مظاهر التفكير السيميائي في المعرفة التراثية

د. آمنة بلعلى

جامعة تيزي وزو.

مقدمة:

عندما نتأمل المشهد النقدي المعاصر، ونلحظ هيمنة التوجه الغربي على ثقافتنا، ندرك إلى أي حد نحن مقودون في تفكيرنا، وكأن النقد أصبح ثقافة معولمة. ولعل من أهم التخصصات التي تطبع هذه الثقافة، هي مجالات البحث السيميائي التي تعبر اليوم كل التخصصات العلمية، وتوسع عناصر إنتاجها؛ فتقام لها مراكز بحوث توجه الأفكار والقيم، وتصاغ لها المناهج والنظريات لتوسع من دائرة احتكاراتها.

إن هذا الطابع المعولم للسيميائيات الذي نقف أمامه اليوم كما نقف عند إفرازات السياسة والاقتصاد، هو نسق معمم يشبه النسق الرأسمالي المهيكل عالميا، فهل نؤكد حضورنا في الكون فقط باعتبارنا بقايا ثقافة أو حضارة داخل هذا النمط، وهذه الصورة المهيكلة لنمط إنتاج المعرفة؟

لقد أصبحنا نستنسخ صورا من جهابذة السيمياء في الغرب، وكأن السيميائيات اليوم تقدم لنا بإفرازاتها المتشعبة، صورا تعجيزية للطاقات وإمكانات الباحثين، فاقتصرنا في ظل العوز المعرفي على الاستنساخ بما يلائم مصلحتنا التي تلبي، فقط، حاجيات الطاقات المعطلة.

أدت عالمية العلامة، إلى تتبع تحولاتها واختراق مختلف أنساق المعرفة وأشكالها، مما أدى إلى زحف السيميائيات على مختلف مجالات البحث، وسمحت الشروط التاريخية والثقافية والنفسية التي تم فيها انتقال النمط العولمي إلى مجال

الأدب العربي بانتقالها كما سمحت بانتقال البنيوية، وما قبلها وما بعدها، ويعمل هذا النمط اليوم داخل الثقافة العربية على خلق صراعات وطرح نتائج وتغيرات أعادت السؤال حول مستقبل الثقافة المستقبلة وكذا مستقبل هذا النمط فيها وكيف ستنتهي العلاقة بينهما هل إلى تفاعل إيجابي وتجاوز للعلاقة المتوترة أم إلى صراع فكري؟

كان هاجس السيمياء الأساسي، هو البحث عن مبادئ عامة تنتظم الأنساق الدالة، غير أن السيمياء كانت كثيرا ما تنتفض على نماذجها التي كان الهدف منها صياغة رؤية علمية استطاعت أن تطيق كل الاحتمالات؛ من النسقية إلى التاريخية إلى النفسية إلى الاجتماعية إلى الفلسفية وغيرها، وعلى الرغم من أن السيميائيات تسعى –نظريا– إلى التطلع إلى مختلف الثقافات إلا أنها ظلت محتكمة في لا وعيها إلى متطلبات الفكر الغربي، في بعدها الممتد إلى التراث الوثني اليوناني، دونما التفات إلى ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية وحضارات أخرى، الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة إماطة اللثام عن طبيعة ما جاء من تفكير العرب المسلمين في العلامة والدلالة من خلال مظاهره المتعددة.

منذ أن بدأت الاشتغال في مجال السيميائيات وأنا أتساءل: كيف يمكن أن أنظر إلى الفكر العربي الإسلامي أو إلى بعضه على الأقل سيميائيا، وهل يكفي التعرف على النظريات الغربية في مجال علم السيمياء حتى يكون الطريق يسيرا لإعادة قراءة هذا التراث؟ وبين إحساس بثراء هذا التراث، وتردّد غذّاه إنكار الجاحدين فضل التراث أو المنبهرين بإنجازات الغرب، بدت بعض الأساليب الحالية غير كافية لفتح مغاليق الإنجازات المعرفية التراثية، وخاصة تلك المقاربات التي تقدم بين الفينة والأخرى لبعض النصوص التراثية التي بقيت في أحسن الأحوال شواهد إضافية على إنجازات الغرب لتأكيد أهمية البحث السيميائي عندهم، ولقد كانت هناك بعض الجهود التي سعت إلى التجزيئية والاشتغال على

المضامين؛ كمفهوم العلامة أو الدلالة وأنواعهما مفصولة عن التصورات التي أنتجتها و المجال التداولي الذي نشأت فيه، فضلا عن أنها لم تساهم في توضيح ملامح التفكير السيميائي عند علمائنا وذلك بالكشف عن الآليات التي انبثق بفضلها التفكير في العلامة والدلالة. ومن هنا وجدنا أنفسنا بصدد اختفاء ملامح التفكير العربي في النظرية الغربية.

وغير مجد، في هذا المقام، أن نخوض فيما خاض فيه متخصّصون حاولوا أن يبيّنوا العلاقة بين التفكير والعلامات وبخاصة اللغوية منها، فقد حسم **بورس** الأمر حين رأى أن العلامة تمكّن من التفكير والمعرفة، لذلك أقر أنه ليس هناك تفكير دون علامات، بل إن ميزة الفكر الأساسية تقتضي القابلية للتأويل، وبهذا المعنى يصبح الفكر وكأنه متوالية من العلامات. ومن العبث الإقرار أن العلامات موجودة في تفكيرنا، بل إن تفكيرنا هو الذي يشتغل داخل العلامات، مادامت العلامة تشكل الآلية الأساسية للمعرفة والعقل معا.

وحين نقول تفكيرا سيميائيا نفترض أن يكون لعلماء العربية مقاصد وافتراضات واستدلالات منطقية كانت نتيجتها تلك التصورات التي كشفت عنها مختلف نماذج المعارف التي أنتجوها بوساطة العلامات، وهذا يعني أن هناك مستويات متعددة من نشاط العقل، كان أبرزها ما تعلق بالعلامة اللغوية، بما أن اللغة لعبت دورا مهما في تجسيد ذلك التفكير الذي لا شك أنه تأثر بمختلف قنوات الحياة وإكراهات قيمها الاجتماعية والثقافية.

تؤكّد لنا علاقة التفكير بالعلامات والعلامات اللغوية على وجه الخصوص، بأن الإنسان "لا يمكنه أن يفكر إلا بواسطة رموز خارجية، وإنه، بإمكان هذه الرموز والكلمات أن تقول له: "أنت لا تعني شيئا غير ما علمناك، ولذلك أنت تعني فقط لأنك تقول بضع كلمات باعتبارها مؤولات لفكرك" وبالفعل فإن البشر والكلمات يتعلمون بصفة متبادلة: كل إثراء معلومات لدى شخص ما يحتم –وهو

يدوره محتم– إثراء موازيا لمعلومات الكلمة... فالكلمة أو العلامة التي يستعملها الإنسان هي الإنسان نفسه، و بما أن الإنسان هو علامة، كذلك فإن تأكيد أن كل فكر هو علامة خارجية يدل أن الإنسان علامة خارجية، بمعنى أن الإنسان والعلامة الخارجية متماثلان، بنفس معنى أن كلمة homo وإنسان متماثلتان، وهكذا فإن لغتي هي المجموع الكلي لذاتي بما أن الإنسان هو الفكر"[1]

لقد افترضت أن علماء العربية أنتجوا معرفة سيميائية بطرقهم الخاصة، ولما رحت أبحث عن المداخل وجدتها كثيرة ومتنوعة بتنوع الاتجاهات والمباحث المختلفة في الثقافة العربية؛ من نحو وبلاغة وعلم أصول وتفسير؛ لأنها نشأت كلها وبالتوازي من أجل خدمة القرآن الكريم، ولأن العلامات وطرق فهم الدلالة هي الموضوع المشترك بين مختلف هذه التخصصات، وقد كانت أيضا موجهة لخدمة اللغة العربية. وإن كانت تختص كل معرفة بمقاصدها، وبطريقة النظر في الظواهر العلامية والدلالية المختلفة. ومثلها مثل السيميائيات التي هي تقاطع لمختلف العلوم حتى لم يعد هناك ما هو خاص بها وأصبحت قائمة على التغيرات وليس فيها من الثوابت بقدر ما فيها من مفاهيم العلوم الأخرى كالمنطق والفلسفة واللسانيات وغيرها، لذلك نرى السيميائي اليوم مهددا بأن يرى في العلامة والأنظمة الدالية المختلفة، المفاهيم التي يستعملها وهو يصفها، حتى لكأنها مجرّد منظومة تبحث عن نفسها وهو إشكال يصادفنا كلما حاولنا الاقتراب من السيميائيات، فهي تبدو متنوعة في تحديد موضوعاتها من العلامة إلى النسق إلى الدلالة، وكذا في ضبط إجراءاتها الوصفية والتأويلية المختلفة التي هي القدرة نفسها على إنتاج العلامات وتوليد الدلالة.

غير أنه وللخروج من هذه الأزمة اطمأننت لوصف أمبرتو إيكو للسيميائيات الخاصة تفريقا لها عن السيميائيات العامة التي تطرح مثل الإشكال السالف الذكر، فيعرفها بأنها "نحو يخص نظاما معينا من العلامات(...) وأنحاء تعني أنها

إلى جانب قواعد التركيب والدلالة تحوي أيضا على جملة من القواعد التداولية"[2] وهذا يزيح الفرضية التي تربط كل تفكير سيميائي بالفلسفة والمنطق فقط وتجعلنا ننظر إلى المعرفة التراثية على أنها مجموعة من الأنحاء أو السيميائيات الخاصة، وإذا لم يكن من النادر كما يقول أمبرتو إيكو أن نرى "أبحاثا ساذجة من الناحية الفلسفية ولكنها كشفت عن ظواهر وعن ملامح قوانين جعل منها آخرون في وقت لاحق أنظمة أكثر دقة[3] فحري بنا اليوم أن ننظر إلى تلك الأنظمة الدقيقة التي أنتجتها مختلف المعارف العربية من نحو وبلاغة وتصوف وتفسير وعلم أصول وغيرها من قبل أن تتدخل الفلسفة والمنطق اليوناني إلى طرائق البحث فيها. بل إن القرآن الكريم جعل العرب يتفطنون إلى أن هناك نظاما ونسقا من العلامات اللغوية، ولكي نفهمه لا بد أن نتفطن إلى أن الأشياء تقال وتعرف بكلمات مختلفة ومتشابهة أحيانا، لذلك سعى علماؤه إلى البحث عن علاقات الأشياء بالعلامات والعلامات بعضها ببعض، ثم اكتشفوا العلاقات والنسق واستنبطوا له القواعد وجردوا النماذج والأشكال.

لقد قام الفكر العربي الإسلامي منذ البداية على تعليل محكم، فكل شيء بقدر وبتدبر وتفقه، ولقد قام أولو الألباب بجمع العلامات والأنساق وتصنيفها ثم تحليلها من أجل استنباط القواعد التي تحكم استعمالها، واكتشفوا دور السياق في التأويل كما اكتشفوا اختلاف الدلالات وبحثوا في كيفية إنتاجها. ولما كانت إعادة قراءة التراث، تستدعي الكشف عن هذه المضامين وآليات الصياغة، بحيث تبدو كل إعادة قراءة للتراث بمثابة "مطالبة النص بالتدليل على وسائله ومضامينه"[4] وهي بهذا المعنى إسهام في تطوير الفكر ذاته؛ فقد بات واضحا أن "العمل على تطوير الفكر، لا يعني بالضرورة رفض الماضي بل يعني أحيانا العودة إليه، لا لفهم ما سبق أن قيل فحسب، بل أيضا لمعرفة ما كان يمكن أن يقال، أو على الأقل ما يمكن قوله الآن (وربما الآن فقط) من خلال إعادة قراءة ما قيل آنذاك"[5]

ولعل السيميائيات تقدم لنا الجهاز الواصف المتكامل القادر على استخلاص طبيعة التفكير في العلامات وصناعة النماذج عند علمائنا، خاصة إذا انطلقنا من بديهية أن هذا التفكير كان حول النسق اللغوي وطرق إنتاج الدلالة من خلاله.

على هذا الأساس فإن مبتغى سعينا، هو إعادة تأويل المعرفة التراثية ونصوصها باعتبارها أنساقا دالة صيّر لها أصحابها جهازا منهجيا متكاملا ليس الهدف من دراسته هو رفعه إلى مصاف النظريات السيميائية المعاصرة، لأن لكل واحد مجاله التداولي، ولكن من أجل الاستعانة ببعض المفاهيم المفاتيح في البحث السيميائي، وهي المفاهيم الإجرائية، خاصة، التي تمكّننا من استيعاب تراثنا وخصائص سيمياء المعرفة التراثية، بدءا من تصورهم للعلامة ودور الاستدلال والتأويل في تحليل منطق العلامات اللغوية ودلالاتها، واصطناع النماذج والأشكال التي تجسد وعيهم بأن الظواهر العلامية عبارة هي ظواهر ثقافية بالدرجة الأولى مما يعكس طبيعة تفكيرهم السيميائي، **وذلك بهدف تقديم لغة واصفة تسهل على القارئ تأمل التراث وفهمه.**

عندما نقول نعني بالتفكير السيميائي الوعي بوجود العلامات والأنساق والقدرة على تأويلها، ذلك أن التراث كما يقول **بول ريكور** "ليس حزمة مغلقة يمررها المرء من يد إلى يد من غير فتحها، ولكن كنز نأخذ منه بملء اليدين، ونجدده في عملية الأخذ نفسها، ولذا فإن كل التقاليد تحيا بفضل التأويل"[6] بمعنى القدرة على إدراك الآلية التي نعي بها وجود تلك العلامات "فلولا أن ثمة هذا الوعي الذي تحوزه الذات والذي يسوغ التفكير مختلف عملياته، إذ أن الفكر(...) ليس أمرا آخر غير جريان الوعي في شتى أنماطه، فلولا ذلك ما كان للوجود ليكون مدلولا عليه، ومن ثم ما كانت لتكون له أية دلالية: تعني الدلالية على نحو آخر أن تكون الأشياء تلبست بالأسماء، هنا تبدو لحظة التسمية –تسمية الأشياء"[7] وهذا دون أن ننكر بعض الاختلافات التي حالت دون تكوين نظرية مماثلة للنظرية

الغربية نظرا للبعد الزمني، واختلاف الأهداف مما أدى إلى غياب الشكلنة formalisation في وصف اللغة ونقص تجريبية الفرضيات المقترحة والانفصام الموجود بين المبادئ الأساسية المعتمدة قبل التحليل وأثناءه مثلما يرى ذلك أحمد المتوكل[8]

إن نظرتنا إلى مباحث التراث هي نظر في طبيعة اللغة الواصفة التي اصطنعها العرب في فهم كيف تتشكل العلامة وتنتج الدلالة ويفهم المعنى، أي وصف طبيعة الشروط التي يجب توفّرها في الكلام حتى يصبح دالا. وإن أي حديث عن هذا الأمر هو ما تتكفل به السميولوجيا لتكشف عن العملية السيميائية التي هي المسافة ذات الاتجاهين: حيث تبدأ الأولى وهي **التفكير السيميائي**، من فهم المتكلم إلى العلامة فإلى الدلالة فالنتائج. وتعود الثانية وهي **الدراسة السيميائية**، من النتائج إلى الدلالة إلى العلامة إلى الفهم، فنكون بالثانية قد وصفنا الأولى وقدمنا لغة واصفة للقدرة "الإنسانية على خوض معركة اكتساب المعروف من المجهول وفي تصنيف يؤدي إلى تنظيم المعرفة ذاتها ويسمح لها بالتقدم، وفي نفس الوقت يساعد على خلق نظام رمزي يقترب من الدقة المطلوبة في العلم، وذلك مع عدم إغفال الجدل بين هذا النظام والواقع المتغير"[9]

فما هي المبادئ التي نستند إليها في النظر إلى التراث، والتراث متنوع الأنساق والمعارف والمباحث؟ فهل يكفي أن نعطي المداخل المفاتيح التي يمكن أن تساهم في فهم طبيعة التفكير السيميائي أم أن الأمر يحتاج إلى معاينة متأنية؟ وما هي المنهجية المثلى لمقاربة التراث بما أننا –ومنذ دراسة نصر حامد أبي زيد الاستكشافية– ما زلنا نكرّر ما جاء به من أمثلة أو ننكر أن يكون للعرب بحث سيميائي من الأساس؟

مبدئيا يمكن القول إن السيميائيات تساعدنا في طرح الفرضيات التالية:

1- افتراض أن القرآن واللغة العربية يشكلان المنظومة الرمزية التي قامت حولها كل محاولات التفكيك من أجل فهمها وتأويلها.

2- أن هذه المنظومة أنشأت معارف مختلفة تعد أنساقا دلالية قامت على افتراضات ومقاصد وأنتجت تصورات وآليات للوصف .

3-أن هذه الأنساق الدلالية يمكن أن ننظر إليها على أنها نصوص أو نتاجات فكرية تتفرّد كل واحدة بموضوع مخصوص هي مجموع تلك المعارف التي لها أدواتها وآليات أصحابها في فهم الدلالة. وهذا هو جوهر أي تحليل نقول عنه إنه سيميائي.

4- إن بين هذه النتاجات الفكرية علاقات تجعلها تلتقي في قضايا مشتركة عبّر عنها بمصطلحات متشابهة أحيانا ومتباينة أخرى،على الرغم من تشابه المقاصد والمجال التداولي للمتلقي العربي.

5- إن المجال التداولي جعل المعارف المختلفة تنمّي منظومة ثقافية تجسّد مبدأ المادة /الروح، الظاهر/الباطن، وغيرها من الثنائيات الدلالية التي تأسّست وفقها الثقافة العربية الإسلامية.

6-لا شك أن كل لغة واصفة يمكن بواسطتها تحويل الظواهر المدروسة إلى مفاهيم ومقولات ومصطلحات، وتكون قادرة على صياغة المفاهيم في أشكال ونماذج حري بأن توصف بالسيمياء.

7- لا يمكن تصور أي معرفة خارج نطاق السيميائيات لسبب بسيط هو أن اللغة هي التي تجعل المعارف تقرر القواعد لنظرياتها، وأن المنطق يعد رافدا لا غنى عنه في تحصيل الأدوات الإجرائية للكشف عن تلك القواعد، ومادام "الموضوع التراثي، عموما، مبنيا بناء لغويا ومنطقيا مخصوصا، ولا يمكن وصفه وصفا كافيا، ولا تعليله تعليلا شافيا إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه

ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية"[10] ليس إلا السيميائيات قادرة على الاتساع لمقتضيات هذا التراث.

1- القرآن و المنظومة الرمزية:

إذا سلمنا مبدئيا أن أي عمل ما يصير رمزيا إذا عبّر الإنسان من خلاله عن ثراء تجربة ما منظّما إياها في بنيات دلالية تقابلها أنظمة شكلية للتعبير،أدركنا الأثر الذي جاء به القرآن الكريم ودوره في إنتاج تجارب منظمة ومعارف وأنساق متنوعة، وبالتالي، إنشاء معرفة رمزية لم تكن لتسمح فحسب بتسمية التجارب، بل أيضا بتنظيمها وتبعا لذلك تكوينها على ذلك النحو جاعلة إياها قابلة للتفكير فيها والإبلاغ عنها[11].ذلك أن القرآن تتحكّمه بنية رمزية قائمة على إستراتيجية التقابل بين المادة والروح وتتضمّن كل العلاقات (الله/البشر، البشر/ البشر، البشر/الرسول) وتقوم على تفاعل مادي(صلاة، صوم زكاة مقابل روح شهادة إيمان، دنيا آخرة). ولقد جاءت كلها في تشكيلة رمزية كانت وما تزال قابلة للتفكير فيها وتفكيكها، لكونها تعبر عن نظرة نسقية تتنكّر للحدس وتؤمن بالاستدلال، وبالاختلاف والتعارض وذلك ما سوف يتجلّى من خلال الثنائيات المعروفة في الفكر العربي عامة من قبيل: الظاهر والباطن، والوضوح والغموض، والمجمل والمفصل، والمحكم والمتشابه، والصدق والكذب، والحقيقة والمجاز وغيرها، مما يدل على أن أهمية الكلمة لا تعرف إلا في التعارض الذي تقيمه مع كلمة أخرى. فالمهم هو النسق والنظام الذي يؤمن بوجود معنيين مختلفين في كل نظام رمزي غالبا ما يكون أحدهما ظاهرا والآخر خفيا وإن اختلفت صيغة الخفاء والتجلي في كل واحد. ولقد جعل نزول القرآن باللغة العربية هذه اللغة منظومة رمزية انتبه العرب إليها ووضعوا مسافة بينهم وبينها ليفكروا فيها من أجل تحليلها وتفكيكها.

أمر القرآن العرب أن يقرؤوا الكون باعتباره علامات، حيث يكفي أن يتأملوا الطبيعة ليكتشفوا الحقائق ((**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت* وإلى السماء كيف رفعت* وإلى الجبال كيف نصبت* وإلى الأرض كيف سطحت* فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر***)) **الغاشية 22/17** كما يكتشفون كيف تستطيع هذه العلامات أن تمثّل الكون بأسره، لا أن تفصّل جسم الفرس والناقة والطلل، فحسب، مثلما يرى **مصطفى ناصف**، لقد بثّ الحياة والروح في الكلمات التي كانت في الجاهلية مجرد أمارات نظرا لارتباطها بالنظرة الجزئية[12] التي ارتبطت بمتطلبات حياتهم آنذاك كوسم الإبل، والقيافة، والاهتداء بالكواكب، ونصب الأصنام وإقامة الشعائر، واستذكار المواسم وغيرها.

لقد نبّه القرآن إلى أن كل علامة وكل نظام طبيعي كوني لا بدّ أن تكون له علاقة بوجود الله، وهو الأمر نفسه الذي اكتشفه بعض الفلاسفة مثل **بورس** الذي "رأى أننا إذا لم نجد في خضوع الظواهر الشامل للقوانين، أو في طبيعة القوانين ذاتها ما يكفي لنبرهن على وجود كائن اسمي يتحكّم في الكون كله، فإنه يصعب القول بوجود أي دليل آخر على صحة هذه الدعوى"[13] فحاولوا أن يحيطوا بها للإحاطة بالكون علهم يمتلكونه. ولقد دعا القرآن المسلمين وغير المسلمين إلى التأمل في الآيات العامة للكون، والطرق التي تسلك بموجبها الأشياء في الطبيعة، حتى تحول إلى مؤسسة رمزية يسعى الفكر إلى تفكيكها وإنشاء لغة واصفة لإثبات قدرته على فهمها مثل قوله تعالى: **(قل فانظروا). (إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون). (يا أولي الألباب). (وعلامات وبالنجم هم يهتدون). (سيماهم في وجوههم من أثر السجود)** وغيرها من الآيات.

إن هذا الحضور العلامي الذي طبع حياة العربي الجديدة لا يكرس المعنى بقدر ما يدعو إلى إنتاجه وهو إعلاء لدور فعل العقل في النفاذ إلى أغوار الأشياء، وفقه منطق تسمية الأشياء، وفك رموز المعاني والمفاهيم؛ لأن ما يهم هو

"معرفة الكيفية التي تسمىّ بها الأشياء لا معرفة ماهياتها، فما يشتهر به شيء ما كاسمه ومظهره وقيمته وقياسه ووزنه، كل هاته الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ تصبح من شدة ما نؤمن بها، يشجّعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر، تصبح تدريجيا لحمة الشيء وسداه، فيتحوّل ما كان مظهرا في البداية إلى جوهر ثم يأخذ في العمل كماهية"[14] ولعل ذلك ما نستشفه من قوله تعالى: **((أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة* ألكم الذكر وله الأنثى* تلك إذن قسمة ضيزى* إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم*ما أنزل الله بها من سلطان* إن يتبعون إلا الظن* وما تهوى الأنفس* ولقد جاءهم من الله الهدى)) النجم 24/23.**

فهذه الآيات تسمح بتكوين رؤية سيميائية شاملة بإدراك العلامة وأصنافها وطبيعة الدلالة، حيث تبرز علاقة الإنسان بالعلامات من خلال الاستدلال والتأويل، مما يجعلنا نحملها على عدة احتمالات:

من البداية ومن خلال هذه الآية يصرف القرآن الاهتمام عن الاعتباطية لينقلهم إلى التعليلية وخاصة تعليل الأسماء، ومنه بدأ التفكير في دلالة الأسماء وعلاقتها بالاستعمال، فاللغة لا بد أن تكون دلالتها مرتبطة بالمفهوم بغض النظر عن الشيء(الحجر: اللات والعزى) وبما أن هناك علاقة بين الاسم والحجر(الصنم) وأن وظيفتها التمثيل فقط، فقد جاءت الآية لتدعو إلى تجاوز التمثيل إلى المفهوم لأنه ليس هناك علاقة بين مفهوم كل من الحجر والشجر(وهي مسميات اللات والعزى) وتصور الله، أي أن الله لا يعد من الاحتمالات التي ينطوي عليها موضوع العلامة، حتى يكون الذهن قادرا على أن يختاره، مما يوحي بأن التفكير الجاهلي عبّر عن قصور علامي، يرتبط أساسا بطبيعة العلاقة التي يقيمها الفكر في إنتاج العلامات، حيث اكتفى بالعلامات التي لا يبذل جهدا كبيرا

في تأويلها كما أكد بورس، فلا يوجد تعليل بين اللات والحجر الذي تمثّله، مما يعني أنها مجرّد نوع من الأسطورة.

يؤكد القرآن إذن صفة **التعليلية**، وهي دعوة لكي تكون اللغة طريقا لمعرفة الله وآياته، ومن ثمة إعادة صوغ معرفتنا بهذا الكون الذي فيه من الآيات ما يجعل الإنسان يندمج فيه، ويتفاعل معه، على نحو يسمح بتمثله، وتأمل جريان الدلالة فيه. هذا التأمل الذي يتم باللغة وداخل اللغة على الرغم من ارتباطه بالخارج الذي يمكن أن يقابل التأمل ذاته. وهي إشارة إلى علاقة الوجود باللغة وأيهما سابق على الآخر أو خارج عنه، وما دور اللغة في عملية الخلق والإيجاد استنادا إلى الهالة اللوغوسية التي ارتبطت بها؟ وإذا كانت الحقيقة الذهنية هي المتصور اللغوي العام أو هو الكلي العقلي الذي يتكون من جزئيات هي نفسها الأفراد الخارجية في حالة الأسماء مثلا، فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية ولكل فرد خارجي مطابقة كلّ كلي عقلي لجزئياته الخارجية[15] وكأن القرآن يريد أن يؤكد أن تقديس الحجر، وهو من الظواهر الطبيعية، هو ثمرة لسوء تفسير للأسماء التي منحت لهذه الظواهر لا غير، باعتباره امتدادا لظاهرة التقديس الأسطوري والديني للظواهر الطبيعية المختلفة.

إن القرآن كنسق لغوي يؤكد العلاقة بين العالم واللغة، ولذلك كانت المعرفة اللغوية والنحوية على الخصوص من الأمور التي أزاحت عن اللغة هذه العلاقة الوهمية غير المعلّلة للفكر والتفكير.

قد نفهم من الآية أيضا أنها إشارة إلى غياب القصد، وكذلك الفكر الذي يسمح بإيجاد علاقة بين الحجر والتّسمية، الأمر الذي يجعل التّسمية تهيمن على الفكر، إذ أن رفع الصدفة عن العلامة هو إقرار بأن التّسمية لا تعطي حد الشيء، فإذا كانت العلاقة الثنائية هي أدنى توافقية ممكنة بحيث لا يمكن أن تكون علامة دون دال ومدلول، أو بين ممثل وموضوع يربط بينهما رابط هو المؤول، فإن الربط

يجب أن يكون قائما على المنطق لذلك فهي مجرد أسماء، أي كيانات سمّوها بعدما أرادوا تشخيصها في العالم. لذلك فإسناد **الاعتباطية** المطلقة إلى الدلالة يجعل الإنسان يتوه في غيابات التخمين واللامعقول، وإذا كان وجود العلامات مقيّدا بالمواضعة، فالدلالة تحصل بالاقتضاء، مثلما يرى علماء الأصول، فكأن الله يقول لهم لقد تواضعتم فقط أما كونها تدل فيجب أن يقتضيها العقل؛ أي لا بد أن تتم بقرينة عقلية، مادام التعليل يقوم على المشابهة أو المجاورة لكي تحصل الإيقونية أو القرينية، ومادام الحجر لا يسمع ولا يرى، وهم يعلمون ذلك، كما حصل لقوم **إبراهيم** حين قالوا: أنت تعلم أنها لا تسمع ولا ترى، فهذا يعني أنه ليس هناك مجاورة ولا مشابهة "فالله ليس كمثله شيء" ومادام يفترض أن تكون هذه التماثيل إيقونات لآلهة، والآلهة مجهولة، فكيف يمكن أن توضع إيقونة لشيء غير معروف.

إن الإيقونات تحيلنا إلى علاقة العلامة بموضوعها وتدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة هذه العلاقة، وهل بإمكانها أن تجعلنا نتخيل أو نتذكر الموضوع الغائب فإذا ما تأكد هذا الغياب، فإن هذه الإيقونات تفقد صفتها كعلامة؛ لأن وجودها كما يقر بذلك **بورس** مشروط بعلاقة مشابهة تربط بينها وبين موضوعاتها حتى وإن كانت المشابهة على درجة كبيرة من الضعف، لذلك يمكن أن تدل الآية على أنها رموز فقدت دلالتها أو أنها علامات لها معنى لا يدل إلا على ذاته بمفهوم بورس.

إذا سلمنا أن القرآن ينفي الاعتباطية ويؤكد التعليلية؛ فلأن العلامات التعليلية تكون أكثر ارتباطا بالتفكير وأنه بإدراك العلاقات يمكن للإنسان أن ينتج ويولّد عددا لا حصر له من العلامات التي يرتبط فهمها بعمليات استدلالية، قد لا يكون للثقافة والمجتمع دور فيها إلا بما يسهل عملية الاستيعاب والاستدلال، في حين أن العلامات الاعتباطية تفترض معرفة الظروف الثقافية التي تم إنتاجها فيها، ولذلك يبدو واضحا لنا إلى أي مدى تعد الثقافة العلاماتية عند العرب نشاطا

طقوسيا مرتبطا بالشياطين كما هو الحال في الشعر، فلا عجب أن يكون كل إنتاج للعلامات مرتبطا بالأسطوري، وهنا تصبح الثقافة العلاماتية سلوكا، لا يمكن التعرف عليه إلا بكونه مجموعة من القيم التي لا تكتسب دلالاتها إلا داخل المجتمع.

إن هذا الأمر يعيدنا إلى علاقة اللغة بالفكر حيث جعل القرآن المخاطبين يعيدون النظر في الكيفية التي نفهم بها تأثير اللغة في بناء الأنظمة الفكرية المختلفة، وفي عدم اهتداء العرب في ممارستهم للغة إلى مبدأ يضبط الاسم بالمسمّى، ووضعه كيفما جاء واتفق، يعني أن جعل الأسماء، وهي محمولات، لا تستدعي موضوعاتها ولا يكون الالتحام بين الأشياء والعلامات اللغوية، نوعا من الإغراق في الاعتباطية التي تؤكد اللغة "باعتبارها حدثا عرضيا خارجيا بالقياس إلى جوهرية الفكر، أي لتؤسس العلامة تبعا للفكرة وخادمة لها"[16]وبالتالي إذا فهم العربي هذه القاعدة يمكن أن يتنازل عن الاسم كما يتنازل عن المسمّى، ولقد حدث ذلك.

من هنا، يبرز احتمال أن الأسماء والعلامات والأنساق السيميائية ترتبط بالمؤسسة الاجتماعية والثقافية، **فأنتم وآباؤكم** حولتم دلالة الأسماء أو الحجارة إلى آلهة بمعنى أن الله خلقتموه أنتم، وهنا نلتقي مع الدراسات الأنثروبولوجية التي تفسر فكرة الله أنه من خلق البشر.

وإذا سلمنا بهذا الاحتمال، فهذا يعني أن وجود الشيء، أي المفهوم، لا يكون بدون تسمية، فالتسمية هي الوجود المسبق الذي منحتم به للحجر كيانه المتمثل في كونه إلها، وهي فكرة ترى أن للكلمة "الصدارة والأفضلية على الأشياء جميعا من حيث إنها هي التي تسمي الأشياء ومن خلال هذه التسمية، فإنها تجعلها حاضرة أو كائنة وبالتالي فإن كينونة الأشياء ليس لها حضور ممكن سابق على الكلمات وهذا هو معنى أن الشيء لا يمكن أن يكون، أو لا شيء يمكن أن يكون بمنأى

عن الكلمة"[17] معنى ذلك أن اللغة هي التي تنشئ الوجود وتبنيه، وهي مسألة جدالية تثيرها هذه الآية وغيرها من الآيات حيث تبرز قضية علاقة وجود الأشياء باعتبارها سابقة على وجود اللغة أو العكس أي "هل أن للأشياء وجودا سابقا عن وجود اللغة وبالتالي يكون وضع اللغة وضعا طارئا تاليا وتكون وظيفتها الكشف عن هذا الوجود والإحاطة به وإماطة اللثام عنه ببيانه، أم أن اللغة تبني الوجود، بحيث لا شكل غير شكلها ولا إمكان لأن يكون خارجها، وعليه تكون وظيفتها الخلق والكشف وإنشاء ما تقوله إنشاء"[18]

يرتبط هذا الطرح بفكرة هيدجر حول التمركز العقلاني (اللوغوس) الذي هو تمركز ميتافيزيقي، يحاول الفكر البشري فيه دوما مضاهاة العقل الكلّي في الإحاطة واحتواء الحقائق والأشياء، وذلك من خلال ربط الكلام المباشر بالروح، وهو ما تخبرنا به الكتب المقدسة كتقديس الرابطة بين فعل الكينونة وكلمة كن فيكون[19] ومن هنا يرى ريتشاردسون، أن ماهية اللغة بالنسبة لهيدجر، لا ينبغي أن ينظر إليها أو يتحدث عنها "من جهة الصوت أو المعنى، وإنما من جهة الهوية التامة بين القول والإظهار، وهذا التصور يصبح واضحا تماما عندما، يفسر ما يفهمه هايدجر من الاسم والتسمية بمعنى إظهار وبسط موجود ما في المجال المفتوح على ذلك النحو الذي يكشف فيه الموجود على نحو ساطع عما يكون عليه"[20] فإن المتأمل في هذه الآيات تتراءى له ثنائية لا انفصام فيها يتمثّل طرفها الأول في أسبقية المسمّى على الاسم، والثاني في أن يكون الاسم شرطا لوجود المسمّى، ولذلك نرى أن القرآن قد أعطى أهمية للتسمية في مواضع مختلفة مثل قوله تعالى: **(هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا)** فالذكر يكون بالاسم، والنفي كان للتسمية وليس لكونه شيئا لأنه سابق على التسمية، والذكر حدث بتسميته إنسانا أي جعله إنسانا، وذلك بنفخ الروح فيه. وهذا من خصوصيات العقل الكلي، الذي باستطاعته الإحاطة والخلق بالتسمية، غير أن

العرب حاولوا أن يمارسوا ما يشبه هذه الكلية قبل الإسلام وحتى بعده، وتجلى ذلك في ولعهم بالتسمية والأسماء، فراحوا يتبارون في جمع أكبر عدد من الأسماء للشيء الواحد ثم ينشئون كتبا أقاموها على تسمية الأشياء، والحيوان والإنسان والطبيعة وغيرها، مما ينطبق على صنيعهم ذلك قول هيدجر السالف الذكر الذي جعل من التسمية كشفا للموجودات بطريقة أفضل ما يكون عليه الكشف، من أجل الإحاطة الشاملة والاحتواء، حيث كانت كتب الألفاظ والمفردات والموضوعات تعبيرا عن التصور الذي بنى العرب عليه تصورهم للأشياء وللوجود بواسطة اللغة بوصفها الأعجوبة التي أطل العرب من خلالها على العالم على حد تعبير **علي حرب**[21] بما في ذلك تصورهم لله، مما يؤكد أن "كل المثل والأنساق الفكرية والتصورات التي يبنيها الإنسان يشتقها من اللغة حتى أنّ ما لم نجر العبارة عنه لا دليل على وجوده"[22] وهذا نوع من التصور الميتافيزيقي المتعلق بالعقل الكلي، اللاهوت الذي لا شك أن الله لفت انتباه العرب إليه في الآيات السالفة الذكر..

ولعل ذلك ما لفت انتباهنا عند تأملنا في قول صاحب كتاب **خلق الإنسان** كيف تستطيع اللغة أن تعبر عن حقائق الأمور ودقائقها بأسماء قد تحفظ وجودها عبر الزمن حتى ولو لم تتداول يقول: "الولد حين يقع وليد ومنفوس ثم صديغ إلى سبعة أيام، لأنه يشتد صدغاه فيها ثم طفل وشدخ مادام رطبا، ثم عوار إذا عجل عن الفطام، وفطيم إذا قطع عنه اللبن، فإذا انتفج وأكل فهو جفر، وجحْوش...فإذا بلغ سبع سنين وسقطت سنّه فهو مثغور، فإذا نبتت سنّه وعادت فهو متّغر، فإذا قوي وخدم فهو حزوّر، فإذا ارتفع قبل أن يحتلم فهو يافع وقد أيفع، فإذا قرب الحلم فهو مراهق فإذا احتلم فهو حالم، وبعد ذلك مترعرع، فإذا اتصل السواد فهو محمم... ثم هو شارخ وشاب إلى أن يكتهل[23]"...

فلتحديد طبيعة التغيرات التي تحدث في جسم الإنسان، عمد الكاتب إلى ترجمتها، باعتبارها علامات فيزيولوجية، إلى علامات لغوية بواسطة نقل الفعل أو

الصفة، أو إزاحة وضعية معيّنة وتحويلها لينشئ علامات لغوية، تدخل في تركيب هو السيرورة الخلقية التي لا يمكن تمييزها إلا باستعمال العلامات اللغوية، فنلاحظ أنه كلما كان تطور في خلق الإنسان ارتفعت السيرورة السيميائية، ولقد ترجم هذا التطور بواسطة قواعد التحويل المذكورة من نقل وإزاحة والتي انبنت على تحديد الاسم (وصف وإسناد) وعكست هذه الحركية التي خلقت في إطار العلامات، فكان كل تنقل في الزمن العمري للإنسان يقابله تنقل داخل العلامة من خلال الانتقال من علامة إلى علامة ومن مستوى إلى آخر، وهكذا يبدو أن هذا الصنيع ليس جمعا آليا لمصطلحات معينة، بل إن معظم الأسماء تتخذ شكل الاستعارة حيث تستعار الصفة أو الاسم من الوظيفة والتحول الذي يطرأ على الإنسان في مراحل نموّه، وبالتالي تتموقع باعتبارها علامات واصفة، تعلم بها الإنسان العربي طرائق التعامل مع العلامات. ولعل الاهتمام بها سيوصلنا إلى صيغة جديدة من المعرفة السيميائية، لا تقوم على استخراج دلالة الأشياء فقط، وعلى معاينة الصفة الخارجية للدوال، باعتبارها موضوعات مرئية أو فرجة تتكون من إيقونات وهذا ما لاحظه رولان بارت في **إمبراطورية العلامات** حيث دفعته خصوصية الفكر العلامي الشرقي (اليابان) إلى التشكيك في عالمية القيم والمفاهيم السيميائية الغربية التي تقحم المعنى قسرا في الأشياء، في حين تؤخذ الأشياء والعلامات في الشرق باعتبارها علامات مرئية لها قيمتها في ذاتها[24] ومن هنا يمكن فهم سر اهتمام العرب بالعلامات الذي تشهد عليه الرسائل اللغوية وكتب الموضوعات المختلفة، حيث يتجسّد هاجس الاستمتاع بالعلامات اللغوية بكل وضوح.

نخلص من هذا أن القرآن الكريم أمر أن يقرأ الكون باعتباره علامات، وحفّز على فهم هذه العلامات لمعرفة طبيعتها، كما أقر الآلية الطبيعية التي لا يمكن أن تعرف أو تفهم دلالة العلامات إلا بها. لقد نبه العرب إلى ضرورة التفكير في بعض الظواهر التي تواجه الذات، بعدما فرض استجابة معينة فقرروا أن

يفكروا فيه باعتباره نسقا لغويا مميّزا، وينقلوه من وضع العقد إلى الحل وفك التشفير، وهذا الفعل هو أقرب إلى فعل التحويل من أجل الإحساس بأنه تمت السيطرة على هذه الظاهرة الطارئة، بعدما انتبهوا إلى الوظيفة المعقدة للنظام اللغوي، كما نبههم القرآن إلى وضع مسافة بينهم وبين الدلالة، فبعد ما كانوا يتحدثون الكلمات، وبالجمل، استطاع التفكير أن يشحن هذا الكلام ويعرفهم بكيف تنتج الدلالة ويسير المعنى فيه، وكيف تسمى الأشياء، ومن ممارستها إلى فقهها، وكثيرا ما كانت تجعل المتكلم مشدوها أمام كلامه، وكيف يقام المعنى بالعلامة على شفتيه، ثم كيف تنتج المعاني الجديدة في ذهنه، وهي أولى بوادر الممارسة السيميائية. إنه تلمس عصب الدلالة في الكلام أي معنى أن نتكلم، وذلك من خلال إدراك العلاقات بين الكلمة والشيء، والكلمة والكلمة، والكلمة والفكر والكلمة والثقافة. لقد كانت الإستراتيجية الأولى هي إدماج الذات في عملية وعي هذه الدلالة ومصدرها.

ولم يكن هذا الأمر غريبا عن العرب الذين كانوا يمارسون عمليات الاستدلال في تأويل العلامات الذي اصطلح عليه العرب **بعلم القيافة**، وهو معنى استدلالي كما يؤكد **المسعودي** في **مروجه**، حيث يذكر أنهم اعتقدوا بتفردهم به دون سائر الأمم في الأغلب منها، وليست لسائر العرب، وإنما هو للخاص منها الفطن والمتدرب الظن وإن وجد ذلك في بعض الأمم[25] ومن ذلك **ما** يروى عن **قصة أبناء نزار** الذين أشكلت القسمة عليهم بعد موت أبيهم، فركبوا رواحلهم، ثم قصدوا نحو الأفعى الجرهمي، حتى إذا كانوا منه على يوم وليلة من أرض نجران، وهم في مفازة، إذا هم بأثر بعير، فقال إياد، إن هذا البعير الذي ترون أثره أعور، فقال أنمار: وإنه لأبتر، قال ربيعة وإنه لأزور، قال مضر وإنه لشرود، فلم يلبثوا أن رفع إليهم راكب توضع به راحلته، فلما غشيهم، قال لهم: هل رأيتم من بعير ضال في وجوهكم؟ قال إياد: أكان بعيرك أعور؟ قال: فإنه لأعور، قال أنمار: أكان

بعيرك أبتر؟ قال: فإنه لأبتر، قال ربيعة: أكان بعيرك أزور؟ قال: فإنه لأزور، قال مضر أكان بعيرك شرودا؟ قال: فإنه لشرود، ثم قال لهم: فأين بعيري؟ دلوني عليه، قالوا والله ما أحسنا لك ببعير ولا رأيناه، قال: أنتم أصحاب بعيري وما أخطأتم من نعته شيئا. قالوا ما رأينا لك بعيرا، فتبعهم حتى قدموا نجران، فلما أناخوا بباب الأفعى، صاح الرجل من وراء الباب: أيها الملك هؤلاء أخذوا بعيري، ثم حلفوا أنهم ما رأوه... فقال لهم الأفعى ما تقولون؟ قالوا رأينا في سفرنا هذا إليك أثر بعير، فقال إياد: إنه لأعور، قال: وما يدريك أنه أعور؟ قال: رأيته مجتهدا في رعي الكلأ من شق قد لحسه والشق الآخر واف كثير الالتفات لم يمسه فقلت: إنه أعور، وقال أنمار: رأيته يرمي ببعره مجتمعا ولو كان أهلب لمصع به، فعلمت أنه أبتر، وقال ربيعة: رأيت أثر إحدى يديه ثابتا والآخر فاسدا فعلمت أنه أزور، وقال مضر: رأيته يرعى الشقة من الأرض ثم يتعداها، فيمر بالكلأ الملتفّ الغض فلا ينهش منه حتى يأتي ما هو أرق منه، فيرعى فيه، فعلمت أنه شرود، فقال الأفعى، قد أصابوا أثر بعيرك، وليسوا بأصحابه، التمس بعيرك"[26]

تعكس لنا هذه القصة الإحساس بالعلامات، وحسن الاستدلال الذي لا يكون بالعلامات منعزلة وإنما بالدراية والمعرفة السابقة بالإبل؛ كيف تأكل وكيف ترعى وكيف تمشي، وما هي صفاتها، وبيّنت كيف تستطيع العلامات اللغوية أن تؤول علامات غير اللغوية، فبها فقط تكون قابلة لكي تؤول. **إن آثار الكلأ والتنقل** نظر إليها على أنها علامات ووضعها أبناء نزار بحكم معرفتهم السابقة ليستدلوا بها على طبيعة هذا الحيوان وخصوصيته وشكله وعيوبه، فاستطاعوا أن يعرفوا من أين أتى وكيف كان يرعى وإلى أين توجّه. وإن إقامة هذه العلاقات لاكتشاف الحقيقة أو المعنى الذي وصفه الأفعى بالصدق كان عن طريق الاستدلال وتأويل العلامات التي أوهمت صاحب البعير بأنهم رأوه، وهذا نوع من المعرفة العلامية التي تنزل صاحبها منزلة الحكماء، لأنها تمكن من معرفة العلل بل هي "ضرب

من ضروب البحث، وإلحاق النظير في الأغلب بنظيره، من حيث تساويهما... وهو القياس بعينه"[27] ولقد مكنت اللغة العرب من إنتاج الطريقة التي يعقلوا بها سلوكاتهم ومنشأ تصرفاتهم، وحتى نمط تواصل حيوناتهم، حيث تصبح فيه "اللفظة موسوعة تسع جميع التحديدات، وضوءا يمد أشعته نحو كل العلاقات الممكنة، ورمزا يحيل إلى تواريخ وذوات"[28]

لقد كان العرب بارعين في تأويل العلامات مما يدل على أن إدراك العالم لا يكون إلا بوساطتها وهو مما نجده عند علماء العربية والقرآن، وقد نزل عليهم بشبكة جد معقدة من العلامات اللغوية التي يعرفونها، ولا يعرفونها، لقد وفر القرآن باعتباره نظاما كل الآليات للاستدلال على المعاني المختلفة.

ومثلما أدرك العرب أهمية الاستدلال، أدركوا فكرة النظام، فكلمتا "**قام** " وحدها و "**زيد**" وحدها لا معنى لهما إلا إذا ركّبتا، وتقديم الثانية على الأولى له دلالة مختلفة على تقديم الأولى. كما أدركوا أن هذا النظام لا بد أن يقوم على سنن متفق عليه لكي تتم عملية التواصل وبالتالي فهم العلامات وتأويلها وإحسان الاستدلال فيها. والدليل ما ترويه كتب اللغة من عدم تواصل ناتج عن عدم فهم السنن، نظرا لاختلاف القبائل.

2- زحام العلامات: الرواية والمعجم: ليس غريبا إذن أن يبرز القرآن نسقا سيميائيا بامتياز يدعو إلى الفهم والاستدلال وإدراك العالم كعلامات، وبذلك يكون قد كوّن رؤية سيميائية شاملة سمحت بإدراك العلامة وأصنافها وسيرورة الدلالة وتخوم تأويلاتها. وعندما بدأ رواة اللغة يجمعون اللغة فهموا منذ البداية أن الكلمات هي علامات لها علاقة بأشياء في الواقع، وانتبهوا إلى اللغة التي يستعملونها، فكان كمن يرسم مثلثات داخل دائرة كما يرى **إيكو**[29] واكتشف أن هناك خصوصيات جديدة للدائرة على الرغم أنه لا الدائرة ولا المثلثات بغريبة عنه. من هذه الخصوصيات المكتشفة إدراكهم أن الكلمات تحيل و لم يكن من قبل هناك

إحساس بالفرق بين الكلمة وما تحيل عليه، وأدركوا أنها تحيل بطرق مختلفة، فما عند قريش ليس هو نفسه الذي عند تميم أو قيس، وبإدراك العلاقة بين العلامات والأشياء تشكّل لديهم وعي بأن العلاقة تقوم على الإحالة والإحالة هي نوع من الاستدلال والتأويل. ولذلك كان السؤال الأساس عند أصحاب الرواية فيما إذا كانت الكلمات يشار بها إلى الأشياء أو أن الأشياء هي التي تحيل إلى ما يمثلها من علامات. وكانت أسئلة رواة اللغة للأعراب: **كيف تسمون هذا؟** أو **ماذا تعني كلمة كذا عندكم؟** علامات تدل بدورها على إدراك مغاير للغة باعتبارها نسقا من العلامات. وفي وقت لاحق عرف علماء العربية أن إنتاج العلامات، قام على تصوّر للنظام وكلية النسق، ويصوّر لنا **ابن جني** ذلك بقوله: "اعلم أن واضع اللغة لما أراد صوغها، وترتيب أحوالها، هجم بفكره على جميعها، ورأى بعين تصوّره وجوه جَملها وتفاصيلها"[30]

لقد شغل زحام العلامات اللغوية العرب فعكفوا على البحث عنها وعن علاقتها ببعضها، وبالمعنى وبطرق استعماله وخاصة خلال القرن الثاني الذي عرف تصنيف الظواهر العلامية المختلفة من **ترادف وتضاد ومشترك وغريب ومهجور** وغير ذلك من المصطلحات التي تعكس جهدا وطريقة معينة للغوص في كلام العرب وحصر التغير في العلامات من أجل معرفتها وتصنيفها وتوجيه الفكر نحو العلاقات التي تجمعها، ثم تجريد مصطلحات لكل صنف ومن ثمة إنتاج معرفة علامية سمحت للنحويين بتلقيها والتصرّف فيها، كما سمحت للأصوليين والبلاغيين بالقياس عليها، فأدركوا قيمة العلامة اللغوية وعلاقتها بمعناها وبالاستعمال، الأمر الذي ساهم في نشأة الصناعة المعجمية والبلاغة بعد ذلك.

ولقد بحث العرب كذلك في أسباب التسمية، وكيف صارت الكلمة علامة، وأدركوا دور السياق في تحويل الكلمة إلى علامة. من ذلك ما رواه **ابن جني** في قوله "وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا لبعدها في الزمان عنا، ألا

ترى إلى قول **سيبويه** "أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر" يعني أن يكون الأول الحاضر شاهد الحال، فعرف السبب الذي له من أجله ما وقعت عليه التسمية، والآخر لبعده عن الحال، لم يعرف السبب للتسمية، ألا ترى قولهم للإنسان إذا رفع صوته: قد رفع عقيرته فلو ذهبت تشتق هذا، بأن تجمع بين معنى الصوت، وبين معنى (ع ق ر) لبعد عنك وتعسفت، وأصله أن رجلا قطعت إحدى رجليه، فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم صرخ بأعلى صوته، فقال الناس رفع عقيرته"[31] وهذا يعني أن عملية الاستدلال التي تقتضي التعرّف على السياق الذي أنتجت فيه العلامة هي عملية مرتبطة بالإنسان، وليست وليدة التأثر بالمنطق اليوناني كما يعتقد البعض.

إن تحويل الكلمة إلى علامة من قبل السياق يعني إعطاء قيمة معينة لتلك الكلمة وإبراز شخصيتها، بالإقرار بصحتها أولا، وأن تكون كدال منسجمة مع مدلولها بواسطة علاقة ما، وأن لا يكون لكل كلمة معنى واحد فحسب؛ لأن "المعاني التي يمكن أن تعقل (مثلما يقول الرازي) لا تتناهى، والألفاظ متناهية، لأنها مركّبة من الحروف، والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى وإلا لزم تناهي المدلولات"[32] ومن هنا جاء رفض البعض للكلمات المترادفة، فالكلمة تكتسب شخصيتها كعلامة لحظة استدراجها داخل الملفوظ، حيث تعمل الكلمات التي تسبقها وتلحقها على جعلها تتلبس معنى واحدا وتبعد عنها المعاني الأخرى[33] وهنا تكون علامة مملوءة بوساطة قرينة عقلية وتتحقق فيها خاصية التصور الذي يحصل بفضله ربط الكلمة بتصور الواضع في الذهن عند إرادة الوضع لأن "الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أي الصورة التي تصورها الواضع في ذهنه عند الوضع، وليس بإزاء الماهيات الخارجية، واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغيّر بحسب تغيّر الصورة في الذهن، فإن من رأى شبحا من بعيد وظنه حجرا، أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجرا أطلق عليه لفظ الشجر، فإذا

دنا منه وظنه فرسا أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ إنسان فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية، فدل أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي"[34]

يدل هذا الكلام على طبيعة التصور الدقيق لفهم العلامة وعلاقتها بموضوعها وهو ما سنجده عند بورس حين تحدث عن دور المؤول في إنتاج علامة أكثر تطورا .

لا شك أن جمع اللغة وروايتها لم يكن بعيدا على هذا التصور لمفهوم العلامة اللغوية، وهو ما ساعد في وضع قواعد المعرفة النحوية؛ حيث انصب الاهتمام فيها على الدلالة الذهنية التي هي تطور عن الدلالة الوضعية المرتبطة بمعرفة المفردات عند الرواة، وبالتالي أصبح للغة العربية وللثقافة الإسلامية سننهما الخاص، ولقد شاعت عبارة **طريقة العرب** التي توحي بقواعد صارمة، ثم ما لبثت أن امتلأت مناحي الثقافة العربية من نحو ونقد وعلم أصول وبلاغة بسريان هذه العدوى، وبقدر ما كان هذا الشعار يوحي بالتأكيد على ثقافة معيّنة، بقدر ما ساهم في ثروة علمية كبيرة، فأن نمارس وأن نعي وندرس شيئا مختلفا هو ضرب من الاكتشاف، ولعل أهمية هذه الثورة أن هذا الشعار كان قابلا لكي يوصف ويحلل ويؤول في مختلف مكوناته المختلفة، فما المقصود بالطريقة؟

إنها في البداية عملية إرجاع لنفس الكلمات، أو نفس التركيب، وقد تعني كذلك نفس الدلالات وهي تلخص قولهم "**ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب**" على الرغم أنه يمكن ملاحظة **أن** طريقة العرب لا تقتضي بالضرورة التواضع والاصطلاح في كل شيء؛ لأن القبائل العربية كانت لا تفهم بعضها في مواضع متعددة، فكيف تكون طريقة العرب ولا تؤدي وظيفة التواصل؟

لا شك أن التواصل كان في الاشتراك في مقولات النظام والبنية والقواعد العامة، أما الدلالة فأمرها مشروط بالعلاقة العقلية وما يفرضه العرف الثقافي والاجتماعي،

فطريقة العرب ترسّخت لإثبات قواعد كانت موجودة ولكنها لم تكن معروفة، وحتى وإن كانت تشير إلى نوع من الصورية الغائية على حد تعبير **تمام حسان**[35] أو السنن، فإن السنن "حتى بصفته قاعدة، فهو مع ذلك ليس قاعدة "تغلق" بل يمكن أن يكون قاعدة تفتح وتسمح بتوليد تواردات لا حد لها، وتبعا لذلك فهو مصدر لعبة ودوامه لا يمكن التحكم فيها"[36] ولذلك تخلّلت الثقافة العربية في الرواية والنحو والبلاغة "محاولة مزدوجة تتمثل في: المرور من الدوامة إلى السنن بهدف وقف مسارها وتحديد بنى تتيسّر معالجتها والرجوع من السنن إلى الدوامة لإبراز أن السنن نفسه ليس **يسير** الاستعمال، لأننا لسنا نحن الذين وضعناه بل هو معطى يضعنا (لسنا نحن الذين يتكلمون اللغات، بل اللغات هي التي تتكلمنآ"[37] لأجل ذلك طرحت مسألة القواعد، وكيف تشتغل القاعدة و الأصل والفرع في ظل **طريقة العرب**، أو **هكذا قالت العرب**، أو **الشاهد قوله كذا**، فيكون بذلك هذا الشعار قد ساهم مساهمة فعلية لإكساب النحو طابع العلمية التي تسعى إلى "شرح العلاقات بين العناصر والعلاقات بين الظواهر، كما تسعى بالكشف عن هذه العلاقات إلى معرفة كيفيات التركيب والتحليل وأداء الوظيفة"[38] وفي الوقت نفسه يكون طابع العلمية هذا وما يمثله من تجريد هو وصف لما سمي بالسليقة أو الملكة التي عكسها شعار طريقة العرب، وكان من نتائج هذا الوضع أن تبلور تصوّر للموسوعة (مجموع الاستعمالات من قبائل مختلفة) في وضع المعاجم أو جمع اللغة على اعتبار أنها يمكن أن تسمح للعربي الذي يخطئ أو غير العربي أن يستعمل اللغة ويؤول ويولد الدلالة وينتج العلامات وذلك بوساطة عملية مزدوجة: تتمثل الأولى في اعتماد المفاهيم والمدلولات للوصول إلى الدوال التي تعيّنها، من أجل التعرف عليها والوقوف على تسميتها، وتحديد ما بينها من علاقات أو في طريقة جعل الدوال معابر إلى المفاهيم وذلك ما عكسته أنواع المعاجم التي لم يكن عملها آليا بل كان لغرض تداولي هو رصد طريقة استعمال العرب للعلامات،

فكان التمييز بين المهمل والمستعمل والحقيقي والمجازي والغريب والدخيل وغيرها، وهي علامات واصفة تجسّد الغائية الأخلاقية في عملية التصنيف التي تنطوي على فعل كلام غير مباشر هو: **افعل هذا، ولا تفعل هذا، واستعمل هذا، ولا تستعمل هذا، وحذار من هذا**، وتكشف عن الممنوع العلامي الذي يؤكد ذلك الإرغام الأخلاقي، ليصبح بعد ذلك أول مطلب من مطالب الاستعمال الأمثل الذي تبناه الفاعل المعرفي في النحو والبلاغة وعند علماء الأصول والمفسرين والمتصوفة وغيرهم.

الهوامش

1- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت2005، ص.112

2- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة ص34.

3- م ن، ص 35.

4- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ص23.

5- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ص38.

6- بول ريكو صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، ليبيا، 2005، ص59.

7- محمد قاري، سيمياء المعرفة المنطقية، منهج وتطبيقه، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2002، ص50.

8 -voir voir Ahmed Moutaouakil Reflexions sur Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Publications de la faculté des Letters et des Sciences Humaines de Rabat Maroc 1982 p276/277.

9- سيزا القاسم، ونصر حامد أبو زيد، وآخرون، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986 ص 48.

10- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ، ص21.

11- يراجع أمبرتو إيكو، السيميائيات و فلسفة اللغة، ص 323.

12-يراجع مصطفى ناصف مسؤولية التأويل، ط1،دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الاسكندرية مصر، 2004 ص166.

13-حامد خليل، المنطق البراغماتي عند شارل ساندرس بيرس دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1996ص226.

14- عبد السلام بن عبد العالي، هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ص 26 نقل عن نستشه ص58.

15- يراجع توفيق قريرة، المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ط1، دار محمد علي للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس، 2003 ص282/281.

16-حمادي صمود ضمن كتاب "اللغة والفكر" مجالات لغوية الكليات والوسائط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية محمد الخامس سلسلة ندوات رقم3101994 ص33.

17- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002 ص52.

18- حمادي صمود، اللغة والفكر ص43.

19-يراجع جاك دريدا الكتابة والاختلاف، ترجمة فاضل جهاد، تق: محمد علال سيناصر، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988 ص59

20 - سعيد توفبق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص58/57.

21 - علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1995 ص 31.

22- حمادي صمود، اللغة والفكر، ص43.

23- الإسكافي عبد الله محمد الخطيب، كتاب خلق الإنسان، تح: خضر عواد العكل، ط1،دار عمان/دار الجيل عمان بيروت 1991، ص31.

24 --voir Roland Barthes, l'empire des signes, seuil ,paris 2005 p20.

25-المسعودي، مروج الذهب، ص172/171.

26- المسعودي، ص109/108.

27-م ن، ص 173.

28- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، ص35.

29- يراجع ، إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة. ص49.

30- ابن جني، الخصائص، تح محمد علي النجار، ج1، ط2، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د ت. ص 24

31- الخصائص ج1، ص26.

32- -السيوطي، المزهر في علوم اللغة ج1 ص41.

33 -voir A.Moutaouakil, p146.

34- المزهر، ج1ص 42.

35- تمام حسان، الأصول، دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، نحو فقه لغة بلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982 ص185.

36- أمبرتو إيكو، فلسفة اللغة. ص401

37- م ن، ص402/401.

38- تمام حسان، الأصول ص183.