ASJP Algerian Scientific Journal Platform
دراسات معاصرة Contemporary Studies
مجلة علمية دولية محكّمة نصف سنوية
تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة المركز الجامعي-تيسمسيلت/الجزائر
ISSN 2571-988 EISSN 2600-6987
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/297

المجلد: 05/ العدد: 01 (2021)، ص.ص.206/182

المستوى الزماني والمكاني في تحليل الخطاب القرآني لدى عبد الملك مرتاض

The temporal and spatial level in the analysis of the Qur'an discourse by Abd al-Malik Mortad

شارف فضيل
yacine_org@hotmail.fr
جامعة د.مولاي الطاهر –سعيدة –
(الجزائر)

تاريخ الاستلام: 2019/02/26 تاريخ القبول: 2020/04/03 تاريخ النشر: 2021/06/02

ملخص:

يتلخص مضمون هذا المقال في الحديث عن مستويين من مستويات التحليل التي تبناها الناقد عبد الملك مرتاض في تحليل النصوص الأدبية وهما مستوى: الزمان والمكان. حيث لا شيء في العمل السردي بمنأى واستقلالية عن البنية المكانية والزمانية، وعلى الرغم من أزمة المصطلح التي يعيشها النقد العربي وما تولّد عنها من فوضى مصطلحية فإن الناقد (عبد الملك مرتاض) امتلك الشجاعة والجرأة في نقل هده المفاهيم مع ما تحمله من غموض وافتقارها لمعايير تضبطها وتطبيقها على النصوص المقدسة ونعني القرآن الكريم.

حيث تمكّن –في نظرنا–بالعدول عن المفهوم الفيزيائي للزمان والمكان والرؤية التجريدية للحيز والزمان إلى مسألة العلائقية التي يقيمها الحيز مع المصطلحات السردية الأخرى، لأن وظيفة هذا الأخير هي فتح هذه الفضاءات والمساحات، وهو ما سعى إليه في تحليله للنص القرآني. أما عن الزمن فإننا نستشف من تحليله إفصاحا واضحا إلى ضبط الزمن من خلال خاصيتي: النسيج العلائقي/الجمالية.

كلمات مفتاحية: الزمن –الحيز–السردية–القرآن–الخيال– الأدبية–العلائقية–الحيز الكوني.

Abstract:

The content of this article is summarized by talking about two levels of analysis that the critic Abd al-Malik Mortad adopted in analyzing literary texts،
ا separate and independent from the spatial and temporal structure, and despite the term crisis experienced by Arab criticism and the terminological chaos that resulted from it, the critic (Abd al-Malik Murtad) possessed the courage and daring to convey these concepts with the ambiguity and lack of standards they bear and applied to the sacred texts and we mean the Holy Quran.

Where he managed, in our view, by switching from the physical concept of time and space and the abstract vision of space and time to the issue of relationality that the space establishes with other narrative terms, because the function of the latter is to open these spaces and spaces, which is what he sought in his analysis of the Qur'anic text. As for time, we infer from his analysis a clear disclosure of timekeeping through my two characteristics: the relational / aesthetic fabric.

Key words: time - space - narrative - Quran - imagination - literary - relational - cosmic space.

تمهيد:

سعى العديد من النقاد المعاصرين إلى تطبيق المناهج الحداثية على النص القرآني، وتعددت قراءاتهم باختلاف مرجعياتهم الثقافية ومنطلقاتهم الفلسفية والمعرفية والدينية، وكان لنقادنا نصيبا من هذه القراءات، ومن بين هؤلاء المفكرين الجزائريين الأساتذة:(مُحَمَّد طول) و (سليمان عشراتي)، (حبيب مونسي)، والمفكر الجزائري (محمود أركون) والذي تختلف قراء ته عن هؤلاء في أبعادها الفلسفية.

وكان لـ(مرتاض)عديد الدراسات الإسلامية الناتجة عن ثقافته الدينية وعلاقته الروحية التي تربطه بالقرآن الكريم وتشبعه بقيم الدين الحنيف حاول من خلال هذه الدراسات توظيف المناهج الحداثية في فهم النص القرآني. لعلّ كتابه:(نظام الخطاب القرآني) واحد من هذه الدراسات والذي ألّفه خدمة لكتاب الله.

ويسعى هذا البحث الوقوف على مستويين من مستويات التحليل النصي هما: الحيز والمكان، حيث لمسنا عدم قناعة الناقد بما قدمته القراءات الفلسفية لمصطلحي (الحيز والزمن) مرده حسب قوله إلى أن كل فيلسوف يخضعه لطبيعة المذهب الفلسفي الذي يروج له وينضح عنه. ويعني ذلك أن الاجتهاد في بلورة هذا المفهوم مفتوح وأن كل من فكر فيه، وتعامل معه بعمق، له الحق كل الحق في أن يتصوره على النحو الذي لم يسبق للسابقين أن تصوروه، ولا للاحقين أن يتصوروه. ولا يقتصر الأمر عند (عبد الملك مرتاض) على التنويه إلى هذين المصطلحين وكفى، بل قد يطول الشأن عند مصطلحات أخرى. و أردنا من خلال مستوى الحيز والزمن البرهنة على أن كتابات مرتاض تشكّل مشروعا نقديا واعيا مساهما في النقد الأدبي بايجابية من خلال بسط حلقاته وإجراءاته المستعملة في تحليل النصوص محاولا من خلاله رسم معلم منهج حداثي عربي الذوق.

1-1 مفهوم الحيز: لقد اعتاد الناقد العربي استعمال "المكان" في ترجمة المصطلح **espace** وذلك منذ ترجم (غالب هلسا) لـ(باشلار): "جمالية المكان" و"مع تطور الدراسات عدل بهذا المفهوم إلى الفضاء"(1) ليعرف هذا المصطلح بدوره وكسائر المفاهيم الغربية إشكاليات جمة في ضبط مفهومه حيث ألفينا ما يقارب العشر مفردات ترجمة للمصطلح منها: فراغ، مدة، مساحة، مكان، مجال، فسحة....

تتأكد أهمية الحيز أو المكان وغيره من المصطلحات الدالة عليه داخل الصرح الإبداعي عموما وفي البنية السردية خصوصا باعتباره محددا أساسا للمادة الحكائية. وقد عدل به الناقد إلى مختلف النصوص الأدبية. وتتجلى أهميته عند (جيرار جنيت) بأن لا شيء في العمل السردي

"يتميز بالاستقلالية عن البنية المكانية، كما أن كل المواد والأجزاء والمظاهر الداخلة في تركيب السرد تصبح تعبيرا عن كيفية تنظيم الفضاء الروائي"(2)

إن إخراج الناقد للمكان من دائرة الحيز مرده إلى تلك التفاصيل التي يرسمها المكان، مما تجعله أقرب إلى التوصيف الجغرافي منه إلى الحيز، وهذا ما يريده من قوله: "لو ذكرت كل التفاصيل ذات الصلة بالمكان لاستحال مفهوم الحيز إلى جغرافيا، وحينئذ لا يكون للخيال، ولا التناص ، ولا لجمالية التلقي معنى كبير، أي إن الأدب يستحيل في هذه الحال إلى جغرافيا، كما تستحيل الأحداث الروائية البيضاء إلى تاريخ"(3).وقد أغوى (مرتاض) في فهمه للحيز ،كثيرا من الباحثين على شاكلة (مُحَمَّد عزام) ، رغم انتقاده له في عديد المواقف ،إذ يرى مرتاض أن الإسهاب في عرض التفاصيل قد يوهمنا بالواقع، أو يضعنا أمام لوحة واقعية؛ وهو ما ذهب إليه مُحَمَّد عزام ب:"أن الوصف الدقيق للأمكنة كثيرا ما يؤدي إلى الإبهام بالواقع، مما يجعل القارئ يثق بالسارد، أكثر مما يثق به"(4).وإلى ذلك ذهب أيضا الناقد(بسام قطوس)حين يصف تخريجات (مرتاض) باللطيفة في قوله: "التخريج اللطيف الذي أورده مرتاض حول تصوره"(5)وذلك عندما استعمله في تحليل قصيدة (تنويمة الجياع)للجواهري و قد استعاض (مرتاض)من رؤية الناقد (حميد لحميداني) التي تبنت مفهوم الفضاء النصي أو ما اصطلح عليه ب:" حيز الكتابة" بقوله: "ما نريد إليه هنا نحن، هو غير ما كان يريد إليه الصديق لحميداني"(6)، ومن المسائل التي ركّز عليها الناقد في تناوله للحيز:

أ–الخيال: هو ما جعل الناقد يرفض كل شيء مادي مجرد ،لذا أقصى المكان وكل المرادفات التي تؤدي نفس المعنى لأن الأساس الذي يقوم عليه أي عمل أدبي هو الخيال، فاتخذ له وشائج قربى مع عالمي (الخرافة ،الأسطورة).ويشير إلى ذلك بقوله الفيصل بين المكان والحيز في كتابه (تحليل الخطاب السردي) الذي عالج من خلاله رواية (زقاق المدق) للروائي المصري (نجيب محفوظ)، حيث يقول في هذا الشأن: "المكان لدينا، هو كل ما عنى حيزا جغرافيا حقيقيا، من حيث نطلق الحيز في حد ذاته على كل فضائي خرافي أو أسطوري"(7).وأيضا يضيف إلى ذلك :"وإذا كان حيز الرسم والمعمار ينهض على اصطناع حاسة البصر، فإن

الحيز الأدبي ينهض على استعمال حاسة البصيرة، وملكة الخيال وحركة الذهن"(8). وهنا يحيلنا على ثنائية (الخيال/ القارئ) مما يدل على أن الكشف عن الحيز الأدبي مرهون بهما، كي تنبجس ديناميته داخل العمل السردي. وهذا ما أشار إليه الناقد (حبيب مونسي) حين عرج إلى الحيز عند (عبد الملك مرتاض) بقوله: "وكأنه في كل حين يجد ضرورة العودة للتأكيد على أن المصطلح الذي يستعمل، ليست له البساطة التي هي للمكان والزمان. وأن كل فهم يسويه بالمكان، أو الفضاء، أو المجال، أو غيرها من مفاهيم المساحة والأطوال، فهو قاصر لا يمكن استغلاله في استثمار الحيز على الوجه الذي يقدمه الباحث"(9).

ب –الأدبية: لقد حرص الناقد على إضفاء سمة الأدبية لمصطلح (الحيز)، وذلك عبر تخريجه لمصطلح (الحيز الأدبي) الذي أعلى من شأنه وربطه بمسألة الخيال المخض :"الحيز الأدبي عالم دون حدود، وبحر دون ساحل، وليل دون صباح، ونهار دون مساء. إنه امتداد مستمر مفتوح على جميع المتجهات، وفي كل الآفاق"(10) ليترك المجال لآلته الإنتاجية في اصطناع الأحياز: "إذ توسعنا في رؤيتنا إلى الحيز، وهي رؤية تبدو لنا مشروعة، فإن كل حيز سيولد حيزا آخر مثله "(11).في حين يورد مصطلحا آخر يعبر عنه ب (الحيز المتشجر) –أو الحيززة– والذي ورد ذكره :"والحيز كما نريد أن نتصوره، ليس مكانا بالمفهوم التقليدي للزمان، وإنما هو تصور ينطلق من تمثل شيء يتخذ مأتاه من مكان وليس به، ثم يمضي في أعماق روحه يفترض عوالم الحيز المتشجرة عن هذا الحيز الاصل، الذي لا ينبغي أن تكون له أبدا، لأن كل حيز يفضي إلى حيز آخر"(12).

ولقد أخذ الناقد (أحمد زياد محبك) على (عبد الملك مرتاض) تخريجه لمصطلح (الحيز) بديلا عن مصطلحات لاقت الشيوع والانتشار في مقالته الموسومة بـ: "متعة الرواية" إذ يقول:" واختياره لمصطلح الحيز بدلا من الفضاء اختيار موفق، ولكن ما جدوى اقتراح مصطلح جديد في حال شيوع مصطلح ما؟ لقد أصبح "الفضاء" مصطلحا نقديا، وقد استقر وشاع (...)، إنما الغاية من المصطلح هي شيوعه وانتشاره واستعماله وليس التفرد به والاختلاف بل لعل الغاية الأهم من أي مصطلح هي دقة فهمه وحسن تطبيقه وعمق إجراءاته

النقدية"(13). وهو بذلك يخاطب فيه هاجس الريادة. وإلى ذلك تذهب الباحثة (نصيرة زوزو) بقولها صراحة: "وسنخالف هذه التسمية التي ارتضاها (عبد الملك مرتاض) لمصطلح الفضاء، لأن مدلولها سائر في الفراغ والخلاء والاتساع واللامحدود، في حين نلمس وضع الحدود والعلامات والتقسيم الهندسي في لفظة "الحيز"، التي نعتبرها أقل مساحة من ملفوظات أخرى"(14).

2-1الحيز القرآني: يقرّ الناقد أنه استوحى المفهوم من النظريات الغربية لتحليل النص غير أنه طوّر في بعض آلياته الإجرائية وعن ذلك يقول:"...وتفردنا برؤيتنا الخالصة إلى هذه المسألة فتوسّعنا في مضطرباتها، وأنشأنا لها مصطلحا خاصا لها هو الحيز." (15) وقد تحدثنا عن الحيز عند الناقد في موقف آخر. ومن التوسعات الاصطلاحية التي أجراها الناقد على الحيز هي ترجمته للمصطلحات الغربية التالية:

الحيز مقابلا لـ: espace

الحيّزيّة مقابلا لـ: spatialite

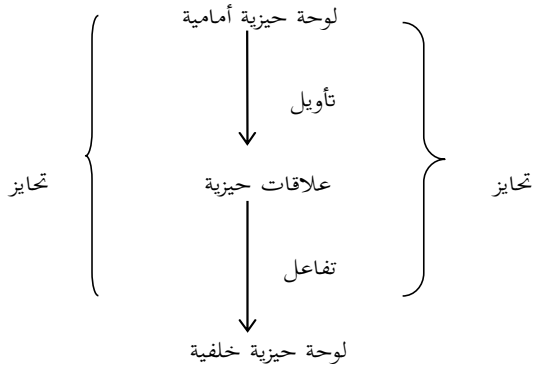
التحييز مقابلا لـ: spatialsation

وما يميز مصطلح "الحيز" عن مصطلح "الفضاء المتداول في الدراسات العربية يقول:" الفضاء العربي المصطنع في كثير من الدراسات العربية الحداثية للنصوص، لا يملأ لنا عينا، ولا يلج لنا أذنا ؛لأنه قاصر عما نودّ شحنه به من حمولة معرفية"(16)،والشحنة التي يود شحنها به هي الانتقال به من التحليل الظاهر للمقوم إلى التحليل التأويلي ،الذي تتولد عنه علاقات لسانياتية ، بدورها تنشأ عنها علاقات تشكّل في الأخير ما اصطلح عليه "الحيزية "ومنهجه يقوم على النحو التالي:

***لوحة حيزية أمامية:** هي التي يقوم بتحليلها وتأويلها فينشأ عن ذلك علاقات حيزية.

***لوحة حيزية خلفية:** إن العلاقات الحيزية التي أنتجتها اللوحة الأمامية في تفاعلها تنتج هذه اللوحة

***التحايز والتحييز:** يستعمل الناقد أحدهما طورا والآخر طورا وهما العلاقة التي تربط بين اللوحتين. فتكون الشبكة الحيزية عند الناقد على الشكل الآتي:



حاول الناقد تصنيف الأحياز الموجودة في السورة وفق تصوره إلا أنه عجز في ذلك لكثرتها وتنوعها، مما جعلها تشذّ عن التصنيف الذي كان يرغب فيه :"وقد تأملنا أمر هذه الأحياز الواردة في سورة الرحمن فألفيناها تتنوع تنوعا يكاد يندّ عن التصنيف"(17) إلا أنه ورغم الصعوبة فقد حصرها في ثلاثة أحياز :

أ–الحيز الإلهي: لقد أدرك الناقد أن الحيز الإلهي يفوق تصوّر البشر ولا يتسنى لأحد تحديده، وهو ما أشار إليه بقوله:" فالله لا مكان له، وهو مع ذلك موجود في كل مكان، فكيف يكون له حيز وحيزه لا يقاس." (18) فيقصره على ثلاثة عناصر: الذات، الصفات، الأسماء التي وردت في السورة مثل: وجه ربك، اسم ربك، مقام ربه، ذو الجلال والإكرام، الرحمن.

ب–الحيز الروحي: يقصد الناقد بالحيز الروحي حيز الجنة والنار، فهما يقومان على ثنائيتين متضادتين الجنة وجمال حيزها والنار وبشاعة حيزها لذا قسم هذا الحيز إلى قسمين انطلاقا من هذا الاعتبار:

3–1جمالية الحيز القرآني: يتجلى الجمال في الوصف الباهر والمدهش للجنات وما فيهن من فرش وفاكهة ووصف لأهلها من الحور. ويتجسد هذا الحيز في الآيات الآتية: جنتان

ذواتا أفنان، فيهما عينان تجريان، فيهما من كل فاكهة زوجان، متكئين على فرش بطائنها من استبرق، وجنا الجنتين دان، كأنهن الياقوت والمرجان، ومن دونهما جنتان، فيهما عينان نضاختان، فيهما فاكهة ونخل ورمان، فيهن خيرات حسان، حور مقصورات في الخيام.

ونتوقف مع قوله تعالى: {بطائنها من استبرق وجنا الجنتين دان} (19) لنكشف جمالية هذا الحيز. فالآية وردت بعد أن فرغ الله من وصف الجنة ؛فينتقل ليصف لعباده المؤمنين حالهم التي يكونون عليها يومئذ ،حال تجعل المتلقي في حال شوق لهذا اليوم الذي سيلقى فيه ربه ،ويتميز هذا الحيز بالحركة من:"باب التقريب والتمثيل لأذهان المتلقين."(20) فجمال هذا الحيز يتجلى في ظاهرة أسلوبية بديعة استعملها في وصف فرش الجنة حين ذكر الجزء، ليغني به عن الكل. ولنا أن نتصور ظاهر هذه الفرش إذا كان باطنها من إستبرق، فبوصفه للبطائن دون الظهائر ترك المشهد مفتوحا للمتلقي: "وهي الصورة الغائبة"(21) ليتمم رسمه ويتعرف على ما أعده الله لأولئك الذين قال عنهم {ولمن خاف مقام ربه} (22) وهم الذين جاهدوا أنفسهم وصبروا ابتغاء وجه ربهم، فبدّلهم عن تعبهم راحة لا يشقون بعدها، لذا عري على ذكر الفرش. ولا نستبعد قراءة أخرى، فالإنسان يهتم بمظهر الشيء إذا أراد أن يستعمله للزينة كالحلي للمرأة أو اللباس للرجل، أما في حال الاتكاء فلا يهمّ المظهر إلا إذا أردنا إمتاع النظر، بقدر ما تهمنا بطائن هذه الفرش فلا تعني الظهائر للمنعمين. من أجل ذلك صمت القرآن ولم يذكره: "فلو وصف القرآن هذا الحيز من خارجه لكان مثار تساؤل.... فاستغنى عن هذا الخارج وأراح المتلقين الذين يعنيهم من الفرش أساسا، ما يماسّونه حين الاضطجاع أو لدى الاتكاء"(23) ومعلوم أن الفرش وضعت للدلالة على الترف، انتقل إلى وصف الحالة التي يكونون عليها بقوله" متكئين عليها"، وللاتكاء الوارد هنا دلائل بلاغية بحتة:

* اصطنع "متكئين" حالا منقطعة من: {ولمن خاف مقام ربه} (24) فهي حالهم التي سيكونون عليها.

* اصطنعها حيزا مطلقا فجاء التنكير للإطلاق ليعمّ جميع المؤمنين ولا يخص فئة معينة. وهو أبلغ من التخصيص"(25)

* وصف بعض المنظر وترك الفرصة للقارئ ملأ الفراغات وهو ما قامت عليه جوهر نظريات القراءة والتلقي الحديثة وعن هذه الظاهرة يستطرد قائلا: " ويعف عن بعضه الآخر تاركا من باب البث المفتوح، الخيرة للمتلقي كي يكمل القراءة بإكمال وصف المشهد"(26) فحيز الجنان وما فيه فهو مشهد بديع، فاتن شاعري والذي وإن حاولنا وصفه فلا نستطيع....

3-1-أ بشاعة الحيز الجهنمي: إن من البلاغة الأسلوبية أن يأتي القرآن بوصف النار أولا، وما يبعثه ذلك المشهد من خوف في النفس فإذا فرغ من ذلك شرع في وصف الجنة فيزيل بذلك الخوف وتنشرح النفس فإذا أنهى القارئ السورة قام من مكانه على هذه الحال أشد سرورا وغبطة. وهذا ما لم ينتبه إليه الناقد إذ خالف هذه البنية السردية المعمارية في السورة، فجاء بالجمالية أولا وأعقبها بالبشاعة ثانيا، فترك ضيقا في النفس يصعب فيه على القارئ الاستمرار في الانتباه. ويأتي الحيز الجهنمي لا يتبوأ إلا مكانة ضئيلة في السورة إذا ما قورن بحيز الجنات، حيث أن السورة سميت بالرحمن فغلبت الرحمة العذاب، وإن كان هذا الحيز شغل حيزا واسعا من القرآن الكريم وذلك ما تنبه له الناقد من خلال عملية احصائية قام بها:" ألفينا لفظ العذاب يتردد زهاء سبع عشرة مرة وأربعمائة مرة، على حين أن لفظ جهنم يتواتر ثمانيا وسبعين مرة، في حين أن لفظ النار يتردد أربعا وأربعين ومائة مرة ولفظ العقاب يتردد عشرين مرة، مما يجعل عدد هذه التواترات العذابية ترقى إلى تسع وخمسين مرة وخمسمائة مرة"(27)

ومن بين الأحياز التي وردت في السورة: نتوقف عند قوله تعالى: {سنفرغ لكم أيها الثقلان.} وتمحض في هذه الآية كل أشكال الوعيد والترويع والتهويل والتخويف. الحيز هنا هو حيز الثقلان (الإنس والجن) وحركتهما، وهو حيز شاسع لا يمكن تحديده لأنه بعيد عن القدرة البشرية ويبقى علمه عند الله:" طالما ظل

هذا الأمر متولّجا في الغيبية الألوهية"(28) والفراغ الذي تتحدث عنه الآية واقع لا محالة يوما استأثر به الرحمن في علمه، وهو على شكل حدث مستقبلي وزن هذا الفراغ سيكون يوما

حيث " سيؤخذ بعض هذين الثقلين بالنواصي كما سيؤخذ بعضهما بالأقدام كما سيؤخذ بعضهما الآخر بهما جميعا. فهذا الوعيد يرسم لنا حيزا بشعا مهولا.

* **يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس**- فإن الحيز في الآية ناري متحرك حركة أبدية لا انقطاع لها. فالفعل" يرسل" له دلالة تعني الديمومة والاستمرارية.

3-1-ب الحيز الكوني: لا ينظر إليه نظرة علمية كنظرة الفلكين، ولا عن النظريات العلمية التي تحدث عن نشأة الكون، ولكن بتصور القرآن لهذا الكون:" فالقرآن لا يتحدث عن الكون ونظامه لا يتحدث عنها عن اساس علماني خالص... فالقرآن ليس كتاب قواعد او نظريات... إنما هو كتاب دعوة إلى العلم والتأمل والإفادة "(29) فمن هذا التطور سيتعامل الناقد على ما اتصل بالكون مما ورد في السورة: ومن ذلك: الشمس، القمر، حسبان، النجم، الشجر، السماء، الأرض. وللتوضيح نتوقف على:

*-**حيز الأرض**: حيث وردت في قوله تعالى {والأرض وضعها للأنام} (30) فالأرض جعلها الله لآدم وذريته إلى أن يرثها الله ومن عليها. فحيز الأرض من هذه المسلمة خالص للإنسان دون غيره.

*-**حيز القمر**: علميا القمر كوكب يدور حول الأرض ويبعد عنها بـ 1.500.000.000 كم. ولو كان ينظر إليه بهذا المفهوم ما تغنى به الشعراء في شعرهم ولكان رمزا للجمال؛ فهو بهذا التصور حيز جامد خامل. ولكن " الذي كان يغديهم بالقمر ويمثل لهم ذلك الجمال الذي كانوا يعتقدون أنه صادر عنه لا مجرد انعكاس لضوء الشمس"(31) وللقمر جملة من الأحياز، هلال، بدر، تمر..... فهو حيز يأخذ أشكالا مختلفة فعليه فإن " حيز القمر حيز جميل نافع معا، فهو كواكب يبعث بالنور إلى الأرض، في هذه الإنارة وهذا الجمال والبهاء ما يخلب الألباب"(32)

ومن خلال تشريح الناقد للحيز فقد عرج إلى ما أورده (بطرس البستاني) في تعريفه للحيز في معجمه (محيط المحيط) وساق مدلوله اللغوي، الذي يتمثل عنده في أنه "كل مكان وهو

فيعل من الحوز أي الجمع (...) وقيل الحيز الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله أم زائدا عليه أم ناقصا. "(33)

1-2 الزمن: مستوى آخر من مستويات التحليل ولا يختلف عن الحيز في غموضه، إذ هو أشد تلبسا واستعصاء على الباحثين، فلا يمكن كشف تلابيب النص بأنواعه إلا بالنظر إليه، وعما يشوب المفهوم من غموض يقول (بول ريكور): "أعرف أن خطابي عن الزمان موجود في الزمان، ولذلك أعرف أن الزمان يوجد وأنه يقاس، لكن لا أعرف ما هو الزمان، ولا كيف يقاس، إنني في حالة يرثى لها لأنني لا أعرف ما لا أعرفه" (34).

أما مرتاض في مكاشفته لمفهوم الزمن، فلم يقتنع ولم يستسغ تماما تلك المقاربات الفلسفية التي تناولته والتي لم ترق إلى مستوى تصوره وتطلعه: "ونحن قد ألممنا ببعض ما كتب الفلاسفة فلم تقنعنا تلك الكتابات لأنها لم تتناول كل مانريد أن نتصوره نحن عن الزمن"(35). ومن بين هذه المقولات الفلسفية عن الزمن تلك التي أراد بها "كانط" أن يحدد بها مفهوما له:

* الزمان هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظاهرات بعامة، فكل موضوعات الحواس هي في الزمان.

* ليس الزمان شيئا يوجد في الذات، كما أنه ليس تعين للأشياء نفسها أو نسقا لها، بل هو مجرد شرط ذاتي بموجبه يمكن لجميع الحدوس أن تقيم فينا.

*الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن أي صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنية. هذه المقولات الفلسفية عن الزمن أخذت تتلون بكل ألوان المذاهب الفلسفية، والتي لم يرحب بها في مجال الأدب "كل فيلسوف يخضعه لطبيعة المذهب الفلسفي الذي يروج له وينضح عنه. ويعني ذلك أن الاجتهاد في بلورة هذا المفهوم مفتوح(...) وأن كل من فكر فيه، وتعامل معه بعمق، له الحق، كل الحق في أن يتصوره على النحو الذي لم يسبق للسابقين أن تصوروه ولا للاحقين أن يتصوروه". (36)

إن هذا التباين المفهومي الذي تلّون به لم يستطع في- نظره-إلى الخلوص لمفهوم أو حد للزمن، فلكل أحد تصوره ورؤيته للزمن واللذين ينبجسان عبر آلية الاجتهاد التي أشار إليها

الناقد على الإقرار بالعجز واللا جدوى من أي اجتهاد بحثي يبسط مفهوما للزمن، معتدا في ذلك بمقولة (باسكال) التي مؤداها: «من المستحيل ومن غير المجدي أيضا تحديد مفهوم الزمن"(37).

إن هذه الكتابات وغيرها لا تزال بعيدة عما يتطلع إليه الناقد في تصوره للزمن، وحجته في ذلك كله. هو تلك الذاتية التي تدفع كل واحد منا لتقديم تعاريف تتلاءم ومذهبه وفلسفته في الحياة، فغياب الموضوعية جعل هذه المفاهيم لا تستوي في أذهاننا وتزيد من عدم قناعتنا، وعدم رضانا على كل ما يبلغنا. فعدم قناعة عن مفهوم الزمان (مرتاض) مردها إلى "أن كل فيلسوف يخضعه لطبيعة المذهب الفلسفي الذي يروج له ويتضح عنه، ويعني ذلك أن الاجتهاد في بلورة هذا المفهوم مفتوح" (38).

إن هذه الانفتاحية، عمقت وزادت من حدة الأزمة، مما أفرزته من مفاهيم ورؤى جديدة، غاية في الضبابية، ساهمت في استحالة ترسيم حدود واضحة للزمن تعطيه مفهوما جامعا. وهذا ما حمله للإقرار بالعجز. لا مندوحة أن يغتدي الزمن من مبدأ الاستحالة الشبح الوهمي المخيف الذي يقتفي آثارنا. حيثما وضعنا الخطى. كأنه هو وجودنا نفسه، هو إثبات لهذا الوجود إلا ثم قهره شيئا فشيئا"(39). ومن خلال أعمال (مرتاض) يمكننا أن نقف عن مفهوم الزمن الذي يتصوره:

***التراخي/التباطؤ**: سعى الناقد أن يضبط الزمن من خلال هاتين الخاصيتين "فكأن الزمن في ألطف دلالته يحيل على معنى التراخي والتباطؤ، أي حركة الحياة تتباطأ دورتها لتصدق عليها دلالة الزمن".

***النسيج العلائقي/ الجمالية**: فالزمن من هذه الثنائية عبارة عن نسيج بما تحمله هذه الدلالة من معنى لوجود تشابك وإقامة علاقات داخلية خاصة. ينتج من ترابطها وانسجامها شيئا ذا بال وهو ما يشير إليه في قوله "الزمن نسيج، ينشأ عنه سحر، ينشأ عنه عالم، ينشأ عنه وجود، ينشأ عنه جمالية سحرية، أو سحرية جمالية. فهو لقمة الحدث وملح السرد. وصنو الحيز وقوام الشخصية"(40).

يسعى الناقد إلى الخروج بالزمن من الاجتماعية إلى السيكولوجية فيتشدد على قانون تجريدي خفي بديلا عن المادي الجلي. فلا يقاس الزمن بكميات معينة، بل جعل من الذات وحدة للقياس أو البؤرة التي تبسط هيمنتها عليه. انطلاقا من مشاعرها التي تتمازج بداخلها ألوان نفسية يغرق الزمن بداخلها ويصعب تحسسه. فعليه يكون الزمن "مظهر نفسي لا مادي، ومجرد لا محسوس"(41) وهذا ما يناقض قوله "لكنه يتمظهر في الأشياء المجسدة"(42)، وكثيرا ما تصادفنا هذه التناقضات من لدن الناقد.

لقد تمكن "مرتاض" من منح الزمن مكانة خاصة وذلك بعد أن نقله إلى ميدان الشعر بعد أن كان حكرا على النصوص السردية لأن الشعر كذلك يراهن على الزمن الذي يظل لصيقا بالنسج الشعري " فعممنا استعماله في الشعر بعد أن كان المحللون والنقاد يقفونه على الأعمال السردية وحدها، وذلك من منطلق أن الزمن متسلط على الأشياء والأحياء جميعا، وأنه ليس ضرورة أن يظل متجسدا في الأدوات التقليدية الدالة عليه مثل: القرن، والسنة والشهر"(43).

أما المصطلحات التي رافقت الزمن:

1-2- زمكان: (Espace-Temps)

إن النظر في مصطلح (الزمكان) عند (عبد الملك مرتاض) يتأتى عبر النظر إلى هذا المسمى الجديد و الذي تشكل وفق آلية النحت بين مصطلحي (زمن/مكان).لقد أشار(جون لوك) إلى مبدأ التضام بين مشكلي (الزمان/المكان) ،لتحقيق مبدأ الوجود إذ إن الأفكار عنده "تصبح مجردة بانفصالها عن ظروف الزمان و المكان"(44)و لعل الوقوف عند مصطلح (الزمكان) و تأثيله يفضي بنا إلى الركون إلى المصطلح اليوناني القديم المسمى ب :(كرونوتوب)، حيث إنه " مصطلح مشتق من اللغة اليونانية (خرونوس=زمان و توبوس=مكان) ،ويعني التركيب المكاني-الزماني" (45).

وعند " عبد الملك مرتاض" يمثل عنده " الخروج على الترتيب الطبيعي للزمن على كل حال".، لأن الخلخلة الزمنية التي أومأ إليها ليست منوطة بالارتداد إلى الماضي فحسب، بل إن تقنية الاستباق تدخل كذلك فيما يسميه: "الخروج على الترتيب الطبيعي"

2-2 الزمن القرآني: أثارت الكتابات السردية الجديدة إشكالية الزمن فتلاشت معها تلك التعاريف العتيقة للزمن فلم يعد محصورا في: "الزمن النحوي أو الرياضياتي، أو الفلسفي"؛ بل اغتدى زمنا مطلقا مفتوحا مثل الوجود وصار يشكل عنصرا إجرائيا في اللحمة الخطابية. لقد كان جليا تأثر الناقد بهذه الأفكار التي طرحتها السردية الجديدة التي تمكنت من إحداث وثبة نوعية في الخطاب النقدي، ليس في جانبه التنظيري فحسب بل على مستوى الممارسة في ظل انفتاحها على التطورات الحاصلة في العلوم الأخرى. بما أن الزمن هو عنصر من هذا الخطاب باعتباره الشظية الأولى لتشكيل الغورية النصية فلم يكن بمنأى عن استقطابه" لكل مظاهر التفاعلات التي تنشأ عن العلوم الإنسانية. فهو زمن نحوي مرة، وفلسفي أخرى، ورياضي ثالثة، وفني رابعة'(...)ولعل هذا يكون سببا في تعقيداته." (46)

وفي ظل ما أمدتنا به هذه الدراسات من تصورا ت جديدة. يستهل الناقد حديثه عن الزمن بدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في المفاهيم بعيدا عن تلك التي استقر عليها عرف النحاة، ودرجت عليها ضمائر المشتغلين في حقل الفلسفة والرياضيات، غير أن الناقد وفي دعوته هذه لم يتمكن من إعطائنا تصورا جامعا له، وهذا ما حمله على الإقرار باستحالة أي اجتهاد من تحديد مفهوم الزمن.. وهو بذلك يؤكد حجم الإشكاليات التي تعاني منها المناهج المعاصرة في ضبط مصطلحاتها حيث ألفينا (بول ريكور) ذاته يعاني مما يعانيه عامة النقاد من تحديد مفهوم الزمن: "أعرف أن خطابي عن الزمان موجود في الزمان، ولذلك أعرف أن الزمان يوجد وأنه يقاس لكن لا أعرف ما هو الزمان ولا كيف يقاس، إنني في حالة يرثى لها لأني لا أعرف ما لا أعرفه." (47)

يرى الناقد أ ن جهود النحاة الأوائل يأتيها الخطل من حيث أنها ربطت الزمن بالفعل دون الاسم مما هداهم إلى تقسيم الفعل تقسيما نحويا وهو ثلاثة: ماض، حاضر، مستقبل. هذه

التعاريف التي صارت في ظل تطور الدراسات اللغوية عقيمة لا تسمن ولا تغني من جوع. لا تساير في عمقها ما أمدتنا به هذه الدراسات التي جعلت من الزمن "جهاز معقد من التداخلات وتشابك العلاقات، وتبادل المواقع الزمنية باستيلاء هذا الزمن على معنى الزمن الآخر، وذاك على هذا؛ بدون حدود ولا موانع إلا ما تقتضيه مقتضيات السياق." (48) ولتحديد مفهومه للزمن يعرض علينا بالتحليل قوله تعالى: {وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا. } (49) والتي أراد بها تحقيق غايتين:

-الرد على (مُحَمَّد أركون) المفكر الجزائري الذي تناول الخطاب القرآني في ظل ما أمدته به التأويلية من مفاهيم فنفى عنه القرآن الكريم صفة ما اصطلح عليها مرتاض "ما فوق الزمنية التاريخية" هذه الفوقية اكتسبها باعتبار أن القرآن يظل متلقيا من واحد إلى آخر إلى يوم الآخر، ولم ينقطع بثه في أي لحظة من الزمن، وهذه الفكرة رفضها (مُحَمَّد أركون) عن القرآن وألصق به الصفة التاريخية على أساس أنه نتاج أسطوري لا علماني.

-بسط مفاهيم الزمن بشكل إجرائي.

يقسم الناقد الزمن في سورة الرحمن إلى قسمين أحدهما متعلق بالفعل والآخر بالاسم:

3-2زمن الفعل: هو التقسيم المتداول والمتعارف عليه بين النحاة: ماض، حاضر، أمر يضاف عليها الزمن

الدال على المستقبل بقرينة.

1-3-2*الزمن الماضي: لا يحمل الماضي في المفاهيم النقدية الجديدة إلا تلك اللحظة المادية التي وقع فيها وأنه أصبح يحمل دلالات تجعله يتداخل في أحايين كثيرة مع الأزمنة الأخرى ولشرح ذلك أورد الناقد قوله تعالى: "خلق الإنسان" (50) زمن خلق الإنسان يبقى بعيدا في تحديده عن القدرة البشرية فهو يتصف بالأزلية من جهة وبالأبدية وما تحمله في طياتها من دلالات الاستمرارية والديمومة أخرى، مما تخولّه أن يكون أعمق وأبعد مدى من جميع الأزمنة المتبقية ماضيها وحاضرها ومستقبلها. هو كلها جميعا، وهو أكثر منها امتدادا "أثقل حمولة بالدلالات الزمنية"(51)

إن اللحظة التي خلق الله فيها الإنسان هي لحظة فيزيائية كلحظة الكتابة وغيرها حدثت في الماضي، غير أن الحدث لا يتجمد عندها، بل سيظل مستمرا متجددا وموجودا في الحاضر والمستقبل ما دام:"خلق الله للإنسان لم ينقطع ولم يتوقف" (52) فعلاقته بالماضي فقط لحظة وقوعه. من هذه الزاوية يستولي على معنى الزمن الآخر أي الحاضر والمستقبل لأنه لا ينقطع.

وورد الفعل "خلق " في سورة الرحمن ثلاث مرات على النحو الآتي:

أ*خلق الإنسان. (53)

ب*خلق الإنسان/ من صلصال /كالفخار. (54)

ج*خلق الجان/ من مارج /من نار. (55)

-تقوم كل وحدة على ثلاثة عناصر لسانياية هي:

*الحركة الزمنية: هي لحظة الخلق ومدة استمراريتها استأثر الله بعلمها.

*فاعل الحركة الزمنية: هو الله، المحدث والمديم لها بمشيئته.

*الإنسان: يتجدد بالخلق عن طريق وظيفة حيوية معروفة. أما دلالة (خلق) في كل وحدة فإنها تتغير.

أ- الآية الأولى :(خلق) هنا غير مقيد بزمان ولا مكان، وما الماضية إلا صورية، لأنه أراد نسب الفعل له، وهي مشيئة لا يمكن حصرها. أما من الوجهة الأسلوبية فهي مما نفخه القرآن في لغة العرب من دلالات وانزياحات ومجازات ...وأنها وردت في هذا السياق: "للتقديم والتشويق والتحفيز" (56)

ب- الآية الثانية: وردت في الماضي مع محافظته على الديمومة والاستمرارية أما أسلوبيا فأتى بها للتفصيل؛ فالآية الأولى ذكر خلق الإنسان ثم سكت؛ أما الثانية شرع في التفصيل حيث كشف المادة التي خلقه منها.

ج-الآية الثالثة: الخطاب في السورة موجها للثقلين على امتدادها، فلما ذكر خلق الإنسان عرّج بعد ذلك على خلق الجن. ليتمكن المتلقي من عقد مقارنة بينهما لينتج عن ذلك قراءات، تختلف حسب أفق هذا القارئ وهذا من أفانين الخطاب القرآني. أما عن الزمن في

هذه الآية هو أكثر ايغالا في الدلالة من أي فعل آخر، فخلق الإنسان محدد بلحظة زمنية ترتبط ارتباطا وثيقا بخلق آدم، بينما لحظة خلق الجن تبقى غير معروفة حيث لم ترد نصوصا تحددّها. وما يحمله هذا المخلوق من صفات تجعل الزمن أشد اضطرابا وتعقيدا. خصوصا إذا ما اقترن بالمكان أو ما يعرف بالبنية الزمكانية.

***علّم**: ماض من حيث الدلالة النحوية ومستمر بحيث يمثل في كل حركة تعليم، على وجه الدهر. ويكتسب بها خصوصية الديمومة مما تجعله حاضرا ومستقبلا.

2-3-2الزمن الحاضر: الأزمنة الحاضرة التي وردت في السورة لا تختلف من حيث ما شحنته به الدراسات المعاصرة عن الفعل الماضي. فقوله تعالى في آية البأرتة "فبأي ءالآء ربكما تكذبان "والتي تكررت على امتداد السورة واحد وثلاثين مرة، ومعها تكرر الفعل "تكذبان فالتكذيب ليس محصورا في الحاضر، الذي خاطب فيه المتلقين. إلا من وجهة نحوية، أما من وجهة أسلوبيا فهو ضارب في القدم، لا يختلف عن الأفعال الماضية؛ وسيظل هذا التكذيب مستمرا ومتجددا وقابلا للحدوث كل ما قرأ القرآن قارئ، أو استمع له سامع. أما من حيث تدرج الزمن القرآني دلاليا في القنوات السيميائية فيكون حسب الجدول:

	الله	جبريل	محمد	الثقلان
1	باث أول متعال ضمني	/	متلق صريح	متلق صريح
2	باث أول متعال للرسالة ضمني	/	متلق أول واسطة ضمني للرسالة	متلق ثان صريح مقصود بالرسالة
3	باث أول متعال ضمني		*باث ثان واسطة ضمني *متلق أول واسطة ضمني	متلق ثان صريح مقصود بالرسالة
4	باث أول متعال ضمني	متلق أول واسطة أول ضمني	متلق ثان واسطة ثان	متلق ثالث مقصود بالرسالة صريح

يسجدان: قوله تعالى {والنجم والشجر يسجدان} (57) يرى الناقد أن السجود في هذه الآية هو سمة مؤولة

وفي هذه الحالة: "اتخذ وظيفة فرعية "ولا يراد به تلك الانحناءة الخانعة الخاشعة لله، بل هو الانقياد والاستجابة لإرادة الله سبحانه. ومن وجهة نظري يمكن أن تكون القراءة التي أتى بها الناقد مقبولة لأننا لو تمعنا في القرآن الكريم فإن كل آيات السجود ورد ت للدلالة على الاقتياد، أما هيئته فقد نتعارض معه، وذلك إذا نظرنا إلى قوله تعالى في سورة يوسف: {إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين} (58) وقوله: {ولله يسجد من في السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس} (59) فلا نستطيع تحديد الهيأة التي يتم بها هذا السجود ولا نجزم إن كان القصد في هذه الآيات هو الانقياد أم غير ذلك لذا يبقى التأويل أشد تعقيدا في هذه المسائل القرآنية من

الأمور المعقدة فالسجود الحاصل في الحاضر، حصل في الماضي البعيد ومستمر إلى أن يفنى النجم والشجر. نصل مع مرتاض على أن الفعل مع الدراسات الحديثة لم يحافظ إلا على التسمية التي درجت في عرف النحاة، أما من حيث الدلالة فقد أصبح نسيجا مركبا ومتداخلا. وصار كل زمن في تعالق مع بقية الأزمنة. فيغتدي الماضي حاضرا والحاضر ماضيا وكليهما ينفتحان على المستقبل ودواليك...

إن المفاهيم التي يقدمها لنا الناقد –من وجهة نظري –قابلة للجدال، ف"مرتاض" لم يفرق بين خاصيتين يحملهما الحدث هما: الاستمرارية والتكرار. ولنناقش معه قوله "يسجدان" إن سجود الإنسان لله وفعل يتكرر وفي كل مرة يسجد الإنسان ينشأ فعل جديد وفي زمن آخر أيضا. وهو في تحليله ينفي عن الأفعال صفة التكرارية ويصفها بالديمومة، فالأزمنة تتداخل ويذهب في ذلك إلى ما ذهب إليه برغسون(Henri Bergson) في تمييزه بين نوعين من الزمن: الزمن الرياضي العام القابل للقياس، والزمن الداخلي الذاتي وهو الذي تتصف به كتابات (مرتاض) ويحلل برغسون فكرة الزمان على أساس ما يسميه ب "الديمومة"، و"الديمومة ليست لحظة تحل مكان أخرى، فهي تتميز بالسيلان، وعدم التجزئة، وإلا لما كان هناك سوى الحاضر، ولما كان هناك امتداد للماضي والحاضر، (...) إن الديمومة هي السيلان المستمر للماضي باتجاه المستقبل، وهذا السيلان للماضي يجعله ينتظم باستمرار. وباستمرارية تضخم الماضي تنمو شخصيتنا وتكبر دون انقطاع، وكل لحظات الحاضر هي إضافة جديدة تنضم إلى ما كان موجودا من قبل"(60). كما أن الناقد، وإن لم يصدح بذلك فإنه يشير إلى الذاكرة التي تجعل للماضي امتدادا في الحاضر، باعتبار " الذاكرة هي جوهر وجودنا، إنها هي التي تضمن امتداد الماضي والحاضر فيتعايشان معا. إن ماضينا البعيد يتداخل مع حاضرنا ويكونان معا زمنا واحدا غير منقطع". (61) ويمكننا القول بأن الأفعال التي تتصف بالديمومة هي الأفعال التي تتعلق بالذات الإلهية دون سواها ومثالنا في ذلك قوله تعالى {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} (62). فالبقاء هنا هو ماض مستمر إلى ما لا نهاية وهي التي تنطبق عليها مقولات الناقد. أما ماتعلّق بغير الله فإنها أفعال تتكرر وترتبط

بزمنها الذي وقعت فيه،فيبقى الماضي ماضيا و...ولا يرتبط الزمن بالفعل بل يقصره أيضا على الاسم.

1-4-2زمن الاسم: لقد تعارف النحاة على أن الزمن متعلق بالفعل دون الاسم لأنه يحوي حدثا وقع في زمن معين غير أن الناقد في مفاهيمه الجديدة لاينأى كثيرا عن هذه الدائرة، فما أراده بزمن الاسم هو الزمن المادي المقدر بفترات زمنية محدودة. كقول أحدهم: "هذا شيخ "، فكلمة شيخ تحيل على أذهاننا وتصورنا أنه عاش مدة أدناها سبعين ربيعا فيكون بذلك الاسم مقرون بالزمن من هذا التصور لا غير. لذا نجده يقسم زمن الاسم إلى ثلاثة: الزمن السرمدي، الزمن الأبدي، الزمن العارض. ليوافق بذلك الاسم في تقسيماته أزمان الفعل.:

أ-الزمن السرمدي: يتجلى في مقوّم الرحمن، فهو يحمل كم أشرنا سابقا دلالات زمنية فهو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء ونعجز عن تحديد هذه القبلية وتلك البعدية:"...اسم الجلالة يجسد كل ما في الكون من مقاسات الزمن ويجاوزها. فيغتدي بذلك المقوم الأكثر ازدخارا بالزمن." (63)

وقوله تعالى: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام}: أشد ايغالا في الزمن حيث الفعل "يبقى" دالا على الماضية الأزلية والاستمرارية الحاضرة مع البقاء الذي لا ينتهي أو مقوم "الرب "الذي يحمل كل ما يحمله مقوم الرحمن فاقترن فيها فعل باسم يحملان من الدلالة الزمنية ما لا يحمله غيرهما.

ب- **الزمن الأبدي**: يرتبط هذا الزمن في الأشياء والمظاهر والأمكنة التي لا تتغير وتحافظ على ثباتها. ومن أكثر هذه الأشياء تكرارا هي {الإنس والجن} "فهما يحملان دلالات زمنية فكلاهما يعيش فترة زمنية مقدرة. وهي مستمرة في الخلق بما وهبها الله من وظائف حيوية تساعدها على التكاثر والتناسل لتضمن استمراريتها، وإن كنا لا نعلم كيفية حدوثها في عالم الجن.فإذا كان الواحد منا يشغل زمنا معينا فعلينا أن نتصور هذا الزمن الذي تشغله البشرية جميعها ،من بداية الخلق إلى نهايته سنجده: "يحتمل في تصورنا الزمني ملحمة غنية بالخيوط

الزمنية بل كأنه سيمفونية من حركة هذا الزمن :لا تتوقف ولا تكل." (64) ومن أمثلة هذا الزمن على الأشياء. الشمس والقمر: جيولوجيا فهما يحملان دلالة زمنية فكلاهما يشغل زمنا يقدره الجيولوجيون بحسابات معينة.

ج–الزمن العارض: زمن دنيوي ويتجسد في سورة الرحمن في المقومات التالية: النخل، الحب، الشجر، الفاكهة فلكل مقوم دلالة زمنية، فالنخلة لها زمن تعيشه وأثناء حملها للثمار فذلك زمن آخر وهو يشغل جزءا من زمنها. ويبقى التأويل قائما في قوله تعالى: {والنخل ذات الأكمام} فإذا أراد هنا النخلة فإن تشغل زمنا من الدهر، وإذا أراد به فترة حملها للأكمام فإنه يومئ إلى:" الزمن الذي تسلخه النخلة من عمر الدهر لتثمر تمرا." (65) إن جميع الأحداث التي تقع في الزمن ومن وجهة نظر سردية فإنها تتعلق بفضاء أو حيز. أعتقد أن الزمن في الفعل يجسد حركية وحيوية وذلك بتأثيره فيه فيصيّره من حالة إلى أخرى. ويغيّر من دلالته غير أن زمن الاسم فهو ساكن جامد لا يؤثر في اسمه شيئا وهو ما دفع بالنحاة إلى عدم الالتفاتة إليه.

خاتمة: إن ابتداع مصطلح الحيز من لدن (عبد الملك مرتاض) في صيغته لا يعني خلوه مع حده اللغوي خلالهفقد حرص على إضفاء سمة الأدبية لمصطلح الحيز، وذلك عبر تخريجه لمصطلح (الحيز الأدبي) الذي أعلى من شأنه وربطه بمسألة الخيال المخض وبذلك فإن رؤية (عبد الملك مرتاض) للحيز جاءت مخالفة لأصوات نقدية أقدمت على إدراج أشكال مصطلحية لا ترقى إلى حيز الاهتمام — في نظر الناقد – ولعل القضية الأساسية عند الناقد في لا تقتصر على الرؤية التجريدية للحيز بقدر ما كانت مسألة العلائقية التي يقيمها الحيز مع المصطلحات السردية الأخرى ، لأن مهمة (الحيز) هي فتح هذه الفضاءات والمساحات، وهو ما سعى إليه في تحليله للنص القرآني.

أما عن مصطلح (الزمن) فإن المفاهيم التي خلص إليها الفلاسفة لم تقنع الناقد ،الذي اشتط عنها في مسعى منه إلى تقديم البديل عبر تصوراته الخاصة له وعلى هذا فإننا نقرأ من كلام

(عبدالملك مرتاض)إفصاحا واضحا لذلك التباين المفهومية الذي تلوّن به الفكر الفلسفي الذي لم يستطع في- نظره-إلى الخلوص لمفهوم أو حد للزمن ، فقد سعى إلى أن يضبطه من خلال خاصيتي :النسيج العلائقي/الجمالية.

الإحالات:

1- يوسف وغليسي : إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون (الجزائر، لبنان) ط1 2008، ص :260.

2- جنيت وآخرون، الفضاء الروائي : تر : عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط) : 2000. ص:6.

3- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر،2005، ص :128.

4-إبراهيم خليل : المثاقفة والمنهج، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1 :2010، ص :84.

5-م، ن، ص، ن.

6-م، ن، ص :126.

7- عبد الملك مرتاض، تحليل الخطاب السردي معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية : زقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995، ص :245.

8-إبراهيم خليل، المثاقفة والمنهج في النقد، ص :209.

9-- حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، منشورات دار الغرب، وهران، الجزائر، (دط) :2001، ص118-119.

10-عبد الملك مرتاض : في نظرية الرواية، ص :135.

11-م، ن، ص :125.

12-عبد الملك مرتاض، بنية الخطاب الشعري دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمانية ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص :79.

13-أحمد زياد محبك : متعة الرواية دار المعرفة للطباعة والنشر، القاهرة 2005ص :328.

14 نصيرة زوزو، إشكالية الفضاء والمكان في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مُحَّد خيذر، بسكرة، الجزائر، 2010، ع6، ص :208.

15-م، ن، ص :117.

16-م، ن، ص، ن.

17-عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، دار هومة ،2001ص :122.

18 –م، ن، ص :123.

19–سورة الرحمن، الآية :52.

20–عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :125.

21–م، ن، ص :127.

22–سورة الرحمن، الآية :42.

23–عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :108.

24–سورة الرحمن، الآية :42.

25–عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :128.

26–م، ن، ص، ن.

27–م، ن، ص :138–139.

28– م، ن، ص :139.

29–م، ن، ص :143.

30–سورة الرحمن، الآية :8.

31–عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :148.

32–م، ن، ص :149.

33–بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، مادة (حوز) ص204.

34–بول ريكور: الزمن والسرد، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1: 2006، ص:39.

35–عبد الملك مرتاض : في نظرية الرواية، ص :174.

36–م، ن، ص، ن.

37– م، ن، ص :173.

38– م، ن، ص، ن. 38

39– م، ن، ص :174.

40– م، ن، ص، ن.

41–م، ن، ص، ن.

42–م، ن، ص :173.

43– م، ن، ص، ن.

44–إيان واط، نشوء الرواية : ترجمة : ثائر خطيب، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط2،2008، ص :28.

45-بيير شارتيه، مدخل إلى نظريات الرواية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1،2001، ص :240.

46- شارف مزاري : مستويات السرد الإعجازي في القصة القرآنية، إتحاد الكتاب العرب، دمشق،2001 ،ص :109.

47- بول ريكور : الزمن والسرد، ص :39.

48- عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :72.

49-سورة البقرة، الآية :33

50-سورة الرحمن، الآية :02.

51- عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :85.

52-م، س، ص، ن.

53- سورة الرحمن، الآية :02.

54- سورة الرحمن، الآية :12.

55- سورة الرحمن، الآية :13.

56- عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :88.

57- سورة الرحمن، الآية :4.

58- سورة يوسف الآية :4.

59- سورة الحج الآية :18.

-60 Henri Bergson, La pensée et le mouvement, ed PUF. Paris 1975, p :165.

61-م، ن، ص :171.

62- سورة الرحمن، الآية :35.

63- عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، ص :108.

64-م، ن،ص،ن.

65-م، ن، ص :113.

قائمة المراجع:

1-أحمد زياد محبك : متعة الرواية دار المعرفة للطباعة والنشر، القاهرة 2005.

2-إبراهيم خليل : المثاقفة والمنهج، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1 :2010.

3-إيان واط ، نشوء الرواية : ترجمة : ثائر خطيب ،دار الفرقد،دمشق،سوريا،ط2 ،2008

3-بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.
4-بول ريكور: الزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1: 2006.
5-بيير شارتيه، مدخل إلى نظريات الرواية، ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب،ط.1،2001
6-جنيت وآخرون، الفضاء الروائي : ترجمة : عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط) : 2000.
7-حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، منشورات دار الغرب، وهران، الجزائر، (دط) :2001.
8-شارف مزاري : مستويات السرد الإعجازي في القصة القرآنية، إتحاد الكتاب العرب، دمشق،2001 ،
9- عبد الملك مرتاض، بنية الخطاب الشعري دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمانية ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
10-عبد الملك مرتاض، تحليل الخطاب السردي معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية : زقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995.
11-عبد الملك مرتاض، نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن) ، دار هومة ،2001.
12-عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر،2005.
13- نصيرة زوزو، إشكالية الفضاء والمكان في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مُحَّد خيذر، بسكرة، الجزائر، 2010، ع6.
14- يوسف وغليسي : إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون (الجزائر، لبنان) ط1 2008.

المراجع الأجنبية:

Henri Bergson, La pensée et le mouvement, ed PUF. Paris 1975 -1