الكون بوصفه علامة مرئية:
بحث في المدلولية والسمطقة

رزيق بوزغاية . جامعة تبسة

❖❖❖❖❖

ملخص

يهدف هذا المقال إلى دراسة مدلولية الكلمات والأشياء في العالم وقدرتها على إنتاج **المعاني، سواء أكان ذلك** بفعل آليات دلالة ذاتية **أم بوحي من النص اللغوي** الذي يسهم **في بناء كفاءة** المتلقي ويساعده على تأويل تلك العلامات الكونية. ويعد فعل السمطقة الذي يمارسه **النص القرآني أنموذجا مناسبا لدراسة قانون** المدلولية العام ودوره في توجيه القارئ إلى أسرار الأنظمة غير اللسانية.

Résumé

Cet article a pour objectif l'étude de la signification des mots et des choses au niveau des mécanismes de signification et de la transposition sémiotique textuelle qui sert à bâtir la compétence interprétative des signes universels. Le procès de sémiotisation qu'exerce le Coran peut être concédé comme modèle typique des corpus-objets des recherches décrivant les lois de la signifiance au sein des systèmes non langagiers.

❖❖❖❖❖

الإطار المعرفي لهذه الدراسة:

خصّص نصر حامد أبو زيد الفصل الأخير من كتاب (النص والسلطة والحقيقة) للكلام على موضوع (القرآن: العالم بوصفه علامة)،[1] وقد يظهر أننا نتفق معه في المحتوى العام للدراسة غير أن ثمة فروقا نوعية في الأسس العامة وفي التفصيلات تجعل من المقاربة التي نرجوها في هذا المقام تختلف اختلافا بيّنًا عما ورد في بحثه المتقدم وسنذكر من هذه الاختلافات أمرين اثنين: الأول أن تركيزنا مُنصبّ على مرئية الخطاب في الكون بينما قارب أبو زيد مدلولية العالم من خلال تحليله لنصوص القرآن اللغوية، وهذا اختصاص أقرب ما يكون إلى سيميائية اللسان منه إلى علم العلامات العام. والثاني أن غاية هذا البحث دراسة خصائص العلامة المرئية في الكون وتفسير آلياتها الدلالية، وكيفية ترابطها إن كان ثمة ترابط بين أجناسها، ويجري تخصيص مجرى البحث بدراسة الصور المرئية الدالة على قيام الساعة **من**

جهة، وتحليل قراءة مقترحة لآيات القرآن الكريم من خلال ربطها بصور أيقونية لظواهر الطبيعة من جهة أخرى.

وقد نتفق معه في وصف البحث في هذا الموضوع بالمغامرة، ولكن دافعنا إلى مثل هذا القول أن الإطار العام لهذه الدراسة خارج عن مألوف البحث السيميائي أو السيميولوجي، **لأن الكلام** على هذا الموضوع يتضمن إسقاط نظم اصطلاحية غربية على الدرس القرآني مثل مفهوم العلامة وأقسامها، ومفهوم الخطاب، والنص، والتواصل. على هذا كان مستحسنا أن نعرض في البداية الأسس العامة التي تحدد إطارا معرفيا لبحثنا هذا **والتي تدعم تصورنا وجود خطاب مرئي في** الموجودات بشكل لم يتواضع عليه الناس ولم يوظفوه في التواصل بينهم.

منطلقات للبحث في خطاب الكون:

الأساس الأول هو مفهوم الخطاب: ثمة تعريفات **مختلفة للخطاب أسبغت على المصطلح حالة من** الفوضى وعدم الاتفاق كانت سببا لقصور عملية التواصل المعرفي بين الدارسين. يذ**كر معجم جان** ديبوا مثلا أربع تعريفات للخطاب يعترف بعد عرضها بأنها تتصادم مع مفاهيم لسانية سابقة حيث يقول:

1. الخطاب هو اللسان الفعلي أو اللغة مطبقة **من طرف المتكلم (الكلام).**

2. وحدة تعادل الجملة أو تتجاوزها، تتألف من سلسلة تشكل رسالة لها بداية ونهاية **(الملفوظ).**

3. في البلاغة الخطاب هو سلسلة تطورات شفوية منظمة وفق قواعد دقيقة يقصد بها الإقناع أو التأثير.

4. في اللسانيات المعاصرة مصطلح خطاب يعني كل ملفوظ يتجاوز الجملة يقوم على قواعد الربط بين سلاسل الجمل.»[2] هذه باختصار جملة التعريفات التي ذكرها والتي تختزل **معاني المصطلح في** سياقات معرفية مختلفة، وهي كما أسلفنا تكرر مفاهيم سابقة لا تحيد عنها حتى أن آخر التعريفات لا يخرج عن دائرة الملفوظ أو النص **المنطوق، لماذا نبتدع إذن مصطلح (خطاب) ما** دام يتقاطع مع تلك المفاهيم؟

قد نجد الإجابة في تعريفات أخرى يمكن أن تخدم خياراتنا في هذا البحث مثل تعريف الموسوعة الفرنسية والذي نصه: «**الخطاب مجموعة** المظاهر اللفظية أو الشفوية أو المكتوبة بوصفها دالة على إيديولوجيا، أو حالة عقليات في عصر في مجال معين.»[3] مع شيء من التحليل يمكن لهذا التعريف أن يمنح للمصطلح حياة جديدة مستقلة عن الكلام **واللغة والملفوظ والنص.** وهو قريب مما ارتضاه تمام حسان بعد ترجمته لروبير دي بوغراند حيث يقول: «**الخطاب مجموعة من النصوص ذات العلاقات المشتركة أي** أنه تتابع مترابط من صور الاستعمال النصي يمكن الرجوع إليه في وقت لاحق. وإذا كان عالم النص هو الموازي المعرفي للمعل**ومات المنقولة والمنشطة بعد الاختزان في الذاكرة من خلال** استعمال النص فإن عالم الخطاب هو جملة أحداث الخطاب ذات العلاقات المشتركة في جماعة لغوية **أو مجتمع ما.»**[4]

يتفق تعريف تمام حسان لظاهرة الخطاب مع تعريف الموسوعة الفرنسية في مبدأ أن كل خطاب يتمحور حول ثنائية (سمات شكلية/رؤية العالم). وهو مفهوم يتصف بتجريد أكبر من ذلك الذي يسم النص والملفوظ، ويمكنه أن يغطي مجال البحث الدلالي الذي يسمى (تحليل الخطاب). فالسمات الدلالية تحيل على جملة من الخصائص العامة **للأسلوب سواء أكان نطقا أم رسما أم إخراجا.. فالكلام على سمات عامة** يخرج الخطاب من دائرة البنية الشكلية المغلقة كالجملة والنص والملفوظ من حيث هي ظواهر تواصلية محكومة بنسق له بداية ونهاية، ويجعله أكثر شمولية وقدرة على التجسد في أشكال نصية مختلفة.

وأما رؤية العالم فشرط آخر يتكامل مع السمات الشكلية التي تؤدي وظيفة الدلالة. ورؤية العالم غرض أعلى للخطاب قد يظهر في نص واحد، وقد لا تكفي جملة نصوص لبيانه. وعلى هذا فقد يعجز النص الواحد عن تمثيل خطاب لأنه من حيث محدودية وسائله قد لا يكشف عن جملة الخصائص الأسلوبية لمؤلف، كما قد يعجز عن بلورة رؤية للعالم.

من أجل ذلك عدّ تمام حسان تضافر جملة من النصوص شرطا لظهور الخطاب. وهو تعريف كما نرى يميّز المصطلح عن بقية المفاهيم المتعلقة به في تعريف ديبوا من جهة، ويمنح لنا من جهة أخرى حق الكلام على خطاب قرآني أو إلهي يظهر في كتب السماء وفي غيرها من أشكال العلامات **التي تسوق المتلقي إلى معرفة الحق. ومن ثمرات** هذه الفكرة أن الخطاب لا يستدعي بالضرورة أن يكون صاحب الخطاب إنسانا، كما يعني أن ليس شرطا كون العلامات الموظفة في التعبير علامات

تواضع عليها البشر كاللغة، بل إن أي نظام توصيلي قادر على شرح الرؤية يؤسس لخطاب ما.

وأما الأساس الثاني الذي يفسر مشروعية هذا الموضوع في باب الخطاب المرئي هو أن الخطاب في مفهومه العام يرتكز على التبليغ لا على التواصل، وهذه حال العلامات الكونية التي يتلقاها الإنسان من لدن الله سبحانه وتعالى، ولكنه عاجز عن توظيفها في عملية تواصل تقليدية. إن استعمال الدارسين لمصطلح الخطاب في سياقات لغوية خاصة جعله يرتبط بمفهوم التوصيل لا التواصل، ولعل أبرز مثال على ذلك هو الخطاب الأدبي؛ لأنّا نرى هذا الأخير وحيد الاتجاه من المرسل إلى المتلقي من دون أن يشترط فيه عكس العملية، أي أن الفعل الكلامي قد يكون في اتجاه وحيد. بينما يتضمن التواصل ـ كما تدل على ذلك صيغته الصرفية ـ مشاركة أكثر من طرف في الفعل الكلامي أو التعبيري.

وهذا أيضا من سمات الخطاب الكوني إذ يدلنا القرآن الكريم على أن الله قد جعل من الخلق آيات وعلامات تدل على قدرته وتسوق إلى معرفته، دون أن نشترط في هذه العلامات أن يوظفها الإنسان/ المتلقي في التواصل لأن ذلك خارج عن طاقته. ولعل مشكلة أخرى تظهر هنا تتعلق بالفهم العام لأنماط الخطاب على ما يذكر الدارسون، يمكننا أن نذكر في هذا المقام أمثلة على ذلك حيث تقول خلود العموش: «والخطاب كما يظهر في الدراسات المختلفة عملية اتصال تتم في إطارين: الإطار اللغوي فقد يكون متوالية من الجمل المكتوبة أو المنطوقة، ينتجها مرسل واحد أو عدة متخاطبين كما يحدث في الحوار أو غيره، وإطار غير لغوي يشمل العادات والأعراف

والتقاليد والأخلاق.»[5] هذا تعريف للخطاب مشتق من أنظمة التواصل السيميولوجية كما اقترحها دي سوسير، وهو ينص ضمنيا على أن العلامات التي تكوّن الخطاب هي نتاج إنساني متواضع عليه بين مجموعات محدودة، وكل تعريف للخطاب على هذا المنوال إذ يحصره في علامات السيميولوجيا مبعدا أنماط العلامات الطبيعية والمنطقية فإنه ينفي كل دلالة خطابية في الكون.

غير أن المفهوم العام للعلامة **في الثقافة** الإنسانية مثلما يذكر الجاحظ والجرجاني وبيرس وبيار غيرو وغيرهم يدعونا لقبول الموجودات في الكون بوصفها علامات بشرط توفرها على عنصر المدلولية، أي قدرتها على استدعاء معنى يحسن أن يكون مثله في التوصيل. **ذكره الجرجاني في** كتاب (التعريفات) أن «**الدلالة** هي **كون الشيء بحالة** يلزم **من العلم** به **العلم بشيء آخر والشيء الأول** هو **الدّال والثاني** هو **المدلول**»[6] وهو تعريف عام يشمل اللفظ وغير اللفظ، دون أن يحدد طبيعة العلاقة بين طرفي العلامة هل هي طبيعية أو عرفية أو توفيقية. ويقول بيار ڤيرو: «الدلالة هي السياق الذي يربط شيئا، أو كائنا، أو مفهوما، أو حدثا بعلامة قادرة على إثارتها: فالسحابة علامة على المطر»[7] **ولعلّنا** نلمس هنا رؤية مختلفة لمفهوم العلامة لأنها عند ڤيرو تساوي الدال، ولكن الاتفاق واقع بينه وبين الجرجاني على توسيع مفهوم الدلالة ليشمل اللغة وغيرها من أنظمة التعبير، حيث تكون الدلالة علاقة بين شيئين كما عرفها الشريف الجرجاني وبيار ڤيرو وكما وردت بمفهومها الواسع في نص الغزالي القائل بمستويات للدلالة في الموجودات الحسية والعقلية.[8]

ولكون العلامة الكونية تتصف بأنها مرئية من حيث شكل الدال فيها وأن دلالتها ذاتية أو منطقية صنفها الجاحظ في باب النصبة فقال: «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.»[9]

هناك إقرار ضمني لدى الدارسين بأن الكون إن كانت له دلالة فهو علامة بحق وبالتالي يصلح أن يكون موضوعا للسيمياء، يقول **قدور عبد الله ثاني:** «السيمياء هي علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة. والسيمياء بدورها تختص بدراسة بنية هذه الإشارات وعلاقتها في هذا الكون وكذا توزيعها ووظائفها الداخلية والخارجية.»[10] **وقد اعترف** أغلب الدارسين بضرورة وجود معنى للأشياء، ولننقل هنا رأي ميشال فوكو في الحياة العقلية الأوروبية **في القرن السادس في مبحث (حدود العالم):** «بوضع المشابهة على أنها رابط بين العلامة وما يشير إليه حكمت معرفة القرن السادس عشر على نفسها بألا تعرف إلا الشيء نفسه **دائما**»[11] نفهم من هذا ضرورة تجاوز الأيقونة لتولد المعرفة لأنه لا خطاب من دون معرفة، وتجاوز الأيقونات في الأشياء معناها قراءة دلالات خفية وراءها. يمكن أن نقتبس تسمية أخرى عن فوكو هي ترنيمة العالم،[12] إن تسمية كهذه تدل على أن العالم قادر على إنتاج المعاني، وهي **معان متعددة ومتناغمة في شبكة من العلاقات**

بحيث تغدو مثل الترنيمة التي كانت ولا تزال **معروفة في الأدب العالمي.**

وأما الأساس الثالث في بيان مشروعية هذا البحث فهو شكل الدال في العلامة الكونية ونقصد بذلك أنه شكل مرئي في المقام الأول. وإنّا لنرى **من خلال التجربة أن معرفتنا بالكون ومن ثم معرفتنا بالخالق إنما تتم وفق حواس الإنسان** المختلفة، ولكن أهمها بلا مراء هو السمع و البصر ولهذا ردد القرآن الكريم أفعال التذكر **والتدبر المرتبطة بالبصر في أكثر من مقام.**

الفرق بين السيمياء والسيميولوجيا بوصفه أساسا آخر لهذا البحث :

يقول جيل سيوفي بعد أن يصور صراعا بين علمين مختلفين أصلا وموضوعا ومجالا: **«بصفة عامة** السيميولوجيا (وسنوظف هذا المصطلح الوحيد) هي **دراسة كل** نظام للدلالة بوصفه لغة. هكذا فإن الروابط الاجتماعية، والفنون، والأديان، والرموز الملبسية التي ليست بأنظمة كلامية يمكن دراستها على أنها أنظمة علامات، وبعبارة أخرى بوصفها لغات. بالنسبة لدي سوسير السيميولوجيا هي دراسة حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية. يمكن أن نجد فيها ما يميز كل لغة: بعد تركيبي (الروابط الشكلية بين العلامات)، وبعد دلالي (الروابط بين العلامات وما تمثله) وبعد براغماتي (الروابط بين **العلامات** ومستعملها في التواصل)».[13] هناك إشكالات معرفية تفرضها مثل هذه التعميمات فيما يخص السعي وراء الجمع بين علمين مختلفين هما السيميولوجيا والسيمياء، أو فيما يخص التوظيف الفضفاض لمصطلحات تم تأكيد محتواها الدلالي

مثل مصطلح لسان والذي لا يمكن لنا بعد هذا التحديد أن نسمي به أنظمة التواصل الأخرى في **المجتمع**.

وإذ نتكلم على دي سوسير فإننا نعرض هنا نصه الأصلي في تعريف السيميولوجيا حيث يقول: «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 Semeîon **بمعنى** علامة). سيعْلمنا عن وظائف العلامات، وأي القوانين تحكمها. وبما أنه لما يقم بعد فإنه لا يمكننا القول كيف سيكون، ولكن له حق **الوجود، وإطاره محدد مسبقا. وما اللسانيات** إلا جزء من هذا العلم العام، والقوانين التي ستكشفها السيميولوجيا ستكون قابلة للتطبيق في اللسانيات، وستكون هذه الأخيرة مرتبطة بميدان محدد بدقة في مجموعة الوقائع الإنسانية».[14]

هناك قاسم مشترك بين أنظمة العلامة المذكورة هنا والتي دعت سوسير إلى عد السيميولوجيا فرعا من علم النفس الاجتماعي وهي كونها علامات صنعها الإنسان وتواضع على توظيفها في التواصل داخل مجموعة محدودة. هذا التحديد لا يتفق مع تقسيمات تشارلز بيرس للعلامات التي تدرسها السيمياء حيث يقول: «**المنطق في معناه** العام ـ على ما أعتقد كما بينت من قبل ـ **ليس** إلا اسما آخر للسيمياء علم العلامات».[15]

لا مناص من تلمّس الاختلافات المعرفية ومظاهر التلاقي بين السيميولوجيا بوصفها فرعا من علم النفس الاجتماعي وبين السيمياء بوصفها تعريفا نوعيا للمنطق بلسان المؤسسين الأوائل. **إن** منطقية الوشائج لا تظهر إلا في العلاقة بين **ال**دال والمدلول وهذا مدار منشأ حلقة براغ اللسانية ومحور العمل اللساني لمؤسسها لويس يلمسليف ومن تبعه، أما اجتماعية العلامة عند دي سوسير فهي ألصق بمفهوم التواصل الاجتماعي، وهي تتضمن بهذا عناصر نوعية من قبيل: أن العلامة تقوم على التواضع، وأنها تندرج في **إطار نظام** تواصل، وأنها مسخرة للإنسان في التعبير عن الأفكار.

السيمياء علم قبل أن تكون مقاربة أو منهج دراسة حيث يقول أمبرتو إيكو (Umberto Eco): **تعنى** السيميائية بكل ما يمكن اعتباره إشارة»[16] فهذا النص يسوّغ من جهة وجود ما اصطلحنا عليه بالعلامة الكونية، كما يؤكد من جهة الفرق بين السيمياء والسيميولوجيا لأن الأخيرة تشترط ضمنيا أن تكون العلامة عقدا اجتماعيا غرضه التواصل بين أطراف العقد البشري.

بين الخطاب و نظام التواصل:

من المشكلات الأساسية التي ساهمت في تعقيد العلاقة بين السيميولوجيا والسيميائية التصرف في المفاهيم الأصيلة لهذه العلوم، ومن ذلك النظر في السيمياء على أنها العلم الذي يدرس أنظمة التواصل العلاماتية إذ يقول دانيال **تشاندلر مثلا: «ولا يدرس السيميائيون المعاصرون الإشارات مفردة لكن كجزء من منظومات علامات».**[17]

وكأن التواصل هنا عنصر أساسي في تعريف العلامة، ولكن الحقيقة بخلاف ذلك لأن التعريف الذي سبق إنما ينطبق على السيميولوجيا من وجهين:

الأول أن العلامات المقصودة بالدرس قابلة للتركيب وفق أنظمة، وهذا لا يكون في كل أمثلة العلامات السيميائية مثل دلالة الدخان على النار ودلالة السحاب على المطر. فتعريف تشاندلر يقتضي أن نخرج من دائرة السيمياء مثل هذه العلامات الطبيعية مع أنها هي أصل العلامات والدلالات. ولا بد أن نفرق هنا بين الدلالة الطبيعية للدخان على النار ودلالته على رسالة متفق عليها مسبقا بين عناصر مجتمع واحد، فنحن نقصد الدلالة الطبيعية الأولى غير القابلة للتركيب في نظام تواصل من صنع الإنسان. لا يمكن تجاوز هذا الحاجز إلا بالإقرار بوجودٍ أعلى يسخّر هذه الدلالات الطبيعية وفق نظام متناغم لإبلاغ رسالة ما.

والثاني أن العلامات في إطارها الأساسي توظف في التواصل ومعلوم أن هذا لا يكون إلا في العلامات التي وضعت من طرف الإنسان مهما كان نمط الربط بين الدال والمدلول في ثناياها. ولكن الشرط الأساس في العلامة بصفة عامة هو الدلالة لا التوصيل. لذلك يسوغ لنا علم السيمياء دراسة الخطاب الكوني بوصفة نظاما من العلامات المرئية التي تتضمن دلالات غائبة عن الحس، ومن أجل أن تنشأ دلالات للأشياء لا بد من وجود فضاء دلالي يعطيها معنى، وهو مجموعة سياقات علاماتية وخارجية تؤثر في العلامة وقارئها.

الفضاء الدلالي و ميلاد الخطاب الكوني:

يكون العالم علامة إذا كانت دلالة نتجاوز من خلالها عالم الأشياء ولا ننظر إليها على أنها أيقونات، لأن كونها أيقونات معناه أنها دالة على ذاتها وفقط. من أجل ذلك يوظف القرآن الكريم قرائن تحيل القارئ على علامات الكون بوصفها أدلة على قدرة الصانع، أي أن النص يلعب دورا رئيسا في إنشاء فضاء دلالي يكون للعالم من بعده معنى، وقد ذكر الدارسون جملة من المفاهيم التي تعبر عن هذا الفضاء بمصطلحات مختلفة، يقول غريماس: «لنعترف بمناسبة تحليل حكاية لموباسان (Maupassant) بالصعوبات المعتبرة التي يواجهها تأويل الخطاب التصويري (Figuratif) حيث لا يقنع بالمعطيات الدلالية المحتواة في الخطاب الظاهر (الموضح أو الواضح) نفسه، اضطررنا إلى اقتراح خطة تكميلية للقراءة، تنص على مواجهة الرسالة المتلقاة مع الفضاء المرجعي للمعرفة (L'univers référentiel du savoir) للمرسل إليه. أن نسمي هذه الخطة (أو العملية) قراءة أو حلا للرموز أو تفكيكا للتشفير لا يهم: إن الأمر يتعلق دائما بظاهرة إدماج غير المعلوم في المعلوم، بتوثيق الأول عن طريق الثاني».[18]

إن عبارة (الفضاء المرجعي للمعرفة) وإن كانت متعلقة هنا بالمرسل فإنها تكشف عن الأسرار التي تمكن من فهم الرسالة وتأويلها تأويلا قريبا، وتزيد من مدلوليتها، وتكسب الأشكال اللسانية الغامضة معان، هذا شبيه بوظيفة الفضاء الدلالي، ولهذا نستعير هذا المصطلح لندل به على النسق الذي يجعل من الكون علامة مفهومة لدى المرسل إليه، لدى الإنسان من دون استثناء.

في النص التالي يظهر أن إدراك الدلالات الكامنة في العالم مرتبط برؤية سابقة على العالم حيث يقول نصر حامد أبو زيد: «القارئ المسلم للقرآن يتمثل تلك العلامات/الآيات دون التوقف عند العلامة ذاتها، بل ينتقل مباشرة من العلامة إلى ما تدل عليه من معقول، سواء كانت تلك العلامات وصفا للعالم بكل تفصيلاته وجزئياته من السماء إلى الأرض وما بينهما من إنسان وحيوان ونبات وجماد، أو كانت تلك العلامات قصص الذين خلوا من قبل بما تتضمنه من قصص الأنبياء وتاريخ الوحي والدعوة إلى الله. ليس الهام في ذلك كلمة العلامة بل إن الدلالة هي محور الاهتمام وبؤرة التركيز»،[19] ولهذا فمدلولية الكون متعلقة أساسا بالاعتقاد، وهو كما أسلفنا من العناصر المكونة للفرد و المؤثرة في وجود الفضاء الدلالي المؤول للعلامات و الأشكال، حتى وإن كانت الدلالة في هذه الأشكال ذاتية أو طبيعية أو منطقية، لأن كونها كذلك لا يضمن إدراكها من طرف المتلقي، وإلا لما كان القرآن الكريم يذكر في كل مناسبة مميزات تخص المتلقي المثالي لآيات القرآن الكون على ما سيأتي ذكره.

هذه إذن مجموعة آراء توثق قدرة النص اللغوي على إثارة فضاء دلالي ما، وهو يشبه دور الناقد في المدرسة الجديدة من حيث سعيه إلى بعث حياة جديدة للنصوص الأدبية في صدور القراء. ولكن الغرض من الإحالة إلى الكون في القرآن ليس إضفاء دلالة قاهرة بل هو توظيفه بوصفه دليلا على صدق الرسالة المحمدية من جهة، وعلى كونه هو بذاته سبيلا لمعرفة الحق، ولهذا قال الجاحظ في وصف دلالة العالم: «والنصبة هي

الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات»، بمعنى أنها دالة بذاتها ولا تحتاج لنص يؤولها، وفي سبيل إثبات الحق كان الحجاج مع المكذبين للرسالة بمجابهتهم **بالأدلة على صدق الرسالة.**

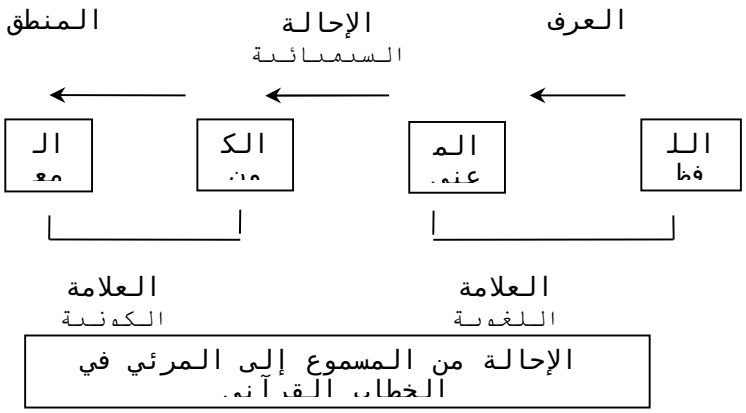
الجهاز الحجاجي والعلامة الكونية:

يختلف مفهوم الجهاز عن مفهوم البنية أو الأسلوب؛ لأن الأجهزة المختلفة قد تعمل وفق أبنية متشابهة من جهة، إذ أن بناء النص ونمط الربط بين الجمل حسب القرائن اللفظية لا يتأثر **تأثرا واضحا** بالهدف العام للنص، كما أن الجهاز الواحد قد يوظف أكثر من أسلوب، فالأساليب تختلف باختلاف الكتّاب ولكن الجهاز واحد في أنظمة اللغة الإنسانية. فالجهاز مفهوم عام مجرد، والأسلوب مميز لكاتب، والبنية مميزة **لنص.**

ومفهوم الجهاز اللساني يتعلق بطبيعة الغرض الذي من أجله يساق الكلام، وقد ميّز الدارسون بين خمسة أجهزة لسانية أساسية في دراسة الأفعال الكلامية وهي: الجهاز التلفظي الذي يحدد مكانة كل مشارك في العملية التواصلية، والجهاز الحجاجي الذي يعكس صورة العالم من خلال عمليات ذهنية معرفية، والجهاز السردي الذي يصف العالم من حيث **الأحداث** والتقديرات الإنسانية، والجهاز البلاغي الذي ينظّم اللسان نفسه من حيث عمليات التشكيل **اللفظي والدلالي.**[20]

والحجاج كالتعليم يرتكز على الإحالة إلى العالم غير اللغوي بغرض التدليل وبناء معرفة علمية، يقول بيار شارودو: «في الخطاب التعليمي للكتب المدرسية نجد باطراد الصيغة التالية: (قيسوا هذا الشيء تكتشفوا التفسير المطلوب) التي تركب الفعل الحجاجي (قياس) مع البرهان الحجاجي الذي ميزته ـ فيما يتعلق بعقد الكلام في الكتاب المدرسي ـ العلاقة المنطقية المقدمة على أنها تضمين شرطي (إذا قستم إذن ستكتشفون) تنزاح من خلال التأويل إلى حتمية مطلقة (إذا وفقط إذا قستم ستكتشفون) لأن الأمر يتعلق بحض المتعلم على التصرف».[21]

والإحالة إلى العالم تختلف عن مفهوم المرجعية اللسانية بوصفها علاقة بين اللغة والعالم، لأنه في حالة الإحالة الحجاجية تتحول الكائنات المحال عليها إلى علامات تربطها مع النص اللغوي علاقة تماسك دلالي، ومعنى هذا أن يحدث تمديد لمفهوم النص بحيث يغدو نسقا يجمع بين أنماط مختلفة من العلامات، ولا يكون مثل هذا في الإحالة المرجعية، وبغرض وصف توسيع النص نعرض هذا التمثيل:



إن العلاقة بين اللفظ والمعنى في العربية يحكمها غالبا رابط عرفي باتفاق الناس على دلالات معجمية لأصول لغوية ثلاثية أو رباعية أو خماسية وأنظمة صوتية وصرفية ونحوية تتخذ صفة الحتمية في سبيل تحقيق التواصل، ولا تخلو اللغة من حالات لفظية أيقونية تقوم على **المحاكاة مثل ألفاظ الأصوات** (L'onomatopée)، **ولا** يتنافى القول بالتواضع في حاضر اللغة مع كونها إلهاما وتعليما من الله لعباده في أصل نشأتها. وتتجسد هذه اللغة في مظهرها الطبيعي وفق نصوص، ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا أن تراعي في بنائها قواعد اللسان من خلال الأنظمة **المذكورة.**

والنص الإحالي يزيد على ذلك بتضمنه قرائن لفظية تجعله يتماسك دلاليا مع أشياء أخرى غير لغوية، وإذا كانت هذه الأشياء بدورها دالة على معان فإن الإحالة تسمى سيميائية لأنها ساهمت في صناعة علامات غير لغوية. وفي هذا المستوى يصبح للنص مفهوم عام يتجاوز البعد اللساني إذ أنه

يتركب من علامات لغوية وغير لغوية تشكل بتماسكها وحدة دلالية كبرى.

أما العلاقة بين الدال والمدلول في صلب العلامة الكونية فهي أهم محطة في البحث لأن عليها مدار مفهوم الفضاء الدلالي المتقدم ذكره، **وعلى أساس انتماء العلامة إلى الفضاء** الذي يخلقه النص من عدمه يكمن فهم العلامة.

والإحالة القرآنية إلى علامات الكون تحدد **في الغالب ثلاثة** مستويات مختلفة للعلامة، تختلف عن تقسيمات كان قد ذكرها نصر حامد أبو زيد في دراسته **لسورة النحل**[22] وهي: خلق السموات والأرض، وخلق الإنسان، والليل والنهار. غير أننا سنعتمد في تحديد المستويات نمط الربط بين الدال والمدلول حتى يكون التصنيف أقرب إلى رؤية بيرس لوظيفة السيمياء.

يندرج المفهوم العام للعلامة في القرآن الكريم في ثلاث مستويات مختلقة: **المستوى الأول** يحدد من خلاله المعنى التعييني للعلامة وكيفية توظيفها في حياة الإنسان في الأرض، مثالها من **القرآن** الكريم قول الله تعالى: ﴿**وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ** رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (**النحل**: 15 / 16) قال ابن كثير: «وقوله {وَعَلامَاتٍ} أي: دلائل **من جبال كبار وآكام صغار** ونحو ذلك، يستدل بها المسافرون برًا وبحرًا إذا ضلوا الطريق [بالنهار]. وقوله (وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) **أي: في** ظلام الليل، قاله ابن عباس. وعن مالك في قوله (**وَعَلامَاتٍ**) يقولون: النجوم، وهي الجبال»[23].

وقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ**

عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: 45) قال الزمخشري: «ومعنى كون الشمس دليلاً: أنّ الناس يستدلون بالشمس وبأحوالها في مسيرها على أحوال الظل، من كونه ثابتاً في مكان [و] زائلاً، ومتسعاً ومتقلصاً، فيبنون حاجتهم إلى الظل واستغناءهم عنه على حسب ذلك»[24]، وفي الآيتين الكريمتين يظهر أن العلامة تتميز بميزتين:

الأولى أنها علامة كونية مرئية، لا يعوض استخدامها أية ترجمة لغوية ممكنة، مما يؤيد دي سوسير في تمييزه بين أنواع العلامات وجعله اللسانيات فرعا من السيميولوجيا وليس العكس على ما ذكر إميل بنفنيست.

والثانية أنها تأخذ مفهوم الإشارة والدليل كما هو معروف في تقسيمات السيميائيين الحديثة نقلا عن بيرس،[25] لأنها تستند في الدلالة على المجاورة والعلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول.

وفي هذا المستوى من الدلالات يظهر عنصر التناسق الذي جعله البوطي شرطا في كون العالم دالا على الخالق، أي ترابط الظواهر الكونية بعضها ببعض، وسنعرض لهذه المسألة عند الكلام على نصية الكون.

و المستوى الثاني الذي يحدد أبعاد العلامة انطلاقا من النص القرآني هو العلامة التمثيلية، وهي التي يوظفها القرآن الكريم في التمثيل لمعنى غائب يشبه في بنيته بنية الدال، فكأن ثمة علاقة محاكاة بين الدال والمدلول تشبه ما كان في تعريف الأيقونة، يسميه علماء البلاغة تمثيلا لتعدد أوجه التشابه. ومن أمثلة هذا النوع الآيات الكريمة التي تذكر انقضاء الدنيا

وإحياء الموتى يوم القيامة، **قال الله تعالى:** ﴿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)، **وقال تعالى في بعث الأموات:** ﴿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).

إن النص القرآني إذ يكشف عن وجوه الشبه بين نهاية الكون وبين مظاهر انقضاء الحياة واضمحلالها في نبات الأرض، أو بين بعث الحياة في الموتى وبين إحياء أرض ميتة يراها الإنسان كل يوم يقصد إلى بناء معرفة يقينية بأخبار غائبة، من خلال علامات مرئية، تتشكل من مشاهد متسلسلة تحاكي بنيتها بنية **المعاني الغائبة:** ففناء الحياة الأرضية يشبه نهاية العالم، ونمو النبات اليابس يشبه إحياء الموتى يوم القيامة. ولكن مثل هذه العلامات التي تكون في باب الحجاج لا تنتهي إلى الغاية الكبرى إلا من خلال المستوى التالي لها، لأن إحياء الموتى لا يمثل في خطاب القرآن غاية الوجود في حد ذاته ولكنه مجرد مرحلة من حياة قادمة.

وفي هذا المستوى يظهر نوع متميز من العلامات المرئية ورد ذكرها في القرآن الكريم، يتمثل تميزها في طابعها الإنساني أي أن يد الإنسان ساهمت في وضعها، وهي آثار الأمم السابقة. وفي هذا المقام يجدر بنا أن نفرق

بين الآثار المرئية الماثلة في العالم وبين قصصها المكتوبة في القرآن الكريم وفي التراث الإنساني، لأنها في حالتها التاريخية تكون نصوصا لغوية فقط، وهذه النقطة التي لم يعرها نصر حامد أبو زيد اهتماما تلعب دورا في تحديد تصورنا لطبيعة الخطاب المرئي والتمييز بينه وبين الخطاب اللغوي. يقول حامد أبو زيد: «وليس العالم فحسب هو الذي يتحول إلى علامة، بل التاريخ الإنساني كله، قصص الأمم الغابرة وصراع الأنبياء والرسل مع أقوامهم، يصبح علامة تجسد الصراع الأزلي بين الحق والباطل وبين الإيمان والكفر».[26] إن القصص والتاريخ لا **تتحول إلى** علامات كونية إلا إذا دلت عليها الآثار، وعلى هذا ومن أجل الكلام على علامات كونية خالصة لا بد من تجاوز النص لقراءة العلامات المرئية، أما القصص والتاريخ فهي في حد ذاتها نصوص لغوية سردية. ومن لطائف التعبير القرآني في هذا المقام أنه يحيل إلى هذه العلامات بمشتقات **الفعل (رأى) فقد ورد** ذكره في سبيل الإحالة إلى العلامات التاريخية في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (يس: 31).

المستوى الثالث للعلامة متعلق بالغرض العام من كل علامة ممكنة في الوجود وهو الدلالة على الخالق، والعلامة في هذه الحالة قرينة على **صفات مبدع العلامة، تماما كالبحث عن المؤلف من** خلال النص. وميزة هذا النوع من العلامات على خلاف أنظمة التواصل الإنسانية أنْ لا قيمة للعلامة هنا إن لم تكشف عن مبدعها. والمتأمل في هذا المستوى يدرك أن السبيل إلى معرفة مغزى العلامة هو الاستدلال المنطقي من خلال القرائن

المتوفرة في النص و لنأخذ النص ها هنا بمفهومه العام، تماما كما يكون الحال في الرمز الذي لا تدرك رسالته إلا بتحليل من وحي العقل والمنطق ومعرفة نواميس تركيبه وعلوم آلته... إنها تشبه الرموز التي تحتاج إلى تأمل من أجل فهمها، ولهذا يعقب القرآن بذكر خصائص لا بد أن تكون في المتلقي حتى يحسن قبول العلامة لديه. قال الله تعالى:

﴿إن فِي خَلْقِ السمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164). ﴿إن فِي خَلْقِ السمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190/ 191). ﴿هُوَ الذِي جَعَلَ الشمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: 5). ﴿إن فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللهُ فِي السمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾.

﴿خَلَقَ اللهُ السمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن فِي ذَلِكَ لآيَةً 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 (إن فِي ذَلِكَ لآيَةً) يقول: إن في خلقه ذلك لحجة لمن صدق بالحجج إذا عاينها، والآيات إذا

رآها»[27]. وهكذا يذكر النص أن إدراك الدلالة الكبرى للآية أو العلامة منوط بكون المتلقي: عاقلا، ذا لب، عالما، تقيا، ومؤمنا.

بناء على ما تقدم يمكننا أن نذكر من خصائص العلامة الكونية ما يلي:

أ. العلامة و طبيعة الدال المرئية: ذكرنا من قبل أن النص القرآني يوظف مشتقات الأصل اللغوي (رأى) باطراد في سياق الإحالة على الكون ليتأكد بذلك شكل الدال فيها وهو كونه مرئيا غير مسموع. ومن أمثلة ذلك في القرآن ما ورد عن إبراهيم عليه السلام:

قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿و كذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلما جَن عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكبًا قَالَ هَذَا رَبي فَلما أَفَلَ قَالَ لا أُحِب الآفِلِينَ (76) فَلما رَأى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبي فَلما أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبي لأَكُونَن مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلما رَأى الشمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبي هَذَا أَكْبَرُ فَلما أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِني بَرِيءٌ مِما تُشْرِكُونَ (78) إِني وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِي فَطَرَ السمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79)﴾.

ب. مستوى العلامة: تأخذ العلامة من خلال النص القرآني ثلاث مستويات سبق ذكرها، تتميز فيما بينها بنمط الربط بين الدال والمدلول، كما تتعلق من جهة أخرى 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) في مقابل التعدد (Polysémie): من خصائص العلامة الكونية وحدة الدلالة الكبرى في النسق الذي ترسمه الآيات، ووحدة الدلالة تعني هنا وحدة الغرض **دون نفي التفاعل الوجداني** لحظة إدراك العلامة، فقيمة العلامة **في** الحقيقة هي ألا تتوقف عند أسبابها المباشرة بل أن تسوق **المتأمل إلى معرفة الله**.

د. العلامة و المتلقي: يتميز المتلقي المؤهل لفهم منطقية الربط بين طرفي العلامة الكونية من خلال النص القرآني بجملة كفاءات منها: العقل، والعلم، والتقوى، والإيمان. فمع كون الدلالة في الكون ذاتية تفهم بالفطرة إلا أنها غير متاحة لكل الناس، فأساس المعرفة هو تحويل الأشياء إلى علامات حيث يقول بيرس: **«كل أفكارنا ومعرفتنا تكون بالعلامات»**، ويفهم من كلامه هذا أننا نحول الأشياء والتجارب التي نصادفها في العالم إلى علامات قبل إدراكها، ونسمي هذا التحويل سمطقة (Sémiotisation).

والسمطقة مثلما تكلم عليها بيرس في كتاباته الفلسفية تعتمد على الكفاءة السيميولغوية والتي يقصد بها بيار شارودو القدرة على تحويل التجارب والظواهر إلى علامات بغية استيعابها[28]، **أي أن أساس الفعل المعرفي** ترميز الخبرة والاحتفاظ بها ثم استثمارها، **ومعرفة العالم** وإدراكه لا تكون إلا بتحويله إلى علامات نفسية كتلك التي جعلها دي سوسير موضوعا للسيميولوجيا.

ه. العلامة بين الإفراد و النصية: **إذا تكلمنا على** الظواهر الكونية من حيث هي علامات دالة بذاتها، فإن هذه الدلالة الإفرادية لا تكتمل إلا

من خلال تضافر دلالات العلامات فيما بينها. والتضافر كما نفهمه في لسانيات النص يعني تماسكا دلاليا بين الوحدات الأساسية المكونة 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 خلود العموش: **«النص سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج** معنى كليا يحمل رسالة»[29] وهو تعريف يتجاوز الكيان اللغوي وينطبق على الكون.

وليس هناك كبير اختلاف بين الدارسين على ترابط الظواهر في العالم، لأنها في أصل القوانين الفيزيائية متناغمة، والتعبير عن 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 تجلى لك من الكون هذا التناسق تنبهت 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».[30]

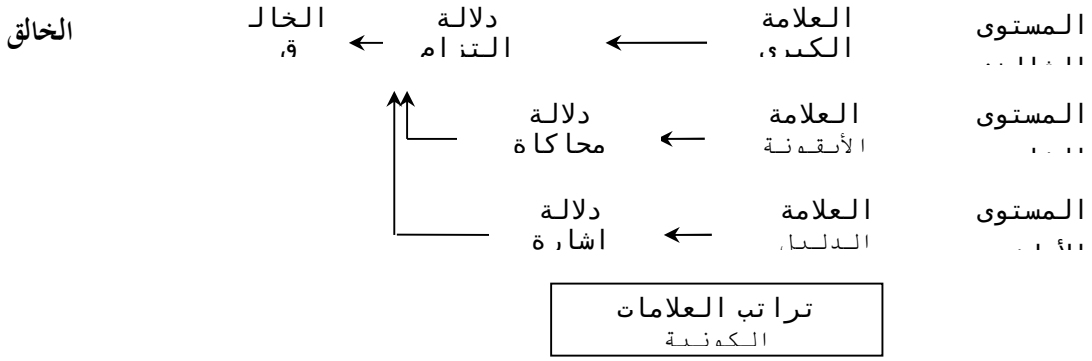
يذكرنا هذا الاقتباس بمستويات العلامة في القرآن الكريم وأن المستوى الأول يقود إلى الدلالة الكبرى. وهو ترابط السبب مع النتيجة. والتناسق كما جرى ذكره يعود إلى تماثل

القانون الفيزيائي من حيث هو تعبير عن **ترابط** سببي بين الأشياء التي تكونها المادة الفيزيائية، فقانون الجاذبية واحد مهما تعددت **الأماكن والأجسام في الأرض أو على سطح الشمس، وقانون التحول من المادة إلى الطاقة واحد** أيضا، بل إن المادة كلها الموجودة في الكون **تتألف من عناصر متجانسة.**

ويرى أبو زيد أن الليل والنهار علامتان كليتان وأن الشمس والنجوم علامتان تابعتان[31]، والأصل في هذا أن العلامة الكلية لا يتعلق مفهومها بطبيعة الدال ولكن بدلالتها، لأنا رأينا من قبل أن الدلالة الكبرى تفضي إلى معرفة الله، فإن كانت هذه المعرفة تصدر من علامات جزئية أو من نسق علامات (نص) فإنه عندئذ يكون ذا دلالة كبرى. وقد ذكر أيضا أن «**الشمس و القمر و النجوم علامات متعددة الدلالة إذن، لكن** هذه العلامات تستمد دلالتها من علامتي الليل و النهار»[32] ولكن لا بد من التنويه على أن العلامة الواحدة لها معنى واحد، وأن اختلاف الدلالة أو تغيرها يغير العلامة، وهذا من فِعل النسق الدلالي الذي يجعل من الأشياء ذات معنى. لهذا كان دافعنا إلى القول بمستويات للعلامات في القرآن أن ليس ثمة تعدد لدلالة العلامة الواحدة بالمفهوم الموحد الذي جاء به دي سوسير. ثم إنه لا بد من التنويه أيضا على أن علامات الشمس **والنجوم لا تستمد** دلالتها من غيرها ولكنها تتشكل معها في سياق ونسق يؤلف نصا سيميائيا دالا، وسياق الآية الكريمة الذي يذكر قصة إبراهيم لا يوحي بغير ذلك. وأما طبيعة الربط بين الجمل التي تفيد الشرط في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَبًا﴾ **فإن الفعل**

المقيد بالشرط هو رؤية الكوكب لا دلالة الكوكب، ومن المنطق أن نقول أن رؤية الكوكب في الليل أبلغ في إظهار العلامة، ولكنه لا يؤثر بشيء ظاهر في معنى العلامة، وإنما كان التقييد تعبيرا عن ترابطهما وتضافرهما في الدلالة فيما يشبه البنية النصية.

تمثيل مستويات العلامة غير اللغوية:



تظهر العلامة الكونية في المستوى الثالث لأن دلالتها قائمة على الالتزام والذي يتضمن **ضرورة وجود خالق للكائنات القاصرة عن خلق** ذواتها، فهي تؤول إلى معرفة الحق، 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 الكلي المقصود من كل دلالة وهو الله الحق. والميزة الأساس لهذه **العلامات**

جميعا خاصة منها المستويين الثاني والثالث هو كونها مرئية، وقد ورد في القرآن الكريم من مشتقات الفعل (رأى) التي تحيل إلى العلامات الكونية في خمس وعشرين موضعا بصيغة (يروا) وحدها، ألا يكون هذا دليلا على أن ثمة خطابا مرئيا في العالم بغض النظر عن تعدد دلالات السياق لكلمة (يروا)؟ فالعالم من هذا المنظور هو أحد أسباب المعرفة المركزية التي تكوّن رؤية ما للعالم، وتتجسد في النصوص التي ينتجها صاحب الرؤية حتى توصف جملة النصوص هذه بأنها تمثيل لخطاب، هذه ميزة أخرى لا توجد في غير الخطاب الإلهي لأنه يصنع تصورنا للعالم انطلاقا من العالم نفسه.

رؤية للعالم منطلقها العالم:

أساس كل خطاب كما سلف الذكر رؤية للعالم تتشكل وفق أسلوب يخدم هذه الرؤية، ولا يكون تحليلنا وفهمنا لهذه الثنائية (أسلوب / رؤية العالم) إلا من خلال مقاربة مختلف النصوص المجسدة لها، وبهذا يمكننا أن نتكلم على خطاب ديني لعصر ما، أو خطاب أدبي لشاعر معين وهكذا. وقد سبق الذكر أيضا أن فهم العلامات الكامنة في الكون منوط بالتأمل فيها وفق فضاء دلالي يساهم النص في بلورته، كأن تدعونا الآيات الكريمة من القرآن إلى البحث في المسبب لكل الظواهر القاصرة في العالم، والتي تتحول بقصورها إلى علامات.

غير أن دلالة هذه الظواهر على الخالق لا تتعلق بالنص، فمن شروط العلامة ألا تدلّ بغير جنسها من العلامات، ولا تكون الكائنات المعزولة

في العالم من جبال مثلا علامة إذا صاحبها في الاستعمال علامة لغوية تشكل معها نصا، لأن هذه **الكائنات دالة بذاتها** مستقلة عن عمل 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**»[33] أي أنها مستغنية في الإفهام عنها، والقرآن الكريم إذ يذكر الأدلة الكونية **في باب الاستدلال على** الوجود الأعلى وصفاته الحسنى فإنه يحيل إليها إحالة ولا يشرح دلالتها لكونها بنفسها ذات بيان إلا في مواضع محدودة لغرض الاستدلال كقوله **تعالى:** ﴿أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (**يس:** 81) فالآية الكريمة إذ تذكر العلامة تبين أن وجه الاستدلال هو القدرة على الإعادة.

يقول عبد الرحمان طه على الشواهد السياقية الحالية في الاستدلال: «**إن المعلومات الحاصلة** عن الواقع تساعد المستدل على بناء دليله بوجه يستفاد منه أن المقصود معنى لم يتناوله اللفظ بالنطق كما أنها تساعد المستمع على تبين مراد المستدل، وذلك بأن يقابل كلامه بما حصله من هذه المعلومات، فيحكم بالمصادفة بينهما أو **بالمصادمة**»[34] وهذا أيضا من بينات الكفاءة الإبلاغية في الشواهد غير اللغوية بحيث لا يحتمل دلالتها ولا يعوضها نص من النصوص اللغوية.

الكون نسق دال وجد بغير إرادة الإنسان، والدلالة في الأشياء تكون مستقلة عن كل إدراك بما أنها تفعّل دلالتها من غير تواطؤ بين البشر وبدون تواضع منهم على وظائفها المعنوية. وقد كتب ابن طفيل الأندلسي رواية (حي بن 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 بليغة لا تحتاج إلى بيان، بل ولا يمكن تعويضها **بالنص.**

اللسان لا يعوض العالم من حيث هو علامة :

يقول إميل بنفنيست: «اللغة منظومة تفسيرية تستطيع أن تؤدي المعاني التي تؤديها جميع المنظمات الأخرى، اللسانية وغير اللسانية».[35] تشبه هذه الفكرة رأيا لرولان بارت وبيرد ويستل وغير واحد من النقاد في احتواء اللسانيات للمنظومات العلاماتية الأخرى. هل يمكن للغة فعلا **أن تترجم كل العلامات الماثلة في العالم وبكل أمانة؟**

إن الحقيقة الوحيدة الماثلة بين أيدينا قدرة اللغة على بناء وسائل معرفية لدراسة أنظمة علاماتية غير لغوية، أي مقدرة اللغة الطبيعية على صناعة لغة شارحة ندرس من خلالها كل أنظمة التواصل، هذه الحقيقة في الواقع لا تختلف كثيرا عن كون اللغة تصف الظواهر الطبيعية التي تدرسها الفيزياء والمجردة **في** علم الرياضيات، ولكن هذه اللغة لا يمكنها أن تعوض الظواهر. تماما مثلما أن اللغة لا يمكنها أن تنقل العلامات الكونية بكل تفصيلاتها وبكل ألوانها وروائحها... وبسبب ذلك لم يكتف ليفي **ستروس** (Claude Lévi Strauss) بدراسة الشعوب البدائية انطلاقا من مدونات لغوية، **كما أن النص القرآني** لم يتوقف عند حد الكلام على الأدلة الكونية بل دعا إلى ملاحظتها وتأملها.

وفي التأكيد على هذه الفكرة ينقل دانيال تشاندلر ما يلي: «ويبدو أن التمفصل المزدوج غير موجود في التواصل الطبيعي عند الحيوانات. ومن غير المتفق 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 مستقلة.

إن رمزية تملك هذا العدد الكبير من العناصر هذه الآلاف المؤلفة من العلاقات لا يمكن تفكيكها إلى وحدات أساسية. لا يمكن اكتشاف الرمز المستقل الأصغر والتعرف إلى هويته عندما نصادفه في سياقات أخرى... توجد بالطبع تقنية لتصوير الأشياء لكن لا نكون مصيبين إن سمينا القوانين التي تتحكم بهذه التقنية (نحوا) لأنه لا يوجد عناصر يمكن تسميتها ولو على سبيل التشبيه كلمات فن التصوير.

فبدل إبعاد وسائل الاتصال غير الكلامية بسبب قصورها تحاول لانغر أن تبرهن أنها أكثر 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 عصية على الترجمة»،[36] بمعنى أنها لا يمكن أن تتشكل في نسق خطي مثل اللغة لأن ذلك سيقضي على طبيعتها المرئية، وهذا من أكبر الأدلة على عجز اللغة عن استغراق بقية العلامات، وإذا كان هذا حال اللغة مع العلامات التي شكلها الإنسان بمعرفته في الرسوم فكيف الحال مع علامات طبيعية مستقلة عن إبداع الإنسان، أكثر تعقيدا من كل رسم إنساني ممكن، تخاطب أكثر من حاسة في وقت واحد؟

من الإشكالات المعرفية التي تناقشها اللسانيات وفلسفة اللغة علاقة اللغة بالعالم، وقد تمت بلورة مثل هذه الإشكالات في أكثر من موضع في التساؤل التالي: هل اللسان هو انعكاس للعالم أو أنه إعادة صياغة للعالم؟ ويحق لنا من جهة أن نتساءل: هل يمكننا أن نتجاوز اللغة الطبيعية لنقرأ العالم مباشرة من غير واسطة؟ إذ يبدو من نصوص القرآن الكريم أن أي فهم مقبول لدلالات الأشياء العالمية هو قراءة مستقلة عن كل فكر مسبق تصوغه اللغة الأم، بمعنى أن ثمة أملا في وجود معرفة إنسانية موضوعية نفسر من خلالها العلامات الكونية ودلالاتها على الغيبيات. ولهذا فإن كل قراءة في هذه العلامات لا يمكن أن يعد تأويلا حرا، لأنه في النهاية ترتسم حقيقة مطلقة وحيدة وراء الدلالات الجزئية التي تقبع خلف الأشياء والتجارب هي حقيقة الخالق القدير.

الإحالات

* أصل هذا البحث مداخلة عنوانها (الكون بوصفه علامة مرئية. محاولة لتوسيع مفهوم الخطاب المرئي) ألقيت خلال أعمال الملتقى الدولي الأول للخطاب المرئي: جامعة تبسة، أيام 28 و29 و30 **نوفمبر** 2010.

[1] نصر حامد أبو زيد : النص و السلطة والحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، **الطبعة الأولى:** 1995، **ص** 217.

[2] Jean Dubois et autres: Dictionnaire de Linguistique et des sciences du langage. Larousse , Bordas 1999, p 150.

[3] Claude Kennas: Le Petit Larousse illustré (Dictionnaire encyclopédique).Paris 1996, p 345

[4] **مقدمة كتاب (النص والخطاب والإجراء) لروبرت دي بوغراند. ترجمة تمام حسان.** عالم الكتب القاهرة، **الطبعة الأولى:** 1998، **ص** 6.

[5] **خلود العموش: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة** بين النص والسياق (مثل من سورة البقرة). عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى: 2005، **ص** 22.

[6] **علي بن محمد الجرجاني:** التعريفات. تحقيق إبراهيم الأبياري. **دار الكتاب العربي،** بيروت، **الطبعة الأولى:** 1405، **ص** 139 .

[7] Pierre Guiraud : La sémantique Presses universitaires de France. 6e édition , 1969 , p 11 .

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

[9] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق فوزي عطوي. دار صعب بيروت، **الطبعة الأولى:** 1968، **ص** 55 .

[10] قدور عبد الله ثاني: سيميائية الصورة مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم .

الوراق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى: 2008، ص 48.
11 Michel Foucault : Les mots et les choses. Une archéologie du savoir humain. Gallimard Paris 1966, p 45.
12 Ibid Pp 32/ 59.
13 Gilles Siouffi et Dan Van Raemdonck: 100 fiches pour comprendre la linguistique . Bréal édition, Paris 2007, p 72.
14 Ferdinand de Saussure: Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye Payot Paris, 1972, p 33.
15 Charles S. Peirce: Philosophical writings. Dover publications, New York, p 98.
16 دانيال تشاندلر: أسس السيميائية. ترجمة طلال وهبه. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى: أكتوبر 2008، ص 28.
17 دانيال تشاندلر: أسس السيميائية. ص 28.
18 Algirdas Julien Greimas: Du sens 2. Essais sémiotiques. Edition du seuil Paris , 1983, 124.
19 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. ص 218.
20 Pierre Charaudeau: Langage et discours. Eléments de sémio linguistique (Théorie et pratique). Hachette France. 2e édition 1986, p59.
21 Ibid. p 72 .
22 نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه ص 249.
23 أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1420هـ - 1999 م ، ج 4 ص 562.
24 الزمخشري أبو القاسم: الكشاف. مراجعة وضبط يوسف الحمادي. مكتبة مصر 2000، ج 3 ص 333 .
25 Charles Sanders Peirce : logic writings. p 107.
26 نصر حامد أبو زيد : المرجع السابق ص 230 / 231.
27 محمد بن جرير الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن . تحقيق أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 2000 م، ج 20 ص 40 .
28 Pierre Charaudeau : Langage et discours. P 58.
29 خلود العموش: الخطاب القرآني ص 19.
30 محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق و وظيفة المخلوق. دار الفكر دمشق، الطبعة الثلاثون: 2009، ص 291.
31 نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه ص 263.
32 المرجع نفسه ص 263.

[33] الجاحظ: البيان والتبيين . ص 55 .
[34] طه عبد الرحمان: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: 1998 ، ص 152.
[35] دانيال تشاندلر: أسس السيميائية. ص 34.
[36] دانيال تشاندلر: المرجع نفسه. ص 36.