ماهيـــة العلامة في التـــراث

أ/نجيم حناشي
جامعة جيجل

ليست الدلائلية أو السيميائية (السيميولوجيا) وليدة العصر الحديث بل هي قديمة النشأة. فقد استوجبت الحاجة إلى تفسير الظواهر وجود العلامة باعتبارها معطى نفسيا ثقافيا واجتماعيا. وقد كانت العلامة موضوع بحث لدى الفلاسفة والمفكرين منذ أرسطو إلى الفكر السيميائي المعاصر.

إذ خصها " أفلاطون" بقسم من مؤلفه (Cartyl)، مؤكّدا أن للأشياء جوهرا ثابتا، وأن الكلمة هي أداة التعبير الحقيقية ومن هنا التلاؤم الطبيعي بين الدال ومدلوله.

وكانت الأصوات اللغوية أدوات للتوصيل عن معان عدة كالحركة والخفة والاضطراب والخوف والطموح وغير ذلك من المعاني (1) التي تلتقي فيها لغات البشر باعتبارها ظاهرة إنسانية.

وقد أقر "سقراط" أيضا بأن العلاقة بين اللفظ ومدلوله طبيعية. أما "أرسطو" فيرى أنه علاقة لا تعدو أن تكون صلة اصطلاحية عرفية تواضع الناس عليها(2).

ويدل هذا كله على عناية القدامى بمسألة اللغة سبرا لأغوارها واستجلاء لحقيقتها مما تبلور في شكل ثنائية اللفظ والمعنى/الدال والمدلول. وهي جوهر النشاط الفكري في مجال العلوم الإنسانية.

ويدعّم " بيير جيرو" (PIERRE GUIRAUD) فكرة قدم الدلائلية بقوله:

" والواقع أن دراسة النظام الإشاري هي دراسة قديمة قدم الكون نفسه، ولكن المنطلقات النظرية لهذه الدراسات اختلفت من زمن إلى زمن ومن أمة إلى أمة، وذلك لاختلاف الثقافات الإثنية واختلاف المراحل التاريخية. وقد وصلت إلينا بعض التأملات والأفكار السيميولوجية من حضارات قديمة، كالحضارة الصينية والهندية واليونانية والرومانية والعربية. إلا أن هذه الأفكار والتأملات السيميولوجية بقيت في إطار التجربة الذاتية ولم تدخل التجربة العلمية الموضوعية"(3) و من هذا الكلام السابق نتبين أهمية الدراسة الدلائلية في وقتنا الحاضر. غير أن السؤال المطروح أليس لهذا العلم جذور في الدراسات العربية القديمة؟ وإذا كانت الإجابة ب"نعم" فكيف يمكن الوصل بين هذا التراث وما استحدث في وقتنا هذا؟

ومما لا شك فيه أن أسئلة من هذا القبيل من شأنها أن تكون حافزا لنا لإعادة النظر في تراثنا من أجل فهمه على حقيقته باعتباره مخزونا علميا وثقافيا ثريا يتجسد في شكل نظام من العلامات الدالة.

1- العلامة في التراث العربي:

إن المتقصي للتراث العربي يستشف بأن دراسات النظام الإشاري قد نشأت على أيدي علماء الأصول والتفسير والمنطق وغيرهم، إذ تجسد الباعث والموجه للدرس الدلائلي في القرآن الكريم الذي منذ نزوله كان التأمل في العلامة واعتبار دلالتها بالنظر والتأمل والتدبر من أجل اكتشاف واستخلاص بنيتها الدلالية. ومن هنا تتجلى مميزات التراث العربي في تمركزه حول الوحي(القرآن الكريم) بشتى أبعاده الروحية والعقدية والاجتماعية والعلمية واللسانية.

وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى التدبر في مواضع عدة، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى:{ إن في ذلك لآيات للمتوسمين}(الحجر، 75). وقوله تعالى:{ *إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون*} (الرعد، 4). وكذلك قوله تعالى:{ *وعلامات وبالنجم هم يهتدون*} (النحل، 16). إذ في رحاب هذا التوجيه القرآني، كان التعامل مع العلامة من أجل تفسير دلالتها

الكونية والروحية والاستدلال بحاضرها على غائبها. وقد قال الراغب الأصفهاني في حديثه عن الفقه:" إن الفقه هو معرفة علم غائب بعلم شاهد"(4).

ومن هذا المنطلق تعامل الفكر العربي مع العلامة من حيث هي تدل على حقيقة حسية حاضرة تحيل إلى علامة دالة على حقيقة مجردة غائبة. وباعتبار الدلائلية تتناول العلامة، قام الدارسون العرب القدامى بتعريفها. والملاحظ أن مفهوم العلامة عندهم يتجاوز مفهوم السمة والأمارة والدليل والأثر، وكل ذلك يتعلق بالدلالة. وهي في تصورهم:" كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول الدال والثاني هو المدلول"(5).

كما تناول أبو هلال العسكري العلامة والدلالة بالحديث قائلا:" الدلالة تكون على أربعة أوجه، أحدها ما يمكن أن يستدل به قصد فاعله ذلك أو لم يقصد والشاهد أن أفعال البهائم تدل على حدثها وليس لها قصد إلى ذلك، والأفعال المحكمة دلالة على علم فاعلها، وإن لم يقصد فاعلها أن تكون دلالة على ذلك. ومن جعل قصْدَ فاعل الدلالة شرطا فيما احْتُجَّ بأنّ اللص يستدل بأثره عليه ولا يكون أثره دلالة لأنه لم يقصد ذلك. فلو وُصف بأنه دلالة لوُصِف هو بأنه دال على نفسه وليس هذا بشيء لأنه ليس بمنكر في اللغة أن يسمى أثره دلالة عليه. ولا أن يوصف هو بأنه دال على نفسه بل ذلك جائز في اللغة... ويقولون استدللنا عليه بأثره وليس له أن يُحمل على المجاز دون الحقيقة إلا بدليل..."(6).

نستشف من خلال نظرة أبي هلال العسكري للعلامة والدلالة إشارة واعية إلى إشكالية القصدية في العلامة، وهي إشكالية تمثل موضوع جدل بين فريقين دلائليين: فريق يؤكد على الطبيعة الإبلاغية والتواصلية للعلامة ممثلا في كل من مونان، مارتيني، وبريطو في الثقافية اللسانية والدلائلية الفرنسية المعاصرة. وهو اتجاه يرى بأن العلامة تتكون أساسا من دال ومدلول وقصد. أما الفريق الآخر فهو يركز على الجانب التأويلي للعلامة، أي من حيث قابليتها للتأويل الدلالي بالنسبة إلى المتلقي. ويمثل هذا الاتجاه "رولان بارت" وهو اتجاه يدعى بالدلائلية الدلالية.

ونجد هذا التصور نفسه للعلامة لدى الراغب الأصفهاني أيضا حينما قال:" الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالات الرموز والإشارات والكتابة، وسواء أكان ذلك بقصد من يجعله دلالة، أم لم يكن يقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي" (7).

وقد دعّم الأصفهاني تصوره هذا بقوله تعالى:{ فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته، فلما خرّ تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين} (سبأ، 14).

يبدو من هذا التصور لمفهوم الدلالة بأن الأصفهاني لم يضيّق المجال الإجرائي للعلامة، وإنما على العكس فقد وسّعه ليشمل أنماطا لسانية ودلائلية على السواء, وهي (الألفاظ، الإشارات، الرموز، الكتابة، الهيئة). كما يرى أيضا قضية الدلالة القصدية وعدمها في العلامة. وقد جسّد إدراكه لكل ذلك بصورة سليمان عليه السلام، كما ورد في الآية السابقة، إذ ظل بعد وفاته حولا كاملا منتصبا ومتكئا على منسأته(عصاه)، وهذه الهيئة هي علامة دالة أوّلها الجن بدلالة الحياة. لذلك ظلت تسعى وتعمل كما لو أنها مأمورة، غير أن الأمر هنا لم يكن بالنطق ولا بالإشارة وإنما كان بالهيئة، فهذه علامة دالة على الحياة لدى الكائنات الحية. وبمرور الزمن أخذت الأرضة تأكل عصاه فخر ساقطا. وكان هذا علامة دالة على الموت والفناء والانتهاء.

يتبيّن لنا مما سلف ذكره أن عملية التأويل كانت ذات أهمية في الدراسات العربية ولاسيما فيما يتعلق بالدراسات القرآنية، حيث نجد أن هناك من اتخذ القرآن بأكمله موضع تأويل ومنهم من اختار بعض السور أو النصوص

فقط، وهي التي تخدم غرضهم أو مقاصدهم المتنوعة. ورغم هذا وذاك، فإن المفسرين قد استغلوا النصوص التي ورد فيها التشبيه سواء أكان بطريقة صريحة أم مجازية. وهذا يعني أنه لا يمكن حل أي إشكال دلالي متضمن في سياق لغوي ما إلا بصيغ التوضيح والتأويل التي أطلق عليها الآمدي مصطلح "البيان"، وهو عبارة عن دليل يفضي بنا إلى العلم أو الظن بالشيء.

ويعرف الآمدي "البيان" قائلا:" أما البيان فاعلم أنه لما كان متعلقا بالتعريف والإعلام بما ليس بمعروف ولا معلوم، وكان ذلك مما يتوقف على الدليل، والدليل مرشد إلى المطلوب وهو العلم أو الظن الحاصل عن الدليل، ولم يخرج البيان عن التعريف، والدليل والمطلوب الحاصل من الدليل"(8). وهذا يعني أن الدليل بالنسبة إلى الآمدي يبقى بيانا ما دام يقودنا إلى الظن أو الريب وليس إلى دلالة قطعية . والبيان لدى الآمدي لا يرد على شاكلة واحدة، وإنما يتضمن صيغا مختلفة قد تكون حسية أو عقلية أو شرعية أو عرفية. وليس هذا فحسب بل السكوت أيضا يعتبر بيانا. يقول الآمدي موضحا:" فحد البيان ما هو حد الدليل... ويعم ذلك كل ما يقال له دليل، كان مفيدا للقطع أو الظن، وسواء أكان عقليا أم حسيا أم شرعيا أم عرفيا أم قولا أم سكوتا أم فعلا أم ترك فعل إلى غير ذلك.

من خلال هذه الصيغ التي ذكرها الآمدي تتضح لنا العناية التي أولاها الدارسون العرب للعلامة غير اللغوية إلى جانب العلامات اللغوية، وهي إشارة إلى الدلائلية المعروفة في عصرنا. وقد عولج موضوع "البيان" في وقتنا هذا تحت تسمية مغايرة هي "التأويل" الذي يعني البحث فيما يجعل منظومات الرموز مؤسسة بالنسبة إلى المتكلم والمخاطب أو الكاتب والقارئ. ويعني التأسيس هنا إقامة الروابط الطبيعية والبيئية بين الخطاب وسياقه الحيوي من اجتماعي وأنتروبولوجي وذاتي(9).

ويُعتَبَر الجاحظ من الذين تناولوا البيان بالشرح إلى جانب الآمدي، وقد عرّفه قائلا:" والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فأي شيء بلغت به الإفهام وأوضحت على المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"(10).

يبدو أن تعريفي " الآمدي " و" الجاحظ " للبيان لا يختلفان كثيرا. إذ إن الآمدي أطلق مصطلح "البيان" على دلالتي العلم والظن معا. كما جعل " البيان " أداة لتأويل الدلالة ووضوح المدلول وتعيينه. أما بالنسبة إلى الجاحظ فكان هدفه الفهم والإفهام مهما تكن طبيعة الأداة المستعملة لتحقيق ذلك، يعني لغوية كانت أم غير لغوية. أما الاختلاف الطفيف بينهما فيكمن في أن الآمدي اتخذ من القرآن مادة لتطبيقاته، أما الجاحظ فقد ركز على كلام العرب والسعي لتحقيق الفهم والإفهام من خلال الخطابات.

إلى جانب اهتمام الدارسين العرب القدامى بالقرآن الكريم لكشف دلالاته ومعانيه الخفية. كان هناك دافع آخر جعلهم يولون القرآن بالعناية وهو اللحن والزيغ الذي كان له بدوره أثر كبير في تغيير معاني الآيات. فظهور "اللحن" كان بظهور الإسلام أو بالأحرى بنزول القرآن. وقد قال أبو بكر الزبيدي:" اختلط العربي بالنبطي والتقى الحجازي بالفارسي، ودخل الدين أخلاط الأمم، وسواقط البلدان، فوقع الخلل في الكلام، وبدأ اللحن في السنة العوام"(11).

وقد تجسد تسلُل اللحن إلى تلاوة القرآن في هروب الناس من الإعراب ولجوئهم إلى تسكين أواخر الكلمات أثناء النطق. ومما لا شك فيه أن أي تغيير في حركة من حركات الآيات القرآنية ينجر عنه تغيّر في المعنى. ولهذا نجد أن ما

حفز " أبا الأسود الدؤلي" على وضع العربية – كما يعبّر القدماء– هو سماعه قارئا يقرأ على قارعة الطريق قوله تعالى:" *إن الله بريء من المشركين ورسولِه*"(التوبة، 3) بكسر (لام) رسوله. فقال: حاشا لله أن يبرأ من رسوله. ما كنت أحسب أن أمر الناس صار إلى هذا(12).

يتبين مما سبق أن القرآن الكريم كان الدافع الرئيسي للعرب القدامى للاهتمام والعناية بالعلامة قصد استنباط الدلالات الكامنة في كلام الله عز وجل. أي أن البحث الدلالي لدى العرب القدامى كان وثيق الصلة بالعلوم الدينية التي استلهمت موضوع دراستها من الخطاب القرآني.

2– طبيعة العلامة وأنواعها:

لقد اهتم الدارسون القدامى، فلاسفة كانوا أم لغويين أم فقهاء بطبيعة العلامة من حيث هي شيء محسوس بديل في الواقع المدرك عن شيء غائب عن الأعيان. كما قاموا بتمييزها وتعليلها سعيا لإدراك مجال أوسع لماهيتها. فالعلامة إذا ما نظرنا إليها من حيث طبيعة الدال هي إما لفظية أو غير لفظية.

ا– الدلالة اللفظية:

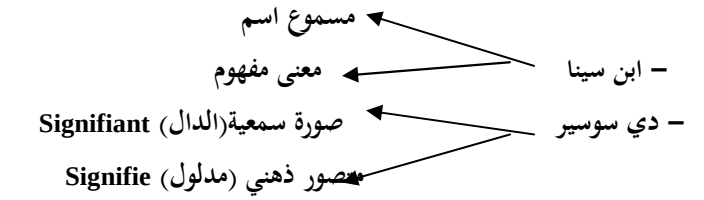
يقول ابن سينا في هذا المضمار:" إن الإنسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها الأمور الخارجية، وتتأدّى عنها إلى النفس، فترتسم فيها ارتساما ثانيا ثابتا، وإن غابت عن الحس...ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه"(13).

إذا تأملنا هذا المفهوم الذي ألحقه ابن سينا بالدلالة اللفظية بدقة، نستشف أنه يتفق مع مفهوم "دي سوسير"(**F. De Saussure**) للعلامة (الدليل اللساني– **Le signe linguistique**). فالدلالة (العلامة) في نظر ابن سينا هي ثنائية المبنى، إذ تتكون من مسموع ومعنى(مفهوم). وانطلاقا من هذا التصور نلاحظ بأن عنصر المرجع (**Referent**) ملغى تماما من مفهوم ابن سينا للعلامة(للدلالة). فالدال (المسموع) والمدلول(معنى/مفهوم).

والدلالة هي عنصر أساسي في النظرية الدلالية لدى العرب, وهي تمثل المفاهيم نفسها التي قامت عليها " النظرية السوسيرية "، إذ تتألف العلامة لدى دي سوسير من صورة سمعية (الدال) وصورة ذهنية (المدلول). وهذا يعني حسب " سوسير" أن الدليل اللغوي (**Le signe linguistique**) لا يجمع بين شيء واسم، بل بين متصور ذهني (**Signifie**) أي مدلول وصورة أكوستيكية (**Signifiant**) أي دال. وليست الصورة الأكوستيكية هي الصوت المادي أي ذلك الأمر الفيزيائي المحض, بل هي الأثر النفسي لهذا الصوت أي الصورة التي تصورها لنا حواسنا. والدليل كلمة تطلق للدلالة على المجموع. وتسمى عملية اقتران الدال بالمدلول دلالة(14).

وهذا يعني أيضا بأن "دي سوسير" يلغي من مفهوم العلامة عنصر "المرجع" (**Referent**) الذي يحيل إليه.

وفي المخطط التالي نوجز الفرق بين "ابن سينا" و"دي سوسير" فيما يخص تعريفها للعلامة:



لكن اتفاق نظرة كل من "ابن سينا" و"دي سوسير" للعلامة لا يعني بتاتا أن الدارسين العرب القدامى يشاطرونهم نفس النظرة، وإنما هناك بعض العلماء يعدّون عنصر المرجع (الأمر الخارجي) طرفا أساسيا في العلامة. ومنهم الإمام أبو حامد الغزالي الذي يرى أن للأشياء في الوجود أربع مراتب. يقول:" اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان(15).

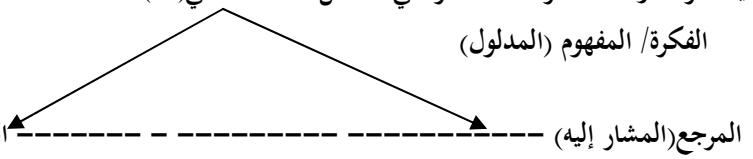
يتضح لنا بأن الغزالي قد أدرك في نظرته إلى العلامة مدى الأهمية التي تكتسيها اللغة في ابتكار النظام التواصلي، باعتبار أن الإنسان يتكيف مع الواقع الخارجي بفضل الكفاءة العقلية التي يزخر بها، والتي تسمح له بإبداع نمط ترميزي معين دال وفق التصور الحسي من جهة، وما يوفره المحيط الاجتماعي من رموز وإشارات مرتبطة بعالم الأشياء المحسوسة من جهة أخرى.

وبغض النظر عن عنصر الكتابة، فإن الدلالة اللفظية لدى الغزالي تتألف من ثلاثة تركيبات هي كما يلي:

اللفظ المعنى النفسي(صورة ذهنية) الموجود في الأعيان(أمر خارجي).

دال ⟵ مدلول ⟵ مرجع

ونجد هذه التركيبات أو هذا التصور لعالم الأشياء واردة في النظرية الإحالية أيضا لدى كل من "ريتشاردز"(**A.Richards**) وأوجدن (**C.K.Ogden**) في كتابهما "معنى المعنى" (**The meaning of meaning**) الذي أصدراه عام **1923**، مشيريْن إلى أهمية التحليل المزدوج للعلاقة بين الألفاظ والأفكار من ناحية والأشياء المشار إليها من ناحية أخرى. وقد اختصرا هذه الفكرة في الشكل المثلث التالي(16).



– الرمز (**Symbol**): هو الدال، ويأتي كلمة مكتوبة أو منطوقة، تتألف من مجموعة وحدات صوتية، فهو يقابل الدال لدى دي سوسير واللفظ في التراث العربي.

– الفكرة/ المفهوم: هو الصورة الذهنية المتجلية من خلال الدال، وهذا العنصر أي الفكرة تقابل مصطلح المدلول لدى دي سوسير.

– المرجع(**Referent**): هو الواقع الخارجي الموجود في الأعيان حسب رأي الغزالي، وهذا المصطلح يقابل المشار إليه في تعريف كل من "أوجدن" و"ريتشاردز".

نستنبط من خلال هذا المثلث علاقة غير مباشرة بين الرمز(الدال) والمرجع(المشار إليه)، وقد جُسّد ذلك بالخط المتقطّع، إذ لا تتم إلا بوجود طرف ثالث يفسر تلك الرابطة، أي ينبغي وجود فكرة أو مدلول يؤوِّل تلك العلاقة القائمة بين المرجع والرمز. وإن العلاقة القائمة بين الرمز(الدال) والفكرة (المدلول) هي علاقة سببية، بمعنى أن الفكرة هي السبب في وجود الرمز، كما أن انعدامها يؤدي إلى انعدامه. وبالتالي استنادا إلى نظرة الغزالي للعلامة، فإن الموجود في الأذهان (الفكرة) والموجود في الألفاظ (الرمز) تربطهما علاقة سببية، إذ أن الدال يستلزم المدلول في ذهن المتلقي. وفي المقابل

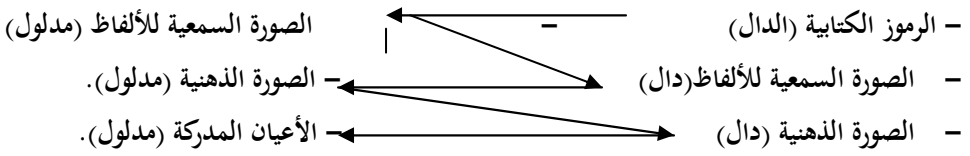
يستلزم المدلول الدال الملائم له في ذهن المتكلم. ولهذا صرح الغزالي بأن "الموجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم بخلاف الألفاظ والكتابة، فإنهما دالّتان بالوضع والاصطلاح"(17).

ويعني هذا أنه بالإمكان اشتراك أفراد المجتمع في المفاهيم المستلهمة من المرجع الخارجي، في حين أن الموجودات في الألفاظ أي الدوال المرتبطة بالمدلولات تنعدم فيها هذه الميزة لأنها تواضعية واصطلاحية.

ومن بين الذين يشاطرون الغزالي في نظرته إلى العلامة "حازم القرطاجني" الذي يصرّح بأنه قد تبيّن أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولها صور موجودة في الأذهان، ولها من جهة ما يدل على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام ولها وجود من جهة ما يدل على تلك الألفاظ من الخط يقيم صور الألفاظ وصور ما دلت عليه في الأفهام والأذهان"(18).

وانطلاقا من هذا المنظور نستخلص بأن العلامة تدرك انطلاقا من المستويات الثلاثة السالفة الذكر.

فالمعاني باعتبارها مدلولات دالة على العلامات اللسانية في رأي القرطاجني هي عبارة عن"الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان"(19). وبالتالي يستلزم من ذلك كون الصور الحاصلة في الأذهان – أي المفاهيم الذهنية– ما هي إلا نتيجة لعملية إدراك الواقع الخارجي. وما العلامات اللسانية سوى تجسيد لهذه الصور الذهنية المدركة, أي أن الألفاظ تنتقل من وجود مرئي محسوس إلى وجود عقلي متخيّل. ثم تتحول من الوجود الذهني المتخيل إلى معان صوتية، ثم إلى رموز كتابية. ولهذا يصرح القرطاجني قائلا:" كل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق ما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك, أقام اللفظ المعبّر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ. فإذا أُحتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيّأ له سمعها من المتلفظ بها، صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها" (20). وهذا يعني أن القرطاجني قد جسّد العلاقة الرابطة بين الرموز الكتابية (الألفاظ) والدلالات الصوتية (الصور الذهنية) على أساس ترابط دلالي، إذ أن الرموز الكتابية تعبر أو تجسد هيئات الألفاظ في الأفهام. وإذا تجسدت هيئات الألفاظ في الأفهام استلزم ذلك حضور الصورة الذهنية واستدعاؤها، الأمر الذي يحيل بدوره إلى ما هو مدرك عيني خارجي, ويمكن تمثيل العلاقات الدلالية لدى القرطاجني بشكل مبسط من خلال المخطط التالي:



والملاحظ في هذا المخطط أن الصورة السمعية للألفاظ عبارة عن مدلول في علاقتها بالرموز الكتابية، ولكنها تتحول في علاقتها مع الصور الذهنية إلى دال، كما أن الصور الذهنية تكوّن مدلولا في علاقتها بالصور السمعية للألفاظ إلا أنها تتحول هي الأخرى في علاقتها بالأعيان الخارجية المدركة إلى دال، أي أن كل مدلول في هذا الشكل يتحول إلى دال.

إن الدال الذي له مدلول، والذي بدوره يتحول من دال إلى الفكرة التي يقر بها الجرجاني وهو يتحدث عن المعنى ومعنى المعنى، إذ إن "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض..."(21).

إذا أنعمنا النظر في قول الجرجاني هذا، نستخلص بأنه يلتقي مع مفهوم "بيرس" (Peirce) للعلامة من حيث قابلية التفسير في تحولها إلى متوالية من العلامات ذات دلالات غير متناهية إذ يقول:" المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ وهو الذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذاك المعنى إلى معنى آخر"(22).

والمغزى من هذا القول هو أن المعنى (المدلول) قد يتحول في كثير من الحالات إلى مبنى (دال) يتطلب بدوره مدلولا آخر وهكذا دواليك.

ب– الدلالة غير اللفظية:

إن الممارسة الكلامية لا تكفي وحدها في أغلب الأحيان لإيصال الدلالة المقصودة، ولذلك قد يقتضي الأمر اللجوء إلى وسائل وطرق غير لفظية كاستعمال الإشارات المرئية التي تعد ذات أهمية بالغة نظرا لما تتضمنه من دلالات وإيحاءات مصاحبة للدلالة اللفظية.

فالدلالة في واقع الأمر مستترة عن الأعين, والسبيل الوحيد إلى تحقيقها وتجسيدها على أرض الواقع هو العلامة. وهذه العلامة بالنسبة إلى الجاحظ (160هـ–255هـ) تتضمن مختلف الوسائل التعبيرية اللغوية وغير اللغوية، وهو ما أصبح يعرف اليوم بالدلائلية (علم الرموز) (Sémiologie).

والعلامة عند الجاحظ خمسة أصناف" وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد*، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نُصبة. والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات، ولكل واحدة من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحيلة مخالفة لحيلة أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير..."(23).

وإلى جانب كون اللفظ الأداة التي تحتل الصدارة في البيان باعتبارها تهيمن على جميع الأنظمة الإبلاغية، فإن الإشارات (العلامات غير اللغوية) تأتي في المرتبة الثانية، إذ إنها تشمل التعبير عن حالات نفسية وبيولوجية مختلفة، سواء أتم ذلك بالأعضاء كالرأس واليد أم بغير ذلك من الأشياء الأخرى كالسيف والثوب. يقول الجاحظ:" فأما الإشارة باليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف، وقد يتهدد رافع السيف والسوط فيكون ذلك زاجرا، ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا"(24).

وتعتبر الصلة الرابطة بين اللفظ والإشارة وطيدة، وقد تعوض مدلول اللفظ وتنوب عنه. كما أنها– أي الإشارة– قد تكون عبارة عن حذف أستُغني فيه عن اللفظ، أو إيجازا في موضع لا يختل فيه البيان بالإشارة. ويرى الجاحظ أن " الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ. وما تغني عن الخط... ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة"(25).وهذا يعني أن للإشارة وظيفة لا يستطيع اللفظ القيام بها، وهي تكمن في الدلالة على "خاص الخاص" أي "المعنى الموجز" الذي لا يتم إلا بالإشارة. كما أن نقصان أداء اللفظ في

الدلالة على المعنى يقتضي حضور الإشارة لرفع النقص عنه. ويوضح "الجاحظ" ذلك بقوله:" وحُسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون مع الإشارة من الدال والشكل، والتقتل والتثني*، واستدعاء الشهوة، وغير ذلك من الأمور"(26). إن إلمام الجاحظ بالإشارة غير اللفظية يكون قد تمكّن من تجاوز عصره إلى عصر الدلائلية أو علم الرموز.

وإلى جانب الجاحظ، نجد الغزالي(ت:505ه) الذي أشار إلى ما يصحب العملية الإبلاغية من إيماء وحركة وإشارة. إذ أننا لا نعتمد على الألفاظ والرموز فقط بغية أداء دلالة معينة، وإنما الأمر يتطلب تكامل وتضافر عدة أنظمة تواصلية، كالنظام الإشاري والنبري والسياقي ونظام المقام... إلخ.

ويصرح "الغزالي" في إطار تعريفه لدلالة الإشارة مُحَدِدا بعض الأنظمة الدلائلية قائلا:" وهي– أي دلالة الإشارة– ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، نعني ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه. فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به..."(27).

وهذا ما ذهب إليه الجرجاني أيضا أثناء تحديده لطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، حيث أحصى ثلاثة مستويات تنتج عنها ثلاث دلالات، ومن بينها دلالة الإشارة *. وعلى العموم فإن الجرجاني يعرف الدلالة من منطلق الثقافة الأصولية قائلا:" الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول, وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص ودلالة اللفظ واقتضاء النص..."(28).

من خلال هذا التعريف نرى أن الجرجاني قد قفز إلى علم أشمل من الدلالة، ألا وهو الدلائلية(علم الرموز) (**Sémiologie**)، وذلك عندما نص في طيات تعريفه أن الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. فقوله:" الشيء عوض اللفظ" دليل على تلميحه لهذا العلم الذي يهتم بالرموز والعلامات اللغوية وغير اللغوية.

وإذا نظرنا إلى العلامة من حيث طبيعة العلاقة القائمة بين الدال(**Signifiant**) والمدلول(**Signifié**) فإننا نجدها وضعية أو طبيعية أو عقلية(29). أي أن الباحثين العرب قد أجمعوا على تقسيم العلامات (الدلالات) إلى هذه الأنواع الثلاثة الموضحة كما يلي:

ج– الدلالة الطبيعية:

هي دلالة أو علامة ناتجة عن أحداث طبيعية, سواء أتعلق الأمر بطبيعة المعنى (المدلول) أم بطبيعة الحامل المادي للعلامة أي (اللافظ)، إذ يقول "التهانوي" معرفا الدلالة الطبيعية بأنها:" دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه. والمراد بالعلاقة الطبيعية إحداث طبيعة من الطبائع، سواء أكانت طبيعة اللافظ أم طبيعة المعنى أم طبيعة غيرهما، عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة(أح أح) على السعال، وأصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا...فإن الطبيعة تبعث بإحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني، فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع"(30). وهذا يعني أن جميع العلامات التي تجسد أصوات الطبيعة، كحفيف الأشجار وخرير الماء وغيرها، تندرج في إطار هذه الدلالة أي الطبيعية.

إن إقرار "التهانوي" بكون الدلالة أو العلامة الطبيعية تتحقق بوجود علاقة طبيعية بين الدال والمدلول– والتي تعود إلى طبيعة المعنى(المدلول) أو إلى طبيعة اللافظ– يقودنا إلى التسليم – إذا نظرنا إلى طبيعة المعنى(المدلول)– بأن الدلالة

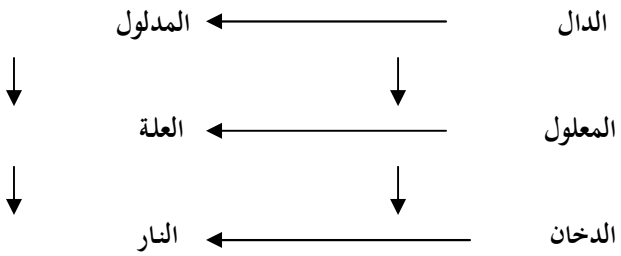
الطبيعية تكون ناتجة إذن عن التشابه والتماثل بين الدال والمدلول. وبالتالي فإن قيام "الدلالة الطبيعية" على أساس التشابه يطابق تماما مفهوم "بيرس" (C.S. Peirce) للأيقون(Icone) الناتجة عن اشتراك كل من الدال والمدلول في الخصائص.

والأيقون عند بيرس (Peirce) كما سنراه لاحقا هو " الدليل الذي يحيل إلى موضوعه بمقتضى الخاصية أو الخصائص التي يملكها. وسواء أوُجد الموضوع أم لم يوجد..."(31).

أما إذا نظرنا إلى طبيعة اللافظ, فإن الدلالة الطبيعية تطلق ليُقصد بها الأصوات المصاحبة للانفعالات والحالات النفسية كدلالة (أح أح) على السعال والتغيرات الفيزيولوجية بالنسبة إلى الإنسان, والأصوات النابعة من الحيوانات عند وقوعها في مأزق أو خطر معين.

د– الدلالة العقلية:

إن المقصود بالدلالة العقلية هو دلالة الأثر على المؤثر، كدلالة الدخان على النار على سبيل المثال، إذ يعرفها "التهانوي" قائلا:" فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل فيها بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه، والمطلوب بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال في نفس الأمر تحقق المدلول فيه مطلقا، سواء أكان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار، أم العكس باستلزام النار للحرارة، أم استلزام أحد المعلولين للآخر باستلزام الدخان للحرارة"(32). نفهم من هذا أن الدلالة العقلية في التراث العربي تنحصر في العلاقة السببية، أي أن العقل يجد بين طرفي الدال والمدلول علاقة ذاتية، ويمكن تجسيد ذلك بالمخطط التالي:



إن هذا التعريف الذي وضعه "التهانوي" للدلالة العقلية يطابق التعريف الذي وضعه "بيرس" للمؤشر/ القرينة الذي يعرّفه في قوله:" دليل يحيل إلى الموضوع لأنه متأثر فعلا بهذا الموضوع, أي أنه يقيم معه علاقة واقعية"(33).

فما يمكننا أن نستشفه بخصوص الدلالة العقلية هو أنها تلتقي في التراث العربي مع مصطلح المؤشر في الدلائلية الأمريكية، ولا يكمن الاختلاف بينهما إلا في التسمية. أما المفهوم فهو واحد إذ إنهما يقومان على أساس العلاقة السببية بين الدال والمدلول.

هـ– الدلالة الوضعية:

إن الدلالة الوضعية علامة اصطلاحية عرفية متواضع عليها بين الأفراد في الوسط الاجتماعي، وهذا النوع من الدلالة يضم كل العلامات اللفظية منها وغير اللفظية. ويوضح "عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني" هذه الدلالة قائلا:" الدلالة الوضعية هي دلالة شيء ما تواضع الناس في اصطلاحهم على أن يكون دالا على معنى معين، وقد يكون هذا الشيء مَعلَما من المعالم أو رسما من الرسوم، أو لفظا من الألفاظ، مثال ذلك: دلالات إشارات المرور، ودلالات الرسوم التي توضع على لوحات لإرشاد سائقي السيارات... فهذه وما أشبهها دلالات وضعية غير لفظية. أما الدلالة الوضعية اللفظية فهي دلالة

الألفاظ على المعاني بواسطة الوضع اللغوي، سواء أكانت دلالة اللفظ على المعنى واردة على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز. كدلالة خفض الجناح على معنى التواضع"(34).

ونفهم من هذا أن المستمع إذا تلقى لفظا معينا أو دالا، فإن ذهنه سينتقل حتما إلى المدلول المناسب والمتواضع عليه، إذ تعتبر المواضعة من بين أشكال الممارسة الاجتماعية المساهمة في إنتاج وإنماء اللغة. فالدلالة الوضعية بهذا المفهوم عند العرب تتفق مع مفهوم "الرمز" في الدلائلية الأمريكية، وذلك لدى "بيرس" الذي يرى أن الدال والمدلول تربطهما علاقة عرفية أو تعاقدية وليست علاقة تشابه. ويصرح "بيرس" كذلك قائلا:" الرمز هو عبارة عن دليل يحيل إلى موضوعه بفضل قانون هو ترابط أفكار عامة، مبدأ عادة، عرف، مؤوِّلة منطقية نهائية"(35).

وقد قسم الفلاسفة العرب " كالغزالي" و" ابن سينا" "الدلالة الوضعية" إلى أصناف ثلاثة متجلية في : دلالة المطابقة، دلالة التضمن، ودلالة الالتزام أو الاستتباع، لأن الكلام قد يعبِّر عن تمام المعنى أو بعض المعنى، أو قد يعبّر عن معنى آخر خارج عن معناه، لكنه لازم له عقلا أو عرفا.

هـ–1– دلالة المطابقة:

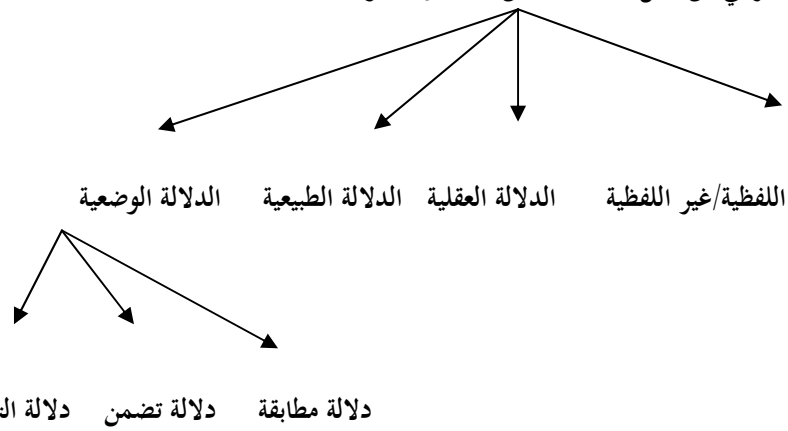
إن دلالة المطابقة تعني" دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي. وسُميت مطابقة للتطابق الحاصل بين معنى اللفظ والفهم الذي استُفيد منه، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق..."(36). وهذا يعني قولنا أيضا: الحيوان الناطق، الحي، الحساس، هو إنسان، يشير إلى أن الأجزاء هي التي تكوّن مفهوم الإنسان، أي أن هذه العناصر تطابق كلها بالتحامها مفهوم الإنسان.

هـ–2 – دلالة التضمّن:

هي" دلالة اللفظ على بعض معناه الحقيقي أو المجازي" (37). أي ما يتضمنه اللفظ من جزئية تندرج في ماهيته. كلفظ الإنسان الذي يتضمن معنى الحيوان, وهذا الأخير معنى جزئي مفهوم في إطار فهم تمام المعنى, علما بأن المقصود هو فهم ذلك المعنى الجزئي وليس تمام المعنى.

هـ–3– دلالة الالتزام:

هي دلالة اللفظ على معنى آخر خارج عن معناه لازم له عقلا أو عرفا(38)، كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته. ودلالة الإنسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها. (39) يعني أن دلالة الالتزام تحتاج إلى أمر خارجي من أجل إقامة صلة بين الدال والمدلول.



لقد أدرك العرب القدامى منذ وقت مبكر الأهمية التي تكتسيها العلامات من حيث هي حقيقة مادية حسية تحيل إلى حقيقة مجردة غائبة، وقد تمحورت دراساتهم التطبيقية حول القرآن الكريم الذي يعتبر المحفّز الحقيقي للدرس الدلائلي. وتعد المفاهيم الأولية سالفة الذكر أرضية متينة لإمكانية وجود تفكير دلالي ودلائلي(سيميائي) عربي أصيل تلتقي معه اقتراحات "بيرس" لأنواع العلامة في الدلائلية الأمريكية.

قائمة المراجع

1- أنظر عبد العزيز بن عبد الله, التعريب ومستقبل اللغة العربية, معهد البحوث والدراسات العربية, 1975, ص 78-79.

2- أحمد مختار عمر , علم الدلالة, عالم الكتب القاهرة, ط 5, 1995, ص.18

3- بيير جيرو، علم الإشارة- السيميولوجية، ترجمة منذر عياشي، قدّم له مازن الوعر, ط 1992, ص.10

4- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط 1، دار المعرفة بيروت لبنان، 1417 هـ - 1998 ، مادة: فقه ص385، .386

5- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ضبطه وفهرسه: محمد بن عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1991، ص .116

6- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تح, لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط5، 1981، ص .59

7- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط 1، دار المعرفة بيروت لبنان، 1417 هـ - 1998 م، مادة (دل) ص 177، 178

8- علي بن محمد الآمدي, الإحكام في أصول الأحكام, تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي, المكتب الإسلامي, الرياض, بيروت, ج3 ص .25

9- المرجع نفسه، ص .26

10- أنظر, مطاع الصفدي, إستراتجية التسمية, التأويل وسؤال التراث, مجلة الفكر المعاصر, ط 1984, عدد30-31.ص4

11- محمد حسين آل ياسين, الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث, منشورات دار مكتبة الحياة , بيروت, لبنان, ط1, 1980, ص34-35.

12- المرجع نفسه ص.37

13- ابن سينا, الشفاء, تح, محمد الخضيري, القاهرة 1970, ص3-4.

14- أنظر فيرديناند دي سوسير, دروس في الألسنية العامة, ترجمة صالح القرمادي, محمد الشاوش, محمد عجينة, الدار العربية للكتاب, 1985, ص 110-111.

15- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي, معيار العلم في فن المنطق, تقديم وتعليق وشرح علي بو ملحم, دار مكتبة الهلال (د.ت) ص53-.54

16- أنظر كمال بشر, دراسات في علم اللغة, دار المعارف بمصر, ط3, 1971, ص .159

17- أبو حامد الغزالي, معيار العلم في فن المنطق, ص.49

18– حازم القرطاجني, منهاج البلغاء وسراج الأدباء, تعليق وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة, دار الكتب الشرقية, تونس 1996, ص .19

19– المرجع نفسه, ص18

20– المرجع السابق, ص 18–.19

21– الجرجاني, دلائل الإعجاز, تعليق محمد رشيد رضا, دار المعرفة, بيروت, لبنان, 1981, ص202–203

22– المرجع نفسه, ص 203.

* – العقد: ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين, يقال له حساب اليد.

23– الجاحظ, البيان والتبيين وأهم الرسائل, المطبعة الكاثوليكية, كانون الثاني، 1959, ص 12.

24– المرجع نفسه, ص 12.

25–المرجع السابق, ص12– 13.

* التثني: الاختيال في المشي أو التكسر.

26– المرجع السابق, ص14.

– أما الدلالة بالعقد والحساب, فهي لدى الجاحظ من أصناف البيان أيضا, مثلا: الرقم الحسابي المتضمن في الآيات القرآنية يحتوي على دلالات ومنافع جليلة, فهي دوال تشير إلى مدلولات. يقول الجاحظ مبينا قيمة دلالة العقد ضمن غيرها من أنظمة الإبلاغ:" والحساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة. ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة. وفي عدم اللفظ وفساد الخط والجهل بالعقد، فساد جل النعم، فقدان جمهور المنافع واختلال كل ما جعله الله عز وجل لنا قواما ومصلحة ونظاما". البيان والتبيين، ج1، ص34.

– والدلالة بالنصب والحال: هي امتداد لدلالة الإشارة, إذ أنها دلالة كل صامت أو ما كان في حكمه من جماد أو إنسان أو حيوان. فصورته المرئية أو المسموعة تحمل مدلولات ترتبط بشكل علائقي مع دوالها. يقول الجاحظ في هذا الصدد:" وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ, والمشيرة بغير اليد, وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض, وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام, ومقيم وظاعن, زائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جملة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان". البيات والتبيين وأهم الرسائل، ج1، ص 15.

27– الغزالي, المستصفى من علم الأصول, دار صادر, بيروت ط5, 1993, ص52.

* الدلالات الثلاث هي: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء.

28– علي بن محمد الجرجاني, التعريفات, ضبطه وفهرسه, محمد بن عبد الحكيم القاضي, دار الكتاب المصري, القاهرة, دار الكتاب اللبناني بيروت ط1, 1991, ص116.

29– أنظر الآمدي, الإحكام في أصول الأحكام, مؤسسة النور, المكتب الإسلامي, الرياض ط1, 1387هـ, ص17.

30– التهانوي محمد علي بن علي, كشاف اصطلاحات الفنون, دار قهرمان للنشر والتوزيع, استانبول, 1984, ص488.

31– C.S.Peirce ; Ecrits sur le signe, rassembles, traduits et commentes par G.Deledalle, coll., l'ordre philosophique, ed, seuil, paris 1978, p139.

32– التهانوي, كشاف اصطلاحات الفنون, ص487–.488

33-c.s. Peirce, écrits sur le signe, paris 1978, p 32.

34– عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي, ط3، دار القلم، دمشق 1988، ص27.

35– Peirce, écrits sur le signe, paris 1978, p32.

36– حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص 28.

37– المرجع نفسه, ص 28.

38– المرجع نفسه, ص27.

39– أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص44–45.