جامعة الشّاذلي بن جديد -الطّارف

كليّة الآداب واللّغات

قسم اللغة والأدب العربي

محاضرات في علم الدّلالة2

مقدّمة لطلبة السنة الثالثة الليسانس تخصّص لسانيّات عامّة (ل.م.د)

إعداد: الدّكتور هشـام فـرّوم

دكتوراه في اللّسانيّات وتحليل الخطاب

السّنة الجامعيّة: 2021/2020

تقديم:

أعدّت هذه المطبوعة خصيصا لطلبةالسنة الثالثةليسانس.السداسي السادس،شعبة: دراسات لغوية. وهي مجموعة محاضرات في علم الدلالة2 حاولنا من خلالها تقديم أهم المفاهيم والنظريّات الدلاليّة بأسلوب مبسّط، مقتصرين على ما هو ضروري ومفيد تماشيا مع طبيعة المنهاج المقدم في هذه المرحلة الدراسيّة والتزاما بفكرة التأسيس المعرفي والتأصيل المنهجي للطالب.

جاءت المحاضرات على شكل أبحاث أولينا فيها اهتماما خاصا بتوثيق المراجع بإيراد الهوامش في آخر كلّ صفحة. كما جاء التنسيق بين المحاضرات تنسيقا يأخذ بالحسبان توزيع المعلومات حسب مقتضياتها وبالاحتكام إلى مجموعة من المراجع معتمدين في ذلك على التدرّج في طرح المعلومات؛ من أجل الربط بين الأفكار وضمان انسجامها وتيسير فهمها، والاستعانة بأمثلة على توضيح المفاهيم وتقريبها وتحليلها؛ وهذا التحليل يساعد الطلبة في حصّة التطبيق على اعتماده عند محاولتهم فك شفرة بعض النصوص في علم الدلالة سواء كانت تراثية أم حديثة.

أدرجنا أيضا في بعض هوامش هذه المحاضرات تعريفا لبعض فلاسفة اللّغة المؤسسين والمؤثّرين في الدّرس اللّساني بشكل عام والدلالي على وجه خاص، كما أدرجنا شروحا لبعض المصطلحات نظرا للمشكل المصطلحي الراجع إلى تعدد المفاهيم وتداخلها، وجاءت التعاليق بطريقة توضيحيّة بإرجاع المصطلح إلى لغته الأصليّة والتنبيه إلى المصطلحات الواردة في بعض الكتب العربية أو المترجمة التي حتّى وإن اختلفت فهي تعود إلى مصطلح واحد.

تشتمل هذه المطبوعة على أربعة عشر محاضرة موزعة على النحو الآتي:

1. الدلالة والمعارف الإنسانية1
2. الدلالة والمعارف الإنسانية2
3. الدلالة ونظريّة التلقي1
4. الدلالة ونظريّة التلقي2

5. الدلالة ونظريّة القراءة.
6. الدلالة بين الغرض والمعنى.
7. الدلالة والسيميائيات.
8. الدلالة والتداوليات.
9. الدلالة والتأويل1.
10. الدلالة والتأويل2.
11. الدلالة والإعجاز اللغوي1.
12. الدلالة والإعجاز اللغوي2.
13. الدلالة والإعجاز اللغوي3.
14. دلالة الصورة والألوان.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّنا اعتمدنا عددا من المراجع والمصادر، وكان لبعضها النصيب الأوفر؛ مثل: كتاب (علم الدلالة) للدكتور: أحمد مختار عمر، وكذلك كتب (دلالة الألفاظ) و(اللهجات) و(الأصوات اللغوية) للدكتور: إبراهيم أنيس، وكتاب (اللّغة العربيةّ معناها ومبناها) للدكتور: تمّام حسّان. إضافة إلى اعتماد مجموعة من كتب التراث في مقدّمتها كتاب (الفروق في اللّغة) لـ أبي هلال العسكري، وكتاب (الخصائص) لـ ابن جني، وغيرها من الكتب الّتي تعدّ المصادر الأصول في هذا المجال. أما الكتب المترجمة فقد كان أكثر اعتمادنا على كتاب ستفين أولمان المعنون بـ(دور الكلمة في اللغة) ترجمة: محمد كمال بشر.

المحاضرة الأولى: الدّلالة والمعارف الإنسانيّة 1.

تمهيد: في الواقع لا يمكن فصل علم الدلالة عن أيّ من العلوم الأخرى، سواء الإنسانية أو الرياضية والطبيعيّة؛ فالعلوم كلّها تعتمد الدلالة في جميع مساراتها، بل كلّ شيء في الحياة وفي علاقة الإنسان بما يحيط به من الكون وما ينشأ عنه من فعاليات يعتمد الدلالة أساسا.

ومن الملاحظ أنّ علم الدلالة قد تأثّر في مفاهيمه ومناهجه ومصطلحاته بعلوم مختلفة وأهمها الفلسفة والمنطق وعلم النفس العرفاني وعلم الأصوات والرياضيات وغيرها. وتبدو هذه المؤثرات مركبة لا يمكن حصرها وتحديدها بدقة. ويمكن على سبيل المثال أن نذكر بعض هذه المؤثرات من خلال الصياغة الصورية أو الشكلانية للمعنى، تأثر التحليل السيمي بمنوال الشروط الضرورية والكافية للصدق في علم المنطق، وبتحليل السمات التمييزية في علم الأصوات، وغيرها سيأتي ذكرها. وعموما يمكن أن نستدلّ ببعض النماذج من تأثير العلوم المجاورة في علم الدلالة.

1- **الدلالة والفلسفة:** من المعروف أنّ ارتباط الدلالة بالفلسفة كان أظهر من ارتباطه بأي علم آخر، بل كان الباحثون لا يفرقون –ربما- بينهما، "حتى قال بعضهم: إنّك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة وينتهي السيمانتيك، وما إذا كان يجب اعتبار الفلسفة داخل السيمانتيك، أو السيمانتيك داخل الفلسفة، ومنذ نحو ربع قرن كان اللغويون ينزون السيمانتيك للفلاسفة والأنثروبولوجيين"[1]، غير أنّ علم الدلالة بدأ ينفصل تدريجيا ويدخل بل يتمركز في دائرة العلوم اللغوية، بل ما زال علماء الفلسفة يدرسون علاقة موضوعاتهم الفلسفية باللسانيات. وقد تجلى هذا التفاعل بين العلمين على مستويات عديدة بدءا بالحدود والتقسيمات الفلسفية التي ترد في الدراسات اللغوية، إلى اقتراض المصطلحات الفلسفية وإعطائها طابعا يتماشى وحدود علم الدلالة. كما يبدو تأثير الفلسفة في أعمال علماء الدلالة عميقا، خصوصا حين نتحدث عن التداولية (سيأتي تفصيل هذا العنصر في محاضرة لاحقة)، فإذا كانت التداولية تقسم إلى تداولية مدمجة (جزء من التفكير اللساني) وجذريّة (جزء من التفكير الفلسفي)، فإنّ هناك تأثيرا واضحا

[1]- أحمد مختارعمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998، ص15.

لأعمال فلاسفة التداولية في علم الدلالة. وتشير تعريفات علم الدلالة إلى الصلات الوطيدة التي تجمعه بعلم الفلسفة، فقد ورد في موسوعة اللسانيات: "علم الدلالة هو دراسة المعنى اللغوي وهو المجال الأقرب في اللسانيات إلى فلسفة اللغة. والاختلاف الأساسي بين مقاربة الفلاسفة ومقاربة اللسانيين هو تركيز اللساني على الطريقة التي يُؤَدَّى بها المعنى في اللغة في حين يكون الفيلسوف مهتما أكثر بطبيعة المعنى في حدّ ذاته. ومهتما تحديدا بالصلات الموجودة بين ما هو لغوي وما هو غير لغوي"[1].

ومن أمثلة هذا التقارب أعمال الفيلسوف والمنطقي والرياضي غوتلوب فريغه Gottlob Frege(1848-1925) الّذي ميّز بين المعنى والمرجع في نظام اللّغة. فقد يكون المرجع مثلا واحدا في الواقع وتكون له في نفس الوقت معاني مختلفة في نظام اللّغة. كما يظهر ذلك في مساهمة أوستين وسورل وهما من فلاسفة اللغة فقد كانا مؤسسين لنظرية الأفعال اللّغويّة التي تعدّ من أهم مواضيع علم الدلالة التداولي. ومن بين المشاغل الفلسفية المشتركة بين علم الدلالة والفلسفة مسألة الذاتية التي تحضر في الخطاب عبر علاقة المتكلم بدلالة ما ينطقه من أقوال. وصلة دلالة القول بالآخر باعتباره يؤثر في دلالة الخطاب فهما وتأويلا ومقصدا.

2- **الدلالة وعلم النفس:** يبحث علم النفس في طريقة اكتساب اللغة، وكيفية التعليم، ولعل اهتمام علماء النفس بموضوع الإدراك من أبرز ما يربط علم النفس والدلالة؛ إذ أنّ الإدراك ظاهرة فردية والناس يختلفون في إدراك الكلمات وفي تحديد دلالتها. كذلك يهتم علم النفس بكيفية اكتساب اللغة وتعلمها، ودراسة السبل التي يتم بها التواصل البشري وغير البشري عن طريق اللّغة.[2]

وضمن هذا السياق يُلاحظ أنّ للغة جوانب نفسية تتغير بتغير الأحوال من فرح وحزن وغير ذلك. يظهر هذا من خلال كلام المتكلمين؛ لذا يذهب عدد من العلماء إلى أن الألفاظ

[1]- The Linguistics Encyclopedia, Kirsten Malmkjaer, Routledge, 2sd Edit, London, New York, 2002, p455-465.

[2]- أحمد مختارعمر، علم الدلالة، ص16.

ليست رموزا تعبر عن المعاني الكامنة في النفس، فلا يمكن إنكار أنّ النفس البشرية لها أثر بيّن في الظواهر اللغوية، إذ العلاقة بينهما وثيقة.

ويرى فندراليس أنّ الانفعال ملازم للتعبير عن الأفكار، مما ينتج عنه فرق بين اللغة الانفعالية واللغة المنطقية، وفي هذا السياق ظهر تخصص جديد عرف بعلم النفس اللغوي أو اللسانيات النفسية التي تهتم ببحث وإدراك العلاقة بين النفس البشرية واللغة بظواهرها المتعددة.

مثال: الفنان قد يكون في حالة عدم وعي أو في حالة غيبوبة أو لا شعور، ولكنه يستطيع أن يكتب أو يرسم، لينتج نصا أو لوحة تحتاج منا دراية بتفاصيل علم النفس اللغوي حتى نتمكن من قراءتها وفق المقاربة المنطقية.

ما أريد قوله ختما لهذا الجزء هو التأكيد على أنّ علاقة علم الدلالة بعلم النفس علاقة وطيدة ومهمة بل هي من ضرورات عملية التواصل؛ لأنّ الحالة النفسية للشخص تعكسها الألفاظ التي يختار ليعبر عما في وجدانه ونفسه ويتواصل من خلالها مع الآخرين من حوله حسب مكانتهم وصلتهم به.

3- **الدلالة وعلم الاجتماع:** يلتقي علم الدلالة أيضا مع علم الاجتماع، حينما يعيدان الاعتبار لعلاقة اللغة بالمجتمع، فاللغة التي هي تعبير عن معنى، ظاهرة اجتماعية –كما حددها ابن جني "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"- أو سلوك اجتماعي يحدده المجتمع في المقام الأول، وتأتي العلاقة بين علم الدلالة وعلم الاجتماع في تحليل نسبة التفاعل الاجتماعي، كما تتجلى في الحوار اللغوي، ذلك أن المعاني (الدلالات) لا تكمن في الأدوات اللغوية المستعملة، بل لدى المتكلم الذي يستعمل تلك الأدوات ويوظفها بطرق مختلفة، ولذلك فمن موضوعاتها المشتركة دراسة الحالات الاجتماعية المختلفة، والعادات والتقاليد وطرق الاتصال بين الناس، وطرق التعبير، واختلاف الدلالات.

يتجلى هذا ويظهر في الاختلاف –مثلا- أثناء تسمية بعض الأغراض بتسميتها مختلفة ومغايرة في بعض المناطق والبيئات. إضافة إلى هذا يتوجه جزء مهم من اهتمامات علم الدلالة في إطار الشراكة المعرفية والمنهجية مع علم الاجتماع اللغوي أو اللسانيات

الاجتماعية، للعمليات العضوية المركبة في الفم، وفي أعضاء النطق بالنسبة للمتكلم، وكيف يتم التواصل بين الناس عن طريق النطق والاستيعاب من خلال الجهاز النطقي والعصبي، وكيف يتم تحليل الألفاظ إلى معاني تدرك بمجرد تلفظها أو سماعها في مجموعة لغوية محددة.

نقول في الختام: إنّ العلاقة بين علم الدلالة والعلوم الإنسانية علاقة لا يمكن فصلها إذا كان هدفها التواصل وطريقة تحقيق ذلك؛ لأنها علاقة تكاملية، تتفاعل من خلالها هذه العلوم بحثا عن المعنى.

المحاضرة الثانية: الدّلالة والمعارف الإنسانيّة 2.

1-علم الدلالة والمنطق:

قد يستعين علم الدلالة بالمنطق لتحليل النص، باعتباره آلية جد مهمة لتحديد مقاصد المتكلمين ومعانيهم، وإن كانت لا تنتمي إلى النص ولا تشكل جزءا منه، إلاّ أنها تشارك بشكل غير مباشر في تشكيله وتكوينه من خلال اعتماد المتكلم والمتلقي في الآن ذاته على معطيات منطقية سواء في التشكيل أو في التفكيك. ومن الأمثلة على بعض القضايا المنطقية التي أثبتها الإنسان من خلال تعامله مع الطبيعة والواقع: النار تحرق، الشيء أكبر منجزئه، الإنسان يموت، النبات ينبت بالتربة الماء، النبات لا ينبت دون ماء. وفي المنطق الرياضي تمثله قضايا المنطق الصوري: الاثنين أكبر من الواحد، الماء في البحر، السمك يعيش في الماء.

وإذا حاولنا تطبيق هذه القضايا المنطقية البسيطة على نص ما نتبيّن دونما شك أنّها أدوات إقناع وحجاج في تحليل الخطاب وضبط المعنى، يقبلها المتلقي دون تردد ودون مناقشة أو جدال.

من جهة أخرى تبرز لنا مؤشرات كثيرة تأتي في السياق ذاته –سياق التأثر والتأثير-؛ حيث تبين لنا قراءة دقيقة ومتينة لمشوار البحث في علم الدلالة أنّ تصور علماء الدلالة لمكونات الدليل اللغويّ ودلالة الجملة، خضع لمؤثرات منطقية ورياضية ساهمت في اعتماد اللسانيين على صياغة رمزية للقواعد الدلالية. ولعلّ تأثير نحو (مونتاغ1974) ذي النزعة المنطقية والرياضية في النحو التوليدي من خلال اعتماده الصياغة الرياضية المجردة للقواعد النحوية أكبر دليل على علاقة الترابط بل التشابك بين العلمين، وأكثر من هذا فقد بلغ هذا التفاعل والتشارك مداه من خلال تأثر علم الدلالة بهذا الطابع الصوري في تحليل دلالات الجمل واعتماد القواعد الرمزية والمفاهيم المنطقية، كمفهوم منوال الشروط الضرورية والكافية في التعريف، ومفهوم القضية المنطقية القائمة على مفهوم الإسناد المنطقي، (محمول+ موضوع..).

2-الدلالة والتعبيرات الاصطلاحيّة:

إذا كان المعنى النحوي الذي ينشأ من التركيب أو الإسناد هو معنى (دلالة) مختلفة عن دلالة عناصر الإسناد المفردة المعجمية (ارجع إلى ما ذكره الجرجاني)، فإنّ هناك تعابير مركبة (اصطلاحات خاصة) دلالتها غير الدلالة الإسنادية المباشرة التي قد تفهم من التركيب، فهي مستوى ثالث من الدلالة يتكون من عدد من الكلمات أو المورفيمات الحرة كقولنا (**البيت الأبيض**) الذي يشير إلى مؤسسة إدارية سياسية، وليس إلى بناء أو قصر من حيث الدلالة. ومثل ذلك تعبير (**الصحافة الصفراء**)، (**الباب العالي**). وعندما نقول عندنا (**قصر المرادية**) ونقصد مؤسسة رئاسة الجمهورية.

ويجب أن نميز بين هذا النوع من التعابير المركبة وبين ما شبهها كقولنا (**الدار البيضاء**) علما على مدينة؛ إذ أن هذه التسمية لم تزل تشير إلى الأصل فربما كانت هناك دار بيضاء اللون.

المحاضرة الثالثة: الدّلالة ونظريّة التلقّي 1.

نلمسالتعانقالحاصلعلىمستوى الدلالةوالأدبمن خلال التلقيالذييفتحالمجالواسعاأمامالتأويلات،منخلال النظرة فيإنتاجيةالنصتبعا لاختلافمتلقيه،وقبلأننلجهذاالعالمسنعملعلىتحديدالمصطلحاتوأقطابعمليةالتلقيسواءفيالتراثا لعربي أوعلىمستوى الغربوأيننلمسالتلقيوالدلالةلدىالعربوالغربعلىحدسواء؟

التلقي: مصطلحات ومفاهيم:

يتعلق التلقي بالقارئ والقراءة والجمالية في ذلك، فيصبح المتلقي قارئ ثان للنص، وهكذا ينفتح النص على اللامتناهي من التأويلات نتيجة انفتاح القراءات، أو بعبارة أخرى إنتاج لامتناهي من الدلالة.

استفادت نظريّة التلقّي من الفيلسوف "غادمير" من خلال نظرته للتأويل، خصوصا حين ركّز على الذّات كقوة فاعلة في عمليّة الفهم والتأويل، ليأتي بعد ذلك الناقد "هانز روبرت ياوس" في ستينيات القرن التاسع عشر (1967) معطيا مجموعة من المقترحات أشار لها في محاضراته، إلى جانب جهود "فولفغانغ آيزر" الّذي قدم مجموعة من الاقتراحات.

من ناحية أخرى كانت لجهود "ياوس" دورا بارزا في تسليط الضوء على هذه النظريّة؛ حين أكد على أنّ القيمة الفنية للنصوص تكمن في الحوار مع أفق التوقع (أفق الانتظار)[1] عند القارئ، فكأن القارئ بطريقة غير مباشرة هو الّذي يوحي للمؤلّف ما يكتب، وفي ذلك انفتاح النصوص نحو الدلالات وهو ما وقف عنده بقوله: "فإذا استجاب له بالتماهي معه كان رديئا وإذا استجاب له بتخييبه كان عديم الأثر، أما إذا استجاب له بتغييره وهذا أفضل الاحتمالات فهذا يعني أنه جيّد"[2]. فالاستجابات تكون متعددة وقد أرجعها "ياوس" لثلاث استجابات تجاه النصوص:

1. استجابة رديئة: تماهي في حرفية النص.

[1]- يطرح هذا المصطلح النقدي في جمالية الاستقبال إشكالية نظريّة من حيث الترجمة والنقل إلى المدونة النقدية العربية؛ إذ نجد هذا المصطلح في الكثير من الدراسات العربية قد ترجم إلى أفق الانتظار وفي القليل منها نجده قد ترجم إلى أفق التوقع.

[2]- هانزروبرت ياوس، جماليات التلقي، ترجمة: رشيد نيحوص، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص135.

2. استجابة تخييبية: عديمة الأثر.
3. استجابة تغييرية: الاستجابة الفعالة.

وكلّ ذلك له تأثيره ودوره في إنتاج الدلالة تبعا لاختلاف القراءات وخلفيات القارئ وذائقته الفنية. تبعا لهذا أراد "**ياوس**" لنظريته النقدية التي سماها (جماليات التلقي)، أن تكون طريقا ثالثا وسطا، بين الماركسية والشكلانيّة، إذ كانت الأولى ترى في الأدب انعكاسا للواقع الاجتماعي، وتعد الثانية الأدب منظومات مغلقة، فجاء بنظريّته لتواجه الأدب بوصفه نشاطا تواصليا[1]، ولتعيد النظر في طرائق دراسة تاريخ الأدب، فرأى "أنّ الأدب ينبغي أن يدرس بوصفه عملية جدل بين الإنتاج والتلقي"[2]؛ لأنّ النّص عنده، لا يتضمن معاني مطلقة ونهائية، بل يتضمن دلالات، ولكي تتحقّق لابد من قارئ يقيم حوارا مع النّص، من هنا، وجد أنّ "الأعمال الأدبية تختلف عن الوثائق التاريخية الصرف، لأنّ هذه الأعمال تقوم بدور أكبر من مجرد توثيق حقبة زمنية بعينها، وتظلّ قادرة على الكلام، إلى حدّ أنّها تحاول حلّ مشكلات الشكل والمحتوى، وأن تمتدّ على هذا النّحو، إلى مدى بعيد، وراء مخلفات الماضي الأثريّة الصامتة"[3]. وعلى هذا، فإنّ التاريخ الأدبيّ، "هو تاريخ جماهير القرّاء المتعاقبة، أكثر من تاريخ العمل الأدبي نفسه"[4]. وهو لذلك يؤدّي دورا واعيا، يصل الماضي بالحاضر؛ "لأنّه يعيننا على فهم المعاني السابقة، بوصفها جزءا من الممارسات الراهنة"[5].

هكذا، بات من الواضح أنّ الشيء الأساس في نظريّة التلقّي بتعبير **ياوس** هو التواصل الأدبي بين النص والمتلقي، ومن ثمّ فقد ارتكزت أطروحته على نقد كل من الماركسية والشكلانية الروسية، لأنهما لم ينظرا إلى الحقيقة الأدبية إلاّ ضمن دائرة مغلقة لم تشمل بعدا خطيرا،

---

[1]- داني، هنري باجو، الأدب العام والمقارن، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997، ص77.

[2]- روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة: عزالدين إسماعيل، النادي الثقافي والأدبي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1994، ص152.

[3]- م ن، ص172.

[4]- حسن مصطفى سحلول، نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص10.

[5]- روبرت هولب، نظرية التلقي، ص 154.

وهو التلقي ومدى تأثير النص في القارئ والسامع، وبعبارة أخرى فإنّ محاولتي: الماركسية /الشكلانية، كما يشير هاوس "لم تفلح بعد في إعطاء ميلاد لبعض التواريخ الكبرى للأدب"[1].

إنّ هذا التصوّر لطبيعة العلاقة بين النص والمتلقي سيمكن **ياوس** من النظر إلى تاريخ الأدب من خلال أفق الحوار بين النص والتلقي الّذي شكّله وحفظ استمراريته، كما سيسمح له بإعادة التفكير بشأن الوظيفة الاجتماعية للفن والأدب، فالتطور الأدبي ينبغي "أن يُحدّد بوظيفته في التاريخ، وبتحرر المجتمع، كما أنّ تتابع الأنظمة الأدبية، ينبغي أن يدرس ضمن تعالقه مع المسلك التاريخي العام"[2].

وعل هذا، فليس بالإمكان من منظور **ياوس** الحديث عن الوظيفة الاجتماعية للنص وللتواصل الأدبي إن نحن تجاهلنا العلاقة الحوارية بين النص ومستقبليه، والمستقبلين فيما بينهم، أو إن نحن اختزلنا التجربة الجمالية المتداخلة للذة النصوص.

وعليه فإنتاجية النص تعمد لمعطى التأويل الّذي ينسج طبيعة الاستجابة أو أفق التوقع والانتظار، وإن كان هذا التأويل على نمطين:

1. **خاص بالمبدع**: حينما يُعمل الخيال الخلاق في ذهنه على فك العناصر الخام التي يشرع من خلالها في تكوين تجربته الإبداعية والعمل على تحويلها إلى بناء عناصر فعالة في صورة جديدة.
2. **خاص بالمتلقيّ**: يكون بطريق الحدس لإدراك مغزى العمل الأدبي في شكل طروحات فكرية، وهو ما يجعل النصوص تنفتح على التأويلات، وهذا تأكيد على العمل المشترك بين المؤلف والقارئ.

فأي اختلال على مستوى الرسالة أو المتلقي أو المؤلف يؤدي إلى تغير في الإنتاجية، وهو ما نادت به نظريّات التواصل، مركّزة على هذه الأقطاب الدالة، وهذا المعطى ذهب إليه**جاكبسون** في نظريّة التواصل وتحليل الخطاب، من منطلق أن الباث يعمل جهده لإيصال

[1]- Hans Robert Jauss, Pour une esthétique, de la réception, p31.

[2]- هانزروبرت ياوس، جمالية التلقي والتواصل الأدبي، ص107.

أفكار بعدة أنظمة تواصلية سواء اللغة الرمزية مثلا المستعملة في المطارات أو الكتابة لتلك المستعملة في الإدارات، وكل نوع من أنواع الاتصال يهدف لنقل رسالة، فيكون بذلك لغة مشتركة بينهم هي نظام من العلامات لإقامة التواصل بين الباث والمتلقي.

المحاضرة الرابعة: الدّلالة ونظريّة التلقّي 2.

نظريّة التلقي في الممارسات العربية:إنه لمن قبيل المجازفة، والمهمة الشاقة الحفر في التراكم القرائي الضخم المرتبط بتطبيقات نظرية التلقي في الخطاب النقدي العربي لذلك سنحاول الوقوف على عدد من القضايا البارزة دون غوص في تفاصيلها حتى لا يتيه طلبتنا.

يتوجب علينا في البداية الوقوف على النصوص القرآنية الدالة على اللفظة وهو ما نرصده في آية الإفك في الرد على المنافقين في شأن سيدتنا عائشة –ﷺ- قال تعالى: (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ)[1] وفي قوله أيضا: (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)[2]. فأريد بالتلقي الاستقبال بالأخذ والعمل به في دلالة للتفاعل الحاصل بين موسى وربّه[3]، فكان باث ومتلقي ورسالة.

تجلّى الاهتمام بالتلقّي وجماليّاته في ثنايا كتب ومؤلفات القدامى يمكن استخلاصه من النصوص، ونمثّل لذلك بما ذهب له الجاحظ وابن قتيبة وعبد القاهر الجرجاني، إضافة لرؤية النقاد في بعض النصوص الشعرية كتلك المتعلقة بالاستعارات والتشبيهات في شعر المتنبي ومكامن الغموض فيها.

ذهب الجرجاني في أسرار البلاغة للحديث عن المعنى الشريف الّذي يحتاج إلى إدامة نظر المتلقّي والوقوف على جنباته مطولا مشيرا إلى أنّ متعة التمتع بالجوانب الجمالية للنفس لا تتحقق إلا بعد كَلف وتعب. يقول: "المعنى إذا أتاك ممثَّلا فهو في الأكثر لا ينجلي لك إلاّ بعد أن يُحْوِجك إلى غيره طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له والهمة في طلبه، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجاجه أشدّ، ومن المركوز في الطبع أنّ الشّيء إذا نيل بعد الطّلب له أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نَيله أحلَى، وبالمزيَّة أولى، فكان

---

[1]- سورة النور، آ13.

[2]- سورة البقرة، آ37.

[3]- محمد بن محمد العمادي، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 92/1. نقلا عن: قصباوي عبد القادر، محاضرات السداسي السادس في مقياس علم الدلالة 2، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر، ص13. (موجودة نسخة PDF على الشبكة).

موقعه من النّفس أجلّ وألطف"[1]. مفرّقا بين دلالة النّص الّذي هو جانب جمالي يبحث عنه متلقي النصوص وبين التعقيد المذموم، والفارق بينهما عدم ترتيب الألفاظ أو التعسف في ذلك، وفيه تظهر معالم الصَنعة والتكلّف، وقد ضرب أمثلة لذلك من الشّعر تتجلى فيها غور المعنى من المتلقي، ومثاله قول البحتري:[2]

ضَحُوك إلى الأبْطَال وَهْو يَروعُهُم *** وَلِلسيْف حَدٌّ حِيْن يَسْطو وَرَوْنق

فالمعنى قوي وجميل حيث الضحك في زمن الغضب والكرّ على الأعداء، مضيفا الحياة على السيف في قوله "يسطو"، ومدللا على فوزه وكسبه المعركة في قوله "ورونق".

وقول قطري بن الفجاءة أيضا:

فَلقَد أَرَانِي للرِّمَاحِ دَرِيْئةً *** مِنْ عَن يَمِينِي مرّةً وأَمَامِي

حَتَّى خَضَبْتُ بِمَا تَحَدِّ مِنْ دَمِي *** أَكْنَافَ سرْجِيْ أَوْ عنَانَ لجَامِي

ثُمَّ انصَرَفْتُ وَقَدْ أَصَبْتُ ولَمْ أُصَبْ *** جَذَعَ الْبَصِيرَةِ قَارِحَ الإِقْدَامِ

يصف قطريّ في البيتين الأول والثاني حالته في الحروب مفتخرا بنفسه، في حين تضمن البيت الثالث (الشاهد) تدويرا للألفاظ ودلالتها، في دلالتين ظاهرة وخفية، فأمّا الجليّة فإنه يقول إنّه انصرف جذع البصيرة لم يفل عزمه ولا ضعفت نيته بما أصيب من جسم خيله ومعاناته في القتال، وأما الخفية فأنه يقول: ثم انصرفت وقد أصبت؛ أي قتلت أعدائي، ولم أصب؛ أي لم أكن جذع البصيرة قارح الإقدام بل ألقيت قارح البصيرة جذع الإقدام؛ لأنّ بصيرة القارح المجرّب المنجد هي الّتي لا تستحيل ولا تضطرب، وأما بصيرة الجذع أي الصبي فلا تثبت ولا تدوم.[3] فالمعنى قوي وجميل يحتاج وقوفا وتأملا لإجلاء صدفه وما يكنُّ بداخله.

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، طبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ص139.

[2]- م ن، ص141.

[3]- الجاحظ، كتاب الحيوان.

إنّ التلقّي لا يكتفي ببنية الجملة في التحليل، بل يتجاوز ذلك إلى بنية النص وهذا من منطلق أنّ اللغة في أصلها تواصل بين آليّات التلقّي، وهذا ما أشار إليه الجاحظ حين اعتبر اللغة الشفهية بين المتكلم والمستمع قد تفسّر بعض الغموض الّذي يكتنف الرسالة وهذا من خلال الاستعانة بالإشارات في الرسالة اللفظية، وهو ما نجده في النص المنقطع عن محيطه وحدثه الكلاميّ الأوّل؛ ومما أورده مقولة: "والكتاب قد يفضل صاحبه ويتقدّم على لسانه بأمور منها أنّ الكتاب يقرأ بكل مكان على كلّ لسان، ويوجد مع كلّ زمان على تفاوت بين الأمصار وتباعد بين الأزمان، وذلك يستحيل في واضع الكتاب"[1]. فالمتلقي يحلل النص من خلال العلاقات المسهمة في اتساقه وانسجامه بغية إدراك الدلالات المنطوية تحته لخلق الانسجام العام للنص.[2]

أولا: خاصية الحدث، وكيفية تشكّله في الموروث العربي: (أثر القرآن أنموذجا)

نصوص من التراث توضح كيفية تشكل الحدث/ الأثر في الموروث العربي:

صاحب النص	النص
الوليد بن المغيرة	(إنّ له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وأن أسلفه لمغدق، وأنّ أعلاه لمثمر
عتبة بن ربيعة	(أنّي سمعت قولا، والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، ... يا معشر قريش أطيعوني، وخلّوا بين الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فو الله ليكوننّ لقوله الّذي سمعت نبأ، فإن نصفه العرب كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فمُلكه مُلككم، وعزّه عزكم، وكنتم أسود الناس به، ... قالوا سحرك والله يا "أبا الوليد")

[1]- بو عبيد البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1971، ص156.

[2]- قصباوي عبد القادر، محاضرات السداسي السادس في مقياس علم الدلالة 2، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر، ص13. (موجودة نسخة PDF على الشبكة).

ابن رشيق (سمعت بعض الحذّاق يقول: ليس للجودة في الشعر صفة، إنّما هو شيء يقع في النفس عند المميّز، كالفرند في السيف، والملاحة في الوجه)

الرماني (أمّا نقض العادة: فإنّ العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة ومنها الشعر، ومنها السجع، ومنها الخُطب، ومنا الرّسائل، ومنها المنثور الّذي يدور بين الناس في الحديث. فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة)

الخطابي (قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلاّ الشّاذّ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما، ولا منثورا إذا قرع السمع خلص إلى القلب من اللّذة والحلاوة في الحال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر منه النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظّها منه عادت مرتاحة وقد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعرّ منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس، وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها)

قراءة في هذه النّصوص:[1]

لم يكن التلقي يلقى الاهتمام الّذي يحتلّه اليوم في التصورات القديمة، وإن كانت بعض الإشارات تبرق هنا وهناك، دون أن تجد الاستجابة الكاملة لدى النقاد. وربّما بكّرت، وتناولتها الأقلام كملاحظات لآثار الوقع تعود على الصنيع فتعلي من شأنه، ولكنّها لا تلفت الانتباه إلى الّذي أصدره. وعندم نقرأ اليوم تعليق "الوليد بن المغيرة" على أثر القرآن الكريم في نفسه: (إنّ له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وأن أسلفه لمغدق، وأنّ أعلاه لمثمر). نستعظم مثل هذا الردّ؛ لأنّه يضعنا أمام أوّل نص يكشف عن ناتج الوقع في الذات القارئة. يحمل إلينا وصفا فطريّا على أثر

[1]- محمد عبد البشير مسالتي، محاضرات في مقياس: نظريات القراءة والتلقي، السنة الثالثة، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، 2015/2014، المحاضرة السابعة. (مع قليل من التصرف).

التفاعل بين النص والقارئ، وإن كان لا يشرح كيفيته. ولكنّه تسجيل صادق للوقع، لم يُداخله عارض من عوارض الفكر المبّيت قبلاً. خاصة إذا علمنا أنّ "المغيرة" يمثّل نموذج القارئ العارف المختصّ، الّذي انتدبته قريش لمهمة مراقبة النّص الجديد،[1] وقد خاطب "أبا جهل"، بذلك قبلا قائلا: "فو الله ما منكم رجل أعرفَ بالأشعار، منيّ ولا أعلمَ برجزه، ولا بقصيده منّي، ولا بأشعار الجنّ"[2]. ومثل هذا القول يحدّد أفق "الوليد بن المغيرة"، الّذي داخلته خلخلة رهيبة زعزعت اعتقاديته، وشكّكت ثبوتيّته، حتّى صار اعتقاده الجديد (أو أفقه الجديد): "والله ما يشبه الّذي يقول شيئا منه، والله إنّ قوله الّذي يقول حلاوة"[3].

وإنّنا واجدون عند "عتبة بن ربيعة" الأثر عينه، وقد اختلّ ميزان أفقه، وحدث فيه ما خوّل له أن ينصح قريشا بتخليّة السبيل أمام النبّي الكريم –ﷺ- ونصّه الجديد؛ لأنّ الّذي يراه فيه إمكانيات جديدة لمستقبل قريش عامة على جميع الأصعدة، إذ هو يقول لهم: (ورائي، ... أنّي سمعت قولا، والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، ... يا معشر قريش أطيعوني، وخلّوا بين الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فو الله ليكوننّ لقوله الّذي سمعت نبأ، فإن نصفه العرب كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فمُلكه مُلككم، وعزّه عزكم، وكنتم أسود الناس به، ... قالوا سحرك والله يا "أبا الوليد")[4].

إنّ توفر لدينا التعبير عن ناتج التلقي في أشكال فطرية صادقة لدى "ابن المغيرة" أو تلبّست ببعض النظرة الاستراتيجية لدى "عتبة بن ربيعة". فإنّ التعبير عن خاصيات الحدث، وكيفية تشكّله تظلّ غائبة في الموروث العربي، حتّى وإن تفطّن له أهل الإعجاز، وأدركوا خطورتها، ولكنهم جانبوها حين أعلنوا: "أنّ من الأشياء أشياء تحيط بها المعرفة، ولا تؤدّيها الصفة"[5]. أو كما جاء على لسان "ابن رشيق" في عمدته كاشفا عن تقاصر تعليل الحدث الانفعالي لدى

---

[1]- حبيب مونسي، القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص260.

[2]- ابن كثير، السيرة النبوية، ج1، ص498.

[3]- م ن.

[4]- ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص493.

[5]- الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط2، 1972، ص385.

التلقي حين يقول: " سمعت بعض الحذّاق يقول: ليس للجودة في الشعر صفة، إنّما هو شيء يقع في النفس عند المميّز، كالفرند في السيف، والملاحة في الوجه"[1].

وتزخر كتب الإعجاز بنصوص تشرح ناتج الواقع عند القارئ العادي والمختصّ، واصفة جملة الأعراض المرتسمة في النفس والمظهر، ملتمسة كيفيات حدوثها من ظاهرة الإعجاز دون تخطيها إلى تفكيك العملية ذاتها، ... إلاّ أنّ الدهشة تنتابنا ونحن نستبدل بعض المصطلحات – مما ألفناه اليوم-حتى تقفز أمامه النصوص وقد تبدّت حداثتها، وسبقها، مما يجعلنا نجزم بأنّ أهل الإعجاز أدركوا مفاهيم "الأفق السابق" و"ناتج الواقع" و"تشكل الأفق الجديد" و"تجاوز المعايير" وكلّها مفاهيم تقوم عليها جمالية التلقي اليوم.[2]

إنّ وقفة مع "الرماني" –على سيبل المثال لا الحصر-عند حديثه عن أوجه الإعجاز السبعة، ومن خلال استعراضه للوجه السادس منها، يؤكد ما ذهبنا إليه حيث يقول: "أمّا نقض العادة: فإنّ العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة ومنها الشعر، ومنها السجع، ومنها الخُطب، ومنا الرّسائل، ومنها المنثور الّذي يدور بين الناس في الحديث. فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة"[3].

فالعادة تمثل الأفق السابق، السائد لدى طبقات المتلقين بمعاييرها، وقيمها الجمالية والفنية، ونقضها يمثل ناتج الوقع الّذي أحدث فيها خلخلة، وتحويرا، وتبديلا، بل تخييبا، وأحلّ محلّها شيئا جديدا، صرف الناس عنها إليه. إذ نقض العادة انزياح عن المألوف إلى جديد يتأسس على قيم جديدة، لها من القوة والأثر ما يجعلها مهيمنة، لتغدو معيارا للتفاضل، ومقياسا للتفاضل، ومقياسا للجودة. وحديث "الرماني" في نقض العادة لم ينشأ لديه إلاّ من خلال للاعترافات المذكورة آنفا عند "الوليد بن المغيرة" و"عتبة بن ربيعة" وغيرهما من فصحاء العرب الذين أعلنوا عن ارتجاج الأفق السائد، وجدارة الأفق الجديد.

---

[1]- ابن رشيق العمدة، ج1، ص99. أورده توفيق الزيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي، دارسراس للنشر، تونس، 1985، ص12.

[2]- حبيب مونسي، القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، ص261-262.

[3]- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص111، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد خلف الله، ومحمد سلام زغلول، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.

وربما ساعدت القراءة المختصة للموروث العربي –في حقلي الإعجاز خاصة، والنقدي عامة- على تجلية هذه النصوص وإعادة صياغتها بما يناسب حداثة الطرح الجديد، خاصة وأنّها تتناول المسألة من أبعادها الثلاثة: ما قبل التلقي، والتلقي، وما بعد التلقي، مادام النص القرآنيّ قد رسم معالم التلقي، وآثارها النفسية، والفيزيولوجية لحظة التلقي"[1].

الأمر الّذي حدا "بالخطابي" مثلا إلى اعتبار مثل هذا الوقع وجها من وجوه الإعجاز إذ يقول: "قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلاّ الشّاذّ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما، ولا منثورا إذا قرع السمع خلص إلى القلب من اللّذة والحلاوة في الحال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر منه النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظّها منه عادت مرتاحة وقد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعرّ منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس، وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها"[2]. وقراءة جديدة لعبارة "يحول بين النفس، وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها" يحيلنا على "نقض العادة" وعلى "الأفق السابق" أي ما قبل التلقي.

إنّ في حديث "الخطابي" المستوحى من النص القرآني، كشف عن التغيرات الباطنية، والفيزيولوجية التي تنتاب المتلقي أثناء عملية التلقي، وبعدها.

وإذا كان "ياوس" و"إيزر" و"جريم" يُقرون صعوبة، بل تعذر تفسير ميكانيزمات "التحول"، فمن باب الجحود بالموروث وسْمه بالتقصير لأنّ: "أيّة مقارنة بين موروثنا الفكري ونتاج التفكير المعاصر تعدّ جحودا باستقلالية هذا الموروث في وجوده وقيمته"[3].

إنّ استثمار النص التراثي في قراءة جادة للتلقي قد يكشف عن معطيات أخرى أكثر حداثة من الصّخب المثار حول "أسطورة القارئ" اليوم، والتفاتنا إلى الغرب يسمنا بميسم التبعية

---

[1]- حبيب مونسي، القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، ص262.

[2]- لخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد خلف الله، ومحمد سلام زغلول، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.

[3]- محمد مشبال، الأثر الجمالي في النظرية البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة دراسات سيميائية أدبية، ع6، 1992، ص126.

العمياء، ما دامت هناك نصوص تضارع ما جادت به قرائح الآخر، بل تتعداها في أحايين كثيرة.[1]

[1]- حبيب مونسي، القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، ص263.

المحاضرة الخامسة: الدلالة ونظريّة القراءة:

تمهيد:

تعدنظريةالقراءةوجمالياتالتلقيمنأهمالاتجاهاتالنقديةالتيظهرتفيمرحلةما بعد البنيوية، التياتجهتإلىالقارئفمنحتهسلطةومكانةحرممنها معالمناهجالنقديةالسابقة،فأصبحهوصانعالنصومنتجه،يوجدبوجودهوينعدملغيابهبلحتى قبلالكتابة،فإنالقارئحاضرفيذهنالمبدع،ينظمأفكارهويوجهأسلوبه،وقديختارحتىلغته، إذالمؤلف قبلأنيخرجنصهيفكرفيالذاتالتيستتلقاهسواءأكانذلك منناحيةالجنسأمالسنأماللغة،أممنناحيةالزمانوالمكانأمالتوجهالإيديولوجي،أم العاداتأوالتقاليد ..... فالقارئحاضربكلحيثياتهقبلولادةالنص؛أيفيمرحلتهاالجنينية.

بناءً علىماسبقنطرحالسؤالالآتي: لماذايكتبغالبيةالأدباءالجزائريين باللّغة العربية،رغمأنأكثرهميتقن- علىالأقل –لغةثانية؟

أرىأنالسببكونهميخاطبون - بخصوصيةأكبر- قارئاعربيا،لغتهاالأولىهيالعربية ولأنهملايريدونلنصوصهمأنتبيتفيالشارع،بلأنتطرقأبوابالقراءفيفتحونلهاالتدخل، إنهميكتبونبلغةيفهمهاهذاالقارئ،رغبةفيالتواصلمعه،كماأنتحققالنصمشروط بالقراءة،إذالعلاقةبينالمؤلفوالقارئكالعلاقةبينالمقطوعةالموسيقيةوعازفها،فلولافعل العزفلماأصبحلهذهالمقطوعةوجودوقيم،فكذلكالنصلايوجدإلابفعلالقراءةولغةالتلقي هيالتيتختارلغةالكتابة.

كذلكنتساءللماذاوجد **"أدب الأطفال"** بصفةخاصة؟فيحينلايوجد "أدب الشباب" مثلاالسببهومحدوديةقدرةالتفكيرعندالطفل،فلايتمكنمنفهمالنصوص المنزاحةلغوياوالخارجةعنالمعيارية،والتيتعالجمواضيعمعقدة،وتعتمدخيالاواسعا. كلهذه الأسبابتقفعائقاأمامالتواصلبينالكاتبوالطفل،الذييفكرفيالأشياءببساطةويراها علىطبيعتهافيالواقع؛فالطفلفيمرحلةاستقبالأكثرمايميزهاالتلقينوالتعليممنخلال المطابقةوالمقارنة،لذافإنمايكتبلهيجبأنيكونمتناسبامعمعرفتهاالمحدودة،وفهمهالبسيط.فالذييكتب بأدباللطفلمجبرعلىاستعمالأسلوبسيط،يطرحأفكارهبوضوحموظفا

شخصياتحقيقيةمنواقعالطفلوعالمهالذييعيشفيه.وبالتاليفعاملالسنمنموجهات عمليةالكتابة،والأمرنفسهبالنسبةللعناصرالأخرى.

لايوجدإذامبدعيكتبدونأنيوجههقارئمنداخله،هذاالقارئالذيقديكون المؤلفنفسهوقديختلفعنه،وقديتخيلهالمؤلف،إنهيختلفويتعددلكنانعدامهمستحيل. وهذا ما أكده صلاحفضل: "الشاعريكتبلامحالةبشكليدعوالقارئلتقبلماينشئ وبدونهذاالتقبللاوجودللشعر،فالتقبلهوالذييمنحهمشروعية"[1]،فالقارئ حين يلتقيمعالنص يحدثمايسميهصلاحفضل"بالقابلية"،وذلكمعالقراءةالأولى،وبعدملامستهالقارئللنص يحدثمايسميه"التقبل"أيالتماهيبينالنصوالقارئ،أماإذاحدثت "خيبةأفق"[2] عندالقارئ،فلنيتمكنالنصمنالاستمرار،ولا

تكونلهمشروعيةمالميتوافقانتظارالقارئمعأفقالنص،ممايحدثالتباعدوالتنافربينهما،فيتلاشىالن صلأنهلميجد منينيره،مثلهكمثلالنورالذييتلاشىإذالميجدمنيبصرهكمايقول شارلبرنار:"إنالنور ذاتهيتلاشىإذالميوجدفيالعالمسوىعميان"[3].فالقارئصانعالنصوصانعجودتهأيضا،من خلالالمضايقةالتييفرضهاعلىالمبدع. فلوطلبنامنكلمؤلفأنيطرحعلىنفسهالسؤال الذيطرحهلونجينوس:

كيفيكونتلقيكتاباتيعندقراءالعصورالقادمة"[4].منالأكيدأنطرحهذاالسؤاليوجبعلىكلمؤلفإعادة تنظيمكتاباتهوإنتاجهلا

محالة؛منحذفوتصحيح،وتوسيع...بالقدرالذييصلإليهجهدهفيتصورهذاالقارئ المتخيل،الذيقديتحققمعالقراءالحقيقيينأوالواقعيينأحيانا،وقديبقىضمنيا أو متضمنا فيالنصيمثلاستراتيجيةمناستراتيجياته،ومهماتعددتصفةهذاالقارئفإنهيبقىالمؤثر الأكثرأهميةفيإنتاجالنص،وتبقىفعاليةالقراءةهيالفعاليةالمهيمنةفياستكمالالنصوإنتاج معناه،باعتبارهبنيةمفتوحة" قابلة "للقراءةوالتأويل.

---

[1]- صلاحفضل، أساليبالشعريةالمعاصرة، ط1،دارالأدبيروت، 1995، ص23.

[2]- استعملهذاالمصطلح ياوس، وبعد منالمفاهيمالإجرائيةالمهمةفينظريةالقراءة.

[3]- عزالدينإسماعيل، الأسسالجماليةفيالنقدالعربي،عرضوتفسيرومقارنة،ط1 ،دارالفكرالعربي،القاهرة،1972،ص29 .

[4]- هيفاءقاسموناظمعودة، الأصولالمعرفيةلنظريةالتلقي،ط1، دارالشروق،عمان،الأردن، 1997،ص57.

منخلالماسبقاكتسبتعملية القراءة كفعالية معاصرة فيالنقدالأدبيأهمية كبيرة عكسالنظرة القديمة التياعتبرتها بلاأثر. ونظرالماأحدثتهعملية القراءة منضجة وخلخلة كبيرتينفيالنقدالأدبيالمعاصروبخاصة فيمرحلة الستينات، حيثتوسعتالعملية الإبداعية وتغيرتالسلطاتالمهيمنة، بعدماكانتالعملية الإبداعية حركية موجهة منالمؤلفإلىالنصثم إلىالقارئيراقبها المؤلفويوجهها، منخلالحضورهالمستمرفيالعملية، أصبحتحركية ثنائية الاتجاهأكثرمايميزهاالارتدادوالتكرار، يمثلفيها القارئوالنصالطرفينالرئيسيين، لا يتمفيها الاعترافبنقطة النهاية التييمثلها القارئفيالمفهومالقديمللقراءة.

المخطط الأوّل:

المؤلف ← النص ← القارئ ← المؤلف نصقارئ (تفاعل السلطات)

مركز السلطة ← مركز السلطة

المفهوم لقديم للقراءة المفهوم المعاصر للقراءة

منخلالالمخطط الأوّل نلاحظأنالسلطة كانتتتمحورحولالمؤلف، منخلال السهمالمتجهمنالمؤلفإلىالنصفتكونالقراءة خاضعة لمعاييروموجهاتسابقة، ممايعطينا قراءاتجاهزةمتكررةوثابتةللنصوص، تؤديإلىثباتالنصوركودالعملية الإبداعيةوبالتالي وسمالعملية الإبداعية ككلبالروتينية. أما القارئفقدمثلنا السهمالمتجهنحوهمنقطعاتعبيراعن هامشيتهفيالمفهومالقديم، فيحينيبقىالسهموحيدالاتجاه، ممايترجمعدمإمكانية القارئمن التحاورمعالنصأوالتواصلمعه، والاكتفاءبالاستقبال.

أماالجزء الذييمثلالمفهومالمعاصرللقراءة، فنلاحظفيهتغيرموقعالسلطة المركزيةمن (مؤلف/نص) إلى(نص/قارئ)؛ حيثأصبحالقارئسلطة فاعلة فيإنتاجالنص؛ ومعناهفالسهم المتوجهمنوإلىالنصومنوإلىالقارئيترجمعلاقة التفاعلالتيأصبحتتميزالعلاقة بينالعمل الإبداعيوالقارئ، ممايجعلالاحتمالاتالقرائية تتجاوزالرقم" واحد "إلىاللانهاية .فأصبح القارئغيرمقيدبنموذجقارئ، كماأصبحالنصبنية مفتوحة غيرمعرفة بحدودها اللغوية والمعجمية، مماجعلنانمثلهافيالمخططبصيغة النكرة (نص/قارئ) بدل (النص/القارئ)، فكلمن

النصوالقارئأصبحينتجأثناءالممارسةالقرائية،وأصبحالتفاعلبينهمايتجاوزالزمانوالمكان، كماتخلصالنقدالأدبيمنشبح (سلطةالمؤلف)والخناقالذيفرضتهعلىالنقدالأدبي،فكان لابدمنإعلانوفاةالمؤلفثمنالولادةهذهالسلطةالجديدة (سلطة القارئ). جاءهذاالتبادلفيالسلطاتوالتغييرفيالمفاهيموالإجراءاتنتيجةتغيرمفهوم **(القراءة)** الذيأصبحمفهوما معقداوغامضا،يجبرناعلىإعمالالفكروبذلالجهدحتىنصلإلىمعناه الدقيق.

<u>مفهوم القراءة:</u>

أصل لفظة "القراءة" في معاجم اللغة[1] من "قرأ" بمعنى الجمع والضم والتتبّع، ومنه قولنا أقريته؛ أي جعلته يقرأ المواضع يتتبعها وينظر أحوالها، ومنه القرآن فقولنا قرأتُ الشّيء قرآنا جمعته وضممت بعضه إلى بعض، ومما جاء في لسان العرب "ما قرأتْ هذه النّاقة سلى قطّ وما قرأت جنينا أي لم يضم رحمها أي ولد". فالقراءة تقتضي رصف الكلمات بعضها لبعض على نسق مرتب لتتم الإفادة بها، وهو ما يتجلى على مستوى النص؛ فالقراءة نسقين "ملفوظ وكتوب" وفي شقيها تفيد الجمع والضم والترتيب.

كثيرامانجدمصطلح "القراءة" يوظففيالحياةاليوميةوالثقافيةوالعلمية،حاملادلالات مختلفة،فينتشرفيالحياةاليوميةاستعمال (قراءةالكف،قراءةالفنجان،قراءةالحظ)حيث يرادفمصطلحالقراءةهنادلالة"التنبؤ"لزمنغائبيأتيلاحقا،أمافيالتراثالإسلاميفنجد مصطلح "القراءة" أولكلمةنزلت من القرآنعلىرسولاللهمحمدصلىاللهعليهوسلم: "اقرأباسمربكالذيخلق".[2] والفعلالقرائيهنايرادففعل التفكيروإعمالالذهنلتعلمماكانمجهولا،فهوفعلإبداعييرادفلإدراكالمجهول.وهذهالقراءة ليستلكلمات،بللموجوداتولكتابةإلاهيةفيكونه إنّهاتتجاوزالأحرفإلىالعلامات والآيات والمخلوقات.[3]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، **128/1**.

[2]- سورة العلق، آ**1**.

[3]- أطلق عليه "حبيب مونسي" في هذا السياق "الفعل الحضاري" الّذي يستثمر البصر والسمع والفكر والتدبر لإدراك الحقائق؛ إنها الانطلاق من الدوال السطحية إلى المدلولات التي يجتمع فيها جوهر الأشياء والخلق. انظر: حبيب مونسي، مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط**1**، **2000**، ص**176**.

أمافيالمعتقدالمسيحيفالقراءةهيالتلاوةونجدلمنهجهاأربعدلالات[1]،الدلالةالحرفية الظاهرةوالدلالةالمجازية، ويتوصلإليهمابالتلاوة،والدلالةالباطنيةوالدلالةالأخلاقيةويتوصل إليهمابالتدبر. إنهذهالمستوياتالأربعةللقراءةمصنفةحسبالمرحلةالقرائيةوحسبدرجة التفاعلمعنصالتلاوة.

<u>نظريّة القراءة في النقد التراثي:</u>

لقداهتمالنقادالقدماءبالقراءةكمايهتمبها النقادوالباحثونالمعاصرون،فالبحوثفي القراءةوالتلقيليستاكتشافامعاصرا،كمايعتقدالكثيرون،والقراءةهيدائماقراءة،ومنذالقديم كانالقارئموجودايمارسالفعل القرائيللنصوصإلاأنالمسألةليستفيالوجودوعدمهوإنما فيماتعنيهذهالقراءةقديماوحديثا،وماالمساحةالتييحتلهاالنشاطالقرائي.

شاعقديماالمفهومالبسيطلقراءةالنصوص،فكانتتعني "ذلكالفعلالبسيطالذينمرر فيهالبصرعلىالسطور"[2]؛إذنهيجولةمنأعلىالصفحةإلىأسفلهاقدتكونبالبصرفقط أيالقراءةالصامتة،أوبالبصروالنطقفتكونقراءةجهريةيتمفيهاالنطقبالحروفالمرسومة على الورق،فكانغرضالتعاملمعالنصالأدبيفكشفراتهوالوصولإلىماأرادالكاتبأنيقوله ومايحملهالعملالإبداعيمنتجاربالمؤلفومشاعره. فيواجهالقارئالنصوهويحملبطاقةفنية عنصاحبه ويقرأالنصبسلبيةتتمثلفياستخلاصمايوجدفيالنصمنمعاني،ماهي– في الحقيقة – إلاانعكاساتتجاربالمؤلفالذييتملكالنص ومنخلالهيتملكالقارئالذييظنأنه توصلبهذا إلىالمعنىالنهائيالصحيحللنص،فالقارئمقيدخاضعلضغوطالمؤلف،وهوالمبدأ الذيوضعهالفرزدقعندماقال: "عليَّ أنأقولوعليكمأنتعرفوا"[3].

بذلكيخضعفعلالقراءةلمفهومجماعيةالنص،أوالوعيالجمعي،ممايكبحقدرات القارئوالكاتبمعا،إذكلمايتعلقبالعمليةالإبداعيةمقننوخاضعلقاعدةإلزامية،فحتى الكتابةكانتكمايقولالناقدعبداللهالغذامي: كوقعالحافرعلىالحافر[4].

---

[1]- سيزا قاسم، القارئ والنص، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2000، ص119.

[2]- حسين الواد، من قراءة النشأة إلى قراءة التقبل، ص70.

[3]- محمد عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ط1، النادي الأدبي الثقافي، 1985، ص142.

[4]- المرجع نفسه، ص143.

فلمتكنالقراءةإنتاجاجديدابلهيتعليقعلىنصمعلوم،وصدىمباشرللنص الأصليبلغةمختلفة،فيالحقيقةهيمرادفاتللغةالنصالمقروءنفسه.

وعليهفالمفهومالقديمللقراءة"هو معالجةنصلاتستعصيبنيتهعلىالتفكيك،ولاتأبىدلالتهعلىالتجلي؛لأنالقارئيتكئفيها علىنموذجثقافيجماليسائد،تكادتحددإجراءاتهضمنأطرجمعية"[1].

لقدسيطرالوعيالجمعيعلىعمليةالقراءةقديمافأخضعكلامنالكاتبوالقارئ لمعاييركتابةوقراءةمقدمةسلفا وسمتهابالتكرارية،أيأصبحكلمايكتبمنتظراأومعروفاومايقال فيهأيضامعروفمسبقا.مماحصرعمليةالقراءةفي كونها عمليةآليةمباشرةيقومبها القارئلفكشفراتالنصالتيتصلهمنالمرسل،فيعطيهاالمعنىالمقدسالحاضرالذيلايختلف فيهقارئان؛لأنعمليةالقراءةالناجحةهيالتيتلتقيمعمرادالكاتب، إنها صدىالكتابة،أو تلكالقراءةالتييكونفيهاالعملالأدبيرسالةموجهةووعاءيحويسرامخبوء فيداخله،لابدمن الوصول إليهلتحقيقدلالةالنصالأخلاقيةأوالاجتماعيةلتنتقلعدواهاإلىالقراء،يقول تولستوي واصفاالفنبأنه: "نشاطإنسانييقوممنخلالهإنسانما،عنعمدبواسطةإشارات ظاهرةمعروفةتنقلمشاعرهإلىالآخرين،فيصابالآخرونبعدواهاويعيشونها"[2].إذنفالنصعند تولستويجزءمنالواقعيحملتجاربهومظاهره،فهولميبتعدكثيراعنالخطابالشفهيالذي يقومبينشخصين؛أحدهماتكلموالآخرمستمعأمينلايستطيعإضافةأوإنقاصشيءمما وصلهمنالمرسِل.

نظريّة القراءة في النقد المعاصر:

عكسماذهبتإليهالدراساتالنقديةالتراثية،غيرت الدراسات النقدية المعاصرةمجربوحركيةالعمليةالإبداعيةككل إنتاجا،ونقدا؛حيثأصبحتالقراءةتتجاوز السطحية في عوالم النص وتحفر في طبقاته، انطلاقامنبنيتهاالخطيةالتيتبنيهاالدوال،لتأتيبعد

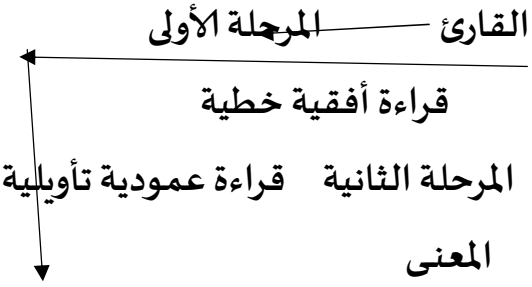
[1]- رماني إبراهيم، الغموض في الشعر العربي الحديث، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

[2]- مرعي فؤاد، العلاقة بين المبدع والنص والمتلقي، مجلة عالم الفكر، 1994، ص348.

ذلكمرحلةالاشتغال العموديللمدلولات،لذلكأصبحتالقراءةالمعاصرة أكثر تعقيدا وتركيبا. ونالتي يمكن تقسيمهاإلىمرحلتين:

- مرحلةالقراءةالخارجية (السطحيةأوالأفقية): حيثيشتغلالقارئاشتغالادلاليافي النص.
- مرحلةالقراءةالعميقةأوالعمودية: التييكونفيهاتفاعلالنصمعالقارئ؛حيث تفرضبيناتالنصعلىالقارئسلطتهاالمستفزةحيناوالموجهةحيناآخر،منخلالغموضها وتنافرها وفراغاتها.

المخطط رقم (02) يوضح هاتين المرحلتين بشكل أفضل:



المخطط (02)

لقدنزعالقارئلافتة **(الاستهلاك)**منعلىقراءتهليحملافتة **(الإنتاج)و(الإبداع)**؛ ولذلكرافقهتغيرفيمعنىالنصمن

"واحةيلقيالقارئبجسدهالمنهكعلىعشبهاالأخضرطلبالراحةوالاسترخاءإليهمِ

يلازمهويلاحقه،فلايستطيعالظفربثمارهإلابعدلأي". فلابدأنيبذلالجهدبعدالجهدحتىيستطيع محاورةالنصالذيتجاوزالدلالةالمعجميةوالاصطلاحيةليصبحمعادلالحركةالتاريخوالواقعالاجتماعي والسياسي....

إنّالنصيرقىعنالإيديولوجية

والسياسيةوالعلوم"فالنصليسمجموعةمنالملفوظاتالنحويةأواللانحوية؛إنهكلماينصاع للقراءةعبرخاصيةالجمعبينمختلفالطبقاتالدلاليةالحاضرةهناداخلاللسانوالعاملةعلى تحريك ذاكراته التاريخية"[1].

[1]- فوزي عيسى، النص الشعري وآليات القراءة، منشأة المعارف بالإسكندرية، ص09.

فالقراءة إذن غوص في الأعماق، وتنقيب عن الدلالات من خلال محاورة النصلا الاستماع إليه فقط، وذلك في حركة تكرارية ثنائية الاتجاه من القارئ إلى النص ومن النص إلى القارئ، إذ هي "تفاعل ديناميي بين معطيات النص والخطاطة الذهنية للمتلقي"[1]. فلم نعد نرى القارئ والنص في لقاء عابر بل أصبح لقاؤهما جلسة مطولة، يراود كل منهما الآخر ليصل إلى كنهه؛ حيث يقوم النص بتنشيط قدرات القارئ التحليلية والتأويلية، وفي (ممارستها القرائية) يقوم بمواجهة النص فككويؤول، ويعيد بناء معنًى للنص تتلاقى فيها اللغة والتاريخ والحضارة والأخلاق والواقع والسياسة. فلم تصبح عملية القراءة استهلاكا فقط بل عملية إنتاج كما يذهب إلى ذلك النقد "سعيد يقطين" في كتابه **"القراءة والتجربة"**[2]، فالقراءة إذن هي عملية الدخول إلى السياق، وهي محاولة تصنيف النص في سياق يشملهم معا أمثالهم من النصوص التي تمثل أفضية فسيحة للنص المقروء وتمتد من حوله ومن قبله وتفتح له طريقا إلى المستقبل. في هذا السياق يوسع **"سعيد يقطين"** ويعمق من مفهوم القراءة، إذ لم يتجاوز البنية اللغوية فحسب بل تجاوز النص كله وذهب إلى التوغل في النصوص المحيطة به وفهمه من خلال علاقاتهم معها، وهو ما أسمته جوليا كرستيفا **"التناص"**، أو تحاور النصوص،

فالقراءة هي تجاوز النص إلى نصوص أخر من أجل "استحضار واستدعاء المنظور الذهني الغائب"[3]، لذا ذهب "بارت" إلى تصنيف القراءة إلى نوعين:

- **القراءة الاستهلاكية:** وهي القراءة الاستنساخية التي لا ترجو شيئا من النص سوى الوصول إلى المعنى والوقوف على الدلالة، هدفها براغماتي، تتأسس على التلقي المباشر للنص دون إعمال الذهن ودون إضافة، قصد الأمانة، فتكون هذه القراءة تقترب من أو تطابق النص الأصلي وبالتالي لا هدف منها.
- **القراءة المنتجة:** وهي القراءة الواعية التي تهدف إلى كشف بلاستكشاف النص. فيقتحم القارئ النص، ويعيد تشكيل نظامه من منظورها الخاص، موجها بمحددات نصية ليشكل

---

[1]- حبيب مونسي، الحداثة والقراءة، مقارنة الكائن والممكن، ص265.

[2]- سعيد يقطين، القراءة والتجربة، نقلا عن: عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص80.

[3]- ثامر فاضل، اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص43.

القطبالجمالي[1] الذييقابل "القطب الفني". إنّهاالقراءةالعارفة[2] التييتزاوجفيهاالنصمع القارئفينتجبعداجماليالنصيقومفيهاالقارئبعملياتكثيرةيشرحويحللويفسرويبنيالمعنىثم يهدمه،ثميعيدالبناءثميهدمهحتىيصلإلىالمعنىالذييراهمقنعالهفيزمانمعينوظروف محددة،قديرفضهفيزمنلاحقوفيظروفمختلفة،لذاأصبحتعمليةالقراءةفيالنقدالمعاصر تتميزباللازمنيةواللامكانية.

وقدذهب بعضالنقادإلىتحديدأنواعالقراءاتحسبالقراء،وسنعرض تصنيف "تودوروف" الذيصنفهاإلىثلاثةأنواعهي :الفعاليةالإسقاطية، والفعالية التعليقية، والفعالية الشعرية:

1. **القراءةالإسقاطية:**هيالقراءةالتييكونفيهاالقارئسلبياليفيدبشيءفي النص،مجردامنذاتيتهوشخصيته،فيحتكملعواملخارجةعنالنصكبنية،فيتناولالنصتناولا بيوغرافيا(سيرةالمؤلف)،أوتناولانفسياأوإيديولوجيا،ممايجعلالنصيتحولإلىوثيقةأوأثر،ويف قدهقيمتهالشعريةوالجمالية،إنهذهالقراءةهيثمرةالمناهجالنقديةالقديمةالتيعززتوظيفة المؤلف،وهوماذهبإليهتاريخالأدبوالتحليلالفرويديوالماركسيةكمنهجنقدي.[3]
2. **القراءةالتعليقية:** وتسمى قراءةالشرح،حيثلايتعدىالقارئظاهرالنصومعناه المباشروالسطحيفيبدولهأنهقرأالنص،لكنهفيالحقيقةلميقمإلابكتابةالنصمرةثانية،دون أدنىإضافةأوجديد "فالأمانةهيمبدأهالموجهومعيارهالخاص"[4]. تستطيعتشبيههذاالقارئ بالمعجمالناطقأكثرمايميزههوالسذاجةوالتكرار.
3. **القراءةالشعرية:**تسعىهذهالقراءةإلى "كشفماهوباطنفيالنصوتقرأفيه أبعدمماهوفيلفظةالحاضر"[5]. إنها تجاوزالبنيةالماديةللنص،والغوصفيأعماقهللتنقيب والتأويل،انطلاقامن اعتبارالنصبنيةمفتوحةتجاوزدكتاتوريةالنصالتيرسخها**"جاكبسون"**

---

[1]- استعمل إنجاردن مصطلحي (القطب الجمالي) و(القطب الفني) في تمييزه للنص قبل القراءة وبعد القراءة، واستمدهما أيرز فيما بعد في نظرية القراءة وجماليات التلقي.

[2]- رشيد بن حدو، العلاقة بين القارئ والنص، الفكر العربي المعاصر، ع19، لبنان، 1994، ص477.

[3]- فاضل ثامر، اللغة الثانية، ص49.

[4]- م ن، ص50.

[5]- عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص76.

منخلالالوظيفةالشعريةللنصوسيطرتهاعلىالرسالةالأدبية، إنها الانتقالمنشعريةالنصإلىشعريةالتلقي.

نهاية يمكن القول:

عَرف مصطلح " القراءة" في النقد في العصر الحديث تفاعلا بين الكاتب الّذي هو القارئ الأوّل والقارئ الثاني، وإملاءات كّل منهما؛ الأوّل فيما يكتب، والثّاني فيما ينبغي أن يقرأ وكيف يقرأ لتكوين إنتاجية قرائيّة، الغرض منها حصول الفهم؛ إذن فالقراءة سلوك حضاري فكري ذهني جمال ثقافي؛ هي عادة متحضرة؛ هي دأب متأصل، وهي مثاقفة واعية؛ هي ما يمكن أن نطلق عليه نحن في لغتنا الخاصة (مقارءة)، أو هي كما يُعبّر عنها بعض الغربيين (تناص). وقد صنّف (أيزر فولفغانغ) القارئ درجات تبعا لمقدرته على التجاوب مع المقروء انطلاقا من خلفياته التي يفتت بها النصوص، بدءا بالقارئ الضمني إلى القارئ الحقيقي والمثالي وصولا للقارئ المحب، الّذي لا يهتم لردود فعل القراءة بل ينصبّ اهتمامه على معالجة النص متكلما كفئا باللغة التي ينشأ عليها النص، متمكنا من المعرفة الدلالية، وهذا يشتمل على المفردات؛ أي الخبرة بوصفها شيئا منتجا ومفهما معا لأوضاع معجمية واحتمالات تنظيمية ولهجات خاصة. أي بعبارة أخرى تكون له ثقافة أدبية. فللقارئ الفعّال شروط من ضمنها الخبرة والخلفية التي يلج بها النصوص مشتملة على الجانبين المعجمي والدلالي للإلمام باللهجات، حتى تكون القراءة منتجة ونقدية يؤثر من خلالها على المشهد اللغوي النقدي.

المحاضرة السادسة: الدلالة بين الغرض والمعنى.

أوّلا: **علاقة اللّفظ بالمعنى**: الألفاظ أجساد لباسها المعاني، وثمّة صلة بين اللفظ والمعنى؛ حيث راح القدماء يبحثون أصل هذه الصلة[1]، ولعلهم ورثوا ذلك عن فلاسفة اليونان،[2] واختلافهم في شأن هذه الصّلة بين قائل بطبيعيّة العلاقة وقائل باصطلاحيّتها وعرفيّتها. ولا تكاد تخلو كتب القدماء والمحدثين عربا وعجما، من الحديث عن هذه الثنائيّة؛ حيث عرفت أخذا وردا، فمنهم من أولى الأهميّة القصوى للفظ على حساب المعنى، ومنهم من هتم بالمعنى على حساب اللّفظ.

وبقدر أهميّة جانبي اللّفظ والمعنى في دراسة اللّغة قامت دراسات كثيرة حول هذه الثنائيّة؛ حيث عولجت من زوايا متعددة، وضمن تخصصات كثيرة، فتناولها الفلاسفة والمناطقة، والنحاة والصرفيون والبلاغيون، والمشتغلون بالنقد الأدبيّ والمفسّرون، وغيرهم، بل "إنّ كلّ المجالات المعرفيّة ذات الصلة بهذه القضية درست ما يخصّها منها ولذلك نجد أنّ قضية اللّفظ والمعنى في تراثنا مسألة أساسية مشتركة في العلوم والدراسات العربيّة التي تتّصل بالكلمة واللّغة"[3].

1-تعريف اللّفظ:

أ-لغة: أن ترمي بشيء كان في فيك، والفعل لَفَظَ الشيءَ، يقال: لفظتُ الشيءَ من فمي ألفِظُهُ لفظًا: رَميتهُ.[4]

وفي التنزيل العزيز الحكيم: "ما يلفظ من قول إلاّ لديه رقيب عتيد" **ق، آ**[8]. أي: ابن آدم ما يتكلّم بكلمة إلاّ ولها من يرقبها، معدّ لذلك من يكتبها.[5]

---

[1]- السيوطي، المزهر، 22/1.

[2]- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص62 وما بعدها.

[3]- عبد السلام السيد حامد، الشكل والدلالة، دراسة نحوية للفظ والمعنى، دارغريب للطباعة والنشروالتوزيع، القاهرة، 2002، دط، ص11.

[4]- التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1410/2.

[5]- محمد علي الصابوني، مختصرتفسيرابن كثير، دارالقرآن الكريم، بيروت، ط4، 1980، 373/3.

فلفظت بالكلام وتلفظت به؛ أي تكلمت به. واللفظ واحد الألفاظ وهو في الأصل مصدر[1]؛ بمعنى الرّمي "خصّ في عرف اللّغة بما صدر من الفم من الصوت المعتمد على المخرج حرفا واحدا أو أكثر مهملا أو مستعملا"[2].

ب-اصطلاحا:

اللفظ هو المقابل الحسي أو المادي للمعنى ووسيلة أدائه. يقول **الجاحظ**: "الصوت هو آلة اللّفظ"[3]، فأهم ميزة في اللّفظ أنّه منطوق.

وتجدر الإشارة أنّ هناك من الباحثين اللّغويّين من يجعل اللّفظ رادفا للكمة ك **إبراهيم أنيس** الّذي يرى أنّه "لا فرق بين أن يقال أحصينا ألفاظ اللّغة أو كلمات اللّغة"[4]، على خلاف مذهب النّحاة الّذين فرّقوا بين اللّفظ والكلمة؛ حيث اعتبروا الكلمة أخصّ من اللّفظ انطلاقا من أنّها لفظ دالّ على معنى مفرد. يقول الزمخشري في تعريفه للكمة: "اللفظة الدالّة على معنى مفرد بالوضع"[5]. بالإضافة إلى ذلك فهم يستشعرون مع اللّفظ عمليّة النطق وكيفيّة صدور الصوت، وما يستتبع هذا من حركات اللسان والشفتين، ففرّق هذا عندهم بين اللفظ والكلمة.[6]

وكما هو الشأن في الدرس التراثيّ، فقد أثارت قضية التفريق بين اللفظ والكلمة انتباه الباحثين المحدثين أيضا، من هؤلاء نجد **تمّام حسّان** الّذي يرى أنّ "فرقا ما بين الكلمة واللفظ هو فرق بين اللغة والكلام، فاللغة (والكلمة وحدة من وحداتها) صامتة، والكلام (واللفظ جزء من نسقه) محسوس"[7]. فاللفظ عند **تمّام حسّان** يختلف عن الكلمة بسبب الصوت الّذي

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 342/9.

[2]- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص795.

[3]- الجاحظ، البيان والتبيين، 79/1.

[4]- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص38.

[5]- الزمخشري، المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، دت، دط، ص6.

[6]- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص38.

[7]- تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص317.

يتميز به عنها فيكون مسموعا محسوسا، أمّا الكلمة فهي صامتة إمّا في المعجم أم مختزنة في الذّهن.

أمّا **محمد المبارك** فقال: "الفرق بين اللفظ والكلمة أنّ اللفظ يشير بوجه خاص إلى الناحية الصوتية من الكلمة وأنّ الكلمة تشير إليها وإلى المفهوم المعنوي للفظ معا"[1].

معنى هذا أنّ الكلمة أعمّ من اللّفظ، فقد يكون اللّفظ مهملا أو مستعملا والكلمة هي لفظ مستعمل، وبالتالي ليس كلّ لفظ كلمة، في حين يمكن أن تكون كلّ كلمة لفظ، وعليه فالعلاقة بينهما هي علاقة تضمن واحتواء لخصوص بعموم.

2-تعريف المعنى:

أ-لغة: المعنى هو القصد والمراد، يقال عَنيت بالكلام كذا؛ أي قصدتُ وعَمدتُ.[2]

ب-اصطلاحا: المعنى هو "الصورة الذهنيّة من حيث إنّه وضع بإزائها اللّفظ، أي من حيث إنّها تقصد من اللّفظ، وذلك إنّما يكون الوضع، فإن عبّر عنها بلفظ مفرد يسمّى معنى مفردا، وإن عبّر عنها بلفظ مركّب يسمّى معنى مركبا. فالإفراد والتركيب صفتان للألفاظ حقيقة ويوصف بهما المعاني تبعا"[3].

ويطلق البلاغيّون مصطلح المعنى على مدلول الكلمة المفردة؛ أي على مقابلها الإشاريّ الّذي يُختزن إزاءها في ذهن الفرد أو في باطن المعجم.[4]

أمّا تعريف المعنى لدى اللّغويّين المحدثين فلعلّ أوضح ما قيل فيه هو: "علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول؛ علاقة تمكّن كلّ واحد منهما من استدعاء الآخر"[5]. ولعلّ أهمّ ميزة في هذا

---

[1]- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ط7، ص167.

[2]- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ط1، ص144، 145.

[3]- التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1600/2.

[4]- حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، ط1، ص2.

[5]- أولمان، دور الكلمة في اللغة، ط12، ص79.

التعريف –على خلاف التعاريف الأخرى التي سجلت من طرف الباحثين[1]- أنّه يضع حدودا فاصلة بين مصطلحي (المدلول) و(المعنى)، وينفي فكرة الترادف بينهما، "فالمدلول ليس معنى؛ أي أنّه ليس ممّا يُعنى أو يُقصد في الكلام فهو بمثابة مادّة أوّليّة لا غِنى للمتكلم عنها في التعبير عن معانيه ومقاصده"[2].

فالمدلول هو معنى أوّلي، أو بعبارة أخرى هو أوّل ما يتبادر إلى الذّهن عند سماع اللّفظ، فمثلا عندما ينطق المتكلم بكلمة (شجرة) ترتسم صورة أوّليّة في ذهن السّامع وهي صورة عامة لشكل الشجرة؛ هذه الصورة عبارة عن (ساق، وأغصان، وأوراق)، ولكن المعنى الحقيقي والنهائي هو عبارة عن الصورة الحقيقية لتلك الشجرة المقصودة بكلّ ما تحمله من مميزات ومحددات كحجم الشجرة (صغيرة، متوسطة، كبيرة)، نوعها (شجرة برتقال، شجرة زيتون، شجرة فلين)، مكان تواجدها (في جميع المناطق، في بيئة صحراوية، في بيئة سهلية).

وهذه المحددات التي ينتقل بها السّامع من المدلول إلى المعنى يستشفها ربّما من سياق الكلام أو المقام (وضعية المتكلم، بعض الإشارات الصادرة عنه، ...). فأمّا من سياق الكلام يقول المتكلم: لقد كبرت شجرة الزيتون، وأمّا من المقام كأن يكون رجلا من بيئة صحراوية ويقول: الأشجار عندنا هذا العام لم تكن مثمرة. فيدرك السامع أنّه يقصد أشجار النخيل، وكأنّ يشير المتكلم بيده إلى شجرة معيّنة قائلا: ما أجمل هذه الشجرة.

المحاضرة السابعة: الدّلالة والسميائيّات.

[1]- فقد سجّل أوجدن وريتشاردز (Ogden and Richards) ما لا يقل عن ستة عشر تعريفا للمعنى. ينظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص76.

[2]- حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص9.

تقـــديم:يمثّل علم الدّلالة مستوى من مستويات التّحليل اللّسانيّ؛ كونه يهتمّ بتحليل المعنى الّذي تخلص إليه المستويات اللّسانيّة الأخرى، أي أنه يهتم بالعلامة اللغوية دون سواها ما يضعه في مرتبة أدنى من اللسانيات التي تهتم بدراسة اللغة في كل جوانبها –وصفا وتحليلا- وهما (اللسانيات وعلم الدلالة) جزء من علم أشمل بشّر به **دي سوسير** وهو علم السمياء أو السميائيّة، وضمن هذا الاعتبار تكون العلامة اللّغويّة (الدليل اللغوي) جزءا من دراسة الأنظمة السميائيّة في الطبيعة وتخضع لتأثير بما يسود فيها من مناهج وتصورات. لكن من الشائع أنّ السميائية ولدت أيضا على يد **بيرس** الّذي سمّاها السميوطيقا واعتبر الإنسان يفكّر من خلال العلامات. وتبدو سيميوطيقا بيرس ذات طابع نظريّ وذات طابع فلسفي يعود إلى أعمال **كانط وهيقل** وكانت مؤثرة في البحوث التداولية. ومن مظاهر تأثيرها في البحوث اللغوية، بين العلامة/ الإشارة، والعلامة / الرمز، والعلامة / الأيقونة. ولهذا السبب يخضع تناول موضوع العلامة اللّغويّة وما يرتبط بها من دلالات إلى تأثير أهم أعمال السميائيين التي جعلت الحدود بين علم الدلالة والسميائية والفلسفة والنقد الأدبي حدودا مفتوحة. ويشير **أمبرتو إيكو** إلى أنّ السميائيّة تثير الكثير من القضايا الفلسفية في تناولها للدليل اللغوي منها: العلاقة بين الدليل في بعده الذهني والفكري وصور تحققه في الواقع، ومنها كيفية إنتاج الإنسان على مرّ العصور للدلائل واعتماد تفسير سميائي ومحاولاته في تعريف الدليل.

من خلال هذا الطرح تتبدّى لنا أن هناك علاقة وطيدة بين علم الدلالة والسميائيّات (علم العلامات)، وقبل الخوض في ذلك لابد لنا –ولو في عُجالة-أن نلقي نظرة على جذور مصطلح السميائيات وماهيته ونشأته.

أولا: المفهوم:

1-التعريف اللغوي: كلمة سيميولوجيا أصلها يوناني، وهي مركبة من كلمة (Sémeion) بمعنى أو الإشارة، واللاحقة (Logos)والتي تحيل إلى معنى العلمأو الخطاب، ومنه جاء مصطلح سيميولوجيا التي تعني علم العلامات، وتسمى أيضا بالسيمياء.

2-التعريف الاصطلاحي: فقد أجمعت مختلف المعاجم اللغوية والسيميائية على أنّ السيميائيات هي العلم الّذي يدرس العلامات؛ حيث جاء في (قاموس النقد الأدبي) أنّ السيميولوجيا بمعناها الضيق (في الطب) أو الواسع (في العلوم الإنسانية) ليست سوى دراسة للعلامات داخل نظام معين.[1] أو هو العلم الّذي يُعنى بدراسة العلامات اللسانية وغير اللسانية ودراسة العلامة بأنماطها المختلفة في حياة المجتمع كما عبرها عليها سوسير.

ثانيا: النشأة:

يعود الفضل في نشأة السيميولوجيا إلى مدرستين كبيرتين في النقد الحديث، مدرسة شارلز سانرز بيرس (1838-1914) الّذي أطلق على هذا العلم اسم السيميوطيقا وهو أكثر ارتباط بالفلسفة، والتزمت به المدرسة الأمريكية من بعده، ومدرسة فرديناند دي سوسير الذي اقترح عليه اسم السيميولوجيا والتزمت به المدرسة الأوروبية من بعده.

أ-مدرسة بيرس: على الرغم من أن ظهور مصطلح السيميولوجيا والسيميوطيقا كان في الفترة نفسها، إلاّ أنّ بعض الدراسين –ومنهم لودال- يؤكدون أسبقية **بيرس** على **سوسير**؛ حيث يقول في هذا الشأن: "إنّ سبق سيميوتيكا بيرس على سيميولوجيا سوسير شيء لا يناقش"[2]. فعندما كان سوسير يحاول صياغة تصوره الجديد للسانيات، ويداعبه حلم في تأسيس علم جديد، كان الفيلسوف والسيميائي الأمريكي بيرس ينحت –انطلاقا من أسس ابستمولوجية مغايرة-تصورا آخر لهذا العلم أطلق عليه اسم (Sémiotique). وقد أكد ريادته لهذا العلم؛ حيث قال: " أنا على ما أعلم، الرائد، أو بالأحرى فاتح الباب، في توضيح وكشف ما أسمّيه بعلم

[1]- Joelle Gardes- Tamine/ Marie Claude Hubert, Dictionnaire de critique littéraire, Cérès Editions, Tunis, p279.

[2]- غريب إسكندر: الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- مصر، سنة 2002، ص10.

السيمياء، أعني مذهب الطبيعة الجوهرية والتنوعات الأساسية للدلالة الممكنة"[1]. وقد اعتبر بيرس أنّ المنطق بمفهومه العام ما هو إلا اسم آخر للسيميوطيقا.[2] ويعد اكتشاف بيرس لهذا العلم هو ثمرة جهد طويل في التفكير والبحث الفلسفي، حيث أثبتت الدراسات أن تاريخ السيميوطيقية يعود إلى ألفي سنة مضت مع علماء المنطق ومنهم خاصة أرسطو وأفلاطون والرواقيون. وقد أصبح هذا العلم على يد مناطقة العرب وفلاسفة القرون الوسطى من مقدمات المنطق التي لا غنى عنها.[3] وقد استمد بيرس مصطلح السيميوطيقا "من المصطلح الذذي أطلقه جون لوك على العلم الخاص بالعلامات والدلالات والمعاني، المتفرع من المنطق، والّذي اعتبره لوك علم اللغة"[4].

ب-مدرسة سوسير: يعد كتاب سوسير (محاضرات في اللسانيات العامة) الصرخة المدويّة للسيميولوجيا في عالم البحث اللغوي، وقد أكد هو بدوره من خلال هذا الكتاب، ريادته لهذا العلم؛ حيث قال: "يمكننا إذن تصوّر علم يدرس حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية، وهو يشكل جانبا من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي من علم النفس العام، وإننا (بالأعراضية) Sémiologie تلك التي تدلنا على كنه وماهية العلامات والقوانين التي تنظّمها. هذا ولكون خلقها لم يتم بعد، فإنّه ليعزّ علينا أن نعرف ما ستؤول إليه، ومع ذلك لها حقا في الوجود، وأنّ مكانتها محددة قبليا"[5].

ثالثا: مصطلح العلامة: لقد أفضى البحث اللساني في علاقة الكلمات بالأشياء إلى تحقيق أحد أهم المفاهيم النقدية الّتي أشاعتها النظرية السيميائية المعاصرة؛ إنه مفهوم العلامة (Signe)

---

[1]- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، م2، رئيس التحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي- بيروت- لبنان، ط1(1986)، ص753.

[2]- سيزا قاسم، نصر حامد أبوزيد وآخرون: مدخل إلى السيميوطيقا- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، منشورات عيون المقالات- الدار البيضاء- المغرب، ط1(1987)، ص137.

[3]- السيميائية -أصولها وقواعدها، ترجمة: رشيد بن مالك، مراجعة وتقديم: عبد العزيز مناصرة، منشورات اختلاف- الجزائر، سنة 2002، ص21. ومعن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، م02، ص753.

[4]- نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان- مصر، ط1(2003)، ص366. يشير آرت فان زويست أنّ كلمة «Sémiotique» استمدّها بيرس من الفيلسوف الألماني لامبيرت الّذي استعملها من قبل في القرن الثامن عشر بوصفها مرادفا لكلمة منطق «logique». ينظر: مجموعة من النقّاد: العلامة وعلم النصّ، إعداد وترجمة: منذر عيّاشي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء/بيروت، ط1(2004)، ص33.

[5]- فرديناند دي سوسّر: محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النصر، منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة- الجزائر، سنة1987، ص27.

أو ما يسمّيه البعض بالدليل أو الرمز. ويعد هذا المصطلح –على حد قول بارت- من المصطلحات الغامضة جدا بسبب استخدامه في معاجم مختلفة (من اللاهوت حتى الطب)، ثمّ بسبب تاريخه الغنيّ (من الإنجيل حتى السيبرنطيقا.[1] وهذا ما أكّده جاك دريدا حينما حاول أن يخضع (العلامة) إلى سؤال الجوهر، سؤال الـ "ما أنت؟"، فإذا به يصل إلى أنّها "ذلك الشيء غير المسمّى بوضوح، والوحيد الّذي يفلت من السؤال المؤسس للفلسفة: "ما هو...؟""[2]. وقد اختلف مفهوم العلامة في السيميائيات المعاصرة انطلاقا من اختلاف المدرستين السوسيرية والبيرسية.

أ-العلامة عند سوسير: يعدّ مصطلح العلامة من أهمّ المصطلحات الّتي أذاعتها سيميولوجية سوسير، انطلاقا من أنّ اللغة –حسب رأيه- هي عبارة عن منظومة من العلامات التي تعبّر عن فكر ما، فهي –ي ذلك- "تشبه الكتابة وأبجدية الصم والبكم والطقوس الرمزية والإشارات العسكرية الخ.. إنّها، وحسب، أهمّ هذه المنظومات على الإطلاق"[3]. ولعلّ أهميّة الطّرح السوسيري حول العلامة اللغوية يكمن في دحضها للفكرة القائلة بأنّ الكلمات تتطابق مع الأشياء، مقرّرة أنّ الكلمات لا ترتبط بالأشياء مباشرة، وإنّما بالصّورة التي شكّلها الذّهن عنها.

ب-العلامة عند بيرس: نظرا لأنّ سيميوطيقية بيرس هي نتاج سياق فلسفي ارتبط بالرياضيات والمنطق، فإنّ موضوع العلامة عنده كان متشبعا ومتفرعا إلى الحدّ الّذي قد تعسر فيه الإحاطة بكلّ جزئياته. وقد اعتبر عادل فاخوري أنّ سيميوطيقية بيرس "تستند على فلسفة شاملة للكون، تبدو –بسب طبعها المغالي في التجريد والتعميم-موضع شكّ، لأن تكون صالحة لتأسيس نظرية المعرفة عامة والسيمياء خاصة"[4]. ولعل ذلك ما تجلّى في مفهومه للعلامة أو الدليل الّذي هو –حسب رأيه-"عبارة عن شيء ما يعوّض شيئا معينا بالنسبة لشخص معيّن وفق علاقة معينة أو صفة معينة، إنّ الدّليل موجّه إلى شخص معيّن، أيّ أنه يخلق في ذهن

---

[1]- رولان بارت: مبادئ في علم الأدلّة، تعريب: محمد البكري، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد، سنة 1986، ص61.

[2]- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر-الدار البيضاء-المغرب، ط1(1988)، ص119.

[3]- فرديناند دي سوسّر: محاضرات في الألسنية العامة، ص27.

[4]- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، م2، ص753.

هذا الشخص دليلا معادلا أو دليلا أكبر يسمّيه بيرس مؤولا للدليل الأوّل، ويعوّض هذا الدّليل شيئا معينا هو ما يسميه بيرس بموضوع الدليل"[1].

إنّ التعقيد الّذي أظهره بيرس في تصنيفه للعلامة بحسب فروعها، دفع كثيرا من اللغويين والنقاد إلى العزوف عن الخوص في غمار كلّ تلك التفاصيل الجزئية التي قد لا تخدم كثيرا النص اللغوي والأدبي، مكتفين، في ذلك، بالجوانب التي من شأنها أن تقدّم دعما حقيقيا للمنهج السيميولوجي في دراسته اللغوية والنقدية.

رابعا: أنماط العلامة: قسمت العلامة إلى ثلاثة أنماط تتشكّل من خلال نوعية العلاقة التي تنسجها العلامة مع موضوعها في علاقة مع الممثّل بوصفه أوّلا، وفي علاقته مع الموضوع بوصفه ثانيا، وفي علاقته مع المؤول باعتباره ثالثا.[2] وهذه الأنماط هي:

أ-الأيقونة (Icon): هي تلك العلامة الدالة على موضوعها عن طريق المشابهة؛ سواء كانت المشابهة بواسطة الرسم أو المحاكاة، إنها علامة "تحتوي على خصيصة تجعلها دلالة، رغم أنّ موضوعها غير موجود مثل أثر القلم الّذي يمثّله المثلّث"[3]، وكلّ الصور والبيانات والتصاميم والخرائط والاستعارات وغير ذلك من الأيقونات. وفي هذا الشأن يعرّف بيرس الأيقونة بأنّها "العلامة الّتي تشير إلى الموضوع الذي تعبّر عنه عبر الطبيعة الذاتية للعلامة فقط. وتمتلك العلامة هذه الطبيعة سواء وجدت الموضوعة أم لم توجد. صحيح أنّ الأيقون لا يقوم بدوره ما لم يكن هناك موضوعٌ فعلاً. وليس لهذا أدنى علاقة بطبيعته من حيث هو علامة، سواء كان الشيء نوعية أو كائناً موجوداً أو عرفاً. فإنّ هذا الشيء يكون أيقوناً لشبيهه عندما يستخدم كعلامة له"[4]. وما تجدر الإشارة إليه في هذا الشأن أنّ علاقة المشابهة الّتي تربط الأيقونة بموضوعها قد أصبحت موضع خلاف ونقاش بين السيميوطيقين، وقد احتد هذا النقاش حتّى

[1]- حنون مبارك: دروس في السيميائيات، دارتوبقال للنشر- الدار البيضاء- المغرب، ط1(1987)، ص45.

[2]- حنون مبارك: دروس في السيميائيات، ص55.

[3]- عدنان بن ذريل: اللغة والأسلوب، منشورات اتحاد الكتّاب العرب- دمشق- سوريا، سنة1980، ص125.

[4]- سيزا قاسم/نصر حامد أبوزيد وآخرون: مدخل إلى السيميوطيقا- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ص142.

تحوّل إلى توجّه قائم بذاته في السيميوطيقات المعاصرة، كما هو الحال عند **أمبرتو إيكو** وبعض السيميوطيقين الإيطاليين.[1]

وتتمظهر حيوية الأيقونة وقيمتها في قدرتها على أن تكون وسيلة اتصال وتفاهم بين الأمم والشعوب المختلفة، وهو أمر شائع في مجالات كثيرة منها تصاميم المدن والخرائط الجغرافية وغيرها. غير أنّ هذا لا يعني أنّ العلامات الأيقونية لا تحتاج إلى تفسير بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى.[2]

ولعلّ القيمة الّتي تختص بها الأيقونة دون سائر العلامات قد جعلت منها الفضاء الأرحب للسيميائيات عامة، وللسيميائيات البصرية الّتي عبّرت عنها الثقافات القديمة على وجه الخصوص. فقد أخذت صبغة دينية حينما أصبحت تشير إلى طلاء ديني خالص للكنيسة الأرثذكسية في الشرق. كما اهتمّ بها علماء الأنثروبولوجيا الثقافية والفيلولوجيون وعلماء الآثار. أمّا في هذا العصر فقد وجد فيها الإنسان ضالته، حيث أصبحت هي اللغة الحيّة الّتي بإمكانها أن تتجاوز معوّقات اللسان في سبيل تحقيق تواصل أوسع بين البشر.[3] وقد عدّها لوتمان والعلماء السوفيات عموماً "أحد طرفي ثنائية هامّة في تكوين الثقافات، فالنظام السيميوطيقي، على حدّ قول جماعة تارتو وموسكو يقوم على نوعين من العلامات: العلامات العرفية (الكلمة)، والعلامات الأيقونية (الصورة)، ولا يمكن، بحال من الأحوال، إلغاء أحد النوعين، فهناك ثقافات تعلي من شأن الكلمة، بينما هناك ثقافات أخرى تضع الصورة في مكان الصدارة"[4].

ب-القرينة: إنّ القرينة **(Indice)**- أو ما يترجمها البعض بالشاهد أو المؤشّر- هي، كما جاء تعريفها عند **بيرس:** "علامة تشير إلى الموضوع الذي تعبّر عنه عبر تأثّرها الحقيقي بذلك الموضوع. فهي لا يمكن أن تكون، إذن (****)، العلامة النوعية؛ لأن النوعية ماهية مستقلّة

[1]- أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة- المنطق السميائي وجبر العلامات، منشورات: «اختلاف» - الجزائر، المركز الثقافي العربي- المغرب/ الدار العربية للعلوم- لبنان، ط1(2005)، ص94.

[2]- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، م2، ص753.

[3]- أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة، ص92.

[4]- سيزا قاسم/نصر حامد أبوزيد وآخرون: مدخل إلى السيميوطيقا- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ص33.

عن أي شيء آخر. وبما أنّ المؤشّر يتأثّر بالموضوعة فلابدّ أن يشارك الموضوعة في نوعية ما، والمؤشّر يقوم بالدلالة بصفته متأثّراً بالموضوع. فالمؤشّر يتضمّن، إذن، نوعاً من الأيقون مع أنّه أيقون من نوع خاص. فليست أوجه الشبه فقط- حتّى بصفتها مولّدة للعلامة- هي الّتي تجعل من المؤشّر علامة، وإنّما التعليل الفعلي الصادر عن الموضوع هو الّذي يجعل المؤشّر علامة"[1].

فالشاهد أو القرينة بهذا المعنى هو علامة ترتبط بموضوعها ارتباطاً سببياً، وكثيراً ما يكون الارتباط فيزيقياً أو من خلال التجاور[2]من مثل دلالة الحمّى على المرض، والغيوم على المطر، والدخان على النار، ودلالة آثار الأقدام على أنّ هناك من مرّ من هنا، ودلالات النصب الّتي تعطي إشارات على الطريق إلى غير ذلك. ويكمن الفرق بين الأيقونة والقرينة في أنّه إذا كانت الأيقونة لا تفقد خصوصيتها حينما ينعدم موضوعها، فإنّ القرينة هي "علامة تفقد حالاً الميزة الّتي تجعلها علامة إذا انعدم موضوعها، لكنّها لا تفقد هذه الميزة إذا لم يوجد تعبير"[3].

وقد تدلّ القرينة على موضوعها بصورة غير مباشرة؛ حيث قد تفصل بينهما قرينة أخرى أو مجموعة قرائن، كأن يكون الدخان قرينة لوجود النار، والنار قرينة لوجود الإنسان، والإنسان قرينة لوجود الطعام وهكذا دواليك. ومن هذا المنطلق يميّز **بيرس** بين نوعين من القرائن؛ قرائن أصلية؛ وهي تلك الّتي تشير إلى موضوعها مباشرة، وقرائن منحدرة؛ وهي الّتي تشير إلى موضوعها بواسطة سلسلة من القرائن المتّصلة.[4]

ج-الرمز: يعدّ الرمز **(Symbol)** أفضل العلامات على الإطلاق، وأكثرها تجريداً، وذلك لأنّه علامة إنسانية محضة، تدلّ على موضوعها بالوضع عكس ما عليه كلّ من الأيقونة والقرينة، ومن أمثلته شكل الصليب في الدلالة على المسيحية، وشكل الهلال في دلالته على الإسلام، وشكل الميزان في دلالته على العدالة. وقد عرّف بيرس الرمز بأنّه "علامة تشير إلى الموضوع الذي

---

[1]- المرجع السابق، ص142.

[2]- م ن، ص33.

[3]- عادل فاخوري: علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- لبنان، ط1(1985)، ص22.

[4]- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، م2، ص758.

تعبّر عنه عبر عرف، غالباً، ما يقترن بالأفكار العامة الّتي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعته. فالرمز، إذن، نمط عام أو عرف؛ أي أنّه العلامة العرفية، ولهذا فهو يتصرّف عبر نسخة مطابقة. وهو ليس عاماً في ذاته فحسب، وإنّما الموضوع الذي يشير إليه يتميّز بطبيعة عامّ أيضاً"[1]. ويقصد بيرس بالعام، هنا، الحالات الّتي يشير إليها الرمز؛ وهي حالات يحدّدها-حسب قوله- "الوجود الذهني الممكن"[2]. وبإمكان هذه الحالات أن تؤثر في الرمز، بشكل غير مباشر، من خلال تلك الترابطات أو من خلال عرف آخر. ومن هنا فإنّ الرمز-حسب بيرس- يأخذ شكل القرينة، غير أنّه قرينة من نوع خاص. ومن الخطأ الاعتقاد بأنّ "التغيّرات الطفيفة الّتي ستقوم بها حالات التحقّق هذه على الرمز، ستكون مؤثّرة على طبيعة الرمز الأساسية"[3].

فالرمز، بمعناه العام، يرتبط بالفعل الإنساني القادر على الولوج إلى أعماق الأشياء واستبصار مكنوناتها. ومن ثمّ فهو ليس إشارة بسيطة، كما هو الشأن بالنسبة للأيقونة والقرينة، بل هو عنصر مهمّ في تحريك البنية الكلّية للغة الشعرية. وفضلاً عن ذلك فالرمز يختلف عن تينك العلامتين في أنّه يقوم على طابع التحكم بين الدالّ والمدلول في حين تكون العلاقة فيهما غير تحكّمية، كما أنّ الرمز لا يشبه موضوعه فكلاهما منفعل وغير قابل للاتصال[4].

إنّ هذه الخصوصية الّتي ميّزت الرمز عن باقي العلامات دفعت التحليل السيميولوجي إلى أن يوليه أهميّة منفردة، انطلاقاً من أنّ العلاقة بين الدال والمدلول ليست علاقة اعتباطية كما هو الأمر بالنسبة للعلامة اللغوية الصرفة، وإنّما سببية مبعوثة (Motive)؛ أي أنّ الدال "ينحو إلى تمثيل المدلول وإنتاجه تصويرياً بطريقة «أيقونية»، على اعتبار أنّ الأيقونة هي التمثيل التصويري للدلالة"[5].

وهكذا فإنّ الرمز-على خلاف الأيقونة والقرينة- يقوم بإرساء قاعدة عرفية يتمّ على أساسها تداول المعرفة والسلوكات بين أفراد الأمة الواحدة، أو ربما بين أفراد المجموعة السكانية

---

[1]- سيزا قاسم/نصر حامد أبوزيد وآخرون: مدخل إلى السيميوطيقا- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ص142.

[2]- المرجع نفسه، ص142.

[3]- م ن.

[4]- عدنان بن ذريل: اللغة والأسلوب، ص125.

[5]- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النصّ، الشركة المصرية العالمية للنشر/ مكتبة لبنان، ط1(1996)، ص243.

الواحدة فقط، فقد يحدث ألا يكون الرمز مشتركاً بين أفراد الوطن الواحد. ومن هذا المنطلق يؤكّد عادل فاخوري على "الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كلّ الموضوعات والأحداث وإظهار العلاقات القائمة بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة"[1].

خامسا-حدود السيميولوجيا:

لقد طرحت السيميولوجيا منذ ظهورها إشكالية ابستمولوجية، وذلك بسبب غموضها وتداخلها مع باقي المناهج الأخرى. ويعد سوسير هو أوّل من ناقش هذه الإشكالية، في معرض تبشيره بهذا العلم، حيث أشار إلى أنّ السيميولوجيا هي الأب الحقيقي لكلّ الدراسات اللغوية، وما اللسانيات إلاّ جزء من هذا العلم العام الّذي من الممكن تطبيق قوانينه الّتي سيكتشفها على اللسانيات الّتي أصبحت ترتبط بمجال محدّد ضمن مجموعة الأحداث البشريّة.[2]

وإذا كان دو سوسير قد جعل من اللسانيات جزءاً من علم السيميولوجيا، فإنّ رولان بارت قد خالف أستاذه في هذا الرأي، حين أكّد أنّ السيميولوجيا هي نفسها استمدّت مفاهيمها الإجرائية من اللسانيات الّتي ما لبث ينخرها التفكّك والتقوّض. هذا التقويض للسانيات هو ما دعاه بارت بالسيميولوجيا.[3]. وقد عبّر بارت صراحة عن رفضه لمقولة سوسير من خلال كتابه (مبادئ في علم الأدلّة) حيث قال: "ليست اللسنيات جزءاً، من علم الأدلّة العام، ولكنّ الجزء هو علم الأدلّة، باعتباره فرعاً من اللسانيات، وبالضبط ذلك القسم الّذي سيتحمّل على عاتقه كبريات الوحدات الخطابية الدالّة، وبهذه الكيفية تبرز وحدة البحوث الجارية اليوم في علوم الإناسة، والاجتماع، والتحليل النفسي، والأسلوبية، حول مفهوم الدلالة"[4]. وعلى الرغم من إقرار جاك دريدا بالمجهودات الّتي بذلها رولان بارت في هذا المجال إلاّ أنّه فنّد المعادلة تماماً، حيث رأى أنّ النحوية أو (الغراماتولوجيا) كما يصطلح عليها البعض (الكتابة بوصفها

---

[1]- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، م2، ص758.

[2]- فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص27.

[3]- رولان بارت: درس السيميولوجيا، ت: عبد السلام بن عبد العالي، دارتوبقال للطباعة والنشر- الدار البيضاء، ط1(1986)، ص21/20.

[4]- رولان بارت: مبادئ في علم الأدلّة، ص30/29.

أثراً) "هي سمة الإشارة الكبرى: ولا بدّ أن تكون الأصل الّذي عنه تتفرّع السيميوطيقا واللسانيات"[1]. وعلى هذا الأساس يطلب جاك دريدا من السيميولوجيا أن تفسح مكاناً للغراماتولوجيا كي تثبت جدارتها في هذا المجال، لأنّها "علم لم يتحقّق بعد، ولن يستطيع أحد أن يقول ما هو، ولكن له حقّاً في الوجود... والألسنية ستكون العلم العام. وإنّ القوانين الّتي تكتشفها الغرماتولوجيا ستنسحب على الألسنية"[2].

إنّ هذه الصعوبة في تحديد موقع السميولوجيا من بقيّة العلوم الأخرى هي ما ينبئ عن تعقيد هذا العلم وضبابيته. فعلى الرغم من الدراسات الكثيرة الّتي قام بها الباحثون في محاولة منهم للإبانة عن حدود هذه النظرية، إلاّ أنّ ذلك لم يفلح في رسم معالمها واستجلاء حدود ممارستها، حيث ظلّت غامضة شاحبة يساورها الشكّ والرّيب، فالباحث إذا نظر إليها بوصفها علما فإنّه يجدها تأخذ مكان الفلسفة من حيث ربطها بين العلوم المختلفة من لسانيات وغيرها. فإذا "كانت الفلسفة تطمح إلى العثور على مفتاح الوجود، فإن السيميائية لا تطمح إلى أكثر من رسم خارطة الوجود"[3]. لكن الباحث إذا حاول أن يستعين بها من حيث هي منهج لغوي نقدي، فسيجدها "تنحسر على نفسها شيئاً فشيئاً، لتكون أخيرا واحدة من مناهج الأدب الّتي تستند عليها اللسانيات"[4].

ولا تكمن صعوبة هذا العلم في تحديد موقعه من بقية المناهج العلوم الأخرى، ولكن في تداخله وتشابكه معها. وتعتبر البنيوية إحدى هذه المناهج النقدية الّتي استلهمت السيميولوجيا بعض آلياتها وإجراءاتها. وفي هذا الشأنّ يكشف **عبد الله الغذامي** أنّ الدراسة السيميولوجية هي "ندّ نقدي يعضّد البنيوية، ويتضافر معها في سبيل استكشاف النصّ ودراسته على منطلقات الألسنية ومبادئها"[5]. وقد ألمح كتاب (دليل الناقد الأدبي) إلى صعوبة "التمييز بين الحقلين تمييزاً مانعاً، بل إنّ المهتمّين بالبنيوية والسيميولوجيا راوحوا بين أولوية الواحدة على الأخرى،

---

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء/ بيروت، ط2(2000)، ص107.

[2]- المرجع السابق، ص157و158.

[3]- سيزا قاسم/نصر حامد أبوزيد وآخرون: مدخل إلى السيميوطيقا- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ص14.

[4]- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص44.

[5]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حتّى ولو حاولوا إيجاد ما يميّز الواحدة عن الأخرى (...). ومهما يكن من أمر التمييز بين البنيوية والسيميولوجيا، فإنّ هذا التمييز يبقى محلّياً مرحلياً. فالسيميولوجيا تتبع المنهجية البنيوية وإجراءاتها، لكنّها تقصر التركيز على دراسة الأنظمة العلامية الموجودة أصلاً في الثقافة، والّتي عرفت على أنّها أنظمة قارة قائمة في بيئة محدّدة. أمّا البنيوية فتدرس العلامة سواء كانت جزءا من نظام أقرّته الثقافة كنظام أم لم تقره. ولعلّ هذا الفارق (وإن لم يكن أساساً قويّاً للتمييز) هو الوحيد الّذي من شأنه أن يميّز الحقلين. ولئن اعتبرنا التمييز البنيوي بين اللغة النظام (Langue) واللغة الأداء(Parole) أساساً للتفريق بين البنيوية والسيميولوجيا، فإنّنا سنقول إنّ مجال عمل السيميولوجيا هو اللغة النظام دون اللغة الأداء"[1].

ولعلّ الصدى الأكثر تردّدا في هذا المجال هو صدى علاقتها بعلم التأويل أو الهرمينوطيقا، حيث ارتبطت السيميولوجيا ارتباطا وثيقا بعلم التأويل من حيث أنّ كليهما يقدّم للنصّ إكسير الحياة، ويفتح الطريق أمامه ليثبت وجوده عبر الكون الزمكاني. فالنصّ- على حدّ قول ج. هيو سلقرمان- إنّما "يتموضع ويعمل عند نقطة تقاطع السيمياء والهرمنوطيقا. والنصّ ليس شيئا مركزيا على وجه الضبط، ولا شيئاً هامشياً صريحاً. وهو ليس حدثاً تمييزياً محضاً، ولا وظيفة علامة. إنّ النصّ يكون فعّالاً في مكان تواشج السيمياء والهرمنوطيقا، ذلك المكان الّذي فيه يسهب النصّ بشرح بنى معناه، ونصّيته، وتكون سماته نطاقاً لسيميولوجيا هرمنوطيقية"[2]. ومن هذا المنطلق تنتقد الهرمنوطيقا[3] بوصفها فنّاً للتأويل موجّهاً نحو إنتاج الفهم لتوجّهها

---

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ص108/107.

[2]- ج. هيو سلقرمان: نصّيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ت: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء/ بيروت، ط1(2002)، ص54.

[3]- إن مصطلح الهرمينوطيقا (Herméneutique)–باتفاق جميع المعاجم المختصة والموسوعات يعود إلى الأصل الإغريقي؛ فهو مشتقّ من الكلمة اليونانية (Hermenuticos)، التي «تشير إلى المرء الّذي له القدرة على التفسير، أو جعل الأشياء واضحة. وترتبط الكلمة اليونانية بهرمزرسول الآلهة، وهو إله الابتكار والطرق، وهو المعروف بمكره وقدرته على الابتكار واللصوصية. وكذلك فإنّ أصحاب منهج التأويل المعاصرين يعرفون بمكرهم وخداعهم، غير أن قليلا منهم نسبيا هم اللصوص». ينظر: آرثر أيز ابرجر: النقد الثقافي- تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- مصر، ط1(2003)، ص55. وفي هذا الصدد يشير أحد الدراسين إلى أن الهرمينوطيقا لم تكن مرتبطة بالتفسير إلاّ عندما ترجم هذا المصطلح الإغريقي إلى اللاتينية بـ (Interpretat) حيث اكتسب هذا المصطلح «عبر السابقة (Inter) معنى التّدخل والتوسط، وهو معنى شكّل انحرافاً دلالياً على الكلمة، والّتي لم يكن لها في صيغتها اللغوية ما يحميها من ذلك. لذلك كان معنى المصطلح الإغريقي تبعا لذلك التأويل. وهذا ما أدّى أيضاً إلى أن تصبح الهرمينوطيقا لاحقاً مرادفاً للتفسير(L'exégèse). في حين يرى بيبان أنّ المعنى الأصلي لعبارة (Heréneuein)، والكلمات المنتسبة إليها ليس التفسير باعتباره فعل دخول في قصدية النصّ أو الرسالة، بل إنّها تعني غالباً فعل تعبير

الذاتي، في حين تنتقد السيميولوجيا بوصفها علماً للعلامات العام يقدّم منهجاً يهدف إلى اكتساب معرفة تدور حول البنى المؤسّسة للغة نتيجة موضوعيتها المفرطة. ومن ثمّ فإنّ "نقطة تقاطع الاثنتين تفتح العمليات الدينامية للدلالة والقدرة على تدليل الفضاء الّذي يمكن أن تعمل فيه سيميولوجيا هرمنوطيقية"[1].

وعلى عكس ما نطلع عليه هنا وهناك من أنّ التأويل سليل السيميولوجيا، يساعدها كثيراً في تحقيق أهدافها وبلوغ مراميها، يصرّح **ميشال فوكو** بأنّ التأويل والسيميولوجيا عدوّان لدودان، معتبراً "كلّ تأويل يردّ نفسه إلى السيميولوجيا، فإنّه سيكون مضطرّاً لأن يؤمن بوجود العلامات والدلائل وجوداً مطلقاً. وحينئذ سيتخلّى عن العنف وعد الاكتمال، ولا نهائية التأويل، كي يدع المجال شاغرا لرعب الإشارات، ولكي يتهم اللغة"[2].

سيميائيّــات الـدّلالة:

تقديــم: انطلاقا من كون العلامات تحمل دلالات مختلفة تفهم بطرائق عدة، ومن كونها تتغير بتغير السياقات والمواقف، جاء أصحاب سيميائيّة الدلالة ليؤسسوا اتجاههم المتميز والمتشعب جدا، والمختلف اختلافا جوهريا عن اتجاه سيميولوجيا التواصل.

لقد جاء هذا الاتجاه كرد فعل على أصحاب سيميولوجيا التواصل، **ولعلّ الرائد الأوّل له هو (رولان بارث) الّذي قلب المقولة السوسيرية التي ترى أنّ اللسانيات ما هي إلاّ جزء من السيميولوجيا ليؤكد أنّ "السيميولوجيا نفسها استمدت مفاهيمها الإجرائية من اللسانيات التي أصابها التفكك والتقوض"**[3].

ويؤكد (رولان بارث) على أنّ السيميولوجيا يعالج كل الشفرات التي تمتلك بعدا اجتماعيا حقيقيا حين يقول: "ومما لا مراء فيه أنّ الأشياء والصور، والسلوكات قد تدلّ بل وتدلّ بغزارة،

(Expression) يتميّز بطابع الانفتاح الخارجي». ينظر: الحبيب بو عبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا- الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة فصول، العدد65 / خريف2004- شتاء2005، مصر، ص165 و166.

[1]- لمرجع نفسه، ص48.

[2]- ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص41.

[3]- مختار ملاس، دلالة الأشياء في الشعر العربيد الحديث- عبد الله البردوني- أنموذجا، ص12.

لكن لا يمكن أن تفعل ذلك بكيفية مستقلة؛ إذ أنّ كل نظام دلائلي يمتزج باللغة"[1]، ولسبب كون كلّ الأنساق الدلالية لا يمكن لها أن تتكون بمعزل عن اللغة، أولى (**رولان بارث**) أهمية كبيرة لهذه الأخيرة، لدرجة أنه قلب أفكار (**دي سوسير**) رأسا على عقب كما رأينا.

إنّ أهم ما يميز سيميائيات الدلالة أنها رفضت التمييز بين الدليل والأمارة، وكذلك تأكيدها على ضرورة التكفل عند كل دراسة لنظام الدلائل باللغة باعتبارها واقعية اجتماعية[2]، والتعامل مع اللغة بهذه الطريقة يعود إلى أنّ المعنى متغير، ويحمل دلالات مختلفة طبقا للبيئة الاجتماعية التي يتحرك فيها. فعند أصحاب الدلالة لا يمكن أبدا الفصل بين أمارة لا تتوفر على قصدية التواصل، ودلالة تتوفر على ذلك، بل نقول إننا نتعامل مع لغة تتأثر بالطبقة الاجتماعية، وصعوبة الفصل بين الدليل والأمارة هو المشكل الّذي ثيره (**لويس جان كالفي**) حين يتساءل قائلا: "هل يمكننا دائما الفصل الواضح بين هذا وذلك؟ الطربوش Le chapeau والكاسكيثة Casquette، لا شك أنهما أمارتان على الحالة الاجتماعية الّذي يحمل أحدهما، غير أن بورجوازيا يمكنه أن يختار كاسكيثة بغرض توصيل شيء ما في لحظة ما"[3]، وانطلاقا من هذا الإشكال الّذي يطرحه (**جان كالفي**) يمكننا أن نستنتج أنّه لا يمكن أبدا التعرف على دلالة إشارة معينة دون الإحاطة بالحيثيات المتعلقة بكلّ من الباثّ والمتلقّي، وبما يدور في وعيهما، ما دام أنّ الدالّ الواحد يحمل عدة مدلولات تخضع للطبقات الاجتماعية المختلفة، وهذه النقطة بالذات تجعلنا نطرح سؤالا آخر يتعلق بالمعاني التي قد تخرج من وعي كل من الباث والمتلقي، أو قد تتعلق بذهن واحد منهما، وتغيب عن ذهن الاخر، حيث أنّ كل شخص ونظرته المعينة وتحليله الخاص للعلامات المختلفة. وفي هذا الصدد تعطي (**دليلة مرسلي**) مثالا باسم (فاطمة Fatima) الذي استخدم من طرف المستعمرين في الجزائر وهو اسم انتقل من صنف أسماء العلم إلى صنف الأسماء المشتركة لأنّه عرف تطورا استبداليا Paradigme: الفاطما La fatma، فاطمتي Ma fatma، فاطمة Une fatima، والذي استخدم لتعيين كل

---

[1]- رولان بارث، مبادئ السيميولوجيا، ص28.

[2]- دليلة مرسلي، مفاهيم أولية عن السيميولوجيا، من كتاب: دليلة مرسلي وآخرون، مدخل إلى السيميولوجيا (نص/صورة)، ص17.

[3]- م ن، ص17.

امرأة جزائرية (سواء كانت فاطمة أم لا وعادة ما تكون عاملة)[1]. إذن بالنسبة لأصحاب سيميائيات الدلالة المعنى المعجمي غالبا ما يتطفل عليه معنى آخر، سكون شديد الاتصال بالبيئة الاجتماعية.

عناصر سيميائية الدلالة:

إنّ عناصر سيميائية الدلالة التي أفاض (**بارث**) في بحثها، تتوزع على أربع ثنائيات مستقاة من اللسانيات العامة:

1- اللغة والكلام: لقد أفاض (**دو سوسير**) في شرح هذه الثنائية، مركزا اهتمامه على العنصر الأوّل (اللغة) كونه الأكثر ثباتا ووضوحا، على عكس الثاني الذي يتميز بالتغير والزئبقية، ليأتي (بارث) ليؤكد أن في السيميائيات "تتعاقب اللغة والكلام من غير الانطلاق معا"[2]، في إشارة لأهمية الكلام، فاللسان والكلام –كما يرى بارث- " من البديهي ألا يستمد أي واحد منهما تعريفه الكامل إلاّ من السيرورة الجدلية التي توحّد بينهما معا"[3]، وحقا فالكلام واللسان سابق على اللغة تكوينيا، واللغة تتشكل منه، فإنه لا يكتسب قيمته إلاّ إذا كان في وسط اجتماعي متعاقد على لغة معينة، وهكذا فإنّ الكلام واللغة عنصران لا يمكن أيستغني أحدهما عن الآخر، وهذه الجدلية –يقول بارث- يمكن أن ننقلها في **السيميولوجيا** إلى أنساق دلالية أخرى، كنظام اللباس، ونظام الطعام، وقد أعطى (**بارث**) أمثلة كثيرة على ذلك في كتابه (السيميولوجيا/ علم العلامات)، يقول مثلا عن اللباس: "إنّ لا وجود للكلام في اللباس المكتوب الذي تصفه صحيفة من صحف الأزياء، ولا يتوافق هذا اللباس (الموصوف) مع أي تنفيذ أو تأدية فردية لقواعد الموضة، بل هو مجموعة منتظمة من الأدلة والقواعد"[4]. وإذا ما إدنا أن ننقل هذا المثال الّذي أورده (**بارث**) شارحا به نظام اللباس إلى المفهوم اللساني لثنائية اللغة والكلام، فإننا نقول أنّ هذا اللباس الموصوف من قبل هذه الصحيفة يعد لغة، لأنه يحمل

---

[1]- م ن، ص18.

[2]- عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة (البنيوية- السيميائية- التفكيكية)، ص94.

[3]- رولان بارث، مبادئ في السيميولوجيا، ص36.

[4]- المرجع السابق، ص50.

صفة الجماعية والاتفاق، في حين أن اللباس هذا لو جسد من طرف الأفراد لفظا وارتداء يعدّ كلاما.

2- الدال والمدلول: من المعروف أنّ هذه الثنائية هي التي تشكّل ما اصطلح عليه في لسانيات (**سوسير**) بالدليل، والّذي قامت عليه الدراسات اللغوية بأكملها، وقد أخذ مفهوم الدليل في المفهوم السيميائي، وخاصة عند أصحاب سيميائية الدلالة أبعادا أخرى؛ حيث لم يعد يستعمل بتلك البساطة في المفهوم السوسيري، بل إنه وبعد أن طوره (**يامسليف**) معتبرا إياه مكونا من دال ومدلول، "يشكل صعيد الدوال صعيد العبارة، ويشكل صعيد المدلولات صعيد المحتوى"[1]، وجعل لكل صعيد شكلا وماهية، يصبح لدى (**بارث**) وجماعته يتكون "مثل نموذجه من دال ومدلول (أنّ لون الضوء في قانون السير، مثلا، عبارة عن أمر يتعلق بمرور السيارات) لكنه يختلف عنه على صعيد الماهيات للعيدي من الأنظمة الدلائلية (أشياء، حركات، صور)"[2]، ونفهم من هذا القول إنّ الدلالة الأولى أو الأصلية يحولها المجتمع إلى دلالات أخرى، ليصير الدال يحمل مدلولين أو أكثر، وبالتالي فالمدلول عند أصحاب سيميائيات الدلالة متعدد خاضع لفهم المتلقي، في حين يبقى الدال ثابتا لدى الجماعة المستعملة له طبعا.

3- المركب والنظام: هذه الثنائية السوسيرية التي تفيد أنّ العلاقات الموجودة بين الكلمات تتطور على صعيدين هما: المركبات، والسلسلة الكلامية؛ حيث أنّ كل لفظة تستمد قيمتها من تعارضها مع سابقتها ولاحقتها، أمّا الصعيد الثاني فهو تداعي الألفاظ خارج الخطاب أو الكلام، وقد توسع (**جاكبسون**) في هذه المقولة، حتى اعتبره (**بارث**) فاتح الباب للعبور من اللسانيات إلى السيميائية، حين قال: "إن انفتاح (جاكبسون) على الخطابات التي تسطر عليها الاستعارة أو المجاز المرسل يفتح الباب للعبور من اللسانيات إلى السيميولوجيا"[3]، ويرى (**بارث**) أنه في التحليل السيميائي ينبغي، بل من المنطقي الشروع بالتقطيع المركبي؛ لأنه هو الّذي يزودنا

[1]- م ن، ص66.
[2]- م ن، ص68.
[3]- م ن، ص95.

بالوحدات التي يجب تصنيفها في الجداول ويعطي (**بارث**) أمثلة على هذا، نختار منها نظام اللباس، الممثل في الجدول التالي:

	النظام	المركب
اللباس	فئة من الأثواب والقطع أو التفصيلات التي لا يمكن ارتداؤها في نفس الموضع من الجسم، في الوقت ذاته، والتي يؤدي التنويع فيها إلى تغيير الملبس" طاقية/ قلنسوة/ قبعة.	وصف عناصر مختلفة في الملبوس:تنورة، قميص، بلوزة، معطف.

4-التقرير والإيحاء: لقد رفض أصحاب سيميائيات الدلالة ما ذهب إليه أصحاب سيميولوجيا التواصل في إمكانية التمييز بين الدليل والأمارة، حيث اعتبر هؤلاء أنّ ذلك صعب جدا، واقترحوا أنّ كل دليل له مستويان: مستوى تقريري، وآخر إيحائي، "فالدليل هو دائما إشارة، والمعنى يكون دائما مرافقا للتبليغ، ويكون المعنى التقرير دائما مرافقا للمعنى الإيحائي، وبالتالي تعنى سيميائيات المعاني بدراسة نظام العلامات التي تستهدف المعاني الإيحائية"[1].

كانت هذه أهم العناصر التي قامت عليها سيميائيات الدلالة، وقد أفاض(بارث) في شرحها في كتابه (مبادئ في السيميولوجيا)، وهي أهم العناصر والمبادئ التي قامت عليه النظرية السيميائية؛ لأنها كانت فعلا عناصر خادمة لمبادئ وأهداف هذه الأخيرة التي سعت من خلالها للكشف عن كل ما هو جديد.

[1]- رشيد بن مالك، قاموس التحليل السيميائي للنصوص (عربي/ إنجليزي / فرنسي)، ص173.

المحاضرة الثامنة: الدّلالة والتداوليات.

اهتمّت الدلالة منذ نشأة اللسانيّات بخصائص نظام اللغة سواء في التراكيب والمفردات اللغوية أو في بنية الذهن كما هو الحال عند البنيويّين والتوليديّين. فكان التركيز على علاقة المعنى بالشكل اللغويّ (تركيب/مفردة). لكنّ جانبا محدّدا من تلك العلاقة يتعلّق بعلاقة اللغة بالاستعمال بقي دون الاهتمام النظريّ المطلوب قبل السبعينات. فدلالة الكلمات والتراكيب اللغويّة ليست فقط نظاما بنيويّا يربط الشكل بالمعنى ويقبل الوصف والتحديد ضمن قواعد بنيويّة وقواعد توليديّة بل هي متفاعلة مع معطيات المقام من متكلّم وسامع وظروف محيطة

بهما. ولذلك نلاحظ أنّ نفس القول يمكن أن تكون له دلالات مختلفة بين مقامين مختلفين. وهذا الاختصاص الذي يربط دلالات اللغة بالاستعمال ضمن مقام محدّد هو ما بات يعرف اليوم بالتداولية (pragmatics /pragmatique). ولذلك يمكن أن نميّز إضافة إلى الدلالة المعجميّة للألفاظ والدلالة التركيبيّة للجملة، ضربا ثالثا من الدلالة نسمّيه الدلالة التداوليّة.

أولا: الإطار الفلسفيّ لدراسة الدلالة التداوليّة: التداوليّة اختصاص لسانيّ أم فلسفيّ؟

1-تأسيس التداوليّة في فلسفة اللغة:

ساهم كلّ من **أوستين وغرايس** في منتصف القرن العشرين في تأسيس التداوليّة (Pragmatics) اعتمادا على من منطلقات فلسفيّة ترتبط بفلسفة اللغة وهي امتداد للفلسفة التحليلية. لقد كانت أعمالهم ذات قيمة كبرى وتأثير كبير في علم الدلالة وفي أعمال اللسانيّين. لكنّهم في الحقيقة يستندون إلى تقليد عريق في مجال دراسة التداول والاستعمال في مجال الفلسفة والمنطق.

أ -جذور فكرة التداوليّة في الفلسفة الذرائعيّة المعاصرة: ثمّة تمييز اصطلاحيّ في التقاليد الفلسفية الغربيّة بين مفهومين: النفعيّة (pragmatism) والتداولية (pragmatics).

أمّا النفعيّة أو الذرائعيّة فهي تحمل بذور فكرة التداوليّة وترتبط بتيّار فلسفي هدفه ربط المفاهيم المجرّدة بالمعطيات الاختباريّة وقد نشأت في تيار فلسفي واسع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أسّسه كلّ من **بيرس وجون ديوي ووليامزجايمس**. ويعني ضرورة أن تدرس الأشياء انطلاقا من تأثيرها في الواقع لا في مثاليّتها المتعالية عن الواقع. وكان لهذا التيّار تأثير في المنطق والسيمياء واللسانيّات. ومن أمثلة ذلك حديث بيرس عن المؤوّل ضمن تصوّره للعلامة وهو مفهوم معقّد يجمع بين مثاليّة المنطق وواقعيّة السيمياء. ولذلك يمكن اعتبار فكرة التداوليّة في فلسفة اللغة منتصف الخمسينات عائدة في جذورها إلى هذا التيّار.

ب- الفلسفة التحليليّة والدراسة العلميّة للمعنى في اللغات الطبيعيّة:

من امتدادات هذه الفلسفة النفعيّة ظهور الفلسفة التحليليّة منذ أواخر القرن التاسع عشر وهي نزعة في دراسة اللغة ربطت التفكير بالمنطق المعاصر تجد في مؤسّس المنطق المعاصر **فريغه** الملهم الأوّل وتجد في أعمال تلميذه **روسّل** الأب المؤسّس.

الفلسفة التحليليّة قائمة على فكرة قيام تفكير الإنسان على لغته وهي ذات اتجاهات مختلفة أبرزها الوضعيّة المنطقيّة وفلسفة اللغة اليوميّة. فكيف ساهمت هاتان النزعتان الفلسفيّتان بتعاقبهما في ظهور التداوليّة في فلسفة اللغة؟

- **تمييز فريغه بين القضيّة التأليفيّة والقضيّة التحليليّة:** يعد **فريغه 1925**المؤسّس للمنطق الحديث القائم على حساب القضايا وكان تأثيره مباشرا على أبرز أعلامها **روسّل وفيتنغشتاين وكارناب**. مشروعه قائم الربط بين المنطق والرياضيات لصياغة المعنى صياغة شكلية. وقد قدّم مفاهيم ذات تأثير في الفلسفة التحليليّة والتداوليّة. وكان **لفريغه** تأثير كبير في الفلسفة التحليليّة التي قادت أعمالها لاحقا إلى تأسيس التداوليّة؛ حيث لاحظ **فريغه** أن القضيّة الحملية عند **أرسطو** عندما تتعلّق بموضوع يكن اسم علم **(زيد كريم)** فإنها تحمل إحالة **(زيد يحيل على شخص حقيقيّ)** أمّا المحمول فهو لا يحيل بل يقدّم تصوّرا لا يخضع لشروط الصدق لأنه محض تصوّر؛ لذا أخرج هذا التصوّر المنطق من ثنائية الصدق والكذب، وميّز **فريغه** بين نوعين من القضايا ضمن القضيّة الحمليّة: تأليفيّة وتحليليّة، فالقضية التحليليّة ليست خاضعة للمقارنة مع الواقع؛ لأنّ شروط صدقها ذاتيّة ترتبط بمدى انسجامها المنطقيّ. وضمن القضيّة التأليفيّة كون البحث في القضايا المتّصلة بالإحالة. وضمن استتباعات القضيّة التحليليّة تتنزّل جهود الفلسفة التحليليّة وما توصّل إليه التداوليّون من نظريّة الأعمال اللغويّة والاستلزامات في المحادثة.
- **استثناء الوضعيّة المنطقيّة للّغة الطبيعيّة من مشروع شكلنة المعنى:** امتدادا لمشروع **فريغه** في ربط المعنى بصرامة الرياضيّات والمنطق ظهرت نزعة منطقية في النصف الأوّل من القرن العشرين تُعرف بالوضعيّة المنطقيّة. وقد قادها **أدولف كارناب** متأثرا بأفكار **روسل**؛ حيث تمثّل ضربا من التجريبيّة المنطقيّة هدفها تفسير الحقائق العلمية عن طريق معطيات الواقع والتجربة، وفصل الاعتقادات عن العلم. وتعتبر هذه النزعة المنطقيّة أنّه لا

جدوى من الحقائق العلميّة إن لم تساهم في تغيير الواقع. فالمفاهيم المنطقيّة ينبغي أن تدرس انطلاقا من استعمالها وتأثيرها في الواقع. ولذلك تمثّل الوضعيّة المنطقيّة تحوّلا جذريّا في فلسفة المنطق المعاصر. لكنّ صرامة الطابع الشكليّ لهذه المدرسة المنطقيّة جعلها تقصي القدرات التواصلية الكبيرة في اللغات الطبيعية فظلّت تستبعد اللغة الطبيعيّة من دراستها بذريعة عدم القدرة على شكلنتها وصياغتها رمزيّا فكان تركيزها منصبّا على اللغات الصورية المنطقية. وكان مشروعها تحديد المعنى المنطقي الصارم الكامن وراء اللغة الطبيعيّة.

- **نقد فلسفة اللغة اليوميّة للوضعيّة المنطقيّة:** فلسفة اللغة اليومية قامت على نقد هذه الأطروحة عند المناطقة الوضعيّين. وفي نفس الوقت كانت توسيعا لمبادئ **فريغه** وأبرز من أسّسها في مدرسة **فيينّا روسّل** أب الفلسفة التحليليّة، حيث راجعت الفلسفة التحليليّة في العقد الثاني من القرن العشرين بعض مسلّمات الوضعيّة المنطقيّة حول اللغة الطبيعيّة وما كان يعتقده المناطقة من أنّ اللغات الطبيعيّة لا تقدّم لنا معرفة علميّة دقيقة حول نظام المعنى واستعماله. ومن أبرز المؤثرين فيها **فيتغنشتاين** الذي أسّس نزعة تعرف بفلسفة اللغة اليوميّة. وهي نزعة تركّز على المعنى التداوليّ في اللغة الطبيعيّة وتدعو إلى عدم الاكتفاء بالنزعة المنطقيّة الصارمة فمثّلت بذلك نزعته نقدا وتجاوزا للوضعيّة المنطقيّة. تحدّث **فيتغنشتاين** عن مفهوم ألعاب اللغة. أمّا تشبيه اللغة باللعبة فالمقصود به أنّ القضايا التي تعبّر عنها اللغة اليوميّة المستعملة لا تقاس بمنطق الصدق بل ترتبط باعتقادات المتكلم بشكل يشبه ألاعيب اللغة. وهو يقصد أنّ معاني الكلمات فضفاضة لكنّ نظامها يتحدّد مثل اللعبة من استخداماتها المختلفة. ومعنى اللعبة يقتضي أيضا القدرة على إنهاء الغموض في معاني اللغة لأنّ لكلّ لعبة نهاية ومجموع تلك الاستخدامات يكشف قوانين المعنى في اللغة اليوميّة. ومن خلال ذلك النقد استعادت اللغة الطبيعيّة مكانتها من خلال دراسة اللغة اليوميّة المستعملة عند المتخاطبين، وبذلك صارت اللغة الطبيعيّة أساسا علميّا للمعنى وفي صلب اهتمام الدراسة الفلسفيّة وهذا ما سيمهّد

السبيل لفلاسفة اللغة لإنشاء نظريّاتهم حول الأعمال اللغويّة **(أوستين، سورل)** والمحادثة **(غرايس)** والمناسبة **(ويلسون، سبوربر)**.

2 -مساهمة اللسانيين في دراسة علاقة اللغة بالمقام: إنّ وسم علم الدلالة بالتداوليّ يعني أنّ علم الدلالة يتقاطع في اهتماماته مع التداوليّة في الفلسفة. لكنّ الباحثين يميّزون بين تداوليّة تتبع اختصاص اللسانيّات وتداوليّة تتبع اختصاص فلسفة اللغة. وقد لاحظ **موشلار** أنّ تاريخ اختصاص التداوليّة في اللسانيّات يعود إلى السبعينات من القرن العشرين في حين يعود تاريخ اختصاص التداوليّة في الفلسفة إلى الخمسينات. ويعني ذلك أنّ الباحثين يميّزون بين ضربين من التداولية أحدهما ناتج عن جهود فلاسفة اللغة والثاني ناتج عن جهود اللسانيّين. ومع أنّ الفلاسفة كانوا السباقين إلى طرح قضايا اللغة في علاقتها بالاستعمال، فإنّ التنازع بقي مستمرّا بين من يعتبر الدلالات التداوليّة اختصاصا لسانيّا أصيلا ومن يعتبرها اختصاصا فلسفيّا صرفا. لكنّ الثابت أنّ انفتاح اللسانيين على جهود الفلاسفة والمناطقة أفرز الكثير من النقاشات والنظريّات والبحوث في مجال الدلالة التداوليّة. تتعلّق كلّها بما يطرحه استعمال اللغة في مقامات التواصل من إشكاليات وقضايا.

لكنّ اللسانيّين قبل وصل جهودهم بجهود الفلاسفة لم يكونوا بمنأى عن فكرة علاقة اللغة بالمقام. صحيح أنّ اللسانيّين في النصف الأوّل من القرن العشرين كان مبلغ همّهم هو تحديد خصائص النظام سواء في اللغة عند البنيويّين أو في الذهن عند التوليديّين. تعني التداولية في اللسانيّات أنّ بعض عناصر اللغة من مفردات وتركيب لا يمكن فهم دلالتها إلا من خلال ربطها بالمقام. وتعود الفكرة الأولى لتدخّل المقام إلى أعمال **دي سوسير وجاكبسون** حين أكّدوا على الوظيفة التواصليّة للغة. لكن ينبغي انتظار قدوم **بنفنيست** لتظهر أولى أعمال اللسانيات التي تحمل بذور التداولية اللسانيّة (Problèmes de linguistique générale 1966) حيث تناول علاقة اللغة بحدث التلفّظ (لسانيّات التلفّظ) بما يعنيه ذلك من استحضار عناصر المقام من متكلم وسامع وظروف إلقاء القول. كما ساهم **غرايس** رغم تكوينه الفلسفي بنظريته حول الخطاب واستلزامات المحادثة. ومن اللسانيّين التداوليين المشهورين نذكر **جاك موشلار** وزوجته **آن روبول** وكذلك **أوزوالد ديكرو**.

ويبدو أنّ فكرة التداوليّة تطرح من زاويتي نظر متنازعتين عند اللسانيّين: هل يمكن اعتبار المعنى التداولي من اختصاص علم الدلالة (دلالة مدمجة) أمّ المعاني التداوليّة اختصاص خارج عن اهتمام اللساني وجزء من اهتمام الفلاسفة التداوليّين؟

أ-علاقة الدلالة بالتداوليّة: التداوليّة المدمجة / التداولية الجذريّة:

يمكن التمييز في علاقة علم الدلالة بالتداوليّة بين تصوّرين نظريّين متناظرين لا يزالان متصارعين: أحدهما يعد التداولية جزءا من دلالة النظام اللغويّ (وجهة لسانية)، والثانية تعد أنّ التداوليّة ليست جزءا من دلالة اللغة بل شيئا منفصلا عن النظام النحويّ.

التداوليّة المدمجة: تعني أنّ المعاني التداوليّة في استخدام اللغة جزء من علم الدلالة. وأبرز من استخدم هذه الاطروحة **ديكرو** في دراسته للحجاج. ويقوم هذا التصوّر على فكرتين:

- ✓ **الفكرة الأولى**: اللغة لها وظيفة غير وصفيّة للواقع. فهي لا تصفه بل تنشئ أعمالا لغويّة تعبّر عن ذات المتكلّم مثل الوعد والتهديد والتأكيد والاستفهام والإخبار. فدلالات اللغة بذلك تعود إلى وظيفتها التواصليّة التي حدّدها **جاكبسون** في شكل: **باث ⟵متقبّل**. وبذلك فالجانب التداولي في صلب نظام اللغة. ألم يعتبر دي سوسير اللغة نظاما وظيفته التواصل؟
- ✓ **الفكرة الثانية:** فهم أيّ قول؛ يعني فهم دواعي إلقائه من خلال مقام التلفّظ. يقول **ديكرو:** "إنّ معنى قول ما هو صورة لعمليّة إلقائه". فلكلّ مقال مقام يتحكّم في دلالاته. ويعني ذلك أنّ للقول إحالة انعكاسيّة: أي أنّ القول يحيل على نفسه (إنشاء الاستفهام الوعد التهديد...). فالقول ليس وصفا للأشياء في الخارج (ليس إحالة) بل إنشاء لعمل لغويّ. وهو بذلك حقيقة تحليليّة ولا يحيل بالضرورة على حدث أو مرجع في الواقع.

التداوليّة الجذريّة: المعنى التداوليّ في هذا التصوّر ليست جزءا من علم الدلالة بل هو منفصل عنه. لأنّه خارج نظام اللغة؛ وبذلك تكون التداوليّة نظرة فلسفيّة وليست شيئا يقتضيه نظام اللغة. فالقول من الناحية المنطقيّة عموما يحمل جوانب صدقيّة تهتمّ بها الدلالة وجوانب غير صدقيّة تهتمّ بها التداوليّة بشكل منفصل.

مثلا القول: "وأخيرا أحمد اشترى مرسيدس"؛ يحمل جوانب صدقيّة (إحالة أحمد على شخص حقيقي وارتباط المرسيدس بمقولة السيارة حسب منوال ش ض ك..)، لكنّ القول يحمل جوانب غير صدقيّة وهي اقتضاءات واستلزامات لم يذكرها القول ومنها: (واجه أحمد صعوبات قبل شراء السيارات، فشل أحمد سابقا في شراء السيارة، لم يملك أحمد من قبل هذا النوع من السيارات، أحمد غنيّ...). الدلالة التداوليّة هي إذن هذه الجوانب غير الصدقيّة الخارجة عن نظام اللغة والتي يكشفها المقام عن طريق الاقتضاء والاستلزام.

ب -أهمّ القضايا والمفاهيم التداوليّة في علاقتها بعلم الدلالة: يمكن أن نحدّد مجموعة من المفاهيم والقضايا التي ترتبط بالدلالة التداوليّة وهي تتناول علاقة اللغة بالمقام:

من الجملة إلى القول: التداوليّة لا تدرس دلالة الجملة؛ لأنّ ذلك من مشمولات الدلالة التركيبيّة (الفاعلية، المنفّذ، الموضوع، المحمول...). ما تدرسه التداوليّة هو القول. ويعني القول وجود مقام يؤثر في دلالة الجملة المنطوقة؛ إذن التداولية مجالها الإنجاز (القول) وليس النظام (الجملة).

المقام: يتدخّل المقام في تحديد دلالة القول فهو عنصر أساسيّ لتحقيق التواصل. ويتمّ التواصل عند **جاكبسون** من خلال جملة من العناصر: (باث، متقبل، قناة، سنن، رسالة، مرجع). نلاحظ أنّ الرسالة التي يراد تبليغها من القول تتغيّر بتغيّر عناصر المقام: زمان/ مكان /باث/ متقبّل. فمثلا القول "صباح الخير" يتحوّل من الجدّ إلى الهزل إذا نطقناه في العشيّة بدلا من الصباح.

مثال التحية وتغيّر الأزمنة والأمكنة. ونلاحظ أنّ القول يحمل الكثير من المشيرات المقاميّة التي تساهم في تحديد دلالة الجملة مثل اسم الإشارة وضمائر المخاطب والمتكلّم.

القضيّة: هي المضمون الدلاليّ للقول. القضيّة مفهوم منطقيّ يتكوّن في معناه البسيط من عنصرين: [موضوع]+[محمول] وتسمّى عند **أرسطو** قضيّة حمليّة. ويعني الحمل أنّ العنصر الثاني المتحدّث عنه (الموضوع) يسند للأوّل صفة أو خبرا (إنّ زيد كريم، هل زيد كريم، ليس زيد كريم) فالملاحظ أنّ هذه الأقوال تحمل منطقيّا قضيّة واحدة وهي (زيد كريم)، وانضاف إليها إنشاء المتكلم لعمل (تأكيد، استفهام، نفي...). وتقوم القضيّة على شروط الصدق عند

أرسطو. لكنّ ثورة في علم المنطق حدثت مع **فريغه** فأخرج تصوّر القضيّة من ثنائيّة الصدق والكذب عندما ميّز في القضيّة الحمليّة بين نوعين من القضايا: تأليفيّة تحيل على الواقع وتحليليّة منسجمة داخليّا ولا تصف الواقع فلا تخضع للصدق والكذب. وضمن النمط الثاني تتنزّل الكثير من أعمال التداوليّين وأصحاب الفلسفة التحليليّة.

الحقيقة التأليفيّة (أو التركيبيّة):هي القضيّة التي تتعلّق بما يوجد حول المتكلّم من وقائع وحقائق في العالم. وتقتضي شروط صدقها مقارنة مضمون القضيّة مع العالم الخارجي غير اللغويّ. ويتوقف صدقها أو كذبها على تطابقها مع العالم الخارجي. وكل ما ينقل من أخبار أو ما تقوله العلوم الطبيعية أو نشرة الأخبار عن عالمنا الخارجي باللغة فهو قضايا تأليفيّة. ففي نشرة الأخبار أو البحوث العلميّة التجريبية يمكن أن ننشئ بالأقوال قضيّة: ("وقع البارحة هجوم مسلح في شارعنا"/ "هذا السيّد هو المذنب"/ "اشتريت البارحة نصف رطل من اللحم"/ "يرتفع السحاب بسبب كتل الهواء الساخن").

ضمن هذا المستوى تتحدّد القضايا المتّصلة بالإحالة.

الحقيقة التحليلية: هي القضيّة التي لا تتعلّق بما يوجد في العالم بل بفكرة ينشئها المتكلّم وغالبا ما تكون تعريفا عامّا. وهي تعتمد على تحليل المحمول لحقيقة الموضوع (الأسد حيوان لاحم/ اثنان هو مجموع ثلاثة وستّة/ السندباد طار في السماء). فلا يتوقف صدقها أو كذبها على الاقتران بشيء ما في العالم الخارجيّ بل على مدى الانسجام بين مكوّناتها وعدم التناقض بين طرفيها (المحمول والموضوع)، كما في تعريفات العلوم الصورية المجرّدة مثلا حين نقول: "البنية العميقة هي النواة الأولى للجملة". وتقوم أهمّ مباحث المنطق مثل قواعد القياس والاستلزام والاقتضاء وعدم التناقض، على مفهوم القضايا التحليليّة.

(سقراط إنسان⟵كلإنسانفان⟵سقراطفان).

ضمن هذا المستوى التحليلي سيميّز التداوليّون لاحقا الأعمال اللغويّة والاستلزامات في الحوار.

الاستدلال: ما يقوله المتكلّم أقل بكثير ممّا يبلّغه. فما يتحقّق بصفة غير مباشرة من دلالات أكثر ممّا يقال؛ ففي القول كثير من الدلالات التي يمكن استخراجها والاستدلال على وجودها عن طريق مفاهيم الاقتضاء والاستلزام. وهذان المفهومان حظيا بنظريّات وبحوث كثيرة. أمّا

دلالةالاقتضاء فهي جملة من المحتويات والمضامين الدلاليّة (معلومات) تقترن بالكلام المنطوق ويعلم بها المتكلّم مسبقا وتكون ضربا من الأرضيّة التي يبني عليها دلالة كلامه. وأمّا دلالةالاستلزام فتتعلّق بمعلومات دلاليّة تنتج عن القول المنطوق أثناء الحوار فمثلا لو قلت: "زيد له فكرة مناسبة". فهذا القول يحمل كثيرا من الدلالات التداوليّة التي نستدلّ على وجودها منها: أنّ هناك مأزقا، ومنها أنّ الحل سيكون مع زيد، ومنها أن زيد شخص ذكيّ، ومنها أنّي أعرف زيدا مسبقا.

العمل اللغويّ: العمل اللغويّ هو إنشاء للمتكلّم للدلالات باللغة. فهو المعنى الاعتقادي الذي ينشئه المتكلّم بالقول فالمنطق المعاصر يبرز أنّ القول ليس فقط قضيّة نحيل على الواقع؛ بل هو كذلك إنشاء لعمل في اللغة (استفهام، تأكيد، نفي، وعد، تمنّي، تنبيه،...).

الإحالة: كلّ قول هو إحالة على أشياء موجودة لكن هل يكون المرجع المحال عليه دائما شيئا حقيقيّا؟ هناك إحالة على عوالم ممكنة توجد في خيال المتكلمين.

ثانيا: مساهمة النظريّات التداوليّة في قضايا علم الدلالة:

تعني التداولية دراسة معاني الأقوال في علاقتها بالمقام، فنفس الكلام قد يتغيّر معناه من مقام إلى آخر ويكتسب دلالات إضافيّة، ومن بين القضايا الّتي تطرحها التداولية الأعمال اللّغويّة والقصد والاقتضاء والاستلزام والتأويل والاستدلال والإحالة والحوارية وانسجام الخطاب والمعنى الحرفي والمعنى المجازي.

لا يمكن تصنيف النظريّات التداوليّة ضمن المدارس اللسانيّة لأسباب نذكر منها ثلاثا: **أوّلا** ارتباط نشأتها بالتقاليد الفلسفيّة لا اللسانيّة. و**ثانيّا** لوجود صلات متأخّرة بين اللسانيّات والفلسفة بعد النصف الثاني من القرن العشرين. و**ثالثا** لأنّ التداوليّة ليست نظرية يفي نظام اللغة كما هو الحال في اللسانيات البنيويّة (التركيز على نظام اللغة بدل الكلام) أو في التوليديّة (التركيز على الكفاءة الذهنيّة بدل إنجاز الأقوال). لقد دخلت التداوليّة اليوم النزعة العرفانيّة فصرنا نتحدّث في نظريّة المناسبة عن تداوليّة عرفانيّة مثلها مثل اللسانيات العرفانيّة وعلم الدلالة العرفانيّ فكأنّها نظيرة لهما. والتداوليّة وإن كانت اختصاصا مستقلاّ نشأ في الفلسفة

إلاّ أنّها شديدة الاتّصال والتأثير في علم الدلالة واللسانيّات. وأشهر تلك النظريات المؤثّرة؛ نظريّة الأعمال اللغويّة ونظريّة الاستلزامات الحوارية ونظريّة المناسبة.

1-نظريّة الأعمال اللغويّة بين سورل وأوستين: صاغ هذه النظريّة كلّ من **أوستين** ثمّ **سورل** وهي تتعلّق بمفهوم العمل اللغويّ بما هو تعبير عن اعتقاد المتكلّم حول القضيّة. فالقضيّة (زيد كريم) توجد حولها في أقوال كثيرة دلالة إنشائيّة تداوليّة غير صدقيّة تعبّر عن أعمال مختلفة منها الإخبار (زيد كريم)، التمنّي (ليت زيدا كريم)، والنفي (ليس زيد كريما)، والشكّ (لعلّ زيدا كريم)،..

تقوم هذه النظريّة على جملة من المفاهيم يمكن أن نتبيّنها من خلال الأمثلة السابقة:

- ✓ **العمل القضويّ**: هو القضيّة المشتركة بين الأقوال السابقة: (زيد كريم).
- ✓ **العمل** اللغويّ: هو ما تسمه اللغة من دلالة إنشائيّة حول القضيّة عن طريق أدوات نحويّة (هل، ليت، لعلّ..).
- ✓ **العمل المضمّن في القول**: هو ما يعبّر عنه اعتقاد المتكلّم ويقصده فعليّا في مقام محدّد. فمثلا لو سخرت ممّن يسبّ زيدا وأنت تعرف أنّه كريم فقلت (ليس زيد كريم!) فالعمل اللغوي هو النفي لكن المضمّن في القول هو السخرية.
- ✓ **عمل التأثير بالقول**: هو ما يحدث من ردّة فعل حقيقيّة بسب العمل المضمّن في القول، فعند سخريتك لو خرج مغتاب زيد أو احمرّ وجهه غضبا فذلك السلوك الفعليّ تأثير بالقول.
- ✓ **القوّة القوليّة**: هي القيمة الدلاليّة للقول فتكون نفيا أو سخرية أو تهديدا. فلو قلت لمن اشترى هدية لم تعجبك: "هل هذه هديّة يشتريها الناس؟" لكانت قوّة القول هي اللوم لا الاستفهام، ولو قلت لك: "هل أنت جائع؟" لكانت قوّة القول هي الاستفهام. قوّة القول إذن يمكن أن تناسب العمل اللغويّ إذا اكتفينا به، وقد تناسب العمل المضمّن في القول إذا قصدنا غير ما وسمته اللغة.

- ✓ **الفعل الإنشائيّ**: هو فعل افتراضيّ نقيس بها قوّة القول. ففي المثال "هل أنت جائع" قوّة القول تعبّر عن الفعل "أستفهم" وفي المثال: "هل هذه هديّة يشتريها الناس؟" قوّة القول نقيسها بالفعل "ألوم".

كان **سورل** قد طوّر نظريّته وراجع تصنيف الأعمال اللغويّة التي اقترحها **أوستين** دون أن يخرج عن أساسيّات النظريّة. وقد نقد **شكري المبخوت** في كتاب **دائرة الأعمال اللغويّة** هذه النظريّة وراجع تصنيفها فهي عنده نظريّة فلسفيّة والعمل اللغويّ في رأيه يمكن النظر إليه من منطلق بلاغي ضمن مفهوم الإنشاء الطلبي وغير الطلبيّ.

2-الاستلزام الحواري عند بول غرايس: تقوم هذه النظريّة على جملة من المبادئ أهمّها الاهتمام بالعمل اللغويّ غير المباشر (المتضمّن في القول حسب نظرية **أوستين**). وتركّز على تحقيق هذا العمل وما يتعلّق به عند إجراء محادثة بين طرفين من استلزامات ومعان. فالمتحادثون يلتزمون بما يشبه العقد الثنائي وفق مبادئ وهي:

- ✓ الجمل الخبريّة ليست كلها خاضعة لشروط الصدق. فقولي مثلا: "حان الوقت" لا أخبر به عن موعد بل أطلب إنهاء الحديث.
- ✓ توضيح طريقة الانتقال في التأويل من الشكل اللغويّ الحرفيّ إلى متضمّنات القول. مثلا عن طريق التنغيم أو قسمات الوجه.
- ✓ وجود إطار منطقيّ ونفسي مشترك لتبادل الكلام، ونجاح المحادثة يعبّر حيث يتّفق المتحادثان على احترام جملة من التعليمات الحواريّة. يقول **غرايس**: "ليكن إسهامك في الحوار مطابقا لما يفرضه عليك هدف المحادثة وتوجّهها الذي التزمت به". يتحقّق ذلك من خلال أهمّ مبدأ في النظريّة وهو التعاون، وأهمّ خصائصه:

الكم: القدر المطلوب من القول. الكيف: قول ما تعتقده صادقا. المناسبة: أن تقول باقتصاد ما يناسب فائدة المحادثة. الصيغة: الوضوح واجتناب اللبس والفوضى والتعميم.

هناك إذن معان صريحة تقال (قضوية، أعمال لغويّة)، وهناك معان ضمنيّة مثل الاقتضاء واستلزامات المحادثة.

وعليه فالاستلزام الحواري مفهوم منطقيّ يعني ارتباط قضية أولى بقضيّة ثانية صدقا وكذبا، في حين تصدق القضية الأولى تصدق الثانية لزوما. أمّا في اللّسانيات وعلم الدلالة فيتعلّق الأمر بمعلومات دلاليّة تنتج عن القول المنطوق أثناء الحوار؛ فمثلا لو قلنا: "لم يشتر أخي درّاجة ناريّة جيّدة"، فأيّ معنى يستلزمه هذا القول ويمكن أن يكون مشتركا بين المتكلم والسامع: (اشترى أخي درّاجة ناريّة سيّئة/ لم يشتر أخي أيّ درّاجة/ أخي لم يشتر بنفسه بل صديقه اشترى له درّاجة ناريّة جيّدة). وهكذا نرى أنّ المعنى المستلزم لا يكون دائما في سياق التخاطب واضحا. ومن بين ما يطرحه من قضايا كذلك" إذا كان المعنى المستلزم كاذبا أو صادقا فهل يؤثّر ذلك في صدق معنى القول أو كذبه؟

3-دلالة الاقتضاء: عندما يتعلق الأمر بدلالة الأقوال المستخدمة بين المتكلّمين، لا يكون المعنى مقتصرا على القول المنطوق في أحيان كثيرة، بل يتعدّاه إلى ما يرتبط بخلفيّات القائل واستتباعات القول من دلالات مجاورة. ومن بين هذه القضايا المستمدة من مصطلحات المناطقة قضيّة المعنى المقتضى والّذي يقابله المعنى المستلزم (سبق شرحه) وهما مفهومان متقابلان لهما حضور في اللّسانيّات وعلم الدّلالة.

يعرّف الاقتضاء في اللّسانيّان عند **ديكرو** بأنّه جملة من المحتويات والمضامين الدلاليّة (معلومات) تقترن بالكلام المنطوق ويعلم بها المتكلم مسبقا وتكون ضربا من الأرضيّة الّتي يبني عليها دلالة كلامه. فمثلا لو قلت: "أخي أكثر منّا مهارة في قيادة السيارة". فهذا القول يحمل في حدّ ذاته معنى قوامه "مهارة أخي في القيادة"، لكن وراء هذا المعنى توجد معاني أخرى لم تُقل أو لم ترد في الكلام لكنّها تفهم من دلالته وترتبط به على سبيل الاقتضاء ومنها: "عندي أخ في العائلة"/ "يملك أخي سيارة"/ "في العائلة من يستطيع القيادة"/ "حدثت مقارنة بين أفراد العائلة حول مهارة القيادة"/ "أنا أتحكم في مهارة قيادة السيارة"/ ... وهذه المعلومات الدلالية ودورها في دلالة القول لا تتغيّر حتّى ولو استفهمت أو نفيت القول السابق (ليس أخي أكثر منا مهارة في قيادة السيارة/ هل أخي أكثر منّا مهارة في قادة السيارة؟). وقد شكّل تحليل المعاني المقتضاة وتأثيرها على دلالة القول وتدقيقها، محور نقاش عميق عند علماء الدلالة والتداولية. ومن أبرز ما يطرحه الاقتضاء من قضايا مدى اعتبار مقتضى الجملة المركبة هو

حصيلة مقتضى عناصرها وكذلك مدى اعتماد السامع على المقتضى في تأويل دلالة القول. ومدى وضوح ذلك الاقتضاء أو غموضه (اللبس) ومدى تأثير صدق أو كذب المعني المقتضى على صدق القول المنطوق. وكذلك مسألة إبطال المقتضى. ولا يزال مبحث الاقتضاء في علاقة بالمعنى من شواغل المناطقة واللسانيين والعرفانيين.

4-نظريّة الإفادة عند سابير وولسن: نظريّة عرفانيّة تداوليّة مثّلت تركيزا على مبدأ المناسبة. فالقول المستعمل في الحوار يكون مناسبا للفائدة من الحوار. أن تقتصد في القول فلا تستخدم من الدلالة إلا ما يفيد الحوار. فاللغات في نظامها قائمة على الاقتصاد في الاستعمال ويخضع ذلك لنوع من الاستدلال في مقام التخاطب فالمتكلم يعطي إشارات يقوم السامع بتأويلها في فهمه ويستدلّ على دلالتها بذهنه. المتكلم ينتقي دائما القول الأكثر تعبيرا وممتلئا بالدلالات المناسبة بأقل مجهود ذهنيّ. وهو لا يبذل جهدا جديدا في قول جديد إلا إذا كان المقام يتطلب ذلك حسب مبدأ المناسبة. فكل مجهود عرفاني ذهني يناسب تأثيرا مقصودا في المقام وفهم السامع. قيمة هذه النظريّة تكمن في ربطها لأوّل مرّة بين العرفانيّة والتداوليّة. فجمعت بين نظام اللغة الذهنيّ وأبعاده التداوليّة المقاميّة.

5-المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي: تطرح قضايا المعنى ضمن ثنائية الحقيقة والمجاز في المباحث البلاغية. وعند استخدام الأقوال في سياقات التواصل، عادة ما يوسم المعنى بأنّه حرفيّ أو حقيقيّ أو يكون معنى مجازيا. ويطرح السؤال حول معنى الكلمة انطلاقا من ربط دلالتها المعجمية بسياق استخدامها في التركيب. فيكون اللفظ (**أسد**) مثلا موضوعا في الأصل من اجل ذلك الحيوان القويّ، لكنّ المتكلّم يجوز به ذلك الموضع الأصليّ في المعجم ويستخدمه للدلالة على معنى الرجل الشجاع. يرتبط تفسير المجاز بنظريّات مختلفة: فقد عدّه أرسطو نقلا للاسم من مسمّاه الأصليّ (حيوان الأسد في المثال المذكور) إلى مسمّى آخر (الرجل الشجاع). والنقل هنا عمليّة لفظيّة يقع فيها استبدال اسم باسم لغاية الحلية والزينة اللفظية دون أن يتغير المعنى المقصود. ويرتبط المجاز أيضا بتصوّرات نظريّة مختلفة خاصة فيما يتعلّق بالاستعارة باعتبارها أشهر وجود المجاز.

ويطرح اللّسانيون ضمن دراستهم لعلاقة المعنى بالمجاز مسألة وجود الحقيقة (المعنى الحقيقي) أو ما يسمّى الدرجة الصفر من المجاز le dégrée zéro. فهل يوجد كلام معناه كلّه على الحقيقة ويكون خاليا تماما من المجاز؟ يبدو الأمر مشكوكا فيه عند العرفانيين خصوصا، وفي هذا الخصوص أحدثت نظريّة الاستعارة التصوريّة عند **جورج لايكوف ومارك جونسون** ثورة منهجيّة في مجال المجاز. وضمن كتابهما (الاستعارات التي نحيا بها) حدّد اللّسانيّان أهمّ سمات هذا التحوّل في النّظر إلى المجاز ومنها، اعتبار المجاز حقيقة ذهنيّة تتعلّق بأسلوب تفكير؛ فالاستعارة تُبَنْيِنُ طريقة تفكيرنا؛ لأنّنا نفكّر في شيء (ميدان هدف) عن طريق شيء آخر (ميدان مصدر)؛ فذهننا قائم على نسق استعاري يستحضر المكان والزمان والجسد والطبيعة. ويظهر ذلك في استعاراتنا اليومية: أخلاقه عالية/ أخلاقه هابطة/ هزمه في النقاش/ حجّة دامغة/ رأس القوم/... ولذلك لا يمكن التمييز بين اللغة اليومية ولغة الأدب فجميعها خاضعة لمنطق التفكير الاستعاري.

ثالثا: اللسانيات اللغوية واللسانيات التداولية: من خلال هذا العنوان نلمس العلاقة والامتداد بين لسانيات (**سوسير**) وما قصد إليه في اللسانيّات التداوليّة، فاهتمامه بالمعنى في جانبه الإشاري صورة صوتيّة تقضي بصورة ذهنية، ومناداته بدراسة اللغة من ذاتها ولذاتها، وذهاب **تشومسكي** – بعدما شهدت اللّسانيّات دراسات معرفية مكثفة- لحد التجريد في الجملة؛ حيث التركيز على البنى العميقة وإنتاجيّتها في بنيتها السطحيّة، في حين أنّ اللّسانيّات التداوليّة اهتمت بالمقام اللّغويّ في عمليّة التحليل اللّسانيّ وظروف الكلام وملابساته والاستعمال الواقعي، فباتت التداولية أقرب الحقول المعرفيّة إلى الدلالة وهو ما ذهب إليه (تشارلز موريس) سنة 1938 معتبرا التداولية والدلالة جزءا من علم العلامات الّذي ينقسم إلى:

- ❖ التركيب: دراسة العلاقة بين العلامات بعضها ببعض في تركيب معين.
- ❖ الدلالة: دراسة علاقة العلامات بما تدلّ عليه.
- ❖ التداوليّة: بحث العلاقة بين العلامات ومستعمليها.

تجدر الإشارة للعلاقة الوطيدة بين الدلالة والتداولية إلى أنّ الباحثين عملوا على تحديد آليّات كلّ منهما وهم ما نوّه له (**محمد يونس**) في مؤلَّفه (**المعنى وظلال المعنى**) أثناء التقديم مشيرا لبعض الثنائيات المحددة لهما وهي:

الدلالة والتخاطب: ومعتمدها على مستويين ما قبل التحقق السياقي أو التسييق المقامي ومستوى بعد التحقق السياقي، فيتناول علم الدلالة المستوى الأول ذلك أنها تهتم بالمعنى المستنبط من المواضعات اللغوية للألفاظ أي معانيها من خلال المعجم والصرف والنحو، في حين أنّ المستوى الثاني المعنى المستنتج من خلال المواضعات اللغوية والألفاظ المستعملة في مقامها المستعمل التخاطبي التداولي.

والوضع والاستعمال: فالمقصدية بالوضع هو المعنى الثابت من المعجم لغرض الدلالة على معنى اللفظ أو ما يُراد به المعنى الجوهري أو الأساسي؛ فهو مقصدية المخاطب من التعبير في مقام تخاطبي معين، وهو ما يراد به المعاني الهامشية للفظ نتيجة الاستعمال، وإن كان هذا المعطى تنزع له وتركّز عليه في الاستعمالات من خلال أنواع المعنى. وللوقوف على علمي الدلالة والتداوليّة نرصد نصا نبين فيه الصلات بينهما: "في مجلس مجموعة من الطلاب في فصل دراسي مكيّف. يقف المدرّس قريبا من جهاز التكييف يستند طلبا للبرودة، فيبادر أحد الطلاب بالقول الجو بارد يا أستاذ؛ فيتوجّه الأستاذ إلى زر المكيّف ويضغط عليه لإغلاقه".

التحليل: المعنى اللغوي للفظة (الجو بارد) = الإخبار ببرودة الجو داخل حجرة الدراسة.

المدرّس: فهم أنّ الطالب يريد إغلاق المكيّف.

والمهم هو بيان معنى الجو بارد في جانبه اللغوي، يختلف عن معناه في جانبه الاستعمالي. الجانب اللغوي يفيد تقيّد الطالب بالتلفظ بحسب مقتضيات القواعد الصرفية والنحوية مستخدما مفردات لغوية، مختارا لنمط تلفظّي معيّن من بين أنماط أخرى مستثمرا أياه في معنى خارجي؛ فيتجلى الجانب التداولي = إخراج المعنى اللغوي للجملة من الإخبار إلى الطلب.

إذن فالمعنى الفحوى يهتم بمفردات اللغة وتراكيبها بصفة مستقلة عن السياق، في حين المعنى القصد لا يفهم إلاّ بمعرفة السياقات والمقامات، وهذا هو المعنى التداولي الّذي تهتم به الدلالة

أيضا في إشارة للتعالق القائم بينهما، وانطلاقا من هذا التعالق ذهب بعض اللسانيين لإدراجهما ضمن عنوان عام وهو (علم دلالة المقام).

ختاما

تقوم التداولية على فكرة ارتباط اللّغة بالاستعمال واستحضار تأثير المقام والمتكلم والمخاطب في دلالات القول. ولذلك يمكن اعتبار هذه النزعة منهجية خاصة أنها تستعين بالكثير من مفاهيم فلسفة اللغة (نظرية الأعمال اللغوية) والمفاهيم السيميائية (العلامة، المرجع). ويبرز ذلك المنهج أيضا في تطبيقه في النقد الأدبي؛ إذ يعتمد كثير من النقاد على مفاهيم الاقتضاء والعمل اللغوي والخطاب والذاتية في تحليل الخطاب الأدبي.

المحاضرة التاسعة: الدّلالة والتأويل 1.

التأويل هو أحد أهمّ القضايا التي أسالت الكثير من الحبر في مختلف المدونات القديمة والحديثة على اختلاف مشاربها وتعدد روافدها وعبر مختلف الأزمنة التاريخية، وعلى جميع الأصعدة الفكرية. كما اختلف معناه الاصطلاحي باختلاف المسارات العقائديّة والفكريّة، سواء على مستوى الفِرَق أو المدارس، أو على مستوى المهتمين بأسراره أو الدراسين لأبعاده

الدينية عقيدة وأصولا وفقها، أو حتّى من المنحى العرفاني والفكري الفلسفي. وقد تباينت دلالاته باختلاف التصورات والمناهج عبر رحلة المصطلح خلال المراحل التاريخية للفكر الإنساني.

أولا: ماهيّة التأويل:

ارتبط مصطلح التأويل لدى العلماء العرب منذ القدم بالدين الإسلامي، وبمعاني القرآن الكريم؛ بحيث جعلوا مفاهيم التأويل مَنُوطَةَ بتدبّر هذه المعاني، والكشف عن الدلالات الباطنيّة. ومنه يأتي المنهج التأويلي الّذي هو انفتاح على الفهم باستعمال آليّات لغويّة ورمزيّة وابستمولوجيّة في إدراك حقائق الأجزاء والمكونات، فالتأويل ولا شك إذن مفتاح للمعنى المتواري والخفي وراء العبارات الظاهرة.

وقبل الحديث عن التأويل ودوره في بلوغ المعاني والدلالات العميقة، لا بد من الوقوف على ماهية هذا المصطلح الّذي شهد جدلا كبيرا خصوصا في ارتباطه بمصطلح التفسير.

1- **التأويل لغة**: تدور مادة التأويل في اللغة على عدة معان، منها:

أ. الرجوع، والعود، والمآل، والعاقبة، والمصدر: نقل الأزهري عن ثعلب ، عن ابن الأعرابي (ت230هـ) قوله: "الأوّل: هو الرجوع"[1]. وقال ابن فارس: "قال يعقوب : أوّل الحكم إلى أهله: أي: أرجعه[2]، ورده إليهم"[3]، وقد جمع ابن منظور كل ما يتّصل بمادة (أوّل) ومشتقاتها، وما استعملت فيه من معان، فمن ذلك قوله: "ألت عن الشيء: ارتددت عنه، والأول: الرجوع، وآل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع. وقال أبو عبيدة –معمر بن المثنى-: التأويل: المرجع والمصدر. وأول الكلام، وتأوله: دبره، وقدره"[4].

---

[1]- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ج15، ص437.

[2]- قال ابن السكيت، أبو يعقوب بن إسحاق، ت244هـ، رجع، هو نقيض الذهاب، ويتعدى بنفسه في اللغة الفصحى، فيقال: رجعته عن الشيء وإليه، ورجعت الكلام وغيره، أي: رددته وبها جاء القرآن الكريم. قال تعالى: فإن رجعك الله" (سورة التوبة، آ48). وهذيل تعديه بالألف، إلى أن يقول: وأرجعته في لغة هذيل. انظر: جميل سعيد وزميله، معجم لغات القبائل والأمصار، ج1، ص113.

[3]- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ج1، ص159.

[4]- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة أول، ج13، ص32-33 (بتصرف).

ب. التفسير، والتدبر، والبيان: قال ابن جرير الطبري: "وأمّا معنى التأويل في كلام العرب فإنّه: التفسير والمرجع والمصدر"[1]، وقال الأزهري: "وسئل أبو العباس ثعلب، أحمد بن يحيى عن التأويل، فقال: التأويل والتفسير بمعنى واحد. وقال الليث: التأول والتأويل: تفسير الكلام الّذي تختلف معانيه"[2]. وجاء في معجم العين للخليل ما نصّه: "التأوّل والتأويل تفسير الكلام الّذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"[3]. وممّا جاء في القرآن الكريم، قال تعالى: "بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله، كذلك كذّب الّذين من قتلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين"[4]. وقال ابن فارس: "معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء مرجعها إلى ثلاثة، وهي: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت، فإنّ المقاصد بها متقاربة"[5]. وقال الجوهري: "التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء"[6]. وقال ابن منظور: "وأوله وتأوله –أي الكلام- فسره"[7].

ج. سياسة الأمور ورعايتها، فهذا ابن دريد يقول: "تقول أُلتُ الإبل، أؤولها أوْلا وإيالا، إذا أحسنت سياستها والقيام عليها"[8]. وجاء في تهذيب اللغة للأزهري: "... وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه"[9]. وفي مقاييس اللغة لابن فارس: "... الإيالة السياسة من هذا الباب، لأنها مرجع الرعيّة إلى راعيها"[10]. وفي المعنى نفسه يقول الجوهري: "... الإيالة السياسة، يقال آل الأمير رعيته يؤولها أولا وإيالا، أي ساسها وأحسن رعايتها"[11].

---

[1]- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص184.

[2]- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق أحمد بن عبد الرحمان مخيمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ج15، ص485. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج1، ص396.

[3]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج1، ص100.

[4]- سورة يونس، آ39.

[5]- ابن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص162-163.

[6]- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ج4، ص1627.

[7]- ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص33.

[8]- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، دار صادر بيروت، ط1، 2010، ج3، ص173.

[9]- الأزهري، تهذيب اللغة، ج11، ص557.

[10]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص86.

[11]- الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص988.

بعد هذا العرض الموجز لمعنى التأويل في المعاجم العربية، وجدناه لا يخرج عن الثلاثة معاني السالفة الذكر، وإن كان أغلب علماء اللغة من رواة ومحدثين وغيرهم قد حصروا دلالته في معنيين اثنين: (الرجوع، والعود، والمآل، والعاقبة، والمصدر)، و(التفسير، والتدبر، والبيان).

أمّا في الدرس الغربي فقد شاع استعمال مصطلح الهرمينوطيقيا؛ حيث يشير **هانس جورج غادامير** إلى أنّ الكلمة الإغريقية Hemeneutike مشتقة من الكلمة Tekhne التي تحيل إلى (الفن) بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية، والهدف من هذا الفن هو الكشف عن حقيقة شيء ما.[1]

ونلاحظ أن كلمة هرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير لما هو غامض ومبهم، أي شرح ما يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه، سواء في الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي.

2-**التأويل في اصطلاح العلم**:إنّ ظاهرة التأويل ترتبط بالدلالة الأسلوبية، ومحاولة التوصّل إلى الغاية المقصودة من الأساليب اللّغويّة، ومن هنا فالتأويل من الناحية ظاهرة لها أهميّتها في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، وفي تاريخ الفكر الديني بصفة خاصة، وذلك منذ أن حاول الناس فهم النصوص الدينية في الكتب السماوية، وقد كان لظاهرة التأويل ومازال خصوصية في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد لعبت دورا مهما وخطيرا، حيث جاءت كلمة التأويل بأبعاد فكرية مختلفة وأطر منهجية متباعدة أحيانا ومتقاربة أحيانا أخرى.

وقد كان للتأويل في اصطلاح المتقدمين (السلف) وأهل القرون الثلاثة معنيان:

الأوّل: تفسير الل وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التفسير والتأويل على هذا مترادفين، وهذا كثير في استعمالات السلف.

[1]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، دار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص18.

1. جاء في الحديث الّذي رواه جابر في وصف الحج قوله: "ورسول الله- ﷺ- بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به"[1]؛ يعني: تفسيره وبيانه بأقواله وأفعاله –عليه الصلاة والسلام-. قال ابن القيم: "فعلمه –صلوات الله وسلامه عليه- بتأويله هو علمه بتفسيره وما يدل عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به، ونهي عنه"[2].
2. قال ابن عباس عند تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران: "أنا ممن يعلم تأويله"[3]. ونرى ذلك كثيرا في تفسير الإمام الطبري؛ حيث يستخدم التأويل بمعنى التفسير، فيقول: وقال أهل التأويل ثم يورد أقوال المفسرين.

الثّاني: الحقيقة التي يؤوّل إليها الكلام؛ أي: وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خبرا، أو امتثال ما دلّ عليه الكلام، وإيقاع مطلوبه إذا كان الكلام طلبا، وهو معنى يرجع إلى العاقبة والمصير.[4] ومنه قول السيدة عائشة –رضيه الله عنها-: "كان رسول الله –ﷺ-يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي، ... يتأوّل القرآن"[5]. قال الحافظ بن حجر: "وقولها: يتأوّل القرآن، أي: يجعل ما أمر به من التسبيح والتحميد والاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال"[6]. فالتأويل هنا: حقيقة ما أمر به في قوله تعالى: "فسبح بحمد ربك واستغفره"[7]، ومنه قول ابن عيينة: "السنة هي: تأويل الأمر والنهي"[8].

أمّا التأويل في اصطلاح المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين والمتصوفة، هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، أي إرجاع الكلام إلى الحقيقة التي تراد منه، كما جاء في قول ابن الجوزي: "التأويل نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته

[1]- رواه مسلم، ج2، ص887.
[2]- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة، ج1، ص18، ط1، 1408هـ
[3]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص122.
[4]- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى، ط1، ج3، ص55- 56.
[5]- صحيح مسلم، ج1، ص350.
[6]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج8، ص606.
[7]- سورة النصر، آ3.
[8]- ابن تيمية، التدمرية، ج3، ص56.

إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[1]. وقول الرازي: "التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قيام الدليل القاطع عن أن ظاهر محال"[2].

كان هذا معنى التأويل في الإطار القرآني، والّذي وإن تنوعت دلالاته قليلا لكنها في الغالب كانت منحصرة في أطر محددة على اعتبار تناولها نصا مقدسا يصعب المساس به وبمضامينه، وبالتالي حرية التصرف والتأوّل غير ممكنة وغير متوفرة. وهذا ما أشار إليه محمد أركون من أنّ وظيفة تأويل القرآن الكريم وتفسيره، تكمن في "كشف الحجب عن الدلالات والمعاني، دون القضاء على المجهول أو الغيب، أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف. إنّها تعني أيضا: الإبانة بلا إبانة أو تحييد وسائل المعرفة. باختصار: فإنّها تعني إقامة علاقة بين الإنسان والله لا تكون من نمط العلاقة سؤال / جواب؛ وإنّما من نوع الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة ومعنى الأشياء، وحقيقة الكائن والكينونة"[3].

وقبل الخوض في أبعاد التأويل واتجاهاته في الفكر التراثي يجدر الوقوف على لفظة التفسير، ووجه التقارب بينها وبين التأويل، حيث جعل بعض المفسرين التفسير مرادفا للتأويل ومنهم الزجّاج[4]، والراغب الأصفهاني[5]، في حين يرى ابن فارس بخلاف ذلك؛ فالتفسير بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجها واحدا، والقطع بأنّ المراد باللفظ هذا، ويتجه التفسير إلى شرح المفردات والألفاظ شرحا لغويا، يؤدي إلى المعنى الظاهر من النص، وأمّا التأويل فمعنا في الأصل التفسير والشرح، ولكن كلمة التأويل تطورت مع الزمن، فأصبح التأويل هو "نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللّفظ"[6]، وذلك بصرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها بما ظهر من أدلّة، وذلك عن طريق الاستنباط بحيث لا يخالف

---

[1]- ابن الجوزي، عبد الرحمان بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، ط1، ج1، ص350.

[2]- الفخر الرازي، محمد بن عمر، أساس التقديس، ص222.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك للنشر، المؤسسة الوطني للكتاب، الجزائر، 1993، ص90- 91.

[4]- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، ....، شرح وتعليق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج1، 1988، ص57.

[5]- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، حققه صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، سوريا، 2009، ص99, 636.

[6]- ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، أشرف عليه وقدم له علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، باب الهمزة مع الواو، ص53.

المعنى الّذي يذهب إليه المؤوّل الكتاب والسنة.[1] بذلك يتمايز التأويل وفق هذا الفهم عن التفسير بكونه يروم مقصدية المتكلم، ويحدّد أغراضه من الكلام، بخلاف التفسير الّذي يقتصر على ما هو ظاهر من الخطاب.[2]

ثانيا: مدارس التأويل:التأويل كفرع من فروع المعنى أخذ نصيبه من البحث اللّغوي، وقد ظهرت على إثره عدة مدارس تأويلية ومن أشهرها:

1-مدرسة التأويل الفلسفي التي ظهرت على أيدي الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، وهؤلاء جميعا سعوا للتوفيق بين الدين والفلسفة، فالنص القرآني عندهم رمز، لا يعرف حقيقته إلى الخواص، ففي قوله تعالى: **"والمَلَكُ على أَرْجَائِها وَيَحْمِلُ عَرْشَ رِبّكَ فوقهم يومئذ ثمانية"**[3]. يقولون في تأويل ذلك: إنّ العرش هو الفلك التاسع الّذي هو فلك الأفلاك، والملائكة الثمانية التي تحمل العرش هي الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع، والعرش هو نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية والله تبارك وتعالى على العرش لا على سبيل الحلول، والعرش محمول على ثمانية، والحمل على وجهين، بشرى كحمل الحجر على الظهر، وحمل طبيعي كالماء محمول على الأرض.[4]

2-مدرسة التأويل الصوفي، وهذه المدرسة تتجاوز المعاني الظاهرة إلى المعاني الباطنة، ويعتبر المتصوفة ذلك من باب الإشارات الرامزة وقالوا في ذلك: إنّ للقرآن ظهرا وبطنا، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل.[5] ومما تأوّلوه قوله تعالى: **"ومَنْ أظلم ممن منع مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه اسمه وسعى في خرابها"**[6]، فقالوا إنّ الخراب هنا خراب قلوب المؤمنين وتعميرها بالأماني وشحنها بمحبة الدنيا وتفريغها من محبة الله تعالى.

---

[1]- أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كلّ من الغزالي و ابن رشد، ص43- 44.

[2]- محمد بازي، التأويلية العربية-نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2010، ص21- 22.

[3]- سورة الحاقة، آ17.

[4]- ابن العربي، محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طاليس، الشرطة الوطنية، الجزائر، ص261 وما بعدها.

[5]- القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، ج17، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ص56- 61.

[6]- سورة البقرة، آ114.

3-مدرسة التأويل الباطني، ويقرب هذا التأويل إلى حد كبير من التأويل الفلسفي ويمثل هذا التأويل أصحاب الفرق الشيعية الباطنية، وقد أدخل هؤلاء الفلسفة في تأويلاتهم الباطنية لبعض نصوص القرآن الكريم، فهم يرون أن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل، فصرفوا ألفاظ الشرع عن **ظواهرها المفهومة** إلى أمور باطنية لا يسبق منها إلى الأفهام شيء، وفي شأنهم يقول الإمام الغزالي: "إنهم لما عجزا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما فقال دعاتهم: إنّ جميع ما عليه الناس أمثالا مضروبة لمثلات محجوبة"[1].

ومن أشهر أنصار هذا المذهب الباطني أخوان الصفا الذين زعموا أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها إلاّ بالفلسفة وذلك بأن الفلسفة حاوية بالحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية.[2]

المحاضرة العاشرة: الدّلالة والتأويل 2.

تمهيد: عدّ الكثير من الدارسين شأن المؤوّل شأن مبدع النص، وأنّ مشكلة التأويل هي مشكلة القارئ وليست مشكلة النص، وبذلك اتسع الطيف الدلالي للتأويل، وأصبحت قوة المقصدية الدلالية من الناحية البلاغية والأسلوبية هي التي تفتح المجال أمام تفجير النص دلاليا، لأنّ ما يقع خارج التأويل هو المشكلة الأساسية للتأويل. ومن خلال هذا فإن النظرة إلى التأويل قد اختلفت باعتبار أنه لم يعد هناك تأويل الكتابات الدينية وتأويل الكتابات الدنيوية، أي أصبح هناك تأويل واحد، وبالتالي الفهم سيطبق من جهة على السياق ومن جهة أخرى على المضمون.

وبذلك يمكن القول إنّ التأويل في أدق معانيه هو تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي، من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات والتراكيب، ومن خلال التعليق على النص، وأمّا في

[1]- الإمام الغزالي، أبو حامد، الباطنية، ط1، دار البشير، عمان، الأردن، ص11.

[2]- أخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، ج1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص190.

أوسع معانيه هو توضيح مرامي العمل الفني ومقاصده باستخدام وسيلة اللغة، وبهذا ينطوي التأويل على شرح خصائص العمل وسماته مثل: النوع الأدبي الّذي ينتمي إليه، وعناصره، وبنيته، وغرضه.

أولا: التأويل (الهيرمينوطيقا) في الفكر الحديث:اتفق الدارسون والمهتمون بالدرس التأويلي أنّ ملامح الهيرمينوطيقا الأولى تشكلت مع فلسفة سقراط (ت399 ق. م) من خلال تفسيره لأغاني الشاعر الإغريقي **سيمونيدس** (ت 468 ق. م). ويرى البعض أن ملامحها تشكلت في فلسفة أفلاطون (ت 374 ق. م) من خلال محاوراته، في ذكره الحوار الّذي دار بين سقراط و**إيون** حول الأعمال الشعرية لـ **هوميروس** (ت 350 ق. م)، وخصوصا ما تعلق برواية شعره، فكان الحوار حول قدرة **إيون** على فهم شعر هوميروس وتفسيره، وفي سياق الحوار يقول سقراط مخاطبا **إيون**: "إنني لمتأكد من أنّه لا يستطيع أي إنسان أن يصبح راويا محترفا للقصائد الملحمية بشكل جيد، وهو لا يفهم معنى الشاعر. فالراوي المحترف عليه أن يفسر ما في عقل الشاعر لمستمعيه، لكن كيف يستطيع أن يشرحها بشكل جيد ما لم يدرك ما يعنيه الشاعر؟" يجيبه إيون قائلا: "حقيق تماما يا سقراط من أنّ التفسير قد كان بكلّ تأكيد الجزء الأكثر إرهاقا في فني، وإنني أعتقد نفسي قادرا على الكلام عن هوميروس أفضل من أي رجل ... وليس لأي شخص آخر مهما كان يملك أفكارا صحيحة عن هوميروس كالتي أملكها"[1].

فمن خلال هذه المحاورة بين **سقراط** و**إيون** يتبين أن الهدف هو فهم مقصدية النص وتفسيره وفق المعيار التأويلي، وهذا الفهم يتطلب مقدرة فائقة واجتهادا متميزا على ما يبدو من خلال هذه المحاورة كما قدّمها أفلاطون. وهذا ما يستنتجه أفلاطون بنفسه في آخر المحاورة حين يقول: "من قدَر الإنسان حقا أن يتخذ موقفا تأويليا من وجوده الخاص"[2].

ومن الدراسين من اعتبر الهيرمينوطيقا قاعدة أقام عليها **أرسطو** (ت 332 ق. م) جزءا من أجزاء المنطق، ووضعه عليها، وهو منطق العبارة. كما توجد إشارات عديدة للفكر

[1]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشروالتوبع، بيرت، 1994، ج3، ص14.
[2]- م ن، ص30.

الهيرمينوطيقي عند **سانت أوغيستين** (ت 430م)، وغيرها كثير مما يؤكد تاريخا قديما للهيرمينوطيقا قدم الثقافة الإنسانية، غير أنّ مفهومها اتسع في القرن الثمن عشر حتى القرن العشرين، فأصبح يحتوي مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية على حد سواء؛ أي تفسير كل ما هو باطن مضمر في قلب النص.[1]

لذا انصب الانشغال الابستمولوجي في هذه الحقبة على إعطاء العلوم الإنسانية صبغة علمية كما أنّ صرامة المنهج من **شلايرماخر** مرورا **بهيدغر** و**غادامير** ركزت على قراءة النص المنطوق (الخطاب) والنص المكتوب، وما فيه من آثار فلسفية وأدبية وفنية وأحداث تاريخية، وفق عقل منهجي موضوعي، تأويل أي عمل موضوع بإدراك أجزاءه في وحدة منسجمة وبناء موضوعات التراث في الحاضر بإدراك موضوعي لأشياء التراث والتاريخ وربط الفهم المدرك بحقيقة ما يكشف عن التراث.

1-شلايرماخر وفن الفهم (الاتجاه الرومانسي):يعد فريدريك شلايرماخر (1768- 1834) المنظر الأول والأساس في التنشئة المبدئية للنظرية التأويلية، وأول تعريف دقيق نسبيا للهيرمينوطيقا في العصر الحديث كان **شلايرماخر** سباقا إلى وضعه ولذلك بقوله: "فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[2]، ثم يشير إلى أنّ الفهم مهمة لا متناهية، وللنص تفسيرا متعددة غير متناهية، تكون هذه التفسيرات بعدد المفسرين وخلفياتهم الفكرية، ولعل أكثر من وجدتهم يتحدثون عن **شلايرماخر** ويدرسون نظرياته بإسهاب هو (دافيد جاسبر)، فهو يؤكد أن **شلايرماخر** لم ينشر أي كتاب في مجال الهيرمينوطيقا، وما تركه هو عبارة عن محاضرات كتبها تلاميذه، ويعتبره جاسبر أنه من أعظم الهيرمينوطقيين في العصر الحديث.[3]

ولهذا يعود الفضل له بالانتقال بالتأويلية من مدرسة تهتم فقط بتفسير الكتب القديمة اللاتينية واليونانية والكتب المقدسة إلى منهجية عامة لها قواعدها التي تطبق على كل التراث الإنساني كما أكد على ذلك كل من **ريكور** و**غادامير**.

---

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2007، ص26.

[2]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظرية القراءة، ص17.

[3]- ديفيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص21.

فقد كان البرنامج التأويلي لـ **شلايرماخر** كما يؤكد ذلك ريكور: "يحمل في طياته البصمة المزدوجة الرومنسية والنقدية، الرومنسية بدعوته إلى علامة حية مع سيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا"[1].

بذلك كان هدفه الرئيس تأسيس تأويلية بوصفها فعن الفهم، كلما اقتضت الحاجة إلى الفهم سواء أكان ذلك في النص التشريعي أو النص الديني أو العمل الأدبي. فلم يكتفي بذلك الممارسة التأويلية، داخل الدائرة اللاهوتية لتشمل النصوص الفلسفية والقانونية والتاريخية وغيرها من النصوص غير الدينية. محاولة منه لتوسيع حركة التأويل من قراءة النص المقدس إلى عالم النصوص الأدبية والفلسفية وغيرها، فبذل جهدا في رفع مستوى التأويل وفقه اللغة، كما يرى ريكور في ذلك: "لقد ولد التأويل في سبيل رفع تفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة إلى مصاف التقنية أي (تكنولوجيا) لا تقتصر على مجرد تجميع معلومات لا رابط بينها"[2].

ومن دون شك فالذي قام به شلايرماخر يعد منعرجا حاسما وحقيقا في تاريخ التأويلية اعتمادا على الفصل بين التأويلية الحديثة والتقليدية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعد كتوسيع للمشكلة التأويلية فيما يخص ما هو مكتوب وفهم بذلك الخطاب. كما يرى ذلك **غادامير** في قوله: "فما يجب أن يفهم ليس فقط الكلمات المضبوطة ومعانيها الموضوعية، وإنما أيضا فردية المتكلم أو المؤلف"[3].

والتأويل عند شلايرماخر نوعان: (التأويل النحوي/ معرفة باللغة) و(التأويل التقني أو السيكولوجي/ معرفة بالفرد)، فالأول ذو اتجاه موضوعي يسعى لاكتشاف الحدود اللغوية، أو يتعلق باللغة المشتركة بين الجميع والتي يفهمها الكل، أما الثاني فهو حسب مفهومه ذو اتجاه ذاتي يسعى إلى الفهم، خاص بتجربة المؤلف والتي يعطي القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم

---

[1]- بول ريكور، من النص إلى التأويل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1986، ص11.

[2]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدرنفسه، ص40.

[3]- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كنوز، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007، ص272.

المؤلف.[1] ويؤكد على ضرورة فهم المؤلف مثلما فهم نفسه بل وأكثر مما فهم نفسه. أما الدائرة التأويلية عنده فهي التي يقوم عليها التأويل، والقصد منها أنه كي يتم فهم العناصر الكلية للنص لابد من فهم جميع أجزائه، وهذه الأجزاء لا يمكن فهمها إلا بالاعتماد على الكل، وهي التي تسمح للمفسر بالتقدم في عملية الفهم، فنظريته قائمة على فهم النص لحمايته من سوء الفهم.[2]

فالنص الواحد يتجاوز في معناه حدوده الضيقة إلى العلم بالتاريخ الأدبي والجنس الأدبي والشكل الخاص للعمل الأدبي وحياة المؤلف وأعماله الأخرى.[3] فالكاتب في أي عمل فني ليس هو تصوير فقط لحياته الفردية، إنما هو إسهام في تصوير عصره، فالعمل الفني على هذه الصورة توجيه فاعل للصورة.

فالتأويل بهذا ينجم عن تفاعل لحظتين لغوية وسيكولوجية باعتبار أنّ النص نص إبداعي مرتبط بالمؤلف وحياته الباطنية، لذلك فالفهم يجب أن يمر بتوسطية الذاتية والموضوعية لأنهما في تفاعل مستمر ودائم، وهذا ما أكده ريكور حينما تطرق إلى البصمة الرومانسية والنقدية بقوله: "البصمة الرومانسية هي التي توحي بفهم الكاتب كما فهم نفسه وربما أحسن منه، وأما البصمة النقدية تتمثل في مقاومته لسوء الفهم حيث يوجد التأويل، يكون سوء الفهم"[4].

ومن هنا ندرك أن ما ميز نظريته وساهم في توسيعها، تعلقها بمستويات اللغة على نطاق الكلمة والمعنى، ثم على مستوى الروح. فالكلمة ومعناها يشمل السياق التاريخي للغة في مساراتها وتحولاتها المختلفة، أما المستوى الروحي فهو يكشف عبقرية المؤلف وعبقرية عصره.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2003، ص21.

[2]- إبراهيم أحمد وآخرون، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص176.

[3]- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص49.

[4]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص41.

إن تأويلية شلايرماخر تقد بذلك ومن خلال "إعادة البناء بمساءلة النص في كل جوانبه وغرضها من هذا هو العودة إلى الانسجام المطلق عكس التفكيكية"[1]. لأنه يحاول أن يوصل إلينا أن التأويل هدفه الأول والأخير هو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص وذلك من خلال تأويل حديثه حتى نتوصل إلى ما يعنيه ويقصده.

وعليه فالقراءة عند شلايرماخر فعل إبداعي كما الكتابة تماما، فالحرص على الإفهام سبب الكتابة، والحرص على الفهم سبب القراءة، والقارئ عنده لا يصل إلى استنتاجات نهائية تكون علامة على انتهاء عملية القراءة لأنّ مهمة التأويلية تتغير باستمرار.

2-هيدغر والوجود الزماني:جاء **مارتنهيدغر** (1889- 1976) ليؤكد أنّ الوجود أو العالم، هو هدفه لبلورته أو صياغته على شكل معرفي تماما، فحاول أن يقيم منهجا يقنن ظاهرة الوجود الإنساني، فانطلقت أفكاره من بدايتها على السؤال عن معرفة هذا الوجود.[2]

والواضح أن هيدغر بدأ مشروعه الهيرمينوطيقي بفهمه للعالم، فهو الّذي يقول: "الإنسان كائن سعى دوما إلى أن يفهم العالم"[3]، وحين تبلورت فكرة فهمه للعالم انفتحت أمامه –كما يقول **غادامير**-من منطلق تعليقاته حول كتاب **كارل ياسبيرس** "سيكولوجية رؤية العالم"، والفهم عنده هو ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكوّنه، فهو يعتبره شكلا من أشكال الوجود، وعنصرا من عناصره. غير أن **هيدغر** يدعم نظريته للتأويل من خلال **فينومينولوجيا**[4] **إدموند هوسرل**،[5] التي لا تؤمن بأي وجود للعالم إلا من خلال معرفة الذات عنه، لقد أعطت للوجود دورا ثانويا مقارنة مع الذات، أي أنّ هذا الوجود يأتي ما وراء الذاتية.[6] ويشير هيدغر إلى هذا

---

[1]- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص272.

[2]- عواد نجاة كريمة، التلقي وأشكال التأويل عند بول ريكور، أطروحة دكتوراه (pdf)، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، 2016/2015، ص57.

[3]- إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة مقاربة لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص23.

[4]- هي علم الظواهر، دلت في بادئ الأمر على الظواهر النفسية واستعملت في الحقل السيكولوجي بهدف تحديد الظاهرة النفسية وتحليلها، كما دلت أيضا على التجربة المعاشة والحياة الفعلية والواقع المادي المحسوس، أما في الإطار الفلسفي والأنطولوجي دلت على خصائص الظاهرة المكونة للوعي والسعي إلى تفسير العالم و إيجاد الصورة الممكنة بين الوعي والعالم.

[5]- بقدار الطاهر، التأويل ونظريّة المعنى، مقاربة لتحولات المفاهيم والإجراءات لدى نصر حامد أبو زيد وأركون وطه عبد الرحمان، أطروحة دكتوراه (pdf)، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2018/ 2019، ص109.

[6]- عواد نجاة كريمة، التلقي وأشكال التأويل عند بول ريكور، ص57.

التوجه بقوله: "إنّ المباحث التالية لم تصبح ممكنة إلا على الأرضية التي وضعها هوسرل، فإنما بفضل مؤلّفه (مباحث منطقية) أحدثت الفينومينولوجيا الاختراق الذي منا شأنها"[1].

وينبني التصور التأويلي عند هيدغر باتخاذ التكشف الأنطولوجي وسيلة للبعد الهيرمينوطيقي لشدة الربط بين الهيرمينوطيقا والأنطولوجيا الوجودية، كما كان قد ربط بينها وبين الفينومينولوجيا، لهذا حسب مرجعيته الفكرية لا يمكن أن ندرس الهيرمينوطيقا بمعزل عن الوجود الإنساني، وأصبح الفهم عنده فهما وجوديا ولا يمكن ممارسة التأويل دون فهم البنية الأنطولوجية للموجد.[2]

ويحدد ذلك من خلال كتابه (الكينونة والزمان)[3]، فهو يشير في كتابه هذا إلى جميع هذه الأبعاد التي تفسر رؤيته، والتي تعتبر مساهمة منه في صناعة المسألة التأويلية، فهو في التفريق بين الفه والتفسير يقول: "ليس التفسير على ما يفهم بل بلوة للإمكانيات التي تمّ استشرافها في طلب الفهم"[4]، ويخلص في التفرقة بين التفسير والتأويل بقوله: "تأويل الوجود على جهة الزمانية، وتفسير الزمان بصفه الأفق المتعالي للسؤال على الكينونة"[5]، وبهذا الشرط يضع الزمنية شرطا لإمكانية الوجود.

ثمّ إنه يرى أنّ الفينومينولوجيا التأويلية ليست تأملا خالصا في العلوم الصحيحة، وإنما هي تأويل أنطولوجي للأساس الّذي يسمح بتأسيس هذه العلوم، أما هذه التأويلية المتعارف عليها تحمل في نظره ما يطلق عليه صفة التأويلي بالمعنى الاشتقاقي فقط.[6]

---

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، درا الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2012، ص104.

[2]- بقدار الطاهر، التأويل ونظريّة المعنى، ص111، 112.

[3]- وفي ترجمات أخرى (الوجود والزمان) لكن مصطلح الكينونة هو السائد في كثير من المصادر على اعتبار أن الكائن يطلق على الأشياء، الإنسان، وغيرها، بينما الوجود يطلق على الإنسان وحده، فالإنسان يقف خارج ذاته في باحة العالم، أما الكائنات تكون لأنها تصادفنا داخل العالم. ينظر: مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ص766.

[4]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ص290.

[5]- م ن، ص106.

[6]- علي حبيب الفريوي، مارتن هيدغر الفن والحقيقة، ص46.

وقد أكد هيدغر أنّ ماهية اللغة هي لغة الماهية، وهذا يعني أن اللغة الحقيقية هي تلك التي تعبر عن صميم الوجود، واللغة محركة العالم وكاشفة الوجود، ففي تصوره أنّ الإنسان ليس هو الذي يحدد الوجود، ولكن الوجود هو الّذي يتجلى من خلال اللغة للإنسان وفي الإنسان.[1]

فاللغة في نظر هيدغر "بيت حقيقة الوجود والكينونة، ولهذا البيت حارس، إنه الإنسان، الّذي لا يقوم بالحراسة فقط بل ويؤوّل أيضا، ومن هنا يمكن القول إن الإنسان هو حارس الوجود ومؤوّله"[2]. أي باعتبارها المكان أو المجال الّذي ترقد فيه والّذي تتجلى من خلالها حقيقة العالم، فلا يمكن اعتبارها أداة للتواصل، أو اعتبارها مجرد وسيلة ثانوية للتعبير عن الفكر الإنساني، إنما هي الكيان الحقيقي الّذي يأتي بالعالم إلى الوجود ليكشف بذلك عن ذاته.

فليس الإنسان هو الّذي يستعمل اللّغة حسب هيدغر وإنما اللّغة هي الّتي تتكلم من خلاله، "فالإنسان عند هيدغر كائن أنطولوجي، وأهم ما يميز هذا الإنسان هو الكلام باعتبار أنّ اللّغة هي الّتي تحدد ماهية الإنسان باعتبار الموجود القادر على الكلام أو التحدث وبأن الأساس الوجداني- الأنطولوجي للغة هو الكلام"[3]. أي أنّ الوجود ذاته هو الّذي يخاطب الإنسان من خلالها، فالإنسان حسب هيدغر لا يصنع الكلمة، وليس هو الّذي يقول الكلمات وإنما الكلمة هي تصنعه وهي بالأحرى الّذي تقول ذاتها من خلال الإنسان نفسه. فلم يعد أساس اللّغة الإنسانية النحو أو النطق، إنما الكلام من ناحية وجودية، فيتحول بذلك الوجود الإنساني إلى حوار بالضرورة، كما يتحول الكلام إلى عنصر أساسي يحاول تركيب ذلك الوجود، وهذا بالذات ما يساعده على الانفتاح على موجودات العالم.

من ناحية أخرى ترى تأويلية هيدغر أنه يجب على المؤوّل ألا يعتمد على المعاني المسبقة دون أن يفحصها، ويعرف أصلها وصحتها، لتفادي سوء الفهم من جهة ومن جهة أخرى لحماية هذا النص من سوء الفهم، "فالمهم أن يعي المرء انحيازه الخاص، وبذلك يستطيع النص أن يقدم

---

[1]- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص63.

[2]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص35

[3]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص311.

نفسه من حيث آخريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاصة بمقابل معاني المرء المسبقة"[1]. لهذا يصرح هيدغر دائما بأنّ الفهم ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكونه، والفهم في عمومه نوع من أنواع الوجود وما التأويل إلا إظهار مصرّح به للفهم.

خلاصة القول: إنّ مشروع هيدغر التأويلي يقوم أساسا على محاولة استعادة فهم الوجود وإعادة الوعي به، وهذا ما فقدناه في الأزمنة الحديثة؛ لأنّ الهيرمينوطيقا تعنى بفك رموز الأقوال التي تكون في أزمنة وأمكنة ولغة أخرى، دون أن يفرض عليها المرء مقولاته أو تصنيفاته الذهنية.

3-جورج هانس غادامير والتراث (1900- 2002): لقد كان التأويل قبل غادامير يركز على البعد النفسي، وهو البعد الّذي ظهر مع شلايرماخر؛ حيث تعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية.

أما غادامير فقد عرف بتأويليته الحوارية أو الجدلية، والتي تمر عبر ثلاث مراحل: الفهم والتفسير (التأويل) والتطبيق. وقد ظهرت هذه الممارسة في صورة فلسفية سعى من أجلها إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة لحدث الفهم؛ أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي، بالتركيز على فكرة التطبيق؛ أي تطبيق المعنى على وضعيتنا الراهنة، فالفهم لديه يتخذ دائما دلالة التطبيق، ففهم نص ما يعني تطبيقه على أنفسنا، من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤوّل؛ أي أفق الماضي وأفق الحاضر، و"هكذا فإنّ الفهم أو التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤوّل ولا عن الأفق الماضي للنّص بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما، وفي هذا الاندماج بالضبط تجد مسألة البعد التاريخي لظاهرة الفهم، أيا كان موضوع الفهم، حلها المناسب"[2].

[1]- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص372.

[2]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص43.

من جهة أخرى يعارض غادامير فكرة فهم النص وتفسيره بناء على حياة المؤلف وتاريخه، لأننا لا نفهم النص بناء على حياة المؤلف وعواطفه الذاتية النفسية، يقول في هذا الشأن: "ليس الفهم عمليّة نفسانية، ولا يمكن لأفق معنى الفهم أن يحدد لا بما يقصده المؤلف، ولا بأفق المرسل إليه الذي كتب النص أساسا من أجله"[1] (القارئ الأول أو الأصلي)، وإنما نفهم أي نص من خلال إدراك المعنى أو الدلالة، أو القصد واعتمادا على كل ما تقدم لنا من معطيات فعلية. وفي ذات السياق يقول في كتابه (فلسفة التأويل): "لا يحاول المؤوّل وبحضور نص ما، تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتب المراد معالجته"[2]. والنص يتجسد عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب يستقل عن كل الجوانب النفسية التي يتولد عنها ويصبح حاملا لحقيقة الموضوعية، أي العلم من أجل فهم ما يقوله النص في ذاته أي الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف، فالفهم لدى غادامير يتخذ –كما قلنا-دلالة التطبيق من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤوّل؛ أي أفق الماضي وأفق الحاضر، في عملية انصهارية تنتج الفهم أو التأويل.

4-بول ريكور وهيرمينوطيقا الارتياب والرموز (1913- 2005):إنّ الهيرمينوطيقا الغربية وضعت لنفسها تصورات مناهجية قامت على أساسها في محاولة فهم النصوص وتفسيرها، وبعد أن أخذت لنفسها اتجاها حواريا مع هيدغر وأنطولوجيا مع غادامير، استمرت إلى أن تأسس لها مع بول ريكور حقلا معرفيا جديدا في الفلسفة التحليلية ضمن مجال العلوم الإنسانية، وحينها أصبح الرمز يتطلب تأويلا بسبب إمكانية تعدد المعاني.

إن الهيرمينوطيقا عند بول ريكور لا تهتم بتفسير النصوص وفهمها فقط، بل تتعدى ذلك إلى فهم الذات لذاتها بسبب العتامة التي تعلق وجودنا، وذلك لا يتحقق إلا عن طريق التأويل "... فإنه علي باستمرار فك رمزو مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا"[3].فالتأويل هو اشتغال الفهم على فك الرموز، ومن هنا يميز ريكور بين كلمتي التفسير والتأويل، فالأولى

[1]- هانس جورج غادامير، اللغة كوسيط للتجربة الإنسانية، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص ص28- 29.
[2]- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص39.
[3]- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دارتنمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 1992، ص13.

تعني "الجهد الّذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[1]، فما يقوله النص ليس بالضرورة صورة طبق الأصل لما يريد المؤلف أن يقوله أو يقصد إليه، وبهذا فإن ريكور يتجاوز "التراث الرومانسي الذاتوي للهيرمينوطيقا، الذي كان منصبا على قدرة المخاطب أو المؤلف، ويتجاوز أيضا التراث الموضوعاتي الّذي يربط النص بمرجعية واقعية هي الأحداث التي يصفها النص بعد تدوينها في خطابات"[2].

إنّ كلّ هذا الغنى والتنوع الّذي عرفته فلسفة ريكور، راجع إلى حواره المستمر مع مختلف المذاهب والفلسفات الحديثة والمعاصرة، مع تعديل بسيط يتماشى مع تغير أحوال عصره، بحثا عن آفاق واسعة ومتنوعة للتفرد والتميز عن باقي الفلاسفة، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على حبه الشديد للتجديد والانفتاح والحوار، دون إقصاء أو تحييد لفكر أو توجه ما، بل تجده يبحث عن طرق التلامس والتماس مع ما قدمه أسلافه وما يقدمه معاصروه، "وهذا ما ساعده على إغناء مشروعه الطموح وقدرته على محاورة المناهج الفكرية الحديثة"[3].فحبه للتجديد والانفتاح، جعل من فلسفته أو منهجه، حوار مفتوح مع كل التيارات الفكرية والعلمية، لذلك ولكي نستطيع أن نفهم فلسفة بول ريكور يجب علينا تنويع معارفنا، توسيع مخزوننا الفكري، حتى لا نجعل من "الفلسفة مجرد حوار بين الفلسفة والفلسفة"[4].

وإذا تعلق الأمر بالاتجاه السيميائي والمنحى الفينومينولوجي، فقد شكلا أهمية كبرى في حقل بول ريكور التأويلي، وأفاض الحديث عنهما في مختلف كتبه ومقالاته، فيرى أن السيميائيات النصية عند جوليان غريماس (1917-1992) أوضح بيان للمقاربة الموضوعية والتحليلية والتفسيرية للنص وفق تصور بنيوي.[5] لذا تكمن منهجية بول ريكور السيميائية في الجمع بين مرحلة ما قبل الفهم، ومرحلة التفسير، ومرحلة الفهم، وهذا يمثل تصورا جديدا في التعامل

---

[1]- م ن، ص15.

[2]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2002، ص77.

[3]- بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي، وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ة2006، ج1، ص8.

[4]- جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002، ص348.

[5]- بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، دار العربية ناشرون، بيروت، ط1، 2006، ص76.

مع الخطابات والنصوص، والتي يرى فيها الكثير من الدارسين أهمية كبرى في تأويل النصوص الدينية وغيرها، وتحليل الظاهرة النفسية والاجتماعية، والتعامل مع الخطاب الفلسفي بالمراجعة والفهم والاستنباط.

ولا يعني هذا أنّ بول ريكور قد انسجم انسجاما تاما مع أطروحات البنيوية والسيميائية، بل العكس من ذلك نجده رفضا التعامل مع اللغة كنظام مغلق، كما فعلت البنيوية والسيميائية، من منطلق أنّ كل تجربة إنسانية هي في الأصل تجربة لسانية، وهذا ما نجده عند فرويد الّذي برهن على الصلة بين اللغة والرغبة في كون كل تجربة عاطفية يخرجها التحليل إلى الوضوح عن طريق اللغة.

أمّا عن اللغة ووظيفتها التفسيرية فهو يقول بشأنها: "وحرصا منّي على البقاء ضمن خط فلسفة اللغة، فقد انشغلت بمفهوم النص بوصفه وحدة الخطاب الكبرى"[1]. لأنّ كلمة النص تطلق حسب ريكور على كلّ خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة بحيث تكون هاته التأويلات المتعددة والمختلفة والمتجددة باستمرار تكون لها علاقة وطيدة بالنص المقروء وبالعمل الّذي يمارسه النص على ذاته، وذلك من أجل الوصول إلى تحليل المعنى واسترجاعه على أساس ما يحمله النص من إحالات ودلالات وهذا ما كان يهدف ريكور للوصول إليه، فوجده في علمي الدلالة واللسانيات.

وعلى هذا انبنت مشروعيته ومصداقيته وعلميته وموضوعيته في التأويل شريطة تجاوز الانغلاق النصي الّذي كان رهينة البحث في البنيات الداخلية، وذلك للوصول إلى تفسري النصوص وتأويلها، وهذا ما كان يدعو إليه ريكور في استقلالية النص في معناه عن مقاصد المؤلف السابقة، لذا حاول ريكور "تحرير التأويلية مما اعتراها من انحيازات ذات طابع نفسي أو وجودي"[2]؛ لأنّ السبب في مشكلة التأويل يكمن في طبيعة القصد اللفظي للنص وليس في التجربة النفسية للمؤلف؛ لأنّ الفهم بذلك يتم في فضاء غير نفسي، بل دلالي فيكون بذلك

[1]- م ن، ص73.

[2]- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص53.

النص منفصلا عن القصد الفعلي للمؤلف. أي أننا مطالبون "بتملك قصدية النص ذاته وتطابقه مع ما يريده النص"[1]، وما يريده النص "هو أن نلقي بنا بداخله"[2]، وعليه فالفهم يمثل "للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب؛ وإنّ التفسير للقراءة يمثل ما يمثله الاستقلال النصي واللفظي للمعنى الموضوعي للخطاب"[3]. هذا ما يؤدي حسب ريكور إلى "مطابقة آلية بين البنية الداخلية للنص بوصفه خطاب الكاتب، وعملية التأويل بوصفها خطاب القارئ"[4].

على هذا التصور الأساس لم تعد "القراءة هي ما ينصح به النص، ويوجه إليه، بل هي ما يحمل بنية النص إلى النور من خلال التأويل"[5]، من منطلق أنّ "التأويل ليس الخطأ أو الصواب بالمعنى الابستمولوجي، أو الكذب والصدق بالمعنى الأخلاقي، ولكنه الوهم لغياب القراءة بفعل التخيل وإعادة التشكيل"[6].

[1]- بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص48.

[2]- م ن، ص50.

[3]- بول ريكور، نظرية التأويل، ص118.

[4]- م ن.

[5]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ص248.

[6]- بول ريكور، الهوية والسرد، ص54.

المحاضرة الحادية عشر: الدّلالة والإعجاز اللّغويّ 1.

تمهيد:إنّ اللّغة العربيّة بمعانيها الواسعة شملت كلّ مجالات الحياة ونواحيها، فلطالما عرف عن العرب قدرتهم على التعبير الدقيق الّذي يمسّ المراد ويحدد المقصد دون أي احتمال للتأويل أو التشكيك، ولذا كانت معجزة الله فيهم لغتهم العربية، حيث لما نزل القرآن الكريم أصبح أكمل نموذج تعبيري عرفته هذه اللغة، أعجز قرائح العرب عن الإتيان بمثله، بكنوز تعبيرية ملفوفة بمسحة جمالية وإيحائية قمة في الروعة والتميز، في زمن كانت اللغة العربية تعيش أوج ازدهارها واكتمالها، فكان في ذلك إشارة دقيقة إلى أنّ القرآن الكريم يحمل لغة لا مثيل لها لا في الأولين ولا في الآخرين. ولم يكتف القرآن الكريم بالتعبير بألفاظ العربية المتداولة والشائعة ولكنه أضاف معان جديدة أدخلت من خلاله للقاموس العربي، وقد أحدثت هذه الحركية في متن اللغة إلى خلق تغيّر على مستوى المفاهيم انعكست سلوكات عميقة وقارة في الفكر الإسلامي ككلّ.

ثمّ إنّ معجزة القرآن الكريم تجاوزت البعد اللغوي والدلالي لتلامس أبعاد أخرى على مستوى أسلوبه وبيانه وبلاغته ونظمه، وعليه فالقرآن كتاب لا ينتهي جديده مهما سخر الإنسان عقله لدرسه وكشف أسرار إعجازه وبلاغته وجماله.

تعريف الإعجاز:لغة:لإدراك معنى (الإعجاز) على وجهه، لابدّ من الرّجوع به إلى مادّته اللّغويّة، وملاحظة الرّابط بين المعاني الواردة في أصل اللّغة، وبين المعنى الاصطلاحي وهذا بينا وتفصيل:

ذكر الرازي (ت666هـ) في (مختار الصحاح) في مادة (ع. ج. ز) أنّ: "العجُز، بضمّ الجيم: مؤخّر الشّيء، يذكّر ويؤنّث [...] والعجْز الضّعف، وبابه ضَرَبَ و(معجزًا) بفتح الجيم وكسرها، وفي

الحديث[1]: "لا تُلِثُّوا بدار معجزة"؛ أي: لا تقيموا ببلدة تعجزون فيها عن الاكتساب والتعيّش [...] و(أعجزه) الشيء فاته [...] والمعجزة واحدة معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام"[2]. وفي لسان العرب: العجز نقيض الحزم، والعجز الضعف، وعجز عن الأمر إذا قصر عنه.[3] وفي القرآن الكريم، قال تعالى: "**والّذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك لهم عذاب من رجز أليم**"[4].

كما ورد في (أساس البلاغة) للزمخشري (ت538هـ) في المادة ذاتها: "وطلبته فأعجز وعاجز، إذا سبق فلم يُدرَك"[5].

وعلى هذا النحو جاءت مادة (ع. ج. ز) في بقية المعاجم، ونحن ما تأملنا هذه التعاريف، وجدنا أنها ترجع كلّها إلى معنيين اثنين: أحدهما الضّعف، والآخر التأخّر، لذلك لمّ شملها ابن فارس (ت395هـ) –على عادته في ردّ المشتقات إلى أصولها- فقال: "(ع. ج. ز) العين والجيم والزّاي، أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على الضعف، والآخر على مؤخّر الشّيء"[6]. يقول الراغب الأصفهاني: عجُز الإنسان، مؤخرّه، وبه شبه مُؤخر غيره، قال تعالى: "**كأنّهم أَعْجَازُ نخل منقعر**"[7]، والعَجز أصله التأخر عن الشيء، وحصوله عند عَجُز الأمر، أي: مؤخره، كما ذكر في الدبر.[8]

العجز ضد القدرة قال الله تعالى: "أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ"[9]، وأعجزت فلانا وعَجَّزته وعاجَزْته جعلته جعلته عاجزا، وذكر ابن فارس أنّ "العين والجيم والزاي" تدلّ على أصلين: أحدهما الضعف،

---

[1]- هذا –في الحقيقة- ليس حديثا، وإنّما هو جزء من أثر عن عمر (ت23هـ) ﷺ، ونصّه: "خيفوا الهوام قبل أن تخيفكم، وانتضلوا وتمعددوا، واخشوشنوا، واجلعوا الرّاس رأسين، وفرّقوا عن المنيّة، ولا تلثّوا بدار معجزة ...". أخرجه: أبو بكر بن أبي شيبة، المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، مكتبة الرشد، السعودية، 1409هـ، ج5، ص304.

[2]- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، ط1، دار الفكر، لبنان، 2001، ص176.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، ص319. [بتصرف]

[4]- سورة سبأ، آ05.

[5]- محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1419هـ، ج1، ص635.

[6]- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، د. ط، دار الفكر، لبنان، 1979، ج4، ص232.

[7]- سورة القمر، آ20.

[8]- فضل حسن عباس، محاضرات في علوم القرآن، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007، ص53.

[9]- سورة المائدة، آ31.

والآخر مؤخرة الشيء"[1]. "وإنما الإعجاز شيئان: ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة ومزاولتها على شدة الإنسان واتصال عنايته، ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه، فكأن العالم كله في العجز إنسان واحد ليس له غير مدته المحدودة بالغة ما بلغت"[2].

والمعجزة: اسم فاعل، فعله أعجز، يُعجز، وقد عرفها ابن خلدون فقال: إن المعجزات "هي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم ... قائلون بأنها واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي"[3]. مأخوذ من العجز وهو عدم القدرة على فعل الشيء المطلوب[4]، نقول عجَز وعجِز وعجَّز، عاجز، عجَز، يعجِز عن الأمر، إذا قَصَر عنه وعجِز بكسر الجيم، ورجل عجِز، بكسر الجيم وعجُز بضمها وعاجز أي ضعيف. وتقول: عجِزت عن كذا.[5]

فالإعجاز: هو إثبات القرآن عجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم به، فهو إضافة المصدر لفاعله.[6]

والإعجاز: إثبات العجز، والعجز في التعريفات: اسم للقصور عن فعل الشيء، وضده القدرة فإذا ثبت الإعجاز ظهرت قدرة المعجز.[7]

اصطلاحا:اختلفت عبارات أهل العلم في ضبط مصطلح (الإعجاز) من حيث الدقّة في التحديد، والإلمام بجوانبه المتعدّدة. فنجد المناويّ (ت1031ه) يقول: "الإعجاز في الكلام، تأديته بطريق أبلغ من كلّ ما عداه من الطّرق"[8]. ولعلّنا نلحظ في هذا التعريف تشابها كبيرا مع

---

[1]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عجز)، ص712.

[2]- مصطفى صادق الر افعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص139.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص93.

[4]- الشيخ صابر حسن محمد أبو سليمان، كتاب الظمآن في علوم القرآن، الدار السلفية بومباي، ط1، 1984، ص97.

[5]- م ن.

[6]- محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1999، ص346.

[7]- عبد المجيد محمود مطلوب، مباحث في علوم القرآن والحديث، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، 2004، القاهرة، مصر، ص127.

[8]- محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمة التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط1، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، سوريا ولبنان، 1410ه، ص75. وانظر هذا التعريف بلفظه في: التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1405ه، ص47.

تعريف الرماني (ت386ه) للبلاغة؛ إذ يقول: "البلاغة إيصال المعنى إلى القلب، في أحسن صورة من اللّفظ"[1].

وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على قيمة الوجه البلاغي في إعجاز القرآن، إذ أنّ أهل الشأن على وفاق أنه مراد، مع اختلافهم في أوجه الإعجاز الأخرى، بين مثبت ونافٍ، ومؤيّد ومتجافٍ. وقد صرّح بذلك الكفوي (ت1094ه) في (الكليّات) فقال: "وإعجاز القرآن ارتقاؤه في البلاغة إلى أن يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته على ما هو الرّأي الصّحيح، لا الإخبار عن المغيّبات ولا عدم التّناقض والاختلاف، والأسلوب الخاص، ولا صرف العقول عن المعارضة..."[2]. على أنّ في النّص نوعا من المجازفة، في نفي كون (عدم التناقض والاختلاف) وجها من أوجه إعجاز القرآن، والله سبحانه وتعالى أثبته صراحة في قوله: "**أفلا يتدبّرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**"[3].

وقد عرّفه ابن خلدون بقوله: "إنّ المعجزة قوة إلهية تبعث على النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله"[4]، والمعجزة ليست من مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم.

أما السيوطي فيعرف المعجزة قائلا: "والمعجزة في لسان الشرع أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة"[5].

وفي المعجم الوسيط: "المعجزة أمر خارق للعادة يظهره الله على يد النبيين تأييدا لنبوتهم وما يعجز البشر أن يأتوا بمثله"[6]. وهذا ينطبق على الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم، "فحيثما قلب الإنسان بصره في القرآن وجد أسرارا من الإعجاز اللغوي: يجد ذلك في نظامه الصوتي البديع، بجرس حروفه حين يسمع حركاتها وسكناتها ومداتها وغناتها، فواصلها ومقاطعها، فلا تمل أذنه

---

[1]-علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول، ط3، دار المعارف، مصر، 1976، ص75.

[2]-أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليّات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، د. ط، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1998، ص215.

[3]- النساء، آ82.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص502.

[5]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص116.

[6]- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ص591.

السماع بل لا تفتأ تطلب منه المزيد. ويجد ذلك في ألفاظه التي تفي بحق كل في موضعه لا ينبو منه لفظ يقال إنه زائد ولا يعثر الباحث على موضع يقول إنه يحتاج إلى إثبات لفظ ناقص. ويجد ذلك في ضروب خطاب يتقارب فيها أصناف الناس في الفهم، بما تطيقه عقولهم، فيراها كل واحد منهم مقدرة على مقياس عقله وفق حاجته من العامة والخاصة"[1].

ويجد ذلك في إقناع العقل وإمتاع العاطفة بما يفي بحاجة النفس البشرية تفكيرا ووجدانا، في تكافؤ واتزان فلا تطغى قوة التفكير على قوة الوجدان، ولا قوة الوجدان على قوة التفكير.[2] فالقرآن معجز في حروفه وكلماته وتراكيبه وآياته وسوره وحركاته، معجز في نظمه نصا متكاملا، ومعجز في كل جزء من أجزائه، وفي كل دلالة من دلالته.[3]

وبالجملة فما مرّ من نصوص في تعريف الإعجاز، يمثل طائفة من أهل الشأن نَحَتْ منحى التركيز على وجه من وجوه الإعجاز، كالوجه البلاغي فيما مرّ معنا، أو غيره من الوجوه. فيما نحت طائفة أخرى –خاصة منهم المُحْدَثين-إلى شيء من الدقة في ضبط المصطلح، والشموليّة في مدلوله، ولنمثّل لذلك بما أورده الزُّرقاني (ت1947م)؛ إذ يقول: "إعجاز القرآن، مركّب إضافيّ، معناه بحسب أصل اللّغة: إثبات القرآن عجز الخلق عن الإتيان بما تحدّاهم به. فهو من إضافة المصدر لفاعله، والمفعول وما تعلّق بالفعل محذوف للعلم به، والتقدير: إعجاز القرآن خلق الله عن الإتيان بما تحداهم به"[4].

ولا شكّ أنّ في هذا التعريف إحاطة بجوانب الإعجاز المتعددة، واستيفاء لنواحيه المختلفة، ما يدفع الضير عن الباحث في جعله التعريف المعتمد، وهو على ما سبق ذكره من المسوغات مستنِد.

أما نحن فتعريفنا منحصر في توصيف الإعجاز على المستوى اللغوي، لذا يمكن ضبط تعريف هذا المصطلح على النحو الآتي:

---

[1]- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص259.

[2]- م ن.

[3]- عودة خليل أبو عودة، شواهد في الإعجاز القرآني، دراسة لغوية ودلالية، المكتبة الوطنية، ط1، عمان، 1998، ص29.

[4]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1415هـ، ج2، ص259.

الإعجاز هو العلم الّذي يهتم بإبراز إعجاز المفردة القرآنية من حيث شكلها ومضمونها وغايتها. "ويقصد بشكل المفردة القرآنية كل ما له علاقة بمظهرها، من الجانب الصوتي فيها من تناسق الحروف في مخارجها، وصفاتها وحركاتها وسكناتها ومداتها، ... وكذا من جانب صيغتها الصرفية ونوعها، ثم بعد ذلك من جهة موقعها الإعرابي"[1]. ويقصد بمضمونها المعنى الّذي تحمله المفردة، والّذي لا يمكن لمفردة أخرى مرادفة لها أن تؤديه مهما ظهر للواحد منّا مدى التقارب بينهما، ويراد بغايتها أنّ المفردة القرآنية في النهاية تحقق أمرين: أولهما الوفاء بحاجة النفس الإنسانية، كونها وازنت بين عقل المخاطب وعاطفته. وثانيهما أنها أعجزت الثقلين، لأنها تحدتهم في إطار محدود، لا يعدو أن يكون حروفا وأصواتا، من نس ما به ينطقون، ومع ذلك يحمل دلالات كثيرة يستحيل عليهم مجاراتها فيه.[2]

المحاضرة الثانية عشر: الدّلالة والإعجاز اللّغويّ 2.

آراء العلماء في الإعجاز اللغوي:

[1]- العيد حذيق، جهود أهل السنة والجماعة في الإعجاز اللغوي والبياني للقرآن الكريم –ابن القيم- أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر1، 2011/2010، ص36.

[2]- م ن، ص37.

أولا: القدامى:لقد آمن كل عاقل بالقرآن كمعجزة حقيقية جاء بها النبي الأميّ من عند الله عن طريق الوحي الّذي كان يأتي به أعظم الملائكة وأشرفها جبريل –عليه السلام- فامتثلوا لأوامره وانتهوا إلى نواهيه وحاولوا تطبيق تعاليمه في العابدة والمعاملة، وسلموا بسحره وجماله وكماله فلم تمتد نفوسهم إلى التشكيك فيه قليله وكثيره؛ بل قبلوه وأقبلوا عليه حافظين ودارسين وشارحين ثم مطبقين فكان الصحابي يحفظ الآية والآيتين فلا يزيد عنها حتى يطبقها في معاملاته ويتمثلها في سلوكه وحياته. وأكثر من أقبل على ذلك الكلام يتدارسه ويبحث في أسراره وسحره وجماله العلماء الذين بدأوا يبحثون في أوج إعجازه. وأهم ما تناوله علماء بالدراسة والبحث إعجازه على مستوى اللغة بكل مستوياتها (مفردة، وجملة، ونصا، وخطابا، وإعرابا، ...).

1-الجاحظ (ت 255ه):لم يفرد الجاحظ كتابا خاصّا بالإعجاز بل تحدث عن إعجاز القرآن الكريم في رسالته (حجج النبوة)؛ حيث أكد أن وجه الإعجاز يتمثل في نظم القرآن وفصاحته، وفي هذا يقول: "ولأنّ رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها، أنّه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك - أي العجز والإعجاز- في الحرف والحرفين أو الكلمة والكلمتين"[1].

2-الخطابي (ت 388ه):أمّا الخطابي فتحدث عن إعجاز القرآن في كتاب أسماه (كتاب بيان إعجاز القرآن)، فيقول: "وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور: منها أنّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللّغة العربيّة وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل"[2].

وملخص رأي الخطابي: إنه يرى أن إعجاز القرآن راجع إلى جمال ألفاظه، وحسن نظمه، وسمو معانيه، وأثره في النفوس، يقول: "وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور في غاية الشرف

[1]- عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسة السابقين، دار الفكر العربي، ط1، 1974، ص173.

[2]- الخطابي، رسالته، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص (21، 23، 24، ..).

والفضيلة، حتى لا ترى من الألفاظ أفصح ولا أجزل، ولا أهذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا، ولا أشد تلازما، وتشاكلا من نظمه"[1].

3-عبد القاهر الجرجاني (ت471ه):تحدث عبد القاهر الجرجاني عن إعجاز القرآن الكريم في رسالته التي أسماها (الرسالة الشافية)، والتي تناول فيها بعض نواحي من الإعجاز، أخصها إثبات الإعجاز عن طريق عجز العرب عن معارضة القرآن: "ويرى أنّ الإعجاز قد ثبت للأولين والمعاصرين لنزول القرآن يعجز من جاء بعدهم أولا وأيسر لأنّ علم ذلك يخص أهله والأصل والقدوة فيه العرب ومن عداهم تبع لهم وقاصر فيهم عنهم"[2].

4-القاضي عياض (ت 544ه):وقد تحدث في كتابه (الشفا) عن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم، وحصرها في أربعة أوجه. قال: "اعلم أن القرآن منطو على وجوه من الإعجاز كثيرة، وتحصيلها من جهة ضبط أنواعها في أربعة وجوه: **الوجه الأول**: حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته، ووجوه إيجازه، وبلاغته الخارقة عادة العرب الذين هم أرباب هذا الشأن وفرسان الكلام. **الوجه الثاني**: صورة نظمه العجيب، وأسلوبه الغريب، المخالف لأساليب كلام العرب. **الوجه الثالث**: ما انطوى عليه من الأخبار بالمغيّبات وما لم يكن ولم يقع فوجد كما ورد. **الوجه الرابع**: ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم منه القصة والواحدة إلاّ الفذ من أخبار أهل الكتاب الّذي قطع عمره في تعلّم ذلك فيورده ﷺ على وجهه ويأتي به على ونصه"[3].

5-جلال الدّين السيوطي (ت911ه): تحدث السيوطي عن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم وذكر آراء العلماء وذلك من خلال كتابه (الإتقان في علوم القرآن) وما يلاحظه القارئ أنّ السيوطي قد نسب بعض الآراء لأصحابها في الإعجاز كـ (الباقلاني، والأصفهاني، والسكاكي،[4] ... وغيرهم.

---

[1]- المصدر السابق.

[2]- الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص107.

[3]- الملا علي القاري العلوي الحنفي، شرح الشفا للقاضي عياض، ج1، ص547/ 571.

[4]- السيوطي، الإتقان، ج2، ص324، وما بعدها.

وقد تحدث السيوطي عن الإعجاز في مواطن متفرقة من كتابه (الإتقان)؛ حيث يرى أنّ القرآن معجزة في شتى المجالات تحت عنوان (فائدة)، قال: الحكمة في تسوير القرآن سورا تحقيق كون السورة معجزة"[1].

ويرى أنّ كلّ سورة معجزة بصرف النظر عن العدد الكمي للآيات القرآنية وسورة الكوثر ثلاث آيات معجزة إعجاز سورة البقرة، "ثم ظهر كذلك حكمة في التعليم وتدرج الأطفال من السور القصار إلى ما فوقها تيسيرا من الله تعالى على عباده"[2].

وأما عن بيان القرآن فقال: "فهو أشرف بينا وأهداه وأكمله وأعلاه وأبلغه"[3]. وحاول السيوطي جمع آرائه فيما بعد في كتاب (معترك الأقران في إعجاز القرآن)؛ إذ ذكر أنّ أوجه الإعجاز في القرآن الكريم تشمل على خمسة وثلاثين وجها لتصرف الكلمات والنظم والبلاغة والأخبار عن الغيوب والمستقبل وروعته وهيبته وجب سماعه وتيسيره تعالى لحفظه ووقوع الحقائق.

ثانيا: المحدثين:

1-الرافعي (1880-1937م):تحدث الرافعي في كتابه (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) عن أوجه الإعجاز واستهل مؤلفه بالحديث عن العلماء السابقين الذين خاضوا في موضوع الإعجاز فاستعرض آراءهم وكان يعقب بين الحين والآخر. وأما وجهة نظره في الإعجاز فكانت كما في قوله: "أمّا الّذي عندنا في وجه إعجاز القرآن، وما حققناه بعد البحث وانتهينا إليه بالتأمل وتصفح الآراء وإطالة الفكر وإنضاج الرؤية، وما استخرجناه من القرآن نفسه في نظمه ووجه تركيبه واطراد أسلوبه، ثمّ ما تعاطيناه لذلك من التنظير والمقابلة واكتفاه الروح التاريخية في أوضاع الإنسان وآثاره وما نتج من تتبع كلام البلغاء في الأغراض التي يقصد إليها والجهات التي يعمل عليها، وفي رد وجوه البلاغة إلى أسرار الوضع اللغوي التي مرجعها إلى الإبانة عن حياة المعنى بتركيب حي من الألفاظ يطابق سنن الحياة في دقة التأليف وإحكام الوضع

[1]- المصدر السابق، ج1، ص66.
[2]- م ن، ص66. (بتصرف).
[3]- م ن، ج2، ص179.

وجمال التصوير، وشدة الملاءمة، حتى يكون أصغر شيء فيه كأكبر شيء فيه، ... إن القرآن معجز بالمعنى الّذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه حتى ينفي الإمكان بالعجز عن غير الممكن، فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغا وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة، فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب، ومعجز في أثره الإنساني ومعجز كذلك في حقائقه، وهذه وجوه عامة لا تخالف الفطرة الإنسانية في شيء فهي باقية ما بقيت"[1].

2-محمد متولي الشعراوي (1911-1998م):استهل محمد متولي الشعراوي حديثه عن إعجاز القرآن الكريم لغويا بواقع العربي آنذاك ولسانه البليغ وهو يدبج هذا الكلام شعرا ونثرا، فقد تضمن النص المعجز كلاما لا بالشعر ولا بالنثر مراعيا في ذلك المناسبات ومن ضمن النصوص المستشهد بها نص امرأة العزيز "**وقالت اخرج عليهن فلمّا رأينه أكبرنهوقطّعن أيديهنّ وقلن حاش لله ما هذا بشرإنْ هذا إلاّ ملك كريم قالت فذلكنّ الّذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ولئن لم يفعل ما آمره ليسجنّن وليكونّا من الصّاغرين**"[2]. يقول الشعراوي: "فذلكن الّذي لمتنني فيه: مستفعل فاعل مستفعل، هل شعرت أنك انتقلت من كلام منثور، ... في كل هذه الآيات لم تشعر أنك من شعر إلى نثر لأنه لا توجد فجوات كلامية، ... والقرآن نظم فريد، ... لا نستطيع أن نقول أنه نثر ولا شعر، وإنما هو كلام يتناسب مع قول القائل سبحانه وتعالى، ... إذن فبلاغة القرآن في مطابقته للحال حال جميع المخاطبين وبلاغته في الانتقال من الشعر إلى النثر ومن النثر إلى الشعر، ..."[3]. ويقول: "الأسلوب البياني في القرآن تجده حينما يعرض قضية من القضايا يعرضها الله عرض الخبير بحقائق النفس والقادر على إيراد الخصائص الكلامية التي تعبر عن حقائق النفس"[4].

3-سيد قطب (1906-1966م):كان لسيد قطب تصور تميز به في مجال الإعجاز اللغوي تمثل في حديثه التصوير الفني في القرآن الكريم من خلال كتابه (التصوير الفني في القرآن) الذي طبع سنة 1944. يقول: "التصوير الفني في القرآن هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن فهو

---

[1]- الرافعي، إعجاز القرآن، ص131.

[2]- سورة يوسف، آ32.

[3]- الشعراوي، معجزة القرآن، 40/1.

[4]- عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسات السابقين، ص104.

يعبر بالصورة المحسوسة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المفطور، وعن النموذج الإنساني، والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، ... فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل، فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة، وحتى ينقلهم نقلا إلى مسرح الحوادث الأول الذي وقعت فيه أو ستقع، حيث تتوالى المناظر، وتتحدد الحركات، وينسى المستمع أن هذا الكلام يتلى، ومثل يضرب، ويتخيل أنه منظر يعرض، وحادث يقع، ..."[1].

4-سعيد رمضان البوطي (1929-2013م): يعد البوطي من العلماء الّذين قدموا بحوثا قيمة في مجال الإعجاز القرآني، وربما ما ميّز نظرته تأييده لنظرة وتوجه سيد قطب باعتبار التصوير الأداة المفضلة في الأسلوب القرآني، يقول في كتابه (من روائع القرآن): "إنّ القرآن لا يخاطب العقل وحده على نحو ما نعلم من طبيعة سائر أنواع الكلام ولكنه يخاطب كلا من العقل والخيال والشعور معا، وهو في هذا يجري على نسق مطرد وطريقته متبعة عرفت به وعرف بها، سواء أكان يأمر وينهى، أو يخبر ويقص، أو يعلم ويشرع، أو يتحدث عن غيب، أو يحذر من عذاب"[2]. وفي ذات السياق أرجع البوطي الإعجاز القرآني إلى حقيقتين:

أ- أنّ المعاني في القرآن ليست مجردات اعتبارية لا يدركها إلا العقل، وإنما هي صورة حسية تمر بخيال القارئ ويلمسها إحساسه وتكاد أن تراها عينه.

ب- أنّ الألفاظ في القرآن ليست تلك الحروف التي لا تدل إلاّ على المعنى، بل هي ينبوع يفيض بالصور والأحاسيس والألوان.[3]

وفي الختام يمكن اختصاروجوه إعجازالقرآن الكريم فيما يلي:[1]

---

[1]- سيد قطب، التصويرالفني في القرآن، دارالشروق، الطبعة الشرعية 16، القاهرة، 2002، ص38.

[2]- رمضان البوطي، من روائع القرآن، مكتبة الفارابي، ط5، 1977/ ص199.

[3]- م ن، ص200.

الوجه الأوّل: فصاحة ألفاظه، وبلاغة عباراته، وعجيب نظمه، فإن جميع ألفاظ القرآن فصيحة، لا تنبو عن السمع، وعباراته مطابقة لمقتضى الحال إلى أرفع مستوى من البلاغة، بحسن طلاوته، ورقته، وروعته، من له أدنى ذوق باللغة العربية، وهذا واضح في استعاراته، وتشبيهاته، ومجازاته، ومختلف أساليبه غير أنه يتميز عن كلام العرب في أسلوبه، فهم عاجزون عن الإتيان بمثله حيث يشتمل على فصاحة فريدة، وتصريف بديع، ومعان لها من اللطافة والجلال، والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة، ما يميزها عن كلامهم، وهو بديع في تأليفه، لا يتفاوت، ولا يتباين. واللغة العربية لم يحدث لها تطور تدريجي حتى جاء القرآن، فظفر باللغة من اللهجة الجاهلية إلى لغة منظمة متناسقة ذات جمال فني راق، مع أنه لم يستعمل ألفاظا أجنبية عن لهجة الحجاز بل إنه أخذ ألفاظ هذه اللغة وأحدث فيها انقلابا هائلا أصبحت من خلاله أكثر تأثيرا، وأشد سبكا.[2]

الوجه الثاني: تأثيره، وسلطانه على القلوب، وأخذه بمجامع الأفئدة، وقارئه لا يمله، وسامعه لا يمجه، بل الانكباب على تلاوته يزيده حلاوة، وترديده يوجب له محبة، فإذا قرع السمع خلص إلى القلب من اللذة والحلاوة ما تنشرح له الصدور، وتشير به النفوس.[3]

الوجه الثالث: أخباره في الماضي وذكره لقصص الأمم السابقة والأنبياء السابقين.

الوجه الرابع: ما جاء فيه من حقائق علمية مطابقة للعلم الحديث، وهي كثيرة، وإن دلت على شيء فإنها تدلل على صدق هذا القرآن وصدق دعوة النبي محمد ﷺ.

الوجه الخامس: معانيه وأحكامه، وانعدام الاختلاف فيه، فقد اشتملت آياته على موضوعات تخص العقائد والأخلاق[4]، والتشريعات المتنوعة في شتى الميادين، والقرآن كتاب الله لا يطرأ عليه تغيير، ولا نقصان، فقد تكفل الله بحفظه.

---

[1]- صالح خليل حمودي الطائي، الأساليب القرآنية في عرض العقيدة الإسلامية، دار النهج للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008، ص355، 356.

[2]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ص232.

[3]- أبو علي المودودي، مبادئ الإسلام، ط2، دمشق، 1957، ص47.

[4]- السيوطي، الإتقان، 266/2.

المحاضرة الثالثة عشر: الدّلالة والإعجاز اللّغويّ 3.

أولا: خصائص الأسلوب اللغوي والبلاغي في القرآن الكريم:إنّ الأسلوب هو غير المفردات والتراكيب التي يتألف منها الكلام، وإنما الطريقة التي ينتهجها المؤلف في اختيار المفردات والتراكيب، وهذا هو السر في أنّ الأساليب مختلفة باختلاف المتكلمين من ناثرين وناظمين من أن المفردات التي تستخدم واحدة وكذا التراكيب في جملتها واحدة، وقواعد صوغ المفردات

وتكوين الجمل واحدة، وهنا يتضح لنا أنّ السر في القرآن جاء بأسلوب خارج عن معهود العرب في لغتهم من حيث ذوات المفردات والجمل وقوانينها العامة.

إنّ الخصائص التي تميز بها القرآن في أسلوبه جعلت له طابعا خاصا معجزا في لغته وبلاغته، وهذه الخصائص هي:[1]

الخاصية الأولى: سمة القرآن اللفظية وهي تتجلى في نظامه الصوتي وجماله اللغوي المراد بالنظام الصوتي اتساق القرآن وائتلافه في حركاته وسكناته وحدوده وغنته وهو يسترعي الاستماع ويستهوي النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي نظم أو نثر.

الخاصية الثانية: إرضاؤه العامة والخاصة منهم على حد سواء بالتأثير به إذا أقرئ عليهم وأحسوا بجلالته وذاقوا حلاوته، وأما الفهم فكل على استطاعته واستعداده على ما يرضي وجدانهم وعقولهم؛ لأنه استعمل التصريح والحقائق العارية المكشوفة مع وجود التجوز والإعراب والإشارة.

الخاصية الثالثة: إرضاؤه للعقل والعاطفة، فإنّ أسلوب القرآن خاطب العقل والقلب معا.

الخاصية الرابعة: جودة سبك القرآن وإحكام سرده، ومعنى هذا أنه سبك القرآن بلغ من ترابط أجزائه وتماسك كلماته وجمله وآياته وسوره مبلغا لا يدانيه فيه أي كلام آخر. مع طول نفسه وتنوع مقاصده، وإنّ التجانس والتجاذب بين جمله والتشابك والترابط الموجود فيها يوحي أنّ هذه الآيات متعانقة الأجزاء، فكأنما هي سبيكة واحدة.

الخاصية الخامسة: براعته في تصريف القول وثروته في أفانين الكلام، ومعناه أنه يورد المعنى الواحد بألفاظ وطرق متعددة ومختلفة، وهذه التصاريف المتعددة تدعو إلى الدهشة والافتنان، وهو لباس فضفاض من الجدة والروعة يحتوي كل سامع ويأسر كل قارئ.

[1]- صالح خليل حمودي الطائي، الأساليب القرآنية في عرض العقيدة الإسلامية، ص357، 358. بتصرف

الخاصية السادسة: جمع القرآن بين المجمل والمبين مع أنهما غايتنا متقلبتان ولا تجتمعان في كلام واحد للناس، بل كلامهم إما مجمل أو مبهم، فالكلمة إما واضحة المعنى لا تحتاج إلى كلام تفسيري، وإما خفية المعنى تحتاج إلى بيان، أما القرآن فقد وظف كلتا الحالتين في سياق آياته، فتأتي الآية مجملة مع أنها مبينة واضحة المغزى وضوحا يريح النفس من عناء التنقيب والبحث.

الخاصية السابعة: قصد القرآن باللفظ مع وفائه بالمعنى، ففي ألفاظه بينا قصد مقدر على حاجات الناس دون أن يزيد اللفظ عن المعنى أو يقصر عن الوفاء بحاجات الخلق، وهو على أعلى درجات الفن والصياغة في التأثير والإقناع.[1]

ثانيا: ألفاظ القرآن ودلالتها على المعنى الدقيق:يتأنق أسلوب القرآن في اختيار ألفاظه وكلماته، وذلك لما بين ألفاظ اللغة العربية من فروق دقيقة في دلالتها ومعناها، فالقرآن يستعمل كلا حيث يؤدي معناه في دقة فائقة، تكاد بها تؤمن بأن هذا السياق أو هذا الحيز كأنما خلقت له تلك الكلمة بعينها، وأنّ كلمة أخرى لا تستطيع مهما بلغت درجة قربها من الكلمة التي استعملها توفية المعنى الّذي وفت به أختها، فكل لفظة وضعت لتؤدي نصيبها من المعنى أقوى أداء.[2] لذا دعانا القرآن لاستخدام الكلمات في مواضعها التي تليق بها للدلالة على الحقيقة من غير لبس ولا تمويه، لذا نهى المؤمنين عن مخاطبة الرسول بكلمة (راعنا)[3] والتي لها معنى مذموما في العبرية. يقول تعالى: "**يا أيّها الّذين آمنوا لا تقولوا رَاعِنا وقولوا انْظُرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليمّ**"[4]. فالقرآن شديد الدقة فيما اختار من لفظ، يؤدي به المعنى.[5]

والجدول الآتي يوضح دقة القرآن في استخدام كلمات دون أخرى:

---

[1]- مناهل العرفان في علوم القرآن، 205/2.

[2]- أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص51.

[3]- راعنا: التفت إلينا بالعبرية. ينظر: محمد رواس فلقرجي، لغة القرآن لغة العرب المختارة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ط1، 1988، ص22.

[4]- سورة البقرة، آ104.

[5]- أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص52.

اللفظ	في القرآن	دلالاته
مرض	"وإذا مرضت فهو يشفين".[1]	استخدم هذا اللفظ في مواضع وكان معناه مجازيا، واستخدم المعنى الحقيقي للفظ نفسه في مواضع أخرى، فقد استخدم في 13 موضعا بالمعنى المجازي و10 مواضع بالمعنى الحقيقي، أما وروده في الآية الكريمة فإنه يحتمل المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا.[2]
ختم	1. "اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهمّ"[3]. 2. "يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك"[4].	قد يقع الخلاف في استعمال بعض الألفاظ في استعمالات دقيقة، فمثلا في مادة (ختم) استخدمها القرآن فعلا، في مواضع الإثم والتهديد، كما في الآية الأولى. أما استخدامها اسما فكان في مقام المدح والثناء وحسن الخاتمة، كما في الآية الثانية.
اليمين/ الشمائل	"أوَ لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيّأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون"[5].	أتت في هذه الآية لفظ اليمين مفردة ومقابلها مفردة الشمائل جمعا. وقد علل الدكتور عبد القادر حسين ذلك قائلا: "ولكن كانت الشمال جهة أهل الباطل وهم أصحاب الشمال جمعت، فطريق الحق والخير واحد محدد ومعروف، بينما طرف الباطل والشر والضلال متعددة لذلك جمعت.[6]
الشك/	1. "قالوا يا صالح قد كنت	هناك ألفاظ متشابهة أو متقاربة في المعنى يفرق بينها

[1]- سورة الشعراء، آ80.

[2]- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ج1، مكتبة وهيبة، 1992، ص310، 313.

[3]- سورة يس، آ65.

[4]- سورة المطففين، آ25، 26.

[5]- سورة النحل، آ48.

[6]- أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص140.

الريب	**فينا مرجوا قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا و إنّنا لفي شك مما تدعونا إليه مريب"**[1]. 2. **"ألم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين"**[2]. 3. **"الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من ربّ العالمين"**[3]. 4. **"بل ادَّارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون"**[4].	القرآن الكريم في المعنى، فيستعمل كلا منهما في موضع ولا يستعمل اللفظ الآخر في ذلك الموضع، مع أننا إذا لم نتأمل جيدا لا ناكد نلمس الفرق بينهما وهذا ما جاء مع لفظي (الشك) و(الريب)، حيث جاءت الأولى موصوفة بالثانية (مريب) كما في قوله تعالى في الآية الأولى. وقد فسر هذا الاستعمال الدكتور إبراهيم السامرائي بقوله: "أنّ الشك أضعف من الريب كذلك يوصف الشك بالريب، وعندما يكون الحديث عن موعد القيامة ويوم البعث، وعن المصدر الرباني للقرآن الكريم لا ترد في هذه المقامات لفظة الشك"[5]. كما في قوله تعالى في الآيتين الثانية والثالثة. وقد تأتي لفظة (الشك) في القرآن وتعني التردد في الأمر وعدم اليقين كما في قوله تعالى في الآية الرابعة.

إذن كل لفظة في القرآن الكريم دقيقة في توظيفها ودلالتها، لها موقفها الخاص بها ولا يمكن أن يحلّ محلها لفظ آخر.

ثالثا: جمالية المفردة القرآنية:اصطفى الله تعالى من مفردات اللغة العربية وألفاظها أفصحها معنى، وأيسرها على اللسان أداء، وأسهلها على الأفهام، وأمتعها وأحلاها على الأذن وقعا، وأقواها تأثيرا على القلوب، وأوفاها تأدية للمعاني. ثمّ ركّبها تركيبا محكم البنيان، لا يدانيه في نسجه كلام البشر من قريب ولا من بعيد، وذلك لما يكمن في ألفاظه من الإيحاءات التي تعبر عن خلجات النفوس وتقتحم شغاف القلوب وما يكون في تركيبه من ألفة عجيبة،

[1]- سورة هود، آ62. إبراهيم، آ09. سبأ، آ54. فصلت، آ54. الشورى، آ14.

[2]- سورة البقرة، آ1-2.

[3]-سورة السجدة، آ1-2. الحج، آ5-7. الشورى، آ7. الجاثية، آ26.

[4]- سورة النمل، آ66. يونس، آ94.، إبراهيم، آ10. سبأ، آ21. ص، آ8.

[5]- إبراهيم السامرائي، من بديع القرآن، دار الفرقان، مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، ط1، 1984، ص11.

وانسجام وثيق بين هذه الألفاظ مهما تقاربت مخارج حروفها أو تباعدت.[1] يقول عبد الكريم الخطيب: "أفاض الله سبحانه وتعالى عليها (الكلمات) هذا الفيض، ونفخ فيها من روحه، كما نفخ في عصا موسى، لكنه مع ذلك أبقى على تلك الكلمات طبيعتها التي يعرفها الناس منها، كما أبقى على عصا موسى على طبيعتها"[2]. وهذا ما أكد أحد علماء اللغة والبلاغة (الخطابي) الذي يقول في إعجاز المفردة القرآنية: "اعلم أنّ القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نُظُوم التأليف مضمنا أصح المعاني"[3].

رابعا: جمالية الإعجاز التركيبي في القرآن الكريم:

الأسلوب التصويري في القرآن سمة بارزة في التعبير عن موضوعات وأغراض مختلفة، والأعجاز التصويري أقوى وأوضح وجه من وجوه إعجاز القرآن البياني، فالصورة القرآنية المنزوعة من الطبيعة والإنسان خاصة، هي الغالب في المنزع الفني الّذي يتشبع منه التركيب أو الجملة القرآنية، فهي تعمل على رسم لوحات متدفقة بالحياة، ومشاهد تتسق فيها الشخصيات الأحداث.[4]

وتتمثل جمالية هذا الوجه الإعجازي فيما يلي:

1-الدقة الفنية التصويرية: إنّ التعبير التصويري الرائع الّذي يختار له القرآن المصدر والمادة والألفاظ ونوعية الصورة يكسبه توضيحا وتفصيلا ودقة محكمة في أبعادها وجوانبها. وعلم البيان أوفى أنواع البلاغة في جلاء المعرفة البيانية الصورية التي كانت أداة القرآن المفضلة في جلائها ودقتها، وأما علم الجمال فهو أقدر على تبيان القيمة الجمالية في الصور الفنية، فكانت

[1]- محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، ص328.

[2]- أحمد يوسف، جماليات المفردة القرآنية، إشراف نور الدين عتر، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1999، ص30.

[3]- الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1986، ص27.

[4]- نذير حمدان، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دراسات حضارية في القرآن، دار المنايرة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1991، ص119.

في زخمها وتنوعها وعمقها وشمولها واختيار مناحيها آية في بيان الإعجاز القرآني والكشف عن جمالياته، وإظهار ألوان من تراكيبه وجمله الفنية.[1]

2-التأثير والاستمالة الفعالة: إنّ الصورة القرآنية تؤثر على العقل والوجدان لأنها نابعة من جمال الصورة ودقتها وإيحائها وملاءمتها لمقتضى الحال مع بيانها الرائع الّذي يلقى الإعجاب والانبهار؛ حيث تجمع بشكل بديع بين العقل والعاطفة دون أن تغليب جهة على أخرى، فتتغلغل في مسارب الفكر وتتمركز في مواطن الوجدان بدقة غاية في الروعة والتميز.

خامسا: أنواع الإعجاز اللغوي:

1-الإعجاز الصوتي: إنّ أول شيء أحسته الأذن العربية في نظم القرآن هو ذلك النظام الصوتي البديع الّذي قسمت فيه الحركة والسكون تقسيما منوعا يجدد نشاط السامع لسماعه، ووزعت في تضاعيفه حروف المد والغنة توزيع بالقسط يساعد على ترجيح الصوت به وتهادي فيه آنا بعد آن إلى أن يصل إلى الفاصلة الأخرى فيجد عندها راحة عظمى.[2]

2-الإعجاز الصرفي: جاءت الصيغ الصرفية في القرآن الكريم مقصودة قصدا أكيدا، لا يمكن أن يؤدي مؤدّاها، ولا أن تدلّ على معناها أي صيغة أخرى مغايرة، حتى لو كانت المغايرة بينهما بحرف واحد أو حركة واحدة.[3]

3-الإعجاز المعجمي: قال ابن عطية الأندلسي في مقدمة تفسيره (المحرر الوجيز): "وكتاب الله لو نزعت منه لفظة ثمّ أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن مناه لو يوجد". فالمفردات القرآنية لها خصائص ومميزات، جمال وقعها، واتساقها الكامل مع المعنى، واتساع دلالتها لما لا تتسع له عادة دلالات الكلمات الأخرى، فالمفردات القرآنية إذن مفردات مختارة منتقاة، ولا أدل على ذلك من أننا حين ننظر في المعاجم اللغوية نجدها زاخرة بألفاظ كثيرة، ولكل مادة

[1]- المرجع السابق، ص119-120.

[2]- دراز محمد، النبأ العظيم، ص103.

[3]- عبد الحميد العقيدي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، المكتبة المصرية، د. ط، بيروت، 2008، ص7.

اشتقاقاتها الكثيرة المتعددة، وهي من حيث الفصاحة والخفة ليست سواء أولا. وقد تدار لكلمات كثيرة على معنى واحد ثاني، أما كتاب الله فيخص كل لفظ بمعنى لا يتعداه.[1]

4-الإعجاز النحويّ: إذا ربطنا النحو بالقرآن وجدنا العجب، فكل قضية نحوية وراءها أسرار وحكم تنبئ عن قدرة إلهية تجلت في كتابه الحكيم، ولكن قد تقصر الأفهام عن المراد من آية من آياته فيظن أنها جاءت على غير ما تعارف عليه أهل اللغة، وقد يعجز البصر عن الوصول إلى إعجاز نحوي جاء في أثناء آية، فيذهب الظن إلى أنّ القرآن قد تجاوز قواعد اللغة وما تعارف عليه أهلها، وهذا لا شك قصور وعجز في الإنسان عن إدراك لغة القرآن وكنهها وأساليبها.

المحاضرة الرابعة عشر: دلالة الصّورة والألوان.

حرص الجنس البشري منذ بدايات تواجده على سطح الأرض على نقل أفكاره والتعبير عما يجول في خاطره من عواطف وأحاسيس، مستعملا في ذلك مختلف الطرق والأساليب وقد

[1]- فضل حسن عباس، سناء حسن عباس، إعجاز القرآن، ص170.

كانت الصورة واللون أكثر الفنون التصاقا بحياة الإنسان الأول الّذي اعتاد التعبير عن حياته ومحيطه عن طريقهما، فنقش الصور ولونها على الصخور وعلى جدران الكهوف والمغارات.

دلالة الصورة:

أولا: تعريف الصورة: وهي تشكيل الأشخاص أو الأشياء أو المناظر موضحة على الورق، أو عن طريق أدوات أخرى. وهي دعامة من دعائم الاتصال إذ تتميز بقوة اتصالية فائقة. أو هي مصنوع مشترك بين علم النفس المعرفي والفلسفة والمنطق وعلم اجتماع المعرفة وأنثروبولوجيا الثقافة والنقد الأدبي وعديد من العلوم الإنسانية والاجتماعية، هي العالم المتوسط بين الواقع والفكر وبين الحس والعقل"[1].

إنّ الصور هي ذلك "الكل المكتمل الّذي يشمل الجانب الحسي والعقلي والمعرفي والإبداعي"، فهي تجسد المفهوم، وتشخص المعنى، وتجعل المحسوس أكثر حسية، وهي في مفهومها الكلي ليست إلاّ تعبيرا بصريا وإبداعيا يسلك سبيل التخييل وترجمة الأفكار بمعان مستمدة من البيئة الثقافية التي يتحرك فيها خطاب الصورة.

ويعرفها عبد الله الغذامي بقوله: "الصورة ثقافة وفكر وإنتاج اقتصادي وتكنولوجي، وليست مجرد متعة أو محاكاة فنية، وهي لغة عصرية يشترط فيها تطابق القول مع الفعل، وتمثل الحقيقة التكنولوجية بما أن الصورة علامة تكنولوجية ومؤشر إنتاجي ومنطق مستقبلي"[2]، فهو إذن يربط مفهوم الصورة بأبعاد أكثر نفعية، إنه يتحدث عنها كخطاب ديمقراطي، وعلامة للإنتاج الثقافي، "إنّ الصورة وسيلة ثقافية يبدأ بها الخطاب، ويكتمل هذا الخطاب مع عمليات التأويل الّذي هو خطاب منحاز بالضرورة، فقبل المتلقي ما يوافق أنساقه المضمرة ويعارض ما يخالف ما في ضميره من ثقافة مترسخة، ... خطاب الصورة هو خطاب وقعي وكاشف نسقي بما إنه مجاز كلي وتورية ثقافية وليست بلاغية"[3].

---

[1]-حسن حنفي، عالم الأشياء أم عالم الصور؟ مجلة فصول، ع62، ص27، 28.

[2]- عبد الله الغذامي، الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004، ص21.

[3]- م ن، ص69.

ونتيجة للاستعمالات المكثفة للصورة في مجالات متعددة، فإننا نستطيع أن نتحدث عن عدة تنويعات وتباينات في استعمال مصطلح (صورة)، بين الصور الإدراكية الخارجية، والصور العقلية الداخلية، ثم الصور التي تجمع بين الداخل والخارج، وما يتعلق بالجانب التقني والرقمي. وقد كانت لـ (عبد الحميد شاكر) في كتابه (عصر الصورة) وقفة جمع فيها مختلف تمظهرات الصورة والتي حوصلها فيما يلي:[1]

- **الصوّر الإدراكيّة الخارجيّة**: والمتمثلة في الصورة البصرية باعتبارها أكثر استخدامات المصطلح، والتي تدل على انعكاس موضوع ما، على مرآة، أو على عدسات، أو غير ذلك من الأدوات البصرية.
- **الصوّر العقليّة الداخليّة**: ومنها الصورة الذهنية، وهي الصورة التي تبدو (كما لو كانت) هي الصورة الأصلية، كما أنها قابلة للكتيف أو التحكم، ... وبالمقابل الصور الناتجة عن التخييل والتي تكون بديلا للواقع ولا يمكن التحكم فيها، بالإضافة إلى صور الخيال الناتجة عن تلك القدرة العقلية النشيطة على بناء التصورات الجديدة.
- **الصوّر الّتي تجمع بين الدّاخل والخارج**: وتضم بالدرجة الأولى الصورة بوصفها تعبيرا عن التمثيل العقلي للخبرة الحسية أو إعادة إنتاج لها، والتي كانت مجالا للدراسات الفلسفية والنفسية، ثم الصور اللاحقة وهي الصور التي تحدث عند حاسة الإبصار بعد انتهاء منبه حسي معين. وليس بعيدا عنها الصور الارتسامية، وهي شبيهة بالإدراك ولا تختلف عن سابقتها إلا باستمرارها لمدة أطول. وضمن هذا النوع أيضا نجد صور الذاكرة التي تكون مصاحبة لعمليات التفكير التي تحدث في الحاضر، أو استدعاء أحداث من الماضي، أو حتى توقع أحداث ومواقف في المستقبل. أما عن صورة الذات وصورة الآخر، وما يتعلق بها فهي ترتبط بالدراسات الاجتماعية والنقدية وتدخل ضمن الصور التي تشير إلى الاتجاه العام نحو بعض المؤسسات أو الأفراد. كما اعتبر الباحث

[1]- عبد الحميد شاكر، عصر الصورة، السلبيات والإيجابيات، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005، ص18، 31.

عناصر الأحلام ضمن الصور بما تشتمل عليه هذه الأحلام من تكثيف للأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحداث.

- **الصوّر المتعلّقة بالجانب التقنيّ والآليّ والرقميّ:** وفي هذا النوع نجمل كل من الصور الرقمية التي تولد عن طريق الكمبيوتر، أو على الأقل معززة به، والصور الفوتوغرافية الثابتة والمتحركة التي تلتقط بواسطة آلات التصوير المعروفة. ثم الصورة التلفزيونية ذات التأثيرات المذهلة، وصور العالم الافتراضي، وبالإضافة إلى الأنواع السالفة الذكر، نجد الصورة التشكيليّة التي تتمثل في الأعمال الفنية كالرسم والتصوير الملون.

ثانيا: التعايش بين الصورة واللغة:

اللغة البصرية تختلف من حيث خصائصها وتوظيفاتها عن اللغة الطبيعية، ورغم هذه الفوارق فإن التعايش بين الصورة واللغة قديم وضارب بجذوره في عمق التاريخ، فمنذ ظهور الكتابة والكتاب وقع تلازم بين الصورة والنص، و"صار الارتباط بين النص والصورة عاديا، ويبدو أن هذا الارتباط لم يدرس جيدا من الناحية البنيوية"[1]. وقد تعززت وتقوت هذه العلاقة بتطور أشكال التواصل الجماهيري بحيث أصبح من النادر مصادفة صورة (ثابتة أو متحركة) غير مصحوبة بالتعليق اللغوي (سواء أكان مكتوبا أو شفهيا).

إن أي تعصب دوغمائي للكملة (اللغة) أو الصورة لا يزيد إلا من تعميق الهوة بين ما يسمى بالحقول في ميدان المعارف الإنسانية وإحاطة كل (حقل) بنوع من الاستقلالية التي تمنع من إقامة أي تواصل مع حقول أخرى.[2] ويوافق (رومان غوبارن) على ذلك حين يقول بأنه ليس هناك في الحقيقة أي معنى أن نكون (ضد) اللغة أو معها، لا (مع) الصورة أو ضدها، إن محاولاتنا تصدر عن قناعة بأن سيميولوجيا الصورة تشتغل جنبا إلى جنب مع سيميولوجيا

[1]- رولان بارث، بلاغة الصورة- قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص95.

[2]- محمد غرافي، قراءة في السيميولوجيا البصرية، مجلة فكرونقد، ع13.

الموضوعات اللسانية وأحيانا تتقاطع معها،[1] ..، وهذا يبرر ذلك الارتباط القديم بين الصورة والمعنى.

يذهب (بارث) إلى أنّ النص اللغوي الذي يحضر إلى جوار الصورة يؤدي بإحدى الوظيفتين التاليتين:

1-وظيفة الإرساء أو الترسيخ: وهي الوظيفة الأكثر استعمالا في الرسالة اللسانية، و"الإرساء هو رقابة، إنه يمسك بالمسؤولية، أمام القوة الإسقاطية للوجود، على استعمال الرسالة، إزاء حرية مدلولات الصورة، إن النص قيمة زجرية"[2]. وتتمثل هذه الوظيفة في العمل على إيقاف سيرورة تدفق معاني الصورة، والحد من تعددها الدلالي من خلال ترجيح أو تعيين تأويل بعينه، إنها وظيفة تكمن في إيقاف السلسلة الطافية من المعنى التي تحدث تعددية معاني الصورة بتعيين المستوى الجيد للقراءة الممتعة بامتياز بين مختلف التأويلات التي بإمكان الصورة وحدها التماسها.[3]

2-وظيفة الإبدال أو التدعيم: والتي توجد على الخصوص في الصور المتحركة كالفيلم السينمائي والتلفزي والرسوم المتحركة، ... الخ، وتنذر في الصور الثابتة، وتكون حين يقوم النص اللغوي بإضافة دلالات جديدة للصورة؛ حيث يلجأ "النص أحيانا إلى الصورة لإظهار ما يعجز عن تبليغه"[4]، ومن ثمة فـ "الكلام هنا والصورة هما في علاقة مكملة"[5]، بحيث إن مدلولاتهما تتكامل وتنصهر في إطار وحدة أكبر تدفع بالحركة وتولد معان لم تكن موجودة من قبل في الصورة.

ثالثا: أصناف الصوروظائفها:

وقد صنفت الصورة في العصر الحديث إلى قسمين:

---

[1]- عبد الحق بلعابد، سيميائيات الصورة- بين آليات القراءة وفتوحات التأويل، ص147.

[2]- رولان بارث، بلاغة الصورة- قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، ص97.

[3]- م ن.

[4]- م ن.

[5]- م ن.

الصورة المتحركة: والتي يمكن أن تتمثل في الأفلام السينمائية أو أفلام الفيديو.

الصورة الفنية (الثابتة): وهي تصوير الأشياء والأشخاص، وتستخدم في ذلك الألوان والبقع والتضليل.

وظائف الصورة: الصورة؛ هذه الأيقونة البسيطة المعقدة الجاذبة لعقول وقلوب الصغار والكبار، هذه الأداة الغاية الحاملة والناهضة على مجموعة من الأسئلة المتعددة يصب معظمها في عمق اهتمامات الإنسان وانشغالاته المتعددة.

1-الوظيفة الرمزية: طلب أحد أباطة الصين من كبير الرسامين في القصر أن يمحو صورة الشلال الذي رسمه في لوحة جدارية؛ لأنّ خرير المياه كان يمنعه من النوم.[1] فمنذ آلاف السنين أدخلت الصوة الناس في نسخ من المقابلات الرمزية بين النظام الكوني والنظام الاجتماعي أنه نظام من المراسلات الرمزية، فالصورة كرمز تمتلك هذه الوظيفة العقلانية. إن الصورة هي أيضا وسيلة لممارسة السلطة الرمزية.

2-الوظيفة التواصلية: إنّ التواصل عبر الصورة يتيح الاقتراب من وحداتها الأصلية ويجعلها مصدر إبداع ووسيلة تواصل فنية خاصة وأنها ترتبط بالثقافة ونقل المعارف والأنماط الثقافية، حيث أنها سيرورة اجتماعية تتيح الارتباط بالآخر والاندماج داخل المجتمع.[2]

إن الصورة ومن خلال دورها في عملية التواصل تعد وسيلة شديدة الأهمية لنقل الثقافة خاصة إذا عرفت الثقافة على أنها ما يبقي الإنسان عندما ينسى كل شيء فالصورة تدعم بقدرة التسلسل والإقامة الطويلة في الذاكرة فقد ينسى أحدنا كتابا قرأه، لكنه بالتأكيد لن ينسى مشهدا بصريا، أو صورا لا سيما تلك التي تعمل بجرعة عالية من الجاذبية والدهشة. وقد بدأت الثقافة التصويرية تأخذ مجالها في السياق العام داخل المجتمعات العربية وهو يعني أن التواصل ينخرط في جملة القيم التي تنتجها الثقافة ويصبح بالتالي الفصل بين الثقافة

[1]- ريجيس دوبري، حياة الصورة وموتها، ت: فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص45.

[2]- محمد أشويكة، الصورة السنيمائية – التقنية القراءة-، سعد الورزازي للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2005، ص20، 19.

والاتصال فصلا واهما،[1] وقد فاتت الصورة وسائل التواصل الأخرى حين أسقطت عامل السن فهي قابلة للإدراك والقراءة من كل الفئات العمرية، وبمستويات متفاوتة.

3-وظيفة تربوية: يقع جزء كبير من عبء تعليم المعرفة اللغوية على عاتق الاتصال غير اللغوي وبصورة خاصة الوسائل البصرية التي أبرزها الصورة، هذه الأخيرة أصبحت اليوم من أهم الوسائل التي حفظت لنفسها مكانة مهمة في مجريات العملية التعليمية.

وقد زاد الاهتمام بالصورة في التعليم في الآونة الأخيرة تبعا للمكانة التي أصبحت تحتلها كوسيلة للتواصل ولبث القيم الثقافية المختلفة خاصة بالنظر إلى ما تتمتع به من ثراء في المعنى وجاذبية في الشكل والألوان لتكون مؤثرة على جميع الفئات العمرية، ولا سيما الأطفال في مراحل التعليم الأولى؛ حيث أصبحت طرق القراءة تعتمد بشكل أساسي على الربط بين الكلمات والصورة على شكل رسوم مصاحبة للكمات حيث تعمل الرسالة البصرية في مثل هذه الحالات على تكميل الرسالة اللسانية فتكون أما للتعزيز أو للمساعدة على قراءة النصوص. كما أنه من الممكن إيصال أنواع كثيرة من المعلومات بصريا وبلا كلام، "فعندما تستعمل صور الكلمات المحورية والمصورات والرسوم وغيرها من وسائل الإيضاح في تدريس الناس القراءة فإن قراءة الصور تساعد في تدريس القراءة اللغوية"[2].

<u>دلالة اللون</u>:

يعيش الإنسان في عالم من الألوان، التي تغمره أينما ولى وحيثما وجد، لتفرض عليه جاذبيتها الخاصة، وتحمل إليه أنواعا متضاربة من المشاعر، فتكون حانية رقيقة، باعثة لمشاعر الهدوء والسكينة تارة، وصاخبة عنيفة، تتعالى معها آهات النفس الحزينة تارة أخرى. ليجد نفسه خاضعا لسلطتها من حيث يدري ومن حيث لا يدري. وهذا الأمر ليس وليد اللحظة الراهنة وإنما هو ممتد منذ القدم، حيث اهتم الإنسان القديم –كل حسب وسطه وثقافته- بإعطاء

[1]- محمد جاسم ولي، الصورة وتأثيراته النفسية والتربوية والاجتماعية والسياسية، مؤتمر فيلادلفيا، حول ثقافة الصورة.

[2]- آن زمروفريد زمر، الصورة في عملية الاتصال- قراءتها وتصميمها من أجل التنمية، ترجمة: خليل إبراهيم الحماش، المعهد الدولي لطرائق محو الأمية للكبار، طهران، إيران، 1978، ص21.

الألوان رموزا خاصة يتفق عليها الناس بصفة جمعية، فتتكرس بعد ذلك كأشياء ثابتة ومقدسة.

ربط الإنسان الأول "الألوان بالعالم المرئي من حوله، ورمز بها إلى قوى خفية يشعر بها ولا يراهاأو يعرف كنهها"[1]. وبمرور الوقت أصبح اللون أكثر التصاقا بحياة الإنسان، فتطوّر الاهتمام به في كافة تمظهراته، ما أدّى إلى قيام دراسات علمية وفيزيائية وفلسفية مختلفة، تطورت أكثر مع الموجة العيمة والتقنية الّذي شهدتها الساحة المعاصرة، "فعلى الرغم من أن الحياة من حولنا تزخر بألوانها الطبيعية والمتناسقة –سواء في طيورها وحيواناتها أو أزهارها ونباتاتها أو فيما يكتسب الأفق من ألوان من خلال دورة الحياة اليومية- فإنّ الإنسان لم يقنع بهذه الحياة المونة الطبيعية وأضاف إليها من فنه وعمله آلافا مؤلفة من الألوان والتركيبات اللونية، وأدخل اللون الصناعي في كلّ شيء حوله حتى كادت الحياة غير الملونة (أبيض أسود) تختفي من حياتنا، وإذا صادفتنا نملّها وننفر منها"[2]. ويبقى من الصعب تحديد نقطة الاهتمام الفلسفي بالألوان، إلاّ أنّ الأكيد هو أن هذا الاهتمام ضارب بجذوره في عمق التاريخ.

ولم يكن الباعث على هذا الاهتمام هو الجانب الجمالي والذوقي للألوان فحسب، بل هناك أسباب أخرى لعل أبرزها البعد الأنطولوجي، والبعد الابستمولوجي، والبعد الاجتماعي-السيكولوجي، فمن الجهة الأولى تمثل الرغبة في الكشف عن ماهية الألوان وقالبها الوجودي منطلقا أساسيا لمعظم الدراسات الفلسفية المعنية بمظاهر الأشياء وحقيقتها، لا سيما بعد أن أنكر العلم على نحو قاطع وجود الألوان ككيانات فزيائية يحفل بها عالمنا المرئي.

ومن جهة ثانية تكتسب الألوان أهمية ابستمولوجية خاصة من حيث كونها علامات أو دلائل أولية لتعيين هوية الموضوعات المختلفة وتمثّلها إدراكيا، فالإبصار اللوني هو أحد أكثر أنواع الإدراك الحسي أهمية للبشر، فضلا عن المغزى السيمونطيقي المتمثل في دلائل المفردات والتصورات اللونية وارتباطاتها السببية. ومن جهة ثالثة تؤدي الألوان دورا محوريا في تشكيل

[1]- أحمد مختارعمر، اللغة واللون، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1997، ص161.

[2]- المرجع السابق، ص13.

العلاقات الاجتماعية بين الناس والكشف عن مكنونات الذات من خلال الميول والأمزجة اللونية العامة للأفراد في المجتمع، وهو ما يتجلى في استخداماتها التعبيرية كمرايا عاكسة لمشاعر الصفاء والحب والابتهاج والحزن والفزع والدفء والدهشة، ...الخ.[1]

تصنيف الألوان: يقول غوته: "حين أنظر في تناسقات الألوان يمكنني أن أرى أن في استطاعتي ببعض الجهد والفكر العنيدين أن أتذوّق متعة أخرى من متع هذا العالم"[2]، إنها المتعة التي يمنحها التعدد اللوني، "إن عدد الألوان قد أوصله بعضهم إلى بضعة ملايين، ولكن العين العادية يمكنها أن تميز حوالي 180 درجة من اللون، لا يستطيع الشخص المتوسط أن يعطي لها أكثر من 30 لفظا"[3].

تقسم هذه الألوان إلى أساسية وثنائية ومركبة وثلاثية، ضمن ما يعرف بدائرة الألوان التي ترد كما يأتي:[4]

- **الألوان الأساسية:** الأحمر، الأصفر، الأزرق.
- **الألوان الثنائية المركبة:** البرتقالي، الأخضر الزمردي، والبنفسجي.
- **الألوان الثلاثية:** وهي مركبة من كل الألوان الثلاثة الأساسية الأولية بنسب مختلفة وسماها بالحيادية أو السوداء أو البيضاء.

كما شاع تصنيف آخر للألوان وهو ما يعرف بالألوان الحارة وهي الأحمر والبرتقالي والأصفر النقي، والألوان البادرة، وهي الأخضر والأزرق ودرجاتهما، ... ففي حين تقدم الألوان الحارة أشكالها إلى الأمام تدفع الألوان البادرة بأشكالها إلى الخلف.

اللون والصوت: من بين أبرز ميزات الألوان كونها قائمة على إيقاع ينتظم تتابعها، ومن ثم تجاور الدلالات وتداخلها وتعدد الاشتقاقات المعنوية التي تستخرج من مزج الألوان أو انفصالها أو تركيزها وتخفيضها. يقول أرسطو: "إنّ الألوان ربما تتواءم كما تتواءم الأنغام

[1]- صلاح عثمان، الواقعية اللونية –قراءة في ماهية اللون وسبل الوعي به، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006، ص20، 21.
[2]- م ن، ص27.
[3]- أحمد مختار عمر، اللغة واللون، ص91.
[4]- عبد المسلم طاهر، عبقرية الصورة والمكان، التعبير، التأويل، النقد، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2002، ص49.

بسبب تنسيقها المبهج. وهذا التنسيق المبهج هو ما يعنيه المحدثون بانسجام الألوان وائتلافها"[1]، ولذلك فإنّ "إيقاع اللون قادر على تعويض إيقاع الصوت نظرا لارتباطهما الحميم الّذي تؤكده بعض النظريات الحديثة"[2].

ويذهب يوسف السبيتي إلى تأكيد هذا الرأي بقوله: "إنّ العلماء وعلى رأسهم نيوتن قد وجدوا أن النسب الرياضية الفاصلة بين ألوان الطيف السبعة تتقابل مع الأصوات الموسيقية (مع ترتيبها كذلك)، ووفقا لذلك بدأت المحولات العملية العديدة للربط بين اللون والصوت، وبين العين والأذن، وذلك بعزف موسيقى مع عرض الألوان التي تتقابل معها.[3] فهناك علاقات مادية طبيعية خالصة موجودة بالفعل بين ذبذبات الصوت واللون.[4]

خاتمة: كانت هذه محاضرات في علم الدلالة موجّهة لطلبة السنة الثالثة ليسانس نظام (ل. م. د)، حاولنا من خلالها تقديم معارف هذا الميدان بشكل مبسّط في معظم المسائل المطروحة، وإن لم تخلو هذه المحاضرات من بعض التعقيد نظرا للمرجعيّة الفلسفيّة التي تتحكم في كثير من قضايا هذا العلم، لكن اجتهدنا في تبسيطها بالشرح ووضع المثال المناسب والشاهد المدعّم، مع تطعيمها ببعض المخططات إن اقتضى الأمر ذلك دون إسهاب.

[1]- أحمد مختارعمر، اللغة واللون، ص136.

[2]- علوي هاشمي، إيقاع اللون، دارالحرية للطباعة، بغداد، 1989، ص4.

[3]- يوسف السبيتي، دعوة للموسيقى، عالم المعرفة، الكويت، 1981، ص48.

[4]- عبد المسلم طاهر، عبقرية الصورة والمكان، ص50.

وقد شملت على جلّ المعارف المتعلّقة بهذا العلم والّتي ينبغي أن يطّلع عليها طالب السنة الثالثة، مع الالتزام التام بمفردات البرنامج الوزاري.

وقفت في هذه المطبوعة عند مباحث وأبواب رأيت أنّها جديرة بأن تطرق، معتمدا على مصادر استحسنت روح الدلالة واستنطقت مكنونها، وبوبت للمحاضرات بما يستحق أن يدرس، ووجدت من خلال البحث أنّ أكثر الباحثين يقفون عند أبواب لا طائل منها إلاّ الترف اللّغويّ، ومن هنا وهناك وجدت ما هو مكرّر حتى بدأ درسه يفقد الموضوعيّة، فأوجزت ما ينفع الطالب، أو من يريد فهم العلم بدقة الدلالة والتمحور حولها، وفهم بعض أسرارها، واخترت الأنسب إلى العقل دون الدخول في متاهات الجدل ومخاضات النقاش العقيم.

الدكتور: هشام فرّوم

قائمة المراجع:

العربيّة:

1- إبراهيم السامرّائي، التطور اللغوي التاريخي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983.
2- إبراهيم أنيس،دلالة الألفاظ، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،1996.
3- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، اسطنبول، تركيا، د ط، 1889.

4- أحمد أمين، ضحىالإسلام، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1961م.
5- أحمد شامية ونبيلة عباس، محاضرات وتطبيقات علم الدلالة، السنة الثانية، المدرسة العليا للأساتذة، قسم اللغة العربية وآدابها، بوزريعة، الجزائر.
6- أحمد عبد الرحمن حماد، العلاقة بين اللغة والفكر دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، دار المعرفة الجامعية، 1985م.
7- أحمد محمد قدور، اللسانيّات وآفاق الدّرس اللّغويّ، دار الفكر، ط1، دمشق، 2011.
8- أحمد محمد قدور، مبادئ اللّسانيّات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
9- أحمد محمد قدور، التطور الدلالي في مصنفات اللحن حتى القرن العاشر الهجري، إشراف مازن المبارك، رسالة قدمت لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة دمشق، سوريا، 1988.
10- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1992.
11- أحمد نعيم الكراعين، علم الدلالة بين النظر والتطبيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ط1.
12- اسماعيل مظهر، قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحيّة، القاهرة، مجمع فؤاد الأوّل للغة العربيّة، ط1، 1949.
13- الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، 1404هـ
14- ابن أمير الحاج الحلبي، التقرير والتحبير في علم الأصول، ضبط وتصحيح: عبد الله محمود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999.
15- تمام حسان،الأصول، دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيأة المصرية العامة للكتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1988م.
16- تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ص4، 2004.
17- تمام حسّان، اللغة بين الوصفية والمعياريّة، دار الكتب، القاهرة، ط4، 2001.
18- تمام حسّان، مناهج البحث في علم اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986.
19- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، ط1، 1998.

20- الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1965.

21- الجاحظ، أبو عثمان بن عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.

22- ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

23- ابن جني، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، تحقيق: حسين هنداوي، ط1، بيروت، لبنان، 1687.

24- حسام النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، دار الرشيد، بغداد، 1980م.

25- حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، ط1.

26- حسن ظاظا، اللسان والإنسان، دار القلم، دمشق، سوريا، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

27- حسين حامد الصالح، التأويل اللّغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، بيروت، 2005، ط1.

28- حلمي خليل، الكلمة دراسة لغويّة معجميّة، دار المعرفة الجامعيّة، 2004م.

29- حمادي إدريس، المنهج الأصولي في فهم الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994.

30- ابن دريد، جمهرة اللغة، حققه وقدم له: رمزي بعلبكي، دار العم للملايين، بيروت، 1987، ط1.

31- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن أحمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان، دار القلم، ط2، 1997.

32- ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، معهد البحوث العلمية، ط1، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 2002.

33- رمضان عبد التواب، التطوّر الدلالي: مظاهره وعلله وقوانينه، مطبعة المدني، ط1، 1983، مصر.

34- ريمون طحان، دنيز بيطار الطحان، فنون التعقيد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1983.

35- زينة مدواس، نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني في ضوء النظرية السياقية الحديثة، رسالة ماجيستير (مخطوطة)، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2002/2001.

36- السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق: جماعة من العماء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1404هـ

37- ابن سنان الخفّاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1982.

38- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1991، ط1

39- سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، مدخل إلى السيموطيقا (مقالات مترجمة)، دار إلياس العصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1986م.

40- الشريف الجرجاني، التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986م.

41- ضرغام الدّرة، التطور الدلالي في لغة الشعر، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009.

42- عادل الفاخوري، علم الدلالة عند العرب،دار الطليعة، بيروت، 1985م.

43- عبد السلام السيد حامد، الشكل والدلالة، دراسة نحوية للفظ والمعنى، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، د ط.

44- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، المطبعة العربية، تونس، 1986.

45- عبد الفتاح أحمد يوسف، قراءة النص وسؤال الثقافة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1999.

46- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، 1986.

47- عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار الصفاء لنشر، عمان، ط1، 2002.

48- عبد القادر عبد الجليل، الأصوات اللّغويّة، ط1، دار صفاء، عمان.

49- عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة، دار الصفاء لنشر، عمان، ط1، 2002.

50- عبد الكريم مجاهد، الدّلالة اللغويّة عند العرب، دار الضياء، عمان، الأردن.

51- عبد الكريم محمد حسن جبل، في علم الدلالة دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر.

52- عبد المالك مرتاض، بين السمة والسيميائيّة، مجلة الحداثة، العدد2، 1993.

53- علي زوين، (المجال الدلالي بين كتب الألفاظ والنظرية الحديثة)، آفاق عربية، كانون 2، السنة 17.

54- علي زوين، ظلال المعنى بين الدراسات التراثيّة وعلم اللغة الحديث، آفاق عربيّة، آيار/1990، السنة الخامسة عشرة.

55- علي عبد الواحد وافي، علم اللّغة والمجتمع، دار نهضة مصر، القاهرة، ط9، 1984.

56- غازي مختار طليمات، نظرات في دلالة الألفاظ عند ابن جني، مقال في (حوليات كلية الآداب)، إصدار مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 11، 1998.

57- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن ظرفان، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق وشرح: غطاس عبد الملك خشبة، القاهرة، دار الكتاب الجديد، دت.

58- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ط1.

59- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، 1999.

60- فاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام العربي، من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977.

61- فايز الداية، علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، دراسة تأريخية تأصيلية نقدية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1996.

62- الفخر الرّازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

63- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، 1301هـ.

64- القاسم عبد الحكيم بن عبد الله، دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، الرياض، 1420هـ.

65- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.

66- كمال محمد بشر، دراسات في علم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر، مصر، د ط، 1998.

67- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، دار الفكر، بيروت، ط5، 1972.

68- محمد حسن عبد العزيز، مدخل إلى علم اللغة، كلية العلوم، جامعة القاهرة، د.ت.

69- محمد حسين آل ياسين، الأضداد في اللّغة، مطبعة المعارف، ط1، 1974.

70- محمد حلمي هليل، الأسس النظريّة لوضع معجم للمتلازمات اللفظيّة العربيّة، أسس المعجم النّظريّ، مجلة المعجميّة، تونس، 1997، ع12.

71- محمد سعد محمد، علم الدلالة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2002.

72- محمد عبد الله علي العبيدي، دلالة السياق في القصص القرآني، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، اليمن، 2004.

73- محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط4، 1980.

74- محمد فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربة، بيروت، 1985.

75- محمد ناصر الدّين الألباني، الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، دت

76- محمود اسماعيل صينيّ، المعجم السيّاقيّ للتعبيرات الاصطلاحيّة، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.

77- محمود السعران، علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، مصر، 1962.

78- محمود عكاشة، التحليل اللّغويّ في ضوء علم الدّلالة- دراسة في الدلالة الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة والمعجميّة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط2، 2011.

79- محمود فهمي حجازي، البحث اللغوي، مكتبة غريب، د.ت.

80- مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ.

81- مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربي، القاهرة، 1972، ط2.

82- منذر عياشي، الدلالة اللسانية، الموقف الأدبي، العدد 277، أيار 1994م، ص12. (من الأنترنت).

83- منذر عياشي، اللسانيات والدلالة – الكلمة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996م.

84- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط3، 2004، بيروت، لبنان.
85- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
86- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،1958م.
87- موريس أبو ناصر، مدخل إلى علم الدلالة الألسني، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد19/18، 1982.
88- ميشال زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث)، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.
89- ميشال زكريا، المكون الدلالي في القواعد التوليدية والتحويلية، الفكر العربي المعاصر، العدد: 19/18، لسنة 1982م.
90- نادية رمضان النجار، اللغة العربية وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، مراجعة وتقديم: عبده الراجحي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2007.
91- نور الهدى لوشن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، المكتب الجامعي الجديد، دط، 2008.
92- هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، منشورات الجامعة المستنصرية، 1988.
93- وفاء كامل فايد، معجم التّعابير الاصطلاحيّة، القاهرة، 2007.
94- ياسر أحمد الشمالي، السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث النبوي، مجلة دراسات العلوم الشرعية والقانون، الأردن، مج28، ع1، 2011.
95- ياسر عتيق محمد علي، الدلالة السياقية ونظائرها عند الأصوليين وأهميتها في فهم مقصود الخطاب، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد الخامس والثلاثون، يوليو، ديسمبر 2012.
96- يوسف بن خلف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1430هـ.

المترجمة:

1- بالمر، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، 1985م.
2- بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين فالح وكاظم حسين باقر، مطبعة جامعة البصرة، البصرة، العراق، 1980.
3- جورج مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ترجمة: بدر الدين القاسم، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، 1972م.
4- جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة: محمد القصاص وعبد الحميد الدواخلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950.
5- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
6- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ط3، 1972.
7- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي، مالك يوسف المطلبي، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل 1988م.
8- يوهان فك، العربية، ترجمة: عبد الحليم النجار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951م.