية أو ما يسميه في هذا المقام بالمتواليات. صحيح أنَّ تصوُّره للمفهوم مرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة تنظيم المعلومات داخل النص الأدبي عموما كالرواية، ولكنها آليات مناسبة للتطبيق على النصوص اللغوية التي تتميز بكفاءتها التواصلية عبر قناة اللغة وحدها.

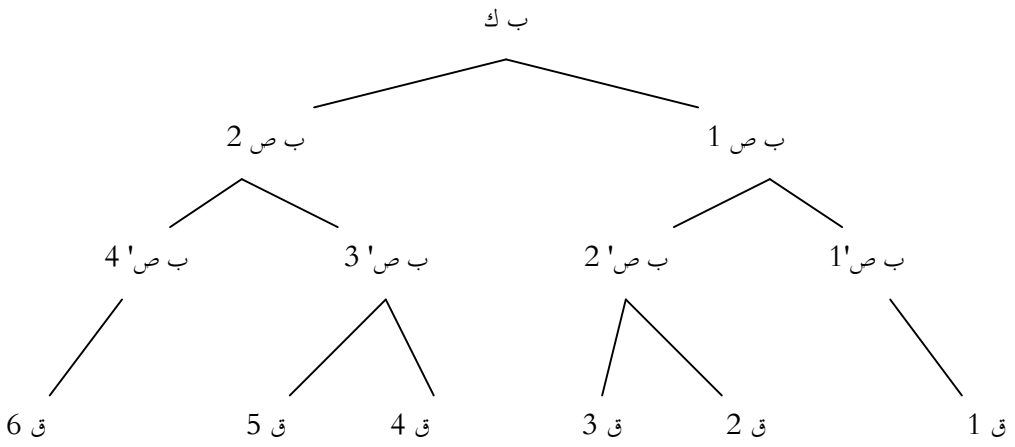
يقترح جان ميشال آدم التمثيل التالي لبنية النص[2]:

[# نص # [متوالية (متواليات) [قضايا كبرى [قضية (قضايا)]]]]]

ويعني باختصار أن النصَّ متواليةٌ واحدة أو عدة متواليات لغوية، تتضمنُ كل منها قضيةً مركبة بدورها من مجموعة قضايا بسيطة. ويمكن هنا ملاحظة هذه المقابلة البسيطة بين المتوالية عند جان آدم وبين البنية الصغرى عند فان ديك، غير أنّ الأول حافظ على تعقيدها وتفاصيلها من دون اختزالها في قضية بسيطة، وبذلك حافظ على نسق العلاقات في بنية النص. من أجل بيان ذلك نضرب مثالا مبسطا من مقطع شعري:



[1] Jean Michel Adam : Les Textes : Types et prototypes. Armand Colin , Paris, 2e édition 2001 , P 28.
[2] Ibid P 30.



على اعتبار النصِّ جملةَ قضايا (القضية هي المقابل الدلالي للجملة لأن هذه الأخيرة مفهوم نحوي خالص مستقل عن الدلالة التواصلية)، تتميز البني الصغرى أو المتواليات "ب ص" بتوزعها على مستويات (في هذا النص يظهر ثلاثة منها). العلاقة بين المستويات هي التضمُّن (المستوى الأول يتضمن الثاني وهكذا). يتضمن كل مستوى عددا من القضايا التي يتم تحديدها انطلاقا من المستوى الأدنى (المستوى الثالث أو البنية السطحية) كما يلي:

يتشكَّل النصُّ من ستة قضايا بسيطة (من ق1 إلى ق6) هي مادة البنية السطحية، تتجمع في قضايا مركبة وبسيطة في المستوى الثاني بحيث نحصل على أربعة متواليات: ب ص'1 تتضمن ق1 كما هي، وب ص'2 تتضمن ق1 و ق3، وب ص'3 تتضمن ق4 و ق5، وب ص' 4 تتضمن ق6 كما هي. وينشأ هذا الترتيب بحسب ما يتوفر عليه النص من وسائل الاتساق والانسجام، ذلك أن ب ص'1 هي سبب لحصول المتوالية ب ص'2، والمتوالية ب ص'3 هي سبب للقضية البسيطة ب ص'4. هذه المتواليات الأربعة (ب ص'1، ب ص'2، ب ص'3، ب ص'4) تتجمع في متواليتين أكثر تعقيدا يمكن عدها بنى صغرى أو فرعية في النص كما يلي: ق1 + ب ص'2 = ب ف1. وب ص'3 + ق6 = ب ف2. ومن تماسك هاتين البنيتين الفرعيتين تنشأ البنية القضية بوصفها قضية مركبة من ستة قضايا بسيطة. ولا بد من التأكيد على ضرورة احترام التناغم بين الدلالات في بناء المتواليات وصولا إلى البنية الكلية، وهو ترجمة لقانون التشاكل على كل تركيب للقضايا من المستوى الأدنى وصولا إلى قمة الهرم القضوي.

لا مناص إذن من الاستفادة من قواعد البناء التي حددها فان ديك في وصف بينة النص إذْ تساعد على إدراك آلية المدلولية النصية؛ حيث أنها تعبّر عن دمج القضايا من خلال تماسكها الدلالي وبالتالي تشكيلها للوحدة

التي هي مغزى المدلولية، أي أن هناك معنى عاما يجمعها، وهذا المعنى هو الرسالة التي يحملها النص أو الملفوظ، وكلما كان توظيف الأجزاء في النص مناسبا للتعبير عن هذه الفكرة الكلية كان نجاح آلية المدلولية مضمونا على العموم، ولكن لا بد من التأكيد، مع جان ميشال آدم، على أنَّ تلك القواعد الأربعة التي تسهم في بناء آلية المدلولية وتحققها لا تختزل ثراء العلاقات في صُلب النسق أو البنية. فالبنية هي محاولة تجاوز خطيّة اللغة، كخط وعي غامض ينطبع تباعًا في الذهن، إلى كليّة حاضرة بكل أجزائها في الوقت ذاته، فبدل أن يكون الوجود مقسَّما على مكونات النص في مراحل مختلفة بحيث يستحيل إدراكها في الوقت ذاته، يسمح تصور البنية في العقل البشري بجمع شتات النص في نسق آني واحد يحقق وحدة النص كما تكلَّم عليها ريفاتير وتصنع المدلولية الأصلية كما نتصورها.

3 . البنية اللغوية ودرجة المدلولية:

يؤكِّد زليغ هاريس دور البنية في إنتاج المعنى بالقول: «إن الحمولة الإخبارية في اللغة يمكن تحديدها بطريقة بنيوية، وقد يتسنَّى القول بأنها مؤسسة بنيويا. هذه العلاقة "شكل / محتوى" لا تعبِّر عن تماسك البنية في الجملة فقط، هناك دوافع قوية للاعتقاد بأنها قابلة للتطبيق على بنى السلاسل والتراكيب المختلفة عن الجمل»[1]. وإدراك البنية عامل رئيسٌ لفهم النص: «المتكلّم الذي يقصد إنتاج نصّ ما يجب عليه أن يصور الحدث الكليّ وكذلك الأساس القضوي المتوافق معه في مخطط، ينظم مضمون النص وكذلك هدف الحدث المبتغى من النص على مستوى كلي ويتحقق في البنية المعقدة للنص بطريقة خاصة. إن هذا التشكيل الكلي للبنية ليس شرطا حتميًّا فقط لإنتاج النص، بل أيضا عامل حاسم للغاية لفهم المفسر للنص. وقد أطلقنا على المعرفة الخاصة التي تستخدم لهذه المخططات النصية وتنظيم البناء الكلي للنص معرفة بالأبنية الكلية للنص أو معرفة بالأنواع النصية»[2].

وفي القوانين الأساسية للخطاب يذكر دومينيك مانغينو عوامل إنجاح التواصل التالية: أ . المناسبة والنظامية: ومعناها الخضوع لقواعد مشتركة بين المرسل والمتلقي. ب . الإعلامية والشمولية: يقوم قانون الإعلامية على محتوى الملفوظات، وهي تنصُّ على أن المرء لا يتكلم لمجرد الكلام، وأن الملفوظات لا بد تحمل معلومات جديدة إلى المرسل إليه. قانون الشمولية لا يكرِّر قانون الإعلامية، إنه ينص على أنه من واجب المتلفِّظ أن يعطي المعلومة

[1] Zellig Harris : Language and information. Columbia University Press, New York 1988 , p 80.

[2] وولفغانغ هاينه مان وديتر فيهفغر: مدخل إلى علم لغة النص. ص 129 .

القصوى بالنظر إلى المقام. ج ـ قوانين الأحكام: مثل الوضوح (في النطق، واختيار الكلمات، وتركيب الجمل...) والاقتصاد (الصيغة الأكثر مباشرة)[1].

هكذا تُقاس درجة المدلولية في البنية اللغوية بناء على عاملين: أولهما نظامية النسق، أي احترامُ قواعد النظام المشترك بين المنتج والمتلقي في الأنظمة الوظيفية وقوانين الدلالة بما في ذلك قانون قيد الاختيار والتشاكل، فكلَّما زاد خروج النسق الداخلي للنص عن المألوف من قواعد اللغة والمنطق في تركيب الدلالات قلَّت المدلولية الأساسية أو النظامية. والعامل الثاني هو نمط المعرفة التي تسهم في تأويل الدلالة وفهمها: فإذا كان التأويل يعتمد على الإحالة الداخلية، بمعنى أنْ تعمل العناصرُ الداخلية على التأويل الذاتي لعناصر أخرى داخلية، تكون عندئذ بنية النصّ عاملا منتِجًا للمدلولية بكفاءة، وكلما زاد اعتمادُ النصّ على العناصر الخارجية في عملية التأويل للعناصر المبهمة في رحم النسق قلت الكفاءة المدلولية للبنية.

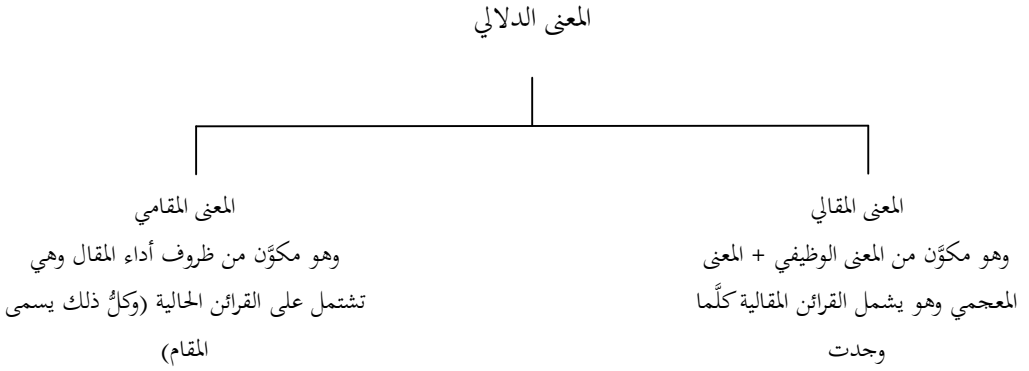
والإحالة الداخلية التي هي عمادُ التأويل الذاتي الذي يزيد من مدلولية النسق اللغوي أو بنية النص، وتتحقَّق من خلال وسائل الترابط اللفظي والتماسك الدلالي على حد سواء، ولا تخرج عن سلطتها قواعدُ قيد الاختيار والتناظر. فهذه الوسائل كلُّها تقوم بوظيفة الإحالة من العناصر المبهمة إلى العناصر المؤوِّلة في النص، وبالتالي تعمل على بناء الدلالة والمدلولية في إطار بنية النص. ولا تطرأ الإحالة الخارجية، كالإشارة مثلا، إلا في حال عجز البنية الداخلية عن صناعة المدلولية. غير أنّه من الضروري التأكيد على أن مقدرة البنية على الاستقلال بتحقيق المدلولية أمرٌ نسبيّ، لأن إنشاء نسقٍ وفيٍّ تماما لنظام اللغة ومزودٍ بجهازِ تأويلٍ داخليّ مطلبٌ عزيزٌ على الملفوظات الطبيعية في لغات البشر. ولهذا يقول غريماس: «انغلاق النصّ هذا من خلال إغراقه بالمعلومات يضفي عليه ميزة الخصوصية اللغوية: في الواقع فإن التسميات المتضمَّنة في النصّ لا يتم تحديدها إلا بوساطة التعريفات المبثوثة فيه، بحيث يشكِّل النص فضاء دلاليا مصغَّرا منغلقا على ذاته. هذه الميزة الدلالية للخطاب تبرِّر مشروعيةَ التوصيفات الجزئية من خلال تجسيد نوع من المعادلة بين النصوص المنتهية والفضاءات الدلالية المغلقة، ولكنها برغم ذلك لا تقدم حلا نهائيا في سبيل وصف الفضاءات الدلالية المفتوحة، المتسمة بالتدفق المستمر للمعلومات»[2]. هكذا تنكشف أدوار العوامل الأخرى الحاضرة في سيرورة التواصل والتي تسهم بدورها في عملية تأويل النص وبناء مدلوليته، ومنها التماسك التداولي.

[1] Dominique Mainguenau : Analyser les textes de communication. Armand Colin, Paris, 2e édition 2007 P 14 – 16.

[2] A. J. Greimas : Sémantique structurale. p 93.

المَطلب الثاني: التَّماسك التداولي

يُسمَّى ترابطُ عناصر النص فيما بينها تماسكا دلاليا، ويسمى ارتباط النصّ مع السياق غير اللغوي تماسكا تداوليا. وقد ظهرت اللسانيات التداولية والملفوظية لتعيد الاعتبار لعناصر مقام التواصل بوصفها عاملا رئيسا في تشكيل النص وتأويله، ولذلك كان من الانتقادات الموجهة للسانيات اللغة على حساب لسانيات التلفظ أنَّ «آلية إنتاج المعنى بسيطةٌ نسبيا؛ حيث حدّدت لها دعامتان: الدال المعجمي، تراكيب نحوية محددة. نقد: في الواقع كل الوحدات اللسانية يمكن أن تشارك في إنشاء المعنى، الوحدات الصوتية، الكتابية، الإشارية، وحتى النصية»[1]. هاتان الدعامتان تعنيان رفضَ استقلال البنية النصية بأداء المعنى إنْ أُهملت العوامل الأخرى كالسياق المرافق للنص، وسياق التلقي. ولذلك يربط فان ديك وجود تماسك تداولي بعجز العلاقات الدلالية بين الجمل على تفسير النصية[2]. كذلك يفعل تمام حسان في تصنيفه لمستويات الدلالة في البلاغة العربية حيث يرى المعنى الدلالي في الدرس البلاغي يقوم على المعنى المقالي والمعنى المقامي كما يلي[3]:



المعنى الدلالي في البلاغة كما وصفه تمام حسان

ولكن الملحوظة الموجَّهة إلى لسانيات اللغة في النص المتقدم . أو ما يعرف عادة بلسانيات النظام عند دي سوسير . يجب أن تأخذ في الحسبان طبيعة النص موضع الدراسة، فقد يكون نظاميا إلى الحدِّ الذي يمكن من خلاله تفسيره بناء على المعرفة اللغوية وحدها. هناك إذن سببان يدفعان إلى اللجوء إلى وسائل غير بنية النص من أجل تفسير عملية إنتاج الدلالة: أوَّلُهما عدم خضوع نسق النص لقواعد النظام اللغوي المشترك بين المتكلِّم والسامع، أي أنْ يتوفَّر النص على ما يسميه ريفاتير حالات اللاقواعدية، حتى في حال كون المعلومات المتوفرة في

[1] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Les grandes théorie de la linguistique. P 167.

[2] تون فان ديك: علم النص. ص 148.

[3] تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة السادسة: 2009، ص 339.

النص من قبيل الثقافة العامة لدى القارئ العادي. وثانيهما اتسام المعلومة في النص بالغموض أو النقص لكون المعرفة الناشئة عن ربط قضايا النص معرفة غير مألوفة أو ناقصة مع توفُّر كل القرائن اللفظية الدالة على تماسك أجزائه، يحتاج المقام هنا إلى قارئ متخصِّص في الموضوع ليفهم معنى النص، أو قارئ حاضر في مقام التلفُّظ ليؤوِّل الإشارات المبهمة في الرسالة، وتفسير الغموض لا يركن عندها إلى المقابلة بين النظام والنسق بقدر ركونه إلى معرفة القارئ بالعالم.

فعاملُ الخروج عن النظام اللغوي، وعاملُ نقص معرفة العالم المساعدة على التأويل الذاتي هما نوعان من المعرفة الملازمة لبنية النصّ يؤدي الإخلال بأحدهما إلى الحاجة إلى عناصر غير لغوية لزيادة مدلولية الشكل اللغوي. وأهمُّ تلك العناصر هو السياق غير اللغوي، وهو موضوع اهتمت بدراسته عند العرب علوم البلاغة والأصول والتفسير، وحديثا اللسانيات التداولية والملفوظية، ولكن على اختلاف بين هاتين الأخيرتين في المنهج والموضوع.

أما الملفوظية فتعود إلى تعريف إميل بنفنيست لفعل التلفظ: «التلفظ هو هذا التوظيف للغة بوساطة فعل استعمال فردي»[1]، والمقاربة الملفوظية تبتغي دراسة العناصر المؤثرة في عملية التلفظ، وهي قريبة من تلك العناصر التي تهتم بدراستها التداولية أيضا، ولكنّ مقاربة الملفوظ تستدعي على الخصوص تأويلَ النصّ انطلاقا من قرائن لفظية في داخله لا يتم فهمها إلا بعناصر من مقام النُّطق بذلك النص، وجملة القرائن المحيلة تسمى مُبْهَمات. فورود كلمة مثل "نحن" في ملفوظ ما قد يتطلَّب تأويلُها معرفةَ مقامِ التلفظ إذا افتقر النص، وهو ما يحدث عادة في اللغة اليومية، إلى المعلومات الداخلية الكافية للتأويل.

وأما التداولية، أو كما تُعرف أحيانا بالبراغماتية، فإن لها تعريفات مختلفة، فمعناها الأصلي المستمدِّ من المذهب البراغماتي يجعلها: «علما بتحليل الأفعال الكلامية ووظائف منطوقات لغوية وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام»[2]. فهدف البراغماتية الأصليّ دراسةُ أثر الفعل الكلامي في الواقع والمقام، وليس مقاربة علاقة اللغة بالسياق. غير أنَّ التداولية تأخذ مفهوما يقربها من الملفوظية حيث يعرفها روبير دي بوغراند على أنّها دراسة اللغة في الاستعمال[3]. ويقول عبد الهادي بن ظافر الشهري: «يعود استعمال مصطلح التداولية إلى الفيلسوف تشارلز موريس انطلاقا من عنايته بتحديد الإطار العام لعلم العلامات أو السيميائية، من خلال تمييزه بين ثلاثة فروع وهي: النحو أو التركيب وهو: دراسة العلاقات الشكلية بين العلامات بعضها البعض. والفرع الثاني الدلالة وهي:

[1] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Op cit. P 170.

[2] تون فان ديك: علم النص. ص 114.

[3] روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ص 83.

دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تَؤُول إليها العلاماتُ. والفرع الثالث التداولية وهي: دراسة علاقة العلامات بمستعمليها ومؤوليها»[1]. هكذا يكون السياق بوصفه مؤثرا في إنتاج النص من جهة، وعاملا في تأويله من جهة أخرى محورَ عمل التداولية والتماسك التداولي.

1 . مفهوم السياق:

في الدلالات التي ذكر الخليل لكلمة "سياق" لا تظهر علاقةٌ واضحة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي حيث قال: «سُقته سَوْقًا ورأيته يسوق سِياقًا أي ينزع نزعا يعني الموت»[2]، وفي لسان العرب ذُكرت الصيغة في استعمال آخر: «السَّوق معروف: ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقا وسياقا وهو سائق... وقد انساقت وتساوقت الإبلُ تساوقا إذا تتابعت»[3]. وبناء على هذه المعاني يقرُّ الدارسون للسياق في اللغة دلالة التتابع.

ومن تلك الدلالة حاولوا بيانَ المفهوم الاصطلاحي حيث يقول تمام حسان: «المقصود بالسياق التوالي، ومن ثم يمكن أن ننظر إليه من زاويتين: أولاهما توالي العناصر التي يتحقق بها السياق الكلامي، وفي هذه الحالة نسمي السياق (سياق النص). والثانية توالي الأحداث التي هي عناصر الموقف الذي جرى فيه الكلام، وعندئذ نسمي السياق "سياق الموقف"... بهذا نرى أن سياق النص إما أن يكون قرينة تركيبية (نحوية أو معجمية) أو دلالية (قوامها العلاقات النصية). أما سياق الموقف فإما أن يكون ذا دلالة واقعية أو ذهنية، فالواقعية مبناها على العرف أو أحداث التاريخ أو مواقع الجغرافيا أو العلاقات العملية في إطار الموقف الذي وقع فيه الكلام. أما الذهنية فإنها تنشأ عن تداعي المعاني بحيث يثير بعضها بعضا في تسلسل منطقي»[4]. وقال عبد الهادي بن ظافر الشهري عن السياق: «تُعرَف مجموعة الظروف التي تحف حدوث فعل التلفظ بموقف الكلام... وتُسمى هذه الظروف في بعض الأحيان بالسياق»[5]. فعلى اعتبار السّياق اللغوي نسقَ النص، فإن محور اهتمام التداولية هو السياق غير اللغوي من حيث هو ظروف وملابسات الحدث الكلامي.

ومهما يكن من أمر هذا التَّعريف فإن فهم السياق هو الطريق إلى إدراك معنى التماسك التداولي بوصفه علاقة تأويلية بين النص والسياق، بمعنى أن يُسهم السياق بطريقة أو بأخرى في تأويل النصّ. ووجود تلك العلاقة يعني وجود بنية تأويلية تجمع عناصر لغوية، هي النص، وعناصر غير لغوية هي مكونات السياق المؤوِّل. ولهذا لا

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب .مقاربة لغوية تداولية .درا الكتاب الجديد بيروت ، الطبعة الأولى: مارس 2004 ، ص 21.
[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 2 ص 294.
[3] ابن منظور: لسان العرب. ص 2153.
[4] تمام حسان: اجتهادات لغوية. ص 237.
[5] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب. ص 41.

مناص من تجاوز تصوُّر البنية المعزولة للنص؛ إذْ إنّ أساس البنية كما ذكرنا هو العلاقة وتماسك الظاهرة لا عزل الظاهرة عن سياقها.

2 . السياق غير اللغوي وسياق المقام:

ظهر في تعريف تمام حسان السابق توظيفُه لمصطلح "سياق المقام" كوسيلة ضرورية لتأويل الملفوظ، وهو مصطلح من وضع برونيسلاف مالينوفسكي "Bronislaw Malinowski" في المقال الذي كتبه تعليقا على كتاب "معنى المعنى" لريتشاردز وأوغدن، حيث ذكر في قيمة سياق المقام في تأويل النص ما يلي: «بالعودة مرة أخرى إلى النطق المحليّ، لا يُحتاج إلى التأكيد على أنه في اللغات البدائية يتعلق معنى الكلمة المفردة بدرجة كبيرة بسياقها. كلمات "خشب"، "مجداف"، "مكان" تحتاج إلى إعادة ترجمتها وفق التأويل الحر من أجل تحديد دلالاتها، منقولةً إلى لهجة محلية من خلال السياق الذي تظهر فيه. مرة أخرى، من الواضح تماما أن دلالة العبارة "وصلنا قريبا من البلدة (التي هي وجهتنا)" حرفيا: "نجدف في المكان"، محددةٌ وفقط إذا أُخذت في سياق الملفوظ ككل. هذا الأخير مرة أخرى يكون معقولا عندما يكون موضوعا في سياق مقامه، إذا كان مسموحا لي باختراع تعبير يشير من جهة إلى أن مفهوم السياق "Context" يتطلب التوسيع ومن جهة أخرى أن المقام "Situation" الذي تُنطق فيه الكلمات لا يمكن تجاوزه من حيث أنه متعلق بالعبارة اللغوية. إنا نرى كم من اللازم توسيع مفهوم السياق جوهريا إذا أردنا أن يزودنا بكامل فائدته. في الواقع لا بد له من تجاوز مجرد الروابط اللغوية وأن يمتد إلى تحليل الشروط العامة التي تُنطق فيها اللغة. هكذا وابتداء من فكرة موسعة عن السياق، نصل مرة أخرى إلى نتائج الفصل السابق، يعني أن دراسة أية لغة منطوقة من طرف شعب يعيش ظروفا مختلفة عن ظروفنا ويمتلك ثقافة مختلفة، لا بد أن تُؤدَّى مرتبطة بدراسة ثقافته وبيئته»[1].

من هذا النص يبدو تصوُّر مالينوفسكي لسياق الموقف موافقا لفكرة المقام في البلاغة العربية وسبب النزول في علوم القرآن، ومقام التلفظ في اللسانيات الملفوظية. غير أنّه يتميز عنده بخصوصية منهجية لأنه ليس أداة تأويل للنص بقدر ما هو أداة لتعلّم لغة مجهولة، إنه أداة لمعرفة دلالات الكلمات بالعودة إلى مكونات مقام التلفظ ومعرفة ما يقصد بها، أي أنها وظيفة مرجعيّة للسياق في غياب معرفة شاملة بنظام اللغة من طرف الدارس، ولذلك يؤكد في موضع آخر أن «الكلمة من دون سياق لغوي هي مجرد تلفيق ولا تقوم بذاتها مقام شيء، إذن

[1] Bronislaw Malinowski : The problem of meaning in primitive languages. In Richards and Ogden's (The meaning of meaning). A study of the influence of language upon Thought and of The science of Symbolism. Routledge & Kegan Paul LTD , London , 10th edition 7th impression 1969, p 306.

في واقع اللسان الحي المنطوق، لا يكون للملفوظ دلالة إلا في سياق المقام»[1]. بينما لا يهدف إلى ذلك المقام البلاغي.

ولكن هل تمثِّل الثقافة جزءا من مقام التلفظ؟ إنها في الواقع، كغيرها من المعارف التي تسهم في عملية التأويل، قد تكون غائبة تماما عن سياق التلفظ، بل هي رديفةُ مقام التلقي، أي أنها أداة موجودة في ذهن القارئ، فلا يمكن بأية حال أن نحدد معايير التأويل في مقام التلفظ أو النطق وهذا هو مَكمن الخلل في تعريف السياق وتصوُّره عند الدارسين بعد مالينوفسكي، لأن هذا الأخير إذ يركز على مقام الكلام فإنه يقصد معرفة لغة مجهولة تماما تستوجب الاطلاع على ردود فعل السامع كمؤشر آخر من مؤشرات تحديد دلالات الكلمات ومعرفة نظام لغات غير معروفة. بينما يختلف الأمر في واقع التأويل بصفة عامة، أو ما نعتبره آلية في قياس المدلولية النصية، لأن هذه الأخيرة تتعلق في ذات الوقت بقارئ عارف، مطلع ومحصل لمعرفة عن العالم تمكنه من فهم الرسالة وإنجاح عملية التبليغ. ولهذا نحتاج إلى توسيع فكرة السياق التي جاءت عند تمام حسان ليضيف إلى الموقف عنصرا آخر هو مقام التلقي.

هكذا تظهر الحاجة إلى تحديد موسَّع لعناصر السياق ومستوياته إلى أفق يسمح بفهم آليات المدلولية في نصوص يختلفُ مقامُ التلفظ بها عن مقامِ تأويلِ دلالتها. وقد حاول الدارسون تحديد تلك العناصر من خلال العودة إلى مكونات عملية التواصل البسيطة، ولا يخفى أنها تشكل في ذاتها بنية مصاحبة لبنية النص، يقول فان ديك: «ما عناصر الموقف التي يجب أن ندرجها هنا في مفهومنا عن السياق؟ بادي الأمر تعدُّ الإجابة بسيطة: فقط العناصر التي تحدِّد قبولَ المنطوقات اللغوية (أو عدم قبولها) أو نجاحها (أو إخفاقها) أو كفايتها (أو عدم كفايتها). وهكذا يتعلق الأمر مع البراغماتية بالترابط بين بنية النص وعناصر الموقف الاتصالي الذي يرتبط به على نحو منهجي: إذ تشكّل هذه العناصر معا السياق»[2].

3 . عناصر السياق:

يشرح رومان جاكبسون عناصر عملية التواصل في سبيل بيان الوظائف اللغوية كما يلي[3]:

[1] Ibid p 307.

[2] تون فان ديك: علم النص. ص 116.

[3] R. Jakobson: The framework of language. Library of Congress, p 81.

سياق (مرجعية)

رسالة (شعرية)

مرسِل ـــــــ

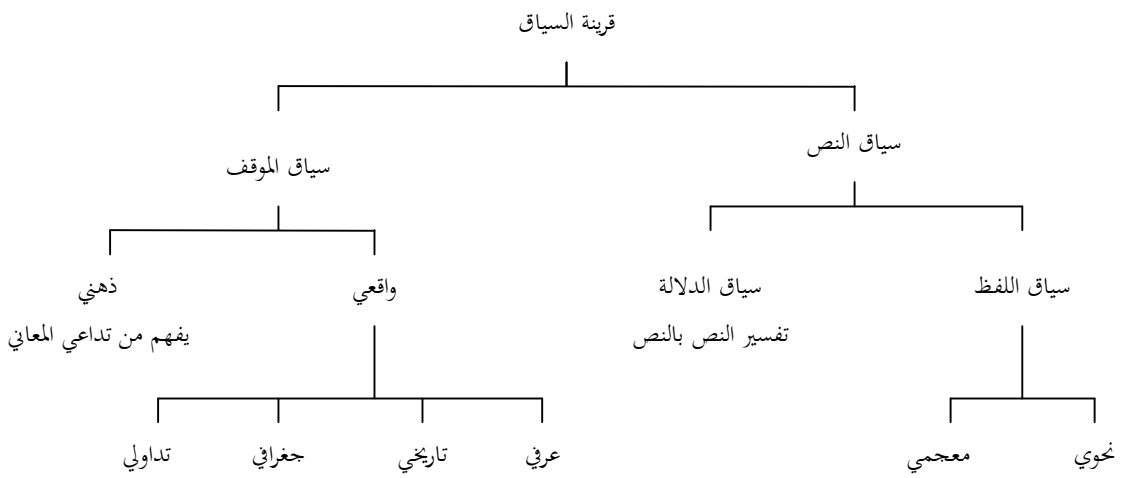
بهذا يتمُّ التأكيدُ على عنصرين رئيسين في السياق بمفهومه العام حيث يمكن تقسيمه إلى مقام تلفظ ومقام تلق: يتضمَّن الأولُ المرسِلَ وظروف الإرسال الخارجية كالزمان والمكان والموجودات في مكان التلفظ، ويتضمَّن الثاني المتلقيَ وظروفَ التلقِّي الخارجيّة وهي الزمان والمكان والموجودات الخارجية في مقام التلقي. ولا تجب الغفلةُ عن كون عنصريْ المرسِل والمتلقي يعنيان عالمين وجدانيين ومعرفيين يتفاعلان بطريقة أو بأخرى من خلال التواصل، وبقدر ما يتشاركان نظاما فعليا ومعرفةً متقاربة عن العالم تكونُ مدلولية النصِّ أكثر تجليًا.

فمن خلال هذه العناصر تبرز ضرورة التمييز بين أنواع مختلفة للسياق، لأن التعريفات السابقة لم تميّز بين السياق اللغوي، وغير اللغوي، كما أنها لم تفرِّق في إطار هذا الأخير سياقَ المقام أو التلفظ عن السياق العام الذي يحوي عوامل متغيرّة باختلاف أحوال التلقي. فالمشكلة الأساسية، في التعامل مع السياق، كعنصر منتِج لمدلولية النص، تناولُه في إطار الدراسة الأنتربولوجية التي تقتصر على مقام التلفظ كما ظهر عند مالينوفسكي، مغفِلةً بذلك المتلقي الخارج عن هذا الإطار والذي قد يمتلك من أدوات إنتاج المعنى ما لا يتوفَّر في ذلك المقام.

4 . أنواع السياق:

التمييز بين أنواع السياق يجنّبُ الخلطَ بين مقام المحادثة في الدرس الأنتربولوجي وبين السياق العام للتواصل في اللغة، والذي قد يتجاوز حدود المحادثة الآنية، لأن الظاهرَ تأثيرُ ظروف الإرسال وظروف التلقي جميعا في دلالة النص ومدى وضوحها ونجاح رسالتها. ومن التصنيفات المشهورة عند الدارسين القول بنوعين للسياق: لغوي وغير لغوي. يقول بن ظافر الشهري: «يمكن القول بدءا إن مصطلح السياق يطلق على مفهومين: السياق اللغوي. سياق التلفظ، أو سياق الحال، أو سياق الموقف»[1]. أما عزَّة شبل محمد فدرست في التطبيق على المقامات الأنواعَ التالية: السياق المصاحِب (السياق اللغوي)، وسياق الموقف (الظروف العامة لإنتاج المقامات)، والسياق الثقافي (المقامات قبل عصر الإنتاج وأثناءه)[2]. وأما تمام حسان فقد سبق الكلامُ على تصنيفه السياق إلى نوعين هما: السياق اللغوي الذي ينشأ من تضافر مستويات الدلالة المختلفة (الصوت، والصرف، والنحو، والمعجم) ليشكِّل التركيب أو النص، والسياق غير اللغوي الذي لا يخرج عن مفهوم سياق المقام كما هو الحال عند أغلب الدارسين. وفي بيان الأنواع الفرعية للسياق والتي تندرج تحت هذين النوعين سابقَيْ الذِّكر يضع التمثيل التالي[3]:

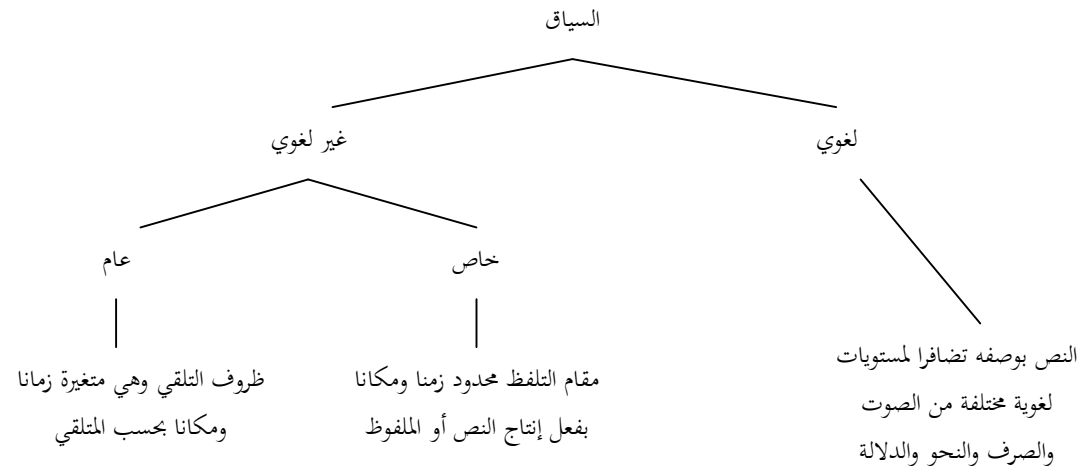
[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري: المرجع نفسه. ص 40.
[2] عزة شبل محمد: المرجع نفسه. ص 10 / 27.
[3] تمام حسان: اجتهادات لغوية. ص 238.



أنواع السياق عند تمام حسان

وأساسُ التصنيف عنده، بحسب الأمثلة التي ذَكر، العاملُ المؤثِّر في الدلالة. والهدفُ من هذه الأنواع النظرُ في تفصيلات سياق الموقف؛ فهو إما أن يكون سياقا واقعًا يُقصد به معرفة العالم التي تسهم في فهم النصّ وتقبُّله، وهي على أربعة أنواع كما هو مبيَّن (عرفي، تاريخي، جغرافي، تداوليّ)، وإما أن يكون ذهنيًّا يُؤخذ من الدلالات الزائدة التي تستنبط من بعض العبارات في النص من خلال ما سماه دي سوسير بتداعي الأفكار. غير أنّه لا بد من التأكيد على أن المعرفة غير اللغوية المؤوِّلة للنص والمساعدة على فهمه ليست معرفةً في النص أو معرفةً تتعلَّق بإنتاج النص، بل هي أدوات معرفيّة تتصل بمقام التلقي، لأن القارئ هو من يفعِّل تلك المعطيات لفهم النص.

هكذا يظهر في التقسيمات السابقة والتعريفات التي قبلَها أنها تقْرِن السياقَ غير اللغوي بسياق التلفُّظ فقط مهملةً بذلك سياق التلقي المؤثِّر بدوره في المردود الدلالي للرسالة. وعلى الجملة يبدو أن السياق في الأصل نوعان: لغويٌّ تتضافر فيه مستويات الدلالة، وغير لغويّ يحيط بالنصّ. وهذا النوع الثاني ينقسم بدوره إلى سياق عام وهو ظروف التَّأويل والقراءة، وهي متغيِّرة بحسب الزمان والمكان والثقافة، وسياق خاصٌّ مرهونٌ بإنتاج النص في مقام محدَّد، فهو متعلق زمنا ومكانا بفعل التلفظ، وعليه مدارُ المقاربة الملفوظية. على هذا يمكن تمثيلُ أنواع السياق كما يلي:



5 . وظيفة السِّياق في الدلالة:

السياق وسيلةٌ ثانية من وسائل المدلولية بالإضافة إلى بِنية النص، إِذْ يؤثِّر في عمليتيْ إنتاج الملفوظات وتلقيها. هكذا وحتى يكون التَّداول عاملا في المدلولية لا بد أن تتحوَّل معرفتنا بالسياق إلى أداةٍ معرفية خارجة عن النصِّ تُسهم في تأويله، لا أن تكون تلك المعرفة نابعة من النص ذاته، ولهذا يجدر بالدارس استبعادُ المعرفة المتضمنة في النص من معطيات السياق غير اللغوي عكس ما ذهب إليه فان ديك بقوله: «يختص مفهوم السياق عادة بأنه إعادة بناء نظري لعدد من ملامح السياق الاتصالي، تلك الملامح التي تشكِّل جزءا من القيود، التي تجعل المنطوقات، بوصفها أحداثا كلامية، مصيبةً. وهدف البراغماتية أن تصوغ هذه القيود، أي أن تبيِّن كيف تترابط منطوقاتٌ من خلال هذا السياق. ولأننا نصف المنطوقات نظريا بأنها نصوص فإن الأمر يتَّصل هنا إذن بتمييز أوجه الربط بين النص والسياق، إذ تمتدُّ أوجه الربط هذه في كلا الاتجاهين: الأول وهو إمكان أن تعبِّر ملامح نصية محدَّدة عن جوانب السياق أو حتى أن تتشكَّل، والثاني تتحدَّد بنية السياق، في قسم كبير منها، من خلال تلك الملامح التي توفِّرها النصوص لكي تكون، بوصفها منطوقا، مقبولة في السياق»[1]. فهذا تعريف لا ينطبق على المفهوم المستقلِّ للسياق عن النص بوصفه ظروفا محيطة سواء أكان هذا الأخير مقبولا أم لا. وأما عن علاقة النص بالسياق فهي تبدو معتمِدةً على ما يقدِّمه النص من قرائن على السياق كالإشارة مثلا.

غير أنَّ هدف هذه الدارسة من مقاربة السياق معرفةُ كيفيةِ تأثيره في دلالة النص لا كيفية التعبير عن السياق بوساطة النص. على أنَّ تعريفات السياق لا تكاد تميز بين سياق الكلام من جهة وسياق الحدث المعبَّر عنه بالكلام من جهة أخرى، كما أنها في الوضع الأول المتعلِّق بسياق الكلام لا تميِّز بين سياق مؤثِّر في دلالة

[1] تون فان ديك: المرجع نفسه. ص 135.

النص وبين سياق يشبه المقامَ تظهر ملامحه في النصِّ اللغوي بمعنى أن ندرك خصائص المقام انطلاقا من النص، هذه فروق جوهرية لم يتمَّ التنبيهُ عليها إلا ما كان من كلام تمام حسان على السياق غير اللغوي المؤثِّر في الدلالة.

ذُكر في مقام الكلام على بنية النص أن المدلولية النصية تتعلَّق بالبنية عندما يتوفَّر النصُّ على المعطيات الكافية من أجل التأويل الذاتي، دونما حاجة إلى اللجوء إلى العناصر غير اللغوية. ولكن الممارسة الفعلية للغة تفرض على المتكلِّم الاستعانة إما بالموجودات الخارجية كمراجع مؤوِّلة، أو على معرفة مشتركة بينه وبين المتلقي بوصفها أداة منتجة للمعنى. هاتان الوسيلتان التفصيليتان: مراجع مقام التلفظ، والمعرفة المشتركة أو الخاصة بالقارئ مؤشران واضحان على تأثير السياق في درجة المدلولية.

أما دور سياق المقام في المدلولية فظاهرٌ من تحليل الدارسين لقضايا الأنتربولوجيا؛ حيث تذكر عزة شبل محمد أن «مصطلح سياق الموقف يعني جملة العناصر المكونة لموقف الكلامي وقد أخذه فيرث من عالم الاجتماع مالينوفسكي (1942) الذي استخدم مصطلح سياق الحال ليعبِّر عن الموقف أو المحيط الذي نتج فيه النص، ويؤكد مالينوفسكي باستخدامه لمصطلح سياق الموقف أنه من الصعب فهم أي رسالة ما لم نكن على علم بالأداء الصوتي والمرئي المصاحب لها والذي يبين ما يحدث الآن بالفعل»[1]. فمعرفة سياق الموقف تساعد على تأويل الملفوظات.

وأما المعرفة المشتركة التي تسهم في التأويل، فإنها لا تتعلق بسياق الموقف بقدر تعلُّقها بمقام التلقي؛ إذْ إنَّ فعلها التأويلي لا يظهر إلا مع القارئ. ومن أحسن الأمثلة على ذلك تحليل تمام حسان لدور المعرفة الجغرافية في تقبل النص القرآني: «هي تقترن عادة بحدث تاريخي ولها أمثلة كثيرة في آيات القرآن الكريم[...] قال تعالى: ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾ (الشعراء: 149) إن كل من يعرف شيئا عن مدائن صالح في شمال الساحل الغربي للمملكة العربية السعودية لا بد أن يفهم ما تقصه الآيات عن رسالة صالح إلى ثمود، ويتصور كيف بنى هؤلاء الناس من الجبال بيوتا، فالموقع الجغرافي بما فيه عون على فهم مجرى السياق»[2]. وهذا مثال بسيط يكشف عن دور معرفة المتلقي في زيادة مدلولية النص، ويدخل في هذا الإطار كل علم قديم أو جديد يسمح للمتلقي بفهم أفضل للنصوص، خاصة ذلك العلم المتعلق بمعرفة العالم وأسراره.

[1] عزة شبل محمد: المرجع نفسه. ص 3.
[2] المرجع نفسه. ص 252.

المطلب الثالث: التناص

1 . مفهوم التناص:

ذُكر التناص من قبل على أنه أحد عناصر النصية، حيث يدخل في عملية إنتاج الملفوظات وإصدارها بشكل مستمرّ، ولكنّ عدَّه عنصرًا نصيا أو محدِّدا للنصية لا يقوم على أساس، لأنه لا يمكن للدارس أن يضع التناص كشرط مسبق على كل ملفوظ ليكون نصا، على عكس عنصريْ الاتساق والانسجام مثلا فهما شرطان أساسيان. ومع ذلك يظهر أن التناص بمفهومه العام قد يتحوَّل إلى أداة فاعلة في عملية القراءة ومؤثِّرة في مقدرة النص على إنتاج المعنى، تماما كما ألحَّ على ذلك ميشال ريفاتير في أكثر من مناسبة.

وتشير الدراسات في هذا الميدان إلى أن بداية التناص، من حيث هو علاقةٌ بين النصوص، كانت من الناقد الروسي ميخائيل باختين"M. Bakhtine" الذي « لم يستخدم مصطلح التناص بل مصطلح الحوارية للدلالة على تقاطع النصوص والملفوظات في النص الروائي الواحد. كما أنه استخدم مصطلحات أخرى تلتقي مع مفهوم الحوارية أو توضِّح بعض الظواهر التي تنضوي تحت الحوارية منها تعددية الأصوات "Polyphonie" ومفهوم تعددية اللغات "Plurilinguisme". ولقد كان الفضل لكريستيفا في إدخال مصطلح التناص للدلالة على ما يقارب مفهوم الحوارية عند باختين. وأبسط تعريف للتناص يقتضي وجودَ علاقة بين ملفوظين»[1].

ظهر هذا المصطلح عند جوليا كريستيفا "Julia Kristeva" في مقالين لها هما "الكلمة، الحوار والرواية" سنة 1966 و"النص المغلق" في سنة 1967، حيث عرَّفته في المقال الأخير بأنه «تقاطع ملفوظات مأخوذة من نصوص أخرى في نص ما»[2]، مفهومٌ كان أسبق إلى الظهور من المصطلح الفرنسي الدال عليه، لعل ذلك كان بوحي من عمل ميخائيل باختين على حوار النصوص حيث تقول: «المحور الأفقي "موضوع / متلق" والمحور العمودي "نص / سياق" يلتقيان للكشف عن حدث رئيس: الكلمة "النص" هو تقاطع بين كلمات "نصوص" أين نقرأ على الأقل كلمة أخرى "نص". عند باختين هذان المحوران اللذان يدعوهما حوارا وتفاعلا ليسا محدَّدين بوضوح. هذا النقص في الصَّرامة هو بمثابة اكتشاف كان باختين أول من أدخله في نظرية الأدب: كل نصٍّ ينبني بوصفه فسيفساء من النُّقول، كل نص هو امتصاص وتحويل لنصّ آخر»[3].

[1] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. ص 23.

[2] Tiphaine Samoyault : Textualité. Mémoire de la littérature. Armand Colin, Paris, 2005, p 9.

[3] Ibid P 9.

ثم تنقل تيفان ساموايو تعريفَ رولان بارت من الموسوعة العامة: «التناصُّ حقل عام لوصفات غير معروفة الهوية، حيث نادرا ما يكون الأصل قابلا للتحديد، لاستذكارات غير واعية أو آلية معطاة من دون مزدوجات»[1]. هكذا يعرَّف التناص عادة بأنه علاقة بين النصوص، وأنَّ دوره الرئيسَ تفعيلُ عملية الإنتاج، بحيث لا يمكن للمرء، وهو يصدر ملفوظًا، إلا أن يعتمد على الملفوظات السابقة التي صادفها في خبرته. فالتناص وفقا لهذا المفهوم منتجٌ للنصوص غيرُ منتجٍ للمعنى، لأنه لا يسهم في عملية القراءة والتأويل، بل في عملية الإنتاج أو الكتابة.

2 . التناص المنتج للمعنى:

لكي يكون التناص وسيلة للمدلولية لا بد أنْ يُنظر إليه بطريقة مختلفة، ألا يُعدَّ مرحلةً سابقة على التشكُّل التام للنص، أو ظاهرةً يتمُّ اكتشافها عند مقارنة النصوص فيما بينها. ومن الصدف أن يكون ريفاتير صاحب هذا التصور نظرا لارتباطه بالمفهوم الإجرائي للمدلولية كما تقدَّم ذكره. يقول حميد لحمداني: «فُهم التناص في مرحلة من مراحل البحث فيه على أنه مجرد تقاطع لعدد من النصوص والأساليب داخل نص واحد أو أنه إرجاع النص إلى مصادره الثقافية القديمة أو المعاصرة. وعادة ما يظلُّ الجهد هنا محصورا في دراسة المؤثِّرات الأدبية، وقد ساد هذا التصوُّر في النقد الأدبي منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولم يكن يأخذ بعين الاعتبار الآثار المترتبة عن هذا التقاطع بين النصوص، سواء على مستوى دلالة النص الحاضن أم على مستوى دلالة النصوص المحضونة. ولهذا السبب ميَّز ريفاتير بين مصطلحين: المتناص "Intertexte" والتناص "Intertextualité". فالمصطلح الأول يعني العملية التي نقوم بها عندما نقرب عددا من النصوص إلى نص معين نكون بصدد دراسته أو تأمله، وهي عملية مألوفة في النقد التاريخي ومعروفة بأنها دراسة لتاريخ المؤثرات الأدبية أو ما يُسمَّى بالبحث عن المنابع، مما لم يعد له أهمية كبيرة في وقتنا الحالي»[2]. بهذا يتحوَّل التصوُّر لعلاقة النصوص من المرحلة السابقة على إنتاج النص واكتماله إلى عملية القراءة والتأويل.

ثم يضيف في دور التناص في المدلولية أنّه «إذا عُدنا إلى ريفاتير نراه يعرِّف التناص كشيء مختلف عن مفهوم تقاطع النصوص بل هو عمل منتج لأنه «ظاهرة توجِّه قراءة النص وتهيمن عند الاقتضاء على تأويله أثناء هذه القراءة نفسها. إنه نقيض القراءة الخطية، كما أنه طريقة في إدراك النص تتحكَّم في إنتاج القدرة على التدليل "Signifiance". أما القراءة الخطية فلا تتحكَّم إلا في توليد المعنى. والتناص، فضلا عن ذلك كله، طريقة للإدراك يمكن بواسطتها للقارئ أن يعلم بأن الكلمات داخل النتاج الأدبي لا تكون دالة باعتبار علاقتها المرجعية بعالم غير لفظي (يقصد عالم الواقع)، إنها على العكس تكون دالة باعتبار علاقتها المرجعية مع مركَّبات من التمثيلات

[1] Ibid P 15.

[2] حميد لحمداني: المرجع نفسه. ص 26.

تكون مندمجة منذ البداية وبشكل كليٍّ داخل العالم اللغوي. هذه المركبات يمكنها أن تكون عبارة عن نصوص معروفة أو أجزاء من نصوص تحيا، في انفصال عن سياقها الأصلي السابق الذي نعرفه، داخل سياق جديد تكون هي السابقة عليه». هكذا فالتناصُّ من وجهة نظر ريفاتير يلعب دورا أساسيا في تمويه المعنى وتحويله نحو قابلية النصِّ للتدليل، تبعا لنوعية القراءة واختلاف القراء، كما يبطل فكرة النقد الكلاسيكي الذي يرى على الدوام أنَّ النصوص لها معان محددة سلفا من قبل الكُتاب»[1].

على أنّه لا بد من مراجعةِ أمر تمويه المعنى في الشِّعر وعلاقته بالمدلولية الإجرائية، لأن مقصِد هذا البحث توصيفُ أثر النصوص السابقة في ثقافة القارئ على عملية تأويله وفهمه لنص حاضر، ذلك أنّ تداخل النصوص في هذه الحالة لا يموِّه المعنى بل يصنعه، وهو بالتالي عاملٌ مسهم في بناء المدلولية النظامية. وفي هذا السبيل جرى توسيع مفهوم التناص ليشمل مرحلتي الكتابة والقراءة، أو مرحلتيْ الإنتاج والتلقي، حيث يتحول في الثانية إلى وسيلة للمدلولية. تقول عزة شبل محمد في باب "التناص وعمل الذاكرة": «في إطار البحث في الآليات التي تتحكم في عملية الإنتاج والتلقي حظي التناصُّ باهتمام كبير. فأساس إنتاج أي النص هو (معرفة صاحبه للعالم)، وهذه المعرفة هي أيضا ركيزة تأويل النص من قبل المتلقي. فلكي يتمكَّن القارئ من إدراك النص وفهمه والدخول في عوالمه الظاهرة والخفية، ينبغي أن تتوافر له ثقافة واسعة ليبدع النص، والقارئ في حاجة إلى مثل هذه الثقافة كي يفك مغاليق ذلك النص ويفهمه ويدرك عوالمه... ومعنى هذا أن الذاكرة تقوم بدور كبير في العمليتين معا، ولكنها لا تستدعي الأحداثَ والتجارب السابقة كلَّها في تراكم وتتابع، وإنما تعيد بناءها وتنظيمها، وإبراز بعض العناصر منها، وإخفاء أخرى تبعًا لمقصديَّة المنتِج والمتلقي»[2]. هذا مفهوم شامل للتناص يجمع بين رؤية جوليا كريستيفا للمفهوم عموما، وبين النظرة النقدية لميشال ريفاتير.

3 . تداخلُ النصوص في مدلولية الخطاب الواحد:

الثقافة والذاكرة كلاهما عاملٌ يسمح بتوظيف النصوص السَّابقة لبناء معاني النصوص الحاضرة، وفي مجال المدلولية النظامية تكون النصوص السابقة مؤولات لكلِّ مغلقٍ حاضرٍ وكلِّ مبهمٍ يذهبُ بوضوحِ المعنى في النص قيد الدراسة. ومن تجربة النقاد في الأدب وتجربة علماء القرآن في التفسير يظهر أنَّ مردود التناص في إنتاج المعنى أكبر ما يكون داخل نسق الخطاب الواحد، بمعنى أن يُنظر في النص الماثل بين يدي القارئ في ضوء النصوص السابقة المماثلة له، أو لجملة النصوص السابقة التي تؤلف مع النص الحاضر خطابا واحدا.

[1] المرجع نفسه ص 27.

[2] عزة شبل محمد: المرجع نفسه. ص 78.

ولن تتَّخذ الدراسة هنا مفهوما دقيقا للخطاب وإنما تعتمدهُ بمفهومه العام والمجرد من كونه وجهةَ نظر معبَّر عنها وفق أسلوب متميِّز؛ هكذا يتمُّ تصنيف الخطابات إما بناء على أسلوبها فنحصل على الخطاب العلمي والخطاب الأدبي والخطاب اليومي، كما يمكن أن تُصنَّف الخطابات بناء على وجهة النظر فيها كما هي الحال في الخطاب الفلسفي والخطاب الوجودي، والخطاب الديني...الخ.

والمتناصُّ أو تداخل النصوص، من حيث هو حوار بين النص والخطاب الذي يندرج تحته، مادةٌ مناسبة لقياس ثراء المعنى أثناء عملية القراءة: «من أين تبدأ إذن مادة السيمياء وأين تنتهي؟ في هذا المقام، وبأكثر عمومية، تطرح قضية التناص نفسها (مفهوم يمكن تفسيره في الحقيقة من خلال مصطلح التلفظ). هل تمثِّل "قصص وأخبار" لموباسان "G. De Maupassant" كلا مغلقا، منغلقا على نفسه، أو أنه، من أجل فهمها، لا بد من وضعها في مجموع أعمال هذا الكاتب (بما يمثل موضوعا سيميائيا أكثر اتساعا)؟ وبشكل أفضل: ألا يجب توسيعُ الإطار الشامل بإدراج عمل موباسان من الكتابات الأدبية لكتَّاب آخرين، في النوع الأدبي ذاته، ومن المرحلة الزمنية ذاتها...الخ»[1]. هذا مثال على التناص المؤوِّل في نسق الخطاب الواحد كما يراه جوزيف كورتيس في مجمل نتاج موباسان.

ولا يكاد كورتيس يخرج عن المنهج الذي رسمته علومُ القرآن في مبحث التفسير، حيث يقول تمام حسان: «ثمة نظرة أخرى إلى الكلام (أو الخطاب) تقدم بها الباحثون في علم النص تهتم بمبدأ الترابط بين مكونات النص سواء في ذلك من ناحية الترابط الرصفي للألفاظ أو الترابط المفهومي للأفكار، ولم يقنع هؤلاء بإطار النص الواحد إلى النصوص الأخرى ذات العلاقة فقالوا بارتباط هذه المجموعة بفكرة "التناص" بمعنى أن بين النص وتلخيصه أو بينه وبين ترجمته إلى لغة أخرى أو نقده أو محاكاته أو شرحه أو أي شيء من هذا القبيل رابط تسمى "التناص". وليس ذلك غريبا على الفكر الإسلامي على كل حال. فمن العبارات المشهورة في عُرف المفسرين للنص القرآني أن القرآن يفسِّر بعضه بعضا وأن السنة تخصص عموم القرآن وأن الاستشهاد وسيلة من وسائل التوثيق وهلم جرا»[2]. من هنا يمكن عدُّ تفسير القرآن بالقرآن توظيفا للتناص المنتِج للمعنى في إطار الخطاب الواحد، ولما كانت مقاربتنا للظواهر اللغوية متعلقة بنص القرآن الكريم فإن تركيزنا سيكون على التناص الداخلي، أي التناص بين الآيات القرآنية فقط، ولا ينفي هذا أنْ تعتمد مدلوليةُ الآيات الغيبية على معرفة الحديث الشريف، أو المعرفة العلمية التي تنتجها تجربة البشر والتي تحتضنها نصوص من إنتاج البشر أنفسهم.

[1] Joseph Courtés : La sémiotique du langage. p 9 – 10 .

[2] تمام حسان: البيان في روائع القرآن. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة: 2009، ج 1 ص 403.

إذا كانت المدلولية هي مطلق وجود المعنى فإنها قد تكون محصِّلة لظاهرة التناص، والتفسير اللساني لهذه الظواهر يحتكم إلى جملة القرائن اللغوية الحاضرة في النص والتي تؤدِّي دور العنصر المحيل، إذ هي في حقيقتها نوعٌ من المبهَمات تحتاج في فهمها إلى عناصر غير حاضرة. فآلية التناص فعلٌ إحالي يرتكز على قرائن، وهي ليست بالقرائن المحدَّدة بدقَّة لأنها خاضعة فعلا لنوع القراءة ومعطيات القارئ. والعودة إلى التناصِّ مثلها مثل العودة إلى السياق محكومة بمدى توفُّر القرائن المحيلة في البنية الداخلية للنص، حيث أن كل مبهم أو إشارة لا يتضمن النص الحاضر من المعرفة ما يكفي لتأويله يفتح باب التناص على النصوص الأخرى التي لها من تلك المعرفة ما يسمح بفهمها.

هذه ،بإجمال، وسائلُ المدلولية في عملية التواصل على اختلاف مستوياتها: البنية اللغوية للنص، والسياق، والتناص. وقد اقتصر البحثُ على هذه العناصر دون غيرها لأن مراجعة كتب علوم القرآن تكشف عن دورها الرئيس في فهم النص القرآني في باب الأحكام والشرائع خاصة، وهو ما سيعرض له البحث في حينه. على أنه يلزم التأكيد على ارتباط هذه العناصر جميعا بمفهوم العلاقة؛ فقد تنشأ المدلولية من العلاقة بين مكوِّنات النص فقط، أو من علاقة هذه المكونات بالسياق، أو من علاقتها بمكونات نصوص أخرى، وفي كل الأحوال لا نخرج عن المفهوم العام للبنية الذي جرى للأسف حصره في مفهوم انغلاق النص، فأخرج البنيوية عن وظيفتها الأساسية.

خلاصَة الفصْل:

المدلوليَّة النِّظامية هي وجود الدلالة في الشَّكل اللغوي، وعلى قدر وضوح تلك الدلالة تكونُ درجة المدلولية، فهي ظاهرة نسبيَّة تتحكَّم فيها عواملُ متنوِّعة أهمها معطياتُ الشكل اللغوي ذاته وعلاقتُه بالنظام اللغوي العام. أما المدلولية الشعرية فتقوم على نقيض ذلك إذ تفترضُ غموضَ المعنى في الشكل اللغوي، بما يفسح مجالا واسعا للتأويل وإنتاجِ عدد غير محدود من المعاني، ولذلك تُقاس درجة المدلولية الإجرائية بمدى تساهل النص في إدراج حالات اللاقواعدية التي تسمح بتأويلات مختلفة خارج النظام اللغوي الواحد. ولتحقيق المدلولية النظامية يوظِّف النصُّ، في وضعيات الاتصال المختلفة، جملة من الوسائل أهمها: بنية النص، والتماسك التداولي، والتناص. قد تَقْصُرُ البنية الداخلية والسياق غير اللغوي عن إنتاج مدلولية مقبولة للشكل اللغوي، فيعمل النص على صياغة المعنى بطريقة التضمين بالعودة إلى سلسلة من النصوص ذات العلاقة بالنص الحاضر، ولا يكون تأويله فعَّالا حينذاك إلا بالنظر إلى معطيات الخطاب الذي يندرج ضمنه. وقد عدّ ريفاتير هذا النوع من التناص عاملا لثراء المعنى واكتشاف مستوى السيمياء في الشعر، كما ألحّ علماء القرآن والتفسير على ضرورة النظر في العلاقة بين الآيات القرآنية المختلفة لأن بينها من المناسبة والإحالات ما يعلِّق فهمَ بعضها بإدراك بعضها الآخر.

الفَصْلُ الثَّاني
المرجعيَّة في اللِّسانيات

«اعلم أنَّ المراتب فيما نقصدُه أربعٌ واللفظُ في الرتبة الثالثة؛ فإنَّ للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالَّة على اللفظ، واللفظ دالٌّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثالُ الموجود في الأعيان»

أبو حامد الغزالي

تمهيد: أهميّة الدرس المرجعيّ في اللسانيات

تؤدّي المرجعيّة اللسانية دورا محوريا في دراسة المدلولية من وجهين: الأول أنّ تفسيرَ وجود العلامات ومدلوليتها لا يكون إلا بالعودة إلى تجربة اكتساب اللغة، وهي تجربة مرتبطة بالمرجع وعلاقة المتكلّم به. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في موضع الكلام على النظرية السّلوكية ودورها في تفسير المدلولية، لأن الأصل في التسمية أنها تعوّض الأشياء، والأشياء هي مراجع الكلمات. والوجهُ الثاني لاستفادة الدرس الدلالي من المرجعية هو جملة مقترحات اللسانيات الملفوظية التي تسعى، كما سبقت الإشارة أيضا، إلى دراسة الاستعمال اللغوي في ضوء مقام التلفظ، وذلك ببيان دور العناصر الحاضرة في المقام في عملية تأويل الملفوظات المتواصَل بها، لأنّ ممارستنا للملفوظات محكومةٌ غالبا بفضاء ننطقُها فيه، ونلجأ إلى مكوّناته كالزمان والمكان والأشخاص الحاضرين وحتى الأشياء لكي نعبِّر عن جملة أفكارنا، ولذلك نجعل في نصوص الملفوظات قرائن مبهمة لا تُفْهم إلا بإعادتها إلى مراجعها الحاضرة في مقام التلفظ. فملفوظٌ من مثل "سافرت إلى تبسة اليوم" يتضمَّن عددا من العناصر المحيلة يعتقدُ المتلفظُ جازما معرفةَ السامع بها وهي: ضمير المتكلِّم الذي مرجعه الشخص المتلفِّظ، واسمُ العلم الذي مرجعُه مكانٌ يُفترض أن يتقاسم المتحدثان معرفتَه، وظرفُ الزمان الذي لا يمكن تحديد مرجعِه إلا قياسا إلى زمن التلفُّظ، وكل تلك المراجع تسهم في فهم أفضل للنص وبالتالي تسهم في تحقيق مدلوليته.

لقد كانت هذه من جملةُ العوامل التي جعلتْ إميل بنفنيست يستدرك على فردينان دي سوسير في مسألة الإطار الطبيعيّ للسانيات وهو الملفوظ وعلاقته بالعالم الواقعي من خلال كتاب "مدخل إلى التَّداولية". لأن دي سوسير أهمل، لدوافع منهجيَّة واضحة، علاقة اللغة بالواقع وركَّز على دراسة اللغة بوصفها كيانا نفسيا خالصا من خلال نظام العلامات الذهنية. غير أنّ بنفنيست انتبه إلى أن اللغة التي تظهر في الملفوظات لا تنفك توظِّف الواقع في التواصل إلى الحد الذي يجعل تقنين اللسانيات . بعيدا عن مقاربة مرجعيّة للألسنة البشرية . أمرا متعذرا ، وهو ما سنأتي على تفصيله في مواضع قادمة.

إن المدخل اللساني إلى دراسة ظاهرة المرجعيَّة هو كونها تقوم على مجموع قرائن لغوية يوفِّرها النصُّ، تؤدي وظيفةَ الإحالة إلى العالم الخارجي بطريقة ما، ولا يمكن لغير اللساني أن يضطلع بدراسة هذه الآلية. لن تُناقَش هنا قضية علاقة اللغة بالعالم أو الواقع وما دار حولها من سجال، ولا قضية نشأة اللغة، غير أن المرجعيَّة في مقام هذا البحث تكتسي أهمية كبرى من جهة تعلُّقها بالنص القرآني في باب قيام الساعة، لأن الأخبار التي ساقها القرآن عن عالم الغيب وأحوال الناس والكون يوم القيامة تكمُن قيمتها في كونها إخبارا عن واقعٍ، أي من خلال مطابقتها للحقيقة غير اللغوية، وقدَّم النص تلك الحقائق بالاعتماد على تجربة الإنسان المتلقي في العالم، أي بالاعتماد على مرجعية الإنسان؛ فلا يمكن بحال أن مقاربة الظاهرة الدلالية في القرآن بمعزل عن آلية المرجعية فيه.

المبحث الأول: مفهوم المرجعية

المطلب الأول: المرجعيَّة في اللسانيات

1 . مفهوم المرجع:

لم يذكر الخليلُ كلمة "مرجع" في معجم العين على الرغم من ورودها في القرآن الكريم في أكثر من موضع بصيغتي "مَرْجِعُكُم" و"مرجِعُهم" منسوبة إلى الناس يوم عودتهم إلى الله بعد الموت، إلا أنه ذكر من الدلالات اللفظية القريبة إلى المعنى الاصطلاحي الردَّ والعودةَ: «رَجْعُ الجواب ردُّه. ورجْع الرشق من الرمي: ما يردّ عليه. والمرجوعة جواب الرسالة... والرَّجْعة مراجعة الرجل أهله بعد الطلاق»[1]، وفي لسان العرب: «رجع يرجع رجْعا ورجوعا ورُجعى ورُجْعانا ومَرْجِعا ومرجِعة: انصرف، وفي التنزيل (إن إلى ربك الرجعى) أي الرجوع والمرجع مصدر على فُعلى، وفيه (إلى الله مرجعكم) أي رجوعكم... العبد إذا بعث يوم القيامة وأبصر وعرف ما كان ينكره في الدنيا يقول لربه ارجعون أي رُدُّوني إلى الدنيا»[2]، ومثلُ تلك الدلالة على الرد والانصراف في "تاج العروس"[3]، وهي أصل المعنى في المصطلح لأن المرجع في اللسانيات ما يُردُّ إليه المبْهَم على ما سيأتي بيانُه.

أما في غير العربية فقد «جاء هذا اللفظ من اللغة الإنجليزية "Referent" إلى اللغة الفرنسية التي لم يدخلها إلا في سنة 1820. وهو يعني في معناه المعجميّ: فعل أو وسيلة للتمرجع والتموقع بالقياس إلى شيء آخر، مثل العلاوات التي تتقرَّر لموظَّف بناء على المرتب الثابت الذي يصبح مرجعا قارًّا إذن لهذه العلاوات»[4]. ويظهر هنا نوع من التقارب الدلالي بين المعنيين اللغويين في العربية وغيرها، وعلاقتهما بالمفهوم الاصطلاحي للمرجع في اللسانيات وفلسفة اللغة، وفيما يأتي أهمُّ التعريفات الواردة في حقل اللسانيات:

أ . إزفيتان تودوروف: «إن السمة المكوِّنة للعلامة هي ضرورة المصادرة على هذين العلاقتين معا وبتأنٍّ: إحداهما هي العلاقة مع الشيء، والأخرى مع المستمع (المتلقي)، فالعلامات من ناحية تشير إلى شيء غير العلامات نفسِها أي إلى شيء يمكن أن يُدعى مَرجعا أو موضوعا للعلامة، وليس من الضروري تصوُّر المرجع كموضوع مادي: الدولة، والحق، والأمساخ والأشباح كلها مراجع رغم أن أحدا لم يرها»[5]. فالمرجع يتميَّز بكيان يختلف عن طبيعة العلامة اللغوية الدالة عليه، فهو الشيء المسمَّى الذي تحيل عليه تلك العلامة. ولا يُشترط في

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين . ج 2 ص 101.

[2] محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب. ص 1951.

[3] مرتضى الزبيدي: تاج العروس. ج 21 ص 65.

[4] عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص 373.

[5] تودوروف: العلامة والرمز. (ضمن مجموعة اللغة). ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة: 2005، ص 31.

المرجع أن يكون ماديًّا بل يُشترط فيه أن يكون مستقِلا عن اللفظ من جهة وعن المعنى من جهة أخرى بوصفهما طرفا الماهية اللسانية، وعلى هذا الأساس يرى تودوروف أن كلمات الدولة والحق والأشباح لها مراجع لغوية لأن لها وجودا مستقلا عن المعنى والتصوُّر.

ب . جورج مونان: «(في علم الدلالة) الشَّيء أو المحسوس من العالم الملحوظ الذي يحيل إليه شكل لساني ما، من خلال علاقة المرجعية. من أجل التَّمييز بين الدال والمدلول والمرجع في التمثيل نستعمل طرق كتابة مختلفة: هكذا فإن كلمة (*oiseau*) تُمثَّل بـ: [wazo]، و«oiseau»، وOISEAU»[1]. هكذا يمثِّل المرجع حقيقةً غير لغوية، أي أنه من طبيعة مختلفة عن الشكل اللغوي الذي يحيل عليه، وما يربطه باللغة هو وظيفة الإحالة التي تضطلع بها الكلمات. ومن شروط تحقق المرجع أن الشيء لا يكون مرجعا إلا إذا كان ملحوظا وهذا الشرط يتضمَّن أمرين: أحدهما أن الشيء له وجود حقيقيٌّ واقعي، والثاني أن هذا الوجود خاضعٌ لتجربة الإنسان.

ج . جان ديبوا: «أ. نسمِّي مرجعًا الكائنَ أو الشّيءَ الذي تحيل عليه العلامةُ اللسانية في الواقع غير اللغوي كما هو مصنَّفٌ في خبرةِ جماعةٍ لغوية ما. والمرجع لا يجب أن يُعدّ معطىً حتميا من الواقع. دون شك هناك أشياء تنطبق على علامات لغوية يظهر أن تصنيفَها عامٌ في كل إدراك ثقافي، غير أنه قد تطلب لغةٌ ما بعض معلومات حول المرجع في حين تهملها لغاتٌ أخرى: فمثلا قد تفرض لغة معيّنة تحديدَ الجنس بينما يكون في لغات أخرى اختياريا، وبعض اللغات تفرض أن يكون زمن الحدث في السياق الكلامي محددا بينما لا تسمح بذلك لغات أخرى. في النهاية لا يجب الخلط بين وجود رابط للعلامة اللغوية مع الواقع غير اللساني ووجود المرجع. يمكن لكلمة ما أن تحيل على ماهية غير موجودة: فمثلا العلامة *hippogriffe* "الهبغريف"[2] لها مرجع دون أن يكون وجود الهِبُغريف ضروريا. ب. نعطي أحيانا اسم المرجع للظرف (في السياق) الذي تحيل عليه الرسالة، ونتكلَّم عن وظيفة مرجعية عندما تكون الرسالة متمركزة حول السِّياق»[3].

الشقُّ الأول من التعريف يقدِّم المرجعَ بوصفه الشيء الخارجي الذي تحيل عليه العلامة، ولكنه مفهوم نسبيٌّ يتعلق بخبرة الجماعة اللغوية، وهذه الفكرة ترجع إلى فرضية النسبية اللغوية التي اقترحها بنجامين وورف[4]. والنسبيةُ هاهنا تتعلَّق بالفرق بين الواقع وبين الحقيقة في اللغة؛ لأن الحقيقة في اللغة تختلف باختلاف الثَّقافات، ومثال ذلك مفهوم الزمن في الحضارات الإنسانية؛ فالزمن الفيزيائي له مفهوم واحد غير أن تقسيماتنا للزمن متباينة

[1] Georges Mounin: Dictionnaire de la linguistique. p 285.

[2] حيوان خرافي مجنح نصفه كالجواد والنصف الآخر كالغرفين (العقاب).

[3] Jean Dubois et autres: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. P 405.

[4] B.L Whorf: Language, thought and reality. p 153

بالنظر إلى ما تتيحه الألسنة المختلفة من وسائل التَّحديد (كالفرق في أزمنة الفعل بين العربية والفرنسية)، وهكذا تمثلُ اللغة في واقع الحال موقفَ أهلها من الأشياء في العالم غير اللغوي. ولا يعني هذا بالضرورة وجودا ماديا للمرجع لأن كلمات مثل الهبغريف، وهو كائن خرافي، تتمتع بمراجع مثلها مثل الكلمات الدالة على الحقائق الواقعية. والشقُّ الثاني يأخذُ المصطلحَ نحو التصور الملفوظي الحديث له لأنه لا يربطه بالشيء المسمى مباشرة وإنما يقيِّده إلى سياق الكلام، أي إلى جملة المعطيات المادية والمعرفية والنفسية التي تحيط بعملية التواصل، ولكنه للأسف لم يشرح بالتفصيل هذه الفكرة التي تعود في الأصل إلى رومان جاكبسون حين ربط بين مكوِّن السياق في التواصل والوظيفة المرجعية للغة.

هذه بعض التعريفات الأساسية لمصطلح المرجع، تناقلتها كتبُ اللغة بشكل واسع من دون مراجعة أو تصنيف، فقد جاء في المعجم الموسوعي للغة الفرنسية في شروح المصطلحات اللسانية التي أعدَّتها لجنةٌ من الدارسين أن المرجع «كائن أو شيء، واقعي أو متخيّل، تحيل عليه العلامة اللسانية»[1]. وهو يشتمل على فكرتين:

أولاهما أنَّ المعنى الأساسي أو الكامن للمرجع هو الشيء المسمى، وهو كائن غير لغوي ينتمي في الأصل إلى العالم المحسوس، يربطه بالعلامة أو اللغة إجراءُ الإحالة، لأننا عندما نتواصل من خلال أنظمة العلامات غالبا ما نحيل القارئ على الوقائع غير اللغوية. وهكذا تتجمَّع في العلامة ثلاثة عناصر هي: الدال (أو اللفظ)، والمدلول (وهو المعنى)، والمرجع (وهو الشيء المسمى).

وقد شغل الدرس المرجعيُّ مساحة معتبرةً من مختلف ميادين المعرفة الإنسانية وفي مراحل متباينة منه، وتكلَّم الدارسون على مفهوم المرجع وأطلقوا عليه تسميات مختلفة في سياقات معرفية متنوعة حيث يقول عبد القادر قنيني: «لا تنفك نظرية الدلالة عن المرجع ولا تنفصل عنه، إلا أن هذه الدراسة كانت . قبل ظهور علم اللسان . واقعةً تحت اختصاص المنطق الصُّوري والنحو والبلاغة وأصول الفقه، وبوجه عام يمكن إدراجُ هذه الدراسة للدلالة تحت نظرية المعرفة الكلاسيكية بجميع شُعَبِها وأدواتها التقنية المعتمِدة إما على علم النفس القديم (كتاب النفس لأرسطو وشروحه لابن سينا) وإما علم النفس الكلاسيكي كما عالجه التجريبيون الأمبيريقيون مثل هيوم. ثم لما ظهر علم اللسان توزَّعَ علمَ الدلالات والمرجعِ نظرياتٌ شتى مثل نظرية كاتز "Katz" وفودور "Fodor" والنظرية السوفياتية، كما تعرض لهذه النظريات المعاجم اللسانية ويضاف إلى كل هذا تيار المناطقة الوضعيين مثل فريجه وفيتجينشتاين وكارناب وكواين وغيرهم»[2].

[1] Patrice Maubourguet et autres: Le petit Larousse (dictionnaire encyclopédique), Paris 1995, p 867

[2] تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة. ترجمة عبد القادر قنيني. أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية : 2000 ، ص 9 / 10 .

هذا وقد اتَّخذ المرجع تسمياتٍ مختلفة في الدرس اللغوي والفلسفي قديما وحديثا، بحسب أغراض الدراسة التي تقصده بالوصف، ويمكن أن نذكر نماذجَ من هذا التنوُّع المصطلحي الذي يحمل في عمومه الدلالة على المرجع الافتراضي أو الكامن لا المرجع الذي تقدمه الدراسة الملفوظية:

المصطلح الدال على المرجع	مصدر الاصطلاح	السياق المعرفي
الشيء	اشتهرت تسمية المرجع وفقا لهذا الاصطلاح عند القدماء والمحدثين على حدّ سواء من زمن الإغريق إلى اللسانيين المعاصرين	يُذكر المرجع بالشيء في كتب المتقدمين عادة عند الكلام على نشأة اللغة أو عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويفهم من هذا أنهم يعوّضون فكرة المعنى بالشيء
المسمّى	ذكره كثير من علماء العربية منهم أبو حامد الغزالي وابن حزم والقاضي عبد الجبار وغيرهم أما ابن حزم فذكر أن المسمى هو المعنى وليس الشيء الحقيقي في (الهوامل والشوامل)	والمسمى عندهم يحتمل الأمرين : المعنى الذهني و المرجع الخارج عن اللغة
الأشياء المعلومات	ابن جنيّ في كتاب (الخصائص)	في الكلام على أن اللّغة ليست وحيا وأنها أقرب إلى أن تكون تواضعا
الأعيان المعيّن	أبو حامد الغزالي في كتابي (المستصفى) و(معيار العلم في فنّ المنطق) وأبو هلال العسكري في (الفروق في اللغة)	ذكر مصطلح (الأعيان) في الكلام على ترتيب الدلالات في الوجود، أما لفظ (معين) فله علاقة مباشرة بفكرة المرجعية التي نرمي إليها لأنه يقصد به مرجعا محددا بين أطراف عملية التواصل
المعنى الخارجي	فخر الدين الرازي كما أورده السيوطي في كتاب (المزهر)	في بيان القول بأن التسمية تكون للمعاني الذهنية لا للمراجع، وهي الفكرة التي رددها ريتشاردز وأوغدن
المحسوسات الموجودات	أبو نصر الفارابي في كتاب (العبارة)	ذكر المحسوسات في شرحه على أرسطو، وذكر الموجودات في مقام الفصل النظري بين الدال والمرجع
العالم	ابن حزم في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) وقد ورد أيضا في الترجمة العربية لكتاب بنيامين وورف (اللسانيات والأنتروبولوجيا)	في درسه للآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
المشار إليه المعنى	أحمد مختار عمر في كتاب (علم الدلالة)	في تحليل النظرية الإشارية، ويظهر أنه أخذ عن العرب القدامى (الفخر الرازي) في ذكرهم دلالة الكلمة على الصورة الذهنية وعلى الشيء
المدلول	عبد الوهاب المسيري في (اللغة والمجاز) وعزمي إسلام في كتاب (مفهوم المعنى)	في مناقشة العلاقة بين الماهية اللغوية ورؤية العالم
مادة المحتوى Substance de contenu	لويس يلمسليف في كتاب (مقدمات لنظرية في اللسان)	مادة المحتوى في نظرية الغلوسيماتيك تتضمن المعنى الجاهز للكلمة ومرجعها
الخبرة Experience	فرانك بالمر في كتاب (مدخل إلى علم الدلالة)	في القول بأن علم الدلالة يدرس علاقة الكلمات بعالم الخبرة
الواقع Reality	بنيامين وورف في كتاب (اللغة والفكر والواقع) كما أنه ورد في الترجمة الفرنسية لكتابه (اللسانيات والأنتربولوجيا) مصطلح	في الكلام على النسبية اللغوية، وأن اللغات إنما تختلف فيما بينها من حيث البنى، واختلاف الأنحاء يؤدي إلى

الظواهر Phénomènes	الظواهر الذي استعمله ميشال فوكو وجورج مونان في اللسانيات والفلسفة	اختلاف الرؤى حول العالم
الكائنات Les êtres	ميشال فوكو في كتاب (الكلمات والأشياء)	في الكلام على العلاقة الفلسفية بين علوم اللسان والتاريخ الطبيعي

والفكرة الثانية المستلهَمة من التعريف أنَّ المرجع قد يكون مقيَّدا بعملية التلفظ، وفي هذه الحال يأخذ المصطلح اتجاها مغايِرا لما سبق، إذْ يضطلع بدور المؤوِّل الذي يعود إليه كل إبهام في النصّ، تماما كحال مرجع الضمير في النحو، ولهذا يأتي مقيَّدا إلى عناصر محدودة في الملفوظ، والتي تُسمَّى مبهمات يتمُّ تأويلها إما بالعودة إلى سياق التلفظ وهو سياق خاص، أو إلى المعرفة المشتركة بين المتواصلين وهو ما اتُّفق على تسميته سياقا عاما، وهذا الميدان من محاور اهتمام اللسانيات التلفظية لأنها تسعى إلى دراسة عناصر المعنى في التواصل الطبيعي.

ينتج عما تقدّم تقسيمٌ ثنائيٌّ للمرجع ذكره إميل بنفنيست بالقول أنَّ «كلُّ مقامٍ في استعمال اسمٍ يحيل على مفهوم ثابت وموضوعي "objective" قابلٌ لأن يبقى كامنا "virtuel" أو أن يخصَّص في موضوع محدَّد... أما مقامات استعمال "أنا" فلا تمثل نوعا من الإحالة، لأنه لا وجود لموضوع يعرف بـ "أنا" والذي تحيل عليه تلك المقامات تحديدا. كل "أنا" له إحالة خاصة ويوافق في كل مرة كائنا وحيدا... ما هو إذن الواقع الذي يحيل عليه "أنا" و"أنت"؟ إنه فقط "واقع خطاب" من حيث هو شيء خاص جدا. لا يمكن تعريف "أنا" إلا بوصفه مصطلح تعبير لا مصطلح موضوع كحال العلامة الاسمية»[1]، ويذكر ناتالي غاريك وفردريك كالاس وجهين للمرجعية تتعلقان بالاسم هما: المرجعية الكامنة "virtuelle" لوحدة ما تعني مجموعة الشروط الواجب توفُّرها في جزء من الواقع ليكون مرجعا كامنا. والمرجعية الفعلية "actuelle" تطابق الجزء المحدد فعليا في إطار تلفظ ما[2]. وهذا بالتحديد ما أشار إليه أبو حامد الغزالي بالقول: «إن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى لفظ يدلُّ على عين واحدة ونسميه معيَّنًا كقولك زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد، وإلى ما يدلُّ على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسميه مُطلقًا... وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والإنسان، وبالجملة الاسم المفرد لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم»[3].

وخلاصةُ هذا التحليل المقتضَب أنّ المرجع في الأصل هو الكائن المسمَّى بوساطة العلامة، ودلالة العلامة عليه في هذه الحال هي دلالة تعيين لأنها تُؤخذ من المعجم لا من معطيات خاصة في النص أو الملفوظ، والمرجع في

[1] Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale. P 252.

[2] Nathalie Garric et Frédéric Calas : Introduction à la pragmatique. Hachette , Paris , 1ère édition : 2007, P 40.

[3] أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول. ص 25.

التحليل الملفوظي هو كل ما يؤوّل مبهما في الملفوظ، ولهذا قد يكون عنصرا في النص كما قد يكون عنصرا من خارج النص، والمرجع في هذه الحالة معيّن بدقة في فضاء التلفُّظ. وللتمييز بين المفهومين عموما يعود الباحثون إلى إجراء الإحالة بوصفها وظيفةً يضطلع بها اللفظ، حيث أنه يدل على المعنى في الوقت الذي يحيلُ فيه على المرجع.

2 . مفهوم الإحالة:

أوَّلُ عائق يحول دون اتفاق اصطلاحي على مفهوم الإحالة النظَرُ إليها من أوجه مختلفة؛ فكلمة "إحالة" تدلُّ في العربية على الوظيفة، وهي ترجمة للمصطلح الفرنسي "référence". لكن هذا الأخير لا يدل في كل حين على الوظيفة، فقد يتضمن دلالة على خاصية الإحالة وهو ما نسميه في هذا البحث بالمرجعية، بمعنى أن الإحالة تقابل الدلالة، والمرجعية تقابل المدلولية، المصطلحان الأوّلان يدلان على وظيفة اللفظ، والآخران يدلان على خاصية فيه. هكذا يعترض الباحثَ، وهو يدرس ظاهرة المرجعية في الكتب غير العربية وترجماتها إلى العربية، مشكلةٌ أساسية: هل يقصد الكاتب من مصطلح "référence" مفهوم الإحالة من حيث هو وظيفة أو يقصد المرجعية بوصفها خاصية؟ يضاف إلى هذا العائق المنهجيِّ مشكلةُ التوظيف المحدود لمصطلح أجنبي آخر ابتدعه ميشال ريفاتير ليدل به على خاصية الإحالة وهو "référencialité"، وهي كلمة، للأسف، غير معروفة في اللغة الفرنسية ولا نظيرتها في الإنجليزية "referentiality". ولما كان توظيف هذا المصطلح الأخير محدودًا فقد التبست في مصطلح "référence" دلالتان مختلفتان، عملنا قدر الإمكان على تبيُّن المقصود منها، فإذا كانت وظيفةً ذُكر تحت عنوان الإحالة، وإذا كانت ميزةً أو خاصيةً ذُكر تحت عنوان المرجعية.

قال الخليلُ في المعنى القريب من الاصطلاح: «رجل مِحْوال: كثير مُحال الكلام، والمحال من الكلام: ما حُوِّل عن وجهه» وقال في نفس الموضع: «وكل شيء استحال عن الاستواء إلى العوج يقال له مستحيل» وإذا أمكن أن نجرد هذه المعاني عن الأحكام القيمية يمكن أن نجدها تجتمع على معنى التغيير حيث يذكر بعد ذلك «حال الشيء يحول حؤولا في معنيين، يكون تغييرا، ويكون تحويلا. الحائل: كل شيء يتحرك من مكانه، أو يتحول من موضع إلى موضع ومن حال إلى حال»[1]، وهذا المعنى الأخير هو أصل دلالة المصطلح إذ إنّ العلامة تحيل القارئ على المرجع؛ أي أنها تنقله من الكيان اللغوي إلى واقع الشيء المشار إليه بتلك العلامة.

ولما كان مفهوم الإحالة مرتبطًا بمفهوم المرجع، والذي بدوره يتضمَّن دلالتين مركزيتين إحداهما هي الشَّيء المسمَّى وهو كيان خارجي عن اللغة، وثانيهما العنصر المؤوِّل أو المفسِّر، فإن الإحالة بدورها تتَّخذ مفهومين اثنين في الدرس اللغوي. يقول ميشال بيري: «ليكن مثالا الجملة: الطفلُ الصغير يأكل. إذا لم تكن هذه الجملة مثالا

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ص 374 / 375.

نحويا بل ملفوظا له مكان وزمان محددان بين متحدِّث وسامع، فإنه من اللازم ألا تتوفَّر على أي غموض حول الطفل الصغير المعني. إذا كان هذا مثالا نحويا فإن المركَّب الاسمي (الطِّفل الصغير) ينطبق على كائن بشري، ذكر، غير بالغ، ولا يهم كثيرا أن نعرف من هو لأن المسألة تتعلَّق بمعرفة صحة تركيب الجملة، أو بمعرفة وظيفة المركَّب الاسمي، أو بأية قضية أخرى مجرَّدة.

أما عندما نتكلَّم فعلا، أي بالانتقال من اللغة إلى الخطاب بوساطة فعل التلفظ، فإننا ننسِب للمركَّب الاسمي المعنيِّ مرجعًا، أي بمجرد توظيف أداة التعريف فإن ذلك يعني تنبيه السامع إلى التساؤل حول ماهية الشيء أو الفرد المتحدث عنه: توظيف أداة التعريف علامة على أن ما نتكلم عليه يمكن للسامع تحديده»[1]. الملحوظ هنا أنَّ فعل المرجعية متعلِّق بالحاجة إلى التأويل، بمعنى أن المرجعية تتعلق بعنصر من التركيب نحتاج إلى تحديده لفهم الملفوظ، وهذا المثال يكشف المفهوم الدقيق للمرجعية في المقاربة الملفوظية، وهو يختلف عن المفهوم الأصلي للمرجع في اللسانيات، أي للتصور العام للمرجع بوصفه المسمَّى غير اللغوي.

ويقولُ جورج يول وجورج براون: «يقول لاينز في سياق حديثه عن المفهوم الدلالي التقليدي للإحالة إنَّ «العلاقة القائمة بين الأسماء والمسمَّيات هي علاقة إحالة: فالأسماء تحيل إلى المسمَّيات». ولا يزال هذا المفهوم التقليدي يلقي ذيوعا في الدراسات اللغوية (مثل علم دلالات المفردات) التي تصف العلاقةَ بين لغة ما والكون، دون أن تأخذ بالاعتبار مستعمِل اللغة. ولكننا نجد لاينز يصرح مؤخَّرًا وهو يتحدَّث عن طبيعة الإحالة بقوله: «إن المتكلِّم هو الذي يحيل (باستعماله التعبير المناسب) أي أنه يحمل التعبير وظيفة إحالية عند قيامه بعملية إحالة». هذا المفهوم الأخير للإحالة هو بالذات المفهوم الذي يجب على محلِّل الخطاب الاعتماد عليه. ويجد هذا المفهوم للإحالة دعما في قول ستروسن بأن "الإحالة" ليست شيئا يقوم به تعبير ما، ولكنها شيء يمكن أن يحيل عليه شخص ما باستعماله تعبيرا معيَّنا، وكذلك في نظر سيرل إنه «أن كنا نعني أن المتكلِّمين يحيلون، فإن التعبيرات لا تحيل أكثر من أن هؤلاء المتكلمين يصدرون وعودا وأوامر». ولهذا ففي تحليل الخطاب ينظر للإحالة على كونها عملا يقوم به المتكلِّم/ الكاتب»[2]. فالمفهوم التقليدي هو الإحالة إلى الأشياء كما تدرسها فلسفةُ اللغة، وهي إحالة متعلقة بمراجع الكلمات المفردة، أي بالمعجم اللغوي وما يعوضه من مجالات الخبرة الإنسانية. فكلمة "فرس" مثلا تحيل على كل كائن حي يحمل صفات الفرس، فهي كما ذكرنا تناسب دلالة التعيين. وقد ذكر دونالد دافيدسون تعريفها كما يلي: «قد نأخذ الإحالة على أنها علاقة بين أسماء العلَم ومسمياتها، مركبات الكلمات المفردة ومعيناتها، المحمولات والذوات التي تصدق عليها»[3].

[1] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. Armand Colin , Paris 2005, P 16.

[2] جورج براون وجورج يول: تحليل الخطاب. ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي. النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود، الرياض، 1997، ص 36.

[3] Donald Davidson : Inquiries into Truth and Interpretation. Clarendon Press Oxford, 2nd edition 2001 , p 216.

أما المفهوم الثاني للإحالة فيتعلق بمرجعٍ يحيل إليه لفظٌ ما ضمن النصّ أو الملفوظ، يقول ياسين فوزي: «يرى يول وبراون أن التعابير المحيلة تتمثل في استخدامات حقيقية، في نصوص محدَّدة، لأهداف محدَّدة، ويقصدان بها الألفاظ اللغوية التي تحيل على شيء ما في ذهن المرسل، سواء كان هذا التعبير معرفة أو نكرة. فعلى سبيل المثال يمكن القول بناء على ما سبق إن كلمة "رجل" ليست تعبيرا مُحِيلا في قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾ (هود: 78)، فليس للفظ رجل في الآية السابقة مرجِع في ذهن لوط عليه السلام وهو تعبير محيل بالمفهوم التقليدي، لأنه يتصل بـ «مجموعة الأشياء في العالم التي يصحُّ أن تنطبق عليها العبارة» وتتمثل الأشياء التي تنطبق عليها هنا بالجنس الذي يدلُّ عليه لفظ "رجل" مقيَّدا بـ "منكم". وقد ورد لفظ "رجل" في النص القرآني تعبيرا محيلا في غير ما موضع منها قوله تعالى: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: 63) فلفظ "رجل" في الآية السابقة تعبير محيل، له مرجع يحيل عليه وهو ذات النبي نوح عليه السلام»[1].

ثم يخلُص إلى أنّ مفهوم الإحالة في الملفوظية وتحليل الخطاب «ارتباطُ بنية لغوية (عبارة مفردة أو مركبة) بشيء ما في ذهن المرسل سواء أكان المرجع صالحا للتعرف من قبل المتلقي أم لم يكن»[2]. ومن أهم الفروق التي تظهر عند المقارنة بين المفهومين الأصلي والملفوظي أن المرجع في حالة الإحالة الملفوظية قد يكون متخيَّلا، فمثلا كل أسماء الأماكن والبلدان والأشخاص في حكايات ألف ليلة وليلة هي عبارات محيلة مع أنها لا تتمتَّع بمراجع موجودة فعليا، إلا أنّه وفقا للمفهوم الأساسي للإحالة ليس لها مرجعٌ في الخبرة الإنسانية.

ولكن الإحالة قد تأخذ مفهوما عامًّا يتجاوز مجرَّد العلاقة بين الكلمات والأشياء، وهذا بالنظر إلى عد اللسانيين آليةَ الإحالة وسيلةً من وسائل النصيّة، وقد سبق الكلام عليها في باب الترابط اللفظي، ومثالها العلاقة بين الضمير وعائده. لهذا كان لزاما التمييزُ بين نوعين من الإحالة في تحليل الخطاب هما: الإحالة الخارجية وهي وقوامها أنْ يشير المتكلِّم إلى مراجع من خارج النظام اللغوي على فرض أن المتلقي يفهمها، والإحالة الداخلية إذا كان المرجع عنصرا لغويا من داخل النص أو من نسق خطاب. ويجمع هذين النوعين أن آلية الإحالة هي في

[1] ياسين فوزي أحمد بني ياسين: الإحالة في النص القرآني. رسالة ماجستير غير مطبوعة. إشراف يوسف أبو العدوس. لجنة المناقشة: عبد الحميد الأقطش، محمد الهزايمة، عبد القادر مرعي. جامعة اليرموك، إربد، الأردن، نوقشت بتاريخ: 21 / 08 / 2006، ص 13.

[2] المرجع نفسه ص 14.

الحقيقة حركية تأويل وحركية فهم؛ فالعنصر اللغوي لا يحيل إلا إذا اتَّسم بنوع من الإبهام، ويكون العنصر المؤوِّل له مرجعًا سواء انتمى إلى العالم اللغوي أو إلى غير اللغوي.

3. 1. مفهومُ المرجعيَّة:

كان تعريف الدلالة والمرجع توطئةً لمناقشة مفهومي المدلولية والمرجعية، والهدف من دراسة هذين المفهومين التعرف على أحد جوانب الماهية اللغوية بصفة عامة، أي اللغة بوصفها ظاهرة إنسانية. ودراسة المرجعية من حيث هي صفة في اللغة موضوع لساني لا تمكن مقاربته خارج مجال البحث الدلالي حتى وإن كان المرجع ظاهرة غير لغوية. فالمرجعية مثلها مثل المدلولية سمة لغوية خالصة.

لا خلاف على أنَّ مصطلح "الإحالة" في العربية دالٌّ على الوظيفة، وقرينة ذلك صيغتُه الصرفية، مثله مثل مصطلح الدلالة بكسر الدال. فإذا أردنا التعبير عن وظيفة نقل المعنى في الكلمة نقول أنَّ اللفظ يدلُّ على المعنى، وإذا أردنا الكلامَ على وظيفة الإشارة إلى الشيء المسَمَّى نقول أنَّ اللفظ يحيل على المرجع. هناك إذن عنصران تحليليان للعلامة في الكلمة هما المعنى والمرجع، ووظيفتان تتعلَّقان بهما هما الدلالة والإحالة، وفي المستوى الثالث من الوصف اللغوي نبلغ درجة المدلولية والمرجعية، الأولى بوصفها مطلق وجود وظيفة الدلالة، والثانية بالمثل تتعلق بوجود وظيفة الإحالة.

وفي الاستعمال العام لمصطلحيْ "référence" في الفرنسية و"reference" في الإنجليزية لا يكاد الدارسون يميِّزون بين دلالة الوظيفة ودلالة الخاصية، غير أنّ ريفاتير ومن نقل عنه يلجؤون إلى مصطلح جديد دالٍّ على الخاصية والميزة، أو على العلاقة بين اللفظ والمرجع هو "référencialité" و"referentiality" في اللغتين الفرنسية والإنجليزية على التوالي. وتعرِّف تيفان سامويو هذا الأخير، من خلال دراسة ريفاتير لسيمياء الشعر، كما يلي: «العلاقة بين الأدب والواقع»[1]. تعريف مقتضَب لا مناص من التأمُّل فيه من خلال سياق البحث الذي أُخذ منه وهو المدلولية الشعرية، لأن دراسة العلاقة بين الأدب والواقع تؤول إلى دراسة العلاقة بين الأنظمة السيميائية، كاللغة والعالم. وقد كان هذه المفهوم أداةً لريفاتير ليمهِّد لمفهوم المدلولية، فالمرجعية عنده تعني أن يعبّر الأدب عن الواقع كما هو من غير تمويه ولا انزياح، ولكنه يرى أن المرجعية تصبح وهما في النص الشعري، لأنه لا يمكن إدراك مستوى المدلولية فيه إلا بتجاوز مرحلة المحاكاة، وهي مرحلة مرجعيَّة أساسا.

وفيما يلي جملة تعريفات ترى في مصطلح "référence" دلالة على خاصية أو علاقة لا على وظيفة:

[1] Tiphaine Samoyault : L'intertextualité. P 77.

أ . جون ليونز: «مصطلح مرجعيَّة كما رأينا ينطبق على العلاقة الموجودة بين الكلمات والأشياء، والأحداث، والأفعال، والنوعيات التي تمثلها الكلمات. وقد ذكرنا أنه يمكن في بعض المواقف الإجابة عن السؤال (ما معنى الكلمة س؟) من خلال تعريف ظاهري، أي من خلال الإشارة باليد أو بغيرها إلى المرجع أو مراجع الكلمة موضوع السُّؤال»[1].

ب . جورج مونان: «إن اللغة بوصفها مجموعةَ أشكال منظَّمة تكتسبُ غايةَ وجودها من كونها تتعلق بخبرة المتكلمين في العالم. وفي معناها العام تمثل المرجعية علاقة موجهة من العلامة إلى الواقع. وتحديدا نوظف كلمة (مرجعية) للدلالة على علاقة تجمع شكلا من الخطاب مع شيء أو تمظهر خاص لتجربة المتكلمين. يمكننا أن نقابلها إذن مع مفهوم الماصدق»[2].

ج . جان ديبوا: «المرجعية خاصيَّةٌ في العلامة اللسانية تسمح لها بالإحالة على شيء في العالم غير اللغوي، أو الواقعي أو المتخيَّل. الوظيفة المرجعية ضرورية للسان. وليس من الصواب أن ينحصرَ وصفُ الفعل التواصلي في هذه الوظيفة وحدها، لقد حدَّد رومان جاكبسون أقطاب الحدث التواصلي: إذا كانت الوظيفة المرجعية حاضرة فهي ليست وحيدة. في الوقت الذي تضمن فيه كلُّ علامة لسانية رابطا بين المفهوم والصورة السمعية (التعريف السوسيري للعلامة) فإنها تحيلُ إلى الحقيقة غير اللغوية. هذه الوظيفة المرجعية لا تربط العلامة بعالم الأشياء الواقعية مباشرة بل بالعالم المدرك في إطار التشكيلات الإيديولوجية لثقافة ما»[3].

واضحٌ الاتفاقُ بين جون ليونز وجورج مونان حول مفهوم المرجعية، فهي، سواء كانت علاقة أو خاصية، ترتبط بالمفهوم الأصليِّ للمرجع من حيث هو الشيء المسمى، وبالتالي فهي تعبيرٌ عن الإحالة الكامنة التي تحدِّد معاني الكلمات من خلال ما تشير إليه ضمن الخبرة الإنسانية. أما جان ديبوا فيقصد المفهومَ الفعلي الخاص بتحليل الخطاب، إنه يقصد تلك العناصر الإشارية ضمن الملفوظات والتي تتحدَّث عن كيانات محددة ومعرفة سواء كانت واقعية أو خيالية. ويزيد على ذلك أن المرجعية متعلقة بالخبرة لا بشيء موضوعي من العالم غير اللغوي، فالخبرة الإنسانية مع الأشياء هي في الحقيقة مرجعية لغته التي يوظِّفها في التواصل، وباختلاف الخبرات تختلف المرجعيات وطرق تصنيفها في اللغات.

[1] John Lyons : Linguistique générale. p 326.

[2] Georges Mounin : Dictionnaire de la linguistique. p 284.

[3] Jean Dubois et autres : dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. p 404.

غير أنّه لا وجود لتجربة حسيّة مع المتخيَّل؛ فالأصل في الخبرة التي تفسر معرفتنا بالدلالات أن تكون سلوكية من خلال ملامستنا للأشياء بالحواس، فالعربيّ يعرف معنى كلمة "السماء" لأنه رآها أو سمع وصف من رآها، وهكذا تصطنع اللغة أدواتها من خلال خبرات أهلها، ولذلك اختلفت المفردات بين الألسنة، لأن المعجم يلخص تجارب الأمم. على هذا يبدو غريبا أن يتكلّم الدارسون فيما سبق عن مرجع متخيَّلٍ من عالم غير واقعيّ، وهي مسألة لا يمكن تجاوزها في هذا البحث لأهميتها، لأن مرجعيّة النص القرآني تقتضي الإحالة إلى واقع موضوعيّ غير متخيّل.

3 . 2 . مرجعية المتخيَّل:

من أهم المشكلات التي أثارها تعريف الدارسين للمرجعية أنهم حين يتحدثون عن مرجعية للمتخيلات (مثل الكائنات الأسطورية والأماكن السحرية) لا يحددون نوع المرجعية التي يفترضون ضمنها وجود هذا النوع من الإحالات المتخيلة: هل هي المرجعية الأصلية التقليدية التي تتعلق بخبرة الإنسان مع العالم والتي تفسِّر مدلولية الأسماء في لغته؟ أو أنها المرجعية الفعليّة التي تقوم على إشارة العناصر المبهمة إلى خارج الملفوظ بقصدٍ من المتكلِّم؟

يذكر بول ريكور أربع تعريفات للخيال أحدها أنْ «نسمي صورًا التخيُّلات التي لا تثير أشياء غائبة بل أشياء غير موجودة. فتنبسط التخيلات بدورها بين حدود بعيدة بعد الأحلام التي ينتجها النوم، والاختلافات التي تحظى بوجود أدبي محض كالمسرحيات والروايات»[1]، وهو المعنى الذي يقصده فلاسفةُ اللغة ومحلِّلو الخطاب في التعريفات السابقة، ويتضمن نوعين من المتخيَّل:

الأول هو الإخبار عن شيء غير موجود ولكنه ممكنٌ بالنظر إلى التجربة والخبرة، فكلُّ الروايات الواقعية لا تنقل أحداثا وقعت بتفاصيلها وحتى القصص التاريخية تتضمن إضافات متخيَّلة، ولكنَّ بنية تلك النصوص الإبداعية تحاكي بنية الواقع بحيث يقع قبولها لدى القارئ بالنظر إلى منطقية وقائعها وانتظامها.

والثاني هو الإخبار عن شيء غير ممكن بالنظر إلى التجربة والخبرة الإنسانية، مثل الأسماء الدالة على الكائنات الخرافية كالغول في الحكاية الشعبية، أو النصوص التي تتجاوز بنية الوقائع وقوانين انتظام الخبرة. فالكلمات المفردة في هذه الحالة لها معان معروفة ولكنّ الإحالات التي تؤديها في النص تتجاوز المألوف من الواقع.

[1] بول ريكور: من النص إلى الفعل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى: 2001 ، ص 165.

بالعودة إلى التَّعريفات السَّابقة للمرجع والإحالة يظهرُ ما يشبه الإجماع على وجود مرجع للكلمات المتخيَّلة، تماما كتلك التي تحيل على تجارب الإنسان المألوفة، ومن الأمثلة التي ذكرها الدارسون كلمة "هبغريف"، وهو اسم لحيوان أسطوري نصفه حصان ونصفه عقاب. ولكي يفسروا وجود مرجع لهذه الكلمة يتحدثون عن عالم افتراضي متخيَّل يتضمن مراجع تلك الكلمات. بهذه الطريقة حاول تودوروف وديكرو وغيرهم تعميم المرجعية التقليدية على كل الكلمات، يقول جان ديبوا: «لا يجب الخلط بين وجود رابط للعلامة اللغوية مع الواقع غير اللساني ووجود المرجع. يمكن لكلمة ما أن تحيل على ماهية غير موجودة: فمثلا العلامة hippogriffe "الهبغريف" لها مرجع دون أن يكون وجود الهِبُغريف ضروريا»[1]. فكرة كهذه تحتاج مراجعة دقيقة؛ ذلك أنه يذكر في بداية تعريفه السابق ما يلي: "نسمي مرجعا الكائن أو الشيء الذي تحيل عليه العلامة اللسانية في الواقع غير اللغوي كما هو مُجزّأ في خبرة جماعة لغوية ما". فكيف يكون المرجع كائنا غير لغويّ وخياليا في الوقت ذاته؟ ذلك أنّ كل متخيّل هو من إبداع الذهن الإنساني باستحضار الصور وتركيبها، ولا يكون ذلك إلا باللغة.

لا يخرج المتخيَّل عن الماهية اللغويه: «هناك نقد يوجه غالبا إلى القائلين بالمعنى المرجعي ينص على نفي وجود عالم سابق تحيل إليه اللغة: هذه الأخيرة لها في داخلها القدرة على خلق عوالم معقدة. من المسلم به من جهة أخرى إذا أمكن جعل بعض هذه العوالم على علاقة موافقة مع عناصر من بيئتنا اليومية، فإنه ليس لها، لهذا، حالة مختلفة عن عالم أكثر تخيلا أو تصوريا مبني باللغة»[2]. فوسيلة وجود المتخيل هي اللغة ولهذا جاز القول أن المتخيل كائن لغوي خالص، كيف يمكن حينئذ أن نتكلم على مرجع متخيل وفق المفهوم التقليدي للمرجع؟

من أجل تجاوز هذا الإشكال لا مناص من العودة إلى فكرتين:

الأولى: التقسيم الثنائي للمرجعية: الكامنة التي تخصُّ الكلمات المفردة وتمثِّل الشيء المسمى عموما، والفعلية التي تعتمد على قرائن النص لإحالة القارئ إلى خارج الملفوظ. ففي حالة النوع الأول هناك كلمات محددة فقط تمارس الإحالة مثل تلك الدالة على الموجودات المادية أو العاطفية، كلمات مثل: فرس ونهر وشجرة، أو كلمات مثل الحب والكره والإيمان، كلّها تحيل على تجارب من حياة الإنسان، وهي تجارب من خارج اللغة سواء أكانت مادية أم وجدانية، ولكن الكلمات المتخيَّلة لا تتمتع بتلك القدرة على الإحالة الكامنة. أما في حال الإحالة الفعلية، أي تلك التي تتعلق بالملفوظات، فإن الكلمات المتخيَّلة تتحول إلى عناصر محيلة مثلها مثل الكلمات الأخرى بشرط ما يوفّره النص من قرائن. يقول شارول: «الشرط الوحيد للقول بأن عبارة ما محيلة هو أن استعمالها في سياق ما يسمح بإحداث معلم وجودي يقيد تمثيل ذات من العالم الخارجي في فكر شركاء التواصل»[3]. وفقا

[1] Jean Dubois et autres: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. P 405.

[2] Michel Aurnague: Les structures de l'espace linguistique. p 211 / 212.

[3] Michel Charolles: La référence et les expressions référentielles en français. Editions Ophrys , Paris 2002 , P 33.

للتصوُّر الملفوظي للإحالة يمكن للعناصر اللفظية الدالة على المتخيَّلات أن تكون محيلة بالنظر إلى قرائن النص، غير أنّ هذا لا يعني وجود مرجعٍ غير لغوي لها.

وجوهر البحث المرجعيِّ في اللسانيات المعاصرة فهمُ كيفية توظيف اللغة للإحالة انطلاقا من عناصر معينة في الملفوظ، يقول شارول: «عندما ننتقل من التعيين إلى الإحالة فإن المشكل المطروح لا يتعلق بكيفية إشارة العبارة بالقوة، من خلال دلالتها، إلى نوع محدَّد من الكائنات ولكن يتعلق بالكيفية التي يستعمل متكلم من خلالها عبارة ما لفت انتباه المستمعين إلى ذات ما. في هذا المستوى لا يتعلق الأمر بإدراك كون اسم مثل "قط" يعيِّن قسما من الذوات يستجيب للسمات التي يتطلبها مفهوم القط ولكن بالبحث في فهم كيف، في ملفوظ من نوع "أضعت قطا/ القط/ قطي"، لمركبات اسمية مختلفة يرد فيها الاسم "قط" أن تقود، أو لا، إلى تحديد نموذج واحد للقط»[1].

مثال: في الملفوظ "الفرس المحنَّحة عائدة إلى وطنها" يمكن اختيارُ عنصر "الفرس المحنحة" نموذجا لدراسة تأثير نوع المرجعية على وجود الإحالة إلى العالم غير اللغوي من عدمها. فإذا أُخذ العنصر مفردا فهو لا يملك مرجعا غير لغوي، حيث تستحيل الكلمة إلى مجرّد علامة من لفظ ومعنى من دون مرجع، وإذا أُخذت في سياق الملفوظ فإنها تتحوَّل إلى عنصر محيل لأن الناطق بالملفوظ يقصد الإشارة الفعلية إلى كائن يقوم بعمل ما، كائن واحد محدّدٍ زمانا ومكانا دون غيره من جنسه.

الثانية: أنه في حالة دراسة المرجعية الكامنة يمكن التَّمييزُ بين المرجع والمرجعية، من حيث كون المرجع كائنا غير لغوي غير قابل للتجزيء، بمعنى أنه إما أن يكون موجودا فعلا أو لا، بينما تكون المرجعية وصفا نسبيًّا يوجد على مراتب في الكلمات. يقول عبد الملك مرتاض: «أما ميشال أريفي فقد تحدث عن هذا المفهوم بشيء باد من الحذر والتشاؤم زاعما أن هذا الموضوع شحذ أقلام السيمائيين بكل المدارس فضرم فضولهم العلمي سنين عددا دون أن يفضي إلى نتيجة علمية تذكر، وذلك بحكم أن مفهوم المرجع لم يزل يتعرض للتعمية وانعدام الدقة. وقد عالجه المعالجون بوجه عام من حيث زاويتان متناقضتان:

أ. من حيث إن المرجع يمكن تعريفه على أنه الشيء الواقعي (الخارج عن الحقل اللسانياتي) الذي تحيل عليه السمة. ركحًا على ذلك تغتدي السمات على حملها للمعاني دون مراجع. ب. إنَّ المرجع يمكن أن يعرَّف على أنه مفهوم معرف بحكم التوسع والاستعمال وذلك بمناقضته المعنى. وبحسب التصور الثاني (ب) فإنه

[1] Ibid p 9.

يستحيل أن يقع التفكير في وجود عنصر لسانياتي خالٍ من المرجع: حتى الأشياء غير الواقعية لها مراجع. وأمام هذا الوضع فليس ممكنًا استخدام غياب غير معقول للمرجع من أجل توصيف النصوص الأدبية.

وأمام هذه الصعوبة المفهومية عمد بعضُ السيمائيين إلى الفصل بين مفهومي المرجع والمرجعية، والتوكيد بأن للنص الأدبي مرجعيةٌ ولكن ليس له مرجع»[1]. لا بد إذن من التَّمييز بين المرجع والمرجعية على أساس أن كلمة "الفرس المجنحة" لا تمتلك مرجعا غير لغوي، ولكنَّ تصورنا لمعناها خاضعٌ لتجارب سابقة يمكن عدُّها مرجعيَّةً لتأويل هذا العنصر.

وفي هذه الحال يمكن الكلامُ على مرجعية كامنة للمتخيَّل تتمثل في التجارب السابقة المساعِدة على تصور تلك المتخيلات؛ حيث يعمد الذهن إلى تركيب الخيالات السابقة ليبنيَ صورةً للمتخيَّل كأنْ يجمع بين صورتي الفرس والعقاب المعروفتين ويركِّب منهما صورة للهبغريف أو الفرس المجنح. ولكن لا يمكن بأية حال الكلام على مرجع لتلك الكلمة، لأنه ليس ثمة كائن في الوجود أو في الخبرة الإنسانية يطابق وصف هذا المتخيَّل. إن ما يمكن استنتاجه من كل هذا أن المرجع بوصفه وجودا غير لغوي هو كائن غير قابل للتجزيء، أما المرجعية من حيث هي سمة لغوية فهي نسبية تتمايز درجاتها بين الكلمات في المعجم وبين أنماط السياق اللغوي، فهي بهذا تشبه إلى حد بعيد المدلولية في ارتباطها بالقرائن اللغوية في اللفظ الدال. وفيما يلي ملخَّص هذه الأفكار:

	المرجعية الكامنة	المرجعية الفعلية
مجال الدراسة	علم المفردات ، فلسفة اللغة	لسانيات النص ، الملفوظية
مفهوم المرجع	الخبرة المفسرة لمدلولية الكلمة: المرجع هو الشيء المسمى	ما يقصد المتكلم الإشارة إليه من خلال عبارات محددة
مفهوم الإحالة	وظيفة التعيين للجنس التي في اللفظ	وظيفة التأويل في العناصر المحيلة إلى مراجعها قد تكون داخلية أو خارجية
العناصر المحيلة	الكلمات الدالة على الموجودات المادية والتحارب العاطفية	كل عنصر لغوي مبهم في النص لا يمكن فهمه إلا بمعرفة السياق أو العالم
مرجع المتخيل	لا وجود لمرجع متخيل وإنما إلى مرجعية مساعدة على التخيل	الكلمة الدالة على المتخيل محيلة تماما كغيرها وفق شروط السياق وهي: أسماء العلم والمعرفة والضمائر والإشاريات

[1] عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص 385 / 386.

3. 3. المرجعية مفهوم نسبي:

المرجع كائنٌ غير قابل للتجزيء، أي إما أن يوجد كاملا أو ألا يوجد أصلًا، أما المرجعية فنسبيةٌ وحضورها على درجات؛ فالفرق بين الكلمات الدالة على المتخيل وغيرها أن الأولى تحيل على العالم غير اللغوي بطريقة غير مباشرة، وذلك باللجوء إلى أجزاء مختارة من التجربة السابقة وصياغتها على نحو معين. لا يمكن للمرء أن يتصوَّر الهبغريف إلا بناء على مرجعية مساعدة تتمثل في معاينته كلا من الفرس والعقاب، والمرجعية في هذه الحالة أقل من تلك التي تتمتع بها الكلمات الدالة على الحقائق الخارجية مثل فرس، أو عقاب كلٌّ على حدة.

ومن جهة أخرى تتعلَّق نسبية المرجعية اللغوية بنسبية اللغة كما وصفها بنجامين لي وورف في فصل "اللغات والمنطق": «تصنيف الطبيعة هو أحد أوجه النحو. إننا نجزئ وننظم سيل الأحداث عندما نفعل، لأنه خلال لغتنا الأم فإننا شركاء في اتفاقية للتصرف كذلك، لا لأن الطبيعة ذاتها مجزَّأة بدقة بطريقة يراها الجميع. لا تختلف اللغات فقط في بناء الجمل ولكن أيضا في كيفية تقطيع الطبيعة لتضمن عناصر وضع تلك الجمل. هذا التقطيع يعطي وحدات المعجم»[1]. ولأن اللغات لا تنقل الحقيقة الموضوعية فهي تفارقُ العالمَ المرجعي على درجات تقترب أحيانا من حقيقته أو تبتعد عنه، ويكون بلوغ المرجعية الموضوعية أمرا نسبيًّا.

وفي تعليقه على نظرية وورف يقول جورج مونان: «كما هو معروفٌ اقترح وورف بأن البنى اللسانية للغتنا الأولى تقنن بالمعنى الحرفي، أي أنها تحدد أو توجه وتنظم رؤيتنا للعالم غير اللغوي الفيزيائي، الاجتماعي والنفسي»[2] وقد ضرب لذلك مثلا تقسيمات الزمن في اللغات المختلفة. وينتقد مونان هذه الفكرة من خلال فعل الترجمة وممارسة اللسان الواحد في مناطق مختلفة. ولكنه مع ذلك إذْ يتحدث عن النسيان الذي ران على نظرية وورف يرى أنها لا تخلو من حسنات أشار إليها سابير فيما بعد، يتعلق الأمر بأنه أحيانا يمكن للبنى اللغوية أن توجه الطريقة التي نضبط بها الظواهر[3]. وفي المقام ذاته يستشهد جورج مونان بأمثلة لفردريك فرنسوا " Frédéric François" عن اختلاف اللغات في تصنيف الواقع، اختلاف يمكن اعتباره دليلا على الفرق بين البنى اللغوية وبنية الواقع.

حتى في تاريخ اللغة الواحدة ومراحل تطوُّرها يعترف الدارسون بتدرُّجٍ في قيمة المرجعية في معجمها وتراكيبها، حيث يرى ميشال فوكو أن الشكل الأولي للسان كان تعيينيا أو إشاريا حيث كان التواصل يقوم على

[1] Benjamin Lee Whorf : Language, Thought, and Reality. Edited by John B. Carroll. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 6th Paperback printing, June 1971 , p 240.

[2] Georges Mounin : Linguistique et philosophie. Presses universitaires de France, 1ère édition 1975, p 132.

[3] Ibid P 134.

تعيين الأشياء في العالم من خلال الإشارة التي تقابلها صور صوتية ما، ومن هذا المنطلق يرى أن التسمية الأولية والممارسة اللغوية في ذلك الوقت كانت مجرد وسم من دون حكم[1]، أي أنها مرجعية مطلقة لا تعبر عن تميُّز فكري يذكر، ليس هناك أي تصنيف أو تقييم من أيّ نوع، وبالتالي فقد كانت اللغة مرجعية خالصة. ولم تكن الممارسة اللغوية عندئذ تعبيرا عن فكر بل نقلا لحقيقة خارجيَّة.

المَطلب الثاني: الرؤى المرجعيَّة في الدرس اللغوي

1 . الرؤى المرجعيَّة قديمًا:

تناول الدارسون للغة والفلسفة والمنطق وعلم الأصول موضوعَ المرجعية الكامنة والمرجعية الفعلية في مواضع متفرِّقةٍ من مصنَّفاتهم سواء أكان المرجع في ذلك مقصودا لذاته أم لأمر تابع له. ولم يكن المرجع في كلِّ الأحوال فكرةً مستقلَّة عن المعنى في الفكر اللغوي القديم إذ لم يكن التمييزُ بين الأمرين واردا عند أكثر الدارسين، وعلامةُ هذا أن دلالة اللفظ عند القدماء هي الإشارة إلى المعنى أو الإشارة إلى ذات الشيء المسمى سواء بسواء.

درس اليونانيون المرجعيَّةَ الكامنة عندما حاولوا مقاربة نشأة اللغة والعلاقة بين الاسم والمسمى، حيث يذكر الدارسون أن الإغريق قبل سقراط «كانوا لا يميِّزون بين الاسم والمسمى، ويعتبرون أن العالم المحسوس هو ما نعبر عنه بالأصوات، ومن ثم فإن كل اسم يحدد ويعين شيئا ما، وكل صفة تقابل موصوفا. وعلى ذلك يكون ترتيب الألفاظ وترتيب الأشياء مع خصائصها أمرا واحدا. ويقول كراتيل في محاورة أفلاطون: (إن معرفة الأشياء تنحصر في معرفة مسمياتها) وواضح هنا أن الحديث عن تمايُز الدلالة والمرجع ضربٌ من الوهم، إذ هذه التفرقة لا تظهر إلا مع سقراط»[2].

والحقيقة أن كراتيل كان يقصد إلى القول بالمحاكاة في اللغة، فهو لا يعني عدمَ التمييز بين الدلالة والمرجع، إنما المقصود أنّ الاسم يُشتق من الشيء المسمى وفق مبدإ المحاكاة، وأن وضع اللغة قياسي غير اعتباطي. وهذا ما يُفهم من الكلام على المرجع في محاورة بين سقراط (470 / 399 ق م) وهيرموجين حول نشأة اللغة[3] خلاصتها أن سقراط وقف مؤيدا لقراطيلوس في أن وضع الأسماء إنما يكون للحكماء الذين يشتقُّون الاسم من الحالة الطبيعية للأشياء، بينما يرى هيرموجين أن العلاقة عائدةٌ إلى اتفاق الوضع واصطلاح التسمية لا إلى العلاقة الطبيعية بين الألفاظ والأشياء.

[1] Michel Foucault : Les mots et les choses. Editions Gallimard , Paris 1973 , p 120.

[2] تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة (تمهيد الترجمة). ص 11 / 12.

[3] أفلاطون: المحاورات الكاملة. ترجمة شوقي داود تمراز. الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1994، ج 4 ص ص 17 / 108.

ويظهر التميُّز في فهم عناصر المعنى عند الإغريق مع أرسطو (384 / 322 ق م) بعدما شرح فلاسفة العرب كلامه وأضافوا عليه من ملاحظاتهم في توصيف عناصر المعنى ولثلاثية الدال والمدلول والمرجع وطبيعة النسق الرابط بينها، وسنلمس في شروح الفارابي ما يبين أن تصوُّره لهذا النسق يطابق تصور المحدثين، ولقد تداول هذه الفكرة جمع من علماء العربية وناقشوا قضاياها في أبواب المنطق والفلسفة واللغة.

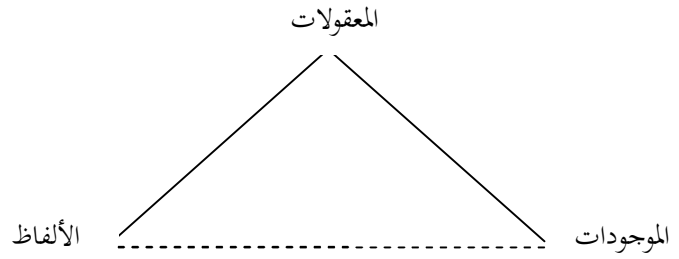
وتكلَّم الرومان أيضا على المرجع وإن لم يكن في كلامهم ما يدلُّ على احتفاءٍ بالمرجع من حيث هو أولوية لسانية، ولا يزيد ما نقله الدارسون عنهم عما ورثوه عن الإغريق في هذا الميدان. والملحوظ عند النظر في تأصيل اللسانيات والفلسفة أن أغلب الدرسين يعود إلى القدِّيس أوغسطين (354/ 430م) ويشرح آراءه في ماهية العلامات اللغوية وعلاقتها بالأشياء؛ إذ إنّ أغلب كلام هذا الباحث في اللاهوت ينطلق من مقاربة نشأة اللغة ووصف العلاقة بين الاسم والمسمى. ومما ذكره الناقلون عنه تعريف الدلالة على أنها: «عبارةٌ عن شيء زيادة على كونه حاملا للمعاني يثير بذاته في الفكر أشياء أخرى»[1]، وفي نص آخر ينقله تودوروف يقول: «الكلمة هي العلامة على الشيء ويمكن أن تفهم من طرف المستمع عندما ينطق بها المتحدِّث»[2]. ويرى تودوروف أن المقصود بالشيء في نص أوغسطين هو المرجع لأنه يعدّه خارج العلامة، ويُفهم من هذا التحليل أن تودوروف يرى بأن معنى كلمة "علامة" في الجملة المقتبسة هو نفسه مفهوم العلامة ثنائية القطب عند دي سوسير، ويظهر أن هذا القياس بعيد ولا ينسجم مع النص الأول الذي ذكرناه لأن كلمة الشيء استُعملت في النص الأول للدلالة على الدال ثم استعملت في السياق نفسه للدلالة على المعاني المتعلقة بالمعنى الأساس للدال، ومن هنا لا تبدو فكرة المرجع واضحة عنده، ولا يظهر أنّه خرج عن دائرة المألوف عند الدارسين في زمنه من الكلام على نشأة اللغة ونوع العلاقة بين اللفظ والمعنى.

أما العرب فدرسوا المرجعيَّةَ في الفلسفة والمنطق واللغة والأصول، وتكلَّموا على وجهي الإحالة المتقدم ذكرهما: الإحالة الكامنة كعلاقة الاسم بالمسمى، والإحالة الفعلية عندما يجري تعيين مرجع محدد في ملفوظ ما. فقد ذُكر عند الكلام على أرسطو أن الفلاسفة واللغويين دقَّقوا عدة مسائل علمية تتعلق بالمرجع ومتعلقاته، من ذلك شرح الفارابي على أرسطو: «إنه يريد بقوله "ما يخرج بالصوت" الألفاظ، فأخبرَ أن الألفاظ دالّة على المعقولات التي في النفس، وأنت فينبغي أن تزيد في قراءتك فتقول ما يخرج بالصوت وهو الألفاظ دالٌّ أولا على المعقولات التي في النفس، وتعني بقولك أولا بلا واسطة، وكأنه قال: إن الألفاظ دالّة على المعقولات دلالة بلا واسطة. وقال: الآثار التي في النفس ولم يقل المعقولات لأنه أراد أن يجمع كل ما يحصل في النفس بعد غيبة

[1] تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة . ص 23.
[2] تودوروف: العلامة والرمز (مجموعة اللغة). ص 31.

المحسوسات عن الحسِّ، فإن النفس تحصل فيها معقولات وخيالات المحسوسات كما أُحِسّتْ مثل خيال زيد في الحس وأشياء أخرى تخترعها النفس بتركيب الخيالات بعضها إلى بعض مثل عنزايل (غول أو حيوان أسطوري) وأشباهه»[1].

ثم يتعمَّق الفارابي في شرح هذه الفكرة في موضع آخر من الكتاب بما يكاد يتطابق مع فكرة المثلث القاعدي عند ريتشاردز وأوغدن حيث يقول: «من الأوائل التي ينبغي لمن شرع في المنطق أن يعرفها أنْ يعلم أنّ هاهنا: محسوساتٍ بالجملة موجوداتٍ خارج النفس، ثم معقولا ومتصَوَّرَات ومتخَيَّلات في النفس، ثم هناك ألفاظا، ثم أخيرا هناك خطوطا مكتوبة ومرسومة. وينبغي أن يَعلم نِسَبَ بعضها إلى بعض، لأن صاحب علم المنطق ينظر في المعقولات من حيث لها نسبة إلى الطرفين وهما: الموجودات التي خارج النفس، والألفاظ»[2]. والظَّاهر من هذا النص أن الفارابي يلحُّ على مسألة الفصل بين الاسم والشيء المسمى لأن الاسم عنده مثلما يقول الفخر الرازي يوضع للمعنى لا للشيء، ويمكن تمثيلُ فكرته هذه بما يشبه المثلَّث القاعدي كما يلي:



عناصر المعنى عند الفارابي

وما يلفت الانتباه هنا أنَّ الفارابي لم يُشر إلى طبيعة الرابط بين الألفاظ والموجودات تماما كما فعل ريتشاردز وأوغدن فيما بعد؛ لأن الرابط النفسي الذي يجمع هذه الأجزاء الثلاثة إنما يجعل اللفظَ دالا على المعقول فقط، والمعقول صورة عن الموجود، وليست هناك علاقة مباشرة بين اللفظ والموجود. ومسألة الفصل النظري بين الدال والمرجع تبدو أوضح عند الرازي وهي مدخلٌ أساسٌ لفهم الماهية اللسانية ومن المبادئ التي أرساها دي سوسير وتبعه فيها اللسانيون، يقول فخر الدين الرازي أن «الإطلاق [التسمية] دائر مع المعاني الذهنية دون

[1] أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق :العبارة. تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب القاهرة، 1976، ص.
[2] الفارابي: العبارة ص 222 ، نقلا عن عبد القادر قنيني: تمهيد كتاب (المرجع والدلالة) ص 13.

الخارجية، فدلَّ على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي»[1]، فالأسماء وفقا لتصور الرازي تصنع عالما لغويا خاصا يمكن عزله ودراسته بمنأى عن عالم المعاني الخارجية أو الظواهر.

كما عمِل أبو حامد الغزالي وابنُ رشد على ترتيب الدلالات في الوجود بناءً على كون كلٍّ عنصر منها مدلولا من جهة ودالا من جهة أخرى، قال الغزالي: «اعلم أنَّ المراتب فيما نقصده أربعٌ واللفظ في الرتبة الثالثة؛ فإنَّ للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان»[2]. وقال ابن رشد: «إن الألفاظ التي يُنطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس، والحروف التي تُكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ، وكما أن الحروف المكتوبة، أعني الخط ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم، كذلك الألفاظ التي يعبَّر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بطبع. وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع، كما أنَّ الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها، هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع، ولكن القول في جهة دلالة المعاني التي في النفس على الموجودات خارج النفس هو من غير هذا العلم»[3].

فقد أشارت هذه الاقتباسات إلى ما يُعرف اليوم في الملفوظية بالمرجعية الكامنة. ولما كانت حضارة العلوم العربية قائمة على النصّ، والنص شكلٌ من الملفوظات النظامية، سمح لهم ذلك بالنظر في أحوال الدلالات الخاصة والعامة في التراكيب وعلاقتها بالتعيين في الملفوظية، حيث يقول أبو حامد الغزالي: «إن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى لفظ يدلُّ على عين واحدة ونسميه معيَّنًا كقولك زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد، وإلى ما يدلُّ على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسميه مطلقًا... وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والإنسان، وبالجملة الاسم المفرد لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم»[4]. فقد مثَّل للإحالة الفعلية من خلال تراكيب لغوية تتضمن ما يلي:

. اسم العلَم : وهو لا يكون إلا لمعيَّن واحد معروفٍ لدى المتكلِّم خاصة ويقصده دون غيره من الخلق.

[1] جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها. ضبط محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. منشورات المكتبة العصرية، بيروت: 1987، ج1 ص 42.

[2] أبو حامد الغزالي: معيار العلم في فن المنطق. ص 47.

[3] ابن رشد: نص تلخيص منطق أرسطو. المجلد الثاني كتاب المقولات. دراسة وتحقيق جيرار جهامي. دار الفكر اللبناني بيروت، الطبعة الأولى: 1992، ص 81.

[4] أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول. ص 25.

. واسم الإشارة: وهو لا يكون إلا لحاضر في الأصل في مقام التلفظ، وهو معين فعليا من دون جنسه.

. والاسم المعرفة: دالٌّ في العربية وغيرها على معين من دون جنسه أيضا. فكلُّ هذه القرائن اللفظية هي وحدات لغوية محيلة إحالة فعلية، وهي موضوع الدرس المرجعيّ في الملفوظية.

2 . من العلامة اللغوية إلى المثلث القاعديّ:

من أجل تحديد مجال اللسانيات بدقة عمل دي سوسير على مقاربة ماهية اللغة من منطلقات إبستيمولوجية وذلك بتحليل العملية التواصلية في حالتها الطبيعية عندما يتبادل فردان من الجماعة اللغوية الكلام، فعمل على عزل الظاهرة اللغوية باستبعاد المراحل الفيزيائية والفيزيولوجية أثناء عملية التواصل، والإبقاء على المرحلة النفسية التي تمثل عنده ماهية اللغة. وعلى هذا كانت الوحدةُ الأساسيةُ في تكوين اللغة علامةً مكونةً من طرفين ذهنيين هما: الدال ممثلا في الصورة السمعية وهي بهذا التعريف تختلف عن اللفظ بكون اللفظ ذا طبيعة مادية، والمدلول ممثلا في الصورة الذهنية التي يختزنها الذهن عن الشيء المسمى بحكم التجربة.

بهذه الطريقة استبعد دي سوسير المرجعَ لأنه لا ينتمي إلى الماهية اللغوية الذهنية، وفي أعقاب صدور محاضراته بسنوات قليلة أخرج عالما النفس تشارلز أوغدن وإيفور ريتشاردز "Charles Ogden / Ivor Richards" كتابهما "معنى المعنى" عام 1923، ومهدا له بمراجعة أهم الأفكار التي شغلت بال اللسانيين والأنتربولوجيين حول قضية المعنى والدلالة، وتكلما بشيء من الإسهاب على فرديناند دي سوسير، ووجها له انتقادا لاذعا لا يصح أن يكون مثله في كتاب أكاديمي، حتى أنهم زهدوا في تسميته بالباحث أو الدارس وسموه كاتبا، كما وسموا أعماله بأنها تخمينات، وشككوا ضمنيا في كونه مؤسسا للسانيات الحديثة.

قال ريتشاردز وأوغدن: «كفيلولوجي يحترم كثيرا العُرفَ اللغوي، لا يملك دي سوسير العبث بما يتصوَّره دلالة ثابتة، كجزء من اللغة. هذه النظرة المدقق للاستعمالات المقبولة للكلمات هي سمة مطردة لدى الفيلولوجيين. وجذورها تمتدُّ عميقا جدا في الطبيعة الإنسانية، كما سنرى في الفصلين القادمين. إنه لمن المأسوف له خصوصا أن أدوات تقنيَّة ممتازة كانت ضعيفة عند هذه النقطة، للاعتراف الأولي بعلم عام للعلامات "السيميولوجيا"، والتي تمثل اللسانيات منها أهم فرع، كانت محاولة لافتة في الاتجاه الصحيح. لسوء الحظ كانت نظرية العلامات هذه . بإهمالها الكلي للأشياء التي العلامات مقامها . منقوصة منذ البداية من أي اتصال مع مناهج الفحص العلمية. ويظهر أن دي سوسير، على أية حال، لم يتابع القضية بعيدا بما فيه الكفاية عن هذا

العيب»[1]. هكذا يحمد الباحثان لدي سوسير شيئا واحدا هو كلامُه على علم عام للعلامات "السيميولوجيا" وينتقدان صراحة تصوُّره للمعنى بوصفه معطى ثابتا، كما ينتقدون إهماله للمرجع مع كونه وسيلة ضرورية لدراسة الظاهرة الدلالية.

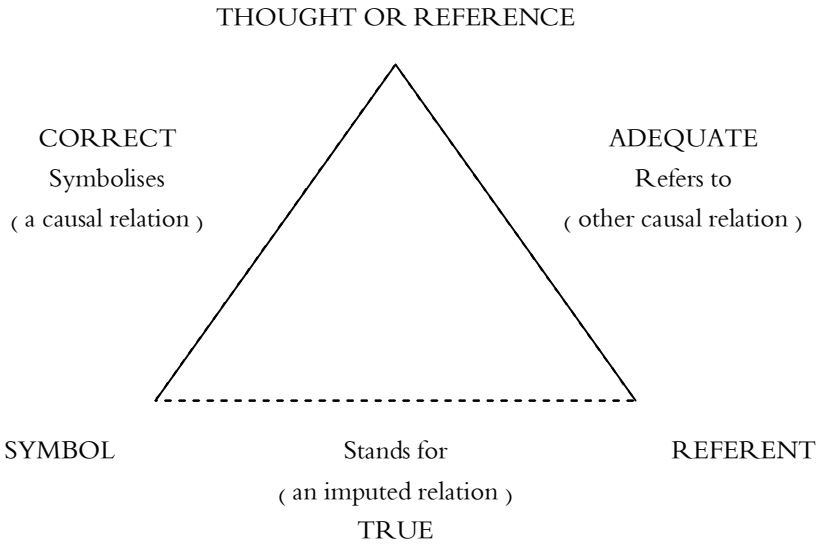
وفي عرضهما للهدف الأساس من النظرية اللغوية والذي في ضوئه انتقدا الأعمال المتقدِّمَة ومنها عمل دي سوسير ذكرا أنّ «كلّ المتخصِّصين فشلوا في إدراك نقائص النظرية اللسانية الحالية. مهتمين كما هم . إتنولوجيين مع تسجيل تفاصيل اللغات البائدة سريعا، فيلولوجيين مع تقنية محكمة عن قوانين الصوتيات ومبادئ الاشتقاق، فلاسفة مع فلسفة . كلهم أهمل الحاجة الملحة لفهم أفضل ما يحدث حاليا في تخاطب ما. تحليل عملية التواصل نفسي في جزء منه، وعلم النفس الآن وصل مرحلة لا بد معها من الاهتمام بذلك الجزء. وإلى أن يحدث هذا يقبع علم العلامات في البطالة، ولكن ما من عذر مطلقا للكلام الفارغ على الدلالة مع إهمال الكيفيات التي تضللنا الكلمات بها»[2].

وفي تبرير اختيار مصطلح "مرجع" ذكر الدارسان في الهامش أنَّ «كلمة "شيء" غير مناسبة للتحليل المراد هنا لأنها مقيدة في الاستعمال العام بالموجودات المادية . حقيقة دفعت الفلاسفة إلى تفضيل مصطلحات "الذات: entity"، أو "كتلة: ens" أو "شيء: Object" كاسم عام لها. وقد بدا مقبولا، لذلك، إدخال مصطلح فني ليقوم مقام ما نفكر فيه أو نحيل عليه.كلمة "شيء" ولو أنها كانت الاستعمال الأصلي إلا أن لها تاريخا غير مناسب. لذا تم تبني كلمة "مرجع" ولو أن شكلها الإتيمولوجي مفتوح على التساؤل عندما ننظر إليه في علاقته بالمشتقات التطبيقية، كعامل "agent" وكاشف "reagent"»[3]. أي أن الدلالة الصرفية للمرجع في الإنجليزية تتضمن معنى الفاعلية أو العاملية، وهو معنى يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في تصور هذا المفهوم.

بعد تلك التمهيدات والملحوظات على الأعمال السَّابقة في حقل الدلالة عرض الباحثان الفكرة الأساسية للمرجع من خلال تحديد ثلاثة عناصر للمعنى هي: الدال والمدلول والمرجع، وشرحَا بشيء من التفصيل العلاقةَ بين أقطاب المثلث القاعدي، وهي كما يظهر لا تختلف كثيرا عن تصور الفارابي لموضوعات المنطق: «بين الفكر والرمز تقوم علاقات سببية. عندما نتكلَّم تنتج الرمزية التي نوظف جزئيا من الإحالة "reference" التي نقوم بها وجزئيا من العوامل الاجتماعية والنفسية . الهدف الذي من أجله نقوم بالإحالة، الأثر المزمع لرموزنا في الأشخاص

[1] C. K. Ogden and I. A. Richards : The meaning of meaning. A study of the influence of language upon Thought and of The science of Symbolism. Routledge & Kegan Paul LTD , London , 10th edition 7th impression 1969, p 6.
[2] C. K. Ogden and I. A. Richards : Op cit. p 7 / 8.
[3] Ibid p 9.

الآخرين، وموقفنا الخاص. عندما نسمع ما قيل، تجعلنا الرموز نؤدِّي فعل إحالة ونتخذ موقفا سيكون، تبعا للظروف، أكثر أو أقل شبها بفعل المتكلم وقوله.



بين الفكرة والمرجع هناك أيضا علاقةٌ سببية؛ مباشرة أكثر أو أقل (كحين نفكر أو نهتم بمساحة ملونة نراها)، أو غير مباشرة (كحين نفكر في نابليون أو نحيل إليه)، وهي الحالة التي قد تكون فيها سلسلة طويلة جدا من حالات العلامة التي تتدخل بين الفعل ومرجعه: كلمة . مؤرخ . معاصر تسجيل . شاهد عيان . مرجع "نابليون".

بين الرمز والمرجع هناك علاقةٌ وثيقة غير مباشرة، والتي تقوم على كونه مستعمَلا من طرف شخص ليقوم مقام مرجع. نقصد بالقول أنَّ الرمز والمرجع ليسا مرتبطين مباشرة (وعندما نلمّح إلى علاقة كتلك، لدواع نحوية، فإنها ستكون مجرد علاقة منسوبة بوصفها متعارضة مع علاقة حقيقية) ولكن فقط بطريقة غير مباشرة بين وجهي المثلث. يبدو ضروريًّا التأكيد على أنْ ليس هناك رابطٌ مباشر بين قول "كلب" ككلمة، وأشياء معروفة في شوارعنا، وأن الرابط الوحيد الموجود هو ذلك الذي يقوم على استعمالنا لتلك الكلمة عندما نحيل إلى الحيوان»[1].

[1] Ibid p 11 / 12.

وفقًا لهذا التمثيل يظهر المرجع تجربةً خارجيّة تربطها بالكيان اللغوي عمليّة التسمية، ويعمل الاسم بعد ذلك على استدعاء الصورة التي يسبِّبُها حضور المرجع في الخبرة. هذا ما يفسِّر أنماطَ العلاقات التي ذكر الدارسان بين أقطاب المثلث الثلاثة، كما يظهر جليًّا أن المرجع في تحليلهما هو المرجع الكامن أو الافتراضي، أي ذلك المرجع المتعلق بمفردات المعجم كل على حدة، وليس ذلك المرجعَ المتعلِّق بالإحالة الملفوظية في عملية التواصل العادية.

تمثل الرؤوس الثلاثة لهذا المثلَّث القاعدي عناصر المعنى: الدال والمدلول والمرجع، ويمكن التمثيل لها بكلمة "شجرة": فالدال هو الصورة السمعية (أو اللفظية) المتمثلة في تتابع الأصوات: /ش/+ /ج/+ /ر/+ /ة/، والمدلول هو تصور الشجرة في ذهن المتكلم أو السامع، أما المرجع فهو الشجرة نفسها الموجودة في الطبيعة كائنا حيا ملموسا، وبهذا تنحصر العلامة اللسانية السوسيرية في ضلع واحد من المثلث (دال/ مدلول). أما علاقة الدال بالمرجع أو الاسم بالشيء المسمى فليست علاقة مباشرة كما يمثلها الضلع المتقطع لأنه ليس ثمة أية علاقة تربط بين اللفظ المنطوق والشيء الخارج عن اللغة. على هذا الأساس يتكلم إميل بنفنيست عن علاقة ضرورية بين الدال والمدلول، وعن علاقة اعتباطية بين الدال والمرجع، وهو يريد بها أن يبين أن عادة الذهن هي الربط بين الاسم والمعنى. ولا يعني هذا بأية حال وجود تناقض بين فكرة العلامة اللسانية والمثلث القاعدي؛ بدليل أن الضلع الأول من المثلث ليس إلا تمثيلا أمينا لهذه العلامة، إنما هناك اختلاف في تحديد مجال الدراسة الدلالية وتحديد عناصر المعنى، لأن دي سوسير اسبعد المرجع من الدرس اللغوي لكون العالم الخارجي منفصلا . من الناحية النظرية . عن اللغة فهو بذلك خارج مجال اللسانيات.

يمكن عدُّ المفاهيم الأساسية لعلامة دي سوسير اللسانية ومثلث ريتشاردز وأوغدن القاعدي منطلقا لتصورات علم الدلالة وموضوعِه ومنهجه. وقد اختلفت قراءةُ الدارسين لهذا النسق الثلاثي (دال، ومدلول، ومرجع) وتباينت آراؤهم حول أيٍّ من الأقطاب الثلاثة يتمركز حوله علمُ الدلالة في دراسته للمعنى، وأيّ هذه الأقطاب يمثِّل مادة لدراسة علمية موضوعية. وقد ظهر الخلاف في قراءة علماء الدلالة وفلاسفة اللغة لتلك العناصر الثلاثة، ولعلَّ أبرز من يمثل هذا الخلاف من الدلاليين ستيفان أولمان "Stephen Ullmann" وفرانك بالمر "F. Palmer"، وتحليلهما لفكرة المعنى اللغوي كان منطلقَ ظهور اتجاهين في علم الدلالة يمكن أن نصفهما . إذا احتُكِم إلى المصطلحات المعروضة سابقا . على أنهما: اتجاه دلاليٌّ وآخر مرجعيّ.

فمن جهة يقول أولمان: «كلُّ ما يستطيع أن يفعله اللغوي هو أن يركز اهتمامه على الجانب الأيسر من المثلَّث، أي على الخطِّ الذي يربط الرمز بالفكرة»[1]، وبهذا الطرح لا يعدو أولمان أن يكون قد أعاد تأكيد فكرة الماهية اللغوية عند دي سوسير والتي تقوم على عزل الظاهرة اللغوية الخالصة عن كل متعلقاتها بما في ذلك عالم الخبرة الذي تعبِّر عنه اللغة وعن الأصوات التي تمثل مادة التعبير. ومن جهة أخرى يرى فرانك بالمر أن الدلالة هي علاقة بين اللغة والعالم حيث يقول: «يتبيَّن فرزُ نوعين من أشكال علم الدلالة: الأول خاص بدراسة دلالة المبنى والتراكيب اللغوية. والثاني خاص بدراسة الدلالة التي تعدُّ نوعا من العلاقة بين الألفاظ والعالم الخارجي بما فيه من خبرات وتجارب»[2]، وقد دعا بالمر في موضع آخر إلى اختصاص علم الدلالة بفرع واحد من الفرعين المذكورين سابقا وهو دراسة المرجعية في اللغة: «لا يهتمُّ علم الدلالة إلا بالطريقة التي نربط بها لغتنا بالخبرة أي أن المرجعية هي أهمُّ عنصر في علم الدلالة»[3]. ومع أنَّ المنطق يقف إلى جانب أولمان في تصوُّره لاختصاص اللسانيات وعلم الدلالة مقتديًا في ذلك بفردينان دي سوسير، إلا أنه لا يمكن نفيُ الدور الذي تؤديه المرجعية في مقاربة مفهوم الدلالة ووصف المعنى اللغوي. ومن أمثلة هذا الدور ارتكازُ المدلولية على التفسير السلوكي وارتباطه بمفهوم المرجع، ويظهر ذلك أيضا عند الفارابي حيث عاد في تفسيره للمعنى المتخيل إلى مرجعية اللغة وعمل الذهن على تركيب الخيالات، وكذلك يعتمد المسار التأويلي في اللسانيات المعاصرة على الإحالة ودورها في تحقيق مقبولية الملفوظات.

3 . المرجع في فلسفة اللغة وفي الملفوظية:

ذَكَرَ قاسم المقداد في مقدّمة ترجمته لكتاب "الملفوظية" أنّ هذه الأخيرة «تقابل الملفوظ بالمعنى الأكثر شيوعا لهذه العبارة، مثلما تقابل صناعةُ الشيءِ الشيءَ المصنوع، وهي فعل الاستخدام الفردي للسان، بينما الملفوظ يعني نتيجة هذا الفعل. الملفوظية تتكون من جملة العوامل والأفعال التي تتسبَّب في إنتاج الملفوظ، بما في ذلك التواصل الذي يشكل حالة خاصة من حالات الملفوظية»[4]. ولكن أصول الترجمة تفرض اختيارَ مصطلح "التلفُّظ" للدلالة على عملية النطق بالملفوظ، هذا الأخير الذي هو منتج كلامي يمثل نصا حيا في عملية التواصل، بينما تمثل الملفوظية فرعا من اللسانيات يدرس عملية التلفظ، لا من جوانبها العضوية أو الفيزيائية، بل يدرس سياق إنتاج الملفوظات وخصائصها اللغوية وعلاقتها بالمقام، ويمتاز عن اللسانيات التداولية بتركيزه على دور عناصر المقام الحاضر والغائب في تأويل مبهمات الملفوظات. وتمثِّل اللسانيات الملفوظية آخر مراحل تطوُّر الدرس المرجعي، ظهرت جذورها في الدراسات المتأخرة في فلسفة اللغة والتي اتخذت من الدرس النفسي والتحليل السلوكي

[1] ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة. ص 63.

[2] فرانك بالمر: مدخل إلى علم الدلالة. ص 70.

[3] Frank Palmer: Semantics . Cambridge University press , 2nd edition : 1981 , p 29

[4] جان سيرفوني : الملفوظية . ص 7.

منطلقا لها، كما يرجعُها مؤرِّخو تحليل الخطاب إلى شارل بالي وإميل بنفنيست، ومهما يكن من أمر نشأتها فقد كان لها من الامتدادات المعرفية ما جعلها تُطوّر مفهومَ المرجع والمرجعية وتجعلهما أداة للتحليل اللغوي.

وقد تقدَّم في الفصل الأول أنَّ تفسير المدلولية يعود سلوكيًّا إلى اقتران اللفظ بالمرجع في مرحلة الاكتساب اللغوي، بمعنى أن تفسير المدلولية أساسا هو تفسير مرجعي لا يمكن أن يُلغى فيها دور الشيء المسمى. وهذا الاقتران السلوكي لا ينفي قدرة العقل على التصور والابتداع، بل إنه لمن الضروري أن يعود الدارس إلى الخبرة السابقة للمتلفظ لتفسير الظواهر الدلالية في الملفوظات. على أنَّ ما يجعل الدرس المرجعي ذا صلة وثيقة بالبحث اللغوي والدلالي، وبالمدلولية خاصة، هو ما عبّر عنه فلاسفة اللغة بالسؤال التالي: كيف يمكن لجملةٍ ما أن تكون دالَّة حتى في حال كانت قضيتها خاطئةً؟ يتضمَّن هذا السؤال تجاوز الملفوظات التي ينتجها أصحاب اللغة للتجربة المرجعية التي يعيشونها، بحيث أنهم ينتجون نصوصا مفارقة مرجعيا للواقع، ومع ذلك تكون لها مدلولية مقبولة عند عموم المتكلمين.

لقد كان هذا السُّؤال مفتاحا لدراسة آلية الإحالة الفعلية في اللغة، هذه الإحالة التي تطرأ بإشارة المتكلِّم إلى مراجع محدَّدة في الوجود بناء على قرائن في الملفوظ المنطوق في مقام محدد، بحيث يفترض أنَّ السامع يتقاسمُ معه معرفةَ تلك المراجع التي قد تكون حاضرة في ذات المقام أو يعلمان مسبقا وجودها. يقول ستراوسن: «نستعمل بصفة مألوفة كثيرا تعبيرات من نوع خاص لتحديد أو الإحالة إلى شخص ما أو شيء محدد أو حدث خاص أو مكان أو عملية، في سياق قيامنا ما يمكن وصفه على أنه إقامة تصريح حول شخص، أو شيء، أو مكان، أو حدث، أو عملية. سأسمي هذه الطريقة في استعمال التعبيرات بالاستعمال الإحالي الاستثنائي. أقسام العبارات المستعملة بكثرة في هذا الاتجاه هي: ضمائر الإشارة المفردة (هذا وذاك)؛ أسماء العلم (كجنوى، نابليون، وجون)، ضمائر المفرد العاقل وغير العاقل (هو، هي، أنا، أنت)، والصيغ المبدوءة بأداة تعريف متبوعة باسم مفرد، موصوف أو غير موصوف (الطاولة، الرجل العجوز، ملك فرنسا). كل عبارة من هذه الأقسام يمكن أن ترد فاعلا "Subject" فيما يعرف تقليديا بالجملة البسيطة: فاعل ـ مسند، وبورودها هكذا فهي تمثل الاستعمال الذي آمل مناقشته.

لا أقصد القولَ أن العبارات العائدة إلى تلك الأقسام ليس لها غير الاستعمال الذي أنوى مناقشته. على العكس من ذلك، الظاهر أنَّ لها استعمالا غير ذلك. من الواضح أن من يتلفَّظ الجملة "الحوت ثديي" قد يستعمل عبارة "الحوت" بطريقة مختلفة تماما عن الطريقة التي قد يوظفها أي شخص كانت له فرصة التلفظ بالجملة: "الحوت ضرب السفينة". في الجملة الأولى ليس معرَّفا حوتٌ محدَّد، بينما تمَّ تعريفه في الجملة الثانية. مرة أخرى إذا قلت: "نابليون كان المحارب الفرنسي العظيم" أكون قد استعملت الاسم "نابليون" لتعيين شخص ما،

ولكن لا أستعمل العبارة "المحارب الفرنسي العظيم" لتعيين فَرْد ما وإنما لقول شيء عن شخص عيَّنته سلفا. قد يكون طبيعيا القول أني باستعمال هذه الجملة كنت أتكلم على نابليون، وأن ما كنت أقوله عنه أنه المحارب الفرنسي الأعظم»[1]. ففي المثالين الأخيرين يُظهِر ستراوسن الفرقَ بين المرجعية الكامنة والمرجعية الفعلية، هذه الأخيرة هي موضوع الملفوظية، وللمقارنة بينها نمثل بالجدول التالي:

	المرجعية الكامنة (فلسفة اللغة)	**المرجعية الفعلية (الملفوظية)**
النص أو الملفوظ	الحوت حيوان ثديي	الحوت ضرب السفينة
العناصر المحيلة	كل الكلمات في الملفوظ لها مرجعية كامنة هي الأشياء التي يصدق عليها كل اسم في تجربة المتكلم	الحوت والسفينة لأن المقصود حوت بعينه من دون جنسه وكذلك السفينة

ولكي يميِّز بين صحة القضية في الملفوظ ووجود الدلالة فيه يقول: «يستعمل الناس العبارات للإحالة إلى أشياء خاصة. ولكن دلالة عبارة ليست طقم الأشياء أو الشيء المفرد التي قد استعملت لتحيل إليه بطريقة صحيحة: الدلالة هي جملة القواعد، العادات، الاتفاقات التي تحكمُ استعمالها في الإحالة»[2].هذا يقتضي التَّمييز بين المدلولية وقيمة الصدق، لأن المدلولية تعني وجود الدلالة وهذا يتضمن حدا أدنى من النظام اللغوي، وقيمة الصدق تعني مطابقة المضمون للواقع غير اللغوي، بينما المرجعية تتَّخذ اتجاهين: فهي قياسا إلى المرجعية الأصلية تعني علاقة الملفوظ بالتجارب السابقة لأصحاب اللغة إذْ تتراوح بين الاستحالة والإمكان، ولا يتضمن هذا شرطَ الصدق أو الوجود الفعلي، وقياسا إلى المرجعية الملفوظية تتضمن وجود عنصر لغوي محيل هو عبارة "ملك فرنسا" لأنها في التأويل خاضعة لمعرفة بالعالم غير نظاميةٍ. فهي جملة مرجعية بالنظر إلى المفهوم الأول للمرجعية، وعبارة محيلة بالنظر إلى المفهوم الثاني، أما من حيث صدق القضية أو كذبها فهذا يقتضي قياسَ مدى مطابقة الإحالة لحقيقة موجودة فعلًا.

[1] Peter F. Strawson: On Referring. In Readings in the Philosophy of Language. Edited by Peter Ludlow. A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts, 1997, p 335.

[2] Ibid p 343 / 344.

المبحث الثاني
قرائن المرجعيّة وأنواعها

المَطلب الأول: الدرس المرجعيُّ في اللسانيات

1 . إرهاصات الدَّرس المرجعي:

عَمَدت المقاربات الإجرائية للمرجعية وآلياتِها إلى تصنيف أنواع المرجعية بناءً على الأدوات التي يوفِّرها النص أو الملفوظ، وهي في عمومها تصنيفاتٌ لا تخرج عن إطار المرجعية الفعلية بوصفها موضوعَ الملفوظية. أما المرجعية الكامنة فهي كما سبق الذكر تتصلُ بعلم المفردات، أي بالكلمات المعزولة عن السياق، بوحدات معجمية غير مفعَّلة في التواصل. ولهذا سيتم التركيز فيما يأتي على أنوع المرجعيّة الفعلية من حيث هي آلية في النص اللغوي تلعب دورا جوهريا في بناء مقبوليته ومدلوليته.

من هنا تتبيَّن أهمية التمييز بين المرجعية الملفوظية كما درج عليها الدارسون في الإجراء وبين المفهوم الأصلي للمرجعية بوصفها مطلق العلاقة بين اللغة وعالم الخبرة؛ فإذا كانت المرجعيَّة الملفوظية متعلقة بالعناصر المحيلة في النصّ كالكنائيات والمبهَمات والإشاريات والتي لا يمكن تأويلها إلا بالرجوع إلى مقام التلفظ، فإن المرجعية اللغوية عمومًا هي الخبرة التي تفسِّر وجود الدلالة أو ما اصطلحنا عليه بالمدلولية، وهو تفسير تقوم عليه في تاريخ اللسانيات النظرية السلوكية.

وأُولى مراحل التصنيف أن ينظُر الدارسون في أصناف النصوص ذاتها، وهي مسألة متشعِّبة، إلا أنَّ التصنيف المقصود هنا محكومٌ بمعيار واحد: إحالة النص إلى السياق من عدمه، وهذا من خلال وحدات لغوية يتعلق فهمها وتأويلها بالمقام أو بمعرفة العالم. وهذه الإحالة يُتوصل إليها من خلال قرائن لفظيّة ظاهرة اختلف الدارسون في تسميتها. ومن أمثلة التصنيف في هذا الباب يذكر دومينيك مانغينو نوعين من الملفوظات: الملفوظات الكنائية "embrayés" والملفوظات غير الكنائية "non embrayés" وهذا حسب العلاقة بين الملفوظ ومقام التلفظ: «أغلب الملفوظات تتضمن أدوات، فهي إذن على علاقة مع مقام التلفظ: إننا نتكلم حينئذ على ملفوظات أداتية. يتضمن هذا النوع في الغالب زيادة على الأدوات، قرائن أخرى على حضور المتلفظ: تقييم، وجدان، تعجب، أوامر، تأثير أو تحريض لشريك المتلفظ»[1]. هذا التقسيم الثنائي للملفوظات أو النصوص يعتمد حضور قرائن الإحالة إلى مقام التلفظ أو غيابها، ومانغينو يعيد هنا التصنيف الأوليّ الذي اقترحه إميل بنفنيست للملفوظات بين التاريخ والخطاب، والذي يعدُّ من المقولات الأساسية لتوجُّهات اللسانيات الملفوظية.

[1] Dominique Mainguenau : Analyser les textes de communication. P 90.

بحسب ما أوردته ميشال بيري يميِّز إميل بنفنيست بين التاريخ والخطاب من خلال البنية الزمنية للفعل، حيث يقترن الماضي المركَّب "Le passé composé" بحاضر عملية التلفظ، بينما ينفصل الماضي البسيط " Le passé simple" انفصالا تاما عن شخص المتلفِّظ: «يعرِّف إميل بنفنيست التَّاريخ بالعبارات التالية: «التلفظ التاريخي، المخصَّص في أيامنا للغة المكتوبة، يميز قصة الأحداث الماضية. هذه المصطلحات الثلاثة: قصَّة، حدث، لا بد من التَّنويه بها. يتعلّق الأمر بتقديم الوقائع التي جرت في لحظة ما من الزمن، من دون تدخُّل المتلفظ في القصة. وحتى يتم تسجيل تلك الوقائع تماما كما جرت لا بد لها أن تنتمي إلى الماضي. أو على الأصح: انطلاقا من كونها مسجَّلةً وملفوظة في عبارة زمنية تاريخية، فإنها تكون مميَّزة بكونها ماضية[...]. من الضَّروري أن يبقى الكاتب وفيًّا لموقعه كمؤرخ وأن يلغي كل ما هو غريب عن قصة الأحداث (خطاب، آراء ، مقارنات). وبصراحة حتى السارد لا وجود له... فالأحداث معروضة كما وقعت في أفق التاريخ. لا أحد يتكلم هنا: كأن الأحداث تقص نفسها»»[1].

أما النَّوع الثاني من الملفوظات فهو: «الخطاب الذي يعرف في مقابل التاريخ يقدم بطريقة أكثر إيجازا: «لا بد من أن نفهم من كلمة خطاب في معناها العام: كلَّ تلفُّظ يفترض متحدِّثا ومستمعا، للأول قصدُ إلى التأثير في الثاني بطريقة ما [...]. في كلِّ مرة يظهر خطاب في رحم قصة تاريخية، كأن يذكر المؤرِّخ كلامَ شخصية ما أو يبديَ رأيه الشخصي حول الأحداث المنقولة، يحدث الانتقال إلى فضاء زماني مختلف هو تابع للخطاب. وميزة اللسان أنْ يسمح بهذه الانتقالات الظرفية»»[2]. وقوام التمييز بين النوعين حضورُ القرائن الدالة على مقام التواصل في الخطاب، وغيابها في التاريخ. وتتلخَّص تلك القرائن في الوحدات الدالة على شخص المتلفظ أو زمن التلفظ أو مكانه، وقد أجملها إميل بنفنيست في ثلاثية "أنا، هنا، الآن". أما التاريخ فيتضمَّن الملفوظُ فيه سردا للوقائع أو وصفا لها مفصولا كلية عن شخص المتلفظ وزمن التواصل ومكانه. ولأن الملفوظ في الحالة الأولى يتَّصل بقائله بطريقة ما وينفصل عنه في الحالة الثانية فقد وَسَم بنفنيست الخطابَ بالذاتية، والتاريخَ بالموضوعية.

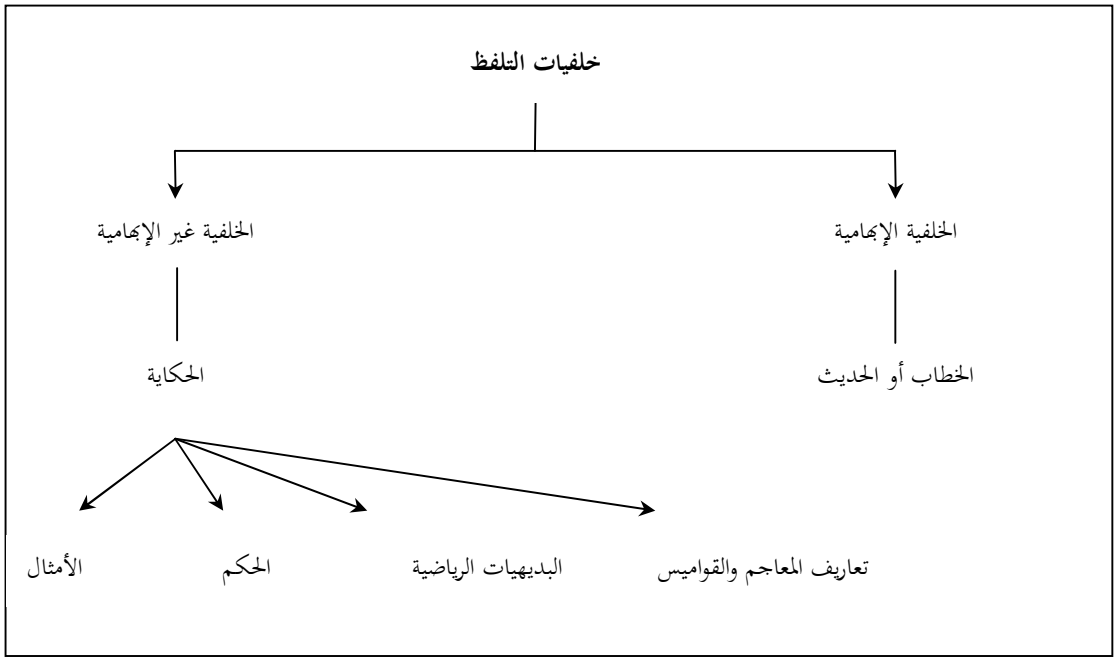
من خلال هذا التمييز الأوليِّ بين نوعين من النصوص ظهرت الحاجة إلى دراسة الإحالة الخارجية؛ لأن القرائن الدالة على المقام في الخطاب هي عناصر لا تتمتَّع بحضور دلالي في المعجم مثل باقي الكلمات، فليس لكلٍّ من "أنا، هنا، الآن" أو ما ينوب عنها معنى محدد يحسن التواصل من خلاله، ولا يمكن تأويل هذه العناصر إلا قياسا إلى عملية التلفظ ذاتها. من أجل ذلك كانت الأنواع المرجعية المذكورة في الدراسات الإجرائية نابعة من التحليل الملفوظي: «بالانتقال من اللغة إلى الخطاب فقط، بوساطة فعل التلفظ، يمكن للعلامة أن تسمح

[1] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. P 70.

[2] Ibid P 71.

للمخاطب بتعيين شيء فريد. في الملفوظ "قطي يموء على الشرفة" كلمة "قطي" تستهدف مرجعًا محدَّدًا منتميا إلى عالم المخاطَب. بعض الكُتَّاب، مثل جان كلود ميلنر في "مدخل إلى علم للسان: 1989"، يميِّز بين الإحالة الفعلية "Référence actuelle" (الإحالة في الخطاب) والإحالة الافتراضية "Référence virtuelle" (مرجعية العلامة خارج الخطاب)»[1]. فمثال كلمة "قطِّي" يعود تأوُيلها إلى العنصر المحيل "أنا" من حيث هو بديل من شخص المتكلِّم أو المتلفظ، فهو مقيّد إلى مقام التواصل من خلال ذلك.

وقد مثَّلت ذهبية حمو الحاج نوعيْ الملفوظ واعتمادها على جملة من القرائن فيما يلي[2]:



فالتعريفات المعجميَّة مثلا هي نوع من الملفوظات التاريخية، لأنها مستقلّة عن مقام التلفظ وشخوصه استقلالا تاما، وكذلك النُّصوص العلميّة في الرياضيات، والحكم والأمثال، لأن المقصود منها تقديمُ حقائق موضوعية لا تتعلق بشخص المتلفظ، حقائق تتجاوز قيود السياق الزمانية والمكانية. بينما يكون الخطاب ذاتيا متعلقا بشخص المتكلم، وقرينة ذلك الخلفية الإيهامية، أي جملة العناصر التي لا يمكن تأويلها إلا بالعودة إلى مقام التواصل مثل: "أنا، هنا، الآن".

[1] Alise LEHMANN et Françoise MARTIN BERTHET : Introduction à la lexicologie. p 13.

[2] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ص 111.

2 . الإحالة في الملفوظية:

يعدُّ تصنيفُ بنفنيست للنصوص من منطلقات الدَّرس الملفوظي، إذْ ركَّز على دراسة اللغة انطلاقا من استعمالاتها الفعليَّة، أي مقرونةً بسياق التواصل، ولهذا يرى المؤرخون للنظرية اللغوية أن اتجاه بنفنيست كان أقرب إلى ما يُسمى لسانيات الكلام في مقابل ما عُرف عند دي سوسير بلسانيات اللغة. وأصل الفرق بين الاتجاهين تمييز سوسير بين طرفي الثنائية لغة / كلام؛ فالأولى ظاهرة نفسية نظامية خاضعة لقواعد جمعية لا تخرج عنها، أما الكلام فهو الممارسة الفردية لتلك القواعد، وهي ليست نظامية بالمعنى الدقيق لأن الأفراد يميلون إلى الخروج عن القواعد، وكثيرا ما يبنون أشكالَ الكلام اعتمادا على ما توفِّره سياقات التواصل، فتأتي الملفوظاتُ منقوصةً من جهة قواعد اللغة، ولا يمكن فهمها إلا في إطار سياقات استعمالها.

غير أنّه ليس هناك من تعارض منهجيٍّ بين الاتجاهين، بل إن إميل بنفنيست يلحُّ في أكثر من مناسبة على أن لسانيات الكلام (أو الملفوظية) تعانق نفس الحقيقة التي تسعى إليها لسانيات دي سوسير، ولهذا تتقاسمان العديد من المعارف العلمية حول الظاهرة اللغوية، ولا يمكن بأية حال تحليل الملفوظات بمنأى عن المعطيات النظامية لأية لغة في مستوياتها المختلفة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية.

على أنَّ دراسات بنفنيست ليست أولى إرهاصات هذا الاتجاه اللسانيّ، فقد «جرت العادة أن يعدّ إميل بنفنيست (سنوات 50 و60) أبا لنظريّة التلفُّظ، في حين أن اهتمام اللسانيين بمشكلات التلفظية تعود إلى سنتي 1910 و1920 في أوربا وروسيا»[1] حيث يذكر الباحثان أنه سبق إليه شارل بالي من خلال دراسته للخطاب غير المباشر الحر في الفرنسية وفق الأبعاد التلفظية.

إلا أنَّ بنفنيست، في إطار دراسته العلاقةَ بين الملفوظ والشَّخص المتكلّم في تصنيف النصوص، يكون قد أسّس لدراسة الإحالة الخارجية بالكلام على المبهمات التي يتمُّ تأويلها بحضور السياق التواصلي، «وكانت نقطة انطلاق إميل بنفنيست لهذه النظرية المنظور العربيّ لبنية الضَّمائر وتمييز النحويين العرب بين المتكلم والمخاطب والغائب. فمن خلال هذه التسميات العلمية التي نقلها بنفنيست إلى اللسانيات المعاصرة أدرك أن عمليّة القول والتصاقها الحميم بصاحبها يحددان كل إحالة كلامية، وإن لم يستعمل حرفيا العبارة أو بسط منظوره هذا تحت عنوان "الإحالة" كما نفعل نحن هنا. فلقد أظهر أن بنية الضمائر أو وحدات الشخوص وكما تعكسها التسميات العربية مبنية على التقابل بين الحاضر والغائب، حضور المرجع وغيابه: فالضمير "أنا" يحيل وجوبا إلى من يقول "أنا"، وقوله أنا يفرض حتما حضورَ آخرٍ يوجِّه إليه خطابَه ويشار إليه بـ "أنت"، وهذه العلاقة الوثيقة التي تربط

[1] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Les grandes théorie de la linguistique. P 168.

المتكلِّم بالمخاطَب وتفرض حضورهما الضَّروري والمشترك في عملية القول أو التخاطب تبرز جليا من إطلاق تسمية "الغائب" على كل من ليس حضوره ضروريا.

ومن تقابلُ صيغ المتكلِّم والمخاطَب مع صيغ الغائب استنبط بنفنيست تقابلا أكثر شمولا تشترك فيه الضمائر مع غيرها من المفاهيم ولا سيما مع وحدات الزمان والمكان. فميز بين الكلمات الفارغة معنويا " mots vides" والكلمات المليئة "mots pleins" وربط العلامات الفارغة بذاتية المتكلم والمليئة بموضوعية التعبير عن الغائب. غير أن ما دعاه كلمات فارغة هو بالواقع علامات إشارية "déictique أو embrayeur بالفرنسية..." أي علامات ترتبط دائما بعلاقة تجاور مع مرجعها كضمائر المتكلم والمخاطب وأسماء الإشارة وبعض ظروف الزمان مثل "الآن"، "اليوم"، "البارحة"، "غدا"... والمكان مثل "هنا"، "هناك"، "هنالك". أما الكلمات المليئة فهي علامات لا إشارية أي أنها ليست قائمة على علاقة تجاور مع مرجعها، ومنها صيغ الغائب ومعظم مفردات اللغة وتعابير ظرفية تتقابل مع السابقة مثل "في تلك البرهة"، "في ذلك اليوم"، "عشية ذلك اليوم"، "في ذلك المكان"»[1].

ذُكر في المطلب السَّابق تعريفٌ مقتضب للملفوظية من بحث لجان سيرفوني بعنوان "الملفوظية" يقوم في تقديمها على المقابلة بينها وبين الملفوظ بوصف هذا الأخير مُنْتَجًا لها. ولئن كانت هذه المقابلة مقبولةً عند النظر في الثنائية الاصطلاحية: "Enoncé . Enonciation"، إلا أنّ تعريفا كهذا إنما يُقصد به توصيفُ عملية الإنتاج التي هي "التلفظ" وليس الملفوظية بوصفها فرعا معرفيًّا من اللسانيات. هذه الأخيرة لا تدرس عملية التلفظ في حد ذاتها لأنها عملية حيوية، بل تدرسُ خصائص الملفوظات الطبيعيّة وعلاقتها بالسياق.

وقد تكلَّم الدارسون على مفهوم الملفوظ وما يميّزه عن الكائنات اللسانية الأخرى كالجملة والنص. وذكروا من جملة ذلك شروطا يتحوَّل بها المثال النَّحوي المجرد إلى ملفوظ قابل للتحليل التواصلي، يقول جان سيرفوني: «حينما أحدّد شروط حقيقة الجملة بهذه العبارات "Le chat de ma tante est sur le tapis" فإنني بذلك أسمي المستعملين (متحدثين ومخاطبين) الذين تصبح الجملة ملفوظًا بوساطتهم، وألمح إلى الزمان والمكان اللذين أُنتِجَ الملفوظ فيهما، بالإضافة إلى أنني أقول شيئا عما قد يفعله المتحدِّث حين يلفظ الجملة، فقد يزعم أن المتحدث إليه قادر على قبول وجود القطة وأنها وحيدة، وكذلك وجود "العمة" و"السجادة" وقد يتصرف كما لو كان هذا الوجود وتلك الوحدة لا يمكن اعتبارهما حاصلين، بمعنى آخر، فقد يفترض مسبقا وجود واحدية "القطة" وواحدية "العمة" وواحدية "السجادة". الافتراض المسبق،كما يقول بعض اللسانيين، يشكل جزءا مما نسميه أفعال اللغة

[1] مريم فرنسيس: في بناء النص ودلالته. منشورات وزارة الثقافة. دمشق سوريا، الطبعة الأولى: 1998، ص 20/19.

وهو فعل قد ينجز في حالة جملتنا هذه باستخدام المورفيمات "LE – MA – LE"»[1]. فالملفوظ هو النص في التواصل، بشكله الخام غير النظامي، الذي يعتمد على بنية النص وعلى عناصر المقام، ويوظف في سبيل ذلك قرائن الإحالة من مبهمات وإشاريات.

ولأجل تأكيد ارتباط مفهوم الملفوظ بعملية التواصل تقول بيري: «نسمي تلفظا فِعلَ التكلُّم في كل تحقيقاته الخاصة، بمعنى أنه فعل تلفظ كل فعل إنتاج لملفوظ. يختلف الملفوظ عن الجملة بهذا المعنى من حيث أن الملفوظ لا بد له أن يقول قد قيل أو كتب من أجل التواصل، بينما قد تكون الجملة مجرد مثال من النحو، مجرد كليا وخلوا من المقام. زيادة على ذلك لا بد من أن تتضمن الجملة مركَّبا اسميا ومركَّبا فعليا بينما يمكن للملفوظ أن يكون جملة غير مكتملة (آه، ذهاب، سماء ! زوجي...)»[2].

ومقام التلفظ ليس مجرَّد سياقِ حالٍ حادثٍ وقتَ التواصل، بل قد يتجاوزُ المعطيات المادية الحاضرة في السياق الحالي ليشمل جملةَ المعارف عن العالم التي توظَّف في التواصل وتؤثِّر على بنية النص ودرجة مدلوليته وآليات الإحالة فيه. والملحوظ أنَّ بعض حالات التلفظ تتجاوز هذه المعطيات مثل المخابرات الهاتفية، وكذلك في حالة قراءة النصوص المكتوبة، كالقرآن الكريم، إذْ تختلف معطيات التلفظ عن الحالة العادية حيث يلجأ الدارس إلى التمييز بين ظروف الإرسال وظروف التلقي.

ومن العناصر التي ركَّز عليها الباحثون في ميدان الملفوظية تلك المؤشرات المتعلِّقة بعملية التواصل وهي العناصر التالية[3]: أ. مقام التلفُّظ: وهو مجموع المعايير التي تسمح بالتواصل: المتكلِّم، والمخاطب، مكان التبادل وزمانه. ومدار هذه العناصر على نوعين من الإشاريات "Déictiques": الإشاريات الشخصية، والإشاريات المكانية/ الزمانية. ب. أحكام التلفظ: يقول شارل بالي في معناها: «الشكل اللساني لحكم ذهني، أو لحكم عاطفي، أو لإرادة فاعل يلفظ حول إدراك أو تمثيل لفكره»[4]. يقول الباحثان في هذا الصَّدد: «كل جملة تتضمَّن مقولا "dictum" وهو المضمون المقدَّم، وحكما "modus" وهو العمل النفسي الذي يعطي من خلاله المتكلِّم شكلا لسانيا لهذا المقول»[5]. في الجملة الفرنسية مثلا هناك أربعة أحكام: الإثبات، والاستفهام، والتعجُّب، والأمر.

[1] جان سيرفوني: الملفوظية. ص 17.

[2] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. p 9.

[3] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Op Cit. P 172 – 177.

[4] Ibid p 175.

[5] Ibid p 175.

ج. أحكام الملفوظ: تتعلَّق بالمقول "dictum" وهي تحدد موقف المتكلِّم من مضمون الملفوظ ذكر منها الأنواع التالية: الشعورية والاعتقادية... الخ.

المَطلب الثاني: قرائن الإحالة في النصِّ

1 . نَظريَّة الضَّمير:

تعود نظرية الضمير إلى إميل بنفنيست في محاولة منه لتوصيف القرائن التي تربط الملفوظ بمقام التلفُّظ وتجعل منه خطابا ذاتيا، من أجل ذلك يميِّز بين المرجعيتين الكامنة والفعلية: «كل مقام لاستعمال اسمٍ يحيل على مفهوم ثابتٍ وموضوعيٍّ "objectif" قابلٌ لأن يبقى افتراضيا أو أن يخصَّص في موضوع محدَّد... أما مقامات استعمال "أنا" فلا تمثل نوعا من الإحالة، لأنه لا وجود لموضوع يعرف بـ "أنا" والذي تحيل عليه تلك المقامات تحديدا. كلُّ "أنا" له إحالة خاصة ويوافق في كل مرة كائنا وحيدا... ما هو إذن الواقع الذي يحيل عليه "أنا" و"أنت"؟ إنه فقط "واقع خطاب" من حيث هو شيء خاص جدا. لا يمكن تعريف "أنا" إلا بوصفه مصطلح تعبير لا مصطلح موضوع كحال العلامة الاسمية»[1]. ففي الإحالة الفعلية وحدها يتحوَّل الملفوظ إلى خطاب خاص بذات متكلِّمة وموجه إلى مستمع محدَّد، وقد ذكر من أبرز دلائل الإحالة الفعلية الضميرين "أنا" و"أنت".

يتميَّز الضميران بخلوٍّ من المعنى الاتصالي، أي المعنى الذي يمكن التَّواصل من خلاله كما هو الحال في الوحدات المعجمية المعروفة الدالة على الجمادات والأحداث والأحوال، كلمات مثل "شجرة، ويجري، وأخضر" تتميَّز بحضور معجميٍّ يجعلها كلمات قابلة لإقامة المعنى في النص. بينما تفتقر الضَّمائر إلى هذه الخاصية إلا إذا تم توظيفها في سياق تواصليّ يسمح بتأويلها وفهمها. لذلك يسمي إميل بنفنيست الأشكال الضميرية التي لا تحيل إلى موضوع محدد في العالم الخارجي بالعلامات الفارغة "signes vides" والتي تتحوَّل إلى علامات مليئة "signes pleins" عند دخولها مقام الكلام. فحياة الضَّمير تكمُن في الإحالة إلى الشخص الذي يعود عليه في مقام تلفظ ما، ومن هنا برزت آلية الإحالة كأداة لبناء الملفوظ وتأويله.

وفيما يأتي يُتَّخذُ الضميران "أنا وأنت" مثالا على الإحالة الخارجية، وهذا من خلال التوصيف الذي قدّمه بنفنيست في إطار نظرية الضمير الحديثة: «حسب إميل بنفنيست يشترك "أنا" و"أنت" في ثلاث خصائص:

[1] Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale. P 252.

أ . يمثِّلان الشخوص الوحيدة (يعرف مفهوم الشخص في نظري من خلال الخطاب: يمثل شخصا الذي يتكلم، أي البشر ومن شبه بهم). «عموما لا يكون الشَّخص أصيلا إلا في موضع "أنا" و"أنت". ضمير الغائب يمثل بالنظر إلى بنيته شكل اللاشخصي للتصريف الفعلي»...

ب . "أنا" و"أنت" فريدان "uniques": لا يوجد إلا "أنا" واحد و"أنت" واحد في تلفُّظ ما: «"أنا" الذي يتلفظ، و"أنت" الذي يتوجه إليه "أنا" بالكلام فريدان في كل مرَّة. لكن يمكن لـ "أنت" أن يمثل عددا غير منته من الفاعلين (Sujets) أو لا أحد».

جـ . "أنا" و"أنت" قابلان للعكس: في الحديث يؤدِّي "أنا" و"أنت" وظيفة الشخوص بالدور «ما يعتبره "أنا" "أنت" يرى نفسه "أنا" ويمكن أن يتحوَّل إليه، ويتحول "أنا" إلى "أنت"»... في النهاية يظهر أن هناك بين "أنا" و"أنت" ما يسميه بنفنيست "تناسُب الذاتية"»[1].

هكذا يستثني بنفنيست من الضمائر الشخصية (أنا، نحن، أنت، أنتما...) ضمائر الغائب لأنها لا تمثل شخصا، بل على العكس من ذلك تمثل اللاشخص: «ما نسميه عن غفلة الشخص الثالث [ضمير الغائب المفرد في الفرنسية] هو في الحقيقة لا شخص، قادر على الإحالة على الأشياء، والمجردات، والحيادية، وعلى لا شيء»[2]. إن الدور التواصلي لضميريْ المتكلِّم والمخاطب هو الإحالة إلى الشخوص الحاضرة في مقام التلفظ، وهي شخوص معلومة لمن حضَر ذلك المقام.

2 . المرجعيَّة الزمانية والمكانية:

هذه الضمائر الشخصية هي في الواقع نموذج للمُحيلات، لأن النص أو الملفوظ يبني تماسُكَه التداولي من خلال محيلات أخرى ضميرية وغير ضميرية، لا تتعلَّق بأطراف عملية التلفظ فقط بل بكل المعطيات الأخرى المتعلقة بالمقام كالزمان والمكان ومواقف المتواصلين، حيث يقول بنفنيست: «"أنا" هو الفرد المتلفِّظ لمقام الخطاب الحاضر المتضمن السيرورة اللغوية "أنا". في المقابل عندما ندمج حالة الكلام نحصل على التعريف التناظري لـ "أنت tu" على أنه الفرد المحدَّث في مقام الخطاب الحاضر المتضمن الإلحاح الغوي "أنت"... هذه الإحالة الثابتة والضرورة لمقام الخطاب تمثل الصلة التي تجمع أنا/ أنت مع سلسلة مؤشرات تبين، من خلال شكلها وأبعادها التركيبية، عن أقسم مختلفة، منها الضمائر، ومنها الأحوال "adverbes" ومنها الظروف " locutions

[1] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. P 46.

[2] Ibid p 46.

adverbiales"»[1]. فبالإضافة إلى الضمائر هناك إذن أنواع أخرى من المحيلات التي تحقِّق المرجعية الفعلية للنص، يذكر منها على سبيل المثال استعمال المحددات "démonstratifs": هذا "ce"...الخ أو الأحوال هنا والآن مع الضمير "أنا" تكشف عن العلاقة بين مكان الموضوع بالنسبة لسيرورة الخطاب أو الحديث، ويختم بالقول: «المهمُّ إذن هو العلاقة بين المحدد (الشخص، الزمن، المكان، الموضوع المعروض الخ) والمقام الحاضر للخطاب. لأنه إذا لم نركِّز مطلقا . من خلال التعبير ذاته، على هذه العلاقة بين المحدد والمقام الوحيد الذي يظهره فإن اللغة تلجأ إلى سلسلة من الكلمات المتمايزة التي تطابق واحدا واحدا الأوائل والتي تحيل، لا إلى مقام الخطاب، بل إلى الموضوعات الواقعية في الزمن والمكان التاريخيين. مما سبق نحصل على المتناظِرات التالية: أنا/ هو: هنا/ في ذات المكان، الآن/ آنئذ، اليوم/ في نفس اليوم، البارحة/ يوما من قبل، غدا/ يوما من بعد، الأسبوع القادم/ الأسبوع التالي، منذ ثلاثة أيام، ثلاثة أيام من قبل الخ. اللغة ذاتها تكشف الاختلاف العميق بين هذين المستويين»[2]. يظهر من خلال هذا أن محدِّدات الزمن إذا كانت مستقلة عن مقام التلفُّظ فهي تعبِّر عن زمن تاريخيّ، وبالإمكان عقدُ مقاربةً بسيطة بين طرفيْ واحدة من الثنائيات التي أوردها.

ما هو الفرق بين "هنا" و"في ذات المكان"؟ كلاهما محدِّد زمني، غير أنَّ توظيفهما في الملفوظات قد يمثل قرينة على التاريخ أو الخطاب؛ لأن قولنا "لقد حدث هنا" في أي ملفوظ هو إشارة إلى مقام التلفظ وبالتالي يتمُّ ربط الموضوع المخبر عنه بذلك المقام ويتم تقديم المعطيات والأحداث قياسا إلى المعلم الهندسي الممثل في ذات المتلفظ، وهذا هو الخطاب. أما قولنا "لقد حدث في ذات المكان" فهو نقل لوقائع مستقلَّة مكانيا وزمنيا عن مقام التلفظ، فعبارة "ذات المكان" لا تكشف عن مكان محدَّد يمكن قياسه بالنظر إلى مقام التلفظ، ولهذا كان الملفوظ الثاني تاريخيا، وبالمثل يمكن أن نقارن بين طرفي كل ثنائية من التي ذكرها بنفنيست.

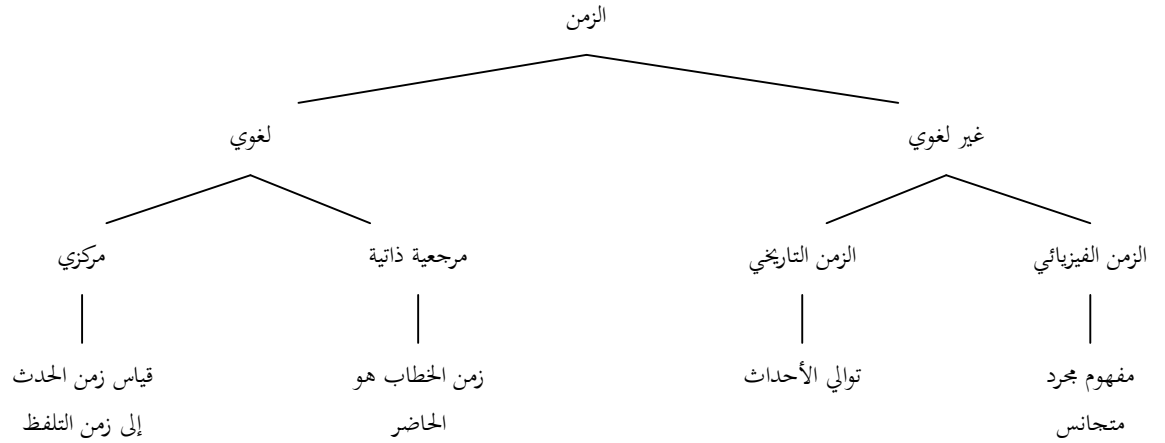
وفي هذا السياق ركَّز بنفنيست على دراسة الزَّمن ومحدداته في الملفوظات، لأن الزمن يقدِّم للغة الإنسانية أكبر قدر من الأدوات المحيلة إلى السياق والمراجع المتوفِّرة فيه. يذكر سارفاتي بالعودة إلى إميل بنفنيست نوعين من الزمنية: الزمنية غير اللغوية (تنظم مختلف التجارب) والزمنية اللغوية (تنظم اللغة وتمثل تدخل المتكلِّم في الكلام)، وتحيل الزمنية غير اللغوية إلى بعدين زمنيين مختلفين :« الزمن الفيزيائي (الزمن الفيزيائي في الفضاء والطبيعة الذي يتميز برابط مع الإنسان من خلال تجربة الامتداد) هو استمرار متجانس، غير منتهٍ، خطي، قابل للتقسيم. والزمن المستديم أو التاريخي يعني على الخصوص المتوالية المنطقية للأحداث حيث تمرُّ حياتنا الخاصة. إنه زمن الرزنامة، زمن تموضعه الإيقاعات الاجتماعية والتاريخية والثقافية.

[1] Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale. P 252 – 253.

[2] Ibid p 253-254.

على العكس من ذلك يُفْهَم الزمن اللغوي على أنه زمنية إنسانية خصوصا، لأنها وسيط الأصناف الخاصة بالتجربة الإنسانية حول الزمن. ويضيف بنفنيست: إنه من خلال اللغة تظهر تجربة الزمن. والحاصل من جهة أن كل لغة على حدة بعيدة من أن تكون نسخة عن الواقع وأنها تقترح تشكيلات مختلفة للحقيقة. ومن جهة أخرى تشكل اللغة وسيطا مفروضا بين الشخص وبقية الأفراد، وبين الشخص والزمن، وبين الشخص والعالم. من هذه الرؤية لا يمكن مقارنة اللسان بالأداة ولا بوصفه وسيلة لتمثيل الواقع. بصفة عامة ليس الشخص هو المتحكِّم في اللسان ولكن اللسان هو الذي يُعْلمنا عن إمكانية كون الفرد متكلِّمًا. ولكن ما هي بالتحديد طبيعة الزمن اللغوي؟

يشير بنفنيست في البداية إلى أنَّ كل لغة تُعتبر تنظيما لغويا لمفهوم الزمن. على أنَّ اللغات المختلفة تنظمُ الزمنَ من خلال الإحالة إلى الحاضر. هذا الحاضر هو ببساطة لحظة التلفظ، المعيَّنة بوصفها مقاما للخطاب. يمثل الزمن اللغوي بامتياز في الزمن الراهن للتلفظ نقطة ارتكاز مطلقة للزمنية. من هذه النظرية حول الحاضر من حيث هو زمن الكلام يستخلص بنفنيست ميزتين ذاتيتين: الأولى: المرجعية الذاتية "sui référentialité" للزمن اللغوي (المعلم الزمني للحاضر لا يمكن إلا أن يكون داخل الخطاب). والثانية: مركزية الزمن اللغوي في تنظيم الماضي والمستقبل (لا بد للغة من باب الضرورة أن ترتب الزمن انطلاقا من محور، وهذا الأخير هو دائما وفقط مقام الخطاب)»[1]. ويمكن تلخيصُ هذه الأفكار فيما يلي:



في الشقِّ الثاني من التمثيل والمتعلِّق بالزمن اللغوي، يظهر نوعان من الآلية الإحالية في الملفوظات: الأولى هي المرجعيَّة الذاتية، والتي تعني أنَّ مجرَّد فعل التلفظ يدل على الزمن الحاضر الذي هو زمن التلفظ ذاته. والثانية هي مرجعيَّة الموضوع أو الحدث قياسًا إلى زمن التلفظ، حيث يمثل فعلُ التلفظ مركزا أو محورا تقارَن معه أزمنة الأحداث المخبَر عنها.

[1] Georges Elia Sarfati: Eléments d'analyse du discours. Armand Colin , Paris 2007 , p 38.

مثال: في الملفوظ "سأسافر إلى تبسة غدا" هناك نوعان من الإحالة اللغوية للزمن: الإحالة الذاتية التي تدلُّ ضمنيا على أن زمن التلفظ بهذه الجملة هو الزمن الحاضر، والإحالة إلى زمن الحدث من خلال المحدِّد الزمني "غدا" والذي يعيِّنُ زمن الحدث قياسا إلى الزمن الحاضر الذي هو زمن التلفظ ذاته. وقد اجتهدت كاترين أركيوني في جمعِ أكبر قدر من الأمثلة لأنموذج بنفنيست للتمييز بين الاستعمالات المختلفة للزمن في اللغة ممثلة في الجدول التالي[1]:

	الظروف المبهمة	الظروف غير المبهمة
التزامنية	الآن، في هذا الوقت	في ذلك الوقت، إذن
القبلية	أمس، الأسبوع الماضي، قبل ساعات، منذ قليل	في ذلك اليوم، بعد مرور أسبوع، ساعات قبل ذلك
البعدية	غدا، في الأيام المقبلة، فيما بعد، بعد يومين، السنة القادمة	اليوم الموالي، السنة الموالية، بعد مرور يومين
الحيادية	اليوم، هذه الصائفة، هذا الصباح	في يوم آخر

ومن أجل دراسة الزمن في اللغة لا بد من الاعتماد على الوحدات اللغوية الدالَّة عليه، والتي تمثِّل قرائن على الزمنية كما هي مثبتة في الجدول، تقول ذهبية حمو الحاج: «يتجلَّى الزمن في اللغة بواسطة القرائن التي تتحدَّد بجوار الأفعال، عند نهايتها أو بواسطة الظروف (ظروف الزمان) التي تُدعى بالمبهَمَات الزمانية: الآن، اليوم، الغد، أمس، الأسبوع الماضي... أما لحظة الحديث أو الخطاب فتبقى المحور الذي تُرتَّب بواسطته مبهماتُ الزمن، ولتحديد مختلف هذه المبهمات تبعا لأزمنتها تقترح أركيوني هذا التصنيف:

أ . المبهَمَات التزامنية: استعمالاتها ودلالاتها تقترن بالحاضر.
ب . المبهَمات القبليَّة: زمنها انقضى وفات.
ج . المبهَمات البعدية: الزمن الذي لم ينقض بعد.
د . المبهَمات الحيادية: زمنُها غير محدَّد، ودعيت بهذا الاسم لأنها تخرج عن المبهمات المحددة بسبب اختلافها عنها»[2].

والمقابلة بين الظروف المبهمة وغير المبهمة، هو نظير المقابلة التي عقدها بنفنيست بين الثنائيات السابقة، ذلك أنَّ المبهم منها لا يمكن تأويله إلا قياسًا إلى ظروف التلفظ أي الزمن الذي ينطق فيه الملفوظ، فقولنا "ارحل الآن"، لا يمكن تأويله ولا تقوم مدلوليته إلا بإزالة الإبهام في الظرف وذلك بإعادته إلى مرجعه من مقام التلفظ،

[1] Catherine Kerbrat Orecchioni : L'énonciation. Armand Colin , Paris 1999 , p 53.

[2] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 106 / 107.

وهو زمن التلفظ ذاته. أما الظروف غير المبهمة فغالبا ما يتمُّ تأويلها من داخل الملفوظ أو النص لا من مقام التلفظ، لأن من يستعمل عبارة "في ذلك الوقت" يقصد ربطَ حدث سيخبر عنه بحدث سبق أن أُورِد في سياق الكلام، فتأويل الظرف هنا متعلِّق بسياق النص لا بسياق التلفظ، وبالتالي لا يكون الظرف مبهما وعنصرا محيلا. فشرط الإحالة في الظروف أن يكون تأويلها مقيَّدا بمقام التلفظ، إذ لا بد من العودة إلى السياق غير اللغوي لفهم المقصود منها.

والقرائن على الزمن في اللغة تختلفُ باختلاف اللغات، فالعربية مثلا تتوفَّر، بالإضافة إلى الحروف والأسماء والظروف، على قرائن أخرى للدلالة على زمن الحدث مقترنًا أو غير مقترن بزمن التلفظ، ويكون في الحالة الأولى محيلًا بطريقة ما على ظروف مقام التواصل، ومن ذلك مفهوما الزمن النحوي، والجهة. فالزمن النحوي يحدِّد زمن الحدث من خلال السياق لا من خلال الدلالة الصرفية للفعل، كأن تدلَّ صيغة الماضي على الاستمرار، ويدل المضارع على الماضي وكل ذلك من خلال قرائن السياق، والجهة تعني تخصيص دلالة الفعل على الزمن والحدث بوساطة قرائن لفظية كحروف الجزم والنفي والشرط، وتفصيل ذلك في كتب النحو.

وما يُقال على الزمن يُشاكل ما يقال على المكان بوصفه أحد العناصر المرجعيَّة في التلفظ، والتي هي الزمن والمكان والمتكلِّمون، تقول ذهبية حمو الحاج: «يتأسَّس الزمان ابتداءً من اللحظة التي يتحدَّث فيها المتكلِّم إلى شخص معيَّن، كما يتأسَّس المكان في تلك النقطة من الفضاء التي يتواجد فيها أثناء الحديث (لحظة التلفظ)، فإن قلنا مثلا "خديجة هنا/ في الجامعة" يتعيَّن أنَّ خديجة على مقربة من المتحدث الموجود أثناء قوله "في الجامعة").

إن الشيء الذي يحدِّد المكان (القرب، البعد، الخلف، الأمام...) هو وضعية المتكلِّم في لحظة الحديث وكذا إشاراته، يقول مانغينو: «تتحدَّد المبهمات المكانية بوضعية المتكلِّم: وضعيته الجسدية Position physique إضافة إلى إشاراته». لكن تحديد الوضعية ليست الوسيلة الوحيدة لتحديد المكان، فإلى جانب الاستعلام النسبي للمتكلِّم نجد الاستعلام المطلق، والاستعلام السياقي "repérage contextuel" الذي يعتمد على عامل واحد من السياق اللغوي مثل: قرب المحطة، خلف الطاولة، يسار المستشفى... فمن منظور علم التراكيب تتوزع المبهمات المكانية إلى قسمين: أسماء الإشارة "démonstratifs" والظروف "Adverbes"، وإن وُجِدت بعض أسماء الإشارة كمبهمات حقيقية مصاحبة لإشارات المتحدِّث (هذا، هذه، هؤلاء...) فهناك بعضها تجمع بين المعنى المعجمي والقيمة الإبهامية، مثل: تلك الطاولة. بينما تتنوَّع المبهمات الظرفية إلى أنظمة صغيرة متقابلة " micro structure

opposées" من قبل: هنا، هناك، يسار، يمين، خلف، أمام، قرب، بعد... تضمن هذه الأنظمة قيمتها انطلاقا من الإشارة، وضعية وتوجيه جسم المتحدِّث، وكل تعديل في الوضعية يعني تعديلا في المكان»[1].

إنَّ كلام بنفنيست على أحكام الملفوظ المتمثلة في نظرية الضمير، والمحدِّدات الزمانية والمكانية، وما نتج عنه من تحليلات الدارسين لظروف الزمان والمكان، المبهَم منها على الخصوص، يكشف عن نوع من الكلمات تمارس فعل الإحالة إلى مقام التلفُّظ كشرط من شروط مقبولية نصوص تلك الملفوظات. وليست الضَّمائر والظروف إلا نوعًا من أنواع المحيلات يمكن ضمُّها تحت اسم المبهمَات، لأن تأويلها وفهمها معلّق بمعرفة مقام التلفظ وما يحويه من مراجع.

3. أقسام المُحيلات:

أشار بنفنيست إلى دور العناصر المحيلة "أنا، هنا، الآن" في ربط النصِّ بمقام النُّطق به، ولهذا فهي تعدُّ محيلات إلى مراجع معيَّنة في مقام التلفظ. "أنا" ينطبق عادة على شخص المتكلِّم، ويحيل إليه بوصفه حاضرا في مقام التواصل، وقد يعوِّض هذا الضميرَ كلُّ ما يقوم مقامه مثل "نحن، وتاء المتكلم، والنون في الجمع"، ومثل ذلك في الأقسام الأخرى التي ذكر بنفنيست وهي: "هنا" وما قام مقامها من الإحالة إلى زمن التلفظ، و"الآن" وما يعوضها في الإحالة على مكان التلفظ.

يقول جون ليونز: «مفهوم الإشاريات "Deixis" . وهو ببساطة المصطلح الإغريقي الدالُّ على فعل التَّعيين أو الإشارة والذي أصبح مصطلحا تقنيًّا في النظرية النحوية . مفهوم مفيدٌ فيما يتعلق بالسمات التوجيهية للغة، تلك التي لها سمات في زمان التلفظ ومكانه. ما نسميه الضمائر الشخصية "أنا، أنت، هو" لا تمثِّل إلا نوعا من العناصر التي يتجلَّى معناها بالإحالة إلى المعالم الكنائية "Coordonnées déictiques" لمقام الملفوظ. من بين العناصر الأخرى التي تتضمَّن مكوِّنات كنائية نذكر ظروف الزمان والمكان مثل هنا وهناك (في جيرة المتكلم، لا في جيرة المتكلم)، الآن (في زمن الملفوظ، لا في زمن الملفوظ) هذه ليست إلا أمثلة مألوفةً على الكيفية التي تعكس بها البنية النحوية المعالم الزمنية والفضائية لموقف الملفوظ»[2]. فبالإضافة إلى هذه العناصر الأساسية التي تميِّز الخطاب عن التاريخ، هناك عناصر لغوية أخرى محيلة، ولا يمكن تأويلها من داخل النظام اللغوي، وإنما يُعْتَمَد في تأويلها على حضور مقام التلفُّظ أو بالبحث في معرفة العالم التي يختزنها المتلفِّظُ.

[1] المرجع نفسه ص 113 / 114.

[2] John Lyons : Linguistique générale. Introduction à la linguistique théorique. p 213.

ويتَّفق الدارسون على نوع محدَّد من الكلمات تحيل السَّامع إلى حقيقة غير لغوية معينة، يلخِّصها ميشال شارول في المحيلات التالية: أسماء العلم، والعبارات الاسمية المعرفة، والعبارات الاسمية الإشارية، والعبارات الاسمية النكرة، والضمائر[1]. ومثلها ذَكَرَ سابقًا بيتر ستراوسن: «نستعمل بصفة مألوفة كثيرا تعبيرات من نوع خاص لتحديد أو الإحالة إلى شخص ما أو شيء محدَّد أو حدث خاص أو مكان أو عملية، في سياق قيامنا ما يمكن وصفه على أنه إقامة تصريح حول شخص، أو شيء، أو مكان، أو حدث، أو عملية. سأسمي هذه الطريقة في استعمال التعبيرات بالاستعمال الإحالي الاستثنائي. أقسام العبارات المستعملة بكثرة في هذا الاتجاه هي: ضمائر الإشارة المفردة (هذا وذاك)؛ أسماء العلم (كجنوى، نابليون، وجون)، ضمائر المفرد العاقل وغير العاقل (هو، هي، أنا، أنت)، والصيغ المبدوءة بأداة تعريف متبوعة باسم مفرد، موصوف أو غير موصوف (الطاولة، الرجل العجوز، ملك فرنسا). كلُّ عبارة من هذه الأقسام يمكن أن ترد فاعلا "Subject" فيما يعرف تقليديا بالجملة البسيطة: فاعل . مسند، وبورودها هكذا فهي تمثل الاستعمال الذي آمل مناقشته»[2]. وجوهر ما أراد ستراوسن مناقشته كيفية تحوُّل الكلمات من الإحالة على عموم المراجع (مرجعيَّة كامنة) إلى الإحالة على مرجع معيَّن (مرجعيَّة فعليَّة)، ولكن زاد عليه ميشال شارول قسم الأسماء النَّكرة.

ويمكن تقسيمُ الوحدات اللغوية المقصودة بالنظر إلى طبيعة السياق الذي تحيل إليه إلى نوعين من المحيلات: الأولى: كلمات من المعجم اللغوي، وبالتالي من نظام اللغة، يشترط فيها أن يقصد المتكلِّم من توظيفها في نص ما تعيينَ ذات بعينها من دون جنسها. والمعجم عموما هو الكلمات الدالة على تصنيف الأشياء بالاتفاق، مثل الكلمات الدالة على الأشياء (شجرة ونهر وإنسان)، والدَّالة على الأحداث والأحوال (ذهب ومات وأحمر)، وما يقوم مقامها مثل الضمائر، وأسماء الإشارة، والظروف، وهذه الأخيرة تعرف بالإشاريَّات أو المبهمات، وهي من جملة ما تركز الملفوظية على دراستها لكشف جوانب الذاتية في فعل التلفُّظ. والثانية: كلمات تتعلَّق بمعرفة العالم، فهي غير تابعة لنظام اللغة، ونفس الشرط فيها أن يقصد بها المتكلِّم ذاتا بعينها، غير أنّ ميزة هذا النوع الثاني من الكلمات أنها ليست لتصنيف الأشياء، ولكن وظيفتها الأساسية هي التعيين، فكأنها وُجِدت لتكون عناصر محيلةً، ومدار هذا النَّوع على أسماء العلم.

والجامعُ بين هذين النوعين طريقةُ توظيفها في النص، لأن سياق الكلمات هو الكفيل بأن يحوِّل مرجعية الكلمة من العموم والافتراض إلى التَّعيين، أي إلى الإحالة الفعليَّة التي تدرسها الملفوظية، والتي تؤدِّي دور تأويل الملفوظات وبناء مدلوليتها، ولشرح هذه الفكرة نسوق الأمثلة التالية التي أوردتها مريم فرنسيس: «المفردة وحدة

[1] Michel Charolles : La référence. P 53 / 240.

[2] Peter F. Strawson : On Referring. In Readings in the Philosophy of Language. p 335.

معجمية تدلُّ على معنى ولا تحيل إلى مرجع. أما العبارة فهي استعمال المفردة في صيغة صرفية كالمعرفة والنكرة والمفرد والجمع... وهذا الاستعمال هو الذي يقوم بعملية الإرجاع أو الإحالة إلى مرجع. هذا التركّيز على المرجع وربط هذا الأخير بموجودات العالم الحسي أو المعاش حملًا على الاعتبار أن الإرجاع وظيفة منوطة فقط بالعبارة الاسمية أو ما ينوب عنها في الجملة، كالضَّمائر مثلا وأسماء العلم. ففي الأمثلة التالية:

أ. يلعبُ الولدُ في حديقة الدار.
ب . ابن جارنا مريضٌ.
ج . زارنا صديقٌ حميم.
د . هو مسرورٌ.
هـ . نبيل شابٌ وسيم.

تقوم بالإرجاع الوحدات التالي ذكرها: "الولد" و"حديقة الدار" في (1). "ابن جارنا" في (2). ياء متكلِّم "زارني" و"صديق حميم" في (3). "هو" في "4" و"نبيل" في (5). ومن ثم وتحت تأثير إعراب الجملة إعرابا منطقيًّا حصرت عملية الإرجاع بالتركيب الاسمي الذي يحتل مكان المسند إليه بينما حجبت المسند. فكان تقسيم الجملة إلى عبارة إرجاعية "expression référentielle" وعبارة إسنادية أو إخبارية "Expression prédicative"»[1].

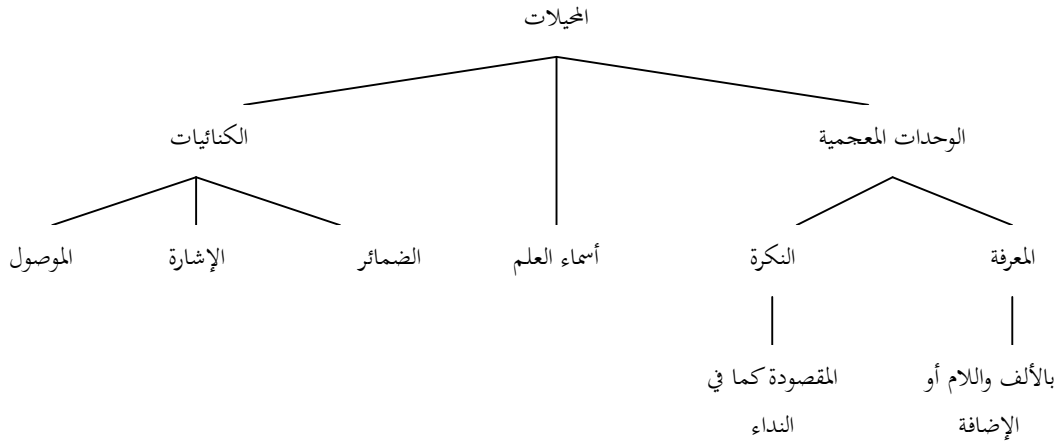
وإذا ما أردنا المقارنة بين الأقسام المذكورة عند شارول وهذه الموظفة في الأمثلة يمكن التوصُّلُ إلى التمثيل التالي: أسماء العلم (نبيل)، والعبارات الاسمية المعرفة (الولد، حديقة الدار، ابن جارنا)، والعبارات الاسمية الإشارية (لم تذكر شيئا من أمثلته)، والعبارات الاسمية النكرة (صديق حميم)، والضمائر (يا المتكلم، هو).

وتجدر الإشارة هنا إلى بدء عبارتها بالقول "المفردة وحدة معجمية تدلُّ على معنى ولا تحيل إلى مرجع"، لأن المقصود به أنَّ فعل الإحالة لا يكون إلا في الملفوظ، بأن يعيِّن المتلفِّظ شيئا مقصودا بالكلام، ولا يكون ذلك في حالة الإفراد، ولا بد أن يؤخذ كلامها هذا على مفهوم الإحالة الفعلية لا الإحالة الكامنة، لأنَّ أغلب الكلمات في المعجم تتضمن في حال إفرادها مراجع كامنة، ويمكن أن نأخذ من أمثلة مريم فرنسيس ما نميِّز به بين الإحالة الفعلية التي تقصدها بالتحليل، وبين الإحالة الكامنة التي تتعلَّق بالمرجع اللغوي عموما.

[1] مريم فرنسيس: في بناء النص ودلالته. ص 15 / 17.

ففي العبارة الأخيرة "نبيل شابٌ وسيم" تتركز الإحالة الفعلية في اسم العلم "نبيل" لأن المقصود به شخص محدَّد معروف على الأقل لدى المتلفِّظ، ولا يمكن أن تتحقَّق مدلولية هذا النص إلا بفعل إحالة ناجحة، أي بمعرفة المتلقي لمرجع تلك الكلمة "نبيل"، وهي معرفة لا تتعلَّق بنظام اللغة، وإلا لكان اهتدى إليها كل من يعرف قواعد العربية، وإنما هي من قبيل معرفة العالم، اكتُسِبت من خلال تجربة مشتركة بين المتكلِّم والسامع بمعرفة الشخص المسمى بهذا الاسم. أما بمعيار الإحالة الكامنة فإنّ لكل من كلمتي "شاب" و"وسيم" مرجع ما، هو جملة ما يصدق عليه اللفظ في العموم، فكلُّ من توفَّرت فيه شروط الشباب، من غير نبيل، فهو مرجعٌ لتلك الكلمة، والأمر ذاته مع "وسيم".

إنَّ الإحالة الفعلية أو الخارجية هي آلية ملفوظية ليست تظهر في المعجم، وما أقسام المحيلات التي ذُكرت سابقا إلا إشارة لنوع محدَّد من الكلمات توظَّف في السياقات اللغوية ليُقصد بها ذات معينة في الوجود غير اللغوي. ومن خلال ما تقدَّم من كلام على نظرية الضمير عند بنفنيست وما تبعه من جهود التحليل الملفوظي عند كاترين أركيوني، وكذلك توصيفات الدارسين لأقسام المحيلات، بالإضافة إلى التفصيل الاصطلاحي الذي يورده تمام حسان فيما يأتي، يمكن أن نخلُص إلى الأقسام العامة الآتية، والتي تبقى محكومةً دائما بطبيعة السياق اللغوي الذي ترد فيه، لأن مُنتِج الملفوظ هو مصدر القصد في الإحالة الفعلية وليس نظام اللغة:

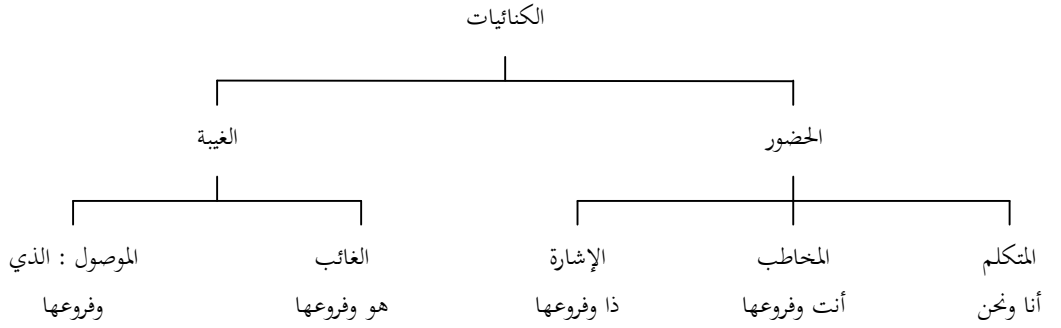


أقسام المحيلات في العربية

في هذا المشجَّر استُبدل بمصطلح "كنائيات" مفهوم المبهمات والإشاريات في بعض الترجمات العربية للمصطلح الفرنسيّ "Déictiques". وقد سُميت مبهَمَات في أكثر من ترجمةٍ لأنها تحتاج إلى تأويل من مراجع موجودة في مقام التلفُّظ، مثل الضمائر التي لا يُعرف على من تعود إلا لمن كان حاضرا لحظة استعمالها في التواصل. وسُميت إشاريات لأنها تشير إلى تلك المراجع التي تؤوِّلها من خارج النص. وقد استعمل لفظ "الكنايات"

في العربية في الدلالة على ما يعوِّض الاسم من الضمائر المنفصلة والمتصلة، وفيها يقول الفارابي: «الألفاظ التي تسمى الخوالف والكنايات فهي مثل: أنت، وأنا، وذلك، والهاء، والكاف، والتاء، وأشباه ذلك في العربية، وما قام مقامها في سائر الألسنة، تجري مجرى الأسماء في القضايا، كقولنا "أنت تفعل"، و"أنا أفعل"، و"فعلتَ"، و"فعلتُ"»[1]. ولكنّ الأرجح الأخذُ باقتراح تمام حسَّان الذي وسّع دلالتها على كل المبهَمَات من ضمائر وأسماء إشارة وأسماء وصل، حيث يقول: «أقصد بالكنائيات ثلاثة أنواع من الألفاظ وضعها النُّحاة في عداد الأسماء ولكنهم أشاروا إلى أنها تدل على معنى عام حقُّه أنْ يُؤدَّى بالحرف، وجعلوا هذه الدلالة على معنى عام شبهًا معنويا بينها وبين الحرف أدى إلى بنائها بلزوم آخرها صورة واحدة لا تقبل الحركات الإعرابية. وهذه الأنواع هي: أ. ضمائر الأشخاص. ب. الإشارات. ج. الموصولات.

وكان نحاة الكوفة يسمُّون ضمير الشَّخص (أنا وأنت وهو وفروعها) بالكناية قبل أن يستعمل البلاغيون هذا المصطلح للدلالة على المعنى البعيد الذي يلزم عن معنى قريب أي على لازم المعنى، ويُفهم المقصود بالمعنى العام بالمقابلة بينه وبين المعنى المفرد الذي يُنْسب إلى مفردات المعجم ونسميه أحيانا "المعنى المعجمي"... أما المعنى العام فهو الذي ينسب بحسب الأصل إلى حروف المعاني وإلى الأدوات وهو الذي نردِّده عند إعرابنا للجملة من قولنا فعل وفاعل وسببية وتفسير ومطلق الجمع والترتيب والتعقيب والطلب والمطاوعة الخ مما لا يختص بلفظ مفرد بعينه ومن ثم يعد هذا المعنى وظيفة يمكن أن يؤديها أكثر من لفظ واحد، من هنا يطلَق عليه أيضا "المعنى الوظيفي". ومن فروع هذا المعنى العام الحضور والغيبة وهي المعنيان اللذان تندرج تحتهما الكنائيَّات على النحو التالي»[2]:



وإذا كان هناك اتفاقٌ بين الدارسين على أقسام المحيلات في اللغات المختلفة، فإن قضيَّة تصنيف الإحالة أو المرجعية ذاتها قد أخذت أبعادًا متشعبةً لاختلاف معايير التقسيم وأهدافه. ولأنَّ الغرض الأساس من هذا

[1] أبو نصر الفارابي: العبارة. ص 14.
[2] تمام حسان: البيان في روائع القرآن. ج 2 ص 7/ 8.

البحث مقاربةُ مفهوم المدلولية النصية، فإنه لا مناص من مراجعة تصنيفات الإحالة التي تخدم عملية بناء الدلالة في النصِّ اللغوي، وتحقِّق مقبوليته في التواصل.

المَطلب الثالث: تصنيفات المرجعيَّة

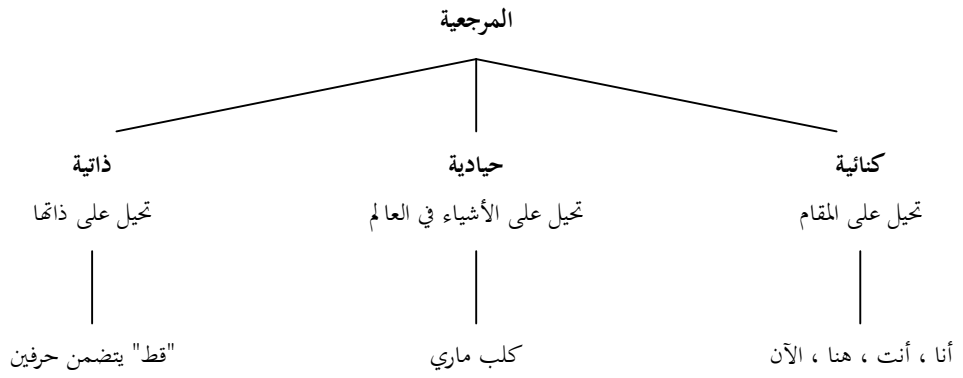
هناك نوعان من تصنيفات المرجعية حسب العُموم والخُصوص: تصنيف عام للمرجعية يجمع الإحالتين الافتراضية والفعلية، وقد مرّ بنا التمثيل لهذه الثنائية في أكثر من نصٍّ، وآخر خاص بالدرس الملفوظي وفلسفة اللغة يشمل أدواتِ الإحالة الخارجية إلى السياق في الملفوظ، وقد تنوَّعت أقسام هذا النوع الأخير تبعا لمعايير التقسيم.

أ . فمن التقسيمات ما يعتمدُ نوعَ العنصر المحيل، كالتي أورد أوليفيي سوتي: «من أجل تكون الجملة [توقَّفت عن التدخين] ملفوظا مفهوما، لا بد من تحديد مرجع "أنا". نقول أيضا أن "أنا" يجب أن يكون متشبِّعًا مرجعيًّا. صحيح أن اللساني لا يمكنه التكهُّنُ فيما إذا كان "أنا" يحيل على بول أو بيار أو جان. لكن لا بد له من تحديد الحالات التلفظية ذات الإشكالات المرجعية. يمكن أن نسجِّل منها ثلاثة: أ. حالات المرجعية العامة أو الغامضة. ب. حالات المرجعيَّة المعدومة أو الصفرية. جـ. حالات الهوية المرجعية بتعبيرات متعدِّدة»[1].

والغموضُ أو العتمة في النوع الأول عائد إلى طبيعة المحيلات وهي المبهَمات، أو ما سُمّيَ في التقسيم السابق بالكنائيات، لأنها كلمات لا تحمل معنى معجميًّا يحسنُ التواصل من خلاله، ولا يمكن تأويلها إلا بمعرفة مراجعها في مقام التلفظ. والصفرية عائدة إلى غياب الحقيقة غير اللغوية التي يحيل عليها الملفوظ أو عدم معقوليتها مع كونه دالا وفق النظام اللغوي، كما هو الحال في قولنا "ملك فرنسا أصلع"، فهي لا تملك مرجعًا حقيقيًّا تعود إليه في الحاضر لأن فرنسا لم تعد مَلَكيّة، ومع ذلك فهي جملة مفهومة. والنَّوع الأخير يخصّ الإحالة إلى نفس المرجع من خلال وحدات لغوية مختلفة، وقد مثَّل لها فلاسفة اللغة بعبارتيْ "نجمة الصباح" و"نجمة المساء"، إذ كلاهما تحيل إلى المرجع ذاته وهو كوكب الزهرة، وإن اختلفتا في التَّعبير عن المعنى.

ب . وهناك تقسيماتٌ تقوم على نوع المرجع، منها ما ذُكر في بحث "مبادئ العامة للسانيات الملفوظية":

[1] Olivier Soutet : Linguistique. p 164.



والمميَّز في هذا التصنيف التفريق بين الإحالة إلى السياق والإحالة إلى الموضوعات (الحيادية)، لأن الكنائيات تقصدُ الإشارةَ إلى مكونات سياق التواصل كالمتلفِّظ والسامع ومكان الحديث وزمانه، بينما تذكّرنا المرجعية الحيادية بالمفهوم الأصليِّ للمرجعية (أي الإحالة الكامنة أو الإحالة إلى المسميات)، ولكنها مع ذلك محكومة بنسق النص أو الملفوظ، ففي عبارة "كلب ماري" هناك عنصران محيلان إحالة فعلية هما "كلب" المعرَّف بالإضافة والمعين بها، و"ماري" اسم علم لمفرد.

ج . قد نجد تصنيفات أخرى قريبةً من التصنيف السابق، أشهرُها ذلك الذي اقترحته كاترين أركيوني، ونقلته عنها مريم فرنسيس بتسميات مختلفة[1]، ويتضمَّن ثلاثة أنواع من الإحالة: إحالة مطلقة، وإحالة مقيَّدة إلى السياق اللغوي "cotexte"، وإحالة مقيَّدة إلى مقام التواصل أو إحالة كنائية[2]، ووضعت لهذه الأصناف الأمثلة التالية:

1 . المرجعيَّة المطلقة ومثالها: يسافر بيار يوم 24 ديسمبر.

2 . المرجعيَّة السياقية (المقيَّدة إلى عنصر يظهر في سياق الكلام) ومثالها: بيار يسكن جنوبَ باريس، يسافر بيار عشيَّة عيد الميلاد.

3 . المرجعيَّة الإشارية: بيار يسكن هنا، يسافر بيار غدًا.

والظاهرُ أن معيار هذا التصنيف وجودُ مَعْلم يحدَّد من خلاله المرجعُ المشار إليه؛ إذ إنَّ غياب المعلم في الإحالة الأولى جعلها مطلقة، فقولنا "يسافر بيار يوم 24 ديسمبر" هو من قبيل ما سمَّاه بنفنيست بالزمن التاريخي، وهو زمن منفصل عن مقام التواصل، فالمتلفِّظ في هذه الحالة لم يقس زمنَ السفر إلى وقت تلفُّظه

[1] مريم فرنسيس: في بناء النص ودلالته (محاور الإحالة الكلامية). ص ص 27 / 38.

[2] Catherine Kerbrat Orecchioni : L'énonciation. P 40.

بالجملة. ولما كان المعْلَم في الحالة الثانية من صنع النصّ جاءت الإحالةُ مقيَّدة إلى سياق النص، وذلك بتوظيف الظروف التي تقيِّد زمن الحدث المخبر عنه بمعلم مذكور في النص دائما، حيث يمكن أن نلحظ في عبارة "يسافر بيار عشية عيد الميلاد"، أن الحدث وهو السَّفر مقيد بظرف "عشية" إلى معْلم مذكور في النص وهو "عيد الميلاد"، ومع ذلك فنحن لا نعلم بالتحديد أين موقع هذا العيد من زمن التَّواصل. وفي الحالة الأخيرة تعمل الكنائياتُ، كما سبقت الإشارة إليه مع بنفنيست، على ربط الحدث المخبَر عنه بمعْلم التلفظ ذاته، أي أنْ يستحيل وقتُ النُّطق بالجملة ومكانُه إلى معيار نقيس إليه ظروف الأحداث، وفي المثال المقترح "بيار يسكن هنا" لا يمكن فهم المقصود من هنا إلا لمن كان حاضرا في مقام التلفظ، فالحدث مقيَّد إلى زمن النطق بالجملة.

د. آخرُ التصنيفات المقتَرَح عرضُها في هذا الباب قدَّمها ياسين فوزي أحمد في أطروحته "الإحالة في النص القرآني"، وقد حاول من خلالها أن يجمع جهود التصنيف السابقة، كما حاول أن ينوّع أوجه الإحالة بين داخليّة تُسهم في بناء النص، وخارجيّة كالتي تسعى الملفوظية إلى توصيفها. ومن خلال هذا الجهد تعدّدت معايير التصنيف على ما سنرى من الأقسام التي ذكرها في الدراسة التطبيقية للنص القرآني، وهي كالتالي: الشخصية، والإشارية، والخارجية، الداخلية، والإحالة بالصفر، والإحالة على الصفر، والإحالة الانقسامية، والإحالة الاندماجية، والإحالة التكرارية[1].

. فالإحالة الشخصية تضمُّ الكنائيات، ويضيف إليها الباحث الأدوات الدالة على محددات الملكية وضمائر الملكية، ولكنَّ الظاهر أن مثل هذه الأدوات لا وجود لها في العربية وإنما يعوِّضها استعمال الضمائر في النسبة كأن نقول "قلمي"، فالإحالة واقعة بفعل الضمير المتَّصل الدال على الملكية.

. والإحالة الإشارية تتمثل في العناصر التي تؤشِّر على المكان أو الزمان، أو تؤشِّر على شيء بتحديد موقعه قربا أو بعدا، ويرى الباحث أن العناصر التي تحيل إحالة إشارية في النص القرآني هي: هنا، وهنالك، والآن، وإذن، وبعض أسماء الإشارة من مثل "تلك، هؤلاء، هذا، هذان"، وقد مثَّل لذلك بالجدول التالي[2]:

الآية	العنصر الإحالي	المشار إليه
﴿ قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ الشعراء 155	هذه	الناقة
﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ طه 17	تلك	العصا

[1] ياسين فوزي أحمد بني ياسين : الإحالة في النص القرآني . ص 120.
[2] المرجع نفسه ص 131.

. والإحالة الخارجية خاصةٌ عنده بالشُّخوص في مقام التلفظ، أي المتكلِّم والسامع ومن حضر مجلس التلفُّظ. والإحالة الداخلية تكون إذا كان المرجع أو العنصر المحال إليه داخل النص، وهي نوعان قبلية وبعدية، وتتضمَّن أنماطا مختلفة كإحالة كلمة على كلمة، أو كلمة على عبارة، أو كلمة على نص، أو نصّ على نصّ.

. والإحالة بالصفر تكون داخل النصِّ من دون عنصرٍ محيل ظاهر، وقرينة هذا النَّوع هو الضمائر المستترة والحذف. والإحالة على الصفر تتمثَّل في «الإحالات التي تجبرنا على الرجوع إلى سابق غير أننا لا نجد عنصرًا إشاريًّا ظاهرا في بنية النص، ومع ذلك يكون المرجع جزءا من عالم النص بفعل تراكيب وجمل سابقة، لا بفعل الإحالة، ولو كان بفعل الإحالة لكانت الإحالة خارجية»[1]، ومثاله أن تحيل الضَّمائر على فاعل غير مذكور، وأكثرها في القرآن الكريم يحيلُ على ذات الله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (الطارق: 8).

. والإحالة الانقساميَّة «تقوم بنيتها الإحالية على عنصر إشاري وعنصرين إحاليين أو أكثر يتقاسمان محتوى العنصر الإشاري. وأشار الباحث أيضا إلى أن هذه الإحالات تعمل على تنامي النصِّ من خلال انقسام المرجع اللغوي إلى عنصرين إحاليين أو أكثر يستقلَّان عن المرجع، فيتحوَّل كل عنصر منهما إلى مرجع مستقلٍّ يرتبط به عنصر إحالي أو أكثر، وينفصل عن الأخر»[2]. ومثالها قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ (فاطر: 12)، حيث يحيل لفظُ "البحران" إلى العنصرين الإحاليين "هذا وهذا"، ويرتبط كلٌّ منهما بعناصر إحالية، فالأول يفسِّر الضمائر المستترة في "عذب، فرات، سائغ" والثاني يفسِّر الضمائر المستترة في "ملح وأجاج". وكذلك في الآية (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا...).

. والإحالة الاندماجية تقوم على إيراد مجموعةٍ من العناصر الإشارية المتعاطفة، ثم تتمُّ الإحالة عليها بلفظ يتطابق معها في الجنس والعدد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: 35)، والإحالة التكرارية تقوم على تكرار لفظٍ في بداية كل جملة قصد التأكيد، مثل تكرار لفظ "أولئك" في الآية الخامسة من سورة الرعد: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

[1] المرجع نفسه ص 154.
[2] المرجع نفسه ص 156.

من هذه الأنواع يمكنُ استخلاصُ أكثر من معيارٍ لتصنيف الإحالة أو المرجعيَّة، وقد نتج عن هذا التعدُّد تداخلُ تلك الأقسام بحيث يصعب أحيانا أن التمييزُ بينها؛ فالإحالة الشخصية مثلا تعتمدُ على الكنائيات التي من بينها ضمائر الشَّخص، ولكنه يخصّص لهذه الأخيرة نوعًا آخر من الإحالة يسميها الخارجية، وليس واضحًا هنا سببُ تسميتها خارجية من دون أنواع أخرى ذكرها وتحيلُ إلى مراجع خارجية مثل الإشارية والشخصية. وبالإضافة إلى اعتماده معيارين هما: طبيعة المحيلات (في أن تكون إشاريات، أو ضمائر) وموقعُ المرجع المحال عليه (كأن يكون من عالم النص أو خارجه)، فإنه يوظِّف معايير أخرى كبِنْية الإحالة، أي نوع العلاقة بين العنصر والمحيل ومرجعه، ومن هذا المعيار تنتجُ أشكالُ الإحالة الاندماجية والإحالة الانقسامية.كما يمكن تلمُّسُ نوع من التقابلات الثنائية في تقسيمه: فالإحالة الداخلية تقابل الخارجيةَ، والانقسامية تقابلُ الاندماجيةَ، والإحالة بالصفر تقابل الإحالة على الصفر، وفي كل ثنائية من هذه معيار يختلف عما في غيرها.

و . بالإضافة إلى الأنواع السَّابقة يشير بعض الدارسين إلى نوع آخر من المرجعية يُسمى أحيانا الإحالة المغلقة وأحيانا بالإحالة الذاتية، يقول ميشال شارول: «عندما نقول "أرسطو يحوي خمسة أحرف" فإننا لا نحيلُ إلى شخص أرسطو إنما ذاتيا على الاسم "أرسطو"، استعمالُ هذا النوع يُدعى بالوسم لأنها تشير إلى الأسماء المستعملة لا إلى الكائنات التي تسمى بها. الاستعمالات بالوسْم تنطبقُ على كل أنواع اللكسيمات: في "بوف هي محاكاة صوتية" تحيل كلمة "بوف"، وهي اسم فعل تعبيري، على شيء معيَّن أو على دالها المادي. الاستعمالات بالوسم تقابل الاستعمالات المسماة بالاستعمال مثل "أرسطو كان معلم إسكندر" أين يشير اسم العلم "أرسطو" بالشَّكل المعهود إلى الفيلسوف»[1]. فالوسْم نظيرُ الإحالة الذاتية عندما تحيل الكلمة على نفسها أو اللغة على عالمها الخاصّ.

وعلى الجملة فقد تنوَّعت تقسيماتُ المرجعية باختلاف اهتمام الدارسين، وكان أغلبُها يدور في فلك التحليل الملفوظي من خلال مقاربات آلية الإحالة في النصِّ ودورها في دراسة عناصر عملية التواصل: المتكلِّم والسَّامع والسِّياق والنصّ. كما يبدو أن أغلب تلك التصنيفات يعتمدُ المقدمات المنهجيةَ لكلٍّ من رومان جاكبسون وإميل بنفنيست، وأكثرُها يرجع إلى التصنيف الأساسيِّ الذي اقترحته كاترين أركيوني.

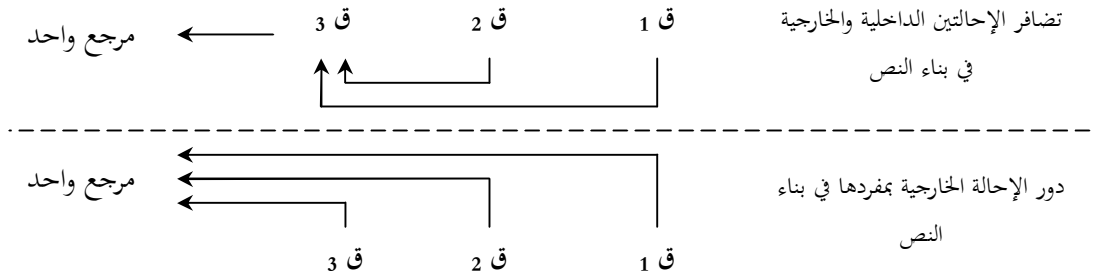
المطلب الرابع: دور المرجعيَّة في تحقيق النصية والمدلولية

هذه جملةُ فرضيات مبدئية مقترحةٍ لتكون سندًا في الدراسة التطبيقية، حاصلُها أنَّ المرجعية تسْهم في تحقيق النصيَّة والمدلولية، كوجهي عملة واحدة، من ثلاثة أوجه:

[1] Michel Charolles: La référence et les expressions référentielles en français. p 9.

الأوّل أن الإحالة الداخلية وسيلةٌ لتحقيق تماسك النص، وتأويلِ عناصره المبهمة من خلال المراجع اللغوية الكامنة في النص ذاته سواء أكانت قبلية أم بعدية، فهي بالتالي تسهم في تحقيق مدلوليته، وهي وإن كانت خارجةً عن تصوُّرنا العام لمرجعية النص، فإنها تدخل في تصنيفات الدارسين للآلية الإحالية بصفة عامة، منذ العرض الأول لها لدى هاليداي وحسن. والواقع أن الإحالة الداخلية بمفهومها العام هي أساسُ عناصر النصية الأساسية (الاتساق، والانسجام، والتناص، والسياق)، لأن مبدأ تلك العناصر كما سبق الذكر هو العلاقة، والعلاقة هي وسيلة تحقيق الإحالة بالانتقال من عنصر حاضر إلى آخر غائب إما في نسق النصِّ أو خارجه.

والوجهُ الثاني لإسهام المرجعيَّة في تحقيق النصية أن الإحالة الفعلية الخارجية، زيادةً على دورها في تحقيق تماسك النص من خلال تعدُّد المحيلات إلى مرجع واحد، تعملُ على تأويل العناصر المبهمة بالعودة إلى المراجع المتوفّرة في المقام أو في السياق العام. ولهذا لا يمكن فهمُ الكنائيات ولا أقسام المحيلات الأخرى، إذا افتقرت إلى عناصر مؤوِّلة من عالم النص، إلا بالعودة إلى مراجع تلك المحيلات في السياق الخاص (مقام التلفُّظ) أو السياق العام (معرفة العالم المشتركة). وبجمع الوجهين الأول والثاني نحصلُ على المخطَّط التالي:



في الحالة الأولى يحيل عنصر مبهَم من القضيتين ق1 وق2 إلى عنصر من القضية ق3، وهذا بدوره يتوقَّف تأويله على معرفة مرجع خارجي لا يتضمَّنه عالم النص. وفي الحالة الثانية تتحقق الإحالة المشتركة عندما تحيل عناصر مبهمة من القضايا ق1 وق2 وق3 إلى الحقيقة الخارجية ذاتها، والتي تسهم معرفتُنا بها في فهم النصِّ.

والوجهُ الثالث لوظيفة المرجعية في تحقيق النص والدلالة أن المرجعية الكامنة، وهي التي لم تدخل في حساب اللسانيات الملفوظية كما رأينا في أغلب التصنيفات ومختلف المقاربات الإجرائية، تمثِّل السَّبيلَ الوحيد لتفسير أصل المدلولية من وجهين: أولهما أنَّ أصل الدلالة في المفردات ارتباطُها سلوكيًّا بنوعٍ من التجارب اصطُلح على تسميتها بالمراجع، وقد مرَّت هذه الفكرة عند الكلام على النظرية السلوكية وما قدَّمته في مجال تفسير المدلولية. وثانيهما أن النص، من حيث هو تركيبٌ للوحدات المعجمية، يمثِّل ربطا لمجموعة من التجارب أو

المراجع، ويتوقَّف فهمه حينئذ على أُلْفَة ذلك الربط بالنظر إلى المعرفة الجمعية لأصحاب ذلك اللسان، بمعنى أن مرجعية النص، من حيث هي تأليفٌ لجملة من التجارب المتفرِّقة والمختزنة في المفردات، تكون عاملًا لتحقيق المدلولية والفهم كلما كانت أقربَ إلى تجربة أصحاب اللغة في ذلك اللسان الذي يسندُ النصَّ.

خلاصَة الفَصْل:

حاولتْ الفُروع الحديثة للسانيات، ومنها الملفوظية، الاستدراكَ على دي سوسير في قضيَّة المرجع ودوره في تفسير الظاهرة اللغوية ووصفها. والمرجع في معناه الأصليِّ هو الشيءُ المسمَّى، فهو متعلِّق بمرحلة اكتساب اللغة، ومعناه العام في اللسانيات كلُّ مؤوِّل لعنصر مبهَم أو مُحيل سواء أكان من عالم النص أم من خارجه. والإحالة هي وظيفة الشَّكل اللساني التي تقود إلى المرجع بنوعيه. أما المرجعية فهي سمةُ الشكل اللساني الذي يؤدِّي تلك الوظيفة. فإذا كان الأمر يتعلق بالمرجع في معناه الأصلي، وهو الشيء المسمَّى، تكون المرجعية الكامنةُ هي التجربة التي تفسر دلالة الأشكال اللغوية، وإذا كان يتعلَّق بالمرجع بمفهومه العام فإنّ المرجعيّة الفعليّة هي كل ما يؤوِّل العناصر المحيلة بناء على القرائن المتوفِّرة في النصّ.

البَابُ الثَّاني

مدلوليَّة النصِّ القرآنيِّ في مُحتوى قِيام السَّاعة

تمهيد: قيامُ السَّاعة موضوعًا للمدلوليّة والمرجعيّة

يُقصَد بعبارة "قيام الساعة" في عموم استعمالها حدثان رئيسان: نهاية العالم وإحياء الموتى، مع استثناء أحداث الحساب والجزاء التي تليهما مما أخبر عنه القرآن الكريم. وتمثل النصوص المتضمنةُ هذين الحدثين مجالا ثريا لدراسة المدلولية والمرجعية؛ ذلك أنها، على الرُّغم من كونها تنقل أحداثا غائبة، تتميز بقدرة فائقة على إنتاج المعنى لدى القارئ، وهذا راجع إلى توفُّر آلياتِ مدلوليةٍ خاصة سواء في عالم النصّ الواحد، أو من خلال العلاقات بين النصوص، أو بينها وبين المقامات. كما أن عنصرا نهاية العالم والبعث هما الوحيدان من بين أحداث يوم القيامة التي تتقاسم مرجعيَّةً حاضرةً وغائبة في الوقت نفسه؛ إذ إنّ الأحداث التي تتضمنها تلك النصوصُ أحداثٌ غائبة في ذاتها ولكنها مرتبطة بطريقة ما بمراجع مألوفة لدى المتلقي كالسماء والأرض والإنسان، وهذا على سبيل الاحتجاج بها لإثبات تلك الحقائق الغيبية. وهذه الآلية لا تتوفَّر في النصوص المتضمنة صور النعيم والعذاب مثلا، إذ لا يمكن إثباتها أو الحجاج عليها بأي من مجالات الخبرة الإنسانية، كما لا يمكن التمثيل لها من تجارب البشر على ما ورد في الحديث القدسيّ: «قَالَ اللَّهُ أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[1].

فقراءة قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا . وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (الزلزلة: 1 / 2) يُفهم منها أنّ المقصودَ هو الأرضُ التي نعرفها، أولا من خلال التحليل الملفوظي للعبارة المحيلة "الأرض" بوصفها عَلَمًا مبهما يُؤَوَّلُ بالرجوع إلى مقام التلفظ أو معرفةٍ للعالم مشتركةٍ بين النصّ والقارئ، وثانيا من خلال نمط الحدث المقترن بالمرجع المألوف المسمى موضوعا في القضية، وهو نمطٌ يتمتَّع بمرجعية مألوفة لدى المتلقي من خلال اختباره أحداثا مماثلة في الحياة الدنيا. أما النصوص التي تصف النعيم والعذاب فلا تحيل إحالة فعليّة غالبا لأن النص لا يعتمد فيها على معرفة مسبقة من طرف المتلقي، بمعنى أن مرجعيّة النص تختلف اختلافا بينا عن مرجعية القارئ، ولعل من أدل القرائن على ذلك توظيف النكرة التي لا تحيل فعليا في كثير من النصوص كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (يونس: 4) و﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (الإنسان: 21)، أما في حالة توظيف المعرفة في آيات النعيم والعذاب فإنها تتحول فعلا إلى عنصر محيل ولكن إلى داخل النص أو عموم الخطاب القرآني مثل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الزخرف: 72) فالجنة المعرَّفة هنا تعتمد على معرفة مشتركة بين النص والقارئ لا من خبرة الإنسان في العالم وإنما مما سبق ذكره في النص الحاضر أو في نصوص أخرى من القرآن تصف الجنان وما فيها. هكذا إذن تتميز أحداث قيام الساعة المتضمنة نهاية العالم وإحياء الموتى بآليات مدلولية ومرجعية متميزة عن بقية النصوص تستحق التوصيف. إنها نصوص تجمع بين الحاضر والغائب، بين الشهادة والغيب، بين معرفة الله ومعرفة الإنسان، ومن

[1] محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع المسند الصحيح. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، السعودية، الطبعة الأولى: 1422 هـ، ج 6 ص 115.

أجل ذلك كانت نصوصا حجاجية منتجة للمعنى بطريقة متميِّزة، من دون نسيان مرجعيّتها التي تكمِّل آلية المدلولية وتدعمها، من أجل ذلك أيضا كان مضمونُ قيام السَّاعة مجالا ثريا لدراسة آليات النص المنتج لدلالة حاضرة انطلاقا من مرجعية غير مباشرة.

السُّؤال الذي يتمحور حوله البحث في مدلولية النصّ القرآنيّ سؤالٌ مركَّب سبق ذكره في المقدمة، نعيد صياغته في هذا المقام بهدف الكشف عن أهم السبل التي قادت الباحثين في سبيل مقاربة المدلولية عموما، ومن أجل تبيُّن المدارات الأساسية التي لا بد للبحث من الوقوف عليها لمعرفة كيفية تأسيس الدلالة في نصوص القيامة وعلاقتها بالمرجعية. كان سؤال المقدمة: "كيف يمكن لنص يصف أحداثا غائبة تتجاوز تجربة الإنسان المألوفة لما تقع بعد دلالةٌ ما؟" سؤالٌ مركَّب إذْ يحيلُ على موضوعين فرعيين: أولهما كيفية تشكل الدلالة في أي نص لغوي مهما كان نوعه، حتى في حال النصوص المتخيَّلة والعجائبيّة. وثانيهما كيفية قيام العلاقة بين نصّ يصف أحداثا غائبة ومرجعيّةٍ مألوفةٍ لدى المتلقي.

الإجابة على التساؤل الأول تأخذ منحيين اثنين: الأوّل يُعنى بقوانين لسانية للنص لأن النص القرآني من حيث هو نصٌّ لغوي يقوم على القوانين اللسانية العامة لا يحيد عنها، والثاني يُعنى بالمدلولية من حيث هي ظاهرة نصية نسبية تختلف من نص لآخر وتتعلق بالمقاربة الأسلوبية في دراسات تحليل الخطاب الإنساني. ويبدو أننا مضطرون إلى مقاربة المدلولية في القرآن من هذين المنطلقين: المنطلق اللساني البحت المحدّد للقوانين اللغوية التي تجعل من الشّكل اللغوي نصا، والمنطلق التحليليّ للخطاب الذي يبحث في الخصائص الأسلوبية لخطاب ما بما يميّز مدلوليته عن غيره من أنساق النصوص. والتساؤل الثاني يتطلب مقاربة مرجعيّة من وجهين: الأول يشمل مبحث القرائن الإحاليّة الفعلية وأنواعها كما درجت عليه لسانيات التلفظ، وفي هذا المقام يُعتبر عالم النص المجال الأساسي لدراسة المرجعية من خلال نسق المحيلات إلى مقام التلفظ أو سياق التلقي. والثاني يشمل مبحث المرجعية الكامنة بوصفها تعبيرا عن مدى ارتباط حقائق النص القرآني بالحقائق الكونية والإنسانية الحاضرة والماثلة للتجربة الإنسانية.

ولا يشتمل أيّ من هذه المباحث على محاولةٍ لتأويل غيبيات القرآن الكريم، على اعتبار التَّأويل فهما للمقصود، لأن المعنى المقصود من النص ليس بغية أي من الدرس الدلالي ولا المرجعي، وإنما يجمعهما معا هدفُ فهمِ آليات اللغة كما تجسدها نصوص التواصل أو نصوص التبليغ. وهذا البحث لا يطلب بأيّة حال تأويلا تحفُّه مخافتان: الأولى أن معرفة المعنى والدّلالات في القرآن الكريم يعتمد على معرفة موسوعيَّة بعلوم التفسير وما يسندها من علوم الحديث وعلوم اللغة، إذْ لا مجال للقول بالرأي في كل نصّ وسياق من القرآن، فكيف بتلك التي تنقل

أنباءَ ما غاب عن معرفة الإنسان، وهكذا جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[1].

والثانية أن تكون قراءة النص إسقاطيةً على طريقة الهيرمينوطيقا بمفهومها الأصلي، كما يقول فرانسوا راستيي: « لم تكن الهيرمينوطيقا علما ومادة دراسية منسجمة، وكانت دوما منقسمة بين أفكار فلسفية ومدونة تقنية تم التنظير لها بشكل متنوّع من خلال مقومات وقواعد للتأويل. في تقليدنا كانت في البداية فنا يفسِّر النصوص الأساسية سواء أكانت أدبية أم حقوقية أم دينية. وقد خضع التفسير عادة لأهداف أخلاقية: من تأويلات الرواقيين لهومير إلى آباء الكنيسة، المطابقة للفضيلة أو للعقيدة كانت تقودها وتقومها»[2]. هكذا تخضع قراءة المعنى لضغوط مسبقة على عالم النص من مختلف التجارب والآراء والأهواء، ولا يجوز مثل هذا في التوصيف العلمي.

ولا يختلف المبدأ الثاني عن الأول بل يلتقيان في جوهر البحث عن الحقيقة الموضوعية، وقد ساق القرطبي فهمه للحديث الشريف بما يؤكد ذلك، وقد سبق نقله في مدخل هذه الدراسة ويعاد عرضه هنا: «حَمَلَ بعضُ أهل العلم هذا الحديث على أن الرأي معنيٌّ به الهوى، من قال في القرآن قولا يوافق هواه لم يأخذه عن أئمة السَّلف فأصاب فقد أخطأ لحكمه على القرآن بما لا يعرف أصله ولا يقف على مذاهب أهل الأثر والنقل فيه، وقال ابن عطية: ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنى في كتاب الله عز وجل فيتسوَّر عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء واقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته والنحويون نحوه الفقهاء معانيه ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلا بمجرد رأيه»[3].

والافتقار إلى النظامية هو أحد عوامل الجنوح نحو إقامة نظرية للقراءة تستقل بمساحة واسعة من الحرية في التأويل والفهم والقبول، وميدانها الأصلي هو الأدب وغيره من نصوص التراث والتاريخ والمعرفة، «يقول تودوروف مبيّنا حالة التغير التي طرأت على الفكر الغربي، والتي أدت بدورها إلى نشوء نظريات جديدة في النقد الأدبي، ومنها بالطبع نظرية القارئ: "إن التفكير حول الأدب والنقد ينتمي إلى الحركات الإيديولوجية التي تسيطر على الحياة الفكرية في أوربا خلال ما اتفق على تسميته بالعصر الحديث، لقد ساد الاعتقاد فيما مضى بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة ذات معيار عالمي . واتفق أن تطابق هذا المعيار خلال قرون عدة مع العقيدة المسيحية . وأدى

[1] محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح. ج 5 ص 199.

[2] François Rastier : Arts et sciences des textes. p 25.

[2] محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج 1 ص 66.

انهيار هذا الاعتقاد والاعتراف بالتنوع والمساواة بين البشر إلى النسبوية والفردية وأخيرا إلى العدمية". هكذا يرى تودوروف أن هذا الاهتمام في أوربا بالنقد القائم على رصد القراءة الارتيابية للنص، أو القراءات الفردية له، جاء مواكبا للتطور الإيديولوجي الذي أفرز الفلسفة النسبية، وأدى إلى تلاشي الاعتقاد في التفكير النموذجي المطلق الذي يصلح لكل البشر»[1]. ولكنَّ القرآن لا يفسح مجالا لمثل هذا الجنوح لأنّ النص اللغوي فيه يستند بقوة إلى النظام، إلى جملة قواعد لغوية تحكم وجوده وآلية مدلوليّته.

على أنَّ هذا التميُّز الدلالي والمرجعي في نصوص قيام الساعة في القرآن لا يكفي وحده لإجلاء مسار البحث اللساني، لأن فلسفة اللسانيات لم تثمر منهجا مكتملا لمقاربة مفهوم المدلولية وآلياتها في النصوص اللغوية عموما. وقد تقدمت الإشارة إلى هذه القضيّة في سياق بحث رؤى اللغويين لظاهرة المدلولية ومحاولتهم تفسيرها على مستوى العلامة البسيطة، وأحيانا قليلة على مستوى النصوص الشعرية. ولذلك سبق الاقتراح بوجوب العودة إلى عناصر النصية بوصفها مؤشرات لتوصيف الدلالة. وكذلك الأمر مع الوصف المرجعي وآليات الإحالة، وإن كانت الدراسات الملفوظية قد عرضت لعدة جوانب من موضوع الإحالة، ولكنها كانت في عمومها مقاربة للإحالة الفعلية، وهي إحالة في أغلب الأحوال سياقية، بمعنى أنها تكشف عن إشارات في النص لسياق التواصل العام والخاص. أما المرجعية العامة أو الكامنة، من حيث هي أصل مفهوم المرجع في اللسانيات، فلم تدخل من قريب في اهتمام اللسانيات الملفوظية، مع أنها تمثل في باب قيام الساعة مقاما وَجَبَ الوقوف عليه، لأنها تكشف عن الروابط بين معرفة الإنسان وتجربته ومحتوى الأنباء التي تسوقها الآيات الكريمة في ذلك الباب.

ولأن هذا الباب مخصّص لدراسة المدلولية في نصوص قيام الساعة، فإنه لا مناص من تحديد مدوّنة البحث، إذ لا يمكن أن تشمل عملية التوصيف كل نصوص القرآن الكريم. على أنّه من الضروريّ بيانُ معايير اختيار تلك النصوص وعيّناتها، وفق ما درجت عليه فلسفة لسانيات المدونة، وقد ذكرناها أيضا في المدخل. ولبناء هذه المدونة وتحديد النصوص، كيْ يكون الوصف جامعا قدر الإمكان، يجدر التمهيد للدراسة من خلال الإحصاء، ذلك أن الإحصاء، كما يقول بيار غيرو، هو جوهر اللسانيات إلا أنّ قلة من اللغويين ينبهون لذلك.

[1] عبد الرحيم الكردي: قراءة النص. مقدمة تاريخية. مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2008، ص 6.

الفَصْل الأوَّل
مدلوليَّة الإحصاء في نُصُوص قِيام السَّاعة

«اللسانيات هي العلم الإحصائيُّ النموذجيُّ.
علماء الإحصاء يدركون ذلك جيّدا، لكن أغلب
اللسانيين لا زالوا يجهلونه»

بيـــار غـيرو

المَبحث الأوَّل

ضوابط الإحْصاء في محتوى قِيام السّاعة

المَطلب الأول: الإحصاء في اللِّسانيات

يرتبطُ الدرس اللغوي بعملية الإحصاء على مستوى المدوَّنة، لأن اللسانيات التي تنطلق من المدونة، وهي جملة نصوص تستوفي شروطا معيّنة كما سبق ذكره، تهدف إلى وصف تجليَّات الظاهرة اللغوية المقصودة، ولا يكون ذلك إلا بتتبعها على مدى نصوص المدونة، بحيث يشمل الوصف تلك التجليات. وقد تصل العلاقة بين علمي اللسانيات والإحصاء إلى حدِّ قول بيار غيرو: «اللسانيات هي العلم الإحصائيُّ النموذجيُّ. علماء الإحصاء يدركون ذلك جيّدا، لكن أغلب اللسانيين لا زالوا يجهلونه»[1]، إذ الإحصاءُ وسيلةٌ لتحقيق استغراق المدوَّنة حتى يشملها الوصفُ فلا يغادر أيَّ مؤْضعٍ للظاهرة موضوعِ الدرس، حتى تكون المعرفة اللغوية حولها أقرب إلى الدقة والشمول وتستوفي شروط تسميتها بالنظرية، ذلك أنَّ كفاءة النظرية تُقاس بمدى إمكانية تحقُّق قوانينها في أكبر قدر ممكن من عيِّنات الدراسة.

وفي قضية الاستغراق يتكلَّم غريماس على عملية الوصف حيث يقسِّمها إلى مرحلتين: «أ. في المرحلة الأولى يقوم الوصف على استعمال مقطع واحد من المدونة يعدُّ ممثلا، وعلى بناء نموذج له قيمة عملية انطلاقا من هذا المقطع. ب. المرحلة الثانية تكون لمراجعة الأنموذج المؤقَّت. ويمكن التمييز هنا بين سيرورتين غير متناقضتين للمراجعة، يتم الاختيار بينها اعتمادا على طبيعة المدونة المراد وصفها: 1. المراجعة بإشباع الأنموذج (بروب، ليفي ستروس) والتي تنص على الاقتطاع من الجزء الثاني للمدونة ومواصلة المقارنة النظامية بين الأنموذج والحالات اللاحقة للمظهر اللغوي، وهذا حتى الاستغراق النهائي للمتغيرات البنيوية. 2. المراجعة بوساطة السبر (جان ديبوا) والتي تنصُّ . حسب الخطوات المدروسة من طرف علماء الإحصاء . على اختيار عدد محدد من المقاطع التمثيلية من الجزء الثاني للمدونة وملاحظة حالة الأنموذج عند تطبيقه على تلك المقاطع. هكذا يمكن تأكيد الأنموذج، أو رفضه، أو استكماله. في الحالتين الأخيرتين وجب إعادة النظر في المراجعة الشاملة للتحليل، على أن تُستكمل العملية في مجملها إلى أن يثبت تأسيس الأنموذج العملي»[2].

غير أنّ كلا من العملتين المذكورتين هنا تنطلقان من مدوَّنة متجانسة جاهزة، من دون حاجة إلى تحديد مجال النصوص المقصودة من بين نصوص أخرى، أو كما في حالة هذه الدراسة حيث يتوجَّب متابعة مقتطفات

[1] Ludovic Lebart : Statistique et linguistique. CNRS / ENST. Math.agrocampus-ouest.fr. Consulté le 22/ 08/ 2012/ à 21 :35.

[2] A. J. Greimas : Sémantique structurale. p 144.

بعينها ضمن نصوص كاملة، لهذا تدعو الضرورة إلى إخضاع الإحصاء لجملة من الضوابط بما يخدم أهداف الدراسة.

المطلب الثاني: المصطلحات اللغوية بوصفها معايير إحصاء

في الدراسة الإحصائية للنصوص يمكن أن يخضع النصّ لنمط معين من التجزئة وهي إما أن تكون عبارة عن مقتطفات "Fragments" أو قطع "Tranches" وهذا بحسب الهدف المتوخى من الإحصاء اللساني[1]. ففي النمط الأول تُؤخذ المقتطفات من النصِّ المدروس بناءً على معيار محدّد دونما نظر في ترتيب هذه المقتطفات وتساويها الكمي، وإنما تجمعها خاصة واحدة هي كونها تضمُّ الظاهرةَ المطلوب درسها، وفي النمط الثاني من التجزئة النصيَّة يُقطَّع النص إلى عدد محدد من الأجزاء المرتبة كأن تجزأ القصيدة إلى سطور شعرية أو أبيات، أو أن تجزأ المسرحية إلى عدد من الفصول تمهيدا لدراستها.

وفي هذا المقام يظهر أنَّ دراسة القيامة من حيث هي محتوى دلاليّ في مدونة هي القرآن الكريم يجب أن تحتكم إلى عزل مقتطفات من النصوص القرآنية بحسب احتوائها على هذا العنصر الدلالي موضوعِ الدراسة، على أنَّ الغرض من هذا البحث ليس المحتوى الدلالي في حد ذاته، وإنما يكمن الغرض في آليات التعبير عن هذا المحتوى، وجمع القواسم المشتركة بين النصوص التي تلتقي على ذلك المحتوى. ويكون الاحتكام حينئذ إلى جملة من المقاييس والمؤشرات الخاصة بالمحتوى المطلوب، والتي يتمُّ التعبير عنها هنا من خلال عدد من المصطلحات.

وتمثل تلك المصطلحات مفاهيمَ أساسيةً متداخلة في المحتوى الدلالي الواحد المختار لهذه الدراسة، وهو قيام الساعة، ولأننا سنركز على مقاربة محتوى قيام الساعة كما يجري تصويره في نصوص القرآن الكريم، فإنه لا بد من التمييز بين هذه المفاهيم في الجدول الإحصائي الذي سيُعرض فيما يأتي، والذي سيتم التركيز فيه على تتبع الظاهرة الأساسية "قيام الساعة" في كل القرآن الكريم. وفيما يلي عرضٌ لدلالات تلك المصطلحات الأساسية التي تعدّ في البداية مؤشرات إحصائية، وتمثل في النهاية أدوات لتحليل النصوص.

1 . القرآن: أوّل ما يُبدأ به من مصطلحات الإحصاء والإجراء معرفةُ معنى القرآن، كما ورد في كتب علوم القرآن والتفسير والمعاجم، التي حرصت في العموم على تعريفه في سياق الدلالات اللغوية المتعلقة بأصله. قال الخليل: «قرأ: وقرأتُ القرآن عن ظهر قلب أو نظرت فيه، ولا يقال قرأت إلا ما نظرت فيه من شعر أو حديث.

[1] Charles Muller: Initiation aux méthodes de la statistique linguistique. Classiques Hachette, William Clowes & Sons Limited, 1e édition, Londres 1973, p 15.

وقرأ فلان قراءة حسنة فالقرآن مقروء وأنا قارئ»[1]. ينصُّ هذا التعريفُ على أنّ المعنى الأصلي للقرآن النظرُ في الشيء بتأمل ورويَّة وفهمٍ، لا مجرّد فعل القراءة، وقد أورد كلمة "قرآن" على دلالة المفعول لا المصدر لأنه قال "القرآن مقروء"، بينما أورده غيره على خلاف ذلك، قال الجوهري: «وقَرَأتُ الشيء قرآنا، جمعته وضممت بعضه إلى بعض. وقرأت الكتاب قراءة وقرآنا، ومنه سمِّي القرآن»[2]، فقد ذكر دلالته هنا على المصدر.

ويفهم من كلام الخليل أن القرآن اسم عَلم على كتاب الله الذي أنزله على نبيّه، وبهذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: «القرآن: اسم كتاب الله خاصّة، ولا يُسمّى به شيء من سائر الكتب غيره، وإنما سُمّى قرآناً لأنه يجمع السور فيضمها، وتفسير ذلك في آية من القرآن؛ قال الله جلّ ثناؤه: ﴿إنّ علينا جَمعه وقُرْأنه﴾»[3].

وأورد أبو جعفر الطبري في التفسير أربعة أسماء للقرآن هي: القرآن، والفرقان، والكتاب، والذكر، وأورد لكلّ اسم منها ما يدل عليه من الآيات. ثم ذكر في ذات الموضوع معاني تلك الأسماء في كلام العرب فقال: «ولكلّ اسم من أسمائه الأربعة في كلام العرب، معنى ووجهٌ غيرُ معنى الآخر ووجهه. فأما "القرآن"، فإن المفسرين اختلفوا في تأويله، والواجبُ أن يكون تأويله على قول ابن عباس من التلاوة والقراءة، وأن يكون مصدرًا من قول القائل: قرأت، كقولك "الخُسران" من "خَسِرت"، و"الغُفْران" من "غفر الله لك"، و"الكُفران" من "كفرتُك"، "والفرقان" من "فَرَق الله بين الحق والباطل"»[4]. فهو لم يخرج بهذا عما ذكره الخليل، ولكنه اقتصر على كونه مصدرا من مطلق القراءة ولم يشترط فيها التأمل كما يفهم من تعريف الخليل له.

ثم ذكر في معاني اسميْ الكتاب والذكر: «هو مصدر من قولك "كتبت كتابًا" كما تقولُ: قمت قيامًا، وحسبت الشيء حسابًا. والكتابُ: هو خطُّ الكاتب حروفَ المعجم مجموعةً ومفترقة. وسُمي "كتابًا"، وإنما هو مكتوب، كما قال الشاعر في البيت الذي استشهدنا به: "وفيها كِتابٌ مثلَ ما لَصِقَ الغِراءُ" يعني به مكتوبًا. وأما تأويل اسمه الذي هو "ذِكْرٌ"، فإنه محتمل معنيين: أحدهما: أنه ذكرٌ من الله جل ذكره، ذكَّر به عباده، فعرَّفهم فيه حدوده وفرائضه، وسائرَ ما أودعه من حُكمه. والآخر: أنه ذكرٌ وشرف وفخرٌ لمن آمن به وصدَّق بما فيه، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ (الزخرف: 44) يعني به أنه شرفٌ له ولقومه»[5]. وهذه الأسماء الأربعة تكشف عن صفات القرآن الكريم وتعمل جميعا على التعريف به، من كونه كلام الله تعالى المقروء، والمكتوب، والمفرِّق بين الحق والباطل، والمذكِّر بالحق كلَّ الناس.

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 369.
[2] الجوهري: الصحاح في اللغة. ج 1 ص 65.
[3] أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن. تحقيق محمد فؤاد سزكين. مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ج 1 ص 1.
[4] محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 2000 م، ج 1 ص 94.
[5] المرجع نفسه. ج 1 ص 99.

ولكن الظّاهر من التعريفات السابقة أنها لا تمثل تعريفا اصطلاحيا، حتى تلك التي وردت في كتب التفسير، لأنها تدور في فلك المعنى اللغوي لأصل الكلمة، وتبحث في دلالات الصيغة الصرفية وما تضفيه من زيادة على معنى الأصل. ومن أشهر الاصطلاحات في هذا الميدان ما اقترحه الجرجاني في التعريفات: «هو المنَّزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة»[1]. فقد ذكر هنا من السمات التمييزية ما يجعل من كلمة "قرآن" اسم علم لذات واحدة دون غيرها.

2 . السُّورة والآية:

من الدلالات التي ذكر العلماء للقرآن أن يكون مصدرا للجمع والضمّ، وبرّر أبو عبيدة هذه التسمية بأن القرآن يجمع السُّور ويضمُّها، وبهذا يكون تعريف السُّورة سبيلا إلى تعريف القرآن، كما أنّ المقاربة النصية للقرآن تفرض أن تُعرَّف وحداته الأساسية المكونة له، وهي السور والآيات، وقد تشكِّل مؤشرات فاعلةً في الإحصاء الذي ننشده لموضوع قيام الساعة.

لم يذكر أبو جعفر الطبري تعريفا للسورة، ولكنه اقتصر على ذكر دلالتين لغويتين للكلمة قد تكون لها علاقة بالمعنى الاصطلاحي: الأولى هي المنزلة من منازل الارتفاع، ومن ذلك سُور المدينة، سمي بذلك الحائطُ الذي يحويها، لارتفاعه على ما يحويه. والثانية بالهمز هي البقية من الشيء بعد الذي يؤخذ منه، ومن هذه الدلالة الثانية تكون السورة القطعةُ التي قد أفضِلت من القرآن عما سواها وأبقيت[2]. والذي ذكر الطبري من الربط بين المعنى اللغوي الثاني لكلمة "سُورة" والمعنى الاصطلاحي هو الذي تأخذ به معاجم اللغة حيث قال الفيروزبادي: «والسورُ أيضاً: جمع سورَةٍ، وهي كلُّ منزِلة من البِناء. ومنه سورَةُ القرآن، لأنَّها منزلةٌ بعد منزلةٍ مقطوعةٍ عن الأخرى»[3]. وفي هذا المعنى الأخير دلالة على استقلال السورة بالوجود عن غيرها من السور، مما يتضمَّن كونها نصا لغويا مستقلا، وعلامة ذلك بدء السور بالبسملة وانتهاؤها ببسملة السورة التي بعدها، ومن علامة ذلك أيضا استقلالُ السورة بموضوع يجمع أجزاءها، ويخصها دون غيرها يظهر في اسمها، وفي هذا المعنى كتب الزركشي مبحثا في اختصاص كل سورة بما سميت[4]، وفيه أيضا كتب الدارسون في ما عُرف بالتفسير الموضوعي.

أما الآية فقال فيها الخليل: «الآية: العلامة. والآية: من آيات الله. والجميع: الآي»[5]. وقال الطبري: «وأما الآية من آي القرآن فإنها تحتمل وجهين في كلام العرب: أحدهُما: أن تكون سمِّيت آية، لأنها علامةٌ يُعرف بها تمام

[1] الجرجاني: التعريفات. ص 75.
[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 1 ص 104 / 105.
[3] الفيروزبادي: القاموس المحيط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1978، ج 2 ص 52.
[4] بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1972، ج 1 ص 270.
[5] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 104.

ما قبلها وابتداؤها، كالآية التي تكون دلالةً على الشيء يُستدلّ بها عليه، كقول الشاعر: "ألكني إليها عَمْرَك اللهُ يا فَتى... بآيةِ ما جَاءتْ إلينا تَهَادِيَا" يعني: بعلامة ذلك. ومنه قوله جلّ ذكرُه: ﴿رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ﴾ (المائدة: 114) أي علامةً منك لإجابتك دُعاءنا وإعطائك إيَّانا سُؤلَنا. والآخر منهما: القصةُ، كما قال كعب بن زهير بن أبي سُلمى: (ألا أبْلغا هذا المعَرِّض آيَةً... أَيْقَظانَ قالَ القولَ إذْ قَالَ أمْ حَلَم) يعني بقوله "آية": رسالةً منّي وخبرًا عني. فيكون معنى الآيات: القصص، قصةٌ تتلو قصةً، بفُصُول ووُصُول»[1]. ويجوز أن تجمع الآيةُ المعنيين: أي العلامة والقصّة، ولكن الدلالة الثانية أقربُ إلى التعريف الاصطلاحي للآية بوصفها شكلا لغويا ذا دلالة يغلُب عليها الاستقلال.

وقد جمع حسين نصار الآراء في دلالة الآية ومغزى تسميتها بذلك: «كانت الآيات القرآنية موضوعا لدراسات متعددة تنظر إلى نواح مختلفة فيها منذ زمن بعيد. ولعل أول هذه النواحي اسمها نفسه: الآيات فالآية أصلا تعني العلامة، والشخص، والعبرة، والجماعة، والمعجزة. فأي هذه المعاني ينظر إليها اللفظ القرآني؟ اختلفت وجهة نظر العلماء في ذلك.

قال الفراء في كتاب المصادر: الآية من الآيات والعبرة، سميت آية كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾ أي أمور وعبر مختلفة. وقال أبو بكر: سميت لأنها علامة لانقطاع كلام من كلام. وقال ابن حمزة: الآية من القرآن كأنها العلامة التي يفضى منها إلى غيرها، كأعلام الطريق المنصوبة للهداية. وقال الراغب: الآية: العلامة الظاهرة وحقيقة كل شيء ظاهر هو لازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منها، علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته، إذا كان حكمها واحد، وذلك ظاهر في المحسوس والمعقول. وقيل: سميت آية لأنها جماعة حروف من القرآن، وقيل: الآية الرسالة، وتستعمل بمعنى الدليل والمعجزة، وآيات الله عجائبه.

ويكاد يجمع العلماء على أنَّ الآيات عُرفت بالتوقيف، أي بإرشاد النبي عليه الصلاة والسلام. قال الزمخشري: "الآيات علم توقيفي، لا مجال للقياس فيه. ولذلك عدوا "الم" آية حيث وقعت و"المص"، ولم يعدوا "المر" و"الر"، وعدوا "حم" آية في سورها وطه ويس، ولم يعدوا "طس"". وقال السّيوطي: "مما يدلّ على أنه توقيفي ما أخرجه أحمد في مسنده، من طريق عاصم بن أبي النجود عن زر عن ابن مسعود، قال: أقرأني رسول الله

[1] الطبري: المرجع نفسه. ج 1 ص 106.

صلى الله عليه وسلم من آل حم قال: يعني الأحقاف، وقال: كانت السورة إذا كانت أكثر من ثلاثين آية سميت ثلاثين"»[1].

يظهر من هذا أنه يصعُب حصر مفهوم الآية على أنها نصّ لغويّ منتهٍ، لأنّ من الأمثلة التي ذكر العلماء عنها ما لا يحمل معنى مفهوما لدى عموم القراء وخصوصهم على معرفتهم باللغة العربية. على أنّ شكل الكتابة في المصاحف يسهم في بيان حدود الآيات وانفصال بعضها عن بعض، بحيث يمكن أن تعدّ أشكال كتابة المصاحف من وسائل تمييز الآيات وتعريفها. والغالب على الآيات أنها نصوص لغوية تامة المعنى، وهذا هو المفهوم الذي يؤخذ به في التحليل الدلالي، لأن الأشكال الأخرى التي يجهل الإنسان دلالتها خارجة عن نطاق البحث العلمي لغياب المعطيات حولها. وقد كان من الضروري أن نلتفت بالدرس إلى هذه المفاهيم الأساسية الثلاثة: القرآن، والسورة، والآية، لأنها معالم مساعدة لتحديد معنى عبارة "النص القرآني". فهل المقصود بمدلولية النص القرآني آلية المعنى في الكتاب كله؟ أو في السور متفرقة؟ أو في الآيات؟

3 . حدود النصِّ في القرآن:

ليس من السهل الإجابة على هذه الأسئلة، إذ إنّ تعريف النص القرآني محكوم بضوابط لسانية وأخرى شرعيّة. فأما الضوابط اللسانية فهي عناصر النصية، إذ لا يجوز أن نقدم عبارة "نص قرآني" بالمفهوم الاصطلاحي المطلوب هنا إلا من خلال توفُّر عناصر النصية الأساسية في الشكل اللغوي المأخوذ من مجموع القرآن، وهذه العناصر على ما تقدَّم ذكره هي: البنية اللغوية، وموضوع الخطاب، والتماسك التداولي. وأما الضوابط الشرعية فهي مسألة فقهية تكلَّم فيها العلماء في باب التلاوة سواء كانت في الصلاة أو غيرها، كما ذكر مصطفى البغا في "التحفة الرضية" عند القراءة بعد الفاتحة في الصلاة: «يقوم مقامَ السُّورةِ آيةٌ طويلة أو قصيرة، وكذلك بعض آية طويلة إذا كان يفيد معنىً مستقلا وكاملا»[2]، ويتضمَّن ذلك ما يحسن السكوت عليه من القرآن، بحيث يكون تام الفائدة والدلالة، ومعبِّرا عن مقبولٍ من الشّرع. فلا يكفي في النص القرآني أن يكون تام الدلالة، بل يجب أن تخضع تلك الدلالة لشرط التعبير عن الخطاب الإلهي، الذي يكشف عن حكم شرعي. فلا يجوز مثلا أن يسكت القارئ على قوله "وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" (الماعون: 1) لأن الشكل اللغوي في هذه الحالة، وإن كان تام الدلالة، لا يعبِّر عن حكم شرعي يمثل خطاب القرآن للنَّاس.

وفي هذا السياق قال السيوطي: «قال ابن الأنباري: من تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء. وقال النكزاوي: باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر، لأنه لا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن ولا استنباط الأدلة

[1] حسين نصار: معجم آيات القرآن. د ن، القاهرة ، الطبعة الثانية: 1965، ص 4.

[2] مصطفى ديب البغا: التحفة الرضية في فقه السادة المالكية. شرح وأدلة وتكملة متن العشماوية. دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الأولى: 1413 / 1992، ص 233.

الشرعية منه إلا بمعرفة الفواصل. وفي النشر لابن الجوزي: لما لم يمكن القارئ أن يقرأ السورة أو القصة في نفس واحد ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل، بل ذلك كالتنفس في أثناء الكلمة وجب حينئذ اختيار وقفة للتنفس والاستراحة وتعين ارتضاء ابتداء بعده، ويتحتم أن لا يكون ذلك مما يحيل المعنى ولا يخل بالفهم، إذ بذلك يظهر الإعجاز ويحصل القصد»[1].

فكلّ اجتزاءٍ من القرآن دالٌّ بذاته دلالةً مفيدةً هو نصٌّ، وهو مقياس لساني خالص كما في تعريف جان ماري سشايفر له بأنه: «سلسلة لسانية محكية أو مكتوبة وتشكل وحدة تواصلية، ولا يهم أن يكون المقصود هو متتالية من الجمل، أو جملة وحيدة، أو من جزء من الجملة»[2]، وأما تسمية النصّ القرآني فخاضعة لنظام الخطاب بمفهومه المجرد، إذْ لا يكون نصٌّ قرآنيًا إلا ما اعْتُبر تمثيلا لخطابٍ قرآني، وأصل الخطاب التعبيرُ عن تصوُّر محدد ورؤية للعالم، فلا تكفي الدلالة المفيدة للنص كي يكون تجسيدا لخطاب قرآني من مثل قولنا: "وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" مع كونه جزءا من نصّ قرآني ونصا لغويا، ولكنه ليس نصا مجسدا للخطاب القرآني لأنه لا يعبر عن رؤية للعالم تتفق وما جاء في القرآن. وتتجلى قيمة النصّ في هذا البحث من حيث هو مصدر المعرفة الغيبية، فكل تصوُّر بشري ليوم القيامة إنما ينطلق من النص، وقد يختلف الناس في تصور الأسباب التي تُنهي العالمَ لأن القرآن الكريم لم يذكر السبب الطبيعي لذلك، ولكنه مع هذا يصف تبدُّل العالم ومعالمه المعروفة لدى الإنسان مثل الأرض والسماء والأجرام.

هكذا إذن تحتكمُ الدراسة إلى هذين المعيارين في بيان النص القرآني: معيار النصِّ اللغوي، ومعيار الحكم الشرعي، بما يفسح مجالا لقبول السورة والآية والجزء منهما معا لأن تكون نصوصا قرآنية مستقلة، ولهذا قِبل الفقهاء قراءةَ بعض الآية في الصلاة. ويبقى أن نضيف إلى هذه المقاييس علاقة تعريف القرآن بالنص؛ فهل يمكن أن يعدّ القرآن الكريم كلُّه نصا واحدا؟ أُثير هذا السؤال بالنظر إلى اختلاف مقامات النزول لأجزاء مختلفة من الكتاب، فهل يمنع اختلاف مقامات النزول نصيَّة الكتاب بالمفهوم الحديث لمصطلح النص؟ إن الإجابة على هذا التساؤل في نظرنا تعود إلى معيار واحد هو المعيار اللغوي، بمعنى هل يمثل القرآن الكريم، كما هو مكتوب في المصاحف، نصّا لغويا بالمفهوم اللساني للنص؟ إذا أمكن فعلا إثباتُ انسجام السور المكتوبة فيما بينها نكون قد توصلنا إلى بيان نصية القرآن.

معرفة انسجام آيات القرآن وسوره هي موضوع علم المناسبة من مجموع علوم القرآن، وقد «أفرده بالتأليف العلامة أبو جعفر بن الزبير . شيخ أبي حيان . في كتاب سماه "البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن"، ومن أهل

[1] السيوطي: الإتقان. ص 541.

[2] جان ماري سشايفر: النص. من كتاب (العلاماتية وعلم النص). ص 119.

العصر الشيخ برهان الدين البقاعي في كتاب سماه "نظم الدرر في تناسب الآي والسور". وكتابي الذي صنعته في أسرار التنزيل كافل بذلك، جامع لمناسبات السور والآيات، مع ما تضمنه من بيان وجوه الإعجاز وأساليب البلاغة. وقد لخصت منه مناسبات السور خاصة في جزء لطيف، سميته "تناسق الدرر في تناسب السور". وعلم المناسبة علم شريف، قلّ اعتناء المفسرين به لدقته، وممن أكثر فيه الإمام فخر الدين، وقال في تفسيره: (أكثر لطائف القرآن مُودعة في الترتيبات والروابط [...] أول من أظهر علم المناسبة الشيخ أبو بكر النيسابوري (ت 324 هـ)، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه: لم جُعِلتْ هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة»[1].

ولم يمنع اختلاف سياقات النزول زمانا ومكانا القولَ بالمناسبة عند العلماء، فقد أورد الزركشي والسُّيوطي عن وليّ الدين الملويّ، وهو شيخ الزركشي، قوله: «قد وهم من قال لا يطلب للآي الكريمة مناسبة، لأنها على حسب الوقائع المتفرقة. وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا، فالمصحف كالصحف الكريمة على وقف ما في الكتاب المكنون، مرتبة سوره كلها وآياته بالتوقيف. وحافظ القرآن لو استفتي في أحكام متعددة، أو ناظر فيها، أو أملاها، لذكر آية كل حكم على ما سئل، وإذا رجع إلى التلاوة لم يتل كما أفتى، ولا كما نزل مفرقا، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة (...) والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له»[2]. فمفهوم المناسبة كما ورد عن شيخ الزركشي يعني الاستقلال من جهة الفائدة، أي أنه لا ينفي أن يكون في السورة الواحدة عدد من النصوص المختلفة مع كونها متناسبة كلها داخل السورة. ولهذا يمكن التمييز بين مستويين للنص حسب المفهوم المتقدم: أولهما هو الاستقلال بالفائدة مهما كان طول سلسلة الجمل الداخلة في تكوين النص، والثاني مستوى المناسبة الذي يفتح باب الانسجام بين النصوص السابقة وكذا بين السور ليجعل من القرآن كله نصا واحدا.

4 . يوم القيامة وقيام الساعة: قال الخليل في باب "قوم": «القيامة: يوم البعث، يقوم الخلق بين يدي القيوم»[3] فقد ذكر أن فعل القيام الذي يصاغ منه اسم ذلك اليوم يصدر من الإنسان في قيامه من الموت، أي بعد أن يبعثه الله تعالى، فالدلالة المركزية لعبارة "قيام الساعة" متعلقة بالأحداث الغيبية التي تسبق الحساب والجزاء وهي نهاية العالم وإحياء الموتى. وقال في باب "سوع": «الساعة القيامة»[4] بما يدل أن عبارتي "القيامة" و"قيام الساعة"

[1] جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. ص 1836 / 1838.
[2] بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج 1 ص 37.
[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 444 / 445.
[4] المرجع نفسه ج 2 ص 294.

قد تدلان على معنى واحد، وقد تختص الأخيرة بالدلالة التي ذكرنا وهي جملة الأحداث الغيبية التي تسبق الحساب، كما قد يختص اسم "يوم القيامة" بالدلالة على زمن ذلك الحدث وما يتضمنه من أحداث عجيبة. وقد ذُكر في بداية هذا الفصل أن اختيار عبارة "قيام الساعة" بدل "يوم القيامة" ليكون موضوعا لهذا البحث كان لأن العبارة الأولى تدل أساسا على حدث قيام الموتى وما يرافقه من تغير العالم وتبدل أحواله، أي أنها تدل على حدثين بارزين هما: نهاية العالم، وبعث الأموات. أما ما يتلو ذلك من الحساب والجزاء فعبارة "يوم القيامة" أَدَلّ عليه.

والحقيقة أن أغلب السياقات التي ترد فيها كلمات "الساعة" و"قيام الساعة" تدل ضمنيا على حدث نهاية العالم. فقد «روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: "ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر من كتاب الله إلا آيا بعدد وعلمه إياهن جبريل". قال ابن عطية: ومعنى هذا الحديث في مغيبات القرآن ويفسر مجمله ونحو هذا مما لا سبيل إليه إلا بتوفيق من الله تعالى ومن جملة مغيباته ما لم يعلم الله به كوقت قيام الساعة ونحوها مما يستقرى من ألفاظه كعدد النفخات في الصور وكرتبة خلق السموات والأرض»[1]. وأورد ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (1) وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (2) وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ (3) وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ (4) حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ (5)﴾ جملة من الأحاديث تدلّ قطعا على أن المعنى الأساسي للساعة وقيامها هو نهاية العالم حيث قال: «يخبر تعالى عن اقتراب الساعة وفراغ الدنيا وانقضائها»[2]، فهو يربط في هذا التفسير دلالة الساعة بنهاية العالم بما يؤكّد ما نذهب إليه في دلالتها، ولذلك وقع عليها الاختيار في عنوان البحث.

وقد تقدم في بداية الفصل وجه فائدة هذا الموضوع وتفرده في دراسة المدلولية والمرجعية من دون الأحداث الأخرى ليوم القيامة، ذلك أن ذكر النص القرآني للساعة مقترنٌ أغلب الأحيان بتمثيلات بلاغية توظفُ تجربة القارئ في الحياة لتقريب المعنى وصنع الدلالة، كأن يربط بين انتهاء حياة النبت في الأرض وانقضاء العالم، أو أن يربط بين بعث الموتى وإحياء الأرض الموات. فهذه التمثيلات تقوّي المعنى وتحقّق مدلولية النص، ولا يمكن أن تتوفر هذه المعطيات في النصوص الأخرى التي تحكي أحداث الحساب والجزاء لغياب قرائن التجربة الإنسانية المساعدة على التدليل. ولكي نتبيّن هذه الجوانب الخفية من آليات المدلولية وعلاقتها بمرجعية القارئ في نصوص قيام الساعة يجدر بنا استكمالُ عرض المصطلحات الأساسية في الإحصاء والتحليل الدلالي، وهي مفاهيم لها علاقة بثنائية التجربة الإنسانية في الحياة، والحقائق العجيبة التي يتضمنها قيام الساعة، ومنها على الخصوص مصطلحا الغيب والشهادة.

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج 1 ص 31 / 32.
[2] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم . ص 1787.

5 . الشهادة:

الشَهادة في اللغة: «خبَرٌ قاطع. تقول منه: شَهِد الرجل على كذا، وربما قالوا شَهْدَ الرَجُلُ، بسكون الهاء للتخفيف. وقولهم: اشهدْ بكذا، أي احْلِف. والمشاهدة: المعاينة. وشَهِدَهُ شُهوداً، أي حَضَرَه، فهو شاهدٌ. وقومٌ شُهود، أي حُضور، وهو في الأصل مصدرٌ، وشُهَّدٌ أيضاً»[1]. فمدار المعنى اللغوي على المعاينة والحضور، وكلاهما دليل على دخول الحدث المشاهد في حيز التجربة الإنسانية، فكأن هناك اقترانا بين مفهوم الشهادة عموما ومفهوم المرجعية الكامنة بوصفها تجربة الاكتساب اللغوي التي تجمع الاسم وحقيقة الشيء المسمى، وقد يخدمنا هذا الاقتران كأداة إجرائية في إحصاء النصوص المرجعية ووصفها. ولا تعدّ كلمة "الشهادة" مصطلحا إلا في الشريعة، ويغلب أنها ليست كذلك في علوم القرآن، قال الجرجاني: «هي في الشريعة: إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على آخر»[2]. غير أنها في القرآن تحمل معناها اللغوي الذي أشار إليه الجوهري.

6 . الغيب: مصطلح الغيب مصطلح متميز يتجاوز التقسيمات المألوفة للتجربة الإنسانية وعلاقتها باللغة، فالمعروف أن الكلام على علاقة اللغة بالعالم تقودنا إلى نوعين من العالم غير اللغوي: الواقعي والمتخيل. وعلى أساس هذا التصنيف قامت دراسة المرجع اللساني كما رأينا في تعريفات الفصل الأول. لكن الخطاب القرآني يوظف تصنيفا آخر يبيّن من خلاله أن التجربة الإنسانية قاصرة عن معرفة الواقع كله وأن اللغة قادرة على نقل أحداث لما تقع بعد وتسوغ للعقل البشري تقبلها من خلال نمط معين من النصوص التي سنقاربها فيما يأتي.

قال الخليل: «الغيب: الشك. وكل شيء غيّب عنك شيئا فهو غيابة»[3] ذكر فيه أحد صيغ الأصل المذكورة في القرآن في سورة يوسف (لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ). فالأصل يحتمل أكثر من معنى متقارب، لأن الشك نظير بكل أمر مغيب عن الحس، والغيابة تحمل من المعنى ما يدلّ على جهل الإنسان بالشيء وحقيقته. وذكر الجوهري من دلالات صيغه ما يجعله ضدا للشهادة والحضور والمعاينة وهذا في قوله: «الغَيْبُ: كلُّ ما غاب عنك. تقول: غاب عنه غَيبةً وغَيْباً وغُيوباً ومَغيباً. وجمع الغائب غُيَّبٌ وغُيَّابٌ وغَيَبٌ أيضاً. وغيَّبْته أنا. وغَيابة الجبّ: قَعره. وكذلك غَيابة الوادي. تقول: وقعنا في غَيبة وغَيابة، أي هَبْطَةً من الأرض. وقولهم: غيَّبه غَيابُهُ، أي دُفِنَ في قبره. ابن السكيت: بنو فلانٍ يشهدون أحياناً ويتغايبون أحياناً. وغابت الشمس، أي غَرَبَتْ. والمغايبة: خلاف المخاطبة»[4].

[1] الجوهري : الصحاح في اللغة. ج 2 ص 494.
[2] الشريف الجرجاني: التعريفات. ص 57.
[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 296.
[4] الجوهري: الصحاح. ج 1 ص 192.

فالغيب هو مقابل الشهادة، أي مقابل المرجعية والمعاينة، وكل معالم الموضوعات الغيبية، كقيام الساعة، تتضمن الأحداث التي لم يسبق أن لامستها خبرة إنسان، ولا يعني ذلك أنّها متخيَّلة، وإنما يعني أنها حقيقة عجيبة يصعب على المرء إدراكها في ضوء ما عرفه وتعلمه من المعاينة المباشرة، ولا يكون تقريب تلك الغيبيات إلى المتلقي إلا بقدر اتصالها بجنس الحوادث والأشياء في خبرته المألوفة، ومرجعيّتِه السابقة، وهذا أسلوبٌ في القرآن معروفٌ خاصة في باب التمثيل. ولما كانت الشهادة رديفةً لمفهوم المرجعية الكامنة عند اللغويين، فإن هذه الدراسة ستعتمد تقسيما ثنائيا للآي بين: آيات مرجعية تتضمن المألوف من الحقائق عند البشر، وآيات غيبية تتضمن ما غاب منها وتعذّر على الخبرة الجمعية لبني الإنسان إدراكه. وقد ارتأينا أن نتخذ الآية هنا وحدة إحصائية لأنها أقرب إلى مفهوم القضية بوصفها أصغر الوحدات التحليلية الدلالية في النص.

هكذا، ومن أجل تقديم حدثيْ قيام الساعة الأساسيين: انقضاء الدنيا وإحياء الموتى، يوظِّف النص القرآنيُّ في الغالب نمطين من الآيات في كل حدث: آيات مرجعية وأخرى غيبية، ويعمل على الجمع بينهما في ثنايا النصوص بما يمنح للغة قدرة أكبر على إنتاج المعنى المقبول، ويسهم في تحقيق مدلولية النص. وسيعرض البحث فيما يأتي لإحصاء هذه المؤشرات الأساسية بداية من جدول أنموذجي يجمع كل الموضوعات المتعلقة بيوم القيامة في سورة البقرة، على أن يُخصَّص جدول مستقل لموضوع قيام الساعة يشمل بالإحصاء كل آيات الكتاب بين مرجعية وغيبية.

والملحوظ من تنوُّع السياقات القرآنية أن قيام الساعة تربطه مع موضوعات أخرى مجموعة علاقات لغوية داخل النص الواحد أو بين نصوص مختلفة، مثل انقضاء الحياة، وإحياء الموتى، والحساب، والجزاء. وهذه الموضوعات على تنوعها تتخذ أشكالا لسانية مختلفة تظهر من خلالها في ثنايا النصوص، كأن يكون الذكر صريحا بما عرف من أسماء ليوم القيامة كاليوم الآخر، وقد تكون وفق دلالة تضمين بذكر الحساب والجزاء دون ذكر ليوم القيامة، أو قد تكون الدلالة على هذا الموضوع بعيدة من خلال الكلام على رسالة الأنبياء بالبشارة والنذر...الخ. ثمة إذن أشكال لسانية متنوعة تعبِّر عن موضوعات مختلفة تتعلق كلها بطريقة أو بأخرى بالموضوع الرئيس لهذا البحث وهو قيام الساعة. لهذا كان من اللزم في بداية المقاربة النصية للقرآن الكريم تحديدُ تنوُّع الموضوعات بحسب طرق ذكرها في الآيات الكريمة، وقد مكَّنَت الملاحظة العامة لهذا الموضوع من تسجيل عناصر أساسية مثّلَت مؤشرا لعملية الإحصاء والتحليل بعد ذلك. ولهذه الأسباب قامت عملية الإحصاء على التمييز بين موضوعات وأشكال لغوية مختلفة نحتاج إلى عزلها من أجل تحديد أنماط المدلولية والمرجعية في النصوص.

المبحث الثاني

مدلولية الخصائص الكميَّة والنوعيَّة في الإحصاء

المَطلب الأول: جداول الإحصاء الأساسيَّة

يتضمَّن هذا المطلب نماذج إحصائية لموضوع القيامة من سورة البقرة أول سورة في المصحف، والغرضُ من هذا العرض بيانُ أن ذكر القيامة بمفهومها الواسع مطّرد في النصوص إلى درجة أنه لا يمكن تعريفُ الخطاب القرآني بعيدا عن هذا المحور، كما أن هناك غرضًا تمييزيا يهدف إلى التفريق بين قيام الساعة وبين القيامة كما يقدمها النص؛ إذ إنّ الهدف الأساس من الإحصاء ليس تقريب المحتوى وإنما فهم آلية التعبير عن هذا المحتوى من خلال ظاهرتين لغويتين: المدلولية والمرجعية. وهذا السبيل قريب من التحليل الأسلوبي إذ يحصي خصائص الأسلوب في مستويات اللغة، ولكنّ المقصود به في الدرس اللغوي المعاصر فهم آلية تشكُّل المعنى بينما يركز التحليل الأسلوبي على دراسة التميز والإبداع في الممارسة اللغة كظاهرة جمالية. ستُذْكر إذن في هذه السُّورة كل معالم الموضوع العام "القيامة" وفقا لكل الأشكال اللسانية الدالة عليه في الآيات الكريمة بأرقامها في رواية حفص عن نافع، على أن يجري تخصيصُ الإحصاء في السور المتبقية على موضوع قيام السَّاعة في سبيل حصر النصوص الدالة عليه.

1 . جدول الإحصاء العامِّ لآيات القيامة في سورة البقرة:

القيامة						
	قيام الساعة			ذكر من دون تحديد	الحساب و الجزاء	
	انقضاء الدنيا		إحياء الموتى			
	الآيات المرجعية	الآيات الغيبية	الآيات المرجعية	الآيات الغيبية		
البقرة	.96	.36	.21 .22 .28 .56 .73 .164 .243 .258 .259 .260	.28 .46 .73 .148 .156 .203 .223 .245 .249 .281 .285	.4 .8 .62 .126 .177 .228 .232 .264	.5 .6 .7 .9 .10 .16 .24 .25 .27 .29 .33 .38 .39 .46 .48 .58 .62 .74 .76 .77 .79 .80 .81 .82 .85 .86 .90 .94 .95 .96 .102 .103 .104 .109 .110 .111 .112 .113 .114 .119 .120 .121 .123 .126 .130 .134 .139 .140 .141 .143 .144 .148 .149 .155 .158 .160 .161 .162 .165 .166 .167 .174 .175 .178 .181 .184 .189 .196 .197 .200 .201 .202 .203 .206 .207 .210 .211 .212 .213 .214 .215 .217 .218 .220 .221 .223 .224 .231 .233 .234 .235 .237 .244 .245 .246 .254 .255 .256 .257 .261 .262 .264 .265 .268 .270 .271 .272 .273 .274 .275 .276 .277 .280 .281 .283 .284 .285 .286
المجموع في القرآن	112	201	153	304	47	2173

2 . جدول الإحصاء العام لآيات قيام الساعة في القرآن الكريم:

سور القرآن الكريم	قـيام الســاعة			
	انقضاء الدنيا		إحـياء المـوتى	
	الآيات المرجعية	الآيات الغيبية	الآيات المرجعية	الآيات الغيبية
آل عمران	145. 185. 189. 197.	55. 185.	27. 47. 49.	9. 55. 83. 158.
النساء	78.	77.		87.
المائدة	17. 120.	14. 64.	110.	
الأنعام	2. 6. 11. 12. 44. 45. 47. 60. 61. 65. 73.	8. 29. 31. 40. 57. 58. 73. 134.	11. 73 95. 99.	12. 31. 36. 60. 73. 134.
الأعراف	34. 54. 158. 185.	15. 24. 25. 167. 185. 187.	29. 57. 158.	14. 15. 25. 29. 57.. 125.
الأنفال				24.
التوبة				
يونس	24. 49. 70. 104.	11. 19. 24.	4. 31. 34. 56.	4. 7. 31. 34. 56. 70.
هود	3.			4 . 7.
يوسف	109. 110.	107.		
الرعد	2.	2.	2.	2. 5.
إبراهيم	10. 19. 45.	48.	19. 20. 45. 46. 47.	21. 48.
الحجر	23. 85.	23. 75. 76. 85.	23. 85.	24. 25. 36. 37. 38. 85.
النحل	61. 70.	33.	65.	21. 33. 38.
الإسراء		58. 62. 104.	51. 99.	49. 51. 52. 79. 98. 104.
الكهف	35. 37. 45.	8. 21. 36. 47. 98. 99.	37	21. 36. 47. 87. 99. 110.
مريم		40. 75.	67.	15. 33. 40. 66. 93. 94. 95.
طه		15. 55. 105. 106.	53. 54. 55.	55. 102. 105. 106. 107. 108.
الأنبياء	35.	1. 35. 49. 96. 104. 111.		21. 35. 49. 93. 95. 96. 97. 104.
الحج		7. 55. 66.	5. 7. 66.	1. 2. 5. 6. 48. 66.
المؤمنون	80. 99. 100.	112. 113. 114. 115.	12. 13. 14. 80. 84. 85.	15. 16. 33. 35. 36. 37. 60. 79. 82. 83. 100. 101. 115.
النور		42.		42. 64.
الفرقان		11. 25. 26.	3. 40. 49. 50.	3. 11. 21. 40.
الشعراء	129.	137.		50. 81. 87.
النمل		82. 88.	69.	65. 67. 68. 71. 87.
القصص	88.	71. 72. 88.		39. 70. 85. 88.
العنكبوت	57.	5. 64.	19. 20. 63.	5. 8. 17. 19. 20. 21. 23. 57. 64.
الروم	9. 19. 24. 40.	8. 12. 14. 25. 55. 56.	8. 11. 19. 20. 27. 50.	8. 11. 12. 14. 19. 25. 27. 40. 50. 55. 56.
لقمان	29.	24. 29. 34.	29.	14. 15. 23. 28. 34.

السجدة		.30 .28	.27	.30 .28. 11. 10
الأحزاب	.16	.63		.63
سبأ		.3		.51 .7 .3
فاطر	.45 .5	.13	.27. 11. 9	.18 .9 .5
يس	.44	.38	.80 .77 .34 .33	.83 .82 .81 .80 .79 .78 .53 .52 .51 .32 .22 .12
الصافات		.144 .59 .58	11	.144 .59 .58 .53 .21 .20 .19 .18 .17 .16 .15 .14 .13 .12
ص		.88 .81 .80 .79		.81 .80 .79
الزمر	.5 .21 .30 .42 .44	.68 .67 .5	.42 .21	.69 .68 .44 .7
غافر	.67 .68 .82 .83 .84 .85	.59 .46 .39 .11	.68 .67	.77 .59 .46 .16 .11 .3
فصلت	.53	.50 .47	.53 .39	.54 .47 .39 .21
الشورى		.18 .17	.29	.29 .18 .17 .9
الزخرف		.66 .61	.11	.85 .66 .61 .14 .11
الدخان	.8		.39 .38 .37 .8	.36 .35
الجاثية	.3 .4 .24	.32 .27 .24	.26 .25 .6 .5 .4 .3	.32 .27 .26 .25 .24 .15
الأحقاف	.3	.5 .3	.33	.33 .17
محمد		.18		
ق	.43 .19	.43 .19	.38 .15 .11 .10 .9 .8 .7 .6 .43	.44 .43 .42 .41 .21 .20 .15 .11 .5 .4 .3
الذاريات		.23	.21 .20	.23
الطور		.10 .9		
النجم	.44	.58 .57 .44	.46 .45 .44	.47 .44
القمر		.1		.8 .7 .6
الرحمان	.27	.37 .27 .26		
الواقعة	.86 .85 .84 .83 .60 .87	.6 .5 .4 .2 .1	.62 .61 .60 .59 .58 .57	.61 .60 .50 .49 .48 .47
الحديد	.20 . 2	.20 .10 .2	.17 .2	
المجادلة				.18 .9 .6
الممتحنة		.4		.13 .4
الجمعة	.8			
المنافقون	.11 .10			
التغابن	.3	.3	.3	.9 .7 .3
الملك	.17 .16			.27 .26 .25 .24 .15
القلم		.39		
الحاقة		.17 .16 .15 .14 .13		.15 .13
المعارج		.42 .9 .8		.44 .43 .42 .10
نوح	.4		.18 .17	.18
الجن		.26 .25		

المزمل		11. 14. 18.		
المدثر				.8
القيامة	26. 27. 28.	6. 7. 8. 9. 10.	37. 38. 39.	3. 4. 29. 30. 36. 40.
الإنسان			1. 2. 28.	
المرسلات		8. 9. 10. 11. 12. 13.	20. 21. 22. 23. 26.	.38
النبأ	. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16.	19. 20. 40.	6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16.	1. 2. 3. 4. 5. 17. 18.
النازعات		6. 7. 42. 43. 44. 45. 46.		6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14.
عبس	.21		22. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31.	33. 34. 35. 36. 37.
التكوير		1. 2. 3. 4. 5. 6. 11.		.7
الانفطار		1. 2. 3. 4.		
المطففين				4. 5. 6.
الانشقاق		1. 2. 3. 4. 5.		.6 .14
البروج		.2	.13	.2 .13
الطارق		11. 12. 13. 114. 17.	5. 6. 7.	.8
الأعلى	.4 .5		.2	
الغاشية				.25
الفجر		.21		.27 .28
العلق			.2	.8
الزلزلة		1. 2. 3. 4. 5.		.6
العاديات				.9
القارعة		1. 2. 3. 5.		.4
التكاثر	.1 .2			
الهمزة	.3			

ملحوظة: السُّور التي لم يرد ذكرها في هذا الجدول لا تتضمن آيات تدل على قيام الساعة فيما يتعلق بالحدثين المقصودين وهما نهاية العالم وإحياء الموتى، وهي كالتالي: الفاتحة، والفتح، والحجرات، والحشر، والصف، والطلاق، والتحريم، والبلد، والشمس، والليل، والضحى، والشرح، والتين، والقدر، والبينة، والعصر، والفيل، وقريش، والماعون، والكوثر، والكافرون، والنصر، والمسد، والإخلاص، والفلق، والناس. وقد تجنَّب الإحصاءُ ذكر الآيات المتضمنة فناء الأمم السابقة مع أنها قد تكون مرجعا على نهاية العالم، وقد ذكرنا منها المواضع التي نصّت على الجمع بين هلاك الأمم وقيام الساعة نصا صريحا؛ ذلك أن السياق العام لتلك الآيات الكريمة كما فهمناه في كتب التفسير ليس سياق استدلال بتلك الأحداث على أحداث الساعة ذاتها وإنما هو للترهيب من جزاء

التكذيب برسالة النبي. ومع ذلك نورد جدولا خاصا بعدد من تلك الآيات لأن لها حضورا في باب الكلام على التناص في القرآن ودوره في بناء المدلولية:

المطلب الثاني: مدلولية الخصائص الكمية والنوعية

تكشف نتائج الإحصاء عن جملة خصائص تميّز الظاهرة المدروسة وهي: الخصائص الكمية " Caractères quantitatifs" والخصائص الكيفية أو النوعية "Caractères qualitatifs"[1]. فالأولى تعبّر عن نسب تواتر الظواهر المستقصاة، وتمثل أرقامُ النِّسب في هذه الحالة علامةً على مميزات كمية تتسم بها المدونة، والثانية لا تخلو من نِسب وأرقام لتردُّدِ الظاهرة المدروسة ولكن حسب معطياتٍ نوعيّة يحددها الدارسُ، كنوع النصوص، أو طبيعة السياقات اللغوية التي ترد فيها الأشكال التي يتم إحصاؤها... الخ. بناء على هذا، وبالنظر إلى الجدول الأول الممثِّل للإحصاء العام لموضوع القيامة في سورة البقرة، يمكن أن تسجيل الملحوظات التالية:

1 . سورة البقرة أنموذجا:

1 . 1 . في انقضاء الدنيا: آية مرجعية واحدة وآية غيبية واحدة، منفصلتان في السياق اللغوي، تمثل كلٌّ منها نسبةَ 0.34 % من مجموع آيات السورة. هناك نوع من التكافؤ بين النسبتين، غير أن القارئ لا يكاد يشعر بهذا لأن بين الآيتين فاصل كبير من الآية 36 إلى الآية 96. ويدلُّ هذا على أن السُّورة لا تركّز على موضوع انقضاء الدنيا من جملة أحداث القيامة، كما أنها لا تجمع بين الآيات المرجعية والغيبية في هذا الباب، وقد يعود ذلك لكونها سورة مدنية تقدّم الأحكام والشرائع أكثر من سوقها حجاج العقيدة.

1 . 2 . في إحياء الموتى: عشر آيات مرجعية وإحدى عشرة آية غيبية، تمثل على التوالي نسبتي: 3.49 % و3.84 % من مجموع آيات السورة. وهي نسب ضئيلة أيضا، ولكنها تتميز عن الموضوع السابق وهو انقضاء الدنيا بكونها تجمع في ثنايا النصّ الواحد بين آيات مرجعية وأخرى غيبية، ولذلك ظُلِّل الجزء الذي يمثِّلها من الجدول، فذلك علامة تكاملها في ثنايا نص واحد. مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259)

[1] Charles Muller : Initiation aux méthodes de la statistique linguistique. p 5

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾.

هذا نصّ واحد تتماسك فيه الآياتُ المرجعية التي تمثِّل تجربة الإنسان، مجسّدةً في ثلاث قصص مختلفةِ الزمان والمكان يجمعها تشاكُلُ الموضوع وهو معجزة الإحياء في الدنيا كعلامة حاضرة ومشاهَدة على قدرة الله تعالى على إعادة الخلق، والآياتُ الغيبية ممثلةً في قيام الناس في اليوم الآخر، وقد قدّمها العُزير، في أغلب الأقوال، في تساؤله "أنّى يحيي هذه اللهُ بعد موتها؟" قال فيها الطبري: «المقصود بها تعريف المنكرين قدرة الله على إحيائه خلقه بعد مماتهم، وإعادتهم بعد فنائهم»[1]، وسيأتي تحليل آلية المدلولية في هذا النص.

1 . 3 . في الحساب والجزاء: 118 آية، وتمثل نسبة 41.25 % من مجموع آيات السُّورة، أي ما يقارب نصف عدد آياتها، بما يعني حضور موضوع الحساب والجزاء بدلالتيه المباشرة وغير المباشرة في النصف من السياقات اللغوية، مع كونها سورةً مدنيّة مدارها على الأحكام الشرعية والفقهية، ولذلك عدّ العلماء موضوع الحساب والجزاء أحد محاور القرآن الكريم الكبرى التي تتوزع على امتداد آياته وسوره.

1 . 4 . في ذكر القيامة من دون تحديد: ثمان آيات بما يمثِّل نسبة 3.14 % من مجموع آيات السورة. وهي نسبة قريبة من تردد آيات البعث في السورة نفسها. وتتميَّز السياقات في هذه الحالة بذكر مقتضب للقيامة في سياق موضوعات أخرى كالترغيب والترهيب، وسيأتي بيان مدلوليتها عند الكلام على الخصائص النوعية للإحصاء في سورة البقرة. أما إذا تجاوزنا حدود سورة البقرة إلى القرآن الكريم فإن هناك بعض الملحوظات العامة على نسبة ورود الآيات الدالة على القيامة بكل تجلياتها حيث حصلنا على النتائج التالية:

انقضاء الدنيا		البعث		دون تحديد	الحساب و الجزاء
مرجعية	غيبية	مرجعية	غيبية		
112	201	153	304	46	2173

تكشف هذه النتائج عن جملة ملاحظات منها:

. نسبة الآيات المرجعية إلى الآيات الغيبية في كل من موضوعيْ قيام الساعة هي: 67.81 % في انقضاء الدنيا و44.59 % في البعث أي ما يقارب النصف منها، فكأنّ النص ركز على الغيبي أكثر من تركيزه على المرجعي، وهذا أمر منطقي في غرض الحجاج لأن الكلام على الحقيقة المقصود إثباتها أولى من الكلام على أدلتها.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 5 ص 442.

هكذا إذن تظهر لنا هذه النسب أن الآيات المرجعية وردت لخدمة أغراض أخرى كإثبات الحقائق الغائبة. أما إذا قارنا بين نسبتي موضوعي قيام الساعة فإنّ النص القرآني أورد ذكر البعث في 304 آية، وهو أكبر من ذكر نهاية العالم، حيث ركز على حجاج البعث أكثر من الحجاج على النهاية لأن المكذبين بالبعث كانوا أعلى صوتا كما أورد القرآن ذلك وأثبته في أكثر من موضع، فكان من الأولى أن يردّ عليهم ويثبت أمر البعث أكثر من إثباته انقضاء الدنيا.

. وآيات الحساب والجزاء في القرآن الكريم هي: 2173 آية تقريبا، بما يمثّل ثلث آيات القرآن، وهذا دليل قاطع على محوريتها من بين موضوعات القرآن الأخرى، بل إن كثرة ترددها علامة على حضور إشارات القيامة في أغلب الموضوعات الأخرى، وورودها كان أكثر من ورود آيات قيام الساعة عموما، لأن أحداث الساعة من تبدّل للأرض وبعث للموتى هي بدورها مجرد تمهيد للحدث الأكبر المتمثل في الجزاء. فكان من المنطقي أن يردّد القرآن الكريم ذكر هذه المرحلة تحديدا باطراد.

2 . الخصائص النوعية للإحصاء العام:

اتُّخذت سورة البقرة فيما سبق أنموذجا لدراسة الخصائص الكمية للإحصاء في موضوع قيام الساعة، وقد كشفت بعض الأرقام المتحصّلة من التحليل العددي جملةَ من ملحوظات أولية التي تفتقر في عمومها إلى الدقة، لأنها تهمل، خصائصَ السياقات والنصوص، ولا تكشف بدقة عن القوانين اللغوية التي تحكم دلالة النص على هذا الموضوع المختار للدراسة. كما أنها لا تأخذ في الحسبان عوامل أخرى خارج النص كالسياق وعلاقة النصوص فيما بينها، مع أن هذه العوامل تؤدي دورا مهما في تحقيق المدلولية. هناك إحصاءات عامة في البدء، ولكن التوغل في دراسة المحتوى يفضي إلى معايير أخرى أكثر دقة في الإحصاء والمقارنة، من ذلك مثلا السياقات الدالة على الزمن والتي تنسب للقيامة دلالة مركزية زمنية، فمثل هذه الإحصاءات لا تظهر إلا بتحليل السياقات تحليلا دلاليا. من أجل ذلك سنحاول فيما يأتي تحليل دلالة الأرقام بناءً على معطيات النص، أي بالنظر إلى جملة من القرائن التي يحتويها النص، وكذلك بالنظر إلى سياقاته العامة والخاصة.

وبما أن غرض هذه الدراسة بحثُ آلية الدلالة والإحالة في النص القرآني في موضوع قيام الساعة بمحتوياته المترابطة الأربعة (انقضاء الدنيا وإحياء الموتى لكل منها مرجعية وغيبية) فإنها تبدأ هنا قبل بسط الموضوع المقصود بتحليل مقتضب للنتائج المتحصل عليها فيما يخص محتويات "القيامة من دون تحديد" و"الحساب والجزاء".

2 . 1 . ذكر القيامة من دون تحديد: المقصود بها ذكر القيامة أو أحد أسمائها في سياق لا يدلُّ على أحد المحتويات الأربعة (المرجع والغيب في كل من نهاية العالم والبعث)، وقد ورد اسم القيامة بهذه الطريقة في 48

موضعا جاءت كلها تعبيرا عن الاعتقاد حول ذلك اليوم، ولهذا المحتوى مضامين مختلفة بحسب الأشكال اللغوية الواردة في الآيات الكريمة وهي كالتالي:

. الإيمان بالآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: 4) ورد مثله في الآيتين: الأنعام 92 وسبأ 21.

. الإيمان باليوم الآخر في مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 8) ورد مثله في الآيات: البقرة : 62. 126. 177. 228. 232. وآل عمران : 114. والنساء 39. 59. والمائدة 69. والتوبة 18. 19. 45. 99. والنور : 2. والمجادلة : 22. والطلاق : 2.

. عدم الإيمان باليوم الآخر في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 264) ورد مثله في الآيات الكريمة: النساء 38. والتوبة 29. 46.

. عدم الإيمان بالآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (الأنعام: 92) ومثله في الآيات الكريمة: الأنعام 113. 150. والنحل 22. والإسراء 45. والمؤمنون 74. والنمل: 4. وسبأ 8. والزمر 45. والنجم: 27.

. التكذيب بلقاء الآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 147) ومثله في الآيات: المؤمنون: 33. والروم: 16.

. الكفر بالآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (هود: 19) ومثله في الآيات الكريمة: يوسف: 37. وفصلت: 7.

. عدم الإيمان بالساعة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى. فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى﴾ (طه: 15. 16).

. اليقين بالآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (النمل: 3) ومثله في الآية الكريمة: لقمان 4.

. الشك في الآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ (النمل: 66) ومثله في الآية الكريمة سبأ: 21.

. الغفلة عن الآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: 7).

. اليأس من الآخرة في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ (الممتحنة: 13).

والملحوظ على هذه الأشكال اللسانية أنها تجمعها ثلاثُ ميزات: الأولى أنها تذكر اليوم الآخر ذكرا صريحا من غير تضمين، وقد تعدّدت الأسماء الصريحة على الوجوه التالية: اليوم الآخر، والآخرة، والساعة. والثانية أنها تذكر اليوم الآخر ذكرا مجردا عن كونه يوما لنهاية العالم أو إحياء الموتى أو عن كونه يوما للحساب والجزاء، حتى في تلك الحالات التي يجتمع فيها ذكره بذكر الحساب في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 147) فقد ذكر النص هنا لونًا من الجزاء هو إحباط العمل ومقابلة العمل بجنسه ولم يذكره على أنه متضمَّن في كلمة الآخرة الواردة في النص ذاته، بل إن هذه الكلمة جاء ذكرها مقرونا بتكذيب الذين كفروا. والثالثة أنها تذكر اليوم الآخر مقرونا بلون من الاعتقاد ووجوهه المذكورة في النصوص هي: الإيمان، وعدم الإيمان، واليقين، والكفر، والتكذيب، والشك، والغفلة، واليأس. وعلى هذا لم تكن دلالتها على نهاية العالم وإحياء الموتى والحساب والجزاء دلالة قائمة في النص، لذلك يعدُّ ذكرها ذكرا غير محدد بالنظر إلى المحتويات الأساسية في اليوم الآخر كما هي مذكورة في رأس الجدول.

2 . 2 . آيات الحساب والجزاء:

والنوع الثاني من الآيات التي تتضمن ذكر الآخرة من غير دلالة صريحة على قيام الساعة هي آيات الحساب والجزاء، ويمكن أن نتبين فيها طرقا مختلفة للدلالة على هذا المعنى، ويمكن توصيف مختصر للعلاقة بين الشكل اللغوي والمعنى المقصود من منطلق لغوي منطقي، وتجنُّب الكلام على نمطي البلاغة وفق الحقيقة والمجاز، ويعود هذا الاختيار إلى سببين:

الأول أن مفهوميْ الحقيقة والمجاز لا يغطيان حقيقة آلية المدلولية في هذه النصوص المقصودة؛ فاستخلاص معنى يوم القيامة من الآيات التي تورد كلمتي "بشير" و"نذير" مثلا لا يقوم على مجاز لغوي، إذ الغرض فيها لا يختلف عن معناها الظاهر، ولكنها مع ذلك تدل دلالة غير مباشرة على القيامة؛ فمعنى البشارة يتضمّن وقوع الجزاء، ولا يكون ذلك في الدنيا بل أصله أن يكون بعد انقضائها، وفي هذا دلالة تضمين على اليوم الآخر.

والثاني: أن هناك خلافا بين الدارسين حول المجاز في القرآن، ولا يتسع المقام هنا لبسط هذا الخلاف. كما أن المقصود بالمدلولية دراسة آلية الدلالة في الشكل اللغوي ويتضمن هذا المسعى تحليل العلاقة بين الدال والمدلول، وعادة ما يوصف مجال هذه الدراسة بأنه مجال منطقي. على هذا الأساس التمييز بين نمطين للدلالة على يوم

الحساب والجزاء في الآيات القرآنية التي ذكرت أرقامها في الخانة الأخيرة من الجدول السابق وهي: الدلالة المباشرة وغير المباشرة، وهي الأصناف التي يمكن تمثيلها كما يلي:

2. 2. 1. دلالة مباشرة: في الآيات التي يُذكر فيها اليوم الآخر ذكرا صريحا من خلال أحد أسمائه. ومثاله من القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 85) إن الآية الكريمة في هذا المقام تذكر اسما لليوم الآخر ذكرا صريحا هو يوم القيامة كما أنها تقرنه بالعذاب الذي هو لون من ألوان الجزاء، ويعدُّ هذا النوع من الدلالة مطابقةً لأن الغرض إنما ذُكر باسمه.

2. 2. 2. دلالة غير مباشرة: في هذا النوع من الآيات لا يذكر اليوم الآخر باسم من أسمائه إنما من خلال شكل لسانيّ يدل على معنى يكون متضمَّنا في المحتوى المقصود أو ملازمًا له، وهذا النوع من الدلالة هو الشائع في القرآن في باب الحساب والجزاء، لأن النص يعمل على الجمع بين العمل في الدنيا وبين لون الجزاء العادل في الآخرة من غير أن يذكر أن هذا الجزاء إنما يكون في اليوم الآخر، وأمثلة هذا النوع كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: 6 / 7) قال البغوي في تفسير آخر هذه الآية: «ولهم "عَذَابٌ عَظِيمٌ" أي في الآخرة، وقيل القتل والأسر في الدنيا والعذاب الدائم في العقبى»[1]. ومحتوى الآخرة إنما يُتوصَّل إليه هنا استنتاجًا وهو غير مذكور لفظا في الآية الكريمة، ولهذا وظف البغوي عبارة "أي" للدلالة على الاستنتاج، والتضمُّن هنا يتمثّل في كون المعنى المقصود يحتوي المعنى المذكور، أي أن اليوم الآخر يتضمّن العذاب العظيم.

وبدرجة أقل من المدلولية يحملُ الشّكلُ اللغوي معنى القيامة في دلالة التّلازم، وفي هذا النوع تكون العلاقة بين المعنى المذكور والمعنى الغائب علاقة التزام بحيث لا يقوم المعنى المذكور إلا بالغائب، مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 74) فورودُ علمِ الله تعالى بعملهم معناه أن هناك حسابًا على هذا العمل يوم القيامة، أي أنه يستلزم حسابا على ذلك العمل، وهو غير متضمَّن فيه، فيوم القيامة لا يتضمن علم الله بأعمال الخلق. ومثاله أيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ

[1] أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي: معالم التنزيل. تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش. دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة: 1417هـ 1997م، ج 1 ص 65.

الْجَحِيمِ﴾ (البقرة: 119) فالبِشارة والنُّذر تستلزمان وجود جزاء يوم القيامة ومع ذلك لا يتضمَّن هذا اليوم البشارة والنذر.

هذه مجمل الآيات التي ورد فيها ذكر اليوم الآخر بشكل من الأشكال، وقد جرى تمييزها عن الآيات التي تمثل مدوّنة هذا البحث من خلال عرضها لمحتوى يختلف عن نهاية العالم وإحياء الموتى، ومحتوياتها العامة كما وردت فيما سبق هي الاعتقاد والجزاء. وفيما يأتي سيعرض التحليل للموضوع الرئيس لهذا البحث وهو آيات قيام الساعة المتضمِّنة انقضاءَ الدنيا وتبدلها وإحياءَ الموتى.

2 . 3 . في أنواع النصوص وبناها:

في الجدول العام للإحصاء وردت أرقام الآيات وأعدادها، وحاولنا من خلال ترددادتها فهمَ مكان موضوع قيام الساعة من موضوعات القيامة خصوصا وموضوعات القرآن عموما. على أنّ المقصود من هذا البحث هو النص بوصفه كائنا لغويا يحسن التواصل من خلاله، وهذا غرض قد لا تحققه دراسة الآيات متفرقةً، فحدود النص في القرآن، كما سبقت الإشارة، قد تتجاوز نطاق الآية إلى عدد من الآيات، أو إلى السورة بأكملها، أو إلى القرآن كله، حسب القرائن التي توفرها الأشكال اللغوية المتوفرة في النصوص. من أجل ذلك آثرنا أن نضيف إلى الإحصاء المتقدم إحصاءً آخر للنصوص التي يمكن اتخاذها مدونة للتحليل النصي، قد يجمع النص الواحد منها عددا من الآيات، وقد يقتصر على آية واحدة. ولهذا سنجد اختلافا نسبيا بين إحصاء الآيات المتقدم ذكره وإحصاء النصوص فيما يأتي، وهذا دائما حسب القرائن اللفظية والدلالية التي توفّرها تلك الأشكال اللغوية حتى يمكن عدّها نصوصا قرآنية.

2 . 3 . 1 . ثلاثة أصناف للنصوص في محتوى قيام الساعة:

يكشف الإحصاء العام عن أنواع من النصوص في باب قيام الساعة يقوم تصنيفها على محتواها الدلالي، كما يكشف عن نمط بنائها وعلاقته بآلية المدلولية، وهي نوعان رئيسان تتفرع عنهما أنواع أخرى: النوع الأول يتمثل في النصوص الأساسية، وهي نصوص تجمع بين الآيات المرجعية والغيبية، والنوع الثاني يتمثل في النصوص الفرعية وهي بدورها تنقسم إلى نوعين: نصوص مرجعية تتضمن آيات مرجعية تنقل خبرة الإنسان ذات العلاقة بالحقائق الغيبية، ونصوص غيبية تتضمن أحداثا غائبة عن انقضاء الدنيا وإحياء الموتى. وقد جرى تمييز النصوص الأساسية في الجدول بالتظليل، فكلُّ خانة مظلَّلة تمثل نصوصًا أساسيّة تجتمع فيها آيات مرجعية وغيبية، إذْ لا يمكن دراسة الجهاز الحجاجي في حدود الجملة بل لا بد من مقاربتها على مستوى النص حيث تتجلى آليات المدلولية التي تربط بين آيات الحقيقة الغائبة والآيات المرجعية.

ففي موضوع إثبات انقضاء الدنيا هناك 22 نصا أساسيا، 53 نصا مرجعيا عدا الآيات التي تصف هلاك الأمم والتي يمكن عدّها بوجه من الوجوه آياتٍ مرجعيّةً لإثبات فناء الحياة ونهاية العالم، وهي بالنظر إلى طبيعة الدليل الذي توظفه أنماط متعددة، و34 نصا يذكر حقائق غيبية عن انقضاء الدنيا، و42 نصا يذكر انقضاء الدنيا دون ذكر حقائق غيبية أو مرجعية سيرد تحليل محتواها. وفي موضوع البعث وإحياء الموتى نجد الإحصاءات التالية: النصوص الأساسية في إثبات البعث 54 نصا، والنصوص المرجعية 26، ونصوص أخرى تذكر البعث بتفصيل أحداثه تحت أسماء مختلفة عددها 28 نصا، و103 أخرى تذكر البعث إجمالا بأسماء وصيغ مختلفة. وكل هذه النصوص التي تمثل مدونة البحث مذكورة في الملحق، ويمكن تمثيلها إجمالا كما يلي:

الموضوع	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية	
			مفصلة	مجملة
نهاية العالم	22	53	33	42
البعث	54	26	28	103

على أنّ الفرق بين المفصَّل والمجمَل هنا عائد إلى ذكر تفاصيل الحدث المخبَر عنه أو عدم ذكرها، كما في قوله تعالى إجمالا لذكر البعث في سورة البقرة: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾، ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)﴾، ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (245)﴾، حيث ذُكر البعث مجملا بأسماء مختلفة هي الحشر، واللقاء، والإرجاع، ولم تُذكر معها تفاصيل الحدث كحال الناس في ذلك اليوم ولا كيف يكون الإحياء، وفُصّل ذلك في مواضع أخرى كقوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾، فذكر النفخ في الصور كإحدى تفاصيل الحدث المخبر عنه وهو البعث، ومثل ذلك في غيب انقضاء الدنيا.

وقد أورد السيوطي مصطلح الإجمال في كتاب "الإتقان" في موضعين: الأول كان فيه مقابلا للتفصيل في باب الكلام على سور القرآن واختلاف العلماء في عدّ آياتها[1]، وهو قريب من المعنى الذي نرجوه هنا، والثاني كان المجمل فيه مقابلا للمبيَّن في الكلام على دلالة الآيات، حيث عرَّف المجمَل بقوله: «ما لم تتَّضح دلالتُه»[2]، ومثَّل

[1] الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. ص 439.
[2] المرجع نفسه ص 1426.

للتبيين بقول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ فهو بيان للمجمل في قوله ﴿من الفجر﴾ في الآية نفسها. وقد ذكر للإجمال أسبابا منها: الاشتراك، والحذف، واختلاف مرجع الضمير، واحتمال العطف والاستئناف، ويظهر من هذا أن التبيين شرحُ ما لم تتضح دلالته، وهو قريب أيضا من المعنى المقصود في هذا البحث. وبهذه الدلالة ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ (119)﴾ فهي تحيل إلى محرمات المطعم المفصَّلة في البقرة 173 والمائدة 3 والنّحل 115.

يكشف جدول إحصاء النصوص عن جملة ملحوظات عامة وخاصة، العام منها يتمثل فيما يلي:

. ذكرُ النصوص الأساسية في البعث (54) أكثر من ذكرها في نهاية العالم (22)، فكأن النصَّ أشار إلى إثبات إحياء الموتى أكثر من إشارته إلى علامات انقضاء الدنيا، وقد ذُكرت هذه الملحوظة في سورة البقرة ودلالتها على لزوم الحجاج في باب البعث أكثر من لزومه في غيره لأن الكفار كذبوا بالبعث أكثر من تكذيبهم بفناء العالم. ولكن المدونة مع ذلك تتضمن نصوصا مرجعية دالة على النهاية (53) أكثر من النصوص المرجعية للبعث (26)، ويعود هذا إلى أمرين: الأول قوة الحجة في العلامات المرجعيّة لفناء العالم، فذكرُها مفردة يغني عن ذكرها في نصوص أساسية حجاجية، والثاني أن دلالة النصوص المرجعية على نهاية العالم ضمنيّة، ذلك أنّ كثيرا من تلك النصوص لم يرد لإثبات انقضاء الدنيا لذاته، وإنما جاء علامةً على صدق رسالة القرآن وما فيها من أخبار الغيب، ونهاية العالم من تلك الأخبار، مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: 189).

. على عكس النصوص المرجعية تبدو النصوص الغيبية الدالّة على البعث أكثر عددا من الدالة على النهاية (131 مقابل 76) والمجمل منها أكثر من المفصّل (103 نصا مجملا مقابل 28 نصا مفصلا في البعث)، وسبب الإجمال أن النص إذ يذكر البعث إنما يورده في سياق موضوعات مختلفة ومتعددة كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: 45 / 46)، فقرينة البعث هي عبارتا "ملاقو ربهم" و"راجعون" وهي مذكورة في سياق الدعوة إلى الإقامة على الصلاة والعبادة، وقد وردت مثل هذه القرائن في موضوعات أخرى كثيرة لتربط موضوع الكلام الحاضر بالحقائق الغيبية.

2 . 3 . 2 . خصائص النُّصوص المجمَلة:

أما الملحوظات الخاصة فإنّ التركيز فيها يكون على قرائن الدلالة في النصوص المجملة، على أن تُترك مدلوليّة الإحصاء في النصوص الأساسية والفرعيّة المفصّلة إلى مرحلة التحليل الدلالي، وذلك بالبحث في معطيات بنية

النصّ وتماسكه التداولي، وعلاقات التناص في الخطاب القرآني المنتجة للمعنى. حيث يمكن أن نسجل النقاط الآتية حسب بنى النصوص:

أ . باستقراء سياقات اللغة حيث ورد الفعل "قام" في القرآن بصيغه المختلفة[1] هناك 33 آية، والآيات التي ورد فيها مقترنا بموضوع القيامة تسع هي: الروم 12 و14 و55 والجاثية 27 وإبراهيم 41 وغافر 46 و51 والنبأ 38 والمطففين 6. ومن هذه الآيات ورد فعل القيام مقترنا بفاعل محدَّد كما يلي: الساعة خمس مرات، والحساب مرة والأشهاد مرة، الروح والملائكة مرة، والناس مرة، فتنوع الفاعلين يدلّ على شيوع الحدث في أكثر من ذات، وهذا مما يفسر تسمية وقائع نهاية العالم وإحياء الموتى بقيام الساعة. ونجد أن فعل القيام نُسب إلى الإنسان مرة واحدة ولكنه نسب إلى الساعة في ذات الدلالة أكثر من مرة، وهذا إحصاء سياقاته:

الصيغة	الفاعل	عدد الآيات
تقوم	الساعة	5
يقوم	الحساب	1
	الأشهاد	1
	الروح والملائكة	1
	الناس	1

ومع أنَّ فعل القيام منسوب إلى الإنسان مرَّة واحدة فقط من بين المرات التسع الواردة هنا إلا أنَّ الخليل، كما سبق ذكره في المعنى اللغوي للقيامة، يرى في ذلك سببًا لهذه التسمية: «القيامة يوم البعث، يقوم الخلق بين يدي القيوم»[2] فقد ذكر أن فعل القيام الذي يُصاغ منه اسم ذلك اليوم يصدر من الإنسان في قيامه من الموت، أي بعد أن يبعثه الله تعالى.

ب . في كل المواضع التي ورد فيها ذكر القيام في موضوع القيامة كان مقترنًا لفظا بكلمة "يوم" لذلك كانت الدلالة المركزية لقيام السَّاعة هي الدلالة الزمنية، مع أنّ الأصل في تلك الدلالة هو حدث القيام والذي وردت نسبته في النص القرآني إلى عدة فاعلين كما تقدم. وتؤكد السياقات الأخرى التي ورد فيها ذكر السَّاعة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الدلالةَ الزمنيةَ وفق صيغ مختلفة في الآيات التي تذكر نهاية العالم إجمالا، وعددها كما ذُكر من قبل 42 نصا، وعدد قليل منها يتضمن دلالة الحدث وهذا إحصاؤها:

[1] اعتمدنا في إحصاء السياقات على المرجع التالي: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. دار الحديث، القاهرة، 1422 / 2001م، ص 684.
[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 444 / 445.

الصيغة	الدلالة المركزية للسياق	الموضع
الساعة	الزمن	الأعراف 187. النحل 77. الحج 55. الروم 55. الأحزاب 63. غافر 59. الشورى 17. الزخرف 66. 85. محمد 18. النازعات 42. 46.
إلى يوم القيامة	الزمن	المائدة 14. 64. الأعراف 167. الإسراء 62. القصص 71. 72. الأحقاف 5. القلم 39.
إلى يوم يبعثون	الزمن	الأعراف 14. الحجر 36. الصافات 144. ص 79.
لأجل مسمى	الزمن	الرعد 2. فاطر 13. الزمر 5.
إلى حين	الزمن	البقرة 36. الأعراف 24
إلى يوم الوقت المعلوم	الزمن	الحجر 37. ص 81.
إلى يوم الدين	الزمن	الحجر 35
قبل يوم القيامة	الزمن	الإسراء 58
إلى يوم البعث	الزمن	الروم 56
قريب ما توعدون	الزمن	الجن 25.
لمستقر	الزمن	يس 38
إلى أجل مسمى	الزمن	لقمان 29.
وأجل مسمى	الزمن	الأحقاف 3.
بعد حين	الزمن	ص 88.
اليوم الموعود	الزمن	البروج 2.
الساعة	الحدث	سبأ 3. فصلت 47. الشورى 18. الزخرف 61. الجاثية 32.
كل شيء هالك إلا وجهه	الحدث	القصص 88
لله ميراث السموات والأرض	الحدث	الحديد 10.
إن الدار الآخرة لهي الحيوان	الحدث	العنكبوت 64

كلُّ هذه الصيغ تدلُّ على نهاية العالم، وأغلبها يدل على ذلك دلالة زمنية، وأكثرها توظيفًا في هذه الدلالة كلمة "الساعة"، وهذا مما يؤكد اختصاص عبارة "الساعة" بالدلالة على نهاية العالم. ولكنّ اجتماع تلك الصيغ على دلالة الزمن في مدة الحياة الدنيا ولزوم انقضائها لم يمنع استقلالَ بعضها بالدلالة على حدث بعينه كما في قوله تعالى: "إلى يوم البعث" و"إلى يوم يبعثون" فهما عبارتان تحملان معنى يضاف إلى زمن نهاية العالم وهو البعث والإحياء بعد الفناء.

كما جاءت كلمة "السَّاعة" لدلالةٍ مركزيةٍ غير الزمن في أربعة مواضع كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ (فصِّلت:

47) قال الطبري: «إلى الله يرد العالمون به علم الساعة، فإنه لا يعلم ما قيامها غيره»[1] فلم يذكر اختصاص العلم هنا بوقت قيام السّاعة بل قال "ما قيامها" علامةً على جملة أحداثها العجيبة.

ج . قرائن الدلالة في النصّ المجمل: عدد النصوص الغيبية المجملة في باب البعث 104 نصا، توظف قرائن لفظية متنوعة للدلالة على إحياء الموتى كفاتحة للحساب والجزاء، وهي في الوقت ذاته تمثّل قرائن إجمالٍ لما فصّلته نصوص أخرى، نسجّلها فيما يلي:

المصدر	القرينة اللفظية	مواضعها
الرجوع	راجعون(3). مرجعكم(6). يرجعون(2). مرجعهم. ارجعي. الرجعى.	البقرة 46. البقرة 156. آل عمران 55. الأنعام 60. هود 4. الأنبياء 93. 95. المؤمنون 60. العنكبوت 8. لقمان 15. 23. الزمر 7. الفجر 28. العلق 8.
الإتيان	يأت بكم الله	البقرة 148.
الحشر	تُحشرون(3) يحشرهم	البقرة 203. الأنفال 24. الحجر 25. الملك 24.
اللقاء	ملاقوه. ملاقو الله. لقاء الله(2). لقاء ربه. لقاء الآخرة. لقاءنا. ملاقيه.	البقرة 223. 249. الأنعام 31. الكهف 110. المؤمنون 33. الفرقان 21. العنكبوت 5. الانشقاق 6.
الإرجاع	تُرجعون(10). يُرجعون(8)	البقرة 245. 281. آل عمران 83. الأنعام 36. يونس 56. مريم 40. الأنبياء 35. المؤمنون 115. النور 64. القصص 39. 70. 88. العنكبوت 57. السجدة 11. يس 22. غافر 77. فصلت 21. الزخرف 85. الجاثية 15.
المصير	إليك المصير(2). إلي المصير(2). إلى الله المصير(2) إليه المصير	البقرة 285. الحج 48. النور 42. لقمان 14. فاطر 18. غافر 3. الممتحنة 4.
الجمع	جامع الناس. ليجمعنكم(2) جمعناكم.	آل عمران 9. النساء 87. الأنعام 12. المرسلات 38.
البعث	يبعثهم(2). يُبعثون(6). مبعوثون(2). يَبعث. يبعثك. يُبعث(2). بمبعوثين. البعث(2). بعثكم.	الأنعام 36. الأعراف 15. هود 7. الحجر 38. النحل 21. النحل 38. الإسراء 79. مريم 15. 33. المؤمنون 37. الشعراء 87. الروم 56. لقمان 28. الصافات 144. ص 79. المجادلة 6. المطففين 4.
الإخراج	تُخرجون. مُخرَجون. أُخرَج	الأعراف 25. المؤمنون 35. الأحقاف 17.
الخلق	خلق جديد(3)	الرعد 5. السجدة 10. سبأ 7.
البروز	برزوا	إبراهيم 48.
الساعة	الساعة(15)	الحجر 85. الكهف 21. الأنبياء 49. الفرقان 11. لقمان 34. السجدة 63. سبأ 3. غافر 46. 59. فصلت 47. الشورى 17. 18. الزخرف 85.
الأمر	أمر ربك	النحل 33.
الردّ	يُردّ. رادّك	الكهف 87. القصص 85.
النشر	يُنشِرون.	الأنبياء 21.
النشور	نشورا(2). إليه النشور.	الفرقان 3. 40. الملك 15.
الانقلاب	منقلبون	الشعراء 50.
الإحياء	يحيين. الحيوان. نحيي. أحييتنا. يحيي	الشعراء 81. العنكبوت 64. يس 12. الشورى 9.

[1] أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 21 ص 487.

الوعد	وعد الله. الوعد. اليوم الموعود.	فاطر 5. غافر 11. الملك 25. البروج 2.
القيام	يقوم	المطففين 6.
الإياب	إلينا إيابهم	الغاشية 25.
الحَوْرُ	يحور	الانشقاق 15.

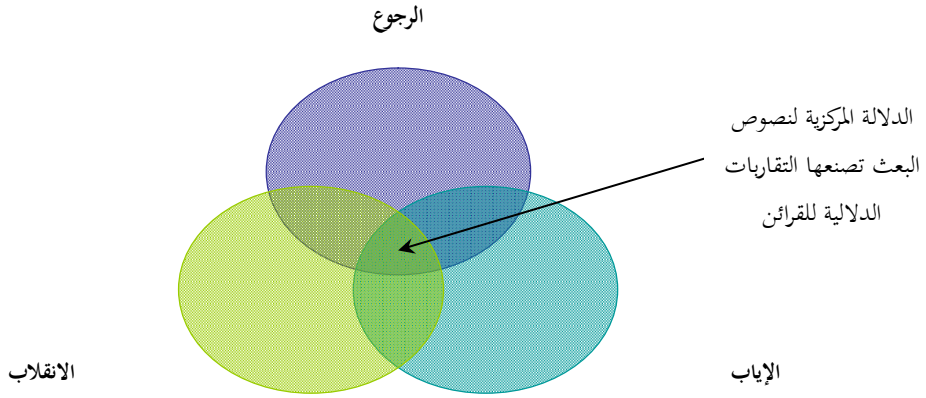
هذه جملة القرائن اللفظية التي تدلُّ بها النصوص المجملة على موضوع البعث وإحياء الموتى، تتمايز في أصلها اللغوي وصيغها الصرفية وسياقاتها اللغوية وغير اللغوية، لتلتقي جميعا في الإشارة باقتضاب ومن دون تفصيل إلى حدث الإحياء كواحد من الأخبار العظيمة التي أوردها القرآن.

والأصل المعجميّ الأكثر توظيفا هو "رجع" دلالته المركزية في المعجم تعني الردّ عند الخليل[1] والعودة في القاموس المحيط[2]، وله أصلان هنا: الفعل المجرد اللازم "رجع" ومشتقاته في القرائن اللفظية هي: راجعون(3)، ومرجعكم(6)، ويرجعون(2)، ومرجعهم، وارجعي، والرجعى، ومجموعها 14 قرينة لفظية دالة على البعث. والأصل الثاني المزيد المتعدي "أرجع" ومنه اشتقت قرينتان فقط تُرجعون(10) ويُرجعون(8) اطّرد ذكرهما في سياقات متعددة بلغت 18 سياقا. فمجموع ورود الدلالة بالأصل "رجع" في القرآن الكريم هو 32 ورودا من حاصل كلّ القرائن وهو 115 قرينة، أي ما يعادل أكثر من ربع القرائن، ويضاف إلى هذا أن هناك قرائن أخرى تحمل المعنى المركزي ذاته للرجوع والإرجاع مثل "الحور" حيث قال الخليل: «الحَوْرُ الرجوع إلى الشيء وعنه»[3]، وقال الطبري: «يقول تعالى ذكره: إن هذا الذي أوتي كتابه وراء ظهره يوم القيامة، ظن في الدنيا أن لن يرجع إلينا»[4]. وكذلك قرائن من مثل: الإياب، الانقلاب، والردّ، والمصير، فكلُّها يحمل معنى العودة إلى الأصل.

وفي المرتبة الثانية يجيء الأصل الثلاثي "بعث" ورد ذكره في 18 موضعا. ودلالته المعجمية كما ذكر الخليل: «الإرسال، كبعث الله من في القبور. وبعثت البعير أرسلته وحللت عقاله»[5]. فهو يحمل معنى الحركة بعد السكون ولا يتضمن صراحة معنى العودة كما في القرائن السابقة، ويقاربه في ذلك قرائن: النشور، والقيام، والإحياء، والبروز، والإخراج، فكلها علامة على الحركة بعد السكون، وهي دلالة مركزية ثانية تضاف إلى دلالة العودة المذكورة سابقا. فأكثر الدلالات المركزية لنصوص البعث المجملة كامنة في قرائن مشتقات "رجع" و"بعث" وما يدل دلالتهما.

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 2 ص 101 / 102.
[2] الفيروزبادي: القاموس المحيط. ج 3 ص 27.
[3] الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 370.
[4] أبو جعفر الطبري: الجامع لأحكام القرآن. ج 24 ص 316.
[5] الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 147.

فالتقارب الدلالي بين القرائن المختلفة هو الموجِّه لآلية المدلولية في النصوص المجملة، والتي لا يمكن تأويلها إلا بناء على معطيات النصوص المفصَّلة، فالمتلقي لنصوص الإجمال وقرائنها إنما يفهم دلالاتها بناء على ما توفِّره النصوص المفصّلة من معان ومعطيات، وسيأتي الكلام على ظاهرة التناص هذه. ويمكن تمثيل ظاهرة التقارب الدلالي كما يلي:



ومن القرائن الظاهرة الأكثر استعمالا "الساعة"، وردت 15 مرة، وهي دالة حسب السياقات المختارة هنا على اختصاص البعث أو على البعث والحساب معا. وقد وردت دلالتها على انقضاء الدنيا أيضا 11 مرة. قيمتان متكافئتان نسبيًّا تؤكدان مركزية النهاية والبعث كدلالتين رئيستين لعبارة قيام الساعة.

هذا من جهة الدلالات المعجمية للقرائن، أما من جهة الدلالات الصرفية فأكثر اتكال الشكل اللغوي في الدلالة على المضارع المبنيّ للمجهول، وتتوزّع نسبُ المعلوم والمجهول حسب نوع الأصل اللغوي ودلالته المعجمية، كما تتوزع بين أقسام الكلم بين الفعل واسم الفاعل واسم المفعول، ويمكن تصنيفها كما يلي:

الاسم			الفعل المضارع	
المصدر	الفاعل	المفعول	المجهول	المعلوم
34	8	5	32	18

والمصادر في سياقاتها النصيّة دالّة على الحدث، كما الأفعال التي تشتق منها حتى عدّها تمام حسان أسماء للحدث[1]، وعند اقترانها بالمعاني المعجميّة تحمل في مضمونها دلالة القابلية لفعل خارجي قسري، في مثل قولنا: المصير، والبعث، والمرجع، واللقاء، إذ لا يملك الفاعل في تلك النصوص إرادة الفعل، وهو بحسب تصنيفات النحو الوظيفي ونظرية قواعد الحالة مجرّبٌ للفعل وليس منفذا مطلق الإرادة. والبناء للمجهول في الفعل دالٌّ أيضا على القابلية للفعل، تماما كاسم المفعول، ويعضد ذلك أنه متعلّق في السياقات النصية بالإنسان معنىً، بوصفه متلقيا لفعل البعث وما ينوب عنه كالإحياء والإخراج.

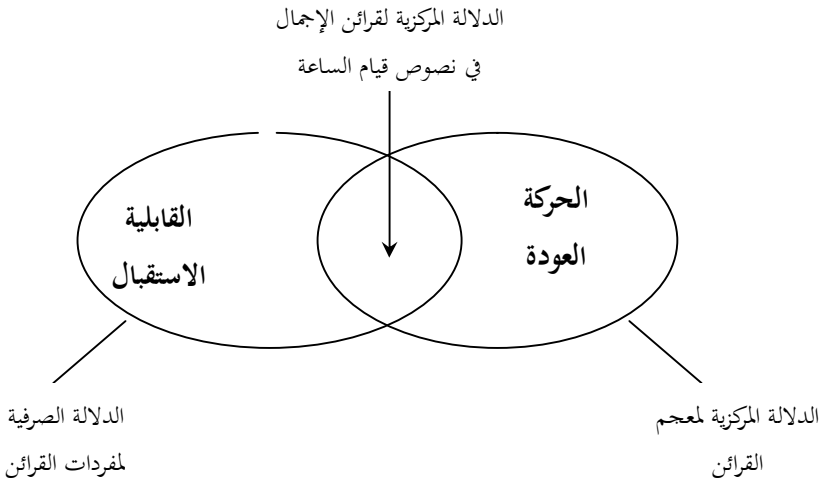
كما تتضمّن تلك الصيغ دلالة زمن الاستقبال في العربية، وهي دلالة مركزية تجمعها أيضا، وتعبّر عنها الأوزان الصرفية في الفعل المضارع سواء كان مبنيا للمعلوم أو المجهول، واسم الفاعل واسم المفعول، وهذا حسب السياقات دائما، كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (46)﴾ فصيغة اسم الفاعل في "ملاقو" و"راجعون" علامة على الاستقبال، وكذلك في قوله تعالى في ذات السورة: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾ فالفعل المضارع علامة على الاستقبال أيضا. ولا تنفك تلك الدلالة للفعل المضارع عن قرائن السياق اللغوي، «ومن بين تلك القرائن "يوم" التي غالبا ما تأتي في القرآن للدلالة على قيام الساعة لذلك تصرف الفعل المضارع إلى المستقبل البعيد، وهذا في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا﴾ (الأنعام 158) أي تأتي بعض آيات ربك، وهو استقبال بعيد انصرف إليه الفعل المضارع "يأتي" بفضل القرينة اللفظية "يوم".

قال الزمخشري وهو يشرح الآية (يريد آيات القيامة والهلاك الكلي وبعض آيات أشراط الساعة) وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ﴾ (المائدة: 109)، فـ "يجمع" لا يمكن إلا أن تكون للاستقبال لأن اليوم المراد الذي تصدر الجملة هو "اليوم" يوم القيامة لأن جملة "يوم يجمع..." ظرف لقوله "لا يهدي" أي لا يهديهم طريق الجنة كما يفعل بغيرهم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (النساء: 141) حيث ينصرف الفعل "يحكم" في الآية إلى المستقبل البعيد بفضل القرينة التي تلت الفعل وهي يوم القيامة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (الأنعام: 73). فـ "ينفخ" للاستقبال بقرينة "يوم" والمراد بها الساعة وهذا ما يوضحه الزمخشري حيث يقول: "يوم ينفخ" ظرف لقوله "وله الملك" كقوله: لمن الملك اليوم (قال كأنه قيل وحين يكون ويقدر يقوم بالحق إنما قوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ (المائدة: 119)»[2].

[1] تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها. ص 91.

[2] بكري عبد الكريم: الزمن في القرآن الكريم. دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه. دار الكتاب الحديث القاهرة، 2001، ص 129 / 131.

فمن خلال تحليل العلامات في مجموعها تلتقي قرائن الإجمال في نصوص البعث للدلالة على مكونات أساسية هي: الحركة والعودة في المعاني المعجمية، والقابلية والاستقبال في المعاني الصرفية، كأجزاء للخبر الذي يحمله النص، أحدها دال على عين الحدث "الحركة" والثاني دال على زمنه "الاستقبال"، والثالث دال على المطاوعة أو القابلية، ويمكن تمثيل هذه المكونات الدلالية كما يلي:



مدلولية قرائن الإجمال في نصوص البعث

هذه جملة ملحوظات تمثل محاولة لقراءة مدلولية الأرقام والنسب في نصوص القيامة ونصوص قيام الساعة، ركزنا فيها على النصوص المجملة لأنها تقبل مثل هذا النوع من التحليل والإحصاء والتصنيف، كما أنها تعتمد في آلية مدلوليتها على النصوص المفصلة، وسنحاول فيما يأتي دراسة النصوص المفصلة أساسيةً ومرجعيّةً وغيبيّةً، في سبيل توصيف معطيات المدلولية فيها، وآليات الشكل اللغوي المنتجة للمعنى، على أن يتضمن ذلك تحليلَ مرجعية النص كأداة فاعلة في تفسير ظاهرة المدلولية ومقاربة مرجعيتها الفعلية والكامنة.

خُلاصة الفصْل:

يُقصد بعبارة قيام السَّاعة حدثًا انقضاء الدنيا وتبدلها والبعْث بعد الموت، وتمثِّل نصوص هذا المحتوى مدونة مناسبة لمقاربة مفهومي المدلولية والمرجعية، لأن النصَّ القرآني يوظفُ آليات لغوية متميزة لإنتاج المعنى يتمُّ فيها اعتماد مرجعية القارئ وخبرته اللغوية لإنجاح عملية التوصيل، حيث يجمع في ثناياه بين الفروع المرجعية والفروع الغيبية في نسق النص الواحد. ولتحديد المدوَّنة بدقة لا مناص من اللجوء إلى الإحصاء، لأنه يمثِّل في اللسانيات عموما وفي لسانيات المدونات على الخصوص وسيلةً أساسية لاستغراق الظاهرة المراد توصيفها. ولأن النصوص المقصودة هنا تتوزَّع على امتداد آيات القرآن الكريم فلا بدَّ حينئذ من اعتماد تقنية المقتطفات أو القطع في تحديد

المدونة من جملة النص القرآني كله. هكذا نلجأ إلى تحديد المصطلحات الأساسية في اللسانيات والتي تمثل أدوات إحصائية وتحليلية وهي: القرآن، والسورة، والآية، وحدود النصِّ، ويوم القيامة، وقيام الساعة، والشهادة، والغيب.

تنطلقُ عملية الإحصاء من جدول أنموذجيٍّ لإحصاء آيات القيامة عموما حسب محتوياتها الثلاثة: قيام الساعة، والقيامة من دون تحديد، والحساب والجزاء، ثم يأتي الدَّور على آيات قيام الساعة وحدها في القرآن الكريم وفق محتوييه الرئيسين: نهاية العالم، وإحياء الموتى، وفي كل خانة من هذين حاولنا تحديد الآيات المرجعية التي تذكر خبرة الإنسان والآيات الغيبية التي تذكر الأحداث الحقيقة ليوم القيامة.

تعتمدُ مدلولية الإحصاء على الخصائص الكمية التي تكشفُ عن جملة من خصائص الظاهرة المدروسة: فالأولى تعبّر عن نسب تواتر الظواهر المستقصاة، وتمثل أرقام النسب في هذه الحالة علامة على مميزات كمية تتسم بها المدونة، والثانية لا تخلو من نسب وأرقام لتردُّد الظاهرة المدروسة ولكن حسب معطيات نوعية يحدِّدها الدارس. وقد كشفت نتائجُ الإحصاء عن جملة ملاحظات، منها حضور موضوع القيامة في ثلث آيات القرآن بما يؤكِّد محوريتها وأهميتها، وهذا في سياق موضوعات أخرى بغرض الترغيب والترهيب، وغلبةُ النصوص الأساسية على المرجعية، وغلبة موضوع البعث على النهاية، وهذا من الخصائص التداولية للخطاب القرآني عمومًا.

أما الخصائص النوعيَّة للإحصاء العام، فقد وظّف النص قرائن مختلفة للدلالة على نهاية العالم والبعث إما تفصيلًا بذكر الحدث ومكوناته، وإما إجمالا بالإشارة إلى الحدث من دون ذكر أي تفصيل. وقد ركّز البحثُ على قرائن الإجمال ودلالاتها، وهي في عمومها تحمل معاني الحركة والعودة في المستوى المعجميّ، ومعاني المطاوعة والاستقبال في المستوى الصرفيّ.

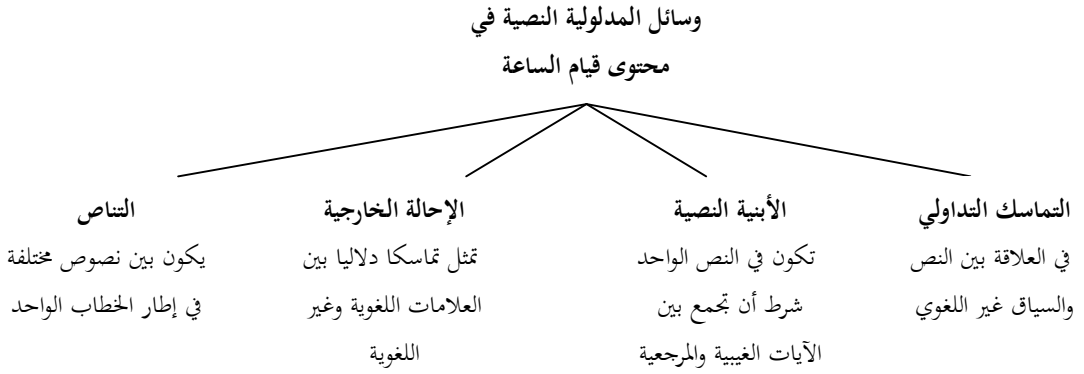
الفَصْل الثَّاني
وسائلُ المدلوليَّة في نُصوص قِيام السَّاعة

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

يوسف : 2

تمهيد:

كان الدّرسُ الإحصائي السّابق تمهيدًا لدراسة ظاهرتيْ المدلولية والمرجعية في نصوص قيام السّاعة، لأنه يحصرُ مدونة البحث ويكشفُ عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين تلك النصوص، كما يسمح، من خلال المقارنة، بتحديد أنماط النصوص والظواهر المطَّردة فيها، ووسائلها الموظفة في إنتاج المعنى، وموقع المرجعية من كلٍّ ذلك. وقد تقدم في مستهلّ الكلام على مقاربة المدلولية النظامية أن فحص آليات الظاهرة الدلالية يؤول إلى فحص معالم النصية في الشكل اللغوي وهي المقبولية والإعلامية، وهذه بدورها تؤول إلى دراسة عناصر البنية اللغوية، والتناص المنتِج للدلالة، والتداول. وهي موضوعات درستها اللسانياتُ في فروع متنوعة؛ فاللسانيات البنيوية درست النسق المغلق للنص، والتداولية درست علاقة النصّ بالسياق، وتحليل الخطاب كان أقرب إلى ظاهرة التناص قبل أن تنتقل إلى النقد الأدبي. وبما أن المدلولية هي خاصية حيازة الشكل اللغوي على المعنى، فإن دراسة وسائلها تؤول إلى دراسة كل العوامل المساهمة في إنتاج المعنى، وهي على ما ذُكر عناصر تتّصل بالنصّ من قريب أو من بعيد، وتتعلق في النهاية بمفهوم النصية العام ووحداته التي فصلتها لسانيات النص. بناء على هذا سيتعرض هذا الفصل لدراسة وسائل المدلولية في نصوص قيام الساعة وهي:



البِنية اللغوية: لأن الأصل في النص أنه دال بذاته من خلال ما يوفِّر من قرائن لفظية ودلالية، وتأويلٍ ذاتيّ للعناصر المبهمة بحيث يقلُّ احتياج المقبولية إلى عناصر أخرى خارج النص. **والإحالة السيميائية:** أو الإحالة الخارجية إلى العلامات الكونية بوصفها عناصر دالة على حقائق يسعى النص اللغوي لإثباتها، وهذه الإحالة من سمات الخطاب القرآني، لأنه خطاب حجاجي في المقام الأول، وسميت هذه الآلية إحالة سيميائية لأنها تسهم في عملية السمطقة، ومعناها العام تحويل التجارب الكونية إلى علامات دالة، وتتماسك هذه الدلائل الخارجية مع نسق النص اللغوي لتشكل نصا سيميائيا متكاملا.

التناصّ: ويشمل العلاقةَ بين النصوص في نسق الخطاب القرآني، وسنقتصر هنا على دراسة التناص في حدود القرآن الكريم لا نتجاوزه إلى نصوص أخرى من السنة أو غيرها. ومفهوم التناص المنتج للدلالة هو مضمون ما اقترحه ريفاتير، ويقصد به عموما قراءة النص الحاضر من خلال نصوص أخرى سابقة، بحيث تتحول نصوص الذاكرة إلى أدوات للتأويل.

التماسك التداوليّ: معرفة سياق النص القرآني تسهم أيضا في عملية التأويل والتقبل؛ إذ أن هناك حالات كثيرة من التواصل الناجح التي لا يمكن تفسيرها انطلاقا من البنية الداخلية، أو علاقات الخطاب الواحد، وإنما تحتاج إلى معرفة مقام التواصل الخاص، أو مقام التلقي العام لتحديد أسس التأويل والفهم. ومن أدل القرائن على حاجة دارس القرآن الكريم إلى دراسة ظاهرة التماسك التداولي أمران: الأول نزول القرآن منجما باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال وحاجة الناس إليه، والثاني اختلاف مقامات التلقي، أي معرفة القارئ الموظفة في عملية التأويل. وفيما يلي تفصيل هذه الوسائل كلّ على حدة.

المَبحث الأول

التماسك التداولي في نصوص قيام السَّاعة

قرائن تعلّق النص بالسياق في الخصائص الكمية والنوعية:

درستْ علومُ البلاغة العلاقةَ بين الشكل اللغوي والمقام كأداة لتحديد معنى الكلام، ودرس علماء التفسير وعلوم القرآن حاجة القارئ والمفسّر لمعرفة أسباب النزول، لأن معرفتها تسوق إلى معرفة الغرض من النص، كما بينوا الحاجة إلى معرفة المكي والمدني، وهو يمثل السياق العام للآيات. وفي الإحصاء الذي تقدَّمَ بعضُ الدلائل على ارتباط النص بالسياق العام والخاص تظهر فيما يلي:

موضوع انقضاء الدنيا:

	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية المفصلة	النصوص الغيبية المجملة
المكي	19	41	30	34
المدني	03	12	03	08

موضوع البعث:

	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية المفصلة	النصوص الغيبية المجملة
المكي	49	15	25	84
المدني	05	11	02	20

تكشفُ هذه النتائج الغلبة المطلقة للمكي على المدني في موضوع قيام الساعة، ولا يمكن تفسير هذه النتائج خارج نطاق التماسك التداولي للنص مع السياق، وسيظهر من تعريفات العلماء للمكي والمدني أن هذه التسميات ليست مجرد علامات على أماكن، وإنما هي معطيات دقيقة لمقامات النصوص ومجال تداولها، ومن ثم لفهمها وتأويلها. كما تكشف الخصائص النوعية للإحصاء في المدونة معالمَ لارتباط النصّ بسياقات خاصة سماها دارسو علوم القرآن والمفسرون سببا للنزول، وهي سياقات خاصة لا مناص من أخذها بعين الاعتبار في التأويل.

وقد خلُصت المرحلةُ النظرية إلى أن السياق نوعان لغوي وغير لغوي، وأن اللسانيات التداولية تهتم بالنوع الآخر بوصفه عنصرا فاعلا في عملية التواصل عموما والتواصل اللغوي على الخصوص، وقد اختلفت تعريفات العلماء لهذا الأخير وتحديدهم لعناصره وأنواعه، ولكن المهم من كل ذلك دور العناصر الخارجية في تحقيق مقبولية النصوص كأدوات اتصالية فاعلة، حيث يقول فان ديك: «سوف نضيِّق قليلا مجال تحليل البراغماتية الموضَّح

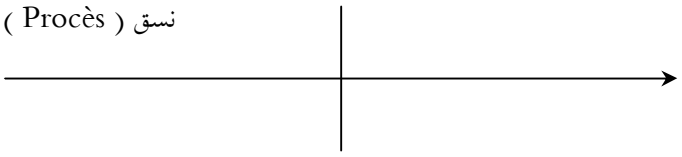
آنفا. فإذا ما أريد أن تُدرس بجدية كل العلاقات بين المنطوقات اللغوية والعمليات الاتصال والتفاعل فإنه يجب أن يعدُّ علم اللغة النفسيِّ وعلم اللغة الاجتماعيِّ وجزء كبير من علم النَّفس وعلم الاجتماع ضمن البراغماتية. نحن لا نسعى إلى امتداد كهذا، برغم أنه توجد، بداهة، علاقات وثيقة بين البراغماتية وهذه التخصُّصات. فعلى حين اختص النحو بصياغة المنطوقات بناءً على قيوده ووفقا لقواعده، والدلالة بأنها يمكن أن تفسَّر المنطوقات وفق قيودها (وينطبق ذلك على المعنى والإحالة أيضا)، فسوف يناط بالبراغماتية مهمّة معالجة القيود التي تكون المنطوقات اللغوية من خلالها ممكنة قبولها أو ملائمة أو مناسبة، وهذه الشروط الثلاثة تسري على الموقف الاتصالي الذي يعبِّر من خلاله مستخدم اللُّغة»[1]. كما أن علماء التفسير ودارسي علوم القرآن يجمعون على دراسة العناصر الآتية، والتي نراها أقرب إلى الوصف التداوليِّ للنص، وهي العناصر التالية التي سيتوقَّف عندها وصف التماسك التداوليّ:

أولا: أساس المدلولية وجود النظام والفضاء الدلالي.
ثانيا: السياق العام (المكيّ والمدنيّ).
ثالثا: السياق الخاص (أسباب النزول وظروف التلقي).

المَطلب الأول: أصل المدلولية وجود نظام مشتَرك يسنِد النصَّ

1 . العلاقة بين نسق النصِّ ونظام اللُّغة:

دُرس قانون استنادُ النص إلى نظام مشترك بين المتحدثين يفسِّر مدلوليته تحت مبحث العلاقة بين النسق والنظام، وذُكر في الفصل الأول أن جوهر المدلولية الأساسية هو نمط العلاقة بين هذين المفهومين، وهي العلاقة التي اهتم بدراستها فردينان دي سوسير ولويس يلمسليف، فكلّما كان النص ممتثلا للنظام العلوي المشترك كانت مدلوليته أكبر، وفي هذا السياق مثَّل يلمسليف في كتاب "البنية الأساسية للسان" هذه التبعية كما يلي[2]:



العلاقة بين النسق والنظام عند لويس يلمسليف

[1] تون فان ديك: علم النص. ص 115 / 116.

[2] Louis Hjelmslev: La structure fondamentale du langage. P 191.

مثلما ذكر في تعريف النص يقول لويس يلمسليف: «النسق "Processus" والنظام "Système" مفهومان عامان لا يمكن حصر تطبيقهما على الموضوعات السيميائية. يمكن أن نجد تحديدات تقليدية للنسق والنظام في مصطلحات التركيبية "syntagmatique" والاستبدالية "paradigmatique". وإذا تعلق الأمر باللغة الطبيعية المنطوقة، وهي ما يهمنا الآن، يمكننا أن نستعمل أيضا مصطلحات أكثر بساطة: سنسمي النسق هنا نصا، والنظام لغة»[1]. ويمثل هذا الشكل النصَّ كنسق متحقِّق انطلاقا من جملة قواعد سابقة هي النظام، والنسقُ في هذا التمثيل كائن خطيٌّ يظهر خلال الزمن ويستغرق مدة محددة، وفي كل لحظة من لحظات ممارسة هذا النسق يستوحي المتكلِّم قواعد البناء والتلفُّظ من النظام.

ويشرح الجرجاني العلاقة بين نسق النص ونظام اللغة من خلال نظرية النظم عندما يعرض للعلاقة بين النظم والنحو إذْ يقول: «اِعلَم أنْ ليس النظمُّ إلا أنْ تضعَ كلامك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النَّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرِف مناهجَه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلَّ بشيء منها. وذلك أنّا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظمُ بنظمه غير أنْ ينظر في وجوه كلِّ باب وفروقه»[2]. وقد لامس مفهومُ النحو عند ابن جني مبدأَ الوفاء للنظام الجمعي، كدليل على نظامية كل شكل لغوي تُرجى منه مدلوليةٌ ما فقال: «هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره»[3]، فهذه القرابة بين النسق والنظام تؤكد نظاميةَ النص، ومعلوم أن الخضوع التام للقواعد اللغوية لا يكون في كل النصوص بالدرجة نفسها، لذلك كانت النظامية ظاهرةً نسبيّة تقدَّر من خلالها مدلولية الشكل اللغوي.

وإذا كان ظاهرا أن قياس نظامية النص يكون بحسب ما يتوفر عليه النسق من معطيات نظامية واحترام لقواعد اللغة، فإن ذلك لا ينفي توفره على ظواهر تبدو لأول وهلة خروجا عن النظام مثل ظاهرة الحذف؛ قال رومان جاكبسون: «واجه علم اللغة، على مدى القرون، مسألة الحذف التي تظهر نفسها على مستويات كلامية مختلفة: في الأصوات والنحو والسرد، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المسائل قد تمت معالجتها في أغلب الأحوال بصورة عرضية ومجزئة، بل أن هناك ثمة وسيلة تحظى اليوم باهتمام أقل هي مسألة الإدراك الحذفي " Elliptical Perception" التي يملأ السامع بواسطتها (على كافة المستويات اللغوية أيضا) ما قد حذفه بصفته متكلما، ولقد فشلنا أيضا في تقويم الاتجاه الذاتي للسامع، بصورة جيدة، فهو يملأ الفجوات التي خلفها الحذف بصورة خلاقة، وهنا يكمن لب مسألة فك الالتباس التي موضع نقاش مهم خلال السنوات القليلة الماضية في مجال علم اللغة»[4].

[1] Louis Hjelmslev: Prolégomènes à une théorie du langage. Traduit de l'anglais par Anne Marie LEONARD. Les éditions de Minuit, Paris, 1971, p 55.

[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص 81.

[3] ابن جني: الخصائص. ج 1 ص 34.

[4] رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ص 75 / 76.

من جملة ما يفهم من هذا أن النص يأخذ شكلَه النهائيَّ في أذهان المتلقين بعدما يستكملون، بحكم معرفتهم باللغة، الأجزاءَ المنقوصة أثناء الممارسة الطبيعية للسان، بحيث يمكن إسنادُ عملية الإكمال هذه إلى النظام المشترك بين المتكلم والسامع. ولهذا يمكن عدُّ الإدراك الحذفي من آليات النظام اللساني مما يسمح بالركون إلى العلاقة بين النسق والنظام لتفسير المدلولية والنصية. إنَّ جمع جاكبسون لعبارتي المتكلم والسامع في ذات واحدة يدل قطعا على نظامية الحذف في النصّ التواصلي.

والكلامُ على العلاقة بين النظام ونسق النص يقود إلى مبحث بنية النص ذاتها كأداة منتجة للمعنى، فقد ذُكر أن البنية النصية المضطلعة بالدلالة هي تلك التي تستوفي شروط النظام، ولهذا تم تفسير مدلولية الملفوظات حسب تناغم المستويات الدلالية ووفائها لقواعد اللغة عموما، ولكن آثرنا أن نبحث هنا دور النظام كفضاء دلالي مشترك بين أطراف العملية التواصلية يسهم بقسط وافر قي تبرير مدلولية الأشكال اللغوية التي يتبادلها أصحاب اللغة الواحدة، ولذلك أكّد يلمسليف على طبيعة الترابط بين المفهومين بالقول: «يستحيل إذن حصول نصٍّ من دون لغة تسنِده»[1].

هكذا إذن تتخذ النصوص القرآنية عموما، ونصوص القيامة على الخصوص أوّل مدارج المدلولية من خلال ارتباطها الوثيق بنظام لغوي مشترك هو نظام العربية. وتصلح كل نصوص المدونة المختارة لهذا البحث للتمثيل لهذا المبدأ، كما يمثل تفسير الزمخشري مرجعا لبيان وفاء تلك النصوص لقواعد اللغة خاصة منها قواعد النحو والتركيب.

2 . أساسُ مدلولية النص القرآني وفاؤُه لنظام اللسان العربي:

يسمِّي فردينان دي سوسير العلاقة بين النظام وتمظهراته النصية مقاومةَ العطالة الجمعية لكل تحوُّل لغوي[2]، وبها يعبّر عن هامش محدَّد للخروج عن النسق الذي يرسمه النظام للنص. والجمعيّةُ أساس المدلولية لأنها تفسِّر الاتفاق، ولهذا تسعى العطالة الاجتماعية إلى حماية الأشكال اللغوية التي ينتجها الأفراد من كل مساس بقواعد التبليغ والقبول. ثم يقول في بيان اجتماعية النظام كشرط لتحقيق التواصل وبناء الدلالة: «تسهل علينا اعتباطية اللغة فهم كيف يمكن للفعل الاجتماعي خلق نظام لغوي. الجمعية "La collectivité" ضرورية لتجسيد القيم التي تتخذ سببا وحيدا للوجود في الاستعمال والقبول العام، وليس بمقدور الفرد أن يثبت أية قيمة»[3]. وقد تبنَّى هذه الفكرةَ عامةُ اللغويين إلى الأجيال المتأخرة من أمثال الأمريكي تشارلز فيلمور "C. Fillmore" صاحب أحدث

[1] Louis Hjelmslev: Prolégomènes à une théorie du langage. P 56.

[2] Ferdinand De Saussure: Cours de linguistique générale. p 107.

[3] Ibid p 157.

النظريات الدلالية حيث يقول: «أعتقد أن حالة التواصل الكلامي يمكن تحليلها بفاعلية إلى مستويين أو اتجاهين، ونحيل إليهما على أنهما الافتراضي "Presuppositional" والتخاطبي "Illocutionary". أعني بالأوجه الافتراضية لحالة التواصل الكلامية تلك الشروط التي لا بد من تلبيتها حتى يكون فعل تخاطب خاص مؤدى بكفاءة في قول جمل معينة. بالطبع لا نحتاج لأن نكون معنيين بكل هذه الشروط، ولكن فقط تلك المرتبطة بحقائق البنية اللغوية للجمل. بعبارة أخرى، بما أنه صحيح تماما أن نطق الجملة [رجاء أغلق الباب] لا يكون فعّالا إذا قيلت لشخص لا يفهم الانجليزية أو بعيد بحيث لا يسمعها، تلك مؤشرات ضرورية لكل فعل تواصل كلامي، وليس لها أي دور خاص في فهم تلك الجملة المحددة»[1].

وأصلُ الوسْم والمدلولية عند رومان جاكبسون الفعلُ الاجتماعيُّ، فما هو معلَّم في سياق اجتماعي ما قد يكون غير ذلك في سياق آخر[2]، فلا وجود للمدلولية النصية خارج إطار نظام تواصلي مشترك بين أطراف العملية التواصيلة، لأن النص كائن واقعي متحقِّق في ظروف محدَّدة، ويكون إنتاجه مستندا إلى نظام فعليّ، هو جملة قوانين لغة تشكِّل مجتمعا تواصليا واحدا، من أجل ذلك يتعلق نجاح التبليغ في نص ما باحتضان المتلقي أو المتلقين للغة ذلك النص. وقد أكّدت كتب علوم القرآن هذه الفكرة في أكثر من موضع معتمدةً في ذلك تأكيد القرآن نفسه على عربيّة لغته، وتبيِّنُ تلك الآيات في سياقاتها أن العربية ليست مجرد وصف للنص وإنما سبيلٌ إلى فهم النص وتقبّله. نذكر من هذه الدلائل القرآنية ما يلي:

أ . ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2) قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: إنَّا أنزلنا هذا الكتاب المبين، قرآنًا عربيًّا على العرب، لأن لسانهم وكلامهم عربي، فأنزلنا هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه ويفقهوا منه، وذلك قوله: "لعلكم تعقلون"»[3]. ذكر المفسرون أن الحكمة من كون القرآن نزل بالعربية ليفهمه من إليهم أُنزل أي ليعقلوه، والفهمُ هو أصل المدلولية وجوهرها، لأنه لو لم تكن دلالةٌ في الشّكل اللغوي ما كان الفهم.

ب . ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (سورة إبراهيم: 4) قال الطبري في معناها: «ليفهمهم ما أرسله الله به إليهم من أمره ونَهيه، ليُثْبت حجة الله عليهم»[4] فقد ورد في القرآن الكريم ما يوضح ارتباط الكتب السماوية، وهي نصوص لغوية، بأنظمة لغات الأقوام المقصودة بها: "بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ"، ووردَ التّخصيصُ بالقرآن مع لسان العرب في أكثر من موضوع مقرونةً كلّها بغرض الإفهام الذي أوّلُ مراحله وجودُ المدلولية. هكذا يوجِّه

[1] Charles Fillmore and Terence Langendoen: Studies in linguistic semantics. p 276 / 277.

[2] رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ص 96 / 101.

[3] أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 15 ص 551.

[4] المرجع نفسه. ج 16 ص 516.

القرآن الكريم لهذه الحكمة في التواصل الفعّال، وهي ركون النص إلى النظام الذي يقوم على اتفاق ضمنيّ بين طرفين التواصل أو التوصيل.

وقد مهّد الطبريُّ في بداية التفسير بالتأكيد على عربيّة القرآن كشرط لأداء وظيفة التبليغ على الوجه المستحق كما «خصّصَ ذلك التمهيد لكي يثبت أن القرآن عربي ولهذا بدأ ببيان فضل أهل البيان عن أهل البكم والمستعجم اللسان حيث يقول: إن فضل أهل البيان على أهل البكم والمستعجم اللسان بفضل اقتدار هذا من نفسه على إبانة ما أراد إبانته عن نفسه ببيانه واستعجام لسان هذا عما حاول إبانته بلسانه، كما بين أن أعلى منازل البيان درجة أبلغه في حاجة المبين عن نفسه وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، والطبري ينتقل من برهان إلى برهان فهو يثبت أن لا بيان أبين، ولا حكمة أبلغ ولا منطق أعلى ولا كلام أشرف ما أتاهم به من البيان والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم، ثم تحداهم أن يأتوا بمثل بعضه فأقر جميعهم بالعجز. ثم ينتقل بنا إلى إثبات أن القرآن إنما نزل بلسان من نزل إليه حيث يقول: إن كتاب الله الذي أنزله إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بلسان محمد، وإذا كان لسان محمد عربيا بين أن القرآن عربي مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. ثم بين في نهاية التمهيد موافقة ما في كتاب الله لخصائص كلام العرب ليدلل أن القرآن عربي»[1].

جاء في التمهيد: «أوَّلُ ما نبدأ به من القِيل في ذلك الإبانةُ عن الأسباب التي البدايةُ بها أولى، وتقديمها قبل ما عداها أحْرى. وذلك: البيانُ عما في آي القرآن من المعاني التي من قِبَلها يدخل اللَّبْس على من لم يعان رياضةَ العلوم العربية، ولم تستحكم معرفتُه بتصاريف وجوه منطق الألسُن السليقية الطبيعية»[2]. وذكر تحت فصل "القولُ في البيانِ عن اتفاق معاني آي القرآن، ومعاني منطِق مَنْ نزل بلسانه القرآن من وَجْه البيان، والدّلالة على أن ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البالغة، مع الإبانةِ عن فضْل المعنَى الذي به بَايَن القرآنُ سائرَ الكلام": «قال تعالى ذكرُه: ﴿أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (الزخرف: 18). فإذْ كان تفاضُلُ مراتب البيان، وتبايُنُ منازل درجات الكلام، بما وصفنا قبل . وكان الله تعالى ذكرُه وتقدست أسماؤه، أحكمَ الحكماء، وأحلمَ الحلماء، كان معلومًا أن أبينَ البيان بيانُه، وأفضلَ الكلام كلامه، وأن قدرَ فضْل بيانه، جلّ ذكره، على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده. فإذْ كان كذلك، وكان غيرَ مبين منّا عن نفسه مَنْ خاطبَ غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلومًا أنه غير جائز أن يخاطبَ جل ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ، ولا يرسلَ إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَلُ إليه. لأن المخاطب والمرسَلَ إليه، إن لم يفهم ما

[1] محمد عثمان يوسف: النص القرآني عند الزركشي بين الفهم والتذوق. دار العلم والإيمان، دسوق، مصر، 2009، ص 32 / 33.
[2] أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 1 ص 7.

خوطب به وأرسل به إليه، فحالهُ، قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعدَه، سواءٌ، إذ لم يفدْه الخطابُ والرسالةُ شيئًا كان به قبل ذلك جاهلا.

والله جل ذكره يتعالى عن أن يخاطِب خطابًا أو يرسل رسالةً لا توجب فائدة لمن خُوطب أو أرسلت إليه، لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعالٍ. ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: 4). وقال لنبيّه محمد صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: 64)»[1]. من أجل ذلك ذكر الزركشي في ضرورة معرفة العربية ما يلي: «وإنما يفهم بعض معانيه، ويطلع على أسراره ومبانيه، من قوى نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبّره، وامتدّ باعه، ورقت طباعه، وامتدَّ في فنون الأدب، وأحاط بلغة العرب»[2].

وإثباتُ عربية القرآن ليس فضول كلام في التمهيد للتفسير، إنما هو ضرورة ملحة لإثبات مقبوليةِ نصٍّ يُقصد به، على المستوى الدلالي، البيانُ في المقام الأول، فلا يكون النصُّ مقبولا ولا ذا مدلولية عند العربي، وهو المتلقي الأول، إلا إذا وافق نظامَ العربية في مستوياتها اللسانية المختلفة صوتا ونحوا وصرفا ومعجما وسياقا. ومن بين هذه المستويات ركَّز العلماء على المعجم لسبب وجيه؛ هو أن المفردات أكثرُ الوحدات اللغوية عرضة للتبدُّل والانتقال بين الأمم المختلفة، بينما تتميَّز المستويات الوظيفية بالاستقرار والثبات النسبي. من أجل ذلك ذكرت كتب التفسير وعلوم القرآن أبوابا في بيان أصول الكلمات في الآيات الكريمة.

فقد تساءل الطبريّ تحت عنوان "معرفة أن ليس في القرآن كلمة خارجة عن لغات العرب": «عن معنى الأخبار التي رويت عن ذلك والتي تشير إلى أن القرآن فيه من غير لغات العرب، وأنه أورد مع تلك الأخبار ما خرج عن برهانه من أنه غير جائز أن يخاطب الله تعالى ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه، وأن يرسل إليه رسالة إلا باللسان الذي يفقهه. وهو يجيب عن ذلك بقوله: إن الذي قالوه غير خارج عن معنى ما قلنا، فيكون ذلك قولا لقولنا خلافا وإنما قال بعضهم: حرف كذا بلسان الحبشة معنا هكذا، وحرف كذا بلسان العجم معناه كذا، وهو يؤكد أن هذا كثير في الألسن المختلفة كالدرهم والدينار والدواة والقلم والقرطاس مما اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى، وهو ينكر أن يكون ذلك كله فارسيا لا عربيا، أو عربيا لا فارسيا، أو بعضه فارسي لا عربي أو بعضه عربي لا فارسي أو كان مخرج أصله من عند العرب فوقع إلى العجم فنطقوا به أو كان مخرج أصله من عند الفرس فوقع إلى العرب فنطقوا به، فليست العرب بأولى أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العجم، ولا العجم أحق أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العرب[...]. ومعنى ذلك أن الطبري قد أثبت أن القرآن

[1] المرجع نفسه. ج 1 ص 11 / 12.

[2] الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج 1 ص 5.

ليس فيه كلمات خارجة عن لغات العرب، إنما ذلك كان اتفاقا في اللفظ والمعنى بين الأجناس المختلفة، وأن الله أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم»[1].

ويرى الطبريُّ أن الأحرف السبعة هي سبع لغات من لغات العرب، «ثم يدلِّل على صحَّة قوله من أنَّ معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنزل القرآن على سبعة أحرف" أنه نزل على سبع لغات ما جاء من الروايات الثابتة عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وأبيّ بن كعب وسائر من قدّمناه الرواية عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك أنهم تماروا في القرآن، فخالف بعضهم بعضا في نفس التلاوة، دون ما في ذلك من المعاني وأنهم احتكموا فيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فاستقرأ كلَّ رجل منهم، ثم صوَّبَ جميعَهم في قراءتهم على اختلافها، ولو كان اختلافا فيما دلَّت عليه تلاوتهم من التحليل والتحريم والوعد والوعيد لكان مستحيلا أن يصوِّبهم جميعا. وهو يؤكِّد أن اختلاف الأحرف السَّبعة إنما هو اختلاف ألفاظ كقولك: هلمَّ وتعالى باتفاق المعاني، لا باختلاف معان موجبة اختلاف الأحكام»[2].

وحتى في حال ثبوت مفردات غير عربية في القرآن يذكر تمام حسان أنَّ المعجم لا يؤثِّر في نظام اللغة، وأن التبادل المعجميَّ بين اللغات ظاهرة لسانية طبيعية تفرضها جملة من العوامل. هكذا تشير السياقات اللغوية في القرآن الكريم، والتي تخبر عن لسان هذا الكتاب بأنه عربيّ، عن صفات لا تختلف كثيرا عن مفهوم المدلولية، بما يوحي أن هناك علاقةً بين كون نصوص هذا الكتاب ذات مدلولية مقبولة لدى المتلقين وبين كونه وفيا لنظام العربية. والأمر لا يتعلق هنا بتفضيل لغة العرب على غيرها، وإنما هو يشير بدرجة أولى إلى استناد النص القرآني إلى نظام لغوي فعليٍّ تمارسه كتلة اجتماعية فعلية، وأن أفراد هذه الكتلة يتلقون نصوص القرآن الكريم بالقبول، ويُقصد بالقَبول هنا من حيث كونُها نصوصا دالة وفقط بغضّ النظر عن تصديقهم لما جاءت به هذه النصوص من الأنباء والأخبار.

فقيامُ النظام اللغوي في العربية هو أوّل مدارج إثبات مدلولية النصوص العربية ذاتها، وتفسيرُ المدلولية على هذا المستوى تفسيرٌ عام لا يخصُّ النصوص الغيبية التي نرجو دراستها، لأنه إنما يسعى لتفسير ظاهرة المدلولية في مجمَل ملفوظات اللغة.

وتظهر أهميةُ النظام كسياق عام للتبليغ الناجح في مسألة الإعجاز عند البلاغيين، إذ هو كامن عندهم في مقدرة النص على إيصال المعنى وهو ما عُدَّ قمةَ البلاغة، وفي هذا يقول الرماني: «إنما البلاغة إيصالُ المعنى إلى

[1] محمد عثمان يوسف: النص القرآني عند الزركشي بين الفهم والتذوق. ص 29 / 30 / 31.
[2] المرجع نفسه ص 32 / 33.

القلب في أحسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقةً في الحسن بلاغةُ القرآن»[1]، ويقول الجاحظ: «على قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقَّة المدخل يكون إظهارُ المعنى، كلَّما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع. والدلالةُ الظاهرة على المعنى الخفيِّ هو البيان الذي سمعت الله عزَّ وجلَّ يمدحه ويدعو إليه ويحثُّ عليه، وبذلك نطق القرآنُ وبذلك تفاخرت العربُ وتفاضلت أصنافُ العجم»[2]، ولا أخفى في القرآن من عالم الغيْب الذي يتضمَّن أحداث اليوم الآخر، وعلى قدر كفاءة المدلولية يكون نقلُ المعنى إلى القارئ.

المطلب الثاني: السياق غير اللغوي المكيّ والمدنيّ

1 . معرفة المكي والمدني مؤثرة في دلالة النص:

ذُكر فيما سبق أن مدوَّنة هذه الدراسة، وهي مجموعة من النصوص القرآنية التي تتضمَّن أحداث قيام الساعة، تحملُ دلائلَ كميّةً ونوعيّةً على تماسك النص القرآني في هذا الباب بالسياق غير اللغوي الذي رافق نزوله، ويُقصد به هنا تمييزُ دارسِي علوم القرآن بين المكيّ والمدنيّ، فقد أُحْصِيَ من تمييز النصوص ما يلي:

في انقضاء الدنيا:

	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية المفصلة	النصوص الغيبية المجملة
المكي	19	41	30	34
المدني	03	12	03	08

وفي البعث:

	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية المفصّلة	النصوص الغيبية المجملة
المكيّ	49	15	25	84
المدنيّ	05	11	02	20

وفي هذه النتائج اعتُبرتْ سورتا الحج والرعد مدنيتيْن، وفيهما اختلاف حسب ما نقل السيوطي[3]، ولو عُدَّت مكيةً لكانت النِّسب أعلى من هذه المكتوبة هنا. وفي هذه الأرقام دلالة واضحة على ارتباط وثيق يجمع النص أو الشكل اللغوي وسياقه غير اللغوي العام، بوصفه مجموعة ظروف وملابسات رافقتْ نزولَ النصِّ وعمليةَ تلقيه الأولى من طرف النبي ومعه المؤمنون والكافرون على حدٍّ سواء. وعبارة السياق العام جاءت لتكشف الفرق

[1] أبو الحسن الرماني: النكت في إعجاز القرآن. من (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة: 2005، ص 75 / 76.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين. ج 1 ص 82.

[3] السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. ص 66 / 67.

بين ظروف النُّزول في مكة والمدينة، كل على حدة، وبين أسباب النزول التي تمثل سياقا خاصا بنصّ بعينه، ولهذا تمثل دراسة المكي والمدني التي احتفت بها كتب علوم القرآن توصيفا لنسق محدّد من النصوص تجمعها خصائص لغوية وغير لغوية، وكان من ثمرة ذلك أن قدَّمت هذه العلوم علاماتِ تأثير السّياق العام على التشكُّل النهائي للنص المنزَّل.

تفترضُ نظرتنا للسياق بوصفه منتجا للدلالة لا نتاجا للنصِّ دراسةَ جملة المعطيات الاجتماعية التي سادت بيئة نزول القرآن الكريم وأثَّرت في دراسة آياته الكريمة وفهمها وتقبلها، وهي عوامل كما نرى لا تُستمد من صلب النص بل هي عوامل خارجية عنه، تُطلب معرفتها من مصادر أخرى غير النص القرآني. ولا تنفي مقاربةُ السياق العام بهذه الطريقة أن يطلب الدارسون خصائصَ النصّ المكي ومميزاته عن المدني، بل لقد كان هذا دأبهم في علوم القرآن، ولكن لا بد من النظر في تلك الخصائص على أنها نتاج لعوامل مقاميّة، لا أن تكون قرائنَ مطلقةً على سياقات غير لغوية.

اختلفَ الدارسون في تعريف المكيّ والمدنيّ، قال الزركشي: «اعلم أن للناس في ذلك ثلاثة اصطلاحات: أحدها أن المكي ما نزل بمكة، والمدني ما نزل بالمدينة. والثاني، وهو المشهور، أن المكي ما نزل قبل الهجرة، وإن كان بالمدينة، والمدني ما نزل بعد الهجرة، وإن كان بمكة. والثالث أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة؛ وعليه يحمل قول ابن مسعود الآتي، لأن الغالب على أهل مكة الكفر فخوطبوا بـ "يا أيّها الناس" وإن كان غيرهم داخلا فيهم، وكان الغالب على أهل المدينة الإيمان فخوطبوا بـ "يا أيّها الذين آمنوا" وإن كان غيرهم داخلا فيهم»[1]. وعلّق محمد عبد العظيم الزرقاني على التقسيم المشهور بالقول: «وهذا التقسيم كما ترى لوحظ فيه زمن النزول، وهو تقسيمٌ صحيح سليم، لأنه ضابط حاصر ومطّرد لا يختلف، بخلاف سابقيه، ولذلك اعتمده العلماء واشتهر بينهم»[2]. وتقييم هذه التصنيفات أمر نسبي يعود إلى الغرض من التقسيم ذاته وفائدته في دراسة النص.

ولا يعدو اعتمادُ العلماء المعيارَ الزمني في تعريف المكي والمدني أن يكون تعبيرًا عن التماسك التداولي بين النص والسياق بما يضمن رسالة التبليغ وبالتالي يضمن مدلولية الشكل اللغوي، وليس الأصل في التسمية بالمكي والمدني أن يميّز بين مرحلتين تاريخيتين بل الأصل هو المعيار المكاني كما نص عليه السيوطي، ولكنّ طبيعة المقاربة والتحليل التداولي للنص القرآني يفرض الاختيار الزمنيّ.

[1] الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج 1 ص 187.

[2] محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن. تحقيق فواز أحمد زمرلي. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1415هـ/ 1995م، ج1 ص160.

ولكن من أهمِّ ما توقف عنده العلماء في هذه المسألة البحث في علامات المكي والمدني في آيات القرآن، لأنها تمثل بالنسبة لنا قرائن التماسك التداولي للنص، إنها دلائل على ارتباطه بسياق غير لغوي مصاحب للملفوظ، ومساهم بقسط وافر في فهمه وتأويله. قال الزركشي في علامات المكي والمدني: «كلُّ سورة فيها "يا أيها الناس" وليس فيها "يا أيها الذين آمنوا" فهي مكيَّة، وفي الحج اختلاف. وكل سورة فيها "كلا" فهي مكية، وكل سورة أولها حروف المعجم فهي مكية إلا البقرة وآل عمران، وفي الرعد خلاف. وكل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكية سوى سورة البقرة. وكل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية سوى العنكبوت. وقال هشام عن أبيه: كلُّ سورة فيها الحدود والفرائض فهي مدنية، وكل ما كان فيه ذكر القرون الماضية فهي مكية»[1].

وذكر الزرقانيُّ في ضوابط المكيّ:

أ . كل سورة فيها لفظ "كلا" فهي مكية.

ب . كل سورة فيها سجدة فهي مكية لا مدنية.

ج . كل سورة في أولها حروف التهجي فهي مكية سوى سورة البقرة وآل عمران فإنهما مدنيتان بالإجماع، وفي الرعد خلاف.

د . كل سورة فيها قصص الأنبياء والأمم السابقة فهي مكيّة سوى سورة البقرة.

هـ . كل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكيّة سوى سورة البقرة أيضا.

و . كل سورة فيها "يا أيها الناس" وليس فيها "يا أيها الذين آمنوا" فهي مكية، ولكنه ورد على هذا ما تقدم بين يديك من سورة الحج.

ز . كل سورة من المفصّل فهي مكية. أخرج الطبراني عن ابن مسعود قال: «نزل المفصل بمكة، فمكثنا حِججا نقرؤه ولا ينزل غيره»[2]. لكنه يردُّ على هذا بأن بعض سور المفصل مدني نزل بعد الهجرة اتفاقا كسورة النصر... فالأولى أن يحمل كلام ابن مسعود هذا على الكثرة الغالبة من سور المفصل، لا على جميع سور المفصل. والمفصل على وِزان مُعَظَّم: هو السور الأخيرة من القرآن الكريم مبتدئة من سورة الحجرات على الأصح. وسميت بذلك لكثرة الفصل فيها بين السور بعضها وبعض من أجل قصرها. وقيل سميت بذلك لقلة المنسوخ فيها، فقولها قول فصل: لا نسخ فيه ولا نقض.

أما ضوابط المدنيّ فهي كما يلي:

أ . كل سورة فيها الحدود والفرائض فهي مدنيّة.

ب . كل سورة فيها إذن بالجهاد وبيان لأحكام الجهاد فهي مدنية.

[1] الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج 1 ص 188.

[2] الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن. ج 1 ص 162 / 163.

ج . كلُّ سورة فيها ذكر المنافقين فهي مدنيّة ما عدا سورة العنكبوت. والتّحقيق أن سورة العنكبوت مكيّة ما عدا الآيات الإحدى عشرة الأولى منها، فإنها مدنية، وهي التي ذكر فيها المنافقون[1]. فمن هذه العلامات ما يتعلق بقرائن أسلوبية تتضمن حضور ألفاظ بعينها أو غيابها وهي: يا أيها الناس/ يا أيها الذين آمنوا، وكلا، وحروف المعجم. ومنها ما يتعلق بالمحتوى وهي: قصة آدم وإبليس، والمنافقون، والحدود والفرائض، والقرون الماضية. ولم يذكر من محتويات النص المكيّ موضوع قيام الساعة.

وقد تكلّم نصر حامد أبو زيد على اثنتين من خصائص الأسلوب من مجموع ما ذكره العلماء سلفا أحدها ورد عند ابن خلدون في قوله: «ولذلك كان تنزّل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في سورة براءة في غزوة تبوك وأنها أنزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمان والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكيّ والمدنيّ من السور والآيات»[2].

أما الميزة الثانية من الميزات الأسلوبية التي يمكن أن تكون فارقة بين المكي والمدني «فهي خصيصة مراعاة الفاصلة. ورغم أن هذه الخصيصة يمكن أن تعدّ جزءا من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية ـ لغة الإنذار ـ فإنها يمكن أن تفسّر أيضا في ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى في الثقافة، ورغم تنبه القدماء لأهمية الفاصلة في القرآن بشكل عام فإنهم تحاشوا أي مقارنة بينها وبين السجع الذي كان ظاهرة مألوفة في النصوص الأخرى»[3].

2 . قرائن المكيّ والمدنيّ في نصوص قيام الساعة:

في موضوع نهاية العالم يثبت الجدول 19 نصا أساسيا مكيا 3 منها فقط مدنية، في سور الرعد، والحديد، والتغابن، وهذا على اعتبار سورة الرعد مدنية مع أن فيها جملة من الدلائل على الخطاب المكي. أما النصوص المرجعية فمنها 41 نصا مكيا و12 مدنيا عدا آيات هلاك الأمم التي لن تؤخذ في الحسبان هنا، والتي عدها السيوطي في الآيات المكية حسب محتواها. والنصوص الغيبية المفصَّلة فيها 30 نصا مكيا و3 منها فقط مدنية في سور الحج والرحمان والزلزلة، وفي الحج اختلاف أيضا على ما ذكر السيوطي. أما النصوص الغيبية المجملة فثمانية منها فقط مدنية من مجموع 42 نصا.

---

[1] المرجع نفسه ج 1 ص 162 / 163.

[2] عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة. تحقيق حامد أحمد طاهر. دار الفجر للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى: 2004، ص 135.

[3] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة: 2005، ص 80.

وفي موضوع البعث 49 نصا أساسيا مكيًّا وخمسة مدنية، ومن هذه الخمسة نصان في سورة البقرة يقربان من الإجمال بحيث لا تكاد تظهر فيهما صفة الحجاج والإثبات وهما قول الله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾ و﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73)﴾، وسورة البقرة متميزة عن بقية السور المدنية في معطياتها النصية بحيث ذكر فيها الدارسون استثناءات دون غيرها لأنها تتضمن علامات المكي، ونصان في سورة الحج، وفيها اختلاف كما تقدَّم هل هي مكية أو مدنية، والخطاب فيها يشبه الخطاب العام في الآيات المكيّة، وهما قول الله تعالى:

أ . ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾.

ب . ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (65) وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ (66)﴾ وهذا النص الثاني كما يظهر قريب من الإجمال أيضا وشديد الشبه ببنية النصين من سورة البقرة.

أما النصوص المرجعية فـ 11 منها مدني من أصل 26 نصا. وهي نصوص عامة ليست لإثبات البعث خاصةً كقوله تعالى في سورة الأعلى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (1) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (2) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (3) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (4) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (5)﴾.

والنُّصوص الغيبية المفصّلة فيها 25 مكيا واثنان مدنيان أحدُهما في الحج والثاني في الزلزلة، وفي كلا السورتين لا يكاد يخرج الخطاب عن عموم الخطاب المكي، وقد ذُكر أن في الحج اختلاف. وأما المجملة ففيها 84 نصا مكيا و20 نصا مدنيا. فأكثر نصوص قيام الساعة مكيٌّ، وهو علامة فارقة على خلاف موضوع القيامة عموما لأن هذا الأخير تكرَّر في سورة البقرة، وهي مدنية، باطراد، فإذا أضيف إلى هذا أن كل الآيات التي ورد فيها ذكر القيام مقترنا بالساعة مكيّة وعددها كما مرّ خمس سياقات، أمكن عدُّ محتوى قيام الساعة من العلامات الموضوعية للقرآن المكي. هكذا تجتمع لدينا بعض خصائص المكيّ في نصوص المدوّنة كما يلي:

أ ـ ابتداءُ المفصَّل من نصوص الغيب في باب نهاية العالم من النصف الثاني للمصحف، وأكثره مكيٌّ على ما ذكر السيوطي، وهذا من علامات كونها مكيّةً، وحتى في النص من سورة الحج كان الخطاب بـ "يا أيها الناس" وهو من علامات الآيات المكية: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (1) يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ (2)﴾.

ب ـ اقترانُ ذكر قيام الساعة بقصة آدم، وهي من علامات المكي أيضا، وتحمل دلالة قيام الساعة في ذلك الاقتران معنى الزمن، وأكثرها دال على انقضاء الدنيا كقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (24) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (25)﴾.

ج ـ ذكر هلاك الأمم من العلامات المكيّة، وهي كناية عن مرجعيّة لنهاية العالم.

د ـ "كلا" وما في معناها من الردّ على المشركين والمكذبين بأركان العقيدة واليوم الآخر، وردت في الآية الرابعة من سورة النبأ، في سياق نص أساسي لإثبات انقضاء الدنيا، وهو خطاب مطرد في نصوص الحجاج، والنصوص الأساسية على الخصوص لأنها أشكال لغوية تحمل البرهان والدليل لمن يخاطَب بها لإقامة الحجة عليه، وهي في ذات الوقت من علامات الخطاب المباشر، نذكر من تلك الدلائل في نص واحد من سورة الأنعام ما يلي: "أَلَمْ يَرَوْا"، و"لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا"، و"قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ"، و"لَيَجْمَعَنَّكُمْ".

هـ ـ خطابُ عموم الخلق بـ "يا أيّها الناس" وذلك دليل على عدم تخصيص طائفة المؤمنين وحدهم، وإنما أن يعمّ الخطاب كل مخلوق عاقل، وكلام العلماء على عبارة "يا أيّها الناس" مثال واحد من قرائن عموم الخطاب، ومن القرائن الرديفة له في باب قيام الساعة في سورة القيامة قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3)﴾.

و ـ كثرةُ التزام ذكر قيام الساعة وما فيها من العجائب بالمفصّل من السور، على حدّ تعريف العلماء لها، وهي نصوص في أغلبها تفصّل الغيب، وتذكر ما أجملته بعض من النصوص المدنية.

أمَّا خصائص النصوص المدنية فيظهرُ منها ذِكْرُ البعث مجملا في سياق موضوعات التشريع والأحكام مثل قوله تعالى في سورة البقرة وهي مدنية: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (45) الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (46)﴾، فأورد اللقاءَ والرجوعَ علامتين على البعث في سياق الحث على الصبر والصلاة، فيكون الإجمال من المميزات الأسلوبية لمحتوى قيام الساعة في النصوص المدنية.

على أنّه يمكن إجمال قرائن المكي والمدني في نصوص قيام الساعة كما يلي:

	المكيّ	المدنيّ
الخصائص الموضوعية	هلاك القرون الماضية قصة آدم عليه السلام الرد على المشركين والمكذبين	الاقتران بموضوعات الأحكام والتشريع
الخصائص الأسلوبية	التفصيل الفاصلة القصيرة الابتداء من نصف المصحف الثاني قرائن خطاب عموم الخلق قرائن الرد على المكذبين كالنفي والتعجب والاستدراك	الإجمال قرائن تخصيص الخطاب لطائفة المؤمنين

3 . قرائن التماسك التداولي في نصوص قيام الساعة:

معرفة العلاقة بين المكيّ والمدنيّ وبين عملية تأويل نصوص قيام الساعة تؤُولُ إلى تفسير الخصائص الموضوعية والأسلوبية لتلك النصوص في ضوء معطيات السياق غير اللغوي العام، كالتساؤل عن تفسير كثرة الأساسي المفصَّل في القرآن المكيّ وحضور المجمَل في المدنيّ، وكاقتران موضوع قيام الساعة في المكيّ بخطاب العموم واقتصاره في المدني على خطاب المؤمنين وحدهم. ولا يكاد يخرج هذا المسعى عن الإطار التقليدي لدرس البيان في البلاغة العربية والذي يتلخَّص في "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، والكلام هنا هو النص، والحال هو السياق العام الذي وَسَمَه درْسُ علوم القرآن بالمكيّ والمدنيّ، فعلى قدر ملامسة النصّ لتلك المعطيات الخارجية للمتلقي في المرحلتين كانت دقةُ البيان، وكان اكتمالُ المدلولية.

بالخروج من خصائص النصِّ إلى خصائص السياق غير اللغوي يقول نصر حامد أبو زيد: «نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته المدنية عنه في مرحلته المكية. وليس هذا الاختلاف في المضمون والأسلوب إلا انعكاسا لتغاير هاتين المرحلتين في تطوُّر الوحي: المرحلة الأولى مرحلة تأسيس مجتمع جديد نقيض للمجتمع السّائد المسيطر في مكّة. وفي هذه المرحلة كان تركيز النصِّ على تكوين الفكر الجديد للمجتمع الجديد متمثِّلا في عقيدة التَّوحيد ونفي الشِّرك. كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه النص. وفي هذه المرحلة لم يكن ثمة حاجة لأيِّ تشريع عملي، فالتشريعات لا تصاغ إلا في واقع حيٍّ متحرِّك. وكانت المرحلة الثَّانية في تطوُّر الوحي هي مرحلة البناء الاجتماعي وتقنين هذا البناء، وهي مرحلة لم تبدأ إلا مع استقرار المجتمع الجديد في مكان يمكن

أن يكون أساسا لدولة واضحة المعالم، محدودة الحدود والأطراف. كان هذا المكان هو المدينة حيث توافرت أسس المجتمع كما كان يمكن أن تتوافر في تلك المرحلة التاريخية»[1].

فتفسيرُ حضور الخصائص الموضوعية والأسلوبية يمكن أن يؤخذ من معطيات الظروف والملابسات العامة التي رافقت نزول القرآن منجما على مرحلتين بارزتين من تاريخ الدعوة قبل الهجرة وبعدها، ويمكن إجمالُ بعضٍ من تلك المعطيات فيما يلي: في السياق المكي مثلا نجد: البيئة الطبيعية والجغرافية، العقائد الجاهلية، الأمم المتَّصلة بالعرب، البيئة الثقافيَّة (الحياة الأدبية والعقلية). وفي السياق المدني هناك: التركيبة المجتمعية (المهاجرون والأنصار، أهل الكتاب)، علاقة المسلمين بغيرهم: قريش، وقبائل العرب، والأمم المتاخمة لهم. وسنركِّز فيما يلي على متابعة العلاقة بين الجهاز الحجاجي في النصّ، سواء أكان أساسيًّا أم مرجعيًّا مع معطيات البيئة والثقافة العربية في المرحلة المكية، لأن أكثر دلالات الإحصاء تشير إلى اختصاص تلك المرحلة من تاريخ الإسلام بالحجاج النصيّ لإثبات أركان العقيدة، ومنها رُكن الإيمان باليوم الآخر. وتقوم هذه المتابعة على جملة من المؤشرات:

أ . ما هي طبيعة الدليل في النصِّ الحجاجي لإثبات قيام الساعة؟
ب . هل تناسب طبيعة الدليل النصيّ معطيات المتلقّي طبيعيةً كانت أو ثقافيةً؟
ج . ما هي علاماتُ هذا التَّناسب؟ هل تعتمد على قرائن نصيّةٍ ظاهرة؟

قرينةُ المؤشِّر الأول هي الفروعُ المرجعيَّة في النصوصِ الأساسية، والنُّصوصُ المرجعية عموما، ولا يقاس التناسُب هنا إلا بجرد الخصائص العامة للدليل بشقيه الطبيعي والثقافي. أما الدليل الطبيعي فيتعلَّقُ بنسق العلامات السيميائية الطبيعيّة الدالةِ بذاتها على معنى انقضاء الدنيا أو نهاية العالم، وهي علامات وأدلَّة وُجدت بغير تدخُّل من البشر، علاماتٌ مرئيةٌ أساسًا تخاطبُ البصرَ إما مباشرةً أو من خلال الخبرة المادية المكتسَبة، ولهذا النوع من الأدلة مجالٌ واحدٌ هو الكون. وأمّا الدليل الثقافيُّ فيمتُّ بسبب من الأسباب إلى يد الإنسان، ويشملُ كلَّ مظاهر الثقافة المادية والأدبية، فالماديةُ تتجلَّى في آثار الأمم وعلاماتها، والأدبيّةُ تتجلى في كل التراث الشفوي الموروث لدى أمة العرب في الجاهلية، دينيا كان أو أدبيا، فكلها دالة على حقائق نهاية العالم والبعث من قريب أو من بعيد.

[1] المرجع نفسه ص 15.

هكذا وبالنظر إلى ما تتضمَّنهُ المدونةُ من أصناف الأدلة يمكن تسجيلُ ما يأتي من النص الأساسي الأول في إثبات انقضاء الدنيا في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾.

نجد الأدلّة التالية وفقا للتصنيف المقترح آنفا:

الأدلة الطبيعية	الأدلة الثقافية	
	مادية	أدبية
نزول الملك خلق السموات والأرض	عاقبة المكذبين	هلاك القرون الكتاب في قرطاس

وقرينةُ المؤشِّرين الثاني والثالث كامنةٌ في علاقة طبيعة الدليل بخبرة المتلقي المقصودِ، والنَّظرُ في طبيعة الأدلة المستخرجة هنا قد يكشف عن بعض الخصوصية السياقية للنص، ومن علامات ذلك قول الله تعالى في الآية الحادية عشر: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ ففيها دلالة صريحة على وجود تلك الآثار في البيئة الجغرافية للمتلقين، ومثل ذلك يقال على مفاهيم الكتاب والقرطاس، والملَك، فكلُّها أدلة ثقافيَّة تناسب ثقافة المتلقي ومعرفته العامة في المرحلة المكيَّة. كما أن الأدلة الطبيعية توفِّر نوعًا من معرفة التماسك التداولي إذا قُورنت بمعطيات البيئة الجغرافية لأمة العرب، وفيها على الخصوص هنا العلامة الكونية المرئية "خلق السموات والأرض"، فهي وإن كانت علامة عامة غير محصورة الزمان والمكان، إلا أن لها خصوصية في حياة العربيِّ زمن البعثة لارتباط حياته بمعطيات البيئة ارتباطا وثيقا.

ويمكن لكتب التاريخ أن تقدِّم بعض الإضاءة في هذا المجال، إذ تكشفُ عن معطيات البيئة الطبيعية والبشرية وجملةِ المعتقدات والثقافات السائدة حينَ نزول القرآن الكريم في المرحلة المكيَّة تحديدا. وقد أورد أحمد أمين في "فجر الإسلام" بعضا من تلك المعطيات التي أثرت في عقليَّة العرب، وطبعتْ عقائدَهم وأخلاقَهم بطابع خاص[1]. وقد عمل الإسلام على تغيير تلك الطباع من خلال تعاليم القرآن الكريم، ومن ذلك خبرُ قيام الساعة،

[1] أحمد أمين: فجر الاسلام. دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، الطبعة الحادية عشرة: 1975، ص ص 30 / 49.

حيث قال أحمد أمين: «كان لعقيدة اليوم الآخر ودار الجزاء، والجنة والنار، أثر عظيم في بيع كثير منهم نفوسهم في سبيل نشر الدعوة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (111)﴾»[1]. وقد اتخذ القرآن الكريم سبيلا محددة لبلوغ أثره في نفوس المتلقين أثرا بليغا على مراحل نزوله وفي مناسبات مختلفة حيث نزل منجما، وقد ذكر الزرقاني أربع حكم للتنجيم هي: تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم، والتدرج في تربية هذه الأمة الناشئة علما وعملا، ومسايرة الحوادث والطوارئ في تجددها وتفرقها، الإرشاد إلى مصدر القرآن وأنه كلام الله وحده[2]، وذكر ضمن الحكمة الثانية ما يرتبط ضمنيا بموضوع قيام الساعة حين كلامه على العقائد في قوله: «التمهيد لكمال تخليهم عن عقائدهم الباطلة، وعباداتهم الفاسدة، وعاداتهم المرذولة. وذلك بأن يراضوا على هذا التخلي شيئا فشيئا، بسبب نزول القرآن عليهم كذلك شيئا فشيئا...

التمهيد لكمال تحليهم بالعقائد الحقة، والعبادات الصحيحة، والأخلاق الفاضلة، بمثل تلك السياسة الرشيدة السابقة. ولهذا بدأ الإسلام بفطامهم عن الشرك والإباحة، وإحياء قلوبهم بعقائد التوحيد والجزاء، من جراء ما فتح عيونهم عليه من أدلة التوحيد، وبراهين البعث بعد الموت، وحجج الحساب والمسؤولية والجزاء. ثم انتقل بهم بعد هذه المرحلة إلى العبادات فبدأهم بفرضية الصلاة قبل الهجرة، وثنى بالزكاة والصوم في السنة الثانية من الهجرة، وختم بالحج في السنة السادسة منها. وكذلك كان الشأن في العادات»[3]. يكشف هذا النص عن تماسك النص اللغوي مع السياق العام للتلقي في مرحلتيه المكية والمدنية، حيث وظَّف النص ما يناسب الخطاب في كل مرحلة منها.

المَطلب الثالث: السياق الخاص وأسباب النُّزول

1 . تعلُّقُ نص قيام الساعة بسبب النُّزول:

تتفاوت حاجة المدلولية في النصوص حسب المعطيات التي يوفِّرها كل نصٍّ على حدة، وفي سبيل تحديد هذه الاختلافات عموما يقسم جورج سارفاتي النصوصَ حسب تعلُّق معقوليتها بالمعطيات النصيّة أو بالسياق إلى ثلاثة أقسام هي: نصوص القسم الأول تتميز بتحديد مغلق: من أجل تحقيق معقوليتها تتطلب معرفةً موسوعية عند المتلقي مثل الملفوظات الرياضية وعلم المنطق. ونصوص القسم الثاني تتميز بتحديد شبه مغلق: لها تعلق متكافئ مع السياق اللغوي وغير اللغوي في ذات الوقت، تتعلق معقولية هذا النوع بنوعين من المعارف: معرفة

[1] المرجع نفسه ص 75.
[2] الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن. ج 1 ص ص 48 / 52.
[3] المرجع نفسه ج 1 ص 50.

بالسياق ومعرفة باللغة. أما القسم الثالث فيتميز بتحديد مفتوح يسمح بتجميع الإنتاجات الخطابية تتعلق معقوليتها التامة معرفة جيِّدة بالمقام الموضوعي[1].

وفي الواقع لا تكاد هذه الأنواع تخرج عن تصوريْن عامَّيْن لعلم اللغة: الأوَّل هو لسانيات النظام والتي تفترض قدرةَ النظام اللغوي المشترك على توفير وسائل التحليل النصي، بحيث تكون النصوص المنتَجَة في لغة ما خاضعةً لذلك النظام إنتاجا وتأويلا وقد جسَّدَ هذا المذهبَ الاتجاهُ البنيويُّ، والثاني هو لسانيات التواصل التي ترى في النظام اللغوي المشترك عاملا غير كاف لإقامة عملية التأويل والتقبُّل، بحيث لا يمكن فصْلُ عملية التواصل اللغوي عن ظروفها الخارجية، لأنها تتحوَّل بالفعل إلى أنساقٍ دالَّةٍ مكمِّلةٍ لنسق العلامات اللغوية، وقد جسَّدَ هذه الرؤيةَ الاتجاهُ السياقيُّ والتداوليُّ.

وفي دراسة القرآن الكريم ذكر الباحثون أنَّ من النصوص ما يستقل بدلالة بِنيته خاصةً، ومنها ما يقوم على معرفة ظرف النزول حيث قال الزرقاني: «القرآن الكريم قسمان: قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، إنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق. وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان. وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة»[2].

ومن الناحية النظرية هناك افتراضات تقتضي أن يكون النصُّ المعبّر عن الحقيقة المطلقة مستقلا عن مقامات التلفظ أو التلقي، لأن خبر تلك الحقيقة لا يستلزم، من الناحية النظرية، أي معرفة بالسياق، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك نصوص النظريات العلمية، فهي لا تحتاج في فهمها إلى معرفة المقام، بل إلى معرفة علمية متخصِّصة. بالمثل يمكن افتراضُ أنّ نصوص قيام الساعة، مثلها مثل نصوص الحقائق الكلية في القرآن الكريم، لا تتعلق بمقامات نزولٍ محددة لأنها تعبِّر عن حقائق مطلقة. بمعنى أن معرفة السياق غير اللغوي لا تلعب دورا جوهريا في قراءة النص، وهذا في مقابل نصوص أخرى تنطلق من وضعيات تاريخية من حياة الرسول وصحبه؛ بيان ذلك أن معرفة قيام السَّاعة هي معرفة كلية ومطلقة غير مقيَّدة بمقام على خلاف الأحكام، إذ إنَّ الأحكام التي تحدِّد سلوكَ البشر وعلاقتهم بالواقع هي أحكامٌ نسبيَّة في بيئتها تتغير بتغير الشرائع، ولكن معرفة الكليات ثابتة، فقيام الساعة في الكتب السابقة هي نفسها التي جاء بها القرآن الكريم، لهذا يُفترض في النُّصوص التي تقدم هذه المعرفة ألَّا تقيّدها المدلولية السياقية إلى بيئتها الخاصة. هذا حكم مبدئيٌّ يعضده الاستدلالُ المنطقيُّ.

[1] Georges Elia Sarfati : Eléments d'analyse du discours. P 47 / 48.

[2] الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن. ج 1 ص 89.

غير أنَّ واقع نصوص القرآن الدالة على قيام الساعة يثبتُ توفُّرَها على عناصر لغوية لا يكملُ فهمُها من دون معرفةِ بالسِّياق الخاصِّ للنزول، وهي العناصر التي تسمَّى مبهمات الإحالة والتي تدعو القارئَ إلى مراجعة مقام التواصل، ذلك أن نصوص المدونة لا تكاد تخلو من علامات إبهام لا تفسَّر إلا في ضوء لسانيات التواصل، إذْ يوظِّف السياقُ اللغوي في الآيات أدوات الخطاب إما مباشرة أو بوساطة، وهي أدوات تربطُ النصَّ بوقائع غير نصية تفسِّر بنيته الداخلية، وهذا ما يُدعى في علوم القرآن بأسباب النزول، والتي عرفها الزرقاني بالقول: «سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلّم، أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال»[1].

2 . الوظيفة الدَّلالية لأسباب النُّزول في باب قيام السَّاعة:

قال الزركشي على مكانة أسباب النزول في بيان المعنى: «اعتنى بذلك المفسرون في كتبهم، وأفردوا فيه تصانيف؛ منهم علي بن المديني شيخ البخاري، ومن أشهرها تصنيف الواحدي في ذلك. وأخطأ من زعم أنه لا طائل تحته، لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك، بل له فوائد: منها وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب. ومنها الوقوف على المعنى، قال الشيخ أبو الفتح القشري: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز؛ وهو أمر تحصّل للصحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا. ومنها أنه قد يكون اللفظ عاما، ويقوم الدليل على التخصيص؛ فإن محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد والإجماع؛ كما حكاه القاضي أبو بكر في "مختصر التقريب"؛ لأن دخول السبب قطعي»[2]. والظاهر من كلامه أن مدار أسباب النزول هو آيات الأحكام في العادات والعبادات، غير أنَّ كلامه على دور سبب النزول في فهم المعنى هو المدخل إلى عدِّه وسيلةً من وسائل المدلولية، أي حصولِ المعنى في النصِّ، وهذه الإضافة لا تخصُّ آيات الأحكام وحدها، بل تتجاوزها إلى نصوص الموضوعات الأخرى.

ومن أجل تبيان دور السبب في مدلولية نص قيام الساعة لا مناص من اللجوء إلى ما ذكره الدارسون من الأسباب المعروفة للنزول، والاكتفاء بذلك وحده، لأن هذه المعرفة لا يمكن أن تقوم على مجرد قرائن النص، بل هي معرفة سابقة على النص تُعِينُ القارئَ على تقبُّل شكله التواصلي النهائيّ، وتجعل منه شكلا لغويا ذا دلالة. وستعرض الدراسة فيما يأتي جملةَ النصوص القرآنية الدالّة على قيام الساعة، والتي ترتبط من قريب أو من بعيد بسبب من أسباب النزول التي أورد الواحدي النيسابوري في كتابه، ونلخصها في الجدول التالي حسب الأصناف المعتمَدة سابقا:

[1] المرجع نفسه. ج 1 ص 89.

[2] الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج 1 ص 22 / 23.

نهاية العالم				إحياء الموتى			
أساسي	فرعي			أساسي	فرعي		
	مرجعي	غيبي			مرجعي	غيبي	
		مفصل	مجمل			مفصل	مجمل
الأنعام 7	آل عمران 144 196 النساء 77. 78 التكاثر 1 و2	الزمر 67 ق 38 القيامة 3	الأعراف 187 الحديد 10	الحجر 24 مريم 66 المؤمنون 14 يس 78 ق 38 عبس 37	البقرة 21. 164. 260. آل عمران 26	القيامة 3	البقرة 45. 223. 285.

اقتُصِر في ذكر أسباب نزول الغيبيّ المجمَل في البعث على آيات سورة البقرة لأن عدد النصوص يتجاوز المائة والثلاثين، وهي تتسم بذكر قيام الساعة عرَضا لا غرضا، وسيظهر ذلك من النماذج المختارة من سورة البقرة. ومن خلال تأملنا لمجمل ما ورد من أسباب النزول في الكتاب المختار هنا يمكن تحديدُ الوظائف الدلالية للأسباب كالتالي:

2 . 1 . تأويل المبهَم: أي العنصر الذي يحيل إليه النصّ إحالة فعلية، والذي لا يمكن تحديد هويته إلا بمعرفة خارجة عن النص، ومداره عموما على ضمائر المخاطب والغائب، ونماذجه هي التالية:

في النصوص الغيبيَّة المجملة لانقضاء الدّنيا قوله تعالى في الأعراف: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾ ذكر النيسابوري ما يلي: «قال ابن عباس: قال جبل بن أبي قشير وشموال بن زيد من اليهود: يا محمد أخبرنا متى الساعة إن كنت نبيا فإنا نعلم متى هي، فأنزل الله تعالى هذه الآية. وقال قتادة: قالت قريش لمحمد: إن بيننا وبينك قرابة فأسر إلينا متى تكون الساعة؟ فأنزل الله تعالى "يسألونك عن الساعة"»[1]. فغاية سبب النزول هنا بيان مرجع ضمير الغائب المبهم. وقوله تعالى في سورة الحديد: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (10)﴾. أورد النيسابوري ما يلي: «روى محمد بن فضيل عن الكلبي أن هذه الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه»[2]. وفي هذا الحديد بيان للمرجع المقيد لدلالة العموم في السياق اللغوي، وقرينته "منكم".

[1] الواحدي النيسابوري: أسباب النزول. تحقيق سعيد محمود عقيّل. دار الجيل، بيروت، د ت، ص 167/166.
[2] المرجع نفسه ص 307.

وفي النُّصوص الغيبيَّة المفصَّلة لانقضاء الدنيا قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ(67)﴾ قال النيسابوري: «أخبرنا أبو بكر الحارثي قال: أخبرني أبو الشيخ الحافظ قال: أخبرنا ابن أبي عاصم قال: أخبرنا ابن نمير قال: أخبرنا أبو معاوية عن الأعمش، عن علقمة، عن عبد الله قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب فقال: يا أبا القاسم بلغك أن الله يحمل الخلائق على أصبع والأرضين على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه، فأنزل الله تعالى (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) الآية»[1]. وفي هذه الآية أيضا يعمل سبب النزول على بيان المبهم من ضمير الغائب، وهو موضوع خطاب هنا "ما قدروا" أي هم.

وفي النُّصوص المرجعية لنهاية العالم قوله تعالى في الآية 144 من آل عمران: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (144)﴾. قال النيسابوري: «قال عطية العوفي: لما كان يوم أحد انهزم الناس، فقال بعض الناس: قد أصيب محمد فأعطوهم بأيديكم، فإنما هم إخوانكم، وقال بعضهم، إن كان محمد أصيب ألا ما تمضون على ما مضى عليه نبيّكم حتى تلحقوا به فأنزل الله تعالى في ذلك ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ إلى (وَكَأَيِّن مِن نَبِيّ قَاتل مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَمَا ضَعُفُوا) لقتل نبيّهم إلى قوله: (فأتاهم الله ثواب الدنيا)»[2]. ففي سبب النزول تعيين لمرجع المخاطب في "انقلبتم".

وقوله تعالى أيضا في الآية 77 من سورة النساء: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ الآية قال النيسابوري: «قال الكلبي: نزلت هذه الآية في نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم عبد الرحمن ابن عوف والمقداد بن الأسود وقدامة بن مظعون وسعد بن أبي وقاص كانوا يلقون من المشركين أذى كثيرا ويقولون: يا رسول الله ائذن لنا في قتال هؤلاء، فيقول لهم: كفوا أيديكم عنهم فإني لم أومر بقتالهم، فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وأمرهم الله تعالى بقتال المشركين كرهه بعضهم وشق عليهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[3]. وفي هذا السَّبب تحديدٌ لمرجع المبهمات المتعلقة بموضوع الحديث، ولكن لا دور لها في بيان مرجعية قيام الساعة.

[1] المرجع نفسه 275 / 276.
[2] المرجع نفسه ص 92.
[3] المرجع نفسه ص 121 / 122.

وكلُّ النماذج المذكورة هنا في تأويل المبهَم من خلال سبب النزول متعلقة بانقضاء الدنيا إما تفصيلا أو إجمالا أو مرجعية. وقد يفيد السبب تقييد الإحالة المطلقة مع بقاء الخطاب عاما لعموم الخلق، لأن السياق يوحي بالعموم إلا أن يرد السبب بتقييده، ومدار هذا النوع على الضمائر وقرينة "الإنسان" أو "الناس":

فمن النصوص الغيبية المجملة للبعث قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (45)﴾ قال النيسابوري: «عند أكثر أهل العلم أن هذه الآية خطاب لأهل الكتاب، وهو مع ذلك أدب لجميع العباد. وقال بعضهم: رجع بهذا الخطاب إلى خطاب المسلمين والقول الأول أظهر»[1]. فقد ذكر تخصيصَ الإحالة إما إلى أهل الكتاب أو إلى المسلمين، ولا يمنع هذا التَّخصيصُ أن يكون الخطابُ عاما، فتقييد المطلق هنا تقييد نسبيٌّ يحفظ لغرض الخطاب عمومَه.

وفي مرجعيَّة البعث قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21)﴾. أورد النيسابوري «عن علقمة قال: كل شيء نزل فيه "يا أيها الناس" فهو مكي و"يا أيها الذين آمنوا" فهو مدنيّ يعني أن "يا أيها الناس" خطاب أهل مكة و"يا أيها الذين آمنوا" خطاب أهل المدينة. قوله "يا أيها الناس اعبدوا ربكم" خطاب لمشركي مكة إلى قوله "وبشر الذين آمنوا"، وهذه الآية نازلة في المؤمنين وذلك أن الله تعالى لما ذكر جزاء الكافرين بقوله "النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين" ذكر جزاء المؤمنين»[2]. في السبب تحديدٌ لمبهم المخاطب، ولا يمنع عمومَ الخطاب.

ومن النصوص الأساسية للبعث قوله تعالى في سورة مريم: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا(66)﴾ نقل النيسابوري أنها «نزلت في أبي بن خلف حين أخذ عظاما بالية يفتها بيده ويقول: زعم لكم محمد أنا نبعث بعد ما نموت»[3]. وفيه هنا تقييد للإحالة المطلقة في "الإنسان"، ولا يمنع تقييد الإحالة عموم الخطاب لكل مكذِّب بالبعث. وقوله تعالى في سورة يس: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79)﴾ أورد النيسابوري قول المفسرين: «إن أبي ابن خلف أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم حائل، فقال يا محمد أترى الله يحيي هذا بعد ما قد رم؟ فقال: نعم، ويبعثك ويدخلك في النار، فأنزل الله تعالى هذه الآية ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾»[4]. وأثرُ السبب هنا كأثره في الآية من سورة مريم لأن القرينة واحدةٌ والمرجع واحد.

[1] المرجع نفسه ص 19.
[2] المرجع نفسه ص 18 / 19.
[3] المرجع نفسه ص 222.
[4] المرجع نفسه ص 269 / 270 .

ومن النصوص الغيبيَّة لانقضاء الدنيا قوله تعالى في سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ(3)﴾ ذكر النيسابوري أنها «نزلت في عمر بن ربيعة، وذلك أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: حدثني عن يوم القيامة متى يكون وكيف أمرها وحالها، فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، فقال: لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك يا محمد ولم أومن به، أو يجمع الله هذه العظام، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[1]. لا تتوفر هذه الآية على مُبهم، لأنَّ الإحالة في "الإنسان" مطلقةٌ إلى عموم الجنس حسب معطيات السياق اللغوي، ولكنَّ سبب النزول هنا يقيّدها إلى شخص بعينه من دون جنسه. ومن حِكَم توظيف المطْلَق للدلالة على المقيَّد أن يكون الخطاب عاما لكل من ذهب مذهب عمر بن ربيعة، أو شكَّ في البعث بوجه من الوجوه.

على أنَّه تتوفَّر عدَّة أمثلة مقابلةٍ لنصوص تتضمَّن قرائن الإحالة أو مبهمات لكنها لا تتوفر على أسباب معروفة للنزول، نذكر منها في النصوص الأساسية في البعث والإحياء قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا(49)﴾، والنصوص الغيبية المفصلة للبعث في سورة التكوير قول الله تعالى: ﴿أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً (11) قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (12)﴾، وفي النصوص الغيبية المجملة لانقضاء الدنيا في سورة الأحزاب: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا (63)﴾، وفي سورة النازعات: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا (42)﴾.

2 . 2 . تغيير دلالة السِّياق: قد يعمل السَّبب على تغيير دلالة السياق اللغوي تغييرا واضحا يخرج الآية عن الغرض المفهوم ظاهراً. ويكون ذلك بسبب الحدث الذي ينطلق منه النص، أو مقترنا بفعل التناص حيث ترتبط الآيات الحاضرة بآيات أخرى من القرآن الكريم مما يؤدي إلى تغيير دلالتها الظاهرة، وأمثلة هذا النوع من النصوص الأساسية للبعث قول الله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24)﴾ قال النيسابوري: «عن ابن عباس قال: كانت تصلي خلف النبي صلى الله عليه وسلم امرأة حسناء في آخر النساء، وكان بعضهم يتقدم إلى الصف الأول لئلا يراها، وكان بعضهم يتأخر في الصف الآخر، فإذا ركع قال هكذا ونظر من تحت إبطه، فنزلت: "ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين". وقال الربيع بن أنس: حرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصف الأول في الصلاة، فازدحم الناس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد، فقالوا نبيع دورنا ونشتري دورا قريبة من المسجد، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[2].

[1] المرجع نفسه ص 340.

[2] المرجع نفسه ص 204.

يؤدي سبب النزول هنا وظيفة دلالية متميزة تتجاوز مجرد تقييد الإحالة المطلقة في خطاب الله تعالى للمقصود به. ذلك أن السياق اللغوي لكلّ النصّ وهو: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ (23) وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24) وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (25) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ يوحي أن الخطاب لعموم الخلق لأن المفهوم من المستقدمين والمستأخرين جميع البشر في حال وفاتهم، فمنهم من مات أولا ومنهم من مات آخرا، ولكنَّ السبب هنا لا يكتفي بتقييد هذا الخطاب إلى نفر من الصحابة فحسب، بل يغيّر الدلالة الظاهرة للآية تغييرا بيّنًا، من أجل ذلك أورد أبو جعفر الطَّبري خمسةَ أوجه لتأويل هذا النصّ نلخِّصها فيما يلي:

أ . ولقد علمنا من مضى من الأمم، فتقدّم هلاكهم، ومن قد خلق وهو حيّ، ومن لم يخلق بعدُ ممن سيخلق.

ب . ولقد علمنا المستقدمين في أوّل الخلق والمستأخرين في آخرهم.

ج . ولقد علمنا المستقدمين من الأمم، والمستأخرين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

د . ولقد علمنا المستقدمين منكم في الخير ، والمستأخرين عنه.

هـ . ولقد علمنا المستقدمين منكم في الصفوف في الصلاة، والمستأخرين فيها بسبب النساء[1].

هذه جملة ما ذكر الطبري من اختلاف العلماء في معنى الآية، والأوجه الأربعة الأولى غير مقيّدة بسبب للنزول وإنما أورد فيها أقوال العلماء بحسب معرفتهم بنظام العربية، أما الوجه الأخير للتأويل فمتعلِّق بسبب النزول على ما ذُكر سابقا. غير أن الطبري يرجِّح عموم الدلالة والإحالة بقوله: «ولقد علمنا الأموات منكم يا بني آدم فتقدّم موته، ولقد علمنا المستأخرين الذين استأخر موتهم ممن هو حيّ ومن هو حادث منكم ممن لم يحدث بعدُ، لدلالة ما قبله من الكلام، وهو قوله ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ وما بعده وهو قوله (وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ) على أن ذلك كذلك، إذ كان بين هذين الخبرين، ولم يجر قبل ذلك من الكلام ما يدلّ على خلافه، ولا جاء بعد. وجائز أن تكون نزلت في شأن المستقدمين في الصفّ لشأن النساء والمستأخرين فيه لذلك، ثم يكون الله عزّ وجلّ عمّ بالمعنى المراد منه جميع الخلق، فقال جلّ ثناؤه لهم: قد علمنا ما مضى من الخلق وأحصيناهم، وما كانوا يعملون، ومن هو حيّ منكم، ومن هو حادث بعدكم أيها الناس، وأعمال جميعكم خيرها وشرّها، وأحصينا جميع ذلك ونحن نحشر جميعهم، فنجازي كلا بأعماله، إن خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا. فيكون ذلك تهديدًا ووعيدًا للمستأخرين في الصفوف لشأن النساء ولكلّ من تعدّى حدّ الله وعمل بغير ما أذن له به، ووعدا لمن تقدّم في

[1] أبو جعفر الطبري: جامع البيان في أحكام القرآن. ج 17 ص ص 89 / 94.

الصفوف لسبب النساء، وسارع إلى محبة الله ورضوانه في أفعاله كلها»[1]. وبهذا يوفّق الطبري بين المفهوم من السياق اللغوي للنص كله، وبين القيد المقامي للآية 24، ولكنه توفيق يعطي للسياق اللغوي وظيفة الموجِّه الأول للمعنى على حساب السياق غير اللغوي، ويجعل من تأثير السبب ثانويا.

ومن النصوص المحملة للبعث: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (285)﴾ قال النيسابوري «عن أبي هريرة قال: لما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ الآية، اشتد ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: يا رسول الله أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم؟ أراه قالوا سمعنا وعصينا، قولوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم وجرت بها ألسنتهم أنزل الله تعالى في إثرها ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ الآية كلها ونسخها الله تعالى فأنزل الله ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا﴾ الآية إلى آخرها" رواه مسلم عن أمية بن بسطام»[2]. وفي هذا السبب ظاهرة دلالية متميزة تقوم على التناص، وقد تخرج بالمعنى المفهوم من دائرة السياق اللغوي، لأن هذا الأخير يحدِّد وجه الإيمان في أركان معدودة هنا وهي الله، والملائكة، والكتب، والرسل دون تفريق بينهم، وهذا ما أورده ابن كثير في التفسير حيث قال: «وقوله "وَالْمُؤْمِنُون" عطف على "الرَّسُولُ" ثم أخبر عن الجميع فقال: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ فالمؤمنون يؤمنون بأن الله واحد أحد، فرد صمد، لا إله غيره، ولا رب سواه. ويصدقون بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة من السماء على عباد الله المرسلين والأنبياء، لا يفرقون بين أحد منهم، فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مَهْديون هادون إلى سُبُل الخير، وإن كان بعضهم ينسخ شريعة بعض بإذن الله، حتى نُسخ الجميع بشرع محمدّ صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي تقوم الساعة على شريعته، ولا تزال طائفة من أمته على الحق ظاهرين. وقوله "وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا" أي سمعنا قولك يا ربنا، وفهمناه، وقمنا به، وامتثلنا العمل بمقتضاه، "غُفْرَانَكَ رَبَّنَا" سؤال للغَفْر والرحمة واللطف»[3]. ولكن السبب يبيِّن وجهًا آخر للإيمان يرتبط بقوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، أي أن الإيمان كان بمجمل ما جاءت به هذه الآية.

[1] المرجع نفسه ج 17 ص 94.
[2] المرجع نفسه ص 68.
[3] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 347 / 348.

وقد يؤثِّر اختلافُ أخبار سبب نزول الآية الواحدة في وجه التأويل، وقد جاء في الآيات الأولى من سورة التكاثر ما يبين عن معنيين مختلفين، أحدهما يخرج بالنص عن دلالة الظاهر، والآخر يقوّي جانب المرجعية في الدليل على انقضاء الدنيا، كما في مرجعية نهاية العالم قوله تعالى في سورة التكاثر: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (2)﴾. نقل النيسابوري أنها «نزلت في حيين من قريش: بني عبد مناف وبني سهم كان بينهما لحا فتعاند السادة والأشراف أيهم أكثر، فقال بنو عبد مناف: نحن أكثر سيدا وعزا وعزيزا وأعظم نفرا، وقال بنو سهم مثل ذلك، فكثرهم بنو عبد مناف، ثم قالوا: نعد موتانا حتى زاروا القبور، فعدوا موتاهم فكثرهم بنو سهم، لأنهم كانوا أكثر عددا في الجاهلية، وقال قتادة، نزلت في اليهود، قالوا: نحن أكثر من بنى فلان، وبنو فلان أكثر من بنى فلان، ألهاهم ذلك حتى ماتوا ضلالا»[1].

ولكلِّ سبب من هذين المذكورين وظيفةٌ دلالية متميِّزة: فالأول يخرجُ النصَّ من دلالة الظاهر خروجا بيِّنًا، بل ويخرج النصَّ من دلالته المرجعيَّة على نهاية العالم، لأن وجه المرجعيَّة هنا هو الموت كتجربة مألوفة لدى المتلقِّين، وتتحوَّل بفعل نسق النصوص إلى علامةٍ على نهاية العالم، ولكن سبب النُّزول الأول يحوِّل السياق اللغوي عن هذه الدلالة، ويصير نصا تقريريا لما وقع من الحيين من قريش. أما الثاني فيتناسب مع المفهوم صراحة من السياق اللغوي، إذ المفهوم من زيارة القبور في سياق اللفظ هنا الموتُ، وهو ما جاء به السبب الثاني، وفي هذه الحالة الثانية تقويةٌ لمرجعيَّة الدليل على نهاية العالم.

2 . 3 . تقويةُ مرجعيَّة الدليل أو الفرع المرجعيّ في النصّ: وقد مرَّ نموذجٌ من ذلك في التحليل السابق، وأساسُ تقوية المرجعيَّة أنْ يكون السبب مرتبطا بدليل قيام الساعة، لأن هذا الدليل هو ما سميناه فرعا مرجعيا في النص إذ يتعلق بتجربة المتلقي في الحياة عموما، وتندرج في هذا الإطار الأمثلة التالية:

في مرجعية نهاية العالم قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿لا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلادِ (196)﴾ قال النيسابوري: «نزلت في مشركي مكة، وذلك أنهم كانوا في رخاء ولين من العيش، وكانوا يتجرون ويتنعمون، فقال بعض المؤمنين: إن أعداء الله فيما نرى من الخير، وقد هلكنا من الجوع والجهد، فنزلت هذه الآية»[2]. يحدد السببُ مرجعيْ المخاطَب والموضوع (الذين كفروا والبلاد)، كما يشرح وجه التقلُّب في النعم، ولكنه يعطي لدليل نهاية العالم بعدا أكثر مرجعيَّة إذ يربطه بتجربة ملموسة قريبة من مقام التلقّي.

[1] المرجع نفسه ص 356.
[2] المرجع نفسه ص 102.

وكذلك قوله تعالى في الآية 78 من سورة النساء: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾ أورد النيسابوري فيها رواية ابن عباس: «لما استشهد الله من المسلمين من استشهد يوم أحد قال المنافقون الذين تخلفوا عن الجهاد: لو كان إخواننا الذين قتلوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[1]. وفي هذا السبب بيانٌ لمرجعيَّة الدَّليل على انقضاء الدنيا لأنه يذكِّر بتجربة لَمَسها المخاطَبُ المقصود في الآية.

وفي مرجعية البعث قوله في الآية 260 من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ قال النيسابوري: «قال محمد بن إسحاق بن يسار: إن إبراهيم لما احتج على نمرود فقال: ربي الذي يحيي ويميت، وقال نمرود أنا أحيي وأميت، ثم قتل رجلا وأطلق رجلا، قال: قد أمت ذلك وأحييت هذا، قال له إبراهيم: فإن الله يحيي بأن يرد الروح إلى جسد ميت، فقال له نمرود: هل عاينت هذا الذي تقوله؟ ولم يقدر أن يقول نعم رأيته، فتنقل إلى حجة أخرى، ثم سأل ربه أن يريه إحياء الميت لكي يطمئن قلبه عند الاحتجاج، فإنه يكون مخبرا عن مشاهدة وعيان»[2]. وفي السبب بيانٌ لمنْطلق الحجاج ولا يزيد ذلك في قوَّة الدليل إلا من جهة ذكر القصة من مصادر أخرى غير القرآن الكريم، فذلك يقوِّي مرجعية هذا الدليل الثقافيِّ على البعث بعد الموت.

2 . 4 . تفسير تشكُّل النص: قد تتوفَّر حالاتٌ من سبب النزول لا تضيف إلى دلالة النصِّ شيئا إلا أنها تبرِّر الشكلَ النهائيَّ للنص، أي أنها تفسِّر وجه تحقُّقِ النصِّ، وبنيتَه المعلوماتية والقرائن اللفظية الدالة عليها كنوع الدليل المعتمَد في الحجاج، كما في النماذج التالية:

من النصوص الغيبية المفصلة لانقضاء الدنيا قوله عز وجل في سورة ق: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ (38)﴾ قال النيسابوري: «قال الحسن وقتادة: قالت اليهود: إن الله خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السابع وهو يوم السبت يسمونه يوم الراحة فأنزل الله تعالى هذه الآية»[3]. يقتصر دورُ سبب النزول هنا على بيان وجه المعلومة التي يقدِّمها النص ولا يتضمَّن بيانا لمبهم لأن المقصود بالخطاب غير ظاهر.

ومن النُّصوص الأساسية للبعث والإحياء قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ(14)﴾ نقل النيسابوري قول عمر بن الخطاب: «وافقت ربي في أربع: قلت: يا رسول الله لو صلينا خلف المقام، فأنزل الله تعالى "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" وقلت: يا رسول الله لو اتخذت على نسائك حجابا فإنه يدخل عليك البر والفاجر، فأنزل الله تعالى "وإذا سألتموهن متاعا فسألوهن من وراء حجاب" وقلت لأزواج النبي صلى الله عليه

[1] المرجع نفسه ص 122.
[2] المرجع نفسه ص 61 / 62.
[3] المرجع نفسه ص 300.

وسلم: لتنتهن أو ليبدلنه الله سبحانه أزواجا خيرا منكن، فأنزل الله تعالى "عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن" الآية، ونزلت "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين" إلى قوله تعالى "ثم أنشأناه خلقا آخر" فقلت "فتبارك الله أحسن الخالقين"»[1]. وفي هذه الحالة لا يكاد السياق اللغوي يضيف شيئا إلى دلالة النص، إلا أنْ يبرِّر بوجهٍ ما الشَّكلَ النهائيَّ للنصّ اللغويّ.

وفي مرجعية البعث قوله تعالى في الآية 164 من سورة البقرة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، أورد النيسابوري «عن عطاء قال: أنزلت بالمدينة على النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ فقالت كفار قريش بمكة كيف يسع الناس إله واحد؟ فأنزل الله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ حتى بلغ "لقوم يعقلون"»[2]. وفي السبب هنا بيانٌ لوجه الاستدلال في الآية كلِّها، أي الاستدلال على وحدانية الله من خلال العلامات الكونيَّة، ومرجعيَّةُ البعث هنا جزءٌ من سلسلة العلامات في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

وفي مرجعية البعث أيضا قول الله تعالى في الآية 26 من سورة آل عمران: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ﴾، قال النيسابوري: «قال ابن عباس وأنس بن مالك: لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة ووعد أمته ملك فارس والروم؟ قالت المنافقون واليهود: هيهات هيهات، من أين لمحمد ملك فارس والروم هم أعز وأمنع من ذلك، ألم يكف محمدا مكة والمدينة حتى طمع في ملك فارس والروم؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية»[3]. وفي السبب هنا بيانٌ لوجه الاستدلال على قوة الله تعالى، ولا يضيف لمرجعيَّة الدليل إضافة تُذكر.

ومن النُّصوص الأساسية لانقضاء الدنيا قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ(7)﴾ قال النيسابوري: «قال الكلبي إن مشركي مكة قالوا: يا محمد والله لا نؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله ومعه أربعة من الملائكة يشهدون أنه من عند الله وأنك رسوله فنزلت هذه الآية»[4]. فوظيفة المعرفة غير اللغوية هنا تحديدُ المبهَم المتعلِّق بضمير الغائب "هم"، وهو يرتبط بثقافة المتلقِّين، ويكشفُ عن سرِّ اختيار النصِّ لهذا النوع من الأدلة والتمهيدات للحجاج، ولكنه لا يضيف إلى المعرفة المتعلقة بانقضاء الدنيا شيئا، فوظيفته الدلالية تبريرُ مقدّمات الحجاج لا غير.

[1] المرجع نفسه ص 231.
[2] المرجع نفسه ص 35.
[3] المرجع نفسه ص 73.
[4] المرجع نفسه ص 155.

2 . 5 . شرح المعنى أو الحكم: كما في النصوص الأساسية للبعث قوله تعالى في سورة عبس: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (37)﴾ أورد النيسابوري عن أنس بن مالك قال: «قالت عائشة للنبي صلى الله عليه وسلم: أنحشر عراة؟ قال: نعم، قالت: واسوأتاه، فأنزل الله تعالى: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾»[1]. وفي هذا المثال يُخْرِج السَّببُ الآيةَ عن عموم فهمها في السِّياق اللغوي للآيات المتقدِّمة عنها وهي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (34) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (35) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (36) لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (37)﴾، لأن قرائن النصّ تكشف عن معنى الشَّأن الذي يغني صاحبه وهو الفرار، أما وَجْهُ ذكرِ الشَّأنِ حسب سبب النُّزول فيحدِثُ بعضَ القطيعة مع هذا الفهم، وهذا يشبه ما ورد في تحليل الآية 24 من سورة الحجر، وإن كان الطبريُّ قد أورد في تفسير هذه الآية معنى واحدا عاما في أخبار كثيرة، ومغزاه أن معنى "شأن يغنيه" أمر يغنيه، ويُشغِله عن شأن غيره ثم ذكر من الأخبار: «عن أنس قال: سألتْ عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي، إني سائلتك عن حديث أخبرني أنت به، قال:"إن كانَ عِنْدي مِنْهُ عِلْمٌ" قالت: يا نبيّ الله كيف يُحْشر الرجال؟ قال: "حفاةً عُرَاةً"، ثم انتظرت ساعة فقالت: يا نبيّ الله كيف يُحْشر النساء؟ قال: "كَذلك حُفاةً عُرَاةً"، قالت: واسوأتاه من يوم القيامة، قال: "وعَنْ ذلك تَسألِيني؟ إنَّهُ قَدْ نزلَتْ عليّ آيَة لا يَضُرُّكِ كانَ عَلَيْكِ ثيابٌ أمْ لا"، قالت: أيّ آية هي يا نبيّ الله؟ قال:﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾»[2]. فقد أورد من تلك الآثار قصَّةَ حوار عائشة مع النبي صلى الله عليه وسلم لا على أنه سببٌ للنُّزول بل شرحا للمعنى الواحد العامِّ بوجه من الوجوه.

ومن النُّصوص المجملة للبعث قال الله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)﴾ ذكر فيها النيسابوري أخبارا كثيرة تدور كلُّها على كيفية إتيان النساء وأحكام ذلك، وهي في أغلبها تذكر المقامات التالية: إما الردّ على اليهود، أو نزلت في المهاجرين، أو في عمر بن الخطاب[3]. ولكن الخطاب عام، وإنما الوظيفة الدلالية الأهمُّ للسَّبب هنا بيانُ وجه إتيان النّساء أي شرح المعنى لا بيانُ المبهم من المخاطب.

هذه مجمل أسباب النُّزول كما أوردها الواحدي النيسابوري، والتي كانت لها علاقة مباشرة بنصوص تدلُّ على قيام الساعة إما تفصيلا أو إجمالا، وقد توزّعت وظيفتَها الدلاليَّةَ أدوارٌ مختلفة، كتأويل المبهَم في الضَّمائر والأسماء، وزيادةِ مرجعيَّة الدليل، وشرحِ الحكم، وتفسيرِ وجه تحقُّق النصِّ، ولكن ما موقع المدلوليَّة على قيام الساعة من كل هذا؟ بمعنى هل يؤثِّر السببُ في زيادة مدلوليَّة النص على قيام الساعة ويشرح للمتلقي معرفة ذلك الحدث؟

[1] المرجع نفسه ص 342 / 343 .
[2] أبو جعفر الطبري: جامع البيان في أحكام القرآن. ج 24 ص 232.
[3] الواحدي النيسابوري: أسباب النزول. ص 55 / 56.

إن تقييد المطلق في الأمثلة السابقة لا يكون في موضوع قيام الساعة، وإنما يكون في الحكم المرافق له في العادات والعبادات، ولهذا لا يجري التَّخصيص على معاني النصّ في بيان أحداث قيام الساعة لأنها حقائق مطلقة، كما أن شرح الأحكام تعلَّق في الغالب بالعبادات والعادات أيضا. غير أن النماذج التي وردت في تغيير معنى السياق اللغوي، وتقوية مرجعيَّة الدليل يمكن عدُّها مؤثرات أساسيَّة في مدلولية النصَّ على الموضوع المختار للدراسة وهو قيام الساعة؛ فسبب نزول الآية من سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24)﴾ غيّر دلالتها من محتوى قيام الساعة إلى محتوى آخر غير المفهوم من سياق النص، كما أن أسباب النزول في الآيات الكريمة: البقرة 260 وآل عمران 96 والنساء 78 والتكاثر 1 و2 عمِلَت على تقوية مرجعيّة دليل قيام السّاعة، وهذا من خلال ربطه بأحداث واقعيَّة ضمن تجربةِ المتلقي أو المتلقين، وهي بالتالي تُسهم في زيادة مدلوليَّة النصِّ على قيام الساعة.

المَبحث الثاني
دورُ البنية اللّغوية في تحقيق مدلوليَّة النص

تمهيد:

عدّدَ البحثُ فيما سبق أربعًا من وسائل تحقُّق المدلولية في الخطاب القرآني، وقد تقدّم الكلام على أولها وهو السياق غير اللغوي للنص، وثانيها البنية النصية أو السياق اللغويُّ، وهو أهمها على الإطلاق في هذه الدراسة وذلك من عدة جوانب أهمها:

أ . أن موضوع هذه المقاربة هو الظاهرة النصيَّة كنسق لغويّ متحقِّق فعلا، فالنصُّ هو موضوع لسانيات النصّ وتحليل الخطاب، وكل تقعيد للظاهرة اللغوية لا بدّ أن يأخذ في الحسبان مركزيةَ النص من بين كل الظَّواهر الأخرى المرافقة لعملية التَّواصل.

ب . أن طبيعة الخطاب المدروس تقتضي مقدرةَ النصِّ كنسقٍ حاضر على تحقيق أعلى درجات المدلولية الممكنة، لأنه نصٌّ يمثل خطابا إلهيا موجَّها إلى البشر بلغة العرب، وقد تكلَّم البلاغيُّون على هذه المسألة في البيان عموما وإن لم يخصُّوا النصَّ بالفحص كأداة أساسية لتحقيق البيان، وهذا يعني أن هناك قناعة لديهم بتوفُّر آليات إنتاج المعنى داخل الأنساق، والتي لا يمكن اكتشافها إلا بالنظر في الأبنية النصية وتوصيفها.

ج . أن بنية النصِّ هي المؤشِّر الأساس لتحديد درجة المدلوليَّة فيه، وهذا بقدر ما يوفِّر من قرائن التَّأويل الداخلي للمعلومات والأخبار التي يتضمَّنُها، كما أن هذه البنية هي التي تحدِّد درجة الحاجة إلى سياقٍ غير لغويٍّ يسندُ الملفوظات، أو الحاجة إلى نصوص أخرى يسهم التناص بينها في إنتاج المعاني وإنجاح عملية التبليغ.

وفي سبيل تحديد هذه الأدوار ينطلق البحث من عناصر النصية في المدونة، وهذا من خلال عنصري الاتساق والانسجام ابوصفها قاعدة للبينة اللغوية، ثم يحدِّدُ نماذج بناء البنية الكبرى للنصوص وفق تصوُّرات تون فان ديك، لينتهي إلى تفسير تشكُّل الدلالة على مستوى البنية من خلال قاعدة تضافر القضايا عند جان ميشال آدم. قد لا تكون هذه العناصر كافية لبيان دور البنية في تحقيق المدلولية، ولكنها تمهيد ضروريٌّ لدراسة آليات المدلولية النصية في الفصل القادم من هذا البحث.

وقع الاختيار، من بين عناصر النصية التي ذكر روبير دي بوغراند، على عنصرين اثنين بوصفهما أساس البنية اللغوية هما: الترابط اللفظي (أو الاتساق)، والانسجام الدلالي (أو الانسجام)؛ إذْ لا يمكن أن تتحقق البنية

كنسق موحَّد إلا من خلال هذين العنصرين، أما بقيَّة المؤشرات النصية، كالمرسل والمرسل إليه والمقام الزماني والمكاني والحدثي، فخارجةٌ عن إطار البنية لأنها ترتبط بمقومات أخرى لعملية التواصل. فلا يمكن الكلام على وجودٍ للدلالة في النصّ إذا لم تتحقَّقْ نصيَّتُه، أي مقبوليته كشكل لغوي تواصلي، وأساسُ مقبوليته توفُّره على أدوات الانسجام الداخلي لكل مكوِّناته.

المَطلب الأول: الاتِّساق وأدواته

الاتساق كما سبق تعريفه هو «التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص / خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية (الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته. ومن أجل وصف اتساق الخطاب/النص يسلك المحلل الواصف طريقة خطية، متدرجا من بداية الخطاب (الجملة الثانية منه غالبا) حتى نهايته، راصدا الضمائر والإشارات المحيلة، إحالة قبلية أو بعدية، مهتما أيضا بوسائل الربط المتنوعة كالعطف والاستبدال والحذف والمقارنة والاستدراك وهلم جرا»[1]. بمعنى أنه يقتضي توفُّر قرائن لفظيَّة دالَّة على ترابط مكوِّنات النصِّ من جمل بسيطة ومركَّبة، وعلى هذا يمكن عدُّ الاتساق مقاربة نحويَّة لتماسك النص.

يوظّف النص القرآني، في باب قيام الساعة، أدواتِ ترابطٍ لفظيّ متميّزةً، بحسب طبيعة البنية العامة للنص ذاته، وهذا على اعتبار الصنفين العامين الذين اخترناهما لنصوص القيامة وهي البنى الكبرى والبنى الفرعية. فالبنى الكبرى هي سمة النصوص الأساسية، تتميز بالجمع بين نوعين من الفروع: الأول غيبيٌّ يتعلَّق بخبر الأحداث العجيبة ليوم القيامة كنهاية العالم وإحياء الموتى، والثاني مرجعيٌّ يذكر تجربةَ الإنسان ذات العلاقة بالخبر الغيبيّ على سبيل التَّمثيل أو الاستدلال، فهي نصوص حجاجية أساسا تقتضي نوعا مناسبا من قرائن الربط. والبنى الفرعية هي سمة النصوص الغيبية والمرجعية على حد سواء، ولكل منها مميزات لفظية تخصُّها وتجمع أجزاءها. ويتبيَّن من النظر في نصوص قيام الساعة أنها تتوفَّر على أدوات الاتساق التالية:

1. الترابط المعجمي:

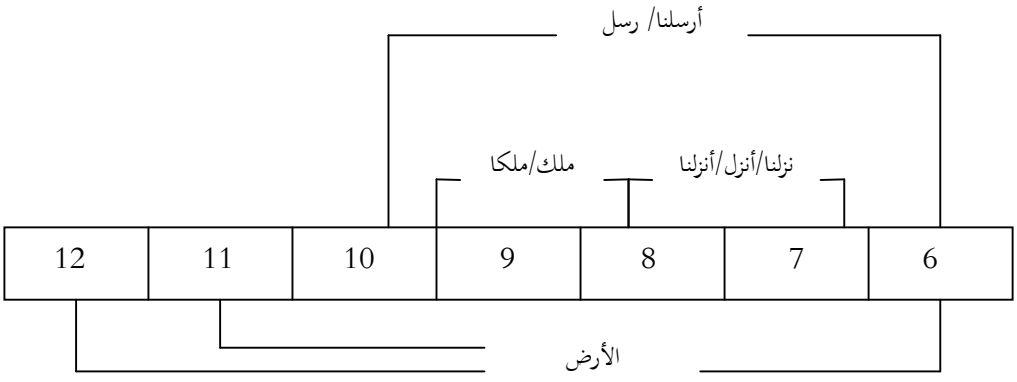
1. 1. التّكرار: يعتمد الترابط المعجمي قرينتيْ التكرار والتضام، والملحوظُ أنّ الأساس في هاتين القرينتين هو الدلالة، ولكنها دلالة تعتمد على قرائن ظاهرة، ولذلك اعتُبرت أدوات لفظية. والتكرار يقتضي إعادة الكلمة بعينها في أكثر من جملة في النص، حيث يمكن التمثيل له من النصوص الأساسية بما يلي:

[1] محمد خطابي: لسانيات النص. ص 5.

قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾. إذا اتُّخِذت الآية مكونا أساسا للنص، فإن النَّسق يوفِّر حالات التَّكرار التاليةَ والتي تجمع آيات مختلفة:

. الأرض في الآيات 6 و11 و12.
. السّماء / السّموات في الآيات 6 و12.
. نزّلنا / أُنزل / أنزلنا في الآيتين 7 و8.
. أرسلنا / رسل في الآيتين 6 و10.
. ملك / ملكا في الآيتين 8 و9.

عند هذا الحدِّ تكتملُ دائرةُ الربط المعجمي القائم على تكرار الأصول اللغوية في كل الآيات بوصفها وحدات أساسية لتشكُّل النص، حيث لا تخلو آية منها من قرينة تكرار من الآية 6 حتى الآية 12. ويمكن أن نجسِّد ترابط العناصر النصية القائم على مبدأ التّكرار من خلال النموذج التالي:



وقال الله تعالى في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ

السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾. في هذا النص أيضا تتوفَّر مجموعة من حالات التكرار بوصفها قرائن على نصيَّةِ الشَّكل اللغوي وهي كلمة "الله" في الآيات 185 و186 و187، فيمكن عدُّ لفظ الجلالة عنوانا للترابط اللفظي في هذا النص إذ يمثل قرينة ترابط الآيات كلِّها. كما تتوفر قرائن أخرى للتكرار ككلمة "الأرض" في الآيتين 185 و186 و"السموات" كذلك.

وقال تعالى في سورة يوسف: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (107) قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (108) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109) حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (110)﴾

. الله في الآيتين 107 و108.

. أرسلنا / الرسل في الآيتين 109 و110.

. وقد يأخذ التكرار هنا أشكالا مختلفة عن أصله اللفظي فيدخل تحته التضمُّن والترادف والتقارب الدلالي، ومثال ذلك في هذا النص الترادف بين (تأتيهم/ جاءهم) الذي يجمع الآيتين 107 و110، والتقارب الدلالي بين (المشركين/ المجرمين) والذي يجمع الآيتين 108 و110.

وعلى المنوال ذاته مع بقية النصوص الأساسية يمكن أن نحصي المفردات الخاصة للربط النصي في موضوع قيام الساعة، وهي مفرداتٌ تؤسِّس حقولا دلالية معيَّنة وتكشف عن جانب من مدلولية النص في باب قيام الساعة، وهي كالتالي:

كلمةُ "الله" وردت في النصوص الأساسية لنهاية العالم وإحياء الموتى باطراد، فقد ورد قرينة على الترابط في موضوع نهاية العالم نصين من الأعراف، ويوسف، وإبراهيم، والكهف (حيث تكرر ست مرات وكلمة الرب سبع مرات)، والروم، ولقمان، وفاطر، والجاثية. وفي موضوع البعث كذلك وردت في الأعراف وفي نصين من سورة إبراهيم، ونصين من الحج، ونصين من العنكبوت، وفاطر، ونوح. فهذه سبعة عشر نصًّا من بين ست وسبعين نصا أساسيا.

وكلمة "الأرض" وردت كذلك قرينةً للربط باطراد في النُّصوص الأساسية والغيبيَّة والمرجعيَّة على حدّ سواء، نذكر على سبيل الحصر من النُّصوص الأساسية ما يلي: في نهاية العالم الأنعام، والأعراف، ويونس، والرعد، والكهف، والروم، وفي البعث في الأنعام والأعراف والمؤمنون والنمل والعنكبوت والروم ونصين من ق، والذاريات. فهذه خمسة عشرا نصا من مجموع ست وسبعين نصا أساسيا في باب قيام الساعة.

1 . 2 . التّضام: هو الأداة الثانية في الترابط المعجمي، ومعناه أنْ «يرتبط عنصر بعنصر آخر من خلال الظهور المشترك المتكرر في سياقات متشابهة»[1]. وهذا التعريف يطرح شكلين للتضام بين الكلمات هما: الشكل السياقي الذي يجمع كلمات في تركيب ما بشكل مطرد مثل ثنائيات (الكلب/ ينبح)، و(المطر/ ينزل)، والشكل المعجمي الذي يَقْرُبُ من مفهوم الحقل الدلالي، والذي يعني «مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها وتوضع تحت لفظ عام يجمعها»[2]، مثل ثنائيات (نار/ حرب) و(أرض/ سماء) إذ يجمع مكوّنات هذه الثنائيات معنى عامٌ يمكن أن يكون عنوانا لحقل دلاليّ. والتأمُّل في أوجه التضام المذكورة هنا يكشف أنّ أساس بنائها هو الدلالة، غير أنّها سيقت في باب الترابط اللفظي لكونها تعتمد على قرينة الورود جملةً في سياقات محدَّدة، كأن يرِد ذكرُ المطر والنزول، أو النار والحرب في حدود العبارات في مقامات مختلفة. فهذا الورود بحد ذاته هو قرينة لفظية ظاهرة تُسهم فيما بعد في ربط جمل مختلفة من نصٍّ واحد.

1. 2. 1. الأنموذج الأول: نصوصٌ أساسية في انقضاء الدنيا

قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ يمكن تحديد عدد من الجمل الجزئية في هذا النصِّ كالتالي:

. وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ـــــ (1)
. وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ ـــــ (2)
. وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ـــــ (3)
. وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ـــــ (4)

يقتضي وصفُ التّضام هنا تَتَبُّعَ ورود كلمات الحقول الدلالية المعجميّة والتركيبيّة، من مثل كلمات "الأرض" و"الحق" و"الملك" و"الحكيم"، فهي قرائن تدور في فلك معنى عام يجمعها، يتعلَّق بالذات الإلهيَّة وما

[1] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 109.
[2] أحمد مختار عمر: علم الدلالة. ص 79.

يجب أن يُنسب إليها من الصِّفات الكريمة، ويجسِّدُ ذلك كثرةٌ من النصوص في الثقافة والأدب والتاريخ، فهي إذن قرائنُ أيضا على ارتباط جمل النصِّ المختلفة.

وقال الله تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (54)﴾. تتوفَّر قرائن التضام في ما يلي: السموات/ الأرض/ الليل/ النهار/ الشمس/ القمر/ النجوم/ الخلق، فكلُّ هذه الوحدات تمثِّل حقلا دلاليا عاما يمكن أن ينسب إلى حقل الطبيعة في التقسيمات التقليدية، كما يمكن أن يُنسب في التقسيمات السِّيمياء إلى باب العلامات الكونية أو الأدلة المرجعيَّة.

وفي السُّورة نفسها: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾ تظهر قرائنُ للتضامِّ من حقل دلاليّ آخر هو أقرب إلى موضوع قيام الساعة تتمثَّل في كلمتيْ "أجلهم" و"السَّاعة"، فهما من النَّوع الذي يَرِدُ في سياقات لغويَّة متشابهة، وهو علامةٌ على كونها رابطا لجمل النص، وهي تدور في فلك الغرض الأساس من النص ألا وهو انقضاء الدنيا، أحدهما علامة على المرجعية والخبرة "أجلهم"، وثانيهما علامة على الغيب والمجهول "السَّاعة".

هكذا إذا تتبَّعنا النُّصوص الأساسية في باب انقضاء الدنيا يمكن أن نحصي عددا من الحقول الدلالية الرئيسة التي تمثل مادة التضام كوسيلة لترابط النص ترابطا لفظيا ظاهريا أهمها:

أ. مجال الصفات العليا للذات الإلهية وفي مقدمة وحداته ألفاظ الجلالة "الله" و"الرب".

ب . مجال الطبيعة والكون يتضمَّن الوحدات الدالة على العلامات المرجعية وفي مقدمتها "السماء" و"الأرض".

ج . مجال الصيرورة ويتضمَّن الوحدات الدالة على مرجعيَّة الموت في الخبرة الإنسانية وانقضاء الدنيا في قيام السَّاعة.

1. 2. 2. الأنموذج الثاني: النصوص المرجعية لانقضاء الدنيا

قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (96)﴾ يمكن أن نلحظ القرائن التالية: حياة/ يعمّر/ ألف سنة ودلالتها المركزية على الزمن. وكذلك أغلب القرائن في النصوص الأخرى كما في سورة آل عمران: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (185)﴾.

وقال تعالى في سورة النِّساء: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا (77) أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (78)﴾ تجمع القضيَّتَيْن الكُبريين في النصِّ قرائنُ التَّضام في أكثر من مجال دلاليّ، مثل حقل الحرب في كلمات (القتال، يخشون، خشية، أجل، الموت)، وحقل الصيرورة المتقاطع مع الأول في عدد من الوحدات في كلمات مثل (كُتب، كتبتَ، أخرتنا، أجل قريب، متاع الدنيا، الآخرة، يدرككم الموت، تصبهم). وبالإضافة إلى تَلَمُّس وشائج القربى بين هذين الحقلين يمكن أن نلمس أيضا كيف ننتقل بالحقل الثاني الذي مداره على الصيرورة والزمن إلى المصير المحتوم وهو قيام الساعة، ولكنّ المسار الذي يتَّخذه النصُّ لا يجعل هذا الانتقال جليًّا، وإنما تكشف عنه قرائنُ التضام كما ذكرنا.

وقال تعالى في سورة فاطر: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (4) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ (5) إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (6)﴾. يمكن العثور على قرائن أخرى من مثل: الله/ الله/ الشيطان، أو من مثل: كذبت/ رسل/ وعد/ حق/ يدعو... فهذان حقلان متمايزان، يكشفُ الأوَّل عن عموميَّةٍ في الخطاب لأنه يتعلَّق بأصل الوجود، ويكشفُ الثاني عن خصوصيَّة النصِّ والغرض منه. هذه الملحوظة على تنوُّع مجالات التَّضام في النصِّ الواحد يمكن تعميمها على بقية النصوص المرجعية حيث نسجل عموما شكلين من أشكال التضام في: الأول تضامٌ عام يتعلّق بالأغراض الشاملة للخطاب القرآني، وهي إما أن تدور على معرفة الله كأصل لكل الحقائق، أو على صيرورة الموت في الدنيا، فهاتان علامتان مميزتان في النصوص المرجعية. والثاني تضامٌ خاصٌّ يتعلَّق بغرض النصِّ المفرد مثل هلاك الأمم، أو العلامات الكونية، أو المواقف الخاصة للنزول. وهي كما نرى قرائنُ على غرض النصِّ المقصود بالدراسة دون غيره من النصوص.

1 . 2 . 3 . الأنموذج الثالث: النصوص الغيبية في باب انقضاء الدنيا

قال الله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ (4) مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ (5) وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (6) لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (7) مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ (8)﴾ في هذا المثال تتغيَّرُ حقولٌ دلاليّة وتستقرُّ حقول أخرى كعنوان على ظاهرة التضام، حيث يتكرَّر تضام مفردات الزمن ممثلةً في "كتاب، تسبق، أجلها، يستأخرون" وتضام مفردات الصيرورة والمآل ممثلةً في "أجلها، منظرين".

كما تبرز مفرداتٌ أخرى تدور في فلك الغيب لأن مدار هذا النَّوع من النُّصوص على الحقائق الغائبة مثل قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ (99) لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (100) فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ (101)﴾ حيث تمثل كلمات: الموت/ برزخ/ يبعثون/ الصور تضامًّا مميزا للنصوص الغيبية، يُسهم في تحقيق النصيَّة.

بهذا يمكن تسجيلُ ملحوظات على قرائن التضام بوصفها وسيلةً لتحقيق نصية الأشكال اللغوية في باب قيام الساعة، وهذا حسب نوع البنية والمحتوى؛ فالبنية الأساسية وهي طبيعة النص الحجاجي تقتضي تنوُّع قوائم التضام، حيث يجمع السياق اللغويُّ بين الغيبيّ والمرجعيّ، بينما يمكن للنص الفرعي، سواء أكان في انقضاء الدنيا أم في البعث، أن يقتصر على حقل دلالي يتضمَّن قرائن التضام. وقد يحدد محتوى النص جملة قرائن التضام أيضا، حيث يقتضي موضوع انقضاء الدنيا معنيين محوريين هما: العلامات الكونية من جهة، والزمن والصيرورة، ومدار هذا المحور الثاني على تيمة الموت عموما، بوصفها علامة مرجعية على نهاية العالم. بينما نجد في موضوع البعث نوعا آخر من القرائن يدور على الخَلْق كعلامة مرجعيَّة على القدرة.

2. الترابط النحوي:

الربط النحوي بين جمل النص الواحد هو الوسيلة الثانية للترابط اللفظي، جرى تعريفه عند الدارسين على أوجه مختلفة مدارها على القرائن الظاهرة للربط بين الجمل دون كبير احتفاء بالمضامين الدلالية لها. ولذلك اقترحت عزة شبل محمد، بوحي من مايكل هاليداي ورقية حسن، دراسةَ هذه الوسيلة من خلال الأدوات التالية: الربط بالأداة، والاستبدال، والحذف، والإحالة[1]. على أنَّ التوصيف سيخلُصُ في النهاية بعد تحليل النماذج إلى أنَّ محور عمل هذه الأدوات هو فعل الإحالة الداخلية.

[1] عزة شبل محمد: المرجع السابق. ص 110.

2 . 1 . الربط بالأداة في نصوص قيام الساعة:

أساس المقاربة النصية هو الانتقال من وصف الجملة إلى وصف العلاقات بين الجمل، وفي مقدمة ذلك دراسةُ قرائن العلاقات الظَّاهرة ممثلة في الأدوات. والأداة هي نوع من الكلمات في التصنيف المشهور لعلماء الدلالة حيث عدُّوها كلماتِ مبنى، في مقابل كلمات المعنى التي تستقِلُّ بدلالة معجميَّة يحسن التواصل بها. فقد ميّز هنري سويت (Henry Sweet) بين نوعين من كلمات اللغة: النوع الأول يضم كلمات تشير إلى مسميات واضحة، وهي المادة الأساسية للقاموس، ومثالها: شجرة، حريق، يغني، والنوع الثاني يضمُّ كلمات المبنى التي لا تستقل بذاتها في الدلالة على معنى واضح وإنما تحتاج إلى السياق كالحروف، والظروف[1]. فكلمات المباني تعبِّر عن مفاهيم العلاقات بين الكلمات كأحرف (من، إلى، عن، على، ب) التي لا توصلنا على إدراك مسمَّيات بعينها، إلا أنَّ هذه الحروف تتَّخذ معناها في الجملة.

ولهذه الأدوات أدوار مختلفة عند علماء النص منها: التجميع، والاستدراك، والزمن، والسبب. ولا يخلو هذا التصنيف من استناد إلى الدلالة العامة للتركيب، إذْ تتَّخذُ الأدوات معان مختلفةً بحسب السياق. ومن أجل بيان دور الأداة في ربط مكوِّنات النصوص القرآنية في باب قيام الساعة لا مناص من إحصاء قرائن تلك الأدوات في النصوص، والنصوص الأساسية خصوصا، لأن عليها مدار إنتاج المعنى في الخطاب قيام الساعة، حيث يمكن تسجيلُ النتائج التالية:

الأداة	النص الأساسي	
	انقضاء الدنيا	البعث
الواو	الأنعام73 الروم12 التغابن3 الحجر85 الكهف21 الرعد5 يوسف 109 العنكبوت64	الأنعام73 إبراهيم21 الحجر23. 24. 25. النمل65. لقمان28. السجدة28. يس33. 38. الشورى29. النجم47. الواقعة60. التغابن3. نوح18. البروج13.
كما	الأنعام133 الأعراف187 لقمان29 فاطر13 الزمر5	الأنعام 133. الأعراف 29.
الكاف	يونس24 الكهف45 الأنبياء104 الحديد20	
لام التوكيد	الأنعام 12	الأنعام 12
لعلكم	الرعد 2	
الفاء	إبراهيم 47	إبراهيم47 ق39 الذاريات23 عبس33
ثم	الجاثية 26	البقرة28 يونس4. 34. الحج66 المؤمنون16 الروم11. 26. 27. الجاثية26
حتى	فصلت 53	

[1] Palmer: Semantics. p 32 .

كذلك		البقرة73 الأعراف57 العنكبوت19. 20 الروم19 فاطر9 الزخرف11
بل		المؤمنون81 الفرقان40 الصافات12
ذلك		الحج 6 / 7
ألا		فصلت 54.
أولا		مريم 67
أفلم		ق 6
أولم		الإسراء 99
أف		ق 15

بالإضافة إلى هذه النتائج هناك قرائن أخرى للربط بين الأجزاء الفرعيّة للنص الأساسيّ في موضوع قيام السَّاعة تعتمد على أسلوب يشمل أكثر من أداة وهي: (ما ... إلا...) في الروم 8. (إنْ ... ف ...) في الحج 5. (أوليس ... ب ...) في يس 81. (أليس ... ب ...) في القيامة 40. (أولم ... ب ...) في الأحقاف 33. كما نسجل غياب الأداة في ربط البنى الفرعية الغيبية والمرجعية في الإسراء 50/ 51 والكهف 37 والنمل 69 والروم 50 وفصلت 39 والدخان 37 والنبأ 17 والطارق 8 وطه 54. من خلال هذه النتائج، ومن خلال نماذج الربط الأداتي التي اقترحها الدارسون لوصف هذا الربط يمكن أن نحدد الأنماط التالية:

2 . 1 . 1 . الربط التجميعي:

يتضمَّن هذا النَّوع من الاتِّساق الجمعَ بين جملتين على سبيل العطف ونحوه من غير دلالة على ترتيبٍ زمنيّ، وأدواته التي ذكر الدارسون هي: و/ أيضا/ كذلك/ أو/ أم، وقد وردت في نصوص المدونة أكثر من غيرها، وسنذكرها من دون تركيز على الدلالة السياقية للنص لأن ذلك مجال الانسجام الدلالي، وإنما يهمُّ البحثَ هنا النظرُ في القرائن اللفظية المتشابهة لعملية الربط بين مكونات النصِّ الواحد. فقد ورد من أدوات التَّجميع في النصوص الأساسية واو العطف في اثنين وعشرين موضعا، وأدوات التشبيه (الكاف وكما وكذلك) في سبعة عشر موضعا. وسنذكر فيما يلي أمثلة لهذه القرائن:

. واو العطف في سورة الحجر: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ(85)﴾، حيث كان الانتقال من الفرع المرجعيّ المتضمِّن ذكرَ العلامات الكونيَّة إلى الفرع الغيبيِّ المتضمِّن ذكرَ السَّاعة بوساطة العطف بينهما بالواو. والأصل في هذا الحرف كما قال السامرائي مطلق الجمع[1]، أي أنه لا يفيد الترتيب بقدر ما يفيد جمع حقيقتين أو حدثين أو خبرين. وإذا كنا نرجّح أن البناء الحجاجي يقوم على ربط

[1] فاضل صالح السامرائي: معاني النحو. دار الفكر، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة: 2008، ج 3 ص 188.

المرجعيّ بالغيبي ربطا سببيا فإنه لا يسعنا هنا إلا الاكتفاء بالدلالة النَّحوية الظاهرة للأداة، على أن نعود إلى تحليل تراكب الدلالات خلال الكلام على ظاهرة الانسجام.

. وفي سورة الشورى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (29)﴾ كانت واو العطف أيضا جامعةً لفرعين نصيين أحدهما غيبيّ والآخر مرجعيّ.

. أدوات التَّشبيه (الكاف وكما وكذلك) ومن أمثلتها قول الله تعالى في سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾ حيث يتركَّب النص من خلال أداتين جامعتين للجمل هما الكاف والواو:

. اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ـــ الكاف تجمعُها مع ما بعدها.
. كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ـــ الواو تجمعُها مع ما بعدها.
. وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ـــ الواو تجمعُها مع ما بعدها.
. وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ.

وتعدُّ كاف التشبيه في الآية علامة انتقال من الغيبيّة إلى المرجعيّة، على سبيل المقارنة بينها حيث قال ابن كثير: «ضرب تعالى مثل الحياة الدنيا في أنها زهرة فانية ونعمة زائلة فقال: "كَمَثَلِ غَيْثٍ"»[1]، وقال الزمخشري: «شبَّه حال الدنيا وسرعة تقضيها مع قلَّة جدواها بنبات أنبته الغيث فاستوى واكتهل وأعجب به الكفار الجاحدون لنعمة الله فيما رزقهم من الغيث والنبات، فبعث عليه العاهة فهاج واصفرّ وصار حطاماً عقوبة لهم على جحودهم»[2]. يكشف هذا النص أنَّ ميزة التَّجميع بأدوات التشبيه غالبةٌ على النصوص الأساسية حيث يجمع النسق الواحد بين فروع مرجعية وأخرى غيبية على سبيل المقارنة بينها، بينما تكتفي الأنساق في بناء الفروع بحروف العطف غالبا.

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1830.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 4 ص 341.

وقال تعالى في سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾. يتضمَّن هذا النصُّ إجمالًا للفرع الغيبيّ في عبارة "مثل الحياة الدنيا" ولا يفهم معناه إلا بالمقارنة في التَّشبيه، بينما فصَّل الفرعُ المرجعيُّ عددًا من الأحداث يربطها حرف العطف الفاء، وبين الفرعين قرينة التجميع هي "الكاف" الذي قال فيه فاضل صالح السامرائي: «الكاف تفيد التشبيه نحو "هو كالبحر جودا" و"هي كالبدر"، وما ذكر لها من معان أخرى ترجع في حقيقتها إلى معنى التشبيه»[1].

هكذا وعلى خلاف تصوُّرنا النظري لبنية النص من خلال الأدوات الرابطة، يظهر أن الجمع متواجدٌ بنسب كبيرة على مستوى البنى الأساسية، ولكنه غالبٌ على مكوِّنات البنى الفرعية، كما يظهر من أمثلة كثيرة من المدوَّنة، ويمكن عرضُ عدة أمثلة لهذا منها قول الله تعالى في سورة النبأ: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (1) عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ (2) الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ (3) كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (4) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (5) أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (6) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا(10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (12) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (13) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا(14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (16) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا(18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا(19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا(20)﴾.

يقوم حرف العطف "الواو" في هذا النصِّ بتجميع الآيات 6 و7 و8 و9 و10 و11 و12 و13 و14، وهي تشكِّل في مجموعها فرعًا نصيًّا واحدا هو الفرع المرجعيُّ بما يحتويه من الدلائل الحسية الحاضرة بين يدي المتلقي أو المنتمية إلى سابق خبرته، كما يضطلع الحرف نفسه بتجميع الآيات 18 و19 و20، وهي تشكِّل معا فرعًا غيبيًّا يتضمَّن أخبارا غير حاضرة ولا مشاهدة، ولا هي تدخل في إطار الخبرة السابقة للمتلقي. ولهذا يمكن أن نخلص إلى نتيجة كون أدوات التجميع أصلا في ربط مكونات كل بنية فرعية على حدة، كما أنها وردت باطراد في بناء البنية الأساسية لنصوص قيام الساعة.

2 . 1 . 2 . الربط السببي أو التفسيري:

يعتمد هذا الربط على أدواتٍ دلالا تُها النَّحوية هي: النَّتيجة، والسَّبب، والغرض، والشَّرط[2]. ومدار هذه المعاني على الأدوات التالية المذكورة في الجدول السابق وهي: لعلَّكم، والفاء، وحتى، وذلك، وإنْ، وقد ورد توظيفها في ثمانية مواضع في نصوص المدوَّنة أكثرها كان بالفاء.

[1] فاضل صالح السامرائي: المرجع السابق. ج 3 ص 52.
[2] عزة شبل محمد: المرجع السابق. ص 112.

من الربط السببي بـ "لعلَّ" قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2)﴾. قال الطبري: «قوله "يفصل الآيات" يقول: يفصِّل لكم ربُّكم آيات كتابه، فيبيِّنها لكم احتجاجًا بها عليكم، أيُّها الناس "لعلَّكم بلقاء ربكم توقنون" يقول: لتوقنوا بلقاء الله، والمعاد إليه، فتصدِّقوا بوعده ووعيده، وتنزجروا عن عبادة الآلهة والأوثان، وتخلصوا له العبادة إذا أيقنتم ذلك»[1]. وهي قد تحمل معنى الغرض على ما يُفهم من سياق الآية ومن شرح الطبري.

ومن الربط السببي بالفاء قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46)فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾. وقد ذكر السامرائي أن السبب من دلالات الفاء[2]، والظاهر أنَّ المعنى هنا أقربُ إلى بيان النتيجة وهو ما يُفهم من عموم السياق.

ومن الربط السببي بـ "حتى" قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)﴾. قال الطبري: «يقول جلّ ثناؤه: أُري هؤلاء المشركين وقائعنا بأطرافهم وبهم حتى يعلموا حقيقة ما أنزلنا إلى محمَّد، وأوحينا إليه من الوعد له بأنَّا مظهرو ما بعثناه به من الدين على الأديان كلِّها، ولو كره المشركون»[3]، وفي هذا المعنى بيانٌ للغرض، لأن الغرض في الأصل هو دلالة "حتى" العاطفة على ما ذكر السَّامرائي.

وفي دلالة الشرط على السبب قوله تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾. حيث يظهر أن أداة تقييد الشرط "إنْ" جاءت متعلِّقة بفرع غيبيّ مجمَل هو "البعث"، وفاء الجواب جاءت متعلِّقة بالفرع المرجعيّ الذي يتضمَّن جملة الدَّلائل على صدق الخبر بالبعث. وقد

[1] أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 16 ص 327.
[2] صالح فاضل السامرائي: معاني النحو. ج 3 ص 205.
[3] الطبري: المرجع السابق. ج 21 ص 494.

لا يبدو الربط السببيُّ هنا واضحا كما في الأمثلة السابقة، ولكنَّه يُعرَفُ أساسا من وظيفة التقييد في أدوات الشَّرط بحيث يُفهم أنَّ مضمون جملة جواب الشرط كان نتيجة لمضمون فعل الشرط. وفي هذا النصّ ذاته ورد الربط السببي بذلك في الآية السّادسة منه لأنها تدلُّ ظاهرا على التعليل، فقد ذكر الزمخشري في معناها: «أي ذلك الذي ذكرنا من خلق بني آدم وإحياء الأرض، مع ما في تضاعيف ذلك من أصناف الحكم واللطائف، حاصل بهذا وهو السبب في حصوله، ولولاه لم يتصور كونه»[1].

الربط الزمني: أساسه أن تدلَّ الأداة على الترتيب في الحدث، ومن قرائن ذلك في النصوص الأساسية لقيام الساعة "ثم" و"الفاء". وقد تقدم الكلام على الفاء في الربط السببي لأنَّ دلالتها على ذلك كانت غالبة، وإنما سيقت لمعنى الترتيب الزمني خاصةً في موضع واحد في سورة عبس: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (24) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (28) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (32) فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ (33) يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (34) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (35) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (36) لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (37)﴾ حيث تتضمن الآية 33 انتقالا من ذكر العلامات والدلائل الحاضرة المشاهدة إلى ذكر الغيب بوساطة هذه الفاء، غير أنّها لا تحمل معنى السبب على خلاف ما وردت به في المواضع الأخرى.

وأكثر الربط الزمني كان بوساطة "ثم"، وقد قال فيها السامرائي أنها «حرف عطف يفيد الترتيب والتراخي، ومعنى التراخي المهلة»[2]، وهذا على خلاف الفاء التي تفيد التعقيب. وقد جاء الربط بها في سبعة مواضع منها قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾، وأغلب الآيات جاء على مثل هذه الصيغة من الإيجاز. ولا يخفى هنا الفرق بين دلالتيْ الفاء وثم في النصين السابقين، إذْ دلّت الأولى على التعقيب بما يخدم غرض المفاجأة في النص، ودلَّت الثانية على المهلة.

الربط الاستدراكي: ورد الربط الاستدراكي في النصوص الأساسية بوساطة "بل" في ثلاثة مواضع منها قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا (40)﴾. وقد جاءت هذه الأداة في كل السياقات سابقةً على ذكر موقف الكفّار من مسألة البعث، بمعنى أنه جرى التمهيد لها من خلال الآيات المرجعية ثم استُدرك عليها بذكر موقفهم برغم ما سبق من تلك الدلائل المرجعيَّة.

[1] الزمخشري: الكشاف. ج 3 ص 214.

[2] صالح فاضل السامرائي: معاني النحو. ج 3 ص 207.

وعلى الجملة فقد ورد الربط بالأداة في النُّصوص الأساسية بمختلف الدلالات النحوية التي ذكرها الدارسون، كما تنوَّعت الوظائف النَّحوية للأداة الواحدة على ما سبق ذكره من أحوال الفاء ودلالتها على السببية والزمنية.

2 . 2 . الربط بالإحالة:

تعتبر الإحالة من أهم وسائل الربط النحوي المساهمة في تحقيق اتساق النص. قالت عزة شبل محمد: «إن الأدوات التي تحيل داخل النص هي الأدوات التي نعتمد في فهمنا لها لا على معناها الخاص، بل على إسنادها إلى شيء آخر. فهي تجبر القارئ على البحث في مكان آخر عن معناها. أو هي كلمات ليس لها معنى تام في ذاتها، ولتحديد معناها المقصود يجب أن تحيل إلى كلمات أخرى مثل "هو/ نحن/ هذا/ هذه". وكلمات الإحالة أكثر وسائل الربط شيوعا، وهي في العربية عديدة تدخل فيها الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، وبعض العناصر المعجمية الأخرى من قبيل نفس، عين، بعض... الخ»[1]. والظاهر أن الإحالة اللفظية هنا مقترنة بالآلية النصية الداخلية لأنها تسهم في تحقيق ترابط جمل النص. ولهذا ستركز الدراسة على الإحالة إلى مراجع أو مؤوِّلات من عالم النص، على أن تُترك الإحالة الخارجية إلى مرحلة المقاربة المرجعية. والمعلوم أن العناصر النصية المحيلة داخل النص هي كلمات تفتقر إلى الدلالة التواصلية، ولا يتم تأويلها إلا بإعادتها إلى مراجعها، وتنقسم هذه المحيلات إلى نوعين: الأول يمثل الإحالة الشخصية وأساسها تعويض الشخوص من خلال أدوات لغوية مبهمة كالضمائر، والأسماء الموصولة. والثاني يمثل الإحالة الإشارية وموضوعها على الخصوص هو الموضوعات الظروف مثل: هذا، تلك، هنا.

2 . 2 . 1 . الإحالة الشخصية في نصوص قيام الساعة:

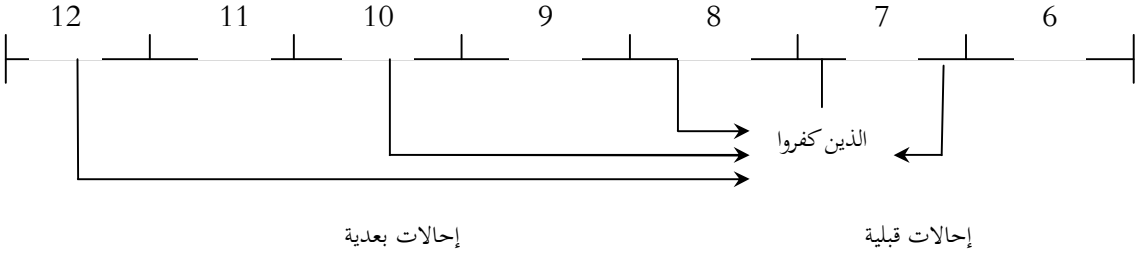
في المدوَّنة أنماطٌ محدَّدة من الإحالات الشخصية أو الضميرية، تعود على أنواع محصورة من المراجع، منها قول الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾. تمثل الإحالة الداخلية أو النصية في هذا الأنموذج وسيلة ربط ذات أولوية مدارها على الإضمار، ويمكن تحديدُ مراجعه هنا فيما يلي:

[1] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 119.

. المرجع الأول هو القرون الماضية: وهو المرجع المؤوِّل للمبهمات الضَّميرية في: مكناهم، عليهم، تحتهم، فأهلكناهم، بذنوبهم، بعدهم وكلها في الآية رقم (6).

. المرجع الثاني هو الكفار وهو المؤوِّل للوحدات اللغوية التالية: يروا، قبلهم، لكم في الآية رقم (6)، لمسوه وقال في الآية (7)، قالوا في الآية (8)، عليهم ويلبسون في الآية (9)، سيروا وانظروا في الآية (11)، خسروا ويؤمنون في الآية (12).

. المرجع الثالث هو شخص المخاطَب مباشرة (رسول الله صلى الله عليه وسلّم) وهو مرجع مفسِّرٌ للمبهمات في الوحدات اللغوية التالية: عليك في الآية (7)، عليه في الآية (8)، قبلك في الآية (10)، قل في الآية (12). هكذا تجمع أنساقُ الإحالات النّحوية أجزاءَ النص في نسق واحد من خلال العودة إلى مراجع من داخل النص لتأويل الإبهام في تلك المحيلات. على أنَّ أهمها على الإطلاق هنا الإحالةُ إلى شخص الكفار إذْ تعتمدُ مرجعا ظاهرا بيِّنَ الحضور، كما أنها تتوزع بين نوعين من الإحالات: قبليّة في كلمات "يروا، قبلهم، لكم، لمسوه وقال" وبعديّة في كلمات "قالوا، عليهم ،يلبسون، سيروا، انظروا، خسروا، ويؤمنون"، وهي بهذا تجمع أربع آيات كاملة في هذا النص. ويمكن تمثيلها كما يلي:



كما تكثر الإحالة الضَّميرية إلى ذات الله تعالى في نصوص قيام الساعة كما في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾ حيث يتعلق تأويل الضمائر المبهمة في

كلمات "الذي، رفع، استوى، سخر، يدبّر، يفصّل، هو، الذي، مدّ، جعل، يغشي، نفضّل" بمرجع لفظ الجلالة "الله".

2. 2. 2. الإحالة الإشارية:

يظهر دورُ الإحالة الإشارية في ربط أجزاء النصّ الأساسي في قيام الساعة من خلال تعلُّق تأويل المبهَمات النصيّة بمراجع غير شخصية، كأنْ تكون موضوعات للكلام، أو ظروفا يحيل عليها النصّ. إنّ أساس الموضوعات المرجعية هو الخَلْق بوصفه دليلا على قيام الساعة (كالكون وخلق الإنسان، والسموات والأرض)، وأساس الإحالات الظرفية هو الزّمان، لأن الخطاب القرآني يكشف عن سيرورة الزمن وموقع الحدث المخبر عنه من حاضر التلقي. ومن أمثلة ذلك في سورة الكهف: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38)﴾ حيث تتوفر الإحالة الإشارية في "هذه" في نهاية الآية الأولى، ومرجعه المؤوّل هو العنصر المذكور في أولها "جنته". والملحوظ هنا أنَّ مدى الإحالة قصير على عكس الإحالة الضميرية إذْ تعمل في إطار الآية الواحدة عموما، ولهذا كان أثرها في تحقيق بناء النص أقلّ من أثر غيرها.

وقال تعالى في سورة مريم: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (66) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (67)﴾. تمثل عبارة "من قبل" مُبْهَما إشاريا، مقيَّدا إلى موقف تواصليّ ما، ويتمُّ قياسُه إلى الحدث المخبر عنه في الآية الأولى. والملحوظ دائما أنَّ مدى الإحالة الإشارية قصيرٌ حيث لا تفصل بين المبهم ومرجعه مسافةٌ طويلة.

2 . 3 . الربط بالحذف:

قال جان ميشال آدم: «للكلام على الحذف لا بدّ من التخلُّص من رؤية مثالية حول الكمال النحوي. بدلا من اعتبار عدم الاكتمال نقيصةً، لا بد من توفُّر تنوُّعٍ تعبيريٍّ ومؤثِّراتٍ للمعنى. التعريف البلاغي الذي نجده عند فونتانيي مثلا يجعل من الحذف "صورة للبناء بوساطة الفهم الضمني". التعريف الذي قدَّمه مبنيٌّ على اكتمال براغماتي أكثر منه نحوي: "يقوم الحذف على محو كلمات ضرورية لتتمة البناء، على أن تقوم الكلمات المذكورة بتعويضها في الفهم حتى لا يكون هناك غموض أو شك". يتفق بالي جذريا مع المفهوم التقليدي والمشترك للحذف: "لا يكون الحذف حدثا لغويا أو حدثا تعبيريا إلا إذا لم يبحث الذهن عن عناصر مفقودة، وأن يعد الحذف بطريقة غير واعية رمزا تعبيريا"»[1]. تؤكّد هذه التقدمات على فكرتين: الأولى أن الحذف سمة مميِّزة

[1] Jean Michel Adam : La linguistique textuelle. P 109 – 110.

للملفوظات الإنسانية، والثانية أن هذا الحذف وسيلةٌ للربط بين مكونات النص لأنه يعبِّر ضمنيًّا عن حاجة الملفوظات داخل النصِّ إلى بعضها في سبيل التَّأويل.

وقد قسَّم الدارسون أنواع الحذف بحسب طبيعة المحذوف؛ فاقترحت عزة شبل محمد في مقاربتها التطبيقية دراسة حذف الاسم والفعل، والحذف العباري، والحذف الجملي. وليست تلك الصور تقع كلُّها بين الجمل، فقد يكون الحذف في إطار الجملة الواحدة، وليس يعنينا من هذه الأشكال إلا تلك التي تجمع جملا متمايزة على حد قول جان ميشال آدم. وأشهر صور الحذف في نصوص قيام الساعة حذف الاسم، ومن أظهرها حذفُ لفظ الجلالة مع بقاء قرينة الوزن الصرفيّ في الفعل دالة على ارتباط الجمل اللاحقة لتلك التي ورد فيها ذكر لفظ الجلالة من قبل، ومن ذلك قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ (5)﴾. وقوله تعالى في سورة طه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى (53) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى (54) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (55)﴾. فكلمات "خلق، يكور، سخر" في النصِّ الأول وكلمات "جعل، سلك، أنزل" تمثِّل ملفوظاتٍ حُذف فيها الفاعل، بما يدُلُّ على ارتباطها إلى مرجع واحد يؤوِّل محذوفها.

وقال تعالى في سورة الكهف: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38) وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا (39) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا (40) أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (41) وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (42) وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنْتَصِرًا (43) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا (44)﴾ وفي هذا النص أيضا صورة لحذف الفاعل مع بقاء قرينة الفعل دالة عليه في "دخل، قال، أصبح، يقلب، أنفق، يقول".

2 . 4 . الربط بالاستبدال:

يُقصد بالاستبدال إحلالُ كلمة مكان أخرى مع كون البديل من الأدوات التي لا تحمل معنًى تواصليًّا واضحا، حيث يقول دي بوغراند ودريسلر: «تستعمل الأشكال البديلة عند استبدال شاغلاتِ موقعٍ، قصيرة وغير

ذات محتوى مستقلّ، بالعناصر ذات المحتوى»[1]. ويختلف الاستبدالُ عن الإضمار بكون الأخير يعتمد الإحالةَ بالضَّمائر، بينما يوظِّف الاستبدالُ أدوات أخرى على شرط أنَّ «الكلمة البديلة يكون لها نفس الوظيفة التركيبية»[2] التي كانت للكلمة الأصل. ومن الأدوات التي تقوم بهذه الوظيفة ذكر الدارسون ألفاظ التوكيد المعنوي، والأسماء الموصولة، وأسماء الإشارة، وكلمة "فعل" التي تعوض الأفعال في عبارات محددة.

ومن أشهر هذه الأنواع في نصوص قيام الساعة ورود الاسم الموصول كما في سورة الكهف: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37)﴾ حيث تحيلُ كلمة "الذي" من الآية الثالثة إلى التي قبلها لأنها تعوِّض عبارة "ربي". ولا يقتصر الاستبدال على الذوات بل يكون ذلك في الموضوعات والأحداث كما في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ (133) إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (134)﴾ ففي الآية الثانية اسمٌ موصولٌ بديل من الخبر الذي سبق، قال ابن كثير في مضمونها: «أخبرهم يا محمد أن الذي يوعدون به من أمر المعاد كائن لا محالة»[3]. وفي هذا المثال لعب الاستبدال دورا رئيسا في الجمع بين المرجعيّ والغيبيّ، لأنه من جهة يمثِّل الفرع الغيبيّ على قول ابن كثير "أمر المعاد"، ومن جهة أخرى تتضمَّن الآية الثانية واحدة من العلامات المرجعية على صدق هذا الخبر وهي عجزُ الإنسان وضعفُه الطبيعيُّ، فهو من أدلّة صدق الخبر أيضا. وفي الآية من سورة الكهف شَبَهٌ بهذا الدور، لأن الاسم الموصول "الذي" بديلٌ من الغيب أيضا، ويتبعه في الآية ذاتها ذكرُ العلامات المرجعيَّة الكامنة في الخلق.

3 . الترابط الصوتي:

هو ثالث وسائل الترابط اللفظي بعد المعجميّ والنحويّ، وهو يعتمدُ أداتيْ الجناس والسَّجع. ويتجسد هذا الربط في المدونة من خلال دور فواصل الآيات في تحقيق تماسك النصّ الواحد، وهي سمة الخطاب القرآني كلِّه لا نصوص قيام السَّاعة وحدها. قال السيوطي: «الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع. وقال الداني: كلمة آخر الجملة... وقال القاضي أبو بكر: الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعاني... وقال غيره: تقع الفاصلة عند الاستراحة بالخطاب لتحسين الكلام بها، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام، وتسمى فواصل لأنه ينفصل عنده الكلامان، وذلك أن آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها، واخذ من قوله تعالى كتاب فصلت آياته ولا يجوز تسميتها قوافي إجماعاً، لأن الله تعالى لما سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضاً لأنها منه وخاصة به في الاصطلاح، وكما بمنع استعمال القافية فيه يمتنع استعمال الفاصلة في الشعر

[1] روبير دي بوغراند وولفغانغ دريسلر: مدخل إلى علم لغة النص. ترجمة إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد. مطبعة دار الكتاب، الطبعة الأولى: 1992، ص 72.
[2] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 113.
[3] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 724.

لأنها صفة لكتاب الله تعالى فلا تتعداه»[1]. فكل هذه التعريفات تقدم الفاصلة على أنها علامةُ نهايةِ ما يمكن عدُّه وحدات أساسيّة لبناء النصِّ اللغويِّ، وهي بحسب ما نقل السُّيوطي الآية، والجملة، والمقطع، والكلام. لذلك كان اطِّراد ورودها في تلك المكوِّنات التَّابعة لنص واحد علامةً على ترابطها وعلى وحدة النصِّ.

وأمثلةُ ذلك كثيرة من نصوص قيام الساعة، ولها نماذج بحسب البنية العامة للنص. فهناك من النصوص ما يحافظ على نوع متقارب من الفواصل، وهناك ما ينوِّع بينها، ومنها ما يظهر فيه دورٌ للفواصل في حدود الشَّكل اللغوي الذي يعرض لقيام الساعة، لأن هذا النوع الأخير يكون مجملا في آية واحدة. فمن النَّوع الأول قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾ فكلٌّ من الآيات المرجعيَّة والغيبيَّة على حدٍّ سواء تتضمَّن فواصل متشاكلةً دليلا على تضامها في نص واحد. ويدخل في هذا النوع تلك الفواصل غير المتجانسة ولكنها لا تخلو من تقارب مثل قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (45) وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال(46)فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾ أين يظهر التقارب في كلمات الأمثال/ الجبال/ انتقام/ القهار.

ومن أمثلة النوع الثاني حيث تتعدَّد الفواصل في نسق النص الواحد قوله تعالى في سورة فاطر: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (11)وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (12) يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (13)﴾ حيث تتبادل فاصلتان على التوالي في كلمات يسير/ تشكرون/ قطمير. والملحوظُ أنَّ الجامع بين هذه الآيات الثلاث ذكرُها الأدلةَ المرجعيةَ على الخلْق، وتنفردُ الثالثةُ في آخرها بذكر الخبر المغيَّب في عبارة "إلى أجل مسمى" إعلانا عن نهاية العالم، فكانت الفاصلةُ المتكررة مرتين هنا علامةً على ترابط الغيبيّ بالمرجعيّ في ثنايا النصّ.

[1] السيوطي: الإتقان. ص 1784 / 1787.

ونماذج النَّوع الثالث كثيرة، تلك التي تُوجز بنية النصّ في آية واحدة، وتتوزع على الصنفين الرئيسين لنصوص قيام السَّاعة وهما الأساسيُّ والفرعي. فمن الأساسي قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ وقوله في الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (54)﴾. ومثل ذلك في يونس 24 والحجر 85 والكهف 21 والزمر 5 والحديد 20 في انقضاء الدنيا، ومثلها في البقرة 28 و73 والأعراف 29 ويونس 4 و34 ومريم 67 والفرقان 40 والروم 8 و50 وفصلت 39 والشورى 29 والزخرف 11 والأحقاف 33 والتغابن 3 والبروج 13 في باب إحياء الموتى.

ومن النُّصوص الفرعيَّة التي توجز ذكر السَّاعة في آية واحدة وتكتفي بفاصلة واحدة قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (96)﴾ في مرجع انقضاء الدنيا. وقوله تعالى في سورة النمل: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ (82)﴾ في غيب نهاية العالم. وكذلك في مرجع إحياء الموتى قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (164)﴾، وفي غيبه قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (55)﴾. وكما ذُكر فهذه ميزةُ النصوص المجملة وعددها في غيب انقضاء الدنيا 42 نصا، وفي غيب البعث 103.

هكذا تكون الدراسةُ قد مثَّلت باقتضاب لأدوات الربط اللفظي أو الاتساق وهي الربط المعجمي، والنحوي، والصوتي، وهي ليست الهدف هنا، إلا أنّها مدخل رئيس إلى الانسجام بوصفه محور أساس تشكُّل النصية، وعتبةً ضرورية لفهم نشوء المدلولية في النصوص الغيبيَّة.

المطلب الثاني: الانسجام وأدواته

قال دي بوغراند في التقديم لمفهوم الانسجام: «تعود إفادة النص معنى ما إلى استمرارية المعاني المقالية في إطار المعرفة التي تستثيرها تعبيرات ذلك النص. والنص الخالي من المعنى أو غير المعقول هو النص الذي يعجز مستقبلوه عن اكتشاف مثل تلك الاستمرارية فيه. ويعود هذا في العادة إلى وجود خلل كبير في المزاوجة بين

تشكيلة المفاهيم والعلاقات التي يعبِّر عنها النص وبين المعرفة القبلية للعالم في أذهان المستقبلين. وسوف نتَّخذ هذه الاستمرارية للمعاني المقالية أساسا لمفهوم التقارن ونعني به ما تنطوي عليه تشكيلة المفاهيم والعلاقات من تواصل ووثاقة صلة متبادلين»[1]. ويمكن أن نحتفظ من هذا النص بفكرتين: الأولى هي المعنى المقالي المرادف للمعنى السياقيّ الذي يضفيه النصُّ على العبارة أو الكلمة، والثانية هي المزاوجة بين مفهوميْ النص والمتلقي، حيث يقترح الدارسون إطلاق مصطلح القضيَّة على المعنى المقالي لكون القضية مضمونا دلاليا قابلا للقياس المنطقي، وهذا المفهوم بدوره هو الوحدة الأساسية لقياس الانسجام الذي سماه دي بوغراند ودريسلر هنا بالمزاوجة، حيث تتحقَّق المزاوجة إذا كان نسق القضايا يستجيب لمنطق المتلقي.

والفرقُ بين الاتّساق والانسجام يظهرُ من اقتصار الأوَّل على قرائن لفظيَّة دون أن يُشترط في ذلك تناغمُ دلالات الجمل المكوِّنة للنصّ، بينما يقتضي الثَّاني قيامَ هذا التَّناغم، وقد تدلُّ عليه علاماتُ الاتِّساق فيكون انسجاما صريحا، وقد لا تدلُّ عليه قرائن لفظيَّة كافية فيُعدُّ انسجاما ضمنيًّا. وفي كلِّ الأحوال يتَّخذُ انسجام القضايا شكليْن رئيسيْن من العلاقات الدلالية بين القضايا هما: العلاقة التَّجميعية والعلاقة السببيَّة. يقوم النوع الأول على معنى العطف، وقد ذكرت عزة شبل محمد من أدواته "الواو، لكن، أو"، كما ذكرت من معاني النوع الثاني: السبب والمبرر والوسيلة والتتابع والغرض والشرط والمسلمة[2]. كما أن الانسجام يوظِّف وسائل معنوية متضافرةً يمكن فصلُها إجرائيا كما يلي: الرَّبط بين القضايا، وموضوع الخطاب، والنموُّ الموضوعي.

1. الربط بين القضايا في نص قيام الساعة:

ذُكر أنَّ هناك نوعان من الربط بين القضايا هما التجميع والسبب. ويمكن وضعُ فرضيَّة مسبقة مفادها أن الربط التجميعيَّ هو أساسُ بناء البنى الفرعية في النصوص المرجعية والغيبية والأساسية على حد سواء، وأن الربط السببيّ هو أساس قيام النصوص الأساسية لأنه يجمع بين بنيتين فرعيتين مختلفتين: أولاهما البنيةُ المرجعيّة وتمثِّل جملة المنطلقات والأدلَّة الحجاجيَّة، وثانيهما البنيةُ الفرعيَّة الغيبيَّة التي تمثِّل محورَ الاستدلال أو الحِجاج. هكذا نتوقّع أن يكون الربط بين الفرعين سببيًّا لأن أحدهما منطلقٌ للآخر، على أن يكون الربط بين المقدمات فيما بينها تجميعيًّا على سبيل الإضافة، مثلها مثل الغيبيات التي تُجمع في إطار الفرع الغيبيّ. هذا حاصل توقُّع الربط بين القضايا في نصوص قيام الساعة، ولفحص هذه الفرضية لا مناص من إحصاء شَكْلَيْ الربط السببيّ والتجميعيّ في ثنايا النصوص الأساسية، لأن على هذه الأخيرة مدارُ المدلولية النصية في محتوى قيام السَّاعة، وهذا بناء على القرائن اللفظية والدلالية في الشكل اللغوي. وفيما يلي إحصاء هذه الأشكال:

[1] روبير دي بوغراند ووولفغانغ دريسلر: مدخل إلى علم لغة النص. ص 120.
[2] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 188.

أول نصّ أساسيّ بحسب ما ظهر من الإحصاء قولُه تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾ يتألَّف النصُّ من ست آيات تتقاسمُ الدلالةَ على حُجج وآيات تدخلُ في تجربة الإنسان، على أنَّ الآية الأخيرة منها تتضمَّن بالإضافة إلى ذلك دلالةً على محتوى غيبيّ في قوله تعالى ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ولكن ليس هناك ما يوحي بوجود علاقة سببية بين ما تقدَّم من الآيات المرجعيّة وهذه القضيّة الدالّة على الغيب، أي أنَّ هذا النصَّ لا يتضمَّن بنية حجاجية ظاهرة. ذكر الطبري في تفسير الآية الأخيرة أن اللام في "ليجمعنكم" للقسم، وذكر اختلاف النحاة في تأويل التركيب ثم عقّب: «الصواب من القول في ذلك عندي أن يكون قوله "كتب على نفسه الرحمة" غايةً، وأن يكون قوله "ليجمعنكم" خبرًا مبتدأ، ويكون معنى الكلام حينئذ: ليجمعنكم الله، أيها العادلون بالله، ليوم القيامة الذي لا ريب فيه، لينتقم منكم بكفركم به. وإنما قلت هذا القول أولى بالصواب من إعمال "كتب" في"ليجمعنكم"، لأن قوله: "كتب" قد عمل في الرحمة، فغير جائز، وقد عمل في"الرحمة"، أن يعمل في"ليجمعنكم" لأنه لا يتعدَّى إلى اثنين»[1].

يعطي هذا الأنموذج فكرةً عن صعوبة الحكم على أشكال الربط بين البنى الفرعية التي جعلتْ منها الفرضيةُ ربطا سببيًّا آليا، والأمر كذلك مع الربط في رحم البني الفرعية الذي تصورته الفرضية مجرَّدَ جمعٍ للدلائل، إذ إنّ تشكُّل النص الغيبيِّ وآليةَ تقديمه للمعرفة غير المألوفة أعقدُ من ذلك. وفيما يأتي محاولةٌ لإحصاء أنماط الربط بين القضايا في النُّصوص الأساسية وفروعها، بناءً على ما تقدِّمه كتبُ التفسير حول النصوص الأساسية في محتوى نهاية العالم:

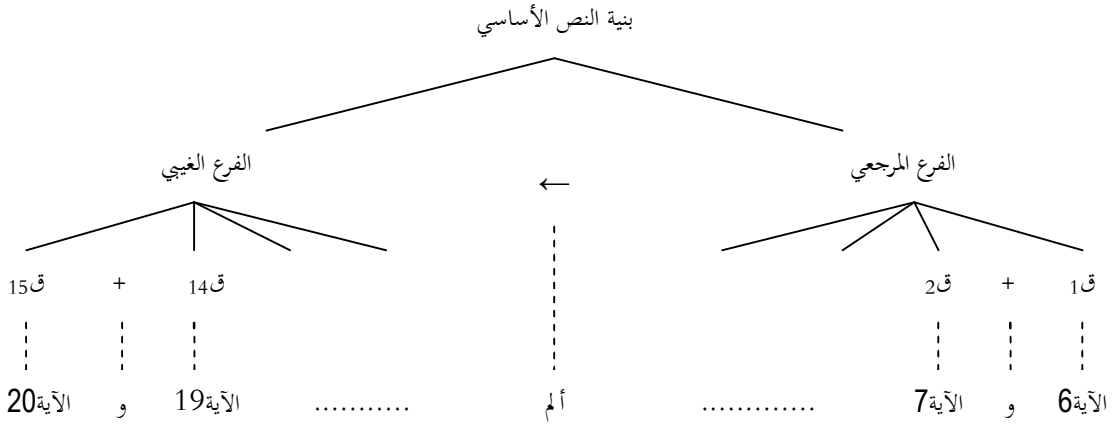
	النصوص الأساسية الربط بين البنى الفرعية	الفرع المرجعي الربط بين الأدلة	الفرع الغيبي الربط بين الأنباء
الربط السببي	الأنعام134 الأعراف187 يونس24 الرعد2 إبراهيم47 الكهف21 45 الأنبياء104 الروم8. 11. لقمان29 فصلت53 الجاثية26 النبأ17	يونس، الروم، فصلت، الحديد.	الروم، الجاثية.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 11 ص 279.

الربط التجميعي	الأنعام 12. 73. يوسف109 الحجر85 لقمان28 فاطر13 الزمر5 الحديد20 التغابن3	الأنعام، الأعراف، يوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر، الكهف، لقمان، فاطر، الزمر، فصلت، الجاثية، الحديد، التغابن، النبأ.	الأعراف، الكهف، الأنبياء، الحديد، النبأ.

يظهر من هذه النتائج أنّ الربط بين القضايا في رحم النص الأساسي يخالف ما سبق توقُّعه من أنماط الربط المنطقية، والتي تعتمد على تجميع الأدلة في الفروع المرجعية، وتجميع الأخبار في الفروع الغيبية، كما تعتمد على الربط السببي بين الفرع المرجعي والفرع الغيبي في بنية النص الواحد، غير أنّ النتائج تخالف تلك التوقُّعات.

هناك عددٌ من النماذج وافق الربطُ فيها معطياتِ الفرضيَّة في سور الأنعام والأعراف ويونس والرعد وإبراهيم والكهف والأنبياء والروم ولقمان وفصلت والجاثية والنبأ، حيث يتوفَّر الربط السببيُّ بين الفرعين المرجعيّ والغيبي على سبيل الاستدلال، كما في سورة النبأ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (6) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا(10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (12) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (13) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا(14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (16) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا(18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا(19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا(20)﴾. في هذا النصِّ يمكن تمثيلُ بنية الربط بين القضايا كما يلي:



يظهر من هذا التمثيل أنَّ الربط السببي (والذي يرمز له برمز الاستلزام ⟵) بين الفرع المرجعي (وهو مجموع الأدلة والعلامات الكونية الحاضرة والمشاهدة) والفرع الغيبي (وهو مجموع الأخبار الغيبية عن قيام الساعة وما فيها من الأمور العجيبة) قام على أسلوب الاستفهام، وهو أحد أدوات الربط السببيّ في باب الاتساق، ولكنَّ دوره هنا يتجاوز مجرَّد الربط اللفظي بين الفرعين المذكورين لأنه يكشف عن ملمح الاستدلال والحجاج، وقد ذكر ابن كثير ما يبيِّن ذلك بالقول: «شرع تعالى يُبَيّن قدرته العظيمة على خلق الأشياء الغريبة والأمور العجيبة، الدالة

على قدرته على ما يشاء من أمر المعاد وغيره، فقال: "أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا"؟ أي ممهَّدة للخلائق ذَلُولا لهم، قارّةً ساكنة ثابتة، "وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا" أي جعلها لها أوتادًا أرساها بها وثبتها وقرّرها حتى سكنت ولم تضطرب بمن عليها»[1]. ففي هذا النصّ دلالة على أنّ أسلوب الاستفهام يفيدُ هنا الربط المنطقي بين مقدّمات ونتائج، وأنّ هذه النتائج هي أخبارُ قيام الساعة.

في المقابل ومن خلال التأمل في تركيب البنى الفرعية في ذات النص يظهر أنها تُبنى على التَّجميع (والذي يرمز له بالرمز +) بوساطة حرف العطف "الواو"؛ حيث يقوم الفرع المرجعيّ على رصف الأدلة بتجميع العلامات الكونية وإضافة بعضها إلى بعض، كما يقوم الفرع الغيبيُّ على رصف الأخبار على سبيل الإضافة والتجميع أيضا. ولا يخلو التجميع من مؤشّرات سببية في البنية الفرعية الواحدة كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا(14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15)﴾ إذْ إنَّ نزول الغيث سببٌ منطقيٌّ لخروج النبت بحسب الخبرة الإنسانية، إلا أنَّ التجميع هو الغالب على الأدلّة، وهو في ذات الوقت غالب على الأخبار الغيبية.

وتتشابهُ نصوص عدَّة في هذا النَّمط من البناء، يظهر ذلك في سور الأنعام والأعراف ويونس والرعد وإبراهيم والكهف والأنبياء والروم ولقمان وفصلت والجاثية والنبأ، وهو الشكل الذي ارتقبنا شموله لأنماط النصوص الأساسية كلِّها، ولكن المدونة تقترح غير ذلك. فقد جاء عدد منها في تسع مواضع معتمدا على الربط التجميعي بين الفرع المرجعي والفرع الغيبي، وهذا في سور الأنعام ويوسف والحجر ولقمان وفاطر والزمر والحديد والتغابن. من ذلك قوله تعالى في سورة التغابن: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (2) خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (3)﴾؛ فليس في بنية النصّ ما يوحي بالربط السببيّ بين المقدّمات المرجعيّة والنتائج الغيبيّة، بمعنى أن نمط الربط بين دلالات القضايا لا يوحي بالاستدلال على نهاية العالم أو على البعث، ويظهر ذلك جليا في عبارة "وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ"، وهي العبارة الدالة على فناء العالم والبعث في ذات الوقت، يجمع بينها وبين ما قبلها من مقدّمات نمط الإضافة والتجميع لا نمط السبب.

كما أن بناء الفروع النصيّة، مرجعيةً كانت أو غيبيةً، قد يقوم على الربط السببي، وتظهر هاهنا أشكال متشابهة من البنى الفرعية داخل النصوص الأساسية، وقد ورد هذا النَّمط في سور يونس والرّوم وفصّلت والحديد. منها قوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾، حيث تُظْهِر حروفُ الفاء وحتى إذا والفاء التّسلسلَ المنطقيَّ السببيَّ لقضايا

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1952.

الفرع المرجعي، ومثل ذلك في سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾.

قال محمد خطابي على النصِّ الأول من سورة يونس: «إنه مشكَّل من جمل متداخلة متعلِّق بعضها ببعض حتى إنه يستحيل حذف إحداها دون الإخلال بتمام المعنى، لأنها تشير إلى ثلاث مراحل: 1. نزول الماء من السماء وما نتج عنه من اختلاط نبات الأرض به. 2. اتخاذ الزينة الناتج عن المرحلة الأولى وما أعقب ذلك من إعجاب الناس بها واعتقاد دوامها على ذلك. 3. الإتيان عليها وجعلها في خبر كان. وبدون هذه المراحل الثلاث لن يستقيم التمثيل. كما أن طريقة إخراج الخطاب، من حيث التركيب، يجعل كل مرحلة متعلقة بالأخرى: "فاختلط"، "حتى إذا"، و"ظن أهلها..." بحيث تقتضي الجمل المفتتحة بهذه الأدوات (الحروف) مما يتمم المعنى. لا نستطيع إنهاء الخطاب مثلا عند "وازينت" لأن الجواب وارد فيما هو لاحق: "أتاها أمرنا... فجعلناها...". في الخطاب مبدأ ووسط ونهاية، وهي المراحل التي يقطعها الإنسان في حياته!»[1]. والملحوظ أنَّ السببيّة التي تربط مكوّنات الفرع المرجعيّ هي من تمام بناء الأدلّة المرجعيّة، لأن الخبرة الإنسانية تقتضي أن يقوم البناء بين الظواهر المخبَر عنها هنا على الترتيب السببيّ، ولهذا كان ذكر الأدلة الطبيعة في مثل هذه النصوص لا يعتمد التجميع بقدر اعتماده الترابط السببي بين الظواهر.

ولا يقتصر دورُ الربط السببي في جمع مكوِّنات البنى الفرعية على الفروع المرجعية وحدها، إذ إنّ هناك حالات يربط السببُ فيها مكوناتِ البنية الفرعية الغيبية مثلما يظهر في سورتي الروم والجاثية؛ قال الله تعالى في الثانية: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ (27)﴾، قد لا يظهر الربط السببيُّ هنا واضحا إلا من خلال مفهوم التَّتابع الذي عدَّه علماء النصِّ أحدَ أوجه الربط السببيّ بين القضايا، ذلك أن البنية الفرعية الغيبية تجمع حدثيْ قيام السّاعة وخسران المبطلين، والسياق اللغوي يجمع بينهما على سبيل التتابع المنطقي بحيث يرتبط حدوث أحدهما بالآخر.

بهذا نخلص إلى عدد من النتائج عن ربط القضايا في النصوص الأساسية لنهاية العالم، وهي أنها تعتمد أساسا الربط السببي بين البنى الفرعية لأن هذا أصلُ الاستدلال، حيث ينتقل العقل من خلال الربط المنطقي من المقدمات (وهي الفروع المرجعية) إلى النتائج (وهي الفروع الغيبية)، وبهذه الطريقة يثبت النصُّ القرآني مسألة قيام الساعة في النصوص الأساسية، وهذا النَّمط من الربط السببيّ هو السبيل إلى تحقيق المدلولية النصية، أي إلى بناء

[1] محمد خطابي: لسانيات النص. ص 127 / 128.

دلالة معقولة لدى المتلقي. ولا تمنع هذه النتيجةُ العامة وجودَ نماذج للربط التجميعي بين البنى الفرعية، إلا أنه في سبيل فهم آلية المدلولية فيها ستعمد الدراسةُ إلى وسائل التحليل الدلالي عند ميشال ريفاتير في الفصل القادم. كما أنّ من نتائج هذا العرض المقتضب اعتمادُ البنى الفرعية، كل على حدة، على تجميع القضايا، فهو من جهة الفروع المرجعية يعتمد على رصف الأدلة والعلامات الكونية، ومن جهة الفروع الغيبية يعتمد على رصف الأخبار والأحداث المخبر. ويُحتمل أن تقوم نماذج قليلةٌ على الربط السببيّ بين المقدمات فيما بينها لأن ذلك أصل وجودها في الكون، مثل ترتيب أحداث نزول المطر، أو الربط السببي بين أحداث قيام الساعة على سبيل التتابع الزمني.

2. موضوع الخِطاب في نصوص قيام الساعة:

يعدُّ الموضوعُ العام للنص من وسائل تحقيقِ الانسجام، وبالتّالي تحقيقِ مدلولية مقبولة للشكل اللغوي. تقول عزة: «يحدد موضوع الخطاب أو الفكرة الأساسية باعتباره بؤرة الخطاب التي توحّده وتكوّن الفكرة العامة له. أو هو ما يدور حوله الخطاب، أو ما يقوله، أو ما يقدمه. إنّ قدرة الناس على تذكُّر عناصر أكثر من غيرها قد يكون دليلا على أن ما نحمله في رؤوسنا بعد قراءة النص هي تلك العناصر التي تمثِّل موضوع الخطاب، ومن ثمّ يلعب موضوع الخطاب دورين هامين: الأول: باعتباره مرتكزا لدمج الأفكار التي ينقلها الخطاب، بالإضافة إلى كونه يسهم في تنظيم أفكار الخطاب. الثاني: باعتباره مؤشرا يشير إلى معرفة العالم المتصلة بالموضوع عند القارئ أو السامع»[1].

والملحوظ أنَّ الكلام على دور الموضوع في تحقيق الانسجام متعلِّق بالقارئ أكثر من تعلقه بقرائن لغوية في النصّ، إلا أنّه لا يمكن أن يقوم تفسير لهذه الوحدة خارج إطار ما يوفّره النص من معطيات. وفي الواقع تقترح كتبُ التفسير كثيرا من أمثلة بيان الموضوع العام للنص والتوسُّل من خلاله إلى تحقيق تلاحم قضايا للنص، وأكثر ما يظهر أثر الموضوع هنا في النصوص التي لا تقدم ربطا سببيا واضحا بين المقدمات والنتائج بما يخدم غرض إثبات قيام الساعة بوجه من الوجوه. ففي سورة التغابن في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (2) خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (3)﴾ لا يُدرَك إثباتُ المصير إلى الله من خلال المقدِّمات المذكورة فقط بالربط بين القضايا، لأنه كما ذكرنا ربط تجميعيٌّ لا يقود إلى إثبات مسألة القيام. ولهذا فإن بناء مدلولية النصّ في محتوى قيام الساعة في هذا النص وما شاكله يقتضي أن يجمع بين المقدمات المذكورة ومحتوى المصير هنا موضوعٌ واحدٌ هو مسألة إثبات قيام الساعة. ويظهر أن البنية اللفظية هنا لا توفِّر الوسائل المباشرة لذلك، ولهذا فإن المعرفة المسبقة للمتلقي بموضوع الحجاج المقصود تُسهم بشكل فاعل في

[1] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 188 / 189.

الربط بين نوع المقدمات المذكورة في النص (خلْق الناس، وخلْق السموات والأرض) وبين الغرض من الحجاج وهو إثبات المصير إلى الله. ولا بد من الإشارة إلى أن تجاوز المعطيات اللفظية والدلالية الجزئية إلى كلية النص هو المرحلة الفارقة في تحليل ميشال ريفاتير لمدلولية القصيدة، وستأتي دراستُها من خلال نصوص القرآن الكريم في الفصل القادم من هذا البحث.

ومن هذه الزاوية يمكن النفاذُ إلى دور المعرفة الموضوعيّة في تحقيق النصية والمدلولية في آن واحد، وهناك نماذج كثيرة تشاكل النص السابق، ويمكن إيرادُ نماذج أخرى من محتوى البعث والإحياء كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾، إذْ كيف يُدرك هنا إثباتُ النصّ مسألةَ الإحياء لولا معرفة القارئ بهذا الموضوع؟ والذي يمكنه من خلاله أن يكتشف انسجام قضايا النص لتشكّل أساس مدلوليته؟

إنَّ إدراك هذه الآلية المدلولية في النصّ يستلزمُ تجاوز الفروق الدلالية بين القضايا، ويمكن أن نلمح بيان الطبري لهذه الفروق من خلال فصله للمقدمات المرجعيّة عن الخبر الغيبي ممثلا في قيام الساعة، وهذا في تحليله الآية 85 من سورة الحجر: «يقول تعالى ذكره: وما خلقنا الخلائق كلها، سماءها وأرضَها، ما فيهما وما بينهما، يعني بقوله "وَمَا بَيْنَهُمَا" مما في أطباق ذلك "إِلا بِالْحَقِّ" يقول: إلا بالعدل والإنصاف، لا بالظلم والجور، وإنما يعني تعالى ذكره بذلك أنه لم يظلم أحدا من الأمم التي اقتصّ قَصَصَهَا في هذه السورة، وقصص إهلاكه إياها بما فعل به من تعجيل النقمة له على كفره به، فيعذّبه ويهلكه بغير استحقاق، لأنه لم يخلق السموات والأرض وما بينهما بالظلم والجور، ولكنَّه خلق ذلك بالحقّ والعدل. وقوله "وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وإن الساعة، وهي الساعة التي تقوم فيها القيامة لجائية، فارض بها لمشركي قومك الذين كذّبوك، وردّوا عليك ما جئتهم به من الحقّ، "فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" يقول: فأعرض عنهم إعراضا جميلا واعفُ عنهم»[1]. فهذا مما يدلُّ على أن وجه الربط بين القضايا هنا تجميعي بحيث لا يتأتّى المضمون الغيبيّ كنتيجة منطقية للمضمون المرجعيّ، إلا أنَّ العقل الإنساني يمكنه أن يكيّف تلك العلامات الكونية لتكون دليلا على حقيقة قيام الساعة، أي يمكن لمعرفة الموضوع العام "وهو إثبات انقضاء الدنيا" أنْ تسهم في إزالة الفروق الدلالية بين القضايا لتحقّق الانسجام العام وتعمل بذلك على بناء الوظيفة الدلالية.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 17 ص 127.

على أنه لا يجب إغفالُ وجود موضوعات أخرى قد تغلبُ على نصوص المدونة، إذْ إنَّ موضوع القيامة قد يكون عرضا لأغراض أخرى، وعادة ما يكون هذا النمط من في النصوص التي تذكر القيامة إجمالا، وعلى هذا الأساس يمكن تعدادُ جملة من الموضوعات التي تقدمها تلك النصوص منها:

أ . بيان قدرة الخالق سبحانه وتعالى في مثل قوله في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ ومثله في الأنعام والرعد. وكذلك الأمر في النصوص التي تثبت البعث وإعادة الإحياء كما في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾.

ب . عاقبة تكذيب الرسل في الدنيا كما في سورة يوسف: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (107) قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (108) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109) حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (110)﴾ لم تُذكر القيامة هنا إلا عرضا في الآية 109، وقد ذُكرت لإثبات حقارة الدنيا فهي ليست غرضا في ذاتها، ولكنّ تحليلنا لآلية هذا النص في بناء مدلولية قيام الساعة يحتم علينا تجاوز هذه المعطيات. وقريب من هذا النمط التمثيلُ لقيمة الدنيا في سورتيْ يونس وإبراهيم.

ج . الغرضُ من خلق الحياة وهو الحقُّ في مثل قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ(85)﴾ وليس ذكر الساعة هنا هو الغرض وإنما هو تأكيد له، وقد ذكر القرطبي في التفسير وجهين للتفسير: أولهما أن يكون قيام الساعة موضوعا للنص وغرضا وثانيهما أن يكون الحق المقصود هنا بخلاف ذلك فقال: «"وما خلقنا السَّموات والأرض وما بينهما إلا بالحق" أي للزوال والفناء. وقيل: أي لأجازي المحسن والمسيء، كما قال: "ولله ما في السَّموات وما في الأرض ليُجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى". "وإن الساعة لآتية" أي لكائنة فيُجزى كلٌّ بعمله»[1].

[1] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج 10 ص 54.

د . وهناك من الموضوعات ما يتعلّق بنصوص مخصوصة كالقصص حيث يكون ذكر القيامة غير مقصود لذاته كقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (21)﴾ فذكرُ السّاعة كان في سياق موضوع قصة أهل الكهف عموما وما فيها من بيان لقدرة الله تعالى. ومثل ذلك في نصوص البعث والإحياء كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73)﴾.

وعلى العموم فقد تتعدّدُ موضوعات النصوص الأساسية الدالة على قيام الساعة، وأكثر ما يكون ذلك في النصوص التي لا تتسم بحجاجية ظاهرة، أي تلك التي لا توفِّر قرائن واضحة لاكتشاف الرابط السببي المنطقي بين المقدمات والنتائج، ولكنْ في سبيل تِبيان مدلوليتها في باب قيام الساعة يُلزم القارئُ باكتشاف تلك العلاقة السببية الخفية. وعلى كل فإن مبحثَ الموضوع الواحد ودوره في إرساء نصية الشكل اللغوي لا يكاد ينفصل عن مبحث الربط بين القضايا لما بينهما من تكامل، كما أنه لا يمكن الوصول إلى إثبات وحدة الموضوع بمعزل عن دراسة انسجام القضايا. على أنه قد تتعدد موضوعات النص الواحد، ويكون هذا التعدد من علامات انسجام النص، وهذا ما درسه اللسانيون تحت عنوان النموّ الموضوعيّ.

3. النُّمو الموضوعيُّ في نصوص قيام الساعة:

اعتمد علماءُ النص في دراسة فكرة النُّمو على المصطلحات التي وضعها فيلام ماتيسيوس مؤسِّس حلقة براغ اللسانية سنة 1929. فقد افترض، في سبيل وصف وظيفي للجملة، أن القضية البسيطة مكونة من طرفين: الموضوع "Thème" بوصفه منطلقَ الحوار والنقطةَ المتّفق عليها بين المشاركين في عملية التواصل، والخبر "Rhème" بوصفه محورَ الحمولة الإخبارية الجديدة.

من هذا المنطلق ظهر مفهومُ النمو الموضوعي كأداة لقياس التماسك الدلالي بين أجزاء النص، ويتضمَّن فحصَ تطوُّر الموضوع في الجمل المتلاحقة في نص ما على أساس أن العلاقة بين موضوعات الجمل هو دليل التماسك الدلالي المنشود. من أجل ذلك ميَّز فرانتيساك دان "Frantisec Danes" (1974) وجان ميشال آدم (1990) بين ثلاثة أنواع من النموّ الموضوعي: النمو ذو الموضوع الثابت، والنمو ذو الموضوع الخطي، والنمو ذو الموضوع المنقسم، ومن النادر أن نجد نصا يستقلُّ بشكل واحد منها لأنها تعمل في الغالب متضافرة، وسنحاول التمثيل لها من خلال نماذج لا تخلو من اعتماد أشكال مختلفة للنمو الموضوعي في آن واحد.

3 . 1 . النمو ذو الموضوع الثابت:

يتشكّل الموضوع الثابت في النصّ عندما «تتّخذَ كلُّ القضايا فيه الموضوعَ ذاته نقطة انطلاق لها، وتطوّرُ على التوالي أخبارا مختلفة»[1]. ومن النّادر العثور على نموذج واضح لهذا الشكل في نصوص قيام الساعة، لأنها توظّف عادةً موضوعات مختلفة، من هذه النّماذج نستخرجُ الموضوعات التالية:

أ . المكذِّبون بالبعث في قوله تعالى في سورة الروم: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7) أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (8) أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (9) ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ (10) اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (11) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ (12) وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ (13) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ (14)﴾، حيث مدار القضايا في الآيات 7 و8 و9 و10 و12 و13 و14 حول ذات الموضوع بينما يتجدَّد الخبر في كل مرة، ولا بد أنّ هذا الثبات من علامات انسجام الخطاب، وكذلك من علامات الإعلامية لأن سرَّ الإعلام تجدُّدُ الخبر، على أنْ يضمنَ بقاءُ الموضوع الواحد قيامَ معْلم يربط بين مختلف القضايا، وفيما يلي بعض هذه الأخبار:

. في الآية الأولى قال القرطبي: «بيَّن تعالى مقدار ما يعلمون فقال: "يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا" يعني أمر معايشهم ودنياهم: متى يزرعون ومتى يحصدون، وكيف يغرسون وكيف يبنون، قاله ابن عباس وعكرمة وقتادة»[2].

. الآية الثانية قال القرطبي: «إنما أمروا أن يستعملوا التفكُّر في خلق السموات والأرض وأنفسهم، حتى يعلموا أن الله لم يخلق السَّموات وغيرها إلا بالحقّ»[3].

. الآية الثالثة قال القرطبي: «قوله تعالى: "أو لم يسيروا في الأرض فينظروا" ببصائرهم وقلوبهم. "كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض" أي قلّبوها للزراعة، لأن أهل مكة لم يكونوا أهل حرث، قال الله تعالى: "تثير الأرض" (البقرة: 71). "وعمروها أكثر مما عمروها" أي وعمروها أولئك أكثر مما عمروها هؤلاء فلم تنفعهم عمارتهم ولا طول مدتهم»[4].

[1] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Les grandes théories de la linguistique. P 189.

[2] القرطبي: المرجع السابق. ج 14 ص7.

[3] المرجع نفسه ج 14 ص8.

[4] المرجع نفسه ج 14 ص9.

. على الآية الرابعة قال الطبري: «ثم كان آخر أمر من كفر من هؤلاء الذين أثاروا الأرض وعمروها، وجاءتهم رسلهم بالبينات بالله، وكذّبوا رسلهم، فأساءوا بذلك من فعلهم. "السُّوأَى" يعني الخُلَّة التي هي أسوأ من فعلهم؛ أما في الدنيا، فالبوار والهلاك، وأما في الآخرة فالنار لا يخرجون منها، ولا هم يستعتبون»[1].

في الأولى أخبر عن علم المكذبين، وفي الثانية أمرهم بالتفكُّر في الخلق، وفي الثالثة دعاهم إلى الاعتبار من عاقبة من كان قبلهم، وفي الرابعة ذكر خصوصا تلك العاقبة، فهذه موضوعات أو محمولات مختلفة لموضوع واحد، وقد ورد خلالها ذكرُ القيامة، ولا بدّ من تبيُّن أنّ كل العلامات المرجعية المذكورة هنا لا تسوق إلى معرفة حقيقة القيامة مباشرة، وإنما يُفهم ذلك بالتأمل في الربط بين المرجعي والغيبي، كما سيأتي بيانهُ في الفصل القادم.

ب . الله سبحانه وتعالى وما له من الصفات العلى في مثل سورة لقمان: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ(28) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ(29)﴾. فأغلب الأخبار هنا منسوبٌ إلى ذات الله تعالى وإن كان منطلقُ الخطاب هو قضيّة البعث، ومثل هذا في سورة فاطر والزمر.

ج . الإنسان قد يكون موضوعا مطّردا أيضا وتلحقه أخبار متجدّدة بتجدد القضايا كما في سورة فصلت: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ (50) وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ (51) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (52) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (54)﴾. هذا وقد يظهر بعضُ التطور في الموضوع في الآيتين الأخيرتين "ما يعود عليه ضميرا المخاطب أنتم والغائب هم" ولكنّه في الواقع موضوع شديد الاتصال بالموضوع الأول "الإنسان".

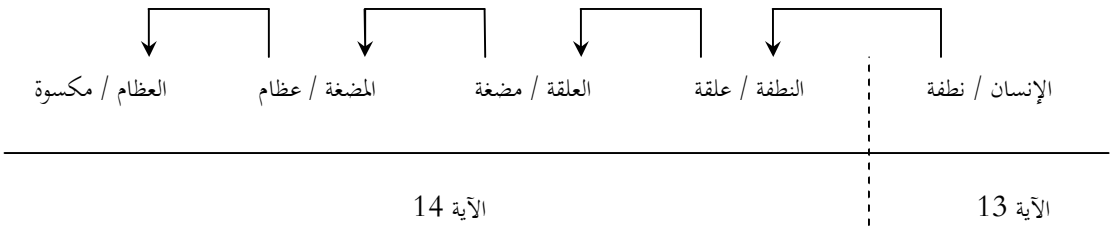
د . وقد تكون العلامات الكونية موضوعا ثابتا للنص كما هو حال الأرض في قوله تعالى في سورة طه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى (53) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى (54) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (55)﴾، وموضوع الأرض في هذه

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 20 ص 79.

الآيات يرافقه موضوع أهم هو ذات الله تعالى، وإنما كانت الأرض موضوعًا أيضا لأنّ الآيات أوردت أخبارا متجدّدة متعلقة بها: مهدا، سلك فيها سبلا، خروج الأزواج منها، الأكل منها والرعي، بداية الخلق منها والعودة إليها والخروج منها.

لا بدّ أنّ ثباتَ الموضوع وتجدُّد الأخبار من آكد العلامات على الانسجام الدلالي في النصّ، بما يحقّقُ نصيّته ويدعمُ حيازته مدلولية ما.

3 . 2 . النُّموُّ ذو الموضوع الخطيّ أو المشتقّ: «يكون النص مرتبا حسب نمو ذي موضوع خطي إذا كان خبر الجملة أو القضية السابقة يصبح موضوع الوحدة التالية، هذه الأخيرة مزودة بخبر يصبح موضوعا قادما»[1]. بمعنى أن يكون موضوعُ القضية الحاليّة مشتقًّا من خبر القضيّة السابقة عليها أو على علاقة به، وهذا الاشتقاق أيضا من علامات بروز الإعلامية في النصّ. ومن النماذج القليلة التي يظهر فيها هذا الشكل قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (15) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ (16)﴾. ويمكن تمثيلُ اشتقاق الموضوع من خبر القضية السابقة في الآيتين 13 و14 كما يلي:



والظاهرُ أنّ دور الاشتقاق الموضوعي في تحقيق الانسجام محصورٌ في البنية الفرعيّة المرجعية، أي ذلك الجزء من النص الذي يعرض أدلة كونيّة تدخل في مجال الخبرة الإنسانية، أمّا انتقال النص إلى الفرع الغيبي حيث يذكر قضية البعث فيعيده إلى نمط الموضوع الثابت والخبر المتجدد، وهذا قياسا إلى الآيتين الأوليين من هذا النص. ففي الآيتين 12 و13 يمكن عدُّ "الإنسان" موضوعا لمحمولات شتى، ويصاغ هذا الموضوع الواحد بطريقة الخطاب المباشر على شاكلة "إنّكم" في الآيتين الأخيرتين، بحيث لا يلمس المتلقي تغيُّرا كبيرا في الموضوع بين أوائل النص

[1] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati : Les grandes théories de la linguistique. P 189.

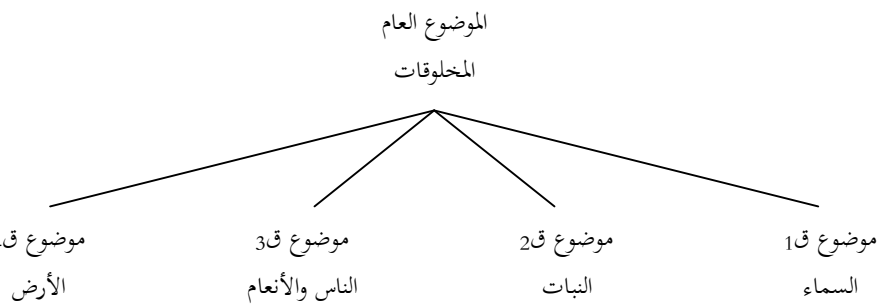
وأواخره، وانحصر فعل الاشتقاق كما ذكرنا في بيان أطوار خلق الإنسان، وهي علامة كونيّة يُستدل بها على قدرة الخالق على إعادة الإحياء.

وقريبٌ من هذا النمط قوله تعالى في سورة الروم: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (19) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (20)﴾ حيث يُشتقُّ موضوع القضية "يحيي الأرض بعد موتها" وهو الإحياء من بعض الخبر في القضية التي قبلها، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (24وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (25) وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ (26) وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (27)﴾، كما يُشتقُّ موضوع الآية الثانية وهو السماء من سياق خبر الآية التي قبلها وهو قوله تعالى: (وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا). وظاهر من هذه النماذج أن وجود نمط صريح للاشتقاق مَطلبٌ عزيز.

3 . 3 . النُّمو ذو الموضوع المنقَسِم: «يكون النصُّ مرتبا حسب نموّ ذي موضوع منقسم إذا وجد موضوع للمجموعة، أو موضوع أعلى مقسَّم إلى موضوعات صغرى انطلاقا منها تُطوِّر الوحدات المتوالية مداراتٍ جديدةً»[1]. وقد ذكر الباحثان في هذا السياق أن تقسيم الموضوع يكثرُ في النص الوصفي، وقد يبدو أنّ هذا التوجيه منطقيٌّ إذا كان الوصف تحليليا يعتمد على ذكر التفاصيل والإخبار عنها، ولكن ليس ثمة آلية دقيقة للربط بين نوع النمو الموضوعي والجهاز اللساني الذي يوظفه النص. وفيما يأتي أمثلة لهذا الشكل من المحتويين: انقضاء الدنيا، وإحياء الموتى.

فمن نصوص فناء العالم قوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾. تتعيَّن الموضوعات الأساسية للقضايا في كلمات مثل: السّماء، نبات الأرض، النّاس والأنعام... هذه كلُّها يجمعها موضوع عامّ هو المخلوقات، ومنه تنحدر تلك الموضوعات الصغرى، فعلاقة التضمُّن تكشف عن رابط يجمع القضايا جمعا دلاليًّا ويساعد على بناء انسجامها وبالتالي تحقيق نصيّتها، وهذا كما يلي:

[1] Ibid p 189.



ومنها أيضا قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾ فقد جمع هذا النصُّ أيضا موضوعات جزئية في القضايا تنتمي في مجموعها إلى مجال المخلوقات أو الكائنات الطبيعية مثل: السموات، والشمس والقمر، والأرض، والأنهار، والثمرات، والليل والنهار، القطع المتجاورات، والجنات... فكلُّ هذه الموضوعات المتوزّعة على الآيات الكريمة تصدُر عن موضوع واحد. والملحوظ من هذا أنّ ورود هذا الشّكل من النموّ الموضوعيّ في نصوص قيام السّاعة إنما يشمل الفروع المرجعيّة أساسا، وبالتحديد تلك التي تتّخذ من فلك المخلوقات دليلا على انقضاء الدنيا وفنائها، أو على حقيقة البعث وإحياء الموتى.

ولا تختلف النُّصوص في هذا إلا من جهة تعميم الموضوع الأصل أو تخصيصه، كأن يكون للمخلوقات العاقلة وحدها كقوله تعالى في سورة الحجر إثباتًا للبعث: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ (23) وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24) وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (25) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ(27)﴾. كما لا يمنع هذا أن يكون الموضوعُ المنقسمُ في الفروع الغيبيَّة كقوله تعالى في سورة النبأ: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا(18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا(19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا(20)﴾ فقد ورد في القضايا موضوعان منقسمان عن الأصل وهما السموات والجبال، وأما الأخبار المتعلّقة بكل منهما فهي من أنباء الغيب.

هذه باختصار أشكال النُّمو الموضوعيِّ في النصوص الأساسية، وهي من علامات التماسك المعنوي بين مكونات النصّ، تُسهم في تحقيق نصِّيته وتفسير مدلوليته. ولقد ركزت الدراسةُ على النصوص الأساسية لأن عليها مدار تفسير مدلولية البِنية، أي دور البنية في تحقيق مدلولية النص، على أنّ النمو الموضوعي يعمل متضافرا مع الوسيلتين سالفتي الذكر وهما ربط القضايا ومعرفة موضوع الخطاب من أجل تحقيق النصية وبيان وجه المدلولية في الأشكال اللغوية.

المَبحث الثالث

الامتداد السِّيميائي في نصوص قيام السَّاعة

تمهيد: البنية لا تقتضي العزلةَ

إنَّ التركيز على دور البنية اللغوية للنصوص الأساسية في إنتاج المعنى، وبالتالي في كونها الوسيلة الأساسية للمدلولية، لا يعني إزاحةَ الوسائل المحيطة بها وإبعادها عن آلية التأويل، لأن البنية ليست رديفةً للعزلة عند أوائل من أسسوا النظرية البنيوية. قال فيغو برندال، وهو مؤسس حلقة "كوبنهاق" مع لويس يلمسليف، في تعريف البنية: «هذا التصور ينصُّ على عدم اعتبار الظواهر كمية عناصرَ يجب عزلُها، وتحليلها، وشرحها، بل مجموعات تكون وحدات متجانسة، تظهر تضامنًا داخليًّا، ولها قوانين خاصَّة. ينتج عن هذا أنَّ كينونة كل عنصر تقوم على بنية المجموعة والقوانين التي تحكمُها»[1]. فمفهوم البنية يقوم على العلاقة، أي أن التصور البنيوي للظواهر يقتضي اعتبارها شبكةَ علاقاتٍ تجمع العناصر المكوِّنةَ، وهذا التصوُّر لا ينفي أن تقيم هذه الشبكة علاقاتٍ خارجيةً مع ظواهر أخرى محيطةٍ بها، إذْ لا يمكن تصوُّر الظواهر في الفكرة البنيوية كعوالم معزولةٍ عن غيرها لأنّ العلاقة هي محورُ اهتمام هذه النظريّة ومدارُ نشاطها، والعلاقة لا تقوم فقط داخل الظاهرة بل فيما بينها وبين غيرها.

تحتاجُ الدراسة تأكيدَ هذه الفكرة لأنَّ بحثَ مدلولية البنية اللغوية لا يعني إقصاء الوسائل الأخرى في إنتاج المعنى، كما لا يتضمَّن ذلك انحصار البنية في جملة المعطيات اللغوية المشكِّلة للخطاب. وهذا الطّرح يعدُّ مُستهلا للكلام على المفهوم السيميائي للنص؛ فقد عُرف النص على أنه سلسلة وحدات لغوية تحقّق التواصل، وقد يتجاوز هذا المفهومَ اللغويَّ إلى أنظمة التّواصل غير اللغوية كما حدَّدها عِلما السيميولوجيا والسيمياء. هكذا عندما يتجاوز النص في تركيبه كيانَ العلامات اللغوية، أو عندما تتماسك هذه العلامات اللغوية دلاليا مع علامات أخرى غير لغوية ينتجُ ما يُعرف بالامتداد السيميائي للنص.

المَطلب الأول: الإمتداد السيميائي

يحدُث امتدادٌ سيميائي لنص لغوي عندما يوظِّفُ قرائنَ تستقطبُ علامات أخرى غير لغويَّة تساهم في بيان الرسالة المقصودة، وقد اقتُرِح في القسم النظري توسيعٌ سيميائيٌّ لمفهوم النص لأن عملية الاستقطاب هذه تجعل من العلامات اللغوية وغير اللغوية نسقا واحدا يمكن أن يدعى نصا سيميائيا.

وليس ضروريًّا أن تكون الإحالة من النص اللغوي إلى علامات لها دلالةٌ معروفة في سياق ثقافيّ محدَّد، فقد تكون الأشياء والموجودات الخارجيَّة التي تحيل عليها اللغة ليست في ثقافة ما بعلامات، بل هي مجرَّد أيقونات

[1] Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale. P96-97.

قريبةِ التأويل، والأيقونةُ في نظر بيرس هي العلامة التي لا يختلف فيها الدال عن المدلول اختلافا بيِّنا، بمعنى أنها لا تتمتع بتضمين دلاليّ وليس لها من ثراء الدلالة ما يجعلها ذات فائدة تعبيرية كبيرة. ولكن من خاصية هذه الأشياء أنها تَقْبَل التّحوُّل إلى علامات حتى وإن كانت في الأصل غير ذلك، وبموجب هذا تحوزُ مدلوليةً ما بفعل تجربتنا مع تلك الأشياء ذاتها، وبدافع من هذه القابليّة قال ميشال ريفاتير: «وجدت الأشياء لتكون علامات»[1]. والسَّمطقة "Sémiotisation" مثلما ذكر فلاسفة اللغة تعتمد على الكفاءة السيميولغوية والتي يقصد بها باتريك شارودو القدرة على تحويل التجارب والظواهر إلى علامات بغية استيعابها[2]، ويُفهم من هذا أن أساس الفعل المعرفيّ ترميزُ الخبرة والاحتفاظ بها ثم استثمارها، ومعرفةُ العالم وإدراكه لا تكون إلا بتحويله إلى علامات نفسيّة كتلك التي جعلها دي سوسير موضوعا للسيميولوجيا.

يحدث إذن أن تتحوَّلَ الأشياءُ والتَّجارب إلى علامات عندما تُستدعَى من خلالها تجاربٌ أو أفكار بطريقة ضمنيّة، وقد تُسهم عدّة عوامل في خلق هذه العلامات، وتعرف هذه العملية، عملية تحويل الأشياء إلى علامات، بالسَّمطقة، ومن بين تلك العوامل النص اللغوي. هكذا عندما يعمل النص على تحويل الخبرة العادية إلى علامات ذات دلالات غنيّة فإنه في الواقع يصنَع مدلوليَّتها أو يكشف عنها لأنها في الأصل كانت علامات وخلقت من أجل ذلك، كما يُفهم من أقوال كثير من الباحثين حسب ما ردَّده ميشال ريفاتير. وهذه السمطقة التي تمارسها اللغة على الأشياء هي من سمات الخطاب القرآني، إذْ إنَّ كثيرا من النصوص التي رأينا في سابق تحليلنا ولاحقه تكشف عن نسق ثري من العلامات الكونية مرئيةً كانت أو غير مرئيّة.

ولا يتوقف فعلُ النصّ اللغوي في القرآن الكريم عند هذا الحد، إذ تتحوَّل هذه العلامات غير اللغوية بدورها إلى مفعِّلات لإنتاج المعنى، بمعنى أنها تتَّسق مع العلامات اللغوية الأساسية لتكمِّل معناها وتخدم غرضَها. وقد عبَّر القرآن عن هذا في سورة فصلت: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)﴾ قال أبو جعفر النحاس: «أي في آفاق الدنيا وتقلب أحوالها "وفي أنفسهم" مثل ذلك»[3]، ويضاف إلى هذا المعنى الحكمةُ من قوله تعالى "حتى يتبيّن" أيْ أن تلك الآيات أو العلامات غير اللغويَّة المبثوثة في الكون والنفس هي من تمام بيان النصِّ اللغوي، فقد قال الطبري فيها: «حتى يعلموا حقيقة ما أنزلنا إلى

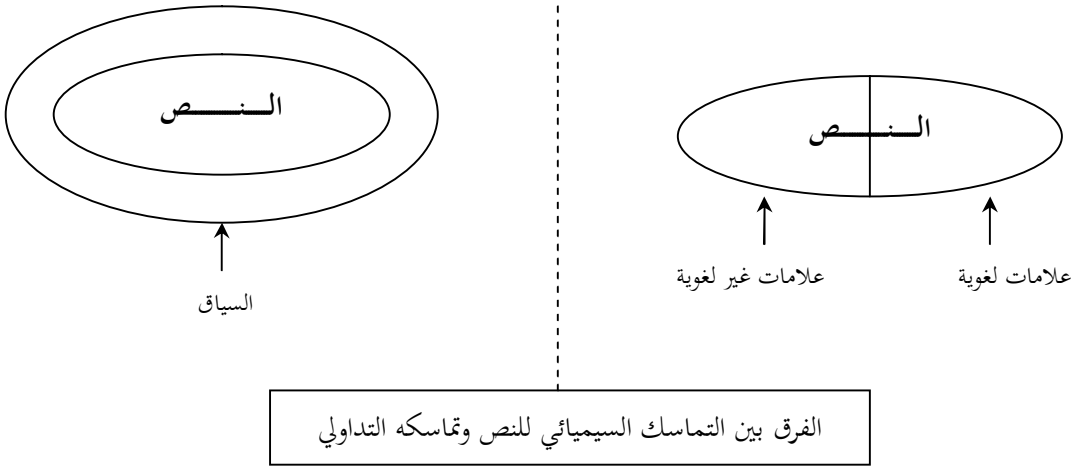
[1] Michael Riffaterre: Semiotics of poetry. p 6.

[2] Pierre Charaudeau: Langage et discours. Eléments de sémio linguistique (Théorie et pratique). Hachette France. 2e édition 1986, P 58.

[3] أبو جعفر النحاس: معاني القرآن. تحقيق محمد علي الصابوني. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1408هـ/ 1988م، ج 6 ص 286.

محمد»[1]، ولهذا يعدُّ فعل السَّمطقة، أو الكشف عن العلامات الخارجية من خلال اللغة، عاملا مهمًّا في زيادة مدلوليَّة النصِّ ذاته.

وتجدرُ الإشارة هنا إلى الفرق بين التماسك السيميائي للنص وتماسكه التداولي، إذْ خصَّت الدراسةُ هذا الأخير بمبحث سابق بوصفه وسيلة أساسية في المدلولية، ويُكتفى هنا بالقول أن التماسك التداولي يعبِّر عن مدى ارتباط النص بموقف تواصلي ما، يحتوي هذا الموقف ثلاثة عناصر هي: المشاركون في عملية التواصل، والزمان، والمكان. وقد نسب جاكبسون لهذا السياق وظيفة مرجعيَّةً تتلخَّص في كونه يتضمّن مراجع تُسهم في تأويل العلامات اللغوية في النص. أما في حالة الامتداد السيميائي فإنّ النص اللغوي لا يوظّف المعطيات الخارجية كآليات للتَّأويل، إنما تتحوَّل تلك المعطيات إلى علاماتٍ تتفاعل مع علامات النصّ لتشكّل نسقا متجانسا. هناك اختلاف جوهري بين المفهومين تمثيله كما يلي:



الفرق بين التماسك السيميائي للنص وتماسكه التداولي

في التماسك السيميائي، كتوسيع للتماسك الدلالي، تكون العلامات غير اللغويةُ جزءا من النصّ، بينما في التماسك التداوليّ تحيطُ الظروف غير اللغوية بالنصّ أنْ تدخل بوصفها عناصر بنائية فيه، فالظروف لا تستحيل إلى علامات ولكنها وسائل لفهم العلامات اللغوية في النص.

المَطلب الثاني: قرائنُ الامتداد السِّيميائي

1 . قرائنُ الانتقال من خَبر القيامة إلى العالم المرئيِّ:

التأمُّل في نصوص المدوّنة، وعلى الخصوص النصوص الأساسية، يكشف عن القرائن التي يوظِّفها النصُّ لإحالة القارئ على علامات محسوسة من الكون أو من التاريخ أو من النَّفس الإنسانية. وهذه القرائن ليست إلا

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 21 ص 494.

علامات لغوية من نسيج النص ذاته، تتّخذ أشكالا مختلفة بحسب الأساليب والسّياقات، أهمها ثلاثة أساليب: الخبر، والاستفهام، والأمر.

القرينة الأسلوبية	المواضع	القرينة اللفظية	ملاحظات
الخبر	38 موضعا أغلبها لإثبات البعث والإحياء	ولقد/ وكذلك/ سـ/ وفي/...	قرائن سرد القصص ووصف العلامات الكونية
		وهو/ إنّ/ وإنّا/ إنما/ ولئن/ ومن آياته/ والله/ والذي/ وأنّه/ نحن/ إنه...	قرائن وصف الذات العليا وأفعالها
الاستفهام	32 موضعا أغلبها لإثبات البعث والإحياء كالخبر	ألم/ لمن/ أولم/ أ/ كيف/ هل/ أولا/ من/ أفلم/ أليس/	تتعلق القرائن عموما بمشتقات الفعل رأى كشاهد على نوع العلامات الكونية
الأمر	7 مواضع	سيروا	متعلق بالأمر برواية الفعل (قل)
		واضرب/ اعلموا/ فَلْيَنْظُرِ	الأمر بالفعل

1 . 1 . الخبر: مدارُه على تقرير الحقائق، قيل في تعريفه: «ما يصحُّ أن يقال لقائله إنَّه صادق فيه أو كاذبٌ. فإن كان الكلام مطابقا للواقع كان قائله صادقا، وإن كان غير مطابق له كان قائله كاذبا»[1]، فهو خلافُ الإنشاء الذي مداره عموما على الطّلب، ونماذجه الرئيسة هي الاستفهام والأمر والنهي والتمني[2]. وأما في تركيب الملفوظ الخبري فذُكر أنَّ «كل جملة من جمل الخبر لها ركنان: محكوم عليه وهو المسند إليه، ومحكوم به وهو المسند، وما زاد على ذلك في الجملة غير المضاف إليه وصلة الموصول فهو قيد»[3]، ويستفاد من هذا أن الخبر يكون في الجملتين الاسمية والفعلية على حد سواء، ومداره على الحكم الذي هو موضوع الخبر والذي يقاس عليه صدق الخبر وكذبه.

وقد وردتْ في نصوص قيام السّاعة نماذجُ كثيرة لذكر العلامات الكونيَّة على سبيل الخبر صيغت في إطار الجملة الاسمية، ويدلُّ على ذلك تقدُّمُ المركب الاسمي وما قد يتعلق به من أدوات التوكيد والتحقيق والعطف أحيانا، وأحيانا يكون الإخبار بتقديم شبه الجملة، وأهمُّ هذه النماذج صورتان:

الأولى: الخبر بصفات الله تعالى ويُذكر في سياق ذلك العلاماتُ الكونيَّة الدالة على تلك الصفات، من ذلك قول الله تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (54) ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا

[1] عبد العزيز عتيق: علم المعاني. دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ت، ص 46.
[2] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق غريد الشيخ صالح وإيمان الشيخ محمد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2004، ص 104.
[3] عبد العزيز عتيق: علم المعاني. ص 48.

وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (55) وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (56) وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57)﴾ وفي سورة التغابن: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (2) خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (3)﴾. جاء في هذين النصين ذكر الآيات الكونية في سياق الدلالة على صفات الخالق، و تضمَّنَ السياقُ ذاته أحدَ موضوعيْ قيام الساعة: نهاية العالم وإحياء الموتى؛ فقد تركَّب النصُّ الأول من ملفوظات أساسيَّة صيغت إخبارا عن دلائلِ الخلق والقدرة والإلهية وهي كما يلي:

الآية الأولى: تتشكَّل بدورها من ملفوظات خبريّة مدارُها على ذكر الفعل مُسنَدا إلى الذات العليا، وهذه الأفعال التي تتعلَّق بالآيات الكونية هي: "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" و"اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" و"يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا" و"الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ". فكلُّ هذه الأفعال متعلقٌ بآيات مرئية، ويستفاد من سياق النص أن تلك العلامات تُسهم في زيادة بيان النص اللغوي، إذْ ينتهي إلى خلاصة "تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"، فتلك العلاماتُ الكونية تتضافر بدورها لتسوقَ المتلقي إلى هذه الخلاصة ذاتها التي يذكرُها النصُّ اللغوي ذكرا صريحا.

الآية الرابعة: تتألّفُ بالمثل من ملفوظات خبرية تذْكُر أفعالَ الله في الكون والتي تجسّدها علاماتٌ يلفِتُ النصُّ الانتباه إليها، وهذه الملفوظات تمثِّلُ سلسلةَ أحداث متتابعة زمنيًّا وسببيًّا: "وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ" فهذه أيضا جملة علامات كونيّة تدخل في إطار الخبرة الإنسانية، جعلها النص هنا علامةً على القدرة الإلهية. على أنَّ هذه الملفوظات الخبرية تلتقي كلُّها للدلالة على موضوع قيام الساعة، يظهر ذلك في قوله تعالى في آخر النص: "كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ".

والصُّورة الثانية للخبر هي وصفُ العلامات وسردُ القصص، وهي تمثِّل سياقا مناسبا إمَّا للتذكير بعلامات سبق الاطّلاع عليها في الخبرة الإنسانية، أو للتَّنبيه إليها في حال الغفلة عنها وغياب سابقِ تأمُّلٍ فيها. وقد دلَّ على الإخبار بها قرائنُ مثل التَّحقيق والاستئناف كما يظهر في النصوص التالية:

أ . قوله تعالى في الأنعام: ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ

الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾ إخبارا عن قصص الأولين، وقرينة ذلك أداة التحقيق "لقد"، ويُستفاد من هذا النصّ أنَّ سنن الهلاك، التي أصابت الأمم قبل بعثة النبيّ، علامةٌ على هلاكٍ قد يصيب من كذَّب به، ودلالتُها لا تتوقف عند هذا الحدّ لأنَّ السِّياق اللغوي للنصِّ يجمعها مع موضوع قيام الساعة في الآية 12: "لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ"، فتكون سُنَّة الهلاك الدنيويِّ علامةً على قيام السَّاعة، فهي تزيدُ من مدلوليَّة النصّ على هذا الموضوع الغيبي، ولا يخفى هنا فعلُ السَّمطقة الذي مارسه النصُّ على ثقافة المتلقّي، وهي معرفته السَّابقة بهلاك الأمم، لتتحوَّل إلى علامة كما ذُكر.

ب . وقال تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46)فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾. توظِّف ملفوظات الخبر في الآية الأولى جهازَ السَّرد المباشر الذي محوره الحدث، وتتركَّز العلامة الكونية في عبارة "وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ" التي تسهم في تحويل الأَثَر إلى علامة، وهذا من خلال إكسابه دلالةً عميقةً وثريّة على القدرة الإلهية. فالأثرُ هنا دليلٌ معناه الضمنيُّ هو الفعلُ الإلهي، وبهذه الآلية تتحوَّل الآثار الدارسةُ إلى علامات على أفعال الله، والتي تتبعُها تأويلاتٌ أخرى تُفهم من قوله تعالى: "وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ"، قال الطبريُّ في مغزاها: «مثَّلنا لكم فيما كنتم عليه من الشرك بالله مقيمين الأشباه، فلم تنيبوا ولم تتوبوا من كفركم، فالآن تسألون التأخير للتوبة حين نزل بكم ما قد نزل بكم من العذاب، إن ذلك غير كائن»[1]، فيستفاد منه معرفةُ أنّ الله قادر على إنزال هذا العذاب الذي سبقَ بالمخاطَب في الآية الكريمة، كما يُستفاد منه معرفةُ قدرة الله تعالى على إنزال النهاية بالعالم تماما كنزول النّهاية بالأمم السَّابقة، وبهذا يتوصَّل القارئ من خلال قراءة العلامات الكونية إلى إدراك مدلوليتها على قيام الساعة.

ج . وقال تعالى في سورة الكهف: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (21)﴾ وهذا أيضا من أساليب الإخبار بالعلامات الكونيَّة، وقد أورد الزمخشريُّ في تفسيره ما يوحي بأن عبارة "وكذلك" في أول الآية دالة على التشبيه حيث قال: «وكما أنمناهم وبعثناهم، لما في ذلك من الحكمة أطلعنا عليهم، ليعلم الذين أطلعناهم على حالهم "أَنَّ وَعْدَ الله حَقٌّ" وهو البعث»[2] وذكر في كلامه البعثَ حيث يكون نوم الفتية واستيقاظهم علامةً على أحداث القيامة من موت الخلائق وبعثهم أحياء مرة أخرى، ولا يخفى هنا أيضا فعلُ السَّمطقة الذي

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 17 ص 37.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 3 ص 56.

يمارسه مجرد الإخبار بأحداث القصة، وقد يضاف إلى ذلك معالمُ الثقافة المادية والآثار العائدة إلى أخبار هؤلاء الفتية، حيث تتحول هذه المعالم بدورها إلى علامات سيميائيّة تزيد من مدلولية النصّ على موضوع قيام الساعة.

1 . 2 . الاستفهام: هو القرينة الثانية من قرائن السمطقة التي يستقطبُ النصُّ اللغوي من خلالها علاماتٍ غير لغويّة تسهم في زيادة مدلوليته على أحداث القيامة. والاستفهام معدودٌ من أساليب الإنشاء الذي عرَّفه عبد العزيز عتيق بأنه «الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه»[1]، فهو بعكس الخبر ومقابل له، إذ ليس المقصود بالإنشاء مطلقُ الإخبار عن الحقائق، وإنما مدار دلالته على الطّلب، ولذلك حصره العلماء في أساليب الاستفهام والأمر والتمني والنداء، وكلّها لطلب فعل لغوي أو غير لغوي من المخاطَب.

والدلالةُ الأصلية للاستفهام «طلبُ العلم بشيء لم يكن معلوما من قبلُ بأداة خاصة»[2]، وحريٌّ ألا يكون هذا معناه في النصوص التي بين أيدينا، لأن الله تعالى عالمٌ بما صيغ له السؤال، بل إن جواب السؤال هو عين ما يقصد النصُّ الكريم إلى بيانَه، فالغرض من السؤال إذن تصوغه القرائنُ اللفظية والدلالية في الملفوظات المكوِّنة للنص، وإحصاء هذه القرائن كالتالي:

الهمزة وحدها من غير متعلّق في يوسف 107 الكهف 37 الصافات 11 الدخان 37 ق15 الواقعة 58/ 59 القيامة 36. الهمزة مع متعلق دال على النفي وتفصيلها كالتالي: "أولم" في الأعراف 185 والروم 8 والإسراء 99 والعنكبوت 19 ويس 31 و77 والأحقاف 33. "ألم" في الأنعام6 وإبراهيم19 والحج 65 ولقمان 29 ويس 31 والقيامة 37 والنبأ 6/ 16. "أفلم" في يوسف 109 والفرقان 40 وق6. "أوليس" في يس 81. "أليس" القيامة 40. "أولا" في مريم 67.

كما وردت أدوات أخرى للاستفهام نحصرها فيما يلي: اسم الاستفهام "من" في العنكبوت 63. اسم الاستفهام "من" متعلقا بحرف الجر (اللام) "قل لمن" في الأنعام 12 والمؤمنون 84. "هل" في يونس 34. "كيف" في البقرة 28. "مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" في عبس18.

فيظهر هنا أن غالب الاستفهام يقع بالهمزة إما مفردة أو متعلقة بحرف، وقد ذكر القزويني في دلالتها العامة: «الهمزة لطلب التصديق كقولك أقام زيد، أزيد قائم، أو التصور كقولك: أدبس في الإناء أم عسل؟ وأفي

[1] عبد العزيز عتيق: علم المعاني. ص 69.
[2] المرجع نفسه ص 88.

الخابية دبسك أم في الزق؟»[1]، والتصديق يقصد به ما يجاب عنه بـ "نعم" أو "لا"، والتصور ما يجاب عنه بالتعيين أي باختيار عبارة مما ذكر السائلُ. هذا عن الدلالة المعجمية أو الأصلية للهمزة، غير أنها اتخذت في نصوص المدونة دلالةً غير الطلب كما ذكرنا، ومدار معانيها السياقي في نصوص قيام الساعة على ما يلي:

1 . 2 . 1 . الإنكار: كما في سورة ق: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (15)﴾. ذكر الزمخشري في دلالتها: «عيي بالأمر: إذا لم يهتد لوجه عمله، والهمزة للإنكار. والمعنى أنَّا لم نعجز كما علموا عن الخلق الأول، حتى نعجز عن الثاني»[2]، وسياق النص هنا يتضمن أنّ الخلقَ الأول دليلٌ على إعادة الحياة وبعث الموتى، فيُفهم منه إحالتُه على علامة كونية مرجعية هي خَلْقُ الإنسان، لتسهم بدورها في بيان غرض النص اللغوي. وقوله في سورة يوسف: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (107)﴾ حيث يفيد النفيُ إنكار أن يَأمنوا عذاب الله تماما كإنكاره أن يَأمنوا قيام السَّاعة واحدة بواحدة، فيكون العذاب الدنيويُّ علامةً على العذاب الأخروي، وتكون الحادثة المرئيّة أو المرويّة عن هلاك الأمم علامةً دالة على ما يقصد النصُّ إليه، فهي تسهم في بناء مدلوليته بشكل من الأشكال. وكذلك الأمر في سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (36)﴾.

ومن هذا النَّوع أيضا تعلُّقُ الهمزة بأداة نافية، حيث عدّها ابن هشام إثباتا لمضمون القول، بمعنى أن اقتران النفيين يعني إثبات الحكم من جهة المنطق تماما كما أن نفيَ نفيٍ القضية يعني إثباتها. هذا وقد اعتبرها السامرائيُّ تقريرا حيث قال: «هو إثبات المستفهم عنه، قيل ويختص بالوقوع بعد النفي سواء كان بما، أو لم، أو ليس، أو لما»[3]، ولكن الصواب هو ما ذكر ابن هشام لأن التقرير لم يتأتى من الهمزة وحدها وإنما من تعلُّقها بأداة النفي. فإذا كنَّا نصف عملَ الهمزة وحدها فلا مناص من القول بكلام ابن هشام ومضمونه دلالةُ الهمزة على الإنكار الإبطالي أو النفي. وأمثلة هذا في نصوص قيام الساعة كثيرة وله قرائن متنوِّعة منها قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (99)﴾

1 . 2 . 2 . التوبيخ: قال فيه القزويني: «بمعنى ما كان ينبغي أن يكون»[4]. ويدخل في دلالة التوبيخ قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37)﴾. فكان

[1] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. ص 96.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 4 ص 267.
[3] فاضل صالح السامرائي: معاني النحو. ج 4 ص 202.
[4] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. ص 100.

الاستفهام هنا داعيا إلى التأمُّل في أصل خلق الإنسان لكونه علامة على بدعة الصّانع ودليلا على إمكان العودة يوم القيامة.

1 . 2 . 3 . التهكُّم: كما في سورة الصافات: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ (11)﴾. قال الطبري: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم: فاستفت يا محمد هؤلاء المشركين الذي يُنكرون البعث بعد الممات والنشور بعد البلاء: يقول: فسَلْهم: أهم أشد خلقا؟ يقول: أخلقُهم أشد أم خلق من عددنا خلقه من الملائكة والشياطين والسموات والأرض؟»[1]. ويَقْرُبُ من هذا المعنى قوله تعالى في سورة الدُّخان: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ (34) إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ (35) فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (36) أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (37) وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (38) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (39)﴾ وهذه الآية الكريمة أيضا وردت بالاستفهام لذكر العلامات الكونيّة المتعلقة بالأمم البائدة، فهي تنبّه عليها وتدعو إلى التأمل فيها وقراءة معانيها الظاهرة والخفية، وهذا أصل فعل السَّمطقة الذي به تُخلقُ العلامات.

1 . 2 . 4 . الأمر: ويَقرُب من هذا المعنى قوله تعالى في سورة الواقعة: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (60) عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (61) وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (62)﴾. ولم تذكر كتبُ التفسير معنى الأمر في الآية الأولى صراحةً، إلا أنه يمكن تقديره في قولنا: "انظروا إلى ما تمنون" لأنّ الدعوة إلى التأمُّل قائمةٌ في كل الصيغ التي ورد بها ذكر العلامات الكونية، ولهذا نرى ممكنا أن يُفهم الأمر في مثل هذه السياقات. وكذلك قوله تعالى في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (8) أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (9)﴾. ففي الآية الكريمة دعوةٌ إلى التفكُّر والسَّير في الأرض لرؤية الآيات والعلامات الدالة على لقاء الله تعالى وفناء العالم.

أما صيغُ الاستفهام بغير الهمزة فهي: اسم الاستفهام "من" متعلقا بحرف الجر "اللام" "قل لمن" في الأنعام 12 والمؤمنون 84، "هل" في يونس 34، "كيف" في البقرة 28، "مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" في عبس18. وقد جاءت لمثل المعاني السابقة، كما في قوله تعالى في المؤمنون: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (84)﴾، فتركيب أداة الاستفهام هنا يُطلب منه معرفة نِسبة خلق الأرض وما فيها، وفي هذا بيانٌ لمعرفة الخالق من حال المخلوقات، لأنها

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 21 ص 19.

دالة بذاتها عليه، وكذلك الأمر في سورة يونس: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (34)﴾. و"هل" في أصل دلالتها على ما ذكر القزويني «لطلب التصديق فقط»[1]، وقد جاء في "مغني اللبيب" ما يوحي أنها تعمل أحيانا عمل النفي كما يفهم منه هنا، ويتضمَّن النفيُ في هذه الآية الكريمة أنَّ نسبة بداية الخلق وإعادته لا تكون إلا لله تعالى، كما يُفهم منها أن بداية الخلق، وهي علامةٌ حاضرة مُشَاهَدة، دليلٌ على القدرة الإلهية على البعث وإحياء الموتى.

فكلُّ هذه المعاني التي جاءت على أسلوب الاستفهام مقترنةً بالفروع المرجعيّة كانت عاملا فاعلا في تحوُّل معطيات غير لغوية إلى علاماتٍ تُسهم في استدلال النص وتقيم حجةً حاضرة على ما يثبته النسقُ اللغوي، ولهذا يمكن اعتبار الاستفهام قرينة دالة على تماسك دلالي أو مفهومي بين نسق العلامات اللغوية في النص ونسق العلامات الكونية خارج النص وهو من آليات إنتاج المعنى وبناء التصوُّر لدى القارئ.

1 . 3 . الأمر: وهو القرينة الثالثة للسمطقة أو للتماسك الدلالي بين النصّ اللغوي والعلامات غير اللغوية، ويبدو من معنى الأمر أنه أظهرُ القرائن وأدلُّها على السَّمطقة لأنه يتضمَّن الدعوة الصريحة إلى قراءة العلامات الكونية، وبالتالي فهو يسهم في تشكيلها وتأويلها، ويُلْحِق دلالتَها ومعناها بما يقصِد إليه النصُّ اللغويُّ. وعلى الرغم من ذلك ورد في مواضع قليلة فقط في سياق ذكر الآيات المرجعيَّة، وصيغه المذكورة في نصوص قيام الساعة هي:

أ . قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)﴾ وفي سورة الأنعام مثلها: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾.

ب . وفي سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾

ج . وفي سورة النبأ: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (24) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (28) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (32)﴾

[1] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. ص 96.

2 . قرائن السَّمطقة ومراتب المدلولية:

يظهر من العرض السّابق للمحيلات اللفظية في النصّ اللغوي إلى العلامات غير اللغوية خارج النص، والتي تُسهم في أداء رسالته وبيان معناه، غلبةُ الاستفهام على الأمر غلبةً ظاهرة، فقد يكون ذلك دليلا على أنّ العلامات الكونية التي يستقطبها النصُّ اللغوي معلومةٌ مُسْبقا عند المتلقّي وأنها مرجعيّةٌ خالصة، وأنّ تأويلها لا يحتاج إلى بيان بل هي دالَّة بذاتها كما يقول الجاحظ على النصبة وهي خامس أصناف الدلالة: «أما النِّصبة فهي الحالُ النَّاطقة بغير اللّفظ، والمشِيرة بغير اليد، وذلك ظاهرٌ في خلْق السماوات والأرض، وفي كلِّ صامتٍ وناطق، وجامدٍ ونامٍ، ومُقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدَّلالة التي في الموات الجامد، كالدّلالة التي في الحيوان الناطق، فالصَّامتُ ناطق من جهة الدّلالة، والعَجْماء مُعْرِبةٌ من جهة البُرهان، ولذلك قال الأوَّل: سَل الأرضَ فقُلْ: مَنْ شَقَّ أنهارَكِ، وغَرَس أشجارَك، وجَنَى ثِمارَك؟ فإن لم تجبْكَ حِواراً، أجابتك اعتباراً»[1].

كما يمكن ملاحظة أنّ معاني قرائن السّمطقة دليلٌ على مدى مدلولية العلامات الكونيّة الخارجيّة، لأنّ توظيف فعلِ الأمر يقتضي طلبَ الفعل، وهذا يتضمَّنُ في الظاهر أن المتلقّي المقصود لم يكنْ على علم بدلالة تلك العلامات الكونية التي تمت الإحالة إليها، أو أن مدلوليّتَها في باب قيام الساعة غير واضحة، بما يفسِّر طلبَ العودة إليها، كما في قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)﴾.

كما يمكن مقارنةُ هذا السياق مع ما جاء في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (8)﴾، حيث ارتأينا أن يكون للاستفهام في هذه الحال معنى الأمر أيضا، ولكنّ وروده بأسلوب الاستفهام يجعل بينه وبين الطلب الصريح فروقا دلالية دقيقة، إذْ يتضمّن الاستفهام الطلبيُّ هنا نوعا من الإنكار على من لم يتفكّر في خَلْق نفسه وفي خَلْق السّموات بوصفها آياتٍ على القدرة وعلى حقيقة الفناء والبعث، ولا يكون الإنكارُ إلى على أمر سَهُلَ إدراكُه على المتلقي إلا أنّه أعرض عن فهمه أو تأويله على الوجه الذي يقتضيه.

هكذا تدلُّ كثيرٌ من أماراتِ الإحالة إلى العلامات الخارجة عن النص اللغويّ على إنكارِ جهل المتلقي بمضمون العلامة الكونيّة، ومعنى ذلك أن النصّ يؤكّدُ على منطقيّة الدلالة في العلامة غير اللغوية وأنها ليست بحاجة إلى فعل تحويل سيميائي مقصود، إنما تكفي فيه الخبرة الإنسانية البسيطة لسبر غور العلامة الكونية ومعرفة مدلولها. ومن القرائن القليلة ما يوحي بغير ذلك، أي بجهل الإنسان لتلك العلامات، وإنما تكتسي القرينة في هذه

[1] الجاحظ: البيان والتبيين. ج 1 ص 86.

الحال طابَعًا تعليميا ويتبرزُ فيها فعلُ السمطقة بوضوح وجلاء، ولهذا تتغايرُ درجاتُ فعل السمطقة بتغايُر القرائن، وهذه الأخيرة تتعلّق بمدى قرب الدلالة المقصودة أو بعدها من الخبرة الإنسانية، فإذا كانت الخبرة كافيةً لتأويل العلامات الكونية يكتفي النص بالنوع الأول من الإحالة، وإذا كانت خبرة الإنسان قاصرة عن ذلك جاءت القرينة على النوع الثاني.

لهذا نرى أن النصّ القرآني في محتوى قيام الساعة، إذ يذكر قرائن الإحالة إلى العلامات الكونيّة بقرائن مختلفة، فإنه يكشف بطريقة غير مباشرة درجةَ المدلولية في تلك العلامات خارج النص اللغوي. ولما كان الغالب على تلك القرائن الاستفهامُ والخبرُ دون الأمر فإنّ ذلك يقتضي وضوحَ دلالة الكون على نبأ قيام الساعة بما فيه من نهاية للعالم وبعث للأموات.

3 . قرائن السّمطقة وأصناف العلامة غير اللغوية:

3 . 1 . تماسُك المسموع والمرئيّ: العلامة السيميائية المقصودة بالدراسة هنا علامةٌ غير لغوية، فهي ليست موضوعًا مباشرا للسانيات، وإنما تهتم بدراستها علوم أعمُّ، كالسيميولوجيا، إذا كانت العلامة ضمن نظام تواصليّ في المجتمع، والسيمياء، إذا كانت علامة اجتماعيةً أو طبيعيّة. وقد عُلم أنَّ قرائن الإحالة إلى هذه العلامة الخارجية تكشف نوعا ما عن درجة مدلوليتها، بمعنى أنها تكشف عن درجة وضوح الغرض منها لدى القارئ أو المتلقي المقصود، كما أن هذه القرائن تكشف عن مؤشراتِ تصنيف هذه العلامة بحسب طبيعة الدّال فيها.

فقد جرت عادة الدارسين للسيميولوجيا والسيمياء أن يصنّفوا أشكال الخطاب بناء على نوع العلامات المشكِّلة لهذا الخطاب؛ فإذا كانت العلامات مكوَّنةً من دوالٍّ سمعيّة سُميت العلاماتُ لغويةً والخطابُ لغويًّا، وإن كانت الدوالُّ مُبصَرة سُمّيت العلاماتُ مرئية والخطاب كذلك، وبالمثل إذا كانت العلامات تُدرك بوساطة حواس أخرى غير السمع والبصر كما في قول جوزيف كورتيس: «من الأهداف المعلنة للسيمياء . الدرس الجديد الذي سنحدد بالتدريج محتوياته . الاهتمامُ بلعبة المعنى أو الدلالة في مقابل الموضوع السيميائي المقترح: يمكن التعبير عن هذا الموضوع . على مستوى الإدراك الصوتي . بطريقة كلامية (شفوية أو كتابية) أو غير كلامية (في حالة المرئي مثلا، وكذلك اللسمي، والشميّ والذوقي)، يمكن أيضا أن يصدر عن بناءات ذهنية»[1]. على هذا يمكن تتبُّع القرائن التي سبق ذكرها لإحصاء العلامات الخارجيّة التي يحيل النصُّ عليها وتحديد أنواعها وهي:

أ . العلامات الطبيعية في الكون: أهمها خلق السموات الأرض، ورد ذكرها في أكثر من موضع في سياق التدليل على معاني أخبار الساعة، مثل قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا

[1] Joseph Courtés: La sémiotique du langage. p 8.

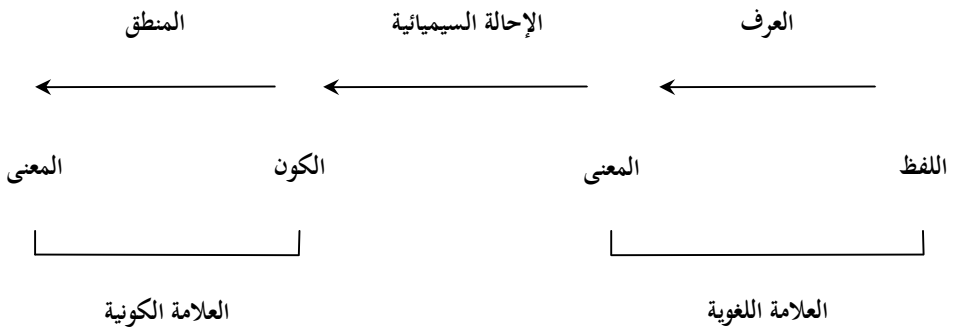
خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾ وقوله في سورة الإسراء: ﴿ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (98) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (99)﴾.

ب . آثار الأمم البائدة، فهي علامة على انقضاء الحياة الدنيا، كما في سورة يوسف: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (107) أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109)﴾، وفي سورة الفرقان:﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا (40)﴾.

ج . خَلْقُ الإنسان والنبات، فهو علامة على البعث كما في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾، وقوله تعالى في سورة مريم: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (66) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (67)﴾.

والقاسمُ المشترك بين هذه العلامات اعتمادُ إدراكها على حاسّة الرؤية في المقام الأول، لهذا أمكن إعطاؤها صفة الخطاب المرئي، ويمكن تَبيُّن هذه الصفة في صياغة النص لقرائن السمطقة كما يلي: "أَلَمْ يَرَوْا" في الأنعام6، و"أَوَلَمْ يَرَوْا" في العنكبوت19 والسجدة27 ويس31 والأحقاف33، و"أَلَمْ تَرَ" في الإسراء19 والحج65 ولقمان29 ويس77، و"أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا" في الفرقان40. وفي معنى الرؤية وردت صيغ للأصل "نظر" كما في: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا" في الأعراف185 و"أَفَلَمْ يَنْظُرُوا" في ق6 و"فَلْيَنْظُرِ" في عبس24.

بناء على ما تقدَّم تتماسكُ العلاماتُ السمعيّة في النصّ اللغوي مع العلامات المرئية في العالم لتشكّل خطابا متكاملا يهدفُ إلى الاستدلال على قيام الساعة وما ورد فيها من الأخبار، ويمكن تمثيلُ آلية الإحالة التي تحقق هذا التماسك كما يلي:



الإحالة من المسموع إلى المرئي في الخطاب القرآني

العلاقة بين اللفظ والمعنى في الاستعمال يحكمُها رابط عرفيٌّ يعضدُه اتفاقُ الناس ضمنيًّا على دلالاتٍ معجميّة للكلمات وأنظمةٍ صوتية وصرفية ونحوية تتّخذُ سمةَ النظامية في سبيل تحقيق التواصل. ولا تخلو اللغة من حالات لفظية أيقونية تقوم على المحاكاة مثل حكاية الأصوات "L'onomatopée"، كما لا يتنافى القولُ بالتواضع في حاضر اللغة مع كونها إلهاما وتعليما من الله لعباده في أصل نشأتها. تتجسَّدُ هذه اللغة في مظهرها الطبيعي وفق نصوص، ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا أن تُراعى في بنائها قواعدُ اللسان من خلال الأنظمة المذكورة. ويزيدُ النصُّ الإحالي على ذلك تضمُّنَه قرائنَ لفظيّة تجعله يتماسك دلاليا مع أشياء أخرى غير لغوية، وإذا كانت هذه الأشياءُ بدورها دالةً على معانٍ فإنّ الإحالة تسمى سيميائيةً لأنها ساهمتْ في صناعة علاماتٍ غير لغوية. وفي هذا المستوى يتّخذُ النص مفهوما عاما يتجاوز البعد اللساني إذ أنه يتركب من علامات لغوية وغير لغوية تشكّل بتماسكها وحدةً دلاليّة كبرى.

أما العلاقة بين الدال والمدلول في صلب العلامة الكونيّة فهي محطةٌ مهمة في البحث لأنها تبيِّنُ درجة مدلوليتها، وتحدّد المستوى الدلالي الذي يميّزها عن غيرها. والإحالة النصية إلى علامات الكون في القرآن الكريم تكشفُ في الغالب عن ثلاث مستويات مختلفة للعلامة، وهذا حسب نمط الربط بين طرفيها.

3 . 2 . مستويات العلامة في الخطاب الكونيِّ: يندرج المفهوم العام للعلامة في القرآن الكريم ضمن ثلاث مستويات: الأول يتمثَّل في العلامة الإشاريّة "Indice" ودورها في حياة الإنسان على الأرض، مثالها من قول الله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل:

15/ 16) قال ابن كثير: «"وَعَلامَاتٍ" أي: دلائل من جبال كبار وآكام صغار ونحو ذلك، يَستدلُّ بها المسافرون برًا وبحرًا إذا ضلُّوا الطريق [بالنهار]. وقوله "وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ" أي: في ظلام الليل، قاله ابن عباس. وعن مالك في قوله "وَعَلامَاتٍ" يقولون: النجوم، وهي الجبال»[1].

وقوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا(45)﴾ قال الزمخشري: «"أَلَمْ تَرَ إلى رَبّكَ" ألم تنظر إلى صنع ربك وقدرته، ومعنى مدّ الظل: أن جعله يمتدّ وينبسط فينتفع به الناس "وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِناً" أي لاصقاً بأصل كل مظلّ من جبل وبناء وشجرة. غير منبسط فلم ينتفع به أحد: سمي انبساط الظل وامتداده تحركاً منه وعدم ذلك سكوناً، ومعنى كون الشمس دليلاً: أنّ الناس يستدلون بالشمس وبأحوالها في مسيرها على أحوال الظلّ، من كونه ثابتاً في مكان [و] زائلاً، ومتسعاً ومتقلصاً، فيبنون حاجتهم إلى الظل واستغناءهم عنه على حسب ذلك»[2]، وفي الآيتين الكريمتين يظهر أن العلامة تتميز بميزتين: الأولى أنها علامة كونية مرئية، لا يعوِّض استخدامَها أيةُ ترجمة لغويّة ممكنة، مما يؤيّد موقفَ دي سوسير في تمييزه بين أنواع العلامات وجعله اللسانيات فرعا من السيميولوجيا وليس العكس على ما ذكرَ غيرُه من الدارسين. والثّانية أنها تتخذ مفهوم الإشارة والدليل كما هو معروف في تقسيمات السيميائيين الحديثة نقلا عن بيرس[3]، لأنها تستند في الدلالة على المجاورة والعلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول.

والمستوى الثاني للعلامة، انطلاقا من النصّ القرآني، هو العلامة التمثيلية، يوظّفها القرآن الكريمُ في التّمثيل لمعنىً غائبٍ يُشْبهُ في بِنْيَتِه بنيةَ الدالّ الحاضر، فكأنّ ثمة علاقةَ محاكاةٍ بين الدالّ والمدلول تشاكلُ تلك الكائنةَ في صُلب الأيقونة، ويسمي علماءُ البلاغة التعبير عن هذا النوع من العلامات تمثيلاً لتعدُّد أوجه الشَّبه فيه. ومن أمثلة هذا النوع قوله تعالى في معنى فناء الدنيا: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: 24)، وقوله تعالى في معنى البعث: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: 57).

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1059.

[2] الزمخشري أبو القاسم: الكشاف. ج 3 ص 333.

[3] Charles Sanders Peirce : Philosophical writings. p 107.

إن الخطاب القرآني، إذ يكشفُ عن وجوهَ الشّبه بين نهاية الكون وبين مظاهر انقضاء الحياة واضمحلالها في نبات الأرض، أو بين بعث الحياة في الموتى وبين إحياء الأرض الميْتَة، يُسهم في بناء معرفةٍ يقينيّةٍ بحقائق غائبة هي ذاتها مدلولاتُ الأشياء الحاضرة. إنّها علامات مرئيّة غير مسموعة، تتألّفُ من مشاهدَ متسلسلة تحاكي بنيتُها بنيةَ المعاني الغائبة. على أنّ مثل هذه العلامات الكائنة في باب الحجاج على قيام الساعة لا تنتهي إلى الغاية الكبرى، وهي معرفة الله، إلا من خلال المستوى التالي لها، لأن إحياء الموتى لا يمثّل في خطاب القرآن غاية الوجود في حدّ ذاته وإنّما من حيث هو مرحلةٌ من حياةٍ قادمةٍ ومن حيثُ هو سبيلٌ إلى معرفة الله.

وفي هذا المستوى الثاني يَظهر نوعٌ متميّزٌ من العلامات المرئية ورد ذكرها في القرآن الكريم، يتمثّل تميُّزُها في طابعها الإنساني إذْ إنّ يدَ الإنسان ساهمتْ في وضعها، وهي آثار الأمم السّابقة. وفي هذا المقام يجدر بنا أن نفرّق بين الآثار المرئيّة الماثلة وبين قصصها المروية في القرآن وفي التراث الإنساني، لأنها في حالتها التاريخية تكون نصوصًا لغويّة فقط، وهذه النقطة، التي لم يعرها نصر حامد أبو زيد اهتماما، تلعب دورا في تحديد مفهوم الخطاب المرئي والفرق بينه وبين الخطاب اللغوي. يقول حامد أبو زيد: «وليس العالم فحسب هو الذي يتحوّل إلى علامة، بل التاريخ الإنساني كلُّه، قصص الأمم الغابرة وصراع الأنبياء والرسل مع أقوامهم، يصبح علامة تجسد الصراع الأزلي بين الحق والباطل وبين الإيمان والكفر»[1]. إنّ القصص والتاريخ لا تتحول إلى علامات كونية إلا إذا دلّت عليها الآثار، على هذا من أجل الكلام على علامات كونيّة خالصة لا مناص من تجاوز النصّ اللغويّ لقراءة العلامات المرئية، أما القصص والتاريخ فهي في حد ذاتها نصوص لغوية سردية. ومن قرائن السمطقة أن يحيل النصُّ إلى هذه العلامات بمشتقات الفعل "رأى"، إذْ ورد ذكره في الإحالة إلى العلامات التاريخية في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِنَ القُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (يس: 31).

[1] نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق. ص 230 / 2312.

سدّ مأرب

مدائن صالح

﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾

البحر الميت

آثار عاد قوم هود

المستوى الثالث للعلامة متعلّقٌ بالغرض العام من كلّ علامة في الوجود وهو معرفة الله، ومعلومٌ أن ليس ثمة علامةٌ تصلُح أن تكون إشارةً إلى الخالق أو أيقونةً مشابهة له، وإنما تتحول العلامة في هذه الحال إلى قرينة على صفاتِ مُبْدِعِ العلامة. والتأمُّل في هذا المستوى يكشفُ أنَّ السبيل إلى معرفة مغزى العلامة هو الاستدلال المنطقي من خلال القرائن المتوفّرة في تلك العلامة؛ كدلالة خَلْق الجبال على القوّة، ودلالة خلق السموات على العظمة، وخلق البهائم والأرزاق على الرحمة والكرم والتفضل...الخ. فهذه العلامات تشبه الرموز التي تحتاج إلى إعمال العقل لفهمها، ولهذا يعقّب القرآن، في مواضع كثيرة يحيل فيها إلى هذا المستوى، بذكر خصائص يُطلب توفُّرها في المتلقي حتى يحسن قبول العلامة لديه. قال الله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ . الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190/ 191)

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: 5)

﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾

﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (العنكبوت: 44). قال الطبري في تفسير هذه الآية: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: خلق الله يا محمد، السموات والأرض وحده منفردا بخلقها، لا يشركه في خلقها شريك "إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً" يقول: إن في خلقه ذلك لحجة لمن صدق بالحجج إذا عاينها، والآيات إذا رآها»[1]. هكذا تذكر النص النصوص أن إدراك الدلالة الكبرى للعلامات منوط بكون المتلقي: عاقلا، ذا لب، عالما، تقيا، ومؤمنا.

بناءً على ما تقدم يمكن أن نذكر من خصائص العلامة الكونية ما يلي:

أ. العلامة وطبيعة الدال المرئية: يوظّف النص القرآني مشتقات الأصل اللغوي "رأى" باطراد في سياق الإحالة على الكون ليتأكَّد بذلك شكلُ الدال فيها وهو كونه مرئيا في المقام الأول.

ب. مستوى العلامة: تندرج العلامة الكونية ضمن ثلاث مستويات، تتميز بينها بنمط الربط بين الدال والمدلول، كما تتعلّق بالمعنى الكامن وراء هذه العلاقة، وهي: العلامة الدليل في الظواهر الدنيوية كالعلاقة بين الشمس والظل، والعلامة الأيقونة التي تقوم على المحاكاة كدلالة إحياء النبات في الدنيا على الإحياء يوم القيامة، والعلامة الكبرى التي تقوم على الالتزام كدلالة المخلوقات وأحوالها على صفات الخالق.

ج. وحدة الغرض "monosémie": من خصائص العلامة الكونية وحدةُ الدلالة الكبرى في النسق الذي ترسمه الآيات القرآنية، إذ إنّ قيمة العلامة في الحقيقة هي ألا تتوقَّف عند أسبابها المباشرة، بل أنْ تسوق المتأمِّل فيها إلى معرفة الله.

د. العلامة والمتلقي: يتميّز المتلقي المؤهَّل لفهم الرابط بين طرفي العلامة الكونية من خلال النص القرآني بمجموعة خصائص منها: العقل، والعلم، والتقوى، والإيمان. فمع كون الدلالة في الكون ذاتية منطقية تفهم بالفطرة إلا أنّها غير متاحة لكلّ إنسان.

هـ. العلامة بين الإفراد والنصية: إذا تم التطرُّق إلى الظواهر الكونية من حيث هي علامات دالة بذاتها، فإنّ هذه الدلالة الإفرادية لا تكتمل إلا بتضافر دلالات العلامات فيما بينها. والتضافر كما يُفهم في لسانيات النص يعني تماسكا دلاليا بين الوحدات الأساسية المكوّنة للنص، فإن صح أن العلامات الكونية المنفصلة مثل الليل والقمر والنجم مثلا تعمل متضافرة من خلال تماسك دلالي ما، فإن هذا يقتضي عدّها نصا إذا أخذنا بتعريف

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 20 ص 40

خلود العموش: «النص سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة»[1] وهو تعريف يتجاوز الكيان اللغويّ وينطبق على الكون.

وليس هناك كبيرُ اختلافٍ بين الدارسين على ترابط الظواهر في العالم، لأنها في الأصل متناغمة، والتعبير عن هذا الترابط يأخذ أشكالا مختلفة، فقد رأى محمد سعيد رمضان البوطي أنه «لكي يدل الكون دلالة باهرة على وجود الله عز وجل ينبغي أن يكون متناسقا. ولكي يتم التناسق ينبغي أن يكون مرتبا بعضه على بعض بأن يكون هذا محتاجا وذاك محتاجا إليه فيتلاقيان طبقا للحاجة التي بينهما. فإذا تجلّى لك من الكون هذا التناسق تنبّهتَ لما قلناه من ضرورة تناقص العلل في المسائل المتناسقة كلما أمعنت النظر أكثر، وكلما سبرت مزيدا من أغوار هذه العلل والمعلولات، فتسير متأملا في هذا السبيل إلى أن تنتهي بك هذه العلل الكثيرة المختلفة إلى العلة الوحيدة الكبرى الكامنة خلف كل ما قد رأيت أي إلى واجب الوجود وهو الله عز وجل»[2].

يذكّر هذا الاقتباس بمستويات العلامة في القرآن الكريم وكيف يقود بعضها إلى بعض حتى تتكامل للدلالة على معرفة الله. والتناسق المقصود في نصّ البوطيّ يعود إلى تماثل القانون الفيزيائي من حيث هو تعبير عن ترابط سببي بين الأشياء التي تكونها المادة الفيزيائية، فقانون الجاذبية واحد مهما تعدّدت الأماكن والأجسام في الأرض أو على سطح الشمس، وقانون التحوُّل من المادة إلى الطاقة واحد أيضا وهكذا؛ فتجانس القوانين مدخل إلى فهم تناغم أجزاء الكون على اختلاف مواضعها ومعطياتها، وهذا التناغم دليل على وِحدة مصدرها.

وفي سياق الكلام على تناغُم العلامات الكونية يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الليل والنهار علامتان كليتان وأن الشمس والنُّجوم علامتان تابعتان[3]، والأصل في هذا أنّ العلامة الكلية لا يتعلَّق مفهومها بطبيعة الدال ولكن بمغزاها، وهو أن تُفضي إلى معرفة الله مباشرة بغير واسطة. كما ذكر أيضا أن «الشمس والقمر والنجوم علامات متعددة الدلالة إذن، لكن هذه العلامات تستمد دلالتها من علامتي الليل والنهار»[4] إلا أنّه تجدر الإشارة كون العلامة الواحدة دالّةً على معنى واحد، واختلاف الدلالة أو تغيُّرُها يغيّر العلامةَ ذاتَها، لهذا كان الدافع إلى القول بمستوياتٍ مختلفة للعلامات في القرآن أنْ ليس ثمة تعدُّد لدلالة العلامة الواحدة. كما تجدر الإشارةُ أيضا إلى أنّ علامتيْ الشمس والنجوم لا تستمدان الدلالة من غيرهما ولكنهما تأتلفان معها في نسقٍ يؤلّف نصا سيميائيا دالا، وسياق الآية الكريمة الذي يذكر قصة إبراهيم لا يوحي بغير ذلك. أما طبيعة الربط بين الجمل التي تفيدُ الشرط في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ فإنّ الفعل المقيَّدَ بالشّرط هو رؤيةُ الكوكب لا دلالةُ الكوكب، ومن

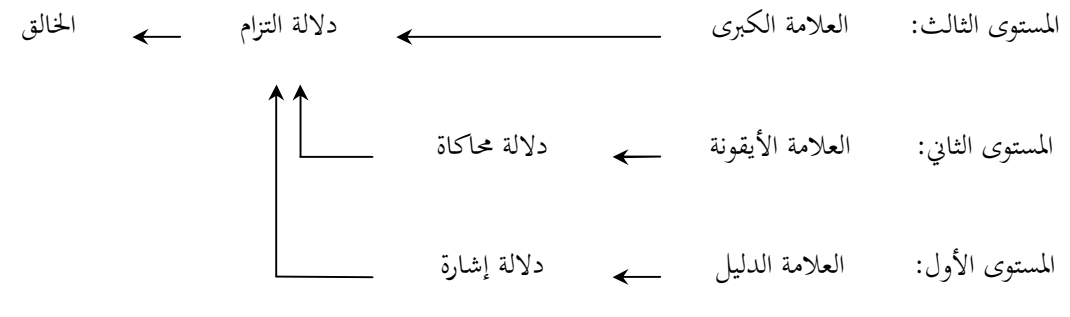
[1] خلود العموش: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق (مثل من سورة البقرة). عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى: 2005 ص 19.

[2] محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق. دار الفكر دمشق، الطبعة الثلاثون: 2009، ص 291.

[3] نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه. ص 263.

[4] المرجع نفسه ص 263.

المنطق القولُ أنّ رؤية الكوكب في الليل أبلغ في إظهار العلامة، ولكنه لا يؤثّر بشيء ظاهر في معنى العلامة، وإنما كان التقييد تعبيرا عن ترابطهما وتضافرهما في الدلالة فيما يشبه البنية النصية. وفيما يلي تمثيل مستويات العلامة غير اللغوية من خلال القرآن الكريم:



تراتب العلامات الكونية في القرآن الكريم

تظهر العلامة الكبرى في المستوى الثالث لأن دلالتها مباشرةٌ قائمةٌ على الالتزام، حيث يقتضي هذا الأخيرُ ضرورة وجود خالق للكائنات القاصرة عن إيجاد ذواتها، فهي علامات تؤُول إلى معرفة الخالق، ولا تكون هذه المعرفة في العلامات الجزئية (المستوى الأول والثاني) إلا بوساطة. فالحكمة من وراء العلامات الجزئية الإشارية كما في الشمس والظل والعلامات الجزئية التمثيلية (الأيقونية) كما في إحياء الأرض وإحياء الموتى أنها تنتهي في الأخير إلى الغرض الأكبر الكلي من كل علامة وهو معرفة الله. والميزة الأساس لهذه العلامات جميعا، خاصة منها المستويين الثاني والثالث، كونُها مرئية، وقد وردت في القرآن الكريم مشتقات الفعل "رأى" التي تحيل إلى العلامات الكونية في خمس وعشرين موضعا بصيغة "يروا" وحدها، فهذا دليل على وجود خطاب مرئيٍّ في العالم غرضه سَوْقُ القارئ إلى معرفة الخالق.

المَطلب الثالث: خصائصُ الامتداد السيميائي

1 . رؤيةٌ للعالم منطلقُها العالم:

أساسُ كل خطاب رؤيةٌ للعالم تتشكَّل وفق أسلوب يخدم هذه الرؤية، ولا يتمُّ تحليلُ هذه الثنائية "أسلوب/ رؤية العالم" وفهمها إلا من خلال مقاربة مختلِفِ النُّصوص المجسِّدة لها. وقد سبق القول بأنّ فهم العلامات الكامنة في الكون منوط بالتأمل فيها وفق فضاء دلالي يساهم النصُّ اللغويُّ في بلورته، كأنْ تدعوَ الآيات الكريمة من القرآن إلى البحث في المسبِّب لكل الظواهر القاصرة في العالم، والتي تتحوَّل بقُصورها إلى علامات.

غير أنَّ دلالة هذه الظواهر على الخالق لا تتعلّق بالنص اللغويّ الذي يحيل عليها، فمن شروط العلامة ألا تدلَّ بغير جنسها من العلامات، إذ إنّ الكائنات الجزئية في العالم دالةٌ بذاتها مستقلةٌ عن دلالة الألفاظ. هذا من أوفر الشروط في العلامة الكونية على قول الجاحظ في وصف دلالة النصبة: «والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات»[1] أي أنها مستغنيةٌ في الإفهام عن غيرها من العلامات. والقرآن الكريم، إذ يذكر الأدلةَ الكونيةَ في باب الاستدلال على الوجود الأعلى، فإنّه يحيلُ إليها مجرّد إحالة ولا يشرح دلالتها لكونها مبينةً بذاتها، إلا في مواضع محدودة لبيان غرض الاستدلال كقوله تعالى: ﴿أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (يس: 81) فالآية الكريمة إذ تذكر علامةَ السموات والأرض تبيّنُ أن وجه الاستدلال هو القدرة على إعادة الخلق يوم القيامة .

يقول عبد الرحمان طه على الشَّواهد السياقية الحالية في الاستدلال: «إن المعلومات الحاصلة عن الواقع تساعد المستدِلَّ على بناء دليله بوجهٍ يُستفاد منه أن المقصود معنى لم يتناوله اللفظُ بالنطق كما أنها تساعد المستمع على تبيُّن مراد المستدل، وذلك بأن يقابل كلامه بما حصَّله من هذه المعلومات، فيحكم بالمصادفة بينهما أو بالمصادمة»[2]. كلامه هذا من الأدلّة على الكفاءة الإبلاغية في العلامات غير اللغوية بحيث لا يعوّضُ دلالتَها نصٌّ من النصوص اللغويّة، فهي دالّة بذاتها معبّرة عن الغرض منها، وتحدّدُ رؤية الإنسان لها انطلاقا من معطياتها الذاتية.

بناء على ما سبق يعدُّ الكون نسقا دالّا وُجد بغير إرادة الإنسان، والدلالة في الكائنات مستقلةٌ عن إدراك الناس لها بما أنّها تُفعِّل دلالتَها من غير تواطؤ بين البشر وبدون تواضعٍ منهم على وظائفها المعنويّة. وقد كتب ابن طفيل الأندلسي رواية (حي ابن يقظان) في مثل هذا المعنى، أي في قدرة الفطرة الإنسانية على إدراك دلالات العلامات في الكون والاهتداء إلى الحق من غير تعليم نصي. فدلالة الكون بليغةٌ لا تحتاج إلى بيان، بل أكثر من ذلك لا يمكن تعويضها باللغة.

2 . اللسانُ لا يعوّض العالمَ من حيث هو علامة:

عرّف إميل بنفنيست اللغة على أنّها «منظومة تفسيرية تستطيع أن تؤدي المعاني التي تؤديها جميع المنظمات الأخرى، اللسانية وغير اللسانية»[3]، ويتفق معه عددٌ كبير من النقاد كرولان بارت وبيرد ويستل في احتواء

[1] الجاحظ: البيان والتبيين. ج 1 ص 82.

[2] طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى: 1998، ص 152.

[3] دانيال تشاندلر: أسس السيميائية. ترجمة طلال وهبه. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى: أكتوبر 2008، ص 34.

اللسانيات للمنظومات العلاماتية الأخرى. لكن هل يمكن للغة فعلا أن تترجم كل العلامات الماثلة في العالم؟ وبكل أمانة؟

يمكنُ للغة الطبيعة بناءُ منظمة معرفيّة لدراسة أنظمة علاماتية غير لغوية، وهذا يعني مقدرتها على صناعة لغة شارحة تُدرس من خلالها أنظمة التواصل، ولا تختلف هذه الحقيقة عن كون اللغة قادرة على وصف الظواهر الطبيعية المدروسة الفيزياء أو المجردة في علم الرياضيات... الخ، إلا أنّ هذه اللغة غير قادرة على تعويض تلك الظواهر، ولا على نقل العلامات الكونية بكل تفصيلاتها وخصائصها. وبسبب ذلك لم يتوقّف القرآن عند حدّ الكلام على الأدلة الكونيّة بل دعا إلى اختبارها والتّأمُّل فيها.

وفي التأكيد على هذه الفكرة ينقل دانيال تشاندلر «أن التّمفصل المزدوج غير موجود في التواصل الطبيعيّ عند الحيوانات. ومن غير المتّفَق عليه بعد ما إذا كانت المنظومات السيميائية كالتصوير الشمسي والسينما والتصوير الطلائي تملك تمفصلا مزدوجا. ترى الفيلسوفة سوزان لانجيه "Susanne Langer" أن وسائل الاتصال البصرية كالتصوير الشمسي والرسم الطلائي والرسم تملك خطوطا وألوانا وظلالا وأشكالا وأحجاما وما إلى ذلك من العناصر التي يمكن تجريدها ومزجها، ويمكن أن تصلح للتمفصل، أي للمزج المعقد، كما في حالة الكلمات، لكنها لا تملك مفردات تعتبر وحدات ذات معان مستقلَّة.

إنّ رمزيةً تملك هذا العددَ الكبير من العناصر وهذه الآلاف المؤلفة من العلاقات لا يمكن تفكيكُها إلى وحدات أساسية. لا يمكن اكتشاف الرمز المستقلّ الأصغر والتعرُّف إلى هويته عندما نصادفه في سياقات أخرى... توجد بالطبع تقنيةٌ لتصوير الأشياء لكن لا نكون مصيبين إن سمينا القوانين التي تتحكم بهذه التقنية "نحوا" لأنه لا يوجد عناصر يمكن تسميتُها، ولو على سبيل التشبيه، كلماتِ فن التصوير.

فبدل إبعاد وسائل الاتصال غير الكلامية بسبب قصورها تحاولُ لانغر أن تبرهن أنها أكثرُ تعقيدا وصعوبة من اللغة المنطوقة وأنها مناسبة بشكل خاص للتعبير عن أفكار يعجز الإسقاط الألسني عن إيصالها. وتقول إننا يجب ألا نسعى إلى فرض النماذج الألسنية على وسائل الاتصال الأخرى، لأن القوانين التي تحكم انبناءها (هي بأجمعها تختلف عن قوانين النحو التي تحكم اللغة) ومعالجة هذه القوانين بوساطة مصطلحات ألسنية يجعلنا نخطئ الفهم: إنها عصيّة على الترجمة»[1]، بمعنى أنها غير قابلة لأنْ تتشكَّل في نسق خطيّ مثل اللغة لأن ذلك لا يتناسبُ مع طبيعتها المرئية، وهذا من أكبر الأدلة على عجز اللغة عن استغراق بقية العلامات. وإذا كان هذا حال اللغة مع العلامات التي شكّلها الإنسان بمعرفته في الصور والخطوط، فكيف الحال مع علامات طبيعيّة

[1] المرجع نفسه ص 36.

مستقلّة عن إبداع الإنسان، علاماتٍ أكثر تعقيدا من كل رسم إنساني ممكن، تخاطب أكثر من حاسة في وقت واحد.

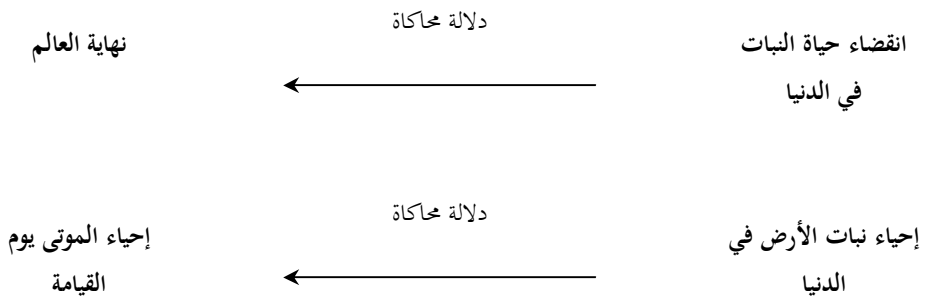
3 . الصّورة المركزية في الخطاب الكوني: محتوى قيام السّاعة أنموذجا

يقدّم القرآن الكريم للقارئ معرفةً غير مألوفة عن عالمين مختلفين هما الشهادة والغيب. يُعرَف الأول على أنّه جملة الخبرات الإنسانية التي يعالجها البشر في الحياة على الأرض، ودلالة الأصل اللغوي لكلمة "شهادة" توحي بذلك، فكلُّ مشهودٍ من العالم المحسوس وواقعٍ تحت طائل التجربة الإنسانية هو من عالم الشهادة. بينما يمثّل الغيب غير ذلك إذ يتضمّن ما لم يدخل في خبرة الإنسان، ويخبر القرآن أنّ المرء لا يملك معرفة هذا العالم بغير وحي إلهي. ومن أظهر خصائص هذا الأخير إيغالُه في الاستقبال، فقد ورد من الآيات ما يبيّن أن الغيب متقدّم زمنيا على حاضر الخطاب، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (لقمان: 34). فعناصر الغيب المذكورة هنا يجمعها قاسم الزمن المستقبل.

وفي القرآن أخبارٌ عن هذا الغيب، ولأن معرفة الإنسان محكومة بطبيعة التجارب التي يعالجها في العالم، فإنّ تصوُّره لهذه الأخبار وتمثُّله لها يحتاج إلى بيان، هدفُه تقريب الحقائق غير المألوفة. ولعلّ من عجيب الأخبار الغيبيّة أحداثُ القيامة التي تتضمن نهاية العالم وإحياء الموتى، وقد نقلتها الآياتُ الكريمة عن طريق التّمثيل، وهذا بإحالة القارئ إلى علامات كونيّة حاضرة بين يديه تماثلُ الحقائق الغائبة.

بهذا تتحوَّل العلاقة بين التّجارب المشهودة والأحداث الغائبة إلى علامات تقوم على المحاكاة أو التشابه المرَكّب الذي يسميه علماء البلاغة تمثيلا. والتأمُّل في النصوص القرآنية التي تخبر عن انقضاء الدنيا وبعث الموتى يكشفُ أنّ التمثيل لها يتمركز غالبا حول صورة النّبات، ومثال ذلك الآياتُ الكريمة التي سبق ذكرها في باب المستوى الثاني من العلامات الكونية، وهي قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾ (الكهف: 45). ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: 57).

فإذا اعتبرنا نصًّا مرجعيًّا الشكلَّ اللغويَّ الدالَّ على حياة النّبات أو موته في الحياة الدنيا، ونصًّا غيبيًّا الشّكلَ اللغويَّ الدالَّ على الحقيقة الغائبة ممثَّلة في نهاية العالم أو إحياء الموتى يوم القيامة، فإنّه وفي إطار العلامة الكونية يتحوَّل معنى النصّ المرجعيّ إلى دالّ بينما يتحوّل معنى النصّ الغيبيّ إلى مدلول وفقا لهذا التمثيل:



بهذا، وفقا لنظام علامات قائم على المحاكاة، يربطُ القرآن الكريم بين عالميْ الغيب والشهادة بغرض بيان الحجّة وإعطاء الدّليل على صدق الخبر بالغيب، ولا تتوقّف فائدة هذا الربط عند حدود الحجاج إذْ إنّ لها تأثيرا خاصا على قضية المدلولية في النص، والتي يقصد بها مدى مقدرة الشّكل اللساني على حمل معنى.

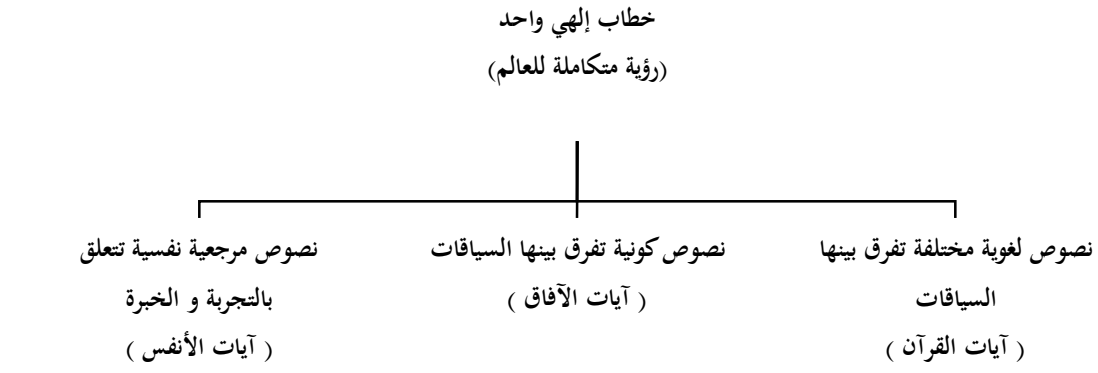
4 . من النصّ إلى الخطاب:

ذُكر أنّ من ميزات النص القرآني في محتوى القيامة توظيفُه آلية الإحالة الخارجية إلى علامات تبني مع الشكل اللساني نصا سيميائيا متناغما، وإذا كان قد وقع الاتفاقُ على أنّ مفهوم الخطاب يقتضي إدراكَ الخصائص المشتركة بين عدد من النصوص أسلوبًا ورؤيةً، فإن هذا يقود إلى عدِّ التماسك الدلالي مع العلامات الكونية إحدى أهم خصائص الخطاب القرآني، كما أن تحويل الكون إلى علامة ميزةٌ أسلوبيّة ورؤيويةٌ أخرى في هذا الخطاب، وهو بدوره ينسجم مع أنماط أخرى من التبليغ الإلهي تتوسَّل بغير اللغة الطبيعية. وقد عرض جودت سعيد في هذا الميدان فكرة تبدو أكثر عمقا في فهم الإحالة القرآنية إلى أنساق خطابيّة أخرى مستندا في ذلك إلى قوله تعالى في الآية 53 من سورة فصلت: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

تمثّل محاولةُ جودت سعيد إثراءً لفكرة تناسق الكون عند البوطيّ وقضيّةِ اللغة الدينية وتفسير التاريخ من منظور الصراع بين الخير والشّر عند نصر حامد أبو زيد وهذا من خلال تحليله لمستوى موغلٍ في التجريد هو سننُ الأنفس التي تحكم ظواهر التاريخ والعالم والمستقبل[1]، والمقصود بها معرفةُ تأثير المعطيات الإيمانيّة عند البشر في وقائع الطبيعة والاجتماع والتاريخ؛ كأن يؤدّي التكذيبُ برسالة نبيّ إلى إبادة قرن كامل، أو أن يؤدي إخلاص النيّة لله إلى نزول الغيث. فهذا النوع من القوانين يمكن أن يعدّ نمطا مختلفا من العلامات الدالة على معرفة الله، يضاف إلى نظامي العلامات اللغوية والكونيّة. على هذا يندرج القرآنُ، بوصفه نصًّا لغويًّا، ضمن نسق مفتوح على أنظمة

[1] جودت سعيد: اقرأ وربك الأكرم. دون ناشر، الطبعة الأولى: 1988، ص ص 217 / 232 .

توصيل أخرى غير لغويّة، تكشفُ عن هذا النّسق عملياتُ الإحالة الخارجيةُ في النّصوص الحجاجيّة. وتمثيلُ هذه الفكرة كالتالي:



الخطاب الواحد يتشكّل في نصوص مختلفة

يُظهر هذا المخطّطُ أن الخطاب الإلهي للبشر يتّخذ أشكالا مختلفة في التوصيل، تتضافر معا للتعبير عن رؤية متكاملة للوجود، وهذه الأشكال ثلاثةٌ: الخطاب اللغوي ممثَّلا في القرآن، ولا ينفي هذا دور الكتب السماوية السابقة، إلا أنّ تحريفها قلّل من وظيفتها التبليغية، والخطاب الكونيّ ممثّلا في آيات الأفاق أو العلامات الطبيعيّة كخلق السموات والأرض وما يحكمها من قوانين، والخطاب النفسيّ ممثَّلا في الخبرة الإنسانية مع الحياة ومدى تأثير فِعل الإيمان في وقائع هذه الحياة اجتماعيا وطبيعيًّا وتاريخيًّا.

المبحث الرابع
التناصُّ المنتِج للمعنى

تمهيد: تفسيرُ القرآن بالقرآن

عُرض التناصُّ من قبل على أنّه عامل فاعلٌ في إنتاج الملفوظات وإصدارها، إلا أنّ عدَّهُ عنصرًا نصيًّا أو محدِّدا للنصية لا يقوم على أساس؛ إذْ لا يمكن اتّخاذهُ شرطًا يُطلب حضورُهُ في كلِّ ملفوظ ليكون هذا الملفوظُ نصًّا، على عكس عنصريْ الاتساق والانسجام مثلا. ومع ذلك يظهر أن التناص بمفهومه العام قد يتحوّل إلى أداة فاعلة في عملية القراءة ومؤثِّرة في مقدرة النص على إنتاج المعنى، تماما كما ألحَّ على ذلك ميشال ريفاتير في سيمياء الشعر، وهذا بأن يتمَّ توظيفُ المعرفة السابقة بالنُّصوص في تأويلِ أخرى.

على هذا، وحتى يمكن تصوُّرُ التناص وسيلةً لإنتاج المعنى وتحقيق المدلولية، لا بد من التّمييز بينه وبين التناص في صورته التقليدية من كونه حضورا لنصوص سابقة في نص حاضر، فقد «ميَّزَ ريفاتير بين مصطلحين: تقاطع النصوص "Intertexte" والتناص "Intertextualité". فالمصطلح الأول يعني العملية التي نقوم بها عندما نقرّب عددا من النصوص إلى نص معين نكون بصدد دراسته أو تأمله، وهي عملية مألوفة في النقد التاريخي ومعروفة بأنها دراسة لتاريخ المؤثرات الأدبية أو ما يسمى بالبحث عن المنابع، مما لم يعد له أهمية كبيرة في وقتنا الحالي... وإذا عدنا إلى ريفاتير نراه يعرف التناص كشيء مختلف عن مفهوم تقاطع النصوص بل هو عمل منتج لأنه «ظاهرة توجه قراءة النص وتهيمن عند الاقتضاء على تأويله أثناء هذه القراءة نفسها. إنه نقيض القراءة الخطية، كما أنه طريقة في إدراك النص تتحكَّم في إنتاج القدرة على التَّدليل»»[1]. على هذا يجدر بالدارس التمييز بين علاقات النصوص أثناء عملية الإنتاج، وهو التناص بمفهومه الشائع، وبين هذه العلاقات أثناء فعل القراءة، وهو تصوّر ريفاتير للتناص المنتج للمعنى والمولّد للمدلوليّة، إذْ تُشكّل معرفةُ القارئ بنصوصٍ غائبة أداةً معرفيّةً تؤوّل المبهمات وتقرّب عالم النصّ الحاضر.

لقد دَرَجت كتبُ التّفسير وعلوم القرآن الكريم على توظيف العلاقة بين النصوص بوصفها تقنية في قراءة آيات حاضرة من خلال أخرى يتمُّ استحضارها لقرينة من القرائن تجمع النصين، ويمكن استخلاصُ نماذج كثيرة على هذا من تفسير الطبريّ مثلا، فقد أورد في تفسير أوّل نصّ أساسيّ لإثبات البعث من سورة البقرة: «عن ابن عباس، في قوله:"أمتَّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين"، قال: كنتم تُرابًا قبل أن يخلقكم، فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم، فهذه إحياءة. ثم يميتكم فترجعون إلى القبور، فهذه ميتة أخرى. ثم يبعثكم يوم القيامة، فهذه إحياءة. فهما ميتتان

[1] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. ص 26 / 27.

وحياتان، فهو قوله:﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾»[1] هكذا يشرح الطبريُّ مضمون الآية الأخيرة انطلاقا مما ورد عن آية أخرى من سورة غافر، والجامع بينهما أمور عدة منها وحدة الموضوع، وتماثل التركيب.

في هذا السِّياق ستحاول الدراسةُ تحليلَ العلاقات بين نصوص المدونة فقط بالنظر إلى توفُّر قرائن كثيرة تجمعها، مما يجعلُ اتصالَ بعضها ببعض وسيلةً فاعلة في بناء المعنى، ولا يعني هذا بالضرورة اقتصارَ التناص على هذه المجموعة من النصوص، لأن القرآن الكريم يمثّل خطابا منسجما يفسّر بعضُه بعضا على ما سبق ذكره في كتب التفسير. يقول تمام حسان: «ثمة نظرة أخرى إلى الكلام (أو الخطاب) تقدّم بها الباحثون في علم النصِّ تهتم بمبدأ الترابط بين مكونات النص سواء في ذلك من ناحية الترابط الرصفي للألفاظ أو الترابط المفهومي للأفكار، ولم يقنع هؤلاء بإطار النص الواحد إلى النصوص الأخرى ذات العلاقة فقالوا بارتباط هذه المجموعة بفكرة "التناص" بمعنى أن بين النص وتلخيصه أو بينه وبين ترجمته إلى لغة أخرى أو نقده أو محاكاته أو شرحه أو أي شيء من هذا القبيل رابط تسمى "التناص". وليس ذلك غريبا على الفكر الإسلامي على كلِّ حال. فمن العبارات المشهورة في عُرف المفسرين للنص القرآني أن القرآن يفسِّر بعضُه بعضًا وأن السنة تخصِّص عمومَ القرآن وأن الاستشهاد وسيلة من وسائل التوثيق وهلمَّ جرا»[2].

على هذا يُعدُّ تفسير القرآن بالقرآن توظيفا للتناص المنتِج للمعنى في إطار الخطاب الواحد، ولما كانت مقاربة ظاهرتيْ المدلولية والمرجعيّة في هذا البحث متعلّقةً بنصّ القرآن الكريم فإن تركيز الدراسة سيكون على التناص الداخلي، أي التناص بين الآيات القرآنية في المدوّنة. ولا ينفي هذا أن تعتمد مدلوليةُ الآيات الغيبية على معرفة آيات أخرى من خارج المدوّنة، أو على معرفة الحديث الشريف، أو المعرفة العلمية التي تنتجها تجربة البشر وتحتضنُها النصوصُ اللغويّة.

المَطلب الأول: قرائن التناص

أساس التناص المنتج للدلالة هو التداعي أو التوارد، وهو ملكةٌ ذهنيّةٌ لا تقتصر على نوع خاص من القراء كالمفسرين وعلماء القرآن، وإنما هو فعلٌ لا إرادي في أغلب الأحيان، يقوم الذهن من خلاله، وهو يطالع نصًّا ما، باستحضار نصوص تمت قراءتها من قبل تربطها بالنصّ الحاضر علاقة معيّنة. ويمكن أن تُنسب إلى النصّ المقروء في هذا الموقف وظيفةُ الإحالة، وهو يمارسها في الواقع من خلال وحدات لغويّة يتوفَّر عليها تُدعى قرائنَ التناص. ومن خلال تتبُّع مثل هذه الوحدات، كما تظهر في كتب التفسير حين تعرِضُ لنصوص قيام الساعة، يمكن التمييزُ بين

[1] الطبري: المرجع السابق. ج 1 ص 419.
[2] تمام حسان: البيان في روائع القرآن. ج 1 ص 403.

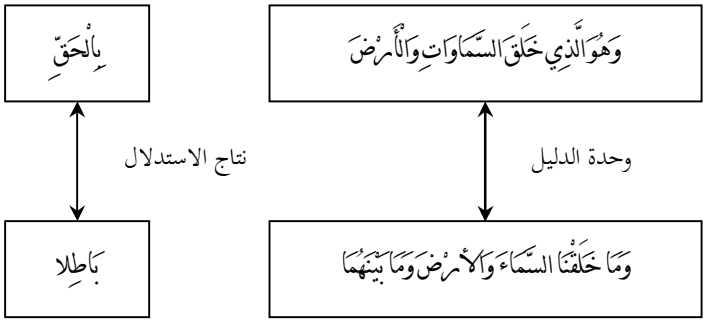
نوعين من قرائن التناص هما: قرائن اللفظ (تتضمّن الوحدات المعجميّة وتماثلَ التركيب) وقرائن المعنى (تتضمّن وحدةَ الدليل أو وحدة النتيجة).

1. الوحدات المعجميّة: تؤدّي القرائن اللفظية في النصّ الحاضر دورا رئيسا في إحالة القارئ إلى نصوص أخرى، ومن نماذج هذه القرائن الوحداتُ المعجميةُ كالأسماء والأفعال، خاصّة تلك التي تكون محوريَّة الدلالة في النصّ المدروس. من أمثلة هذا الترابط قول الطبري في تفسير قول الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ قال: «اختلف أهل التأويل في تأويل قوله:"بالحق". فقال بعضهم: معنى ذلك، وهو الذي خلق السماوات والأرض حقًّا وصوابًا، لا باطلا وخطأ، كما قال تعالى ذكره: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلا﴾ (ص: 27)»[1]. هكذا كانت كلمة "الحق" داعيا للجمع بين نصّين اثنين في سبيل الفهم والتأويل.

2. تماثل التركيب: كما قد تكون الإحالة بناء على نوع التركيب اللغوي كقول الطبري في تفسير قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109)﴾ قال: «يقول تعالى ذكره: هذا فِعْلُنا في الدنيا بأهل ولايتنا وطاعتنا، أَنّ عقوبتنا إذا نزلت بأهل معاصينا والشرك بنا، أنجيناهم منها، وما في الدار الآخرة لهم خير. وترك ذكر ما ذكرنا، اكتفاء بدلالة قوله: "ولدار الآخرة خير للذين اتقوا" عليه، وأضيفت "الدار" إلى "الآخرة"، وهي"الآخرة" لاختلاف لفظهما، كما قيل: "إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ" (الواقعة: 95)»[2]. فقد فسَّر تركيب "دار الآخرة" في الآية الحاضرة بما يُشاكلها من آيات أخرى.

3. وحدة الدليل ووحدة النتيجة: أهمّ القرائن التي ترسُمُ علاقات التناص في مسار التّأويل هي تلك المتعلقة بموضوع النص، أي تلك التي تقوم على تشاكل موضوعات النصوص المختلفة. وأهم أوجه التناص الموضوعي يقوم على وحدة الدليل، وذلك بأنْ تتشابه النُّصوص في نوع الدليل المذكور لبيان أخبار قيام الساعة، أو وحدة النتيجة، بأن يختلف نصان في نوع الأدلة المذكورة للاستدلال على غرض واحد مشترك بينهما. ومن أمثلة النوّع الأول جمعُ الطبري بين نصيْ البقرة 73 وص 27، فهو من النّمط الذي يسهم في بناء مدلولية النص الحاضر في باب قيام الساعة من خلال النص المستدعى. ويمكن التمثيل لهذه الآلية كما يلي:

[1] الطبري: المرجع السابق. ج 11 ص 458.
[2] المرجع نفسه ج 16 ص 294.



في هذا النموذج كانت نتيجة الاستدلال في النصّ الأول وهي كلمة "الحق" مدعاةً إلى التّأويل لأن دلالتها عامة كما يُفهم من سياق اللفظ، فزاد الطبري على أنْ شرَحها بكلمة أخرى تقابلها في الدلالة تأكيدا لغرض الاستدلال في النصّ الأول، والجامعُ بينهما كما نرى وحدة الدليل على موضوع الاستدلال وهو خلق السموات والأرض.

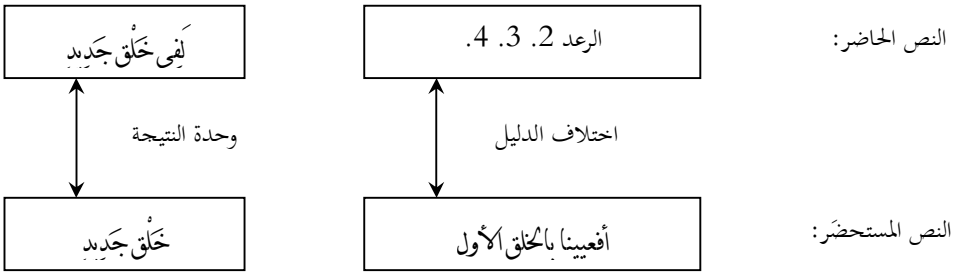
ومثل ذلك في "التحرير والتنوير" حيث ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2)﴾ قال: «الافتتاح باسم الجلالة دون الضمير الذي يعود إلى "ربك" (الرعد: 1) لأنه معيّن به لا يشتبه غيره من آلهتهم ليكون الخبر المقصود جارياً على معيّن لا يحتمل غيره إبلاغاً في قطع شائبة الإشراك. و"الذي رفع" هو الخبر. وجُعل اسم موصول لكون الصلة معلومة الدلالة على أن من تثبت له هو المتوحد بالربوبية إذ لا يستطيع مثل تلك الصلة غير المتوحد ولأنه مسلم له ذلك "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله" (لقمان: 25)»[1].

في هذا المثال أيضا يجمع النَّصيْن وحدةُ الدّليل، وهو خلق السموات الأرض، بوصفه علامة على القدرة الإلهية وحجةً على وجود الخالق القدير، ولكن يختص النص الأول أو الحاضر بزيادة معنى على قيام الساعة، بمعنى أن الاستدلال كان على الذات الإلهية في المقام الأول، فإذا تحقَّق هذا الغرضُ كان الإيمان بالأخبار الأخرى تبعا له، ومن هذه الأخبار قوله تعالى في الآية ذاتها: ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ تعبيرا عن انقضاء الدنيا وقيام السّاعة.

وهناك نمط آخر من التناص يكون الجامع فيه وحدة المستدَلّ عليه أو النّتيجة التي يقامُ لأجلها الحجاج، فقد أورد ابن عاشور في تفسير قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾ قال: «عطف على جملة "الله الذي

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر. تونس، 1984، م 13 ص 80.

رفع السماوات بغير عمد" (الرعد: 2) فلما قُضِي حق الاستدلال على الوحدانية نقل الكلام إلى الردّ على منكري البعث وهو غرض مستقل مقصود من هذه السورة. وقد أدمج ابتداءً خلال الاستدلال على الوحدانية بقوله: "لعلكم بلقاء ربكم توقنون" (الرعد: 2) تمهيداً لما هنا، ثم نقل الكلام إليه باستقلاله بمناسبة التدليل على عظيم القدرة مستخرجاً من الأدلة السابقة عليه أيضاً كقوله: "أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد" (ق: 15) وقوله: "إنه على رَجعه لقادر" (الطارق: 8) فصيغ بصيغة التعجب من إنكار منكري البعث لأن الأدلة السالفة لم تبق عذراً لهم في ذلك فصار في إنكارهم محل عجب المتعجب»[1]. فقد جمع بين النّصيْن وحدةُ الغرض من الاستدلال وهو مسألة البعث، مع اختلاف الدليل في كل حالة، لأنه بحسب ما ذكر ابن عاشور هنا، كلُّ الآيات السابقة على الآية الخامسة هي بمنزلة الدليل على البعث، ولهذا جاز أن نذكر اختلاف الدليل بين النصين الذين يجمعهما التناص المؤوِّل. كما يظهر أيضا أنّ أسلوب الاستدلال جامع بينهما هنا لأنّ نص التفسير أشار إلى مدلولية صيغة التعجُّب في الخطاب الحاضر وصيغة الاستفهام في الخطاب المستحضر في هذا المقام. هكذا يمكن تمثيلُ آلية التناص القائمة على وحدة النتيجة في هذه الحالة كما يلي:



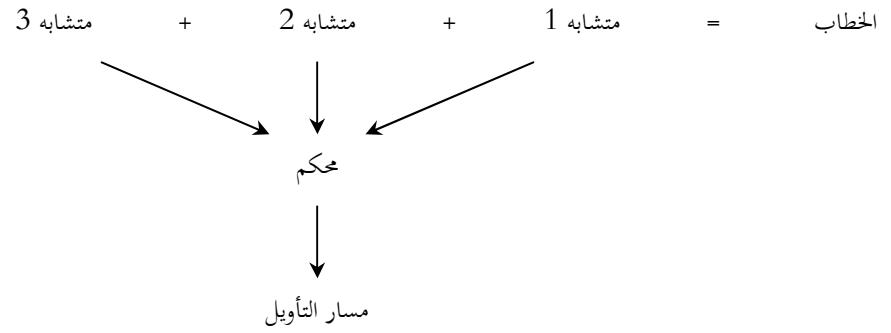
المَطلب الثاني: التناصُّ في تأويل الغيبيّات بين المعيار والتّوصيف

1 . المُحكَم والمُتشابِه: يتحتّم التمييز بين وجهين للتناص بوصفه أداةً لقراءة النصوص، ووسيلةً لبناء المعنى وتحقيق المدلولية: الوجه الأول يقتضيه الفهمُ الصحيح لكتاب الله تعالى ومقتضيات النُّصوص الغيبية التي يجري تفسيرها، فهذا الوجه يقوم على معيارٍ يوجّه توظيف النُّصوص السابقة وفقا لأحكام اللغة والشرّع لا يجوز من خلالها أن يُنسب للنصّ من الدلالات ما لا يصحّ، أو أن يُجتهَد في استنتاج معانٍ بعيدة لا يحتملها النص. وهذا المعيار في الواقع هو قيدٌ على كلّ تفسير للقرآن، وللمتشابه منه خصوصًا. لهذا «يعتبر بعض العلماء المحكم مركزا دلاليا يُرجع إليه في كثير من الأحيان إذا نشب الخلاف حول المتشابهات من الآي، فهو يستقطب تلك المتشابهات في فلكه»[2].

[1] المرجع نفسه ج 13 ص 89.

[2] سيد أحمد عبد الغفار: التأويل الصحيح للنص الديني. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص 128.

ومادام يُرجع إلى المحكَم فهو مَرجع مؤوِّلٌ لغيره من النّصوص، وبالتالي هو نقطة ارتكاز تُبنى عليها مدلوليّة النصوص الأخرى الموضوعة قيد الدراسة. فإذا افْتُرض أنّ خطابا يتشكَّل من أربعة نصوص ثلاثة منها متشابهة وواحد محكم، فإن هذا الأخير يمثل مرجعَ التأويل بفعل التناص المولّد للمعنى، فهو يجتذب إليه تلك النصوص المتشابهة ويساعد القارئ على فهمها والتعامل معها بشكل مقبول. وإذا افتُرض أنّ المتشابهَ نصٌ يسِمه الغموضُ فإنه قياسا إلى المفهوم الأصلي للمدلولية يكون أقلّ مدلولية من المحكَم، إذْ ينتجُ دلالةً غير مستقرّة،على هذا يحيل إليه بفعل الغموض وطلب التأويل ، فيؤدي المحكَمُ دورَ المثبّت لسفينة الخطاب العائمة في المعاني:



دور المحكَم في تأويل المتشابه وفق آلية التناص

وفي بيان أولويّة النصوص القرآنية في تفسير بعضها بوساطة التناص قال ابن كثير: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إنّ أصح الطرق في ذلك أن يُفَسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، رحمه الله: كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن. قال الله تعالى: "إِنَّا أَنزلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا" (النساء: 105)»[1].

وفي باب وضع قواعد عامة للتناص يحلّل محمد خطابي عمل السُّيوطي على علاقة المجمل بالمفصَّل قائلا: «إنّ ما يلفت الانتباه في معالجة النصّ القرآني على ضوء علاقة الإجمال والتفصيل، هو أن السيوطي يتصورُه محكمَ البناء متلاحمَه، هو نص يعتمد على "زرع" مجموعة من العناصر في سورة معينة، ثم تقع تنميتها (أو تنمية بعضها) في سورة لاحقة، بل قد تكون سورة بأكملها تنميةً لآية أو آيتين وردتا في سورة سابقة، كما هو حال البقرة مع الأنعام، دون أن تخلوَ السُّورة اللاحقة بدورها من عناصر تُنمَّى في سورة أو سور لاحقة. يمكن أن

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 10.

يضاف إلى هذا أن العلاقة بين السُّور كما درسها السيوطي لا تسير في اتجاه واحد، بل تسير في اتجاهين: الذهاب والإياب. ولعلّ الجدول التالي يوضح هذا [تشير علامة (+) إلى التفصيل]»[1]:

البقرة	آل عمران	النساء	المائدة	الأنعام
أ	ح	ل	+ي	+ق
ب	خ	ل	ت	+غ
ج	ذ	م	ث	+ط
د	+أ	ن	ط	+ع
ه	+ب	+ج	ع	
و	.	+ه	ل	
ي	.		+ن	
ع			+و	
ق				

تمثيل محمد خطابي للعلاقة مجمل/ مفصّل كما يتصوّرها السيوطي

ثم يردف قائلا: «على هذا النحو يمكن أن يشبَّه النصُّ القرآني بسلسلة تَنْشَدُّ حلقاتُها بعضُها إلى بعض، مما يضمن تلاحمَه كنصّ لا تني العلاقات بين أجزائه تتقوى كلّما تقدّمنا في قراءته. وقد عبّر عن هذه الفكرة الإمامُ الشاطبيُّ قبل السيوطي قال: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض. والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح. والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على ما تقدمه، دل على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله»»[2]. على هذا يفترض التحليل السابق وجود قواعد تحكم علاقات التناص بين أجزاء مختلفة من القرآن، فهي ليست غفلا ولا مجالا للتداعي الحرّ للأفكار.

2 . من المعيار إلى التوصيف: على أنّ الإشكالَ يظهرُ في كون الدرس اللساني الحديث درسا وصفيًّا في المقام الأول، فهو لا يضع معايير يتمُّ إخضاعُ الظواهر لها، بل يفسّر تشكُّلَ الظواهر كما هي. بمعنى أنّ المقصود من دراسة دور التناص في المدلولية بيانُ الأوجه العامة التي يتّخذها توظيف القراء، على اختلافهم، للعلاقات بين النصوص في تأويل بعضها وفهمها. فالتناص الفاعلُ في المدلولية يعملُ وفق مبدأ التداعي الذي فسر من خلاله

[1] محمد خطابي: لسانيات النص. ص 201 / 202.
[2] المرجع نفسه ص 202.

دي سوير مبدأ الروابط التجميعية "Rapports associatifs"، وله علاقةٌ أيضا بمفهوم الذاكرة في إطار التعامل الفعلي مع النصوص.

تشكِّلُ كلٌّ من النُّصوص الغيبيّة والنصوص المرجعيّة أبينية صغرى متناغمة في نسق دلاليّ، والنسقُ مفهوم تواصليٌّ براغماتيّ يتجاوز النصّ إذْ لا يتواصل الناسُ من خلال نصوص محدودة بل من خلال نسق دلالي تترابط فيه جملة من النصوص السابقة والحالية، وهي قضيّة وثيقة الصلة بمبدأ التداعي عند دي سوسير. ونظرا لاتساع مجال التناص وعدم خضوعه لمعايير التأويل عند عموم القراء تقول تيفان سامويو: «بما أنّ المتناص "intertexte" هو قبل كل شيء فعلُ للقراءة، فلا شيء يمنع قارئا في اليوم الحاضر من تأويل صورة حاضرة في حوار داخلي عند موليير انطلاقا من صورة مشابهة، حاضرة في مسرح بريخت»[1]. بناء على هذا ستسعى الدراسةُ فيما يأتي إلى تحليل آلية التناص كوسيلة في تحقيق مدلولية نصوص قيام الساعة وفقَ مبدأين اثنين:

الأول هو دراسة ظاهرة التّناص في حدود المدونة فقط، بوصفها مثالا قريبًا عن تضافر النّصوص المختلفة في بناء المعنى، وليس بغريب على الدرس اللغويّ وصفُ العلاقات بين النصوص في فضاء الخطاب الواحد؛ فمجالُ التناص المقصود هنا هو الخطاب القرآني بمعزل عن النصوص الأخرى المتعلّقة به كالحديث والمرويّات، لأنّ الهدف فهمُ عمل النصّ القرآني في ذاته قدر الإمكان: «بنية المدوّنة تعتمد في العادة على حدين: الأول وثائقي لا يحتفظ إلا بمتغيّرات عامة تميّز الوثائق، دون أخذ خصائصها النصيّة بعين الاعتبار ولا بنيتها النصية. في هذا الحدّ المنطقيّ النحويّ تتلخص المدونة في عيّنة من اللغة، خزانٌ من الأمثلة أو الشّهادات. في المقابل يأخذ الحدُّ الفيلولوجي الهيرمينوطيقي بعين الاعتبار الروابطَ بين النصّ والنصّ، ولا يكون هذا ممكنا إلا في رحم خطاب»[2]، فهذا يثبت تشكُّل الخطاب في نسق من النصوص المتماثلة. ويُضافُ تأكيدا على ذلك رأيُ فرنسوا راستيي حول تخصيص مجالات معينة للتوصيف من مدونة كاملة، حيث يرى أن الدرس اللسانيّ قد يقتصر على جزء من النُّصوص التي تتضمنها المدونة لأغراض علميّة محددة[3].

والثاني هو دراسة الظاهرة انطلاقا من مقترحات وافتراضات مفادُها أنّ نصوص المدوّنة لا تتماثل في درجة المدلولية في موضوع قيام السّاعة، بل تتغاير في الغرض بحيث يسوق بعضُها الكلامَ لغرض قيام السّاعة ذاته، بينما يكون في غيرها تابعا لغرض آخر. وهذا الاختلاف في درجة المدلولية من أكبر الدواعي إلى توظيف التناص لإنتاج

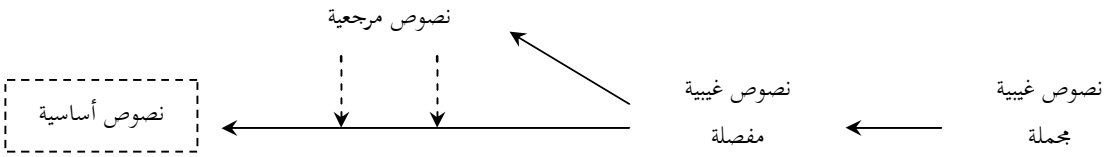
[1] Tiphaine Samoyault: L'intertextualité : Mémoire de la littérature. P 16.

[2] François RASTIER: Enjeux épistémologiques de la linguistique de corpus. (Consultée le 23 / 07 / 2011 à 12:23).

[3] Ibid.

المعنى، لأن النصّ المتضمّن قدرا أكبر من المعلومات يتحوّل إلى مرجعيّةٍ تؤوّل المبهمات المناسبة في نصوص أخرى وهكذا.

من هذين المبدأين يمكن صياغةُ مسار عام للتناص في موضوع قيام الساعة في القرآن الكريم، أساسُه الانتقالُ من نصّ يقدّم مدلولية أقلّ على قيام الساعة إلى نصّ أكبر منه مدلوليةً في ذات الباب. هكذا وباعتماد قانون الإحالة التأويليّة من العنصر الأقلّ مدلوليةً إلى العنصر الأكثر مدلوليّة في بابه نقترح المسار التالي للتناص:

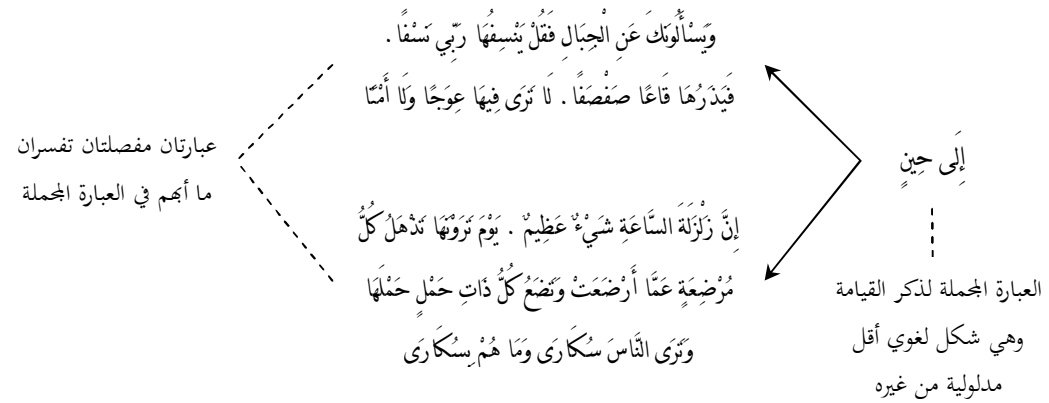


مسار التناص المؤوّل لقيام الساعة في القرآن الكريم

يظهر من هذا التمثيل أنّ أقل النصوص مدلوليّة تلك التي تحمل ذكر القيامة غيبًا، كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)﴾، حيث تستقر الدلالة على الموضوع المقصود في عبارة "إلى حين" وهي علامة على انقضاء الدنيا، ولكن التعبير عن هذا المحتوى لم يكن صريحا ولا هو غرضٌ أصيلٌ لهذا السياق، إنما ذُكر في معرض غرض آخر. إنّ المعطيات والمعلومات التي يوفّرها السياق اللغوي هنا غير كافية لتأويل العبارة المذكورة، لذلك يلجأ عقلُ القارئ إلى استحضار نصوص أخرى تشرح بتفصيلٍ أكثر أمرَ نهاية العالم، وهي نصوص غيبيّةٌ مفصَّلة، تذكر غيبَ قيام السّاعة مع بيان لأحوال هذا الحدث وما فيه من تفاصيل، كقوله تعالى في سورة طه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (105) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (106) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (107) يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا (108) يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا (109)﴾.

في هذا الانتقال بين النصين، وهو أنموذج مقترح فقط لأن الذهن قد يستحضر أكثر من نصّ سابق، تُعدُّ الآيات المفصّلة للحدث الغيبيّ في النص الثاني مؤوِّلةً للعبارة المبهمة "إلى حين" في النص الأول، فهذه العبارة الأخيرة تتضمّن خبرا عن حالة الجبال عند نهاية العالم فصّلته الآيةُ الثانية بالوصف والحكي. كما يمكن تلمُّسُ تفصيلات أخرى في غير هذا من النصوص كما في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (1) يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ

(2)﴾. ففي هذا النص الكريم تفصيلٌ آخر يصف حالة الإنسان عند قيام الساعة، وهو وصف يتوسل بالحكي أيضا. وفقا لهذه الآليّة يفهمُ القارئُ عبارة "إلى حين" ويؤوّلها بناء على ما يوفّره النصان المرتبطان به من معلومات، ويحدث هذا التأويل تزامنيًا عند قراءة نصِ المنطلَق باستحضار الذاكرة لمضمون النصين المذكورين هنا. فإذا اتُّخذت هذه النماذج المذكورة مثالا على التناص المنتج للمدلولية أمكن تمثيل آلية بناء المعنى كما يلي:



بالعودة إلى مخطّط مسار التأويل نرى أنّ النص الغيبيّ المجمل قد يستمدُّ مدلولية أكبر من النُّصوص الغيبية المفصَّلة، ولكن هذه الأخيرة بدورها لا تقدِّم تصورا واضحا عن أحداث قيام الساعة لأنّ هناك مفارقة بين ما تخبر عنه وبين خبرة المتلقي، أي أن هناك تباينا بين مرجعية النص ومرجعية القارئ. ومعلومٌ أن فعل القراءة يكون أكثر مدلوليةً إذا تقاربت مرجعية القارئ مع عالم النص. هنا تكمن مشكلة مدلولية النص الغيبيّ ومدلولية نصوص قيام الساعة إجمالا، لأنها تقدّم أحداثا غيبية لم يسبق أن اختبرها الإنسان في حياته وتجاربه، لهذا يرجَّحُ أن مدلولية النصوص الغيبية، حتى وإن كانت مفصّلة، فهي أقل قدرا من مدلولية نصوص أخرى تُدعى أساسيّةً، تلك التي تجمع في ثناياها بين معطيات الخبرة الإنسانية وأخبار الغيب، جمعا على سبيل الحجاج.

إن النصوص الأساسية إذ تجمع بين فروع مرجعية وأخرى غيبية، تعمل على تقريب معنى الغيبيّ من المتلقي أوضح ما يكون، نظرا لوجود معنى مشترك بينهما هو المقصود من السياق، ولهذا ينسب العلماء إلى التشبيه، وهو من أساليب النصوص الأساسية، «الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى»[1]. هذه المشاركة هي التي تفسّر مقدرة النص الأساسيّ على إنتاج المعنى بقدر يحقّقُ غرضَ التّبليغ.

هكذا ومن أجل تتبُّع مسار التناص المؤثر في المدلولية ننتقل إلى مثال من النصوص الأساسية كقوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ

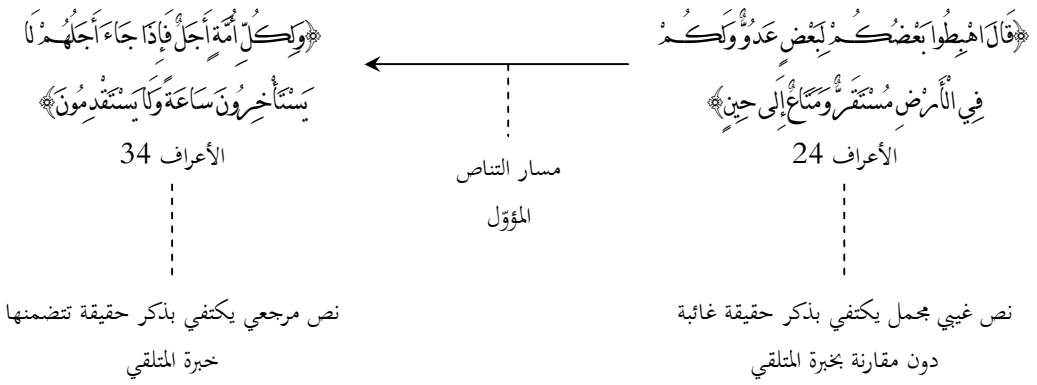
[1] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. ج 147.

وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46) فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾ أو قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ (104) وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105)﴾.

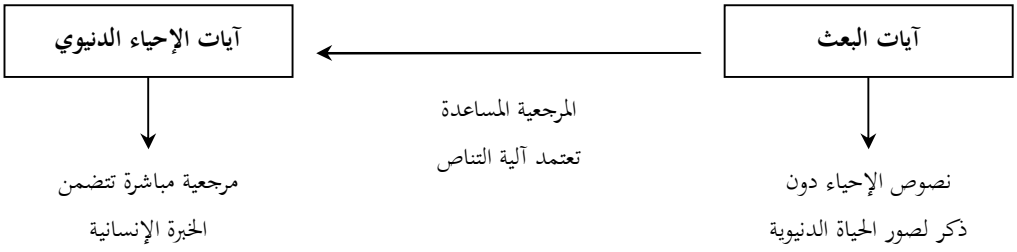
في هذين النصوص يقترن ذكر الأحداث الغيبية لقيام الساعة بأحداث من الحياة الدنيا على وجه المقارنة لتقريب المعنى؛ في النص الأول تجري مقارنة هلاك الأمم السابقة وما دلّ عليها من الآثار بتبدُّل الأرض والسماء يوم القيامة، وفي النص الثاني تُشبَّه حال السماء بطيّ السجل للكتب، فقد أورد سيد قطب في تحليل مشهد هذا النص ما يلي: «يختم المشهد بمنظر الكون الذي آل إليه. وهو يشارك في تصوير الهول الآخذ بزمام القلوب، وبزمام الكائنات كلها في ذلك اليوم العصيب: "يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب".. فإذا السماء مطوية كما يطوي خازن الصحائف صحائفه؛ وقد قضي الأمر، وانتهى العرض، وطوي الكون الذي كان يألفه الإنسان.. وإذا عالم جديد وكون جديد: "كما بدأنا أول خلق نعيده".. "وعداً علينا إنا كنا فاعلين".. ومن هذا المشهد المصور لنهاية الكون والأحياء في الآخرة يعود السياق لبيان سنة الله في وراثة الأرض، وصيرورتها للصالحين من عبادة في الحياة. وبين المشهدين مناسبة وارتباط: "ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون"»[1].

وقد يستمد النصُّ الغيبي المفصَّل تفعيلَ الدلالة من النصّ المرجعيّ الخالص، أي من النصّ الذي يذكرُ تجربةَ الإنسان في الحياة بوصفها علامة ذات دلالة دون أن يقيّدها صراحةً بموضوع قيام السّاعة، كقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (34)﴾. تذكر الآية تجربةً مرجعيّة من خبرة الإنسان دون أن تربطها بسُنّة فناء الدنيا، وكذلك في سورة الأنعام: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (2)﴾، أو في سورة يونس: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (104)﴾. فهذه الآيات جميعا تمثّلُ نصوصا مرجعيّة لأنها تكتفي بذكر حقائق من التّجربة الإنسانية هي حقيقةُ الموت والفناء، دون أن تقرنها صراحة بموضوع انقضاء الدنيا، إلا أنّ عقل القارئ يملك موهبة الاستحضار والربط، ولهذا يمكنه أن يؤوّل النصوص الغيبية الخالصة التي تصف فناء العالم انطلاقا من مثل هذه النصوص المرجعيّة التي تقدم أكبر قدر من المدلولية لتلك النصوص الغيبية، ويمكن التّمثيل لحالة التناص هذه كما يلي:

[1] سيد قطب: في ظلال القرآن. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الثانية والثلاثون: 2003، المجلد الرابع، ص 2399.



وهذه الآلية قابلةٌ للتعميم على موضوع البعث والإحياء وتمثيلها كما يلي:



البنية العميقة للتناص المؤوّل إذن هي الانتقالُ من العنصر المبهَم إلى العنصر المؤوّل، أيْ من العنصر الأقل مدلولية إلى ما هو أقوى منه مدلولية، وهو يتّخذ مسارين أساسيين مضمونهما الانتقال من المجمَل إلى المفصَّل، ومن الغيبيّ إلى المرجعيّ. وقد حاولنا فيما سبق شرحَ المسارات الأساسية للتناص، وهي مسارات تفرضها طبيعةُ النصّ المحيل والنص المستحضر، قوامُها عمليةُ التأويل أثناء القراءة بأن يتضمَّن النص المقروء مبهماتٍ يملك نصٌّ سابق مفتاح مغاليقها. وتقوم الفرضية المعروضة هنا على اعتبار النص الغيبيّ أقل مدلولية من النص المرجعي، وكلاهما أقل مدلولية من النص الأساسي، وتمثيل هذا المسار كما يلي:

مسار التناص

النص المحيل (غيبي) / – مدلولية /	**النص المؤول (مرجعي) / + مدلولية /**
وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا الفرقان 21	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ الأنبياء 35

وهناك مسار آخر للتناص ينطلق من العنصر المحيل الذي قد يحوي دلالة مجملة " إلى المفصّل وهذا مثاله:

مسار التناص

النص المحيل (مجمل)	النص المؤول (مفصل)
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا النساء 87	وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ . قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ . إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ يس 51/ 53

3 . آلية التناص المعمَّمة ومدلوليّة الخطاب الواحد:

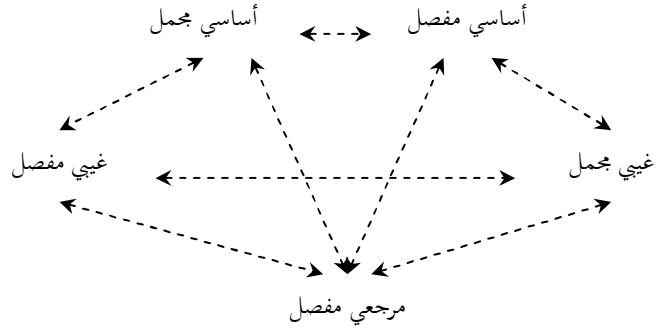
ليس هناك معيار دقيقٌ يحكم فعل التّناص المنتج للمعنى، لأنه يقوم على آلية نفسيّة تعتورها عوامل غير مستقرّة أساسُها التوارد والتداعي، ثم إن طبيعة النصوص ذات العلاقة بموضوع قيام الساعة تستوجب أنماطا مختلفة من التناص المؤوّل، فهي متنوّعة شكلا ومضمونا، وتختلف أدلةً واستدلالًا ونتيجةً، تشترك في عناصر يمكن عدُّها قرائن للتناص وتختلف في أخرى. إنّ هذا التنوع والثراء يفسح مجالا للكلام على آلية معمَّمة للتناص، يعمل العقل القارئ بموجبها على استدعاء نصوص غير محدّدة بدقة لقراءة النصّ الحاضر وتأويل عناصره الداخلية. ولهذا يمكن أن تتحقق مساراتُ تأويلٍ من مثل: أساسيّ/ أساسيّ، أو أساسيّ/ فرعيّ، أو فرعيّ/ فرعيّ...الخ، حيث تتضافر معطيات نصين أو أكثر في بناء الدلالة وتحقيق المدلولية.

من أمثلة ذلك أنْ ذكرَ ابنُ كثير جملة من النصوص الغيبيّة تصف حال الجبال يوم القيامة، بما يجعلُ بعضَها مفسِّرا لبعض وموضحًا له، حيث قال في تفسير هذه الآية سورة الكهف: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (47)﴾ قال: «يخبر تعالى عن أهوال يوم القيامة، وما يكون فيه من الأمور العظام، كما قال تعالى: "يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا" (الطور: 9 / 10) أي: تذهب من أماكنها وتزول، كما قال تعالى: "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" (النمل: 88)، وقال تعالى: "وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" (القارعة: 5) وقال: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلا أَمْتًا" (طه: 105/ 107) يقول تعالى: إنه تذهب الجبال، وتتساوى المهاد، وتبقى الأرض "قَاعًا صَفْصَفًا" أي: سطحًا مستويًا لا عوج فيه "وَلا أَمْتًا" أي: لا وادي ولا جَبَل؛ ولهذا قال تعالى: "وَتَرَى الأَرْضَ بَارِزَةً" أي: بادية ظاهرة، ليس فيها مَعْلَم لأحد ولا مكان يواري أحدًا، بل الخلق كلُّهم ضاحون لربهم لا تخفى عليه منهم خافية»[1].

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1158.

إنّ الثقافة والذاكرة كلاهما عاملٌ يسمح بتوظيف النصوص السابقة لبناء معاني النصوص الحاضرة، وفي مجال المدلولية النظامية تكون النُّصوص السابقةُ مؤوِّلاتٍ لكل مغلق يذهب بوضوح المعنى في النص المقروء. ومن تجربة النقاد في الأدب، وتجربة علماء القرآن في التفسير يظهر أنّ مردود التناص في إنتاج المعنى أكبرُ ما يكون داخل نسق الخطاب الواحد، بمعنى أن ينظر في النص الحاصل في ضوء النتاج السابق للمؤلف ذاته، أو لجملة النصوص السابقة التي تؤلّف مع النص الذي بين أيدينا خطابا واحدا. فإذا فُتحت أبواب التناص في سبيل توليد المعنى في إطار المدونة بما يخدم موضوع قيام الساعة، يمكن الحصولُ على أشكال مختلفة للتناص، يتم من خلالها استحضار الغيبيّ لقراءة المرجعي، أو المرجعي لقراءة الغيبيّ، أو الأساسيّ لقراءة الفرعي سواء كان مرجعيا أو غيبيا، أو أن يتمّ تطعيم النص الأساسي بثقافة الفرعي وهكذا.

إن التصوّرَ المعمَّم لمسارات التناص يولّد نسقا من العلائق بين نصوص المدوّنة في ذهن مرنِ الاستدعاء، يمكّنُه حضور الذاكرة من بناء أنساق ثريّة من المعلومات القديمة والجديدة على اختلاف. هكذا وإذا اعتُبر أنّ الأنماط الأساسية لنصوص المدونة هي: النص الأساسي، والنص الفرعي، واعتُبر في هذا الأخير نوعا الغيبيّ والمرجعيّ، واعتُبر بعد ذلك المجملُ والمفصَّلُ في كل الأنواع المذكورة، يمكن تصوُّرُ جملة من علاقات التناص، تسهم في بناء المعنى من خلال جمع المعلومات المؤوِّلة من نصوص مختلفة كما يلي:



آلية التناص المعمّمة على نصوص المدونة

خُلاصة الفصل:

تتضافر أربعةُ وسائل لإنتاج المعنى النظامي في نصوص قيام الساعة: أولُها التماسكُ التداولي الظاهر في ثلاث نقاط: علاقةُ النصّ كنسق لغويّ مع النظام اللغوي بوصفه أحد معالم السياقات الاجتماعية والثقافية المساعدة على التواصل، وقضيةُ المكيّ والمدنيّ في القرآن الكريم، حيث كشفت دلائل الإحصاء على تعلُّق النصوص الأساسية والمفصَّلة تعلقا واضحا بالمرحلة المكيّة، لأنها مرحلة بناء العقيدة، ودورُ أسباب النزول في تحقيق

مدلولية النصوص إذ تؤثّر تأثيرا مباشرا في تأويل النصوص. والوسيلة الثانية هي البنية اللغوية ممثّلةً في عنصري الاتساق والانسجام، لأن المدلولية ترتبط منطقيا بكون الشَّكل اللغوي المقصود بالدراسة نصًّا. والثالثة هي الامتداد السيميائي حيث تردُ قرائن لغويةٌ في النصّ تحيل القارئ على علامات أخرى غير لغويّة، وعادة ما تكون هذه العلامات أشياء أو مراجع من التجربة الإنسانية، تتحوّل إلى علامات ذات دلالة من خلال آلية السّمطقة. يوظّف النص القرآني قرائن مختلفة للسمطقة أهمها الاستفهام، والخبر، والأمر لإعلام القارئ بنسق من علامات مرئية تدخل في إطار خبرته، وتشير هذه القرائن التي يوفّرها النص اللغوي إلى مميّزات العلامات الكونية المحال عليها. تؤدي العلامات الكونية، في باب قيام السّاعة، دورا فاعلا في زيادة درجة مدلولية النص اللغوي، حيث تسهم في بناء تصوّر أكثر وضوحا لدى القراء حول حقائق انقضاء الدنيا والبعث بعد الموت. والوسيلة الرابع هي التناص: وهو فعل إحالي يرتكز على قرائن غير محدّدة بدقة لأنها خاضعة لنوع القراءة ومعطيات القارئ. والعودة إلى التناص مثلها مثل العودة إلى السياق محكومةٌ بمدى توفر القرائن المحيلة في البنية الداخلية للنص، حيث أن كلّ مبهَم أو إشارة لا يتضمّن النص الحاضر من المعرفة ما يكفي لتأويله يفتح باب التناص على النصوص الأخرى التي لها من تلك المعرفة ما يسمح بفهمها.

الفَصْلُ الثَّالث

تفسيرُ المدلوليَّة في نُصوصِ قِيام السَّاعة

«الحركة العامة للمجاز هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة، وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب) حتى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قربا منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده»

عبد الوهاب المسيري

تمهيد:

البحثُ في آلية المدلولية يختلفُ نوعيًّا عن مبحث التفسير؛ لأن هذا الأخير بوصفه علما من علوم القرآن إنّما يهدف إلى بيان المعنى المراد بالشرح وفق قواعد اتّفق المفسرون في بعضها واختلفوا في بعض[1]. أما البحث في المدلولية ففرعٌ من علم اللسانيات، ولسانيات النصّ خاصة، يهدف إلى فهم آليات إنتاج المعنى في الملفوظات، بمعنى أنه يهدف إلى فهم آليات تشكُّل المعنى في ذهن المتلقين وفقا للمعطيات المتوفّرة.

كان الفصل السابق مجالا للكلام على وسائل إنتاج المعنى في نصوص قيام الساعة، وهي وسائل عامة لا تخص موضوع القيامة وحده، ولكنها في إسقاطاتها تتضمن خصوصية لدى الكلام على موضوع قيام الساعة، لأن موضوع النص وفكرته العامة تؤثر كما تتأثر بمعطيات البنية اللغوية وعلاقة النص بالموقف التواصلي، ونوع العلامات السيميائية التي تتماسك معه دلاليا، وكذلك نوع النصوص التي يجمعها معه رابط التناص المنتج للمعنى.

على الرغم من هذا لا يبدو الكلام على وسائل المدلولية كافيا لشرح القوانين الأساسية للمدلولية كظاهرة لغوية، أو لفهم آليتها الخاصة في موضوع متميّز كموضوع قيام الساعة؛ لأن فهم هذه الآلية يقتضي التفكير في جواب مُقْنع للسؤال التالي: كيف نفسّر إنتاج المعنى في نصوص قيام الساعة؟ أو كيف ينتج نصٌّ غيبي يقدم حقائق غير مألوفة معنى ما؟ على أن كثرة الكتابات حول موضوع القيامة لم تخدم اتجاه البحث العلمي في محاولة للإجابة عن هذا السؤال، فأغلب هذه الكتابات والدراسات لا يمثل بحثا لسانيا بل إنها تخدم في المقام الأول أهدافا دينيّة تأتي الملاحظاتُ اللغوية تابعةً لها.

البحث عن الإجابة يحتاجُ دعمًا من دراسات لسانية أكاديمية في موضوعات قريبة يمكنها إثراءُ أدوات التّحليل. في هذا السياق يبرزُ عددٌ من المقدّمات المعرفية المتفرّقة بإمكانها تأسيسُ مقاربة تعمل، قدر المستطاع، على تفسير ظاهرة المدلولية في النص الغيبيّ. ولا يمكن الجزم أن هذا التفسير سيكون شاملا أو كليا، لأنه لا مجال لتفسير كليّ للظواهر اللغوية، إلا أنّه قد يشكّل مكسبا معرفيا ينمّي فهمنا لهذه الظاهرة. من هذه المقدمات: مقاربةُ ميشال ريفاتير للمدلولية الشعرية، وتشاكُل الخطاب عند ألجردا غريماس وجوزيف كورتيس، وفكرة البنية الكبرى عند تون فان ديك وجان ميشال آدم. فهذه الأفكار على اختلاف مشاربها تتقاسم الاهتمام بالمعنى بوصفه ظاهرة نصية، وسيحاول البحثُ فيما يأتي استثمار هذه المقدمات، مدعومةً بما تركه علماء العربية من أفكار وآراء في الدلالة، من أجل فهم آلية المدلولية في نصوص قيام الساعة.

[1] في بيان أسباب الخلاف بين المفسرين يمكن مراجعة محمد عثمان يوسف: النص القرآني عند الزركشي بين الفهم والتذوق. ص 76/ 77.

المبحث الأول

تشاكُل الخطاب وتفسيرُ ظاهرة المدلوليّة

المطلب الأول: المدلولية عند ميشال ريفاتير ومقاربة نصوص قيام الساعة

سبقت الإشارة إلى أن المفهوم الإجرائي للمدلولية يختلف عن معناها الأصلي في اللسانيات، فإذا كان هذا الأخير يعني حيازة الشّكل اللغوي على دلالة ما، فإن التصوُّر الإجرائيّ لمعنى هذا المصطلح يتلخّصُ في مقدرة النصّ على توليد دلالات غير قابلة للحصر، ولا يكون هذا إلا في ثنايا النص الشعري خاصة لكونه لا يفرض معنى جاهزا بل يفسح المجال للقارئ لإنتاج المعاني. وقد كان أنموذج الإجراء الذي قدّمه ميشال ريفاتير في دراسة ظاهرة المدلولية أقدم المقاربات التطبيقية المعروفة في هذا الميدان، وقد قرنها بمفهوم الشعريّة حيث يغدو فعلُ المدلولية خاصيّةً شعريّة بحتة.

تختلف لغة الشعر عن اللغة العادية حسب ريفاتير في طريقة التعبير، فهي مباشرة مرجعيّة في الحالة العادية، وملتوية في الشعر إذْ تقول القصيدة شيئا وتقصد شيئا آخر. ولكي تكون اللغة الشعرية مراوغةً وغير مباشرة توظّفُ طريقة التمويه الدلالي، والهدف من ذلك تقويضُ تمثيل الواقع أو المحاكاة في الأدب؛ فاللغة الشعرية لا تعبّر عن الواقع كما هو، إنما هي لغة مُوهِمة وخلاّقة في الوقت ذاته، ونظرا لعدم وفاء اللغة الشعرية للواقع، من حيث هو عالم المراجع والتّجارب، فقد عدّ ريفاتير المرجعية وهمًا في الأدب، وعَدَّ تجاوزَها معياراً للأدبيّة.

تقوم المقاربة المدلولية في الشّعر على تجاوز القارئ لحالات التناقض التي يقترحها ظاهرُ النص، أي تجاوز حالات اللاقواعدية، بوصفها أساس تشكُّل اللغة الشعرية المفارقة للواقع والمنطق، ويتدخّل ذهنُ القارئ هنا ليتجاوز الدلالات المرجعيّة للوحدات اللغوية في النص حتى يصلَ إلى مستوى يدركُ معه انسجامَ تلك الوحدات، فتذوبُ الفوارق بينها ليستويَ النصُّ الشعري علامةً متناغمةً، وعندها تولد المدلوليّة، وعلى هذا ترى تيفان ساموايو أن المدلولية عند ريفاتير هي المعنى العميق للنص[1]. قد يكون هذا التعبير غير وفيّ بدقة لمقصد ريفاتير من التحليل الدلالي للشعرية، ولكنه يصف نوعا ما مستوى الدلالة التي تتشكّل عندها مدلوليّة النص.

وفقا لهذا التصوُّر تغدو المدلوليةُ مفعِّلا لإنتاج المعنى، لأنه لا يمكن للقارئ أن يتوقّف عند حدود قراءة واحدة، بل إنّ التمويه الذي يفرضه النصُّ على المعنى يتحوّل إلى تعدُّدٍ للدلالات بتعدُّد القراءات، هكذا تكتسي المدلوليةُ طابَعَها الإجرائيّ من كونها مقدرة النص على إنتاج معان متجدّدة بالنظر إلى غموض معناه النظاميّ. وإذا قورن هذا المفهوم بالمعنى الأصلي للمدلولية في اللسانيات يمكن الحكم على أنهما يصلان إلى حد التضاد

[1] Tiphaine Samoyault: Intertextualité. Mémoire de la littérature. P 16.

والتناقض، لأن المدلولية في الأصل هي وجود الدلالة أو المعنى ليس إلا. وعلى الرُّغم من هذا الاختلاف بين المفهومين اللساني والإجرائي إلا أن هذا لا ينفي شرعيّة الاستفادة من تجربة سيمياء الشعر كما اقترحها ريفاتير. ومن الملحوظات الأساسية التي يمكن الاستفادة منها في دراسة النصّ الغيبي وآلية تشكُّل المدلولية فيه نذكر ما يلي:

أ . النصُّ هو الوحدة الأساسية للمدلولية، فلحظةُ إدراك المدلولية هي نفسُها لحظةُ تكاثُفِ النصّ بمكوناته المختلفة في نقطة زمنيّة واحدة، ولا يكون هذا إلا بفعل قارئ يجمع، من خلال القراءة، الأجزاء في كيان واحد متزامن. إن لحظة التكاثف هذه، والتي تختلف عن الاختزال والاختصار والفكرة العامة، هي التي يدرك الذهن المتيقظ عندها تكاملَ الاختلافات في نسق النص وانسجامها. بهذا يشكِّل تكامل الفروع في النصّ القرآني لحظةَ ميلاد المدلوليّة، ولحظة قدرةِ النّسق على حمل معنى في باب قيام السّاعة.

ب . مفهوم المحاكاة في الشِّعرية يماثلُ مفهوم المرجعيّة في اللسانيات؛ فكما أنّ الوصول إلى المدلوليّة، حسب ريفاتير، يقتضي تجاوزَ محاكاة الواقع، كذلك الوصول إلى مدلولية النصّ في باب قيام الساعة يتطلب تجاوز القارئِ لمستوى التمثيل المرجعي أو عالم الشّهادة، لأن هذا الأخير ليس إلا مشبَّها به، أما معاني الغيب في أحداث قيام الساعة فهي مشبّهةٌ. ولا بدّ من الإقرار أنّ الانتقال بين مستويْ الشّهادة والغيب في النصّ القرآني لا يتضمّن تحريف الحقيقة كما هو الأمر في الشعر، وإنّما يتضمّن تفعيلَ انسجام البنية النصيّة بمقابلة الفروع المرجعيّة والغيبيّة.

ج . مفهومُ الحاجز في تصوُّر ريفاتير لقراءة القصيدة يقابله مفهوم الغيب بوصفه مستوى مختلف من الإدراك: «في الحقيقة هذا الحاجز ضروري لتغيير عقل القارئ»[1]، بهذا اللفظ يصف ريفاتير دور العائق الذي تصنعه اللغة الشعرية عندما تحرّف الحقائق فتعيق القارئ عن فهم معنى تواصلي ما، كما تعيقه عن إدراك الانسجام في المستوى الأعلى من النص. يماثلُ هذا المبدأ في نصوص قيام السّاعة غرابةُ التمثيل القرآني على العقل المرجعيّ، أي العقل المقيّد بحدود التجارب الإنسانية بما يمنعه من تصوّر الأحداث الغيبية أو تقبّلها. فأصل الحاجز الاختلافُ بين عالمين: أحدهما عالم مرجعيٌّ داخلٌ ضمن حدود التجربة، والآخر عالم غائب غير مرجعي بالمفهوم الأصلي للكلمة، يشرحه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «قَالَ اللَّهُ أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾»[2]، ذكر هذا الحديثُ أهمَّ مداخل التجربة الإنسانية التي تفسّر مرجعية اللغة وهي السمع والبصر، وذكر من خلال الآية استحالة المطابقة بين هذه التّجربة المحقّقة وبين مرجعيّة النصّ أو عِلم الغيب.

[1] Michael Riffaterre: Semiotics of poetry. P 6.

[2] البخاري: الجامع المسند الصحيح. ج 4 ص 118.

ولكنْ كيف السبيل إلى تغيُّر عقل القارئ مادام شرطا ضروريا لتجاوز الحاجز وللوصول إلى مستوى المدلولية؟ يحدث التغيُّر حسب ريفاتير عندما يكتشفُ القارئ وحدةً تجمع المتغيِّرات في النصُّ، وعلامة المتغيرّات أن يبدو اختلافٌ بين مكوّنات النص لا يقبلها العقل المرجعيُّ. بناءً على هذا يمكن إيعازُ الاختلاف الظاهري في نصوص قيام الساعة إلى تباين الفرعين المرجعيّ والغيبيّ، فهما يمثّلان حقيقتين مختلفتين للقارئ المرجعيّ الذي يقارن ما تخبر عنه النصوصُ بعالم التجربة والخبرة. ومن أجل تجاوز هذا الاختلاف الظاهري على العقل أن يرتقي إلى إدراك العلاقات الخفية بين الفرعين، وعندما تُدرك هذه العلاقات الدلالية تحدثُ الوحدة النصيّة وتولد المدلولية. على هذه الشاكلة يمكن الاستفادةُ من المكتسبات المعرفيّة لسيمياء الشعر في مقاربة مدلولية النصّ القرآني في موضوع قيام السّاعة.

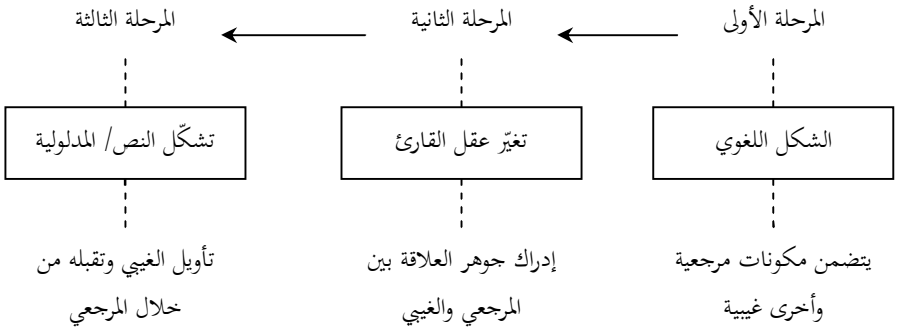
د . الوصول إلى المدلوليّة في القرآن لا يقتضي تقويضَ مرجعية اللغة، لأن النص الغيبيّ إذْ ينقل عجائبَ قيام السّاعة لا يخالِفُ الحقيقة بل يمثّلها بأمانة، وهذا جوهر الاختلاف بين دور المرجعية في مدلولية الشعر ودورها في مدلولية نصوص قيام الساعة؛ المرجعية في الشعر عائق لا بدّ من تجاوزه لإدراك المعنى العميق للنص، إذ الأصل في الإبداع أن يتجاوز المألوفَ في الاستعمال اللغوي، لهذا يلجأ الشاعر إلى بناء لغة غير قواعدية تتحرّر من قيود النظام والدلالات المرجعية المتّفق عليها، فتعطي للكلمات والتراكيب دلالات غير مألوفة. أما المرجعيّة في القرآن فعاملٌ لبناء المدلوليّة ولبيانِ تميُّز الخطاب القرآنيّ في كونه ينقل الحقيقة لا غير، فقولُه الحقيقةَ للتبليغ يعني حضورَ المرجعيّة في الأنساق اللغوية بما يساعدُ القارئ على تصوّر المعنى والغيبيّ من جهة ويحفظُ للنص صدقَ الخبر من جهة ثانية.

هـ . المدلولية عند ريفاتير مردُّها إلى تعدُّد معنى النص، إذْ إنّها حالةٌ خاصَّة من الدّلالة لا تظهر إلا من خلال أسلوب متميِّز، فهو بهذا يخرجها عن معناها اللساني. إنّ الإجابة عن السؤال حول كيفية تنظيم النص ومدلوليته تكمن عنده في مفهوم وحدة الأسلوب، وتظهر هذه الوحدة في الوجود المطّرد للثنائية الضدية القواعدية/ اللاقواعدية في ثنايا العمل الأدبيّ، هذا الوجه الثاني للثنائية هو الذي يغيّر عالم النص ويجعله غير وفيٍّ للواقع، فاللاقواعدية هي التي تنتقل بالقارئ من مستوى التمثيل "mimésis" إلى مستوى السيمياء "sémiosis"، حيث يصل إلى مدلولية النص.

هناك ترابطٌ وثيق بين هذا المفهوم وبين نظرة ريفاتير إلى قضية إنتاج المعنى، لأن عملية الإنتاج هذه هي سمة المدلولية، وهي لا تكون إلا من خلال حلول اللاقواعدية في تركيب لغة النص، بمعنى أن المدلولية تتحول إلى إدلال مستقل عن الحقيقة، دوال من دون مراجع في خبرة المتلقي، كائنات لغوية خالصة. وعلى هذا فإن المدلولية تتحول إلى مفهوم فني خالص لا وجود له في اللغة العادية لأنها لا تتولد إلا من خال الانزياح الذي يسم اللغة الأدبية.

يقول الدارسون تأكيدا لهذا الاستنتاج: «إنَّ أولى سمات اللاقواعدية هي من دون شك خاصيتها الغامضة: بالنظر إلى التشويش الذي يصيب مستوى التمثيل يخيّل للقارئ أن النص . بما أنه لا يحيل إلى شيء . يفقد معناه مؤقتا»[1]. ولكن الطبيعة المرجعية للنص القرآني تفرض رؤية مختلفة، لأن النص لا يكتفي بإنتاج الدلالات، بل هو ينقل الحقائق بتمثل وفيّ، بمعنى أن نص قيام الساعة هو نص مرجعي أساسا، قد تختلف مرجعيته عن تجربة المتلقي، ولكنه على الرغم من ذلك وفيّ للواقع الذي حدَث أو سيحدث.

من أجل توليد الدلالة تأتلفُ القضايا غير المرجعيَّة، عند القارئ، مع مجموع القضايا الأخرى المؤلِّفة للنص في سبيل البحث عن معنى. هذا ما يحدث تقريبا مع النص القرآني، لأن ثمة قضايا في النص القرآني لا تخضع في تركيبها للمألوف من اللغة مثل الحياة في الكائنات الجامدة، وخروج الموتى من الأرض، أو إنبات الإنسان كالزرع الأخضر، وغير المألوف له حالة خاصة فهو لا يخالف الواقع كما يحدث في النص الأدبيّ وإنما يخالف تجربة الإنسان فقط، فكيف يمكن أن تكون لتراكيب كهذه دلالةٌ؟ أو كيف تتوفّر مدلولية ما لدى القارئ من خلال الأشكال اللغوية التي يعرضها القرآن الكريم؟ إن الإجابة تكمن في بنية النص، أي في العلاقات التي تربط بين هذه القضايا الفاقدة للمعنى أو للمرجع مع قضايا أخرى تؤلّف النص أو تكمن في نصوص أخرى من الكتاب، وهي الآيات التي اصطلحنا على تسميتها بالآيات المرجعية. فمن أجل تجاوز حالات الغموض واللاقواعدية يتم إلحاق الآيات الغيبية بالآيات المرجعية وفق علاقات تفسيرية أو سببية حتى تظهر مدلولية النص. على أنّ ظهور المدلولية يعني ظهورَ النصّ الفعليّ، لأنه لا وجود للنص من دون دلالة، كما قال فرانسوا راستيي: «إشكالية المعنى تتخذ من النص موضوعا لها وليس العلامة، وتعرف المعنى على أنه تأويل فعال أو مضمر»[2]. بناء على ما تقدّم يمكن تمثيلُ آلية المدلوليّة لحدِّ الآن كما يلي:



[1] Johanne Prud'homme et Nelson Guilbert (2006), « La littérarité et la signifiance », dans Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), http://www.signosemio.com

[2] François Rastier : Arts et sciences du texte. p 37.

قبل وجودِ النص وُجد الشّكلُ اللغوي الذي يتضمّن فرعا مرجعيّا وآخر غيبيّا تربطهما علاقات سياقية معينة، ولا يمكن لعقل القارئ أن يدرك جوهر هذه العلاقات إلا بتجاوز عتبة خبرته الخاصة لأنها لا تسمح له بالتوفيق بين رؤيته للعالم وعالم النصّ، ولكن عندما يتغيّر هذا العقل ويتوصّل إلى إدراك هذا الجوهر يتشكّل النص في ذهنه وتتحقّق المدلولية. على أنّ إدراكَ جوهر العلاقة بين المرجعي والغيبي في نصوص قيام الساعة، إذْ يحقق انسجام النص، فإنه يعبّر ضمنيا عن قانون التشاكل الذي نصّ عليه غريماس كشرط أساس لقيام مدلولية الأشكال اللغوية.

المَطلب الثاني: تشاكُل الخطاب في نصوص قيام الساعة

1 . تفسير المدلولية يقتضي إدراكَ تشاكل الخطاب:

قدّمت البلاغةُ العربية إضاءة جليلة لفهم تشاكُل الخطاب، وعلى الرُّغم من كونِها لم تتجاوز غالبًا عتبةَ الصّورة الفنية وهو الجملة أو الملفوظ، إلا أنها ناقشت المبدأَ ذاته الذي اقترحه ألجردا غريماس لدراسة ظاهرة التشاكل في النصوص. وأهمية التشاكل هنا تتأتى من كوننا نبحث عن وشائج تجمع المرجعي والغيبي في ثنايا نصوص قيام الساعة، لأنه، كما ذُكر من قبل، لا تتحقّقُ النصيّة والمدلولية إلا بإدراك ترابط مكونات النص، ولا يكون هذا الإدراك إلا بمعرفة تشاكل هذه المكونات أو إظهار القواسم المشتركة بينها. وعندها تتحقق المقبولية، والإعلامية. هكذا يمكن عدُّ العمل الذي قام به غريماس في مجال التّشاكل تفسيرا لغويا لعمل ريفاتير على مستوى المدلولية، فالسبيل إلى فهم آلية المدلولية في النص الغيبيّ هو تحليل تشاكل الخطاب في داخله.

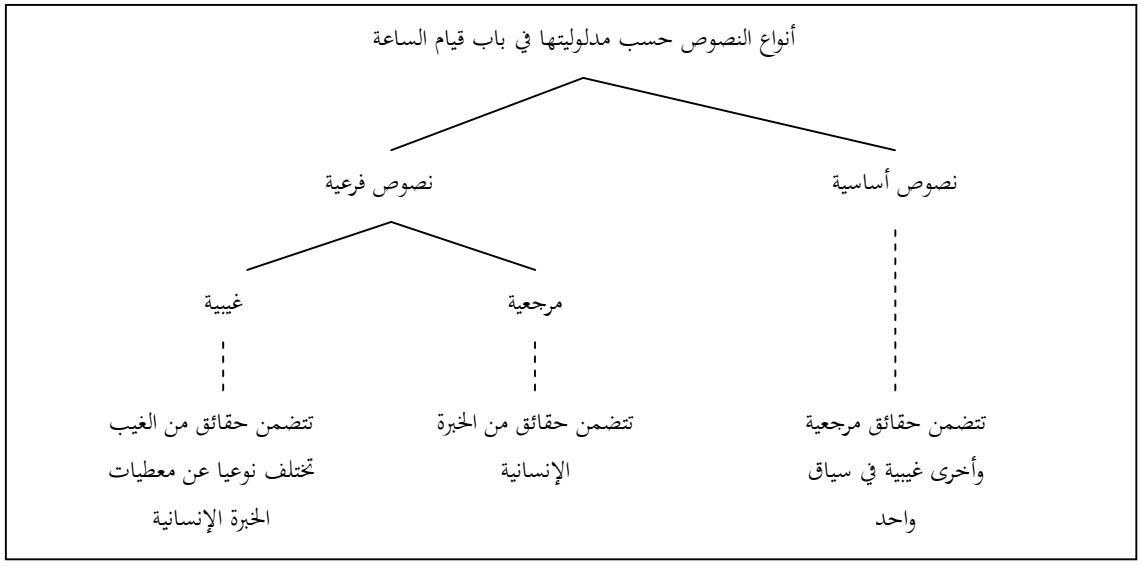
صحيحٌ أنّ المدلولية عند ريفاتير تظهر مختلفةً جذريا، إلى حدّ التناقض، مع المفهوم اللساني للظاهرة نفيها، إلا أنّ ريفاتير لم يخرج عن الإطار التقليدي للمدلولية من كونها القدرة على الدلالة، حيث يرى أنّ سرّ المدلولية كامنٌ في وحدة الأجزاء، وهو الشرط الذي وضعه غريماس في بيان تشاكل الخطاب، لأن الوحدة تفسّر معقولية النص ومقبوليته بعد غربته الدلالية. فجوهر الوحدة عند ريفاتير إحالة الوحدات المعجمية في المستوى السطحي للقصيدة إلى بؤرة رمزية واحدة، ولكن إذا تمّ تجاوزُ شرط الرمز يمكن أن نكتشف القاسم المشترك بينه وبين غريماس إذ تحيل الوحدات المعجميّة إلى معنم سياقي يحقّق تشاكل الخطاب.

2 . التّشاكُل محورُ مدلولية النُّصوص الأساسية في باب قيام السّاعة:

تبيّنَ من قبلُ أنّ المدلولية في موضوع قيام الساعة قد لا تكتمل في بنية النصّ الواحد إذا اكتفى هذا النص بذكر الحقيقة الغائبة وحدها دونما مرجعيّة تساعد القارئ على استجلاء المعنى وعلى توفير إعلامية ما، لذلك تعملُ آلية المدلولية بتضافر هذا النص مع نصوص أخرى تكون مرجعية خالصة إذا ذكرت تجربة الإنسان وحدها، أو

نصوصا مكتملة المدلولية إذا توافرت فيها الروابط التفسيرية بين آيات الدلالة على الحقيقة الغائبة وآيات الخبرة الإنسانية.

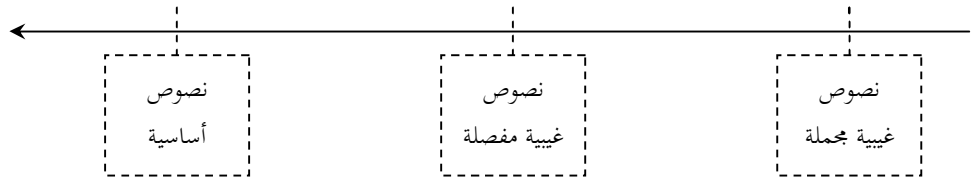
على هذا الأساس اخترنا تقسيم النصوص المتّصلة من قريب أو من بعيد مع محتوى قيام السّاعة إلى ثلاثة أنواع: نصوص غيبيّة تكتفي بذكر حقائق غائبة عن التجربة الإنسانية كأخبار قيام الساعة وما فيها من الأحداث، ونصوص مرجعية تكتفي بذكر الخبرة الإنسانية وحدها على أن تكون لها علاقة بموضوع قيام الساعة ضمنيّا، ونصوص أساسيّة مكتملة المدلولية تتضمن فرعين أحدهما مرجعيّ والآخر غيبي. وبيان التقسيم العام للنصوص حسب توّفر الفروع، والتفصيل أو الإجمال، كما يلي:



تجسِّدُ هذه الأنواعُ درجاتٍ للمدلولية تتميَّز في كل مرة بنوع من الوسائل اللغوية لأداء وظيفة الدلالة، وإذا أضفنا إلى الاعتبار أن هذه النصوص تتراوح بين الإجمال والتفصيل يمكن إحصاءُ الأنواع التالية: النصوص الغيبية المجملة، والنصوص الغيبية المفصَّلة، والنصوص المرجعية، والنصوص الأساسية. وقد تقدَّم في الفصل التطبيقي الأول إحصاؤها كما يلي:

الموضوع	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية	
			مفصلة	مجملة
نهاية العالم	22	53	33	42
البعث	54	26	28	103

وتتدرّج المدلولية بحسب هذه الأنواع الأربعة ووفقا لما توفّره من وسائل لغوية وقرائن حاضرة في نسق النصّ. ولأن النّصوص المرجعيّة لا تذكر موضوع القيامة صراحة وإنما يفهم منها ضمنيا عن طريق التناص مع نصوص غيبية، فإننا نكتفي هنا بعرض فرضيّة عن تدرج المدلولية في هذه النصوص حسب طبيعة أنساقها الداخلية وهي كما يلي:



درجات المدلوليّة حسب معطيات البنية اللغوية

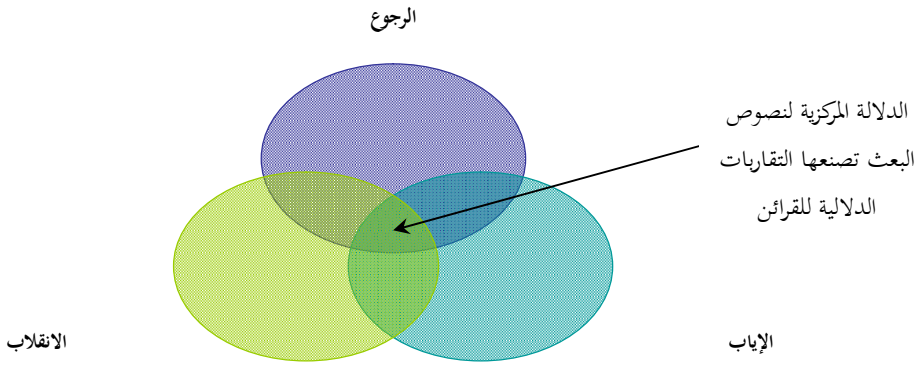
فإذا كان الفرقُ بين المفصَّل والمجمل عائدا إلى ذكر تفاصيل الحدث المخبَر عنه أو عدم ذكرها، كما في قوله تعالى إجمالا لذكر البعث في سورة البقرة: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾، ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)﴾، ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (245)﴾، حيث ذُكر البعثُ مجملا بأسماء مختلفة هي الحشر، واللقاء، والإرجاع، ولم يذكر معها تفاصيل عن ذلك الحدث كحال الناس في ذلك اليوم ولا كيف يكون الإحياء، وفصّل ذلك في مواضع أخرى كقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا(46) وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا(47)﴾ حيث ذكر أحوال الجبال والأرض والناس كإحدى تفاصيل الحدث المخبر عنه وهو البعث، ومثل ذلك في غيب انقضاء الدنيا، فإن ذكر التفاصيل يُعدُّ زيادة في المدلولية في موضوع قيام الساعة، وعلامة ذلك أن النصَّ الذي يذكر القيامة إجمالا هو نص تُساق دلالته الكبرى لغير موضوع القيامة كما يظهر ذلك جليا في الآيات الثلاثة الأولى إذْ اختصت بالكلام على أحكام فقهيّة في المقام الأول وهي (الحج، والصوم، والصدقة)، أما في المفصَّل فجعل القيامةَ عماد الكلام ومحور السياق.

على أنّ الغيبيَّ المفصَّل أقلُّ مدلوليةً من النصّ الأساسيّ لأن هذا الأخير يوظّف التمثيل، والتمثيل زيادةٌ في البيان وإيضاحٌ للمعنى، وبقدر وضوح المعنى تكون مدلولية الشكل اللغوي وتكون النصيّة، مثال ذلك من سورة البقرة إثباتا للبعث: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258) أَوْ كَالَّذِي

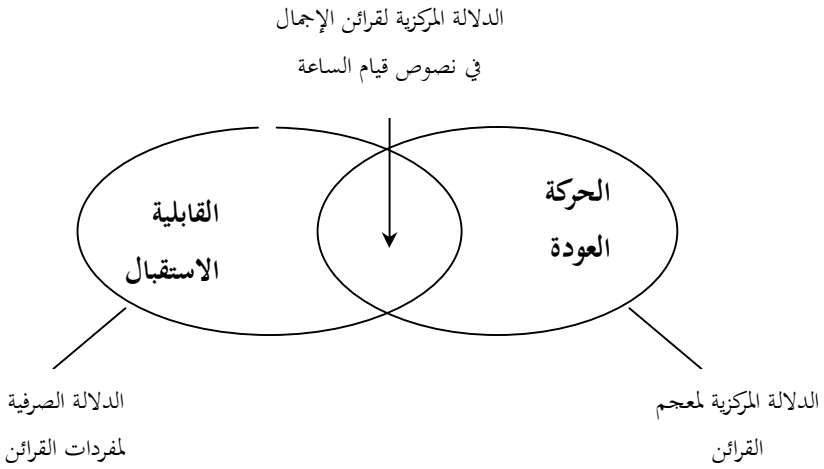
مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾؛ ففي هذا النص وردت آيات مرجعيّة تذكر خلاصة الخبرة الإنسانية (حجاج إبراهيم للنمرود، وقصة عزير، وإحياء الطير) لتكون دليلا على حقائق غيبيّة من قيام الساعة، ودورُ الدليل الحاضر المشاهدِ لا يتوقّف عند حد إثبات الحقائق وإنما يدعم آلية إنتاج المعنى الغائب في ذهن المتلقي، وسيأتي تحليل هذا النص.

لقد تقدَّم في الفصل التطبيقي الأول إحصاء النصوص الغيبية المجملة ودلالتها المركزية، ويعاد ذكرُها هنا تمهيدا لدراسة آلية المدلولية في النصوص الأساسية، لأنه على هذه الأخيرة مدارُ إنتاج الدلالة، وهي بدورها تدعم إنتاج المعنى في النصوص الفرعية من خلال التناص. ذُكرتْ سابقا الأشكالُ اللغوية والدلالات المركزية للسياق في النص المجمِل موضوعَ انقضاء الدنيا (الجدول في الصفحة 194)، حيث تدلُّ هذه الصيغ على نهاية العالم، وأغلبها يدلُّ على ذلك دلالة زمنيّة، وأكثرها توظيفا في هذه الدلالة كلمة "الساعة" وهذا مما يؤكّد اختصاص عبارة "الساعة" بالدلالة على نهاية العالم دون الأحداث الأخرى كالحساب والجزاء. ولكن اجتماع تلك الصيغ على دلالة الزمن بحدود الحياة الدنيا ولزوم انقضائها لم يمنع استقلالَ بعضها بالدلالة على حدث بعينه في قوله تعالى: "إلى يوم البعث" و"إلى يوم يبعثون"، فهما عبارتان تحملان معنى الحدث مضافًا إلى زمن نهاية العالم وهو البعث والإحياء بعد الفناء.

أما النصوص الغيبية المجملة في موضوع البعث فهي 104 نصا، توظّف قرائن لفظيّة متنوّعة للدلالة على حدث الإحياء بوصفهِ فاتحةً للحساب والجزاء، وهي في الوقت ذاته تمثّلُ قرائن إجمالِ ما فصّلتْهُ نصوص أخرى، (الجدول في الصفحة 195)، تتمايز هذه في أصلها اللغوي وصيغها الصرفيّة وسياقاتها اللغوية وغير اللغوية، لتلتقي جميعا في الإشارة باقتضاب ومن دون تفصيل إلى حدث الإحياء كواحد من الأخبار العظيمة التي أوردها الخطاب القرآني. وقد أُجملت دلالتها المركزية كما يلي (من الصفحة 197):



فإذا أضيفت إلى الدلالات المعجميّة للحدث في سياقات البعث الدلالةُ الصرفية للأفعال والأسماء في ذات السياقات، أمكن الحصولُ على الدلالة المركزية لصيغ الإجمال في موضوع البعث كما يلي (من الصفحة 199):



خلاصة مدلولية قرائن الإجمال في نصوص البعث

على أنَّ مدار البحث في آلية المدلولية في نصوص قيام الساعة كما ذكرنا هو النصوص الأساسية، لأنها نصوص حجاجيّة تعتمد على أدوات لغوية دقيقة لإنتاج المعنى. من أجل ذلك سترتكز الدراسةُ فيما يأتي على تحليل آلية المدلولية في هذه النصوص من خلال فكرة التشاكل عند غريماس، إذ إنّ هذه الفكرة مهدت السبيل إلى إدراك وحدة النصّ الدلالية وسرَّ تحوُّله إلى علامة دالة.

قال غريماس شارحًا أبعاد مقاربة التشاكل: «المرحلة التي تلي منطقيًّا تشكيلَ المدوّنة تنصُّ على تحويل المدونة إلى نص. المدونة في الواقع هي سلسلة محدَّدة من الخطاب، وبناءً عليه فهي لا تعدو أن تكون مظهرا لفظيا

نتمسَّك منها بتناظر واحد مختار. فنحن نقصد بمصطلح نصّ إذن، وبالتالي بمصطلح ما وراء النص، مجموعةَ عناصر الدلالة المتموقعة على مساحة التشاكل المختارة والمسوَّرة بحدود المدونة. وفهم عملية تحويل المدونة إلى نص على هذا النّحو يكشف عن اتجاهين ثانويين للتحويل: 1. منحى إيجابيّ يكمن في اختيار التشاكل. هذا الاختيار الذي يأتي منطقيا بعد إنشاء المدونة إنما يقبعُ في الحقيقة داخل الإجراء الوصفي: إذا كان حقا أن يتطلّبَ الوصفُ تحويلَ المدونة إلى نص فإنه لمن الحق أيضا أن اختيار المدونة ينبني على النصّ المراد وصفه. 2. منحى سلبي يظهر في إلغاء العناصر المنتمية إلى تشاكلات أخرى في المدوّنة»[1]. ومما يُستفاد من هذا إمكانيةُ عزل نصوص بعينها تحوي نمطا محددا من التشاكل، وهذا بالتحديد ما يؤسّس للوصف اللساني لنصوص قرآنية مُقتطعة من النصّ القرآني ككل ومن بيئة سورتها خاصةً، نصوصٌ يَحُدُّها موضوع واحد هو قيام السّاعة، وتختص بعلامات متميّزة تحكم تشاكلَ الخطاب في داخلها.

3 . تحليلُ تشاكل الخطاب وميلاد المدلولية في النصّ الأساسيّ:

يقتضي البحثُ في تشاكل الخطاب تحليلا دلاليًّا لعلاقات القضايا المكوّنة للنص بحثا عن معنم سياقي مشترك، أو مكوّن دلالي متضمَّن في قضايا مختلفة من النسق الواحد كشرط لانسجامها الدلالي وتحقُّق وحدتها، وستُعرض فيما يلي نماذجُ مختلفة من نصوص قيام السَّاعة قصدَ تحليلها على هذه الشّاكلة.

شرح الرموز:

الإطار المتقطّع يدّل على الحذف أو التضمين.

ر س: ربط سببي.

/.../: واسم دلالي.

≡ : التكافؤ بين نسبتين.

أبيض ÷ أسود: طبيعة الواسم المشترك بين أبيض وأسود.

∧ : الوصل.

د ح و : دور حواري واصف.

د ح م : دور حواري مبرر.

د ح س/ و : دور حواري يجمع بين السرد والوصف.

⟵ : الاستلزام.

[1] A. J. Greimas : Sémantique structurale. p 145.

3 . 1 . النصُّ الأول: الآيات من 35 إلى 48 من سورة الكهف

قال الله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38) وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا (39) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا (40) أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (41) وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (42) وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنْتَصِرًا (43) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا (44) وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45) الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (46) وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (47) وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (48)﴾

سنسلك طريقا إلى بيان مدلولية هذا النصّ بالبحث في البنى الفرعية وعلاقاتها، منطلقين من فرضيّة مُسْبقة مفادها أنّ نشوء الدلالة كامنةٌ أسبابُه في تكامل العناصر المكوِّنة. حيثُ يمتدُّ النص في تشكُّله الخطيّ على المراحل التالية:

1. قصة الرجلين:

دورُ الرجل الأول: . الجنة الأرضية لا تبيد.

. السّاعة لا تقوم.

. حُسن المنقلب.

وهذه الأفكار الثلاثة هي مضمون موقف الرجل الأوّل من جملة قضايا بينها رابطٌ دلالي واضح، وهذا الرابط المشترك هو ذاته منطلق الحجاج. والدور هو الوحدة الأساسية لتحليل الحوار منزلته كمنزلة البيت في الشِّعر.

2 . دور الرجل الثاني: . خلقُ الإنسان من تراب ومن نطفة.

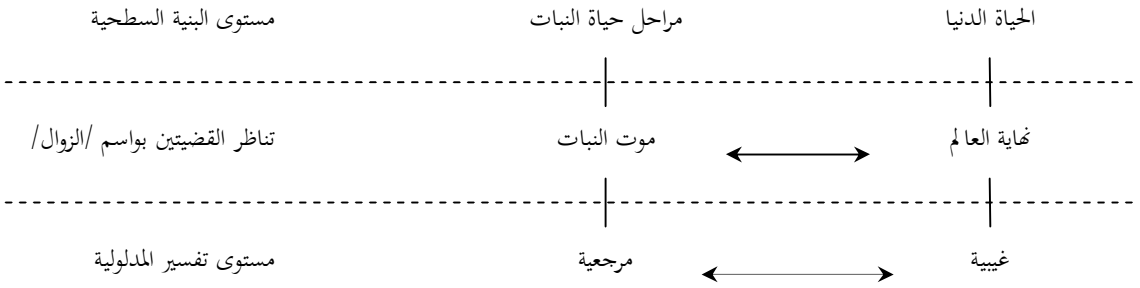
. إمكانُ تبدُّل الجنة الأرضيّة وزوالها.

هنا ينتهي الحجاج في القصّة، ولكن المشروع الحجاجي مستمرٌّ في سياق النصّ بالانتقال من الحوار إلى السّرد.

3 . من الآية 42 يحدث الانتقالُ من دور الرجل الثاني (جهاز الحوار) إلى السّرد الصريح، وعلامة الانتقال هي الدلالة الصرفية في كلمة "أُحِيطَ"، فمحور الآيات التي بعدها ذِكْرُ الحدث من مثل: أُحيط، يقلِّب، أنفق، تكن، يَنصرونَه... الخ.

4 . الآية 44 تكشفُ عن نتيجة واحدة من نتائج المقدّمات، فالثوابُ والعقبى دليلٌ على الانتقال من حياة الدنيا إلى الآخرة، وهي تتضمّن بلا شك أحداثا فارقة بين الحياتين أي قيام الساعة. فقد لخّص الطبريّ اختلاف المؤوّلين لكلمة "ولاية" في الآية فقال: «أَوْلى القراءتين في ذلك بالصواب، قراءةُ من قرأ بكسر الواو، وذلك أنّ الله عقب ذلك خبره عن مُلكه وسلطانه، وأن من أحلّ به نقمته يوم القيامة فلا ناصر له يومئذ، فإتباع ذلك الخبر عن انفراده بالمملكة والسُّلطان أولى من الخبر عن الموالاة التي لم يجر لها ذكر ولا معنى»[1].

5 . يستأنفُ النصُّ نسقا آخر من الحجاج ليس بالتاريخ ولا بقصص الأمم ولا بخلْق الإنسان، ولكنّه نوع متميّز من الأدلّة الحجاجية هو التّمثيل، وهو من النّمط الغيبيّ/ المرجعيّ الممثّل بالنصّ المجمَل/ المفصَّل، وهذه البنية هي الأصل في التدليل لأن معرفة المرجعيّ وأطواره تكون أقوى في المدلولية من معرفة مراحل الغيبيّ وتفاصيله:



يوظّف النصُّ في هذه المرحلة نمطا آخر من الأجهزة اللسانية وهو الوصف (وصف الحياة الدنيا) يتضمّن في طياته ملفوظات سردية صغرى من مثل "ماء أنزلناه من السماء" و"اختلط به نبات الأرض". ولكنّ النص يوفّر . بالإضافة إلى هذا . إمكانيةَ الاستعانة بالمقدّمات السابقة وإضافتها إلى البنية الفرعية المرجعيّة.

ولئن كان مبدأُ التناظر القائم، حسب غريماس، على واسمات دلالية مشتركة يفسّرُ طرفا من الانسجام الدلالي بين قضايا النصّ، فإنه من جهة أخرى يخفي ثراء الدلالات المتبادَلة بين الفروع النصيّة الغيبيّة والمرجعيّة، لأن الواسم الدلالي يمثّل في الحقيقة بؤرةَ حقل دلالي كامل يجمع أفكار النصّ؛ يمكن أن نسأل مثلا: هل الزوال

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 18 ص 29.

هو المكوّن الدلالي الوحيد المشترك بين نهاية العالم وموت النّبات؟ الإجابة الأقرب إلى الصواب في نظرنا هي النفي، لأن هناك نسقا من المعاني يَصْحَب مثل هذا التّمثيل كعدم الاهتمام بأمر زائل، أو سلوك طريق الحق.. غير أنه، وبحكم طبيعة الموضوع الذي اختيرت دراسته هنا وهو قيام الساعة، تبدو فكرة الانتهاء والزوال هي الدلالة المحظيّة بأكبر الاهتمام، ولذلك رأينا أنها مفسِّر مناسب لمدلولية النص.

بدءا من الآية 46 لا تظهر أدواتُ الربط النّحوي بين ما بقي من قضايا النصّ وسابقاتها، ولا ينفي ذلك تناغمَ الدلالات معا. ولقد أشار إلى هذا التناغم غير واحد من الدارسين منهم سيد قطب حيث لخّص تحليله للآيات من 28 حتى الآية 46 بالقول: «هكذا يتناسق التوجيه الإلهي للرسول صلى الله عليه وسلم في أن يصبر نفسه مع الذين يدعون ربهم في الغداة والعشيّ يريدون وجهه. مع إيحاء قصة الجنتين. مع ظل المثل المضروب للحياة الدنيا. مع هذا التقرير الأخير للقيم في الحياة وما بعد الحياة.. وتشترك كلها في تصحيح القيم بميزان العقيدة. وتتساوى كلها في السورة وفق قاعدة التناسق الوجداني في القرآن»[1].

بعد واسم /الزوال/ يبدأ واسم /البقاء/ متعلّقا بالمقابل الآخر للدنيا وهو الآخرة: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾، ولم يدلّ على الآخرة لفظٌ مباشر وإنما اثنان من متعلّقاتها هما الثواب والأمل. وليس يعنينا كثيرا أمرُ الحساب في هذا المقام ولكنّه مع ذلك دالٌّ دلالة التزام على وجوب نهاية العالم وعلى بعث الأموات للحساب، إذ لا يكون ثوابٌ وأملٌ دائمان قبل ذلك.

ويبدو ظاهرا أنّ حبل التشاكل انقطعَ بهذا الانتقال المفاجئ في المكونات الدلالية للجمل، إلا أنّ التفسير الدلالي يفيد بغير ذلك، ذلك أنّ التضاد بين المعنمين /زوال/ في قضايا نهاية العالم وموت النبت و/بقاء/ في قضية الباقيات الصالحات يعني بالضرورة انتماءَهما إلى حقل دلالي واحد، وبالتالي تقاسمها لمكوّن دلالي على الأقل، مثلهما مثل المقابلة بين الأبيض والأسود:

$$\frac{\text{أبيض}}{\text{أسود}} \equiv \frac{\text{بقاء}}{\text{زوال}}$$

[1] سيد قطب: في ظلال القرآن. م 4 ص 2272.

الأبيض والأسود كلاهما يحمل في بنيته الدلالية المكون /لون/ وكذلك حال كلمتي بقاء وزوال حتى وإن لم تزودنا اللغة بوسيلة فعالة لتحديد نوع الواسم المشترك بدقة ولكنه موجود حقيقةً. إن هذا التماسك المعنويّ الخفي يُسهم في انتقال المدلولية إلى ما بقي من فروع النصّ وهي التي تتوزعها فكرتان رئيستان:

الفكرة الأولى: أنَّ نِعم الدنيا زائلةٌ والبقاء لثواب الآخرة. ومع أنه لم يرد ذكر الآخرة هنا إلا أنّه يستدل عليه بالتشاكل وذلك كما يلي:

. المالُ والبنون زينة الحياة الدنيا ... (ق1)

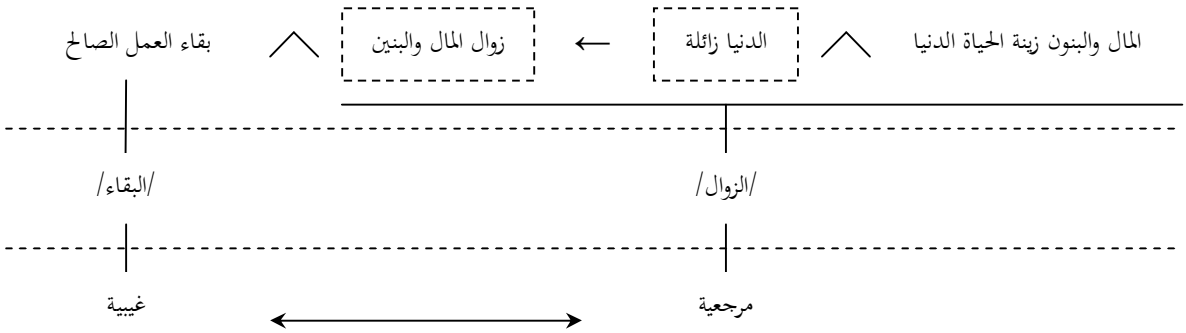
. والدنيا فانية ... (ق2)

. إذن لا بد من زوال المال والبنين ... (ق3)

والنصُّ القرآني الذي بين أيدينا لم يذكر من متطلَّبات الاستدلال القضيتين (ق2) و(ق3)، وهما قضيتان تتقاسمان واسما لمسنا حضورَه في التحليل سابقا وهو /الزوال/، وهذه الظاهرة تسمى في عرف اللسانيين حذفا، ولكنه حذفٌ على قرينة احتفظنا منها بالواسم السابق ذكره، وهو في ذاته مفتاح لتناغم الآيات التالية:

. العمل الصالح باقٍ ثوابُه وأملُه ... (ق4)

يظهر من القضية (ق4) أنَّ الواسم المقصود هو /البقاء/، وقد تبيّنَ أنه يجمعه مع واسم /الزوال/ رابطٌ دلاليٌّ لا يحتاج مزيدَ بيان. ومن نُكت هذا النصّ أن حضور هذه القضية المقابلة للقضية (ق1) يعوّض بكفاءةٍ غيابَ القضيتين (ق2) و(ق3). من هنا ومن خلال هذا الغياب يلعبُ المتلقّي دورا في اكتشاف الانسجام، ولكنه اكتشافٌ وتأويل تحكمهُ العلاقة العلويّة للنص مع النظام لا مع عالم القارئ، فنشاط القراءة محكوم بنظام يسنِد النص. إنّ هذه الثنائية الضدية (زوال / بقاء) وما تتضمنه من مكون دلالي جامع لأفكار الآية الكريمة هي نفسها التي تضمن تواصلها مع الآيات السابقة، ونمثل لها بما يلي:



القضيتان ق3 وق4 لا تنتميان إلى البنية السطحية ولكن حضورهما في مستوى التناظر والتحليل السيمي وتفسير المدلولية ضرورة لا مناص منها.

والفكرة الثانية: التي تتضمّنها فروعُ النص الباقية هي أحداث قيام الساعة بإحالةٍ مقيَّدةٍ إلى زمن الحدث "يوم"، وهذه الكلمة عَوَضٌ عن عبارة "قيام الساعة"، وتحتوي الأحداث التالية:

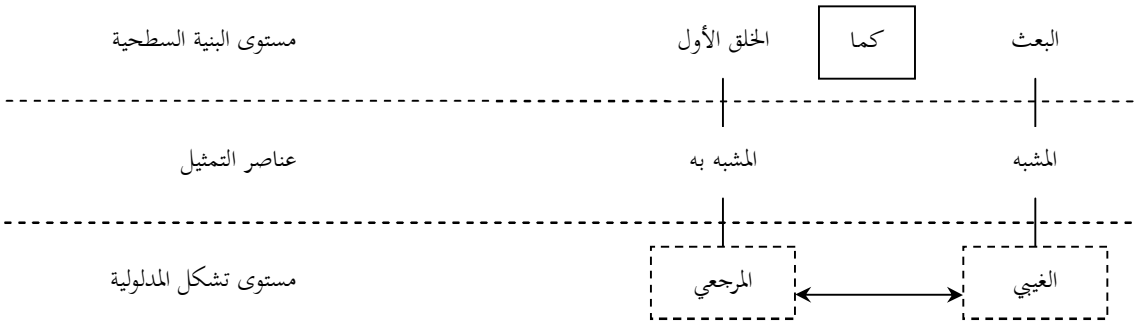
. تسيير الجبال ومعناها في تفسير الطبري: «عن الأرض، فنبسُّها بَسًّا، هباء منبثا ونجعلها»[1] وصيغة الفعل "نسيّر" تربط بين المتكلّم سبحانه والحدث المخبَر عنه، وفيه دلالة على القدرة العظيمة، ومَعنم /القدرة/ مكوِّن دلالي رئيس في الخطاب القرآني وفي نصوص قيام الساعة على الخصوص.

. بروز الأرض ومعناها عند الطبري أن تكون «ظاهرة، وظهورها لرأي أعين الناظرين من غير شيء يسترها من جبل ولا شجر هو بروزها»[2].

. الحشر والعرض ومعناه كما ورد عند ابن كثير «أي وجمعناهم، الأولين منهم والآخرين، فلم نترك منهم أحدًا، لا صغيرًا ولا كبيرًا، كما قال: "قُلْ إِنَّ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ"، وقال: "ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ"، وقوله: "وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا" يحتمل أن يكون المراد: أن جميع الخلائق يقومون بين يدي الله صفًا واحدًا، كما قال تعالى: "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا لا يَتَكَلَّمُونَ إِلا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا" ويحتمل أنهم يقومون صفوفًا صفوفا، كما قال: "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا"»[3].

. الحوار المتجلّي في دور واحد للذات الإلهية وهو يتضمّن بنيةً متكاملة من الغيبيّات والمرجعيّات: ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ وفي التمثيل بالخلق الأوّل حكمةٌ بالغة قد تتجاوز مجرّدَ التّشبيه بالضَّعف والعُري والافتقار لتغدوَ وسيلةَ تحقيقٍ لمدلولية الغيب، فلا يمكن تصوُّر إعادة الخَلْق إلا بتصوُّر بدايته، من هنا تُفَعِّل الآيةُ الكريمة من خلال أداة التشبيه "كما" تضامُنَ المرجعيّ والغيبيّ لإنتاج الدلالة. ويمكن تمثيلُ هذه الآلية كما يلي:

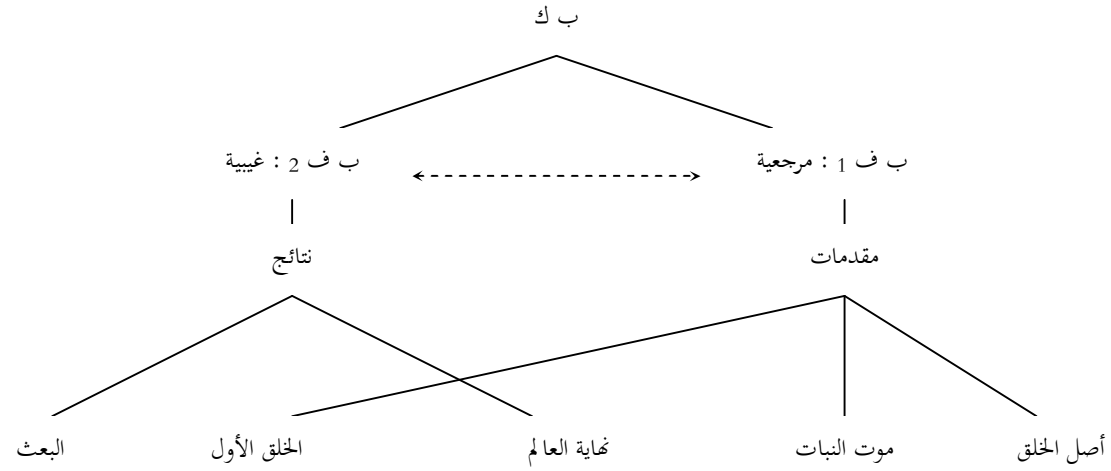
[1] الطبري: المرجع نفسه. ج 18 ص 36.
[2] المرجع نفسه ج 18 ص 36.
[3] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1158.



لقد تبيَّن إلى الآن، ومن خلال التحليل المختصر لجمل الآيات في هذا النصّ الأول، أن هناك ثلاثة مواضع مختلفة تَأْتَلِفُ فيها عناصر المدلوليّة وهي تتميَّز بثلاثة أنواع من المقدِّمات وطُرق الحِجاج:

المقدّمة الأولى: أصْلُ الخَلْق: التُّراب والنُّطفة (الذِّلة والحَقَارة)
المقدّمة الثانية: موتُ النّبات (زوالُ الحياة الأرضيّة)
المقدّمة الثالثة: الخَلقُ الأوّل (سهولة الإعادة)

يظهرُ من هذا كيف تتردَّدُ الوحدة المعجمية المستدَلُّ بها "الخلق" في أوّل النصّ وآخره، كانت الأولى على لسان الرجل الصّالح، والثانية من الله تعالى لمن كذب بلقائه. وفي نظرنا تشكِّل هذه المقدّمات الثلاث قاعدةَ بِنيةٍ فرعيّة تَسْنِدُ تصوُّرَ المتلقي للأحداث الغيبيّة في النصّ ذاته، ولهذا فهي مُنْطلق ظاهرة المدلولية على قيام الساعة. وعلى هذا يمكن تمثيلُ آلية المدلولية في النصّ كما يلي:



يقترح هذا النسقُ إدراجَ واسم جديد يُضاف إلى المداولة السّابقة بين /الزوال/ و/البقاء/ وهو واسم /الإحياء/ في قضايا البعث، والظّاهر أن تلك القضايا لا يكفي أن يُعبَّر عنها بعنصر البقاء لأنّ هذا العنصر لا

يحمل في طياته عاملَ /التبدل/ على خلاف الواسم الجديد أي الإحياء الدالِّ على انتقالٍ من موت إلى حياة: "ثم يميتكم ثم يحييكم". على أنّه سرعان ما يجدُ هذا المكوِّن مكانَه في النَّظم النصيّ لأن الإحياءَ هو الواسطةُ بين الزوال والبقاء أي بين الموت والحياة، ولهذا فإن التشاكلَ القضوي في النصّ الماثل بين أيدينا يتوسَّلُ بتلك المكوِّنات الدلالية لصُنع النسق، ويُضفي التضافرُ بين المرجعيّات والغيبيّات في البنى الفرعية أكبرَ مدلوليّةٍ ممكنةٍ.

3 . 2 . النصُّ الثاني: سورة الأعراف الآيات من 185 إلى 187

قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾.

لا يتضمَّن هذا النصُّ في الظاهر غرض إثبات قيام الساعة، إلا أنَّ التأمُّل في بينتة السطحية يكشف عن بنيتين فرعيَّتين تكوِّنان قاعدة المدلولية في باب قيام الساعة وهما: البنية الفرعية المرجعيّة: أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ، والبنية الفرعيّة الغيبيّة: عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً. والبحثُ في البناء الحجاجي يقودُ إلى تحديد العناصر الرئيسة التالية:

المعطيات: ملكوتُ السموات والأرض/ اقترابُ الأجل. دليلان حسِّيان مرجعيّان مألوفان في تجربة الإنسان بوصفه مُرْسَلا إليه مقصودا بالخطاب.

الإحالة السيميائية كجزء من الدليل: "أو لم ينظروا" عبارةٌ تسمح بالامتداد السيميائي للنصّ، هذا يعني توسيعَ دائرة المعطيات إلى العلامات غير اللغوية الماثلة في الكون، توسيعٌ لا يعتمد مجرّد قراءةٍ لعلامات النص المنطوق وإنما يستحضرُ تجربةً حسيةً سابقةً بما فيها من تفاصيل ومعطيات.

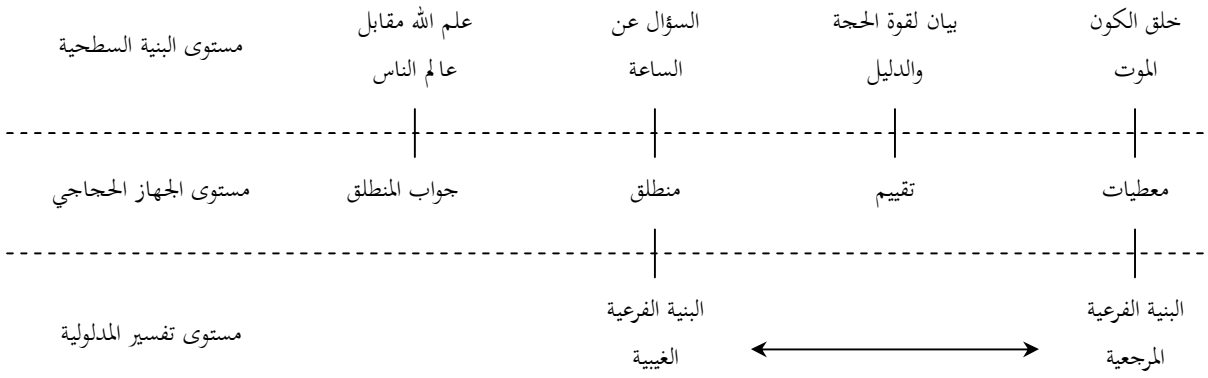
تقييم الحجاج: "فبأيِّ حديث بعدَه يؤمنون" بيانٌ لقوّة الحجة حيث جاء في "التحرير والتنوير" ما يلي: «"فبأي حديث بعده يؤمنون" فهو تعجيب مشوب باستبعاد للإيمان بما أبلغ إليهم الله بلسان رسوله عليه الصلاة

والسلام، وما نصب لهم من الآيات في أصناف المخلوقات، فإن ذلك كله قد بلغ منتهى البيان قولاً ودلالة بحيث لا مطمع أن يكون غيره أدل منه»[1].

مُنْطلق الحِجاج: السُّؤال عن وقت السّاعة، وكلمةُ السّاعة هنا، من خلال قرينة التعريف، تمارسُ إحالةً فعليّةً خارج النصّ تأويلُها يستندُ إلى معرفة العالم، حيث جاء في التحرير والتنوير أنَّ «الساعة معرّفةً باللام علم بالغلبة في اصطلاح القرآن على وقت فناء هذا العالم الدنيوي والدخول في العالم الأخروي، وتسمى يومَ البعث، ويومَ القيامة»[2].

جواب المنطلق: علمُ الله في مقابل علم النّاس، كما في قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

في هذا النصّ لا يتوفّر من وسائل الربط اللفظيّ في البينة السطحية أو اللفظية ما يدعمُ البناءَ الحجاجيّ، أي أن النصّ لا يتوفَّر على قرائن ظاهرةٍ تكشفُ عن وجود استدلالٍ واضح، ولكنّ نظم القضايا يجعلُها كذلك، فهو نوع من الانسجام الحجاجيّ من دون توظيف ظاهر لأدوات الربط التفسيريّ أو السببيّ:



دور التشاكل في تفسير المدلولية

لكي يتسنّى تفسيرُ المدلولية أو قدرة النص على تحقيق الانسجام المولِّد للمعنى لا بد من النّظر في العلاقة الدلالية المنطقية بين الفرعين المرجعيّ والغيبيّ، وذلك من خلال تحليل مكوّنات البنية السطحيّة للنصّ تحليلا دلاليا

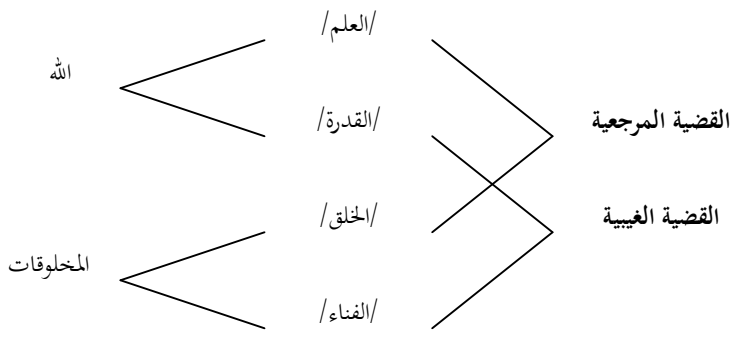
[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 9 ص 198.
[2] المرجع نفسه. ج 9 ص 201.

للوصول إلى معانم أساسيّةٍ وسياقيةٍ مشتركة بين الفرعين. فما هو عنصر التشاكل الذي يجمع معطيات "خلق الأرض والسماء، والموت" مع منطلق الحجاج "السّاعة"؟

في معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ قال الطبري: «أو لم ينظر هؤلاء المكذبون بآيات الله، في ملك الله وسلطانه في السموات وفي الأرض، وفيما خلق جل ثناؤه من شيء فيهما، فيتدبروا ذلك، ويعتبروا به، ويعلموا أن ذلك لمنْ لا نظير له ولا شبيه، ومِنْ فِعْلِ من لا ينبغي أن تكون العبادة والدين الخالص إلا له، فيؤمنوا به، ويصدقوا رسوله وينيبوا إلى طاعته، ويخلعوا الأنداد والأوثان»[1] فجامعُ الدلائل المذكورة هنا هو دلالةُ الخَلْق على القدرة، وهذا بنسبةِ فعلِ الخلق إلى الله تعالى فيما ذُكر من الكائنات. يمكن إذن أن نحتفظ بمعانم سياقية مركزية من هذه القضية المرجعية مثل: /الخلق/ و/القدرة/.

وفي معنى قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ قال الطّاهر بن عاشور كما تقدّم: «السَّاعة معرّفةً باللام عَلَمٌ بالغلبة في اصطلاح القرآن على وقت فناء هذا العالم الدُّنيوي والدخول في العالم الأخروي، وتُسمى يومَ البعث، ويومَ القيامة»[2]. فالدلالةُ المركزيةُ التي عليها مدارُ الساعة هي /الفناء/، ولكنها وردت في السياق الخاص لهذا الفرع الغيبيّ مقترنةً بمعنم مركزي آخر هو /العلم/ أو /المعرفة/ منسوبًا إلى ذات الله تعالى.

يجدرُ التأمُّلُ هنا في هذه المقابلة بين طرفين: طرف مرجعيّ يتمركز حول مَعنميْ /الخلق/ و/القدرة/، وطرف غيبيٌّ قوامهُ معنمَا /الفناء/ و/العلم/. على أن الطّرف الأوّل من كل ثنائيّة منسوبٌ إلى المخلوق والطرف الثاني منسوب إلى الله، وتمثيلُ هذه الفكرة كما يلي:



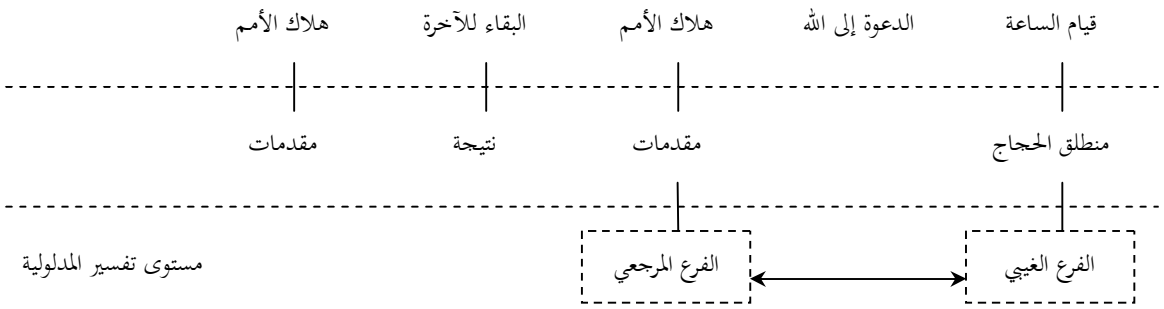
[1] الطبري: المرجع السابق. ج 13 ص 290.
[2] الطاهر بن عاشور: المرجع نفسه. ج 9 ص 201.

في هذا التمثيل تتقاربُ الفروع المرجعيّة والغيبيّة دلاليا من خلال تضافر معانم مختلفةٍ في تحقيق تماسك النص وربط أجزائه. هناك تقاربٌ دلالي واضح بين معنميْ /العلم/ و/القدرة/ منسوبٌ كلاهما إلى الذات العليا، فهذا التقارب علامةٌ على تشاكل قضيتيْ المرجعي والغيبي، وكذلك الأمر مع معنميْ /الخلق/ و/الفناء/ فتقاربهما الدلالي يتيح المجال للتشاكل بين القضيتين الفرعيتين الغيبيّة والمرجعيّة. حيث يظهر من هذا المثال شكلٌ متميِّز للربط بين الآيات المرجعية والغيبية في سياق النص بما يوفّر نوعا من المدلولية في باب قيام السّاعة.

3 . 3 . النصّ الثالث: سورة يوسف الآيات من 107 إلى 110

قال الله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (107) قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (108) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109) حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (110)﴾.

سنسعى من خلال هذا المثال أيضا إلى البحث عن روابط دلالية منطقية من الفرعين المرجعي والغيبي بوصفها الإطارَ الحقيقي لتشاكل الخطاب وظهورِ المدلولية، وتمثيلُ النص حسب المستويات التحليلية المختارة هنا وهي: قضايا البنية السطحية في المستوى الأول، ومكونات الجهاز الحجاجي في المستوى الثاني، وتفسير المدلولية من خلال تشاكل الغيبيّ والمرجعيّ في المستوى الثالث، كما يلي:



في هذا النموذج يظهر فعلُ التأويل البعدي، لأن العنصر المبهَم، وهو الحقيقة الغيبية، متقدِّم على العنصر المفسِّر أو المؤوِّل وهو المقدّمات المرجعيّة. وفي هذا النص تتجاوزُ آليةُ المدلولية بنيةَ الحجاج إلى بنية السّرد كجهاز محدِّد للنص الكليّ، فسياق النص الكريم هو السّرد والحكي، وإنما يُفهم الحجاج من نسقه الكليّ ضمنيا فقط بتجميع المقدّمات مع النتيجة جمعا منطقيا. ويُلحظُ هنا كيف تتوزَّع المقدّماتُ الحجاجية على طول النّسق الخطيّ للنص وتتخلّلها عناصر الحجاج الأخرى، وأهم هذه العناصر والمكوّنات ما يلي:

منطلَق الحجاج: في قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾. يتضمّن هذا المنطلقُ العنصرَ المحوريَّ للمحتوى المقصود بالدراسة وهو "الساعة"، وعليه مدارُ الاستدلال القادم في النصّ. وليس ظاهرا للعيان أنّ هناك منطلقا واضحا للحجاج في مدخل النص، ولكن طبيعة العلاقة بين القضايا تفرض هذا التصوُّر، لأن المقصد في مثل هذه النصوص دراسةُ آلية المدلولية في باب قيام الساعة دون غيره.

المقدّمات: في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ حيث ذكرت هذه الآية معرفتين مرجعيتين من الخبرة الإنسانية: أولاهما أنّ الرُّسل الذين سبقوا كانوا بشرًا، فهذه سنّةٌ في الرسالة السماويّة لم تتغيّر، وثانيتهما أن في الآثار الحاضرة والمشاهَدة علامةٌ بيّنة على هلاك الأمم السابقة لما كذَّبَت الرُّسلَ، والملحوظُ هنا ترابطُ هاتين المعرفتين أو المقدمتين ارتباطا منطقيا وثيقا، ولذلك جمعهما المقطع الأخير من النص في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾.

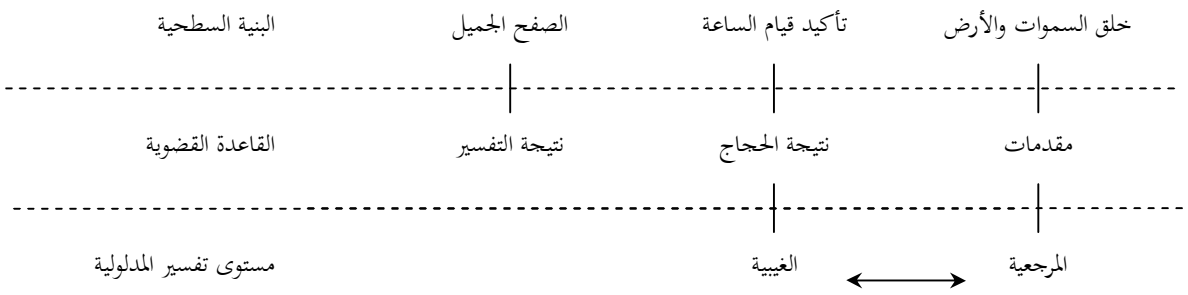
النتيجة: في قوله تعالى: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا﴾؛ فهي خيرٌ لأنها أبقى، فهذا تضمين لكون الحياة الدنيا فانيةً ومنقضية. هكذا يمكن تصوُّرُ هلاك الأمم وزوالِ ملكهم علامةً على فناء الدنيا وتبدُّل أحواها، ومن خلال هذه العلاقة المنطقية يمكن التوصّل إلى اكتشاف مسار التشاكل في النصّ من خلال معانم مثل /الفناء/ أو /الهلاك/ أو /الانقضاء/، فهذه المعانم متوافرة في كلٍّ من منطلق الحجاج ومقدّماته ونتيجته، وورودها بهذا الاطّراد يضمن تشاكلَ الخطاب ومقبولية الشّكل اللغوي بوصفه نصا ذا مدلولية.

3 . 4 . النص الرابع: سورة الحجر الآية 85

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾.

جاء في "التحرير والتنوير" في شرح الآية الكريمة أنَّ «موقع جملة "وإن السّاعة لآتية" في الكلام يجعلها بمنزلة نتيجة الاستدلال، فمن عرف أن جميع المخلوقات خلقت خلقاً ملابساً للحقّ وأيقن به علم أن الحقّ لا يتخلّف عن مستحقِّه ولو غاب وتأخّر، وإن كان نظام حوادث الدنيا قد يعطّل ظهور الحقّ في نصابه وتخلّفه عن أربابه»[1]. لا تقاس القيمة المدلولية لهذا النص إلى حجمه بقدر ما تقاس إلى ثراء وسائل تحقيقها وتجسيدها، حيث تظهر من التحليل القضويّ للنص المكوناتُ التالية:

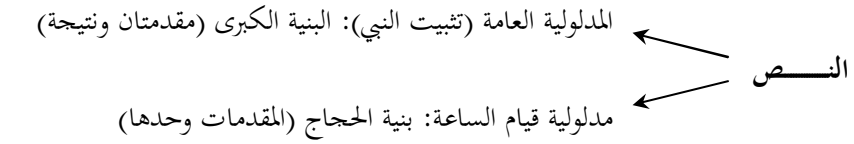
[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. ج 14 ص 76.



على أنَّ النص بالإضافة إلى هذا يقترح نوعا متميّزا من البنية المنتِجة للمدلولية، ذلك أنّه إذا افترضنا وجودَ ثلاثة قضايا في قاعدة النصّ بعد تحليل بنيته السطحية، فإن البنية الكبرى تقدّم كلًّا من القضيّة المرجعيّة والقضيّة الغيبيّة على أنها مقدّمات في صُلب جهاز تفسيريّ أو تبريري يستغرق النصّ، وعلامةُ ذلك أدواتُ الربط بين الجمل الثلاث الرئيسة وهي: الواو: بين المقدّمة المرجعيّة "خلق السموات والأرض" والمقدمة الغيبية "تأكيد قيام الساعة". وقد ذكر السّامرائي أن الواو قد تأتي للترتيب[1]، والترتيب هو أحد معاني العلاقة السببيّة التي عليها مدار التفسير والاستدلال. والفاء السببية: بين المقدّمتين سالفتي الذكر ونتيجة التفسير "الأمر بالصفح الجميل"، والفاء للترتيب والتعقيب غالبا على ما ذكر النحاة.

إلا أنَّ آلية المدلولية على قيام السّاعة تغيِّرُ من توزيع أدوار القضايا، لأن المقدّمة الغيبيّة تغدو، بالقياس إلى غرض إثبات قيامها، نتيجةً حتميّةً للمقدّمة المرجعيّة، مما يعني أنّ خلق السموات والأرض دليلٌ على قيام الساعة لا محالة للمتأمّل في أسرارها، ومن القرائن اللغوية التي تُقوّي هذا المعنى أسلوبُ التوكيد في "وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ" بأداتين هما "إن" المقترنة بالمبتدأ واللام المتعلّقة بالخبر. ولذلك يُرجَّحُ أن يكون إنتاج الدلالة في هذا المقام واقعا بين القضيتين الأولى والثانية دون الأخيرة، لأنه في الأصل خارج إطار الحجاج على إثبات القيامة، فقد ذكر الزمخشري في التفسير ما يلي: «"إِلاَّ بالحق" إلا خلقاً ملتبساً بالحق والحكمة، لا باطلا وعبثاً. أو بسبب العدل والإنصاف يوم الجزاء على الأعمال "وَإِنَّ الساعة لآتِيَةٌ" وإنّ الله ينتقم لك فيها من أعدائك، ويجازيك وإياهم على حسناتك وسيآتهم؛ فإنه ما خلق السموات والأرض وما بينهما إلا لذلك "فاصفح" فأعرض عنهم واحتمل ما تلقى منهم إعراضاً جميلاً بحلم وإغضاء»[2]، فقد خرج المعنى هنا من غرض الحجاج لإثبات القيامة إلى غرض تثبيت النبيّ صلى الله عليه وسلم. هكذا إذا أخذ النص في عمومه فإنّ مدلوليته لا تنحصر في المقدّمات التي ذكرنا، وإنما هي قائمة على تناغم كل أجزائه، ولكنها تخرج عن الموضوع الأساسي للدراسة وهو قيام الساعة. إن النص هنا ومن أجل إنتاج مدلولية في هذا موضوع القيامة يوظّف المقدّمات وحدها، ويمكن التمثيل لذلك بما يلي:

[1] فاضل صلح السامرائي: معاني النحو. ج 3 ص 189.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 2 ص 565.



من هنا يتبيَّنُ دورُ الأجهزة اللسانية في تحديد الأبنية ودورها في تحقيق المدلولية، لأنَّ الكلام على النص ككل قد يبعدنا عن موضوع الدراسة لسبب واحد هو تداخل الموضوعات في النص بحيث لا نستبينُ بوضوح وفي كل حالة آليةَ النصّ لإنتاج تصوُّر ما لدى القارئ عن الساعة، أي أن يصعُب إدراكُ الروابط بين البنى الفرعية المشكّلة لبنية المدلولية في قيام الساعة، ولا تفارقنا في هذا المثال فكرة التشاكل بين معنميْ قضيتين إحداهما غيبية والأخرى مرجعية. بهذا يُتوصَّلُ في النهاية إلى أنّ النسق العام الذي ينتج المعنى في الموضوع لا يشمل بالضرورة كلَّ مكوّنات النصّ وإنما يركَنُ إلى نوعين من الفروع المشكلة للبنية الكبرى وإلى نمط محدّد من التشاكل المعقول بين القضايا.

3 . 5 . النص الخامس: سورة الرعد الآيات من 2 إلى 5

﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾

يحوي هذا النصُّ المعنيين معا: نهاية العالم وإحياء الموتى. وهو يتضمّن الأفكار التالية بهذا الترتيب:

الجزء الأول: مداره على الآية الأولى في النصّ، ويضمُّ المكونات التالية:

مقدّمات: خَلْق السموات، والشمس، والقمر.

موضوع استدلال: نهاية العالم بقرينة "أجل مسمى".

موضوع استدلال: البعث بقرينة "لقاء".

الجزء الثاني: مداره على الآيتين الثانية والثالثة، ويضمُّ ما يلي:

مقدّمات: خَلق الأرض (رواسي، أنهار، ثمرات، الليل والنهار)

مقدّمات: النِّعم (قطع، جنات، أعناب، زرع، نخيل)

الجزء الثالث: مداره على الآية الأخيرة ويضمُّ الفكرة التالية:
موضوع استدلال: البعث بقرينة "خَلق جديد".

يمثّل الجزءُ الأول، وهو آية واحدة، نصًّا حجاجيا مستقلا ببنية أساسية لتضمُّنِه مقدّماتٍ ونتائجَ من جهة وكذلك لتضمُّنه بنيتين فرعيتيْن مرجعيّة وغيبيّة م جهة ثانية، فهو يعْرضُ استدلالا على الحياة الأخرى بعد الموت من خلال مقدّمات خلق السموات والشمس والقمر. وقد يفيد التحليل الدلالي لانسجام النصّ هنا في معرفة مدى تماسك البرهان، لأن القارئ يبحث في ثنايا التلقّي عن عنصر معنويٍّ جامع لأجزاء الحجاج في إطار الآية الكريمة الأولى.

وقد يفيد البحثُ في كتب التفسير في الكشف عن جوانب التشاكل بين البنى الفرعية بما يضمَنُ حدًّا ما من مدلولية هذه الآية في موضوع قيام الساعة. قال ابن كثير: «قوله: "يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ" أي: يوضِّح الآيات والدلالات الدالة على أنه لا إله إلا هو، وأنه يعيد الخَلق إذا شاء كما ابتدأ خَلقه»[1]. وقال الزمخشري: «"قِطَعٌ متجاورات" بقاع مختلفة، مع كونها متجاورة متلاصقة: طيبة إلى سبخة، وكريمة إلى زهيدة، وصلبة إلى رخوة، وصالحة للزرع لا للشجر إلى أخرى على عكسها، مع انتظامها جميعاً في جنس الأرضية. وذلك دليل على قادر مريد، موقع لأفعاله على وجه دون وجه»[2]، وقال أيضا في ختام تفسير الآية: «"وَإِن تَعْجَبْ" يا محمد من قولهم في إنكار البعث، فقولهم عجيب حقيق بأن يتعجب منه؛ لأن من قدر على إنشاء ما عدد عليك من الفطر العظيمة ولم يعي بخلقهنّ، كانت الإعادة أهون شيء عليه وأيسره، فكان إنكارهم أعجوبة من الأعاجيب»[3]. يظهر من هذه التمثُّلات أن مقياس الجمع بين المقدّمات والنتائج هي /القدرة/، وفي إطار تَبصُّر البنية الدالة على ذلك من خلال تفصيل الحجاج يمكن أن نذكر القضيتين التاليتين:

. الله خَلق السّموات والأرض إذن فهو قديرٌ.
. ومادام قديرا فهو قادرٌ على إحياء الموتى.

يُلحظُ هنا كيف تتشاكل قضايا النص من خلال واسم متكّرر هو /القدرة/، والذي قد لا تعبّر عنه قرائنُ لفظيةٌ صريحة. كما يمكن تقديمُ قراءة مختلفة للتشاكل الدلالي في خطاب هذه الآيات الكريمة، من خلال واسم

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1002.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 2 ص 504.
[3] المرجع نفسه. ج 2 ص 504.

دلالي مختلف يضمَن انسجامَ المكونات النصيّة، ففي قضاياها يمثِّلُ الخَلقُ محورَ الحِجاج وبُؤرة المدلولية. /الخلق/ هو المعنم السياقيّ المشترك بين كل المقدّمات، و"الخلق" هو الوحدة المعجميّة الحاضرة في الفرع المرجعيّ. وليس غريبا أن يجتمع واسما /القدرة/ و/الخلق/ في سبيل تحقيق انسجام النص، لأن بينها اقترانا دلاليّا بارزا، إنهما يمثلان بكلّ بساطة صفة من صفات الله تعالى وهي القدرة على الخلق، صفة تدلُّ عليها المقدّمات المرجعية في الدنيا، كما أنها صفة تثبتُ إعادةَ البعث يوم القيامة.

3 . 6 . النصُّ السادس: سورة البقرة الآية 259

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259)﴾.

سيُعتمَد في هذه الحال تقسيم مختلفٌ يأخذ في الحسبان وحدةَ الأفكار وإمكانيةَ الاعتماد على معانم محددة في التحليل؛ إذ أن القراءة العامة للنصّ تكشف عن غرضه الحجاجي وهو أن يبيّن الله تعالى لخلقه قدرتَه على إحياء الموات، يتضمّن النصُّ ثلاثة أجزاء رئيسة: أوّلها منطلق الحجاج مداره على قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾. وثانيها عرض الحجاج ومداره على قوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾. وثالثها نتيجة الحِجاج مدارها على قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

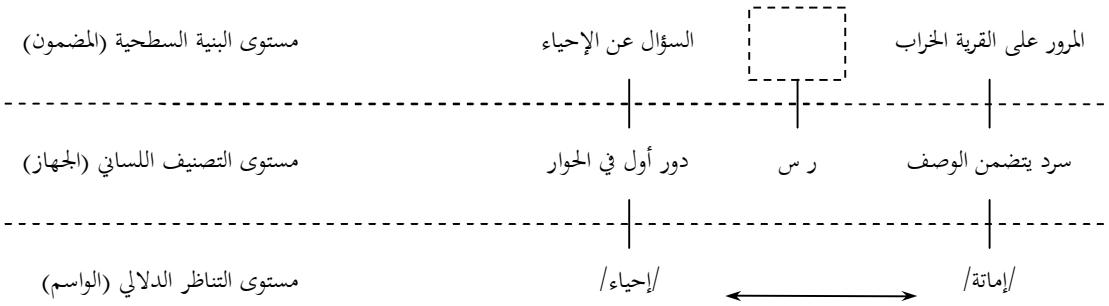
يحوي منطلقُ الحجاج التمهيدات التالية:

ق1: مرور عزير[1] عليه السلام، في بعض الأقوال، على القرية بعد خرابها، وهي قضيّة مركبة توظّف الوصف لخدمة جهازها السّردي.

ق2: دَوْرُ عزير وهو حوار منفرد أشبه بالذاتي قوله: "كيف يحيي الله هذه القرية ومن فيها؟" إلا أنَّ النص القرآني يقدّمه على أنه دورٌ وحيد في الجهاز الحواري الذي يتضمّنه النص لأن الله سمع قولَه وردَّ عليه فعلا وقولا.

[1] ذكرت كتب التفسير كلاما كثيرا على من يكون المقصود بالقصة هنا، وذكروا ضمن ذلك عزيرا وأرميا. ويمكن للقارئ أن يراجع الجزء الخامس من تفسير الطبري ففيه تفصيل المسألة بين الصفحتين: 439 و 444.

ولكن ما القاسم المشترك بين القضيتين؟ ما الذي يجمعهما وفقا لمبدأ التناظر الدلالي؟ إن دلالة القضية الأولى تتركز في معنى الخواء بعد العمارة والحياة، وهي تدلُّ بذلك على الزوال والفناء. أما الثانية فمحورها السؤال على الإحياء أي الإعادة بعد الموت. على هذا يمكن استخلاصُ معنمين للقضيتين يمثلان بؤرة الملفوظ وهما: /الإماتة/ و/الإحياء/ مكونان متضادان بمقياس علم المفردات، ومع ذلك يوفّران بيئةً مناسبة للتشاكل الدلالي لأن المتضادات عناصرُ معجميّةٌ في الحقل الدلاليّ ذاته، وعنوانُ الحقل هو المعنم الجامع بينهما، ويمكن التمثيلُ لهذا التناظر كما يلي:



المرحلة الأولى: منطلق الحجاج

يقبَلُ الانسجامُ في هذا الجزء من النص تفسيرًا إذا كان ثمة واسم مشترك بين القضيتين: ق1 وق2. وليس شرطا أن يختزل الواسم في وحدة معجميّة متداولة لأنّ وسائل الوصف اللغوي للروابط الدلالية قاصرة ولا تملك تمثيل كل التحليلات الدلالية المقصودة. ولكن المعرفة اللغوية حول نظريتي الحقول الدلالية والتحليل التكويني تزوّدنا ببحلّ للإشكال وهو كونُ المتضادات وحداتٍ معجميّةً من حقل دلالي واحد، بمعنى أنّ لها معنى عاما يجمعها وهو يمثّل في الوقت ذاته مكونا دلاليًّا في تحليل كلٍّ من الوحدتين. وبالتالي فإنّ المقارنة بين الواسمين /إحياء/ و/إماتة/ لها نفس المضمون الدلالي للمقابلة بين /أبيض/ و/أسود/. وهي المعادلة التي يمكن تمثيلها كما يلي:

$$\frac{\text{أبيض}}{\text{أسود}} \equiv \frac{\text{إحياء}}{\text{إماتة}}$$

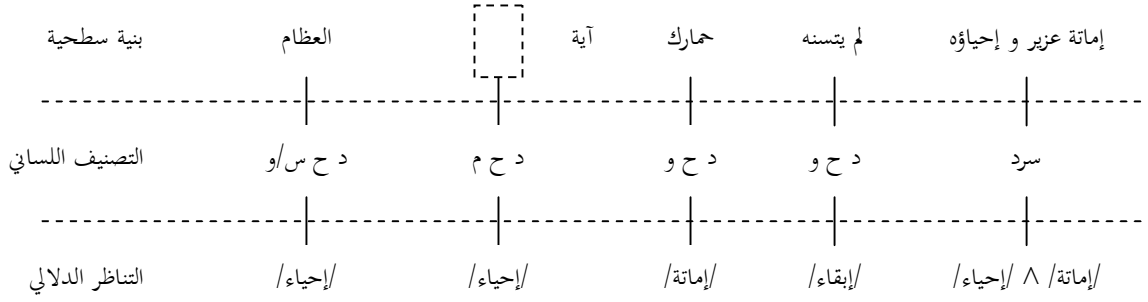
وتعني هذه المعادلة، كما سبق عرضُها، أنّ طبيعة العلاقة الدلالية بين أبيض وبين أسود تفسِّر المضمون الدلالي للعلاقة بين بقاء وزوال بما يعني أن لكل ثنائية من هاتين واسمٌ دلالي مشترك يضمن التشاكلَ بين قضيتيهما. وبهذا ينكشف سرُّ التناظر ونكتةُ الانسجام بين القضيتين الأوليين.

هاتان القضيتان تؤسّسان للحجاج القادم وتكشفان الدافع إليه في سياق النص. وبعدها يلِجُ الشكلُ اللغوي مرحلةَ الإجابة على المنطلق يدلُّ عليها حرف الفاء الذي يحمل معنى الجواب، أي أنّ مجمل الأحداث المخبَر عنها بعد هذا الحرف كانت نتيجةً للمنطلق السابق، ويمكن أن نميّز فيها القضايا التالية:

ق3: إماتة الله له وبعثه، تَظْهَرُ ملفوظًا سرديًّا مركّبا من فعليْن وفاعل واحد.

ق4: معاينة عزير لمعجزتيْ الإبقاء والإحياء في ملفوظ حواريّ يوظف السّرد غالبا. وهذه القضيّة تتضمَّن بدورها جملةً من القرائن اللفظية المعِينَة على تحليلها الدلاليّ والتي يمكن استثمارها كالتالي:

قال تعالى في وصف الطعام: "لم يتسنّه" ومعناه لم يتبدّل أو يتغيّر بل بقي على حاله كما ذكر الطبري: «لم تغيِّره السِّنون التي أتت عليه»[1]، وسنحتفظ من هذا التحليل بواسم مركزيّ هو /التغيّر/. ثم يبيّنُ الله تعالى قدرتَه لعزير بإحيائه حمارَه بعدما كان رميمًا، ويُذْكَر من القرائن اللّفظية ذات الدلالة ما يلي: "وانظر إلى حمارك" و"آية" و"وانظر إلى العظام"، وهذه المقاطع المقتبسة من الآية تكشف عن جوهر التّناظر والانسجام بين القضايا البسيطة في رحم هذه القضيّة الكبرى. ويمكن بالمثل تمثيلها مع القضيّة الثالثة كما يلي:



المرحلة الثانية: عرض الحجاج

لا شكّ في أنّ تفسير الانسجام في هذه المرحلة يقوم على تبيُّن التّشاكل الدلاليّ الممكن بين الواسمات المذكورة فيما سبق وهي: /إماتة/ و/إحياء/ و/إبقاء/، ومعرفتنا باللغة هي السبيل الوحيد إلى ذلك، إذ إنها كلُّها تتضمَّن معنى "الصيرورة" التي هي بيد الخالق. فالصيرورة تأخذ في مجمل النص من القضايا الأربعة المدروسة ثلاثة أوجهٍ وهي: الإماتة التي تعلّقت بالقرية وعزير وحماره، والإحياء المتعلّق بالقرية وعزير والحمار أيضا، أما الإبقاء فمتعلّق بوحدة معجميّة واحدة وهي "طعامك"، ومع ذلك فكلُّها تتقاسم واسما دلاليا مشتركا هو الصيرورة وهو الذي به تفسير التناظر في مرحلة النص هذه.

[1] الطبري: المرجع السابق. ج 5 ص 459.

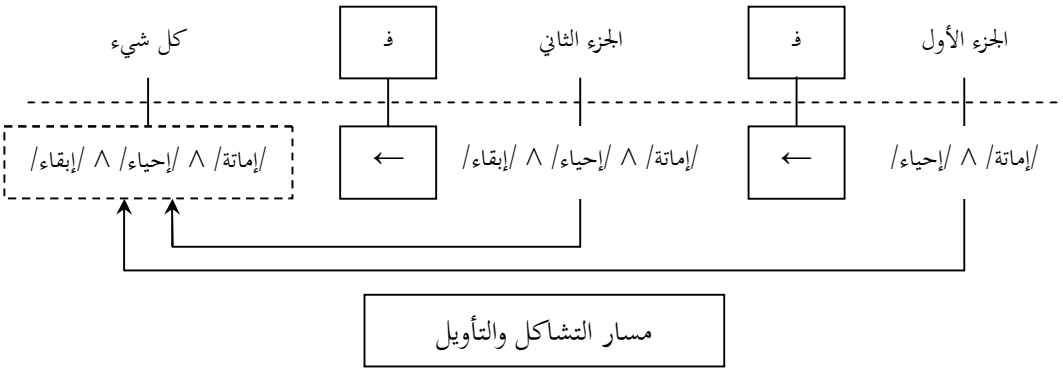
تبدأ المرحلة الثالثة والأخيرة بمثل مبدأ الثانية وهو حرف الفاء للجواب، بمعنى أنّ القضية الفرعيّة الخاتمة للنسق هي نتيجة وجواب لما تقدّم من قضايا. إلا أنَّ هذه القرينة النحوية للربط غير كافية لتحقيق انسجام النصّ إذا لم يكشف التحليلُ عن تشاكل خفيّ بين الأجزاء. يضمُّ هذا الجزء الأخير قضيتين بسيطتين هما:

ق5: فلما تبيّن له.
ق6: قال أعلم أنّ الله على كلِّ شيء قدير.

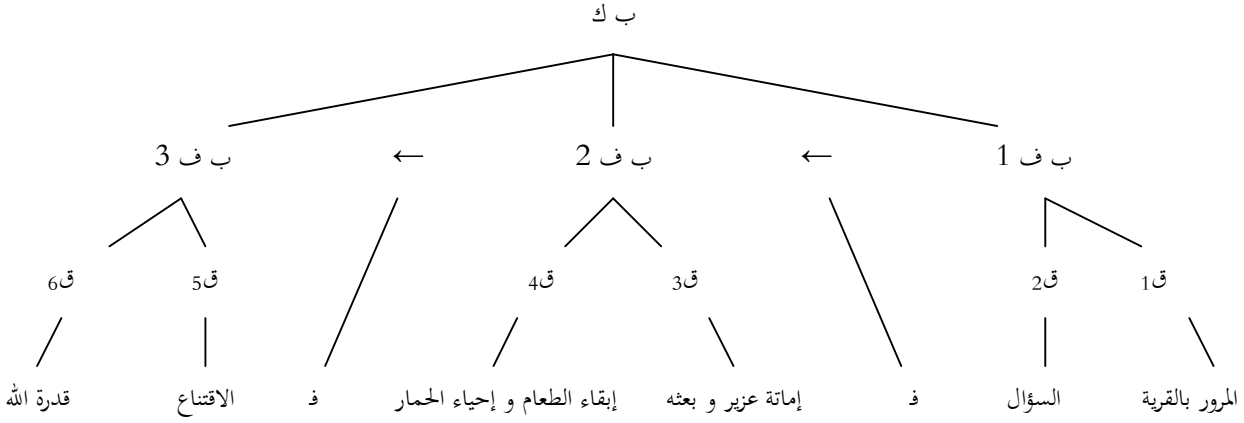
الظّاهر أنَّ الوحدة المعجميّة القادرة على تزويد التحليل بواسمات مفيدة هي قوله تعالى: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وبالتدقيق هي عبارة "كل شيء". إنّ الدلالة في هذه العبارة تتميّز بتضمين شديد، فكلُّ شيء قد يكون: شقّ البحر، أو الارتقاء في السّماء، أو إهلاك الأمم...الخ، فهذه الأحداث داخلة كلُّها بالتضمين تحت عنوان "كل شيء"، وهذا يعني أن مساحةَ تأويل هذه العبارة بحسب معرفة القارئ بالمعجزات الربانية مساحةٌ واسعةٌ لا يدرك المرءُ منتهاها، ولكنّ نظم النصّ يضيّق مساحةَ التأويل والفهم. وسببُ ذلك أنّ الجزء الأخير من النصّ المتضمِّن دلالات متعدّدةً مرتبطٌ سببيًّا بالجزئين قبله فهو نتيجة منطقيّة لهما، ولما كان كذلك فإنّ المتلقي يمارس عمليّة تأويلٍ مقيّدةٍ بعالم النصّ أو، كما يسميه غريماس، بالفضاء الدلالي للنص. ولهذا فإن القارئ سيختار من بين كل الحوادث الدالّة على القدرة الإلهية العظمى ثلاثةَ أشياء رئيسة وهي: الإماتة والإحياء والإبقاء، وهي مصادرُ أفعالٍ متقاربةٌ دلاليًّا من خلال واسم /الصيرورة/ كما رأينا، ولكنها في الوقت ذاته شديدةُ التنوُّع لأنها تشبه المتضادات: الإماتة ضد الإحياء، والإبقاء ضدهما جميعا، وكلُّها صيرورات بيد القدرة الإلهية. ومما يثبت هذا ما ورد في كتب التفسير حيث قال الإمام: «المثال الذي ضرب له في نفسه يحتمل أن يكون على أن سؤاله إنما كان على إحياء الموتى من بني آدم، أي أنى يحيي الله موتاها»[1] وقال الزمخشري: «وقيل: هو عزير أو الخضر، أراد أن يعاين إحياء الموتى ليزداد بصيرة كما طلبه إبراهيم عليه السلام»[2] فمدار القصة كلُّها على موضوع الإحياء وبعث الأموات وقدرة الله عليه.

بهذا تنكشف الواسمات الضّرورية لتفسير انسجام النصّ على مستوى الجزء الأخير وذلك باحتواء العنصرِ المعجميِّ "كل شيء" مجموعَ الواسمات الدلالية التي ربطت قضايا النص من بدايته. ويمكن إجمالُ ظاهرة التشاكل هنا كما يلي:

[1] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج 3 ص 290.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 1 ص 274.



هكذا يكون تفسيرُ انسجام النص قد قام على مبدأ التناظر الذي طوّره غريماس. ويمكن الاستفادةُ من التحليل الدلالي السابق في تمثُّلِ البنية الكبرى للنصّ بوصفها شبكةَ العلاقات التي تجمع أجزاءه، لأن التحليل التناظري يسمح في كثير من الأحيان بتلمُّس تلك العلاقات. والبنية النصيّة عند فان دايك تتضمَّن عموما ثلاثَ مستويات تمثيلية هي: مستوى البنية الكبرى، ومستوى البنى الفرعية، ومستوى القاعدة القضويّة. وقد توصلت الدراسةُ فيما سبق إلى أن النصّ القرآني الذي بين أيدينا يضمُّ ثلاثة أجزاء رئيسة هي في الوقت ذاته بنى فرعيّة داخل البناء الكليّ، وهذه الفروع هي أيضا تشكيلٌ معيَّن لجملة من القضايا، ويمكن تمثيلُ ذلك كما يلي:



يمثِّل حرف الفاء هنا وسيلةَ النصّ لفرْضِ جهاز الحجاج من خلال استنتاجات متلاحقة بناءً على مقدّمات منطقيّة. وعلى هذا الأساس يمكن عدُّ التفسير مرحلةً أخيرةً سابقة على تشكُّل الحجاج الذي يهدف، من خلال نصوص المدونة في هذا البحث، إلى إثبات قيام الساعة، ولا يكون ذلك إلا بانتظام جملةِ معارفَ وفقًا لبناءٍ نصيٍّ محدَّد.

الملحوظ أنّ هذه الكلمات الأساسية: إماتة، بعث، إبقاء، إحياء تتضمَّن كلُّها واسمات مشتركة من مثل: /القدرة/ و/الحكمة/ و/الصيرورة/. أمّا عنصرا القدرة والصيرورة فيُثبتان وجودَهما معجميًّا وسياقيًّا، ولا بد أنّ لوحدة المعنمين المعجميّ والسياقي دورٌ في بيان درجة مدلولية النص، أمّأ المعنم الثالث /الحكمة/ فهو معنمٌ سياقيٌّ يضفيه النصّ على الكلمات المذكورة سابقا (الإحياء والإماتة والإبقاء والبعث).

يمكن أن نفهم سرَّ امتناع غريماس وكورتيس عن متابعة ظاهرة التماثل أو التباعد بين المعنم المعجميّ والمعنم السياقيّ للكلمات التي تمثّل مركز تناظر الخطاب، إذ إنَّ تركيزهما . في دراسة النصّ الأدبي . لم يكن منصبا على متابعة نظامية النصّ خاصة في مستواه المعجمي، إلا أنّه لدى هذه الدراسة من الدوافع ما يُؤكّد على أهمية قانون التشاكل عموما في مقاربة مدلولية النصّ بمعناها الأصليّ الذي يعني وجودها لا تعدُّدَها، فالتعدُّد يجعل النصَّ غامضا ويبعده عن صفة البيان.

هذه نماذج مختارة من النصوص الأساسية حاولنا تحليل آلية المدلولية فيها من خلال فكرة التشاكل لدى غريماس وكورتيس. ولعل الوظيفة الأساسية التي اضطلع بها التناظر هنا هي تفسير الربط بين فرعين في النص أحدهما مرجعي والآخر غيبي، لأنّ الراجحَ أنّ الآلية الأساسية للمدلولية في مثل هذه النصوص كامنةٌ في استنتاج العلاقة بين هذين الفرعين، على أساس أنّ المدلوليةَ نتاجُ الوحدة، والوحدةُ النصية نتاجُ العلاقة بين الفروع، ولا علاقة من دون تشاكل.

4 . نتائج وتعميمات:

أ . مستوى تفسير المدلولية يكون بالبحث عن معنم مشترك بين الفرعين المرجعي والغيبي، لأن اكتشاف الرباط بين الفرعين هو السبيل إلى إدراك وحدة النص وتحوّله إلى علامة دالة.

ب . ذِكرُ الغيب مجملا مع تفصيل الأدلّة المرجعيّة يجعل المعنم السياقيّ المشتقّ من الفرع المرجعيّ عنوانًا لتشاكل النص، لأنّ الفرع الغيبي المجمَل يضمُّ عددا من المكونات الدلالية غير قابلٍ للحصر، والتي تفهم من الفرع المرجعي ضمنيًّا.

د . هناك علاقة بين واسمات المقدّمات وواسمات النتائج من جهة وبين موضوعات الاستدلال من جهة أخرى، حيث يمكن إحصاء الأنماط التالية للتشاكل بحسب موضوع النصّ:

1 . قد يكون النصّ الأساسي لغير الحجاج على إثبات القيامة، فتكون مدلوليته في ذلك الباب أقلّ، وإنما يُتوسَّل إليها من خلال التّضمين؛ مثال ذلك نص أساسي موضوعه الرئيس قدرة الله وقيام الساعة فيه موضوع ثانوي، تحكمه واسمات من مثل: /القدرة/ و/العلم/، كما في قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (29)﴾.

2 . أما إذا كان النص أساسيا وموضوعه الرئيس نهاية العالم، فإنه تحكمه واسمات دلالية من مثل: /فناء/ و/زوال/ و/تبدل/. كما في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ (133) إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (134)﴾.

3 . وإذا كان النص أساسيا موضوعه الرئيس إحياء الموتى يوم القيامة، فإن الواسمات التي تحكم تشاكله تكون من مثل: /موت/ و/إحياء/ و/قدرة/. كما في قوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (24) وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (25) قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (26) وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ (27)﴾.

هـ . تجدر الإشارة إلى أن فكرة التشاكل، وإن كانت تشرح إلى حدٍّ ما، ظاهرة المدلولية، إلا أنها تخفي في كثير من تحليلاتها ثراءَ المعنى في النص، لأن التشاكل يقوم على تماثل المعانم السياقية بين القضايا، كأن تُستخرج من قضايا النصّ مثلا قرائن تدل على معنم /الفناء/ في الآية الكريمة من سورة الحجر (النص الرابع)، فهذا التركيز على معنم معيّن يختزلُ آليةَ المدلولية ويوجّه الأنظارَ نحو بؤرة دلالية واحدة هي دلالة المعنم المختار، بينما تختفي المعانم السياقية الأخرى المتوالدةِ من سياق النص. فقد رأينا في هذا المثال (النص الرابع) كيف انحصرت آليةُ المدلولية في باب قيام الساعة في المقدمات وحدَها مع أن النسق اللغويّ يقترح أكثر من معنى، مما يخفي ثراء المعنى في الشكل اللغوي. من أجل ذلك نقترح فيما يأتي مقارباتٍ تكميليةً لآلية التشاكل في نص قيام الساعة قوامُها فكرتان: الصُّورة المركزية لقيام الساعة، والتَّمثيل كآلية للمدلولية ثريّة بالمعاني.

المَطلب الثالث: التفسير البلاغيُّ للمدلوليةِ وثراءِ المعنى

معلومٌ أن البلاغة مقترنةٌ في أصل معناها بالإيجاز، وجرى تعريفُها في غير ما موضع بأنها مطابقةُ الكلام لمقتضى الحال، إلا أنَّ أقرب معانيها إلى مقصود هذا البحث هو ما أورده الخطيب القزويني بالقول: «البلاغة

صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب»[1]، بمعنى أن اللفظ هو في الأصل ما يوصف بالبلاغة، وأنه لا يكون كذلك إلا إذا أفاد المعنى، أي إذا كان ذا مدلولية ما.

فالأصلُ في علم البلاغة بهذا القياس وصفُ إفادة المعنى في الأشكال اللغوية، وبأكثر تحديد تفسيرُ مدلولية الأشكال اللغوية تفسيرا لسانيا. وقد اختص علم المعاني، من بين فروع علم البلاغة، بدراسة هذا المقصد، إذْ قال السكاكي في تعريفه: «هو تتبُّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحالُ ذكرَه»[2]. على أنّ طبيعة هذا البحث تقتضي دراسة المعنى من خلال توصيف صور التّعبير عن ذلك المعنى، وهو موضوع علم البيان، إذ المقصود به «معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[3].

والدافع إلى هذا الاختيار هو نتيجةُ ما تُوُصِّل إليه آنفا، إذ تبيّن أنّ مجال تفسير المدلولية في نص قيام الساعة دراسةُ كيفية تراكب الغيبيّ والمرجعيّ في نسق واحد، وأنماط هذا التراكب هي الموضوعات التي دَرَج علمُ البيان على مقاربتها تحت مسمَّيات التشبيه، والاستعارة والكناية والتمثيل، وإطار هذه الموضوعات جميعا هو الصورة البلاغية أو البيانية. فقوام المدلولية النصيّة انسجامُ فروع النصّ الغيبية والمرجعية، ومسار هذا الانسجام في نصّ قيام الساعة أن يكون العالمُ المشاهَد أو المرجعيّ علامةً ودليلًا على الغيبيّ، وقوام العلامة والدليل هو التّشبيهُ والتّمثيل، فكأنَّ النصَّ الغيبي يدلِّلُ على الأمور الغيبية بما يشبهها أو يحاكيها من تجارب الإنسان في الحياة اليومية.

قال السكاكي في تعريف التشبيه: «لا يخفى عليك أن التشبيه مستدعٍ طرفين مشبهاً ومشبهاً به واشتراكاً بينهما من وجه وافتراقا من آخر مثل أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصفة أو بالعكس. فالأول كالإنسانين إذا اختلفا صفة طولا وقصرا، والثاني كالطويلين إذا اختلفا حقيقة إنساناً وفرساً»[4]. والأمر المشترك بين الطرفين أو بين الفرعين كما ذُكر هو أساس بناء المدلولية النصيّة في موضوع قيام الساعة.

فإذا ما آثرنا السّير في هذا الاتجاه لفهم آلية المدلولية في نصوص قيام الساعة أمكن تسجيلُ ملاحظتين مهمتين في مجال الدراسة البيانية لتشكُّل المدلولية: الأولى هي حضور صورة مركزيّة لتقريب عالم الغيب من عالم الشهادة في نصوص قيام الساعة، وأساس هذه الصورة نماذجُ نصيّة أساسيّة سيأتي ذكرها، والثانية هي حضور

[1] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. ص 15.
[2] السكاكي: مفتاح العلوم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2000، ص 247.
[3] المرجع نفسه ص 249.
[4] المرجع نفسه. ص 439.

التّمثيل بوصفه أداة نصيّة لبلوغ أبعد مدى في مدلوليّة الشكل اللغوي، لأنه يتيح من وسائل الربط بين القضايا الفرعيّة ما لا يتيح الربط السببيُّ البسيط.

1 . الصُّورة المركزيّة للحياة والفناء:

رأى سيد قطب في مجمل دراساته أنّ لغة القرآن الكريم توظّفُ التصويرَ الفنيَّ كأسلوب ثابت للتعبير عن مختلف المعاني، سواء أكانت أفكارا مجرَّدة أم حالات نفسيَّة أم مواقف إنسانيَّة[1]. ولم يميّز في ذلك بين هذه الموضوعات المتباينة وما يقتضيه ذلك من تبايُن طرق التعبير، فخلاصة فكرته تقود إلى القول بأن مدلوليّة النص قوامها الصُّورة الفنية، ومدارها التَّعبير غير المباشر عن المعنى المقصود تعبيرا يتوسَّل برسم صُور مرجعيّة مألوفة تخاطب الحسّ قبل العقل.

وقد خصَّص في هذا السياق بحثا مستقلا لموضوع القيامة سماه "مشاهد القيامة في القرآن" مأخوذًا عن التفسير الكبير "في ظلال القرآن" عكف فيه على دراسة تقنيَّات تصوير الحقائق الغيبيّة ليوم القيامة، مركزا على موضوع الجزاء والحساب[2]، وهو موضوع يتلو زمنيًّا حدث قيام السّاعة. على أنّهُ يُلْمَس فيه تركيزُه على القراءة الفنيَّة لجماليَّة الأسلوب من دون كبير اهتمام بدراسة قوانين اللغة، ولعلَّ بحث عبد الوهاب المسيري للعلاقة بين اللغة ورؤية العالم كان أقرب إلى التفسير اللساني لآية المدلولية في النص القرآني.

تقرّبنا فكرةُ عبد الوهاب المسيري عن المجاز من آلية المدلولية في النصّ الغيبيّ على الرُّغم من كونِ الإطار الذي حدَّده المسيري هو ذاته إطار البلاغة العربية القديمة ألا وهو الجملة، ولعلَّ بعضا من ملحوظاته قابلٌ للتوسيع ليشمل البنيةَ النصيَّة في القرآن الكريم، وفكرته المقصودة هنا تتلخَّص في كون «الحركة العامة للمجاز هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنويّة مركبّة، وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب) حتى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قربا منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده»[3]. فالمجاز وسيلةٌ لتجاوز حدود التّفكير المادي الذي رسمته التجربةُ الإنسانية المحدودة والبسيطة، وهو بالتالي وسيلةٌ لتغيير عقل القارئ كما اقترح سابقا ميشال ريفاتير في باب المدلولية الشعرية، بهذا تكون فكرة المجاز والعلاقة المجازية بين المرجعيّ والغيبيّ في النصّ الغيبي محاولة إثراء لمعرفتنا حول آلية المدلولية في اللغة عموما.

[1] سيد قطب: التصوير الفني في القرآن الكريم. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الشرعية السادسة عشرة: 2002، ص 36.

[2] سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة عشرة: 2002، ص 42.

[3] عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2002، ص 17.

على أنَّ المجاز هنا يأخذُ مفهوما أعمَّ من مفهومه البلاغي المعروف، فهو أقرب إلى النوع الثاني من الدلالة التي ذكر عبد القاهر الجرجاني في قوله: «الكلام على ضربين: ضَربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدتَ أن تخبرَ عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلتَ: خرج زيدٌ، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرٌو منطلقٌ، وعلى هذا القياس. وضَرْبٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجدُ لذلك المعنى دلالةً ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدارُ هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... وإذْ قد عرفتَ هذه الجملة فها هنا عبارةٌ مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أنْ تَعْقِل من اللفظ معنى، ثم يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسَّرتُ لك»[1]. فعبارة "معنى المعنى" تشرح باختصار ما يحدث في النص الغيبيّ من آلية لإنتاج المعنى، لأن الفرع المرجعيّ إنما يُؤخذ من معناه اللغوي ما يحتاج إليه في فهم الغيبيّ، إذْ إنَّ فهم الغيبيّ مباشرة أمرٌ متعذِّر على العقل البشريّ.

من هنا تظهر قيمة الصُّورة المركزية، ومفهومها العامُّ أنها الأسلوب الذي نقدِّم من خلاله رؤيتنا للعالم، ولما كانت الغيبيات غير ممكن إدراكها مباشرة من طرف المتلقي، فإنّ النصّ القرآنيّ يتّخذُ من اللغة صُوَرًا مركزية يقرِّبُ بها معنى تلك الغيبيات، ولهذا يمكن توسيعُ فكرة الصورة المركزية التي نصوِّر من خلالها حقيقةَ العالم من مفهوم المجاز البلاغيّ إلى مفهوم الضَّرب الثاني من الكلام وهو معنى المعنى. على هذا الأساس يظهرُ أنّ النصوص الأساسية تعتمدُ صورة معنى المعنى في إنتاج الدلالة تبعا لإمكانية المتلقي وقدرته التأويلية، وأهمُّ هذه الصور فيما يبدو من القرآن الكريم يمكن تقسيمها بناءً على نوع العلاقة النصية بين الفرعين المرجعي والغيبي إلى قسمين:

فهي إما علاقة تمثيليّةٌ يقوم البناء النصيُّ من خلالها بتقريب المعنى من المتلقّي، وفي هذا النّوع تظهر قرائنُ لفظية بما يفيد هذا الغرض، ولا يكون ذكرُ الفرع المرجعيّ على وجه الاستدلال صراحةً وإنما يُفهم ذلك ضمنيًّا، وهذا النّوع من البناء النصي يتّسمُ بأقصى درجات المدلولية النصيّة في النصوص الأساسية، ومداره على النماذج التالية:

أ . قال الله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾.

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص 262 / 263.

ب . وفي سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾.

ج . وقال في سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾.

وقد تكون العلاقة بين المرجعيّ والغيبيّ في نسق النصّ الواحد علاقة استدلالية بما يتضمَّنه الشكلُ اللغويُّ من قرائنَ لفظيّةٍ، حيث يكون الفرع المرجعيُّ حجةً لإثبات الحقيقة الغيبيَّة، ولا يُفْهمُ منهُ في المقام الأول تقريبُ المعنى الذي يكون أوضح في المثَل، ولهذا يُصنَّف هذا النوَّع في الدرجة الثانية من حيث درجة المدلولية، ونماذجُه هي التالية:

أ . قال الله تعالى في سورة طه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى (53) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى (54) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (55)﴾

ب . وقال تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾

ج . وقال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)﴾

د . وفي سورة الروم: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (19)﴾ وفي موضع آخر من السورة ذاتها: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (24وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (25)﴾ وقال أيضا: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (50)﴾

هـ . وقال في سورة السجدة: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ (27)﴾

و . وفي سورة فاطر: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (9)﴾

ز . وفي سورة يس: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (33) وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (34) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (35) سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (36)﴾ وفي موضع آخر من السورة ذاتها: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ (80)﴾

ح . وفي سورة فصلت: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (39)﴾

ط . وفي سورة الزخرف: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (11)﴾

ي . وفي سورة ق: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ (9) وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ (10) رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ (11)﴾

ك . وفي سورة نوح: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا (17) ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (18)﴾

على أنَّ هناك نموذجا وحيدًا حسب اطلاعنا يجمع بين الأمرين؛ بين كونه مثالا يقرّب المعنى وحجّةً في سياق الاستدلال، وهو قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57)﴾ قال الطاهر بن عاشور في تفسيره: «جملة "كذلك نخرج الموتى" معترضةٌ استطراداً للموعظة والاستدلال على تقريب البعث الذي يستبعدونه، والإشارة بـ "كذلك" إلى الإخراج المتضمِّنِ له فعلُ "فأخرجنا" باعتبار ما قبله من كون البلد ميّتاً، ثمّ إحيائه أي إحياء ما فيه من أثر الزّرع والثّمر، فوجه الشّبه هو إحياءٌ بعد موتٍ، ولا شكّ أنّ لذلك الإحياء كيفيّةٌ قدّرها الله وأجملَ ذكرَها لقصور الإفهام عن تصوّرها»[1]، ففي هذا الاقتباس ما يكشف عن توضيح للمعنى الذي يقصر ذهن المتلقي عن إدراكه.

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 8 ص 183.

والقاسم المشترك بين هذه النصوص جميعا هو حضور صورة مركزية واحدة مدارها على مشبه به واحد هو "النبت" بوصفه علامة مرجعية على أمور غيبية من قيام الساعة، فإما أن تكون تجربة النبت دليلا وحجة في إثبات البعث، وإما أن تتجاوز ذلك إلى الوظيفة المدلولية الأساسية وهي صناعة المعنى عندما تكون تجربة النبت هذه مثالا على الحقائق الغيبية. وإذا كنا سنترك تحليل النصوص الحجاجية إلى الفصل القادم فإن ما يهمنا في مقاربة الصورة المركزية هي النصوص الثلاثة الأولى التي تقدم ذكرها والتي تمثل للحقائق الغائبة. وأنموذجها الأساسي كما ذكرناه في فصل "الامتداد السيميائي" هو التالي:

انقضاء حياة النبات في الدنيا ← دلالة مشابهة ← **نهاية العالم**

إحياء نبات الأرض في الدنيا ← دلالة مشابهة ← **إحياء الموتى**

2 . الثَّراء الدلاليُّ في التَّمثيل:

تتضمَّن الصُّورة المركزية هنا مكوِّنات رئيسة في النصّ: أوّلُها المشبَّه به ومدارُه على الحقيقة الغيبية من قيام الساعة، وثانيها هو المشبَّه وهو لا يخلو في النّصوص السابقة من ذكر النّبات والأرض، وثالثُها قرينة التَّشبيه، وفيما يلي تحديدُ هذه المكوِّنات:

النص	المشبه	المشبه به	قرينة الصورة
يونس 24	نهاية العالم	نبات الأرض	مَثَلُ
الكهف 45	نهاية العالم	نبات الأرض	مَثَلَ
الحديد 20	نهاية العالم	نبات الغيث	كمثل
الأعراف 57	البعث	البلد الميت	كذلك

على أنَّ تشكُّل النصّ في هذه الحالات كان بالتَّمثيل من حيث هو «التشبيه المنتزَع من مجموع أمور، والذي لا يُحصّله لك إلا جملةٌ من الكلام أو أكثر»[1]، وتحديدُنا للمكوّنات في الجدول كان تقريبيًّا فقط لأنّ وجه الشَّبَه كان متعدِّدا فأثرى المعنى، فدراسةُ آلية المدلولية هنا تقتضي الاحتفاءَ بأسلوب التمثيل المتميِّز بثراء المعاني والدلالات، إذ إنّه مَعْلَم رئيسٌ في فهم ظاهرة الدلالة يُسْتَدركُ من خلاله اختزالُ التشاكل لآلية المدلولية، فالتّشاكل لا يشرح ثراء المعنى في النص الغيبيّ وإنما يكتفي بتفسير وجود أدنى للمدلوليّة.

[1] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. تعليق محمود محمد شاكر. دار المدني بجدة، السعودية، (د ط) (د ت)، ص 238.

يقتضي التمثيل في الصورة المركزية المتكرّرة في النصوص السّابقة أن يجمع النصُّ حقيقةً غيبية تتعلّق بقيام السّاعة مع جملة من الأحداث المرجعيّة المتراكبة فيما بينها تتعلّق بحياة النّبات على الأرض، وهذه السلسلة الدلالية المكوّنة للمشبَّه به هي مُنطلق حضورِ المدلولية في النصوص الأساسية. ويمكن أن يكون تحليلُ التمثيل مفيدًا في تفسير انسجام الخطاب وبالتالي في تفسير نصيّته ومدلوليته؛ فقد درس محمد خطابيّ العلاقة بين مفهومي التمثيل في البلاغة والانسجام في الخطاب من خلال ما قدَّمه عبد القاهر الجرجاني من نماذج تحليلية تتّفق مع النصوص التي أوردناها كأمثلة للصورة المركزية للفناء والإحياء.

فقد ضرب الجرجاني مثلا للتمثيل من الآية 24 من سورة يونس قال: «التشبيه الذي هو الأوْلَى بأن يسمَّى تمثيلاً لبُعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجدُه لا يحصلُ لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إنّ التشبيه كلّما كان أوغل في كونه عقليّاً محضاً، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر، ألا ترَى إلى نحو قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمّا يَأْكُلُ النَّاسُ والأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْس﴾ كيف كثُرت الجُمل فيه؟ حتى إنك تَرَى في هذه الآية عَشْرَ جمل إذا فُصِّلت، وهي وإن كان قد دخل بعضُها في بَعْض حتى كأنها جملةٌ واحدة، فإن ذلك لا يمنعُ من أن تكون صُور الجمل معنا حاصلةً تشير إليها واحدةً واحدةً، ثم إنّ الشَبَه مُنْتَزع من مجموعها، من غير أن يمكن فَصْلُ بعضها عن بعض، وإفرادُ شطر من شطر، حتى إنك لو حذفت منها جملةٌ واحدةٌ من أيّ موضع كان، أخلَّ ذلك بالمغزى من التشبيه»[1].

وقد علّق محمد خطابي على هذا التحليل بالقول: «إنّ الحقيقة السابقة، حقيقةُ نسج التّمثيل للخطاب، جعلت الجرجاني ينتبه إلى أمر غاية في الأهمية بالنسبة لانسجام الخطاب، ونقصد به ترتيب الخطاب (تنظيم الوقائع في الخطاب، ومراعاة علاقاتها) المنبني على التّمثيل، وترتيب الخطاب المعتمد على التشبيه. فالأخير ترتيب حرٌّ، يسوق له المثال التالي: «زيد كالأسد بأسا، والبحر جودا، والسيف مضاء، والبدر بهاء»، إذ لا يجب لا على منتج الخطاب ولا على متلقيه أن يحفظ في هذه التشبيهات نظاما مخصوصا، مما يجوز البدء بأي مشبه شاء، دون أن يخل ذلك بالمعنى مادام كل تشبيه مستقلا بذاته، غير متوقف على الآخر. نعود الآن إلى الخطاب القرآني الذي اتخذه الجرجاني مثالا:

[1] المرجع نفسه. ص 108 / 109.

إنما مثل الحياة الدنيا	ك ..... ماء أنزلناه من السماء،
	فاختلط به نبات الأرض
	مما يأكل الناس والأنعام،
	حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت
	وظنّ أهلها أنهم قادرون عليها،
	أتاها أمرنا ليلا أو نهارا،
	فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس.

إنه مشكَّل من جمل متداخلة متعلّق بعضُها ببعض حتى إنه يستحيل حذف إحداها دون الإخلال بتمام المعنى، لأنها تشير إلى ثلاث مراحل:

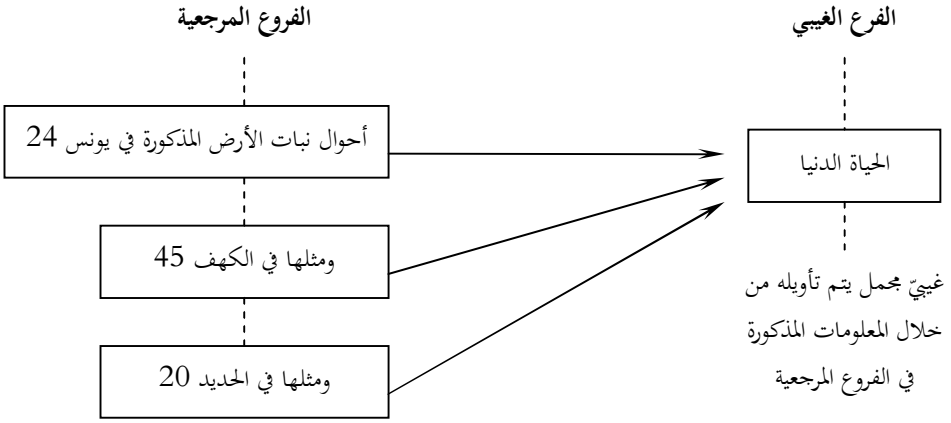
1. نزول الماء من السماء وما نتج عنه من اختلاط نبات الأرض به.
2. اتخاذ الزينة الناتج عن المرحلة الأولى وما أعقب ذلك من إعجاب الناس بها واعتقاد دوامها على ذلك.
3. الإتيان عليها وجعلها في خبر كان.

وبدون هذه المراحل الثلاث لن يستقيم التمثيل. كما أن طريقة إخراج الخطاب، من حيث التركيب، يجعل كل مرحلة متعلقة بالأخرى: "فاختلط"، "حتى إذا"، و"ظن أهلها..." بحيث تقتضي الجمل المفتتحة بهذه الأدوات (الحروف) مما يتمم المعنى. لا نستطيع إنهاء الخطاب مثلا عند "وازينت" لأن الجواب وارد فيما هو لاحق: "أتاها أمرنا... فجعلناها...". في الخطاب مبدأ ووسط ونهاية، وهي المراحل التي يقطعها الإنسان في حياته!»[1].

يظهر من هذا التَّعليق أن الفكرة المحوريّة في تحليل الجرجاني هي ترتيبُ الوقائع المعتمدُ على قرائن ظاهرة لا يمكن بعدها تغييرُ نسق النصّ أو تقديم بعض تلك الوقائع وتأخير بعضها. وهي فكرة محوريّة في التمثيل فعلا، ولكنها ليست بذاتها مدارَ خصوصيّة المدلولية في أسلوب التمثيل، لأنه كما سبقت الإشارة إنما يتميَّز التمثيل بكونه منتزَعًا من متعدِّد، بمعنى أن هناك معانيَ كثيرةً ومختلفة تجمع طرفيْ الصُّورة في رحم النص. وتعدُّد هذه المعاني يقضي بتعدُّد الواسمات الدلالية التي تحقق انسجام النص وتبني مدلوليته، كما أنَّ تعدُّد الواسمات الجامعة بين المرجعيّ والغيبيّ يقضي بإيضاح أكثر وأعمق للدلالات الغيبية.

[1] محمد خطابي: لسانيات النص. ص 127 / 128.

فإذا جُمع هذا النصُّ الذي حلّله الجرجانيُّ إلى النصوص الأخرى التي تَعْرِض الصورة المركزية نفسَها يمكن تحديدُ عددٍ من المعاني المرتَّبة والمشتركة بين طرفيْ الصورة، أي بين الحقيقة الغيبيّة والحقيقة المرجعيّة، بما يكشف عن نسقٍ من الواسمات مفعِّلٍ لظاهرة المدلولية. في هذه النصوص الثلاثة جميعا يظهر الفرع الغيبيُّ مجمَلا في عبارة واحدة متكرِّرة هي "الحياة الدنيا" عُدّتْ فرعا غيبيًّا لأن المقصود من توظيفها في النصوص الكلامُ على قضية نهاية العالم، وهي عبارة مجملة لا تتضمن واسمات دلالية معجميّة واضحة يمكن اعتمادها في التأويل، إلا أنْ يتمَّ هذا التأويلُ في سياق المعلومات التي يتضمَّنها الفرع المرجعيُّ والتي تظهر في شكل واسمات سياقيّة.



من خلال هذا المخطَّط البسيط يظهر كيف تتولَّد المدلولية في الموضوع الغيبيّ انطلاقا من المعلومات الثرية التي تتوفر عليها الفروعُ المرجعيّة، والتي تمثِّل في الوقت ذاته الطرفَ المشبَّه به، حيث تتقاسمُ الفروع المرجعيَّة ذِكْرَ المعلومات التَّالية:

أ . الذاتُ المشبَّه بها هي النّبات وإنْ اختلفتْ نسبتُه في النصوص؛ فهو في سورتيْ يونس والكهف منسوبٌ إلى الأرض وفي سورة الحديد منسوبٌ إلى الغيث، وليس يظهر هذا جليًّا في النص الأخير لأنه ابتُدئ بالقول "كمثل غيث" فدلَّت البنيةُ السطحية على أن المشبَّه به هو الغيث ولكنه في ميزان الدلالة ليس كذلك، فقد جاء في التحرير والتنوير أنّ «المقصود بالتمثيل هو النبات، وإنما ابتدئ بغيث تصويراً للهيئة من مبادئِها لإظهار مواقع الحسن فيها لأن ذلك يكتسب منه المشبه حُسناً»[1]. فالذات المشبَّه بها واحدة وهي أساس الصُّورة الإدراكية، وتَلْحَقُ هذه الذّاتَ مجموعةٌ من الحالات والأحداث المتعلِّقة بها تُذكر فيما يأتي. ومع هذه الذّات المحورية في الصورة التمثيلية ورد ذكرُ ذوات أخرى تتعلّق بها هي: الذّات الإلهيّة وتظهر في عبارات من مثل: "أَنْزَلْنَاهُ" و"أَتَاهَا أَمْرُنَا" و"فَجَعَلْنَاهَا"، والذات الإنسانية تظهر في عبارات من مثل: "أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ" و"وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا"،

[1] الطاهر بن عاشور: المرجع السابق. ج 27 ص 404.

والذاتُ السببيّة التي كانت عاملا في بعض حالات النبات المذكورة وقد اتّخذت شكليْن هما ماء السّماء في عبارة "كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ"، والزّمن المتضمَّن في عبارة "ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا".

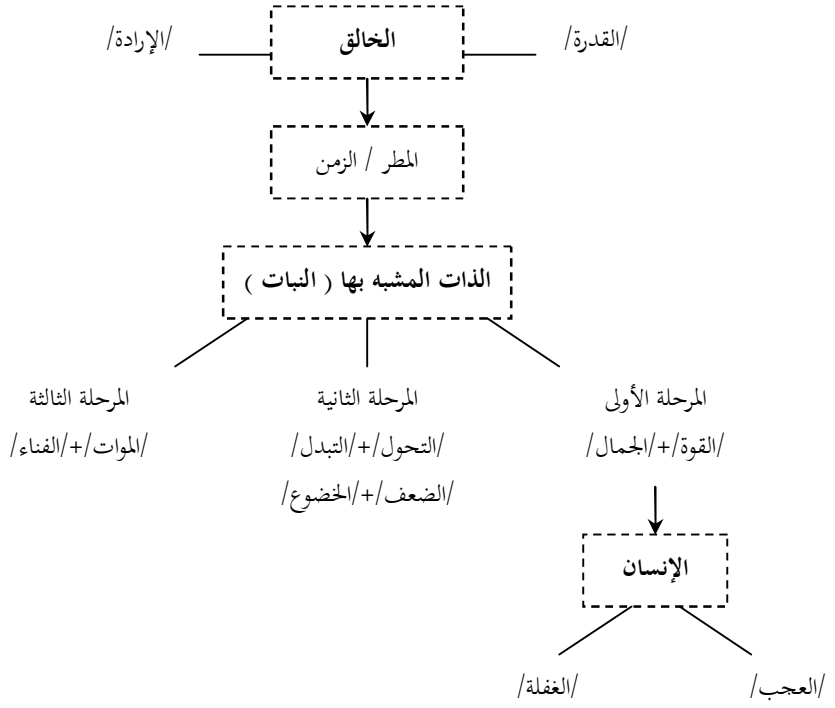
ب . حالة النَّبات وقتَ الإيفاع والاخضرار، وفي هذه المرحلة تبرز واسمات سياقيةٌ رئيسة في سياق النص يمكن الاحتفاظ بها مثل: /القوة/ و/الجمال/ في (أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ) و(غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ)، وتلحق بها واسماتٌ سياقية ثانوية مثل /العجب/ و/الغفلة/ في (أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ) و(وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا).

ج . مرحلة التحوُّل وهي حالة وسطيّة تتسمُ بحدوث سببٍ فاعلٍ أدَّى إلى تغيُّر حالة النّبات ألا وهو المطر، وقد ورد ذكر هذا السّبب في عبارة (كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) في موضعين، وفي مَوضِع واحد لم يُذكر الفاعل صراحةً في عبارة (ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا). وليس يظهر عاملٌ للتغيُّر هنا سوى الزّمن بما دلَّت عليه أداةُ الربط "ثم". نحتفظ من هذه المرحلة بواسم رئيس هو /التحوُّل/ أو /التبدل/ ومعه واسمات ثانوية من مثل /العجز/ و/الضعف/ و/الخضوع/ متعلِّقة بالذات المخبَر عنها.

د. مرحلة الموات والفناء كنتيجةٍ لفعل السَّبب القاهرِ الذي لا تملك الذاتُ الممثلة ردَّه، وفي هذه المرحلة تظهر واسمات من مثل/الزّوال/ و/الفناء/ في وقوله تعالى: (فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ) و(فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ) و(ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا)، ولا تخلو هذه العبارات أيضا من دلالة على /الخضوع/ و/الضَّعف/.

لكنّ سلسلة هذه الأحداث وإنْ بَدَتْ منطقيَّةً إلا أنَّها محكومةٌ دومًا بواسميْ /القدرة/ و/الإرادة/ منسوبين إلى الذات الإلهية، هذان الواسمان يرافقان تَحَقُّقَ كلّ حالة وحدث. يظهر هذان الواسمان في كل مرحلة من المراحل الثلاثة السابقة في عبارات مثل: (أَنْزَلْنَاهُ) في موضعين، و(أَتَاهَا أَمْرُنَا) و(فَجَعَلْنَاهَا) في موضعين أيضا، و(وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا).

هناك إذن نسق من الدلالات أو الواسمات التي تترتَّب عن الصورة المركزية، والتي يمكن أن تنطبقَ على الذات المشبَّهة وهي حقيقة نهاية العالم، ويمكن تمثيلُ نسق هذه الواسمات كما يلي:



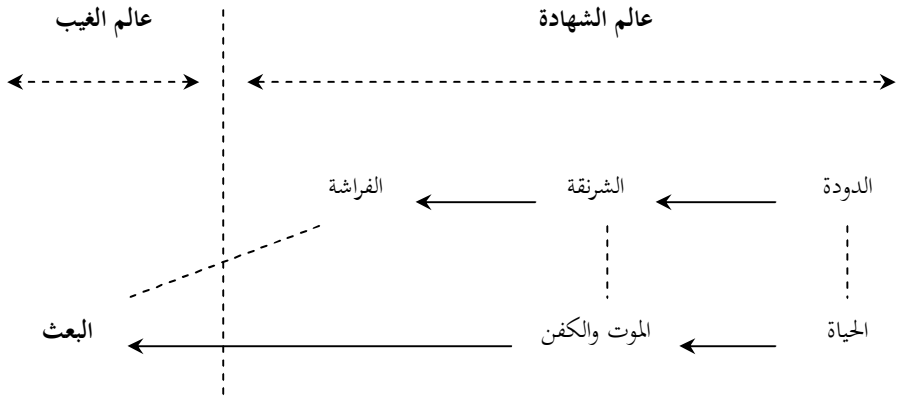
نسق الواسمات الدلالية في التمثيل

حيث تمثّل الأُطرُ المتقطّعة في هذا المخطَّط الذواتَ المخبَر عنها، وما بين خطين مائلين يمثّل الواسمَ الدلالي المتعلِّق بالذات، ويدلُّ السّهم على الفِعل. ويشرح هذا المخطَّط باختصار ثراءَ المعاني الذي يمكن أن ينتقلَ بوساطة التّمثيل من الذّات المشبَّه بها إلى الذات المشبَّهة مع بقاء نسقِ الواسمات على حاله، لأنَّ الغرض من التّمثيل كما تقدمَ هو الجمعُ بين طرفيْ الصُّورة من خلال معان عدَّة. بهذه الطريقة يمكن للقارئ أن يضعَ الحقيقةَ المقصودة بالبيان، وهي نهاية العالم أو انقضاء الدنيا، موضعَ المشبَّه به، فيدركَ أنّ الدنيا أو العالم إنما يمرُّ بالمراحل ذاتها، بما فيها من واسمات ودلالات، وأنه يصحبه من الإنسان معاني العجب والغفلة عن حقيقتها.

والتمثيل لا ينحصر في الصُّورة المركزية وإنّما يشمل الحقائق الغيبيّة الجامعة بين الغيب والشهادة في الخطاب القرآني. يظهر من الجدول الذي أحصينا فيه مكوّنات الصورة المركزية أنّ التمثيل بصورة النبات كان في الغالب لمسألة فناء العالم، ولا يعني هذا أن يكون النصُّ الغيبيُّ قد حصر التّمثيل في هذه الحقيقة وحدها. فإذا تجاوزنا عتبة هذه الصُّورة إلى آفاق الخطاب القرآني أمكنَ تلمُّس أشكالٍ أخرى من التّمثيل لموضوع البعث يُجمع فيها بين عالميْ الغيب والشهادة، أي بين الغيبيّ والمرجعيّ.

ومن نماذج هذا النوع قوله تعالى في سورة القارعة: ﴿الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (4)﴾. ففي الآية الرّابعة أسلوبُ تشبيه ينطوي على عددٍ من المعاني، قال فيها الطبري: «القارعة يوم يكون الناس كالفراش، وهو الذي يتساقط في النار والسراج، ليس ببعوض ولا ذباب، ويعني بالمبثوث: المفرّق»[1]. فيظهر من هذا الشرح أن الأمر لا يتعلّق بمجرد تشبيه بسيط وإنما يقرِّب إلى الذهن صورةً متحرّكة متكاملة، وزاد الطاهر بن عاشور على ذلك فذكر أن «الفَراش فرخُ الجَراد حين يخرُج من بيضه من الأرض يَركب بعضه بعضاً وهو ما في قوله تعالى: "يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر" (القمر: 7). وقد يطلق الفراش على ما يطير من الحشرات ويتساقط على النار ليْلاً وهو إطلاق آخر لا يناسب تفسيرُ لفظ الآية هنا به. و"المبثوث": المتفرق على وجه الأرض»[2]. فأضاف إلى معنى الانتشار والتفرُّق معنى الخروج من الأرض، ومعنى التحوُّل الذي يكون بين أطوار هذا الكائن الحيّ قبل أن يكون فراشا.

بناءً على هذا تجتمع لدينا جملةٌ من الدّلالات والواسمات التي تربط بين طرفيْ الصورة: الإنسان بوصفه مشبَّها والفراش بوصفه مشبَّها به، وهذا تبعًا للمراحل المفهومةِ ضمنيًّا من تغيُّرات تصيب ذات المشبَّه به، وهي مراحل ثلاثة: الأولى مرحلةُ اليرقة بوصفها حياة مرحليَّة مؤقتةً يدبُّ فيها الكائنُ على وجه الأرض، والثانيةُ مرحلة الشّرنقة وفيها تتحوَّل من الحياة المؤقّتة وما فيها من حركةٍ إلى السُّكون المغلَّف بالشَّرنقة، والثالثةُ هي الحياة الجديدة التي يصاحبها فعلُ الصدور من الأرض والطَّيران وُحدانًا في الجوّ. وإذا عُدَّت هذه المراحلُ جميعا ضِمن إطار الخبرة الإنسانية لكونها من عالم الشَّهادة، فإنَّ المراحل التي تناسبها وتُشاكلها من حياة الإنسان تنقسم بين الغيب والشَّهادة، إذ أنَّ مرحلةَ الموت التي تَعْقُب الحياة تمهِّد للحقائق الغيبيّة، ويمكن تخطيط هذا التمثيل كما يلي:



[1] الطبري: المرجع السابق. ج 24 ص 574.

[2] الطاهر بن عاشور: المرجع السابق. ج 30 ص 512.

ملحوظٌ هنا التَّطابقُ بين مراحل تجربتيْن إحداهما تختزلُ كلَّ المراحل في عالم الشَّهادة، وهو عالم مرجعيٌّ خاضع للتجربة والملاحظة، والأخرى تجسِّد أولى المرحلتين في عالم الشَّهادة بينما تكون النتيجةُ من عالم الغيْب. والمحاكاةُ بين المراحل تدعو إلى القول بأن آليّة التمثيل من أقوى أوجه الحجاج في النص اللغوي، لأنها نمط من الاستدلال المبني على استنتاج ضمني انطلاقاً من تجارب سابقة لحوادث لها مقدِّمات متشاكلة.

فحسب أنماط التَّمثيل يتحوَّل عالمُ الشَّهادة إلى أيقونة مشابِهةٍ لعالم الغيْب في باب قيام الساعة بِحَدَثَيْه الرَّئيسيْن: نهاية العالم وإحياء الموتى، وبهذا تغدو نصوصُ القيامة أداةً سمطقة لا تصنع العلامة بقدر ما تكشفُ عنها، فهي تحوِّل العالم إلى علامة دالة تسهمُ بدورها في بناء مدلولية النص اللغوي الغيبيّ. هناك إذن علاقة مشابَهة أو محاكاة تربط أحداث عالم الشّهادة وحقائقه بأحداث عالم الغيب التي تظهر في صور التمثيل النصي، وهذه العلاقة هي التي تضمنُ وصول عقل القارئ إلى إدراك الغرض من النص، كما تضمن للنصّ مدلوليةً ممكنةً لدى عموم المتلقِّين.

المبحث الثاني
البِنية الكُبرى ومسارُ التأويل الداخليّ للنصّ

تمهيد: استقلالُ البنية اللغوية بالدلالة في النصّ الغيبيّ

حاولت الدراسةُ في المبحث السَّابق توظيفَ المكاسب المعرفيّة للسانيات البنيوية لتفسير مدلولية النص وفهم قدرته على صناعة المعنى عندما يعبِّر عن حقائق غيبيَّة تتجاوزُ خبرة الإنسان؛ إذ الوسيلة الأساسية لهذه الصناعة هي اللغة، ولا بدَّ لهذه الأخيرة من قوانين تحكمها في إطار الأنساق التي تصنع الدلالة والتي تُسمَّى في العادة نصوصًا. طُلِبَتْ بعضُ هذه المكاسب في عمليْ ألجردا غريماس حول تشاكل الخطاب وميشال ريفاتير حول سيمياء الشعر.

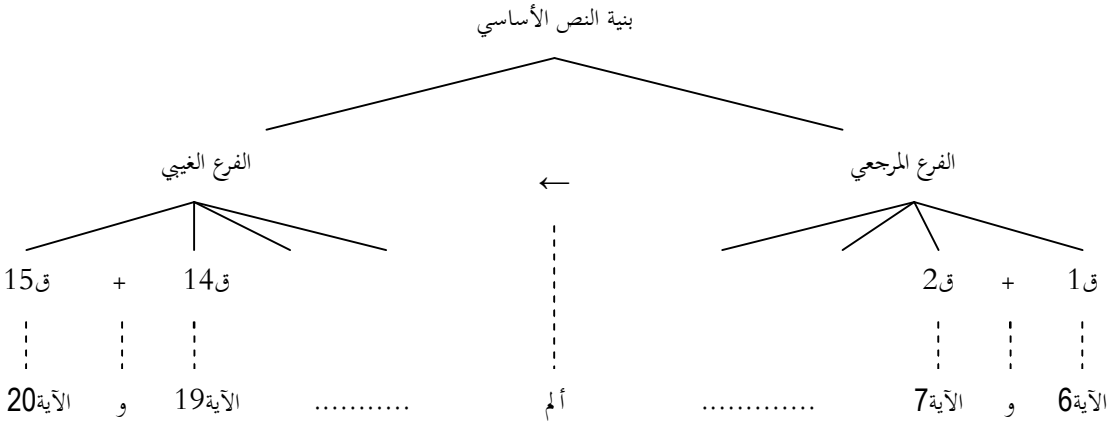
على أنّ التشاكل لا يشرحُ إلا باختزالٍ عمليةَ إنتاج المعنى من خلال إثباتِ وحدة النصِّ بانسجام القضايا التي تكوِّنه، ولا يمكن الالتفاتُ إلى ثراء المعنى في النُّصوص الغيبيَّة في القرآن الكريم من الاحتفاء بالتَّمثيل، إذ إنّهُ ينقلُ نسقًا كاملا من الواسمات والدلالات بين طرفين: أحدهما من الخبرة الإنسانية المرجعيَّة، وثانيهما هو الغرض من المدلولية وهو حقيقةٌ غيبيّة غير مألوفة. هذا التنوُّع في الواسمات المحقِّقة لوحدة النصّ يضمنُ أكبرَ قدر من المدلوليَّة للأشكال اللغوية المعبّرةِ عن أمور الغيب. فلا مناص إذن من مقاربة تشاكل الخطاب مقاربةً بلاغية تركِّز على وصف التَّمثيل ودوره في بيان المعاني.

بالإضافة إلى فكرتيْ التَّشاكل والتمثيل يمكن أن يمتدَّ وصفُ آلية المدلولية في النصّ الغيبيّ إلى مفهوم البنية الكبرى كما تُصوِّرُها جهودُ علماء كُثُر أظهرُهم في الدراسات الحديثة تون فان ديك وجان ميشال آدم. وتعود فائدة توسيع الوصف ليشملَ هذا المفهوم إلى كونِ الأصل في مدلوليّة الشَّكل اللغوي نوع العلاقة بين الملفوظات المؤلِّفة له، أو الروابط بين القضايا البسيطة في ثناياه، فلا وصفُ المدلولية وصفا شاملا بالاكتفاء بتفسيرها من خلال التشاكل أو من خلال التمثيل، بل لا مناص من مُدارسة النَّسق الدلالي للنص ممثَّلا في فكرة البِنية الكبرى.

المطلب الأول: الانتقال من التَّشاكل إلى البنية الكبرى

يمكن تقديمُ قراءة أخرى للتشاكل واستثمار نتائجها في توسيع دراستنا للمدلولية إلى نسق كل القضايا في النصّ، وهذا بالانتقال من التشاكل المختزل إلى مفهوم البنية الكبرى كما تقترحها لسانيات النص. وقد تقدَّم في القسم النظري تعريفُ مفاهيم البنية الكبرى وتصوُّراتها الأساسية عند كل من فان ديك وآدم فلا فائدة من إعادتها هنا، كما سبقت الإشارة إلى نموذج لهذا المفهوم من خلال قوله تعالى في سورة النبأ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (6)

وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا(10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (12) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (13) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا(14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (16) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا(18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا(19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا(20)﴾ حيث يمكن تمثيلُ بنية الربط بين القضايا في هذا النص كما يلي:



فقد قامت بِنية النص على الربط السببيّ بين فرعين أو بنيتين فرعيتين: الأولى مرجعيّة تضمُّ جملة من الأدلة الموزَّعة على القضايا البسيطة والمركبة، والثانية غيبية تتوزعَّ بدورها على عددٍ من الآيات الكريمة، وفي النصّ كانت أداة الاستفهام "أو" قرينةً على هذا الربط السببي بحسب ما ذكر النحاة من دلالات الاستفهام بهذه الأداة. ولا يكتمل تصوُّرنا للنية الكبرى إلا بتتبع البنى الصغرى التي تندرج تحت الفروع والعلاقات التي تجمعها، لأن الأصل في النَّسق أن يحافظ على شكل العلاقات لا أن يختزَلها، وقد كانت فكرة الاختزال مما شَابَ عملَ فان ديك حين قرن بين مفهوميْ البنية الكبرى والفكرة العامَّة للنصّ.

قال فان ديك: «إن أحد المصطلحات التي يجب أن تجليها البنية الكبرى هو مصطلح موضوع النص ما أو موضوع الخطاب أو موضوع الحوار. يجب أن نتعمق في القدرة الفعلية لمستخدم اللغة التي تمكنه من أن يجيب عن أسئلة في نصوص طويلة جدا ومعقدة، مثل: عم كان الحديث؟ ماذا كان موضوع الحديث؟ وما أشبه. يمكن لمتحدث اللغة ذلك أيضا حين يذكر في النص بصورة غير صريحة الموضوع أو التيمة بوصفها في حد ذاتها كلا. يجب إذن أن يستنبط الموضوع من النص. ومن ثم تكون القواعد الكبرى إعادة بناء شكلي (صوري) لهذا الاستنباط للموضوع، حيث يكون موضوع نص ما بدقة هو نفسه ما أطلقنا عليه البنية الكبرى أو جزءا منها»[1]، فكلامه هذا يناقضُ كلَّ تصوُّر يمكن بناؤه عن البنية النصيّة سواء كانت كبرى أو صغرى، لأنّ الركيزة الأساسية في

[1] صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 79/ 80.

تعريف البنية الكبرى تمييزها عن موضوع النص، لذلك كانت أكبر مشكلة يعاني منها أنموذج فان ديك هو الخلط بين البنية الكبرى والموضوع العام للنص. وفي سياق الجمع بين مفهوم البنية الكبرى والفكرة العامة للنص يذكر فان ديك القواعد الكبرى التي تحدِّد موضوع النص انطلاقا من البنية الكبرى وهي: الحذف، والاختيار، والتعميم، والتركيب أو الإدماج.

لا يفرِّق فان ديك إذن بين الموضوع والبنية الكبرى بدليل أنه يعتبر القواعد الكليّة سبيلا إلى تحديد البنية الكبرى مع أنها في الأصل لتحديد الموضوع أو الفكرة العامة للنص. لقد تبيَّن من التعريفات المختلفة للبنية أنها كيانٌ غير قابل للاختزال، وأنها ليست شكلا يُتَوَصَّل إليه بالاختصار والدمج والتركيب، بل هي شبكةُ علاقاتٍ تربط عناصر لها موقعها الذي لا يتغيّر كما قال جان ميشال آدم: «الوحدة النصية التي أقصدها بمفهوم المتوالية يمكن تعريفها بوصفها بنية، أي على أنها:

. شبكة علاقات هرمية: كل قابل للتجزيء إلى أجزاء مترابطة فيما بينها ومع الكل الذي تؤلفه.
. كلٌّ مستقلٌ نسبيا، مزود بتنظيم داخلي خاص به، ويدخل في علاقة اتصال/ انفصال مع المجموع الأشمل الذي ينتمي إليه»[1]. ولهذا فلا سبيل إلى عدِّ المبادئ الأربعة التي ذكر فان ديك قاعدةً لتشكيل البنية الكبرى للنص، كيف وأساس البنية هو مفهوم العلاقة، وكيف تكون علاقةٌ بعد دمج العناصر واختزالها في قضية بسيطة كما يحدث في الفكرة العامة؟ إن البنية لا تختزل العلاقات في سبيل قضية بسيطة مركزة ولكن حياتها في المحافظة على نسق العلاقات كما هي من دون تجاوُز أو تضمين للتفاصيل.

على أنّ هناك عدَّة مؤشرات تدعو إلى افتراض أنَّ للبنية اللغوية في النص القرآني عموما مقدرةٌ كامنةٌ على إنتاج الدلالة اللازمة لتحقيق التوصيل، وأهم هذه المؤشرات ما يلي:

أولا: أنَّ من سمة الخطاب الإلهيّ المبين ألا يفتقرَ من ناحية النظام اللغويّ إلى وسائله الخاصة في إنتاج الدلالة، بمعنى أن النص سيكون وفيًّا لنظام اللغة إذ إنَّ الغرض من النص هو البلاغ والتوصيل في المقام الأول لا الإغراق في الغموض، على ما بين يلمسليف من العلاقة بين النسق والنظام، ولهذه الفكرة أدلّة من القرآن الكريم منها قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وفي سورة الزخرف:﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3)﴾. وقد سبق الكلام على دور العلاقة بين النصّ والنظام الذي يسنده في قدرة بنية النص على الاستقلال بصناعة المعنى، وقوام هذه الفكرة أن احترام النص للنظام اللغوي المشتَرَك يجعله أوضحَ دلالةً على

[1] Jean Michel Adam: Les Textes: Types et prototypes. P 28.

الغرض، بناء على هذا يعتبر دومينيك مانغينو المناسبة والنظامية أهمّ قانون للخطاب يضمن نجاحه التواصلي وهو يقصد بذلك خضوع الملفوظ للقواعد المشتركة بين المتواصلين[1]. ولهذا يمكن عدُّ متانة العلاقة بين النسق والنظام واحدة من المميّزات اللغوية الأساسية للخطاب القرآني، وهي بدورها إحدى ظواهر المدلولية في نصوص القرآن عموما وفي النصوص الغيبية خصوصا.

ثانيا: في إطار الهدف المذكور سابقا وهو البيان، ومن خلال كون النص القرآني نصا حجاجيا أساسا، فإن المعرفة المخزونة في ذهن القارئ والتي يحتاج إليها لفهم مغزى النص لا بد أن تكون معرفةً عامَّة غير متخصصة إلا في مواضع قليلة؛ فقصص الأمم السابقة مثلا لا تحتاج إلى تراث تاريخي كبير من أجل تقبُّل النص وفهمه، بل لا تحتاج إلى أدنى معرفة بالتاريخ لأنّ المقصود هو المدلولية لا الإيمان والتصديق بالوقائع والأخبار. ولا تكاد أخبارُ الغيب في القرآن تخرج عن هذه الملحوظة، إذ المعلوم أن تقبُّلها من حيث هي معانٍ للفظ يتساوى فيه المؤمن والكافر، والعالم والجاهل، فلا فضل لقارئ في بيان وجه المدلولية في شيء، إلا أنّه يفتح بابا في الدراسة مكملا لمقاربة المدلولية وهو المرجعية، أي دراسة علاقة النص بالعالم من حيث كون العالم مصدرا مهما لمعرفة القارئ تساعده على فهم المحتوى الغيبيّ كقيام الساعة وأحوالها، وهذا يقتضي تقلُّلَ النص من التماسك التداولي الذي يقيّد فهمَهُ بمعرفة معطيات النزول، كما يقتضي أن يضُمَّ الكمَّ المعرفيَّ اللازم من أجل التأويل الداخلي دونما حاجة ملحة إلى العناصر التداولية الأخرى.

بهذا تُقاس درجة المدلولية في البنية اللغوية بناء على عاملين: أولهما نظاميّة النسق، أي احترام قواعد النظام المشترك بين المنتج والمتلقي في الأنظمة الوظيفية وقوانين الدلالة بما في ذلك قانون قيد الاختيار والتشاكل، فكلّما زاد خروج النسق الداخلي للنص عن المألوف من قواعد اللغة والمنطق في تركيب الدلالات قلّت المدلولية الأساسية أو النظامية. والعامل الثاني هو نمط المعرفة التي تسهم في تأويل الدلالة وفهمها: فإذا كان التأويل يعتمد على الإحالة الداخلية، بمعنى أن تعمل العناصر الداخلية على التأويل الذاتيّ لعناصر أخرى من داخل النسق، تكون عندئذ بنية النص عاملا منتجا للمدلولية بكفاءة، وكلما زاد اعتماد النص على العناصر الخارجية في عملية التأويل للعناصر المبهمة في رحم النسق قلَّت كفاءة المدلولية للبنية.

والإحالة الداخلية التي هي عماد التأويل الذاتي الذي يزيد من مدلولية الشكل اللساني أو النسق اللغوي أو بنية النص، تتحقَّق من خلال وسائل الترابط اللفظي والتماسك الدلالي على حد سواء، ولا تخرج عن سلطتها قواعدُ قيد الاختيار والتناظر. فهذه الوسائل كلها تقوم بوظيفة الإحالة من العناصر المبهَمَة إلى العناصر المؤوِّلة في

[1] Dominique Mainguenau: Analyser les textes de communication. P 14 / 16.

النص، وبالتالي تعمل على بناء الدلالة والمدلولية في إطار بنية النص، ولا تطرأ الإحالة الخارجية كالإشارة مثلا إلا في حال تقصير البنية الداخلية عن صناعة المدلولية.

فالمؤشران السابقان يتيحان الفرصة للتعمق في فهم أسرار المدلولية في نسق النص وفي إطار تفاعل معلوماته الداخلية كما يحكمها نظام اللّسان العربي. وقد تقدم الكلام على دور البنية اللغوية كوسيلة للمدلولية، إلا أنّه كان كلاما في إطار مقاربة الاتساق والانسجام فقط، مقاربةً اقتضت تَقَصِّي القرائن دون كبير اهتمامٍ بنسق العلاقات التي تبني النص، لأن النسق في حدّ ذاته يعبّر عن ثراء العلاقات الدلالية داخل النص. وكان حاصل هذه الدراسة تلخيصُ أوجه العلاقات المنطقية بين قضايا النصوص وفروعها كما يلي:

	النصوص الأساسية الربط بين البنى الفرعية	الفرع المرجعي الربط بين الأدلة	الفرع الغيبي الربط بين الأنباء
الربط السببي	الأنعام134 الأعراف187 يونس24 الرعد2 إبراهيم47 الكهف21 45 الأنبياء104 الروم8. 11. لقمان29 فصلت53 الجاثية26 النبأ17	يونس، الروم، فصلت، الحديد.	الروم، الجاثية.
الربط التجميعي	الأنعام 12. 73. يوسف109 الحجر85 لقمان28 فاطر13 الزمر5 الحديد20 التغابن3	الأنعام، الأعراف، يوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر، الكهف، لقمان، فاطر، الزمر، فصلت، الجاثية، الحديد، التغابن، النبأ.	الأعراف، الكهف، الأنبياء، الحديد، النبأ.

يعوّض مصطلحُ الفرع هنا ما يعتبره فان ديك بنية صغرى، هذه الأخيرة التي تشكّل مع مثيلاتها نسقَ النصّ الكليّ أو البنية الكبرى. وتتوزَّع البنية الصغرى بدورها على بِنًى أقلّ منها تعقيدا حتى تصل بالتدرُّج إلى القضايا البسيطة أو الملفوظات المشكلة للنص. واختيار البنى الفرعية هنا كان على أساس أنّها تأتي مباشرة بعد البنية الكبرى من حيث التَّعقيد هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ نصوص قيام الساعة تقتضي تقسيما ثنائيا للبنى الثانويّة التي تؤلّف فيما بينها النسقَ الكليَّ، لأن إنتاج المعنى التواصلي في موضوع القيامة يستلزمُ حضورَ فرعيْن مرجعيّ وغيبيّ يجمعهما التشاكل. ومثل هذه الملحوظات تدفع إلى الانتقال من وصف الأنساق المتفرقة إلى اكتشاف البنية العليا لنصوص قيام الساعة في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نماذج البنية الكبرى في نصوص قيام الساعة

تتّخذ البنى الكبرى لنصوص قيام الساعة أشكالا مختلفة ومتباينة، لكلٍّ منها تأثيرٌ في مدلوليَّة الشَّكل اللغوي. وتمثِّل عمليةُ تصنيف النُّصوص إشكالا حقيقيا في اللسانيات المعاصرة، ومردُّ ذلك في المقام الأول إلى معيار التصنيف أيُّها يكون، لأن ثمة اعتباراتٍ مختلفةً عند الدارسين تفرضُ في كلِّ حالة مبدأً محدَّدًا لتعديد أنواع

النصوص. في موضوع القيامة هذا مثلا يمكن تقسيمُ النصوص حسب البنى الكبرى لها، والبنية الكبرى في حدّ ذاتها تقترح عددا من التصنيفات المختلفة، كالتقسيم حسب الإجمال والتفصيل، أو حسب ترتيب الفروع الغيبية والمرجعية، أو حسب نوع العلاقات الداخلية تجميعية كانت أو سببية، وتؤثِّر هذه العوامل جميعا في آلية المدلولية وتشكُّلها، وستتناول الدراسةُ فيما يأتي نماذجَ عن كلِّ مبدأ من مبادئ التّقسيم وكيفية تمظهره في البنية الكبرى للنص.

تقدّم في الباب النظري تعريفُ كل من الإجمال والتفصيل، وقد جرى ربطهما بذِكر التفاصيل المتعلّقة بالذات المخبَر عنها من عدم ذكرها. وهذا المبدأ له أثر كبير في درجة مدلولية النصّ سبق التطرُّقُ إليها في مطلب التناص ودوره في إنتاج المعنى. وقد حاولت الدراسةُ إحصاء كلِّ النُّصوص المتعلِّقة بموضوع قيام الساعة من خلال هذا المبدأ فكان الجدول التالي:

الموضوع	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية	
			مفصلة	مجملة
نهاية العالم	22	53	33	42
البعث	54	26	28	103

فإذا اسْتُثنِيَت النصوصُ المرجعيّة الخالصة من هذا التحليل لكونها غير دالّة على القيامة إلا بالتناص دون بنيتها اللغوية، يمكن إحصاءُ الأنماط التالية الدالة ببنيتها على موضوع الدراسة: الغيبيّ المجمل، والغيبيّ المفصل، والأساسيّ المفصَّل/ المفصَّل، والأساسيُّ المفصَّل/ المجمَل.

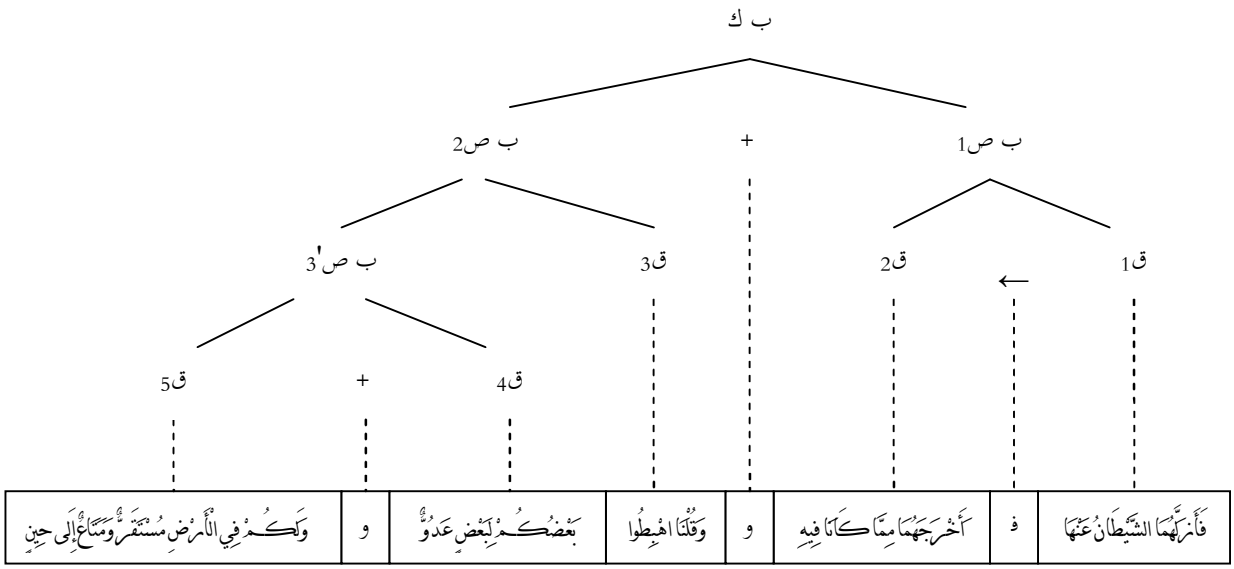
1 . بنية الغيبيِّ المجمل: قوام هذا النَّوع أمران: أولهما الاقتصارُ على ذكر الحقائق الغيبيّة فلا يقرنها بالحقائق المرجعيّة على سبيل الحجاج أو التمثيل. وثانيهما أن يكون الذكر من خلال صور لفظية مجملةٍ لا تقيِّدُها تفاصيلُ الحدث، وقد ذُكِرت الصُّورُ اللَّفظية لهذا النوع في مدلولية الإحصاء مفردةً دون كبير التفات إلى سياقها اللغوي أو نسقها الدلاليّ، ففي موضوع انقضاء الدنيا عبّر الشَّكلُ المجملُ عن الغرض من خلال الصور اللفظية التالية:

الصيغة	الدلالة المركزية للسياق	الموضع
الساعة	الزمن	الأعراف 187. النحل 77. الحج 55. الروم 55. الأحزاب 63. غافر 59. الشورى 17. الزخرف 66. 85. محمد 18. النازعات 42. 46.
إلى يوم القيامة	الزمن	المائدة 14. 64. الأعراف 167. الإسراء 62. القصص 71. 72. الأحقاف 5. القلم 39.

إلى يوم يبعثون	الزمن	الأعراف 14. الحجر 36. الصافات 144. ص 79.
لأجل مسمى	الزمن	الرعد 2. فاطر 13. الزمر 5.
إلى حين	الزمن	البقرة 36. الأعراف 24
إلى يوم الوقت المعلوم	الزمن	الحجر 37. ص 81.
إلى يوم الدين	الزمن	الحجر 35
قبل يوم القيامة	الزمن	الإسراء 58
إلى يوم البعث	الزمن	الروم 56
قريب ما توعدون	الزمن	الجن 25.
لمستقر	الزمن	يس 38
إلى أجل مسمى	الزمن	لقمان 29.
وأجل مسمى	الزمن	الأحقاف 3.
بعد حين	الزمن	ص 88.
اليوم الموعود	الزمن	البروج 2.
الساعة	الحدث	سبأ 3. فصلت 47. الشورى 18. الزخرف 61. الجاثية 32.
كل شيء هالك إلا وجهه	الحدث	القصص 88
لله ميراث السموات والأرض	الحدث	الحديد 10.
إن الدار الآخرة لهي الحيوان	الحدث	العنكبوت 64

ويظهر من هذا الإحصاء أن أغلبَ دلالات القرينة اللفظية كانت على الزمن، ولا يمكن تقييدُ دلالة الزمن هذه إلا من خلال معطيات البنية اللغوية. مثال ذلك النماذج التالية:

قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)﴾ حيث دلَّت عبارة "إلى حين" على زمن نهاية العالم، وقد انحصر هذا الزمن بين فاصلتين: الأولى هبوط آدم عليه السلام ومن معه إلى الأرض، والثانية نهاية الاستقرار والمتاع في الأرض بانقضاء الدنيا وقيام الساعة. لقد أثَّرت معطياتُ البنية بهذا الشكل في مدلولية النص على القيامة فحصرتها في بيان الزمن الفاصل بين الحدث الدنيوي المخبَر عنه (هبوط آدم) والحدث الغيبيّ (نهاية العالم). على هذا الأساس يمكن تمثيل البنية الكبرى للنص كما يلي:



أساسُ تحديد البنيتين الصغريين طبيعةُ الأدوات الموظَّفة في الربط بين القضايا وتأثيرها على دلالة النّسق؛ فالبنية الصغرى الأولى (ب ص1) تضمُّ قضيتين تربطهما الفاء ربطا سببيًّا، والبنية الصغرى الثانية (ب ص2) تضمُّ بدورها قضيَّتين إحداهما بسيطةٌ (ق3) وثانيتُهما مركَّبة تمثِّل بنيةً صغرى من مستوى مختلف (ب ص'3). وبين القضيتين الصغريين رابطٌ تجميعيٌّ تعبِّر عنه الواو. ويستمرُّ تفرُّع القضايا في (ب ص'3) التي تتضمَّن بدورها كلًّا من (ق4) و(ق5).

يكشفُ هذا النَّسقُ حدودَ المعلومات السياقيَّة التي تقيِّد دلالة الزَّمن في العبارة الغيبيَّة "إلى حين"، أي تلك المعلومات التي تسمح للقارئ بتأويل الغيبيِّ وفهمه على نحو معيّن، وهي في الواقع لا تتجاوز حدودَ القضيَّة الأخيرة (ق5)، حيث تُفهم عبارةُ "إلى حين" في ضوء قوله تعالى "ولكم في الأرض مستقر ومتاع". قال الطبري: «المتاع في كلام العرب: كل ما استُمتع به من شيء، من معاش استُمتع به أو رِياش أو زينة أو لذة أو غير ذلك. فإذْ كان ذلك كذلك، وكان الله جل ثناؤه قد جَعل حياة كل حيّ متاعًا له يستمتع بها أيام حياته، وجعل الأرض للإنسان مَتاعًا أيام حياته، بقراره عليها، واغتذائه بما أخرج الله منها من الأقوات والثمار، والتذاذه بما خلق فيها من الملاذِّ، وجعلها من بعد وفاته لجثته كِفاتًا، ولجسمه منزلا وَقرارا؛ وكان اسم المتاع يَشمل جميع ذلك كان أولى التأويلات بالآية إذْ لم يكن الله جل ثناؤه وضع دلالة دالة على أنه قَصد بقوله:"ومتاعٌ إلى حين" بعضًا دون بعض، وخاصًّا دون عامٍّ في عقل ولا خبر أن يكون ذلك في معنى العامِّ، وأن يكون الخبر أيضًا كذلك، إلى وقت يطول استمتاع بني آدم وبني إبليس بها، وذلك إلى أن تُبدَّل الأرض غير الأرض. فإذْ كان ذلك أولى التأويلات بالآية لما وَصفنا، فالواجب إذًا أن يكون تأويل الآية: ولكم في الأرض مَنازلُ ومساكنُ تستقرُّون فيها استقراركم كان في السموات، وفي الجنان في منازلكم منها، واستمتاع منكم بها وبما أخرجت لكم منها، وبما جعلت لكم فيها من المعاش والرياش

والزَّين والملاذِّ، وبما أعطيتكم على ظهرها أيام حياتكم ومن بعد وفاتكم لأرْماسكم وأجدَاثكم تُدفنون فيها، وتبلغون باستمتاعكم بها إلى أن أبدلكم بها غيرها»[1].

والقصدُ من إيراد هذا النص المطوَّل للطبريِّ معرفةُ كيفية تأويل عبارة "إِلَى حِينٍ" حتى تدُلَّ على انقضاء الدنيا، وقد عبَّر عن ذلك بطريقتين هنا: "إلى أن تُبدَّل الأرض غير الأرض" و"إلى أن أبدلكم بها غيرها" وكلتاهما دالةٌ على قيام الساعة. ومعلوم أن استنتاج الطبري يحتكمُ إلى ما سبق شبهَ الجملة وهو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ﴾، وقد وسَّع الطبري دائرةَ المعلومات التي تحتضنها هذه العبارة الأخيرة وجعلها أداةً لبيان مدلولية ﴿إِلَى حِينٍ﴾ على قيام الساعة. صحيحٌ أنه لا يجوزُ إهمال ما سبق ذلك من معطيات القضايا من ق1 حتى ق4، إلا أنَّ مسار التأويل المولِّد للمعنى المقصود ينحصر أساسا في معطيات القضية الخامسة. ولا تكاد الفكرة المذكورة هنا تخرج عن إطار التصوُّر اللساني العام لدور السياق اللغوي في تحديد الدلالات السياقية لمكوِّناته تأثرا وتأثيرا.

بمتابعة عدد من النماذج يمكن الوصولُ إلى نتيجة مفادها أنَّ تأويل مدلولية الغيبيِّ المحمَل على نهاية العالم ينحصرُ في قضية بسيطة تضمُّ القرينة اللفظية الدالة على انقضاء الدنيا مع متعلِّقاتها المؤوِّلة لها. وكما سبقت الإشارة فإنَّ أغلب دلالات هذه القرائن كانت على الزمن، ولا تُستمدُّ هذه الدلالة إلا من تلك المتعلِّقات في القضية البسيطة التي تولِّد معنى نهاية العالم. من ذلك قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (14)﴾؛ فعبارة "إلى يوم القيامة" دالة على نهاية العالم دلالةً زمنية بحسب ما يُفهم من السياق، ولا يتجاوز مسارُ التأويل تلك القضيةَ البسيطة التي تحوي في ثناياها هذه العبارة الموجزة، ومضمون هذه القضية هو: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، ففيها ذِكرُ حدَّين فاصلين للمدة الزمنية المعبَّر عنها وهما: الحد الأول يمثِّله حدثُ إغراء العداوة بين النَّصارى، والحدُّ الثاني يمثِّله حدثُ القيامة.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2)﴾ حيث دلَّت عبارة "لِأَجَلٍ مُسَمًّى" على نهاية العالم دلالةً زمنية، يَسْنِدُها حدثُ الحدِّ الأول وهو تسخير الشمس والقمر، وكلٌ من الحدَّين تتضمَّنُه قضيَّة بسيطة وحيدة هي: ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾، ولسنا ننفي هنا دور القضية السابقة لها في تأويل المبهم في "كلّ" فهذه الكلمة لا يمكن تأويلها إلا من خلال الوحدات المعجميَّة في القضية السابقة لها وهي "وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ"،

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 1 ص 540 / 541.

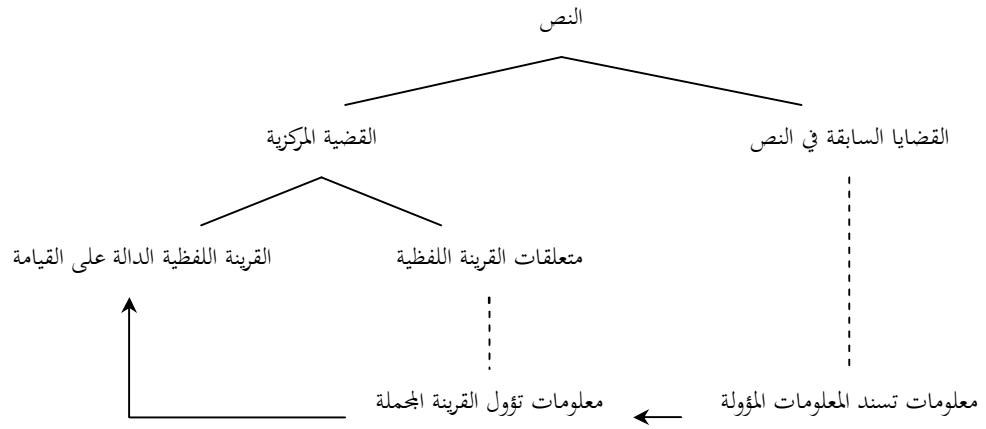
ولكنَّ أهم المعطيات التي تفيد معنى نهاية العالم إنما تتوافر في القضية البسيطة التي تحوي القرينة اللفظية الدالة مع متعلّقاتها.

ففي كلّ الأمثلة التي بين أيدينا تؤدّي القضيَّة المركزيَّة دور التَّأويل الذاتيّ لمدلولية نهاية العالم بناءً على تفاعل المعطيات السابقة مع القرينة المجمَلة الدالة على القيامة ليحمل التركيبُ معنى التَّحديد الزمني، كما في قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (14) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ (15)﴾، إذْ يُفهم معنى انقضاء الدنيا في عبارة "إلى يوم يبعثون" قياسًا إلى المعلومات التي تسبقها في إطار القضيّة ذاتها، جاء في التحرير والتنوير في معنى الآيتين: «لما كوّن الله فيه الصّغار والحقارة بعد عزّة الملَكية وشرفها انقلبت مرامي همّته إلى التّعلق بالسّفاسف (إذَا ما لم تكن إبل فمَعْزَى) فسأل النَّظِرة بطول الحياة إلى يوم البعث، إذ كان يعلم قبل ذلك أنّه من الحوادث الباقية لأنّه من أهل العالم الباقي، فلمّا أُهبِط إلى العالم الأرضيّ ظنّ أنّه صائرٌ إلى العدم فلذلك سأل النَظِرة إبقاءً لما كان له من قبلُ، وإذ قد كان ذلك بتقدير الله تعالى وعلِمه، وبَدر من إبليس طلب النظِرة، قال الله تعالى: "إنك من المنظرين" أي إنّك من المخلوقات الباقية»[1]. في تأويله فُهمت دلالة الزمن من خلال قوله «سأل النَّظِرة بطول الحياة إلى يوم البعث» استنادا إلى ما ورد في الشقّ الأول من الآية الأولى وهو (قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى)، وطول الحياة يقتضي مدة من الزمن تحدُّها فاصلتان كما ورد في النصّ إحداهما وقتُ السؤال والثانية وقتُ البعث. كما أنه أوّلَ طلبَ التأجيل بناءً على المقدّمات التي سبقت هذه الآيات الكريمة من سياق القصة، فكأن القضية المركزية تؤوِّلُ بعضَها، وتؤوَّل المتعلّقات في القضية المركزية بناءً على معطيات القضايا الأخرى في النصّ.

وفقا لهذا المسار يُمكن تفسير مدلولية النصوص الغيبيّة المجملة على نهاية العالم بالنظر إلى بنية النص باعتبار ما يسمى قضيَّةً مركزيَّةً تضمُّ القرينة اللفظية الدالَّة على النهاية وما يتعلَّق بها من معطيات تساعد على التأويل. وتعمل القضايا الأخرى في نسق النصّ على دعم تلك المعلومات المحصورة في القضية المركزية، وهذه ملحوظة قابلةٌ للتعميم على أغلب النصوص الغيبيّة المجملة في موضوع انقضاء الدنيا، ونمثل لها من تفسير التحرير والتنوير لقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا (61) قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (62)﴾ حيث قال: «جملة "قال أرأيتك" بدل اشتمال من جملة "أأسجد لمن خلقت طيناً" باعتبار ما تشتمل عليْه من احتقار آدم وتغليط الإرادة من تفضيله. فقد أعيد إنكار التفضيل بقوله: "أرأيتك" المفيد الإنكار. وعلل الإنكار بإضمار المكر لذريته، ولذلك فصلت جملة "قال أرأيتك" عن جملة "قال أأسجد" كما وقع في قوله تعالى: "فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد" (طه: 120).

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 8 ص 45.

"وأرأيتك" تركيب يفتتح بها الكلام الذي يراد تحقيقه والاهتمام به. ومعناه: أخبرني عما رأيت، وهو مركب من همزة استفهام، و"رأى" التي بمعنى علم وتاء المخاطب المفرد المرفوع، ثم يُزاد على ضمير الخطاب كافُ خطاب تشبه ضمير الخطاب المنصوب بحسب المخاطب واحداً أو متعدداً. يقال: أرأيتك وأرأيتكم كما تقدم في قوله تعالى: "قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة" في سورة (الأنعام: 40). وهذه الكاف عند البصريين تأكيدٌ لمعنى الخطاب الذي تُفيده تاء الخطاب التي في محل رفع، وهو يشبه التوكيد اللفظي. وقال الفراء: الكاف ضمير نصب، والتركيب: أرأيتَ نفسك. وهذا أقربُ للاستعمال، ويسوِّغه أن أفعال الظنِّ والعلم قد تُنصَب على المفعولية ما هو ضميرُ فاعلها... وجملة: لئن أخرتن إلى يوم القيامة الخ مستأنفة استئنافاً ابتدائياً، وهي جملة قَسَمية، واللام موطئة للقسم المحذوف مع الشَّرط، والخبرُ مستعمل في الدعاء فهو في معنى قوله: "قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون" (ص: 79). وهذا الكلام صدر من إبليس إعراباً عمَّا في ضميره وإنما شرط التأخير إلى يوم القيامة ليعمَّ بإغوائه جميع أجيال ذريَّة آدم فلا يكون جيل آمنا من إغوائه»[1]. حَمَلَ هذا التفسيرُ قراءةَ دلالة الزَّمن في عبارة "يَوْمِ الْقِيَامَةِ" على متعلِّقاتها وهي "لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى"، كما حَمَل قراءةَ هذه المعلومات المؤوِّلة على ما معطيات القضية التي قبلها وهي: (أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا). ويمكن تمثيل دور البنية اللغوية في إرساء المدلولية في باب نهاية العالم كما يلي:



يمثل الخط المستمر الانتقال من القضية المركبة إلى القضية الأبسط، والخط المتقطِّع يمثِّل مضمونَ القضيّة، أما السهم فيمثل مسار التَّأويل الذي تنتقل من خلاله معلومات النصّ وفق البنية الكبرى لإنتاج المدلولية في موضوع نهاية العالم.

وقد يبقى هذا المسار ثابتًا حتى في تلك النصوص التي تعرض نهاية العالم بوساطة أشكال لغوية مختلفة كقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (35) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (36) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (37) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (38)﴾. يشتملُ هذا النصّ على ثلاثة قضايا بسيطة تُعدُّ كلٌّ منها قضيَّةً مركزيَّةً في

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 15 ص 150.

المدلولية على نهاية العالم، وظَّفت كلٌّ منها قرينةً مختلفة للدلالة على هذه النهاية كحدٍّ ثانٍ للحيّز الزمنيّ المعبَّر عنه، أما الحدُّ الأوَّلُ فدلَّت عليه الأحداثُ التي تمثِّلُ موضوعًا للخطاب، وتفصيلُها كما يلي:

ق1: وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.
ق2: قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ.
ق3: قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ .

حيث تتمُّ قراءة المدلولية الزمنية في كلّ من العبارات المجمَلة: (يَوْمِ الدِّينِ) و(يَوْمِ يُبْعَثُونَ) و(يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ) بناءً على المعطيات المتوفِّرة في كل قضيّة على حدة، إذْ تمثِّلُ تلك المعطيات الحدَّ الزمنيَّ الأول الذي يرسمه النصُّ وينتهي عند الحدِّ الثاني وهو نهاية العالم، ولا يخفى هنا أثرُ حرف "إلى" في رسم هذا المسار الزمني من خلال ربطه بين الحدَّيْن.

فمن خصائص المدلولية في النصوص الغيبيَّة المجملة ما يلي:

. أنَّ دلالتها المركزيةَ تتمثَّلُ في الزَّمن الذي تحدُّه فاصلتان: الحدثُ الذي هو موضوع الخطاب، والقرينةُ اللفظيَّة المحمِلة للغيب، يجمع بينهما في الغالب حرف "إلى".

. وأنّ مسار التأويل المنتِج للمعنى يوظّفُ معلوماتِ القضية المركزية لقراءة القرينة اللفظيَّة للقيامة.

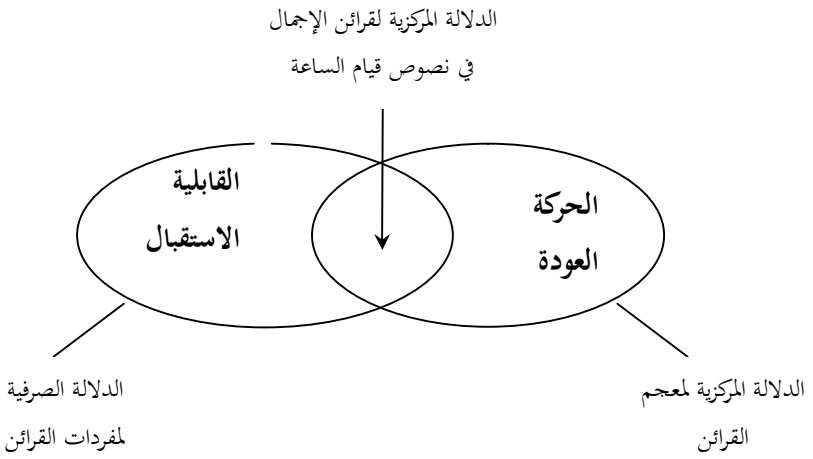
. وأنَّ دور القضايا الأخرى في النصّ يتجسَّدُ في إمداد المعلومات المؤوِّلة المنحصرة في القضية المركزية.

هذه جملة ملحوظات على البنية الدلالية للنص الغيبي المجمل، أي النصّ الذي يكتفي بذكر نهاية الساعة ذكرا موجزا دون تفصيل، أما في موضوع البعث وإحياء الموتى فجاءت الصور اللفظية التي سبق إحصاؤها كما يلي (من الصفحة 195):

المصدر	القرينة اللفظية	مواضعها
الرجوع	راجعون(3). مرجعكم(6). يرجعون(2). مرجعهم. ارجعي. الرجعى.	البقرة 46. البقرة 156. آل عمران 55. الأنعام 60. هود 4. الأنبياء 93. 95. المؤمنون 60. العنكبوت 8. لقمان 15. 23. الزمر 7. الفجر 28. العلق 8.
الإتيان	يأت بكم الله	البقرة 148.
الحشر	تُحشرون(3) يحشرهم	البقرة 203. الأنفال 24. الحجر 25. الملك 24.
اللقاء	ملاقوه. ملاقو الله. لقاء الله(2). لقاء ربه. لقاء الآخرة. لقاءنا. ملاقيه.	البقرة 223. 249. الأنعام 31. الكهف 110. المؤمنون 33. الفرقان 21. العنكبوت 5. الانشقاق 6.
الإرجاع	تُرجعون(10). يُرجعون(8)	البقرة 245. 281. آل عمران 83. الأنعام 36. يونس 56. مريم 40. الأنبياء 35. المؤمنون 115. النور 64. القصص 39. 70. 88. العنكبوت 57. السجدة 11.

		يس 22. غافر 77. فصلت 21. الزخرف 85. الجاثية 15.
المصير	إليك المصير(2). إلي المصير(2). إلى الله المصير(2) إليه المصير	البقرة 285. الحج 48. النور 42. لقمان 14. فاطر 18. غافر 3. الممتحنة 4.
الجمع	جامع الناس. ليجمعنكم(2) جمعناكم.	آل عمران 9. النساء 87. الأنعام 12. المرسلات 38.
البعث	يبعثهم(2). يُبعثون(6). مبعوثون(2). يَبعث. يبعثك. يُبعث(2). بمبعوثين. البعث(2). بعثكم.	الأنعام 36. الأعراف 15. هود 7. الحجر 38. النحل 21. النحل 38. الإسراء 79. مريم 15. 33. المؤمنون 37. الشعراء 87. الروم 56. لقمان 28. الصافات 144. ص 79. المجادلة 6. المطففين 4.
الإخراج	تُخرجون. مُخرَجون. أُخرَج	الأعراف 25. المؤمنون 35. الأحقاف 17.
الخلق	خلق جديد(3)	الرعد 5. السجدة 10. سبأ 7.
البروز	برزوا	إبراهيم 48.
الساعة	الساعة(15)	الحجر 85. الكهف 21. الأنبياء 49. الفرقان 11. لقمان 34. السجدة 63. سبأ 3. غافر 46. 59. فصلت 47. الشورى 17. 18. الزخرف 85.
الأمر	أمر ربك	النحل 33.
الردّ	يُردّ. رادّك	الكهف 87. القصص 85.
النشر	يُنشِرون.	الأنبياء 21.
النشور	نشورا(2). إليه النشور.	الفرقان 3. 40. الملك 15.
الانقلاب	منقلبون	الشعراء 50.
الإحياء	يحيين. الحيوان. نحيي. أحييتنا. يحيي	الشعراء 81. العنكبوت 64. يس 12. الشورى 9.
الوعد	وعد الله. الوعد. اليوم الموعود.	فاطر 5. غافر 11. الملك 25. البروج 2.
القيام	يقوم	المطففين 6.
الإياب	إلينا إيابهم	الغاشية 25.
الحَوْرُ	يحور	الانشقاق 15.

وقد سُجِّلت بعضُ النتائج المتعلِّقة بمدلولية الإحصاء أُخذت من دلالات مفردات القرائن في مستويَيْها المعجميّ والصرفيّ هذه خلاصتُها (من الصفحة 199):



هذه خلاصة القرائن اللفظية التي تدلُّ بها النصوصُ المجمَلة على موضوع البعث وإحياء الموتى، تتمايزُ في أصلها اللغوي وصيغها الصرفيَّة وسياقاتها اللغوية وغير اللغوية، لتلتقي جميعا على الإشارة باقتضابٍ ومن دون تفصيلٍ إلى حدث الإحياء كواحد من الأخبار العظيمة التي أوردها القرآن. على أنَّ دراسة البنية تقتضي العودةَ إلى معطيات السياق اللغوي وبحْثَ العلاقات الدلالية بين القضايا، لأن تلك العلاقات ترسُمُ مسارَ التأويل الداخليَّ وتكشفُ كيفيةَ انبثاق المعنى في موضوع البعث. تتميَّز قرائنُ البعث المجملة بدلالةٍ أكثرَ ثراءً من تلك المتعلِّقة بنهاية العالم إذ إنّها تضيفُ واسمات أخرى غير الزمن إلى دلالة القضايا، كما هو موضَّح في الشكل أعلاه.

أغلبُ الدلالات المعجميَّة للقرائن تتمركزُ حول واسمي /الحركة/ و/العودة/، وهما واسمان مترابطان كما يتبيَّنُ من تعريفات المعاجم اللغوية[1]، وعادة ما تَسنِد مكوناتُ القضيَّة البسيطة التي تنتمي إليها القرائن هذه الدلالةَ، وهي الملحوظة نفسها في موضوع انقضاء الدنيا، فكأنَّ النصوصَ المجملة تتميّزُ بانحصار آليتها المدلولية فيما يمكن تسميتُه القضيَّةَ المركزيَّةَ، دون أن تجمع بين عالميْ الغيب والشهادة جمعًا على سبيلِ التَّشاكل.

ولدراسة هذا النوع من النصوص ستُؤخذُ فيما يأتي مجموعة من النماذج من المدونة تذكر في جملتها حدثَ إحياء الموتى ذكرا مجملا لمحاولة فهم العلاقة بين تشكُّل بنيتها الكبرى وآلية المدلولية فيها، وهي قوله تعالى في سورة المطففين: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (1) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (2) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (3) أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (4) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (5) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (6)﴾.

وفي سورة الانشقاق: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾.

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 2 ص 101 / 102.

وفي السورة ذاتها: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ (14) بَلَى إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا (15)﴾.

وفي سورة البروج: ﴿وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (2)﴾.

وفي سورة الغاشية: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (25)﴾.

وفي سورة العلق: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى (8)﴾.

في هذه النماذج ورد ذكرُ البعْث من خلال قرائن متمايزة هي: مَبعوثون/ مُلاقيه/ يحور/ اليوم الموعود/ إيابهم/ ارجِعي/ الرُّجعى، وكان ورودُها ضمن سياقات لغوية متباينة أيضا:

ففي النصِّ الأول يتمُّ فهم دلالة القرينة على قيام السَّاعة من خلال المعلومات التي تليها في النص وهي قوله تعالى: ﴿لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (5) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (6)﴾. ويظهر من طبيعة التركيب أنَّ هناك اشتقاقا في نموِّ المعلومات في النصِّ كما يلي: في الآية رقم 4 تُذكر القرينة الدالَّة على البعث ولكنَّ مدلوليتها في باب قيام الساعة متعلِّقة بالمعلومات اللاحقة في الآية رقم 5، وهذه الأخيرة بدورها تتعلَّق مدلوليتها بمعطيات الآية رقم 5 لأنَّ القارئ يجد فيها تفصيلا آخر لليوم العظيم المذكور. هكذا يتَّضح أنَّ مسار التأويل هنا مسارٌ تنمو فيه التفاصيلُ والمعلومات المؤوِّلة، من قضيَّة إلى أخرى، حيث يجد القارئُ في القضيَّة الحالية ما يزيد من مدلولية القضيَّة السابقة.

وفي النصِّ الثاني مثلُ ذلك؛ إذْ لا تُفهَم دلالةُ اللقاء على البعث فهمًا جليًّا إلا بقراءة ما يتبعُ ذلك من الآيات الشارحة للجزاء يوم الحساب: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (7) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (8) وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا (9) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ (10) فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا (11) وَيَصْلَى سَعِيرًا (12)﴾. جاء في التحرير والتنوير: «هذا تفصيل الإجمال الذي في قوله: ﴿يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ أي رجوع جميع الناس أولئك إلى الله، فمن أُوتي كتابه بيمينه فريقٌ من الناس هم المؤمنون ومن أُوتي كتابه وراء ظهره فريقٌ آخر وهم المشركون»[1] إلا أنَّ ميزةَ هذه الآيات أنها تخرجُ بالتحليل عن الموضوع المقصود وهو حدث البعث في حدّ ذاته إلى مرحلة الجزاء التي تلي قيام الساعة، ولكن يُكتَفَى من دورها التأويليّ هنا بتأكيد أنَّ اللقاء المقصود في النصِّ هو ذلك الذي يعني البعث من القبور بعد فناء العالم.

وفي النصّ الثالث دلَّت كلمة "يحور" على البعث أيضا، قال ابن كثير: «أي كان يعتقد أنه لا يرجع إلى الله ولا يعيده بعد موته. قاله ابن عباس وقتادة وغيرهما. والحَوْرُ هو الرجوع»[2]. وما يحملُ القارئَ على دعم هذا المعنى

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 30 ص 222.

[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1976.

المتلخِّص في الرُّجوع إلى الله بعد الموت هو جملةٌ من المعطيات توفِّرها القضايا قبل القضيَّة المركزية، وهي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (7) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (8) وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا (9) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ (10) فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا (11) وَيَصْلَى سَعِيرًا (12) إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا (13)﴾.

وفي النصِّ الرابع ﴿وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ(2)﴾ لا يخرج مسارُ التأويل وبناء مدلولية الغيب في موضوع قيام الساعة عن إطار هذه القضية، ولم يوظِّف المفسِّرون أيًّا من معطيات القضايا الأخرى في النصّ في تفسير هذه العبارة، قال ابن عاشور: «في افتتاح السُّورة بهذا القسم تشويقٌ إلى ما يرد بعده وإشعارٌ بأهمية المقسَم عليه، وهو مع ذلك يَلفت ألبابَ السّامعين إلى الأمور المقسَم بها، لأنَّ بعضها من دلائل عظيم القدرة الإلهية المقتضية تفرُّدَ الله تعالى بالإلهية وإبطالَ الشَّريك، وبعضها مذكِّر بيوم البعث الموعود، ورمز إلى تحقيق وقوعه، إذ القسم لا يكون إلا بشيء ثابت الوقوع وبعضها بما فيه من الإبهام يوجِّه أنفُس السامعين إلى تطلُّب بيانِهِ»[1]. ففي هذا الاقتباس يظهرُ أنّ المدلولية في موضوع البعث تُستمد من أسلوب القسَم المتعلِّق بالقرينة اللفظية الدالة على البعث، ولم يُذكَر غيرها من معطيات النصّ ما يدعو إلى زيادة مدلولية في هذا الموضوع.

وفي النصِّ الخامس ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (25)﴾ جرى تعليقُ القضيَّة بما قبلها من خلال المبهَم في الضَّمير المتَّصل "هم"، لأنَّ في تأويل هذا المبهَم زيادةُ بيانٍ لمدلولية القرينة الغيبيّة، وقد سبق هذه القضيةَ الآياتُ من أول السُّورة إلى الآية 24، ولا تتضمَّن هذه الآيات الكريمة مرجعًا صريحا للضَّمير المبهم، إلا أنَّها تتضمَّن من المعلومات ما يساعد على تأويله وفهمه، حتى يُعرَفَ بعد ذلك أن الإياب المقصود هو البعث بعد الموت. فليس إبهامُ الضَّمير هنا إلا قرينةً على الاتِّساق الذي يسمح بتوظيف المعارف النصية السابقة لتأويل المعارف اللاحقة.

وفي النصِّ السادس: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى (8)﴾ ذكر الزمخشريُّ أنَّ الخطاب هنا «واقع على طريقة الالتفات إلى الإنسان، تهديداً له وتحذيراً من عاقبة الطغيان. والرجعى مصدر كالبشرى بمعنى الرجوع»[2]، فلم يزد على أنْ أوَّلَ الضَّميرَ المبهَمَ تأويلا تداوليًّا بناءً على مخاطَب غير مذكورٍ في النصِّ صراحةً، كما لم يَزِدْ في فهم الدلالة على البعث على المعنى المعجميّ المعروف للرجوع. ويتَّفق معه البغويُّ حيث ذكر باقتضاب قوله: «(إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى) أي المرجع في الآخرة»[3] فدلَّ على أنه يفهم ضمنيا دلالة القرينة على الآخرة أو القيامة ولم يذكر من معطيات النصّ الأخرى ما يزيد من هذه المدلولية.

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 30 ص 237.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 4 ص 613.
[3] البغوي: معالم التنزيل. ج 8 ص 479.

بناء على ما تقدَّم يمكن تسجيل الملحوظات التَّالية:

أ . وردت البنى الكبرى في النُّصوص السابقة على أشكال مختلفة: أحيانا ينحصرُ تأويلُ معنى البعث في إطار القضيّة المحورية التي تضم القرينة الدالة على البعث، مثلما ورد ذلك في تفسير قوله تعالى في سورة العلق ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى (8)﴾، وأحيانا يتمُّ التأويل الأساسيُّ في إطار القضيّة المركزية ولكن يتعلّق التأويل الدلالي للمتعلقات بالقضايا السابقة، ويدلُّ عليها مرجعُ الضمير كما ورد في قوله تعالى في سورة الغاشية: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (25)﴾، وأحيانا بالمعطيات اللاحقة ويدلُّ عليها تفصيلُ ما أُجْمِل في المتعلِّقات كما جاء في تفسير قوله تعالى في سورة الانشقاق: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾. فهذه ثلاثةُ نماذج رئيسة لبنى النصّ في باب الغيبي المجمل، توضّح مسار التأويل الذي يكشف مدلوليةَ النصِّ في موضوع البعث.

ب . طبيعةُ المعرفة التي تسمح بالتأويل في إطار البنية ليست معرفة مرجعيَّة بالمعنى الاستدلالي أو التمثيل للفرع المرجعيّ كما جرى بيانه في تشاكل النُّصوص الأساسية، وهذا قاسمٌ مشترك بين إجمال النِّهاية وإجمال البعث. فقد تكون معرفةً من الخبرة الإنسانية ولكنَّها لا تُساق للحجاج وإنما هي موضوع الخطاب، وقد تكون معرفة غيبيَّة مثلما تقدَّم في قوله تعالى في سورة الانشقاق: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾ حيث تأكَّدت دلالةُ "ملاقيه" على البعث من تعاضد معرفة غيبيَّة مذكورة بعدها.

ج . دورُ البنية النصية في تحفيز آلية المدلولية في موضوع قيام الساعة يتأثَّر بكون الإجمال راجعًا إلى ذكر القيامة عَرَضًا وقَيْدًا على الموضوع الأصلي للخطاب والذي هو كما ذُكِر: إمَّا موضوع مرجعيٌّ (قصص الأمم البائدة، أحكام الفقه ...) أو موضوع غيبيٌّ يتَّصل عادةً بالجزاء والحساب، وفي هذا النوع الثاني من المعرفة زيادةُ مدلولية على البعث لاتصالهما وارتباطهما غير الخفيّ.

2 . بنية الغيبيّ المفصَّل:

يتَّفقُ هذا النوع مع المجمَل في كونه يقتصرُ على ذكر الحقائق الغيبيَّة وحدها (نهاية العالم أو إحياء الموتى) ويختلف عنه في ذكر الحوادث والأحوال التي ترافق تلك الحقائق. وبحسب الإحصاء المثبَت في أوّل الفصول التطبيقية كانت النتائج كما يلي:

الموضوع	النصوص الأساسية	النصوص المرجعية	النصوص الغيبية	
			مفصلة	مجملة
نهاية العالم	22	53	33	42
البعث	54	26	28	103

حيث يظهر تقاربُ الإجمال والتفصيل في باب نهاية العالم، بينما كان تفصيل البعث أقلَّ بكثير من قرائن الإجمال. ومع ذلك لا نستطيع إحصاءً دقيقا لقرائن التفصيل لأنها على عكس قرائن الإجمال لا تعود إلى أصول لغوية أو صيغ صرفية معدودة يمكن ضبطُها، إلا أنَّ نصوص الغيب المفصَّل تتَّفق في عدد من الخصائص والمميزات البنيوية سيحاول البحث فيما يأتي الكشف عن بعضها.

السِّمة البنيويَّة المميِّزة للتَّفصيل عن الإجمال في باب قيام السَّاعة أن يكون الباب الغيبيُّ المقصود موضوعًا للنص أو الخطاب، بعد أن كان في الإجمال يُذكر عَرَضًا على موضوع الخطاب عموما. وهو في هذه الحال على نوعين: إما أن يكون موضوعا ومحورا لقضية واحدة من دون بقية القضايا في النص وتُسمى قضيَّتُه حينئذ محوريةً في مدلولية قيام الساعة، وإما أنْ يتوزَّع الموضوعُ على أكثر من قضيَّة فيظهر دور التضافر بين مكوِّنات البنية الكبرى للنصِّ في تحقيق المدلولية.

2 . 1 . تفصيل قيام السَّاعة في القضية الواحدة:

فمثال كونه مفصَّلًا في قضيَّة واحدة قولُه تعالى في سورة الكهف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8)﴾ حيث كان انقضاء الدُّنيا غرضا للقضيَّة الأخيرة في النصِّ، وفيها ذكرُ تفصيلٍ لحالة الأرض وما عليها، قال أبو جعفر النحاس: «روى سعيد عن قتادة قال أي لا شجر فيها ولا نبات ولا بناء وقال مجاهد أي بلقعا، قال أبو جعفر والصعيد في اللغة وجه الأرض ومنه قيل للتراب صعيد، والجرز في اللغة الأرض التي لا نبات فيها، قال الكسائي: يقال جرزت الأرض تجرز وجرزها القوم يجرزونها إذا أكلوا كل ما فيها من النبات والزرع فهي مجروزة وجرز»[1]. فوجه التفصيل بحسب ما يُفهم من كلام النحاس ذِكرُ حال الأرض أو ما عليها، فكان مدار القضية على موضوعٍ هو الأرض أو ما يلازمها، ومحمولٍ هو الخبر الذي تسوقه القضية مسندا إلى ذلك الموضوع، وهي قضية واحدة فقط من بين قضايا النص. ونماذج هذا النوع حيث ينحصر التفصيل في إطار القضية الواحدة هي التالية:

[1] النحاس: معاني القرآن. ج 4 ص 216.

في انقضاء الدنيا وفناء العالم لم نحصي أكثر من نموذجين: قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ (4) مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ (5) وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (6) لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (7) مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ (8)﴾. وفي سورة النمل: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ (82)﴾.

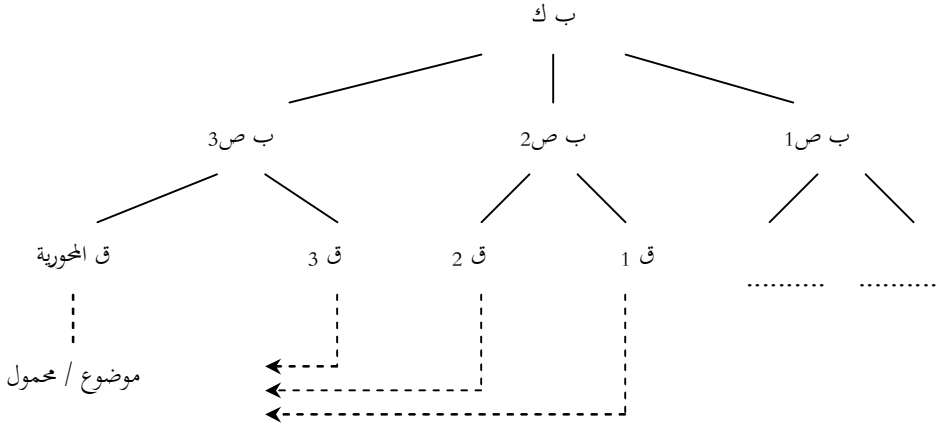
وفي موضوع البعث يمكن إحصاء النماذج التالية: قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ وفي الإسراء: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا (104)﴾ وفي طه: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (55)﴾ وفي العاديات: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ (9)﴾. فهذا إحصاء النصوص التي تتضمَّن قضيَّة واحدة موضوعها قيام الساعة وهي كما يظهر قليلةٌ إذا قورنت بالمفصَّل في أكثر من قضية.

تكشف هذه النماذج عن انحصار التفصيل في قضية بسيطة، ويعني ذلك جملة من الأمور المؤثِّرة مباشرةً في العلاقة بين البنية الكبرى للنص ومدلوليته في باب قيام الساعة، أهمُّها ألا يضمَّ النصُّ نموًّا موضوعيا في باب انقضاء الدنيا أو البعث. من ذلك قوله تعالى في سورة العاديات: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ (9)﴾. قال ابن كثير: «أي أخرج ما فيها من الأموات»[1]. جاءت هذه الآية في السياق التالي: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (1) فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا (2) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (3) فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا (4) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا (5) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (6) وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ (7) وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (8) أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ (9) وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ (10) إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ (11)﴾. وقد عُدَّت قضيةً وحيدة في موضوع البعث لأنَّ التي بعدها داخلة في موضوع الحساب. ولم يحتف ابن كثير في تفسيره لها بوجه التفصيل على خلاف ابن عاشور الذي قال: «"بُعثِر" معناه قُلب من سفل إلى علوّ، والمراد به إحياء ما في القبور من الأموات الكاملة الأجساد أو أجزائها، وتقدم بيانه عند قوله تعالى: "وإذا القبور بعثرت" في سورة الانفطار»[2]، ويقصد بذلك قوله: «ومعنى "بعثرت": انقلبَ باطنها ظاهِرَها، والبعثرة: الانقلاب، يقال: بعثر المتاع إذا قلب بعضه على بعض. قال في "الكشاف": «بعثر مركب من البعث مع راء ضُمت إليه». وقال البيضاوي قيل: إن بعثر مركب من بعث وراء الإثارة كبسمل اه، ونقل مثله عن السهيلي. وأن بعثر منحوت من بعث وإثارة مثل: بسمل، وحَوْقل، فيكون في بعثر معنى فعلين بَعَثَ وأثَار، أي أخرج وقلب، فكأنه قلب لأجل إخراج ما في

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 2024.

[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 30 ص 506.

المقلوب»[1]. فلم يُذكر البعثُ مجرَّدًا ولكن مقرونًا بحدث انبثاق الأرض عن أجساد الموتى بعد عودة الحياة إليها. والقيمة التعبيرية بحسب ما يظهر هنا تُؤخذ من تركيب القضية المحورية في ذاتها، أي القضية التي تتضمَّن تفصيلَ حدث أو حالة مما يكون وقت قيام الساعة. فإذا كان لنا أن نمثل البنية الكبرى لمثل هذه النصوص التي تفصل ذكر قيام الساعة في قضية واحدة يمكن أن تكون كما يلي:



العلاقة بين القضايا الأخرى والقضية المحورية ليست تأويلية في باب قيام الساعة

تكشفُ طبيعةُ البنية النصيَّة أنّ فِعْل التَّأويل وإنتاج المعنى في باب قيام السَّاعة محصورٌ في إطار القضيَّة المحوريَّة وحدها، أي القضية التي تتضمن ذكر أو حدث أو حقيقة من حقائق قيام الساعة، فلا يخرج القارئ في تصوُّر المعنى الحاصل منها عن إطار التفاعل الدلالي بين الموضوع والمحمول داخلها فقط، وقد تأكَّدَ ذلك من خلال نماذج التفسير المذكورة أعلاه، حيث عكف الدارسون على ذكر المعنى المتحصِّل بما يخصُّ القضية المحورية وحدها دون استنادٍ إلى معطيات القضايا الأخرى في النصّ. وتفسير ذلك هو اختلافُ موضوعات القضايا فلا يجمعها معنى من معاني القيامة.

بناء على هذا التحليل المقتضب نخلُصُ إلى النتائج التالية:

أ . آلية مدلولية النصوص المفصَّلة في قضيَّة واحدة لا تتجاوز عتبةَ تلك القضية المحورية.

ب . يقتضي التفصيلُ أن يكون الموضوع في القضية المركزية الأرض أو أحد الكائنات الملازمة لها، والمحمول هو حال أو حدث يدور على معنى الزوال والفناء، وإذا كان باب البعث كان الموضوع على الأكثر هو الإنسان والمحمول ما يدل على حدث أو حالة في معنى الحركة والإحياء بعد الموت والسكون.

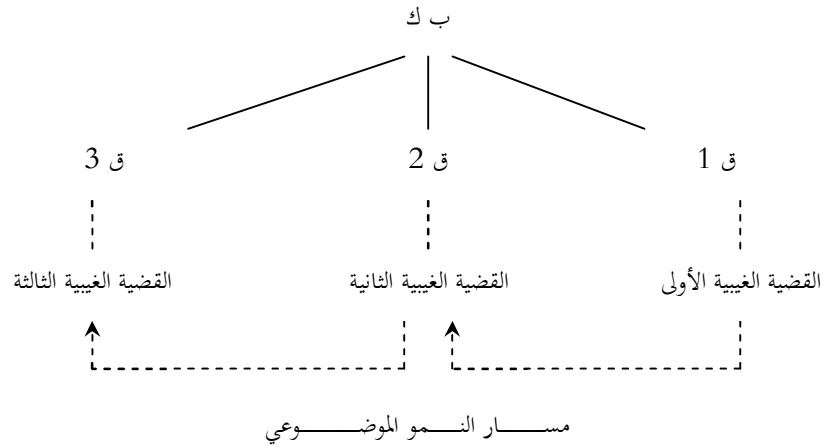
[1] المرجع نفسه. ج 30 ص 172.

ج . الميزة البنيوية في هذا النَّوع أنه لا يتضمَّن نموا موضوعيا، وهذا مما يحدِّد نوع الوظيفة التي تلعبها البنية القضوية لتحقيق المدلولية.

2 . 2 . توزُّعُ تفصيل قيام السَّاعة على أكثر من قضيَّة في النصِّ:

الغالب على النُّصوص الغيبيَّة الخالصة، أي تلك التي تذكر الحقائق الغيبية غير مقرونة بمعرفة مرجعيَّة، أن تضُمَّ أكثر من قضيّة تصفُ أحوال القيامة وحوادثها، على عكس النصوص التي تضمُّ قضية محوريَّة واحدة حيث كان عددها قليلا نسبيًّا. وفِعْلُ حضور قيام السَّاعة في أكثر من قضيَّة يجعل منه موضوعًا للخطاب، ومادام كذلك فإنه ينظِّمُ العلاقات الدلالية للبنية الكبرى لخدمته، على هذا يمكن تلمُّسُ دور العلاقات التأويلية في ثنايا البنية النصية أكثر مما لُمِسَ في النوع السابق.

لدراسة هذا النوع من النصوص التي تتشارك موضوعا واحدا أو متقاربا يقترح جان ميشال آدم فكرة النُّمو الموضوعيّ لأنها تكشف من قريبٍ دور العلاقات القضوية في تحقيق مدلولية النصّ. وقد تقدّم في فصل الوسائل المدلولية دراسةُ النمو الموضوعي بوصفه وسيلة لتحقيق انسجام النص ولكنَّ عَرْضَه توقَّف على عدد محدود من الأمثلة. أما في هذا المقام فسيكون اعتمادُه أنسبَ للنصوص الغيبية المفصَّلة في أكثر من قضيَّة للأسباب التي ذُكِرت من قبل. بناء على هذا تكون البنية الكبرى لهذا النوع من النصوص كما يلي:



بالنَّظر إلى النصوص التي تقترحها المدوَّنةُ يظهر أنَّ أكثر النُّصوص الغيبية مدارُها على النُّموّ الموضوعي ذي الموضوع المنقسم، وقليلُها على النُّمو ذي الموضوع الثابت، أما النوع المشتقُّ فنادرٌ وجوده؛ وتفسير ذلك كما ذكر الدارسان ماري آن بافو وجورج إلياس سارفاتي أنّه «إذا كان نوع النُّمو يعتمد على خيارات المتكلِّم، فإنَّ بعض الأجناس توجِّه النمو. الوصفُ مثلا يستلزم موضوعًا منقسما بينما يستدعي التفسيرُ أولويةَ النُّمو ذو الموضوع

الخطيّ»[1]. على أنَّ ذكر الحقائق الغيبيَّة المتتابعة يقتضي الوصفَ في المقام الأول، لأن هذه النصوص إنما تنقلُ نبأ الأحداث والأحوال التي تكون وقت قيام الساعة، وليس يعني هذا أن تستقلَّ نماذج النصوص بنمط واحد من نمو الموضوعات، لأنها لا تستقرُّ على شكل محدَّد وإنما يغلب عليها في أحوالها شكلٌ من الأشكال غلبة نسبية فقط.

2 . 2 . 1 . الشَّكل الأول: النُّمو ذو الموضوع المنقسِم

أغلبُ نماذج هذا النَّوع هي في باب انقضاء الدنيا ونهاية العالم، وتقلُّ في باب البعث، ويعود ذلك إلى أنَّ حدث النهاية إنما يخصُّ موضوعات كثيرة في نسق النصّ الواحد، حيث يورد النصُّ أحوالَ عددٍ من المخلوقات يكون الإنسان أحدها. والتأمل في طبيعة الموضوع العام وهو "نهاية العالم" يؤكِّد ذلك، لأن النهاية لا تخصُّ الإنسان وحده، وإنما تشملُ كلَّ مظهر من مظاهر الحياة الدنيا، بل وكل المخلوقات المشاهَدَة والمغيَّبة. وأهمُّ النماذج التي تذكر نهايةَ العالم قوله تعالى:

في سورة الزمر: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (67) وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (68) وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (69)﴾.

وفي سورة الطور: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (7) مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ (8) يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (9) وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا (10)﴾.

وفي سورة الحاقة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (15) وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16) وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (17)﴾.

وفي المعارج: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7) يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (8) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ (9) وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا (10)﴾

وفي المرسلات: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ (8) وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ (9) وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ (10) وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ (11) لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (12) لِيَوْمِ الْفَصْلِ (13) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ (14) وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (15) أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ (16) ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ (17) كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ (18)﴾

وفي التكوير: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (6) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (7) وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (10) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11)﴾

وفي الانفطار: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (1) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ (2) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (3) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (4)﴾

[1] Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati: Les grandes théories de la linguistique. P 189.

وفي الطارق: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (11) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ (12)﴾.

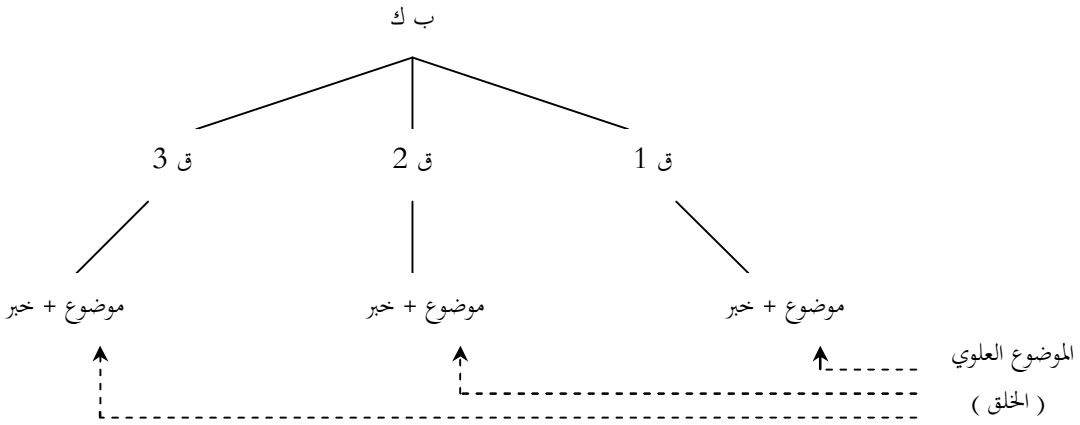
تقتضي البنيةُ النصيّةُ لكل شكلٍ لغويٍّ سابق تنوُّعًا في الموضوعات كلَّما امتدَّ فعلُ القراءة من قضيَّة إلى أخرى؛ ففي النصِّ الأوَّل دارت الأخبارُ على الموضوعات التالية: الأرض والسَّموات مشتركةً في خبر واحد، والصُّور متعلِّقا بخبر النَّفخ، ومن في السَّموات ومن في الأرض متعلِّق بخبر الصَّعق. وفي النصّ الثّاني ورد ذكر موضوعيْ السَّماء والجبال، وفي الثالث ذكرُ الصُّور والأرض والجبال، والسّماء، وفي الرابع ذُكرت السَّماء والجبال، وفي الخامس النُّجوم والسَّماء والجبال، وفي السَّادس ذُكرت الشمس، والنُّجوم والجبال، وفي السَّابع ذُكرت السَّماء والكواكب والبِحار، وفي النصّ الأخير ذُكرت السَّماء والأرض. ويمكن إحصاء هذه الموضوعات في الجدول التالي حسب مُتعلِّقاتها:

الموضوع	الخبر أو المحمول
السماء/ السموات (8 مرات)	الطي (1) المور (1) واهية (1) كالمهل (1) فرجت (1) كشطت (1) انفطرت (1) الرجع (1)
الجبال (5 مرات)	السير(2) الدك(1) كالعهن (1) النسف(1)
الأرض (3 مرات)	القبض(1) الدك(1) الصدع (1)
النجوم (مرتان)	الطمس (1) الكدر (1)
الصور (مرتان)	النفخ (2)
الشمس (مرة واحدة)	التكوير
الكواكب (مرة واحدة)	النثر
البحار (مرة واحدة)	التفجير
من في السموات والأرض (مرة واحدة)	الصعق

من أولى الملحوظات المسجّلة أنّ ذِكرَ الصُّور والنفخ فيه لا يندرجُ مباشرةً في معنى نهاية العالم، وإنما يمثِّلُ أحدَ أسباب ما يقعُ في النِّهاية من موتِ الكائنات جميعِها، ولهذا يردُ ذكرُهُ في سلسلة الأحداث الغيبيَّة على نهاية العالم أو البعث ذكرًا سببيًّا يَربطه بما يليه من أحداث النهاية والفناء، قال الطبري: «اختُلف في معنى"الصور" في هذا الموضع. فقال بعضُهم: هو قَرْنٌ يُنفخ فيه نفختان: إحداهما لفناء من كان حيًّا على الأرض، والثانية لنَشْر كلِّ مَيْتٍ»[1]، بناءً على هذا يمكن استثناؤُه بحسب معطيات العلاقات القضوية في البنية اللغوية من المقاربة الإجمالية للنمو الموضوعيّ.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 11 ص 462.

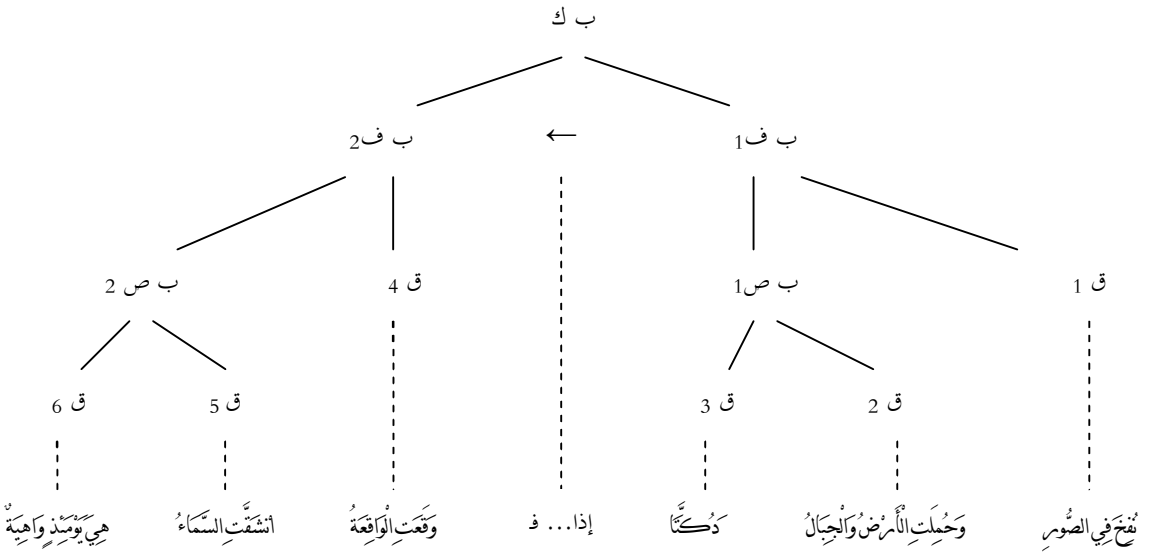
وقد دُعِيَت هذه الموضوعاتُ منقسِمةً لأنها لا تخرج في معظمها عن إطار الطبيعة بوصفها موضوعا عُلويًا لها يتفرَّع منه لكلِّ قضيةٍ موضوعٌ خاصّ، وتوسَّع مرة واحدة في سورة الزمر ليشمل المخلوقات الحيَّة في عبارة "من في السّموات ومن في الأرض". بهذا يمكن تمثيلُ بنية النمو الموضوعي لهذه النصوص كما يلي:



يقتضي هذا الشكل من النمو أن تكون العلاقة تجميعيةً بين مكوّنات النص، بإضافةِ كل حقيقةٍ إلى ما قبلها لتشكيل الصورة النهائية للحدث. وهذا ظاهر في مجمل النصوص التي ذكرت هنا، إلا ما كان في موضعين هما قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (67) وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (68)﴾ وفي سورة الحاقة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (15) وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16)﴾، حيث ورد في القرائن اللفظية ما يدلُّ على ربط سببيّ بين حدثين كما يلي:

النصّ الأول: نُفِخ في الصور ⟵ صَعِقَ من في السموات ومن في الأرض. يشكّل الربط السببيّ بين هاتين القضيتين فرعًا واحدا من فروع النص، فعمله لا يتجاوز هذا الإطار، لأنه تقدَّم قبل ذلك ذكرُ أحوال الأرض والسَّموات.

النصّ الثاني: نُفِخ في الصُّور Λ حُمِلَت الأرضُ والجبالُ ⟵ وَقَعَت الواقعة Λ (انشقَّت السَّماء Λ السَّماءُ واهيةٌ)، والربط السببيُّ هنا هو قِوام البنية الكبرى لأنه يجمع بين فرعيْ النص. ويمكن تمثيلُ البنية الكبرى في هذه الحالة كما يلي:



والربطُ السببي بين الفرعين مردُّه إلى التّتابع لا إلى السببية المعروفة بين المقدّمات والنتيجة، ويظهر هذا جليًّا في تفسير ابن كثير لهذه الآيات: «يقول تعالى مخبرًا عن أهوال يوم القيامة، وأوّلُ ذلك نفخةُ الفزع، ثم يعقُبُها نفخةُ الصَّعق حين يُصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله، ثم بعدها نفخةُ القيام لرب العالمين والبعث والنُّشور، وهي هذه النفخة. وقد أكدها هاهنا بأنها واحدةٌ لأنّ أمر الله لا يخالف ولا يمانع، ولا يُحتاج إلى تكرار وتأكيد. وقال الربيع: هي النفخة الأخيرة. والظاهر ما قلناه؛ ولهذا قال هاهنا: "وَحُمِلَتِ الأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً" أي فمُدت مَدّ الأديم العُكَاظي، وتَبَدّلت الأرض غير الأرض، "فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ" أي قامت القيامة»[1].

بناءً على هذا لا يسهم النُّمو ذو الموضوع المنقسم في زيادة مدلولية التَّضافر بين القضايا لبناء التّأويل، بل ينحصرُ التأويلُ في كلِّ قضيّة على حدة، ولنتأمل قولَ ابن كثير في التفسير السابق في معنى دكّ الأرض والجبال قال: «فمُدت مَدّ الأديم العُكَاظي، وتَبَدّلت الأرض غير الأرض» فأضاف إلى الموضوعيْن خبريْن اثنيْن: أحدُهما المدُّ ومثّل له بالأديم العكاظي، والثاني التبدُّلُ مقتَبَسًا عن موضع آخر من القرآن الكريم، ولم يستند في كلٍّ منهما على معطيات القضايا الأخرى في النص. ويبدو هذا منطقيا إلى أبعد حدّ لأن انفصال الموضوعات فيما بينها، رغم صدورها عن موضوع عام، يعني ضمنيا عدم تضافر الأخبار الواردة فيها ليبيِّن أحدُها الآخرَ، ففعلُ التأويل كما سبق القولُ لا يتجاوز عتبةَ القضيَّة الواحدة.

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1913.

2 . 2 . 2 . الشَّكل الثاني: النُّمو ذو الموضوع الثَّابت

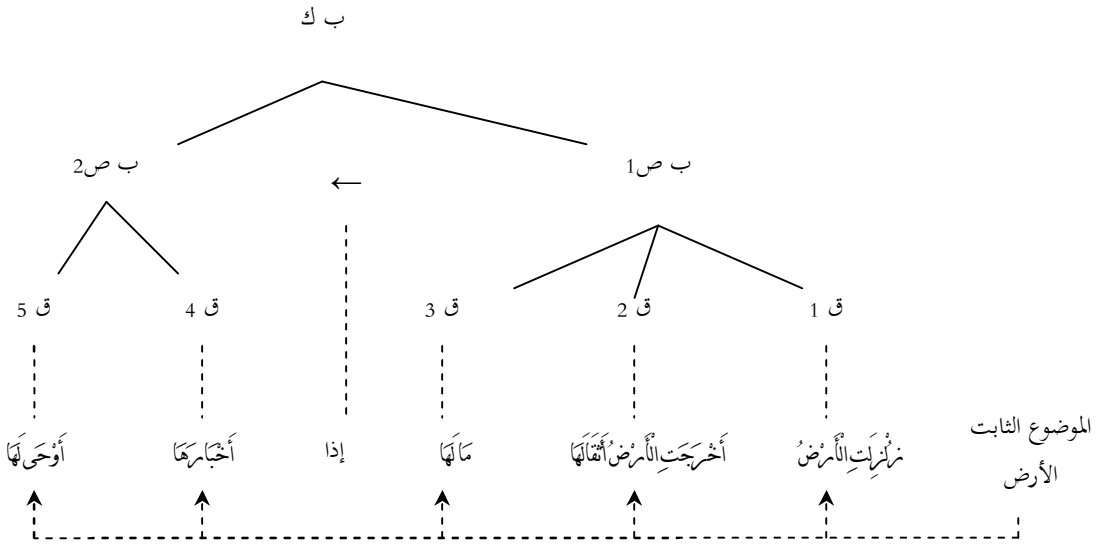
إذا كان الموضوع المنقسِم سمةَ البنية النصيَّة ونمطَ تطوُّر المعلومات في نصوص انقضاء الدنيا، فإنَّ ثبات الموضوع سمةٌ غالبةٌ في نصوص الغيب المخبِرة عن حدث البعث؛ ذلك أن نهاية العالم تقضي بتعدُّد الموضوعات لتشمل النهايةُ كلَّ الخلق بما فيه من عناصر الطبيعة والكائنات الحية، أما البعثُ فمحوره موضوعٌ واحد من دون ذلك هو الإنسان، لهذا كان النُّمو ذو الموضوع الثابت سمةً في نصوص الإحياء. وليس ينفي هذا وجودَ نصوص يَثْبُتُ فيها موضوعُ نهاية العالم بعض الثَّبات، ولكن الغالب عليها كما تقدَّم حضورُ النفس الإنسانية بوصفها محورا لحدث البعث. وفيما يلي نماذج هذا الشكل:

هناك نموذجان لثبات الموضوع في نهاية العالم هما قول الله تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (1) يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ (2)﴾ ذكر الطبريُّ أنَّ المفسِّرين اختلفوا في كَون هذه الأحداث واقعةً قبل القيامة أو بعدها[1]، فعلى احتمال أنْ تكونَ قبل القيامة فهي من أحداث نهاية العالم، ومدارُ الموضوع الثابت فيها على النَّفس الإنسانيَّة الممثَّلة بالوحدات المعجميّة التالية: ترونها، مرضعة، ذات حمل، النّاس.

وقوله تعالى في سورة الزلزلة: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا (3) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (4) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (5)﴾. في هذه الآيات الخمس اطَّرد ذكرُ الأرض موضوعًا، وتشكَّل هذا الموضوعُ من خلال قرائن لفظيّةٍ مختلفةٍ هي: الأرض (مرتين)، ما لها، أخبارها، لها، فأكثر قرائن ثبات الموضوع هنا كانت إضمارًا، وهو سبيلٌ إلى تأكيد اتساق النصّ من جهةٍ، ووسيلةٌ لتحقيق تضافُر القضايا في بناء المدلولية النصية من جهة أخرى. قال سيّد قطب في قراءته معانيَ الآيات: «إنه يوم القيامة حيث ترتجفُ الأرضُ الثَّابتة ارتجافاً، وتُزَلزل زلزالًا، وتنفض ما في جوفها نفضاً، وتخرج ما يُثْقِلُها من أجسادٍ ومعادنَ وغيرِها مما حملته طويلاً. وكأنها تتخفَّفُ من هذه الأثقال، التي حملتها طويلاً!»[2] فقراءته هذه يحكمها تصوُّرٌ لارتباط المعاني فيما بينها ترابُطًا تفسيريا كأنَّ أحدها يزيدُ الآخرَ بيانًا ومدلولية، وهذا ظاهر في عبارات: ترتجف، تزلزل، تنفض، تخرج أثقالها...الخ، كأنَّ اللاحق منها يشرح السابق.

[1] الطبري: المرجع نفسه. ج 18 ص 557.
[2] سيد قطب: في ظلال القرآن. م 4 ص 3954.

إنَّ ثباتَ الموضوع يؤكِّدُ من أحد جوانبه ظاهرةَ التضافر الدلالي بين قضايا النصّ في تحقيق المدلولية، ويحدِّد مسارَ التأويل بين القضايا من خلال فعل الإحالة الذي تمارسه القرائن اللفظية الدَّالة على ذلك الموضوع. وعلى هذا يمكن تمثيلُ البنية الكبرى ومسارِ التأويل الداخليّ فيها كما يلي:



فلا تكتفي البنيةُ النصيّة هنا بتأويل المبهَمَات ممثَّلةً في الإضمار، وإنما هي في الحقيقة ترسمُ مسارَ التأويل الذي تسلُكُه المعلوماتُ بين القضايا ليساهم بعضُها في قراءة بعضها الآخر، مثلما تقدَّمَ بيانه في تفسير سيِّد قطب للآيات من سورة الزَّلزلة.

أما في باب البعث وإحياء الموتى فنماذجُ ثبات الموضوع كثيرة وهي كالتالي:

أ . الكهف: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا(99)﴾ قال البغوي: «قيل: هذا عند فتح السد، يقول: تركنا يأجوج ومأجوج يموج، أي: يدخل بعضهم على بعض كموج الماء ويختلط بعضهم ببعض لكثرتهم. وقيل: هذا عند قيام الساعة، يدخل الخلق بعضهم في بعض ويختلطُ إنسيُّهم بجنيِّهم حيارى»[1] فقد ذكرت الآية موضوعًا مطَّردا دلَّت عليه ضمائرُ الغائب التي مرَدُّها إلى أحد مرجعين: "يأجوج ومأجوج" وقد ذُكر في الآيات التي قبل هذه، أو "الخلق جميعا" لأنه ليس في الآيات ما يقيِّدُ عمومَ الدلالة إلا الإضمار.

ب . مريم: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آَتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (93) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا (94) وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا (95)﴾. تأويل الإضمار هنا لا يتجاوز النصَّ حيث ذكرت الآيةُ الأولى الموضوعَ المقصود في عبارة "كل

[1] البغوي: معالم التنزيل. ج 5 ص 209.

من في السموات والأرض" قال البغوي في معناها: «يعني أنَّ الخلق كلَّهم عبيدُه»[1]. وبيْن قضايا النصّ تضافر بيّنٌ في بناء المدلولية، حيث تدلُّ القرائن المعنويةُ على العلاقات التأويلية التالية: عبارة "كل من في السموات والأرض" تتضافر مع عبارة "أحصاهم وعدهم" لبيان معنى الجمع الذي لا يغادر أحدًا، أي شمولُ فعلِ الإحياءِ كلَّ الخَلْق. وعبارتا "آتي الرحمان عبدا" و"آتيه فردا" تجمع بينها قرينةُ الفعل لتؤكِّد التضافر، وتسهمَ في قراءة كلِّ حال من الحالين المذكورين من خلال الآخر، فالعبودية تفسِّر الفرديةَ والعكس كذلك، ومما يدعمُ ذلك قولُ البغويّ في معنى الفردية: «وحيدا ليس معه من الدنيا شيء»[2] فالظاهر هنا أنه فَهِمَ الفرديَّةَ من خلال بعضِ ما يُفْهَمُ من العبودية وخاصة في معنى "ليس معه من الدنيا شيء".

ج . طه: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (102) يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103)﴾ قال الطبري في معنى الآيتين: «يقول تعالى ذكره: ونسوق أهلَ الكفر بالله يومئذٍ إلى موقف القيامة زُرقا، فقيل: عنى بالزرق في هذا الموضع: ما يظهر في أعينهم من شدَّة العطش الذي يكون بهم عند الحشر لرأي العين من الزرق، وقيل: أُريدَ بذلك أنّهم يُحشرون عميًا، كالذي قال الله: (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا). وقوله (يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلا عَشْرًا) يقول تعالى ذكره: يتهامسون بينهم، ويسرّ بعضهم إلى بعض: إنْ لبثتم في الدنيا، يعني أنهم يقول بعضهم لبعض: ما لبثتم في الدنيا إلا عَشْرًا»[3] في هذا النصّ لم يشرح الطبريُّ تداخلَ الدلالات بين الآيتيْن، على الوجه الذي يجعلُ من البنية الكبرى ناسجةً لمدلولية النَّسق كلِّه، وأساسُ هذا النَّسْجِ أنْ تجتمعَ دلالتا "زرقا" و"يتخافتون" لأنّ هاتين الكلمتين تمثلان خبرًا الموضوع الواحد وهو المجرمون.

ولكن في قراءة سيّد قطب لهذا النص ما يدلُّ على نوع من التضافر الدلاليّ في بناء المعنى حيث يقول: «فإذا نُفخ في البوق للتجمُّع فالمجرمون يُحشرون زُرق الوجوه من الكدر والغمّ. يتخافتون بينهم بالحديث، لا يرفعون به صوتاً من الرُّعب والهول، ومن الرَّهبة المخيِّمة على ساحة الحشر»[4]. ويمكن توصيفُ استخلاص المعاني في هذه القراءة بما يسمّيه الدارسون تأويلا اتّساقيا، و«نعني بالتأويل المتَّسق ذلك التأويل الخاضع لمعطيات القراءة الفرديّة التي تعتمد على انتقاء عناصر معيّنة من النصّ، أثناء جريان تلقِّي وحداته الدلالية، وإقصاء عناصر أخرى، من أجل إغلاق عالمه الدلالي في معنى محدَّد يرتضيه قارئ فرديٌّ ما»[5].

[1] المرجع نفسه ج 5 ص 257.
[2] المرجع نفسه ج 5 ص 257.
[3] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 18 ص 369
[4] سيد قطب: في ظلال القرآن. م 4 ص 2352.
[5] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. ص 114.

إن مسار التأويل في النصوص الغيبيّة المفصَّلة التي تذكر حقائق الغيب في أكثر من قضية مع دورانها على موضوع واحد إنما يُرتَجى في تضافر الأخبار الملْحَقَة بذلك الموضوع الثابت، وهذا مما تمَّت ملاحظتُه في النماذج الثلاثة السابقة، وهو أيضا ما يمكن أن نلمسه في النماذج المتبقّية التي تعرض حقائقَ البعث على نفس الشّاكلة من ثبات الموضوع وهي كالتالي:

د . النمل: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ(87)﴾

هـ . سبأ: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ (51)﴾

و . يس: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ (51) قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ (52) إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (53)﴾

ز . غافر: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (15) يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (16)﴾ أحيانا يعتمد الثبات على ثنائية الله/ الإنسان.

ح . القمر: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ (6) خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ (7) مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ (8)﴾

ط . المعارج: ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (42) يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ (43) خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (44)﴾

ي . القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (4)﴾

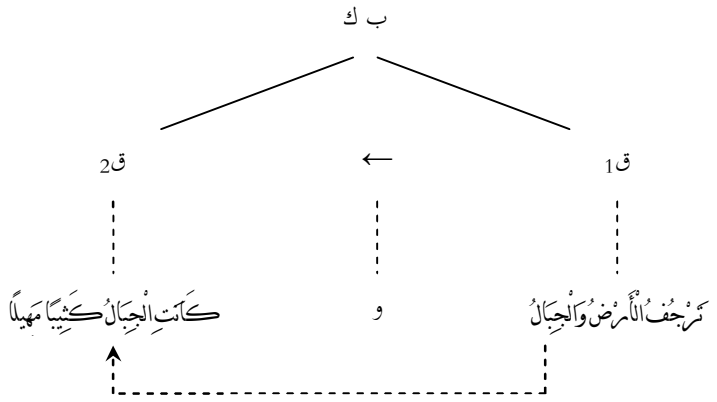
ك . النازعات: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ (6) تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ (7) قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ (8) أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ (9) يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ (10) أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً (11) قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (12) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (13) فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (14)﴾. نلحظ من طبيعة التركيب أنَّ الأخبار المتعلِّقة بالرّاجفة والرّادفة ليست من صميم المقصود في النصّ، وإنما سيقت لتكون إطارًا للموضوع الأساس وهو الإنسان، ولهذا يُرَجَّحُ أن يكون تنوُّع الموضوع وانقسامُه مبنيًّا على مركزيّة الإنسان كموضوع للخطاب.

من هذه النماذج نخرج بملحوظتين: الأولى أن السَّبب في وحدة الموضوع وتعدُّد الخبر أن حدث البعث يخصُّ الإنسان دون غيره من الكائنات، فهذا فرق جوهري بين بابيْ نهاية العالم والبعث. والثانية أنّ هذه الظاهرة تجعلُ مسار التأويل متَّصلًا ببحث الانسجام الدلاليّ بين الأخبار المختلفة التي تؤلّفُ القضايا بما تتيحه البنية الكبرى للنص وعلاقاتها النحوية، فهي التي تسهِّل حركةَ الدلالة أثناء القراءة والتّأويل بين القضايا المختلفة.

2 . 2 . 3 . الشَّكل الثالث: النُّمو ذو الموضوع المشتقّ

كان للفكرة العامة حضورٌ مؤثِّرٌ في تشكُّل البنية الكبرى للنصّ من خلال فرضها لانقسام موضوعات القضايا أو ثباتها كما تقدَّم لحدّ الآن. وطبيعة الاشتقاق في باب البعث لها علاقة بثبات الموضوع من جهة وانتمائه المطّرد إلى عنصر "الإنسان" من جهة أخرى، بوصفه مركزا لحدث البعث وعودة الحياة. وليس من السَّهل تحصيلُ نموذجٍ واضح لشكل النُّمو المشتقّ فهو نادر في النصوص الغيبيَّة، وإنْ وُجِد فهو ليس الوحيد الذي يرسمُ نسقَ النصِّ بل تتضافر معه أشكالٌ أخرى، من هذه النماذج القليلة قول الله تعالى في سورة المزمل: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلًا (14)﴾؛ حيث حدث الانتقالُ من موضوع "الأرض والجبال" في القضية الأولى واشتُقَّ منه موضوع "الجبال" في القضية الثانية.

قال ابن كثير في معناها: «أي تزلزل "وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلا" أي تصير ككثبان الرمل بعد ما كانت حجارة صماء، ثم إنها تنسف نسفا فلا يبقى منها شيء إلا ذهب، حتى تصير الأرض قاعًا صفصفا، لا ترى فيها عوجًا أي واديا، ولا أمتا أي رابية، ومعناه: لا شيء ينخفض ولا شيء يرتفع»[1]. لا مناص هنا من الكلام على العلاقة السببية المنطقية بين الحدثين الموصوفين على سبيل الإخبار: السَّببُ ارتجافُ الأرض كلِّها ومعها الجبال أي زلزلتُها وتحرُّكها العنيف، والنتيجةُ تحوُّل الجبال إلى تراب أو رمل من شدَّة الارتجاف، ولعلَّ هذا التضافر الدلالي بين الخبرين مهَّد له عاملان: الأول اشتقاق موضوع الجبال من الموضوع السَّابق عليه وهو الأرض والجبال لأن ذلك يضمنُ اتصالَ الخبرين أو المحمولين وتعاضدهما في إطار الموضوع الواحد، والثاني تلك العلاقة السببية بين القضيتين والتي لم يدلَّ عليها ظاهرٌ لفظيٌّ في بنية النص وإنما تفرضها طبيعةُ الانسجام الدلالي بين القضايا. على هذا يمكن تمثيلُ البنية الكبرى ومسار التأويل وبناء المدلولية كما يلي:



اشتقاق الموضوع ساهم في تحقيق التضافر الدلالي

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1932.

2 . 3 . بِنية اقتران نهاية العالم بالبعث:

في تحليل النَّماذج السابقة جرى التركيز على حدث واحد من حدثيْ قيام السَّاعة إما نهاية العالم أو البعث، وهذا بغرض دراسة ظاهرة النُّمو الموضوعي وتأثيرها في مسار بناء المدلولية النصية، إلا أنَّ بنية النصِّ اللغوي في القرآن الكريم تعرضُ ظاهرةً أخرى هي اقترانُ حدثيْ النهاية والبعث في النصوص الغيبية المفصَّلة، ونماذجُ الاقتران كثيرة يمكن إحصاؤها ولكنّها عصيَّة على التَّحليل الوافي.

من ذلك قوله تعالى في سورة الانشقاق: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ (1) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (2) وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ (3) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (4) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (5) يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾ قال الزَّمخشريّ: «حُذف جواب إذا ليذهب المقدِّرُ كلَّ مذهبٍ أو اكتفاء بما عَلِمَ في مثلها من سورتيْ التكوير والانفطار. وقيل: جوابها ما دلَّ عليه "فملاقيه" أي إذا السَّماء انشقت لاقى الإنسانُ كَدَحَه»[1]. وكلامُ الزمخشري على أسلوب الشَّرط يؤكِّد تحقيقَ الروابط اللفظية اتصالَ الحدثين "النهاية والبعث" اتصالا دلاليًّا، فصيغة "إذا" تحمل دلالةً على الظرفيّة الزمنيّة، وهي ترسم الإطار الحدثيَّ لهذا الظّرف بذكر صور نهاية العالم المألوف بتبدُّل السماء والأرض، ثم تذكر الحدثَ المركزيَّ وهو البعث في الآية الأخيرة من خلال قرينة مجملة وهي "ملاقيه"، فكأنَّ البعث حاصلٌ حصولَ تتابعٍ وتلازمٍ بعد حدث النِّهاية.

وهذه التَّرابط السببيُّ التلازميّ بين الحدثين مطَّرد في عدد من النماذج منها قوله تعالى في سورة طه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (105) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (106) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (107) يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا (108)﴾ قال الزمخشري: «أضاف اليوم إلى وقت نسْف الجبال في قوله: "يَوْمَئِذٍ" أي يوم إذْ نُسِفت، ويجوز أن يكون بدلاً بعد بدل من يوم القيامة»[2]. وفي هذه القرينة دلالةٌ على التَّتابع أيضا فيكون البعثُ ملازما للنهاية وتابعا لها زمنيا، مع كونه الحدث المركزيَّ لأن مداره على موضوع واحد هو الإنسان.

وقد جاءت دلالة التتابع هذه بصيغ مختلفة منها الشَّرط كما في قوله تعالى في سورة القيامة: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (7) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (8) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (9) يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ (10) كَلَّا لَا وَزَرَ (11) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (12)﴾ وفي الأنبياء: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ (96) وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ (97)﴾.

[1] الزمخشري: الكشاف. ج 4 ص 565.
[2] المرجع نفسه ج 3 ص 166.

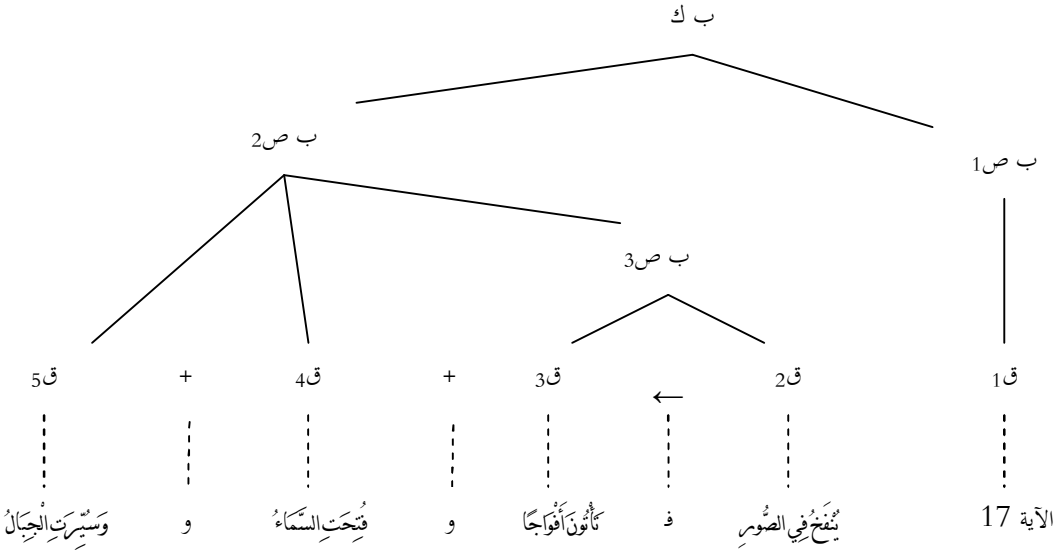
وهناك من النصوص ما لا يعرضُ هذا النّوع من الربط بين الحدثين بل يذكرهما على سبيل التجميع كما في سورة النمل: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ (87) وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (88)﴾. قال الطبري في معنى البعث من الآية الأولى: «وكلّ أتوه صاغرين»[1]، وقال الزمخشري في معنى انقضاء الدنيا من الآية الثانية: «"جَامِدَةً" من جمد في مكانه إذا لم يبرح. تُجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب، فإذا نظر إليها الناظرُ حَسِبَها واقفةً ثابتة في مكان واحد "وَهِيَ تَمُرُّ" مرّاً حثيثاً كما يمرُّ السحاب. وهكذا الأجرام العظام المتكاثرة العدد: إذا تحرّكت لا تكاد تتبيَّنُ حركتَها»[2]. وبنية النصِّ لا تقترح تتابعا زمنيًّا للأحداث يبدأ بانقضاء العالم وتبدُّله وينتهي بعودة الحياة إلى الموتى، بل يذكر هذه وتلك بشكل متداخل، بدأتْ بذكر البعث وانتهتْ بذكر تبدُّل العالم، وجمع بين الحدثين بوساطة الواو في أول الآية 88 التي لم يلتفت إليها كثيرٌ من المفسرين كالطبري والزمخشري.

ولكن ابن عاشور أورد كلاما مستفيضا في هذا الشّأن يبتغي تبيُّنَ ترتيب المعاني في النص فقال: «الذي قاله جمهور المفسرين: إن الآية حكَتْ حادثاً يحصل يوم ينفخ في الصور فجعلوا قوله "وترى الجبال تحسبها جامدة" عطفاً على "ينفخ في الصور" (النمل: 87) أي ويوم ترى الجبال تحسبها جامدة الخ.. وجعلوا الرؤية بصريةً، ومرّ السحاب تشبيهاً لتنقلها بمرّ السّحاب في السرعة، وجعلوا اختيار التَّشبيه بمرور السحاب مقصوداً منه إدماجُ تشبيه حال الجبال حين ذلك المرور بحال السَّحاب في تخلخل الأجزاء وانتفاشها فيكون من معنى قوله "وتكون الجبال كالعهن المنفوش" (القارعة: 5) وجعلوا الخطاب في قوله "ترى" لغير معيَّن ليعمَّ كلَّ من يرى، وجعلوا معنى هذه الآية في معنى قوله تعالى "ويوم نسيِّر الجبال" (الكهف: 47). فلمَّا أشكلَ أنَّ هذه الأحوال تكون قبل يوم الحشر لأن الآيات التي ورد فيها ذكر دكِّ الجبال ونسفِها تشير إلى أنّ ذلك في انتهاء الدنيا عند القارعة وهي النفخة الأولى أو قبيلها، فأجابوا بأنها تندكُّ حينئذ ثم تسير يوم الحشر لقوله "فقل ينسفها ربي نسفاً" إلى أن قال "يومئذ يتبعون الداعي لا عوج له" (طه : 105/ 108)»[3]. فكان مغزى الكلام في النهاية بيانُ أنَّ معلم تغيُّر الدنيا وانقضائها في صورة الجبال إنّما يكون قبل الحشر وقبل أن يجتمع الخَلْقُ للحساب، وهذا ليفيد أنَّ ترتيب المعاني في النصِّ لم يكن بحسب ترتيب الوقائع في الحقيقة.

ومن النصوص التي تربط بين النهاية والبعث ربطَ تجميعٍ مثلما تقدَّم قوله تعالى في سورة النبأ: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا (18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا (19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (20)﴾

[1] الطبري: المرجع السابق. ج 19 ص 504.
[2] الزمخشري: الكشاف. ج 3 ص 429.
[3] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 20 ص 47.

حيث وردت الأحداث بحسب البنية الخطيّة للنص كما يلي: البعث في "يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا". وتغيُّر العالم وانقضاء الدنيا في "وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا". قال ابن عاشور: «﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ جملة هي حالٌ من ضمير "تأتون". والتقدير: وقد فتحت السَّماء، أي قد حصل النفخُ قبلَ ذلك أو معه. ويجوز أن تكون معطوفة على جملة ﴿يُنفَخُ فِي الصُّورِ﴾ فيعتبر "يوم" مضافاً إلى هذه الجملة على حدّ قوله: "ويوم تَشَّقَّقُ السماء بالغمام" (الفرقان: 25). والتعبير بالفعل الماضي على هذا الوجه لتحقيق وقوع هذا التفتيح حتى كأنه قد مضى وقوعه»[1]. يقصد بذلك أنَّ تسييرَ الجبال سابقٌ لحدث البعث لأنه يتعلَّق بزوال العالم المعروف، وهذا إنما يكون قبل انبعاث الموتى ومعه. وبالنظر إلى مجمل العلاقات الدلالية المتوفِّرة في النص يمكن تمثيل البنية الكبرى كما يلي:



هكذا تمَّ التعرُّضُ باقتضاب للبنى الكبرى للنصوص الغيبية على اختلافها إما مجملة أو مفصلة، وإما مفصلة في قضية واحدة من بينة النص أو في أكثر من قضية، وإما جامعة لحدثي النهاية والبعث أو رابطة بينها سببيا. والظَّاهر أن التحليل المقدَّم يبقى قاصرا بإزاء ثراء النُّصوص من الناحية الدلالية، فهي تحتاج إلى مزيد تمحيص لآليتها المدلوليَّة.

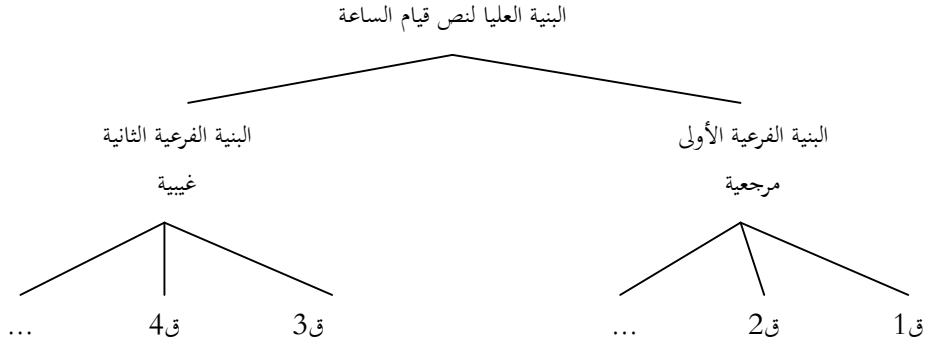
3 . بنية النص الأساسي:

يتميَّز النصُّ الأساسيُّ عن الغيبيّ بذكر الحقائق المرجعيّة مقترنةً بأخبار الغيب، اقترانًا يشرح معناها ويوضِّح مدلولها، فهي إما نصوص حجاجية تثبت أحداث النهاية أو البعث، أو نصوصُ تمثيلٍ تصف تلك المغيَّبات بما يحاكيها من أحداث الحياة اليومية التي ندعوها هنا أحداثًا مرجعيَّة.

[1] المرجع نفسه. م 30 ص 32.

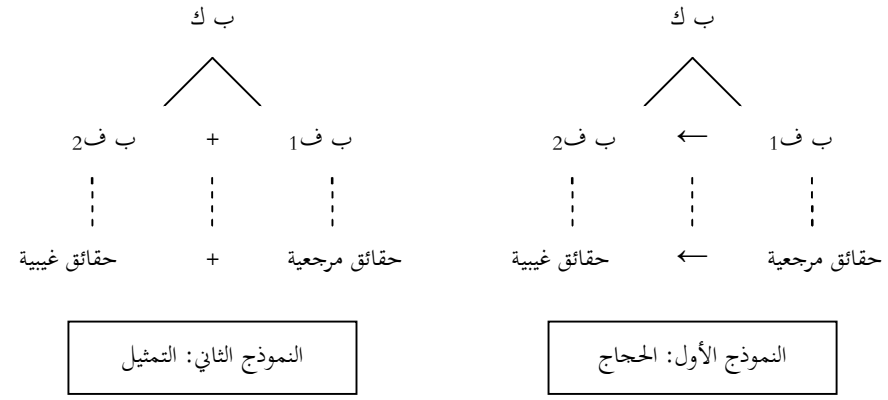
بالإضافة إلى مصطلحيْ البنية الكبرى والبنية الصغرى الخاصين بكلِّ نصٍّ على حدة، وظَّف فان ديك مصطلحًا ثالثا هو البنية العليا ويقصد بها تصنيف البنى الكبرى، بمعنى أن البنية العليا هي مفهوم عام لا يخصُّ نصًّا بعينه كالبنية الكبرى، بل يجمع خصائصَ جملة من النُّصوص. تقول عزة شبل محمد: «يشير فان دايك أيضا إلى أن الكتابات بالإضافة إلى كونها تتوحَّد حول موضوع أو فكرة رئيسية، فإنه يجب أن يكون لها شكل كليٌّ أو بنية عليا "superstructure" تحقِّق تماسكَ النص. فالشَّكل يشير إلى الطريقة التي تقدم بها المعلومات على نحو معين وفق نماذج تنظيمية. وعلى هذا يسهم كلٌّ من الربط اللفظيّ والعلاقات الدلالية والفكرة الأساسية والبنية العليا في تحقيق تماسك الدلالي للنصّ»[1] ثم تقول في باب تصنيف النصوص: «وقد قُدِّمت تعريفاتٌ كثيرة لمصطلح الأبنية العليا منها أنَّ الأبنية العليا هي "الهياكل العرفية التي تقدِّم الشَّكل العام لمحتوى البنية الكبرى للخطاب" أو هي "نوع من المخطط المجرد الذي يحدد النظام الكليّ لنص ما ويرتكز على قواعد عرفية" أو هي "النماذج الأعم لتنظيم المعلومات في بنية النص" أو هي "الهيكل العام الذي تنتظم فيه أجزاء النص" أو هي "البنية التنظيمية للنص"»[2].

يميّز فان ديك بين البنية الكبرى للنص وبنيته العليا بكون الأولى متعلّقةً بالموضوع العام بينما تمثّل البنية العليا بناءً عاما لمجموعة من البنى الكبرى، حيث يقول: «إن البنية العليا هي نمط من شكل النص "Textform" موضوعه/ تيمته، ويعني ذلك أن البنية الكبرى هي مضمون النص "Textinhalt"»[3]، ولهذا يظهر أن البنية العليا وفقا لهذا الفهم تعبّر بحق عن مفهوم البنية العميقة لنص قيام الساعة الأساسيّ والتي يمكن تمثيلها كما يلي:



[1] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 186 / 187.
[2] المرجع نفسه ص 243.
[3] تون فان ديك: علم النص. ص 209.

فليست ثمة بنية كبرى لأي نص من النصوص الأساسية في باب قيام الساعة إلا وتخضع لمثل هذا البناء، وعلى أساس نوع العلاقات الرابطة بين القضايا يتشكَّل المعنى والمدلوليةُ على حدٍّ سواء. بناء على هذا يمكن تمثيلُ البنى الكبرى للنصوص الأساسية كما يلي:



يمكن تسجيلُ ملحوظتين على هذا المخطَّط:

الأولى: في تمثيل البنى الكبرى للنصوص الأساسية يتمُّ استبدال عبارة البنية الصغرى بالبنية الفرعية، لأن البنى الصغرى تتوزَّع على أكثر من مستوى في تصوُّر فان ديك، أما البنى الفرعية فهي تنحدر تحت مستوى البنية الكبرى مباشرة، وإذا حدث أن تضمَّنت البنى الفرعية قضايا مركَّبة تندرج تحتها فإنّ هذه القضايا تُعدُّ حينئذ بنىً صغرى. هكذا يقتضي توظيفُ مصطلح "الفرعيّ" تضمُّنَ النصِّ لقضيتين كبريَيْن إحداهما مرجعيّة والأخرى غيبية.

الثانية: يمكن التَّمييز بين الحجاج والتَّمثيل من خلال معطيات البنية النصية والعكس كذلك، لأنَّ الحجاج بوصفه جهازا لسانيا يقتضي نوعًا معيَّنا من القضايا والروابط المؤلِّفة بينها، وهي في عمومها مقدّمات تقود سببيًّا إلى جملة من النتائج. أمَّا التَّمثيل فلا يجمع الفروع سببيًّا، وقد جرى بيانُ ذلك في تحليل الصُّورة المركزية وثراءِ المعنى، وأقرب الأدلّة على قيام التَّمثيل بتجميع القضايا بدلا من الربط بينها سببيًّا أنه يضطلعُ بعمل التشبيه، وهو عمل يقتضي رصفَ الحقائق على سبيل المقارنة لا على التتابع السببيّ.

هذا التصنيف للبنى الكبرى يتضمَّن إذن تشكيلَ البنية العليا للنص الأساسي بحسب نمط الربط بين الفرعين الغيبيّ والمرجعيّ. وليس يُقصد بهذا التقسيم حصرُ الجهاز الحجاجي في نوع واحد من البنى النصيّة، إنما يهدف إلى التَّمييز بين درجات الحجاجية في النصوص الأساسية؛ لأنه لا يخلو ملفوظٌ من حجاج، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل القادم. لقد قدَّم إحصاءُ النصوص الأساسية بعضَ معلومات عن محتواها العام وتشكُّلِ بنيتها اللَّفظية ونوعِ الروابط التي تجمع أجزاءها. وفيما يلي ملخَّص هذه المعلومات:

الأداة	النص الأساسي	
	انقضاء الدنيا	البعث
الواو	الأنعام73 الروم12 التغابن3 الحجر85 الكهف21 الرعد5 يوسف 109 العنكبوت64	الأنعام73 إبراهيم21 الحجر23. 24. 25. النمل65. لقمان28. السجدة28. يس33/38. الشورى29. النجم47. الواقعة60. التغابن3. نوح18. البروج13.
كما	الأنعام133 الأعراف187 لقمان29 فاطر13 الزمر5	الأنعام 133. الأعراف 29.
الكاف	يونس24 الكهف45 الأنبياء104 الحديد20	
لام التوكيد	الأنعام 12	الأنعام 12
لعلكم	الرعد 2	
الفاء	إبراهيم 47	إبراهيم47 ق39 الذاريات23 عبس33
ثم	الجاثية 26	البقرة28 يونس4. 34. الحج66 المؤمنون16 الروم11. 26. 27. الجاثية26
حتى	فصلت 53	
كذلك		البقرة73 الأعراف57 العنكبوت19/ 20 الروم19 فاطر9 الزخرف11
بل		المؤمنون81 الفرقان40 الصافات12
ذلك		الحج 6 / 7
ألا		فصلت 54.
أولا		مريم 67
أفلم		ق 6
أولم		الإسراء 99
أف		ق 15

. (ما ... إلا...) في الروم 8.

. (إنْ ... ف ...) في الحج 5.

. (أوليس ... ب ...) في يس 81.

. (أليس ... ب ...) في القيامة 40.

. (أولم ... ب ...) في الأحقاف 33.

كما سُجِّلَ غياب الأداة في ربط البنى الفرعية الغيبية والمرجعية في الإسراء 50/ 51 والكهف 37 والنَّمل 69 والرُّوم 50 وفصّلت 39 والدُّخان 37 والنَّبأ 17 والطَّارق 8 وطه 54.

هكذا وبالنَّظر في الدلالة العامة للأدوات الرابطة بين الفروع النصيَّة تظهَرُ غلبةُ الرّبط التجميعيّ بين القضايا على الرَّبط السببيّ، وهذا يعني ضمنيًّا غلبة التَّمثيل على الحجاج في النصوص الأساسية، إلا أنَّ واقع الخطاب في هذه النصوص يوحي بغير ذلك، فليست الدلالةُ المعجميَّة المعروفة للأداة هي ما يحدِّد نمطَ الجهاز اللساني في النصّ، إنَّما يحدِّده أساسًا معطيات البنية الكبرى، أي نوعُ العلاقات المنطقيَّة بين القضايا. ستُعرض فيما يأتي نماذجُ من البنى الكبرى للنصوص الأساسية بحسب نوعيْ الربط المقترحيْن في التمثيلات السابقة وهما السببي والتجميعي، سعيًا إلى تِبيان اتِّفاق دلالة الأداة الرابطة مع فحوى هذا الربط من عدمه بحسب الأمثلة المتوفِّرة.

3 . 1 . البنية التَّجميعية:

عمادُ هذا النَّمط إضافةُ القضايا إلى بعضها على سبيل الجمع بينها والعطف، وأكثر قرائن الربط المذكورة في الجدول تؤدِّي هذا الغرض مثل حروف العطف وكاف التشبيه و"كذلك"، بحيث لا يُفهم من توظيف هذه القرائن أنَّها تجمع بين مقدمات ونتائج وإنما تجمع حقائق مُخبَرًا عنها.

قال الله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾. قال ابن عاشور: «هذه الآية تتنزَّل منزلة البيان لجملة "متاع الحياة الدنيا" (يونس: 23) المؤْذِنة بأنَّ تمتُّعهم بالدنيا ما هو إلا لمدة قصيرة، فبيَّنت هذه الآية أن التمتُّع صائرٌ إلى زوال، وأطنبت فشبَّهت هيئةَ التمتُّع بالدنيا لأصحابها بهيئة الزَّرع في نضارته ثم في مصيره إلى الحصد. والمثَل: الحال الماثلة على هيئة خاصَّة، كان التَّشبيه هنا تشبيه حالة مركّبة بحالة مركّبة. عبّر عن ذلك بلفظ المثل الذي شاع في التَّشبيه المركَّب كما تقدَّم في أوَّل سورة البقرة»[1]. يُستفاد من تعليق ابن عاشور أنَّ خلاصة البنية النصيَّة هي التَّشبيه الرابط بين فرعيْن أحدهما مرجعيٌّ دنيويٌّ من الحقائق المألوفة في حياة النبات والكائنات عموما، وثانيهما غيبيٌّ مؤدَّاه زوالُ الحياة الدنيا وانقضاؤُها. وأداة التَّشبيه الموظَّفة هنا هي الكاف، فهي عنصرُ الربط الرئيس في البنية التمثيلية، وأمَّا ما عداها من أدوات الربط فتندرجُ تحت البنى الصغرى التي تتوزَّع عن البنى الفرعية. بناء على هذا وفي سبيل تمثيل البنية الكبرى للنص تُسجَّلُ الملحوظات التالية:

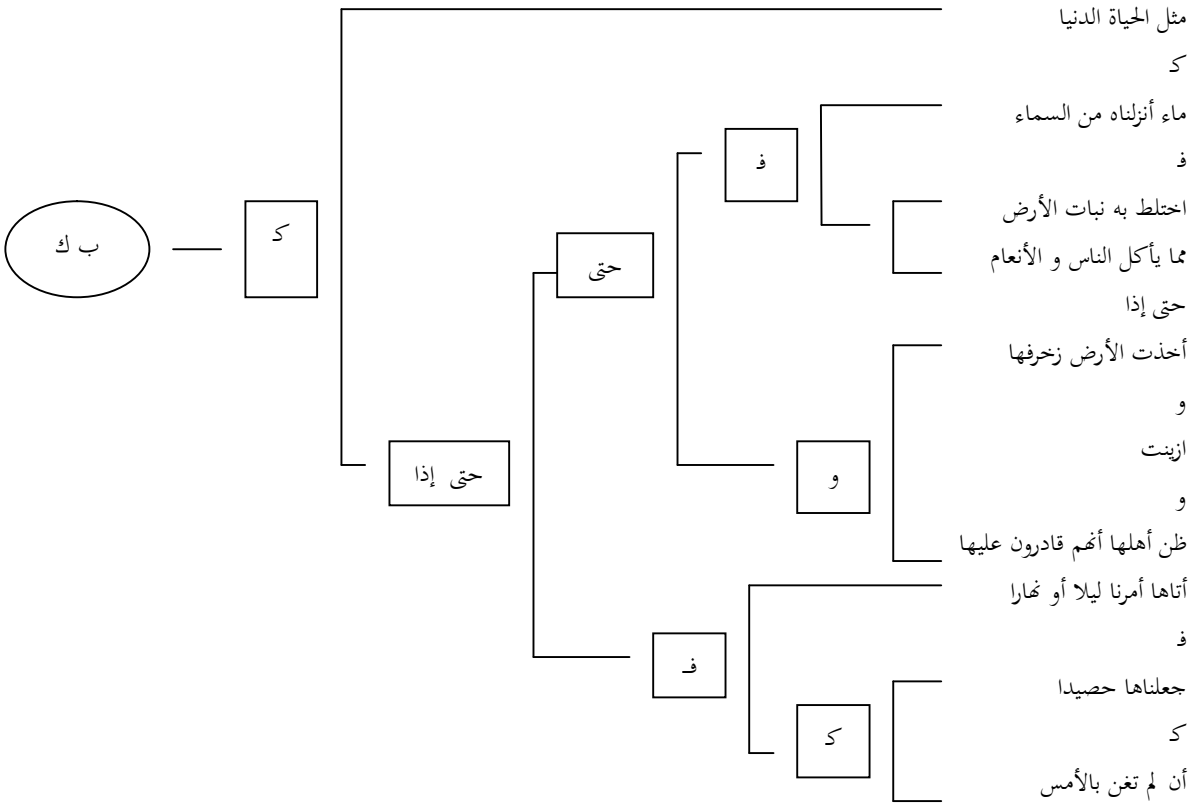
[1] الطاهر بن عاشور: المرجع السابق. ج 11 ص 141.

. وفقا لتصور كلٍّ من ريفاتير وغريماس، لا بد من تجاوز خطيَّة النص ممثلةً في ترتيب الوقائع لاكتشاف المدلولية النصيّة، وذلك بتبئيرٍ لا يختزلُ النصَّ بقدر ما يكتشفُ وحدة الأجزاء المتفرِّقة، فبيانُ العلاقات وحدَه قد يكشفُ عن البينة ولكنَّه لا يصل إلى مستوى المدلولية.

. العلاقات التي تربط أحدَ طرفيْ التَّمثيل المسمَّى فرعًا مرجعيًّا قامت في بنائها على أدوات الرَّبط التي توفِّر علاقةً سببيَّة بين مكوِّنات هذا الفرع على حدة.

. ما يربط بين الفكرة المقصود شرحُها وهي "الحياة الدنيا" وبين الفرع المرجعيّ ليس رابطًا سببيا على ما يبدو من قرائن النصّ، وهذا خلافًا للمتوقَّع من بنية النص الحجاجي.

. لا ينفي هذا وجودَ علاقة سببيّة ضمنيَّة تحكمُ البنيةَ الكبرى لهذا النص بوصفه نصا تمثيليا غرضُه الحجاج، قد يُلْجَأ لاستجلاءها إلى العمل الذهني للقارئ بربطه بين المقدّمات والنتيجة، ولكن يُقْتَصَر في دراستها هنا على ما يوفِّره النصُّ من قرائن لأنّ الغرض الأساس مدلوليةُ النص من حيث هو كائنٌ مستقلٌّ بالوجود. منطلق ذلك نوعُ العلاقة الدلالية التي تجمع القضيتين الكبريين المتولِّدتين عن بنيتيْن فرعيَّتيْن لهذا النصِّ، من أجل بيان ذلك يكون الانطلاقُ من البنية السطحية للنص وصولًا بالتدرج إلى البنية الكبرى مرورًا بالبنى الفرعية:



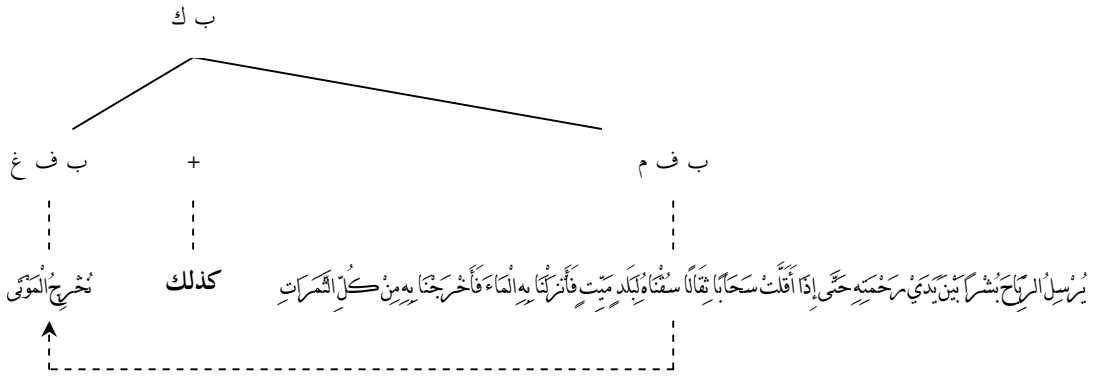
يكشفُ هذا التّمثيل أنَّ البنية الكبرى للنصّ تحتوي ربطًا بين بنيتين فرعيتين يجمع بينهما حرفُ التشبيه (أو التمثيل) كاف: أولاهما تتضمَّن قضيةً واحدة هي "مثل الحياة الدنيا"، والبنية الفرعية الثانية تتضمَّن نسقَ القضايا الأخرى مرتَّبَةً ومترابطة وفقا للقرائن المذكورة في التّمثيل، عدا حالة واحد تحتاج إلى مزيد من التأمُّل هي حالة "حتى" التي تكرَّر ذكرها في موضعين من التمثيل. والغريبُ في "حتى" أنها لا تربط بين القضايا التي تتوسَّطها، بل إنَّ عملها الوظيفيّ يكمن في الربط بين قضيَّتين لاحقتين متأخِّرتين عنها. وكاف التشبيه التي سيقت للتمثيل هنا هي أساسُ البنية الكبرى الجامعة بين بنيتين فرعيتين. أولاهما تمثِّل العرض المقصود بالشرح أي انقضاء الدنيا، والثانية هي المعرفة المرجعية المساعدة على تصوُّر المعنى الغيبي المقصود. هكذا وبالنظر إلى القضايا التي تكوِّن البنية يظهر أنّ التمثيل كان فاعلا في إرساء مدلولية النصّ بإزاء حقيقة من حقائق قيام الساعة وهي نهاية العالم، فقد ساهم التمثيل في بيان المعنى الغيبيّ إذ قرنه بالمعاني المرجعيّة المألوفة.

إنَّ الاقتصار على حدود البنية الكبرى التي يرسمها الربط التجميعيُّ تكشفُ معالمَ التمثيل وتخفي ضمنيًّا أبعادَ الحجاج في النص، ولكنّ الحجاجية حاضرةٌ وملازمة للخطاب القرآنيّ، وبهذا تشهد النُّصوص الكلية كما في قوله تعالى في أول سورة البقرة: ﴿الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4)﴾. فالغرض من نصوص الكتاب ليس مجرَّد إنتاج الدلالة كما تصبو إليه مدلولية الخطاب الأدبيّ، بل التأثيرُ في المتلقّي وإقناعُه هو مسعاها، وأوْلى الموضوعات بالإقناع الغيبُ، ومنه حدث قيام الساعة. ويؤكِّد اطرادَ هذا المسعى أنَّ بنية النص الذي نحن بصدد تحليله لا تتوقَّف عن حدود التَّجميع المنتِج للدلالة، بل تعقد مع البنية التجميعية عنصرا يعود تأويلُه، على الأرجح، إلى كلِّ الحقائق المذكورة في الآية، وذلك ظاهرٌ في قوله تعالى آخر الآية: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. إنَّ دورها التأويليَّ الرئيس هو التَّوجيه الحجاجيّ للنصِّ.

ومن أمثلة البنية التجميعية في النصوص الأساسية أيضا قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57)﴾ قال ابن عاشور: «وجملة "كذلك نخرج الموتى" معترضةٌ استطراداً للموعظة والاستدلال على تقريب البعث الذي يستبعدونه، والإشارة بـ"كذلك" إلى الإخراج المتضمِّن له فعلُ "فأخرجنا" باعتبار ما قبله من كون البلد ميّتاً، ثمّ إحيائه أي إحياء ما فيه من أثر الزّرع والثّمر، فوجهُ الشّبه هو إحياء بعد موت، ولا شكّ أنّ لذلك الإحياء كيفيّة قدّرها الله وأجمل ذكرها لقصور الإفهام عن تصوّرها»[1]. وجه الشَّبه إذن هو روح المدلولية الغيبية إذْ

[1] الطاهر بن عاشور: المرجع نفسه. م 8 ص 183.

يجعلُ الكلامَ عن الغيب دالا، ومعنى الاستدلال في عبارة "كذلك" كما شرحه ابن عاشور يُفهم ضِمنيا، لأن الاستدلالَ رديفُ الحجاج، وهذا لا يقع في البنية التجميعية التي أساسها التشبيه أو التمثيل، وإنما يحدث الانتقال من مجرد المدلولية في باب الغيب إلى الأبعاد الحجاجية باعتبار قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، فغاية التَّجميع بيانُ المعنى لا إثباتُ الحقائق، ولا يُنْتَقَل إلى مرحلة الإثبات إلا بإدراك ما خَفِيَ من علاقات سببيَّة بين المقدمات والنتائج، وهذه إنما تتأتى بالتأمُّل في خاتمة الآية. فتمثيل البنية التجميعية في هذه الحال يكون كما يلي:



التجميع يكشف مسار التأويل وبناء المعنى لا البعد الحجاجي

لا يختلف النصان السابقان في ميزةٍ تجعل البنية الكبرى للنصّ مرنةً وقابلة للتحوُّل، هي حيازتهُما قرينةً مؤثِّرة في مسار التَّأويل يمكن أن تجعل من البنية التجميعية بنيةً سببيَّة حجاجية، وهذا بتأويل علاقة التجميع التي يوفِّرُها التمثيل أو التشبيه من خلال ما يُعرف بالتَّوجيه الحجاجي للخطاب، توجيه يعتمد قرائن نصية تجعل من النسق اللغوي فعلا حجاجيا بعد أن كان توصيفيا. مفاد هذا أنَّ النموذجين الذين جرى تقديمُهُما في أوَّل الكلام على بنية النص الأساسي هما نسختان لبنية عليا واحدة، تتمظهر أحيانا وفق التجميع وأحيانا أخرى وفق السببية، إلا أنَّ مؤدَّاها الحجاجي واحدٌ هو الانتقال من المقدمات إلى النتائج.

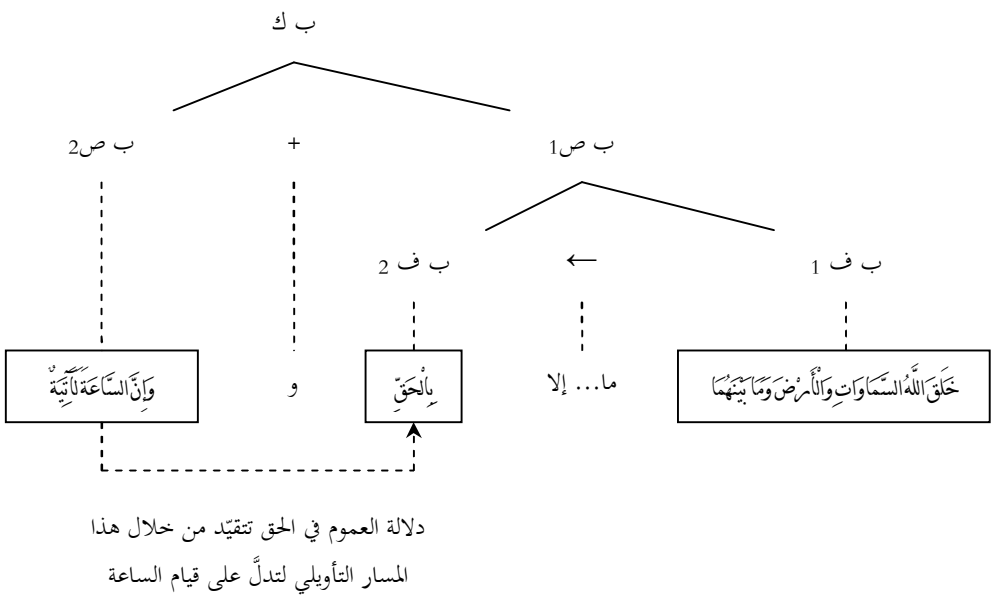
3 . 2 . البنية السَّببية:

سبق عرضُ مثال للبنية السببية في فصل وسائل المدلولية، ومبتغى البحث هنا تحديدُ مسار التأويل وفق ما تقترحُ البنية النصية من علاقات القضايا، لأنَّ المسار هو الذي يكشف عن قانون المدلولية في النصوص. فمن السياقات اللغوية التي تقترح الربط السببي بين الفرعين الغيبيّ والمرجعيّ أسلوبُ الحصر، وهو من قرائن الإحالة السيميائية الواردة في القرآن، كما في قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ(85)﴾. قال الطبري: «ما خلقنا الخلائق كلها، سماءها وأرضَها، ما فيهما وما

بينهما، يعني بقوله "وَمَا بَيْنَهُمَا" مما في أطباق ذلك "إِلا بِالْحَقِّ" يقول: إلا بالعدل والإنصاف، لا بالظلم والجور، وإنما يعني تعالى ذكره بذلك: أنه لم يظلم أحدا من الأمم التي اقتصّ قَصَصَهَا في هذه السورة، وقصص إهلاكه إياها بما فعل به من تعجيل النقمة له على كفره به، فيعذّبه ويهلكه بغير استحقاق، لأنه لم يخلق السموات والأرض وما بينهما بالظلم والجور، ولكنه خلق ذلك بالحقّ والعدل. وقوله "وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" يقول تعالى ذكره لنبيه محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم: وإن الساعة، وهي السَّاعة التي تقوم فيها القيامة لجائية، فارض بها لمشركي قومك الذين كذَّبوك ، وردّوا عليك ما جئتهم به من الحقِّ»[1]. على أنَّ الطبري لم يربط بين المقصود بالحق وبين خبر الساعة المذكور بعد ذلك في النص ذاته، بل أوَّلَ الحقَّ من خلال معطيات أخرى غير واردة هنا لا سندها لها من معطيات النص.

غير أن ابن عاشور أشار إلى ذلك الرابط بالقول: «موقعُ جملة "وإنَّ الساعة لآتية" في الكلام يجعلها بمنزلة نتيجة الاستدلال، فمن عرف أنَّ جميع المخلوقات خُلِقت خلقاً ملابساً للحقّ وأيقن به علِم أنّ الحقّ لا يتخلّف عن مستحقِّه ولو غاب وتأخّر، وإن كان نظام حوادث الدنيا قد يعطِّل ظهورَ الحقّ في نصابه وتخلّفه عن أربابه»[2]. على أنَّ هذه العلاقة أظهرُ حين التأمُّل في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ(8)﴾. فقد جُمِع بين أمريْ الحق ونهاية العالم على سبيل العطف لاتصال المعنى بينهما، فيكون العطف هنا حاكمًا لمسار التأويل، وهذا مما يتيح التوسُّع في فهم كلمة "الحقِّ" أكثر مما فهمه الطبري وقريبا مما أوحى به بن عاشور في تفسيره، والمقصد من هذا أنَّ كلمة "الحق" تتضمَّن الدلالة على قيام الساعة، وأنَّ أسلوب الحصر في الآية التي اتُّخِذت أنموذجا هو إطار الربط السببي بين الفرعيْن المرجعيّ والغيبيّ. يتبيَّن من هذا أنّ فهم دلالة الحق على قيام السَّاعة يستند إلى معطى من النصِّ خارج إطار دلالة الحصر السببية، وهو المعطى الكامن في عبارة (وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ). هكذا يمكن الاختيار من بين مسارات التأويل ما يكشفُ من جهة العلاقة السببية بين المرجعيّ والغيبيّ، وما يسنِدُ من جهة أخرى دلالة الغيبيّ على قيام الساعة كما يلي:

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 17 ص 127.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 14 ص 76.

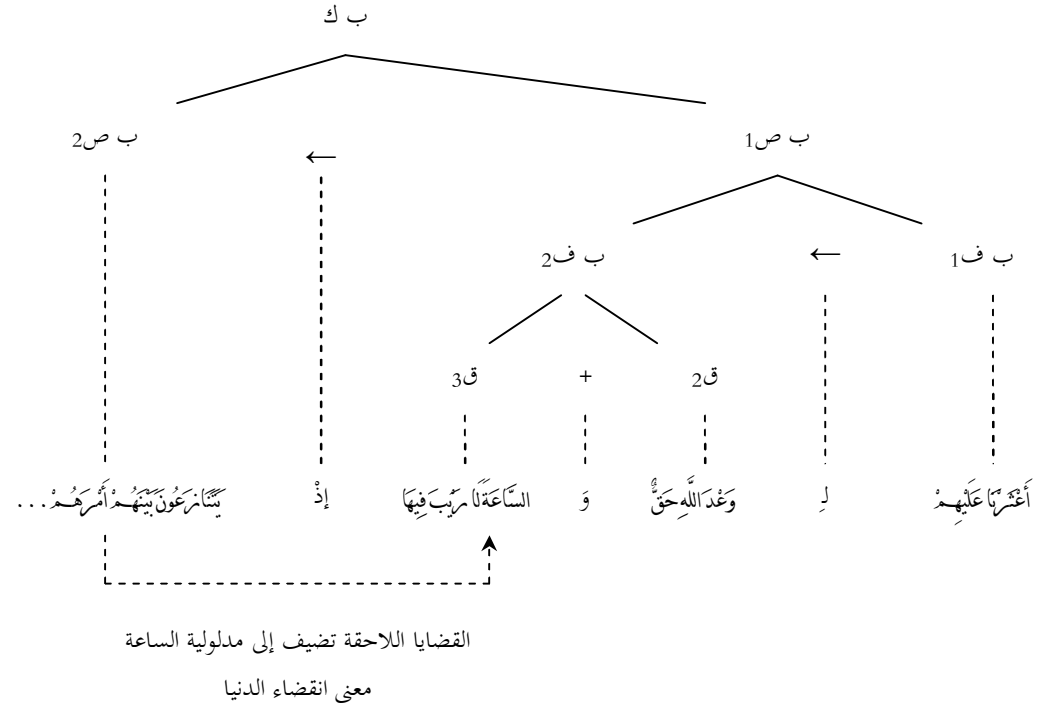


ويمكن للربط السببي في هذا النص أن يجمع بين دلالتيْ الوسيلة والغرض كما نصَّ عليه علماء لغة النص، فالحقُّ المذكور في الآية كان لبيان وسيلة الخَلْق على ما يُفْهَم من كلام الطبريّ، وهو بيانٌ للغرض إذا اعْتُمِد مسارُ التأويل المثْبَت آنفا على ما ذكر ابن عاشور من اقتضاء الحق لقيام الساعة. والسببية كما ذُكر هي طريق الحجاج، وهذا الأخير يضمُّ، زيادة على مبتغى الإقناع، ميزةَ إنتاج المعنى، أي أنَّ العلاقة السببية هي محور المدلولية النصية، ولكنها لوحدها غير كافية للتعبير عن موضوع القيامة إلا بأثر تأويلي من قضية "وإن الساعة لآتية"، فهذه الأخيرة هي المقيِّدة لدلالة العموم في كلمة "الحق" وهي التي تجعل دلالتَهَا على قيام السَّاعة أقربَ إلى الأذهان.

ومن نماذج الربط السببي أيضا قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (21)﴾. قال ابن عاشور: «العثور على الشيء: الاطلاعُ عليه والظَّفَر به بعد الطلب. وقد كان الحديث عن أهل الكهف في تلك المدينة يتناقلُه أهلُها فيسَّر الله لأهل المدينة العثورَ عليهم للحكمة التي في قوله: "ليعلموا أنَّ وعد الله حق" الآية. ومفعول "أعثرنا" محذوفٌ دلَّ عليه عموم "ولا يشعرن بكم أحداً". تقديره: أعثرنا أهلَ المدينة عليهم. وضمير "ليعلموا" عائدٌ إلى المفعول المحذوف المقدَّر لأنّ المقدّر كالمذكور. ووعد الله هو إحياء الموتى للبعث. وأما علمهم بأنّ السّاعة لا ريب فيها، أي ساعة الحشر، فهو إن صار علمهم بذلك عن مشاهدة تزول بها خواطر الخفاء التي تعتري المؤمن في اعتقاده حين لا يتصوَّر كيفية العقائد السّمعية وما هو بريب في العلم ولكنه في الكيفية، وهو الوارد فيه أنه لا يخطر إلا لصديق ولا يدوم إلا عند زنديق»[1].

[1] المرجع نفسه. م 15 ص 288.

في هذا النسق نتبيَّن أن مدلولية النص في باب قيام السّاعة أظهر نظرا إلى طبيعة الربط بين القضايا؛ وبيانُ ذلك في العطف بين "وعد الله حق" و"الساعة لا ريب فيها"، لأن كليهما متحصِّل منطقًّا وسببيًّا من مضمون القضية "أعثرنا عليهم"، وقرينةُ السببيةِ هي اللام في "ليعلموا". وكانت القرائن النحوية التي ذكر ابن عاشور لتمام المعنى في بناء النصِّ كلِّه بتأويل الإضمار الحاصل في الآية، ولكنَّ مركز المدلولية النصيَّة في موضوع قيام الساعة ينحصر في هذه البنية السببية خصوصا؛ ذلك أنَّ معايشة الخلْق لتلك المعجزة بإعادة الفتية إلى الحياة إنَّما هي سبيلٌ لتصور الإعادة يوم القيامة. ويمكن أن يَجريَ توسيعُ المعنى في هذا الاستدلال ليشمل موضوعيْ نهاية العالم والبعث على حدٍّ سواء وهذا باعتبار ما يتلو النسقَ السببيَّ من مؤوِّلات، والداعي إلى ذلك أمران: الأوَّل أنه ذكر الساعةَ مطلقًا، وهي تدلُّ على النهاية والبعث على ما تقدَّم بيانُه. والثاني أنَّ القضايا التي تلي كلمة "إذ" قد تكون مؤوِّلات تجعل القارئَ يتصوَّر دلالة السّاعة على النهاية كما تصوَّرها ابن عاشور على البعث، لأن "إذ" لا تخلو من سببيَّةٍ أيضا بحكم دلالتها الظرفية. وخلاصةُ المعنى هنا أنَّ ما ذُكِر بعد "إذ" هو موتُ الفتية، وهو حدث مرجعيٌّ لنهاية العالم برغم أنَّ ما أُعطيَ لهم من معجزاتٍ لا تشهدُهُ الحيوات المألوفة، فكأنَّ دلالة الموت المذكورة بعد الظرفية تُسهم في تأويل الساعة وتقبُّلها على أنها علامة نهاية العالم. بناء على هذا يمكن تمثيل مسار التأويل من خلال معطيات البنية الكبرى للنص كما يلي:



والصيغة التي حملت الربطَ السببيَّ أَدْعَى إلى فهم البُعد الحجاجي للنص، فالنسقُ هنا ليس كفيلا فقط بإنتاج المعنى الغيبيّ ولكنْ منوطٌ به أيضا إدراكُ حِجاجيةِ الخطاب من خلال العلاقات بين القضايا. وفي هذين

المثالين السابقين على الربط السببيّ اعْتُمِدت معطياتُ البنية اللفظية وقرائنُها بالإضافة إلى الحمولة الإخبارية للقضايا في تمثُّل معنى من معاني قيام الساعة، ولا يعني هذا بالضرورة اقتصارَ السببية على الأشكال النصية التي تتضمّن مثل هذه القرائن؛ إذ تبيَّن أنَّ البنى التجميعيّة بدورها قابلةٌ للتحوُّل إلى أنساق سببية في تمثلنا الحجاجي لها، فإدراك العلاقة السببية الكامنة وراء التجميع يقتضي الانتقالَ إلى دراسة الأجهزة اللسانية وفي مقدّمتها الجهاز الحجاجيّ.

هذه هي مجمل أنماط الأبنية النصية في موضوع قيام الساعة غيبيِّها وأساسيِّها، كان الهدف من عرضها بيانُ مسار التأويل الداخلي في إنتاج المعنى المتعلِّق بحدث من أحداث القيامة. ولا تعدو هذه المقاربة أنْ تكون تأكيدًا لما سلف من كلام العلماء على البيان في القرآن، يقول تمام حسان في مقدرة النص القرآني على نقل الدلالة: «تتفاوت النصوص في القدرة على استعمال القرائن الدالة على المعنى المقصود عندما يعرض القصور في دلالة المبنى على هذا المعنى. ولعلَّ النص القرآني الكريم أعظم النصوص وفاءً بتقديم القرائن عندما يعرضُ اللبسُ في اللفظ أو في التركيب»[1]. ويُورد في الوضع نفسه ما يكشفُ دور السياق في معالجة اللبس الناجم عن تعدُّد المعنى من غير مرجَّح في مثل قوله تعالى: "ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون" (يس: 35) قال: «يسمح التركيب النحوي هنا بفهم "ما" في "وما عملته أيديهم" بأحد معنيين: أ. ليأكلوا من ثمره ومن الذي عملته أيديهم. ب. ليأكلوا من ثمره ولم تعمله أيديهم. غير أنَّ في هذه الآية قرينة على إرادة المعنى الثاني هي عبارة "أفلا يشكرون" لأنَّ من يأكل طعامًا لم يصنعه بيده أوْلى بأن يعبِّر عن شكره لمن أطعمه ممن يأكل طعاما صنعه بنفسه»[2]، والمشهودُ هنا أنَّ توضيح المعنى منوطٌ بالسياق اللغوي في المقام الأول، وأنَّ السياق لا يتعلَّق بتركيب الجملة بل بالروابط بين الجمل في ثنايا الآية الكريمة.

كما أنَّ دراسة أنماط البنى الكبرى يقود إلى جملة من الملحوظات عن أسلوب نَظْم القضايا في الخطاب القرآني، وهي ما يُعْرَف عند فان ديك بالبنية العليا، وهي محكومة في توصيف المدلوليَّة بقانون الاكتفاء في التأويل، أي الاقتصار على المعلومات الداخلية في تأويل مكوِّنات النص لإنتاج معنى توصيليّ مقبول، ويعدُّ هذا من المميّزات الأسلوبية للخطاب القرآنيّ إذْ يقول المثنى عبد الفتاح: «لما كان السِّياق القرآنيّ يقتضي التماسكَ والتَّرابطَ بين المعاني، كان لا بدّ من إثبات حقيقة واحدة أكيدة ألا وهي: أنَّ آيات السور القرآنية جاءت وفق ترتيبٍ قديم مصون في اللوح المحفوظ، لم يطرأ عليه أيُّ تبديل أو تغيير، وإنما هو ترتيبٌ إلهيٌّ أراده المنزِل سبحانه على حاله دون تدخُّل أحد من الناس. ولما كان هذا الترتيب آتيا على الشَّكل المحفوظ بين دفتيْ المصحف، كان لا بد من وجود وحدة معنى بين هذه الآيات، وتلاصق وتضام بين أجزائها ومفرداتها، وترابط وتلاحم بين جملها وتراكيبها،

[1] تمام حسان: اجتهادات لغوية. ص 185.

[2] تمام حسان: اجتهادات لغوية. ص 186.

وإثبات وحدة السياق في السورة الواحدة متوقِّف على إثبات هذه الحقيقة»[1]، وفي هذا بيانُ وجهِ المدلولية في البنية النصية، بغضِّ النظر عن معطيات الموقف والسياق غير اللغويّ انطلاقا من حدودٍ متغايرةٍ للنص تتراوح من الآية الواحدة إلى السّورة الكاملة والقرآن كلّه.

خُلاصة الفصل:

البحثُ في آلية المدلولية يختلف نوعيًّا عن مبحث التفسير؛ لأن هذا الأخير يهدفُ إلى بيان المعنى وفق قواعد اتَّفق المفسِّرون في بعضها، أما البحث في المدلولية فهو فرعٌ من اللسانيات يهدف إلى فهم آليات إنتاج المعنى من الملفوظات.

تمَّ التوسُّل إلى آليات المدلولية من مدخلين: الأول ظاهرةُ تشاكل الخطاب ودورُها في إبراز مدلولية الشَّكل اللغوي، بالكشف عن انسجام الخطاب وائتلاف مكوّنات النص. على أنَّ شرط الانسجام في النص الأساسيّ في موضوع قيام الساعة تناغمُ الفرعين المرجعيّ والغيبيّ، ولهذا لا تكتمل في بنية النص الواحد إذا اكتفى بذكر الحقيقة الغائبة وحدها دونما مرجعيَّة تساعد القارئ على استجلاءِ النصّ وتوفيرِ إعلامية ما. من أجل فحص مدى انسجام الخطاب اقترح غريماس وكورتيس مفهوم التشاكل الذي يقتضي ورودَ واسمٍ دلالي مشْتَرَك بين قضايا النص المختلفة، ويمكن إدراكُ آثار هذا التشاكل في النَّماذج المقترحة للنصوص الأساسية في موضوعيْ نهاية العالم وإحياء الموتى. بهذه الطريقة يُرَى اطرادُ واسم رئيس في كل نصٍّ على حدة، من مثل /الزوال/ أو /الفناء/ أو /الإحياء/. لكن على الرغم من كون مظاهر التشاكل تفسِّر الوجود الأدنى للمدلولية في النص اللغوي إلا أنها تحْجُب ثراءَ المعنى في أسلوب التَّمثيل الذي تتضمَّنه كثيرٌ من النصوص الأساسية.

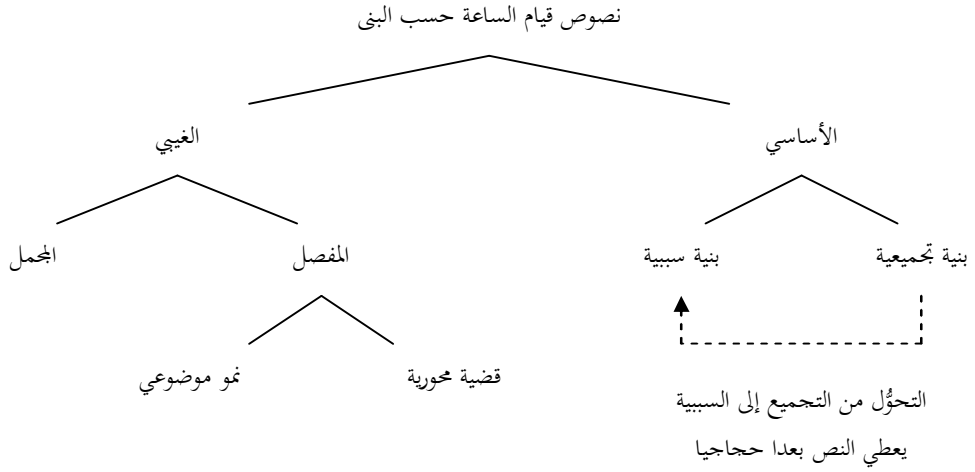
لتوصيف ثراءِ المعنى في التَّمثيل تُفَسَّر المدلوليةُ تفسيرًا بلاغيًّا بالبحث في نسق الواسمات المتولِّد عن أنماط التمثيل في النُّصوص الأساسية، إذْ توظِّف نصوصُ قيام الساعة هذه الأنماط للجمع بين عالميْ الغيب والشهادة، تكون فيها معطيات الغيب مشبَّهة وتكون حقائق الشهادة مشبَّها بها. تسمح هذه الآلية بتقريب الدلالات النصية عموما وتسهم في إنتاج المعنى النظامي من خلال نقل نسق الواسمات الدلالية المتعلِّقة بالمشبَّه به وتحويلها أو إسقاطها على ذات المشبَّه. من أهمِّ تشكُّلات التمثيل في النصوص اطِّرادُ طرف المشبَّه به في كثير من نصوص الفناء والإحياء وهو نباتُ الأرض، والتكرارُ يسمح باعتبار هذا النَّمط من التمثيل صورةً مركزية تُعِين المتلقِّي على تصوُّر الحقائق الغيبية وإدراكها وفق المسار الذي يرسمه النصُّ اللغوي.

المدخل الثاني إلى آليات المدلولية هو استقلالُ البنية اللغوية بإنتاج المعنى بوصفها منطلقَ كلِّ وسائل المدلولية. إنَّ التشاكل لا يشرح إلا باختزالِ عمليةَ إنتاج المعنى من خلال إثبات وحدة النصّ بانسجام القضايا

[1] المثنى عبد الفتاح محمود: نظرية السياق القرآني. دراسة تأصيلية دلالية نقدية. دار وائل للنشر، عمان الأردن، الطبعة الأولى: 2008، ص 20.

التي تكوِّنه، ولا يمكن الالتفاتُ إلى ثراء المعنى في النصوص الغيبية في القرآن الكريم إلا من خلال الاحتفاء بالتمثيل، لأنه ينقل نسقا كاملا من الواسمات والدلالات بين طرفين: أحدهما من الخبرة الإنسانية المرجعيَّة، وثانيهما هو الغرض من المدلولية وهو عنصر غيبيٌّ غير مألوف. بناء على هذا يمكن أن يمتدَّ وصفُ آلية المدلولية في نص قيام الساعة إلى مفهوم البنية الكبرى كما تصورها علماء النصّ مثل تون فان ديك وجان ميشال آدم. وتعُود فائدة توسيع الوصف ليشمل هذا المفهوم إلى كون الأصل في مدلولية الشَّكل اللغوي نوعَ العلاقة بين الملفوظات التي تؤلِّفه، أو الروابط بين القضايا البسيطة في ثناياه.

تُقَاس درجة المدلولية في البنية اللغوية بناء على مؤشرين: أولهما نظامية النسق، أي احترام قواعد النظام المشتَرَك بين المنتج والمتلقي في الأنظمة الوظيفية وقوانين الدلالة بما في ذلك قانون قيد الاختيار والتناظر، فكلَّما زاد خروج نسق النصّ عن المألوف من قواعد اللغة والمنطق في تركيب الدلالات قَلَّت المدلولية الأساسية أو النظامية. والمؤشِّر الثاني نوعُ المعرفة التي تسهم في تأويل الدلالة: فإذا كان التأويل يعتمد على الإحالة الداخلية، بمعنى أنْ تعملَ العناصر الداخلية على التأويل الذاتي لعناصر أخرى داخلية، تكون عندئذ بنيةُ النص عاملا منتِجًا للمدلولية بكفاءة. أما إذا زاد اعتمادُ النص على العناصر الخارجية في عملية التأويل للعناصر المبهَمَة في رحم النَّسق قلَّتْ الكفاءة المدلولية للبنية. كما طبيعة البنية الكبرى تحدِّد مسار التأويل الداخلي وتؤدّي الدور الأول في تشكُّل المدلولية النصية، وهي تتغاير بتغيُّر أنماط النصوص كما يلي:

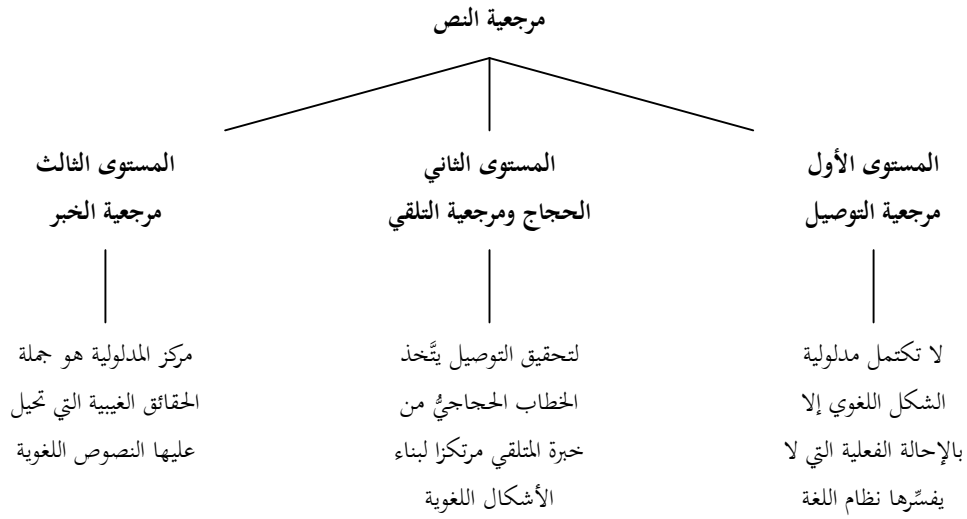


البَابُ الثَّالث

مَرجعيَّة نُصوص قِيام السَّاعة

تَمهيد: المرجعيَّة بوصفها عاملا مكمِّلا للمدلولية

تأخذُ المرجعيَّة في هذا الباب معنيين: أوَّلهما هو المرجعيّة المعرفيَّة ومعناها الخبرة التي تفسِّر مدلوليّةَ العلامة، وسُمِّيَت معرفيةً لأنها تبلورتْ في إطار المقاربات النفسيّة في المدرسة السلوكيّة. وثانيهما المرجعيَّة اللسانية أو مرجعيَّة التلفُّظ، وهي غير مقطوعةِ الصلة بالنوع الأول، بل هي امتدادٌ معرفيٌّ لها، ويُقصد بها تفسيرُ تشكُّل النصِّ وفق نمطٍ معيَّن من خلال خضوعه لظروف التواصل، حيث تتحوَّل المرجعيّة إلى آلية للتَّأويل لا إلى خبرة مفسِّرة للمدلوليّة أو لوجود المعنى، إنها في هذه الحال جزءٌ من التَّجربة الدالة. وفي سبيل عرض مستويات المرجعيَّة في خطاب قيام الساعة لا مناص من مُلامسة النوعين، غير أنَّ معطيات التحليل تفرض أن نسلك في عرض هذه المستويات مسلكا عكسيًّا: يبدأ التحليل بمقاربة المرجعية اللسانية أو الإحالة الفعلية في الخطاب كوسيلةٍ لتحقيق مدلولية النصّ، وهي انعكاسٌ للمرحلة الثانية من علم اللسانيات بعد مرحلة النظامية. وينتقلُ إلى مقاربة المرجعيّة المعرفيّة، وهي لغوية أيضا، لكنها أقرب إلى الإحالة الكامنة المفسِّرة للمدلولية في العلامة، وتتضمَّن بدورها مستويَيْن: أحدُهما مرجعيّة التلقِّي بوصفها تقنيةً حجاجية في الخطاب، والثاني مرجعيةُ الموضوع أو الغيبيَّات بوصفها حمولةً إخبارية تفسِّر إعلاميةَ النصّ وتفرُّدَه التوصيلي:



هذه المستويات الثَّلاثة تعمل متضافرةً في الحقيقة لإسناد آلية المدلوليَّة في البنية اللغويَّة، إمَّا من خلال تحديد مسارات للتَّأويل كما هو الحال في المستوى الأوَّل، أو من خلال تفسير مدلوليَّة الفروع المرجعيَّة أو الغيبيَّة كما هو الحال في المستويين التَّاليين. ولا تخرجُ هذه الأنماطُ عن مجاليْ المرجعيَّة المتقدِّمين في القسم النَّظريِّ وهما: المرجعيَّة الفعليَّة والمرجعيَّة الكامنة، وسيأتي بيانُ ذلك فيما يلي.

الفَصْلُ الأوَّل: مرجعيَّةُ التَّوصيل

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

فُصِّلت : 53

«وُجِدت الأشياءُ لتكون علاماتٍ»

ميشال ريفاتير

المبحث الأول

خطابُ قيام السَّاعة بين التواصل والتوصيل

المطلب الأول: من لسانيات النظام إلى لسانيات التواصل

يُقصد بلسانيات النظام جملةُ المرتكزات النظرية والتطبيقية المتأثرة بأعمال فردينان دي سوسير، ومبدأُها تعريفه للغة بوصفها: «نظام علامات يعبِّر عن الأفكار»[1]، بمعنى أنَّ لسانيات النظام هي التفكير العلمي الذي يرى في اللغة نظاما من العلامات اللسانية. فكلمةُ النظام هذه صارت محورَ التفكير اللغوي الحديث بعد انتشار كتاب "محاضرات في اللسانيات العامة"، وأسَّست لما يُعرف عند الدارسين والنقاد بالمدارس البنيوية. قال جورج مونان وهو أحد الدارسين الأوفياء لتعاليم دي سوسير: «في كتاب المحاضرات ظهرت كلمة "نظام" مائة وثمانية وثلاثين مرة. لقد أبعد سوسير كلمة "بنية" بوصفها مرادفة للنظام. وقد وظفها قليلا. فهو يراها غامضة حتى في التعبير عما نسميه بنية الكلمة أو بناءها، وهو القبول الوحي الذي استعمله. في المقابل وكمرادف للنظام فقد وظف ثلاث عشرة مرة كلمة آلية اللغة "Mécanisme" وأحد عشر مرة كلمة جهاز اللغة "Organisme"»[2].

وقد لخَّص لويس يلمسليف مبدأ لسانيات النظام في دراسته للعلاقة بين النص واللغة التي تسنِد وجودَه من خلال قوله: «يستحيل إذن حصول نصٍّ من دون لغة تسنِدُه، وعلى العكس يمكن أن تكون اللغة من دون نصٍّ تابع لها. مما يعني أنَّ هذه اللغة مُنَظَّرة بوساطة النظرية اللسانية على أنها نظام ممكن من دون أي تتوفَّر على نسقٍ مطابِقٍ محقَّقٍ، فالنسق النصي موجود بالقوَّة»[3]، ومؤدَّاها أنَّ كل الملفوظات المنتَجَة في التواصل هي أنساقٌ خاضعة لنظام عُلوي يبرِّر مدلوليتها أو حيازتها لمعنى ما، بحيث يمكن تفسيرُها بالعودة إلى مجمل القوانين والقواعد التي يضمُّها هذا النظام. ومن ثمرة هذا الإسناد أنْ يكون تأويل النصوص عمليةً بنيوية تحكمُها العلاقات الداخلية بين مكوِّنات النص، ويُفضي هذا إلى استقلال بنية النص أو النسق بالدلالة، لتغدوَ المدلوليةُ حينئذ ظاهرةً قابلة للتفسير لغويا وفقط، تفسيرا بنيويا أساسُه العلاقة بين نسق النص ونظام اللغة.

لكنَّ واقع اللغة في التواصل يشهد بغير ذلك، أي باستحالة توصيف الظاهرة اللغوية بالعودة إلى النظام فقط، أو من خلال جملة القواعد الوظيفية والمعجمية وحدها، لأن استعمال الملفوظات في التواصل يخضع عادةً لمعطيات الموقف التواصلي بمكوناته الرئيسة: الزمان والمكان والمشاركون، من أجل ذلك انتقد كثير من اللسانيين والفلاسفة فكرة خضوع النصوص بوصفها أنساقا مغلقة لنظام اللغة خضوعا مطلقا. إن اللغة التي يمارسها الفرد

---

[1] Ferdinand De Saussure : Cours de linguistique générale. P 26.

[2] Georges Mounin: Saussure. Ou le structuraliste sans le savoir. Editions Seghers, France 1969 , p 60 - 62.

[3] Louis Hjelmslev: Prolégomènes à une théorie du langage. P 56.

أعقدُ من أن يتمَّ تفسير ظاهرتها من خلال نظام قواعدي مشترك، لأن المشاركين في الحدث التواصلي يستعينون بمعطيات الموقف وظروف الزمان والمكان، وفضاء الأشياء كعناصر مؤوِّلة للخطابات، فيحيلوا إليها إحالات ضمنيةً أو صريحةً، ويغدو تفسير الدارس لمقبوليّة تلك الخطابات، من دون إيلاء فعل الإحالة دورا بارزا في مسارات التّأويل والتقبُّل، أمرًا عسيرا.

انطلاقا مما سبق دعا إميل بنفنيست، في إطار ما يعرف بلسانيات التلفُّظ، إلى دراسة اللغة في إطارها الطبيعي وهو عملية التواصل، لأن ذلك الإطار هو وحده الكفيل بإعطاء وصف شامل وموضوعي قدر الإمكان للظاهرة اللغوية ومسارات تأويلها وتقبُّلها، وبيان وجوه مدلوليَّتها، وكانت الإحالة أو مرجعية التلفُّظ محورَ اهتمام هذا التوجُّه اللساني الجديد. وتأكَّد هذا الاهتمام مع بروز المقاربة التداولية للنصوص عند فان ديك الذي قدَّم «إضاءة أخرى على عملية الربط بين القضايا حيث يشير إلى أن فهم النصوص لا يقتصر فقط على العلاقات الدلالية، وإنما يعتمد أيضا على العلاقات الإحالية. حيث يفترض وجود علاقات إحالية بين منطوقات اللغة والوحدات في الواقع الخارجي؛ ومن ثم يفترض أن القضايا ترتبط بوقائع العالم الخارجي، أو أن القضية ما هي إلا تصور محدد لواقعة ممكنة في جملة ما يعبر عنها في سياق معين»[1]. وفي سياق الكلام على أهمية المرجعية يرى جان سيرفوني أن تطوُّر اللسانيات الملفوظية كان لإعادة الاعتبار للعناصر التالية:

أ. الإطار الزمانيّ والمكانيّ للتواصل.
ب. المرجعيّة (الماهيات، والأحداث، وحالات أشياء العالم خارج اللغة).
ج. المتكلِّم والمخاطَب بكل ما عندهما من ذاتية[2].

فسياق التواصل يؤدِّي دورا رئيسا في تأويل النص أو الملفوظ وبيانِ مدلوليته، ولهذه الوظيفة علاقةٌ بالمرجعيَّة كما وصفها رومان جاكبسون، وأوَّلُ مراحل السياق المؤوِّلةِ للنص والمؤثِّرةِ في المدلولية مقامُ التلفظ. يقول أوليفيي سوتي في مجال التشبُّع المرجعيّ: «من أجل أن تكون الجملة [توقفت عن التدخين] ملفوظا مفهوما، لا بد من تحديد مرجع "أنا". نقول أيضا أن "أنا" يجب أن يكون متشبِّعا مرجعيًّا. صحيح أن اللساني لا يمكنه أن يتكهَّن فيما إذا كان "أنا" يحيل على بول أو بيار أو جان، لكن لا بد له من تحديد الحالات التلفظية ذات الإشكالات المرجعية»[3]. فالإحالة الخارجية سمةٌ غالبة في الإشاريات والمبهَمَات، التي لا تملك مرجعًا معروفا إلا بمعرفة سياق

[1] عزة شبل محمد: علم لغة النص. ص 188.
[2] جان سيرفوني: الملفوظية. ص 12.
[3] Olivier Soutet: Linguistique. p 164.

التلفُّظ وما تحيل إليه. فمعرفتنا المسبقة بهذه الوحدات لا تساعد في شيء على تأويل دلالتها ودلالة النص، إلا أنْ يُعْرَفَ من المقام ما تحيلُ عليه، فمعرفة مرجعها أساسُ قيام مدلوليتها.

والقرآن، من حيث أنه جاء على سُنن العرب في كلامهم، يظهر فيه البُعدُ التواصليُّ بما يتيح لفعل الإحالة مجالًا في توصيف اللغة؛ فهو خطابٌ توصيليٌّ مُحِيل، يتضمَّن عناصر لغوية لا يمكن تأويلُها انطلاقا من قواعد اللغة العربيَّة وحدها، بل لا بد من إشراك معرفة العالم في مسار التَّأويل لتتحقَّق نصيَّة الأشكال اللغوية ضِمنه، ولتُولد فيها المدلولية النظامية. من ذلك أنَّ دارسِي علوم القرآن وعلم الأصول خصَّصوا مباحث كاملةً لأهمِّ المفاهيم المرجعيَّة في اللسان وهي عندهم: الخطاب والحكاية، والمبهَمَات، والدَّلالة بين الإطلاق والتعيين، وهي مباحث تلتقي مع المقاربة التلفُّظية الحديثة في ضرورة دراسةِ مرجعيَّةِ التواصل أو التوصيل على ما سيأتي بيانُه. وأهمُّ هذه المباحث على الإطلاق هو المبْهَمات لأنها تمثِّل قرائن المرجعيَّة التلفُّظية، وقد ذكر السُّيوطي في اشتهار دراسته أن: «أفرده بالتأليف السهيلي ثم ابن عساكر ثم القاضي بدر الدين ابن جماعة، ولي فيه تأليف لطيف مع فوائد الكتب المذكورة مع زوائد أخرى على صغر حجمه جداً، وكان من السلف من يعتني به كثيراً»[1].

ينتقلُ البحثُ، بناء على ما تقدَّم، من دراسة ظاهرة المدلولية في إطار البنية النصية وعلاقتِها بالنظام، من خلال ما عُرض من قبل من موضوعات التَّشاكل والتَّمثيل والبنية الكبرى، إلى دراسة المدلولية في إطار عمليَّة التواصل من خلال مرجعيَّة التلفُّظ، وهذا يحاكي انتقالَ اللسانيات من مركزية النظام العُلوي إلى مركزية عملية التواصل في سبيل توصيفٍ موضوعيٍّ للظاهرة اللغوية.

المطلب الثاني: التَّوصيل والتلقِّي في نصوص قيام السَّاعة

1 . التَّوصيل بدلا من التَّواصل في خطاب قيام السَّاعة:

يقتضي مفهومُ التواصل مشاركةَ طرفين أو أكثر في تبادل أدوار الخطاب، ويتحدَّد المشارِك بكونه ذاتًا يحكمُها مقام التواصل فهي تتكلَّم من منطلق ذلك المقام زمانا ومكانا وموقفًا، وترسم معالم الملفوظات التي تُنتجها في ضوء هذه المعطيات المقامية. ولكن نصوص القرآن الكريم، سواء أكانت في موضوع القيامة أم في غيرها، لا تحتملُ هذه المشاركة التي عليها مدارُ المقاربة التلفُّظية والتداولية كما رسمها رومان جاكبسون في مخطَّطه حول وظائف اللغة، فنصوص القرآن تمثِّل خطابا في اتجاه واحد، وهو ككلٍّ لغويٍّ صادرٌ من ذات متكلِّمة واحدة، ولهذا يقتضي النظرُ في التشكُّل اللغوي للخطاب القرآني أنْ تكون وظيفته التوصيل لا التواصل، لأن المصطلح الأول إنما يكون من ذات متكلِّمة واحدة، فيكون تشكيل الدائرة الكلامية من متكلِّم واحد لا يتغيَّر ومتلقٍ أو متلقين بحسب القرائن.

[1] السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. ص 2018.

كما أن التعريف العلمي للقرآن الكريم يقتضي أنْ يفارق الخطابُ فيه معطيات التلفُّظ العادية، لأن الذات المتكلِّمة، وهي واحدة كما تقدَّم، لا يحكمُها راهن الزمان والمكان كما هو الحال في وضعيات التَّواصل الإنساني. ولهذا يصعب أنْ توظِّف الدراسةُ المرجعية للخطاب القرآنيّ ما درجَتْ عليه المقارباتُ التلفظيَّة من مصطلحات على شاكلة مقام التلفُّظ، والملفوظ، وأمارات الذاتية وغيرها. ذلك أنَّ كلَّ هذه المفاهيم التقنية تحصر الذَّات المتكلِّمة في الوجود كما سبق الذكرُ زمانا ومكانا، بما لا يوافق خصوصيَّة القرآن.

بناءً على هذا نخلُص إلى مبدأين يحتكم إليهما وصفُ المرجعية التلفُّظية في نصوص القرآن الكريم عموما ونصوص قيام الساعة على الخصوص: الأوّل أنْ تُتصور هذه المرجعيةُ في إطار عملية توصيلٍ يكون فيها المتكلِّم ذاتا واحدة لا تتغيَّر، والثاني أن تتكيَّف دراسةُ قرائن الإحالة مع خصوصية هذه الذات المتكلِّمة وهي الذات الإلهية العليا المتجاوزةُ لمعطيات الراهن في الزمان والمكان والمواقف. ولا يعني اعتبارُ هذين المبدأين أنْ تُختزل أدواتُ المقاربة التلفظية في عدد يسير من جوانب الظاهرة النصية في باب قيام الساعة، لأن النصوص توفِّر تقنياتٍ تلفظيةً ثرية كالحوارية، والخطاب المنقول أو الخطاب غير المباشر، والالتفات، والانتقال من السَّرد إلى الخطاب المباشر، وغيرها من الآليات المرجعيَّة التي يهتم الدرس الملفوظي والتداولي بفهم أثرها في تشكُّل المدلولية. وفقا لهذا قد يتلبس الخطاب المباشر في القرآن بالخطاب المنقول، وعندها يكون خاضعا لأحكام التلفُّظ والتواصل، كما هو حال تعدُّد الأصوات في المقاربة النقدية، إذْ يعني هذا المصطلح عادة «وجود أصوات متمايزة في الملفوظ عن تلك الخاصة بالمنتج للملفوظ»[1]. على أنَّ الأصل في القرآن أن يكون للتوصيل وأن يفارق أحكامَ التلفظ التقليدية.

وتعدُّد الأصوات في الخطاب القرآني ليس حتميةً تفرضُها قوانينُ اللغة على النص، ولكنَّه تشكُّلٌ خطابيٌّ مقصودٌ في سبيل التوجيه الحجاجي. ويمكن أن يُلحَظَ هذا في أمثلة كثيرة كما في سورة يس: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (77) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ (80) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (81)﴾، إذْ كان سؤالُ الإحياء خطابا منقولا ومُنْطَلَقا للحجاج وإثبات البعث. وكذلك في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8)

[1] Jacques Moeshler et Antoine Auchlin: Introduction à la linguistique contemporaine. Armand Colin, Paris, 3e édition 2009, p 151.

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾، فثراء الأصوات هنا بين منقول ومباشر إنما كان سياقا لقيام الحجاج وبناء الاستدلال على حقيقة قيام السَّاعة.

وأولى مراحل مقاربة مرجعيَّة التلفُّظ تصنيف الملفوظات بين تاريخ وخطاب، وهذا تمهيدا لدراسة نوعيْ الإحالة بين مطلقة ومقيَّدة، وبيان قرائن كلِّ نوع منها ودورِها التأويليِّ وحضورها في إرساء المدلولية. غير أن طبيعة المدوَّنة تفرضُ استبدالَ مصطلح الملفوظ أحيانا بمصطلح النص أو القضية، لأن الوصف الأوَّل للقرآن هو الكلام، أما الملفوظ فمفهومٌ ملتصق بفكرة المقام الذي يحوي الذات المتكلِّمة، بينما يتيح مفهوم النص التوسُّع في تناول المظهر الطبيعيّ للغة من دون حصرٍ للمتكلِّم في المقام المحدود زمانا ومكانا.

2 . التَّوصيل لا يقتضي سلبيَّة المتلقِّي:

لا تختلف تركيبة الدائرة الكلامية في الخطاب القرآني عنها في الخطاب الأدبيّ في كون الذات المتكلِّمة واحدةً ووُجهة التلقِّي غير قابلةٍ للتغيُّر، فالنصُّ الأدبي نتاجٌ خطابيٌّ من مرسِل محدَّد هو المبدع، والمتلقِّي القارئ لا يمكن أنْ يتحوَّل بدوره إلى ذات متكلِّمة في النِّتاج ذاته. كلاهما يتضمَّن استبدالَ التوصيل بالتواصُل من دون أن يقتضي ذلك سلبيَّة المتلقي؛ فإذا كانت «الأبحاث المهتمة بالتأويل قد أَوْلت اهتماما كبيرا بما توصَّل إليه البحث في ميكانزمات النصّ الأدبيّ الداخلية والإمكانيات السيميوطيقية للتأويل، فإنها لم تَقبلْ أن تكون الكلمة الأولى للنص أو لمؤلِّف العمل الأدبيِّ باعتباره منجِزَ تلك الإمكانيات الداخلية نفسها، لأن عملية التلقِّي ليست بهذه البساطة التي يظهر فيها المؤوِّل الخارجي، أي المتلقي، سلبيًّا، بحيث يكتفي بالتلقي دون أن يكون بينه وبين النص تفاعلٌ يُذكر. كان ميخائيل ريفاتير قد وضع هذا الإشكال عندما تحدَّث عن ميزة اللغة الشعرية. والمسألة هنا لم تعالج على المستوى اللساني بل على المستوى الأسلوبي، وهي تتعلق فضلا عن ذلك، بالنص وباللغة الشعرية. لقد عولجت الدلالة في نظره زمنا طويلا كظاهرة منغلقة داخل النص، بينما تقتضي الطريقةُ المثمرةُ أن يُؤخذ بعين الاعتبار في آن واحد القارئُ والنصُّ الشعري. فالظاهرة الأدبية ليست موجودة لا عند الكاتب ولا في النص، ولكن في علاقة النص بالقارئ»[1]. كذلك الأمر في كل خطاب لغوي لا تولد مدلوليته إلا بتفاعل المتلقي مع نسق النص. وقد ربط القرآنُ نشوءَ الفهم في كثير من المقامات بمعطيات القارئ كما في قوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾.

[1] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. ص 71 / 72.

قال ابن عاشور: «التفكُّر: التأمُّل والنظر، وهو تفعل مشتقٌّ من الفكر، وقد مرَّ عند قوله تعالى: (قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون) في سورة (الأنعام: 50). وفيه تعريضٌ بأنَّ الذين لم ينتفعوا بالآيات ليسوا من أهل التفكُّر ولا كان تفصيل الآيات لأجلهم»[1]، فربطَ كونَ الأحداث الدنيوية من حياة النَّبات علامةً مع كون المتلقِّي متفكِّرًا، والتحوُّل من الشَّيئية إلى العلاماتية يعني اكتسابَ صفة المدلولية. هناك إذن نشاط يقوم به القارئ من النّظر والتأمُّل حتى يستوي النص بمدلوليّته النهائية.

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 11 ص 144.

المَبْحث الثاني
مقاربة ملفوظيَّة لنصوص قيام السَّاعة

المَطلب الأول: نصوص قيام السَّاعة بين التاريخ والخِطاب

يُعتمَدُ مصطلحُ الخطاب فيما يأتي من التّحليل بوصفه مفهوما تداوليًّا، أي بوصفه نوعا من أنواع الملفوظات البسيطة يقتضي حضورَ المتكلِّم من خلال القرائن النصيّة بحسب ما قدَّم له إميل بنفنيست، غير أن هذا المصطلح يتَّخذ مفهومًا آخر في الميدان المعروف بتحليل الخطاب، حيث يرى جورج إليا سارفاتي أن تحليل الخطاب لا يدرس النصَّ ولا النصيّة، ولكنه يدرس سلسلةَ نصوص خاصة يمكن من خلال الوصف نسبتها إلى نوع محدَّد من الخطاب[1]، وهذا المفهوم الثّاني أقرب إلى الوصف الشموليّ لنصوص قيام الساعة من الذي سبقه، إذ أنه يقصد إلى معرفة الخصائص العامة لجملة من النصوص، تجمعها ميزاتٌ مشتركة، أسلوبيّةٌ أو رؤيويةٌ، كحال المدوّنة المعروضة للدراسة في هذا المقام.

ومن الجدير بالتأكيد هنا تجانسُ الرؤية والمعطيات الفنية في الخطاب الواحد، ويتلمَّس الدارسون ومحلّلُو الخطاب هذا التجانسَ في أكثر من نص، يقول تمام حسان عن الخطاب أنه «مجموعة النصوص التي يربط بينها مجال معرفي واحد، أما عالم هذا الخطاب فهو جملة الهموم المعرفية التي جرى التعبير عنها في هذا الإطار»[2]. والحق أن القاسم المشترك بين نصوص الخطاب الواحد لا يقتصرُ على معيار المجال المعرفي الذي ذكره تمام حسان؛ فالقول بالخطاب القرآني كمصطلح تحليلي في هذه الدراسة يأخذ في الحسبان معطيات أخرى غير هذا المجال المعرفي الواحد، لأنه يركِّز على دراسة الخصائصِ الأسلوبية، أي ما يتعلَّق بتوظيف اللغة توظيفا متميِّزا، والخصائصِ الرؤيويّة، أي ما يعرض رؤيةً متميِّزة للوجود وللموضوعات، في جملة نصوص من القرآن الكريم، ومنها موضوع نهاية العالم أو مستقبل الإنسان.

وهناك أكثر من دافع للقول بوجود مثل هذه الخصائص في كتاب الله، بل في كتب السماء جميعا منذ بدأت الرسالات: «لطالما تجدَّد خطاب الله إلى البشر، من خلال البعثات والرسالات، التي ظلت تحفُّ الناس بتوصيات الله وتوجيهاته حتى إذا جاء الإسلام كان لخطابه هذا الطابع الحواري المستديم، فما كان لصوت الله أن يغيبَ عن ملكوته، بعد أن جعل من الإسلام دينَ العالمين»[3].

---

[1] Georges Elia Sarfati: Elément d'analyse du discours. p 13 / 14.

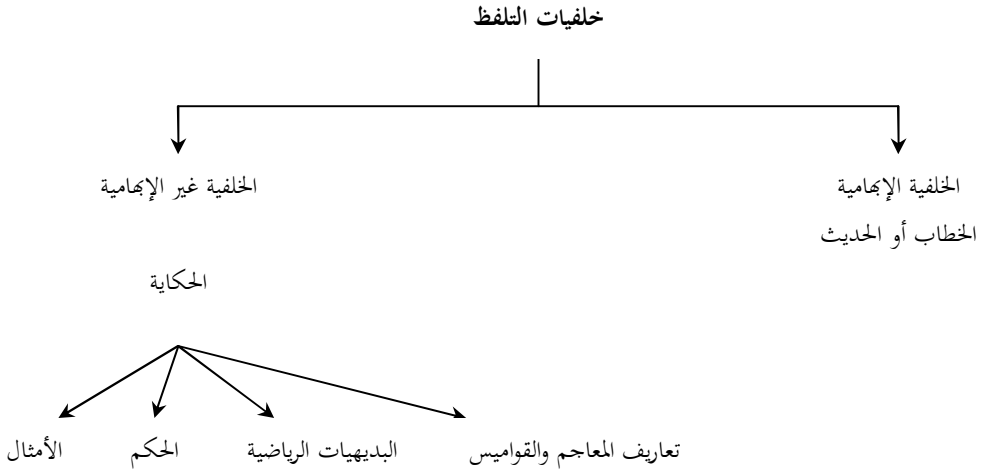
[2] روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ص 6.

[3] سليمان عشراتي: الخطاب القرآني. مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص181.

هناك إذن جملة من الخصائص التداوليّة والنصيّة تميِّز الخطاب القرآني في باب قيام السّاعة أهمُّها خصيصة تداوليّة هي كونُه كلامَ الله تعالى، فهذه العبارة المقيلة في كل مناسبة تعريفية للقرآن لا تعدو أن تكون تحليلا تداوليًّا لمحمل القرآن باعتباره خطابا واحدا أو نصًّا متناغما. غير أن مشكلة مفاهيم التلفُّظ أنها وُضعت ابتداءً لتكون توصيفا للخطاب الإنساني، الذي يقتضي حضورَ المتلفِّظ حسيًّا في مقام تواصليّ يحصرُه، ويقيِّده مكانيّا وزمانيّا، فهو يرسم رؤيتَه للعالم انطلاقا من ذلك المقام. ولا يعني هذا الانحصار المفهومي بالضرورة رفضَ مفاهيم التلفظ جملةً، ذلك أنَّ المكاسب المعرفية التي حقَّقتها جعلتها جديرةً بأن تكون علامة الجيل الثاني للسانيات بعد نظامية فردينان دي سوسير ومدارس البنيوية، إذْ إنها برغم هذه النقائص التوصيفية تعيدُ الاعتبار لعنصر المرجعيَّة في الخطاب، وهو أهمُّ عنصر تحليليّ للقرآن الكريم، لأن مرجعيّته الأولى هي علمُ الله تعالى، وهذه أكبر ميزاته، وهي من العوامل التي تعطي أكبر مصداقية للنص اللغوي الذي يخبر عن غيبيات قيام الساعة، بعد معرفة المتلقي لصفات الله تعالى من تجاربه في الحياة قبل قراءته الكتاب السماويّ. هكذا تظهر هذه المفارقة المفهومية: فمن جهة يقيِّد المفهوم التداوليُّ الكفاءة التوصيفية لمصطلح التلفُّظ، ومن جهة أخرى يكشفُ عن قيم جوهرية في الخطاب بوصفه نتاجا وليدا لظروف ومرجعيَّات، تسهم في مسار تأويله وتقبُّله.

أوّل مراحل المقاربة التلفظية تصنيفُ الملفوظات أو نصوص التوصيل بين التاريخ والخطاب، لأنه أساس تحديد نوع المرجعية التي تحكم النصَّ ومسارَ تأويله. وقد تقدَّم في الباب النظري عرض دلالة المفهومين خلاصتُه أن الخطابَ نصٌّ يضمُّ إحدى أمارات الذاتية الثلاثة "أنا/ هنا/ الآن"، وهذه القرائن تحيل إلى مقام التلفُّظ أو التلقي. وأما التاريخ فيتَّسم بالموضوعية وهي أن يظهر مقطوعَ الصلة بقائله بحيثُ تغيب كلُّ أمارات الذاتية.

وقد لخَّص الدارسون الفرق بين نوعي الملفوظات في المخطَّط التالي[1]:



[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 111.

يظهر من هذا التمثيل المنقول عن إميل بنفنيست في أكثر الدراسات التلفظية والتداولية أن الخطاب يتسم بخلفية إبهامية، بمعنى أنه يتضمَّن مُبهَمَات (مثل ضمائر المتكلِّم والمخاطب) تقيِّده إلى المتلفِّظ أو إلى مقام التلفُّظ بحيث لا يمكن تأويله كعنصر توصيلي إلا بالعودة إلى المراجع التي يحتويها مقامُ التلفظ أو التواصل. بينما يتسم التاريخ بغير ذلك، فهو غير مقيَّد بوساطة المبهمات إلى مقام التلفُّظ، إذْ يعبِّر عن الحدث مفصولا زمنا ومكانا وظرفا عن موقف النُّطق بالكلام، وهذا من سمات الموضوعية التي يجب أن يتحلى بها المؤرِّخ: «التلفظ التاريخي، المخصَّص في أيامنا للغة المكتوبة، يميِّز قصَّ الأحداث الماضية. هذه المصطلحات: قصة، حدث، لا بد من التنويه بها. يتعلق الأمر بتقديم الوقائع التي جرت في لحظة ما من الزمن، من دون تدخُّل المتلفظ في القصة. وحتى يتمَّ تسجيل تلك الوقائع تماما كما جرت لا بد لها أن تنتمي إلى الماضي. أو على الأصح: انطلاقا من كونها مسجَّلة وملفوظة في عبارة زمنية تاريخية، فإنها تكون مميَّزة بكونها ماضية[...]. من الضروري أن يبقى الكاتب وفيًّا لموقعه كمؤرِّخ وأن يلغي كلَّ ما هو غريب عن قصة الأحداث (خطاب، آراء، مقارنات). وبصراحة حتى السَّارد لا وجود له... فالأحداث معروضة كما وقعت في أفق التاريخ. لا أحد يتكلَّم هنا: كأن الأحداث تقصُّ نفسها»[1]. على أنَّ اللسان يسمح بالانتقال بين نوعيْ الملفوظ في النصّ الواحد كما ذكر بنفنيست: «في كل مرة يظهر خطاب في رحم قصة تاريخية، كأن يذكر المؤرخ كلمات شخصية ما أو يبدي رأيه الشخصي حول الأحداث المنقولة، يحدث الانتقال إلى فضاء زماني مختلف هو تابع للخطاب، وميزة اللسان أن يسمح بهذه الانتقالات الظرفية»[2].

وللتمييز بين التاريخ والخطاب تُجمِل ميشال بيري ذكرَ الخصائص النوعية لكلِّ صنف كما يلي: «التاريخ قصٌّ للأحداث (الماضية)، بمعنى أن التاريخ وصفيٌّ خالص، لا يتضمَّن سوى إخبارا ونفيا، أما الخطاب فيمكنه أيضا وصفُ الأحداث (ذات صلة قريبة أو بعيدة من حاضر المتخاطبين) ولكنّه يتضمَّن أيضا أوامرَ، وأسئلةً، وتمنيَّات، وممنوعات، وتعجُّبات... الخ.

. في التاريخ لا نصادف المبهمات "Embrayeurs" ذاتية الإحالة أو متشبِّعة، لا وجود لـ: أنا، أنت، هنا، الآن، ولا لـ: البارحة، غدا، أنت، نحن، أنتم، أبي، أمي، حالي الخ، في حين أنَّ هذه المبهمات هي من مميِّزات الخطاب.

[1] Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale. p 239

[2] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. P 71.

. المعْلَم الزمني في التاريخ هو زمن الحدث، وفي الخطاب هو زمن التلفظ وأحيانا زمن الحدث»[1]. وفيما يأتي تصنيفٌ لقضايا قيام الساعة كما وردت في المدوَّنة بحسب الخصائص التي ذكر الدارسون لكلٍّ من الخطاب والتاريخ تمهيدا لدراسة فعل الإحالة ودور المرجعيَّة في تشكُّل مدلولية النصّ:

	النص	قضية الخطاب	قضية التاريخ	قرينة الانتقال
نهاية العالم	الأنعام 73	ـــــــــ	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ	ـــــ
	الأنعام 133/ 134	وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ. إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ	ـــــــــ	ـــــ
	الكهف 45	وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ	وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا	العطف
إحياء الموتى	الكهف 35/ 36/ 37	ـــــــــ	وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا. وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا. قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا	ـــــ
	البقرة 73	فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	ـــــــــ	ـــــ
	مريم 66/ 67	أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا	وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا	العطف

يضمُّ هذا الجدول ثلاثَ احتمالات نصيَّة للخطاب والتاريخ في موضوعيْ نهاية العالم وبعث الموتى: الاحتمال الأول أن يكون النصُّ في مجملة تاريخا، وهذا يقتضي أن يتَّسم بالموضوعية، وهي مركزية الموضوع مستقلًّا عن ذات المتكلِّم وموقف التوصيل، ومثاله هنا قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾، وفي سورة الكهف: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا. وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا. قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ يتَّسم كلٌّ من النصين بموضوع ثابت: الأول هو ذات الله ذُكرت فيه أفعالُه تعالى ذِكرَ روايةٍ وإخبارٍ بالإضمار للغائب. والموضوع الثاني هو صاحب الجنة دلَّت عليه ضمائر الغائب أيضا، فالنصُّ يحكي قصتَه ويسرد أفعالَه وينقل خطابَه وحواره مع صاحبه، وكلا النصين وظَّف لغة مفصولة عن ذات المتكلِّم سُبحانه أو المخاطَب المقصود أو مقام التوصيل، واتَّصفَ بالخصائص المذكورة آنفا وهي: الإخبار عن الذوات والأحداث، وغياب المبهَمات المتعلقة بمقام التوصيل، والمعْلَم الزمني هو زمن

[1] Ibid p 71.

الحدث المخبَر عنه مفصولا عن زمن التوصيل، وسيأتي تفصيلُ دلالة القرائن الزمنية في مثل هذه النصوص حين الكلام على مكوِّنات عملية التوصيل.

والاحتمالُ الثاني أن يكون النصُّ في مجمله خطابا كما في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ. إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾، وفي سورة البقرة: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، حيث دلَّت المبهَماتُ في النصّ الأول على ذات المخاطَب في الكلمات التالية: رَبُّكَ، يُذْهِبْكُمْ، بَعْدِكُمْ، أَنْشَأَكُمْ، تُوعَدُونَ، أَنْتُمْ، وعلى ذات المخاطِب في النصّ الثاني من خلال كلمة واحدة: قُلْنَا. وبالإضافة إلى دورها في تقييد النص إلى معطيات مقام التوصيل تحدِّد المبهماتُ زمنَ الحدث المخبَر عنه بالنسبة إلى معلم زمن الخطاب ذاته. فإذا اعتُبر أنَّ زمن الخطاب المثالي هو وقتُ نزول هذه الآيات الكريمة على قلب النبي، أمكن تحديدُ زمن الحوادث الواردة في هذين النصين من خلال قرائن الخطاب كما يلي: زمن الحدث في الأفعال "يُذْهِبْكُمْ، يَسْتَخْلِفْ" هو ذاته زمن الخطاب، بمعنى أن قدرة الله على فعل ما أخبر به يمكن أن تصيبَهم في ذات وقت الخطاب، وزمن الحدث في الفعل "أَنْشَأَكُمْ" هو ماضٍ بالنسبة إلى زمن الخطاب، وزمن الحدث في "لَآتٍ" هو مستقبلٌ بالنسبة إلى زمن الخطاب. هكذا تحدِّد آليةُ الخطاب في النص زمنَ الأحداث قياسًا إلى مقام التَّوصيل، وسيأتي تفصيلها.

والاحتمال الثالث أن يجمع النصُّ بين التاريخ والخطاب كما في قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾، وفي سورة مريم: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا. أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾. يختلف ترتيب نوعيْ الملفوظ من نصٍّ لآخر: الأول يبدأ خطابًا بما تضمَّن من قرائن الإبهام في "أَنْزَلْنَاهُ" وصيغة الإنشاء "اضْرِبْ"، وينتهي بتقرير حقيقةٍ مطلقة مستقلَّة عن مقام التوصيل في قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾، حقيقة لا يحدُّها زمان ولا مكان. أما النصُّ الثاني فيبدأ بالتاريخ وهو قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾، فهو حكايةٌ لقولِ فرد معيَّن أو لقول جنس كامل من الخلق من دون ربط هذه الحكاية إلى مقام التوصيل، وحتى دلالة الزمن في الفعل "يَقُولُ" لا تقيِّده إلى هذا المقام، فلا يُفهم منه أنَّ حدث القول متزامنٌ مع نزول الآية (بوصفه مثالا على مَعْلم التوصيل) أو سيقع في المستقبل منه. إنه كما تقدَّم تقرير لحقيقة كليَّة تتعلق بالإنسان ومعرفة الله تعالى به، حقيقةٌ وُجدت من قديم وتوجد إلى نهاية العالم. وينتهي النصُّ خطابًا كما تدلُّ عليه القرائن في كلمتي أَنَّا وخَلَقْنَاهُ، فكلتاهما دالَّة على ذات المخاطِب سبحانه.

المَطلب الثاني: قرائن الخطاب في نصوص قيام الساعة تكشف مرجعيّتها الأولى

والملحوظُ على هذا الاحتمال الأخير حيث يجتمع الخطاب والتاريخ في نصٍّ واحد أن الجامع بينهما هو العطف، وهو يقتضي التجميعَ في ميزان الدلالة، فليس التاريخ متضمِّنا للخطاب ولا الخطاب متضمِّن للتاريخ في كلٍّ من الحالين. والغالبُ على نصوص قيام الساعة الخطابُ لا التاريخ، فمن النصوص الأساسية لنهاية العالم، وهي واحد وعشرون نصًّا، يمثِّل نصَّان فقط التاريخَ، ومن النصوص الأساسية للبعث خمسة فقط كانت تاريخا وتسع أربعون نصا تضمَّنت الخطاب، وأبرز قرائن هذا الأخير ثلاثة هي:

أولا: قرينة المخاطَب وهي أكثر قرائن الخطاب ورودًا، وتظهر في الإضمار كما في سورة الرُّوم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (24) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (25)﴾. في كلمات (يُرِيكُمُ) و(دَعَاكُمْ) و(تَخْرُجُونَ) هناك مخاطَبٌ محدَّد ينتمي إلى مقام التوصيل يُوجَّه إليه الكلام.

ثانيا: الإنشاء أو أحكام الملفوظ كالأمر والنداء وغيرها، فهي ضمنيَّة تقتضي مخاطِبا ومخاطَبا حتى وإن لم تدلَّ عليهما قرائن الإضمار المألوفة، وهي كثيرة الورد أيضا، من أمثلتها الاستفهام في سورة الأحقاف: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (33)﴾، والأمر في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (7) إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (8)﴾. والنداء في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾. وقد تبيَّن من قبل أنَّ وظيفة الإنشاء الأولى في باب قيام الساعة الإحالةُ على العلامة الكونية أو مساعدة القارئ على تصوُّرها.

ثالثا: قرينة المخاطِب، وهي أقلُّ ورودا من غيرها، تظهر في الإضمار كما في سورة فُصِّلت: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (54)﴾. ودلالة الخطاب هنا متعلِّقة بحسب الضمائر بذات المخاطِب أو المرسِل وهو الله تعالى، وكذلك اقترن باسمه اللفظُ الدال على قيام السَّاعة إجمالا وهو اللقاء، وهو دالٌّ ضمنيا على بعث الأموات بعد فنائهم وقبل

لقائهم ربَّهم. فإذ عرف القارئ أن مرجع كلمة ربهم في الآية الثانية هو نفسه مرجع ضمائر الخطاب في الآية الأولى أدرك كيف تحوَّل النصُّ من الخطاب المباشر إلى تاريخ حقائق موضوعية أوَّلُها حقيقة البعث وهذا زيادةً في إثباتها.

وقد تجتمع أكثر من قرينة للخطاب كما في سورة يس: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (77) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ (80) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (81) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (82) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (83)﴾، حيث تظهر قرائن المخاطِب (أنَّا) والمخاطَب (تُرجعون) والإنشاء (قُلْ).

ومرجعية التلفُّظ أو التوصيل أظهر في الخطاب منها في التاريخ، لأن هذا الأخير يبدو مفصولا عن مقام التواصل ومكوناته، بينما يفترض الخطابُ وجودَ ذات مخاطِبة وأخرى مخاطَبة، كما يفترض سياقا غير لغوي لهذا التواصل أو التوصيل، ولغلبة الخطاب على التاريخ في نصوص قيام الساعة عددٌ من التفسيرات يمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: أنّ كون نص قيام الساعة خطابا يعني اعتبارَ ذات المرسِل وهو الله تعالى، وهو القصد الأول من رسالة البنيّ محمد إلى الناس؛ فلا يُتصور في رسالة سماوية أن تكون مجرَّد رواية مستقلّة عن ذات المتكلّم سبحانه، ووجهُه هو المقصد من حياة المخلوقات، حتى إنَّ نصوص التاريخ المسجَّلة في مدونة قيام الساعة كان أكثرها لذكر صفات الله تعالى وأفعاله تكملةً لما في الخطاب من هذا الاعتبار. فليست القيامة من حيث هي حدث غيبيّ هدفا للوجود الإنساني في ذاتها، وإنما كانت طريقا للقاء الله والعودة إليه.

ثانيا: اعتبار ذات المخاطِب وهو الله تعالى يكشف مرجعيَّة النص الغيبي، لأن الله تعالى أنزل القرآنَ بعلمه. وكون علم الخالق الحقِّ مرجعا لكلّ ما يذكر النصُ من حقائق قيام الساعة يقوي مدلوليته، لأن المرجعيّة كما سبق قوله في القسم النظري هي ما يعطي للعلامة مدلوليةً ما، ومادامت كلُّ الحقائق المذكورة في نصوص قيام الساعة ممَّا لم يألفه الإنسان ذُكرت بعلم الله فتلك هي مرجعيتها وسند مدلوليتها، وهذا مما يسند التوجيه الحجاجي في النص، قصد الإقناع والاستدلال، وهو غرض يظهر في الخطاب أكثر من ظهوره في التاريخ.

ثالثا: الخطابُ في نصوص قيام الساعة يكشف عن المتلقّي أو المخاطَب وهو الإنسان عموما، ويجعله طرفا في عملية التوصيل من جهة كما يجعل منه موضوعا لهذا الخطاب من جهة ثانية، لكون الأحداث المخبَر عنها من

تبدُّل السماء والأرض تتمحور حول عودة هذا الإنسان إلى بارئه. ولهذا يكثُر ذكر المخاطَب في مثل هذه النصوص بصيغ "الإنسان" و"الناس" وغيرها.

أما قرائن التاريخ في النصوص القليلة التي لا يتجاوز عددُها النصين في باب نهاية العالم، والنصوص الخمسة في باب البعث فتظهر في غياب أمارات الذاتية ومعالم مقام التوصيل. جاء في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾. وفي سورة الزمر: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ (5)﴾. في كلا النصّين كان التاريخ لذكر صفات الله تعالى وأفعاله الدالة على صدق الإخبار بانقضاء الدنيا وزوالها، وهذا في السياقين التاليين: "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ" و"أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ" فهما قضيّتان تتسمان بالموضوعية، ولا تضمَّان مبهمَات محيلة إلى مقام توصيليّ ، كما لا تعبِّران عن الذات الإلهيّة إلا من خلال ضمائر الغياب وهذا عنوان موضوعيّتها. فكأنَّ سياقات التاريخ هنا إذ تذكر صفات الخالق سبحانه تعبِّر عن حقائق مطلقة غير مقيَّدة إلى زمان أو مكان.

وفي موضوع البعث جاء في سورة الكهف: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38)﴾. وفي سورة الروم: ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (11) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ (12) وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ (13) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ (14)﴾. وفي سورة الشورى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (29)﴾. وفي سورة النجم: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا (44) وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (45) مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى (46) وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى (47)﴾. أكثرها كان لذكر صفات الله وتعالى وأفعاله على وجه الرواية والإخبار، وواحد منها فقط كان سردا لقصة صاحب الجنّة، ولكن التاريخ في كل هذه النصوص كان مدخلا إلى ذكر أدلَّة البعث وقدرة الله تعالى عليه. وأهم قرائن التاريخ في هذه النصوص غيابُ الإحالة إلى مقام التوصيل، فلم يُذكر المخاطِب جلّ ثناؤه، ولا المخاطَب وهو الإنسان، ولا مقام معيَّن للتوصيل.

ولكلِّ قرينة من هذه تخريجٌ يمكن بيانه؛ فقد استغنت هذه النُّصوص عن ذكر المخاطِب لسابق معرفة المتلقي أنه الله في سياقات أخرى كثيرة، ومما يسند ذلك أنَّ أغلب هذه النصوص كان لذكر صفاته وأفعاله الدالة على قيام الساعة، قال ابن عاشور: «جملة "وهو الذي خلق السماوات" عطفٌ على "وهو الذي إليه تحشرون"،

والقصر حقيقي إذ ليس ثمَّ ردُّ اعتقاد لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والأرض كما قدّمناه في أول السورة. فالمقصود الاستدلالُ بالقصر على أنَّه هو المستحقّ للعبادة لأنّ الخلائق عبيده»[1].

وغيابُ ذكر المخاطَب يعني ضمنيًّا تعميمَ الخطاب على كلِّ متلقٍ وقارئٍ من نزول الآية الكريمة إلى قيام السَّاعة، فليس محتوى النص مقصورا على ذاتٍ أو ذوات بعينها كما يظهر ذلك في الخطاب، وإنما يتحوَّل كل قارئ بصفة آلية إلى مرسَل إليه ما دام قد تلقىَّ الخطاب وبلغ سمعه، تعضدُ ذلك نصوصٌ كلية من القرآن كما في سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (28)﴾. كما أنَّ غياب مقام التوصيل يؤكّد عمومَ الرّسالة لكلِّ الخلق مهما تباعدت بينهم الأزمان والأمكنة، ويجعل من مضمونها حقيقة مطلقة من قيود المقام. وهذا يطابق ما صنفه الدارسون في جهة الملفوظات فاقدةِ الخلفية الإبهامية ككل النصوص التي تقرِّر حقائقَ علميَّةً.

على أنَّ التّمييز بين التّاريخ والخطاب مدخلٌ إلى دراسة مرجعيّة التّوصيل التي تفترض مكوّنات لعمليّة التّواصل، ولتفصيل الكلام على مرجعية التوصيل لا بد من دراسة فعل الإحالة الذي يمارسه الخطاب أو التواريخ في نصوص قيام الساعة، لأن الإحالة هي الوظيفة التي يرتبط من خلالها النسق اللغوي أو النص بجملة من المراجع المؤوِّلة له والمفارقة له في آن واحد، بوصفها ذواتا غير لغوية تحدِّد معرفةُ المتواصلين بها مدلوليةَ النص.

المَطلب الثالث: مكوِّنات عملية التوصيل في خطاب قيام الساعة:

تُجمِع مقارباتُ التلفّظ الحديثة على مكوّنين رئيسين لجهاز التلفّظ: الأول طرفَا عمليّة التواصل المرسِل والمرسَل إليه، وتدلُّ عليهما قرائن الإضمار في النص تكلُّمًا وخطابًا، والثاني سياق التواصل زمانا ومكانا، وتدلُّ عليه قرائن معرفة العالم المشتركة بينهما[2] في الإشاريات والظروف. ويكون التواصل في العادة محكوما بظروف متماثلة في عمليتيْ إنتاج النص وتلقيه، إلا أنَّ الأمر مختلف في النصوص المسجَّلة ومنها القرآن الكريم، لأن تلقيها يختلف زمانا ومكانا باختلاف أحوال المتلقين، ولهذا التباين أثر عميق في حضور آلية المرجعية في عملية التأويل.

1 . طرفا عملية التوصيل: يقتضي التوصيلُ كما الاتصال مرسِلا ومرسَلا إليه، بحسب ما ذكر رومان جاكبسون من مفاهيم ونقلها عنه الدارسون. والقرآن الكريم ذاته يوظِّف مشتقات من الأصل (ر/ س/ ل) تناسب مفهوم التوصيل ومكوّناته الرئيسة، منها قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 9 ص 306.

[2] يمكن العودة إلى المراجع التالية: جان سيرفوني: الملفوظية. ص 27. و.Michèle Perret: L'énonciation en grammaire de texte. P 12 وذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولي الخطاب. ص 102 / 114.

أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ (30)﴾ وفي سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (28)﴾. فتقتضي هذه السياقات أن يكون الله تعالى مرسِلا، وأن يكون النبي مرسَلا، وأن يكون عموم الناس مرسَلا إليهم. على أن مفهوم الرّسالة هنا يختلف نوعيًّا عن مفهوم المرسل في نظرية المقاربة التواصلية، إذْ يُقصد به في الحالة الأخيرة منتِجُ نصٍّ أو ملفوظ، بينما يحمل في السياقات القرآنية المذكورة آنفا معنى أعمّ من ذلك، فهو ليس قاصرًا على الإنتاج اللغوي.

1 . 1 . المرسِل والمخاطِب هو المرجعيّة الكبرى للخطاب:

معلومٌ أن المرسِل لمجمَل الخطاب القرآني ذاتٌ واحدة هي ذات الله تعالى، وتدلُ عليها نوعان من القرائن: أولاها القرائن الكلية على شاكلة ما ذُكر آنفا من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (28)﴾ وكذلك تتخذ القرائن الكلية صيغا أخرى مثل مشتقات الأصل (ن/ ز/ ل) كما في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ وفي سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾. ولا تتوقَّف دلالة هذه القرائن على بيان ذات المرسِل أو المخاطِب في نصّ أو عدد من نصوص القرآن، ولكن دلالتها شاملة لكلِّ ما يعرف بالخطاب القرآني، ولذلك عُدّ دورها محوريا في بيان مرجعية الخطاب الكبرى وهي علم الله تعالى، فمادام الخطاب منسوبا إليه كان علمُه مرجعًا لكل معرفة يتم توصيلها من خلال النصوص المتفرّقة، وهذا مضمون قوله تعالى في سورة النساء: ﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا (166)﴾. قال ابن عاشور مبيّنا نسبة مرجعية القرآن إلى علم الله هنا: «معنى "أنزله بعلمه" أي متلبّساً بعلمه، أي بالغاً الغاية في باب الكتب السماوية، شأن ما يكون بعلم من الله تعالى، ومعنى ذلك أنّه معجز لفظاً ومعنى، فكما أعجز البلغاءَ من أهل اللّسان أعجز العلماءَ من أهل الحقائق العالية»[1].

وثاني القرائن هي علاماتُ الخطاب المباشر المحيلةُ إلى المتكلِّم من خلال الضمائر كما في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 6 ص 45.

رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾ وفي سورة الحجر: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ (23) وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24) وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (25) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾، إذْ تحيل قرائن الإضمار في كلمات مثل أَهْلَكْنَا، نَزَّلْنَا، جَعَلْنَاهُ... الخ من النص الأول، ولَنَحْنُ، نُحْيِي، عَلِمْنَا...الخ من النص الثاني على ذات المتكلِّم وهي الذات الإلهية العليا.

غير أنَّ هناك استثناءً واحدا لهذه القاعدة تفرضهُ قرائن النص اللفظية لا معرفة العالم أو موقف التوصيل، وهو نصُّ فاتحة الكتاب المذكور فيها يوم القيامة ذكرا غير مقصود لذاته وإنما عرضا. فالمخاطِب هنا غيرُ المرسِل لكون المرسِل مفهوما تداوليا بينما يعدُّ المخاطِب مفهوما بنيويا. قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)﴾، وقد درس ابن عاشور وجهيْ الإرسال والخطاب في السورة الكريمة فقال: «لما أراد الله أن تكون هذه السورة أُولى سور الكتاب المجيد بتوقيف النبيء صلى الله عليه وسلم كما تقدم آنفاً نبه الله تعالى قُراء كتابه وفاتحي مصحفه إلى أصول هذه التزكية النفسية بما لقنهم أن يبتدئوا بالمناجاة التي تضمنتها سورة الفاتحة من قوله: (إياك نعبد) إلى آخر السورة»[1] فالمخاطِب نصًّا هم قُرَّاء الكتاب أنفسهم، مع بقاء المرسِل للنص ذاتُ الله العليا، وذكر في مدلوليتها على قيام الساعة أنَّ «يوم الدين يوم القيامة، ومبدأ الدار الآخرة»[2]، فبيَّن أن القارئ يخاطِب الله تعالى بما يليق بجلاله وسلطانه مضمِّنًا ذلك دلالةَ نهاية العالم وقيامِ الساعة. ويظهر هنا كيف يكون المرسِل في حدِّ ذاته مخاطَبا ويكون المرسَل إليه مخاطَبا، فاعتبارُ مرجعية النص تحوّل مفاهيم التوصيل الأساسية وتكشف جانبا من مدلولية الشكل اللغوي:

قرائن النص		**معطيات التداول**
المخاطَب: الله	تبادل المفاهيم	المرسِل: الله
المخاطِب: قارئ الفاتحة	لاعتبارات تداولية	المرسَل إليه: قارئ الفاتحة

ولكنّ اعتبار التّداول في مقاربة تأويل النص لا يؤثِّر في مدلوليته على حقيقة قيام السَّاعة إلا من وجه واحد، وهو أنَّ كونَ النص صادرا من الخالق الحق يقوّي جانبَ الصدق فيه، ومع ذلك لا يضيف إلى معنى القيامة في النص هنا شيئا يُذكر، لأن قضيّة "ملك يوم الدين" إذا قُرئت تتحوَّل إلى ملفوظ تاريخيّ غير مقيَّد إلى مقام التلفظ، ولهذا لا يتأثر المحتوى الدلالي لقضية "ملك يوم الدين" بهذه الاعتبارات التداوليّة.

[1] المرجع نفسه م 1 ص 152.
[2] المرجع نفسه م 1 ص 176.

1 . 2 . المخاطَب: تحيل عليه قرائنُ الإضمار عادة، ولا بد أن يكون الخطاب فيه مباشرا غير منقول، فلا يُعدُّ موسى عليه السلام مرسَلا إليه في هذا النص: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (12) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (13) إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (14) إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (15) فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى (16)﴾، لأن قرينة الحكي قبل ذلك تجعل منه خطابا غير مباشر لموسى وخطابا مباشرا لشخص النبي، إذْ نقرأ في أوَّل السورة: ﴿طه (1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2) إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى (3) تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَا (4) الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (5) لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى (6) وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (7) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (8) وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (9)﴾. يتحدَّد شخص المخاطَب إذن من خلال القرائن، وقد فصَّل فيه الدارسون من قبل وأوجزها السيوطي في قوله: «قال بعضهم: خطاب القرآن ثلاثة أقسام: قسم لا يصلح إلا للنبي، صلى الله عليه وسلم، وقسم لا يصلح إلا لغيره، وقسم يصلح لهما»[1]. غير أن هذا التقسيم لا يذكر واجب النظر في القرائن وإنما يضع معيار فهم الخطاب وشخص المقصود به. على أنَّ خطاب قيام الساعة كان موجَّها بحسب القرائن كما يلي:

أ . خطابُ شخص النبي كما في سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾ حيث دلَّت على المخاطَب قرائن الإضمار في كلمات مثل: عَلَيْكَ، قَبْلِكَ، قُلْ. قال الطبري في معنى الآية الأولى: «وهذا إخبار من الله تعالى ذكره نبيَّه محمدًا صلى الله عليه وسلم، عن هؤلاء القوم الذين يعدلون بربهم الأوثانَ والآلهة والأصنام»[2]، وخطابه كان مدخلا لذكر الأدلَّة على موضوع قيام الساعة، فكان يردُ مع كل قرينة خطابٍ مباشر ذِكرٌ لهذه الأدلة كما يلي:

. قرينة الخطاب الأولى "عَلَيْكَ" ذُكر بعدها دليلُ إنزال الكتاب وتكذيب الكفَّار به، والدليل في هذه الحالة افتراضيٌّ ونفسي لأنه لا يقوم على حجَّة وقع بها الحجاج وإنما صيغ بعلم الله بنفوس الكفار.

[1] السيوطي: الإتقان. ص 1501.

[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج11 ص265.

. قرينتا الخطاب الثانية "قَبلِكَ" والثالثة "قُلْ" ذُكر بعدها دليلُ الأمم الفانية وسنَّة التنكيل بكلِّ مكذب بالرسل، والدليلُ هنا ثقافيٌّ مادي أو معنوي، فآثار الأمم من قبيل الثقافية المادية، وأخبارُهم المروية من قبيل الثقافة المعنوية.

. قرينةُ الخطاب الأخيرة "قُلْ" ذُكر بعدها دليلُ الكون وخلْقُ السموات والأرض، وهو دليل طبيعيٌّ غير ثقافي، وواقعيٌّ مادي غير نفسي ولا افتراضي.

بهذا كان الخطاب مدخلا إلى ذكر أصناف من الأدلة على صدق الرسالة عموما، وعلى صدق خبر البعث خصوصا: (لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ). وهذه سمة خطاب النبي في أكثر نصوص قيام الساعة كما في قوله تعالى إثباتا لنهاية العالم في سورة يوسف: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (108) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109)﴾ وإثباتا للبعث في سورة الصافات: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ (11) بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ (12) وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ (13) وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ (14) وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (15) أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (16) أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ (17) قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ (18) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ (19) وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ (20) هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (21) احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ (22)﴾.

ب . خطابُ جماعة مَخْصوصة، وهو قسم تدلُّ عليه قرائنُ الإضمار ويرتبط تأويلُه بسبب النُّزول، كما هو الحال في النموذج التالي من سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24)﴾. نقل النيسابوري عن ابن عباس أنه «كانت تصلِّي خلف النبيِّ صلى الله عليه وسلم امرأةٌ حسناء في آخر النساء، وكان بعضهم يتقدَّم إلى الصف الأول لئلَّا يراها، وكان بعضهم يتأخَّر في الصف الآخر، فإذا ركع قال هكذا ونظر من تحت إبطه، فنزلت: "ولقد علِمنا المستقدِمين منكم ولقد علِمْنا المستأخِرين". وقال الربيع بن أنس: حرَّض رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصفِّ الأول في الصلاة، فازدحم الناسُ عليه وكان بنو عذرة دُورهم قاصية عن المسجد، فقالوا نبيع دورنا ونشتري دورا قريبة من المسجد، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[1]. فظاهر الخطاب لعموم الخلق بحسب قرائن النصِّ ولكن سبب النزول يقيِّد إحالة الخطاب إلى جماعة مخصوصة من الناس، ويُسهم فعل الإحالة هنا في تغيير دلالة السياق الظاهرة تغييرا بيِّنًا في سياق قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ

[1] النيسابوري: أسباب النزول. ص 204.

(23) وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (24) وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (25) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ (27)﴾.

وقد يؤثِّر اختلافُ أخبار سبب نزول الآية الواحدة في وجه التَّأويل، وقد جاء في الآيات الأولى من سورة التكاثر ما يكشفُ عن معنيين مختلفين، أحدهما يخرج بالنصِّ عن دلالة الظاهر، والآخر يقوِّي جانب المرجعية في الدليل على انقضاء الدنيا: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (2)﴾. نقل النيسابوري ما يلي: «قال مقاتل والكلبي: نزلت في حيين من قريش: بني عبد مناف وبني سهم كان بينهما لحا فتعاند السَّادة والأشراف أيُّهم أكثر، فقال بنو عبد مناف: نحن أكثر سيِّداً وعزًّا وعزيزا وأعظم نفَرا، وقال بنو سهم مثل ذلك، فكثرهم بنو عبد مناف، ثم قالوا: نعدُّ موتانا حتى زاروا القبور، فعدُّوا موتاهم فكثرهم بنو سهم، لأنهم كانوا أكثر عددا في الجاهلية، وقال قتادة، نزلت في اليهود، قالوا: نحن أكثر من بنى فلان، وبنو فلان أكثر من بنى فلان، ألهاهم ذلك حتى ماتوا ضلالا»[1].

ولكلِّ سبب من هذين المذكورين وظيفةٌ دلالية متميزة؛ فالأول يخرج النصَّ من دلالة الظاهر، بل ويخرج النصَّ من دلالته المرجعية على نهاية العالم، لأن وجه المرجعيَّة هنا هو الموت كتجربة مألوفة لدى المتلقين، والتي تشبه الصيرورة والحتمية التي لا يفلت من قبضتها أحد من الخلق، وتتحوَّل بفعل نسق النصوص إلى علامة على نهاية العالم. إلا أنَّ سبب النزول الأول يحوِّل السياق اللغوي عن هذه الدلالة، فيصير نصًّا تقريريا لما وقع بين الحيين من قريش، أما الثاني فيتناسب مع المفهوم صراحة من السياق اللغوي، إذ المفهوم من زيارة القبور في سياق اللفظ هنا الموت، وهو ما جاء به السبب الثاني، وفي هذه الحالة الثانية يُعدُّ تقويةً لمرجعية الدليل على نهاية العالم.

ج . خطابُ الإنسان على الإطلاق: وقرينة الإطلاق هي السياق اللغوي إذا لم يكن المخاطَب معيَّنًا كما في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾. تحدِّد معطياتُ الإحالة في هذا النص شخصَ المرسَل إليه، فهو إما أن يكون جماعةً مخصوصة كما فَهم الطبريُّ في قوله: «هذا احتجاجٌ من الله على الذي أخبر عنه من الناس أنه يجادل في الله بغير علم، اتباعًا

[1] النيسابوري: أسباب النزول. ص 356.

منه للشيطان المريد، وتنبيه له على موضع خطأ قيله، وإنكاره ما أنكر من قدرة ربِّه»[1]، وإما أن يكون لعموم الخلق كما يظهر في قول ابن عاشور: «أعاد خطابَ الناس بعد أن أنذرهم بزلزلة الساعة، وذكر أنَّ منهم من يجادل في الله بغير علم، فأعاد خطابهم بالاستدلال على إمكان البعث وتنظيره بما هو أعظم منه. وهو الخلق الأول»[2].

والنوعان الأولان يحتكمان إلى مرجعيَّة السياق غير اللغوي لأن المخاطَب في كلا الحالتين معيَّن، والتعيين يقتضي معرفةً بمقام الكلام، بينما يُكتفى في النوع الثالث وهو الإحالة المطلقة بمعطيات النصِّ وحده، ونظرا لارتباط تحديد الخطاب بمعطيات الموقف الخطابي عُدَّت الإحالة إلى شخص المخاطَب مرجعيَّةً توصيليَّة أو خطابية لأن معرفة مرجِع الإضمار شرطٌ لتشكُّل النص وبناء المدلولية، فمرجعيَّة الخطاب هنا هي جملة علاقاته التأويلية مع المراجع المتوفِّرة في المقام أو السياق غير اللغوي.

ولما كان موضوع قيام الساعة مهِمًّا كل مخلوق فإن الأصل فيه خطابُ الإنسان عمومًا لأنه المقصود برسالة القرآن كما يظهر من قوله تعالى في سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (28)﴾. وأما خطاب النبي صلى الله عليه وسلّم فوساطة في كثر من المواضع، حتى في حال كان لفظ النصِّ يشير إلى خصوص الحكم بالنبيِّ وحده، إلا أن عموم حقيقة القيامة يجعل الخطاب له خطابا لكلِّ الناس. وأما خطاب غيره من الخلق فلذكر حكم فرعيٍّ كأن يكون منطلقا للحجاج على قيام الساعة كما في بدء سورة التكاثر، فخطاب الحيين من قريش لم يكن لاختصاصهما بحدث القيامة من دون الخلق وإنما لاختصاصهما بحكم فرعي غيرِ ذلك.

1 . 3 . المخاطَب والمرسَل إليه والمتلقِّي:

إذا كان المخاطِب في نصوص القرآن الكريم لا يختلف عن المرسِل عموما، فإن شخص المخاطَب قد يفارق أحيانا دلالته على المرسَل إليه أو المتلقي. ولبيان ذلك لا بد من تحديد دلالة هذه المفاهيم الثلاثة؛ فالمخاطَب تحكمه قرينة النصِّ وحدها، كما تقدَّم مع شخص الرسول الكريم في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ إذْ دلَّت عليه قرائن النصِّ وهي كاف الخطاب، وكما تقدَّم أيضا مع خصوص جماعة في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ على اعتبار صحَّة سبب النزول الذي أورده النيسابوري، فدلَّت على المخاطَب أيضا كاف الخطاب.

[1] الطبري: المرجع نفسه ج 18 ص 567.

[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 17 ص 196.

أما المرسَل إليه فهو كلُّ مقصود بالخطاب سواء أدلَّت عليه القرائنُ النصية بوضوح أم لم تدلَّ كما في قوله تعالى في بداية سورة التكاثر: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (2)﴾، حيث لم تكشف قرائن النصِّ بوضوح خصوصَ الخطاب. ولا يُشترط في المرسَل إليه أن يطَّلع على الخطاب لأن تعيينَه متعلِّق بقصد المرسِل لا غير. وإنما تدلُّ عليه قرائن المقام أو الموقف، ففي النص المتقدِّم: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ تضاف إلى ضمائر الخطاب قرينةُ الموقف وهي عِلْمُنا بنزول هذه الآية على النبي محمد تحديدًا، وكذلك في النص الثاني: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ تُضاف قرائن الحال أو الموقف ممثَّلة في سبب النزول بحسب ما نقل علماء الكتاب، فيُعلم المقصود من الخطاب.

وأما المتلقّي فلا تحدُّه معطيات الموقف أو أسباب النّزول، هو كلُّ قارئ اطَّلع على الخطاب سواء أكان مقصودا به أم غير مقصود، ويتضمَّن هذا الوجهُ غضَّ النظر عن قرائن التعيين في النص وفي سبب النزول، لأن اختزال الموقف يجعل من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ خطابا لعموم الخلق، ويقوّي ذلك نزولُ القرآن رسالةً لكل الناس على اختلاف الزمان والمكان. ولما كان القرآن في مجمله نصًّا مسجَّلا زاد احتمالُ مفارقة التلقي لمفهوم الخطاب لفظا وموضوعا. والمقصود باللفظ قرينةُ الخطاب المذكورة في النص حيث يمكن أن يفهم خطاب شخص الرسول خطابا لكلِّ مسلم، والمقصود بالموضوع محتوى الخطاب فقد لا يخصُّ شخصَ المخاطَب الذي تحيل عليه قرينةُ المقام، وإنما يعمُّ بفائدته كلَّ المتلقين، وعلى هذا الأساس فَهِم ابن عاشور من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ أنَّه خطابٌ لعامة الناس باعتبار أنَّ أي متلقٍّ للنص يهمُّه محتوى هذا الخطاب.

إن التَّمييز بين هذه المفاهيم الثلاثة هو من وسائل المقاربة المرجعيَّة لنصوص قيام السّاعة خصوصا ونصوص القرآن عامّة، ووجهُ التّمييز هنا كالتالي: فالمخاطِب مفهومٌ بنيويّ تدلُّ عليه قرائن النصّ، والمرسَل إليه مفهوم تداوليٌّ تدلُّ عليه قرائنُ الحال أو الموقف أو السّبب، والمتلقّي مفهوم تفاعليٌّ أنتجته نظرية الموازنة ومن بعدُ نظرية القراءة كما تقدَّم بيانه عند ميشال ريفاتير.

2 . مقام التوصيل:

يضمُّ الموقفُ، بالإضافة إلى شخص المخاطَب أو المتلقي، ظروفَ توصيل مؤثِّرةً في تشكُّل النص وتأويله، قد تدلُّ عليها قرائن نصية وقد لا تُعرف مرجعيتها إلا بالرواية وأسباب النزول. تقول ذهبية حمو الحاج: «التعبير عن الزمن يعني تموقعَ حدثٍ على محور الأزمنة، سواء كان قولًا أو نصًّا، فالبحثُ عن الزمان والمكان هو الكشف عن الظروف التي تتجلَّى فيها مرجعيَّتها انطلاقا من خطاب المتكلِّم شفويا كان أم كتابيا، بناء على ذلك

فالحديث عن علاقة المتكلِّم المرجعيَّة بالسياق الذي يدور فيه الحديث هو تحديدُ الزمان والمكان، وكشفهما مرتبط بشروط خاصَّة بالمتكلم وبإحداثيتي الزمكان اللتين يصدرُ عنهما الخطاب»[1]. وتتوزَّع معطياتِ السياق غير اللغوي ثلاثةُ عوامل تحدِّد مرجعية المكوِّنات اللغوية في النص وتوجِّه مدلوليتها كالتالي:

2 . 1 . مَرْجِع الزَّمان:

2 . 1 . 1 . تَقييدُ زمن الحدث إلى زمن التلقِّي:

يمثل الزّمان أظهرَ قرينة سياقية في نصوص قيام الساعة، وعليه مدارُ كثير من موضوعاتها. فأهمُّ دلالة في إدراكنا لحدث نهاية العالم هو سرعة انقضاء الحياة الدنيا وفنائها، كما ذكر الزمخشري في تفسير الآية 187 من الأعراف: «السّاعة من الأسماء الغالبة، كالنجم للثّريا. وسميت القيامة بالساعة، لوقوعها بغتة أو لسرعة حسابها، أو على العكس لطولها، أو لأنها عند الله على طولها كساعة من السَّاعات عند الخلق»[2]. وقد يجري تقييدُ ذكر حدث النهاية إلى مقام النزول أو التوصيل لأنَّ الغرض بيانُ قُرب هذا الحدث من حاضر حياة الإنسان.

وقد خلُص علماء القرآن والتفسير إلى هذه المعاني والدلالات، والتي تُعدُّ في لسانيات التلفُّظ أبعادا مرجعيَّةً للخطاب، كما تقدَّم في دراسة التمثيل والصورة المركزية للنصين الأساسيين لنهاية العالم في سور يونس والكهف والحديد. ثلاثةُ نصوص توسَّلت بالتمثيل لبيان حقيقة الزمن في الحياة الدنيا، وعبَّرت بطريقة ضمنية عن الزمن المتبقِّي من وقت قراءة النص إلى نهاية العالم. قال ابن كثير على قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾ قال: «"وَاضْرِبْ" يا محمد للناس "مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" في زوالها وفنائها وانقضائها "كَمَاءٍ أَنزلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ" أي ما فيها من الحَبّ، فشب وحسن، وعلاه الزهر والنور والنضرة ثم بعد هذا كله "فَأَصْبَحَ هَشِيمًا" يابسا "تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ" أي تفرقه وتطرحه ذات اليمين وذات الشمال»[3].

والنُّصوص التي تتوسَّل بهذه الصورة كلُّها وردت على سبيل الخطاب المباشر كما في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾ وفي سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾.

---

[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 105.

[2] الزمخشري: الكشاف. ج 2 ص 224.

[3] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1156.

والملحوظ على قرائن الزمان التي تقيِّد الحقيقة المخبَر عنها إلى زمن التوصيل في هذه النصوص أنَّها هي ذاتها قرائن الخطاب، وتُستفاد هذه الإحالة الزمنية عادة من بنية الفعل لأنه في أصل مفهومه يربط الحدثَ بزمان ما. على أن الوصف هنا يقتصر على الدلالة الزمنية في الفعل لأنها كفيلة في النماذج المذكورة لبيان وجه تقييد الحدث المخبر عنه إلى مقام التوصيل، وسيترك تفصيل المحيلات إلى آخر هذا الفصل. تتجلى علاقة الزمن الذي يقع فيه الحدث بزمن التوصيل في الكلمات التالية:

. في الآية من سورة يونس قرينةُ زمن الخطاب هي كلمة "نفصِّل"، وزمن الحدث فيه، وهو تفصيل الآيات، هو نفسه زمن التلقِّي، سواء أكان هذا التلقي وقتَ نزول الآية أم بعدَها، ودلالتهُ الزمنية هي الحال أو الحاضر بالنسبة للخطاب، فإذا افترضنا قارئا يقرأ هذه الآية الآن، فإنه بالضرورة يتلقَّى خطابها في ذات الوقت، فتتحوَّل هذه اللحظة إلى مقامٍ للتوصيل ومعْلَمٍ يُقاس إليه زمن الحدث الثاني الذي عليه مدارُ هذا البحث وموضوع الآية الكريمة وهو نهاية العالم.

والدلالة على زمن الحدث أظهرُ في قول ابن كثير على هذه الآية: «ضرب تعالى مثلًا لزهرة الحياة الدنيا وزينتها وسرعة انقضائها وزوالها، بالنَّبات الذي أخرجه الله من الأرض بما أنزل من السَّماء من الماء، مما يأكل الناس من زرع وثمار، على اختلاف أنواعها وأصنافها، وما تأكل الأنعام من أبٍّ وقَضْب وغير ذلك»[1]. فالمثل كان لبيان قِصَر الحياة الدنيا والذي يمكن أن يُقاس اعتبارًا من زمن التلقي وهو الحاضر كما تقدَّم بيانه. ولما كان الحدثُ المخبر عنه هو نهاية العالم فقد جرى تحديدُ زمنه إلى زمن التلقِّي ضمنيا، وهو زمن قصير بحسب ما يُفهم من غرض التمثيل.

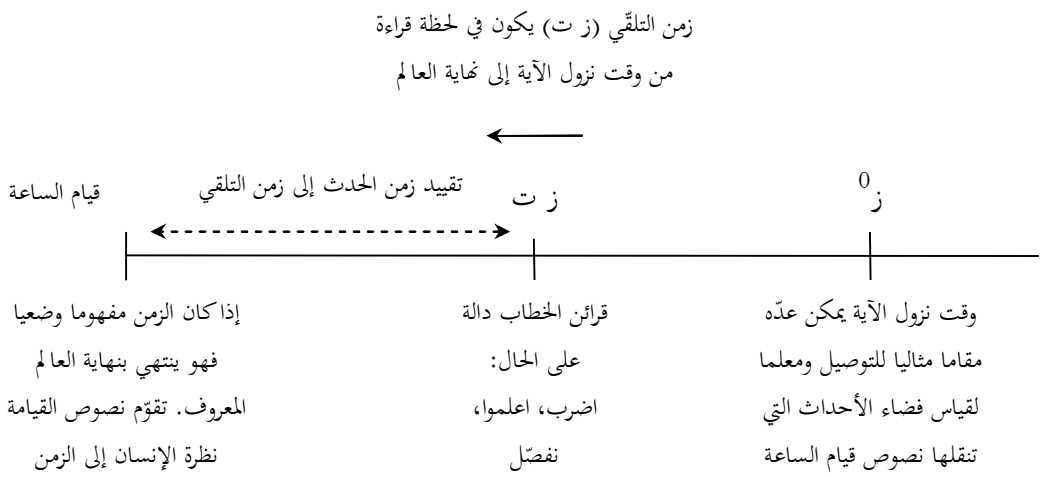
. وفي الآية من سورة الكهف تتمثَّل قرينة الخطاب في كلمة "اضْرِب" فهي دالَّة على خطاب مباشر، وتدلُّ زمنيا على الحال لأنَّ الأمر يقتضي الحضور في الأصل، والمعنى: اضرب لهم مثلا الآن في وقت النزول، ويصحُّ أن ينطبقَ الفعلُ على كلِّ زمن للتلقي فيُفهم منه أن طلبَ ضَرْبِ المثل قائمٌ في كلِّ لحظة قراءة للنص إلى قيام الساعة، وهو في كلِّ لحظة يمثِّل معْلَمًا لقياس زمن الحياة الدنيا التي ينقل النصُّ هنا قِصَرَها وحقارتها.

. وفي الآية من سورة الحديد يظهر الخطابُ في كلمة "اعلموا"، وهو فعل أمرٍ مثل الذي سبق، غير أنه موجَّه هنا ظاهرا إلى جميع الناس، قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: اعلموا أيُّها الناس إن متاع الحياة الدنيا المعجَّلة لكم، ما هي إلا لعب ولهوٌ تتفكَّهون به، وزينة تتزيَّنون بها، وتفاخر بينكم، يفخر بعضكم على بعض بما أولى

[1] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 929.

فيها من رياشها»[1]. فقد ذكر في هذا التفسير أمرين: الأول عمومُ الخطاب، وهذا يجعل من كل لحظة قراءة وتلق مقاما للتوصيل ومعلما لقياس الزمن، والثاني الدلالة الزمنية في التمثيل من خلال كلمة "المعجَّلة" وهذا يعني مدَّةَ الزمن المنقضية إلى نهاية العالم.

بناء على هذه القرائن ومن خلال إحالة الفعل في كلِّ نصٍّ من هذه النصوص الثلاثة إلى زمن التَّوصيل ومقامه، يتحوَّل هذا المقام إلى معْلَم لقياس زمن نهاية العالم يُرمز له عادة بـ ($ز^0$)، وإلى مرجع مؤوِّل لأن المتلقي يفهم قِصَرَ مدَّة الحياة بالرجوع إلى هذا المعلم، وفيما يلي تمثيلُ هذه الفكرة:



إنَّ تقييدَ زمن الحدث موضوعِ النص وهو قيام الساعة إلى معْلَم معيَّن في مقام التوصيل قاسمٌ مشترك بين أغلب النصوص التي تصف نهاية العالم أو تذكره عرَضًا. ومن النصوص ما يعبِّر عن ذلك صراحةً من خلال مُبهَمات الزمن كالظروف والإشارات، وكلُّها كفيلةٌ بأن تجعل من مقام التوصيل (وقت النزول) أو زمن التلقِّي (وقت قراءة النصِّ) مرجعا تُفسَّر من خلاله دلالةُ الزمن المعبَّر عنها في موضوع قيام الساعة، كما يفهم ذلك من النصوص الآتية بتوظيفها ظرفا واحدا "قريبًا":

أ . الإسراء: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (50) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (51)﴾

ب . الأحزاب: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا (63)﴾

ج . المعارج: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7) يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (8) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ (9)﴾

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 194.

د . النبأ: ﴿إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا (40)﴾

كما قد يجري التَّعبير عن مساحة الزمن التي تفصلُ بين الحياة البشرية ونهاية العالم في النصوص المحمِلة لقيام السَّاعة بأشكال لفظية مختلفة، يمكن اتِّخاذُ مقام التوصيل فيها معْلَما لتصوُّر تلك المساحة الزمنية، ولا بد أن من أغراض رسالة القرآن تِبيانُ قِصَر تلك المدَّة كما في النماذج الآتية التي توظِّف قرينة واحدة مشتركة هي الأجل المسمَّى:

أ . الأنعام: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2)﴾

ب . لقمان: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (29)﴾

ج . فاطر: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (13)﴾

د . الزمر: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ (5)﴾.

2 . 1 . 2 . المُستقبَل في نصوص البعث والإحياء:

وقد يكون الفعلُ الدالُّ على الحدث وما تعلَّق به من ظروفٍ قرينةَ إحالةٍ مقاميةٍ إذْ يبيِّن موقعَ الحدث المخبَر عنه من مقام التوصيل أو التلقي، وقد أفاض بكري عبد الكريم في دراسة هذا الموضوع في أطروحته "الزمن في القرآن الكريم. دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه"، وعمَّم توصيفه في هذه الدراسة على صيغ الفعل باختلافها من دون قصْر على موضوع محدَّد كقيام الساعة، فذكر عن صيغة يفعل ما يلي: «لقد مرَّ بنا أن هذه الصيغة «لا يعرف وقتها، ما كان منه للحال، وما يكون في الاستقبال» فإن قلتَ: "هو يأكل" جاز أن تعني ما هو فيه، وجاز أن يريد: "هو يأكل" تقول: زيدٌ يأكل، فيصلح أن يكون في حال أكل فيما يستقبل. ونستخلصُ الآراء النحوية في زمن المضارع في:

. أن يترجَّح فيه التعبير عن الحال، إذا تجرَّد من الأدوات.
. أن يتعيَّن فيه الحال إذا اقترن بـ "الآن" وما في معناها.
. أن ينصرف إلى الماضي أو الاستقبال إذا سبقته أو لحقته إحدى الأدوات.

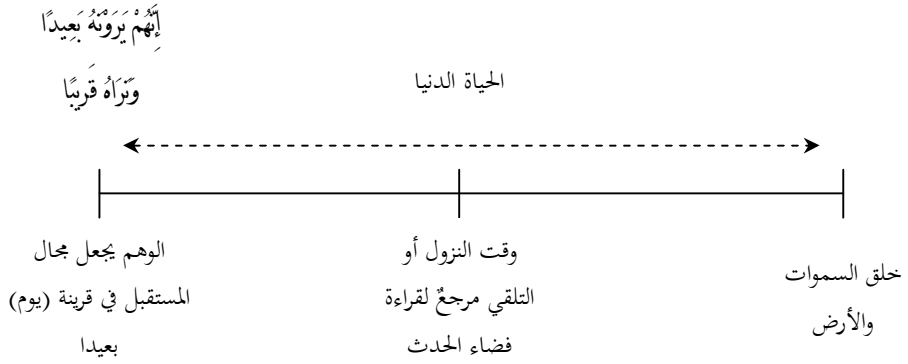
وعند دراسة هذه الصيغة "يفعل" في القرآن الكريم نجدُ أن زمنها يتوقَّف أولا وأخيرا على السِّياق الذي ترد فيه حتى وإن كانت مجرَّدة من الأدوات، فإنها تبقى خاضعةً للمعنى الذي تقع فيه، أو الإيحاء الذي يراد منها تبليغه، فتدلُّ على الماضي تارة، وتدلُّ على الحاضر والمستقبل، كما تدلُّ على الزمن العام في مواقف معيَّنة»[1]. على أنَّه أشار إلى موضوع قيام السَّاعة من وجوه لكونه من محاور القرآن الكريم كما في قوله: «من بين تلك القرائن "يوم" التي غالبًا ما تأتي في القرآن للدلالة على قيام السَّاعة لذلك تصرف الفعل المضارع إلى المستقبل البعيد، وهذا في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا﴾ (الأنعام: 158) أي تأتي بعضُ آيات ربك، وهو استقبال بعيد انصرف إليه الفعلُ المضارع (يأتي) بفضل القرينة اللفظية "يوم". قال الزمخشري وهو يشرح الآية "يريد آيات القيامة والهلاك الكلي وبعض آيات أشراط الساعة".

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ﴾ (المائدة: 109). فـ "يجمع" لا يمكن إلا أن تكون للاستقبال لأن اليوم المراد الذي تصدَّر الجملة هو "اليوم" يوم القيامة لأن جملة "يوم يجمع..." ظرف لقوله (لا يهدي) أي لا يهديهم طريق الجنة كما يفعل بغيرهم. ومنه قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (النساء: 141) حيث ينصرف الفعل "يحكم" في الآية إلى المستقبل البعيد بفضل القرينة التي تلَت الفعل وهي يوم القيامة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (الأنعام: 73). فـ "ينفخ" للاستقبال بقرينة "يوم" والمراد بها السَّاعة وهذا ما يوضِّحه الزمخشري حيث يقول: "يوم ينفخ" ظرف لقوله "وله الملك" كقوله: "لمن الملك اليوم" قال كأنه قيل وحين يكون ويقدر يقوم بالحق.

أما قولُه تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ (المائدة: 119) فإن الفعل "ينفع" في الآية يتأرجح زمنُه بين المستقبل والمستقبل البعيد عند المفسِّرين، لأنهم اختلفوا في تحديد اليوم المراد، هل هو في الدنيا، أو هو في الآخرة أو هو زمن مستمرٌّ في الأزل، قال الزمخشري: فإن قلتَ: ما معنى قوله يوم ينفع الصادقين صدقُهم إن أريد صدقهم في الآخرة، فليست الآخرة بدار عمل، وإن أريدَ صدقُهم في الدنيا فليس بمطابقٍ لما ورد، لأنه في معنى الشَّهادة لعيسى عليه السَّلام بالصدق. والرأي عند الزمخشري أن يكون معناه: الصدق المستمرُّ بالصادقين في دنياهم وآخرتهم..) إلى آخر الآراء التي عرضها الزمخشري فيكون الفعل "ينفع" دالا على الزمن العام عند الزمخشري وعلى المستقبل القريب والبعيد عند الآخرين ولكنَّ الرازي يجعل "اليوم" يوم القيامة والمعنى عنده: أن صدقهم في الدنيا ينفعهم يوم القيامة ودليله في ذلك أنَّ صدق الكفار في القيامة لا ينفعُهم»[2].

[1] بكري عبد الكريم: الزمن في القرآن الكريم. ص 115.
[2] المرجع نفسه ص 129 / 131.

ولكنّه لم يشر في كل من هذه التحليلات إلى مقام التوصيل أو التلقي، وإنما تفهم ضمنيا من توظيفه عبارتي المستقبل القريب والبعيد، بمعنى أن زمن الحدث المخبر عنه سيكون في المستقبل القريب أو البعيد لحاضر نزول الآية أو حاضر التلقي أو حاضر الحياة الدنيا عموما. والإحالة على الزمن البعيد في هذه الظروف والأفعال تبقى أمرا نسبيا لأنه سبقت الإشارة إلى اعتبار البعد في الزمن مجرد وهم إنساني أو زمن نفسي محض، أما في الحقيقة فإن الزمن مفهوم نسبي لأن الخطاب القرآني يقدم ما يراه الدارس هنا خصوصا وأي قارئ عموما بعيدا يقدمه على أنه قريب، مصداق قوله تعالى في سورة المعارج: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7)﴾ ولكن لا خلاف على أن هذه القرائن المدروسة هنا تموضع حدث البعث والنشور في مستقبل الزمن الحاضر: زمن النزول، أو زمن التلقي، أو زمن الحياة الدنيا.



2 . 1 . 3 . مرجعيَّة الزمن في الخطاب المَنقول:

يمثِّل تصنيفُ النصوص بين التاريخ والخطاب أهمَّ خطوة لدراسة مرجعية التلفُّظ أو التوصيل، وهي عمادُ النصوص القرآنية لكونها كلام الله لفظا ومعنى بالأصل موجَّها إلى المتلقِّي أو القارئ للقرآن، ولكن قد يتضمَّن كلٌّ النوعين خطابا منقولا أو حوارا، إما لله تعالى أو لشخص غيره قيل في غير مقام التلقِّي أو القراءة، يتمُّ نقله من سياقه المباشر الذي قيل فيه أوَّل الأمر ليتحوَّل إلى خطاب غير مباشر في سياق القرآن الكريم.

وقد صنَّف سليمان العشراتي الحوار بوصفه خطابا منقولا بحسب عدد المخاطَب في سياق بيان دوره في البناء السَّردي للقصص القرآني: «للحوار وظيفةٌ بنائية تضيء الحدثَ وتوصله بمساره القصصي، وتحشد فعاليةَ السَّرد لاختراق وقائع جديدة، تطورا بالحدثية إلى منتهاها السَّردي. والحوار القرآنيُّ اشتمل على أنواع من المطارحة الحوارية الإضائية، حيث صدر عن ثنائية يتواجه فيها فواعلُ الموقف الخطابي في علاقة تفاعلية تتشكَّل من:

1 . المخاطِب والمخاطَب، وقد يكون المخاطب هو الأنا ذاته، وذلك في مواقف النَّجوى مثل قوله تعالى على لسان هذا الفاعل المؤمن: ﴿يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ. بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (يس: 26/ 27). وقد يكون المطلق أي الله مثل قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف 101). وقد يكون فاعلا آخر مثل قوله على لسان موسى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ (الكهف: 60)»[1] ثم ذكرَ المخاطِب والمخاطَبين اثنين، ثم المخاطِب والمخاطَبين جماعة. ويظهر أن هذا التقسيم، على الرُّغم من بعده التداولي، لا يخدم دراسة مرجعيَّة الخطاب لأن الأصل فيها دراسةُ العلاقة بين فضاء التواصل وفضاء الخطاب المنقول.

يمكن أن يصنَّف الخطابُ المنقول بناء على معايير تداوليَّة مختلفة، منها أن يُقسَّم بحسب المخاطِب المنقول كلامُه وهي هنا في نصوص قيام السَّاعة ثلاثة أشكال مختلفة: الأول كلام الله تعالى إلى مرسَلٍ إليه مختلفٍ عن القارئ تدلّ القرائن اللفظية على كونه محوّلاً كما في سورة البقرة: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)﴾.

والثاني كلامُ غير الله وهو أكثر حالات الخطاب المنقول والغالبُ عليها، يتراوح بين مقامين للتلفُّظ في الدنيا والآخرة كما في سورة المؤمنون: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ (33) وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ (34) أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ (35) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ (36) إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (37)﴾ وفي سورة طه: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (102) يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا (104)﴾.

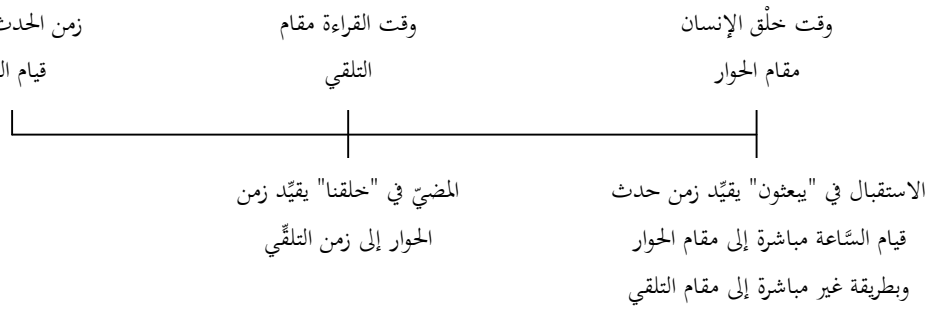
والثالثُ الحوار المنقول بين أكثر من متكلِّم، وهو مختلفُ المقامات أيضا بين الحياة الدنيا والقيامة، كما في سورة الكهف: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38) وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا (39) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا (40) أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا

[1] سليمان عشراتي: الخطاب القرآني. ص 186.

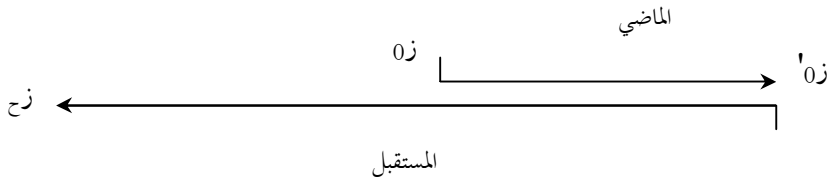
(41)﴾ وفي سورة المؤمنون: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ (112) قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ (113) قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (114) أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (115)﴾.

وقد يصنَّف الخطابُ المنقول بحسب معطيات مقام التلفُّظ أو التوصيل، ولا يختلف حكمُ الحوار هنا عن حكم الخطاب الواحد إذا كان كلاهما مقيَّدا إلى مقام تلفُّظ أو توصيل معيَّن يكون هو بدوره مَقِيسًا إلى مقام القراءة، فهو يتَّخذ في الغالب ثلاث مقامات:

الأول: مقام تلقِّي الخطاب حين كان مباشرا في ماضي القراءة الحالية للنصِّ كما في سورة الحجر: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (34) وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (35) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (36) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (37) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (38)﴾. معلومٌ هنا أن الحوار دار قبل بدْءِ حياة الإنسان على الأرض، ومن القرائن الدالة على ذلك أن النصَّ يروي بداية الخلق في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ (27) وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (29) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (30) إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ (31)﴾، فالماضي في "خلقنا" هو ماضٍ بالنسبة إلى حاضر التَّوصيل أو التلقِّي (هذا الحاضر هو وقت نزول الآيات الكريمة أو وقت قراءتها)، وانطلاقا من هذا المرجع الجديد للحوار يرسُم النصُّ فضاءَ الحدث الغيبي وهو قيام الساعة بما دلَّت عليه القرائنُ في العبارات التالية: (إِلَى يَوْمِ الدِّينِ)، (إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)، (إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ). تحدّد هذه العبارات زمنَ قيام الساعة بأنه مستقبلٌ يتجاوز الحياةَ الأرضية للإنسان بحيث يفهمُ القارئ الحالي للآيات الكريمة بأن حدث يوم الدين أو البعث هو بالنسبة له مستقبلٌ في الزمان تماما كما كان في مقام الحوار المنقول. تسمح إذن قرائن السِّياق برسم ازدواجية في مرجعية الزمن: الأولى هي مرجعيَّة التلقي أو حاضر القراءة والثانية هي مرجعيَّة الحوار أو مقامه، ويمكن تمثيلُ هذه الازدواجية كما يلي:



من هذه المعطيات يمكن تمثيلُ ازدواجية المرجعيَّة الزمنيَّة كما يلي (ز0 هو زمن التلقي وهو الحاضر بالنسبة لقارئ القرآن لحظة القراءة، ز0' هو زمن الحوار المنقول وهو الحاضر بالنِّسبة للمتحاورين والماضي بالنسبة للقارئ، ز هو زمن الحدث الموضوع: قيام السَّاعة):



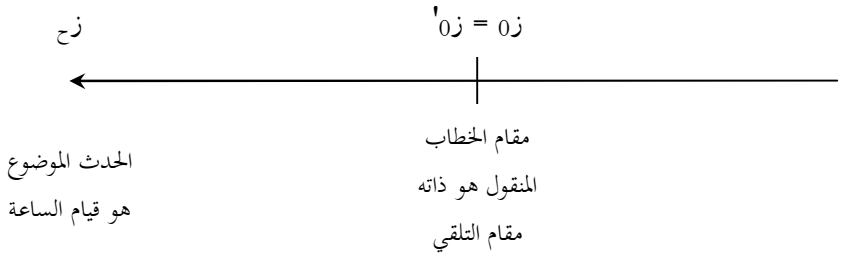
والمقامُ الثاني هو حيث يتطابقُ مرجعُ الخطاب المنقول مع مرجع التَّوصيل أو التلقي، وفي هذه الحالة يمكن للمتلقي أن يتجاوز مسألة ازدواجية المرجعيَّة الزمنية، وأن يؤوِّل الفضاءَ الزمنيَّ للحدث الموضوع انطلاقا من معطيات ظروف تلقِّيه أو قراءته، كما هو الحال في خطاب المشركين المنقول في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ (81) قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (82) لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (83) قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (84) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (85)﴾. أورد الطبري ما يلي: «يقول تعالى ذكره: ما اعتبر هؤلاء المشركون بآيات الله، ولا تدبَّروا ما احتجّ عليهم من الحجج والدلالة على قدرته، على فعل كلّ ما يشاء، ولكن قالوا مثل ما قال أسلافُهم من الأمم المكذِّبة رسلها قبلهم: (قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا) يقول: أئذا متنا وعدنا ترابا قد بليت أجسامُنا، وبرأت عظامُنا من لحومنا (أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ)»[1] فلم يحدِّد مقاما معيَّنا لهذا الخطاب بنسبته إلى جماعة مخصوصة في زمن ما. وذكر ابن عاشور ما يوحي بأن الخطاب عامٌّ لكل زمن في قوله على الآيات التي قبل هذه مباشرة: «المقصود من هذه المقابلة الردُّ على منكري البعث، فتقديم المجرور في "إليه تحشرون" تعريض بالتهديد بأنهم محشورون إلى الله فهو يجازيهم»[2].

غير أن قرائن الخطاب المباشر في السُّورة الكريمة الموجَّه إلى شخص النبي تَدْعم أنْ يكون المكذِّبون بالبعث هم المشركون الذين كذَّبوا برسالة النبي وقتَ نزول القرآن الكريم عليه. يظهر ذلك مثلا في قرائن السِّياق التالي: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ (68) أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ (69) أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ (70) وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (71) أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (72) وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (73)﴾ ويظهر أيضا في

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 19 ص 62.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 18 ص 105.

النصِّ المدروس هنا حين عقَّب تعالى على مقالتهم بقوله: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فهو أمرٌ للنبي الكريم بما يُفهم منه أن أصحاب خطاب التكذيب كانوا في زمانه صلى الله عليه وسلّم.

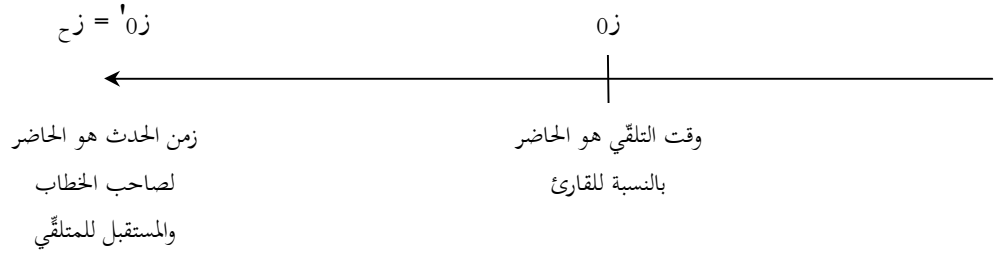
على كلّ فإن هناك احتمالين لمقام الخطاب المنقول في هذا النصِّ لا يختلفان كثيرا: الأول هو أنْ يكون لمشركين من زمن النبيِّ، والثاني أن يكونوا صوتاً لكل مكذِّب بالبعث، وكلا الحالين لا يختلفان كثيرا عن مقام تلقِّي النص ككلّ، وهو الحاضر بالنسبة لوقت نُزول الآيات الكريمة أو وقت قراءتها. وعلى هذا يمكن أن يحدِّد القارئُ فضاءَ الحدث انطلاقا من مرجعيَّة الزمن في الخطاب المنقول ذاته وهذا ظاهرٌ في عبارة (أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ)، فهي دالّةٌ على الاستقبال البعيد عند المخاطِب وعند متلقِّي النص على حدّ سواء، ويمكن تمثيلُ هذه الفكرة كما يلي:



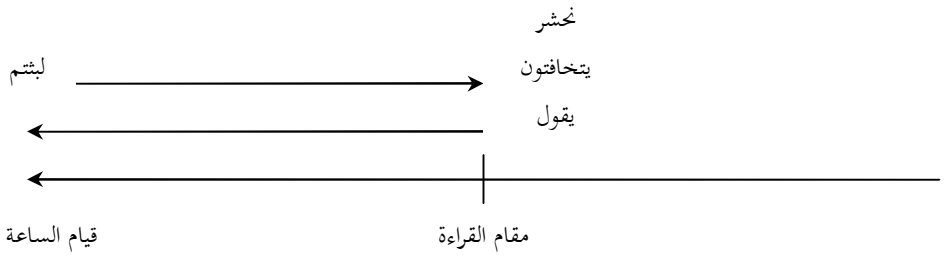
والمقامُ الثاني من مقامات الخطاب أو الحوار المنقولَيْنِ المحدِّدة لمرجعيَّة الزمن أن يكون الخطاب متزامِنًا مع الحدث الموضوع وهو قيام السَّاعة، ويقتضي هذا أنْ يمثِّل كلاهما المستقبلَ بالنسبة للمتلقي وقتَ القراءة، كما في سورة طه: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (102) يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا (104)﴾، وفي سورة غافر: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (15) يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (16)﴾، وفي سورة الروم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (56)﴾، وفي سورة المؤمنون: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ (112) قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ (113) قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (114) أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (115)﴾.

في هذه النصوص كلِّها خطاباتٌ منقولة من المستقبل المُزامِن لحدث قيام السَّاعة، سواء أكانت خطابات متجانسةً أو حوارًا دار بين أكثر من متكلِّم. ففي الآيات من سورة طه يتحوَّل ظرفُ قيام الساعة إلى مَعْلم ومرجعِ قياسٍ لفضاءِ الحدث، والحدثُ المخبَر به هنا هو الحياة الدنيا، فتحوَّل ظرف قيام الساعة إلى معلم تُقاس عليه أحداثُها وملخَّص ذلك في عبارة "إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا"، فهي تحدِّد الزمنَ المنقضي في ماضي الحوار المنقول إلى حاضره،

وهذا الحاضرُ عند المخاطِب هو المستقبل بالنسبة للمتلقي كما تدلُّ عليه قرائن الحكي في "نَحْشُرُ" و"يَتَخَافَتُونَ" و"يَقُولُ". هكذا يمكن أن يتَّخذَ القارئُ من قرائن المرجعيَّة الزمنيَّة في الخطاب المنقول معْلمًا لرسم فضاء حدث قيام السَّاعة كما يلي:



في هذا التَّمثيل يمثِّل الرمز (ز0) المرجعَ الزمنيَّ لعملية التوصيل ومقام قراءة النصِّ في جملته، وهو الحاضر بالنسبة للذي يقوم بهذه القراءة، ويمثِّل الرَّمز (ز0') المرجع الزمنيَّ للخطاب قبل أن ينقله النصُّ فهو في الأصل خطابٌ مباشر في مقام محدَّد هو وقت قيام الساعة تحوَّل بالنقل إلى خطاب غير مباشر، ويمثِّل الرَّمزُ (زح) زمنَ الحدث مقيسا إلى مقام الخطاب قبل نقله، فهو حاضرٌ بالنسبة لصاحب الخطاب ولهذا تمَّ التعبير عنه رياضيًّا بالمساواة. وباعتبار القرائن التي يوظِّفها النصُّ، يمكن صياغة هذا التمثيل على هذه الشاكلة:



في هذا المخطَّط تظهر ازدواجيةُ الحدث والمرجع: فبالنسبة لقارئ النص ومتلقِّيه، كما هو حالنا الآن، يمثِّل وقتُ القراءة حاضرًا ومرجعًا للتلقي، والحدث المقصود هو قيام السَّاعة وزمنُه المستقبلُ كما تدلُّ القرائن الفعلية "نحشر، يتخافتون، يقول" فهي تحدِّد زمنَ الحدث بالنسبة إلى حاضر التلقِّي في الزمن المستقبل. وأما من جهة صاحبِ الخطاب المنقول فإن مقامه هو وقتُ القيامة ذاته، ولذلك يوظِّف صيغةَ المضيِّ في "لبثتم" ليُحيلَ إلى الحياة الدنيا على أنها حدثٌ ماضٍ، ومقامُ القراءة جزء من هذه الحياة الدُّنيا التي يحيل عليها.

يُستفادُ من هذه الحالات الثلاثة لازدواجية المرجعيَّة الزمنيَّة أنَّ الخطاب المنقول، سواء أكان متجانسًا أم حواريًا، يتضمَّن معلمًا خاصا به، يتمُّ تقييدُه إلى حاضر التلقي عموما من خلال القرائن النصية وهي في أغلبها

الدلالة الزمنية في الصيغ الفعليَّة. فإما أن يكون زمنُ الخطاب ماضيًا بالنسبة لزمن التلقِّي وكلاهما ينظرُ لحدث قيام السَّاعة نظرةَ استقبال، وإما أن يكون زمنُ الخطاب المنقول هو ذاته زمنُ التلقي، وفي هذه الحال يؤوِّل القارئُ فضاءَ الحدث من خلال قرائن الخطاب ذاته، وإمَّا أن يكون الخطابُ المنقول متزامنًا مع حدث قيام الساعة، وفي هذه الحال يتمُّ اعتبار قرائن الخطاب في سياقِ مقامِها الخاص. فيحتاج القارئُ في كلِّ حالة من حالات النَّقل إلى تحديد مقام الخطاب المنقول حتى يمكنَه تحديدُ مرجع الزمن بالنسبة له هو كمتلقٍّ ثانٍ للخطاب، بمعنى أن يتحوَّل مضمونُ الخطاب من المخاطَب السَّابق إليه هو. في الخطاب المنقول تزدوج مرجعيَّة التلّفظ؛ حيث يتحوَّل الحديث المنقول أو الحوار المسجَّل إلى حدث بالقياس إلى مقام التوصيل الأصليِّ (الذي هو كما تقدَّم موقفُ النزول أو مقام التلقي)، ولكنَّ هذا الحوار أو الخطاب ذاته يتضمَّن معلمًا خاصا به لرسم الأحداث المخبَر عنها بين المتحاورين، ولهذا تحدُث ازدواجية المرجعيَّة التوصيلية في الحوار المنقول أو الحوارية القرآنية عمومًا.

2 . 2 . مَرجِع المكان:

وقد يحيلُ الخطابُ على الفضاء المكانيّ للتوصيل بقرائن مختلفةٍ حيث يربط بين موقع الحدث المنقول وموضع التَّوصيل أو التلقِّي، ويسمِّي الدارسون هذه القرائن بالمبهَمَات المكانيَّة، والتي من خلالها يتحوَّل مقامُ التلقِّي إلى مرجع تُفسَّر من خلاله الدلالةُ المكانية للنصّ أو الخطاب، حيث «يتأسَّس الزمانُ ابتداء من اللحظة التي يتحدَّث فيها المتكلِّم إلى شخص معيَّن، كما يتأسَّس المكانُ في تلك النقطة من الفضاء التي يتواجد فيها أثناء الحديث (لحظة التلفُّظ)، فإن قلنا مثلا "خديجة هنا/ في الجامعة" يتعيَّن أنَّ خديجة على مقربة من المتحدِّث الموجود أثناء قوله "في الجامعة").

إن الشَّيء الذي يحدِّد المكان (القرب، البعد، الخلف، الأمام...) هو وضعيَّة المتكلِّم في لحظة الحديث وكذا إشاراته، يقول مانغينو: «تتحدَّد المبهمات المكانية بوضعية المتكلِّم: وضعيته الجسديَّة إضافة إلى إشاراته "Gestes"». لكنَّ تحديد الوضعية ليست الوسيلة الوحيدة لتحديد المكان، فإلى جانب الاستعلام النسبيِّ للمتكلِّم نجد الاستعلام المطلَق، والاستعلام السياقي "repérage contextuel" الذي يعتمد على عامل واحد من السِّياق اللغوي مثل: قرب المحطة، خلف الطاولة، يسار المستشفى...

فمن منظور علم التراكيب تتوزَّع المبهمات المكانية إلى قسمين: أسماء الإشارة "démonstratifs" والظُّروف "Adverbes"، وإن وُجِدت بعضُ أسماء الإشارة كمبهَمات حقيقية مصاحِبة لإشارات المتحدِّث (هذا، هذه، هؤلاء...) فهناك بعضُها تجمع بين المعنى المعجميِّ والقيمة الإبهامية، مثل: تلك الطاولة. بينما تتنوَّع المبهماتُ الظرفية إلى أنظمة صغيرة متقابِلة "micro structure opposées" من قبيل: هنا، هناك، يسار، يمين، خلف،

أمام، قرب، بعد... تضمنُ هذه الأنظمةُ قيمتَها انطلاقا من الإشارة، وضعيَّة وتوجيه جسم المتحدِّث، وكل تعديل في الوضعية يعني تعديلًا في المكان»[1].

ونظرا إلى خصوصيَّة موضوع قيام السَّاعة، لا يمكن بحال الكلامُ على مكانٍ للتلفُّظ بمعناه التقليدي لأن الخطاب صادرٌ من الله تعالى وهو لا تحيطه الأمكنة، إلا أنَّ كون القرآن خطابًا منقولا إلى كلِّ إنسان يجعل من لحظة التلقِّي سواء أطابقت وقتَ النزول أم كانت بعده مقامًا للتلفُّظ، وغاية البحث هنا دراسةُ معالم الإحالة إلى مقام التلقِّي وهو مقام إنسانيٌّ، إذ الغرضُ من رسالة القرآن إفادةُ الإنسان معنىَ الغيب انطلاقًا من واقعه وفضائه الزماني والمكاني.

ولكي تتحوَّل أحكامُ الخطاب إلى مرجع مؤوِّل يعود إليها القارئُ ليفهم فضاءَ الأحداث لا مناص من تلمُّس إشارات النصِّ المدروس إلى مكان الحدث مَقِيسا إلى مَعْلم النُّزول أو التلقي. ومعلومٌ أنَّ هذا التحديد قليلٌ إذا قورن بالمرجعيَّة الزمنية التي يصنعها خطابُ قيام الساعة في القرآن الكريم، لأن مدلوليَّة الزمن بالنظر إلى مرجع الخطاب، وهو حاضر التلقي، غرضٌ رئيسٌ لبيان معنى قيام الساعة من كونه انقضاءً للزمن المعروف. ونصوص المدوَّنة تقترح ثلاثَ وضعيات مختلفة للمرجعيَّة المكانية معْلَمها الرئيسُ هو الأرض:

2 . 2. 1. الحالة الأولى تقتضي أنْ يتطابق مكانُ الحدث المرجعي أو المألوف بوصفه دليلا أو علامةً على قيام السَّاعة مع مكان التلقِّي، من ذلك قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6)﴾، ويتكرَّر في الآية بعدها من النصِّ ذاته هذا المعلم المكاني: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11)﴾. يظهر من هذا السِّياق أن موقفَ الخطاب هو ذاته مسرحُ العلامات الكونية (الأرض)، ودليلُ ذلك أن الأمر بالسَّير هو حالٌ زمانيٌّ ومكاني لأن الله تعالى إنما طلب منهم فِعلَ ذلك في ذات المكان الذي يخاطَبون فيه، فكان مقامُ التلقي هو ذاته فضاء الحدث المخبَر عنه. وفي سياق بيان الدور المرجعيِّ للمكان في القرآن الكريم وارتباطه بالعلامات ذات الدلالة الربَّانية يقول سليمان عشراتي: «المكان في القرآن مادةُ توصيلٍ وإيحاء، لذلك فهو يأتي صريحًا مباشرا له دلالة مرجعيَّة إشارية»[2].

[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 113 / 114.

[2] سليمان عشراتي: الخطاب القرآني. ص 147.

2 . 2 . 2 . والحالة الثانية أنْ يكون فضاءُ التلقي هو ذاته فضاءَ الحدث الغيبيِّ كما تبيِّنه كثيرٌ من النُّصوص كقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (47)﴾، لم يذكر الطبري من التأويلات ما يجعلُها غير الأرض المعروفة وإنما ذكر بعضا من تبدُّل أحوالها[1]. ومثل ذلك في سورة الكهف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8)﴾، وفي سورة ق: ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ (44)﴾، فقد ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية ما يفيد أنَّ الأرض المقصودة هي التي حوَتْ قبورَ الأموات، أي أنها الأرضُ المألوفة التي يحي عليها الإنسان.

وضِمن هذه الحالة الثانية حيث يتطابق المرجعُ المكاني مع مقامِ الحدث هناك من النُّصوص ما يعرِض لتحديدات مكانية أدقّ كما هو الحال في قصَّة ذي القرنين في سورة الكهف، حيث يمكن تتبُّعُ مسار التعيين المكانيِّ في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (98) وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (99)﴾. فقد ورد هنا ذكرُ حدث غيبيٍّ يتعلَّق بعلاماتٍ للسَّاعة نقل فيه الطبري ما يلي: «قال العوّام بن حوشب: فوجدتُ تصديقَ ذلك في كتاب الله تعالى، قال الله عزَّ وجل ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ يقول: وكان وعدُ ربي الذي وعد خلْقَه في دكّ هذا الرَّدم، وخروج هؤلاء القوم على الناس، وعيثهم فيه، وغير ذلك من وعده حقًّا، لأنه لا يُخلف الميعاد فلا يقع غير ما وعد أنَّه كائن»[2].

لتحديد فضاء هذا الحدث يمكن تتبُّع مسار الوصف المكاني من بداية قصَّة ذي القرنين لأن فيها إشارات مكانية مقيَّدة إلى المقام العام للتلقِّي وهو الأرض، حيث جاء في أولها رواية على ذي القرنين: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (93) قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (94) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (95) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (96) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (97)﴾. بهذا يرسم النصُّ فضاء مكانيًّا يبدأ من نقطة انطلاق ذي القرنين إلى المغرب والمشرق ثم بلوغه بين السُّدين، حيث يكون مكان الحدث الغيبيِّ علامةً على قيام السَّاعة، يظهر صريحا في سورة الأنبياء: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (95) حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ (96) وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ

[1] الطبري: المرجع نفسه. ج 18 ص 36.
[2] المرجع نفسه. ج 18 ص 120.

شَاخِصَةٌ أَبصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ (97)﴾. ولهذا يربطُ بعضُ الدارسين[1] بين هذه المواقع المذكورة في القصَّة وأشراط السَّاعة الكبرى.

والملحوظ أنَّ أغلب النصوص التي تجمع بين الفضاء المكانيِّ للتوصيل (وهو الأرض بوصفها مكانَ إقامة الإنسان من نزول آدم عليه السلام ونزول الآية على قلب النبيّ إلى قيام السَّاعة)، وبين الحدث الغيبيِّ المنقول لا تربط بينها ربطًا فيزيائيا من خلال ظروف المكان التي أثبتها الدارسون عادة، وإنما كانت أكبرُ قرينة على الإحالات المكانية هنا السياقُ اللُّغوي، وهذا ما يدعو المتلقِّي على التفكير في ثلاثة أمور: الأول أنَّ الأشكال اللغوية الدالَّة على قيام السَّاعة ترتكز على دلالتيْ الزمن والحدث في حدِّ ذاته ولا ترتكزُ على مكان الحدث، والثاني أنه لا يُحتاج إلى هذا القياس لكون الأرض هي ذاتها محطَّة البداية والنهاية، نهاية العالم يعني تبدُّل الأرض والبعث يعني خروج الأموات من الأرض، ويبدو أنه بسببٍ من هذا التطابق المفهوم ضمنيا لم يكرِّر النصُّ ذكره كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ(85)﴾. والثالث أن السَّاعة لا تتضمن حدثيْ النهاية والبعث فقط، وإنما تتضمَّن حسابا وجزاء، وقد وصف القرآنُ الكريم مكان هذيْن الحدثيْن مفصولين في كثير من المواضع عن مقام التلقِّي، حتى ليستحيل أنْ يكون مكان التلقِّي مرجِعًا تُقاس من خلاله الفضاءاتُ المكانية لهذه الأحداث قريبةً كانت أو بعيدةً.

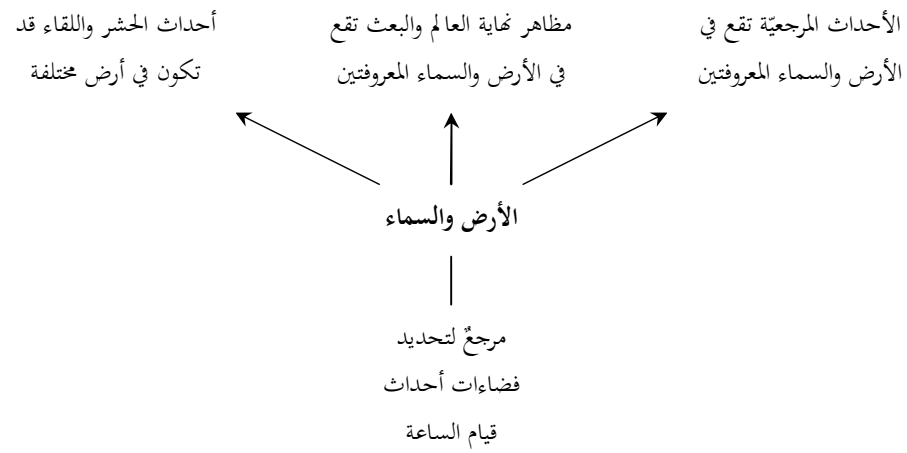
2. 2. 3. والحالة الثالثة أنْ يختلفَ مقام الحديث أو التَّوصيل عن مقام الحدث المخبَر عنه. فمن النُّصوص ما يمكن فيه التَّمييز بين تعيينِ الفضاء المكاني للأحداث المرجعية وبين الفضاء المكاني لأحداث قيام السَّاعة كما في سورة إبراهيم: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46) فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾. ذكر الطبريُّ اختلافَ الأقوال في تأويل: «معنى قوله (يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ) فقال بعضهم: معنى ذلك: يوم تُبدّل الأرض التي عليها الناس اليوم في دار الدنيا غير هذه الأرض، فتصير أرضا بيضاء كالفضة»[2] وذكر بقية آراءٍ تتَّفق على كون الأرض المقصودة غير الأرض التي عليها الإنسانُ حالَ الخطاب، والمعلَم المكاني هنا لا يوحي بغير الاختلاف فقط، أي أنَّ أرض الحشر تختلف عن أرض التلقِّي والتوصيل. أما ابن عاشور فذكر احتمالين لتأويل التبدُّل: «وتبديل الأرض والسماوات يوم القيامة: إما بتغيير الأوصاف التي كانت لها وإبطالُ النُظم المعروفة فيها في الحياة الدنيا، وإما بإزالتها ووجدان أرض وسماوات أخرى في العالم الأخروي. وحاصل المعنى استبدال العالم المعهود بعالم جديد»[3]. ويتضمَّن الاحتمالُ الجديد أن

[1] ابن كثير: النهاية في الملاحم والفتن. تحقيق عبد الله المنشاوي. مكتبة الإيمان، المنصورة، الطبعة الأولى: 2005، ص108.

[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج17 ص 45.

[3] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 13 ص 253.

يتطابق المكانان. وعلى كل فإن اختلاف التأويل لا ينفي البتة كون الأرض المعهودة، وهي فضاء الخطاب، مرجعًا لقياس مكان الحدث المنقول إما مطابقةً أو اختلافًا. بناء على ما سبق من الأحوال الثلاثة التي يتَّخذ فيها النص من مقام التوصيل مرجعًا لتحديد مواقع الأحداث الغيبية يمكن إجمالُ مركزيَّة الأرض والسماء في قياس فضاء الأحداث الغيبيَّة فيما يلي:



وهذه جملة نصوص تتَّخذ من الأرض والسماء المعروفتين معلمًا لتحديد الحدث الغيبيّ تحديدا تطابقيا ذُكرت هنا لأنها غالبة على غيرها:

. في سورة الأنبياء: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ (104) وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105)﴾ ذكر ابن عاشور أنها السماء المعروفة في قوله: «جعل ابتداءُ خلق جديد وهو البعث مؤقتاً بوقت نقض خَلق قديم وهو طي السماء»[1].

. النبأ: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا(18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا(19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا(20)﴾

. الفرقان: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا (25) الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا (26)﴾

[1] المرجع نفسه. م 17 ص 158.

. الزمر: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (67) وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (68) وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (69)﴾

. التكوير: ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11)﴾

. الانفطار: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (1) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ (2) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (3) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (4)﴾

. الانشقاق: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ (1) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (2) وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ (3) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (4) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (5) يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾

. الطارق: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (11) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ (12)﴾

. الفجر: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا (21) وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (22)﴾

. الزلزلة: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (3) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (4) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (5) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (6)﴾.

هذه على الجملة عناصرُ الخطاب القرآني: المخاطِب والمخاطَب ومقام التوصيل زمانا ومكانا، تُعدّ في التحليل التلفظي فضاءً مرجعيّا يعود إليه القارئُ لتأويل المعطيات النصية، ذُكرت هنا اقتضابًا وهي تحتاج إلى بحثٍ مستقلّ لاستقصائها. واستكمالا لهذه المقاربة التلفظية لا مناص من مُدارسة الحوارية في نصوص قيام الساعة لأنها تضمُّ أحكاما خاصة في الخطاب المنقول ومرجعيَّة التلفُّظ، على أن يُترك تحليل النصوص التاريخية إلى مستوى آخر من المرجعية لأن الإحالة التي يمارسها التاريخ تتعلَّق بالإطلاق والتقييد، وهي مفاهيم تتَّصل من قريب بمرجعية المحتوى أكثر من مرجعية التلفُّظ.

المَبحث الثالث

مُحيلات التَّوصيل في نُصوص قيام السَّاعة

المَطلب الأول: المبهَمات بوصفها أهمَّ المحيلات في التوصيل

1 . أقسام المُحيلات عامةً:

تقدّمَ في القسم النظري بيانُ أن الإحالة التلفظية على المقام تقتضي قصدَ المتكلّم الإشارة إلى مرجع محدَّد في مقام التلفظ، ومعرفةَ المتلقي بهذا المرجع، ويسمَّى مرجعا لأنَّ معرفته أساس تأويل العناصر المحيلة التي يوظِّفها المتكلِّم في الخطاب أو الملفوظ. وقد تتَّخذ هذه العناصر المحيلات تسمياتٍ مختلفةً كمرجعيات التلفظ في ترجمة نصٍّ لجان سيرفوني هي التالية: «يمكن تعريف مرجعيات الملفوظ [deixis] على أنها علامات تحيل إلى ملفوظيتها. ويقال أحيانا أنها تعكسها (الملفوظية). سنعدِّد أولا ما تنطوي عليه انعكاسيتها. الملفوظية تفترض وجودَ متحدِّث "LOCUTEUR" ومخاطَب "ALLOCUTEUR" وهي تتموضع في الزمن عند لحظة محدَّدة، أما عاملا (ACTANS) الملفوظية (المتحدِّث والمخاطَب) فيقعان في الفضاء "ESPACE" أي في مكان معيَّن لحظة حصول الملفوظيَّة»[1].

فجوهرُ المرجعية هنا دراسةُ العلاقة بين اللغة والوقع بما يحويه من مراجع مؤوِّلة للخطاب: «عرَّف إميل بنفنيست التلفُّظ على أنَّه «تفعيل اللغة من خلال استعمالها بتصرُّف فردي»... منذ ذلك الوقت ظهر العنصرُ المستعمِل للغة ومعه معطياتٌ جديدة لتشغل مكانةً محوريةً في التحليل اللساني. لقد عُدَّت بعضُ الوحدات اللغوية المسمَّاة إشارية "déictiques" غير قابلة للتأويل إلا في إطار علاقتها مع فعل التلفُّظ الذي ينتجها. هكذا بدت الأشكال المقصودة الدالة على الشَّخص والزمان والمكان للوهلة الأولى غير متجانسة. لكنها كلها تسمح بطرح السؤال حول علاقة العلامات بالواقع. هذه الأشكال، كأيِّ وحدة، تتلقي عددا من الميزات اللسانية دون اختزال لوظيفتها الدلالية والمرجعية. هذه المقاومة للوصف الشكليِّ تشهد على ضرورة تزويد التحليل بمعطى تم إبعاده طويلا: العالم الواقعي»[2].

وقد عمل دارسون كُثر على إحصاء القرائن اللغوية التي تجعل من الوحدات اللغوية في الخطاب عناصر محيلةً، وحدَّدوا أقساما من الكلِم تصلح لأداء مثل هذه الوظيفة، وذكروا ميزاتٍ في الوحدات المعجمية المعروفة تجعلها محيلة أحيانا، كما تقدَّم عرض ذلك في دراسة الزمان والمكان ومرجعيتهما في إطار عملية التوصيل، إذ تبيَّن أن صيغة الفعل لها إحالة زمنية لا يمكن فهمها إلا بفهم موقف التلفُّظ وهكذا.

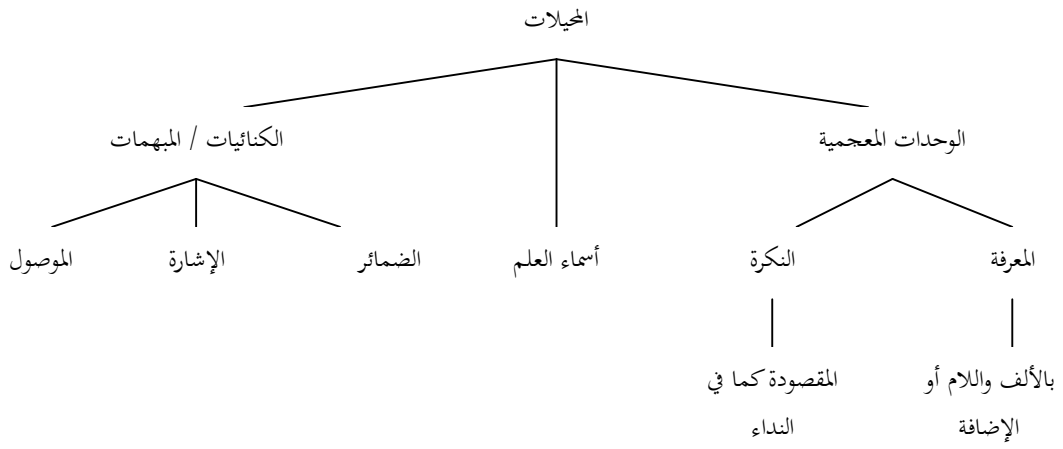
---

[1] جان سيرفوني: الملفوظية. ص 27.

[2] Nathalie Garric et Frédéric Calas: Introduction à la pragmatique. p 13.

وتبرير فعل الإحالة متعلِّق بمسار التأويل وبناء المدلولية إذْ هما متكاملان، ذلك أنه سبق تعريف المدلولية بوصفها ميزةَ الشكل اللغوي الدال، وقد يُقيَّد فعل الدلالة بفعل الإحالة المقامية عندما لا تكفي المضامينُ المعجمية للوحدات اللغوية في تبيان تلك الدلالة، ولذلك تسمَّى في معظمها مبهَمات، ويشرح الدارسون كيف تكون العناصر المحيلة مبهمةً لا يمكن فهمهَا أو تأويلها من داخل النظام اللغوي (من حيث هو مجموعة قواعد كليَّة) وإنما تُفهم بالخروج من اللغة إلى عالم الأشياء التي تكون مقام التواصل، من ذلك قول ذهبية حمو الحاج: «ليس للضَّمائر من مرجع إلا حال الحديث، بالرغم من اعتقاد البعض ومنهم مانغينو بأنها تحيل إلى مواضيع غير لغوية "non verbal" فمرجع كل من "أنا" و"أنت" غير واقعي، وإنما مرجعها حاليٌّ إذ لا يمكن معرفة مرجع "أنا" و"أنت" قبل استعمالهما من قبل الفرد، في هذا الصَّدد يجب الفصلُ بين اللغات في تقسيمها اللساني بحيث أنه «على صعيد اللغة الفرنسية يتَّسم ضميرُ المخاطَب "أنت" بسمة عدم التَّحديد في حال "tu" أما "أنت" كضمير توحيدي في حال "toi" فيكتسبُ قيمة معرفية في حال حضور الشَّخص المخاطَب»»[1].

يمكن على هذا أنْ تُنسب خاصية المرجعيَّة التلفظية إلى فعل التأويل / الإحالة من حيث حاجة الشَّكل اللغوي المتواصَل به إلى جملة من المراجع غير اللغوية المتوافِرة في مقام التواصل والتي تعمل على تفسير المبهَمات، وعلى هذا الأساس تنحصر أنواعُ المحيلات عموما فيما يأتي، وقد تقدَّم عرض هذه الخلاصة في القسم النظري فلا حاجة لإعادة تفاصيلها:



أقسام المحيلات فعليا في العربية

إنّ القاسم المشترك بين هذه الوحدات جميعا أنَّ المتكلِّم يوظِّفها ليحيل إلى مراجع معيَّنة في عالم الخطاب، بحيث لا تكفي معرفتنا بقواعد اللغة في عملية تأويلها وفهمها، بل لا بد من معرفةٍ خاصةٍ بمقام التلفظ من أجل

[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 98 / 99.

تأويلها، ولذلك تسمَّى عامة إحالات مقامية أو حالية، وسيُعرض فيما يأتي قسمُ المبهمات مع بيان دورها في تحديد مسار التأويل، لأنها ألصق بمقام التواصل من غيرها، بينما تُترك قرائن الإحالة الأخرى (أسماء العلم والوحدات المعجميَّة) إلى مرجعيّة الموضوع أو المحتوى لأنها تحيل رأسا إلى موضوعات النصوص ومضمونها الإخباريّ.

2 . أقسام المبهَمات:

المبهماتُ هي الكلمات التي لا تحمل في ذاتها دلالة معجميَّة يحسن التواصل بها، ولهذا فهي لا تحيل إلى مراجع غير لغوية محدَّدة مثل بقية الوحدات المعجمية، وأبرز أقسامها المذكورة في كتب علوم القرآن الضَّمائر والموصولات، فهي غير دالة دلالة توصيلٍ بذاتها إلا أنْ تَرد في سياق لغوي يجعلها محيلة إلى مرجع محدَّد يؤوّلها، ولذلك فإن تفسيرها منوطٌ بمعرفة مقام الآية الكريمة إما موقفا أو ثقافة، ويؤكد السُّيوطي هذا بالقول: «أنَّ علم المبهمات مرجعُه النقلُ المحض لا مجال للرأي فيه»[1]. وأنواع المبهمات كما تقدَّم ثلاثة: الضمائر، والإشارة، والموصول، تُقسَّم حسب مراجعها بين الحضور والغياب.

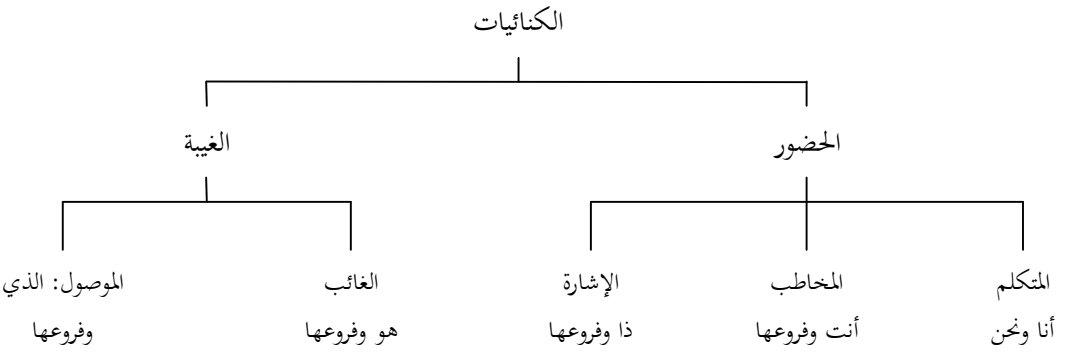
يقول تمّام حسّان: «أقصد بالكنائيات ثلاثة أنواع من الألفاظ وضعها النحاةُ في عداد الأسماء ولكنَّهم أشاروا إلى أنها تدلُّ على معنًى عام حقُّه أن يؤدَّى بالحرف، وجعلوا هذه الدلالة على معنى عام شبها معنويا بينها وبين الحرف أدَّى إلى بنائها بلزوم آخرها صورةً واحدة لا تقبل الحركات الإعرابية. وهذه الأنواع هي:

1. ضَمائر الأشخاص.
2. الإشارات.
3. الموصُولات.
4.

وكان نحاة الكوفة يسمُّون ضمير الشَّخص (أنا وأنت وهو وفروعها) بالكناية قبل أنْ يستعمل البلاغيون هذا المصطلح للدلالة على المعنى البعيد الذي يلزم عن معنى قريب أي على لازم المعنى، ويُفهم المقصود بالمعنى العام بالمقابلة بينه وبين المعنى المفرد الذي يُنسب إلى مفردات المعجم ونسميه أحيانا "المعنى المعجمي"... أما المعنى العام فهو الذي يُنسب بحسب الأصل إلى حروف المعاني وإلى الأدوات وهو الذي نردِّده عند إعرابنا للجملة من قولنا فعل وفاعل وسببية وتفسير ومطلق الجمع والترتيب والتعقيب والطلب والمطاوعة الخ مما لا يختصُّ بلفظ مفرد بعينه ومن ثم يعدُّ هذا المعنى وظيفة يمكن أن يؤدِّيها أكثرُ من لفظ واحد، من هنا يُطلق عليه أيضا

[1] السيوطي: الإتقان. ص 2022.

"المعنى الوظيفي". ومن فروع هذا المعنى العام الحضور والغيبة وهي المعنيان اللذان تندرج تحتهما الكنائيات على النَّحو التالي:



والحضور درجاتٌ ثلاث أقواها التكلُّم ويليه الخطاب وأدناها الإشارة... أما في مجال الغيبة فإنَّ ضمير الغائب أقوى من الموصول من جهات متعدِّدة أولها الاستغناء والافتقار»[1].

ومبدأ تصنيف الكنائيات بحسب الحضور والغياب مبدأٌ تداوليٌّ أساسا، يحدِّد من خلاله الدارسُ المرجعيةَ التلفظيَّة للنص وعلاقته بالعالم الخارجي. فالحضور يقتضي الإقامةَ في مقام التواصل ويتضمن ذلك لجوء المتواصلين إلى معطيات الموقف لتحديده وتأويل معطيات النص من خلاله، والغيابُ يقتضي الإحالةَ على مرجع يعتمِد تحديدُه على معرفة بالعالم مشتركة بين المتواصلين تتجاوز حدودَ الموقف، وفي كلا الحالين يتعلَّق فعل تأويل النصِّ بفعل المرجعية التي تربط عناصر النصِّ بمراجعها المؤوِّلة وتجعلها دالّة، بمعنى أنها تحقِّق مدلوليتها.

المَطلب الثاني: كنائيات الحُضور

1 . الضَّمائر:

أكثرُ الضمائر ورودًا في نصوص قيام السَّاعة ضمير الخطاب، ومبرّر ذلك بحسب تواتره في النصوص اعتبارُ ذات المخاطَب بكونه المقصود برسالة القرآن جملةً، وهو محور حدَثِ قيام الساعة خصوصا. وليس البعث إلا حدثًا يخصُّ الإنسان بوصفه المخاطَب الأول بكلام الله، لأن حقيقة البعث منسوبةٌ إلى الله فِعلا وهو المخاطِب وإلى الإنسان حالًا وهو المخاطَب بها إخبارا له عن الغيب الذي يجهله. وقد تقدَّم الكلام على عنصر المخاطَب في التلفظ، ولكنّ ما يخصُّ التحليل الإحالي هنا بيانُ مسار تأويل الإبهام في الضَّمائر، وهذا غير متوفِّر إلا بمعرفة

[1] تمام حسان : البيان في روائع القرآن . ج 2 ص 7 / 8.

مرجع الضمير، وهو في العادة شخص المخاطَب المقصود بالكلام، والذي لا يُعرف إلا بمقامٍ كما سبقَ تأكيدُه عند السيوطي.

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾.

يتوفَّر النصُّ على ستة مواضع لإبهام الخطاب هي "لكم، عليك، قبلك، سيروا، انظروا، يجمعنَّكم" يُصاغ فيها وجهُ المبهَم كما يلي: من هو المخاطَب في كلّ موضع؟ لا يعدو أن يكون هذا السؤال استكمالًا لمسار بناء دلالة النصِّ بعد معرفة الدلالات المعجمية والسياقية للمكونات الأخرى. وفعلُ التّأويل للمبهم في كل تلك المواضع يقتضي بالضرورة العودةَ إلى مرجع كلِّ ضمير يبيِّن معناه، فإذا كان المرجع من داخل النص بأنْ يتضمَّن النصُّ معلومات كافية لكشف شخصية المخاطَب كانت الإحالة في هذه الحال داخلية. غير أنَّ المعطيات الماثلة في الشكل اللغوي المثبَت هنا لا توفِّر معرفةً كافية للتأويل، ولا يمكن بأية حال العودةُ إلى المعجم اللغوي المشترك لشرح معناها، لأن معناها إنما يُستمد من مراجع غير لغوية ماثلة في مقام التوصيل لا في عالم النص.

قال ابن عاشور في بيان مرجع الخطاب في "لكم": «الخطاب في قوله "لكم" التفاتٌ موجَّه إلى الذين كفروا لأنّهم الممكَّنون في الأرض وقتَ نزول الآية، وليس للمسلمين يومئذٍ تمكين»[1]. فقد وظَّف معرفةً بالموقف وهي قلة تمكين المسلمين لينفي أن يكون الخطاب لهم نصًّا وإنما مرجع الضمير في هذه الحال هم المشركون. وقال الطبري في بيان الموضعين الثاني والثالث: «هذا إخبار من الله تعالى ذكره نبيَّه محمدًا صلى الله عليه وسلم، عن هؤلاء القوم الذين يعدلون بربهم الأوثانَ والآلهة والأصنام»[2]. فكان شخصُ النبي مرجعًا غير لغوي للخطاب في الحالتين، وهو غير مذكور نصا في السياق وإنما يُعرف مقاميا. وقال في إجلاء الإبهام في الموضعين الرابع والخامس: «قل يا محمَّد لهؤلاء العادلين بيَ الأوثانَ والأندادَ، المكذِّبين بك، الجاحدين حقيقة ما جئتهم به من عندي "سيروا في الأرض"، يقول: جولوا في بلاد المكذِّبين رسلَهم، الجاحدين آياتي مِنْ قبلهم من ضُرَبائهم وأشكالهم من الناس "ثم

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 7 ص 138.

[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 11 ص 265.

انظروا كيف كان عاقبة المكذِّبين"، يقول: ثم انظروا كيف أعقَبَهم تكذيبهم ذلك، الهلاكَ والعطبَ وخزيَ الدنيا وعارَها، وما حَلَّ بهم من سَخَط الله عليهم، من البوار وخراب»[1]. وفي الموضع السَّادس من إضمار الخطاب ذكر ابنُ عاشور ما نصُّه: «ضمير الخطاب في قوله "ليجمعنّكم" مُرادٌ به خصوصُ المحجوجين من المشركين، لأنّهم المقصود من هذا القول من أوله؛ فيكون نِذارة لهم وتهديداً وجواباً عن أقلّ ما يحتمل من سؤال ينشأ عن قوله: "كتب على نفسه الرحمة" كما تقدّم»[2].

هذا على الإجمال بيانُ لمراجع الخطاب في النص، كانت كلُّها مراجعَ غير لغوية من خارج النص، عناصرَ مقامية تنتمي إلى مقام التوصيل، وتأويلُ المبهمات في النصِّ غير ممكن إلا بالعودة إليها. غير أن مواضع الإبهام المذكورة هنا تختلف في درجة قُربها من الدلالة على قيام السَّاعة، وهذا بحسب دور مرجعها في توضيح تلك الدلالة المركزية؛ ذلك أنَّ الخطاب في المواضع الخمسة الأولى كان متعلِّقا بالعلامات الكونية المبيِّنة سننَ الأمم السابقة، بما في ذلك خطاب النبي، فقد كان لبيان تلك السُّنن. أما الموضع السادس منها فكان مدخلا لجعل المخاطَب، وهو المشركون على ما ذكر أهلُ التفسير، موضوعًا للرسالة النصية ومحورا لحدث البعث، فدخل مسارُ التأويل إلى عمق مدلولية النصِّ في باب قيام الساعة، لأنه كشف عن محورها وموضوعها.

وخطابُ النبيّ كما تقدَّم كان مدخلا لذكر الدلائل الكونية على صدق الرسالة، وقد اطرد ورودُه على هذا المنوال في كثير من النصوص كما في سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109)﴾، وفي سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾. وكذلك خطابُ الجمع اطّرد ورودُه مدخلا لذكر العلامات والدلائل على القدرة الإلهية وصدق الخبر بقيام السَّاعة كما في سورة لقمان: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (28) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (29)، وفي سورة فاطر: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (11)وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (12) يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (13)﴾، وفي

[1] المرجع نفسه ج 11 ص 272.

[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 7 ص 153.

سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾.

والقاسمُ المشتَرَك بين هذه النصوص أنها كانت لبيان حدث نهاية العالم والاستدلال عليه، فكان ضميرُ الخطاب في عمومها مدخلًا لذكر الدلائل على صدق الإخبار بهذا الحدث. ولكن الخطاب في نصوص البعث يتَّخذ مسارًا تأويليًّا مرجعيًّا يجعل من المخاطَب محورا للحدث، تماما كما تقدَّم في الموضع السادس من الإبهام في الآيات من سورة الأنعام. وفيما يأتي جملة أمثلة من سورة البقرة مدارُها على حدث البعث يكون فيها المخاطَب موضوعا لعددٍ من الأخبار:

أ. ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾. ب. ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)﴾. ج. ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (245)﴾.

تظهر قرائنُ الخطاب في العبارات التالية: أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ، أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ، تُرْجَعُونَ. والظّاهرُ أنَّ معرفة مرجع الضَّمير في كلِّ حالة يحدِّد موضوعَ حدث قيام الساعة؛ فقد ذكر ابن عاشور في تفسير القرينة الأولى أنَّ «الحشر: الجمع بعد التفرُّق فلذلك ناسب قوله: "تحشرون" حالتيْ تفرق الحجيج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك. واختير لفظ "تحشرون" هنا دون تصيرون أو ترجعون، لأنَّ تحشرون أجمع لأنه يدلُّ على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم في هذا الخطاب وهو اجتماع الحج، ولأنَّ الناس بعد الحجِّ يحشرون إلى مواطنهم فذكَّرهم بالحشر العظيم، فلفظ تحشرون أنسبُ بالمقام من وجوه كثير»[1]. لم يقتصر دور الإحالة إلى مرجع الخطاب على بيان شخصه من حيث هو مقصودٌ بالرسالة فحسب، بل كان نوعُ المرجع متمِّمًا لمعنى النص على الوجه الذي ذُكر من مناسبة شخص الحجيج وأحوالهم لفعل الحشر، وهو حدثُ قيام الساعة، فهو دليلٌ بالغ الأهمية في دور مرجعيَّة ضمير الخطاب في تمام مدلولية النص لا من جهة معرفة أطراف التواصل فحسب، بل زيادةً في بيان موضوع حدث قيام السَّاعة ذاته.

وقال في تفسير الآية الثانية: «الملاقاةُ: مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة. وأصلُ مادة لقي تقتضي الوقوعَ بين شيئين فكانت مفيدةً معنى المفاعلة بمجرَّدها، فلذلك كان لقي ولاقى بمعنى واحد،

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 2 ص 264.

وإنما أمرهم الله بعلم أنَّهم ملاقوه مع أنَّ المسلمين يعلمون ذلك تنزيلاً لعلمهم منزلة العدم في هذا الشأن، ليزاد من تعليمهم اهتماماً بهذا المعلوم وتنافساً فيه على أننا رأينا أنَّ في افتتاح الجملة بكلمة "اعلموا" اهتماماً بالخبر واستنصاتاً له»[1]. يظهرُ تحديدُه للمرجع في عبارة "مع أن المسلمين يعلمون ذلك" بمعنى أنَّهم المقصودون بالخطاب هنا، وقد أضاف على ذلك حكمةَ خطابهم هم على وجه التَّخصيص مع أنهم يؤمنون بلقاء الله تعالى، وهذا لبناء مدلولية جديدة أساسُها:

1 . زيادةُ عِلْمهم بالبعث.
2 . بيانُ أهميّة حدث البعْث ولقاء الله تعالى.
3 . تحقيقُ التنافس على القيامة للفوز بما فيها من حُسن الجزاء.

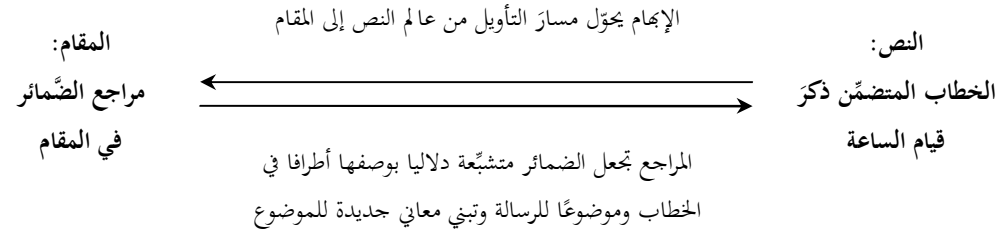
هذه المعاني في مجملها تولَّدت من كون مرجع الخطاب هو المسلمون، وهذا يكشفُ بالتحديد كيف تؤثّر مرجعيةُ التوصيل في مسار التأويل وبناء مدلولية النصِّ في باب قيام الساعة.

وعلى النصِّ الثالث قال الطبري: «يعني تعالى ذكره بذلك: وإلى الله معادكم، أيُّها الناس، فاتَّقوا الله في أنفسكم أن تضيِّعوا فرائضه وتتعدَّوا حدودَه، وأن يعمل من بسط عليه منكم من رزقه بغير ما أذن له بالعمل فيه ربه، وأن يحمل المقتر منكم، إذ قبض عن رزقه، إقتاره على معصيته، والتقدُّم على ما نهاه، فيستوجب بذلك عند مصيره إلى خالقه، ما لا قبل له به من أليم عقابه»[2]. وقال ابن عاشور: «قوله: "وإليه ترجعون" خبرٌ مستعملٌ في التنبيه والتذكير بأن ما أعدَّ لهم في الآخرة من الجزاء على الإنفاق في سبيل الله أعظم مما وُعدوا به من الخير في الدنيا، وفيه تعريضٌ بأنَّ الممسك البخيل عن الإنفاق في سبيل الله محرومٌ من خير كثير»[3]. فالظاهر أنَّ فعل الإحالة إلى مرجع الخطاب فيه تعميمٌ على جميع الخلق لا على المسلمين وحدهم المخاطبين في السياق بفعل الصَّدقات والإنفاق. ولا يمنع قولُ كلٍّ من الطبري وابن عاشور أن يكون في الخطاب تخصيصٌ للمتصدِّقين فيكونوا مرجعًا للضمير في هذه الحال، وكان هذا التَّخصيص قد أضفى على حدث الرجوع زيادةَ معنى وهو حسن الجزاء بعد الإنفاق، فكأنَّ تخصيص الخطاب جعل للبعث بعد الموت معنًى إضافيا يُفهم بالعودة إلى المقام.

في كلِّ النماذج السابقة، خاصةً منها تلك التي تجعل من ضمائر الخطاب قرينةً على المخاطَب وقرينة على الموضوع، يؤدِّي التشبُّعُ المرجعي دورًا رئيسًا في رسم مسار التأويل وبناء المدلولية بوجه من الوجوه، في كلِّ نص

[1] المرجع نفسه. م 2 ص 375.
[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 5 ص 290.
[3] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 2 ص 483.

على حدة، بالشَّكل الذي تقترحه معطياتُ السياقين اللغوي وغير اللغوي، وعلى هذا يمكن تمثيلُ هذه الحركة المزدوجة من النصِّ إلى المقام ثم عودة إلى النصِّ كما يلي:



ولضمائر التكلُّم الحضورُ التداولي والمدلوليّ نفسُه، فمن جهة التّداول يكشفُ النصُّ من خلال قرينة الضمير عن المتكلِّم سبحانه وتعالى وأنه المرسِل لهذه الرسالة على الشّكل الذي وصل إلى القارئ، ومن جهة المدلولية يعمل التشبُّع المرجعيُّ على إضفاء الدلالة على مبهَمَات ضمائر التكلُّم فتتحوَّل إلى وحدات فاعلة في بناء دلالة النصِّ ككلّ.

ففي قوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ(24)﴾ لا يترك النصُّ أي انطباع لاستقلال تلك الأحداث والعلامات الكونية عن ذات الله، بل إن قرائن التكلُّم دليل على كون الله تعالى الفاعل الأول والمطلق للعلامات الكونية أو الحوادث المرجعية، وبالقياس في "نفصّل" يكون الله فاعلا أولًا ومطلقا لأحداث الغيب من قيام السَّاعة وغيرها، فتلك العلامات إنما وُجدت بإرادته وحكمته، ليستدلَّ بها المتلقي على نهاية العالم وانقضاء الدنيا. فاعتبارُ ذات المتكلِّم هنا يتجاوزُ حدودَ المعطيات التداولية للخطاب ليصير جوهرَ النص في ذاته، وقد حدّثتْ بذلك نصوصٌ كليّة منها قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (3)﴾ وفي سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56)﴾.

وتأكيدًا للحضور الموضوعي لضمائر التكلُّم في نصوص قيام السَّاعة بالإضافة إلى مرجعيتها التداولية، تقترنُ في كثير من الأحيان بضمائر الغياب؛ إذ الفرق بين ضمائر التكلُّم والخطاب وبين ضمائر الغياب في التحليل الملفوظي أنَّ الأولى تأتي لبيان أطراف عملية التواصل، حتى وإن كانت تتحوَّل أحيانا إلى موضوع للحديث كما سبق القولُ على ضمائر الخطاب، أما الثانية فتأتي بوصفها موضوعًا فقط، وعلى هذا الأساس ميَّزها إميل بنفنيست عن أمارات الذاتية في الملفوظات الخطابية.

يقول بنفنيست في محاولة لتوصيف القرائن التي تربط الملفوظ بمقام التلفُّظ وتجعل منه خطابا ذاتيا: «ما هو إذن الواقع الذي يحيل عليه "أنا" و"أنت"؟ إنه فقط "واقع خطاب" من حيث هو شيء خاصٌّ جدا. لا يمكن تعريفُ "أنا" إلا بوصفه مصطلحَ تعبير لا مصطلح موضوعٍ كحال العلامة الاسمية»[1]. ففي الإحالة الفعلية وحدها يتحوَّل الملفوظ إلى خطاب خاصٍّ بذات متكلِّمة وموجَّه إلى مستمِع محدَّد، وقد ذكر من أبرز دلائل الإحالة الفعلية الضميرين "أنا" و"أنت".

حسب إميل بنفنيست «يشترك "أنا" و"أنت" في ثلاث خصائص:

أ . يمثِّلان الشُّخوص الوحيدة (يُعرَّف مفهوم الشخص في نظري من خلال الخطاب: يمثِّل شخصًا الذي يتكلَّم، أي البشر ومن شُبِّه بهم). «عموما لا يكون الشَّخص أصيلا إلا في موضع "أنا" و"أنت". ضميرُ الغائب يمثِّل بالنظر إلى بنيته شكلَ اللاشخصيِّ للتصريف الفعلي»...

ب . "أنا" و"أنت" فريدان "uniques": لا يوجد إلا "أنا" واحد و"أنت" واحد في تلفُّظ ما: «"أنا" الذي يتلفَّظ، و"أنت" الذي يتوجَّه إليه "أنا" بالكلام فريدان في كلِّ مرَّة. لكن يمكن لـ "أنت" أن يمثِّل عددًا غير منته من الفاعلين "Sujets" أو لا أحد».

جـ . "أنا" و"أنت" قابلان للعكس: في الحديث يؤدِّي "أنا" و"أنت" وظيفةَ الشُّخوص بالدور «ما يعتبره "أنا" "أنت" يرى نفسه "أنا" ويمكن أن يتحوَّل إليه، ويتحوَّل "أنا" إلى "أنت"»...

في النِّهاية يظهر أنَّ هناك بين "أنا" و"أنت" ما يُسمِّيه بنفنيست "تناسُبَ الذاتية"»[2].

بهذا يستثني بنفنيست من الضَّمائر الشخصية (أنا، نحن، أنت، أنتما...) ضمائرَ الغائب لأنها لا تمثِّل شخصا، بل على العكس من ذلك تمثِّل اللاشخص: «ما نسميه عن غفلة الشَّخصَ الثالث [ضمير الغائب المفرد في الفرنسيَّة] هو في الحقيقة لا شخص، قادر على الإحالة على الأشياء، والمجرَّدات، والحيادية، وعلى لا شيء»[3]. إنَّ الدور التواصلي لضميريْ المتكلِّم والمخاطَب هو الإحالة إلى الشُّخوص الحاضرة في مقام التلفُّظ، وهي شخوص محدَّدة معلومة لمن حضر ذلك المقام. أمَّا ضمير الغياب فيكون لموضوعات الملفوظ لا لطرفٍ في عملية التَّواصل أو التوصيل.

[1] Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale. P 252.

[2] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. P 46.

[3] Ibid p 46.

من هنا يمكن القولُ أنَّ تحوُّل نصوص قيام السَّاعة من قرائن التكلُّم إلى قرائن الغياب يؤكِّد حضور المخاطِب بوصفه فاعلا في الحدث المخبَر عنه، كما في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾.

تَشَكّلَ الخطابُ في الآية الأولى من نسق ضمائر التكلُّم والخطاب، وظهر المخاطِب في كلمات: خَلَقْنَاكُمْ، ونُبَيِّنَ، ونُقِرُّ، ونُخْرِجُكُمْ، وأَنْزَلْنَا، وكلُّها أفعالٌ منسوبة إلى الله تعالى تتجلَّى فيها القدرة والحكمة الكامنة وراء كل حدث، وتكشفُ من قريب أنَّ الله مسببُ هذا الأسباب الماثلة بين أيدي الناس والدالة على حقيقة البعث. أما في الآيتين الأخيرتين فينتقل النصُّ إلى ما يشبه التاريخ اعتمادًا على نسق من الإحالات إلى الغائب في الكلمات التالية: هو، أنّه، يحيي، يبعث. فالمرجعيَّة هنا حسب إميل بنفنيست إحالةٌ موضوعية، أي أنها تحيل إلى موضوع النصِّ لا إلى طرف في عملية التوصيل. هناك تكاملٌ إذن بين المرجعية الخطابية التي تبيِّن مصدرَ النص والفاعلَ الأسمى للحوادث وهو الله تعالى، وبين المرجعية التاريخية التي تكرِّس الفاعليةَ العليا للحوادث الأخرويَّة الغيبية.

ولهذا فإنَّ مدلولية النصِّ القرآني في باب قيام السَّاعة لا تنفك عن حقيقتين: أنَّ الله مصدرُ المعرفة في النصِّ لأنه المتكلِّم به سبحانه والمرسِل له إلى الخلق المخاطَبين به، وأنّ الله هو الفاعلُ الأول لتفاصيل الوقائع الكونية الدالة على البعث والفاعلُ الأول أيضا لتفاصيل الأحداث المستقبليَّة التي تَسِمُ قيامَ السَّاعة بداية من نهاية العالم المعروف إلى بعث الأموات من القبور. لا يمكن تصوُّر الحدث مستقلًّا عن المخبِر به وعن مسبِّبه وهو الله تعالى، فمرجعيَّة التوصيل تقتضي أن يكون الله مصدرَ النص والفاعلَ الأول فيه.

وقد يبدو جليًّا أنَّ الإحالة إلى المتكلِّم بوصفه مرسِل النص في الآيتين الأخيرتين معدومةٌ بناء على القرائن، فضميرُ الغائب علامةٌ على الذات العليا الفاعلة لحدثيْ إحياء الموتى والبعث، والفاعل هنا ليس طرفًا في التواصل بل موضوعٌ له، غير أنَّ اندماج الخطاب في الشَّقّ الأول من النصِّ مع التاريخ في الشَّق الثاني يجعل من الغياب عن مقام التلفُّظ صوريا، فلا يمكن أنْ تغيب ذاتُ الله عن مقام التلفُّظ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (المجادلة: 7).

2 . الإشاريات:

تؤدِّي الإشارياتُ وظيفةَ مرجعيّةِ الحضور مثلُها مثلُ ضمائر التكلُّم والخطاب ولكن بدرجة أقلَّ على ما ذكر تمام حسان، ويذكر سارفاتي أنَّ قرائن الإبهام من أدوات اللغة للتعبير عن الذاتية[1] ثم يذكر أنها تتضمَّن دلائل الشَّخص ودلائلَ الإشارة، وهي التي تكلَّم عليها إميل بنفنيست تحت مُسمَّى "deixis". ومثال أدلَّة الإشارة: أسماء الإشارة والحال والنعوت، وظيفة هذا النوَّع تنظيمُ العلاقات المكانية والزمنية حول المتكلِّم بوصفه معلمًا، وهي بدورها نوعان: إشاريات مكانية مثل: هذا، ذاك، هنا.. وإشاريات زمانية (الآن، حاليا...)[2]. ويقول جون ليونز عن مفهوم الكنائيَّات "Deixis": «هو ببساطة المصطلحُ الإغريقيُّ الدالُّ على فعل التَّعيين أو الإشارة والذي أصبح مصطلحًا تقنيًّا في النَّظرية النَّحوية . مفهوم مفيد فيما يتعلَّق بالسمات التَّوجيهية للغة، تلك التي لها سماتٌ في زمان التلفُّظ ومكانه. ما نسمِّيه الضَّمائر الشَّخصية (أنا، أنت، هو) لا يُمثِّل إلا نوعًا من العناصر التي يتجلَّى معناها بالإحالة إلى المعالم الكنائية "Coordonnées déictiques" لمقام الملفوظ. من بين العناصر الأخرى التي تتضمَّن مكوناتٍ كنائية نذكر ظروفَ الزمان والمكان مثل "هنا" و"هناك" (في جيرة المتكلِّم، في غير جيرة المتكلِّم)، "الآن" (في زمن الملفوظ، في غير زمن الملفوظ) هذه ليست إلا أمثلة مألوفةً عن الكيفية التي تعكس بها البنيةُ النحويةُ المعالمَ الزمنية والفضائية لموقف الملفوظ. إنَّ مقام الملفوظ ذاتيُّ التَّمركز "égocentrique": حين ينتقل دور المتكلِّم من مشارك إلى آخر أثناء الحديث فإنَّ مركز النظام الكنائي يتغيَّر... المتكلِّم يكون دائما في مركزِ موقفِ التلفُّظ»[3].

على هذا تتجلَّى الوظيفةُ المرجعية للإشارايات الزمانية والمكانية في ربط فضاء الحدث إلى مقام التلفُّظ عموما، وفي حالتنا هذه إلى مقام التوصيل أو التلقِّي، وهذا يقتضي حضورَ المتلقِّي في مقام محدَّد يتحوَّل إلى معْلَم لقياس فضاء الحدث أو الخبر. تقول كاترين أركيوني وهي تنقلُ رؤيةَ أوزوالد ديكرو للمرجعية: ««بما أنَّ هدف التواصل اللساني هو الأشياء في الواقع غير اللغوي، فإن المتكلِّمين مُجْبَرُون على تحديد الأشياء التي تشكِّله: هذه هي الوظيفة المرجعيَّة للسان. هذا الواقع ليس بالضَّرورة هو الواقع، العالم. إنَّ اللُّغات الطبيعية لها القدرةُ على خلْق الفضاء الذي تحيل عليه، يمكنها بالتالي أنْ تكتسب فضاءً متخيَّلًا للخطاب. جزيرةُ الكنز شيءٌ مرجعيٌّ ممكنٌ مثله مثل محطَّة باريس». من المنظور نفسه نسمِّي "إحالةً" النَّسق الذي يربط الملفوظ بالمرجع، أي مجموع الآليات التي تمكِّن من المطابقة بين وحدات لغوية معيَّنة وعناصر من الواقع غير اللُّغوي»[4].

[1] Georges Elia Sarfati: Eléments d'analyse du discours. P 20.

[2] Ibid P 21.

[3] John Lyons : Linguistique générale. Introduction à la linguistique théorique. p 213.

[4] Catherine Kerbrat-Orecchioni : L'énonciation . p 39.

وليست كلُّ الإشاريات والظُّروف توفِّر التوظيف المرجعيَّ للغة، لأن المتكلِّم قد يرسُم فضاءَ الحدث أو الخبر مستقلًّا عن مقام التَّواصل أو التَّوصيل، وعلى هذا الأساس ميَّزت كاترين أركيوني بين نوعين من الإشاريَّات: مبهَمة وغير مبهَمة، ومثّلت لكلٍّ منها في الجدول التالي[1]:

	الظروف المبهمة	الظروف غير المبهمة
التزامنية	الآن، في هذا الوقت	في ذلك الوقت، إذن
القبلية	أمس، الأسبوع الماضي، قبل ساعات، منذ قليل	في ذلك اليوم، بعد مرور أسبوع، ساعات قبل ذلك
البعدية	غدا، في الأيام المقبلة، فيما بعد، بعد يومين، السنة القادمة	اليوم الموالي، السنة الموالية، بعد مرور يومين
الحيادية	اليوم، هذه الصائفة، هذا الصباح	في يوم آخر

2 . 1 . الإشاريات الزَّمنية في نصوص قيام السَّاعة:

سبقَ القولُ بأن المرجعيَّة الزمنيّة أهمُّ مرجعيَّات التوصيل في باب قيام السَّاعة خاصة منها محتوى نهاية العالم، وقد اعتمد تحليلُ هذه المرجعيَّة في الصفحات السابقة على قرينة الفِعل، إذ هو من أهمّ المحيلات الزمنية في العربيّة، وفي نصوص القرآن الكريم خاصّة، حيث «يتجلّى الزّمن في اللغة بواسطة القرائن التي تتحدَّد بجوار الأفعال، عند نهايتها أو بواسطة الظروف (ظروف الزمان) التي تُدعَى بالمبهمات الزمانية: الآن، اليوم، الغد، أمس، الأسبوع الماضي... أما لحظةُ الحديث أو الخطاب فتبقى المحورَ الذي تُرتَّب بواسطته مبهمات الزمن، ولتحديد مختلف هذه المبهَمات تبعا لأزمنتها تقترح أركيوني هذا التصنيف:

. المبهَمات التزامنية: استعمالاتها ودلالاتها يقترن بالحاضر.
. المبهَمات القبلية: زمنها انقضى وفات.
. المبهَمات البعدية: الزمن الذي لم ينقض بعد.
. المبهَمات الحيادية: زمنها غير محدَّد، ودعيت بهذا الاسم لأنها تخرج عن المبهمات المحدَّدة بسبب اختلافها عنها»[2].

وحدوثُ الإبهام مَنوطٌ بتعلُّق تأويل الوحدات اللغوية المسمَّاة مبهماتٍ بالمقام، بحيث لا تتوفَّر هذه الوحدات على دلالة تواصلية إلا بمعرفةٍ خاصة بالمقام أو معرفةٍ للعالم مشتركةٍ بين المتواصلين. ولهذا قد توجد

[1] Ibid p 53.

[2] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 106 / 107.

حالاتٌ أخرى لتوظيف تلك الوحدات بعينها من دون أن تتضمَّن إبهامًا لأن تأويلها منوطٌ بعالم النصِّ أو مستقلٌ عن معلميْ النصِّ والمقام جميعا. على هذا الأساس ميَّز الدارسون بين ثلاثة حالات للإحالة أو المرجعيَّة الزمنية:

. الإحالة المقيَّدة إلى المقام وهي التي تربط مسارَ تأويل المبهمات بمعرفة ظروف التَّواصل.
. الإحالة المقيَّدة إلى النصِّ وهي المبهمات التي يتمُّ فهمها من خلال معطيات أخرى مثبتة في النصِّ ذاته.
. الإحالة المطلقة وهي التي تستقلُّ عن المعلمين السابقين.

2 . 1 . 1 . المرجعية المقيَّدة إلى المقام: يتَّخذ هذا النَّوعُ أشكالا مختلفة في نصوص قيام السَّاعة كالتالي:

الإحالة التزامنية: تقتضي هذه المرجعية أن يكون الحدث المخبر عنه مزامنا لمقام الخطاب، ونظرا إلى طبيعة الموضوع المختار لهذه الدراسة فإنه لا مناص من النظر في طبيعة الحدث المخبر عنه في النصوص بحيث تقع في وقت خطاب المتلقي بها، وهذا يتضمن منطقيا أنها في الغالب أحداث مرجعيّة متعلقة بتجربته ذات الصلة بحدث قيام الساعة. والظاهر أن أكثر قرائن التزامن في نصوص قيام الساعة هي الدلالة الزمنية في الفعل، وقد سبق تحليلها كما في قوله تعالى في سورة النمل: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (65) بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ (66) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ (67) لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (68) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ (69) وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ (70) وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (71) قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ (72)﴾. فقرائن التزامن هنا هي:

. قلْ: فمضمون الحدث في هذا الفعل مزامن لوقت الكلام وهذه من خصائص فعل الأمر.
. يقولون: يدلُّ على التزامن أيضا فهي من معاني المضارعة في العربية، وقرينة ذلك أن قولهم كان قريب زمن برواية القرآن لكلامهم هذا، ويمكن أن يسأل القارئ: متى قالوا؟ فيكون الجواب: الآن. أي أن حدث القول كان مزامنا لوقت الخطاب.
. لا تحزن/ لا تكن: تحمل دلالة الحال من وجهين: الأول هو النهي وهو في حكم الأمر إذ يقتضي طلب تحقق الفعل الآن مزامنا للحديث في حد ذاته، والثاني هو المضارعة في "تحزن" و"تكن" وهي في معنى المزامنة أيضا.

والظاهر من قرائن المزامنة هنا أنها كانت في باب المحاجة على البعث وهذا بخطاب الله تعالى لنبيه مباشرة، وحكايته لقول المكذبين بالبعث حكاية حضور، كما أن ذكر الأدلة على البعث يقتضي التزامن، أي أن يكون

مضمون الدليل مزامنا للخطاب حتى يبلغ الدليل حواس المخاطَب فيقتنع به لكونه يختبره حضورا كما في وله "سيروا"، حيث يقتضي الأمر هنا أن يكون حدث السَّير في نفس وقت سماع الخطاب أو الأمر.

غير أن الخطاب المنقول قد يوفِّر نماذج لإشاريات تجعل من مرجع الزمن مطابقا لوقت الحدث، وقد يكون هذا الحدثُ مرجعيًّا تابعا لخبرة الإنسان في الأرض، وقد يكون غيبيا يقع في المستقبل، وأخبر عنه النصُّ خبر عِلم. وفيما يأتي نماذج لنصوص توظِّف وحدة لغوية واحدة هي كلمة "اليوم" معرّفةً بالألف واللام قرينةً على تزامن الحدث مع الخطاب، فمن أمثلة ذلك النصوص التي تروي هلاك الأمم السابقة، وهي من العلامات المرجعية على انقضاء الدنيا كما في قوله تعالى:

. في سورة هود: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ (43)﴾. هذه آية مرجعيَّة في قدرة الله تعالى على إهلاك الأمم، وهي علامة حاضرة على حقيقة نهاية العالم المألوف، وفيها روايةٌ لكلام نوح وخطابه لابنه، فإذا اعتُبِر هذا الخطاب في سياقه التاريخي أمكن عدُّه ملفوظا خطابيا يتزامن وقتُ النطق به مع زمن الحدث من خلال قرينة "اليوم".

. وفي سُورة المؤمنون: ﴿حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْأَرُونَ (64) لَا تَجْأَرُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنْصَرُونَ (65)﴾. في هذا النص أيضا ذكرٌ لعلامات دالة على قيام الساعة ونهاية العالم، وهي في نفس محتوى النصِّ المتقدم ذكره في باب هلاك الأمم، وقد ذكر الطبري في تفسير الآية ما يدلُّ على تزامن القول والحدث: «لا تجزعوا الآن حين نزل بكم العذاب، إنه لا ينفعكم، فلو كان هذا الجزع قبلُ نفعكم»[1]، فقوله "الآن" علامةٌ على تزامن الحدث والخطاب به، فوقتُ الخطاب بوصفه مرجعا لفضاء الزمن يتطابق مع وقت الحدث بوصفه مضمونا للرسالة.

. وفي سورة القلم: ﴿فَانْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ (23) أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ (24)﴾ يتضمن هذا النصُّ أيضا خطابا منقولا من قصَّة أصحاب الجنة، وهي من دلائل قدرة الله على إفناء الحياة المعروفة وإبدالها بغيرها يوم القيامة. وقد ضمَّ الملفوظُ المنقول قرينةَ تزامن هي "اليوم" أيضا؛ فوقتُ نطقهم بالكلام هو ذاته وقتُ الحدث الذي أخبروا به من منع الناس المحتاجين أن يدخلوا عليهم لطلب الصَّدقات.

وقد كثُر أيضا ورود قرينة التزامن "اليوم" في الخطابات المنقولة عن قيام الساعة، أي النصوص التي تتضمن ذكر أحداث غيبية، وفيما يلي أمثلة منها:

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 19 ص 51.

. في سورة النحل: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ (27)﴾. إذا اعتُبر الخطاب المنقول في ذاته وهو قول أهل العلم: (إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ) كانت قرينة الإشارة الزمنية (اليوم) دليلا على تزامن النطق بالعبارة مع الحدث أو الخبر المقصود وهو وقوع الخزي والسوء على الكافرين.

. وفي سورة غافر: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (15) يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (16) الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (17)﴾. يحوي النصُّ عددا من الأحداث والأخبار تقع كلُّها في وقت الخطاب المنقول، دلَّ على وقوعها معًا ما أورده ابن عاشور: «تعريف "اليَوْم" في قوله "اليوم تجزى كل نفس" وقوله "لا ظلم اليوم" نظير تعريف "لِمَن الملك اليوم"»[1]، والتناظر هنا يقتضي دلالتَها على وقت واحد، وهو ذاته وقتُ الخطاب ووقتُ الحدث المخبَر به.

الإحالة القبليَّة: مضمونُ المرجعية في هذه الحال أنْ يكون زمنُ الحدث المخبَر به في حُكم الماضي بالنسبة إلى مرجع الزمن وهو وقت الخطاب أو التلقي. وأغلبُ حالات هذه المرجعية يكون لذكر قصص الأمم كما في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾، فإذا اعتُبِر زمنُ الخطاب هو الحاضر بالنسبة للمتلقي لكونه يقدِّم حقيقة كونية ماثلة بين يديه، فإن قرينة "بالأمس" دالةٌ دلالة مضيّ، ومعْلَمُها هو حاضر التلقِّي.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109) حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (110)﴾، بالمثل تدلُّ قرينة "قبلهم" على مُضيّ متعلِّقاتها بالنظر إلى حاضر التلقِّي.

وفي كلا النصّين تكشفُ الإحالةُ القبليةُ عن مرجع الثقافة السابق على تاريخ خطاب قيام الساعة، لأن المضيَّ هنا كان زمنًا لحدوث العلامة الكونية كما يلي: في النص الأول دلَّت قرينة "بالأمس" على وقت غناء الأرض وازدهار نبْتها، وهي آية وعلامة كونية دلَّ المضيُّ فيها على سابق معرفة المتلقِّي بها، فهي جزء من ثقافته

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 24 ص 112.

ومعرفته العالم. وفي النص الثاني بالمثل تعلَّق حدوثُ العلامة الكونية بالزمن الماضي من خلال قرينة "من قبلهم"، فالماضي هنا زمنُ ازدهار الأمم السالفة، وهو حدث مرجعيٌّ سابق في معرفة المخاطَبين المقصودين، معرفتهم به كمعرفتهم بسابق عهد الأرض من النماء والازدهار، فالإحالة القبلية في كلِّ مرة مقترنةٌ بذكر العلامات المألوفة لدى المخاطَب والدالة على صِدق الإخبار بانقضاء الدنيا.

الإحالة البعديَّة: يكون زمنُ الحدث أو الخبر فيها مستقبَلا بالنظر إلى حاضر التلقِّي بوصفه مرجعا لفضاء الزمن، وأغلبُ حالات الإحالة البعدية إنما تكون لذكر وقتِ قيام الساعة وأحداثها بيانًا لقُربها من حاضر القارئ أو المتلقي، أو لذكر علامةٍ من علامات القيامة في الكون المعهود، كما في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾ حيث اقترن ذكرُ وقت الموت وانتهاء الأجل بذكر وقتِ قيام الساعة وسؤال الناس عنها. والجامع بينهما من سياق النص أمران: الأول هو الاستقبال، فكل من الموت، بوصفه علامة مرجعية دالة على الفناء، والساعة، بوصفها حقيقة انقضاء الدنيا، حادث في المستقبل، والزمن النَّحوي في الأفعال شاهد على ذلك، كما في الوحدات التالية: "يكون، يجليها، تأتيكم". والثاني قرب الحدث الموضوع، وقد دلت على ذلك قرينة "اقترب" في الحدث المرجعي، وقرينة "بغتة" في الحدث الغيبي، ومما يقوي هذا قول ابن عاشور على اختلاف تأويل الحدث القريب في الشق الأول من الآية: «سواء أفُسِّر الأجلُ بأجل إذهاب أهل الشِّرك من العرب في الدنيا، وهو الاستئصال، أم فُسِّر بأجلهم وأجل بقية الناس وهو قيام الساعة، فإن الكلام على السَّاعة مناسبة لكلا الأجلين»[1]، فكلا الحدثين قريبٌ من وقت الخطاب أو التلقي. والدلالة الزمنية في القرينتين ليست زمنا نحويًّا لأنها لا تُؤخذ من صيغة الفعل، وإنما هي زمن الأوقات لأنها تُستقى من المعنى الدلالي للكلمتين، حتى وإن كان هذا المعنى إضافيا وزائدا في كلمة "بغتة" لأنها لا تدلُّ في الأصل على القرب بل هي كما ذكر بن عاشور «مصدر على زنة المرّة من البغْت وهو المفاجأة أي الحصول بدون تهيؤ له»[2]، ولما كان عنصر المفاجأة يقتضي ترقُّب الحدث في كلِّ وقت فإنَّ من معانيه الإيحائية قُرب الحدث نفسيا.

ومن أمثلة المرجعية البعدية قوله تعالى في سورة المعارج: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7) يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (8) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ (9) وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا (10)﴾. مضمون الأحداث الغيبية هنا مذكورٌ في الآيات 8

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 9 ص 200.
[2] المرجع نفسه. م 9 ص 204.

و9 و10، وأمَّا وقتُ حدوثها فدالَّةٌ عليه صيغتا "قريبا" و"بعيدا"، وقد فسَّر الطبري هذه الآيات الكريمة على غير معناها الزمني فقال: «يقول تعالى ذكره: إنَّ هؤلاء المشركين يرون العذاب الذي سألوا عنه، الواقع عليهم، بعيدا وقوعه، وإنما أخبر جلَّ ثناؤه أنهم يرون ذلك بعيدا، لأنهم كانوا لا يصدِّقون به، وينكرون البعث بعد الممات، والثواب والعقاب، فقال: إنهم يرونه غير واقع، ونحن نراه قريبا، لأنه كائن، وكلّ ما هو آت قريب»[1]، غير أنَّ هذا التأويل لا يمنع فهْمَ الإحالة الزمنية من مرجع الخطاب إلى وقت الحدث الغيبيِّ، لأن إنكارهم حدوثَ البعث يعني امتداد زمن حدوثه إلى ما لا نهاية، وأما قوله تعالى بقربه فيُفهم منه قربُ وقت حدوثه انطلاقا من وقت تلقِّي النصِّ.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى في سورة النَّبأ: ﴿ إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا (40)﴾. ذكر المفسِّرون في معناها وجهين، فقال ابن كثير في دلالتها على صدق الخبر: «يعني: يوم القيامة لتأكُّد وقوعه صار قريبا، لأن كلَّ ما هو آت آتٍ»[2] وقال الطبري في إحالتها إلى زمن الحدث: «يقول: إنا حذّرناكم أيُّها الناس عذابًا قد دنا منكم وقرُب»[3]، والظاهر من كلام الطبري أنه يقصد زمنَ وقوع الحدث مقيّدا إلى مرجع وقت الخطاب، وهو دالٌّ هنا على المستقبل.

الإحالة الحياديَّة: تتضمَّن إبهامًا في وقت الحدث لكونه غير معروف بالتحديد انطلاقًا من مقام التواصل، وهو وارد في نصوص قيام الساعة لبيان غَيْبَةِ وقتِ أحداثها ولحجبها عن علم الناس. وأبرز قرائنها "إذا" التي تفيد الظرف والشرط، و"يوم" التي تفيد الظرفية أيضا. من أمثلة ذلك قوله تعالى في سورة التكوير: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (6) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (7) وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ (9) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (10) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11) وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (12) وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (13) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ (14)﴾. قال ابن عاشور: «الافتتاح بـ "اذا" افتتاحٌ مشوِّق لأن "إذا" ظرف يستدعي متعلَّقاً، ولأنه أيضاً شرط يُؤْذن بذكر جَواب بعده، فإذا سمعه السَّامع ترقَّب ما سيأتي بعده فعند ما يسمعه يتمكَّن من نفسه كمال تمكُّن، وخاصة بالإطناب بتكرير كلمة "إذا". وتعدّدِ الجمل التي أضيف إليها اثنتيْ عشرة مرة، فإعادة كلمة "إذا" بعد واو العطف في هذه الجمل المتعاطفة إطناب، وهذا الإطناب اقتضاهُ قصد التهويل، والتهويل من مقتضيات الإطناب والتكرير»[4]. معلوم هنا أنها أخبار من المستقبل، ولكن الإحالة الزمنيّة في "إذا" لا تفيد ذلك إفادة صريحة، وإنما هي تحدِّد ظرفًا مستقبَلا لتلك الأحداث غير مقيس

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 603.
[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ص 1956.
[3] الطبري: المرجع السابق. ج 24 ص 179.
[4] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 30 ص 140.

إلى معْلَم التلقي أو التوصيل. وهذه الحيادية في ظرفية "إذا" ومرجعيتِها الزمنية تدعمُ غيبيةَ وقت قيام الساعة وتؤكِّد احتجابه عن علم الناس.

وكذلك قوله تعالى في سورة الانفطار: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ (1) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ (2) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (3) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (4)﴾. فإذا الظرفية هنا تضمنت وقت حدوث هذه الأخبار الغيبية، ولكنه وقت غير محدّد. وفي سورة الانشقاق مثل ذلك أيضا: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (1) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (2) وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ (3) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (4) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (5) يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾.

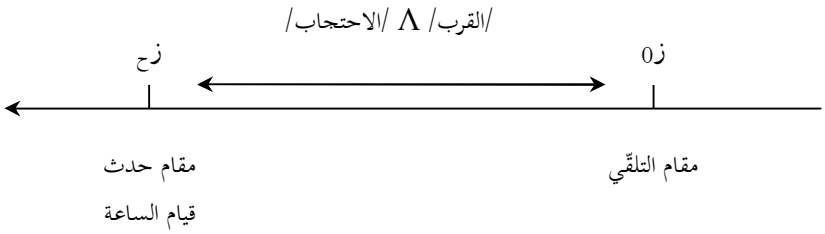
وقد تكون قرينةُ الحياد كلمةَ "يوم" كما في سورة النازعات: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ (6) تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ (7) قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ (8) أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ (9) يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ (10) أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً (11) قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (12) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (13) فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (14)﴾ حيث جمعت كلمة "يوم" بين أمرين: الأول أنها مبهَمة تحتاج إلى مرجع يؤوِّلها، إذْ يحتاج السَّامع لها لمعرفة أي يوم بالتحديد هو المقصود مقيسا إلى مقام سماعه للنصِّ. والثاني أنها حيادية الإحالة لأنها، على الرُّغم من حاجتها إلى مرجع مؤوِّل، لا توفِّر معرفة دقيقة عن هذا الظرف المتضمن الأحداث الغيبية المنقولة، إلا معنى الاستقبال مجردًا. والحيادية هنا أمر لازم لطبيعة قيام السَّاعة وطبيعة معرفة المتلقي بها، لأن الله أراد حجبها وتغييب وقتها.

ومثل ذلك في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾. مع تضمُّن هذا النص ظرفين لوحدة معجمية واحدة وهي كلمة "يوم" دالَّيْن على وقت واحد على ما ذكر الطبري في تفسيره[1]، إلا أنهما غير محدَّدين ميقاتًا، حتى وإن كان النصُّ قد عرض بعض تفصيلات الأحداث المتعلقة بهما من المستقبل المغيّب، الذي استأثر الله بعلمه من دون خلقه. وفي نصوص أخرى كثيرة جرى التقديمُ لذكر أحداث قيام السَّاعة من خلال قرينة الإبهام غير المحددة "يوم" بيانا لاحتجابها عن علم المتلقّي قصدا من المخاطِب، منها النماذج التالية: في سورة إبراهيم: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِندَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46) فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾. وفي سورة الكهف: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (47) وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (48)﴾. وفي سورة الأنبياء: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 11 ص 462.

السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ (104) وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105)﴾.

بناءً على ما تقدَّم ومن خلال أوجه الإحالة المقيَّدة إلى مقام التلقي، يظهر واسمان رئيسان متعلِّقان بمرجعية زمن الحدث الغيبيّ، وهو قيام الساعة وما يتضمنه من أخبار، تعبّر عنها قرائن الإبهام الواردة في نصوص المدونة هما: الأول واسم المستقبَل القريب في المبهَمَات المحيلة إحالة بعدية، أي تلك التي تعيّنُ وقت قيام الساعة بالنظر إلى مقام التلقي على أنه قريب الوقوع، كما تقدَّم عرضه من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (40)﴾ وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7) يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (8) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ (9) وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا (10)﴾. والواسم الثّاني في مرجعية الزمن بالنظر إلى مقام التوصيل هو التغييب أو الاحتجاب، وتعبِّر عن ذلك قرائن الإبهام المحايدة، لأنها مع دلالتها على المستقبل لا تعيِّنُ فضاءً لهذا المستقبل بالنسبة إلى مقام التلقي. فالقرب والإبهام أهمُّ خصيصتين للإحالة الزمنيّة في نصوص قيام الساعة، ورد ذكرهما في القرآن الكريم تصريحا. ويمكن التمثيلُ لطبيعة الإحالة الزمنية في هذه الحال كما يلي:

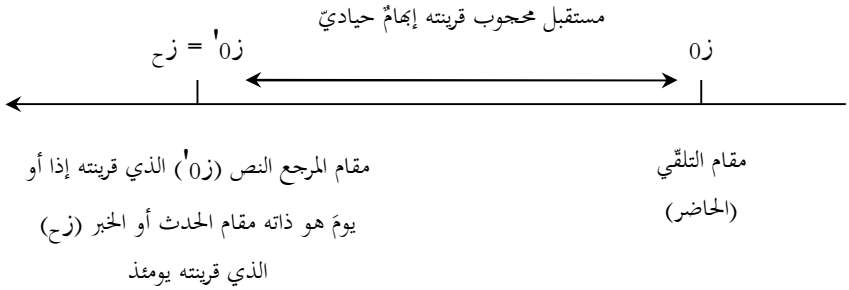


2 . 1. 2. الإحالة المقيّدة إلى النصّ: يُقصد بها أن يحدّد النصُ زمنَ الحدث بالنظر إلى معْلم أو مرجع مذكور في النص ذاته. وهذا النّوع من الإحالة كثير الورود في رسم أحداث قيام الساعة الغيبية بتفصيلاتها، خاصة منها تلك التي ترد على شكل إحالة تزامنية يربط النصُّ فيها بين وقت قيام الساعة ووقت الأحداث التفصيلية المنقولة. كقوله تعالى في سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (4) بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (5) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ (6) فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (7) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (8) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (9) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ (10) كَلَّا لَا وَزَرَ (11) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (12)﴾ يتضمن هذا النصُّ خبرين غيبيين مضمونهما (سؤال الإنسان عن المفرّ) و(المستقرّ إلى الله) وحدّد زمن كلٍّ منها من خلال المبهم "يومئذ"، وهو قرينة دالَّة على التزامن مع حدث آخر مذكور في النص بوصفه معلما ومرجعا زمنيا، وهو مضمون الأحداث الغيبية التالية: بَرِقَ الْبَصَرُ، خَسَفَ الْقَمَرُ،، جُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ. ودليل ذلك أنَّ الأحداث التي جَعل منها النصُّ معلمًا مسبوقةٌ بظرف

مقامي هو "إذا"، وهي أداة تفيد الظرفية قبل إفادة الشَّرط المنطقي المعروف على ما ذكر العلماء، وقد سبقت الإشارة إلى أنه ظرف مبهم حياديّ لأنه لا يعيِّنُ وقتَ الحدث المتعلق به مقيسًا إلى مقام التوصيل أو التلقّي. أما الأحداث الرئيسة، وهي سؤال الإنسان عن المفر وجواب الله تعالى له، فإن وقتها متضمَّن في "يومئذ"، وهو وحدة معجمية دالّة على التّزامن أو الاقتران، أي أن هذا الحدث الرئيس يقع في نفس اليوم الذي تحدث فيه المقدّمات المتعلّقة بإذا.

على هذا كانت "إذا" الظرفية مدخلًا لرسم المعْلَم أو المرجع الزمني، وهو معلم مستقبليٌّ محجوب عن حاضر تلقّي النص، وكانت "يومئذ" قرينة ظرف زمني مبهَم يتمُّ تحديده في عالم النص مقيسا إلى الوقت الذي تشير إليه إذا. وقد ورد ذكر هذه الثنائية بهذه البنية الزمنية المرجعية في أكثر من نص في المدوَّنة، كما في سورة المرسلات: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ (8) وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ (9) وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ (10) وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ (11) لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (12) لِيَوْمِ الْفَصْلِ (13) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ (14) وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (15) أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ (16) ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ (17) كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ (18)﴾. والظاهر هنا أنَّ معنى الشرط في "إذا" هو ما جعل من متعلقاتها مرجعا زمنيا لما يليها، فكأنَّ تحقُّق تلك المتعلقات يعني تحقُّق ما يلحق بعد "يومئذ". ومثل ذلك في سورة الحاقة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (15) وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16) وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (17)﴾ وفي سورة المؤمنون: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ (101)﴾.

وقد يوظّف النصُّ البنية الزمنية المرجعية نفسها لكن بقرائن مختلفة كما هو الحال في سورة الفرقان: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا (25) الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا (26)﴾ حيث تأويل "يومئذ" متعلّق بتأويل "يومَ" الذي قبله فهو متزامن معه ميقاتًا، ولما كان الظرف في "يومَ" مستقبَلا حياديا غير مقيَّد إلى حاضر التلقي فإن الأحداث المتعلّقة بقرينة "يومئذ" تكون في فضاء زمني حياديّ أيضا غير محدّد بالنسبة إلى مقام التوصيل أو التلقي، ولهذا كان المضمون الدلالي الزمني للنص الذي يوظف إحدى الثنائيتين: "إذا/ يومئذ" أو "يومَ/ يومئذ" هي دلالة احتجاب وقت قيام الساعة. ويمكن تمثيل البنية الزمنية المرجعية في الحالين كالتالي:



2 . 2 . الإشاريات المكانية:

المرجع الذي يحدِّد المكان (القرب، البعد، الخلف، الأمام...) هو وضعيَّةُ المتكلِّم أو المخاطَب في لحظة الحديث وإشاراته، يقول مانغينو: «تتحدَّد المبهمات المكانية بوضعيّة المتكلِّم: وضعيته الجسدية إضافة إلى إشاراته "Gestes"». لكن تحديد الوضعية ليست الوسيلة الوحيدة لتحديد المكان، فإلى جانب الاستعلام النسبي للمتكلم نجد الاستعلام المطلق، والاستعلام السياقي الذي يعتمد على عامل واحد من السياق اللغوي مثل: قرب المحطة، خلف الطاولة، يسار المستشفى... فمن منظور علم التراكيب تتوزع المبهمات المكانية إلى قسمين: أسماء الإشارة والظروف، وإن وجدت بعض أسماء الإشارة كمبهمات حقيقية مصاحبة لإشارات المتحدث (هذا، هذه، هؤلاء...) فهناك بعضها تجمع بين المعنى المعجمي والقيمة الإبهامية مثل: تلك الطاولة. بينما تتنوع المبهمات الظرفية إلى أنظمة صغيرة متقابلة من قبل: هنا، هناك، يسار، يمين، خلف، أمام، قرب، بعد... تضمن هذه الأنظمة قيمتها انطلاقا من الإشارة، وضعية وتوجيه جسم المتحدث، وكل تعديل في الوضعية يعني تعديلا في المكان»[1].

والملحوظ من هذا أنَّ المعلم الوحيد المذكور هو شخص المتكلِّم بوصفه مرجعا مكانيا يتعيَّنُ من خلاله موضعُ الأحداث والأشياء والموضوعات التي يحويها الخطاب، لأنه يرسم العالم في النصِّ انطلاقا من موقعه في هذا العالم. ولكنّ مثل هذا التحديد التقليدي غير حاضر في نصوص القرآن عامة، وفي نصوص قيامة الساعة خصوصًا، بل يتَّضح من مراجعة نصوص المدونة أنَّ النص يقترح في معظم الأحيان تحديدات مكانية وفقا لمسارين: الأول أن يكون مرجع المكان شخصَ المخاطَب لا ذات الله، وفي هذه الحال يتَّخذ السّامعُ من وضعيّته هو مرجعًا يؤوِّل من خلاله مبهمات المكان في عالم النص. والثاني أن يكون المرجع من صُنع النص نفسه وهذا يعني تقييدَ الإبهام المكاني إلى عالم النص، فلا يمكن للقارئ أنْ يحدد الفضاء المكاني للخبر إلا بالعودة إلى معطيات مؤوّلة يتوفَّر عليها النص.

[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. ص 113 / 114.

2 . 2. 1. وضعيّة المخاطَب بوصفها مرجعا مكانيّا للنص:

بما أنَّ القرآن الكريم خطابٌ توصيلي فإن تحديداته المكانية في نصوص قيام الساعة تتَّخذ من حضور المتلقِّي في مقام التوصيل عاملا تأويليا لفضاء الحدث، فيكون هذا المقام المكانيُّ مرجعا تُفهَم من خلاله مبهَماتُ المكان في النص بوصفها ظروفًا لأحداث وأخبار. وهذه الأخبار في أغلبها داخلةٌ ضمن التجربة الإنسانية إذْ هي غير غيبيّة، لأنه كما تقدَّم بيانه يركِّز نصُّ قيام الساعة على بيان فضاء الأحداث المرجعية من الحياة اليومية للإنسان ليكون ذلك أبلغَ في الحجاج على حقيقة قيام الساعة، وكون هذه العلامات الكونية قابلةً للتحديد انطلاقا من مقام التواصل يُعد في حدِّ ذاته حجةً على المرسَل إليه أو المتلقي إذْ يكون قادرا على ملاحظتها وقراءتها.

فمن النّصوص التي تعيِّنُ الفضاء المكاني للعلامات الكونية والثقافية الدالة على قيام الساعة قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾. يحيلُ النصُّ القارئَ على جملة من العلامات الكونية الدالة على أنَّ الله حق وأنه قادر على بعث الأموات، ويعيِّنُ مكانها بالنسبة إلى ذات القارئ ليكون ذلك أبلغ في بيان دلالتها والاحتجاج بها، ويظهر هذا التعيينُ في عدد من القرائن كالتالي:

أ. قرينةُ المكان في كلمة "رفع" تُستفاد من دلالتها المعجمية، لأنها تتضمَّن واسمات دلالية مكانية من قبيل: من مكان /أدنى/ إلى مكان /أعلى/. قال ابن منظور: «الرَّفْعُ ضدّ الوَضْع رَفَعْته فارْتَفَع فهو نَقيض الخَفْض في كل شيء... ويقال ارْتَفَعَ الشيءُ ارْتِفاعاً بنفسه إذا عَلا»[1]. ففي الرفع دلالتان مركزيتان أولاهما هي الحركة والثانية هي اتجاه هذه الحركة من أسفل إلى أعلى. وتحديد اتجاه الحركة هنا يقتضي مَعْلما تُقاس إليه الحركة ككلِّ الظواهر الفيزيائية المشاهَدة، وهو معْلَم إنساني بالتأكيد بحسب ما يُفهم من النص، أي أنَّ رفْع السماء من لدن الله تعالى كان بالنسبة إلى معلم الإنسان الذي يمثِّل في الوقت ذاته متلقِّيًا للنص ومرسَلا إليه مقصودًا. والسماء في بيان النص القرآني علامةٌ من علامات القدرة ودليلٌ على أنَّ من رفعها بهذا الشَّكل الماثل أمام الأعين لا يُعجِزه أنْ يبعثَ أجسادًا رميمًا إلى الحياة من جديد، وبهذه يختتم النصُّ مسارَ الحجاج. ويظهر أنَّ النصَّ لم يكتف ببيان

[1] ابن منظور: لسان العرب. ص 1690.

ماهية العلامة، وهي السَّماء، بل حدد موقعها بالنسبة إلى مرجعٍ مقاميٍّ هو شخصُ المخاطَب ذاته، وهذا من تمام البلاغ والتوصيل.

ب . ومثلُ ذلك ملحوظٌ في معنى المكان الذي يفيده حرف الجر "في" في المواضع التالية متعلِّقًا في كل مرة بالأرض: (مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا)، (وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ)، (وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ..). وقد نسب النحاةُ إلى حرف الجر "في" معنى الظرفية المكانية والزمانية وهي أهم معانيه، ووجه الظرفية هنا أنَّ الأرض التي هي متعلّقُ حرف الجر تضمُّ كلَّ العلامات الجزئية المذكورة في النص وهي: الرواسي، والأنهار، والثَّمرات، والقطع المتجاورات، وجنَّات الأعناب، والزرع والنخيل وما يلحقها من دلائل أخرى، فيكون النصُّ بهذا قد حدد موقعَ العلامات الكونية الدالة على القدرة الإلهية على الخلق وبعث الحياة من الأرض، وهي في ذات الوقت موطنُ الإنسان بوصفه متلقِّيا، فيكون من وظائف التركيب هنا رسمُ الفضاء المكاني للعلامات والدلائل بيانًا لمرجعيتها وأُلفتها لدى المتلقي المقصود. وقد يكون التحديدُ بحروف جرٍّ أخرى ك "على" في مثل قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8)﴾.

وقد يوظّف النصُّ قرائن أخرى للإحالة المكانيّة كالظرف مثل قوله تعالى في سورة الرّوم: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7) أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (8)﴾. ذكر النصُّ العلامات الكونية إجمالا من دون تفصيل ووصلَ ذكرَها بذكر الآخرة ولقاء الله تعالى، ليُفهَم من ذلك دلالةُ تلك العلامات على صدق الخبر بقيام الساعة، ولتحقيق تمام التوصيل بيَّنَ موقعَ العلامات غير المفصَّلة من خلال قرينة "بين" الظرفية، الواردة هنا متعلِّقة بمعلميْ السماء والأرض، وهما كما سبق بيانه مقامٌ للتلقي لأن الإنسان مقيمٌ بالأرض منذ هبوط آدم عليها، فهي مستقَرُّه ومُقامه المكاني، وبهذا يكون مقام التلقي هو ذاته مرجعَ قياس الفضاء المكاني للعلامات المذكورة.

ومن النصوص التي وردت فيها الإحالةُ بالظروف إلى العلامات الكونية مشفوعةً بذكر الآخرة أيضا قوله تعالى في سورة النبأ: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (12) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (13) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا(14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (16) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا(18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا(19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا(20)﴾.

وقد يكون التحديد المكانيُّ بوساطة أسماء الإشارة، وهي أقوى في الدلالة على الحضور من غيرها، أي حضور متعلقاتها من العلامات الكونية وغيرها في مقام الخطاب أو التلقي. قال تعالى في سورة فاطر: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (11)وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (12) يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (13)﴾ حيث الإشارة بـ "هذا" تدلُّ على حضور العلامات الكونية مقاميًّا لدى المتلقي، حضورًا يزيد من مدلوليتها على حقيقة قيام الساعة وصدق الخبر بها، وآكد في كوْنِ النصِّ مبلّغا ومُبِينا.

مما تقدَّم يظهر أنّ معظم حالات الإحالة المكانية كانت لبيان موقع العلامات الكونيّة الدالة على قيام السّاعة من مقام التلقي، وقد تنوعت قرائنها بين الأفعال، كما في "رفع"، وحروف الجر "في"، "على"، والظروف "بين"، "فوق"، وأسماء الإشارة "هذا"، وكان من أقرب دلالتها واسمُ الحضور، أي حضور العلامات المعروضة في المقام الذي يضمُّ المتلقي أيضا. أما الإحالة المكانية للأحداث الغيبية انطلاقا من مقام التلقي فنادرة، وقد يكون هذا لخدمة معنى الاحتجاب كما تقدَّم مع المرجعية الزمنية، فيحتجب بهذا وقتُ الأحداث الغيبية ومكانُها قياسًا إلى المتلقي لها في الحياة الدنيا.

ومن النّصوص القليلة التي تذكر مثل هذه الإحالات المكانيّة قولُه تعالى في سورة ق: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ (38) فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (39) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ (40) وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ (41) يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ (42) إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ (43) يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ (44)﴾ فعبارة "من مكان قريب" تحيل مكانيًّا إلى مرجع ما، لأن السائل قد يسأل: قريب من ماذا؟ وجواب السُّؤال هو المرجع والمعْلم الذي تُقاس عليه فضاءات الأحداث المنقولة. ولما كان الخطاب لفظا لشخص النبيّ فشخصُه حالَ نزول هذه الآية الكريمة هو المرجع الذي تؤوَّل من خلاله حالةُ الإبهام المعروضة في السُّؤال، وقد يتوسَّع مجال المرجعية ليشمل كلَّ متلقٍّ للخطاب وقارئٍ للقرآن لأن المقصود بهذه المعاني ليس شخص النبي وحدَه بل كل من بلغته رسالة القرآن.

غير أنَّ أهل التّفسير يخرجون بالإحالة المكانيّة عن معناها المعهود إلى معنىً غيره كما يظهر في قول ابن عاشور: «تنوينُ "مكان قريب" للنوعيّة إذ لا يتعلَّق الغرضُ بتعيينه، ووصفه بـ "قريب" للإشارة إلى سرعة حضور

المنادين، وهو الذي فسَّرته جملة "يوم يسمعون الصيحة بالحق" لأن المعروف أنَّ النداء من مكان قريب لا يخفى على السامعين بخلاف النِّداء من كان بعيد»[1]، فالمقصود إذن ليس القرب المكانيَّ وإنما بيان قوَّة النداء وبلوغه أسماع المقصودين به كأنه قريبٌ منهم، وهذا مما يؤكِّد معنى الاحتجاب، أي خفاء مقام الأحداث الغيبية وموقعها بإزاء المتلقِّي.

2 . 2. 2. النصُّ بوصفه معْلمًا للخبر الغيبيّ:

كانت أغلبُ الإحالات المكانيّة عائدةً إلى مرجع المتلقّي لترسم فضاء العلامات الدّالة على حقيقة قيام السّاعة، وقليلُها يعود إلى معلم نصيّ، أي إلى مرجع من المعلومات المذكورة في النص تسهم في تأويل المبهم المكاني الوارد بوصفه فضاء لحدث غيبي. وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ غلبة النوع الأول من المرجعية كرّس مفهوم حضور العلامات الكونية في عالم المتلقّي واحتجابَ الحقائق الغيبية عنه، ولا تعدو الأمثلة القليلة للنوع الثاني من المرجعية أن تكون تأكيدا لتلك النتيجة.

قال الله تعالى في سورة طه: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (102) يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا (104) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (105) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (106) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (107) يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا (108) يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا (109) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (110)﴾ المرجعية المكانية في هذا النص مستقلَّةٌ عن فضاء التلقي إذْ إنها تتَّخذ معالمَ من معطياتٍ نصية خالصة غير مقيَّدة إلى مقام التوصيل. وقرائنُ الإحالات المقصودة هنا ثلاثة هي: "بينهم" ظرفٌ متعلق بطرفين أو أكثر، وتأويل الإبهام فيه منوطٌ بمعرفة موقع كل طرف من تلك الأطراف، ولما كان ذكرهم هنا مفصولا عن معْلم التوصيل فإن مسار تأويل الإبهام في ذلك الظرف يبقى معلَّقا بعالم النص فقط، وبالتالي يبقى موضع الخبر المنقول، وهو التخافت، غير محدَّد إلى شخص المتلقي، بل إلى شخوص المتخافتين فقط. ومثل هذا المسار يشمل القرينتين الأخريين: "بين" المتعلقة بمرجع "أيديهم"، و"خلفهم" المتعلقة بتلك الشخوص ذاتها.

وكلُّ معرفة للقارئ بتلك الشّخوص إنّما هي من النصّ، وهو يجهل تحديدا مواقعها بالنّسبة إليه لحظة التلقّي، كما لا يمكنه أن يعيِّن هذا الموقع بالنّظر إلى معلم دنيويّ معروف كالأرض والسّماء. لهذا يكتفي التّأويلُ بتلك المعطيات الواردة في النص فقط ويتَّخذها مرجعا يفهم من خلاله التّموقعات المكانية للأحداث والأخبار المنقولة. ولعل هذه الهوة القائمة بين حاضر التلقي ومرجع تأويل المبهمات المكانية التي تجعلُ من عالم النص مرجعا

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 26 ص 330 / 331.

وحيدا تؤكِّد معنى الاحتجاب الذي خلُص إليه التحليلُ فيما سبق، أي تكريس جهل الإنسان بوصفه متلقيا للخبر الغيبي بموقع هذا الخبر، وهو في ذات الوقت تكريسٌ لفكرة اختلاف عالم الغيب عن عالم الشهادة اختلافا نوعيًّا، على الرغم مما أقامه النصُّ القرآني من تشابهات بينهما في إطار الصُّور المركزية.

ولعلَّ هذا التوظيف المتميِّز للإحالات المكانية في نصوص قيامة الساعة يكشف جوانبَ أسلوبية في الخطاب القرآني جملةً، وخاصة من جانب الإحالات المرجعية للتوصيل، التي تتَّخذ من مقام التواصل أو التلقي معلما ومرجعا للتأويل والفهم، وفيما يأتي محاولةٌ لحصر جوانب التميُّز في مرجعية التوصيل في موضوع قيام الساعة.

المطلب الثاني: مُبْهَمات الغياب

تركّزَ التحليلُ السّابق حول مبهمات الحضور ممثّلةً في ضمائر التكلُّم والخطاب، وإشاريّات الزّمان والمكان. وكانت وظيفتها الرئيسة المقصود بيانُها إحالتها على مقام التوصيل بوصفه مرجعا مؤوِّلا لفضاء الأحداث مرجعية كانت، أي علامات كونية حاضرة، أو غيبية من تفاصيل قيام الساعة واليوم الآخر. وعلى هذا كانت وظيفتها تداوليةً في معظم الأحيان لأنها تكشف عن مكوّنات عملية التوصيل وتبيّن دور معرفة هذه المكوّنات في التّعامل مع الرّسالة أو النصّ وتأويله بشكل يمنحه أكبر قدر ممكن من المدلوليّة.

أما مبهَمَات الغياب ،كما تقدَّم عرضه في تصنيف تمام حسان، فهي ضمائر الغياب والموصولات، ودُعيت مبهمات غياب لأنها تحيل على مراجع غير حاضرة أساسًا في مقام التواصل. وقد ذهب إميل بنفنيست إلى حدِّ اعتبار ضمير الغائب لا شخصا، لأنه لا يؤدِّي وظيفة إحالة مقامية كما هو حال التكلُّم والخطاب: «ما نسميه عن غفلة الشَّخص الثالث [ضمير الغائب المفرد في الفرنسية] هو في الحقيقة لا شخص، قادر على الإحالة على الأشياء، والمجردات، والحيادية، وعلى لا شيء»[1]. إنَّ الدور التواصلي لضميريْ المتكلم والمخاطَب هو الإحالة إلى الشخوص الحاضرة في مقام التلفُّظ، وهي شخوص معيَّنة ومعلومة لمن حضر ذلك المقام، وهذه وظيفة لا تكون لضمير الغائب حسبه.

غير أنَّ افتقار ضمير الغياب لهذه المرجعية التلفظيّة لا يمنع كونه مبهما تواصليا محيلا، لأنه فارغ المحتوى ولا يحسن التواصل من خلاله إلا بمعرفة مرجعٍ له، إما من داخل النص كأنْ يُذكر ما يعود عليه، أو من خارج النص بأنْ يَعلم المتواصلون شخصَ هذا الغائب أو الموصول. وفي كلتا الحالين لا يكون عائده أو مرجعه طرفًا في عملية التواصل بل موضوعا لها، وفيما يلي تحليل هذه المسألة.

[1] Michèle Perret : L'énonciation en grammaire de texte. p 46.

تُحيل ضمائرُ الغياب عادةً على موضوعات سبق ذكرُها في النصِّ، فهي تعوّضها وتؤدِّي وظيفتها الدلالية فتتحوَّل إلى موضوعات بدورها. والموضوع مفهومٌ يختلف نوعيا عن مفهوم الطرف التواصلي، لأن كلَّ ملفوظ يتضمَّن عادة جانبين حسب ما نقله جورج سارفاتي في ميدان تحليل الخطاب، فقد ذكر أنَّ الملفوظ ينقسم إلى مكونين: المقيل "dictum" وهو ما قيل في الملفوظ ومعناه ومحتواه، والكيفية "modus" وتعني طريقة القول أو موقف المتكلِّم من مضمون قوله. وهو تمييز يعود إلى شارل بالي 1932. والفكرة نفسها عند سيرل وأوستن في نظرية الأفعال الكلامية[1]. هكذا إذا أمكن نسبةُ ضمائر التكلُّم والخطاب إلى عنصر القول أو الكيفية، فإنَّ ضمائر الغياب تنتسب إلى المقيل أو الموضوع بوصفه محتوى للملفوظ. وللتمييز بين المفهومين يمكن أنْ يُطرح سؤالان: الأول عن القول أو الكيفية وهو: "من يتخاطب؟" سؤالٌ تكمن إجابته في معرفة مراجع الضميرين أنا وأنت، والثاني عن المقيل أو الموضوع وهو: "عمَّ يتخاطب؟"، سؤالٌ تُعرف إجابته من خلال معرفة مرجع الضمير هو الذي يتضمَّنه ملفوظ ما.

والنظرُ في نصوص المدوَّنة يكشف عن موضوعات مركزية أحالت عليها ضمائرُ الغياب، بعضُها كان مرجعه النص لا يتجاوز حدوده، وبعضها الآخر كان مرجعه العالم الخارجي بما يحويه من خبرات وتجارب أو حقائق غائبة عن حسِّ التلقي والقراءة. وقد تقدَّمت الإشارة من قبل إلى أنَّ أهم الموضوعات التي تعبِّر عنها قرائن الإبهام ثلاثة:

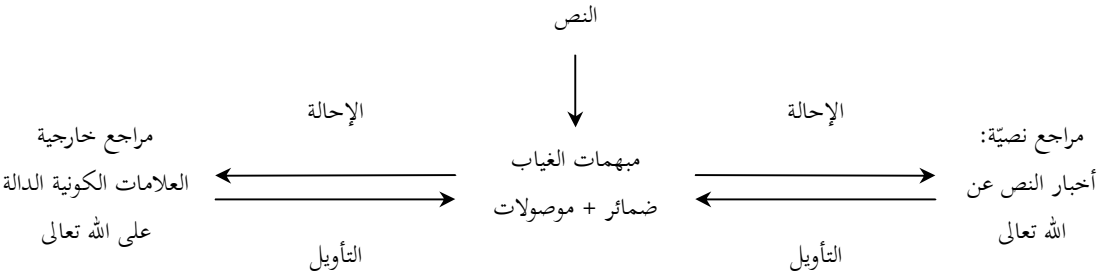
1 . الذّات الإلهيّة: لا تحيل المبهمَات على ذات الله تعالى بوصفها مرسِلا للخطاب القرآنيّ في مجمله فحسب، بل لأنَّه الغرض الأوّل والأخير من هذه الرّسالة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذّاريات 56)، وقد بدا حضورُ موضوع الذّات الإلهية إما ذِكرا لاسم من أسمائه تعالى أو بالإحالة إلى هذا الاسم من خلال المبهمات في النص، جاء ذكره مقترنًا بأفعاله في الدنيا والآخرة، والجامع بينهما أنّها كلُّها دالة على قدرته، وأنَّ أفعاله الحاضرة الماثلة بين أيدي المتلقي علامةٌ على عالم الغيب وما فيه من حقائق.

من ذلك قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (72) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾. جَمعتْ مبهمات الغياب بين الضَّمائر في (الهاء في اتقوه وإليه وقوله وله، هو، التقدير في يقول وعالم)، والموصولات في "الذي" المكرَّر مرتين في الآيتين. وقد يُكتفى بما في النصِّ من معطيات لمعرفة الذات المقصودة بهذه القرائن ولتأويل إبهامها، وهي معطيات تجسّدها الأفعال الدالة على القدرة من مثل: الحشر، خلق السموات والأرض، إذا قال لشيء كن كان، يعلم الغيب والشَّهادة، حكيم خبير. ولكنّ فعل التّأويل لا يتوقّف عند حدود

[1] Georges Elia Sarfati : Elément d'analyse du discours. p 19 / 20.

هذه المعطيات لأن المقصود بقرائن الإبهام ذاتٌ من خارج النص، ولهذا يحدث أنْ يوظّف القارئُ معرفته السّابقة بالذّات الإلهية لتأويل تلك المبهمات، معرفة إما صادرة من القرآن ذاته أو من تجارب الحياة، إذ كانت هذه الأخيرة علامات دالة على ذات الخالق، وهنا يتجلّى فعلُ المرجعية المساعدة على التأويل بوصفها الخبرة المساعدة على فهم العلامات أو القرائن.

هكذا إذا مُثِّل النصُّ بجسم يضمّ عددا من قرائن الغياب المحيلة على الذات الإلهية، أمكن تحديد جملة من المرجعيات الداخلية والخارجية التي تسهم في تأويل تلك القرائن ما دامت مبهمات، حيث ينطلق فعل الإحالة من القرائن بفعل القراءة لتعود إلى المراجع المؤوِّلة، ثم تعود مرّة أخرى إلى ذات القرائن بفعل التأويل لتعطيها مدلوليتها التوصيلية:



وقدْ تجمع النّصوصُ بين كون الذّات الإلهية مرسِلا للنصّ ومخاطِبا وبين كونها موضوعًا فتنتقل بالإضمار من الحضور إلى الغياب، وفي هذا قصرٌ لمفهوم الغياب على مجال التّداول فحسب؛ إذ الغياب لا يقتضي انتفاء الوجود وإنما هو مفهوم تداوليّ دالّ على المشاركين في الحوار فقط، ولهذا قد يُشار إلى ذوات حاضرة في المقام من خلال مبهمات الغياب كما يظهر من إشارة فرعون إلى موسى عليه السّلام وهو حاضر: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ . فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ﴾ (الزخرف 53/ 54). من نماذج الانتقال بين الحضور والغياب في النصّ الواحد قوله تعالى في سورة فصّلت: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ (51) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (52) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (54)﴾ انتقل النصّ من الخطاب إلى التاريخ، ومن ضمائر الحضور والتكلُّم في الآيات الثلاثة الأولى (أَنْعَمْنَا،نُرِيهِمْ، آيَاتِنَا) إلى ضمائر الغياب في الآية الأخيرة "إنّه". فالغياب علامةٌ على الموضوعيّة، وقد لخّص ابن عاشور مضمونها بالقول: «وصفُ الله بالمحيط مجاز عقليٌّ لأن المحيط بكلِّ شيء هو علمه فأسندت الإحاطة إلى اسم الله لأن

(المحيط) صفة من أوصافه وهو العلم»[1]، وما يهمّ من قوله هذا أنَّ محتوى الكلام أو المقيل كان على الذّات الإلهية بالإضافة إلى كون هذه الذَّات مرسِلا للنص، فكانت قرينةُ الغياب قرينةَ موضوعيّةٍ.

2 . الإنسان ونماذجه:

2 . 1 . الرَّسول الكريم: وقد تحيل مبهماتُ الغياب على شخص النبيّ في مواضع قليلة، وأكثر هذه الإحالات كان لحال النبيّ مع المكذِّبين برسالته. قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾. وتُفهم قلّة نماذج الإحالة بالغياب على شخص النبيّ لكونه في الأصل مخاطَبًا بمجمل هذه الرسالة، وحاملًا لها إلى غيره من الناس، لذلك كانت أغلبُ الإحالات إلى شخصه بوساطة قرائن الحضور.

2 . 2 . الإنسان: هو في مجمل رسالة القرآن مرسَلٌ إليه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28)، فمن المنطقيّ أن يرد ذِكرُه في النصِّ مخاطَبا كما في سورة الانشقاق: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6)﴾، ولكنّه لا يخلو من كونه موضوعا لأحداث البعث ونهاية العالم، لأنّ عليه مدارَ حدث الإحياء وعودة الروح، سواء أكان ذلك بوساطة قرائن الحضور كما يظهر من الآية السالفة في سورة الانشقاق، أو من خلال قرائن الغياب بوصفها أدلَّة على الموضوعيّة في عُرف اللسانيين، من ذلك قوله تعالى في سورة مريم: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (66) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (67)﴾، وفي سورة فُصِّلت: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ (51) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (52) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (54)﴾. والملحوظُ على هذه النصوص التي تحيل غيابيًّا على مرجع الإنسان مطلقًا ثلاثةُ أحوال:

الأوّل أنها تحيل إلى مذكورٍ في النصِّ سابقٍ على الضَّمير أو لاحقٍ له، ولهذا كانت الإحالةُ في أغلب مواضعها نصيّةً تكتفي بما يُذكر في النص من معطيات. ونادرةٌ هي نماذج الإحالة الخارجية بوساطة قرائن الغياب، كقوله تعالى في سورة القيامة: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (26) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (27) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (28) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 25 ص 22.

(29) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (30)﴾. وحتى في مثل هذه الأحوال يمكن أنْ يعيِّن المفسّرون مرجعًا نصيا للضمائر كقول ابن عاشور على هذه الآيات: «الضَّمير المستتر في "ظَنَّ" عائد إلى الإنسان في قوله: "بل يريد الإنسان" (القيامة: 5) أي الإنسان الفاجر»[1] مع أنه تفْصِل بين العنصر المحيل والمرجع المقترح هنا مسافةٌ كبيرةٌ قد تدفع القارئ إلى البحث عن مرجع من خارج النصّ.

الثّاني أنها إحالة قريبة المدى فلا يبعدُ موضعُ الإبهام عن موْضع المرجعيّة المؤوّلة، وهذا المسار التأويليّ من أضمن السّبل إلى إيضاح المعنى وتحقيق المدلولية المرجوّة في نصوص القيامة. حتى في حال الإحالة البعديّة لا يكاد القارئ يلمس طول المسار التأويليّ كما يظهر في قوله تعالى في سورة الرحمان: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ (37) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (38) فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ (39)﴾ أين تقدَّم الإضمارُ الظاهر في "ذنبه" والخفيّ في "يُسأل" على أحد المرجعين "إنس/ جان"، ومسافة الإحالة أقربُ ما تكون بين الوحدتين: "ذنبه" و"إنس" إذْ لا فاصل بينهما.

الثّالثُ أنَّ المرجع النصيّ يتمظهر في وحدات معجميّة مختلفة على شاكلة: إنسان، إنس، الناس، الأنفس، النفس، المرء، وهذا بحسب السِّياق الذي يرد فيه. على أنَّ فعل الإحالة المؤوّلة ليس محكومًا بمعطيات هذا السّياق وحده، لأنّ معرفة أسباب النزول قد تضيّق دائرة المرجع فيتحوّل من حالة الإطلاق إلى حالة التقييد، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا في مبحث أسباب النُّزول.

2 . 3 . أصنافُ الخلْق: وقد تحيل مبهَمَات الغياب، ضمائرَ أو موصولاتٍ، على جماعة مخصوصة بحسب معطيات النصّ أو مقام النّزول، وإيرادُ ذكرهم في باب قيام الساعة كان لبيان موقفهم منها حالَ تلقِّيهم رسالة القرآن الكريم وأخباره عنها، أو لوصفِ حالهم وقتَ قيامها. كما ورد في سورة الأعراف حكايةً لموقف المشركين: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾. تضمَّن النص ضمائر من مثل: الواو في "ينظروا، يؤمنون، يعمهون، يسألونك"، الهاء في "أجلهم، يذرهم"، كما تضمَّن موصولاتٍ من قبيل "مَن" في الآية الثّانية من النصِّ تعود كلّها، بحسب المفهوم من عموم النص، على مرجع واحد غير مذكور ذكرا صريحا، وقد أوّلها ابن عاشور بالنظر إلى معطيات النصِّ فقال: «وصفُ

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 29 ص 359.

الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه صاحبُ الذين كذبوا بالآيات هو بمعنى الذي اشتغلوا بشأنه ولزموا الخوضَ في أمره»[1]. وهذا مما يقوّي جانب الإحالة الخارجيّة فيها لأنَّ المقصود بها جماعةٌ مخصوصة من النّاس، كما في قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾.

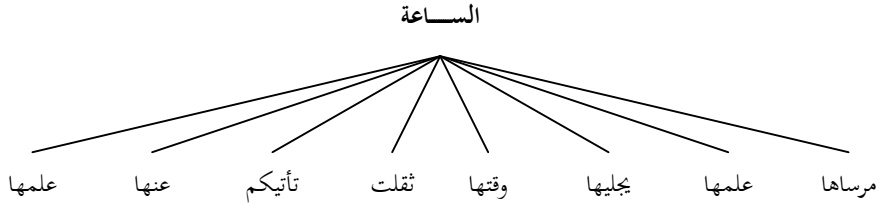
ومن ذلك ما ورد في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (186) يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾. عند العودة إلى بداية هذا الإضمار بالغياب لا يظهر أنَّ النص يحدِّد مرجعًا صريحا له كما يظهر من قوله تعالى قبل هذه الآيات: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ (184)﴾، وغياب المرجع في النص يجعل من المبهمات محيلاتٍ خارجيةً، وتكون المرجعية المؤوّلة هنا متعلقة بمعرفة العالم لدى القارئ الذي يمكنه أنْ يحدِّد من عالم الكائنات مرجعا مقصودا لضمائر الغائب، ودليله في ذلك قرائنُ السياق اللغوي. قال ابن عاشور: «لما كان تكذيبهم بالآيات منبعثاً عن تكذيبهم من جاء بها، وناشئاً عن ظن أن آيات الله لا يجيء بها البشر، وأن مَن يدَّعي أنه مُرسَل من الله مجنون، عقَّب الإخبار عن المكذبين ووعيدهم بدعوتهم للنظر في حال الرسول، وأنه ليس بمجنون كما يزعمون»[2]. وفي عبارة "من يضلل الله فلا هادي له" إحالة إلى غير معيّن من كلِّ الضالين، حقيقة مطلقة تشمل كلَّ ضالّ عن هداية الله.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى في سورة الرُّوم روايةً لحالهم وقت قيام السَّاعة: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ (12) وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ (13) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ (14)﴾. قال الطبريُّ: «يقول تعالى ذكره: ويوم تجيء السَّاعة التي فيها يفصِل الله بين خلقه، وينشر فيها الموتى من قبورهم، فيحشرهم إلى موقف الحساب "يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ" يقول: ييأس الذين أشركوا بالله، واكتسبوا في الدنيا مساوئَ الأعمال من كلّ شرّ، ويكتئبون ويتندَّمون»[3]، استقلَّت ضمائرُ الغياب هنا بالإحالة إلى مذكور في النص "المجرمون". فلا يقتصر ورودُ ضمائر الغياب على ذات الله تعالى بوصفه مرسِلا للنص وفاعلا أعلى للحدث المركزي، وهو قيام الساعة، فقد توزَّعت مراجع إضمار الغياب عموما بين خصوص جماعة المكذِّبين بالبعث والنشور، وعموم الخلْق. فأغلب الإحالة بضمير الغائب لجماعة المكذِّبين بالبعث والقيامة حكايةً عن موقفهم في خطاب الله تعالى لرسوله.

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 9 ص 194.
[2] المرجع نفسه م 9 ص 193.
[3] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 20 ص 79 / 80.

3 . الكائنات والأشياء بوصفها علامات وموضوعات:

وهي من الموضوعات الأساسيّة التي اطّرد ذكرُها في باب نهاية العالم خاصّةً، وُصِف ما يصيبها من تغيُّر وتبدّل. وقد تقدّمت الإشارةُ إلى ذوات تكرَّر ورودُها على هذه الشاكلة، ولكن التحليل هنا يهدف إلى بيان مرجعيَّتها في تفسير حالات الإضمار في نصوص قيام الساعة، ومن ميزاتها اعتمادُها على الإحالة الدّاخليّة، من ذلك قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (187)﴾، إذْ تضمّن النصُّ عددا من الضّمائر العائدة على مرجع واحد "السّاعة" وهو مذكور في النصّ، حيث يمكن تمثيل مسار المرجعيّة كما يلي:



وأكثر متعلّقات السَّاعة في هذه الحال لا يكشفُ أحوالها، بما في ذلك كلمة "ثقلت" التي قال الطّبري في معناها: «ثقل علمها على أهل السّموات وأهل الأرض، إنّهم لا يعلْمون»[1]، فكلُّ هذه المتعلّقات بفعل الإحالة يبيّن احتجابَ السّاعة وتغييب وقتها أمام أعين النّاس.

كما قد تكون الإحالة بالغياب إلى مراجع الأشياء في الطبيعة والتي عليها مدار تبدُّل العالم وقتَ قيام السّاعة، فإما أن ينقل النصُّ أحوالها في الحياة الدّنيا بوصفها علامات كونيّة ذات دلالة، وإما أن تكون موضوعا لأخبار غيبيّة. كالذي ورد في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾. كانت الأرض محورًا لعدد من الإحالات الدّاخلية في كلمات: زخْرفها، ازّينتْ، أهلها، عليْها، أتاها، جعلْناها، تُغْن.

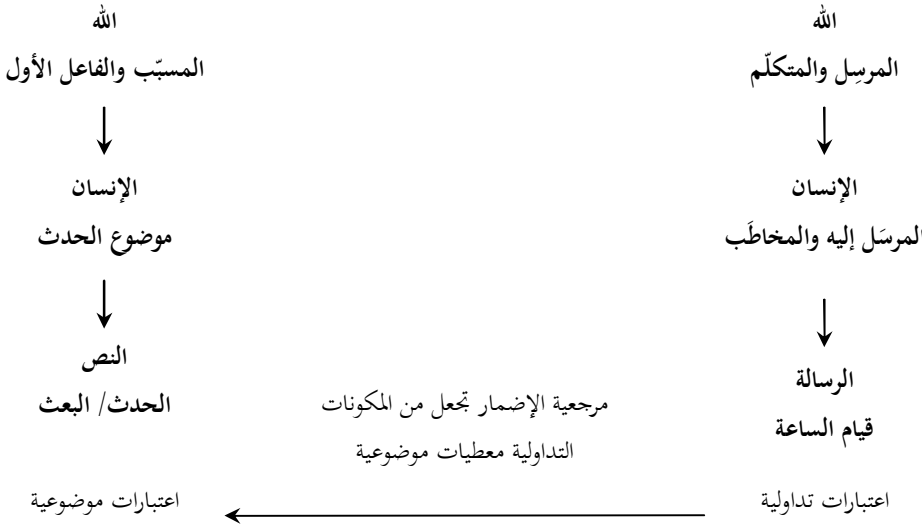
[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 13 ص 295.

كما اطّرد ذكرُ السّماء أيضا بوصفها محطَّة لتحوُّلات قيام الساعة، وتمّت الإحالة إليها داخليّا كما في قوله تعالى في سورة الحاقة: ﴿وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16) وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (17)﴾ من خلال الإضمار في "هي، أرجائها".

وكانت الظّواهر الطبيعيّة في عمومها مراجعَ للإبهام بوصفها موْضوعاتٍ، وتوظيفُ الإضمار للغائب مقترنٌ دائما بذكر معطيات ما عن المرجع غير اللّغوي الذي تعود عليه تلك الضّمائر. ويكثُر هذا الذكر على وجه الخصوص في النصوص الفرعيّة الغيبية التي تصف نهاية العالم، لأن هذه النهاية تتضمَّن تغيُّر تلك الظواهر الطبيعيّة المألوفة لدى الإنسان وتحوّلها في إطار عالم مختلف. من ذلك قوله تعالى في سورة طه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (105) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (106) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (107)﴾، فدلّت الضّمائر في كلمات: "ينسفها، يذرها، فيها" على مرجع واحد هو الجبال، وقد تعلقت كلُّها بأفعال منسوبة إلى الله تعالى دلَّت على قدرته وسلطانه، كما دل اطراد الإضمار هنا في باب الموضوعية على خضوع تلك الكائنات من الخلق لإرادة الله.

هذه على الجملة موضوعاتُ مرجعيّةِ المبهماتِ في الحضور والغياب. فضمائر المتكلّم لا يتوقف عند كونها قرينة على المرسِل/ المخاطِب بل مسبّبا أعلى للحدث المركزي "قيام الساعة". وضمائر الخطاب لا تتوقَّف عند كونها قرينة على المرسَل إليه/ المخاطَب أي طرفا في عملية التوصيل، بل موضوعا للرسالة وموضوعا للحدث. والفرق بين ضمائر التكلم والخطاب وبين ضمائر الغياب في التحليل الملفوظي أن الأولى تأتي لبيان أطراف عملية التواصل، حتى وإن كانت تتحوَّل أحيانا إلى موضوع للحديث كما سبق القولُ على ضمائر الخطاب، أما الثانية فتأتي بوصفها موضوعًا فقط.

فمعرفةُ مرجع الضَّمير إذن أساسُ تأويل المبهم، وبالتالي يكون من أسس بناء مدلولية الشَّكل اللغوي كله. ولا تتوقّف الفاعليّة المرجعيّة عند حدّ الإحالة إلى مقام التلفّظ، وإنما تجمع بين سياق التّواصل وموضوع الحدث على سبيل التَّداخل الذي يجعل من مرجعية التوصيل آلية لإدماج أطراف عملية التواصل في الرسالة وأداة حاضرة في بناء المدلولية. يخرج استعمالُ المبهمات في نصوص قيام الساعة عن معهود التَّحليلات الملفوظية التي تقصر الحضور الموضوعي للضمائر على الغياب فقط، كما هو الحال عند إميل بنفنيست، بينما تجعل من ضمائر الخطاب والتكلُّم عناصرَ مقاميةً. ويمكن تمثيلُ التداخل في ورود مبهمات الحضور والغياب في الاعتبارات الموضوعية والتداولية كما يلي:



يسمح هذا الانتقالُ بتأكيد حضور مرجعيّة التّوصيل كفاعلٍ أساسٍ في مدلوليّة الرسالة أو النصّ؛ فهي لا تكتفي بالإحالة إلى أطراف العمليّة التوصيليّة بل تتعدّى ذلك إلى اعتبار هذه العناصر مراجع مؤوّلة لفك ترميز الإبهام ومعرفة الذوات التي تخبر عنها الرسالة ذاتها.

خلاصةُ الفصل:

إذا كان المخاطِب في نصوص القرآن الكريم لا يختلفُ عن المرسِل عموما، فإن شخص المخاطَب قد يفارق أحيانا دلالته على المرسَل إليه أو المتلقي. فالمخاطَب تحكمه قرينةُ النص وحدها، أما المرسَل إليه فهو كل مقصود بالخطاب سواء أدلَّت عليه القرائن النصية بوضوح أم لم تدلّ، ولا يُشترط في المرسل إليه أنْ يطّلع على الخطاب لأن مفهومه متعلق بقصد المرسِل لا غير، وإنما تدلُّ عليه قرائن المقام أو الموقف، وأما المتلقِّي فلا تحدّه معطيات الموقف أو سبب النزول، هو كلُّ قارئ اطلع على الخطاب سواء أكان مقصودا به أم غير مقصود. يضمُّ الموقفُ بالإضافة إلى شخص المخاطَب أو المتلقي ظروفَ توصيلٍ مؤثِّرة في تشكُّل النص وتأويله، قد تدلُّ عليها قرائن نصية وقد لا تُعرف مرجعيتها إلا بالرواية وأسباب النزول. وتتوزَّع معطياتِ السياق غير اللغوي ثلاثةُ عوامل تحدِّد مرجعية المكوِّنات اللغوية في النص وتوجه مدلوليتها كالتالي:

مرجعُ الزمان أهمُّ قرينة سياقية في نصوص قيام الساعة، وعليها مدارُ كثير من موضوعاتها؛ فأوَّل دلالة في إدراكنا لحدث نهاية العالم هو معنى الزمن هو سرعة انقضاء الحياة الدنيا وفنائها. وقد يجري تقييدُ ذكر حدث النهاية إلى مقام النزول أو التوصيل لأن الغرض هو بيانُ قُرب هذا الحدث من حياة الإنسان. وقد يكون الفعل الدالُّ على الحدث وما تعلَّق به من ظروفٍ قرينةَ إحالةٍ مقاميةٍ إذْ يبيّن موقع الحدث المخبَر عنه من مقام التوصيل أو التلقي. يحيلُ الخطاب على الفضاء المكانيّ للتوصيل بقرائن مختلفة حيث يربط بين موقع الحدث المنقول

وموضع التوصيل أو التلقي، ويسمِّي الدارسون هذه القرائن بالمبهمات المكانية، والتي من خلالها يتحوَّل مقام التلقي إلى مرجع تُفسَّر من خلاله الدلالةُ المكانية للنص أو الخطاب. ونظرا إلى خصوصية موضوع قيام الساعة لا يمكن بحال الكلام على مكان للتلفُّظ بمعناه التقليدي لأن الخطاب صادر من الله تعالى وهو لا تحيطه الأمكنة، إلا أنَّ كون القرآن خطابا منقولا إلى كلِّ إنسان يجعل من لحظة التلقي سواء أطابقت وقتَ النزول أم كانت بعده مقاما للتلفظ، وإنما غاية البحث دراسةُ معالم الإحالة إلى مقام التلقي وهو مقام إنساني.

ولكي تتحوّل أحكامُ الخطاب إلى مرجع مؤوِّل يعود إليها القارئ ليفهم فضاء الأحداث لا مناص من تلمُّس إشارات النص المدروس إلى مكان الحدث مقاسا إلى مَعْلم النزول أو التلقي. ومعلوم أنَّ هذا التحديد قليلٌ إذا قورن بالمرجعية الزمنية التي يصنعها خطابُ قيام الساعة في القرآن الكريم، لأن مدلولية الزمن بالنظر إلى مرجع الخطاب، وهو حاضر التلقي، غرضٌ رئيسٌ لبيان معنى قيام الساعة من كونه انقضاء للزمن المعروف. ونصوصُ المدوَّنة تقترح ثلاث وضعيات مختلفة للمرجعية المكانية معلمُها الرئيسُ هو الأرض: الحالة الأولى تقتضي أن يتطابق مكانُ الحدث المرجعي أو المألوف بوصفه دليلا أو علامة على قيام الساعة مع مكان التلقي، والحالة الثانية أن يكون فضاءُ التلقي هو ذاته فضاء الحدث الغيبيِّ كما تبيّنه كثير من النّصوص، وضمن هذه الحالة الثانية حيث يتطابق المرجع المكاني مع مقام الحدث تعرضُ بعض النصوص لتحديدات مكانية دقيقة كما في قصة ذي القرنين في سورة الكهف، والحالة الثالثة أنْ يختلفَ مقامُ الحديث أو التوصيل عن مقام الحدث المخبَر عنه.

يمكن أن تُنسب خاصيةُ المرجعية التلفظية إلى فعل التأويل/ الإحالة من حيث حاجةُ الشَّكل اللغوي المتواصَل به إلى جملة من المراجع غير اللغوية المتوافرة في مقام التواصل، والتي تعمل على تفسير المبهمات غير النظامية، وعلى هذا الأساس يمكن حصرُ أنواع المحيلات عموما في مبهمات الحضور وهي ضمائر التكلُّم والخطاب والإشاريات، ومبهمات الغياب وهي ضمائر الغائب والموصولات.

الفَصْلُ الثَّاني
مرجعيَّة المُحتوى في نُصوص قِيام السَّاعة

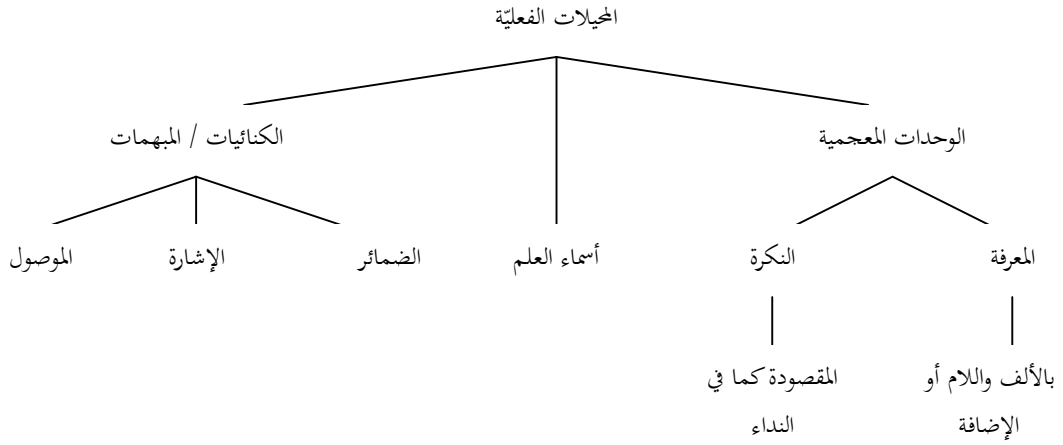
﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾
الأعراف: 53

«الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام، وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله»

أحمد ابن تيمية

تمهيد: المرجعيَّة بين القَول والمَقِيل

نقل جورج سارفاتي عن شارل بالي قولَه بأنَّ كل ملفوظ يتضمَّن جانبين في ميدان تحليل الخطاب: المقيل "dictum" وهو ما قيل في الملفوظ ومعناه ومحتواه، والكيفية "modus" وتعني طريقة القول أو موقف المتكلم من مضمون قوله، وقد راودت الفكرة نفسها سيرل وأوستن في نظرية الأفعال الكلامية[1]. وقد ركَّز الفصل السابق على تحليل مرجعية القول أو مرجعية التوصيل، والعناصرُ المحيلة عليها كما تقدَّم هي المبهمات، سواء أكانت للحضور أم للغياب. والملحوظ على هذه الأخيرة أن دورها التأويليّ كان موضوعيّا، بمعنى أنها كانت تحيلُ مرجعيا إلى موضوعات الكلام لا إلى معطيات مقام التوصيل، غير أنه تمت دراستُها بناء على إبهامها من جهة، وعلى ارتباط تأويلها بتأويل مبهمات الحضور من جهة ثانية. وقد تُركت أنواعُ المحيلات الفعلية الأخرى وهي الوحدات المعجمية وأسماء العلم لأنها تخصُّ الشق الثاني من الملفوظات وهو المقيل أو المضمون أو المحتوى.



لقد تقدّم الكلامُ أيضا على مفهوم المرجعية وأشكالها وعلاقتها بظاهرة المدلولية. إن مفهومها العام هو العلاقة القائمة بين وحدة لغوية ما من داخل النص تسمى "مُحيلا" وكائن آخر يسمى "مرجعا". ويقوم تصنيفُ المرجعية بناء على طبيعة المرجع المحال عليه، فإذا كان المرجع من داخل النص سُميت المرجعية داخلية، وإذا كان من خارج النص سُمي خارجيا أو مرجعا غير لغوي. وقد يقصد بالمرجع كيانٌ محدَّد يتعمَّدُ المتكلِّم الإشارة إليه فتكون الإحالة إليه فعليّة، أما إذا كان المرجع مجرَّد الشيء المسمَّى من دون تحديد، فإن المرجعية تغدو عندئذ تجربة صاحب اللغة وخبرته التي جعلتْ من العنصر اللغوي المحيل عنصرا دالاّ، وتسمَّى حينها إحالة كامنة.

بناءً على النوعين الأخيرين يمكن إدراكُ وظيفتين دلاليتين لفعل المرجعية: أولاهما مع المرجع المعيّن في الإحالة الفعلية، ومقتضاها أنَّ المرجعية مؤوِّلة لدلالة العنصر المحيل، لأن معرفة المرجع شرط لفهم الرّسالة. وثانيهما

[1] Georges Elia Sarfati : Elément d'analyse du discours. p 19 / 20.

مع المرجع العام في الإحالة الكامنة ومقتضاها أن المرجعية مفسِّرة لمدلولية العنصر المحيل، ولا يعني التفسير بيانَ معنى الكلمة، وإنما يعني الخبرة التي جعلت من لفظٍ ما كلمة دالّة. وقد سبقت الإشارة إلى أن النّظرية السّلوكية شرحت الوظيفة التفسيرية في المرجعية الكامنة. هذا وقد طرق البحثُ في الفصل السابق طرفا من الإحالة الفعلية مع مرجعية التوصيل، وبقي توسيعُ الوصف ليشمل أنماط المحيلات الأخرى وهي (الوحدات المعجمية وأسماء العلم)، مع سعيه في هذا المقام أيضا لدراسة المرجعية الكامنة، إن وُجدت، في ثنايا نصوص قيام السّاعة. على هذا ستؤول دراسة مرجعية المقيل أو المضمون إلى دراسة شكلين من المرجعية هما: الفعلية والمطلقة.

تُقدّم نصوصُ قيام السّاعة حقائق لا تحويها مرجعية القارئ، لا يمكن لخبرته العادية أن تؤوّلها تأويلا كافيا. بناء على معطيات النظرية السلوكية التي تم اعتمادها في الفصل الأول من هذه الدراسة لبيان دور الخبرة في بناء المدلولية والتصور، يمكن التمييز بين مستويين من مرجعية المقيل أو المضمون في نصوص المدونة: أولها مرجعية التلقي وهي تتضمن خبرة الإنسان وتجاربه التي يسوقها النص عادة لبناء قاعدة الحجاج والاستدلال على حقائق النهاية والبعث، ومرجعية الخبر وهي مجمل الحقائق الغيبية التي يخبر بها نص قيام الساعة، والتي تفارق في العادة مألوف المتلقي ومعلومه من التجارب. فإذا أضفنا إلى هذين المستويين مرجعية التوصيل أو القول التي سبق تحليلها يمكن الحصول على المشجر التالي:

المبحث الأول
الحِجَاجُ ومرجعيَّة التلقِّي

المطلب الأول: بنية الحجاج ومرجعية التلقي

1 . ارتباط الحجاج بمرجعية المتلقّي:

الحجاجُ أحدُ الأجهزة اللغوية الأساسية، وإذا أمكنَ عدُّ المدلولية تشكُّلا للدّلالة فإنَّ هذا التّشكُّل يتقمَّصُ في الغالب عددًا محددا من الآليات اللسانية التي تُسمَّى أجهزة[1]، وليس ثمة تعريفٌ متَّفق عليه لهذه الأجهزة لأنها تخضع في تصنيفها لمعايير غير مستقرَّة، وهي بدورها تتحوَّل إلى معايير لتصنيف النصوص. وقد عدَّد الدارسون خمسة من هذه الأجهزة: السردي، والوصفي، والتفسيري، والحواري، والحجاجي. والميزة الأساسية للنوعين الأولين هي طبيعة الخبر المنقول، فقد ذكر تمام حسان نقلا عن دي بوغراند أنَّ النص الوصفي يركِّز على الأشياء والمواقف، وأنَّ النص السردي يركِّز على الحدث[2]، أما النصوص التفسيرية والحوارية والحجاجية فطبيعتُها تُستقى من نسقها القضوي، أي من طبيعة العلاقة بين القضايا في ثناياها.

والحِجاج من أقدم الأصناف النصية ذكرًا وتحليلا لدى الدارسين، فيما ينقلُ أوليفيي سوتي عن أرسطو وكتابه في الخطابة[3]. ويعرِّف جان ميشال آدم الحجاجَ بالقول: «يهدف الخطاب الحجاجيُّ إلى التأثير على الآراء، أو المواقف، أو سلوك مخاطَب أو مستمعين بجعل ملفوظ (نتيجة) ما معقولا أو مقبولا، وفق أحكام مختلفة، انطلاقا من أدلَّة أو معطيات أو دوافع»[4]. وبهذا تتشكَّل البنى الكبرى للنصوص الحجاجية كما يلي: (أدلة/ معطيات/ دوافع ← نتيجة). وعلى مثل هذا نصَّ الغزاليُّ في كتاب المستصفى: «الْبُرْهانُ عِبَارَةٌ عنْ مُقدِّمَتَيْنِ مَعْلُومَتَيْنِ تُؤلَّفُ تَأليفًا مَخْصُوصًا بِشرطٍ مَخصوصٍ، فَيتولَّدُ بينهمَا نَتِيجَةٌ».

والحجاج ظاهرةٌ نسبية تتوافر في كل ممارسة كلامية: «يتوفَّر كل ملفوظ على قيمة حجاجية، حتى في حال الوصف البسيط المنقوص من أدوات الربط الحجاجي»[5]، على هذا تمثِّلُ الحجاجيةُ سمةً في كل خطاب، ولهذا يميِّز استنادًا إلى دومينيك مانغينو بين الهدف الحجاجيِّ والبعد الحجاجيِّ على أساس أنَّ الأخير صفةٌ ملازمة للفعل الكلامي من دون أنْ يفترض مشروعا مصرَّحا به أو آليات واضحة للإقناع[6]، وقد تصل درجةُ ارتباط الحجاج

---

[1] الجهاز اللساني متعلق بالغرض العام من النص وكيفية تأثيره على الوسائل اللغوية الموظفة لتحقيق هذا الغرض.

[2] روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ص 41.

[3] Olivier Soutet : Linguistique. P 339 – 340.

[4] Jean Michel Adam : Les textes types et prototypes. P 104.

[5] Jean Michel Adam : La linguistique textuelle. P 77.

[6] Ruth Amossy : L'argumentation dans le discours. L'argumentation dans le discours. Armand Colin, Paris, 2e édition 2006, P 32-33.

كجهاز لساني بالممارسة الكلامية مهما كان مستوى تجليها إلى حدِّ تأكيد طه عبد الرحمان على أنْ لا كلام من دون خطاب ولا خطاب من دون حجاج[1]، وخلاصة هذه الفكرة أنَّ الجهاز الحجاجي حاضرٌ في كل نص لغوي بالضرورة على تفاوتٍ في درجات الحضور بالنظر إلى طبيعة النص. بناءً على هذه الظاهرة النسبيّة يمكن تعديدُ الأهداف التّالية للحجاج في نصوص قيام الساعة:

أولا: الإنباء عن القيامة، وهذا يعني الاعتماد على الوصف أو السَّرد أو كليهما، وحكمه هنا مطلقُ الخبر، ولا يظهر فيه التوجيه الحجاجيُّ صريحا وإن كان حاضرا ضمنيًّا، مثل قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾، فلا تدلُّ البنية النصية صراحةً على الانتقال من المقدمات إلى النتائج، إنما يأتي ذلك من تفعيل معطيات النصّ تفعيلا مناسبا يحقِّق مدلولية الشَّكل اللغوي في مجمله، فهذا مستوى تشكُّل المدلوليّة.

ثانيا: إثباتُ حقيقة قيام السّاعة، وهو مستوى يتجاوز مجرَّدَ الإخبار، وهذا يعني الاعتمادَ على جهاز الحجاج من خلال الربط بين القضايا ربطًا مخصوصا، من ذلك قوله تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)﴾، فقد دلَّت طريقة الربط بين القضايا على القصد إلى الإقناع انطلاقا من مقدّمات يتقاسمُها عالمُ النص مع عالم القارئ.

ثالثا: تهوينُ أمر الحياة الدّنيا، وهو نتيجةٌ للمستوى السابق أي لإثبات النهاية، وهذا يعني الاعتمادَ على الوصف، مثل قوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾. فالتيقُّن من زوال الدّنيا عاملٌ على تهوين أمرها وقدرها، وقد كان هذا غرضَ الصورة التمثيليّة في هذا السياق:

(المقدمات) النبات فان ∧ الحياة الدنيا مثل النبات ⟵ الدنيا فانية (النتيجة)

[1] طه عبد الرحمان: اللسان والميزان. ص 213.

من هذه المستويات الثلاثة لغرض نصوص قيام السَّاعة يظهرُ التّوجيه الحجاجي أقوى ما يكون في النَّوع الثاني حيث تلعب بنية النصِّ الكبرى ونمطُ العلاقات المنطقية بين القضايا دورا رئيسا في التأثير على اعتقاد المتلقّي المقصود. وبالنظر إلى معطيات البنية التي ذكر جان ميشال آدم يُفترض أنْ ينطلق الفعل الحجاجيُّ من جملة مقدمات هي أدلَّة ومعطياتٌ ودوافع تسبقُ في ترتيبها المنطقي المعرفةَ المراد إقناع المتلقي بها. ومعلومٌ أنَّ الطبيعة المعرفية لهذه المقدمات هي كونُها قاسمًا مشتركا بين صاحب الحجاج والمتلقي، بمعنى أنها داخلةٌ في إطار تجربة المتلقي فهي بالنّسبة إليه ذاتُ طبيعة مرجعيّة، وعلى هذا الأساس جرتْ تسميةُ الآيات المتضمِّنة ذكرَ تجارب الإنسان في نصوص قيام السّاعة آياتٍ أو فروعًا مرجعيَّة.

مرجعيّة التلقي إذن بيِّنةُ الحضور في النصوص الحجاجية إذ إنَّها تمثِّل مقدّمات الاستدلال، مادام المرسَل إليه المقصود يحوز معرفةً عنها بالضرورة، فدخول تلك المعلومات في إطار خبرته هو عنوان مرجعيَّتها، على اعتبار المرجع خبرةً تفسِّر مدلوليّةَ العلامات. هكذا يوظِّفُ نصُّ قيام الساعة معرفةَ المتلقي عن العالم لينتقل به استدلالا إلى حقائق نهاية العالم والبعث بعد الفناء.

وبعد أن تمَّ الربطُ بين فعل المرجعية هنا وظاهرة المدلولية يحسُن التمييزُ بين حالتين من المرجعية مختلفتين: الأولى هي إحالة النصِّ القرآني إلى الحقائق الماثلة على وجه التَّحقيق لتكون أدلةً على معرفة جديدة يسوقها النصُّ، فتكون الإحالة بهذا تفسيرا لمدلوليّة الأشكال اللّغوية كما سيأتي بيانه، والثانية هي إحالةُ النص الشعري إلى المألوف من العالم في منظار المفهوم الإجرائي عند ميشال ريفاتير؛ ذلك أنَّ توظيف معرفة العالم في نصوص القرآن لا يكون للتمويه بل ليكون أساس توصيل المعنى على خلاف ما يكون في المدلولية الشعرية: «إذا عُدنا إلى ريفاتير نراه يعرِّف التناصَّ كشيء مختلِف عن مفهوم تقاطُع النصوص بل هو عمل منتِجٌ لأنه «ظاهرة توجِّه قراءة النص وتهيمن عند الاقتضاء على تأويله أثناء هذه القراءة نفسها. إنه نقيضُ القراءة الخطية، كما أنَّه طريقة في إدراك النص تتحكَّم في إنتاج القدرة على التدليل "Signifiance". أما القراءة الخطيَّة فلا تتحكَّم إلا في توليد المعنى. والتناصُّ، فضلا عن ذلك كلِّه، طريقةٌ للإدراك يمكن بواسطتها للقارئ أنْ يعلم بأنَّ الكلمات داخل النتاج الأدبيِّ لا تكون دالةً باعتبار علاقتها المرجعية بعالم غير لفظي (يقصد عالم الواقع)، إنها على العكس تكون دالةً باعتبار علاقتها المرجعية مع مركَّبات من التمثيلات تكون مندمجة منذ البداية وبشكل كليٍّ داخل العالم اللغوي. هذه المركبات يمكنها أن تكون عبارة عن نصوص معروفة أو أجزاء من نصوص تحيا، في انفصال عن سياقها الأصلي السابق الذي نعرفه، داخل سياق جديد تكون هي السَّابقة عليه». هكذا فالتناص من وجهة نظر ريفاتير

يلعب دورا أساسيا في تمويه المعنى وتحويله نحو قابلية النص للتدليل، تبعا لنوعية القراءة واختلاف القراء، كما يبطل فكرة النقد الكلاسيكي الذي يرى على الدوام أن النصوص لها معان محددة سلفا من قبل الكُتّاب»[1].

لكنّ النص في القرآن لا يكتفي بعرض تلك المرجعيّة بل يجعل العلمَ بها نعمة من الله وفضلا لا يُتاح إلا لمتلقٍّ فاعلٍ، قال تعالى في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5)﴾. اجتمعتْ في هذا النص خصائصُ المتلقي المرجوَّة والتي تتيح له قراءةَ العلامات المرجعيّة كما في "يَتَفَكَّرُونَ" و"يَعْقِلُونَ"، ومعها ترد الإشارة إلى إرادةِ الخالقِ جَعْلَهَا دالّةً مُبِينةً في عبارة "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ" المكرَّرة مرتين تأكيدا على هذه الإرادة العليا.

كما تتجلّى إرادة الله في تعليم الإنسان معنى العلامات في مرجعيّة التلقي الأولى إذ علّمه الكلامَ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)، وفي سورة الرحمان: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)﴾، ففعلُ التعلُّم هو ذاتُه مرجعيّةٌ تفسِّر كيف يكون للعلامات اللغوية معنًى ما يمكن التواصل من خلاله، لأن ممارسة الكلام ليست معطًى طبيعيًّا في تكوين خِلقة الإنسان بل كان لا بدَّ لها من فعل تعليمي أعلى، وفي هذا السياق قارن إدوارد سابير بين استعداد الإنسان للسير واستعداده للكلام بالقول أنَّ الكائن البشري له استعداد مُسبق للمشي، ولكنّه ليس كذلك في الكلام مع أنه مزوَّد بالجهاز النطقي والسمعي، والسّبب في ذلك أنَّ تحقيق وظيفة الكلام يستلزم ميلاد الكائن وسط المجتمع[2]، لأنه في الواقع بحاجة إلى فعل تعليمي هو بمثابة خبرة لاكتساب اللغة وخَلْق العلامات اللغوية.

هكذا كانت الإحالةُ السيميائية بوصفها مرجعيَّةً للتوصيل وسيلةً لإدماج معرفة المتلقي في صوغ الخطاب الحجاجي، كمعرفة للعالم مشتركة بين النص والقارئ، حيث يعطي النصُّ فضاءً طبيعيا لحضور معرفة القارئ الناجمة عن سيره في العالم وقراءته قوانينَه، معرفة تقرُب من اليقين لديه حتى يكون منهج الحجاج ناجعًا، ولذلك

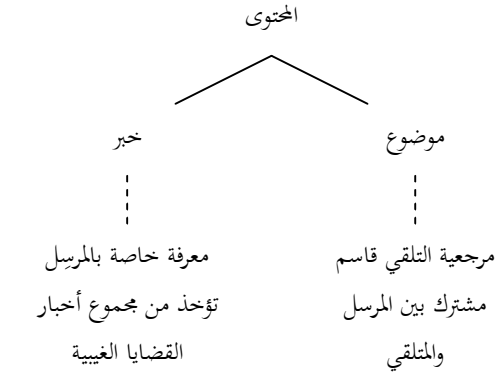
[1] حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. ص 27.

[2] Edward Sapir: Language. An introduction to the study of speech. Harvest book, Harcout , Brace & World , Inc. New York 1949, p 3/ 4.

قال الغزالي: «الْبُرْهَانُ الْمُنْتِجُ لَا يَنْصَاغُ إِلَّا مِنْ مُقَدِّمَاتٍ يَقِينِيَّةٍ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ يَقِينِيًّا أَوْ ظَنِّيَّةً إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ فِقْهِيًّا» ويشبه هذا الحضور المرجعيُّ في بناء النصّ الحجاجي تكوينَ القضية وحمولتها الإخبارية.

2 . بنية الحجاج في النُّصوص الأساسيَّة:

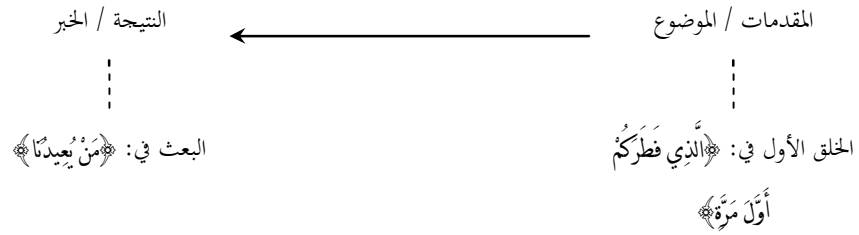
بناءً على ما تقدّم من حيازة النصّ الحجاجي في باب قيام الساعة معرفةً تسمَّى مرجعية يتقاسمها مع المتلقي، ويربطها بطريقة ما مع المضمون الغيبيِّ لأحداث قيام الساعة وحقائقها، يظهر أنَّ وظيفة النص الغالبةَ تفرضُ تشكُّلا معينا على بنية المعلومة فيه: «بين وظيفة النص وبنيته على الأرجح علاقات وثيقة. ويمكن أن يقال بوجه عام إن وظيفة النص تحدِّد بانتظام، مع معطيات موقفية ووسيطة محددة، بنيتَه، أي تشكيل النص من وجهة نحوية وموضوعية»[1]. على أنه بالإمكان عقدُ مقارنة بنيوية بين تشكيل القضية وتشكيل النص الحجاجي؛ فإذا كانت القضية في المنطق مركبةَ أساسا من موضوع معلومٍ لدى المتكلِّم والسامع وخبرٍ أو محمول يعدُّ جديدا على السامع، يمكن توظيفُ مصطلحيْ "الموضوع" و"الخبر" في توصيف معطيات النص الحجاجي، لكون الفروع المرجعية موضوعًا مشتركا وقاعدة لبناء ما يلحقه من معلومات جديدة، وهذه الأخيرة بدورها تمثل خبرا يسوقه النصُّ، وأساس الربط بينهما إثباتُ حقيقة هذا الخبر. هكذا يستساغُ توسيع مفهوم الموضوع والخبر على بنية النص حيث تكون المقدمات رديفا للموضوع والنتيجة رديفا للخبر. فإذا اعتُبر محتوى النص ومضمونه حاصلَ الربط بين الخبر والموضوع سَهُلَ عندها التمييزُ بين مستويْ مرجعية المحتوى كما يلي:



على هذا يُنظرُ في معطيات النص التالي من سورة الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (49) قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (50) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (51) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (52)﴾ على أنها تجمع بين موضوع معلوم وخبر جديد على المتلقي، وتمثيل ذلك في المخطط التالي:

[1] كلاوس برينكر: التحليل اللغوي للنص. ص 159.

بنية الحجاج



ومن أمارات مرجعية الدّليل أو المقدمات هنا ودخولها في خبرة المتلقي نسبةُ الموضوع إلى المخاطَبين به، أي المقصودين بفعل الإقناع في قوله تعالى: "فطركم"؛ فإضافة الفعل إليهم أفاد معرفتهم بتجربة الخلق الأول أي خلقهم من الأصلاب والأرحام، فهم يرون هذه الخبرة في مألوف حياتهم، ومعايشتُهم لها هي عين مرجعيّة الدليل على اعتبار المرجعية خبرةً مساعدة على التصوُّر والفهم كما سبق بيانه. ومن الملحوظ أن قرينة البعث بوصفه نتيجةً للحجاج والاستدلال هي كلمة "يعيدنا"، وهي لا تخلو من الإشارة إلى مرجعية الدليل، لأنَّ الإعادة تقتضي أسبقية التجربة، فكأنَّ قرينة الخبر تأكيدٌ على استغراق تجربة المتلقي لطبيعة المقدمات الحجاجية.

المطلب الثَّاني: مرجعيَّة أدلَّة قيام السَّاعة

1 . أدلَّة قيام السَّاعة وقرائن مرجعيَّتها: تتميَّز نصوصُ قيام الساعة في باب المقدّمات تبعا لخصوصية الخبر المراد بيانه وإقناع الناس به، فتقتضي حكمة الخالق أن يضع لهم من الأدلة ما يتناسب مع وجه الخبر المستدَلّ عليه، زيادة على تميُّز هذه الأدلة بمرجعية المتلقي ودخولها في خبرته. فقد أورد شمس الدين القرطبي في دلائل البعث هذه القصة: «عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله كيف يعيد الله الخلق؟ وما آية ذلك في خلقه؟ قال: "أما مررتَ بوادي قومك جدبا ثم مررت به يهتزّ خضرا؟" قال: نعم. قال: "فتلك آية الله في خلقه"»[1]. فقد تجمَّعت هنا دلائل على مرجعية الموضوع في عبارتي: مررت، وآية الله في خلقه، فهي تشير إلى حضور تلك الأدلة والأمارات في عالم المتلقِّي.

وقد أحصى الدّارسون الحججَ على البعث أنواعا وأهملوا أدلَّة نهاية العالم كمرحلة سابقة على إحياء الموتى أو ملازمة لها، حيث ذكر عبد الحميد كشك الأدلة التالية على البعث[2]: إحياء النبات، وأطوار خلق الإنسان، وقصص أقوام أحياهم الله، وإحياء الطير، ودلالة إحياء الأرض على البعث. وختم كلامه بعرض أواخر سورة يس

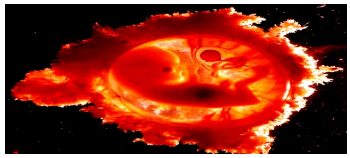
[1] شمس الدين محمد ابن أحمد القرطبي: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة. تحقيق خالد بن محمد بن عثمان. مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى: 2001، ص170.
[2] عبد الحميد كشك: ما بعد الموت. دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ص ص 12/ 42.

وهي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (77) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ (80) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (81) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (82) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (83)﴾. والإحصاء المذكور يجمع في الواقع أهمَّ الأدلة على حدثيْ نهاية العالم وإحياء الموتى على حدّ سواء؛ ذلك أنّ إثبات انقضاء الدنيا، وإن كان غرضا مستقِلًّا نسبيا، إلا أنَّه مرتبط بحدث البعث وملازم له، إذ يمكن التمييز بين نوعين من الأدلّة عموما:

النّوع الأول يمكن تسميته بالأدلّة الكونية نسبةً إلى الكون أو الطبيعة، وهذا يشمل ظواهر إحياء النّبت، وأطوار خلْق الإنسان، وإحياء الأرض علامةً على حقيقة البعث كالذي ورد في سورة الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (49) قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (50) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (51) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (52)﴾، كما يشمل ظاهرةَ موت الأرض والإنسان أيضا علامةً على نهاية العالم مثلما يظهر في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾ وفي سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾.

ويتضمَّن هذا النوعُ من الأدلة الكونيَّة علاماتٍ أخرى تدلُّ على القدرة عموما كخلْق السموات والأرض، وسَوقُها للدلالة على البعث يحمل معنى الاستنتاج المركَّب كما يلي: خلق السموات والأرض كائنٌ، وهو دليل على قدرة الخالق، وهذا بدوره دليل على قدرة الإعادة. من ذلك قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (98) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (99)﴾ فقد تقدَّم في النص ذكرُ البعث بعد الموت وتكذيب هؤلاء به، ثم ذكر، إنكارًا لذلك، رؤيتَهم خلْقَ السموات والأرض وهي أعظم من خلق الإنسان، لأن الذي خلق هذا الكون العظيم لا يُعجِزه خلقُ إنسان:

وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا . لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا . وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا



أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ

فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ

والنوع الثاني من أدلَّة قيام السّاعة يمكن دعوته بالأدلّة الثقافية، وهي تشمل هلاك الأمم السّابقة، وإحياء أقوام منهم، وإحياء الطّير في قصة إبراهيم، ويتحقّق التلقي فيها بوساطة أمرين: الأول حضورُ علامات عنها في عملية التلقي فتلك الآثار علامة على هلاك الأمم، وعلى حقيقة الفناء وقدرة الله عليه، والثاني هو التناصُّ أو الرواية اعتمادا على نصوص لغوية يتناقلها النّاس بينهم. قال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109)﴾ فمقتضى أمره إياهم أنْ يسيروا في الأرض ليروا عاقبة السابقين وجودُ تلك الآثار في فضاءهم المكاني ودخولها تحت طائل خبرتهم وتجاربهم، فتلك مرجعيّة الدليل الثقافيّ.

ومن خصائص هذين النّوعين الحضورُ المرجعيّ الفعليّ لتلك الأدلّة في تجربة المتلقّي حضورَ مشاهدةٍ، وتلقيها مزامن لتلقّي النص الحجاجي ذاته، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في إحالات الزمان والمكان في مرجعية التوصيل، لهذا اجتمعت ثلاث قرائن نصيّة تؤكِّد مرجعية الدليل هنا ودخوله في دائرة خبرة التلقي وهي: الإحالة السيميائية، ومرجعية التلفظ (التحديد الزماني والمكانيّ)، والدلالة المعجميّة.

فالإحالة السيميائية تعني أن يحيل النصُّ القارئَ إلى أدلّة وعلامات من خارج النص، وتتخذ أشكالا مختلفة حسب الصيغ والقرائن، وقد تقدَّم عرضُها في مبحث الامتداد السيميائي من فصل وسائل المدلولية وخلاصتها في الجدول التالي:

القرينة الأسلوبية	المواضع	القرينة اللفظية	ملاحظات
	38 موضعا أغلبها لإثبات	ولقد/ وكذلك/ س/ وفي/...	قرائن سرد القصص ووصف العلامات الكونية

الخبر	البعث والإحياء	وهو/ إنّ/ وإنّا/ إنما/ ولئن/ ومن آياته/ والله/ والذي/ وأنّه/ نحن/ إنه...	قرائن وصف الذات العليا وأفعالها
الاستفهام	32 موضعا أغلبها لإثبات البعث والإحياء كالخبر	أ لم/ لمن/ أولم/ أ/ كيف/ هل/ أولا/ من/ أفلم/ أليس/	تتعلق القرائن عموما بمشتقات الفعل رأى كشاهد على نوع العلامات الكونية
الأمر	7 مواضع	سيروا	متعلق بالأمر برواية الفعل (قل)
		واضرب/ اعلموا/ فَلْيَنْظُرِ	الأمر بالفعل

فمن أمثلة الإحالة الخبرية قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ (133) إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (134)﴾ حيث كان الخبر مدخلا للاستدلال بسنن الكون والمجتمعات على قدرة الله إهلاك القوم وعلى تأكيد الوعد بالعودة بعد الموت، ومن دقائق التعبير هنا التشبيه في قوله "كما أنشأكم" فهو دليل على علمهم بهذه النشأة لأنها حاضرة لديهم يعيشونها ويختبرونها، فهذا عنوان مرجعيّة الدليل، وهي تعطي للحجاج أكبر مشروعيّة ممكنة.

ومن أمثلة الإحالة بالاستفهام قوله تعالى في سورة مريم: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (66) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (67)﴾ فالاستفهام الإنكاري في "أولا يذكر الإنسان" يحيل إلى تجربة يفترض أن الإنسان اختبرها، والدلالة المعجمية في كلمة "يذكر" بيانٌ لمرجعيّة الدليل أوضح ما تكون. ومن أمثلة الإحالة بالأمر قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (20)﴾ ففي أسلوب التمثيل ذكر تعالى دلالة حالة النبات على هوان الدنيا وزوال نعمتها، ولتأكيد المرجعية وردت كلمة "الكفار" في سياق المثال، فكأن هذا الدليل حاضر لديهم يشاهدونه ويختبرونه، فذلك آية مرجعيّته لدى المتلقي.

والقرينة الثانية لمرجعيّة الدليل هي إحالة التوصيل أو التحديد الزماني والمكاني لعالم الأدلة والحجج بما يضمن دخولها تجربة المتلقّي، من ذلك قوله تعالى في سورة الأنعام:﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾ فقد ضمَّ هذا النصُّ خطابا للنبيّ لفظا وللمشركين معنىً، كما ضمَّ إرشادهم إلى مواضع الأدلة وحددها مكانيا وزمنيا بالنظر إلى مقام الخطاب، ومن أمارات ذلك القرائن التالية: قوله "من قبلهم" تحديد زماني لفضاء الحدث بوصفه إثباتا لقدرة الله على إهلاكهم والحكم بفناء العالم. ومضيّ هذا الحدث زمنيا يعني دخوله تحت طائل خبرتهم وسابق معرفتهم به إما من الآثار أو من الأخبار المتداولة بينهم، وفي ذات السياق يأتي دور عبارة "من قبلك" في الآية العاشرة. وأما قوله "في الأرض" المكرر مرتين فكان لبيان الموضع المكاني لتلك الآيات منهم، أي من مقام التلقي، وهي عبارة تتضمن أيضا دخول الأدلة التاريخية دائرة خبرتهم وسابق معرفتهم بالعالم، وهذه أمثلة عن الأدلة القائمة إلى اليوم لتكون مرجعا يعود إليه المتلقي ليتأمل حقيقة انقضاء الدنيا:

سد مأرب في اليمن

آثار عاد قوم هود في عُمان

مدائن صالح في الحجاز

وأما القرينة الثالثة لمرجعيّة الدليل على قيام السّاعة فهو الدلالة المعجمية لوحدات لغوية مركزية في النص تمثل متعلقات لقرينة الإحالة إلى العلامات غير اللغوية، من ذلك تكرار الإحالة إلى العلامات الكونية والثقافية بمشتقات "رأى" كما في هذا النص الجامع من سورة فُصِّلت: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (54)﴾. قال ابن عاشور في معنى مقدمات الاستدلال هنا: «المراد بالآيات في قوله "سنريهم آياتنا" ما يشمل الدلائل الخارجة عن القرآن وما يشمل آيات القرآن فإن من جملة معنى رؤيتها رؤية ما يصدِّق أخبارها ويبيّن نصحها إياهم بدعوتها إلى خير الدّنيا والآخرة»[1]. وقد يأخذ الحق في الآيات الكريمة معاني شتى كالإيمان بالله وكتابه ورسوله، ولكن السياق اللغوي يخصِّص عموم الدلالة بعد ذلك في كلمة "لقاء" وهي تتضمن دلالتين: انقضاء الحياة الدنيا المعروفة، وانبعاث

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 25 ص 19.

الأجساد الميتة بعد عودة الحياة إليها، فكأنَّ مجرى الاستدلال السابق على صدق الرسالة عَونٌ في الاستدلال على حقيقة قيام الساعة أيضا.

والرؤية من أسباب المعرفة والتجربة والاختبار، بل هي أهمّ الحواس المدركة للعالم، لذلك اطّرد ذكرها في نصوص المدونة أكثر من غيرها، فالرؤية تتضمّن بداهة دخول المرئيّ تحت طائل الخبرة، ولذلك ربط الخليل معنى الرؤية بحاسة الإبصار في قوله: «رأيت بعيني رؤيةً. ورأيتُه رأيَ العَيْن أي حيثُ يقعُ البَصَرُ عليه»[1]، ومثل ذلك في مشتقات النظر كما في سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (109)﴾.

2 . القرآن الكريم والمرجعيَّة الذاتيَّة:

القرآن أكبر حجة للنبيّ في بيان صدق رسالته، وصدق ما جاء به من الأخبار والأنباء، وفي الحديث الذي رواه البخاري: «حدَّثنَا عبدُ العَزِيزِ بنُ عبدِ اللَّهِ حدَّثنَا اللَّيْثُ عنْ سعيدٍ عنْ أبِيهِ عنْ أبِي هُرَيْرَةَ عن النَّبِيِّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ قال: ما مِن الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مِن الآيات ما مِثْلُهُ أُومِنَ أَوْ آمَنَ عليهِ الْبَشَرُ وإِنَّمَا كان الذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنِّي أَكْثَرُهُمْ تابِعًا يوم القِيَامَةِ»[2] والآية هنا بمعنى الدليل والحجة التي تقنع الناس بصدق الرسالة، وهذا المعنى يشمل القرآن الكريم. ومن غرائب الاستدلال في هذا المقام أن تكون الحجة هي نفسها الغرض من الاستدلال، فالقرآن دليل مرجعيّ حاضر بين أيدي المتلقين، والتجربة التي تجعله مرجعيّا هي فعل القراءة والتأمُّل، ليكون في الوقت ذاته مقصدا لهذا الحجاج.

ويمكن تلمُّس قرائن الاحتجاج بالقرآن فيما يُعرف عند إميل بنفنيست بالمرجعية الذاتية "sui référentialité"[3]، ويقصد بها أنْ يحيل عنصرٌ ما إلى ذاته إحالة تأويلية يعود القارئ أو المتلقي من خلالها إلى معطيات المقروء كمرجعيّة مساعدة على التأويل، يظهر ذلك في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) قُلْ

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين. ج 2 ص 83.
[2] البخاري: الجامع المسند الصحيح. ج 6 ص 182.
[3] Georges Elia Sarfati: Eléments d'analyse du discours. p 38.

لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)﴾. هذا نصٌّ يمكن الاستدلالُ به على انقضاء الدنيا وعلى البعث من خلال قرينة "ليجمعنّكم" في الآية الأخيرة، وقد تنوَّعت مقدمات الحجاج فيه بين كونيّ (خلق السموات والأرض) وثقافيّ (آثار الأمم السابقة). ومنها أيضا ما هو ذاتيٌّ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾. قال ابن عاشور: «يجوز أن تكون الواوُ عاطفةً والمعطوف عليه جملة "وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم" الخ، وما بينهما جملاً تعلّقت بالجملة الأولى على طريقة الاعتراض، فلمّا ذكر الآيات في الجملة الأولى على وجه العموم ذكر هنا فرض آية تكون أوضحَ الآيات دلالة على صدقِ محمدٍ صلَّى الله عليه وسلَّم وهي أن ينزّل الله عليه كتاباً من السماء على صورة الكتب المتعارفة، فرأوه بأبصارهم ولمسُوه بأيديهم لما آمنوا ولادّعوا أنَّ ذلك الكتاب سحر. ويجوز أن تكون الواو للحال من ضمير "كذّبوا" في قوله: "فقد كذّبوا بالحقّ لما جاءهم" أي أنكروا كون القرآن من عند الله، وكونه آية على صدق الرسول، وزعموا أنّه لو كان من عند الله لنزل في صورة كتاب من السماء، فإنّهم قالوا: "لولا نزّل عليه القرآن جملة واحدة" وقالوا "حتى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه" فكان قوله: "فقد كذّبوا بالحقّ لما جاءهم" مشتملاً بالإجمال على أقوالهم فصحّ مجيء الحال منه. وما بينهما اعتراض أيضاً. وعلى الوجه الأول فالكتاب الشيء المكتوب سواء كان سِفْراً أم رسالة، وعلى الثاني فالمراد بكتابٍ سِفرٌ أي مثل التوراة»[1]. فقد عُدّت مكوناتُ القرآن آياتٍ أي دلائل وعلامات، وعطف عليها بعد ذلك بالكتاب السَّماوي حجّة على المشركين، وقُرن هذا بذكر قيام الساعة في عبارة "ليجمعنّكم"، ولام التوكيد التي سبقت قرينة البعث هنا تجعل منها بؤرةً للاستدلال وتوجّه الأدلة المذكورة سابقا، على تنوُّعها بين كوني وثقافي وذاتي، لإثبات حقيقة البعث.

ومعرفةُ وجه الاستدلال بالقرآن كدليل مرجعيّ هي مبحثُ الإعجاز في علوم القرآن، والمشهور عند العلماء في هذا المقام أنَّ كلام الله معجز لفظا ومعنى، أي أسلوبا وعلما، والعلم هو ما يحويه النصُّ من حقائق وأخبار وأنباء، ويمكن أحيانا أن تُعدَّ الأدلة الثقافية جزءا من الإحالة الذاتية لأننا لا نملك في الغالب من أدلتها إلا ما يخبر به القرآن، فليس الاطلاع على معالم الثقافة المادية لتلك الأمم متاحا لكلِّ البشر، بحيث لا تسمح خبراتهم وتجاربهم بمعايشة تلك الأداة في مواضعها، فيعوِّض الإخبارُ بها في القرآن معايشتَها عيانا.

ومن ميزات هذه الأدلة الثقافية على قيام الساعة دخول أجهزة بسيطة في خدمة الحجاج أهمها الحوار والسرد، وقد تقدَّم منها ذكر أقوام أحياهم الله تعالى في الدنيا وقصة إحياء الطير جاءت كلُّها في سياق واحد في سورة البقرة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 7 ص 140 / 141.

إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾. تظهر هنا ثلاثة أدلَّة مرجعيّة لا نملك من مرجعيتها إلا ما يخبر به النصُّ، فكل معرفة المتلقي بالأدلة المقصودة مصدرها تجربته مع النص لا مع الواقع، وكان جهاز السرد طريقة لعرض هذه الأدلّة.

ويختلف ورود جهازيْ السرد والحوار في بناء الدليل الثقافي اختلافا نوعيا، لأن فعل السرد ظاهرة ملازمة للخطاب الإلهي، أما الحوار فهو من جملة الأحداث التي ينقلها النص السردي، ففعل السرد نوع من تقديم الأدلة للمتلقي لتكون بيانا لحقائق أخرى في الخطاب، تخص هنا حقيقة قيام الساعة، أما الحوار فهو من جملة الأحداث التي يتمُّ نقلها غالبا في سياق السرد.

ولا مناص من الاعتراف بقصور الوسائل التحليلية التي يوفِّرها علم السرد، على زخمه النسبي في جنب المدونات الأدبية، من أن يقارع تحليلا مقبولا للنص القرآني. لأن ثمة قيمة مميِّزة يجب أن ترافق سيرورة التحليل هي قيمة الحقيقة التي تجعل من الفرق بين النص القرآني المطروح للمدارسة في هذا المقام وبين المدونات الأدبية التي خَضعت لمناهج النقد كبيرًا، قد لا يصلحه محاولة توسيع دلالات المفاهيم القاعدية في السرد، لأنها من أجل الأدب وُضعت، حيث يقول محمد ساري: «تطمح السردية إلى إقامة نحو عام وصفي غير معياري على خلاف الكلاسيكية. هي دراسة محايثة للنص الأدبيّ تكشف عن المقولات التي تسمح في آن واحد بتحديد وحدة وتعدد جميع الأعمال الأدبية، حسب تعريف تودوروف. يتمحور هدف السردية في الكشف عن المبادئ العامة في الأعمال الفردية عوض تأويل الأعمال الفردية انطلاقا من المبادئ العامة»[1].

فالسرد في القرآن، بوصفه حجة مرجعيّة، ليس مجرد تقنية لصناعة الفن، إنه لا يختلف عن الحقيقة إذ هو مرجعيٌّ بمفهوم ميشال ريفاتير للمرجعيّة. يقول ياسين فوزي: «ورد بعض هذه الإحالات [الغيبيات من التاريخ والمستقبل] في سياق تثبيت النَّبي صلى الله عليه وسلَّم ومن معه وتأكيد وحدة دعوة الأنبياء، وفضح نوايا المنافقين والتعريض بالمشركين وغير ذلك. وغاية الأمر أنَّ النص القرآني يحيل على أشياء يعرفها المخاطَبون بخبراتهم ومعايشتهم للأحداث المحال عليها، أو تكون وردت في كتبهم، إن كانوا أهل كتاب، وأشياء ترد من باب الإخبار

[1] محمد ساري: نظرية السرد الحديثة (مجلة السرديات) مخبر السرد العربي، جامعة منتوري قسنطينة، مطبعة الهدى عين مليلة، العدد الأول: جانفي 2006، ص 18/ 19.

عن الغيبيات وقصص الأنبياء والأمم السابقة، وليس في النص القرآني إحالات تجريدية»[1]، ومدلوليةُ النص في هذه الحال تستمدُّ قوتها من فعل المرجعية من خلال آلية معاكسة لما يحدث في الفن حسب توصيف ميشال ريفاتير دائما. فعل السرد في القرآن يتقمص واسميْ الفنيّة والمرجعية ليشكل القصَّ المستدَل به: أما المرجعيّة فظاهرة في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (62)﴾، وأما الفنيّة[2] فظاهرة في سورة يوسف: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (3)﴾، وأما الاستدلال فظاهر في سورة الأعراف: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176)﴾.

وقد تكون المرجعيّة الذاتية في موضوع قيام الساعة نادرة الورود، إلا أنها في عموم النص القرآني حاضرة في مواضع كثيرة، أحصى تمام حسان سبعة منها في سورة البقرة وحدها في الآيات: 2/ 41/ 89/ 97/ 120/ 159/ 185، أولها قوله تعالى بعد فاتحة الكتاب: ﴿الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2)﴾، قال الطبريّ: «قال عامّة المفسرين: تأويل قول الله تعالى "ذلك الكتاب": هذا الكتاب»[3]، و"هذا" محيلٌ إحالةً فعليّة وهو من إشاريات الحضور للقريب فهو عائد على القرآن، ثم ذكر سبحانه ميزة هذا الكتاب بأنّه "هدى للمتقين"، وقد ذكر ابن عاشور في دلالتها: «الهدى على التَّحقيق هو الدلالة التي من شأنها الإيصال إلى البغية وهذا هو الظاهر في معناه لأنَّ الأصل عدم الترادف فلا يكون هُدى مرادفاً لدلّ ولأن المفهوم من الهُدى الدلالة الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى في العرف الشرعيِّ»[4]. فالهدى بهذا المعنى لا ينفصل عن معنى الحجَّة والدليل، والإشارة إليه بذلك أو هذا قرينة على حضوره ومرجعيّته، فهو بذاته قائمٌ دليلًا على ما فيه من الأخبار والأنباء الغيبيّة، وقد وافق ذلك سياق الآيات التالية لهذه البداية: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾، وقيام الساعة من تلك الغيبيّات.

المَطلب الثالث: دليلُ قيام السَّاعة بين المرجعيَّة والعلاماتيَّة

1 . مرجعيّة الدليل بين التقييد والإطلاق:

بعد الكلام على مرجعية الدليل التي تتضمن دخوله في دائرة تجربة المرسَل إليه، يعرجُ البحث في هذا المقام إلى تفصيل الكلام على نمط المرجعيّة في باب الموضوع أو الأدلّة. لقد تقدَّم في القسم النظري أن المرجعية سمةُ العنصر اللغوي المحيل، أي الذي يحيل القارئَ إلى مرجع من عالم النص أو من خارجه. فالمرجعية عموما هي علاقة العلامة بمرجعها، وعلى هذا الأساس قسَّمها إميل بنفنيست إلى نوعين كامنة وفعلية. وهي تطابق تصنيف

[1] ياسين فوزي بني ياسين: الإحالة في النص القرآني. ص 80.

[2] المقصود بالفنيّة هنا بلاغة التعبير بيانا وحسنا.

[3] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 1 ص 225.

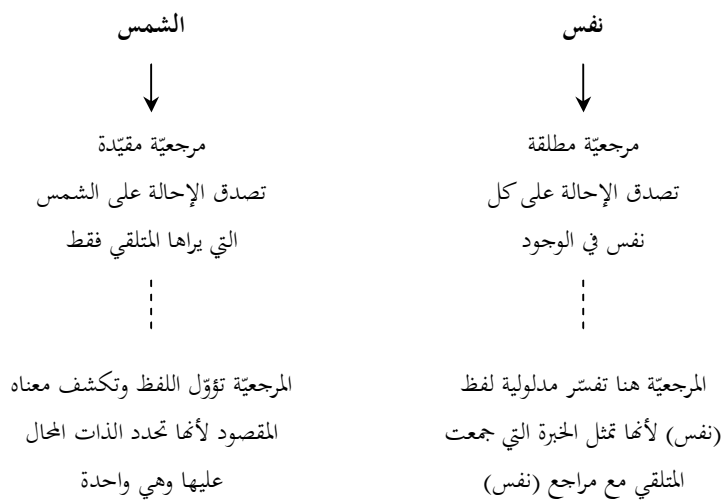
[4] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 1 ص 225.

الأصوليين لدلالة اللفظ على الشَّيء كما يظهر في نص الغزالي: «تَنقسِمُ إلى لفظٍ يدلُّ على عيْنٍ واحدةٍ ونُسمِّيهِ مُعَيَّنًا، كقَولكَ زَيْدٌ وهذه الشَّجرةُ وهذا الفَرسُ وهذا السَّوادُ، وإلى ما يَدَلُّ على أشياءَ كثيرةٍ تتَّفقُ فِي معنًى واحد ونسمِّيهِ مُطْلَقًا. والأَوَّلُ حَدُّهُ اللَّفْظُ الذِي لا يُمكِنُ أَنْ يكون مفْهومُهُ إلَّا ذلك الواحدُ بعيْنهِ فلو قصَدْتَ اشْتِرَاكَ غيْرِهِ فيه مُنِعَ نَفْسُ مَفْهُومِ اللَّفْظِ منه. وأَمَّا الْمُطْلَقُ فهو الذي لا يُمْنَعُ نَفْسُ مَفْهُومِهِ من وَقْعِ الِاشْتِرَاكِ فِي مَعْنَاهُ، كقولك السَّوَادُ والحرَكَةُ والْفَرَسُ والإِنْسَانُ. وبالْجُمْلَةِ الِاسْمُ الْمُفْرَدُ فِي لغةِ العَرَبِ إذَا أُدْخِلَ عليه الأَلفُ واللَّامُ للعُمُومِ»[1]. فالإحالة الفعلية تشير إلى ذات واحدة والكامنة تحيل إلى جنس الذَّات.

فالمرجعيّة الكامنة هي مطلقُ الأشياء والتجارب التي يحيل عليها عنصر لغويّ ما دون تقييد لجنسها، على عكس المرجعيّة الفعلية التي يقصد المتكلِّم من خلالها الإحالة إلى شيء أو تجربة محدَّدة من دون جنسها. والفرق بين النوعين راجع أساسًا إلى مفهومي التأويل والتفسير: ذلك أن المرجعيّة الكامنة هي كلُّ تجربة "تفسِّر" مدلوليّة العلامة اللغوية، كلُّ خبرة تساعد على بلورة تصوُّر أو معنى ما، وتعود في مجملها إلى مرحلة اكتساب اللغة. أما المرجعيّة الفعليّة فإنها تحيلُ إلى مرجع محدد "يؤوِّل" المتلقّي من خلاله معطياتِ النص اللغوي.

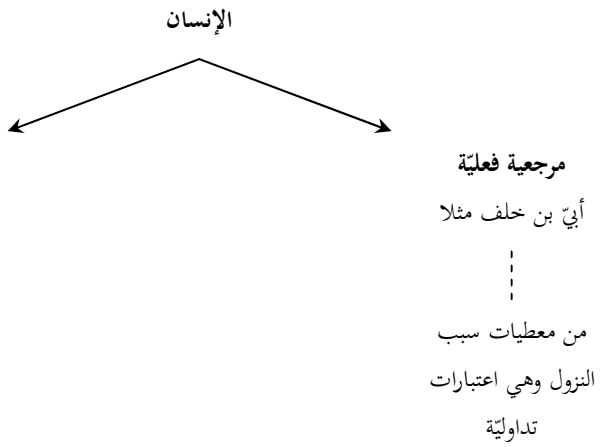
وفيما يلي مثالٌ لكلّ نوع من سورة لقمان: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (28) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (29)﴾. في هذا النص تحيل كلمة "نفس" إحالة مطلقة لأن مرجعها المقصود يصدُق على كلِّ نفس إنسانيّة، وفهمنا لدلالة هذه الكلمة منوطٌ بخبرة معيّنة في مرحلة الاكتساب سمحت لنا بتشكيل صورة عن النفس، والسياق اللغوي في هذه الآية يحيل إلى تلك المرجعيّة المطلقة. أما كلمات الليل، والنهار، والشمس، والقمر فيحيل كلٌّ منها إحالة فعليّة إلى مرجع مقيَّد مقصود بعينه، ولا يمكن للمتلقّي أن يؤوِّل النص على الوجه المقبول إلا بإدراك تلك المراجع بعينها، فلا يكفي أن يعرف معنى الشُّموس على إطلاقها، لأنه لا مناص من معرفة الشَّمس المقصودة وهي واحدة حتى يحسن تأويل مضمون الرسالة، بهذا الشكل يتعلَّق كل نمط من المرجعيّة بعلاقة معيّنة مع ظاهرة المدلولية في النص أي بميزة حيازته على معنى كما يلي:

[1] أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول. ص 25 / 26.



والتمييز بين نوعيْ المرجعيّة كامنةً وفعليةً من شأنه أن يحدِّد نمط الملفوظ ومسار تأويله وبناء مدلوليته، كما يظهر ذلك في النص السابق ذكره من سورة يس: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (77) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78)﴾؛ فكلمة "الإنسان" في الآيتين تحتمل وجهين من الإحالة: الأول أنْ تحيل إحالة كامنة، فيكون مرجعها كلُّ ذات تسمَّى إنسانا، فهي دالة حسب الغزالي على جنس كامل من المخلوقات. وإذا كان الأمر كذلك يكتفي مسارُ التأويل في بناء المدلولية بمعطيات السياق اللغوي في الآية الأولى من النص، ويكون تأويلُ العنصر المقصود وهو كلمة إنسان مرتبطا بنظام اللغة وبما يعطيه المعجم من معنى لهذه الكلمة، ومرجعية الكلمة في هذه الحالة هي تجربة تعلُّم اللغة في حد ذاتها وهي خبرة مشتركة بين أصحاب اللغة العربية ومن يفهم الدلالة المعجمية لكلمة إنسان. والثاني أنْ تحيل إلى مرجع فعلي، أو معيّن بتعبير الغزالي، وقد يكون أبيّ بن خلف أو غيره بحسب ما تذكر كتب التفسير[1]، وفي هذه الحال لا يكتفي فعل التأويل بمعرفة الدلالة المعجمية للكلمة بل يتجاوز ذلك إلى معرفة المرجع المقصود تحديدا وهو شخص بعينه من دون بني الإنسان. على هذا الأساس يمكن توسيع قرائن المرجعيّة من معطيات السياق اللغوي إلى معطيات التداول أو المقام، لأنها تكشف قصد المتكلِّم تحديدَ ذات بعينها من دون جنس كامل.

[1] ذكره الطبري في أحد الأقوال: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 20 ص 553.



على هذا تكون أُولى النتائج المتوصل إليها شمولُ الموضوع في نصوص قيام الساعة لنوعيْ المرجعيّة، ولكنّ السؤال الذي يُطرح بإلحاح هنا هو: هل ثمة قانون يحكم ورود نمط محدَّد من المرجعيّة وفقا لمعطيات النص والغرض الحجاجي؟ متى تكون للموضوع مرجعيّة كامنة ومتى تكون له مرجعيّة فعليّة؟ ولا يقصد بهذا السؤال تعريف المفاهيم الأساسية وإنما بحثُ السبل الخاصة بنصوص قيام الساعة في فعل الإحالة إلى الموضوعات المستدَلِّ بها على الحقائق الغيبيّة.

باستقراء المدوَّنة يظهر اطِّرادُ ذكر موضوعات بعينها على سبيل الإحالة الفعليّة، منها ذكرُ السموات والأرض في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ وفي سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185)﴾، وذكر الدنيا مرتين في سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45) الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (46)﴾، وفي سورة الروم: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7)﴾

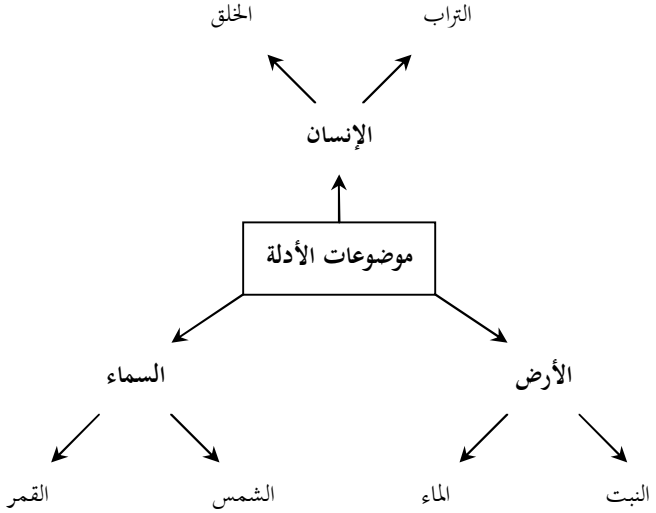
ومن أمثلة إطلاقِ الإحالة لفظُ ماء في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (24)﴾ ومثلها في سورة الكهف، وذكرُ الكتب في سورة الأنبياء: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ (104)﴾ والخلق في سورة الروم: ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (11)﴾. وفي كلِّ أحوال المرجعيّة هنا كانت الإحالة إلى أدلّةٍ تُساق لبيان

حقيقة قيام السّاعة بوجه من وجوه الاستدلال، ويمكن إيعاز الإطلاق والتقييد فيها بحسب قرائن السياق إلى جملة ملحوظات نسجّلها في الجدول الآتي، إحصاءً لأهمّ الموضوعات في الأدلّة المرجعيّة على اختلافها (الكونية والثقافيّة) لتحديد قرائن نمط الإحالة فيها:

	الموضوع	نوع المرجعيّة	قرائن نمط الإحالة	السياق ومعطياته
الأدلة الكونية في العالم الخارجي	الأرض	مطلقة	السياق اللغوي	طه: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا الحج: وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ
		مقيدة	السياق اللغوي ومعرفة العالم	الرعد: وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ
	السماء/ السموات	مقيّدة	السياق اللغوي ومعرفة العالم	الأنبياء: يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ
		مطلقة	السياق اللغوي	الرعد: رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ التغابن: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ
	الشمس/ القمر	مقيّدة	معرفة العالم	الرعد: وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
	النبات	مطلقة	السياق اللغوي	يونس: فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ
	النهار / الليل	مطلقة	السياق اللغوي	فاطر: يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ الزمر: يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ
	الماء	مطلقة	السياق اللغوي	الأعراف: فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ
	الدنيا	مقيّدة	السياق اللغوي	الحديد: وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ
الأدلة الكونية في الإنسان	الإنسان	مقيّدة	السياق غير اللغوي (معطيات التداول)	فصلت: وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ الحجر: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ مريم: أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا
		مطلقة	السياق اللغوي	الحج: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ المؤمنون: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ
	خلق	مطلقة	السياق اللغوي	الروم: اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
	تراب	مطلقة	السياق اللغوي	الكهف: يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ
	نفس	مطلقة	السياق اللغوي	لقمان: مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ
الأدلة الثقافيّة	الرسل	مطلقة	معطيات التداول	الأنعام: وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ
	مساكن	مقيّدة	معطيات التداول	إبراهيم: وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ
	قوم/ قرن/ أمة/ أهل القرى	مقيدة	معطيات التداول	الأنعام: كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ
		مطلقة	السياق اللغوي	يوسف: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى الأنعام: أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ

انطلاقا من معطيات الجدول يمكن تسجيل الملحوظات التالية:

أ . العلامات المركزية في الموضوعات هي: السماء، والأرض، والإنسان تراوحت مرجعيتُها بين الإطلاق والتقييد، وتتعلَّق بهذه الكلمات الرئيسة بقيةُ الفروع المرجعيّة في الأدلة الكونية والثقافيّة: فمركز الإنسان، بوصفه آية كونية "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم"، يجتذب علامات مرجعية فرعيّة مثل التراب الدال سياقيا على الأصل، والخلق الدال أيضا على الأصل بالإضافة إلى العبودية، ومركز السماء يجتذب علامة الشمس والقمر بوصفها عنصرين كونيين يدلان على العلوّ والعظمة، وبعدما كانا إلهين في الثقافات الوثنية تحوَّلا إلى مجرد مخلوقين بل آيتين على القدرة العليا، كما يحوي إليه علامات النجوم والكواكب. ومركز الأرض، بوصفه فضاء لحياة الإنسان وتجاربه الدنيوية، يضمُّ علامات فرعية مثل النبت من حيث هو علامة موحية لحقيقتيْ الزوال والإحياء.



ب . تلخّصت قرائنُ نمط المرجعيّة في ثلاثة أوجه: أوَّلُها السياق اللغوي ويتضمَّن معطيات النصِّ، ومن ضِمنها ما ذكر الغزاليُّ في نصِّه المتقدِّم (المعرف بال للإطلاق)، وما سبق ذكره في باب الإحالة الفعلية (أسماء العلم والوحدات المعجميّة). وثانيها معطياتُ التداول أو السياق غير اللغوي ممثَّلة في معرفة الرواية وأسباب النُّزول، فقد يجري تقييدُ ما يظهر مطلقا في النصِّ (مثل كلمة الإنسان) إذا عُرف أنه يقصد به فردٌ معيّن من دون جنسه. وثالثُها معرفة العالم لدى القارئ خاصّةً حيث كان تقييدُ المرجعيّة في حال وحدة المرجع في الوجود، أو حسب معرفة المتلقِّي على الأقل، لأن النص يأخذ هذه المعرفة في الحسبان، كمثل الإحالة في كلمة "الأرض" إذ أن هناك مرجعا وحيدا تصدقُ عليه مرجعية الكلمة، فكان من المنطق أن يحال إليها إحالة فعليّة مقيَّدة، أما إطلاق الإحالة فكان لتعدُّد المراجع وخروجها عن الحصر بالنسبة إلى المتلقي كما هو الحال مع كلمة "ماء" في سورتيْ يونس والكهف، لأن الحادثة الموصوفة هنا تتكرَّر مع مراجع مختلفة في أحوال متفاوتة، وتحيل كلمة "ماء" إلى جنس هذا

الكائن من دون تحديد ليشمل تلك التجارب على تعدُّدها، ومثل ذلك كلمة "الخلق"، فهي صادقة على مراجع لا حصر لها عند القارئ في تاريخ البشرية.

ج . على الرّغم من التنوُّع الظاهري للإحالة في النّماذج المذكورة حتى الآن إلا أنَّ الغالب عليها هو المرجعيّة المطلقة، حتى تلك الأمثلة التي توحي القرائن فيها بتقييد إحالة اللغة على مراجع معيَّنة، لا تخلو من وجهٍ إطلاقٍ للمرجعيّة، لأنها في الحقيقة تنطلق من خلفيات غير إبهامية، من خلفيات يمكن عدُّها بتعبير إميل بنفنيست تاريخيّة، فهي تصفُ حقائق كليَّةً في شكل علامات شاهدة دالَّة على حقائق غيبيّة. وفيما يلي تأويل أوجه الإطلاق فيما يظهر أنه مرجعيّة فعليّة أو مقيَّدة:

أولا: كلمة "الأرض" مطلقةُ المرجع باعتبار كونها دالةً على جنس كائن، كما يظهر في السياق التالي من سورة الحج: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾. فالمقصود بالأرض هنا ليس الكوكب في مجمله كمرجع فريد ومقيَّد وإنما كلّ مرجع يمثل جزءا من جنس ما خُلقت منه الأرض، قال الطبري في معنى العبارة: «وترى الأرض يا محمد يابسة دارسة الآثار من النبات والزرع، وأصلُ الهمود الدروس والدثور»[1] ومعلوم أنَّ الدروس ليس صفةً ملازمة لكلِّ الأرض وإنما لبعض أجزائها، فيكون كلُّ جزء من كوكب الأرض أرضاً، ولهذا جاز تعميم المرجعية وإطلاقها على كلِّ جزء منها. وقد تكون الإحالة في ذات الكلمة مقيَّدة باعتبار السياق ومعرفة العالم: أما قرينة السياق فهي دلالة التعيين في كلمة الأرض الواردة في سورة الرعد: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ إذ القصد تعيينُ مرجع واحد، وأما قرينة معرفة العالم فهي وحدانية المرجع في الوجود لأن المتلقي لا يعرف منها إلا أرضا وحيدة، فكان التقييد فيها يشبه التقييد في اسم العلم لأنه اسم لذات واحدة.

ثانيا: كلمة الإنسان مقيَّدة باعتبار معطيات التّداول الظاهرة في ملابسات الآية من سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26)﴾، فقد أورد الطبري أن الإنسان المقصود هو آدم عليه السلام[2]، على الرُّغم من تضافر عامليْ السياق اللغوي ومعرفة العالم على جعلها مطلقةً. ومع ذلك فإنَّ فعل القراءة الحادث غيرُ خاضع كليّةً لمعطيات التداول أو سبب النزول، وعندها يكون إنتاجُ المعنى وتحديد مرجعيّته منسوبًا إلى المعلوم من النصِّ والعالم، وهذا يقتضي في التأويل نسبيةَ التداول وعموم الحقيقة المعبَّر عنها، فهي ليست خاصَّة بمن نزلت فيه تحديدا، ولهذا أمكن في واقع القراءة حملُها على إطلاق المرجعيّة، فكأنها دالَّة على حقائق كليّة وقوانين للكون ثابتة تقوم بها الحجة في كلِّ زمان ومكان.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 18 ص 571.
[2] المرجع نفسه ج 17 ص 95.

2 . إطلاقُ مرجعيَّة الدّليل ومسارُ تحوُّله إلى علامة:

الأصل في العلامة أمران: الأوّل في الماهية والثاني في الوظيفة. أما سمة الماهية فهي كونُها ثنائية تتشكَّل من ترابط طرفين بوجه من الوجوه، وحتى في نماذج شارل بيرس في السيمياء وريتشاردز وأوغدن في المثلث القاعدي لا تخلو صور العلامات من كينونة ثنائية أساسُها العلاقة حيث ذكر الأول ما نصُّه: «العلامة أو الممثلة شيءٌ يمثل للشَّخص مقام شيء»[1]. وأما سمة الوظيفة فهي الدلالة التي ترسم مسارًا من الدّال نحو المدلول، فميلاد العلامة محكومٌ بميلاد النسق والوظيفة على هذه الشَّاكلة. والأصلُ في الحجاج في باب قيام السَّاعة أنه لا يكتفي بالإحالة إلى مراجع مؤوِّلة فقط، أي مراجع تساعد على فهم رسالة النصِّ من خلال إطلاع القارئ على المقصود من الأشياء والموجودات، بل يتعدّى ذلك إلى تحويل تلك المراجع إلى علامات ذات دلالة حتى يَصْدُق فعلُ الاستدلال بها، وعلى هذا أمكن عدُّ ظاهرة السَّمطقة التي تخضع لها مراجع الموضوعات أثرا من آثار الجهاز الحجاجيِّ في نصوص قيام الساعة.

يمكن عرضُ مثالين لهذه الفكرة من بابيْ نهاية العالم وإحياء الموتى. تجري الإحالة في كلٍّ منهما إلى حياة النبات، ولا تكون تلك الكائنات مجرَّد مراجع صمّاء تساعد معرفتُها على تأويل العلامات اللغوية في النصّ الذي أحال إليها أول الأمر، بل هي في حدِّ ذاتها علاماتٌ دالة ناطقة كنطق علامات النص اللغوي أو أعمّ، لأنها لا تدخل في إطار النظم الاجتماعية كالعربية التي نزل بها القرآن. فإذا كان فهمُ رسالة القرآن منوطا بفهم علامات اللغة العربية فإنَّ تأويل علامات الآثار وغيرها منوط بتأمُّل مطلق من قيود اللغة الأم، وليس قاصرا على النصّ المحيل وحده، بل هو من صميم النظم السيميائية التي يحكمها المنطق، والتي يجوز لأفراد من مجتمعات مختلفة تأويلها تأويلات متقاربة، ولهذا عدَّ بيرس السيمياء اسما آخر لعلم المنطق: «المنطق في معناه العام، كما أعتقد أني بينته، ليس إلا اسما آخر للسيمياء، من حيث هي الدراسة الشكلية للعلامات»[2].

فعلُ السّمطقة إذن ليس خلْقًا للعلامات من طرف البشر، بل هو ابتعاثٌ لها لكونها موجودة في أصل تلك الأشياء على الشَّاكلة التي خُلقت عليها، ولهذا لا مناص من إعادة النظر في مقولة غريماس: «إنَّ تحليلا للمحتوى يستند إلى الأشياء المكوِّنة للعالم المدْرَك بوصفها دالا هو عملٌ مشروع من الناحية النظرية وقد يكون ممكنا إجرائيًّا. إنَّ تفوُّق المستوى اللساني يتأتَّى من كون كلِّ وسيلة تواصل بما في ذلك الأشياء الرمزية يمكن أنْ تتمَّ ترجمته من خلال لغة طبيعية ما، ولكنَّ العملية العكسية ليست دائما حقيقة»[3] لأنه على الرغم من اعترافه بإمكان التناغم بين العلامات اللغوية وغير اللغوية اعتبر الاستغناء عن هذه الأخيرة ممكنًا، لكون اللغة قادرة على استغراق نظم

[1] Charles Sanders Peirce : Philosophical writings . P 99.

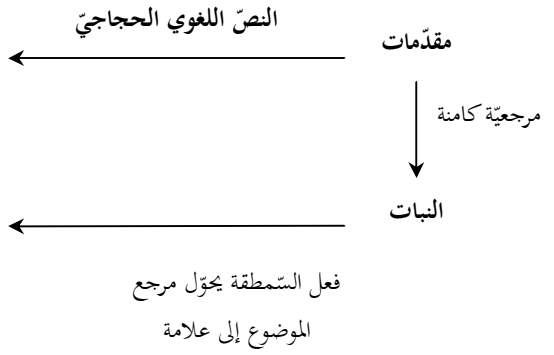
[2] Ibid p 98.

[3] A. J Greimas : Sémantique structurale, p 58/59 .

العلامات السيميائية عامة، ولكنّه في الواقع مطلب عزيز المنال، أو قد يكون متعذِّرا لأن اللغة لا تمتلك الأدوات لنقل تفاصيل العلامات الكونيّة، ولهذا كشف النصُّ القرآني عن قرائن صريحة للإحالة عليها ولم يكتف بذكرها.

فمثال الإحالة الكامنة أو المطلقة إلى أدلَّة نهاية العالم قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾ حيث أحال إلى المرجع صراحة من خلال فعل الأمر "اضرب"، وقد أعقب هذا ذكرُ كلمتيْ "مثل" وكاف التشبيه، فهي دليلٌ على وجود شبه أو محاكاة بين طرفيْ علامةٍ: الأول هو المذكور تفصيلا بعد حرف التَّشبيه (مَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ) وهو الدالّ الحاضر بين أيدي المتلقّي، والثاني مذكور جملة في صدر الآية (الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) وهو المدلول عليه لأنه مضمَر ولا يُتَوصَّل إلى حقيقته إلا بالتأمُّل في آثار الدليل. وبهذا تحقق شرطا العلامة وهما الكيان الثنائي ووظيفة الدلالة، وقد عمل النصُّ على ابتعاث الحياة في هذه العلامة لأنّ مدلوليتها كامنة فيها مع النصِّ أو من دونه.

ومثال الإحالة إلى أدلّة البعث صورةٌ قريبة من هذه في سورة الأعراف: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57)﴾ حيث وقع التمثيل بلفظ "كذلك" وقد أظهر هذا وجودَ طرفين يحاكي أحدُهما الآخر ويستدعيه من جهة المنطق: الأول هو ما ورد قبل أداة التشبيه وهو مضمون إخراجه تعالى للثمرات بعد نزول الماء على الأرض، وهذا هو الدالُّ لأنه حاضر لدى المتلقي ومشاهَدٌ، والثاني ذُكر بعد الأداة ومضمونُه بعثُ الموتى وهو المدلول عليه من الصورة السابقة، ففعل الإحالة المطلقة إلى موضوعات الأدلَّة لم يتوقَّف عند حدّ تعيين المرجع بل تعدَّاه إلى بعث الحياة في العلامة الكونية ومدلوليتها. والخلاصة أنَّ مراجع الموضوعات المطلقة تحوَّلت إلى علامات، وأنَّ ظاهرة المرجعيّة كانت إطارا لفعل السَّمطقة، أو لفعل إحياء العلامات والتّنبيه على مدلوليتها الكامنة. وإطلاقُ المرجعيّة هنا يقتضي اطِّراد العلامة الكونية أو القانون الذي يحكمها، ويمكن أن نمثّل هذا التحوُّل كما يلي:



المَبْحَث الثَّاني

مرجعيَّة الخبر في نصوص قيام السَّاعة

المطلب الأول: مرجعيَّة خبر قيام السَّاعة

1 . علم الله ومرجعية الخبر:

سبقت الإشارةُ إلى أنَّ النّصوص الأساسيّة في محتوى قيام السّاعة هي نصوص حجاجيّة، وأن بنية هذه الأخيرة تحاكي، من حيث طبيعةُ المعطيات، بنيةَ القضيّة في المنطق، حيث يمثِّل الموضوعُ في القضيّة جملة المقدمات في النصّ الحجاجي، ويمثل الخبرُ نتيجة الاستدلال. وإذا كان المتلقِّي يتقاسم مع عالم النصِّ معرفة تلك المقدمات حتى تكون قاعدةً لبناء الحجاج، فإنه يعتبر الخبر أو نتيجة الاستدلال معرفة جديدة أو معرفة غير مرجعيّة. والجدة هنا لا تقتضي أن يفتقر المتلقِّي لتجربة تساعده على فهم المعطيات الناتجة من مسار الحجاج، بل تعني أنَّه لم يختبر تلك التجارب مباشرة، ولا يملك في خبرته من المعارف ما يؤوِّل بشكل كليّ معطيات الخبر. على هذا الأساس اعتبرنا مرجعيّة المقدمات أو الموضوع مرجعية للمتلقي في الوقت ذاته لأنها تندرج في إطار تجاربه فهي مشتركة بينه وبين النصّ، واعتبرنا بالمثل مرجعيّة الخبر مرجعيّة للنصّ خاصَّة به.

على هذا يمكن عدُّ الخبر مصطلحا تحليليًّا يوافق معطيات النص في القرآن الكريم وقيمتها المرجعيّة، كما يمكن عدُّه رديفا لما يعرف في لسانيات النص بالإعلامية. فمن جهة كونه مفهوما تحليليا ورد ذكره في أقوال العلماء على النصوص الغيبية ومناقشاتهم حولها، فقد ذكره أحمد ابن تيمية في أكثر من موضع في باب الكلام على حدث قيام السّاعة في قوله على معنى الآية الكريمة من سورة الأعراف ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (53)﴾ قال: «فرقٌ بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبيَّن أنه يمكن أنْ يحيط أهلُ العلم والإيمان بعلمه، ولما يأتهم تأويلُه، وأنَّ الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإنَّ الإحاطة بعلمه معرفةُ معاني الكلام على التمام، وإتيانُ التأويل نفسُ وقوع المخْبَر به، وفرقٌ بين معرفة الخبر وبين المخبَر به، فمعرفة الخبر هي معرفةُ تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفةُ تأويله»[1]. تكرَّر ذكرُ الخبر ومشتقاته خمس مرات حيث قصد بالخبر الشكل اللغوي الدال على حدث القيامة، وقصد بالمخبر به عين الحدث.

ومن جهة أخرى يكون مصطلح الخبر رديفا لمفهوم الإعلامية في علوم النصِّ؛ فقد ذكر دي بوغراند أنّ «إعلامية عنصر ما تكمُن في نسبة احتمال وروده في موقع معيَّن بالمقارنة بينه وبين العناصر الأخرى من وجهة

[1] ابن تيمية : الإكليل في المتشابه والتأويل. تخريج وتعليق محمد الشيمى شحاتة. دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، ص 21.

النظر الاختيارية، وكلَّما بَعُد احتمالُ الورود ارتفع مستوى الكفاءة الإعلامية»[1]. يظهر من هذا أنَّ الكفاءة الإعلامية تتعلَّق بشكل النصِّ أي بالخبر قبل أن تتعلَّق بالمعلومة التي يحتويها، ولا يجب أن يَغمط تفسيرُ الإعلامية على هذا النَّحو من قيمة المعلومة الجديدة في النص، لأن ورود الشَّكل اللغوي على نحو غير متوقَّع غيرُ مردود فقط إلى مجرَّد اللعب بالألفاظ أو محاولة تجاوز مألوف الاستعمال اللغوي، فقد يكون الشكل اللغوي غير المتوقع نابعا من كون الحدث المنقول غير مألوف أيضا، لذلك لا مناص من النظر في علاقة الموقعية بالكفاءة الإعلامية من زاوية مدى مقدرة الاختلاف الموقعي على زيادة قدر المعلومات المنقولة إلى القارئ، معلومات قد لا تكفي مرجعيته وخبرته لتأويلها وفهمها.

فمرجعيّة الخبر في نصوص قيام الساعة يُقصد بها معرفة الحقائق الغيبيّة معرفةَ حضور ومشاهَدَة، وهذا ليس بمتاحٍ للمتلقي، وهو الإنسان عموما، وإنما تكمن المرجعيّة الأولى للخبر في هذه الحالة إلى معرفة الله: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (الزخرف: 61) حيث ذكر الطبري من أوجه تأويلها: «إن هذا القرآن لعلم للسَّاعة يعلمكم بقيامها، ويخبركم عنها وعن أهوالها»[2] بمعنى أنَّ المرجع المباشر لمعرفة الإنسان بحقيقة القيامة هو ما أخبر به القرآن الكريم عن ذلك اليوم، ويُكْمِل مسارَ المرجعية معرفتُنا أن القرآن نزل بعلم الله، فهذا يعني أنَّ مرجعية الخبر كمرجعية الموضوع هي علم الله تعالى. لقد ميَّز غريماس بين فعل الاعتقاد "Faire croire" من حيث هو إرادةٌ لصناعة اعتقاد من طرف متكلِّم ما من خلال الكلام، وبين فعل الاعتقاد "Acte de croire" من حيث هو تفاعل للمستمع مع ذلك الكلام. هذا يتضمَّن إقراره بأنَّ «المعرفة تسبق الاعتقاد»[3]، وكلامه يكشف عن المرجعيّة الأساسية للخبر الغيبي في نص قيام الساعة وهو علم الله: ﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: 166).

على أنَّ الآثار الثقافية القديمة تؤكِّدُ معرفة البشر بنهاية العالم قبل نزول القرآن، ويغلب أن يكون مرجعها أيضا الرسالات السّماوية التي سبقت الإسلام، إذ يبعد أن تكون معرفة الإنسان بنهاية العالم محضَ ابتداعٍ إنسانيّ لثلاثة أسباب ظاهرة: الأول مفارقة فكرة الحياة الأخرى بعد الموت للتجربة الإنسانية على الأرض بحيث يصعب أن يتصوَّرها خيال إنساني منطلقا من فراغ، والثاني قِدَمُ الخبر السَّماوي بزوال الدنيا ومجيء البعث والحساب من أول نزول آدم عليه السلام، ولا يعقل ألا يتوارث نسلُ آدم هذه المعرفة المحورية والقيّمة مهما تبدلَّت العقائد وتحرَّفت. والثالثُ اتفاقُ الثقافات الإنسانية على عدد من المحاور في مجال اعتقاد الحياة الأخرى بما يوحي أنها تصدر عن أصل واحد.

[1] روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ص 249.

[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 21 ص 633.

[3] A. J. Greimas: Du sens 2. Recherches sémiotiques. Editions du seuil , Paris, 1983, p 117.

ويُعرف الاختصاص العلميُّ الأنتروبولوجي الذي يبحث في موضوع مستقبَل العالم كما تصوره معتقدات الإنسان بالإسكاتولوجيا "eschatologie"، وقد جاء تعريف هذا المصطلح في المعجم اللغوي العام على أنّه «(من الإغريقية eschatos بمعنى الآخِر وLogos بمعنى كلام) مجموعة من المعتقدات والعقائد حول مصير الإنسان والكون»[1]، وكلمة مصير هنا لها دلالة عامة بحيث أنها لا تخصُّ نهاية الحياة أو العالم فقط بل إنها تتضمن أيضا الحياة الأخرى بعد الموت. وفي تعريف الموسوعة الثقافية يقترن هذا المصطلح أكثر بالدلالة على قيام الساعة وحدها من حيث هي علامة على نهاية العالم، وقد جاء فيها أنها «مجموعة المعتقدات التي تتعلَّق بالنهاية الأخيرة للإنسان والعالم»[2]. وورد في الموسوعة ذاتها أنّ هناك جملة من العناصر التي يدرسُها علم الإناسة في مجال الإسكاتولوجيا وهي: ظهور علامات تنبأ بحدث النهاية، حدوث كوارث طبيعية، قدوم نبيّ أو الرب ذاته، الحساب، مراقبة أفعال البشر، السلام أو الخسران الأبديين، تغيير العالم المألوف أو استبداله بعالم جديد[3]. هكذا يكون قد اتَّصل ذكرُ مصير العالم بمفهوم العلامة في مختلف الثقافات الإنسانية، وهي على الأرجح تصدر عن العلم الإلهي الذي أنزل الكتب السماوية وعلّم الإنسان الأسماء كلَّها.

بهذا تكشف الإسكاتولوجيا عن رابط معرفي بين نهاية العالم أو قيام الساعة بوصفه حدثا مؤثِّرا، وبين العلامة أو الرمز بوصفه شكلا تعبيريا أو إرساليًّا مصدره المعرفة العليا. وقد حاول شارل بيرس أن يعمِّق من دراسته على العلامات السيميائية حين ربط بين طبيعة العلامة والزمن، حيث ينقل جاكبسون عنه ما يلي: «إن تأمُّلات بيرس عن الأصناف الثلاثة من الإشارات [العلامات] وعلاقتها بمسألة الزّمان جديرة بالملاحظة بشكل خاص. ويدرك في دراسته المعنونة "رائعتي My Masterpiece" بأنَّ الأيقونة هي الصورة المحقَّقة لتجربة قد حدثت بينما تكون الدلالة [العلامة الدليل] مرتبطة بتجربة مستمرَّة في الحاضر. والرمز، على أية حال، يمتلك غالبا معنى عاما ومبنيًّا على قانون عام، وكلُّ شيء عامٌ فعلا مرتبطٌ بالمستقبل اللّامحدود. فالماضي حقيقة محقَّقة بينما القانون العام لا يمكن أبدا تحقيقه كليًّا، إنه احتمالية تتخذ صيغتها الجوهريّة في المستقبل.

إن قيمة الرَّمز بشكل عام والرمز اللّغوي خاصة تكمُن حقيقته أنه يعطينا إمكانية حزر المستقبل. فالكلمة والمستقبل مرتبطان بشكل لا فِكاك منه . وهذه إحدى طروحات بيرس الثَّاقبة . فمن الواضح أنَّ قانون الإطار هو مجرَّد شرط لجميع المرات التي يحدث فيها الشيء في المستقبل، وأنَّ الثابت الكلامي للإشارة الكلامية . أي معناها

[1] Patrice Maubourguet et autres : Le petit Larousse. p 404.

[2] Microsoft ® Encarta ® 2006. © 1993-2005 Microsoft Corporation. Tous droits réservés

[3] Ibid.

العام . يكتسب في سياق كلِّ حدوث معناه الخاص الجديد. إن السياق تغير، والمعنى الخاص للكلمة يمرُّ بتجديد في كل سياق جديد. وهنا تكمن إبداعية الإشارة الكلامية. ومن خلال هذه القوة الإبداعية تفتح الإشارة طريقا نحو المستقبل اللامحدود أي أنها تتوقع وتتنبأ بالأشياء التي ستحدث»[1]. أهمّ فكرة يمكن أن تُستقى من تقديرات بيرس وجاكبسون هي أنَّ اللغة، بوصفها أهمّ منظومة رمزيّة يستعملها البشر، مرتبطةٌ ارتباطا وثيقا، من خلال طبيعتها الدلالية، بدلالة المستقبل، وأنّها من أقدر المنظومات العلاماتية على التعبير عن الغيب، بما هو مستقبل بعيد، فكانت هذه وظيفة من جملة وظائف النصوص السماوية، حيث سُخّرت اللغة والعلامات اللسانية لنقل أحداث لمَّا تقع بعد، أحداث من مستقبل الإنسان تعضدها أدلّة العلامات الكونيّة والثقافية الماثلة بين يديه.

2 . الحقيقةُ ومرجعية النصِّ:

أساسُ تميُّز النصّ في القرآن الكريم عن النص الأدبيّ من وجهة نظر فلسفة اللغة هو السِّمة المرجعية. ويمكن أن يُؤخذ مفهوم المرجعية هنا بإطلاق يحوي ضمنه مستوياتِ مرجعية التوصيل ومرجعية المحتوى، كما يضمّ عدة قراءات من قبيل: أنّ المرجعية هي علاقة النصِّ بالعناصر المؤوِّلة من مقام التوصيل، أو أنّ المرجعية هي معرفة العالم المساعدة على إنتاج النص أو فهمه، أو أنها العلاقة بين الشكل اللغوي والواقع. هذه ثلاث قراءات مترابطة ومتآلفة غير متناقضة ولا متباعدة، ولكلّ منها مجالٌ خاص ومحدَّد في المقاربات اللسانية والنقدية. وقد ركَّز البحث على مرجعية التوصيل في الفصل الأول من هذا الباب، ومقتضاها البحثُ في الإحالات السياقية أو المقامية التي تلعب دورا في فهم النص وتأويله، كما خُصِّص الفصل الثاني لدراسة مرجعية المحتوى، وهي مرجعية تأخذ اتجاهين كما سبق الذكر: أحدهما الخبرة المفسِّرة لمدلولية الأشكال اللغوية، والثاني هو الواقع الذي يحيل عليه الشَّكل اللغويّ، من حيث كونه واقعا غير لغوي وحقيقة موضوعيَّة.

يستدعي تحليلٌ من هذا القبيل تحديدَ ماهية الحقيقة، قضية كهذه قد تُخرج البحث عن مساره اللساني وتجعله أقرب إلى الفلسفة ونظرية المعرفة، لذلك نقترح حدًّا أوليا ومبدئيا للحقيقة كما يمكن فهمها من كلام ميشال ريفاتير على المرجعيّة، لأن هذا الفهم يخدم إلى حدٍّ بعيد غرض البحث وسعيه إلى بيان التميُّز المرجعي للخطاب القرآني عامة، ولنصوص قيام الساعة على الخصوص. فقد اعتبر ريفاتير المرجعية سمةً للغة العادية المألوفة، وعدَّ مفارقة المرجعية سمة غالبة على اللغة الشعرية، حيث رفض «كلَّ إحالة إلى الواقع في الأدب»[2]، فأساسُ المدلولية عنده «في نص أدبيّ هي في عدم إحالة الكلمات إلى الأشياء وإنما في لعبها بينها بطريقة تخلقُ معنى

[1] رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ص 95.

[2] Tiphaine Samoyault: L'intertextualité. P 83.

خاص»[1]. فكلماتٌ مثل الواقع والأشياء هي المحدِّدة لمفهوم المرجعية المقصودة، والتي قد تكون أظهر في كلام ريفاتير نفسه عندما حلَّل الكلام الشعري ووسمه بأنه غير مرجعيّ[2].

المرجعيّة عند ريفاتير ليست مطلق العلاقة بالأشياء الحقيقية أو المتخيلة، إنما هي مدى ارتباط النصِّ بالواقع الموضوعي والذي يمكن عدُّه مرادفا لكلمة الحقيقة. المرجعية وفقا لهذا تقتضي أن يحاكيَ النصُّ اللغوي الحقائق الخارجية كما هي بموضوعية وأمانة، والأدبية تقتضي عنده عكس ذلك، ويكون ريفاتير بهذا قد وفّى للمرجعية معناها الأصلي، كما ترتَّبت من آراء وتحليلات ريتشاردز وأوغدن لعناصر المعنى. انطلاقا من هذا المفهوم المبدئي للحقيقة في المقاربة اللغوية يمكن تحديد الطابع المرجعي لنصوص قيام الساعة بناء على جملة من المؤشِّرات:

أولها: أن التحديد التلفُّظي مؤشِّر على مرجعية النص، لأن الكتابة المتخيَّلة لا تسعى إلى ربط الحدث المنقول بذات القارئ كما تفعل نصوص القرآن، فلا أدلَّ من واقعية الخبر عند المتلقي من كونه مرسوما إلى مقام تلقيه، وقد سبق تحليل هذه المسألة في مرجعية التوصيل، حيث يقيِّد النصُّ القرآني فضاء الأحداث المرجعية والغيبية إلى مقام التوصيل أو القراءة ليكون ذلك أبلغ في الحجَّة.

ثانيها: أنَّ الحجاج جهازٌ لإثبات الحقائق وبيان مرجعية النصِّ، أي مطابقته للحقيقة وصدق الخبر به، ولا يكون ذلك إلا في نصوص مرجعيَّة وفيّة للواقع أو الحقيقة. ومن جملة البنى النصية التي تقترحها المدوَّنة يظهر أن نصوص قيام السَّاعة قامت على الجمع بين الفروع المرجعية والفروع الغيبية إما استدلالا أو تمثيلا لبيان صدق الخبر.

ثالثها: أنَّ هذه النصوص هي كلام الله، ولما كانت كذلك فهي تقول الحقيقة من دون تحريف ولا زيغ. وقد تصل درجةُ مطابقتها للحقيقة حدّا يجعل تأويلها هو عينُ الحقيقة والمرجع، حيث ذكر ابن تيمية رأيا متميِّزا في سياق كلامه على معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (53)﴾ قال: «هناك فرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التّمام، وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله»[3]. وقد سبق عرضُ هذا النصّ في تقديم

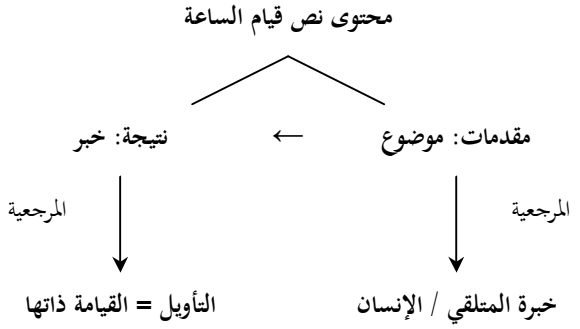
[1] Ibid p 83.

[2] Michael Riffaterre: Semiotics of poetry. p 3 / 4.

[3] ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل. ص 21.

مفهوم الخبر كمصطلحٍ تحليلي، كما يمكن أن نستمدّ منه هنا مصطلحا تحليليا آخر هو التأويل. لقد عارض ابن تيمية الرؤى العامّة لمفهوم التأويل عند علماء التفسير والأصول، وفي عموم الثقافة العربية من كونه تفسيرا للمعنى، «والأمر عند ابن تيميّة كلّه متوقّف على الفرق بيْن مفهوم المعنى ومفهوم التَّأويل. فالمعنى هو تفسير الشَّيء وفهمه وإمكان التعرُّف عليه، أما التأويل فهو حقيقة الشَّيء بل هو الشيء نفسه، وما تؤول إليه هذه الحقيقة من كيفياتها وأزمانها وكثير من أحوالها لا سبيل لأحد إلى معرفتها، فهي تتعلَّق بالغيبيات»[1]. فالتّأويل هو تحقُّق الخبر بمعنى أنه مرجع الخبر، غير أنه مرجعٌ غير متحقّق لحظة القراءة أو التلقّي، ورأيُ ابن تيمية في مفهوم التأويل يعضده المعنى القريب للسياق اللغوي في الآية الكريمة: (يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ)، كما يعضده المعنى اللغويُّ للتأويل في العربية من كونه المرجع والمآل والمصير، فالتأويل هو الإرجاع أو العودة إلى المرجع.

بناءً على هذا التّحليل المقتضب يظهر أنَّ التوصيف المرجعي لنصوص قيام الساعة يثمر مفهوميْن محوريين هما: الخبر بوصفه شكلا لغويًّا معبِّرا عن أحداث غيبية تقع في القيامة، والتأويل بوصفه مرجع الخبر وهو عين الأحداث الغيبية العجيبة التي لمَّا تقع بعد. والمميِّز لهذين المصطلحين عن غيرهما مما أفرزته اللسانيات الملفوظية وفلسفة اللغة ثلاثة أمور: الأول أنهما مفهومان متعلِّقان بأحداث حقيقية واقعية، ولا يقتضي الوقوع هنا معنى الحدوث في الحال، وإنما يعني صدق الخبر به ومطابقة الشكل اللغوي، الذي هو الخبر، للحقيقة التي تناقض الخيال والكذب. والثاني أنهما متعلِّقان بالمستقبل، كأن سمة الزمن المستقبل مكوِّن دلالي ثابت في كلٍّ من معانيهما الاصطلاحية. والثالث أنهما متعلقان بمعطيات غير مألوفة، وقد تسمّى عجيبة، لأنها تتجاوز الخبرة الإنسانية المحدودة على الأرض. إن هذه الثنائية (خبر/ تأويل) هي المؤشِّر الثابت على مرجعية النص القرآني في باب قيام الساعة، والمميِّز له عن غيره من النّصوص:



لقد سبق الذّكرُ أن مدلوليّة النصِّ هي مقدرتُه على حمل المعنى، وأنّ توفُّر المدلولية لا يرتبطُ بنوعية القارئ بقدر ما يرتبطُ بمعطيات النصِّ، ومعنى هذا أن مقاربة المدلولية في النص القرآني الغيبي الذي يخبر عن قيام الساعة

[1] المرجع نفسه ص 131.

لا تعدو أن تكون مقاربةً في الإطار اللغوي وحده، وهو إطار لا يهتمُّ بتحقُّق المعنى المخبر عنه بقدر ما يهتم بالتماسك الداخلي للشكل اللساني المعبَّر به. ولا يمكن للوصف الدلالي للغة أن يتجاوز هذا الإطار إلا بالنظر في المرجعية من حيث هي قياسٌ للعنصر النصيِّ في علاقته بالعالم. ومقاربة النص الغيبي في القرآن لا تكتسب تفرُّدها من جانب المدلولية وحده، بل لعلَّ أكبر عامل في سبيل تمييز آليات النص الغيبي عن النصوص اللغوية البشرية على اختلاف مستوياتها هو مقاربة الظاهرة المرجعية التي تتجاوز حدود الإمكان في النص إلى دراسة عنصر الحقيقة، أي تحقُّق المخبر عنه أو قيمته المعرفية.

3 . مرجعيَّة الخبر بوصفها علاقة للُّغة بالعالم:

يقترحُ الدرس اللغوي والأدبيُّ أنموذجين بارزين لتحليل الغيبيات في نصوص القرآن الكريم. أحدهما نظرية التصوير الفني في القرآن الكريم لسيّد قطب، وهي نظرية تبلورت في سياق دراساته الأدبية والنقدية ثم ظهرت متعلقة بالقرآن الكريم في مؤلَّفاته (التصوير الفني في القرآن، مشاهد القيامة في القرآن، في ظلال القرآن). قال سيد قطب تلخيصا لمحتوى فكرته: «للقرآن طريقة موحَّدة في التعبير يتَّخذها في أداء جميع الأغراض على السَّواء، حتى أغراض البرهنة والجدل. تلك هي طريقة التصوير التشخيصي بوساطة التخييل والتجسيم»[1]. والتخييل، بحسب تحليله، هو أسلوبُ الخبر في نقل الغيبيات إذْ «يعبِّر بالصورة المحسة المتخيَّلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، كما يعبِّر بها عن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجدِّدة، فإذا المعنى الذهني هيئة وحركة، وإذا الحالة النفسية لوحة ومشهد، وإذا النَّموذج الإنساني شاخصٌ حيٌّ. فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردُّها شاخصة حاضرة، فيها الحياة وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كلُّ عناصر التخييل»[2]. يمكن التمييز بين نوعين من المضامين في هذا النص: النوع الأول يضمُّ المعنى الذهني والحالة النفسية والنموذج الإنسانية والطبيعة البشرية، ومدار هذه كلِّها على الماهية الذهنيّة، والنوع الثاني يضمُّ الحوادث والمشاهد والمناظر ومدارها على المرجع أو الواقع الخارجي. بناء على هذا يظهر أنَّ التّخييل يشمل التّعبير عن المعاني والمدلولات كما يشمل التعبير عن المراجع الخارجية، وهي مراجع تخصُّ في الغالب وقائع قيام الساعة.

ولكنّ ما يلفت الانتباه في تحليله لمفهوم التّخييل أنه ليس أداة مرجعيَّة خالصة، لأنه يضفي من العناصر ما ليس في أصل المراجع المنقولة، يظهر ذلك في قوله آنفا: «أما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردُّها شاخصة حاضرة، فيها الحياة وفيها الحركة...» كأنَّ فعل الردِّ يضفي على المرجع ما ليس فيه ويجعل معناه مفارقا لحقيقته، فلا يكون النصُّ بهذا وفيّا للواقع، والغرض من ذلك التأثير في القارئ وملامسة وجدانه قبل عقله: «إن المعاني في

[1] سيد قطب: التصوير الفني في القرآن. ص 239.
[2] المرجع نفسه. ص 239.

الطريقة الأولى [الطريقة الذهنية التجريدية] تخاطبُ الذّهن والوعي، وتصل إليهما مجرَّدة من ظلالها الجميلة، وفي الطريقة الثانية تخاطبُ الحسَّ والوجدان، وتصل إلى النفس من منافذ شتَّى: من الحواس بالتّخييل والإيقاع، ومن الحسّ عن طريق الحواس، ومن الوجدان المنفعل بالأصداء والأضواء، ويكون الذهن منفذا واحدا من منافذها الكثيرة إلى النفس، لا منفذها المفرد الوحيد»[1]. يظهر إذن أن العامل المؤثر في تشكُّل النص هو هدف التأثير في المتلقي لا خصوصية المراجع المنقولة ممثَّلة في الأحداث والمواقف والمشاهد غير المألوفة.

من نماذج تحليله لصُور قيام السّاعة ما ذكره في مستهلّ تفسير سورة الزلزلة: «إنه يوم القيامة حيث ترتجفُ الأرض الثابتة ارتجافاً، وتزلزل زلزالا، وتنفضُ ما في جوفها نفضاً، وتخرج ما يثقلها من أجساد ومعادن وغيرها مما حملته طويلاً. وكأنها تتخفَّف من هذه الأثقال، التي حملتها طويلاً! وهو مشهد يهزُّ تحت أقدام المستمعين لهذه السُّورة كل شيء ثابت؛ ويخيّل إليهم أنهم يترنحون ويتأرجحون، والأرض من تحتهم تهتز وتمور! مشهد يخلع القلوب من كلِّ ما تتشبث به من هذه الأرض، وتحسبه ثابتاً باقياً؛ وهو الإيحاء الأول لمثل هذه المشاهد التي يصوِّرها القرآن، ويودع فيها حركةً تكاد تنتقل إلى أعصاب السَّامع بمجرد سماع العبارة القرآنية الفريدة!»[2]. يُلحظ تركيزه على تأثير أسلوب التصوير في مشاعر المتلقي وأحاسيسه، مع بيان روعة الحدث وشدّة هوله. هذا بيان لمركزية التحليل الأسلوبيّ يجعل توصيف جماليّة الخبر مقدّما على توصيف علاقته بالواقع ومدى اتصاله بالحقيقة.

والأنموذجُ الثاني لتحليل الأخبار الغيبيّة نظريةُ اللغة المجازية عند عبد الوهاب المسيري، وهي فكرةٌ تستند إلى التحليل البلاغيِّ للأسلوب وإلى نظرية النَّظم التي صاغها عبد القاهر الجرجانيّ، ولكن تميُّز المسيري في هذا المجال راجع إلى كونه فسَّرها في ضوء محتوى الغيبيات في المنظومة التوحيدية، أي المنظومة التي تؤمن بإله واحد، والتي تمثلها بشكل مثاليٍّ رسالة الإسلام، كما يظهر تميُّزه أيضا في مقارنته لها بفلسفة اللغة في المنظومات غير التّوحيدية. قال المسيري: «الحركةُ العامَّة للمجاز هي ربطُ العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركَّبة، وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب) حتى يصبحَ غير المعروف وغير المحسوس أكثر قُربًا منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده»[3]. فآلية المجاز هي القاعدة اللغوية الضَّرورية لتشكيل خبر قيام السَّاعة بوصفه حدثا غيبيا غير مألوف، وعلى هذا يكون المسيري أقرب إلى التحليل المرجعيِّ للخبر لكونه فسَّر تشكُّل النص على نحو لغويٍّ معيَّن انطلاقا من طبيعة الحقائق المنقولة، هذه الحقائق التي اصطلحنا على تسميتها هنا بالمرجعية.

[1] سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن. ص 8.
[2] سيد قطب: في ظلال القرآن. م 6 ص 3954.
[3] عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز. ص 17.

المجاز بهذا هو اللغة القادرة على نقل الغيبيات بطريقة تناسب مرجعية المتلقي العاديّ، وهذا التناسب يؤسِّس لفعل الحجاج انطلاقا من المجاز، وبناءً على هذا يربط طه عبد الرّحمان بين حدّيْ المجاز والحجاج ربطا مفهوميا: «حدُّ المجاز أنه كلٌّ منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقُّ له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملُها [...] حقيقةُ الحجاج ليست هي مجرَّد الدخول في علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أنَّ الذي يحدِّد ماهية الحجاج إنما هو العلاقة المجازية وليس العلاقة الاستدلالية وحدها: فلا حِجاج بغير مجاز»[1]، لأن ثمة دائما قصدٌ يقصد إليه يتوسَّل إليه بدلالة العبارة، فالعلاقة بين العبارة ومقصدها تولد ما يسمّيه مجازا.

ثم يتعمَّق في تحليل مرجعيّة المجاز وعلاقته بالحجاج فيقول: «والمعنى القيمي [أي المعنى المقصود بالحجاج] لا يبرز في علاقةٍ بروزَه في علاقة المشابهة، نظرا لأن المشابهة ليست مطابقةً فتنمحي الفروق كليًّا، وليست مفارقةً فتنمحي وجوه الاجتماع كليًّا، وإنما هي علاقة جامعةٌ لوجوه يجتمع بها الطرفان المتشابهان ولوجوه يفترقان بها، فيكون هذا الجمع بين وجوه ائتلاف الطرفين ووجوه اختلافهما أدلَّ على التعالق بينهما من مجرَّد المطابقة، لأنهما إذا تطابقا صارا شيئا واحدا لا ثاني له، أو من مجرَّد المفارقة لأنهما إذا تفارقا صارا شيئين اثنين لا واسطة بينهما، ومعلومٌ أنَّ الاستعارة هي المجاز الذي يقوم على علاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى القيمي وحيث أنَّ المشابهة أدلُّ من غيرها على التعالُق بين هذين المعنيين، فقد ظهر أنَّ الاستعارة هي أدلُّ ضروب المجاز على العلاقة المجازية. كما لا يخفى على ذي بصيرة أنَّ نموذج الحجاج هو قياس التمثيل، إذ من المعروف أنَّه هو الاستدلال الذي يختصُّ بالخطاب الطبيعي في مقابل البرهان الذي هو الاستدلال الذي يختصُّ بالقول الصناعي»[2]. ملحوظٌ هنا أنه لا يستخدم عبارة البلاغيين "المعنى المجازي" بل يسمِّيه معنًى قيميًّا تمييزا له عن مخالفة الحقيقة، إلا أنّه خفيٌّ لا يظهر إلا بتتبع المشابهة بينه وبين المعنى الظاهر. والخفاء رديف الغيب، فيكون المجاز أنسب للغيب وأقدر على الجمع بين مرجعية المتلقي ومرجعية الخبر غير المألوفة عند هذا الأخير.

وقد يجد المسيري وطه عبد الرحمان سندا عند الجرجاني الذي خالف البلاغيين في القول بالمبالغة في المجاز، حيث ذكر أنَّ فائدة الصور البلاغية تأكيدُ المعنى لا المبالغة فيه: «ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس [الكناية والاستعارة والتمثيل] على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدَّعي لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلِّم إليها بخبره، ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها. تفسير هذا أنْ ليس المعنى إذا قلنا "إن الكناية أبلغ من التصريح" أنك لما كنَّيْت عن المعنى زدتَ في ذاته بل المعنى أنك زدتَ في إثباته فجعلته أبلغ وآكد وأشدَّ. فليست

[1] طه عبد الرحمان: اللسان والميزان. ص 231 / 232.
[2] المرجع نفسه. ص 232.

المزية في قولهم "جمُّ الرماد" أنه دلَّ على قرى أكثر بل إنك أثبتت له القرى الكثير من وجه هو أبلغُ»[1] وما يؤكِّد قول الجرجاني إجماعُ العلماء على كون البلاغة توصيل الغرض لا المبالغة فيه. وعلى هذا فإنَّ هناك من الدوافع يدعو إلى إعادة التفكير في القاعدة الدلالية الأساسية التي تقول أن المجاز يغيِّر المعنى السياقي تغييرا آنيا، إذْ يشير الجرجاني من خلال مثاله هذا إلى أن المجاز يساق لتأكيد المعنى، فهو لا يناقض المرجعية في تشكُّله اللغوي.

يمكن الخروج من هذا بفكرة يتقاسمها المسيري وطه عبد الرحمان حول المجاز بوصفه شكلا لغويا للخبر، وهو أنه لا ينافي الحقيقة أو المرجعية كما اصطلحنا عليها، أي أن نظرية المجاز اللغوي في نصوص الغيب تتجاوز المعهود عند قدماء الدارسين من كونه نقيضا للحقيقة[2]، وعلى هذا تبطل دعوة من رفض المجاز في القرآن مستدلا باستحالة أن يكون في القرآن ما ينافي الحقيقة أو يحرِّفها[3]. وإنما قام المجاز حيث عجز الكلام على الحقيقة عن نقل الحقائق الغيبية، وأنَّ المجاز لم يكن للمبالغة، بل وسيلة لتجاوز التجربة الإنسانية المألوفة إلى تجارب غير مألوفة أو متصوَّرة من قبل. ويؤكِّد هذا قول المسيري: «لا يمكن إدراكُ بعض الظواهر الإنسانية المركَّبة ولا الإفصاح عنها دون اللُّجوء إلى المجاز المركب. أي أنَّ استخدام المجاز أمرٌ حتميٌّ في معظم الإدراك والإفصاح، خصوصا تلك التي تتناول الظواهر التي تتَّسم بقدر عالٍ من التركيب»[4]، والظَّاهر أنه يقصدُ الظواهر غير المدركة أو العالم الغيبيَّ الذي تتمحور حوله أمور العقيدة.

المَطلب الثاني: التحليل المرجعيُّ لخبر قيام الساعة

1 . أدواتُ التحليل المرجعيِّ:

يحتاجُ التحليل المرجعيُّ للنصوص الغيبيّة أدواتِ دراسةٍ ملائمةً، تجمع بين توصيف الشَّكل اللغوي (الخبر) كما يظهر ذلك في نظرية اللغة المجازية عند المسيري، وبين بيان بُعده المرجعي أو علاقته بالحقيقة (تأويل الخبر). والظّاهر أن الحقائق التي تحيل عليها الفروعُ الغيبيَّةُ في نصوص قيام السَّاعة هي مراجع لتراكيب لغويَّة لا لمفردات، بمعنى أنَّ جوهر المرجعية هو الحقائق التي تعبِّر عنها تلك التراكيب لا المراجع المنفصلة للكلمات المفردة المشكِّلة للتراكيب. وفي سياق تأكيد اختلاف آليات المرجعية في التركيب اللغوي عنها في المفردات يقول ستيفان أولمان: «إنّنا لا نتكلَّمُ كلمات مفردة ولكنَّا نكوِّن منها تراكيب: عبارات وجملا ووحدات أكبر من ذلك. ووظائفُ هذه

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص 71.

[2] ابن جني: الخصائص. ص 373.

[3] قدم محمد أحمد لوح دراسة مستفيضة في رفض القول بالمجاز في القرآن في كتابه (جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية). دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى: 2003. ص ص 94 / 138.

[4] عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز ص 13.

الوحدات هي بيانُ الارتباطات والعلاقات بين الأشياء. أما الأشياء نفسُها فيُرمز إليها بالكلمات المفردة»[1]. وهذا هو وجه التفرُّد في خبر قيام الساعة، لكونه يظهر في العلاقات بين الأشياء والمراجع لا المراجع منفصلةً.

يقترحُ عددٌ من الدارسين منظومةً اصطلاحيَّة تصلح للتّوصيف المرجعيّ للغة، بالنّظر في علاقة مكوِّنات التركّيب مع الواقع. يقول أحمد المتوكّل في سياق الكلام على النَّحو الوظيفي: «الوقائع التي تدلُّ عليها محمولات الجمل، في اللغات الطبيعية، حسب النَّحو الوظيفي، أصنافٌ أربعةٌ: أعمال "Actions" وأحداث "Processes" وأوضاع "Positions" وحالات "States". وتتحدَّد الواقعة الدالُّ عليها محمولُ الجملة، بالنظر إلى ظروف تحقُّقها، زمانا "Tense" وجهة "Aspect"»[2]. كما يظهر البُعد المرجعي في نظرية قواعد الحالة التي اقترحها تشارلز فيلمور: «اللغات الإنسانية مقيَّدة بطريقة معيَّنة حيث إنَّ العلاقات الموجودة بين الأفعال والمواضيع "Arguments" تنقسمُ إلى عدد صغير من الأنماط، وأعتقدُ بالخصوص أنَّ أنماط هذه الأدوار "roles" تتطابق وبعض الأحكام الأساسية المتعلِّقة بالأشياء التي تجري حولنا: أحكامٌ حول من فعل شيئا ما، ومن جرَّب شيئا ما، وأين حدث شيءٌ ما، وما الذي تغيَّر وما الذي تحرَّك، ومن أين بدأ وإلى أين ينتهي. وبما أنَّ مثل هذه الأحكام تشبه إلى حدٍّ بعيد أنواع الأشياء التي ربطها النحويُّون باستعمال الحالات النحوية لعدَّة قرون فإني أطلقتُ على هذه الأدوار الحالاتية "cases roles" العلاقات الحالاتية "case relationships" أو ببساطة الحالات "cases"»[3]. هذه الفكرة المقتضبة التي يقدِّم بها فيلمور نظريةَ قواعد الحالة تكشفُ عن الصِّلة العميقة بين التركيب النحو الدلالي وبين الواقع، حيث إن المصطلحات الحالاتية التي اقترحها في إطار هذه النظرية لتعويض المصطلحات النحوية التقليدية تحاول أنْ تقارب التركيب اللغوي في ضوء الحقائق المعبَّر عنها.

كما تدرسُ لسانيات التلفُّظ قضيَّة التعيين، وهي قضية مرجعيّة إذ يقصد المتكلِّم الإشارة إلى مراجع بعينها في العالم الخارجي، يقول ميشال شارول: «تتزايد القابلية للتعيين وتتناقصُ حسب الأصناف النحوية للوحدات المعجمية: فالأسماء مخصَّصة لتعيين الذوات (البشر، الكائنات الحية، الأشياء، مجموعات البشر وأجناسها، وكذلك الكائنات والأشياء الخ) والنُّعوت لتعيين الخواص أو المتعلقات "خجول، مربع الخ"، والأفعال لتعيين الأحداث التي تقيم علاقةً بين شركاء "س يحب ع، س يشي بـ ع لدى ص الخ" أو لتعيين حالات حيث تكون الخواصُّ حادثةً غير دائمة على الفاعل "س غني، س محامي، س محموم الخ" [هذه الأمثلة خاصَّة باللغة الفرنسية التي تستعمل أفعالا مساعِدة لوصف الحالات الطَّارئة على الذَّوات وهي تختلفُ في ذلك عن العربية]. والظُّروف والأدوات مثل الأفعال تعبِّر عن علاقات "س قريب من ع، س في ع الخ" ولكنّها تقدِّمها بطريقة سكونيَّة بمعزل عن تغيُّرها عبر

[1] ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة. ص 31.

[2] أحمد المتوكل: من قضايا الرابط في اللغة العربية. منشورات عكاظ الرباط، 1986، ص 22.

[3] أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور.. ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د ت. ص 261.

الزمن "القصر يُشْرف على الرَّبوة في مقابل القصر أعلى الرَّبوة". أما فيما يتعلَّق بالظروف التي تشكِّل صنفا متجانسا فإنَّ عددا كبيرا منها يعيِّن الخصائص من الدّرجة الثانية مرتبطة بعلاقات مقدّمة على أنها أحداث تقع في الزمن "انزلقت السيارة فجأة" أو على أنها حالات "المحطَّة بجانب البريد مباشرة"»[1]. فقد ذكر في هذا النصّ جملة مفاهيم تحليليّة من قبيل: الذوات، والخواص، والأحداث، والحالات، والعلاقات، وكلُّها تسعى إلى تصنيف الوقائع أو المراجع المقصودة بوساطة تركيب لغويّ ما.

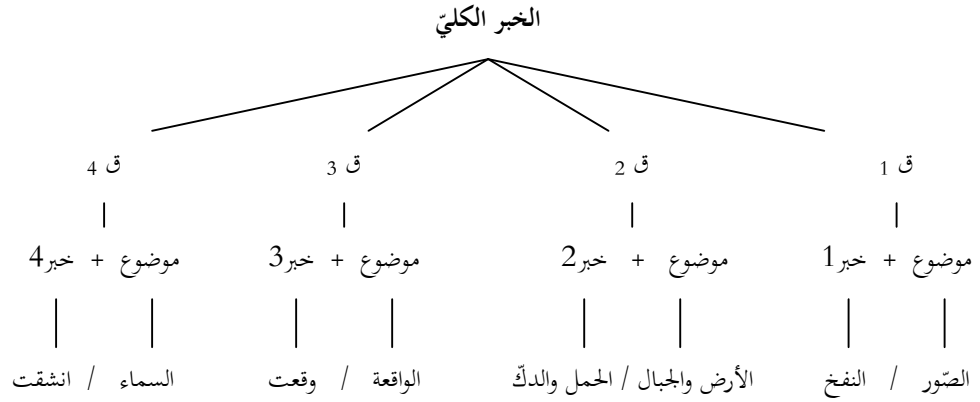
والظّاهر أنَّ مقترحات النحو الوظيفي وقواعد الحالة والدرس الملفوظيّ هي محاولاتٌ لتصنيف أقسام القضيّة، إذ كانت هذه الأخيرة مفهوما مرجعيًّا أساسًا، قبل أن تكون مفهوما دلاليا في لسانيات النص. والبُعد المرجعيُّ في مصطلح القضية بيِّنٌ في الدراسات المنطقيَّة خاصةً، لأن المقصود في النهاية هو قياسُ صحَّة هذه الأشكال اللغوية من عدمه، ولا يكون ذلك إلا مدى مطابقة التركيب اللغوي فيها للعالم الخارجي أو الحقائق المعبَّر عنها أي بقياس مدى مرجعيتها، وهذه خلاصة ما انتهى إليه الغزالي: «اعلمْ أنَّ إدراكَ الأمورِ على ضربيْنِ: إدراكُ الذَّواتِ المفردةِ كعِلْمِكَ بمعنَى الجسمِ والحركةِ والعَالَمِ والحديثِ والقديمِ وسائرِ ما يُدَلُّ عليهِ بالْأسامِي المفردَةِ، الثَّانِي: إدراكُ نِسْبَةِ هذه المفرداتِ بعضِهَا إلى بعضٍ بالنَّفي أوْ الإثباتِ، وهو أنْ تَعلَمَ أوَّلًا معنَى لفظِ العالَمِ وهو أمرٌ مفردٌ ومعنى لفظِ الحادِثِ ومعنى لفظِ القديمِ وهما أيضًا أمرَانِ مُفْرَدَانِ، ثُمَّ تَنْسُبُ مُفْرَدًا إلَى مُفْرَدٍ بِالنَّفْيِ أَوْ الْإِثْبَاتِ كَمَا تَنْسُبُ الْقِدَمَ إلَى الْعَالَمِ بِالنَّفْيِ فَتَقُولُ: لَيْسَ الْعَالَمُ قَدِيمًا، وَتَنْسُبُ الْحُدُوثَ إلَيْهِ بِالْإِثْبَاتِ فَتَقُولُ: الْعَالَمُ حَادِثٌ، وَالضَّرْبُ الْأَخِيرُ هُوَ الَّذِي يَتَطَرَّقُ إلَيْهِ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ. وَأَمَّا الْأَوَّلُ فَيَسْتَحِيلُ فِيهِ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ إذْ لَا يَتَطَرَّقُ التَّصْدِيقُ، إلَّا إلَى خَبَرٍ، وَأَقَلُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُ جُزْءَانِ مُفْرَدَانِ وَصْفٌ وَمَوْصُوفٌ»[2]. فمن المصطلحات المعروضة آنفًا تظهر تصنيفاتٌ للموضوع القضويّ من قبيل: الذَّات في الملفوظيَّة والموضوع في قواعد الحالة، وتصنيفاتٌ للمحمول من قبيل: الأحداث والحالات والخواصّ، وتصنيفات لوجه الحمل من خلال مفهوم الجهة. ولما كان الخبرُ اللغويُّ في نصوص قيام السَّاعة جملة قضايا مرجعيَّة، أمكن قياسُ درجة مرجعيَّتها انطلاقا من هذه الأدوات المصطلحيَّة التي تقترحها مختلفُ اتجاهات اللّسانيات الحديثة.

إنَّ أساس تشكيل الخبر هو القضايا المكوَّنة أساسا من موضوع ومحمول أو خبر، على هذا سيعطي التّحليلُ هنا للخبر مفهومًا ثانيا على أنّه جزء في القضيَّة بالإضافة إلى معناه المصطلحيّ الأول عند ابن تيمية بوصفه شكلا لغويًّا معبِّرا عن حدث غيبيٍّ. وفقا لهذا التحليل البسيط ينشأ الخبر الكليُّ من جملة أخبار جزئيّة متعلِّقة بموضوعات معيّنة، مثال ذلك قوله تعالى في سورة الحاقة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ

[1] Michel Charolles : La référence et les expressions référentielles en français. p 8.

[2] أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول. ص 10.

وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (15) وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16)﴾ فقد تضمَّن الخبرُ الكليُّ جملة قضايا يمكن تقسيم كلٍّ منها إلى موضوع وخبر كما يلي:



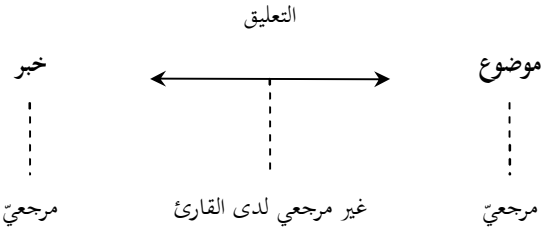
وكلُّ هذه الأخبار المذكورة هي أحداث تمسُّ موضوعاتها بشكل من الأشكال، والحدث في أصل اللُّغة هو الفعل غير المقصود بالنسبة إلى موضوعه إذ قال الخليل: «الحدث من أحداث الدهر شبه النازلة»[1] فهو يحمل معنى عدم قصد الفاعل النحويّ أنْ يقع الحدث المتعلق به في الجملة، ويُنسب فعلُه المرجعيُّ ضمنيا إلى ذات الله تعالى التي لها إرادة وقوع الحدث، لذلك ذكر الخليل كلمتيْ الدهر والنازلة. فجملة الأخبار المعروضة هي أحداث تنزل بتلك الموضوعات الفاقدة للإرادة في وقوعها وهي "الصُّور، والأرض الجبال، والواقعة، والسَّماء". والإعلامية فيها كامنة في الجمع بينها وبين تلك الأخبار، وكلَّما طابقت نسبةُ كلِّ حدثٍ إلى موضوعه الواقعَ والحقيقةَ زادت مرجعيَّة الخبر الكليِّ في النصّ، ومثل ذلك يُقال على الأحوال والصِّفات وغيرها من أصناف الخبر التي يتمُّ إلحاقها بالموضوعات الجزئية في القضايا.

2 . التميُّز المرجعيُّ لخبر القيامة كائنٌ في التعليق:

مثلما يظهرُ من كلام الغزالي آنفا على قضيّة النسبة، تمكنُ القيمة المرجعية للخبر الكليِّ لا في مفردات التركيب بل في التعليق الذي يجمع تلك المفردات. يتَّضح ذلك من خلال التأمل في الخبر التالي: "انْشَقَّتِ السَّمَاءُ"؛ حيث لا تظهر قيمةُ الغيبيَّةِ في مرجع كلِّ مفردة على حدة، لأنَّ الأصل في الغيب غيابُه عن الحسِّ الإنساني، وأما السَّماء والانشقاق فكلٌّ منهما معروف على حدة. قال الخليل في مدخل السَّماء: «السّماء سقفُ كلِّ شيء، وكلِّ بيت، والسّماء المطر الجائد، يقال: أصباتهم سماءٌ، وثلاث أسمية، والجميعُ: سُمِيٌّ. والسّماواتُ السَّبْعُ: أطباق

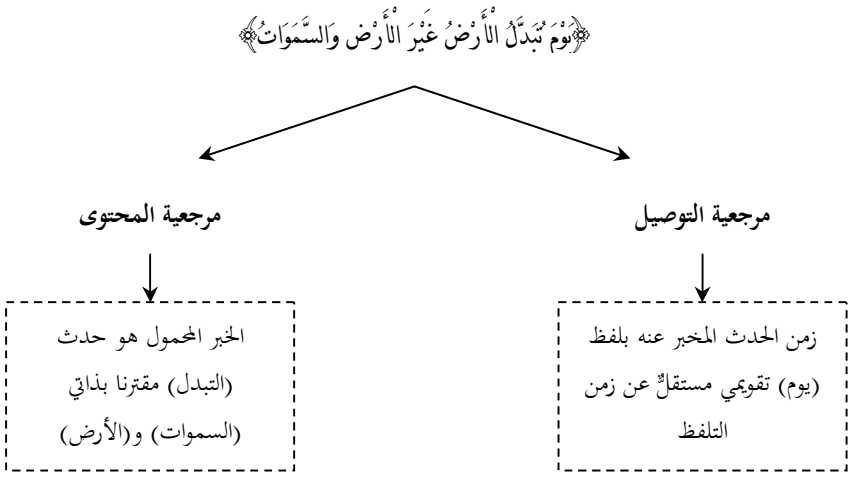
[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 293.

الأَرَضينَ. والجميعُ: السّماء والسّماوات»[1]، وقال على الانشقاق: «الشَّقُّ: مصدر قولك شَقَقْتُ، والشِّقُ الاسْمُ، ويجمع على شُقُوقٍ. والشَّقُّ: غير بائن ولا نافذ، والصَّدع ربما يكون من وجه»[2]. فذكرُ الدّلالات المعجمية لمكوّنات التركيب أو القضية يدلُّ على دخول مراجع تلك الكلمات في خبرة المتلقي للنص القرآني، فهي من حيث الإفراد ليست أمورا غيبيَّة، وإنما يُنسب لها وسم الغيب من خلال التَّعليق بينها. مردُّ ذلك إلى أن أحداث قيام الساعة تمسُّ ما عهد الإنسان من موجودات الكون الحاضر لديه كعناصر الطبيعة والنفس الإنسانية، فيخبره النصُّ أن هذه الموجودات ستتغير أحوالها وتتبدَّل من خلال ما يعرضُ لها من أحداث وأحوال.



وقد يظهر من قرائن النصِّ ما يوحي بأن التغييب متعلِّق بالذوات لما يصيبها من تغيُّر، كما قد يُفهم من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (إبراهيم: 48)، إلا أن التغيُّر هنا إنما يصيب الأرض والسموات المعروفة على أحد قوليْ المفسرين، يدلُّ على ذلك الإحالة الفعلية في كلمتي "الأرض" و"السموات". تتضمن الآية الكريمة إحالة مرجعيّة مركزية وهي تغيُّر أحوال المراجع المألوفة (الأرض والسماء) كما دخلت أول مرّة ضمن خبرة الإنسان. وتتوزَّع مرجعيتُها على مستويين: مرجعيّة خبر تتعلَّق بمحتوى النص، ومرجعية توصيل تمثِّل فضاء الخبر معبَّرا عنه بظرف الزمن "يوم" المنصوب على المفعولية. والمفعول فيه بحسب ما تدلُّ عليه تركيبته اللغوية يتضمَّن دلالةً على زمن الحدث فهو إطاره المرافق له، تمثيل ذلك كما يلي:

[1] الفراهيدي: المرجع نفسه. ج 2 ص 281.
[2] المرجع نفسه. ج 2 ص 346.



بناءً على هذه الأمثلة يظهر أنَّ الطبيعة اللغويّة للخبر هي قضايا أساس التجديد فيها مرجعيَّة التعليق، إذ أنّ التعليق بين الخبر والموضوع هو ما يفتقر إلى المرجعيّة عند القارئ، حيث يشبه فعلُه الدّلالي فعلَ المجاز في تجاوز مألوف الاستعمال اللغويّ، وبهذا يتشكَّل الغيبُ لغويا من التّعليق بين موضوعات وأخبارها تعليقا غير مألوف أو غير مرجعيٍّ لدى المتلقي: «المعلومة المحمولة باللغة مرتبطة، أو معبَّر عنها، بقيود احتمال الكلمات بالنّظر إلى كلمات أخرى في التراكيب، وهذا بطريقة ثابتة، مرحلة بمرحلة. فالمعلومة ليست مستقلَّة عن هذه البنية ولا هي مضافة إليها، ولكنها تأويل لها. كلُّ ورودٍ لواحدٍ من تلك القيود الخاصة يخلق إسهاما ثابتا في المعلومة المحمولة بوساطة الملفوظ، ولذا فإن المعلومة تلازم هذه البنية. ومعلومة الجملة أو الخطاب يمكن الحصولُ عليها من خلال درسِ التحليل البنيويّ لا لأنها مجلوبة على أنها مؤشِّر منفصل ولكن لأنها مستخلصةٌ مباشرةً من اختيار الكلمة والقيود المنصوص عليها»[1].فالإعلامية إذن ناشئةٌ دلاليًا من تجاوز قيود الاختيار التي تفرضُها الموضوعات أو المحمولات عادة في مرجعية صاحب اللغة، وبهذا يكون المجاز أو تجاوز قيد الاختيار التفسيرَ اللغويَّ لإعلامية النصِّ، لأنه يشكِّل في مرجعيته معلومةً جديدة على القارئ:

على أنَّ تجاوز قيود الاختيار، وهو التفسيرُ التحليليُّ لظاهرة المجاز، لا يمثِّل تحريفا للحقيقة وقلَّةَ وفاءٍ للمرجعيّة، إنما يفهم من تعليقات عبد الوهاب المسيري أنَّ هذا التجاوز حادثٌ لعجز اللغة عن التعبير الأمين عن الأحداث غير المألوفة أو غير المرجعية في تجربة الإنسان. ولكي يتمَّ توصيفُ هذه القاعدة بالشَّكل المناسب سنتخذ من الخبر فيما يلي مركزا دلاليا وإعلاميا في النصِّ، لنقيس مدى احترام موضوعه لقيود الورود في التراكيب، وفيما يلي إحصاء لأهمِّ الموضوعات والأخبار المتعلقة بها في محتوى قيام الساعة:

[1] Zellig Harris: Language and information. p 76 / 77.

الموضوع	الخبر أو المحمول
السماء/ السموات	الانشقاق / الطي / المور / الفتح / واهية / كالمهل / فرجت / كشطت / انفطرت
الجبال	السير / الدك / البس / كالعهن / النسف / الرجفة / كثيبا مهيلا
الأرض	التبدل/ جرزا/ البروز/ القبض/ الحمل/ الدك/ الارتجاف/ الرج/ المد/ الزلزلة
النجوم	الطمس / الكدر
الشمس	التكوير
الكواكب	النثر
البحار	التفجير / التسجير

ويُضاف إليه في محتوى البعث والإحياء موضوع النفس أو الإنسان أو ما يعوِّضها وما تعلَّق بها من أخبار في النُّصوص الأساسيَّة كما يلي:

الموضوع	الخبر
الموتى	الإحياء (6) الإخراج
أنتم	الجمع(2) الإحياء(3) العودة المرجع الإعادة الإخراج(4) البعث(2) الحشر الإرجاع (3) الخروج المصير تأتون
الخلق	الإعادة
هم	البروز (2) الحشر النشر البعث الإحضار لقاء خلق جديد الخروج
نحن	البعث (4) الإخراج النشر
الإنسان	الإخراج النشر الرجع
من في القبور	البعث
الخلق	الإعادة
العظام الرميم	الإحياء
دابة	الجمع

كما يضاف إليها أيضا أهمُّ الصُّور المفصَّلة لحقيقة الإحياء والبعث في النصوص الغيبية الخالصة، أي تلك التي لا تتضمن فروعا مرجعية أو جهازا حجاجيًّا ظاهرا وهي كالتالي:

﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (ق: 44)

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يس: 51)

﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ (6) خُشَّعًا أَبصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ (7) مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ (8)﴾ (القمر)

﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (42) يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ (43) خَاشِعَةً أَبصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (44)﴾ (المعارج)

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (4)﴾ (القيامة)

﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ (التكوير: 7)

﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ (العاديات: 9)

﴿الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (4) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ (5)﴾ (القارعة).

يقتضي فهمُ الآلية المرجعيّة للنصوص الغيبية تحليلَ العلاقة بين الموضوع والخبر في هذه النّماذج المعروضة انطلاقا من فحص مألوفِ صاحب اللغة في ربط الأخبار بموضوعات معيَّنة، وهذا بناءً على الدلالات المعجمية لمداخل الأخبار الجزئية في النصوص، لأن هذه الدلالات نابعةٌ من اتفاق أصحاب اللغة على استعمال معيَّن ومشترك للكلمات وفق خبرات متشابهة، أي مرجعيَّة متشابهة، ثم تتمُّ المقارنة بين أنواع التعليق المألوفة في المعاجم أو عند أصحاب اللغة عموما وبين نمط التعليق في النصوص الغيبيَّة للكشف عن درجة مفارقتها لمرجعية المتلقي، وفيما يلي نماذج من هذا التحليل:

المَطلب الثَّالث: نماذج المرجعيَّة في خبر قيام السَّاعة

1 . خبر نهاية العالم:

1 . 1 . السَّماء: أكثر الموضوعات ورودا في محتوى نهاية العالم، في اثني عشر موضعا. وتتمتع هذه الكلمة بمرجعية كاملة في اللغات الإنسانية لأن الخبرة التي تجمع البشر بها متماثلةٌ، ودليل مرجعيّتها ذكرُها في أوائل المعجمات، قال الخليل: «السّماء سقفُ كلِّ شيء، وكلّ بيت والسّماء: المطر الجائد، يقال: أصباتهم سماءٌ، وثلاث أسمية، والجميعُ: سُمِيٌّ. والسّماواتُ السَّبْعُ: أطباق الأَرَضينَ. والجميعُ: السّماء والسّماوات»[1] فلا تعدو الدلالة المعجمية هنا أن تكون تعيينا للمرجع المقصود من الكلمة. وقال ابن عاشور: «السماء تُطلق على الجوِّ المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء، وعلى الهواء المرتفع قال تعالى: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: 24) وتُطلق على السّحاب، وتُطلق على المطر نفسه ففي الحديث: "خطبنا رسولُ الله صلَّى الله عليه

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. ج 2 ص 281.

وسلَّم إثر سماء"»[1]. فكلُّ هذه المعاني لا تخرج عن خبرة الإنسان وتجربته، والإحالة الكامنة في كلمة "السماء" تعتمد على مرجعية معروفة لدى المتلقِّي، ولا يمكن عدُّها بأية حال ذاتا غيبية تميِّز نص قيام الساعة تمييزا مرجعيّا.

غير أنه بفحص متعلِّقات هذه الذَّات "السماء" في النُّصوص الغيبيَّة يظهر اتّصالُها بعدد من الحوادث والأحوال وهي: الطيّ، والمور، وواهية، وكالمهل، وفُرجت، وكُشطت، وانفطرت، والرجع. وتصنَّف مراجع هذه الكلمات على أنها حوادثُ وحالاتٌ، وهذا المصطلحان الأخيران من أهمِّ مصطلحات التحليل الوظيفي والمرجعيّ للغة، على ما تقدَّم ذكره في موضوع أدوات التحليل، وجملة ما يتميَّز به هذان المفهومان سمتان اثنتان تخصَّان تحديد جهة المحمول: الأولى أنهَّا تدلُّ على طروء الخبر، بمعنى أنه غير ملازم للموضوع وإنما طرأ عليه في مرحلة ما، والثانية هي تقبُّل الخبر، لا تنفيذه بإرادة ووعي، فكأنَّ الفاعل الحقيقي أو مُنفِّذ الفعل هو ذاتٌ متمايزة عن الموضوع. وفيما يلي عرضٌ لأهم الأحداث والأحوال المتعلِّقة بذات الشمس:

الانشقاق: نُسِب هذا الحدثُ إلى ذات السَّماء في ثلاثة مواضع من نصوص قيام السَّاعة. ومعناه في اللغة على ما ذُكر في لسان العرب: «الشَّقُّ الصَّدْع البائن وقيل غير البائن وقيل هو الصَّدع عامة وفي التهذيب الشَّقُّ الصدع في عود أَو حائط أو زُجاجة»[2] فقد تضمَّن التعريف المعجميُّ ذكر عدد من الذَّوات أو الموضوعات التي أَلِف صاحبُ اللغة تعليقَها بالحدث في لغته، لأنها تعبِّر عن تجربته ومعرفته بالعالم. فالشقُّ والانشقاق والتشقُّق أيا ما كانت صيغته يلحقُ ذواتًا من قبيل: العود والحائط والزجاجة، والقاسمُ المشترك بينها أنها أجسام صُلبة تتقبَّل مثل هذا الحدث، فكأن الانشقاق يفرضُ قيدَ اختيار على الموضوعات التي يتعلق بها، بالعودة إلى خِبرة مستعمِل اللغة، ويمكن تلخيصُ هذا القيد في سمتيْ <جسم> و<صلب>.

لكنّ هذا الحدث ورد في نصوص الغيب متعلِّقا بذات الشمس، وهو ما يمثِّل حدثا عجيبا غير مألوف كما في قوله تعالى في سورة الرحمان: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ (37)﴾. قال الطبريُّ: «فإذا انشقَّت السماء وتفطَّرت، وذلك يوم القيامة، فكان لونها لون البرذون الورد الأحمر»[3] ثم ذكر جملة أقوال تتكلَّم جميعها عن تغيُّر لون الشَّمس من دون كلام على حدث الانشقاق. أما ابن عاشور فذكر كلاما مستفيضا في غيبيَّة المرجع من خلال تفسيره للآية الكريمة: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا (25)﴾ قال: «التشقُّق: التفتح بين أجزاءٍ ملتئمة، ومنه "إذا السَّماء انشقَّت" (الانشقاق: 1). ولعلَّه انخراقٌ يحصل في كُوَر تلك العوالم، والذين قالوا: السَّموات لا تقبل الخرق ثم الالتئام بَنَوه على تخيُّلهم إياها كقِباب من معادن صُلبة، والحكماء لم يصلوا إلى

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 1 ص 317 / 318.
[2] ابن منظور: لسان العرب. ص 2300.
[3] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 49.

حقيقتها حتى الآن. وتشقُّق السَّماءِ حالة عجيبة تظهر يوم القيامة، ومعناه زوالُ الحواجز والحدود التي كانت تمنعُ الملائكة من مبارحة سماواتهم إلا من يُؤذن له بذلك، فاللام في الملائكة للاستغراق، أي بين جمع الملائكة فهو بمنزلة أن يقال: يوم تفتح أبواب السماء. قال: "وفُتِّحت السَّماء فكانت أبواباً" (النبأ: 19)؛ على أنَّ التشقُّق يستعمل في معنى انجلاء النُّور كما قال النابغة:

فانشقَّ عنها عمودُ الصُّبح جافلةً ... عَدْو النَّحُوص تخاف القَانِصَ اللَّحِما

وحاصلُ المعنى: أنَّ هنالك انبثاقاً وانتفاقاً يقارنه نُزولُ الملائكة لأنَّ ذلك الانشقاق إذنٌ للملائكة بالحضور إلى موقع الحشر والحِساب»[1] والمعنى الذي جاء في بيت النّابغة مجازيٌّ معلومُ الدلالة والغرض، ولكنّه في الآيات الكريمة غير ذلك، فلا يجوز حملُه على المجازيّة التي تخالف الحقيقة، وإنما يسمَّى مجازا لغويّا في عُرف المسيري لأنه يوظِّف اللغة على غير مألوفها لتطابق الحقيقة غير المألوفة. ومع اجتهاد ابن عاشور في تصوُّر الحقيقة المقصودة بانشقاق السَّماء إلا أنه اعترف ضمنيا بتجاوز هذا الحدث لمألوف العادة الإنسانيّة بقوله "وتشقُّق السماءِ حالة عجيبة تظهر يوم القيامة".

ومثل هذا المجاز كائن في أخبار مشابهة من قبيل: الانفراج، والانفطار، والكشط. ودلالاتها المرجعية على التوالي: «الفَرْجُ الخَلَلُ بين الشيئين»[2]، و«فطَّرَه شقه وتَفَطَّرَ الشيءُ تشقق والفَطْر الشق»[3]، و«الكَشْطُ رفعك شيئاً عن شيء قد غطاه وغشيه من فوقه»[4]، فكلُّها تقتضي في مرجعيتها أن تصيب أجسامًا صُلبة، ويصعب أنْ يُتصَوَّر مثلُ هذا في السماء، فكان قيد الاختيار الذي تفرضُه الحوادثُ والأحوالُ هنا مؤشِّرا على نوع مرجعيَّة النص وأنها مخالفةٌ لتجربة المتلقي عموما. كما ورد مثلُ هذا الخبر مع حالة "واهية" في قوله تعالى: ﴿وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾ (الحاقة: 16) فسَّرها الطبري بقوله: «منشقة متصدِّعة»[5] وبمثل ذلك قال ابن كثير في التفسير.

الطيُّ: تعلَّق هذا الخبر بموضوع السَّماء مرة واحدة في نُصوص قيام السَّاعة وذلك في سورة الأنبياء: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ (104)﴾. والطيُّ في العربيّة على ما ذكر الخليل: «طَوَيْتُ الصَّحيفةَ أطويها طيّاً... والفعل اللازم: الانطواء، يقال للحيَّة وما يُشبِهُها: انطَوَى يَنطَوي انطواء

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 19 ص 9 / 10.
[2] ابن منظور: لسان العرب. ص 3369.
[3] المرجع نفسه ص 3432.
[4] الفراهيدي: كتاب العين. ج 4 ص 32.
[5] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 581.

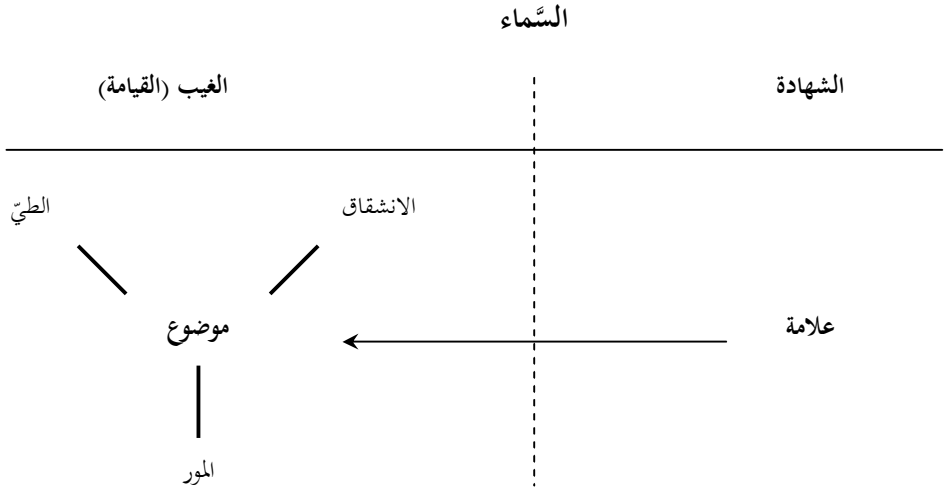
فهو منطوٍ»[1]، فذكر جملة من الموضوعات (الصحيفة، الحية) التي تتعلَّق عادة بالخبر، وهو بيانٌ لمرجعيَّة هذه الكلمة عند صاحب اللُّغة، ويظهر من هذا أنَّ الطيَّ إنما يكون للجسم الليِّن الذي يقبلُ مثلَ هذه الحالات أو الحوادث، يؤكِّد هذا قولُ ابن عاشور: «الطّيُّ رَدُّ بعض أجزاء الجسم الليِّن المطلوق على بعْضه الآخر، وضدّه النشر... فالوجه أن يُراد بالسجل الكاتب الذي يكتب الصحيفة ثم يطويها عند انتهاء كتابتها، وذلك عمل معروف... ومعنى طيِّ السماء تغييرُ أجرامها من موقع إلى موقع أو اقترابُ بعضها من بعض كما تتغيَّر أطراف الورقة المنشورة حين تُطوى ليَكتب الكاتب في إحدى صفحتيها، وهذا مظهر من مظاهر انقراض النظام الحالي، وهو انقراض له أحوالٌ كثيرة وُصف بعضُها في سُور من القرآن»[2]. فقد ذكر ما يُعِين على تحديد قيود اختيارٍ مرجعيةٍ للخبر وهو اللُّيونة في الجسم الذي يلحقه الطيُّ، ويصعب أن يُتصور هذا في السماء كما نعرفها، أما اجتهاد ابن عاشور في بيان معناها المقصود فراجعٌ إلى زيادة معرفة بأحوال السَّماء بما تقدِّمه المعرفة العلمية الحديثة، ولذلك حملها على المجاز الذي يخالفُ الحقيقة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الزمر: 67) «طَيُّ السَّماوات استعارةٌ مكنيَّة لتشويش تنسيقها واختلال أَبعاد أجرامها، فإن الطيَّ ردٌّ ولفٌّ بعض شُقق الثوب أو الوَرق على بعض بعد أن كانت مبسوطة منتشرة»[3].

المَوْر: ورد هذا الخبرُ في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ (الطور: 9) قال الطبريُّ: «يعني بقوله تمور: تدور وتكفأ»[4] وهو قريبٌ ممّا ورد في لسان العرب: «الشيء يَمورُ مَوْراً تَرَهْيَأَ أَي تحرّك وجاء وذهب كما تتكفأُ النّخلة العَيْدانَةُ... ومارَ يَمورُ مَوْراً إذا جعل يَذْهَبُ ويجيء ويَتَرَدّد»[5]، فهذا يقتضي أن يكون الموضوعُ جسما محدودا في فضاءٍ ما قابلًا للحركة بحيث ينتقل من مكان إلى مكان أو يتردَّد فيه بحركة مضطربة، فهذا قيد الاختيار الذي يقترحه الخبر، وهو غير ظاهر في موضوع السَّماء، ولهذا ذكر الطبريُّ اختلاف الأقوال في تفسير معناها، وأورد قول من قال بأنّا لا نعلم معناها، فدلَّ ذلك على مفارقة مرجعيَّة الخبر لمرجعيَّة المتلقِّي.

فهذه جملة أخبار تعلَّقت بذات الشَّمس في الخبر الغيبيِّ الذي يصف قيام الساعة، وربما كانت هذه السَّماء أكثر المرجعيات المتقاسمة بين بني الإنسان لاتساعها وشمولها كلَّ البقاع في الأرض، ولتشابه مناظرها في كلِّ الأمكنة، وهي في القرآن الكريم علامةٌ دالَّة بذاتها على الله، وعلى الحقائق الغيبية التي أوردها النصُّ في أكثر من سياق، حيث يمكن ملاحظة كيفية تحوُّل هذه العلامة المحورية المشاهدة إلى موضوع لجملة أخبار عجيبة تغير

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 68.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 17 ص 159 / 160.
[3] المرجع نفسه م 24 ص 62.
[4] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 22 ص 461.
[5] ابن منظور: لسان العرب ص 4297.

أحوالها المعروفة، وتفارق ما ألف عنها الناس يوم كانت مجرَّد علامة دالة. على هذا يمكن جمعُ تلك الأخبار المتعلقة بذات السَّماء فيما يلي:



1 . 2 . الجبال: من أكثر الموضوعات ذكرًا في نصوص قيام السَّاعة ونهاية العالم، وهو موضوع مرجعيٌّ بكفاءة لذلك تقدَّم ذكره بوصفه علامة كونية وحجاجية تُساق لمعرفة الله وإدراك الحقائق التي أخبر بها القرآن الكريم. ومن قرائن مرجعيتها عند المتلقِّي ورودُها في المعجمات العامة في كل اللغات. جاء في كتاب العين أنَّ «الجَبَل اسمٌ لكلِّ وتدٍ من أوتاد الأرض إذا عظُمَ وطالَ الأعلامِ والأطوارِ والشَّناخيب والأنضادِ فإذا صغر فهو من الأكام والقِيرانِ»[1]. ولا يكاد يخلو مكانٌ في الأرض وفي بيئة المتلقين من هذه الذات المرجعية والعلاماتية. وقد تعلّق بهذا الموضوع عددٌ من الأخبار أغلبها أحداث "السير، والدكّ، والنَّسف" وقليلها حالات: "كالعهن"، وكلُّها يدل على سمات سياقية مثل القابليّة للفعل، والضُّعف، وانعدام الإرادة، والحركة المتردِّدة.

ورد خبر السَّير في أكثر من موضع كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: 47) وفي سورة الطّور: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (9) وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا (10)﴾، وفي سورة النبأ: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (20)﴾. والسير في العربية مألوف على ما أورد الخليل: «السَّيْر: معروفٌ سار يَسِير سَيْراً ومَسيراً. وسيّرتُ الثّوبَ والسَّهم: جعلت فيهما خطوطاً»[2] وفي لسان العرب: «السَّيْرُ الذهاب»[3]. فعلى هذا يقتضي السَّيرُ فعلَ الحركة الإراديّة أو المقصودة من الفاعل، ويحسنُ أن يكون من كائن حيٍّ متنقِّل كالحيوان لأنه قادرٌ على الحركة، فهذا هو الأصل في قيد اختيار موضوعات الحدث، ولذلك أضاف ابن منظور في الوضع نفسه:

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 215 / 216.
[2] المرجع نفسه. ج 2 ص 298.
[3] ابن منظور: لسان العرب. ص 2169.

«يُقال سارَ القومُ يَسِيرُون سَيْراً ومَسِيراً إذا امتدّ بهم السَّيْرُ في جهة توجهوا لها». غير أنَّ نسق اللغة في الآيتين الكريمتين السابقتين يقترح غير ذلك إذ ينسبُ هذا الفعل إلى الجبال مما لا يتوفَّر على قيود الاختيار المفترضة. هذا ولم يحمل سيد قطب الشَّكل التعبيري على المجازية المخالفة للحقيقة حيث قال في تفسير الآية 47 من سورة الكهف: «إنه مشهدٌ تشترك فيه الطبيعةُ ويرتسم الهولُ فيه على صفحاتها وعلى صفحات القلوب. مشهدٌ تتحرك فيه الجبالُ الرَّاسخة فتسير، فكيف بالقلوب، وتتبدَّى فيه الأرض عاريةً، وتبرز فيه صفحتها مكشوفةً لا نجاد فيها ولا وهاد، ولا جبال فيها ولا وديان. وكذلك تتكشَّف خبايا القلوب فلا تخفى منها خافيةٌ»[1]. وتبقى هذه الصورة غير بيِّنة ولا واضحة لأنها تفارق مرجعيَّة القارئ ومعرفتَه عن العالم.

كما تعلّقت بموضوع الجبال أخبارٌ أخرى متجانسةٌ وهي الدكّ والنّسف والبسّ و"كالعهن"، وسُميت متجانسةً مع خبر السير الذي تقدَّم ذكره لأنها تتقاسمُ واسمات سياقية من مثل الحركة، والخفّة، والقابلية وغيرها، فهي تتضافر لتشكِّل صورة متناسقة تعبِّر عن حقيقة مرجعية غائبة عن الخبرة الإنسانية وتتجاوز معرفتها عن العالم. وقد أورد ابن منظور الدلالات المرجعية التالية: الدَّكُّ هدم الجبل والحائط ونحوهما، نسَفَت الريحُ الشيء تَنْسِفه نَسْفاً وانتَسَفَته سلبَتْه وأَنْسَفتِ الريحُ إنسافاً وأَسافَت الترابَ والحصى، بَسَّ السَّويقَ والدقيقَ وغيرهما يَبُسُّه بَسّاً خلطه بسمن أَو زيت، العِهْنُ الصُّوفُ المِصْبُوغُ أَلواناً ومنه قوله تعالى كالعِهْنِ المَنْفُوش[2]. وقد جاءت هذه الأخبار متعلقة بموضوع الجبل في سور الحاقة وطه والواقعة والمعارج على التوالي: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14)﴾ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (105) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (106) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (107)﴾ ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا (4) وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا (5) فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا (6)﴾ ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ (9)﴾ وفي مواضع غيرها.

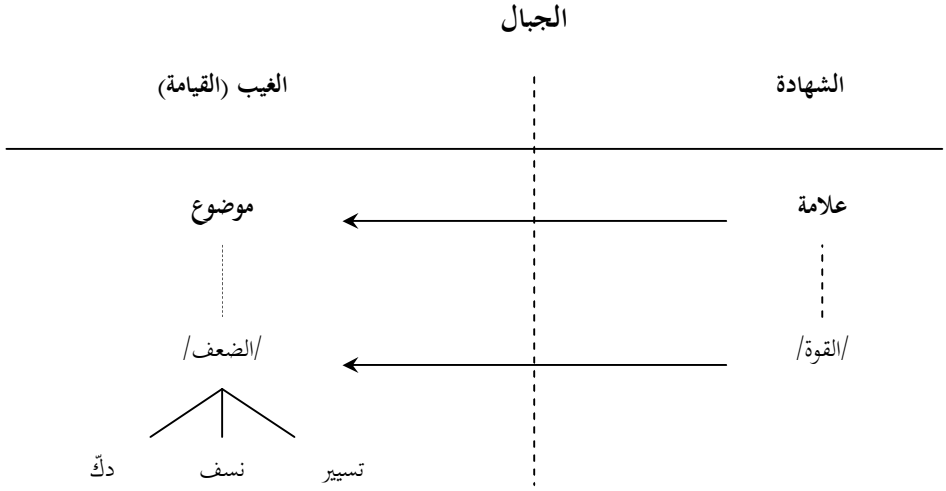
غير أن المميِّز لعمليّة التّعليق في هذه الآيات الغيبيّة أنها قريبةٌ من مرجعية المتلقي، لأن أصل استعمال الأخبار الواردة فيها يفيد اقترانها بالجبال أو ما يشبهها في الخبرة الإنسانية، وحيث تَمَثَّلَ بها ابن منظور في شرح معنى الدكِّ، وهو قريبٌ من معنى النَّسف الذي يصيب الحجر والتراب فهي من جنس الجبل، ومثله البسُّ الذي يشمل الدقيق وهو قريب من التراب في خلقته. ومع كون هذه الأخبار قريبةً من المرجعية الإنسانية إذ يتوفر في ذات الجبل مجملُ قيود الاختيار التي تفرضها كلماتٌ مثل الدك والنسف والبس، إلا أنها تعبِّر عن حقائق غير مرجعية بالنسبة للقارئ لأنه لم يسبق له عهدٌ بمثل هذه الأحداث والأحوال الموصوفة هنا. ويتَّسع الفرق بين مرجعية القارئ ومرجعية الخبر في التعليق بين الجبال وصورة العهن بوصفها حالةً عجيبة تصيب هذه الذات يوم

[1] سيد قطب: في ظلال القرآن. م 4 ص 2284.

[2] مواضعها على التوالي هي: ابن منظور: لسان العرب. ص 1404، ص 4411، ص 280، ص 3153.

القيامة، حيث اكتفى أهل التأويل في رواية الطبريّ بذكر الدلالة المعجمية المرجعية للخبر فقط دون أن يشرحوا معناها: «تكون الجبال كالصوف»[1]. إلا أنَّ ابن عاشور درس وجْهَ التَّشبيه في الآية الكريمة وربطَ بينه وبين ما تقدَّم ذكرُه من أخبار فقال: «وجه الشَّبَه بالعهن تفرُّق الأجزاء كما جاءت في آية القارعة "وتكون الجبال كالعهن المنفوشِ" فإيثار العهن بالذكر لإكمال المشابهة لأنَّ الجبال ذات ألوان قال تعالى: "ومن الجبال جُدد بيضٌ وحُمْرٌ مختلف ألوانها" (فاطر: 27). وإنما تكون السَّماء والجبال بهاته الحالة حين ينحلُّ تماسكُ أجزائهما عند انقراض هذا العالم والمصيرِ إلى عالم الآخرة»[2]. في آخر هذا الكلام يمكن أنْ نلمس الرابطة بين الأخبار المتقدِّمة والتشبيه بالعهن، وهذا ما يثبت تجانُسَها وتضافُرَها في تمثيل صورة الجبال يوم القيامة، وهي صورةٌ ينقلُها الخبر قريبا من مرجعية المتلقِّي دون أن تكون مطابقةً لها.

بالمثل ينقل النصُّ ذات الجبل من كونها علامةً على القوة والعظمة في الدنيا إلى موضوع للقابلية والضعف في القيامة، وكِلا الواسمان /القوة/ و/الضعف/ موصولان بغرضِ الإفصاح عن صفات الله وأفعاله. فالقوة التي تلازم تمثيلَ الجبل في الحياة الدنيا على أنه علامة كونية مرجعيَّة ماثلة بين أيدي المتلقِّين دليلٌ على قوة من خَلَقَه ومن العدم أوجده، والضُّعف الحادث له حين تقوم السَّاعة دالٌ أيضا على العظمة والقوة التي يتَّصف بها خالقه أول الأمر، غير أنّ النص يقدِّمه في الحالة الثانية على أنه موضوع لحدث أو حالة أكثر من كونه علامةً يُستدلُّ بها، لأن الغرض من وجود العلامات ينقضي بمجرد قيام الساعة، وفيما يلي تمثيلٌ لتغيُّر مدلولية الجبال ومرجعيَّتِها:



1 . 3 . الأرض: تكرَّر ذكرُ الأرض بوصفها موضوعًا لقيام السَّاعة أو فضاءً له في مواضع كثيرة بعدما كانت في الفروع المرجعيَّة علامةً مركزية وفضاء للعلامات الكونية. فمن أمثلة كونها علامةً قوله تعالى في سورة

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 604.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 29 ص 159.

الروم: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (19)﴾ وفي سورة فاطر: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (9)﴾ ومن أمثلة كونها فضاء للعلامات الدالة على قيام السَّاعة قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (137)﴾ وفي سورة الكهف: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (45)﴾.

تعلَّقت بالأرض جملةُ أخبار في نصوص قيام السَّاعة، وكان تعلُّقها قريبا من مرجعية القارئ في عدد من تلك المواضع، وقد يبدو بعيدا عنها في مواضع أخرى. وهذه الأخبار مذكورة في الجدول السَّابق كما يلي: التبدّل/ جرزا/ البروز/ القبض/ الحمل/ الدكّ/ الرجّ/ المدّ/ الزلزلة. فمن الأخبار التي تدخل في تجربة المتلقي الجزر، والبروز، والارتجاف، والرجّ، والزّلزلة، وأما ما يبدو منها بعيدا على ما ورد في كتب التفسير وعند أهل التأويل فهو التبدّل، والقبض، والحمل، والدكّ، والمدّ، ومع ذلك فإن هناك روابط دلاليّة ومرجعيّة بين الأخبار القريبة والبعيدة كما سيأتي بيانه.

قال تعالى في سورة الكهف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8)﴾. والتعليق مرجعيٌّ عند المتلقي لأنَّ حالة الجرز تُنسب في عادة الاستعمال إلى الأرض، حيث ذكر الخليل ما نصُّه: «أرض جُرزٌ وجَرِزَت جَرَزاً أي لم يبق عليها من النَّبتِ شيء إلا مأكولاً»[1] وفسَّر ابن عاشور الآية كما يلي: «أي سنجعل ما على الأرض كله معدوماً فلا يكون على الأرض إلا تراب جاف أجرد لا يصلح للحياة فوقه وذلك هو فناء العالم»[2]. وعلى هذا فإن غيبية الخبر تكمنُ في أنَّ زمن حدوثه، وهو الاستقبال، لا يخلّ بقيمته المرجعية وعلاقتِه بالحقيقة الموضوعية، لأن مضمون الخبر واقعٌ لا محالة، وتأويله، حسب ابن تيمية، آت لا شك فيه. وقريبةٌ من حالة الأرض الجرز حالةُ البروز التي أخبر عنها القرآن في سورة الكهف أيضا: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (47)﴾. والبروز في اللغة هو الظهور، وعلى هذا الأساس فسَّرها ابن عاشور بالقول: «ليس عليها شيءٌ يستُر وجهَها من شجر ونبات أو حيوان»[3]. والشَّبه جليٌّ بين غياب هذه الكائنات وبين الجرز الذي يسم الأرض الجرداء.

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 231.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 15 ص 258.
[3] المرجع نفسه. ج 15 ص 335.

وإذا كانت حالتا الجرز والبروز تشيران إلى اندثار الحياة المألوفة من فوق الأرض، فإن أحداث الارتجاف والرجّ والزّلزلة تحيل على ما يصيب الأرض ذاتها. وهي أخبار مرجعية نسبيّا إذا ما قيست بخبرة الإنسان في حياة الشهادة. وردت هذه الأخبار في النصوص التالية: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلًا﴾ (المزمل: 14) ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا﴾ (الواقعة: 4) ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا . وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (الزلزلة: 1/ 2). وجاء في كتب التفسير ما ينبئ عن معرفة العرب بكلمات هذه الأخبار وتجربتهم لمراجعها، وليس هذا إلا تعبيرا عن معرفة الإنسان عامة بمراجع كلمات الأخبار، وإن لم يكن اختبر جوهر الأحداث التي تنقلها هذه النصوص الكريمة متعلقة بذات الأرض التي يعيش عليها لكونها مُغيَّبة.

قال الطبريُّ: «رُجْفان ذلك اضطرابه بمن عليه، وذلك يوم القيامة»[1]، وقال ابن عاشور: «والرّج: الاضطراب والتحرك الشديد، فمعنى "رجت" رَجّهَا رَاجٌّ، وهو ما يطرأ فيها من الزلازل والخسف ونحو ذلك»[2] وقال أيضا: «ومعنى "زلزلت" حُركت تحريكاً شديداً حتى يخيل للناس أنها خرجت من حيزها لأن فعل زلزل مأخوذ من الزّلل وهو زَلَق الرِّجلين، فلما عَنَوا شدة الزلل ضاعفوا الفعل للدلالة بالتضعيف على شدة الفعل كما قالوا: كَبْكَبه، أي كَبَّه ولَمْلَم بالمكان من اللّمّ»[3]. فمن هذه النصوص التفسيرية مجتمعةً يتبيَّن أنَّ الأخبار الغيبية الواردة هنا متقاربةٌ وأنها تدلُّ على جوهر حدث واحد أو مرجع واقعيٍّ واحد. ومع أن معاجم اللغة تثبت لكلمات الأخبار دلالات مرجعية إلا أنها تذكرها عموما لا متعلقة بذات الأرض كما ترد في نصوص قيام الساعة. فالزلزلة مثلا على ما أورد الخليل تشمل أجساما قابلةً للحصر صغيرة نسبيا يمكن أن تحتويها رؤيةُ الإنسان كما في قوله: «الزَّلْزَلة تحريكُ الشَّيء والزِّلزال أيضاً. والزَّلزالُ كلمة مُشتقّة جُعِلَت اسماً للزَّلزلة. والزَّلازل البلايا»[4]. وتحريكُ الشيء يقتضي تلك القيود من الجسمية والانحصار والصِّغر النسبي ودخوله تحت رؤية الإنسان، وليس ذلك بمقدور بالنّسبة إلى الأرض.

أما الحملُ والدكُّ فاختلفوا في تفسير آياته، لأنهم حملوها على معنيين: الأول قريبٌ من أحداث الزلزلة والارتجاف وهو قول الطبريِّ في تفسير الآية: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ (الحاقة: 14) «فزلزلتا زلزلة واحدة»[5]. إلا أنَّ ابن عاشور ذهب إلى أكثر من هذا في تصوُّر مرجع الحدث ومردُّ ذلك إلى اعتباره المعاني المعجمية المرجعية لفعليْ الحمل والدك حيث قال: «معنى "حُملت" أنها أُزيلت من أماكنها بأن أُبعدت الأرض بجبالها عن مدارها المعتاد فارتطمت بأجرام أُخرى في الفضاء "فدكَّتا"، فشبهت هذه الحالة بحمل الحامل شيئاً

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 692.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 27 ص 284.
[3] المرجع نفسه. م 30 ص 490.
[4] الفراهيدي: كتاب العين. ج 2 ص 191.
[5] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 23 ص 580.

ليلقيه على الأرض، مثل حمل الكرة بين اللاعبين، ويجوز أن يكون تصرُّف الملائكة الموكَّلين بنقض نظام العالم في الكرة الأرضية بإبعادها عن مدارها مشبهاً بالحمل وذلك كله عند اختلال الجاذبية التي جعلها الله لحفظ نظام العالم إلى أمد معلوم لله تعالى. والدكُّ: دَقٌّ شديد يكسر الشيء المدقوق، أي فإذا فرقت أجزاء الأرض وأجزاء جبالها»[1]. والملحوظ أنَّ كلا من الطبري وابن عاشور استلهم معرفتَه عن العالم في قراءة معنى الآية وفي تحديد الحقيقة المرجعية التي تحيل إليها، فحصلتْ بذلك درجاتٌ لمرجعية الخبر: إما أنها قريبةٌ من مرجعية القارئ إذا كانت أحداثُ الحمل والدكّ تقتضي زلزلة الأرض، وإما أنها بعيدةٌ موغلة في الغيبية إذا كانت على ما قال ابن عاشور من خروج الأرض عن مدارها وارتطامها بالأجرام السماوية، وهو أمر محتمل من الناحية العلميَّة.

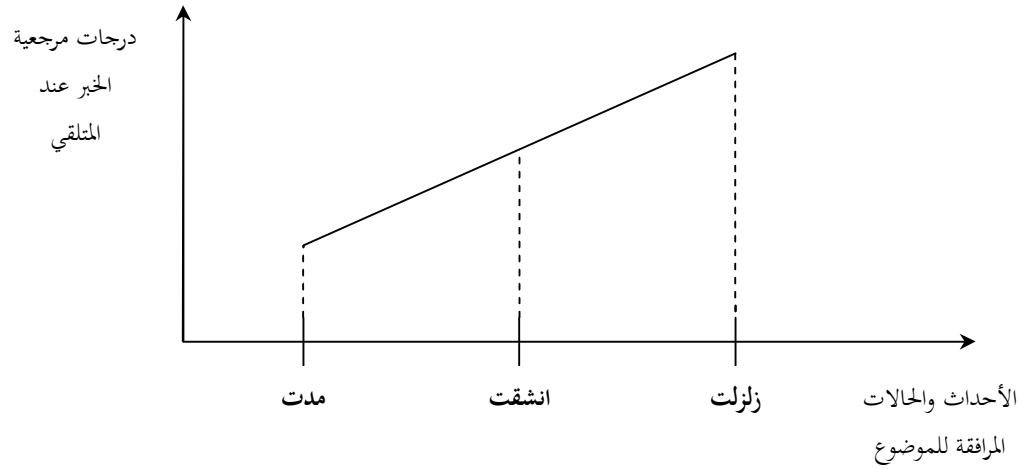
ثم تتوسَّع دائرةُ الغيبية حين الكلام على خبريْ المدّ والقبض الواردين في قوله تعالى في سورتي الانشقاق والزمر على التوالي: ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ (3) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (4)﴾ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (67)﴾. ولا سبيل إلى الكلام على مرجع الحدث في هذه الآية الأخيرة لأنها تحيل ظاهرا إلى ذات الله، وليس بمقدور التحليلِ المرجعيِّ المتوفِّر أن يقاربَ مثل هذه الحقائق، حتى لقد اختلفتْ كتبُ التفسير في دراستها للآية الكريمة وتوزَّعت الآراء بين قوليْ الحقيقة والمجاز، ليبقى بعد هذا أن نركِّز على دراسة مرجع الآية من سورة الانشقاق. قال الطبريّ: «وإذا الأرض بُسِطَتْ، فزيدت في سعتها... وقوله: "وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ" يقول جلّ ثناؤه: وألقت الأرض ما في بطنها من الموتى إلى ظهرها وتخلَّتْ منهم إلى الله»[2]. فأوَّلُ المعنيين غير واضح لأنه يفتقرُ إلى مرجع في القراءة، وإنما مرجعيَّة الخبر فيه هي علمُ الله تعالى المطلق الذي لا يحجبه مُضِيٌّ ولا استقبال، وثانيهما يعبِّر عن حقيقة تتعلق بالبعث.

أما ابن عاشور فتأوَّل في قراءة المدِّ أوجهًا كثيرة بما يتوافق مع المراجع المألوفة التي أنتجها تطوُّر العلوم الحديثة: «مَدُّ الأرض: بسطُها، وظاهر هذا أنها يُزال ما عليها من جبال كما يُمد الأديم فتزول انثناءاته كما قال تعالى: "ويسألونك عن الجبال فقلْ ينسفُها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً" (طه: 105/ 107). ومن معاني المدِّ أن يكون ناشئاً عن اتِّساع مساحة ظاهرها بتشقُّقها بالزلازل وبروز أجزاء من باطنها إلى سطحها. ومن معاني المدِّ أن يزال تكويرها بتمدُّد جسمها حتى تصير إلى الاستطالة بعد التكوير. وذلك كلُّه مما يؤذن باختلال نظام سير الأرض وتغيُّر أحوال الجاذبية وما يحيط بالأرض من كرة الهواء فيعقب ذلك زوالُ هذا العالم»[3]. فقد أجمل ثلاثة أوجه للتأويل بعضها أقوى مرجعية عند المتلقي من بعض: الأول أن يكون مدُّها بإزالة ما عليها من تضاريس وهذا يوافق خبر البروز المذكور سابقا، وهو قريب من معرفة المتلقي بالعالم،

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 29 ص 125.
[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 24 ص 311.
[3] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 30 ص 219.

والثاني أن يكون المدُّ أو البسط ناشئا عن الزلزال، وهو حدث مرجعيٌّ نسبيا أيضا، غير أنه يصعب الجمع بين الدلالتين المرجعيتين للمد والزلزال، إذ كيف يكون الأخير سببا لحدوث الأول؟ أما الوجه الثالث من وجوه التأويل أو تحقُّق المرجع في الواقع فهو أن تتحوَّل الأرض من حالة الكروية إلى الاستطالة، وهو تأويل بعيدٌ عن مرجعية المتلقي حتى في حال توظيف المعرفة العلميَّة الحديثة.

إن المقارنة بين المرجع الغائب والمرجع المعهود هي التي تكشف، ولو نسبيا، عن درجة المرجعية التي يتَّسم بها خبر النص، ففي حال الخبر عن الأرض وردتْ آيات كثيرة تصف أحوالها والأحداث التي تصيبها، ومع كونها غائبة لا تتمتع بالمرجعية المألوفة إلا أنها تختلف في ذلك على درجات، وفيما يلي تمثيل ذلك:

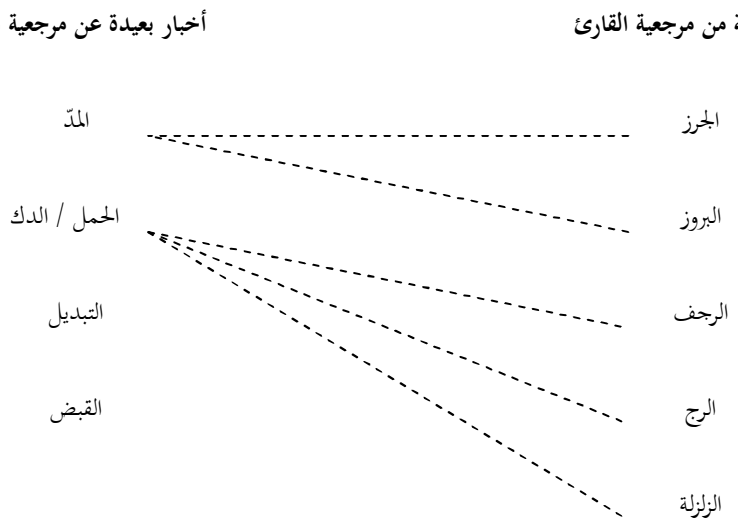


يكشفُ هذا التمثيل عن تعلُّق مرجعية النصِّ بنوع الحدث أو الحال المخبَر عنه على اعتبار أنَّ الذات المتضمَّنة (الأرض) هي من صميم الخبرة الإنسانية وتتمتع بمرجع معروف خارج اللغة. فكلَّما كان الحدث قريبا من تجربة الإنسان كانت مرجعية النص وعلاقته بخبرة الإنسان أكبر، وتحليلٌ كهذا يحتاج إلى تعمُّق في دراسة أنماط الخبرة الإنسانية ولكن المبتغى هنا الكشفُ عن أهمية متابعة الأبعاد الأخرى للمرجعية والتي لم يتناولها بالدرس الإجراء الملفوظي.

وهناك من الصُّور اللفظية ما حافظ على شكله اللغوي وغيَّر محتواه الدلالي بالنظر إلى السياق اللغوي مثل كلمة "شق" فقد ورد استعمالها في موضعين مختلفين بمحتويين مرجعيين مختلفين: "ثم شققنا الأرضَ شقًّا" لقد حافظ اللفظُ على دلالته الأصلية ولكن محتواه المرجعي المتعلِّق بالخبرة الإنسانية تغيَّر، والسَّبب في ذلك ليس السياق كما جرى العُرف لأن دور السياق في مثل هذه الحال هو بيانُ المعنى المقصود لا إحداث انزياح في

الدلالة، إنما سبب التغيُّر هو تبدُّل المرجع في حد ذاته، لأنه في حال تعلَّق بأحداث الآخرة يصبح خارج حيِّز الخبرة، وتقلُّ فيه درجة المرجعية الإنسانية.

يظهر من تحليل متعلِّقات موضوع الأرض أنها تقترحُ عددا من الأخبار تستند مرجعيتها إلى علم الله تعالى، وتتفاوت في درجة قربها من مرجعية القارئ وخبرته في العالم، بحيث يمكن عدُّ الفارق بين المرجعيتين (القارئ والخبر) مِقياسا للغيبية بوصفها سمة في نصِّ قيام الساعة. وبالنظر إلى جملة الأخبار السابقة المتعلقة بالأرض يظهر أنها مترابطة بشكل من الأشكال، المرجعيّ منها وغير المرجعيّ، بحسب ما أوردتْ كتبُ التفسير، على هذا يمكن عقدُ مقارنة بين تلك الأخبار القريبة من مرجعية القارئ وبين تلك البعيدة عنها، لتبيُّن أوجه الربط المرجعيِّ بينها فيما يلي:



أما خبر تبديل الأرض فيمكن عدُّه محورا دلاليًّا ومرجعيا في آن واحد: دلاليٌّ لأنه قابل للتفسير بالنظر إلى معاني الأخبار الأخرى، ومرجعيٌّ لكونه يشير إلى حقيقة موضوعية خارج النصِّ واقعةٍ في المستقبل يمكن أن تتألّف من جملة المراجع التي تحيل عليها الأخبار المذكورة متفرقةً. ورد خبر التَّبديل في سورة إبراهيم: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48)﴾ ويُنسب التبدُّل في مرجعيّة لغة العرب عادة على ما ذكر الخليل إلى مراجع قابلة للحصر: «البَدَلُ: خَلَفٌ من الشيءِ، والتبديل: التغيير. واستبْدَلْتُ ثوباً مكانَ ثَوبٍ، وأَخا مكانَ أَخٍ، ونحوُ ذلكَ المبادَلةُ»[1]. فقوله نحو ذلك أي ما يشبه ذوات الثَّوب والأخ من كونها موجودات قابلة للحصر حسًّا وإدراكا، وليس هذا بمألوف إذا تعلَّق بذات الأرض، ولذلك اختلف أهلُ التأويل في فهم الحقيقة المقصودة في الآية

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 122.

الكريمة، حيث ذكر الطبري معنيين للآية إجمالا: الأول أنْ يكون المقصود تغيير أحوال الأرض مع بقاء ذاتها، والثاني أن يشملها التغيير كليَّةً فلا تمتُّ بصلة إلى الأرض المعروفة[1].

كما ذكر القرطبيّ كلاما في وجه تأويل حدث التبديل بالنظر إلى دلالته المرجعية فقال: «فإن قال قائل إنَّ بدَّل في كلام العرب معناه تغيير الشَّيء، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: 56) وقال: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ (البقرة: 59)، ولا يقتضي هذا إزالة العين وإنما معناه تغيير الصفة. ولو كان المعنى الإزالة لقال: يوم تبْدل الأرض مخفَّفا من أبدلْت الشيء إذا أزلت عينه وشخصه قيل له: ما ذكرته صحيحٌ، ولكن قد قُرئ قوله عزّ وجلّ: ﴿عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا﴾ (القلم: 32) مخفَّفا ومثقلا بمعنى واحد. قال: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور: 55) وقال: ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ (الفرقان: 70) وكذا ذكر تاج اللغة أبو نصر الجوهري في الصِّحاح، وأبدلتُ الشَّيء بغيره وبدله الله من الخوف أمنا وتبديل الشيء تغييره، فقد دلَّ القرآن وكلام العرب على أن بدَّل وأبْدل بمعنى واحد»[2]، فكلامه على العين والصفة تحليلٌ مرجعيٌّ لمضمون الخبر، وإن كان يغلِّب قول من قال أنَّ الأرض التي يحيل إليها الخبر الغيبيُّ تختلف نوعيًّا عن الأرض المعروفة، مما يجعل مرجعية الخبر مفارقة لمرجعية المتلقي متجاوزة لها إلى حدّ بعيد.

ومهما يكن من أمر أوجه تأويل الآية الكريمة فإنَّ حقيقة المرجع المقصود مردُّها إلى علم الله، على أن غاية البحث هنا أن يقيس درجة مرجعية الخبر إلى خبرة الإنسان على اختلاف أوجه التأويل الواردة في كتب التفسير. بناءً على هذا إذا حُمِل التبديلُ على أنه تغييرُ أحوال الأرض مع بقاء عينِها أو ذاتها، فإن ذلك يقتضي شمول التبدُّل للأحداث الثانوية التي تصيب الأرض وما عليها. أما إذا حُمل على غير ذلك فإن التبديل يصبح حدثًا مستقلا نوعيًّا عن جملة الأخبار الأخرى المتعلِّقة بذات الأرض، لأنه يصيبُ أرضا أخرى مختلفة عيْنًا.

1 . 4 . مفارقةُ مرجعيَّة الخبر لمرجعية المتلقِّي:

هذه نماذج من التَّشكيل اللغوي للخبر الغيبيِّ في باب نهاية العالم وعلاقته بالمراجع التي يحيل عليها، أو بمرجعية القارئ ومدى مفارقته لها. ويمكن إجمال الموضوعات في نهاية العالم من خلال مجالين شاملين: الأول هو السَّماء التي تستغرق الكواكب والنُّجوم وما يُنسب إليها من أحداث وأحوال، والثَّاني هو الأرض التي تستغرق الجبال والبحار وما يلحقُها من أخبار جزئية، وبهذا تتشكَّل اللوحة الموضوعية والخبرية في نصوص قيام الساعة من اجتماع موضوعيْ السَّماء والأرض بوصفهما مجالا للعلامات في الحياة الدنيا، ومجالا للأحداث الغيبيّة يوم القيامة.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 17 ص ص 45 / 52.
[2] القرطبي: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة. ص 176.

بناءً على ما تقدَّم يظهر أنَّ المقارنة بين الموضوعين القديم والجديد هي أساسُ مفارقة مرجعيَّة الخبر لمرجعية المتلقِّي، ومنهجُ كتب التفسير والمعاجم يقوم على عَقد هذه المقارنات. فالدَّلالة السياقية في القضية الغيبيّة تعتمد على مرجعيّة مطلقة عند المتلقي وتحيل فعليًّا بالنظر إلى معرفة الله بالحقائق التي لما تقع بعد، لكن الهامش الدلالي الذي يضيفه المعنى السياقيُّ للكلمة هو الذي يحقِّق مفارقةَ النصِّ لمرجعية التلقي. غير أنَّ أكبر إشكال يعيق تحليل النُّصوص الغيبية لقيام الساعة هي كيفية التعامل مع الأشياء (تنطبق كلمة شيء هنا على الموجودات والأحداث والأحوال ماديةً كانت أو شعورية) في المقاربة المرجعية وذلك من وجهين: الأول أنها ليست أشياء تمَّ تصنيفُها في الخبرة الإنسانية ومعلوم أنَّ بيرس وبالمر وغيرهما من علماء اللغة والمنطق لا يعرِّفون المرجع إلا من خلال دخوله حيِّز الخبرة. والثاني أنَّ هذه الأشياء ليست متخيَّلة حتى نبحث لها عن مكان في المقاربة المرجعية، كما رأى ديكرو وتودوروف ومن جاء بعدهم من دارسي الملفوظية، وإن كانت فكرة المرجع المتخيَّل متهاويةً من الأساس إذْ أصلُ المرجع الوجود أو إمكان الوجود.

بالنظر في مجمل النتائج المتوصَّل إليها فيما سبق، يظهر أنَّ مرجعية الخبر تتَّخذ مستويات مختلفة بعضها أبعدُ عن مرجعية المتلقي من بعض. ولمحاولة توصيف هذا التفاوت يمكن عرض أمثلة من نصوص غيبية تصف نهاية العالم، تُحدَّد من خلالها طبيعة الخبر، وما يتصل به من موضوعات في مألوف الاستعمال، وتُستخرَج من هذا التوظيف قيود الاختيار التي يفرضُها هذا الخبر عادة على متعلِّقاته في اللغة، لتجريَ المقارنة بعد ذلك بين الموضوع المألوف والموضوع المذكور في النصِّ الغيبي:

خبر القضيّة	الموضوع المألوف	قيد الاختيار	الموضوع الغيبي	توفر القيد
الزلزلة	الشيء / الأرض	<جسم صلب محدود>	الأرض	-
الدك	الشيء المدقوق	<صلب>	الجبال	+
التكوير	العمامة	<لين>∧<استطالة>	الشمس	_
الانشقاق	الزجاج / الحجر	<صلب>	السماء	_

يقترحُ هذا الجدول سؤالًا محوريًّا: هل يضمنُ توفُّر قيد الاختيار في الموضوع الغيبيِّ مرجعيّةَ النصِّ عند القارئ؟ في العلاقة بين الجبال والدكِّ أو بين الأرض والجرز مثلا قد يتوفَّر قيد الاختيار في التعليق بين الموضوع والخبر وهو الصلابة، ولكنَّ ذلك لا يضمنُ مرجعيةَ الحدث عند المتلقي إذ لا يملك المتلقي تجربةً مماثلة أثناء ملامسته للعالم. الظاهر أنَّ الفجوة المرجعية بين المتلقي والنص تتزايدُ حدَّة عندما لا يضمنُ الموضوع النصي قيد الاختيار الذي يحدِّده الخبر في دلالته المعجميّة، بناء على هذه الملحوظات يمكن التّمييز بين ثلاث مستويات للمرجعيَّة:

أ . تعليقٌ مرجعيٌّ يوفِّر قيد الاختيار كنسبة الجرز إلى الأرض؛ فإذا كان الحدث قريبًا من خبرة المتلقي أمكن إيعازُ غيبية الخبر إلى عامل الاستقبال في الزمن دون غيره، لأن معنى الغيب في العربية يحتمل عدَّة عوامل بحسب تعريف الخليل له: «الغَيْبُ الشك، وكل شيء غيَّب عنك شيئا فهو غيابة»[1] فهو بعكس الحضور زمانا أو مكانا.

ب . تعليقٌ غير مرجعيٍّ يوفِّر قيد الاختيار كنِسبة الحمل والدكِّ إلى الجبال، ويسمَّى هذا المستوى غير مرجعيٍّ لأن المتلقي لم يختبر حدثا كهذا حتى وإن جعله توفُّر قيد الاختيار ممكنًا، فهو غير موجود بالنسبة له، بهذا يمكن إيعازُ سمة الغيبية إلى عامليْ عدم الوجود والاستقبال في الزمن.

ج . تعليقٌ غير مرجعيٍّ لا يوفِّر قيدَ الاختيار كنسبة الانشقاق إلى السَّماء، فهو خبر بعيد عن مرجعيَّة القارئ، وقد زاد غيابُ القيد من حدَّة الفجوة المرجعية، لأن غيابه يعني في نظر الخبرة المادية القاصرة استحالةَ الحدث. وبهذا يمكن ردُّ الغيبية على هذا المستوى إلى ثلاثة عوامل: الاستحالةُ، وعدم الوجود، والاستقبالُ في الزمن، وهي عوامل متداخلة ومتضافرة. انطلاقا من هذه المستويات المتدرِّجة يمكن تسجيلُ جملة من الملحوظات:

أ . قيدُ الاختيار يُبرز معنى إمكانِ الحدث غير أنه لا يفسِّر مرجعية الخبر عند المتلقي.

ب . قيدُ الاختيار يوفِّر مدلوليةً نظامية للنص ومعنًى على الحقيقة لا على المجاز، ولكنَّه لا يضمن مرجعيةَ الخبر عند المتلقي.

ج . هذا التصنيف نسبيٌّ يتأثَّر بمعرفة المتلقي عن العالم، وهي معرفة متغيّرة غير ثابتة تسهم فيها عوامل مختلفة منها المعرفة العلمية التي قد تزيد من مساحة المرجعية المؤوّلة عند الإنسان على ما سيأتي بيانُه.

د . استحالةُ الخبر مفهوم نسبيٌّ لأنها متعلقة بالخبرة الإنسانية القاصرة، وهي خبرة تنتج معرفة منقوصةً عن العالم، ولهذا وظّف النصُّ حجاج التمثيل ليقرِّب حقيقة الحدث من عالم القارئ.

2 . خبر البعث:

إذا كان خبرُ نهاية العالم يتوزَّع على موضوعات مختلفة ومتنوِّعة في الأرض والسَّماء، فإن حدث الإحياء يرتكزُ عمومًا على عين واحدة هي ذات الإنسان. وليس يعني هذا أنْ يختصَّ البشر وحدهم بحدث البعث إذْ هو يشمل غيرهم من المخلوقات التي يصيبها الفناء: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمان: 26/ 27). إلا أن الميزة الموضوعية في الكائن البشري تعود إلى أمرين: أولهما أنَّ ذاته مرجعية بالنسبة إليه إما من تجارب

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 296.

ذاتية أو مع غيره من الناس، وثانيهما أنّ ذكر هذه الذات غالبٌ على النصوص التي تذكر حدث الإحياء بحسب ما ورد في الجدول المذكور آنفا:

الموضوع	الخبر
الموتى	الإحياء (6) الإخراج
أنتم (يختلف مرجع الضمير بين عموم بني الإنسان وخصوص المخاطبين)	الجمع(2) الإحياء(3) العودة المرجع الإعادة الإخراج(4) البعث(2) الحشر الإرجاع (3) الخروج المصير تأتون
هم (يختلف مرجع الضمير بين عموم الإنسانية وخصوص المكذبين)	البروز (2) الحشر النشر البعث الإحضار لقاء خلق جديد الخروج
نحن (المكذبون بالبعث)	البعث (4) الإخراج النشر
الإنسان	الإخراج النشر الرجوع
من في القبور	البعث
الخلق	الإعادة (6)
العظام الرميم	الإحياء

تلتقي الموضوعات إذن على ذات واحدة، كما تلتقي الأخبار على حدث مركزي واحد. إذ تحيل الأولى على ذات الإنسان في سياقات مختلفة (الموتى، الخلق، الإنسان...) كما تعود الضمائر كلُّها على مراجع بشرية، وتشير إلى ملازمة الفناء لهذه الذات، حيث يُفهم الفناء هنا إما من العنصر المحيل ذاته كما في كلمة "الموتى" أو يفهم من سياقها اللغوي كما سيأتي بيانه. كما تحيل الأخبار على حدث مركزي مع اختلاف في الأحوال حسب معطيات السياق، حيث تدلُّ القرائن اللغوية على حقيقة البعث إما دلالة مجرَّدة أو متعلقة بمعان زائدة كالجمع والإخراج والحشر. وتكمن غيبية الخبر في التعليق بين تلك الموضوعات من جهة وبين هذه الأخبار من جهة أخرى ليحيل التركيب على حقائق مرجعية مفارقة لمرجعية الإنسان.

2 . 1 . مُلازمةُ الفناء للموضوعات:

الأصلُ في البعث أن يسبقه فقدانُ الحياة، لأن الحياة لا تعود جسمًا إلا بعد مغادرتها إيّاه، ولهذا اقترن البعثُ في لغة العرب بانتقال الموضوع بين حالين: السُّكون والحركة، أو من غياب الوعي إلى حضوره، حيث قال الخليل: «البَعْثُ: الإرسالُ، كبعث الله من في القبور. وَبَعَثْتُ البعيرَ أرسلتُه وحللت عِقالُه، أو كان باركاً فَهِجْتُهُ. قال: أُنيخها ما بدا لي ثم أَبْعَثُها كأنها كاسرٌ في الجوّ فتخاء. وبعثته من نومه فانبعث، أي نبّهته»[1]. والتأمُّل في قرائن الموضوعات المذكورة في الجدول يشير إلى تلك الحالة التي تَسِمُ الموضوع قبل حدث البعث. فمنها ما يدلُّ

[1] الفراهيدي: المرجع نفسه. ج 1 ص 146.

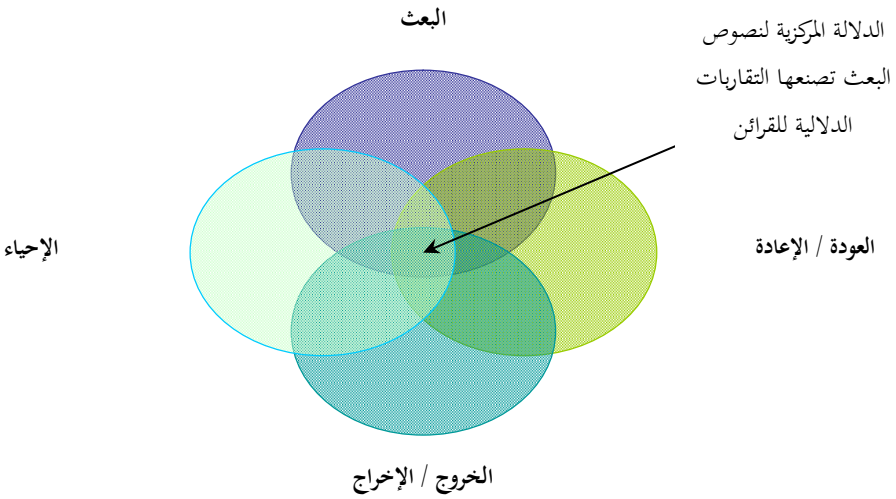
على ذلك دلالةً ظاهرة كما في كلمات (الموتى، من في القبور، العظام وهي رميم)، ومنها ما يُفهم من السياق كما في كلمتيْ الإنسان والخلق في الآيتين: ﴿وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ (مريم: 66) ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (يونس: 34)، حيث اقترن ذِكرُ الإخراج وهو قرين البعث بذكر الموت والإعادة، والإعادة لا تكون إلا مع بداية سابقة عليها.

كما أنَّ الضمائر الواردة في جدول الإحصاء تحيل إلى ذوات بشرية، مهما تنوَّعت الأطرافُ التي تعود عليها: فضمير "أنتم" وهو الغالب يعود على المخاطَب، الذي يفهم منه الاختصاص بحسب قرائن السياق أو أسباب النزول، كما يفهم منه عموم الحدث بحسب معرفة العالم، وكذلك ضمير الغياب "هم" الذي يعود على موضوعات للخطاب، فقد تكون ذواتا خاصَّة غير أنها قابلة للتعميم وفقا للقرائن، وكلُّها راجعة إلى ذوات بشرية يصيبها الفناء. فمن أمثلة الإحالة بضمير الخطاب إلى الذات الإنسانية قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾ إذْ يُعدُّ هذا النص أساسيًّا لاحتوائه فرعين بين غيبيّ ومرجعيّ، ويتعلَّق حدثُ البعث بشخص المخاطَب من خلال كلمتيْ "يحييكم وترجعون". قال ابنُ عاشور: «الخطاب في قوله "تكفرون" متعيِّن رجوعُه إلى "النَّاس" وهم المشركون، لأنَّ اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثَّاني»[1]. ومهما يكن من أمر تخصيص الخطاب هنا إلا أنه لا يقيِّد حقيقة البعث، لأن المراحل المتنقلة بين الموت والحياة هي سبيل كلِّ مخلوق، ومن تلك المراحل الموتُ الذي يتوسَّط حياتين، وهو موت الفناء المقصودُ.

2 . 2 . التِقاءُ الأخبار على معنى البعث:

تنوَّعتْ قرائنُ الخبر في الجدول دلالةً واشتقاقا، إلا أنها تتَّفق في معنى البعث إما تصريحا وإما تضمينا والتزاما. وقد تقدَّم في الباب الثاني تحليل بعض هذه القرائن في النصوص المجملة لمعرفة السمات الدلالية الرئيسة التي تدخل في تركيبها، فإذا أضيفت إليه أهمُّ نتاج الجدول السابق أمكن تمثيلها كما يلي:

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 1 ص 373.



والغرض من هذا التمثيل تبيُّن الوشائج الدلاليّة التي تجمع الكلمات الدالة على البعث في نصوص قيام السّاعة، مقترنة في كل مرة بالذّات الإنسانيّة، كما يمكن تبيُّن فوارق دلالية بينها. ويعود أمر التقائها الدلالي وافتراقها إلى تصوُّرها المرجعي في لغة العرب، لأن هذه المرجعية هي أساسُ تشكُّل معناها المعجميّ، وأساس توظيفها في سياقات اللغة. على أنَّ الظاهر من هذا التوظيف أن تلك القرائن تجتمع على معنى البعث المذكور سابقا، والذي يقتضي انتقالَ الموضوع بين حالين مختلفين، وهذه دلالةُ العودة والإحياء أيضا، أما كلمة الخروج ففيها تضمين على عودة الحياة، لأنَّ الخروج من القبور تستلزمُ عودة الرّوح إلى الأجْساد وقدرتها على الحركة. قال ابنُ عاشور: «بعد ظهور الدَّلائل بصنع الله على إمكان البعث لأنَّ خلق تلك المخلوقات من عدم يدلُّ على أن إعادة بعض الموجودات الضعيفة أمكنُ وأهَونُ، جيء بما يفيد تقريبَ البعث بقوله: "كذلك الخروج". فهذه الجملة فذلكة للاستدلال على إمكان البعث الذي تضمَّنته الجمل السابقة فوجب انفصالُ هذه الجملة فتكون استئنافاً أو اعتراضاً في آخر الكلام على رأي من يجيزه وهو الأصحُّ. والإشارة "بذلك" إلى ما ذكر آنفاً من إحياء الأرض بعد موتها، أي كما أحيينا الأرض بعد موتها كذلك نحيي النَّاس بعد موتهم وبِلاهم، مع إفادتها تعظيمَ شأن المشار إليه، أي مثل البعث العظيم الإبداع. والتعريف في "الخروج" للعهد، أي خروج الناس من الأرض كما قال تعالى: "يوم يخرجون من الأجداث سِراعا" (المعارج: 43). فـ "الخروج" صار كالعلَم بالغلبة على البعث، وسيأتي قوله تعالى: "ذلك يوم الخروج" (ق: 42). وتقديم المجرور على المبتدإ للاهتمام بالخبر لما في الخبر من دفع الاستحالة وإظهار التقريب، وفيه تشويق لتلقي المسند إليه»[1]. فقد بيَّن هنا احتواءَ حدث الخروج لحقيقة البعث كما يُفهم من السياق اللغويّ.

[1] المرجع نفسه. م 26 ص 294.

2 . 3 . غيبيَّة الخبر:

البعثُ في العربية كما تقدَّم يتعلَّق مرجعيًّا بذوات من مثل: البعير في العقال والرجل في النوم. ولم يذكر الخليلُ من استعمالاته قبل الإسلام أنْ يردِ مقترنًا بالأموات، لأن عودة هؤلاء إلى الحياة ليست خبرةً مألوفة عند العرب والناس جميعا، حتى وإن وردت في الشِّعر فإنَّ ذكرها غير قائم على ملامسة العالم ورؤية الحقائق. أما في القرآن الكريم فيذكر النصُّ البعث مقترنا بالذات الإنسانية ذكرا مرجعيّا يحيل على حقائق موضوعيّة لمَّا تقعْ بعد، أخبر بها عن علم الله تعالى بتلك المغيبات. ورد مثلُ هذا التعليق في سورة النحل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (38)﴾، وهو تعليق غير مرجعيٍّ عند المتلقي، وكان ردهم على الحقيقة التي أثبتها القرآن بناءً على معرفتهم بالعالم ومرجعيَّتهم المحكومة بالتجارب المألوفة: «إنما أيقنوا بذلك وأقسموا عليه لأنّهم توهَّموا أنَّ سلامة الأجسام وعدم انخرامها شرطٌ لقبولها الحياة، وقد رأوا أجسادَ الموتى معرّضة للاضمحلال فكيف تُعاد كما كانت»[1]. فالتغييب في حدث البعث كامنٌ في عاملين: الأول مفارقته لمألوف الخبرة الإنسانية مفارقةً نوعية إذ يتجاوز في توظيفه السياقي قيود اختيار الموضوعات، والثاني تغييبه زمنيًّا لأنه مضمر في الاستقبال غير مطَّلع عليه.

وقريبٌ من طبيعة المرجعية في البعث تعليقُ خبر الإحياء بالأجساد البشرية الميْتة. قال ابن منظور: «أَرضٌ حَيَّة مُخْصِبة كما قالوا في الجَدْبِ ميّتة وأَحْيَيْنا الأَرضَ وجدناها حيَّة النباتِ غَضَّة وأحْيا القومُ أَي صاروا في الحَيا وهو الخِصْب وأَتَيْت الأَرضَ فأَحْيَيتها أَي وجدتها خِصْبة وقال أَبو حنيفة أُحْيِيَت الأَرض إذا اسْتُخْرِجَت وفي الحديث من أَحْيا مَواتاً فَهو أَحقُّ به المَوَات الأَرض التي لم يَجْرِ عليها ملك أَحد وإِحْياؤُها مباشَرَتها بتأْثير شيء فيها من إحاطة أَو زرع أَو عمارة ونحو ذلك تشبيهاً بإحياء الميت ومنه حديث عمرو قيل سلمانَ أَحْيُوا ما بَيْنَ العِشاءَيْن أَي اشغلوه بالصلاة والعبادة والذكر ولا تعطِّلوه فتجعلوه كالميت بعُطْلَته وقيل أَراد لا تناموا فيه خوفاً من فوات صلاة العشاء لأَن النوم موت واليقظة حياة»[2]. ولا يبدو جليا قولُ ابن منظور أن إحياء الأرض الميتة كان تشبيها بإحياء الموتى، لأن الأصل في المرجعية عند العرب وغيرهم من الأمم أنْ يكون الإحياء للأرض لأنها تجربة ماثلة بين أيديهم، ليكون الانتقال من هذا المعنى إلى تجربة إحياء الموتى وهي غيبيَّة، ومن مؤشِّرات ذلك أن القرآن شبَّه إحياء الموتى بإحياء الأرض وليس العكس، كما أنَّ الخليل لم يذكر إحياء الميْت من بني الإنسان على أنه الأصل بل قال: «الحَيَا . مقصور .: حَيَا الرّبيع، وهو ما تحيا به الأرض من الغيث. قال: وغيث حَياً تحيا به الأرض واسع»[3]. فاتِّساع العرب في إيراد الإحياء للأرض واشتهار ذلك دالٌّ على أنه أصلُ مرجعيّة الخبر، وأنَّ نسبته إلى

[1] المرجع نفسه. ج 14 ص 153.
[2] ابن منظور: لسان العرب. ص 1077.
[3] الفراهيدي: كتاب العين. ج 1 ص 380.

الميْت مفارقةٌ لتلك المرجعيّة. فمردُّ الغيبية في خبر الإحياء نسبتُه إلى الأجسام البالية بالموت، لأن هذا الحدث الذي تمحورت حوله نصوص البعث خارقٌ لمألوف التجربة الإنسانية.

وتحمل كلمتا "العودة" و"الإعادة" دلالةً سياقية على البعث، بالإضافة إلى معان زائدة عليها، فقد أورد الخليل في دلالتها المرجعيّة: «العَوْدُ: تثنيةُ الأمرِ عَوْداً بَعْدَ بَدْءٍ، بدأ ثم عاد. والعَوْدَةُ مرّة واحدة»[1]، فالكلام على الإعادة يتضمَّن وجودَ بداية سابقة عليها، وبهذا تقتضي العودةُ إلى الحياة بعد الموت وجود حياة سابقة، أو وجود إحياء سابق، وهذا ما يُفهم من قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)﴾. ولهذا يقترن ذكر الإعادة عادةً بذكر بداية الخلْق أو الموت السَّابق على الحياة الدنيا كما في قوله تعالى في سورة يونس: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (34)﴾ وفي سورة العنكبوت: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (19)﴾.

وشكَّل سؤالُ العودة محكًّا في تلقِّي العرب لرسالة الإسلام وأخبار القرآن، إذْ كان السؤال مؤشِّرا على مفارقة العودة لمألوف العادة ومعرفة العالم عندهم، وقد أورد القرآن هذا السُّؤال إنكارا كما في سورة الإسراء: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (51)﴾. قال ابنُ عاشور: «الاستفهام في "من يعيدنا" تهكميٌّ. ولما كان قولهم هذا محقَّق الوقوع في المستقبل أمر النبيَّ بأن يجيبهم عندما يقولونه جوابَ تعيين لمن يعيدهم إبطالاً للازم التهكُّم، وهو الاستحالة في نظرهم بقوله: "قُل الذي فطركم أول مرَّة" إجراءً لظاهر استفهامهم على أصله بحمله على خِلاف مرادهم، لأنَّ ذلك أجدر على طريقة الأسلوب الحكيم لزيادة المحاجة، كقوله في محاجَّة موسى لفرعون "قال لمن حوله ألا تستمعون قال ربُّكم وربُّ آبائكم الأوَّلين" (الشعراء: 25 / 26). وجيء بالمسنَد إليه موصولاً لقصدِ ما في الصِّلة من الإيماء إلى تعليل الحكم بأنَّ الذي فطرهم أوَّل مرَّة قادرٌ على إعادة خلْقهم كقوله تعالى: "وهو الذي يبدأُ الخلقَ ثم يعيدُه وهو أهونُ عليه" (الروم: 27) فإنه لقدرته التي ابتدأ بها خلقَكم في المرة الأولى قادرٌ أنْ يخلقكم مرَّة ثانية»[2]. ووجهُ الاستدلال هنا أنَّ وقوع بداية الخلْق من العَدَم علامةٌ على وقوع الإعادة من العِظام الرميم.

فالظَّاهر من إشكال مرجعية الإعادة عند المتلقين هو دلالتُه الضِّمنية على الإحياء أو البعث، لا في دلالته على العودة بعد البدء، فحُكْم مرجعيته كحُكم البعث والإحياء قبله، تكمُن سِمته الغيبيَّةُ في تجاوز مرجعيَّته لمرجعية المتلقين عمومًا. إلا أنَّ الاستثناء قد يقعُ لهذا العموم لمن شهد تجاربَ البعث في الحياة الدنيا، والتي ذكرها القرآن

[1] المرجع نفسه. ج 3 ص 248.

[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 15 ص 128.

استدلالا على قدرة الله. من ذلك ما ورد من قصص في سورة البقرة: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾.

ومثلُ تلك السِّمة المرجعية تَسِم خبرَ الخروج والإخراج، لأنَّ غيبيةَ النصِّ فيه لا تعود إلى مرجع الخبر معزولا أو منسوبا مرجعيًّا إلى الذات الإنسانية، وإنما تكمُن غيبيتُه في نسبته إلى ذاتٍ تلتبسُ بالفناء، فيكون الخروج منها غير مألوف في غالب الخبرة الإنسانية. وفي شرح هذا المعنى الوارد في نصوص البعث يكتفي اللغويُّون أحيانا بذكر مبدإ الفعل إيحاءً بمعنى الخروج كقول ابن منظور: «قوله عز وجل "ذلك يَوْمُ الخُرُوجِ" أَي يوم يخرج الناسُ من الأَجداث»[1] والأجداثُ هي القبور وهي مَبدأ الفِعل، ذُكِر لشرح معناه وبيانِ مرجعيَّته عند القارئ، إذ لا يتصوَّر القارئ حدث الخروج أو الإخراج إلا انطلاقا من فضاء محدود كالقبر وغيره ينتقلُ منه الموضوع إلى فضاء مختلِف. فالسِّمة الدلالية البارزة هنا هي الانتقالُ الحركيُّ من مكان إلى مكان، لكن تقعُ الغيبية ومفارقة خبرة المتلقي عندما يكون الانتقالُ متضمِّنًا لحدث عودة الرُّوح إلى الجسد البالي. على هذا تلتقي مرجعيَّةُ الأخبار في نصوص البعث على مرجعيَّة حدث البعث ذاته، لأنها تجتمعُ على الإحالة إليه تصريحا أو تضمينًا، وتعود غيبيَّة هذه الأخبار إلى غيبيَّة البعث وعودة الرُّوح إلى الجسد البالي.

2 . 4 . خَبرُ البعث المفصَّل:

ذُكر من قبل أن النصَّ الغيبيَّ المفصَّل يتضمَّن أكثر من قضيَّة بسيطة يكون التعليق في كلٍّ منها غيبيا، أما المميِّز لخبر البعث المفصَّل هنا فهو ذكرُ أكثر من خبر، سواء كان حادثًا أو حالةً أو ظرفًا، للموضوع الواحد. ونماذجُ هذا التفصيل في نصوص إحياء الموتى هي التاليةُ:

﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (ق: 44)

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يس: 51)

﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ (6) خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ (7) مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ (8)﴾ (القمر)

[1] ابن منظور: لسان العرب. ص 1125.

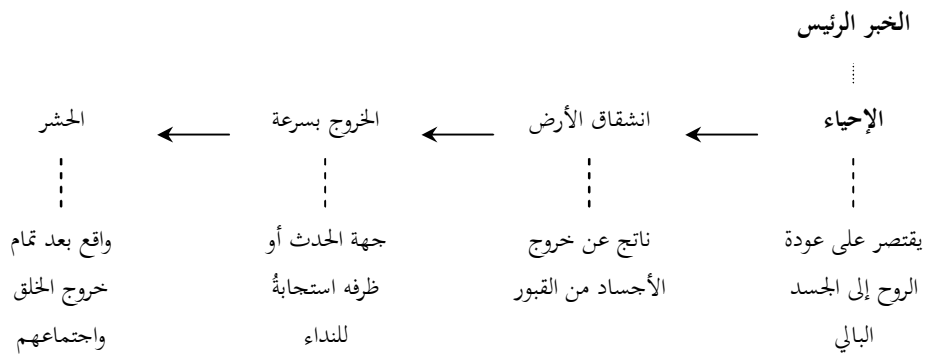
﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (42) يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ (43) خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (44)﴾ (المعارج)

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (4)﴾ (القيامة)

﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ (التكوير: 7)

﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ (العاديات: 9)

اجتمعتْ في الآية من سورة ق عدةُ أخبار تتَّصل بالخبر الرئيس وهو البعث وإن لم يذكر صراحةً، من جملتها تشقُّق الأرض الذي يعقبُ عودةَ الروح ويسبقُ انبعاثَ الأجساد من القبور، والإسراعُ في الخروج من الأرض، واجتماعُ المبعوثين من الموت لأوَّل الحشر. يشكِّل النص باجتماع هذه التفاصيل مشهدًا متكاملا من الأحداث التي يبدو ترابطها منطقيًّا ومنسجما مع الخبرة الإنسانية، وإن كانت تصدر كلُّها عن موضوع رئيس مفارقٍ مرجعيةَ القارئ وخبرتَه، وفيما يلي تمثيلٌ لاتصال هذه الأحداث وترابطها:

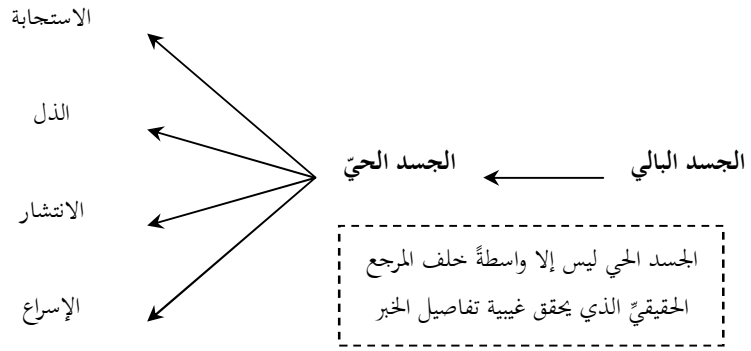


وقد تضمَّنت آياتٌ أخرى الإشارة إلى هذه الحقائق مجتمعة ومتفرِّقة، ومن خلال قرائن لغوية متنوِّعة، كما يُفهم من كلمة "ينسِلون" في النصِّ الثاني فهي بمعنى: «يخرجون سراعا، والنَّسَلان: الإسراعُ في المشي»[1] على ما ذكر الطبريُّ، أما البغوي ففسَّره بخلاف ذلك: «يخرجون من القبور أحياءً، ومنه قيل للولد: نَسْل لخروجه من بطن أمه»[2]، وكذلك يُفهم من كلمة "مهطعين" في النصِّ الثالث.

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 20 ص 531.
[2] البغوي: معالم التنزيل. ج 7 ص 21.

كما تعدَّد الخبرُ في النص الثَّالث مما زاد في تفصيل حدث البعث، إذ وردتْ جملة أحداث وأحوال ترافقُه وهي: دعوة الدَّاعي التي تسبقُ قيامَ الناس من القبور، وخشوعُ أبصارهم «أي ذليلة أبصارهم»[1]، وقد تكونُ ذُكرت في النصِّ قبل خبر الخروج من القبور لحكمةٍ مرجعيةٍ هي اطلاعُ الله بعلمه على أحوالهم تحت الأرض، فذكرَ النصُّ خشوعَ أبصارهم قبل ذِكر انبعاثهم من القبور، وفي إيراد الخروج زاد من تفصيل الحدث بالتمثيل (كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ)، ومما يستفاد من الأحوال في هذا التشبيه ما استقصاه ابنُ عاشور: «الجراد اسم جمع واحدُهُ جرادة وهي حشرة ذاتُ أجنحة أربعة مطوية على جنبيها وأرجل أربعة، أصفر اللون. والمنتشر: المنبثُّ على وجه الأرض. والمراد هنا: الدَّبَى وهو فراخ الجراد قبل أن تظهر له الأجنحة لأنه يخرج من ثُقوبٍ في الأرض هي مَبيضاتُ أصوله فإذا تم خلقه خرج من الأرض يزحف بعضه فوق بعض قال تعالى: "يوم يكون النَّاس كالفراش المبثوث" (القارعة: 4). وهذا التشبيه تمثيليٌّ لأنه تشبيه هيئة خروج الناس من القبور متراكمين بهيئة خروج الجراد متعاظلاً يسير غير ساكن»[2]. ولم يُذكر خبرُ البعث صراحةً وإنما دلَّت عليه أحوالُ الموضوع وتفاصيله وأهمُّها التركيز على الحركة وصفاتها لأنها أصل دلالة البعث في لغة العرب، وزاد التمثيلُ من الإحالة إلى حقيقة الحركة التي يأتيها العائدون إلى الحياة بعد سكون طويل. وزيادة على هذا ذكر النصُّ خبر إسراعهم من خلال قرينة "مُهْطِعِين".

والملحوظُ أنَّ الفجوة المرجعية مركَّزة في الخبر الرئيس وهو عودة الحياة إلى الجسد، أما التفاصيل الأخرى من خروج وانشقاقٍ للأرض، وإسراعٍ وذلَّة، فإنَّ السِّمة المرجعية فيها، والتي تؤسِّس مرجعية الخبر أو النصِّ، فنِسْبتُها كلُّها إلى الحالة التي سَبَقت انبعاثَ الرُّوح، لأنه لا يُتصوَّر أن تُأتَى أفعالٌ غنيّة بالحركة كهذه من جسد أصابه العطب والفناء، فما يجعلُ هذه الحقائق مفارِقةً متجاوزةً لمرجعية القارئ نسبتُها إلى ذات الميْت. وهي الآلية المرجعية ذاتها في النص من سورة المعارج: ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (42) يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ (43) خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (44)﴾.



[1] الطبري: المرجع نفسه. ج 22 ص 573.
[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 27 ص 179.

وعلى الجملة فإنَّ مركز مرجعيَّة الخبر في النصوص المفصَّلة هو ذاته في النُّصوص المجملة الدالَّة على البعث، وإحالتُها على هذه الحقيقة العجيبة والمضْمَرة في المستقبل هي المبرِّرة لغيبيَّتها، وإنما تَستمِدُّ التفاصيلُ سمتها المرجعيَّة المتميِّزة والتي تفارق مرجعيَّةَ القارئ من كونها عائدةً إلى حدث البَعث، منسوبةً إلى ذاتٍ أصابها البلى والفناء.

المطلب الرابع: عطالةُ التصوُّرِ والمرجعيَّةُ المساعِدةُ

يتَّضح من كلام ابن تيمية على التأويل أنَّ المعنى الذي يتحصَّل في ذهن القارئ قد يكون مخالفًا لحقيقة ما يشير إليه النصُّ من مراجع حيث قال: «الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيانَ تأويله، فإنَّ الإحاطة بعلمه معرفةُ معاني الكلام على التَّمام، وإتيانُ التأويل نفسُ وقوع المخبَر به، وفرقٌ بين معرفة الخبر وبين المخبَر به، فمعرفةُ الخبر هي معرفةُ تفسير القرآن ومعرفةُ المخبَر به هي معرفةُ تأويلِه»[1]. أي أنَّ ما يتصوَّره القارئُ من معاني النصِّ في الذهن، وهو معرفة تفسير القرآن، قد يختلفُ عن الحقيقة المرجعيَّة المنقولة، وهي مطابقةٌ لمعرفة التأويل الذي يختصُّ به الله، وسببُ الاختلاف في محتوى قيام السَّاعة هو ما يمكن تسميتُه بعطالة التصوُّر.

العطالةُ "L'inertie" مفهومٌ فيزيائيٌّ يُقصد به مقاومةُ الأجسام السَّاكنة لأية قوة تحاول تحريكَها وإخراجَها من حالة السُّكون إلى الحركة، وقد جاء في الموسوعة الفرنسية أنها «سمةٌ في المادة راجعةٌ إلى عجزها عن تحريك ذاتها من تلقاء نفسِها»[2]. استعرنَا هذه المصطلحَ لتفسير الفجوة المرجعيَّة بين مرجعية المتلقي ومرجعية النصِّ في القرآن الكريم عموما، وفي نصوص الغيب على وجه الخُصوص، والمقصود بها أنَّ تجربة الإنسان، بوصفها خبرة محدودة وقاصرة، تقيِّد فهمَه وتأويلَه للنصوص الغيبية القائمة على مرجعيَّة متجاوِزة أو مفارِقة، بحيث أنَّ القارئ يسعى في كلِّ مرة إلى توظيف معرفته الخاصَّة عن العالم في قراءة عالم النصِّ حتى وإن كان عالما مختلفا نوعيًّا.

فتأويلُ القارئ لحقيقة زَلزلة الأرض مرتبطٌ بتجارب الزلازل التي عايشها فعليًّا على الأرض، هذه الأخيرة ما هي إلا مرجعيَّة كامنةٌ تفسِّر من جهةٍ مدلوليةَ كلمة "زلزال" في اللغة الأم للمتلقي، ومن جهة أخرى هي مرجعيَّةٌ مساعِدة تؤوِّل حقيقةَ زلزلة القيامة تأويلا تقريبيًّا قائما على الموازنة والمحاكاة، ومن أمثلة تحكيم مرجعيَّة القارئ معرفته عن العالم في تحديد مرجع الخبر قولُ الزركشي في سياق الكلام على الوظيفة الدلالة للواو: «أصلُها هو العاطفة تشرك في الإعراب والحكم وهي لمطلق الجمع على الصحيح ولا تدلُّ على إن الثاني بعد الأول بل قد يكون كذلك وقد يكون قبله وقد يكون معه، فمِن الأول إذا زُلزلت الأرضُ زلزالها وأخرجتِ الأرضُ أثقالها، فإنَّ الإخراج متأخِّرٌ عن الزِّلزال وذلك معلومٌ من قضيَّة الوجود لا من الواو»[3]، لهذا كانت المحاكاةُ هي العملية الذهنية

[1] أحمد بن تيمية: الإكليل. ص 21.

[2] Petit Larousse 2010 (version éléctronique).

[3] الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج 4 ص 436.

الأساس المرافقة للتمثيل الحجاجيِّ، إذ كان غرضُها تقريبَ الحقائق وتقليصَ الفجوة المرجعية، وهي فجوةٌ نسبيّة لأن معرفة الإنسان عن العالم متغيِّرة تؤثِّر فيها عوامل متنوِّعة منها تطوُّر المعرفة العلميَّة.

وهذا من الفُروق الجوهرية بين النصِّ القرآني وما عداه من النُّصوص الأخرى، اختلافُ المعرفة بين صاحب النصِّ والمتلقي أو بين مرجعية النصِّ ومرجعية القارئ. ولا يمكنُ بأية حالٍ مقارنةُ هذا الاختلاف بما نلمسُه اليوم من النصوص العجائبية؛ لأن هذه الأخيرة في عملية إنتاجها توظِّفُ قدرا كبيرا من المرجعية المشتركة بين المنتِج والمتلقي، وهي في ذات الوقت مفارِقةٌ للعالم المعروف. إنَّ النص القرآني يقدِّم الحقيقة العجيبة بناءً على ربط بنياته الداخلية بين عالمي الشَّهادة والغيب، وهو أمرٌ لا تتوفَّر عليه نصوص الخرافة والأسطورة والحكايات.

إلا أنَّ العقلَ البشري يتَّسم بمرونةٍ تساعده على تجاوُز المعطياتِ المرجعيَّة الخالصة، ومن الأدوات التي تحقِّق هذا عنصرُ الخيال، وهو عاملٌ ذهنيٌّ لا يمكن أن يفسَّر إلا في إطار علم النفس المعرفيّ الذي جاء على أنقاض النظريات السُّلوكية الآلية. تقترح السُّلوكية أن المعطيات اللغوية الذهنية، وهي المعاني والمدلولات، متعلقة أصلًا بنوع التَّجارب المادية والخارجية التي تعالجها النفسُ الإنسانية، حيث يكون أفقُ التفكير والتصوُّر محكوما آليًا بمعطيات تلك التجارب وحدها لا يتجاوزها. إلا أنَّ النظريات المعرفية التي بدأت بالجشطالت ونظرية الموازنة عند جان بياجي "Jean Piaget" توسَّعت في دراسة العقل البشري، لتصلَ إلى أنَّ هذا العقل قادرٌ على تجاوُز مرجعيته الضيِّقة ليعالجَ كائناتٍ ومفاهيمَ تفارقُ التجارب المادية المحدودة التي يختبرها.

وقد نقل الفارابي ما يوافق هذا المسعى المعرفي وحلَّله بالنظر إلى طبيعة المدلولات المعبَّر عنها بوساطة اللغة فقال شارحا أرسطو: «إنه يريد بقوله "ما يخرج بالصَّوت" الألفاظ فأخبر أنَّ الألفاظ دالةٌ على المعقولات التي في النَّفس، وأنت ينبغي أنْ تزيد في قراءتك فتقولَ ما يخرج بالصَّوت وهو الألفاظ دالٌ أولا على المعقولات التي في النَّفس، وتعني بقولك "أولا" بلا واسطة وكأنَّه قال: إنَّ الألفاظ دالَّة على المعقولات دلالةً بلا واسِطة. وقال: الآثار التي في النَّفس ولم يقل المعقولات لأنه أراد أنْ يجمع كلَّ ما يحصل في النَّفس بعد غيبة المحسوسات عن الحسِّ. فإنَّ النَّفس تحصلُ فيها معقولاتُ وخيالاتُ المحسوسات كما أُحِسَّت مثل خيال زيد في الحسِّ، وأشياءُ أخرى تخترعُها النفسُ بتركيب الخيالات بعضِها إلى بعضٍ مثل عنزايل وأشباهه»[1]. فالموهبة الأولى للعقل بحسب التحليل المعرفيِّ للمتخيَّلات عند الفارابي هي تركيبُ الصور الحادثة عن المراجع تركيبا قد يخالف تأليفها العاديَّ، وهذا أصلُ تسميته في العربية، لأن العقل يعني الربط على قول الخليل: «عَقَلْتُ البَعيرَ عقلاً شَدَدْت يده بالعِقالِ

[1] تودوروف وآخروف: المرجع والدلالة. ص 15.

أي الرِّباط»[1]، وهي الموهبةُ التي تتيح له التعاملَ مع نصوص قيام السَّاعة بتركيب المراجع غير المتآلفة في خبرته ومرجعيَّته.

وقد درس أحدُ الفلاسفة المهتمِّين بموضوع المرجعية اللغوية، وهو لودويغ ويتغنشتاين " Ludwig Wittgenstein"، قدرة اللغة، بوصفها نظاما رمزيًّا، على إعطاء العقل موهبةَ تجاوز تجاربه المحدودة حيث يقول: «يبدو أنَّ هناك عمليات ذهنية محدَّدة مقيَّدة بعمل اللغة، عمليات يمكنُ للغة من خلالها أن تعمل. أعني عمليات الفهم والدلالة. العلاماتُ في لغتنا تبدو ميتة من دون تلك العمليَّات الذهنيَّة، وقد يظهر أنَّ الوظيفة الوحيدة للعلامات هي الاستدلالُ على مثل تلك العمليَّات، وأنَّ تلك هي الأشياء التي يجب في الواقع الاهتمامُ بها. هكذا عندما تُسأل عن العلاقة بين الاسم والشَّيء المسمَّى، ستكون موجَّها للإجابة بأن العلاقة نفسيةٌ، وربما عندما تقول هذا تفكِّر خصوصا في آلية الجمع. إننا مدعوُّون إلى الاعتقاد بأنَّ عمل اللغة يتضمَّن جزأين: جزء غير عضويٍّ يتمثَّل في معالجة العلامات، وجزء عضويٌّ، يمكن أن نسمِّيه فهمَ العلامات، وتأويلَها، والتفكيرَ فيها. هذه الوظائف الأخيرة يبدو أنها تتَّخذ مكانًا في وسطٍ من نوع خاص هو العقل. وآلية العقل التي لا نفهم بالتحديد طبيعتَها يمكن أنْ تعطي الآثار التي لا تستطيعُها أيَّةُ آلية ماديَّة. هكذا يمكن للفكر الذي هو عمليَّة ذهنية أنْ يتوافق أو ألا يتوافق مع الواقع؛ أنا قادر على التفكير في رجُل غير حاضر، قادرٌ على تصوُّره، أن أقصده بملاحظة أضعُها عنه، حتى ولو كان بعيدًا بآلاف الأميال أو ميتا. قد يسأل أحدُهم: "ما هي الآلية الغريبة؟"، "آلية التمني يجب أن تكون عندما أكون قادرا على تمنِّي ما لنْ يحدث أبدًا"»[2]، وما لن يحدث يتقاطعُ مع الغيب في أمرين: أوَّلهما جهة الاستقبال في الحدثِ أو الحالةِ فهي مغيَّبة زمنا، وثانيهما نوعُ الحدث إذ هو مستحيل في نظر المعطيات المرجعية الراهنة، غير أنَّ قدرة العقل على تركيب الرموز اللغوية ذاتِ المعنى تجعلُه قادرا على استحضار تلك المستحيلات وتركيبها على ما ذكر الفارابي.

هناك إذن وسيلتَان لتدارُك عطالة التصوُّر وتجاوز المرحلة المرجعية الراهنة إلى مرحلة أخرى أكثر ثراءً ومواكبةً لنصوص قيام السَّاعة بما فيها من حقائق غيبيَّة هما: المعرفة العلميَّة الناتجة عن اختبار العالم بطريقة نوعية وترميزيَّة، أي بتحليل الوقائع المادية في العالم واكتشاف قوانينها وصياغتها في قوالب رمزية، والمرونةُ العقلية التي يمكنُها الانطلاق من معطيات مرجعية جاهزة إلى نتائج مختلفةٍ نوعيًّا عن تلك المعطيات والمقدِّمات. وسنركز فيما يلي على عرض جوانب من المعرفة العلمية والنوعية ودورها في إثراء مرجعيَّة القارئ لتكون وسيلةً فعَّالة في قراءة نُصوص الغيب ومقاربة حقائق الخبر.

[1] الفراهيدي: كتاب العين. ج 3 ص 203.

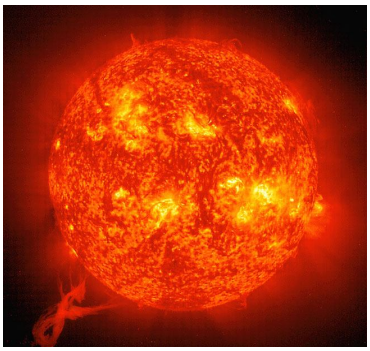
[2] Ludwig Wittgenstein: Excerpt from The blue and Brown Books. In Readings in the Philosophy of Language. Edited by Peter Ludlow. A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts, 1997, p 33 / 34.

كيف يُسْهِم تطوُّر المعرفة في تقريبِ مرجعية النصِّ القرآني من القارئ؟ لا يمكن الادعاء بأنَّ الفرضيّات المُثبتة هنا هي عينُ الحقيقة التي يخبر عنها النصُّ القرآني، ولكنَّ المقصود أنَّ الحدث المخبَر عنه يشاكِل، من خلال تطوُّر المعرفة الإنسانية، طبيعةَ التجربة الإنسانية أو مرجعية المتلقِّي. ولهذا يمكن النَّظرُ في مدى الفرق بين مرجعية النص التي لا تستغرقُها أيَّةُ قراءة مهما كانت واعيَةً ومثقَّفة وبين مرجعية المتلقِّي، التي هي نسبيَّة ومتغيِّرة، كظاهرة غير مستقرَّة، لأنَّ التغيُّر يقرِّب المتلقي من مرجعية النصِّ وحقيقة الخبَر. والمعرفة العلميَّة في هذا العصر لم تعُد من قبيل المعرفة المتخصِّصة لأنَّ وسائل الإعلام وانتشارها ساهمت في جعلها ثقافة عامَّة. ولن نقارب هذه المسألة من باب ما يُعرف بالإعجاز العلميِّ للقرآن، بل من بابِ دَوْر المعرفة عُمومًا في تقبُّل النصِّ القرآني في باب قيام السَّاعة. وفيما يلي عرضٌ لجوانب المعرفة العلمية وانسجامها مع معطيات الخبر الغيبي:

1 . المِثالُ الأوَّل: تكوير الشَّمس

تكوير الشَّمس خبر غيبيٌّ غير مفهوم بدقَّة، وقد اجتهد الدارسون في تقديم تصوُّر واضح عن هذا الحدث من خلال تطوُّر علوم الفضاء والفلك وما توصَّلت إليه من نتائج معرفية قيِّمة: «هل تتخيَّل أنَّ قراءة هذا العنوان المثير (وفاة الشَّمس وتحوُّلها لعملاق أحمر) تستغرقُ زمن 3 ثوان تكونُ الشَّمس خلالها قد فقدتْ حوالى 13 مليون طنٍّ من كتلتها لتشِعَّ الطَّاقة في فضاء المجموعة، وهو مقدارٌ ضخم ولكنَّه جزءٌ تافهٌ من كتلة الشَّمس البالغةِ 2 بليون بليون طن، لدرجة أنَّنا لا نلاحظ النقصَ في كتلتها من يوم لآخر، ولا حتَّى طولَ العمر، لأنَّها خلال المليون سنة الأخيرة فقدتْ جزءًا من ألفٍ من كتلتها، ومع ذلك ورغم أنَّ الشَّمس تتغيَّر بطيئًا فإنها بالتأكيد سوف تموتُ لأنها بمضيِّ الزمن سوف تستهلكُ كلَّ مخزونها من الوقود النوويِّ (الأيدروجين) في قلبها، وبهذا يقفُ هذا المفاعل النوويُّ الاندماجيُّ عن العمل، ولن يستطيع مركزُ الشَّمس أن يقاوم وزنَ المناطق الخارجية لها والتي تضغط دائما للداخل وعندئذٍ يبدأ قلبُ الشَّمس في التقلُّص، وهو إذ يفعل ذلك فإنَّ طاقة الجاذبية تتحوَّل فجأةً عند التقلُّص إلى حرارة وهذا التكوُّر أو التقلُّص بالانكماش للداخل قد تشير إليه الآية الكريمة عن وفاة الشَّمس في قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾»[1].

[1] منصور محمد حسب النبي وآخرون: المعارف الكونية بين العلم والقرآن (القسم الأول). دار الفكر العربي القاهرة، الطبعة الأولى: 1997، ص 40.



يساعد التفسير العلمي لموت الشمس، انطلاقا من انطفاء النجوم في الفضاء، على تبيّن معنى الخبر الغيبيّ، ولكن لا يمكن الجزم بكون هذا التفسير هو تأويل الخبر بعينه وإنما هو معرفة تفسير الخبر فقط على ما ذكر ابن تيمية من قبل.

2 . المثال الثاني: السَّماء وردةٌ كالدِّهان

من النتائج العلميَّة المتوصَّل إليها في الأبحاث الفضائية أنَّ النجوم، ومنها الشَّمس المذكورة في نصوص قيام الساعة تعييناً، آيلةٌ إلى الفناء وفق مراحل تحوُّل ثابتة، وقد سجَّل علماءُ الفضاء هذه المراحل من خلال أجهزة تلسكوب بالغة الحساسية يمكنها أنْ تصوِّر هذه المراحل لنجوم بعيدة، ومن هذه المراحل ما ذُكِر في الموسوعة العلميَّة: «وإذ يتقلَّصُ قلبُ الشَّمس فإنَّ الحرارة الهائلة المتولِّدة عندئذ نتيجةَ هذا التقلُّص تقذفُ بطاقتها إلى المناطق الخارجية من غلاف الشَّمس الذي سيتمدَّد تدريجيا إلى حجمٍ أكبر ويتغيَّر لونُه بذلك من الأصفر إلى الأحمر، أي تقلُّ حرارته من 6000° م إلى حوالى 4000° م، نظرًا لتوزيع الحرارة على سطحها الجديد الذي سوف يزداد زيادة كبيرةً بسبب تحوُّلها إلى عملاق أحمر ورديِّ اللون، وقد تشير الآية التاليةُ إلى هذه الظَّاهرة: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾»[1].

تمثل هذه الصورة فناء الشمس وكيفية تحولها إلى ما يشبه الوردة، لأن مصيرها هو ذاته المصير الذي تلقاه شموس المجرات الأخرى، وقد تساعد هذه المعرفة المتلقي على المواكبة المرجعية للخبر الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (الرحمان: 38)

3 . المثال الثَّالث: زَلزلة الأرض

الزَّلازل معروفةٌ في مناطق معيَّنة من الأرض، وقد تتيح أجهزةُ التسجيل المرئي وسيلةً للتعرف عليها واختبارها نسبيًّا، ومنها زلازل قوية مدمِّرة، تساعد تجربتُها على زيادة مرجعيَّة المتلقي وتقليصِ الفجوة المرجعيَّة الفاصلة بينه وبين حقائق قيام السَّاعة: «الزلزال يعكسُ آثار القوى المختزَنة في قشرة الأرض ورداءها، والتي تنتج

[1] المرجع نفسه. ص 41.

من تحوُّل الطاقة الحرارية العالية في جوف الأرض إلى ضغوط داخليَّة بطاقة ميكانيكيَّة عالية تؤدِّي إلى توليد قوى سريعة أو مفاجئة يتسرَّب جزءٌ منها إلى الداخل، بينما يتَّجه الجزء الآخر إلى قشرة الأرض حول سطحها على هيئة موجاتٍ مرنةٍ صادرةٍ من المنطقة المثارة تحت القِشرة على عمق حوالى 60 كم في الزلازل التَكتونِية أو على عُمق يصل إلى 700 كم داخل الرِّداء في حالة الزلازل البلوتونية. ولقد تعرَّضت القشرة الأرضية منذ نشأتها إلى التبريد التدريجي فتقلصت عبر الزمان وتكوَّنت بها طيَّات "Folds" وارتفاعاتٌ "Up lifts" وانخفاضاتٌ "Subsidence" وفوالقُ أي تصدُّعات "Faults" مما أدَّى إلى ظهور الجبال وإزاحة القارَّات»[1]. وقد أوردت الموسوعةُ بعد ذلك قائمةً لأقوى الزلازل في القرن العشرين، كما أوردت الموسوعةُ مقدار الطَّاقة المتولِّدة عن زلزالٍ قوتُه من 8,1 حتى 8,9 على سلم ريختر وحجم الخسائر المترتِّبة عنه وهي: قوَّةُ انفجار تعادل 60000 قنبلة، دمارٌ شاملٌ تتطاير الأجسامُ في الهواء وترتفع وتنخفضُ الأرض على شكل أمواجِ البحر. وهي علامة على مرجعيةٌ مساعدة على تصوُّر زلزلة الأرض يوم القيامة، وإن كانت مختلفة عنها نوعيًّا:

العام	المكان	المقدار ريختر
1906	زلزال سان فرانسيسكو (أمريكا)	8,25
1906	جبال الأنديز بكولومبيا والإكوادور	8,6
1906	فلابريسو (شيلي)	8,4
1911	تيني شان (الصين)	8,4
1920	كان سو (الصين)	8,5
1933	اليابان	8,5
1950	شمال أسام (الهند)	8,6
1960	شيلي	8,9
1964	ألاسكا	8,6

ليست هذه الأمثلة إلا نماذج عن تطوُّر معرفة الإنسان عن العالم مما يؤكِّد أن مرجعيَّته التي تؤهِّله لقراءة نصوص نهاية العالم نسبيَّةٌ قابلة للنُّمو، وأنَّ التقدُّم العلميَّ وتوسُّع الاكتشافات المعرفية قد يساعد على تقليص الفجوة المعرفيَّة التي تفرق بين ما يتصوَّره الذهنُ البشري من قراءته لتلك النصوص، وبين حقيقة ما يشير إليه النصُّ القرآني.

المَطلب الخامس: مرجعيَّة الخبر بين التَّقييد والإطلاق

يظهر من نتائج التَّحليل السَّابق أنَّ تفسير الغيبية أو مفارقةَ مرجعيَّة النصِّ لمرجعية القارئ عائدٌ إلى نوع التعليق بين الموضوعات وأخبارها في صُلب القضايا؛ إذْ إنَّ كلا من الطرفين (الموضوع والخبر) معلومٌ مرجعيًّا لدى

[1] المرجع نفسه. ص 37.

القارئ مُسبقًا، غير أنَّ الربط بينهما يحيلُ على حقائق لم يختبرها الإنسان بعد. على هذا يمكن أن نتتبَّع، كما سبق مع مرجعيَّة الدليل، نوعَ الإحالة في الموضوعات بحسب معطيات السِّياق، لنستوضح كيفية توزُّعها بين التقييد والإطلاق، أو بين الفعليَّة والكُمون، لأنَّ نوع الإحالة فيها يحدِّد مسار تأويلها ووجه المدلولية فيها. وفيما يلي إحصاءٌ للذوات المذكورة في نصوص قيام الساعة وأهمِّ القرائن المحدِّدة لنوع الإحالة فيها:

	الموضوع	نوع المرجعيّة	قرائن نمط الإحالة	السياق ومعطياته
نهاية العالم	الأرض	مطلقة	السياق اللغوي	
		مقيدة	السياق اللغوي ومعرفة العالم	الكهف: وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا إبراهيم: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ق: يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا
	السماء/ السموات	مطلقة	السياق اللغوي	النمل: فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ
		مقيدة	السياق اللغوي	الطور: يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا الأنبياء: يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ النبأ: وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا
	الشمس	مقيدة		التكوير: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ
	الجبال	مطلقة		النبأ: وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا الواقعة: وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا
	البحار	مطلقة		التكوير: وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ الانفطار: وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ
	الكواكب	مطلقة	السياق اللغوي	الانفطار: وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ
البعث	الإنسان	مطلقة	السياق غير اللغوي (معطيات التداول)	القيامة: أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ القيامة: يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ الزلزلة: وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا
		مقيدة		
	أنتم / هم	مطلقة	مقيّدة وفق السياق اللغوي مطلقة وفق معرفة العالم	الروم: اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ الجاثية: يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ النبأ: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا الكهف: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا الأنبياء: وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ ق: يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ
		مقيدة		
	الخلق	مطلقة	السياق اللغوي	الروم: اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ يونس: إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ
	الموتى	مطلقة		البقرة: كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى الأعراف: كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى

نخلُص من هذا الجدول ومراجعة النُّصوص القرآنية الكريمة التي تعود إليها معطياتُ السياق إلى الملحوظات والنتائج التالية:

1 . أنواعُ القرائن المحدِّدة لنوع المرجعيَّة لا يختلفُ عن تلك الواردة في مرجعيَّة الدَّليل وهي: السياق اللغوي، والسياق غير اللغوي، ومعرفة العالم. حيث يُسهم السِّياق اللغويُّ في تحديد نمط الإحالة من خلال ما يوفِّره من معطيات التَّعميم أو التَّخصيص، كقوله تعالى في سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3)﴾ حيث تظهر المرجعية مطلقةً فيصدق مرجعُ الإنسان على كلِّ إنسان في الوجود، ويكون خبرُ جَمْعِ العظام عامًّا على كل أفراد الجنس البشريّ. كما يؤدِّي السياق غير اللغويّ دورا في تحديد نوع الإحالة ممثَّلا هنا في سبب النزول، خاصة في حال الإضمار، قال ابنُ عاشور على قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ (93)﴾:«ضمائرُ الغَيْبة عائدةٌ إلى مفهومٍ من المقام وهم الذين مِن الشَّأن التحدُّثُ عنهم في القرآن المكيِّ بمثل هذه المذام، وهم المشركون. ومثلُ هذه الضَّمائر المرادِ منها المشركون كثيرٌ في القرآن. ويجوز أنْ تكون الضَّمائر عائدةً إلى أمم الرُّسُل. فعلى الوجه الأول الذي قدَّمناه في ضمائر الخطاب في قوله تعالى: (إنَّ هذه أمَّتكُم أمَّة واحدة) (الأنبياء: 92) يكونُ الكلام انتقالاً من الحكاية عن الرُّسل إلى الحكاية عن حال أممهم في حياتهم أو الذين جاءوا بعدهم مثل اليهود والنَّصارى إذ نقضوا وصايا أنبيائِهم. وعلى الوجه الثاني تكون ضَمائرُ الغيبة التفاتاً»[1]. وأمَّا معرفة العالم فمؤشِّر مؤثِّر في نمط المرجعيَّة على نحو متميِّز، من ذلك الإحالة إلى الذَّوات الوحيدة في الوجود كالسَّماء والأرض وغيرها، مما ينحصرُ جنسُها في فرد واحد، فيعلم القارئ ضمنيًّا أن مرجعيّة الكلمات فيها مقيَّدةٌ بالنظر إلى معرفة العالم، حتى وإن كان ظاهرُ السياق اللغوي يجعلُها مطلقةً.

2 . من الموضوعات ما يحتملُ نوعيْ المرجعيَّة دون أن يخرج النصُّ عن الغرض المقصود. يظهر ذلك في الإحالة بالضَّميرين أنتم ونحن حيث يمكن التَّمييزُ بين حالتين: الأولى أنْ تقتصر القرائنُ على ما توفَّر في النصِّ اللُّغوي أو في المقام، وفي هذه الحالة يكون مرجع الضَّمير جماعةً مخصوصةً من النَّاس دون غيرهم فهي مرجعيَّة مقيَّدة، ولمعرفة المرجع المؤوِّل للإبهام في الضمير لا مناص من العودة إلى سبب النُّزول، من ذلك قوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (26)﴾. قال الطَّبري في مرجع الضَّمير: «يقول تعالى ذكره لنبيِّه محمد صلَّى الله عليه وسلَّم: قل يا محمد لهؤلاء المشركين المكذِّبين بالبعث، القائلين لك ائتِنا بآبائنا إنْ كنتَ صادقًا: الله أيُّها المشركون يُحْييكم ما شاء أنْ يحييكم في الدُّنيا، ثم يميتكم فيها إذا شاء، ثم يجمعكُم إلى يوم القيامة، يعني أنَّه يجمعكم جميعًا أوَّلكم وآخركم، وصغيركم وكبيركم (إلى يوم القيامة)»[2]

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. م 17 ص 141 / 142.

[2] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. ج 22 ص 81.

إذ يظهر هنا أنَّ المقصود بالإضمار جماعةٌ مخصوصةٌ دون غيرها فالمرجعية مقيَّدة. والحالة الثّانية أنْ يُقرأ النصُّ في ضوء معرفة العالم أو طبيعة الحقيقة التي يعبِّر عنها فتكون الإحالة على هذا الوجه كامنةً أو مطلقةً، ففي الآية الكريمة السَّابقة وردت جملةُ حقائق أو تأويلات لا تمثِّل مصير جماعةٍ محدودة أو ذواتٍ من البشر من دون الخلْق، لأنَّ الإحياء الأول بعد العَدَم، والموتَ الدنيويَّ الذي يعقُب ازدهارَ العمر، ثم الجمعَ الذي يعقُب البعثَ هي مراحلُ تعمُّ كلَّ الناس لا أفرادًا بعينهم، ولهذا يفهم القارئُ من النصِّ إحالته العامةَ بناءً على معرفته السابقة على النص في هذه الحالة.

3 . لا فرقَ بين التَّقييد والإطلاق في عددٍ من العناصر اللغوية المحيلة كالأرض والشَّمس، وهذا عائد إلى أسباب مرجعيَّة بحتة؛ فالمفهوم من القرائن اللغوية في الآيتين الكريمتين: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: 104) و﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا . وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (الزلزلة: 1/ 2) أنَّ الإحالة في كلمتيْ السَّماء والأرض فعليَّةٌ، لأنَّ المقصود في كلِّ كلمةٍ ذاتٌ واحدة، ينبئُ النصُّ عن معرفة المتلقي بها، فهو يحيل عليها تعيينًا، والتَّفسير المرجعيُّ لتقييد الإحالة في الحالتين هو وحدانية الذَّات في الجنس، بمعنى أنَّ الذات المعيَّنة هي كلُّ ما يصدق عليه اللفظ، فليست هناك ذاتٌ أخرى تصدُق عليها كلمةُ "شمس" من جنس الشمس المعروفة، وكذلك الأرض هي واحدة، وإذ يحيل النصُّ عليها فهو يعتبر هذه الوحدانيةَ فلا يتشتَّت ذهنُ القارئ بين ذوات مختلفة، إذْ ما صدق اللفظ واحد في الوجود. ولما كان المرجع وحيدا فلا فرق بين التقييد والإطلاق لأن الحقائق الخارجية تفرضُ أن يكون المرجع وحيدا.

4 . يحدِّد نمطُ المرجعيَّة مسارَ التَّأويل أو تفسيرَ المدلولية عند المتلقِّي: فإذا كانت المرجعيَّةُ كامنةً كان دور الإحالة تفسيريًّا أكثر منه تأويليًّا لأن المرجعية المطلقة تستدعِي المعنى المعجميَّ، وهذا لا يتشكَّل إلا من خلال إحالة الكلمة على الذَّوات التي تمثِّل جنسا كاملا، فالمرجعية هنا هي التَّجربة السَّابقة التي تفسِّر مدلوليةَ الكلمة وقدرتها على حمل المعنى. إنَّ الإحالة في كلمة "الإنسان" مثلا كامنةٌ أو مطلقةٌ في قوله تعالى في سورة القيامة: ﴿يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ (10)﴾، إذ إنَّ المشارَ إليه بكلمة إنسان كلُّ مخلوقٍ تتوفَّر فيه صفة الإنسانية من بدء الخليقة إلى نهاية العالم، ولما كانت الإحالة عامة فإنها تشير إلى جملة التجارب السابقة التي جمعتْ المتلقيين مع مراجع الكلمة "إنسان"، والتي جعلت منها كلمة ذات دلالة عنده. أما في الإحالة المقيَّدة فإن المرجعية تؤوِّل المعنى ولا تفسِّر مدلولية الكلمة، من ذلك مثلا نمط الإحالة في ضمير الغيبة من قوله تعالى في سورة ق: ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (39) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ (40) وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ (41) يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ (42)﴾. في الآية الأخيرة إحالةٌ فعليَّة إلى جماعة خصَّها الخطابُ

غير المباشر، ولا يتمُّ فهمُ المعنى أو تأويل الشَّكل اللغوي إلا بالعودة إلى مرجع هذا الضَّمير، ففعل الإحالة هنا فعل تأويليٌّ غير تفسيريّ، إذ لا يفسر مدلولية الضمير من حيثُ هو كلمة في اللغة.

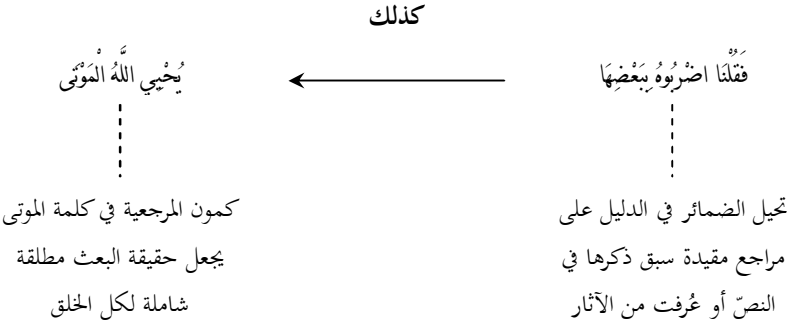
5 . المقارنةُ بين نتائج تحليل مرجعيَّة الدليل ومرجعيَّة الخبر: التَّقييد في نُصوص الدَّليل أو الفروع المرجعيَّة ظاهرُ الحضورِ، لأنَّ النصَّ يحيل على تجاربَ سابقة بعينِها في باب الاحتجاج بالقُرون السابقة، والمعجزات الواقعة فعلًا، فهي حججٌ على قيام السَّاعة محدَّدةٌ زمانا ومكانا تقتضي أن تكون الإحالة عليها فعليَّة أو مقيَّدة. أما في الفروع الغيبيَّة فإن الغلبة لإطلاق المرجعية لأن النصَّ يذكر مصائرَ الكائنات كلِّها في النهاية إذْ حدث الفناء والبعث يعمُّها جميعا، على سبيل الحقيقة العامة والحتمية المطلقة، ولذلك كانت نسبةُ الخبر إلى المرجع الكامن أو الجنس أظهرَ، فكأنَّ النصَّ إذ يذكرُ أحوالَ الموضوعات يوم القيامة يقرِّر قانونًا حتميًّا يشمل جزئيَّات الموضوع ولا يغادر بعضها؛ فالدكُّ يشمل كلَّ الجبال، والشقُّ يعمُّ كلَّ الأرض بعد أن كان النَّماء يخصُّ بعضَها، والبعث يوم القيامة يشمل كلَّ الناس بعدما خصَّ في الدليل طيورَ إبراهيم، والذي مرَّ على القرية، وغيرها من الموضوعات المقيَّدة.

6 . اقترانُ مرجعيَّة الدَّليل ومرجعيَّة الخبر: ميَّزت مريم فرنسيس بين النُّصوص حسب آليات الإحالة في ثناياها، وقد صاغت من خلال ذلك النَّماذج التالية: تعاقب المطلق والمقيد = الاستنتاج القياسي. تداخل المطلق في المقيَّد = التعليق والتعليل النظري. تعاقب المقيَّد والمطلق = الاستقراء القياسي[1]. وأوَّل ما ينبئ به هذا التصنيفُ أنَّ هناك علاقة بين أنماط الإحالة في النصِّ وبين تشكُّل الجهاز الحجاجيِّ فيه. فكأنَّ تنسيق الإحالات في المكونات النصية تحكمُه العلاقة السببيَّة التي ينقل القارئُ بموجبها من المقدّمات إلى النّتائج من خلال عودته إلى مراجع الموضوعات.

والتَّأملُ في النصوص الأساسيَّة لقيام السَّاعة ينبئ بأنَّ التَّشكيل الغالب لبناء الحجاج هو الاستقراءُ القياسيُّ الذي يخدم القارئ، إذ ينتقلُ به من تجاربه الخاصة والمحدودة إلى القوانين العامة والحقائق الكليَّة التي ترسمُ مصير الإنسان. كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73)﴾؛ تبدأ الآية الكريمة بمقدِّمة للحجاج فيها إحالة مقيَّدة أو فعليَّة لتجربة خاصة هي معجزة إحياء المقتول من بني إسرائيل زمنَ موسى عليه السلام، ثم ينتقل من هذا التقييد إلى إطلاق حقيقة البعث وإحياء الموتى، دلَّ على إطلاقها كُمونُ الإحالة في الموتى، إذ تصدقُ على كلِّ البشر الذين يلازمهم الفناء. ويرافقُ هذا الانتقالَ في نمط المرجعية

[1] مريم فرنسيس: في بناء النص ودلالته. ص 61 / 71.

أداةُ التمثيل كذلك التي تؤدِّي دور الرابط السببيِّ بين قضيتين، إذ تكون إحداهما سببًا منطقيًّا للثانية فتتحقَّق منطقية الاستدلال في النصِّ. ويمكن تمثيل ذلك كما يلي:



ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في سورة فصِّلت: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (54)﴾. يمكن التمييز بين تقييد الإحالة في ضمائر الخطاب والغيبة إذ تشير إلى مراجع محدَّدة، وهي ضمن المقدمات الحجاجية، وبين كمونها في عبارة "لقاء ربهم" التي تعبِّر عن حقيقة مطلقة شاملة للخلق. ويكون الاستقراء هنا بتجميع أجزاء الحقيقة المطلقة من جملة التجارب الفعلية، فيكون الانتقال من المقدمات بوصفها آيات كونية وثقافية ماثلة أمام أعين المتلقِّي، إلى النتيجة الحتمية لتلك المقدمات وهي تحقيقُ لقاء الله يوم القيامة.

خُلاصَة الفَصْل:

إذا كانت مرجعيَّة التوصيل تصفُ خصائصَ القول فإنَّ مرجعيَّة المحتوى تتناولُ بالتحليل محتوى هذا القول. تنقسمُ مرجعيَّة المحتوى إلى مرجعيَّة الدليل ومرجعيَّة الخبر على اعتبار تشكُّل النصوص الأساسية لقيام السَّاعة من فرعٍ مرجعي يمثِّل الدَّليل وفرعٍ غيبي يمثِّل الخبر. تشكِّلُ مرجعية الدليل مرجعيةً للتلقي لأن المقدمات التي ينطلق منها الحجاجُ قاسمٌ مشتركٌ بين النص والقارئ. العلامات المركزية التي ينبني عليها الدليل ثلاثةٌ: السَّماء، والأرض، والإنسان، تراوحت مرجعيتها بين الإطلاق والتقييد، وتتعلق بهذه الكلماتِ الرئيسة بقيَّةُ الفروع المرجعيَّة في الأدلة الكونية والثقافيّة: فمركز الإنسان، بوصفه آية كونية (سنُرِيهِم آياتِنا في الآفاقِ وفي أنفسِهم)، يجتذبُ علاماتٍ مرجعيةً فرعيَّةً كالتراب الدالِّ سياقيا على الأصل، والخلق الدالِّ على الأصل والعبودية، ومركزُ السَّماء يجتذبُ علامتيْ الشمس والقمر بوصفها عنصرين كونيين يدلان على العلو والعظمة، وبعدما كانا إلهين في الثقافة الوثنيَّة تحوَّلا إلى مجرد مخلوقين بل آيتين على القدرة العليا، كما يحوي إليه علاماتِ النجوم والكواكب. ومركزُ الأرض، بوصفه فضاءً لحياة الإنسان وتجاربه الدنيوية، يضمُّ علامات فرعية مثل النبات من حيث هو علامة موحيةٌ

لحقيقتيْ الزوال والإحياء. على أنَّ إطلاق مرجعية الدليل يمهِّد السبيلَ إلى تحوُّله إلى علامة دالة، لأن إحالة النص على الموضوعات في العالم على وجه الإطلاق يدخلها في دائرة العلامات الماثلة التي تؤكد أخبار النص.

أما مرجعية الخبر فمردُّها إلى علم الله، وعلى الرُّغم من أنها مفارقة لمرجعية الإنسان وخبرته في الحياة إلا أنها تبقى مطابقةً للحقيقة، لهذا توسَمُ بالمرجعية. يظهر التميُّز المرجعيُّ للخبر في تعليق الكلمات، لأن هذه الأخيرة تحيل على مراجع معروفة لدى الإنسان، غير أنَّ تركيبها يحيل على حقائق غير مألوفة تتضافر عواملُ الزمن وغياب الأُلفة على تحقيق غيبيتها. تلازم عطالةُ التصوُّر فعلَ قراءة الخبر، لأن القارئ يوازنُ بين معرفته عن العالم أو مرجعيته وبين ما يخبر عنه النصُّ على وجه الحقيقة، ويسهم النصُّ في تجاوز الفجوة المرجعية بين النص والقارئ من خلال الجمع بين عالميْ الغيب والشهادة على سبيل الحجاج. تغلبُ الإحالة المطلقة على الموضوعات في نصوص الخبر لأنها لا تحيل إلى تجارب محدَّدة بعينها، وإنما تصف مصير الذوات والكائنات بصفة عامة على وجه الحتمية والإطلاقِ.

الخاتمة

سَعَت هذه المقاربة المتواضعة إلى فحص مفاهيمَ لسانيّةٍ اتُّخذت وسائل لتحليل الخطاب الإنسانيّ عموما، وكانت الفرصة لمراجعة كفاءتها التوصيفية ونجاعتها في التحليل من خلال مقاربة نصوص القرآن الكريم، وقد أثمر البحثُ جملةً من النتائج هذه أهمُّها:

1 . المدلوليَّة في معناها الأساسيّ هي حيازةُ الشَّكل اللغوي للدلالة، وعلى قدر وضوح تلك الدلالة تكون درجةُ المدلولية فيه، فهي ظاهرة نسبيَّة تتحكَّم فيها عوامل متنوِّعة أهمها معطيات الشكل اللغوي وعلاقته بالنظام اللغوي العام. أما المدلولية الشعريَّة فتقوم على نقيض ذلك، إذْ تفترضُ غموضَ المعنى في الشكل اللغوي، بما يفسح مجالا للتأويل وإنتاج عددٍ غير محدود من المعاني. ولذلك تقاس درجة المدلولية الإجرائية بمدى تساهل النصِّ في إدراج حالات اللاقواعدية التي تسمح بتأويلات مختلفة خارج النظام اللغوي الواحد.

2 . مع وجود هذا الاختلاف تتفقُ المدلولية في اللسانيات وفي النقد على الاقتران بمفهوم النص، فلا يكون الشكلُ نصًّا إلا إذا كان دالا، بمعنى أنْ يحوز على مدلولية ما، ويزيد ميشال ريفاتير في سبيل مقاربة الأشكال الشعرية على هذا الاقتران التأكيدَ على أن النص هو الوحدة الأساسية للمدلولية، فهي لا تظهر فيما دونه، ولا يكون لها وجود إذا لم يتوصل القارئ إلى إدراك الوحدة التي جعلت من جملة حالات لاقواعدية نصا واحدا. ولما كان هذا التكافؤ بين المدلولية والنصية، فإن بالإمكان مقاربة آليات المدلولية من خلال أدوات النص، بأنْ تُتخذ المفاهيمُ النصيةُ مؤشراتٍ لفحص مدلولية الشكل اللغوي. لهذا، ومن أجل تحقيق المدلولية، يوظِّف النص، في وضعيات الاتصال المختلفة، جملة من الوسائل أهمها: بنية النص، والتماسك التداولي، والتناص.

3 . قد تَقْصُر البنية الداخليّة ومعطياتُ السياق غير اللغويّ عن إنتاج مدلولية مقبولة للشكل اللغوي، في حال عمِل النصُّ على صياغة المعنى بطريقة التضمين التي تعتمد على سلسلة من النصوص لا على نصٍّ واحد مغلق. ولا يكون التأويل فعالا حينذاك إلا بالنظر إلى معطيات النص في ضوء هيكل الخطاب الذي ينتمي إليه، وهذا يستوجب توظيف نصوص أخرى في قراءة النص الحاضر بما يعدُّ تناصًّا من نوع متميِّز.

4 . حاولت اتجاهاتُ اللسانيات الحديثة الاستدراك على فردينان دي سوسير في مسألة دور المرجع في تفسير الظاهرة اللغوية ووصفها. والمرجع في معناه الأصلي هو الشيء المسمى، فهو متعلق بمرحلة اكتساب اللفظ حين تعلم اللغة، وفي معناه العام في اللسانيات هو كل مؤوِّلٍ لعنصر مبْهَم أو مُحِيلٍ سواء أكان من عالم النص أم من خارجه. والإحالة هي وظيفة الشكل اللساني التي تقود إلى المرجع. أما المرجعية فهي سمة الشَّكل اللساني

الذي يؤدي تلك الوظيفة. فإذا كان الأمر يتعلق بالمرجع في معناه الأصلي تكون المرجعية الكامنة هي التجربة التي تفسِّر دلالة الأشكال اللغوية، وإذا كان يتعلق بالمرجع بمفهومه العام فإن المرجعية الفعلية هي كل ما يؤوِّل العناصر المحيلة بناء على القرائن التي يوفرها النص.

5 . تعتمد الإحالة الفعلية على نوع محدد من الكلمات في النصوص تسمى بالعناصر المحيلة، وهي تتميَّز في سياق النص بنوع من الإبهام يدفع القارئ إلى البحث عن تأويل لها في ثنايا النص أو خارجه. وقد ذكر الدارسون من المحيلات الأقسام التالية: الوحدات المعجمية تكون مركَّبات اسمية معرفة أو نكرة مقصودة بعينها، وأسماء العلم، والكنائيات التي تتضمن بدورها الضمائر وأدوات الإشارة والموصولات.

6 . اختلف الدارسون في تصنيف أنواع الإحالة باختلاف أهداف الدراسة ومعايير التقسيم. ومن أشهر تلك التصنيفات ذلك الذي قدمته كاترين أركيوني بوحي من أعمال بنفنيست، والذي يمثِّل مرجعا للدراسات اللغوية الحديثة، يقترح ثلاثة أشكال من الإحالة هي: الإحالة المقيدة الإشارية، والإحالة المقيدة اللاإشارية، والإحالة المطلقة. وهو تصنيف يوظف مؤشرات تفيد أهداف هذه الدراسة مثل قرائن الإحالة، وارتباط موضوع النص بمقام التلفظ أو استقلاله عنه، كما أن معايير التقسيم في رحمه أقرب إلى مفهوم النص والنصية عند الدارسين.

7 . تسهم المرجعية في تحقيق المدلولية من ثلاثة أوجه: الأول أن تفسير المدلولية لا يكون سلوكيا إلا بالعودة إلى تجربة الاكتساب أي إلى المرجعية الافتراضية أو الكامنة، والثاني أن الإحالة الداخلية والخارجية تسهم في تحقيق النصية من خلال تجميع العناصر والأجزاء، والوجه الثالث أن آلية الإحالة في تصوُّر علماء التلفُّظ هي مسار التأويل الفعلي للملفوظات والنصوص، وأنه بدون تلك المرجعية الخفية للنص يكون التواصل عملية فاشلة.

08 . يقصد بعبارة "قيام الساعة" حدثًا انقضاء الدنيا والبعث بعد الموت، وتمثل نصوص هذا المحتوى مدونةً مناسبة لمقاربة مفهوميْ المدلولية والمرجعية؛ لأن النص القرآني يوظف آليات لغوية متميزة لإنتاج المعنى يتم فيها اعتماد مرجعية القارئ وخبرته اللغوية لإنجاح عملية التوصيل، حيث يجمع في ثناياه بين الفروع المرجعية والفروع الغيبية في نسق لغوي واحد.

09 . تحديد المدونة يقوم على الإحصاء، إذْ يمثل في اللسانيات عموما وفي لسانيات المدونات على الخصوص وسيلةً أساسية لاستغراق الظاهرة المراد توصيفها. ولأن النصوص المقصودة بهذه الدراسة تتوزع على امتداد آيات القرآن الكريم فلا مناص من اعتماد تقنية المقتطفات أو القطع في تحديد المدونة من جملة النص

القرآني كله. لهذا يُلجأ إلى تحديد المصطلحات الأساسية في اللسانيات والتي تمثل أدوات إحصائية وتحليلية وهي: القرآن، والسورة، والآية، وحدود النص، ويوم القيامة، وقيام الساعة، والشهادة، والغيب.

10 . كشفت نتائجُ الإحصاء عن جملة ملحوظات منها: حضور موضوع القيامة في ثلث آيات القرآن بما يؤكد محوريتها وأهميتها، وهذا في سياق موضوعات أخرى بغرض الترغيب والترهيب. وغلبة النصوص الأساسية على المرجعية، وغلبة موضوع البعث على نهاية العالم، وهذا من الخصائص التداولية للخطاب القرآني عموما. أما الخصائص النوعية للإحصاء العام، فقد وظّف النص قرائن مختلفة للدلالة على نهاية العالم والبعث إما تفصيلا بذكر الحدث ومكوناته، وإما إجمالا بالإشارة إلى الحدث من دون تفصيل. وقد ركّزت الدراسة على قرائن الإجمال ودلالاتها، وهي في عمومها تحمل معاني الحركة والعودة في المستوى المعجمي، ومعاني المطاوعة والاستقبال في المستوى الصرفي.

11 . تتضافر أربعةُ وسائل لإنتاج المعنى النظامي في نصوص قيام الساعة: يظهر التماسك التداولي في ثلاث نقاط: علاقة النص بالنظام اللغوي بوصفه أحد معالم السياقات الاجتماعية والثقافية المساعدة على التواصل، وقضية المكي والمدني في القرآن الكريم، حيث كشفت دلائل الإحصاء على تعلق النصوص الأساسية والمفصلة تعلقا واضحا بالمرحلة المكية، لأنها مرحلة بناء العقيدة قبل التشريع وبيان الأحكام، ودور أسباب النزول في تحقيق مدلولية النصوص إذ تؤثر تأثيرا مباشرا في معطيات النصوص وتأويلاتها.

والوسيلة الثانية هي البنية اللغوية ممثلة في عنصريْ الاتساق والانسجام، لأن المدلولية، بوصفها خاصية حيازة الدلالة، ترتبط ارتباطا منطقيا بكون الشكل اللغوي المقصود بالدراسة نصا. والوسيلة الثالثة هي الامتداد السيميائي حيث ترد قرائن لغوية في النص تحيل القارئ على علامات أخرى غير لغوية. وعادة ما تكون هذه العلامات أشياء أو مراجع من التجربة الإنسانية، تتحول إلى علامات ذات دلالة من خلال آليات هذه الإحالة، وتعرف عملية التحول بالسمطقة. يوظف النص القرآني قرائن مختلفة للسمطقة أهمها الاستفهام، والخبر، والأمر من أجل إعلام القارئ بنسق من علامات مرئية تدخل في إطار خبرته الحياتية، وتشير هذه القرائن التي يوفرها النص اللغوي إلى مميزات العلامات الكونية المحال عليها. في باب قيام الساعة تلعب العلامات الكونية دورا رئيسا في زيادة درجة مدلولية النص اللغوي، حيث تسهم في بناء تصور أكثر وضوحا لدى القراء حول حقائق انقضاء الدنيا أو البعث بعد الموت.

أما الوسيلة الرابعة للمدلولية فهي التناص: وهو فعل إحاليّ يرتكز على قرائن غير محدد بدقة؛ لأنها خاضعة لنوع القراءة ومعطيات القارئ. والعودة إلى التناص مثلها مثل العودة إلى السياق محكومة بمدى توفر القرائن المحيلة

في البنية الداخلية للنص، إذ إنّ كل حالة إبهام أو إشارة لا يتضمن النص الحاضر من المعرفة ما يكفي لتأويلها تفتح باب التناص على النصوص الأخرى التي لها من تلك المعرفة ما يسمح بفهمها.

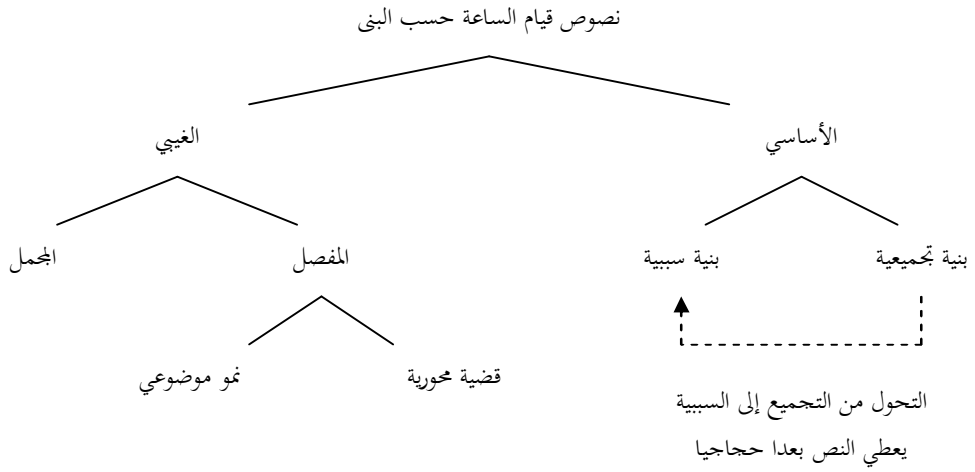
12 . يختلف البحث في آلية المدلولية نوعيا عن مبحث التفسير؛ إذ إنّ هذا الأخير يهدف إلى بيان المعنى وفق قواعد اتفق المفسرون في بعضها. أما البحث في المدلولية ففرع من اللسانيات يهدف إلى فهم آليات إنتاج المعنى من الملفوظات. تم التوسل إلى آليات المدلولية بمدخلين: الأول ظاهرة تشاكل الخطاب ودورها في إبراز مدلولية الشكل اللغوي، بالكشف عن انسجام الخطاب وائتلاف مكونات النص. وقد ظهر أنّ شرط الانسجام في النص الأساسي تناغم فرعينه المرجعي والغيبي، لهذا لا تكتمل المدلولية في بنية النص الواحد إذا اكتفى بذكر الحقيقة الغائبة دونما مرجعية تساعد القارئ على استجلاء النص لتوفير إعلامية ما. من أجل فحص مدى انسجام الخطاب اقترح غريماس وكورتيس مفهوم التشاكل الذي يقتضي اطراد ورود واسم دلالي مشترك بين قضايا النص المختلفة، ويمكن تلمّس آثار هذا التشاكل في النماذج المقترحة للنصوص الأساسية في موضوعيْ نهاية العالم وإحياء الموتى.

لكن وعلى الرغم من كون هذه المظاهر تفسر الوجود الأدنى للمدلولية في النص اللغوي، إلا أنها تحجب ثراء المعنى في أسلوب التمثيل الذي تتضمنه كثير من النصوص الأساسية. من أجل توصيف ثراء المعنى في التمثيل تفسَّر المدلوليةُ تفسيرا بلاغيا بالبحث في نسق الواسمات المتولد عن أنماط التمثيل، حيث توظف نصوص قيام الساعة هذه الأنماط للجمع بين عالمي الغيب والشهادة، تكون فيها معطيات الغيب مشبَّهة وتكون حقائق الشهادة مشبها بها. تسمح هذه الآلية بتقريب الدلالات النصية عموما وتسهم في إنتاج المعنى النظامي وهذا من خلال نقل نسق الواسمات الدلالية المتعلقة بالمشبه به وتحويلها أو إسقاطها على ذات المشبه. من أهم تشكلات التمثيل في النصوص اطراد طرف المشبه به في كثير من نصوص الفناء والإحياء وهو نبات الأرض، وهذا الاطراد يسمح باعتبار هذا النمط من التمثيل صورة مركزية تعين المتلقي على تصور الحقائق الغيبية وإدراكها وفق المسار الذي يرسمه النص اللغوي.

13 . المدخل الثاني إلى آليات المدلولية هو استقلالُ البنية اللغوية بإنتاج المعنى بوصفها منطلق كل وسائل المدلولية. إن التشاكل لا يشرح، إلا باختزالٍ، عمليةَ إنتاج المعنى من خلال إثبات وحدة النص وانسجام القضايا التي تكونه، ولا يمكن الالتفات إلى ثراء المعنى في النصوص الغيبية في القرآن الكريم إلا من خلال الاحتفاء بالتمثيل، لأنه ينقل نسقا كاملا من الواسمات والدلالات بين طرفين: أحدهما من الخبرة الإنسانية المرجعية، وثانيهما هو الغرض من المدلولية وهو عنصر غيبي غير مألوف. بناء على هذا يمكن أن يمتد وصف آلية المدلولية في نص قيام الساعة إلى مفهوم البنية الكبرى كما تصورها جهود علماء كثر أظهرهم في الدراسات الحديثة تون

فان ديك وجان ميشال آدم. وتعود فائدة توسيع الوصف ليشمل هذا المفهوم لكون الأصل في مدلولية الشكل اللغوي نوع العلاقة بين الملفوظات التي تكونه، أو الروابط بين القضايا البسيطة في ثناياه.

14 . تقاس درجة المدلولية في البنية اللغوية بناء على عاملين: أولهما نظامية النسق، أي احترام قواعد النظام المشترك بين المنتج والمتلقي في الأنظمة الوظيفية وقوانين الدلالة بما في ذلك قانون قيد الاختيار والتناظر، فكلما زاد خروج النسق الداخلي للنص عن المألوف من قواعد اللغة والمنطق في تركيب الدلالات قلّت المدلولية الأساسية أو النظامية. والعامل الثاني هو نمط المعرفة التي تسهم في تأويل الدلالة وفهمها: فإذا كان التأويل يعتمد على الإحالة الداخلية، بمعنى أن تعمل العناصر الداخلية على التأويل الذاتي لعناصر أخرى داخلية، تكون عندئذ بنية النص عاملا منتجا للمدلولية بكفاءة. وكلما زاد اعتماد النص على العناصر الخارجية في عملية التأويل للعناصر المبهمة في رحم النسق قلت الكفاءة المدلولية للبنية. كما طبيعة البنية الكبرى تحدد مسار التأويل الداخلي وتلعب الدور الأول في تشكيل المدلولية النصية، وهي تتغاير بتغير أنماط النصوص كما يلي:



15 . تُجمِع مقاربات التلفّظ الحديثة على مكوّنين رئيسين لجهاز التلفّظ: الأول طرفا عمليّة التواصل المرسِل والمرسَل إليه وتدل عليهما قرائن الإضمار في النص تكلما وخطابا، والثاني سياق التواصل زمانا ومكانا وتدل عليه قرائن معرفة العالم المشتركة بينهما في الإشاريات والظروف. ويكون التواصل في العادة محكوما بظروف متماثلة في عمليتي إنتاج النص وتلقيه، ولكن الأمر مختلف في النصوص المسجلة ومنها القرآن الكريم، لأن تلقيها يختلف زمانا ومكانا باختلاف أحوال المتلقين، ولهذا التباين في موقفي الإنتاج والتلقي أثر عميق في حضور آلية المرجعية في عملية التأويل.

16 . إذا كان المخاطِب في نصوص القرآن الكريم لا يختلف عن المرسِل، فإن شخص المخاطَب قد يفارق أحيانا دلالته على المرسَل إليه أو المتلقي. فالمخاطَب تحكمه قرينة النص وحدها، أما المرسَل إليه فهو كل مقصود بالخطاب سواء أدلت عليه القرائن النصية بوضوح أم لم تدلّ، ولا يشترط في المرسَل إليه أن يطّلع على الخطاب لأنّ مفهومه متعلق بقصد المرسِل لا غير، وإنما تدلّ عليه قرائن المقام أو الموقف، وأما المتلقي فلا تحدّه معطيات الموقف أو سبب النزول، هو كل قارئ اطّلع على الخطاب سواء أكان مقصودا به أم غير مقصود. يتضمن الموقف بالإضافة إلى شخص المخاطَب أو المتلقي ظروف توصيل مؤثرةً في تشكّلِ النصّ وتأويله، قد تدل عليها قرائن نصيّة وقد لا تُعرف مرجعيتها إلا بالرواية وأسباب النزول.

17 . مرجعُ الزمان أهمّ قرينة سياقية في نصوص قيام الساعة، وعليها مدار كثير من موضوعاتها، إذْ يعدّ الزمن محور إدراكنا لحدث نهاية العالم. قد يجري تقييد ذكر حدث النهاية إلى مقام النزول أو التوصيل لأن غرض النصّ بيانُ قرب هذا الحدث من حياة الإنسان، وقد يكون الفعل الدالّ على الحدث وما تعلق به من ظروف قرينةَ إحالةٍ مقاميةٍ إذْ يبيّن موقعَ الحدث المخْبَر عنه من مقام التلقي. كما يحيل الخطاب على الفضاء المكانيّ للتوصيل بقرائن مختلفة إذْ يربط بين موقع الحدث المنقول وموضع التلقي، ويسمي الدارسون هذه القرائن بالمبهمات المكانية، من خلالها يتحول مقام التلقي إلى مرجع تفسَّر من خلاله الدلالة المكانية للنص أو الخطاب. ونظرا إلى خصوصية موضوع قيام الساعة لا يمكن بحال الكلام على مكان للتلفظ بمعناه التقليديّ لأن الخطاب صادر من الله تعالى، وهو لا تحيطه الأمكنة، ولكن كونُ القرآن خطابا منقولا إلى كلّ إنسان يجعل من لحظة التلقي، سواء أطابقت وقت النزول أم كانت بعده، مقامًا للتلفظ، وغاية البحث هنا دراسة معالم الإحالة إلى مقام التلقي وهو مقام إنسانيّ.

18 . لكي تتحوّل أحكام الخطاب إلى مرجع مؤوِّل يعود إليها القارئُ ليفهم فضاء الأحداث لا مناص من تلمّس إشارات النص المدروس إلى مكان الحدث مقاسا إلى مَعْلم النزول أو التلقي. ومعلوم أن هذا التحديد قليل إذا قورن بالمرجعية الزمنية التي يصنعها خطاب قيام الساعة في القرآن الكريم، لأن مدلولية الزمن بالنظر إلى مرجع الخطاب، وهو حاضر التلقي، غرضٌ رئيس لبيان معنى قيام الساعة من كونه انقضاءً للزمن المعروف. ونصوص المدونة تقترح ثلاث وضعيات مختلفة للمرجعية المكانية معلمها الرئيس هو الأرض: الحالة الأولى تقتضي أن يتطابق مكان الحدث المرجعيّ أو المألوف بوصفه دليلا أو علامة على قيام الساعة مع مكان التلقي، والحالة الثانية أن يكون فضاء التلقي هو ذاته فضاء الحدث الغيبيّ كما تبيّنه كثير من النّصوص، والحالة الثالثة أن يختلف مقام الحديث أو التوصيل عن مقام الحدث المخبر عنه، مما يزيد من غيبيّة الحدث المنقول.

19 . إذا كانت مرجعيّة التوصيل تصف خصائص القول فإن مرجعيّة المحتوى تحلل مضمون هذا القول. تنقسم مرجعية المحتوى إلى مرجعية الدليل ومرجعية الخبر، على اعتبار تشكُّلِ النصوص الأساسية لقيام الساعة من فرع مرجعي يمثل الدليل وفرغ غيبي يمثل الخبر. تمثل مرجعية الدليل مرجعية للتلقي لأن المقدمات التي ينطلق منها الحجاج قاسمٌ مشترك بين النص والقارئ. والعلامات المركزية التي ينبني عليها الدليل ثلاثة: السماء، والأرض، والإنسان، تراوحت مرجعيتها بين الإطلاق والتقييد، وتتعلق بهذه الكلمات الرئيسة بقيّة الفروع المرجعيّة في الأدلة الكونية والثقافيّة: فمركز الإنسان، بوصفه آية كونية، يجتذب علامات مرجعية فرعيّة مثل التراب الدال سياقيا على الأصل، والخلق الدال أيضا على الأصل بالإضافة إلى العبودية، ومركز السماء يجتذب علامة الشمس والقمر بوصفها عنصرين كونيين يدلان على العلو والعظمة، وبعدما كانا إلهين تحولا إلى مجرد آيتين على القدرة العليا. ومركز الأرض، بوصفه فضاءً لحياة الإنسان وتجاربه الدنيوية، يضم علامات فرعيّة مثل النبت من حيث هو علامة موحية لحقيقتي الزوال والإحياء. إنّ إطلاق مرجعية الدليل يمهد السبيل إلى تحوله إلى علامة دالة، لأن إحالة النص على الموضوعات في العالم على وجه الإطلاق يدخلها في دائرة العلامات الماثلة التي تؤكد أخبار النص.

20 . مرجعية الخبر مردها إلى علم الله، ورغم أنها مفارقة لمرجعية الإنسان وخبرته في الحياة إلا أنها تبقى مطابقة للحقيقة لهذا توسم بالمرجعية. يظهر التميز المرجعي للخبر في تعليق الكلمات، لأن هذه الأخيرة تحيل على مراجع معروفة لدى الإنسان، غير أن تركيبها يحيل على حقائق غير مألوفة تتضافر عوامل الزمن وغياب الألفة على تحقيق غيبيّتها. تُلازم عطالةُ التصور فعلَ قراءة الخبر، لأن القارئ يوازن بين معرفته عن العالم أو مرجعيته وبين ما يخبر عنه النص على وجه الحقيقة، ويُسهم النصّ في تجاوز الفجوة المرجعية بين النص والقارئ من خلال الجمع بين عالمي الغيب والشهادة على سبيل الحجاج. تغلب الإحالة المطلقة على الموضوعات في نصوص الخبر لأنها لا تحيل إلى تجارب محددة بعينها، وإنما تصف مصير الذوات والكائنات بصفة عامة على وجه الحتمية والإطلاق.

قائمة المصادر والمراجع

المدونة: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم. دار الكتاب الإسلاميّ، دمشق، سوريا.

المعاجم:

1 . إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة: 1990.

2 . الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين. تحقيق عبد الرحمان هنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2003.

3 . علي بن محمد الجرجاني: التعريفات. المطبعة الخيرية، الجمالية، مصر، الطبعة الأولى: 1306 هـ.

4 . محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح. تحقيق محمود خاطر. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1995.

5 . محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة. تحقيق أحمد عبد الرحمان مخيمر. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2004.

6 . محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي: لسان العرب. تحقيق عبد الله علي كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف، القاهرة، مصر، د ت.

7 . محمد بن يعقوب الفيروزبادي: القاموس المحيط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1978.

8 . محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر ودار الفكر بيروت ودمشق، الطبعة الأولى: 1410.

9 . مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جوهر القاموس. تحقيق محمود محمد طناحي. وزارة الإعلام، الكويت، 1993.

المراجع العربية القديمة:

10 . أحمد ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل. تخريج وتعليق محمد الشيمى شحاتة. دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، د ت.

11 . أحمد بن محمد النحاس أبو جعفر: معاني القرآن. تحقيق محمد علي الصابوني. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1408هـ/ 1988م.

12 . إسماعيل بن كثير الدمشقي: تفسير القرآن العظيم. دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2000 م.

13 . // : النهاية في الملاحم والفتن. تحقيق عبد الله المنشاوي. مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى: 2005.

14 . بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1972.

15 . جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها. ضبط محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1987.

16 . // : الإتقان في علوم القرآن. تحقيق مركز الدراسات القرآنية. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، د ت.

17 . الحسين بن مسعود البغوي: معالم التنزيل. تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة: 1417هـ 1997م.

18 . عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة. تحقيق حامد أحمد طاهر. دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2004.
19 . عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي: سنن الدارمي. تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ.
20 . علي بن أحمد الواحدي النيسابوري: أسباب النزول. تحقيق سعيد محمود عقيّل. دار الجيل، بيروت، لبنان، د ت.
21 . عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق فوزي عطوي. دار صعب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1968.
22 . عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة: 2004.
23 . عثمان ابن جني أبو الفتح: الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، 2006.
24 . علي بن عيسى الرماني: النكت في إعجاز القرآن. من (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة: 2005.
25 . محمد بن أبي بكر (ابن القيم): بدائع الفوائد. تحقيق عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد الج. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، السعودية، الطبعة الأولى: 1996.
26 . محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1985.
27 . محمد بن أحمد ابن رشد: نص تلخيص منطق أرسطو. المجلد الثاني كتاب المقولات. دراسة وتحقيق جيرار جهامي. دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1992.
28 . محمد ابن أحمد القرطبي: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة. تحقيق خالد بن محمد بن عثمان. مكتبة الصفا، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2001.
29 . محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت.
30 . محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع المسند الصحيح. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: 1422 هـ.
31 . محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1420 هـ/ 2000 م.
32 . محمد بن عبد الرحمان الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق غريد الشيخ صالح وإيمان الشيخ محمد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2004.
32 . محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح. تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
33 . محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1413 هـ.
34 . // : معيار العلم في فن المنطق. شرح أحمد شرف الدين. الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1990.
35 . // : جواهر القرآن. تحقيق محمد رشيد رضا القباني. دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1985.
36 . محمد بن محمد الفارابي أبو نصر: كتاب في المنطق (العبارة). تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب، مركز تحقيق التراث، القاهرة، مصر، 1976.
37 . محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن. تحقيق فواز أحمد زمرلي. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1415هـ/ 1995م.

38 . معمر بن المثنى أبو عبيدة: مجاز القرآن. تحقيق محمد فؤاد سركين. مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د ت.
39 . يوسف بن أبي بكر السكاكي: مفتاح العلوم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2000.

المراجع العربية الحديثة:

40 . أحمد أمين: فجر الاسلام. دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، الطبعة الحادية عشرة: 1975.
41 . أحمد المتوكل: من قضايا الرابط في اللغة العربية. منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، 1986.
42 . أحمد مختار عمر: علم الدلالة. عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة: 2009.
43 . أحمد مداس: لسانيات النص. نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري. عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى: 2007.
44 . أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور. ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د ت.
45 . بكري عبد الكريم: الزمن في القرآن الكريم. دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه. دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 2001.
46 . تمام حسان: الأصول. دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب. النحو، فقه اللغة، البلاغة. عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2009.
47 . تمام حسان: اجتهادات لغوية. عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2007.
48 . تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها. عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة: 2009.
49 . تمام حسان: البيان في روائع القرآن. عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة : 2009.
50 . جودت سعيد: اقرأ وربك الأكرم. دون ناشر، الطبعة الأولى: 1988.
51 . حسين نصار: معجم آيات القرآن. دون ناشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية: 1965.
52 . حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة. تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى: 2003.
53 . خلود العموش: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق (مثل من سورة البقرة). عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى: 2005
54 . ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. منشورات مخبر تحليل الخطاب جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
55 . سليمان عشراتي: الخطاب القرآني. مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.
56 . سيد أحمد عبد الغفار: التأويل الصحيح للنص الديني. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2004.
57 . سيد قطب: في ظلال القرآن. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الشرعية الثانية والثلاثون: 1423 هـ/ 2003.
58 . سيد قطب: التصوير الفني في القرآن الكريم. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الشرعية السادسة عشرة: 2002.
59 . سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة عشرة: 2002.
60 . صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص. الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 1996.
61 . الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

62 . طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى: 1998.
63 . عبد الحميد عبد الواحد: الكلمة في اللسانيات. قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى: 2007.
64 . عبد الحميد كشك: ما بعد الموت. دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ت.
65 . عبد الرحيم برد: الكون الأحدب. (قصة النظرية النسبية). دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: أبريل 1980.
66 . عبد الرحيم الكردي: قراءة النص. مقدمة تاريخية. مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2008.
67 . عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة: بحث في الخلفيات المعرفية. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، د ت.
68 . عبد العزيز عتيق: علم المعاني. دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ت.
69 . عبد الفتاح محمود المثنى: نظرية السياق القرآني. دراسة تأصيلية دلالية نقدية. دار وائل للنشر، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 2008.
70 . عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. تعليق محمود محمد شاكر. دار المدني، جدة، السعودية، (د ط) (د ت).
71 . عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. دار هومه، الجزائر، 2007.
72 . عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية .درا الكتاب الجديد بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: مارس 2004.
73 . عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود. دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2002.
74 . عزة شبل محمد: علم لغة النص. النظرية والتطبيق. مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية: 2009، ص ج.
75 . عزمي إسلام: مفهوم المعنى دراسة تحليلية .حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الكويت، الحولية السادسة: 1985.
76 . فاضل صالح السامرائي: معاني النحو. دار الفكر، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة: 2008.
77 . فايز الداية: علم الدلالة العربي. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
78 . كريم زكي حسام الدين: التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه. دار غريب، القاهرة، مصر، 2000.
79 . محمد أحمد لوح: جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية. دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2003.
80 . محمد خطابي: لسانيات النص. مدخل إلى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية: 2006.
81 . محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق. دار الفكر دمشق، سوريا، الطبعة الثلاثون: 2009.
82 . محمد عثمان يوسف: النص القرآني عند الزركشي بين الفهم والتذوق. دار العلم والإيمان، دسوق، مصر، 2009.
83 . محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. دار الحديث، القاهرة، مصر، 1422هـ/ 2001م.
84 . محمود السعران: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي. دار النهضة، بيروت، لبنان، د ت.
85 . محي الدين محسب: نقل المصطلح اللساني في مطلع القرن العشرين. دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، مصر، 2001.
86 . مريم فرنسيس: في بناء النص ودلالته. منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى: 1998.
87 . مصطفى ديب البغا: التحفة الرضية في فقه السادة المالكية. شرح وأدلة وتكملة متن العشماوية. دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الأولى: 1413/ 1992.

88 . منصور محمد حسب النبي وآخرون: المعارف الكونية بين العلم والقرآن (القسم الأول). دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 1997.
89 . نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة: 2006.
90 . نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة: 2005.
91 . وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد. كتب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1996.

المراجع المترجمة:

92 . آرت فان زويست وآخرون: العلاماتية وعلم النص. ترجمة منذر عياشي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى: 2004.
93 . إزفيتان تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة. ترجمة عبد القادر قنيني. أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية: 2000.
94 . أفلاطون: المحاورات الكاملة. ترجمة شوقي داود تمراز. الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994.
95 . أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية: 2007.
96 . بول ريكور: من النص إلى الفعل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى: 2001.
97 . تون فان ديك: علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات. ترجمة سعيد حسن بحيري. دار القاهرة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية: 2005.
98 . جان سيرفوني: الملفوظية. ترجمة قاسم مقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1998.
99 . جورج براون وجورج يول: تحليل الخطاب. ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي. النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1997.
100 . جوزيف كورتيس: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية. ترجمة جمال حضري. الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات دار الاختلاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2007.
101 . جون بوزلو: العبقري والكون (الكون عند ستيفن هوكنج). ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي. دار الهلال، 1992.
102 . جون ستروك: البنيوية وما بعدها (من ليفي ستروس إلى دريدا). ترجمة محمد عصفور. كتب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فيفري 1996.
103 . دانيال تشاندلر: أسس السيميائية. ترجمة طلال وهبه. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2008.
104 . ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة. ترجمة محمد كمال بشر. مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية: 1969.
105 . فرانك بالمر: مدخل إلى علم الدلالة. ترجمة خالد محمود جمعة. دار العروبة، الكويت، الطبعة الأولى: 1997.
106 . فرنر كليماير وآخرون: أساسيات علم لغة النص. ترجمة سعيد حسن بحيري. مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2009.
107 . روبير دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء. ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية:2007.

108 . روبير دي بوغراند وولفغانغ دريسلر: مدخل إلى علم لغة النص. ترجمة إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد. مطبعة دار الكتاب، الطبعة الأولى: 1992.

109 . رومان جاكبسون: أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب. ترجمة فالح صدام الأمارة وعبد الجبار محمد علي. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، الطبعة الأولى: 1990.

110 . رومان جاكبسون: ست محاضرات في الصوت والمعنى. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1994.

111 . كلاوس برينكر: التحليل اللغوي للنص. مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج. ترجمة سعيد حسن بحيري. مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2005.

112 . وولفغانغ هاينه مان وديتر فيفغر: مدخل إلى علم لغة النص. ترجمة سعيد حسن بحيري. مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 2004.

المراجع الأجنبية:

113 . A. J. Greimas: Du sens 2. Recherches sémiotiques. Editions du seuil , Paris, France, 1983.

114 . A. J. Greimas: Sémantique structurale. Recherche de méthode. Librairie Larousse, Paris, France, 1974.

115 . Alise LEHMANN et Françoise MARTIN BERTHET: Introduction à la lexicologie. Sémantique et morphologie. Armand Colin , Paris, France, 2e édition: 2003.

116 . André Jacob: Les exigences théoriques de la Linguistique selon Gustave Guillaume. Editions Klincksieck, Paris, France, 1970.

117 . André Martinet: Eléments de linguistique générale. Armand Colin , Paris, France, 1980.

118 . Anna Jaubert: cohésion et cohérence: étapes et relais pour l'interprétation. Dans (études de linguistique textuelle). ENS Lyon, édition 2005.

119 . Anne Condamines et autres: Sémantique et corpus. Lavoisier , Paris, France, 2005.

120 . Benjamin Lee Whorf: Language, Thought, and Reality. Edited by John B. Carroll. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, USA, 6th Paperback printing, June 1971.

121 . Brigitte Marin et Denis Legros: Psycholinguistique cognitive. Lecture, compréhension et production de textes. De bœck, Belgique, 1e édition: 2008.

122 . Catherine Kerbrat Orecchioni: L'énonciation. Armand Colin, Paris, France, 1999.

123 . Charles Fillmore and Terence Langendoen: Studies in linguistic semantics. Holt, Rinehart and Winston, Inc, New York, USA, 1971.

124 . C. K. Ogden and I. A. Richards: The meaning of meaning. A study of the influence of language upon Thought and of The science of Symbolism. Routledge & Kegan Paul LTD , London, England, 10th edition 7th impression: 1969.

125 . Charles Muller: Initiation aux méthodes de la statistique linguistique. Classiques Hachette, William Clowes & Sons Limited, Londres, Angleterre, 1e édition: 1973.

126 . Charles Peirce: Philosophical Writings. Selected by Justus Buchler. Dover Publications, INC New York, USA.

127 . Donald Davidson: Inquiries into Truth and Interpretation. Clarendon Press, Oxford, England, 2nd edition: 2001.

128 . Dominique Mainguenau : Analyser les textes de communication. Armand Colin, Paris, France, 2e édition: 2007.

129 . Driss Ablali: La sémiotique du texte. Du discontinu au continu. L'harmattan, Paris, France, 2003.

130 . Edward Sapir: Language. An introduction to the study of speech. Harvest book, Harcout, Brace & World, Inc. New York, USA, 1949.

131 . Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale. Gallimard, Paris, France, 1966.

132 . Ferdinand De Saussure: Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, PAYOT, PARIS, France, 1984.

133 . François Rastier: Arts et sciences du texte. Presses universitaires de France, Paris, France, 1e édition: 2001.

134 . Frank Palmer: Semantics. Cambridge University press, England, 2nd edition: 1981.

135 . Georges Elia Sarfati: Eléments d'analyse du discours. Armand Colin, Paris, France, 2007.

136 . Georges Mounin: Linguistique et philosophie. Presses universitaires de France, 1e édition: 1975.

137 . Georges Mounin: Saussure. Ou le structuraliste sans le savoir. Editions Seghers, France, 1969.

138 . Georges Mounin et autres: Dictionnaire de linguistique. PUF, Paris, France, 4e édition: 2004.

139 . Jacqueline Russ: Les méthodes en philosophie. Armand Colin, Paris, France, 2e édition: 2008.

140 . Jacques Moeshler et Antoine Auchlin: Introduction à la linguistique contemporaine. Armand Colin, Paris, France, 3e édition: 2009.

141 . Jean Dubois et autres: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langages. Larousse, Bordas/ HER, Paris, France, 1999.

142 . Jean Michel Adam: La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours. Armand Colin, Paris, France, 2e édition: 2008.

143 . Jean Michel Adam: Les Textes: Types et prototypes. Armand Colin, Paris, France, 2e édition: 2001.

144 . John Firth: The tongues of men and speech. Oxford university press, London, England, 1973.

145 . John Lyons: Linguistique générale. introduction à la linguistique théorique. Traduction de Françoise Dubois Charlier et David Robinson. Librairie Larousse, Paris, France, 1970.

146 . Joseph Courtés: La sémiotique du langage. Armand Colin, Paris, France, 2007.

147 . Leonard Bloomfield: Language. Compton Printing LTD, LONDON, England, 1970.

148 . Louis Hjelmslev: La structure fondamentale du langage. Traduit par Anne Marie Leonard, les éditions de minuit, Paris, France, 1971.

149 . Louis Hjelmslev: Prolégomènes à une théorie du langage. Traduit de l'anglais par Anne Marie LEONARD. Les éditions de Minuit, Paris, France, 1971.

150 . Ludwig Wittgenstein: Excerpt from The blue and Brown Books. In Readings in the Philosophy of Language. Edited by Peter Ludlow. A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts, USA, 1997.

151 . Marie Anne Paveau et Georges Elias Sarfati: Les grandes théories de la linguistique. De la grammaire comparée à la pragmatique. Armand Colin, Paris, France, 2003.

152 . Michael Riffaterre: Semiotics of poetry. Indiana university press, Bloomington, USA, 1978.

153 . Michel Charolles: La référence et les expressions référentielles en français. Editions Ophrys, Paris, France, 2002.

154 . Michel Foucault: Les mots et les choses. Editions Gallimard, Paris, France, 1973.

155 . Michel Aurnague: Les structures de l'espace linguistique. Editions Peeters, Louvain, Paris, France, 2004.

156 . Michèle Perret: L'énonciation en grammaire de texte. Armand Colin, Paris, France, 2005.

157 . Nathalie Garric et Frédéric Calas: Introduction à la pragmatique. Hachette, Paris, France, 1e édition: 2007.

158 . Nicole Delbeque: Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage. De Boeck Bruxelles, Belgique, 2e édition: 2006.

159 . Olivier Soutet: Linguistique. Quadrige / PUF, Paris, France, 2007.

160 . Patrice Maubourguet et autres: Le petit Larousse (dictionnaire encyclopédique). Larousse, Paris, France, 1995.

161 . Patrick Charaudeau: Langage et discours. Eléments de sémio linguistique (Théorie et pratique). Hachette, France. 2ème édition: 1986.

162 . Peter F. Strawson: On Referring. In Readings in the Philosophy of Language. Edited by Peter Ludlow. A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts, USA, 1997.

163 . Pierre Guiraud: La sémantique. Presses universitaires de France, Paris, France, 6e édition: 1969.

164 . Roman Jakobson: Huit questions de poétique. Editions du seuil, Paris, France, 1977.

165 . Roman Jakobson: The framework of language. Library of Congress, USA.

166 . Tiphaine Samoyault: Textualité. Mémoire de la littérature. Armand Colin, Paris, France, 2005.

167 . Ruth Amossy: L'argumentation dans le discours. L'argumentation dans le discours. Armand Colin, Paris, France, 2e édition: 2006.

168 . Zellig Harris: Language and information. Columbia University Press, New York, USA, 1988.

169 . Zellig Harris: Papers in structural and transformational linguistics. D. Reidel publishing company, Dordrecht, HOLAND, 1970.

170 . Zellig Harris: Structural linguistics. Phoenix Books, the university of Chicago press, USA, 6th edition: 1963.

المجلات والدوريات والرسائل:

171 . صالح خديش: إستراتيجية الإدلال في قصة (الرئيس المدير العام يتناول قهوته). مجلة السرديات. مخبر السرد العربي، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، العدد الأول: جانفي 2004.

172 . عبد الله حمادي: لوازم الحداثة والمعاصرة للقصيدة العمودية. (مجلة الثقافة والثورة). ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، العدد 10: 1983.

173 . عمار مرياش: بلاد العجائب (مجلة الضاد). معهد الآداب واللغة العربية جامعة قسنطينة، دار الشهاب باتنة، الجزائر، العددان 10 و11.

174 . محمد ساري: نظرية السرد الحديثة (مجلة السرديات) مخبر السرد العربي، جامعة منتوري قسنطينة، مطبعة الهدى عين مليلة، الجزائر، العدد الأول: جانفي 2006.

175 . ياسين فوزي أحمد بني ياسين: الإحالة في النص القرآني (رسالة ماجستير غير مطبوعة). إشراف يوسف أبو العدوس. لجنة المناقشة: عبد الحميد الأقطش، محمد الهزايمة، عبد القادر مرعي. جامعة اليرموك، إربد، الأردن، نوقشت بتاريخ: 21/ 08/ 2006.

176 . Pierre Frath: Sémantique, référence et acquisition automatique de connaissances à partir de textes. Thèse présentée à l'université des sciences humaines de Strasbourg pour obtenir le titre de Docteur, Spécialité Sciences du langage. Sous la direction de François Rousselot. France, Novembre 1997.

المواقع والدوريات الإلكترونية:

_ © 2008 Softissimo: Dictionnaire Reverso. http://dictionnaire.reverso.net/

_ François RASTIER: Enjeux épistémologiques de la linguistique de corpus. *Texto !* [en ligne], juin 2004. Rubrique Dits et inédits. Disponible sur: <http: //www.revue-texto.net /Inedits/ Rastier/ Rastier_Enjeux.html>. (Consultée le 23 / 07 / 2011 à 12:23).

_ Jean Ladrière: Signification et signifiance. http://resources.metapress.com/pdf-preview.axd%ML§/.

_ Johanne Prud'homme et Nelson Guilbert (2006), «La littérarité et la signifiance», dans Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), http://www.signosemio.com

_ Ludovic Lebart: Statistique et linguistique. CNRS / ENST. Math.agrocampus-ouest.fr. Consulté le 22/ 08/ 2012/ à 21 :35.

_ Petit Larousse 2010 (version éléctronique). Edition Larousse, Paris, France, 2010.

_ Microsoft ® Encarta ® 2006. © 1993-2005 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

الفهارس

فهرس المخطَّطات والأشكال

العنوان	الغرض	الصفحة
المعنى وعلاقته بالمرجع	يشرح أنواع المعنى بناء على قربه من طبيعة الأشياء أو ابتعاده عنها	29
العلامة اللغوية	تشكيل العلامة عند فردينان دي سوسير	33
المدلولية	تدرُّج المدلولية من مستوى غموض المعنى إلى تمام الوضوح	36
التفسير السلوكي لمدلولية اللفظ	دور اقتران المرجع واللفظ في تحقيق المدلولية	40
تشكُّل المدلولية	يشرح آليات تشكل المدلولية الشعرية عند ميشال ريفاتير	48
المدونة والنص والعلامة	تأثير المدونة على النصوص، وتأثير النصوص على العلامات	48
عناصر التواصل	مكونات عملية التواصل وأشكال التعبير عند نيكول ديلباك	55
ربط القضايا	أوجه ربط القضايا عند جان ميشال آدم	62
أنواع الإحالة	أنواع الإحالة الداخلية والخارجية عند هالداي وحسن	64
المدلولية وعناصر النصية	محاولة تفسير ظاهرة المدلولية انطلاقا من عناصر النصية	71
النظام والنسق	يشرح كيفية إسناد النص من خلال نظام لغوي فعَّال	205 / 72
قيد الاختيار	تفسير مدلولية النص من خلال قاعدة قيد الاختيار	81
تمثيل البنية الكبرى عند تون فان ديك	يشرح من خلال مبدأ التفرع تدرج القضايا من المركب إلى البسيط	88
المعنى الدلالي	يشرح تشكُّل المعنى الدلالي للنص من معنى المقال ومعنى المقام	96
نظرية وظائف اللغة	عناصر التواصل ووظائف اللغة عند رومان جاكبسون	101
أنواع السياق	أنواع السياق حسب القرائن عند تماما حسان	103
أنواع السياق	أنواع السياق حسب العموم والخصوص	104
خلفيات التلفُّظ	التمييز بين التاريخ والخطاب عند إميل بنفنيست	413 / 141
تصنيف الزمن	أصناف الزمن وعلاقتها باللغة عند إميل بنفنيست	148
أقسام المحيلات	أنواع الكلمات المحيلة في العربية إحالة فعلية حسب تمام حسان	/ 446 / 154 482
الكنائيات	أنواع الكنائيات حسب تمام حسان	448 / 155
أنواع المرجعية	تصنيف المرجعية بناء على طبيعة المرجع	157
الإحالة الخارجية	دور الإحالة الخارجية في تحقيق تماسك النص	161
دلالة الإجمال في البعث	تحديد الدلالة المركزية لقرائن الإجمال في نصوص البعث	197
قرائن الإجمال	الدلالة المركزية لقرائن الإجمال في نصوص قيام الساعة	370 / 199
وسائل المدلولية	تحديد الوسائل التي تنقل المعنى في النص	202
الترابط اللفظي	دور الترابط اللفظي في تحقيق تماسك النص	237
الإحالة	دور الإحالة في ربط مكونات النص لفظيا	250
البنية الكبرى	بنية النص الأساسي من سورة النبأ	258

النمو الموضوعي	التمثيل للنمو الموضوعي ذي الموضوع المشتق	267
النمو الموضوعي	التمثيل للنمو الموضوعي ذي الموضوع المنقسم	269
الامتداد السيمائي	التمييز بين التماسك السيميائي والتماسك التداولي	273

الإحالة السيميائية	كيفية الانتقال من النص اللغوي إلى العلامات الكونية	284
مستويات العلامة في القرآن	تصنيف العلامات الكونية حسب طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول	290
الصورة المركزية	تمثيل العلاقة بين حياة النبات وموته وبين حقائق قيام الساعة	294
الخطاب الإلهي	أنواع النصوص الدالة على حقائق قيام الساعة وتضافرها	295
المحكم والمتشابه	دور النص المحكم في تأويل المتشابه	301
التناص	مسار التناص المؤوِّل لنصوص قيام الساعة	304
التناص والمرجعية والمساعدة	وصف العلاقة بين نصوص البعث ونصوص إحياء النبات	307
شرط مدلولية الغيبي	الانتقال من النص الغيبي إلى بناء المدلولية من خلال تغير عقل القارئ	316
أنواع نصوص قيام الساعة	تصنيف النصوص حسب مدلوليتها في باب قيام الساعة	318
البنية والمدلولية	درجات المدلولية حسب معطيات البنية اللغوية للنص	319
تفسير المدلولية	تفسير المدلولية في النص الغيبي من خلال مبدأ التشاكل	324 / 326 / 328 / 330 / 332 / 334 / 338 / 339 / 341
البنية الكبرى وآلية المدلولية	تفسير آلية المدلولية وتشاكل الخطاب من خلال البنية الكبرى	328 / 341
صورة الحياة الدنيا	تحليل الصورة المركزية وكيفية تشبيه الحياة الدنيا بالنبات	352
نسق الواسمات الدلالية في التمثيل	بيان ثراء المعاني والدلالات في الصور التمثيلية	354
//	تحليل العلاقة بين صورة الفراش وصورة الانبعاث وما بينها من نسق للواسمات	355
مسار التأويل في البنية الكبرى	تحليل العلاقات الدلالية بين القضايا في الآية 36 من سورة البقرة	364
//	تحليل العلاقات الدلالية بين القضايا في الآيتين 61 و62 من سورة الإسراء	367
//	مسار التأويل في النصوص التي تفصل حدث قيام الساعة في قضية واحدة	376
بنية الغيبي المفصل	مسار النمو الموضوعي في النصوص المفصلة في أكثر من قضية	377
النمو الموضوعي	تمثيل الموضوع العلوي المنقسم في النصوص الغيبية المفصلة	380
البنية الكبرى للنص الغيبي المفصل	تمثيل البنية الكبرى والعلاقات بين القضايا	381
النمو الموضوعي الثابت	تمثيل البنية الكبرى ومسار التأويل مع ثبات الموضوع في سورة الزلزلة	383
النمو الموضوعي المشتقّ	تمثيل التضافر الدلالي بين القضايا في الآية 14 من سورة المزمل	386
اقتران البعث بنهاية العالم	تمثيل البنية الكبرى الجامعة لحدثي النهاية والبعث في سورة النبأ	389
البنية العليا للنص الأساسي	يظهر المكونات الأساسية للبنية المكتملة الجامعة بين الفروع المرجعية والغيبية	390
أصناف البنية الأساسية	المقارنة بين بنية الحجاج وبنية التمثيل في النص الأساسي	391
البنية التجميعية	تمثيل البنية التجميعية في الآية 24 من سورة يونس	394
البنية التجميعية	العلاقة التجميعية بين المرجعي والغيبي في الآية 57 من سورة الأعراف	396
البنية السببية	مدلولية قيام الساعة من خلال العلاقات القضوية في الآية 8 من سورة الروم	398
البنية السببية	كيف تضيف العلاقات القضوية معنى نهاية العالم مدلولية النص	399
نصوص قيام الساعة حسب البنى	تصنيف أنواع النصوص حسب البنية وطبيعة العلاقات القضوية	402
مرجعية النص	أقسام المرجعية النصية حسب طبيعة الإحالة وعلاقتها بمدلولية النص	404 / 483
مرجع الزمان	تقييد زمن الحدث إلى زمن التلقي	430 / 433
مرجع الزمان	مرجعية الزمن في الخطاب المنقول	435 / 436 /

		/ 438 / 437
مرجع المكان	تقييد الحدث المرجعي إلى مقام التلقي	443
مرجعية التلفظ	العلاقة المتبادلة بين النص والسياق غير اللغوي	453
الإحالة الزمنية	الإحالة الزمنية الحيادية	464
تأويل المبهمات	إحالة النص الحاضر على نصوص أخرى أو على مراجع خارجية تساهم في تأويل مبهمات الضمائر	473
مرجع الضمير في نصوص قيام الساعة	مرجعية الضمير تجعل من المكونات التداولية معطيات موضوعية	479
بنية الحجاج في النصوص الأساسية	المقارنة بين بنية النص الحجاجي وبنية القضية	488
بنية الحجاج	الانتقال من المقدمات إلى النتائج في الآيات 52/49 من سورة الإسراء	489
مرجعية الدليل	تصنيف مرجعية أدلة البعث بين التقييد والإطلاق	500 / 499
موضوعات الأدلة	بيان العلاقات الدلالية بين موضوعات الأدلة	502
المرجع والعلامة	بيان تحول المراجع إلى علامات بفعل السمطقة	505
الخبر الكلي	تشكيل الخبر الكلي من مجموع الأخبار في القضايا	518
تفسير الغيبية	بيان العلاقة بين الغيبية وصورة التعليق النحوي في النص	519
بين التوصيل والمحتوى	المقارنة بين مرجعية التوصيل ومرجعية المحتوى	520
موضوع السماء	تحول السماء / الجبال من علامة إلى موضوع لأخبار الغيب	528 / 526
درجات المرجعية	درجات المرجعية في الأخبار المتعلقة بموضوع الأرض	532
درجات المرجعية	العلاقات الدلالية والمرجعية بين الأخبار المتعلقة بموضوع الأرض	533
الدلالة المركزية لنصوص البعث	البحث في العلاقات الدلالية بين المعاني المعجمية لقرائن البعث	539
خبر البعث	ترتيب الأحداث ومرجعيتها في النصوص	544 / 543
تعاقب المطلق والمقيد	تصنيف نصوص القيامة حسب نمط التعاقب المرجعي	555

فهرس الجداول

العنوان	الغرض	الصفحة
المرجع في تاريخ اللسانيات	بيان قدم الاهتمام بموضوع المرجع تحت أسماء مختلفة	116
أنواع المرجعية	المقارنة بين المرجعية الفعلية والمرجعية الكامنة	126
عناصر المعنى	عناصر المعنى عند الفارابي في علم المنطق	130
المثلث القاعدي	العلاقة بين الدال والمدلول والمرجع عند ريتشاردز وأوغدن	134
أنواع المرجعية	التمثيل للمرجعية في فلسفة اللغة والملفوظية	138
تصنيف الظروف	التمييز بين الظروف المبهمة وغير المبهمة عند كاترين أركيوني	457 / 149
الإحالة الإشارية	التمثيل للإحالة الإشارية عند فوزي بني ياسين	158
الإحصاء العام	إحصاء آيات القيامة بأرقامها في سورة البقرة	180
إحصاء المدونة	إحصاء آيات القيامة بأرقامها ونصوصها في القرآن الكريم	181
نصوص القيامة حسب المحتوى	إحصاء عدد النصوص حسب محتواها في القرآن الكريم	185
نصوص قيام الساعة	إحصاء النصوص وتصنيفها حسب البنية والموضوع	191 / 362 / 374
قيام الساعة	إحصاء صيغ القيام ومتعلقاتها في نصوص المدونة	193
قرائن نهاية العالم	إحصاء القرائن الدالة زمنا وحدثا على انقضاء الدنيا	194 / 363
قرائن البعث	إحصاء قرائن الإجمال الدالة على حدث البعث	195 / 368
قرائن البعث	إحصاء الدلالات الصرفية لقرائن الإجمال في نصوص البعث	197
التماسك التداولي	إحصاء المكي والمدني من نصوص قيام الساعة	204 / 212
قرائن التماسك التداولي	الخصائص الموضوعية والأسلوبية للنصوص المكية والمدنية في محتوى قيام الساعة	218
أدلة قيام الساعة	التمييز بين الأدلة الطبيعية والثقافية في نصوص قيام الساعة	220
الوظيفة الدلالية لسبب النزول	تصنيف النصوص المرتبة بأسباب النزول حسب البنية والمحتوى	224
الربط اللفظي	أدوات الربط اللفظي في النصوص الأساسية	243
الربط بين القضايا	تصنيف العلاقات بين القضايا حسب التجميع والسبب	257
قرائن الامتداد السيميائي	إحصاء الأدوات اللفظية التي تحيل القارئ على علامات خارجية	274 / 491
التناص	تمثيل محمد خطابي للعلاقة (مجمل مفصل) عند السيوطي	302
مسار التناص	التمثيل للعلاقة المؤوِّلة بين النص الغيبي والنص المرجعي	307
مسار التناص	التمثيل للعلاقة بين النص المجمل والنص المفصل	308
التناص	آلية التناص المعممة على نصوص المدونة ودورها في شرح المعنى	309
الثراء الدلالي في التمثيل	تحليل صور التمثيل في النصوص الأساسية وقرائنها	349
النمو الموضوعي	إحصاء الموضوعات والمحمولات المتعلقة بها في النصوص الغيبية	379
البنية العليا للنص الأساسي	إحصاء الأدوات الرابطة بين الفروع المرجعية والفروع الغيبية	392
التاريخ والخطاب	التمثيل للتاريخ والخطاب من نصوص المدونة	415
مرجعية الدليل	تصنيف مرجعية الدليل بين التقييد والإطلاق	501
الخبر الغيبي	إحصاء حالات التعليق في نصوص نهاية العالم والبعث	521
قيد الاختيار في النص الغيبي	المقارنة بين الأخبار المألوفة وغير المألوفة في النص الغيبي	535

أخبار البعث	إحصاء الموضوعات والأخبار المتعلقة بها في باب البعث	537
أقوى الزلازل في العالم	يبين أماكن أشهر الزلازل ومقدار قوتها التدميرية	550
مرجعية الخبر	تصنيف المرجعية بين التقييد والإطلاق	551

فهرس الموضوعات

الرقم	المحتوى	الصفحة
مقدمة		**01**
مدخل	**استغراق الدراسة اللغوية للقرآن الكريم**	**07**
01	المدونة في النقد الأدبي	08
02	المدونة في اللسانيات	13
03	القرآن الكريم مصدرا للبحث اللغوي	14
04	خصوصية موضوع البحث	16
الباب الأول	**المدلولية والمرجعية في اللسانيات: درس مصطلحي**	**20**
تمهيد		21
الفصل الأول	**النص والمدلولية**	**22**
المبحث الأول	**مفهوم المدلولية**	23
المطلب الأول	**المعنى**	**23**
01	مفهوم المعنى	23
02	أنواع المعنى	25
المطلب الثاني	**الدلالة**	**30**
01	مفهوم الدلالة	30
02	الدلالة اللغوية	31
03	العلاقة بين المعنى والدلالة	32
المطلب الثالث	**المدلولية في اللسانيات وتحليل الخطاب**	**34**
01	المفهوم الأساسي للمدلولية	35
02	المفهوم الإجرائي للمدلولية	43
03	المقاربة الإجرائية للمدلولية	46
المبحث الثاني	**المدلولية والنصيّة**	52
تمهيد		52
المطلب الأول	**مفهوم النص**	52
01	مفهوم النص عند العرب القدامى	52
02	مفهوم النص في الدرس اللغوي الحديث	54
المطلب الثاني	**عناصر النصيّة**	**59**
المطلب الثالث	**أسس البنية اللغوية وعناصر النصية**	**61**
01	الترابط اللفظي	61
02	التماسك الدلالي	65
03	ملحوظات	69
المطلب الرابع	**العلاقة بين النصية والمدلولية**	**69**
01	من النصية إلى المدلولية	69
02	نظريات التحليل الدلالي تصف آليات المدلولية	71

03	تحقق المدلولية في المستويات اللغوية	73
04	قانون قيد الاختيار ومدلولية الجملة	75
05	من قيد الاختيار إلى تشاكل الخطاب	78
المبحث الثالث	**وسائل المدلولية**	**83**
تمهيد		83
المطلب الأول	**البنية اللغوية للنص**	**84**
01	مفهوم البنية	84
02	نماذج بنية النص	86
03	البنية اللغوية ودرجة المدلولية	94
المطلب الثاني	**التماسك التداولي**	**96**
01	مفهوم السياق	98
02	السياق غير اللغوي وسياق المقام	99
03	عناصر السياق	100
04	أنواع السياق	102
05	وظيفة السياق في الدلالة	104
المطلب الثالث	**التناص**	**106**
01	مفهوم التناص	106
02	التناص المنتج للمعنى	107
03	تداخل النصوص ومدلولية الخطاب الواحد	108
	خلاصة الفصل	110
الفصل الثاني	**مفهوم المرجعية**	**111**
تمهيد	أهمية الدرس المرجعي في اللسانيات	112
المبحث الأول	**مفهوم المرجعية**	**113**
المطلب الأول	**المرجعية في اللسانيات**	**113**
01	مفهوم المرجع	113
02	مفهوم الإحالة	118
03	مفهوم المرجعية	121
المطلب الثاني	**الرؤى المرجعية في الدرس اللغوي**	**128**
01	الرؤى المرجعية قديما	128
02	من العلامة اللغوية إلى المثلث القاعدي	132
03	المرجع في فلسفة اللغة وفي الملفوظية	136
المبحث الثاني	**قرائن المرجعية وأنواعها**	**139**
المطلب الأول	**الدرس المرجعي في اللسانيات**	**139**
01	إرهاصات الدرس المرجعي	139
02	الإحالة في الملفوظية	142
المطلب الثاني	**قرائن الإحالة في النص**	**144**
01	نظرية الضمير	144

02	المرجعية الزمانية والمكانيّة	146
03	أقسام المُحيلات	151
المطلب الثالث	**تصنيفات المرجعية**	**156**
المطلب الرابع	**دور المرجعية في تحقيق النصية والمدلولية**	**160**
	خلاصة الفصل	**162**
الباب الثاني	**مدلولية نصوص قيام الساعة في القرآن الكريم**	**163**
تمهيد	قيام الساعة موضوعا للمدلولية والمرجعية	164
الفصل الأول	**مدلولية الإحصاء في نصوص قيام الساعة**	**168**
المبحث الأول	**ضوابط الإحصاء في محتوى قيام الساعة**	**169**
المطلب الأول	**الإحصاء في اللسانيات**	**169**
المطلب الثاني	**المصطلحات اللغوية بوصفها معايير إحصاء**	**170**
01	القرآن	170
02	السورة والآية	172
03	حدود النص في القرآن	174
04	يوم القيامة وقيام الساعة	176
05	الشهادة	178
06	الغيب	178
المبحث الثاني	**مدلولية الخصائص الكمية والنوعية في الإحصاء**	**180**
المطلب الأول	**جداول الإحصاء الأساسية**	**180**
01	جدول الإحصاء العام لآيات القيامة في سورة البقرة	180
02	جدول الإحصاء العام لآيات قيام الساعة	181
المطلب الثاني	**مدلولية الخصائص الكمية والنوعية**	**184**
01	سورة البقرة أنموذجا	184
02	الخصائص النوعية للإحصاء العام	186
	خلاصة الفصل	**199**
الفصل الثاني	**وسائل المدلولية في نصوص قيام الساعة**	**201**
تمهيد		202
المبحث الأول	**التماسك التداولي في نصوص قيام الساعة**	**204**
المطلب الأول	**أصل المدلولية وجود نظام مشترك يسند النص**	205
01	العلاقة بين نسق النص والنظام الفعلي	205
02	أساس مدلولية النص القرآني وفاؤه لنظام اللسان العربي	207
المطلب الثاني	**السياق غير اللغوي المكيّ والمدنيّ**	**212**
01	معرفة المكي والمدني مؤثرة في دلالة النص	212
02	قرائن المكي والمدني في نصوص قيام الساعة	215
03	قرائن التماسك التداولي في نصوص قيام الساعة	218
المطلب الثالث	**السياق الخاص وأسباب النزول**	221
01	تعلق نص قيام الساعة بسبب النزول	221

02	الوظيفة الدلالية لأسباب النزول في باب قيام الساعة	223
المبحث الثاني	**دور البنية اللّغوية في تحقيق مدلوليّة النص**	**235**
المطلب الأول	**الاتساق وأدواته**	**236**
01	الترابط المعجمي	236
02	الترابط النحوي	242
03	الترابط الصوتي	253
المطلب الثاني	**الانسجام وأدواته**	**255**
01	الربط بين القضايا في نص قيام الساعة	256
02	موضوع الخطاب في نص قيام الساعة	261
03	النمو الموضوعي في نصوص قيام الساعة	264
المبحث الثالث	**الامتداد السيميائي في نصوص قيام الساعة**	**271**
تمهيد	البنية لا تقتضي العزلة	271
المطلب الأول	**الامتداد السيميائي**	**271**
المطلب الثاني	**قرائن الامتداد السيميائي**	**273**
01	قرائن الانتقال من خبر القيامة إلى العالم المرئي	273
02	قرائن السمطقة ومراتب المدلولية	281
03	قرائن السمطقة وأصناف العلامة غير اللغوية	282
المطلب الثالث	**خصائص الامتداد السيميائي**	**290**
01	رؤية للعالم منطلقها العالم	290
02	اللسان لا يعوض العالم من حيث هو علامة	291
03	أنموذج الصورة المركزية في الخطاب الكوني: قيام الساعة	293
04	من النص إلى الخطاب	294
المبحث الرابع	**التناص المنتج للمعنى**	**296**
تمهيد	تفسير القرآن بالقرآن	296
المطلب الأول	**قرائن التناص**	**297**
01	الوحدات المعجمية	298
02	تماثل التراكيب	298
03	وحدة الدليل ووحدة النتيجة	298
المطلب الثاني	**التناص في تأويل النص الغيبي بين المعيار والتوصيف**	**300**
01	المحكم والمتشابه	300
02	بين المعيار والتوصيف	302
03	آلية التناص المعممة ومدلولية الخطاب الواحد	308
	خلاصة الفصل	**309**
الفصل الثالث	**تفسير ظاهرة المدلولية**	**311**
تمهيد		312
المبحث الأول	**تشاكل الخطاب وتفسير ظاهرة المدلولية**	**313**
المطلب الأول	**المدلولية عند ميشال ريفاتير ومقاربة نصوص قيام الساعة**	**313**

المطلب الثاني	**تشاكل الخطاب في نصوص قيام الساعة**	**317**
01	تفسير المدلولية يقتضي إدراك تشاكل الخطاب	317
02	التشاكل هو محور النصوص الأساسية في باب قيام الساعة	317
03	تحليل أنماط تشكل المدلولية في النص الأساسي	322
04	نتائج وتعميمات	342
المطلب الثالث	**التفسير البلاغي للمدلولية وثراء المعنى**	**343**
01	الصورة المركزية للحياة والفناء	345
02	الثراء الدلالي في التمثيل	349
المبحث الثاني	**البنية الكبرى ومسار التأويل الداخلي للنص**	**357**
تمهيد	استقلال البنية اللغوية بالدلالة في النص الغيبي	357
المطلب الأول	**الانتقال من التشاكل إلى البنية الكبرى**	357
المطلب الثاني	**نماذج البنية الكبرى في نصوص قيام الساعة**	**361**
01	بنية الغيبي المجمل	362
02	بنية الغيبي المفصل	373
03	بنية النص الأساسي	389
	خلاصة الفصل	**401**
الباب الثالث	**مرجعية نصوص قيام الساعة**	**403**
تمهيد	المرجعية بوصفها عاملا مكملا للمدلولية	404
الفصل الأول	**مرجعيّة التوصيل**	**405**
المبحث الأول	**خطاب قيام الساعة بين التواصل والتوصيل**	**406**
المطلب الأول	**من لسانيات النظام إلى لسانيات التواصل**	**406**
المطلب الثاني	**التوصيل والتلقي في نصوص قيام الساعة**	**408**
01	التوصيل بدلا من التواصل في خطاب قيام الساعة	408
02	التوصيل لا يقتضي سلبيّة المتلقي	410
المبحث الثاني	**مقاربة ملفوظية لنصوص قيام الساعة**	**412**
المطلب الأول	**نصوص قيام السّاعة بين التاريخ والخطاب**	**412**
المطلب الثاني	**قرائن الخطاب في نصوص قيام الساعة تكشف مرجعيّتها الأولى**	**417**
المطلب الثالث	**مكونات عملية التوصيل في خطاب قيام الساعة**	**420**
01	طرفا عملية التوصيل	420
02	مقام التوصيل	427
المبحث الثالث	**محيلات التوصيل في نصوص قيام الساعة**	**445**
المطلب الأول	**المبهمات بوصفها أهم المحيلات في التوصيل**	**445**
01	أقسام المحيلات العامة	445
02	أقسام المبهمات	447
المطلب الثاني	**كنائيات الحضور**	**448**
01	الضمائر	448
02	الإشاريات	456

المطلب الثاني	**مبهمات الغياب**	**471**
01	الذات الإلهية	472
02	الإنسان ونماذجه	474
03	الكائنات والأشياء بوصفها علامات وموضوعات	477
	خلاصة الفصل	**479**
الفصل الثاني	**مرجعية محتوى نصوص قيام الساعة**	**481**
تمهيد	المرجعية بين القول والمقيل	482
المبحث الأول	**الحجاج ومرجعية التلقي**	**484**
المطلب الأول	**بنية الحجاج ومرجعية التلقي**	**484**
01	ارتباط الحجاج بمرجعية المتلقي	484
02	بنية الحجاج في النصوص الأساسية	488
المطلب الثاني	**مرجعية أدلة قيام الساعة**	**489**
01	أدلة قيام الساعة وقرائن مرجعيّتها	489
02	القرآن الكريم والمرجعية الذاتية	494
المطلب الثالث	**دليل قيام الساعة بين المرجعية والعلاماتية**	**497**
01	مرجعية الدليل بين التقييد والإطلاق	497
02	إطلاق مرجعية الدليل ومسار تحوله إلى علامة	504
المبحث الثاني	**مرجعية الخبر في نصوص قيام الساعة**	**506**
المطلب الأول	**مرجعية خبر قيام الساعة**	**506**
01	علم الله ومرجعية الخبر	506
02	الحقيقة ومرجعية النص	509
03	مرجعية الخبر بوصفها علاقة للغة بالعالم	512
المطلب الثاني	**التحليل المرجعي لخبر قيام الساعة**	**515**
01	أدوات التحليل المرجعيّ	515
02	التميز المرجعي للخبر كائن في التعليق	518
المطلب الثالث	**نماذج المرجعية في خبر قيام الساعة**	**522**
01	خبر نهاية العالم	522
02	خبر البعث	536
المطلب الرابع	**عطالة التصور والمرجعية المساعدة**	**545**
01	المثال الأول : تكوير الشمس	548
02	المثال الثاني : السماء وردة كالدهان	549
03	المثال الثالث : زلزلة الأرض	549
المطلب الخامس	**مرجعية الخبر بين التقييد والإطلاق**	**550**
01	قرائن المرجعية	552
02	تنوع المرجعية في الموضوع الواحد	552
03	تماثل التقييد والإطلاق	553
04	نمط المرجعية ومسار التأويل	553

05	بين مرجعية الدليل ومرجعية الخبر	554
06	اقتران مرجعية الدليل ومرجعية الخبر	554
	خلاصة الفصل	**555**
	الخاتمة	**557**
	قائمة المصادر والمراجع	**564**
	الفهارس	**573**
01	فهرس الأشكال والمخططات	574
02	فهرس الجداول	577
03	فهرس الموضوعات	579