الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة

الكلية الآداب واللغات
القسم: اللغة والأدب العربي

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه علوم

الشعبة: علوم اللسان

من إعداد:

ليلى أبركان

بعنوان

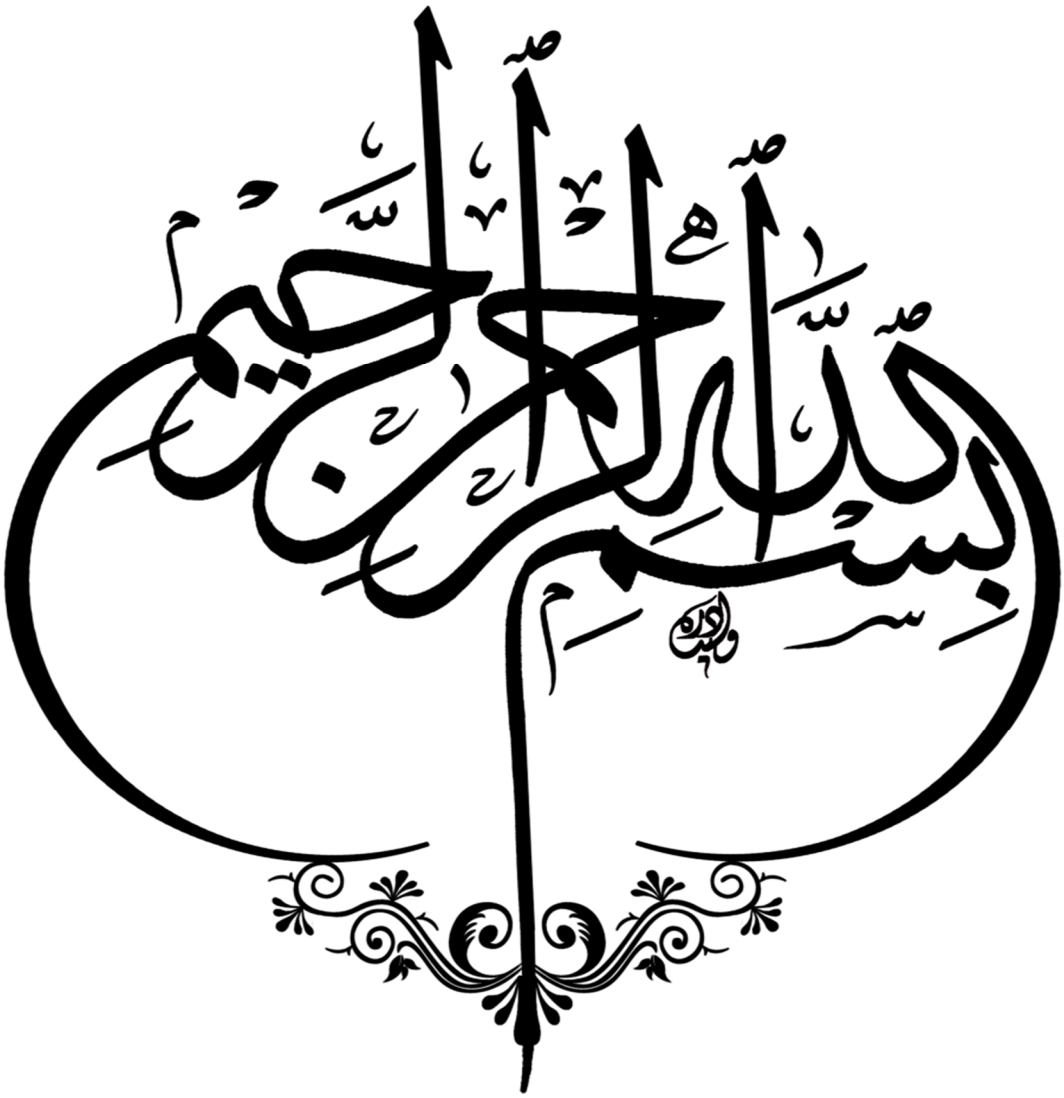
"حي بن يقظان" لـ (ابن طفيل) بين التَّداول والتَّأويل

– مقاربة معرفيَّة –

بتاريخ:..... أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم واللقب	الرتبة		
السيد: .وليد بركاني	أستاذ محاضر "أ"	بجامعة: 8 ماي 1945 قالمة	رئيسا
السيدة: فريدة زرقين	أستاذ التعليم العالي	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	مشرفا ومقررا
السيدة: آمال لواتي	أستاذ التعليم العالي	بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	ممتحنا
السيد: يوسف منصر	أستاذ التعليم العالي	بجامعة باجي مختار عنابة	ممتحنا
السيدة: زوليخة زيتون	أستاذ محاضر "أ"	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا
السيدة: وردة بويران	أستاذ محاضر "أ"	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2021 – 2022


بسم الله الرحمن الرحيم

فتبسم ضاحكا من قولها وقال
رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ
ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ
وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ
وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ
النمل : ١٩

مقدمـــــــة

مقدمة:

توسَّعت مساحة الدراسة اللُّغوية بفضل البدائل النَّظرية والمنهجيَّة التي عرضتها الثَّورة اللِّسانيَّة الثَّانية، فصارتِ الأقدرَ مع البحث المعرفيِّ إحاطةً بالمنظومة اللُّغويَّة. ومن أهمَّ ما تدعو إليه النظريُّة المعرفيُّة ردُّ اللغة إلى المنظومة الذهنيَّة، فتحتَّمَ حينئذ على اللِّساني دراسةُ لغةٍ ذهنيةٍ هي أسبق من اللغة المتحقِّقة فعليًا، حيث تكون الأنساق التصوريَّة الحاصلة على مستوى الدِّماغ هي أساس التَّشكيل اللِّسانيِّ، أو قُل أنَّ ذاك الأخير، ما هو إلّا إسقاطاتٌ لسانيَّة لتلك المفاهيم التَّصوريَّة.

ومن ثمّةَ، وتبعا لما تُتيحه المسلَّمةُ السابقةُ من فتحٍ لمنافذَ كانت مستغلقةً عند دراسة اللُّغة، أهَّل البحثُ المعرفيُّ المعاصر الدَّعوةَ إلى الكشف عن عمل تلك الأنساقِ التصوريَّة وعن كيفية وصلها، والتَّواصل بها بين جماعةٍ ثقافيةٍ واحدةٍ. ولخصوبة مباحث المعرفيَّة اللسانيَّة، وشدَّة تفاعلها مع دروس معرفية كثيرة، تتبدَّى مسيرة بحث طويلةٍ يمتزج فيها العلميُّ بالأدبيِّ، وتتلاقح الأجناس الأدبية، وتتعدد اللغاتُ ... ولكنّها جميعا تخدم مقصديةً واحدةً. فأوَّل تلك المسيرة تُجِّسدها رغبةٌ عارمةٌ في استقصاء مرتكزات المعرفيَّة اللسانيَّة وآلياتِها، ثم اُلتفَّت تلك الرَّغبة العارمة بولعٍ استقرَّ زمنا، وكان قد تعلَّق بإحدى مدوَّنات الأدب العربي القديم، فآشتبكت الرغبةُ بالولع، وآنسلَّ منهما تساؤلاتٌ أقرّت أسبابًا، هي أسباب اختيار موضوع البحث، والموسوم بـ **"حي بن يقظان" لابن طفيل بين التَّداول والتَّأويل – مقاربةٌ معرفيةٌ –.**

فأمّا عن أسباب اختيار الموضوع فعديدةٌ، يُلخصها السَّببان الآتيان:

- الرغبةُ في ولوج مغامرة البحث في الدَّرس المعرفيِّ، لما يتميَّز به من جِدةٍ وقدرة واضحتين على رصد الظاهرة اللُّغوية.
- تشعُّبُ البحث المعرفي وملامسته لفروع معرفية كثيرة، فكان بذلك ميدانًا حيويًا قادًرا على استيعاب آليات متعددةٍ تفرزها الفروع المعرفية نفسُها.

وأمَّا عن دوافع اختيار المدوَّنة، فأوّلُها ذاتيٌّ متعلِّق بعاطفةٍ خاصةٍ، تولَّدت منذ سنينَ طوالٍ اتجاه قصة الطفل (حي)، وقد استقرَّت صورة الظبية الأم تلعق وليدها (حي)، وهي تحنُّ عليه في مخيِّلة

الطُّفولة، بينما يتعلَّق الموضوعيُّ منها بخطاب المدوَّنة، وما يتميَّز به من تشعُّب المضامين؛ فالرِّسالة قصَّة، وهي خطابٌ سرديٌّ، حجاجيٌّ، فلسفيٌّ، دينيٌّ، فكريٌّ، صوفيٌّ، سياسيٌّ، عقليٌّ، تخييليٌّ ... واحتواؤه لكلِّ تلك المتناقضات جعله عملاً أدبيًّا فريدًا، ومحرِّكا لرغبة البحث.

وقد تنزَّل من تلك الأسباب والدَّوافع مجتمعةً تساؤلٌ رئيسٌ لخَّص إشكالية البحث، والتي مفادها: هل يتقبَّل نصٌ تراثيٌّ بقيمة "حي بن يقظان" آليات البحث المعرفيِّ اللِّسانيِّ؟، وهو الخطاب المشفَّر بطبيعته الفلسفيَّة الفكريَّة، ونمطه السرديِّ الحجاجيِّ، وروحه العقليَّة التخييليَّة، وهي الآليات الوافدة؟ وقد تمخَّضت عن تلك الإشكالية تساؤلاتٌ عدَّة أهمها:

- ✓ ما أثرُ الثَّورة اللسانيَّة الأولى فيما تعرضه الثَّورة الثانيَّة؟، وهل الأُولى حاملة لبذور الثَّورة الثانيَّة؟ أم أنَّ قصور الأولى عجَّل بالبحث المعرفيِّ اللسانيِّ.
- ✓ هل أقصى البحث المعرفيُّ استفادته من الآليات التحليليَّة التي أُصِّل لها في عهدٍ سبقَ، أم أنَّ تلك الآليات كانت امتدادًا طبيعيًّا لمنهج لسانيٍّ تطوَّر تبعا لسيرورةٍ هي روح البحث والمعرفة.
- ✓ هل البحث المعرفي اللساني بآلياته المنهجية قادر على استبطان الخطابات، والنصوص الأدبية، وخاصة التراثيَّة منها؟

وانطلاقا من تلك التساؤلات التي ربطت موضوع البحث بالمدوَّنة المختارة، سُطِّرت أهدافٌ كان سعي البحث للوصول إليها حثيثا، ومن هذه الأهداف ما يلي:

- تتبُّع تاريخ الثَّورة اللِّسانية وتحديدُ أسُسها الفلسفيَّة، وبيان مسارها التاريخيِّ، ثم التبصُّر بتوجهاتها المختلفة وفروعها، والعمل على حصر أهمِّ مناهجها التطبيقيَّة المُعدَّة لمقاربة الظاهرة اللغويَّة بصفة عامة، والأدبيَّة منها على وجه الخصوص.
- وضعُ المدوَّنة المختارة رسالة "حي بن يقظان" لـ (ابن طفيل) ضمن مسارها التَّاريخي، وتحديد أطراف الخطاب المصرَّح بها والضِّمني، والسعيِّ إلى الإحاطة بمقاصد الخطاب من خلال التركيز على بعض الآليات التَّداولية التي أسهمت في كشف جوانبَ أثَّرت على عملية الإبداع، وأثْرت عملية التَّأويل.

- الوقوف على مدى فاعليَّة آليات المعرفيَّة اللسانيَّة في النَّصوص الأدبيَّة الإبداعيَّة، وخاصةً منها النَّص التراثيُّ من دون تمييع لثقافة الإبداع، أو تصفيقٍ لثقافة النظريَّة والمنهج.

وللوصول إلى المرام، والسُّكون إلى ما يجيب عن تلك التساؤلات، انتهج البحث وفقا لما يفرضه النصُّ المدروس مجموعةً من المناهج وهي:

1. **المنهج التاريخي**: وهو منهج لا غنى عنه في التأصيل لأيِّ جانب نظريٍّ، فمن طريقه حُدِّدت مسيرة العلم المعرفي، والمعرفيَّة اللسانيَّة، كما كان معينا في الكشف عن أسرار المدوَّنة موضوع الدراسة في مواضعَ متفرقةٍ من البحث.
2. **المنهج الوصفي**: لأنَّه المنهج الأقدر على الإحاطة بالظاهرة اللغوية، والكشف عن ملابساتها، والاستفادة منه كانت على نطاق واسعٍ، خادمًا لآليات المقاربة المعرفيَّة.
3. **المقاربة المعرفيَّة اللسانيَّة**: وبها اتَّخذ البحث نهجًا لسانيًا مغايرًا، فتقصَّدت آلياتُه الأنساق التصوريَّة الذهنية التي تعبِّر عنها التَّشكيلات الخطابيةُ في الخطاب المدروس، وهي معضودةٌ ببعض من الآليات التداوليَّة المتضمَّنة، والهادية إلى سبيل من السبل التي تجتهد المعرفيَّة اللسانيَّة في الكشف عن أسرارها التأويلية.

وقد استوى البحث وفقًا لما سطِّر فيه من أهداف، وما أُتُّبع فيه من مناهج وآليات على فصول أربعة تسبق الجميع مقدِّمةٌ، وذيِّل الكلُّ بخاتمةٍ، وقد تضمَّن ما يلي:

الفصل الأول؛ الذِّي اتَّخذ سمة المدخل من خلال ما عُرض فيه من مقدِّمات وَصلت الموضوع بالمدوَّنة، وقد جاء موسومًا بـ "**الخطاب والمقاربة**"، وزواج بين النَّظري والتَّطبيقي؛ وقد تضمن أربعة مباحث وهي:

المبحث الأول: مُعنون بـ "**في طبيعة المقاربة** "، وقد عرض لثلاثة مطالب؛ فأمَّا الأوَّل فمُعنونٌ بـ "**علاقة المقاربة بالخطاب**"، وفيه ربطت صلات بين المقاربة المعرفيَّة وبين خطاب المدوَّنة "حي بن يقظان"، وأمَّا المطلب الثَّاني، فهو معنون بـ "**في سياق التَّداول**"، وقد عرض البحثُ فيه لأهميَّة الجانب التَّداولي في أيَّة دراسةٍ لسانيَّةٍ، وقد اختصَّ المطلب الأخير، وهو المعنون بـ "**مشارب**

التأويل" بوضع العمليَّة التأويليَّة في سياق المقاربة المعرفية، بحيث تكون المقاربة المعرفيَّة جزءًا لا يتجزأ من العمليَّة التَّأويليَّة باعتبارها قراءةً أو عمليَّة تلقٍ، فأبان حينئذٍ عن أهميَّة التَّأويل.

المبحث الثاني وهو الموسوم بـ **"المعنى بين سياقات التَّداول والتَّأويل"**، وقد ترتكَّز البحث من خلاله في كيفيَّة تحقُّق المعنى بأثر لغويٍّ بعد تأثِّره بسياقات التَّداول والتَّأويل، وقد جاء على مطلبين؛ فالأوَّل منهما مُعنون بـ **"المعنى بين التَّصورات الذِّهنيَّة والحقيقة اللُّغويَّة"**، حيث تمَّ البحث في كيفيَّة الوقوف على المعاني في المعرفيَّة اللسانيَّة، والتِّي تؤِّكد وجودَ حالةٍ معرفيةٍ ذهنيَّةٍ تشترك فيها الجماعة الثقافية الواحدة، ثم ترتبط قضية البحث في المعنى بـ **"سياقات التَّداول والتَّأويل"** وهو عنوان المطلب الثَّاني من هذا المبحث، فيتأكَّد من خلاله أن البحث في المعنى في المعرفيَّة اللسانيَّة لا يعدو كونه نتائج عمليةٍ تواصليةٍ، ومن ثمَّة فالمعنى لا يطلب معزولا عن مقوِّمات تداوليةٍ تربط المبدع بنصه، ثم يرتبط الكلُّ بالمتلقي وبسياقات تأويليه.

المبحث الرابع وهو الموسوم بـ **"الخطاب وسياقات الإبداع"**، وقد اختصَّ بمطلبين اثنين، فأمَّا الأوَّل منهما فمُعنون بـ **"القصدية، نموذج الإبداع"** حيث رُبطت فيه القصديَّة وهي المفهوم اللِّسانيِّ بما يقاربه في المفهوم المعرفيِّ اللِّساني المعاصر، والذي يقترب كثيرا من النَّسق الذِّهني المشكِّل للخطاب اللُّغوي، فيتأكَّد حينئذٍ أنَّ "حي بن يقظان" هي حالةٌ معرفيَّةٌ استقرَّت في ذهن (ابن طفيل)، ثم اتَّصلت تلك الحالة بتجربة ذاتيَّة، فتشكَّلت تجربةٌ إبداعيَّةٌ قابلةٌ للتَّداول والتَّأويل بعد اسقاطات لسانيَّة أبانت عن مقبوليَّة الخطاب، ومقصديَّة المتكلم. وقد نحا المطلب الثاني وهو المعنون بـ **"فلسفة الإشراق"** منحى نظريًّا يُبين عن تجربةٍ إبداعيَّةٍ صوفيَّة، فكان ممهِّدا للمبحث الذِّي يليه. ويركِّز المبحث الأخير في هذا الفصل على المدوَّنة موضوع الدراسة، وذلك من خلال ربطها ببعض الجوانب التَّداولية المسهمة في إبداعها، وهو مُعنون بـ **"الخطاب والذَّوات"**، فيختصُّ المطلب الأول **"حي بن يقظان... لقاءات إبداعيَّة"** بوضع الرِّسالة ضمن مسارها التَّاريخيِّ الإبداعيِّ، فتكوَّن اللقاء الإبداعيُّ من خلال النصوص الأربعة. بينما يعرضُ المطلب الأخير في هذا المبحث للمخاطِب والذي

تعدَّد بتعدُّد الرَّمز فكان "حي" رمزًا لـ (ابن طفيل)، وكان "العقل" رمزًا لـ "حي"، فتعالقت الذوَّاتُ مع الرُّموز في إبداع قصصيٍّ مثير.

الفصل الثاني وهو الموسوم بـ **"المعرفيَّة نظريَّة وتوجُّهات"**، وفيه وقوف على خبايا الثورة اللِّسانيَّة الثَّانية، وقد تضمن أربعة مباحث:

المبحث الأول معنون بـ **"روافد ومؤسِسات"**: وقد جاء على مطلبين؛ فأمَّا الأوَّل فمُعنون بـ **"النبويَّة الوصفيَّة"**، وأمَّا المطلب الثاني فقد عُنون بـ **"الوصفيَّة التوزيعيَّة"**، وفي كليهما رصد للبحث اللسانيِّ الحديث، وفيه كذلك بيانٌ لقصوره الذِّي عجَّل بظهور البحث اللِّسانيِّ المعاصر الممثِّل في المعرفيَّة اللسانيَّة. وقد استدعى **المبحث الثاني**، وهو المعنون بـ **"قضايا دائريَّة... من اللُّغة والفكر إلى اللُّغة والمعرفيَّة** " قضيَّةً فلسفيَّةً قديمة هي قضيَّة اللُّغة والفكر، وبيَّن أثرها على الفكر اللسانيِّ المعرفيِّ، وقد جاء على مطلبين؛ **"اللُّغة والفكر"** و**"اللُّغة والمعرفية"**، بينما اختصَّ **المبحث الثالث**، وهو الموسوم بـ **"إرهاصات أولية في البحث المعرفي"**، بالبحث في الجانب النظري لـ **"المدرسة الذهنية"**، و**"مرتكزات النحو التوليدي التحويلي"**، وهما على التوالي عنوانا المبحث نفسه. وأما **المبحث الرابع** فقد عنون بـ**"المعرفيَّة: حدود، تعريفات،... ومجالات اشتغال"** واختص بالتركيز على مباحث المعرفيَّة اللسانيَّة، وقد فصِّل الحديث على ثلاثة مطالب؛ فأوَّل المطلب مُعنونٌ بـ " **توجُّهات مصطلحيَّة"**، وفيه قراءات للمصطلح الوافد، وبيانٌ لتوجهات الباحثين فيه، وأمَّا **المطلب الثاني** فهو معنون بـ **"المعرفة والعلوم المعرفيَّة"**، وقد عرض إلى علاقة البحث في المعرفة بالعلوم المعرفيَّة، بينما يختصُّ **المطلب الثالث** المعنون بـ **"المعرفيَّة اللسانيَّة"** بالوقوف على هذا الفرع المعرفيِّ الجديد، وبيان علاقاته بغيره من العلوم المعرفيَّة الأخرى التي تتقاسم معه الهدف، و ميدان الاشتغال.

الفصل الثالث وهو الموسوم بـ **"البناء المعرفيُّ الحجاجيُّ لـ حي بن يقظان"**، وقد وُضعت المدوَّنة في سياقها المعرفيِّ من حيث هي نصٌ حجاجيٌّ مؤسسٌ ومبنيٌّ وفق خلفيةٍ معرفية مثلَّث عقيدة (ابن طفيل) الفلسفيَّة، وقد تفرع عن هذا الفصل مبحثان؛ فأمَّا الأوَّل منهما فمُعنون بـ **"حي بن يقظان" النوع والانتماء"**، ومن خلاله تحددت طبيعة الخطاب المدروس، وقد شَدَّ عضُده ثلاثة

مطالب؛ فالمطلب الأوَّل مُعنون بـ "**كلام في الحجاج**"، وفيه تأطيرٌ نظريٌّ لبعض مفاهيم الحجاج. وأمَّا **المطلب الثاني** فمُعنونٌ بـ "**حي بن يقظان في [مقولة الخطاب الحجاجي]**"، وفيه تصنيف للمدوَّنة ضمن مِقْولَة الانتماء، بينما يُثبت **المطلب الثالث** وهو مُعنون بـ "**طرازيَّة حي بن يقظان**" طرازيَّة المدوَّنة ضمن المِقْولة نفسها. وأمَّا **المبحث الثاني** فمعنون بـ "**المزج وتفاعلات الميدان**" وقد تضمَّن ثلاثة مطالب؛ فأوَّلها مُعنون بـ "**نظريَّة المزج وطرازيَّة حي بن يقظان**"، وفيه وصلٌ للمدوَّنة بآليةٍ من آليات المعرفيَّة اللسانيَّة، بينما اختصَّ **المبحثان الثَّاني والثَّالث** بتحليل الخطاب المدروس، وبيان طبيعته تبعا لأنساق تصوريَّة ذهنيَّة بُنِيَ عليها، فكان الخطاب "**بين السرديِّ والحجاجيِّ**" و"**بين العقليِّ والتَّخييليِّ**"، وهما عنوانا **المطلبين الثَّاني والثَّالث** على التوالي.

الفصل الرابع وهو الموسوم بـ "**النَّسق الاستعاريُّ بين تصوُّرات الذهن وتشكُّلات اللُّغة**". وقد اختصَّ هذا الفصل بالبحث في التَّشكيلات اللغويَّة (اللِّسانيَّة) وعلاقتها بالأنساق الذهنيَّة التصوريَّة، وقد جاء على أربعة مباحث؛ أوَّلها معنون بـ "**التغيير...وإعادة البناء**"، وقد عرض لمطلبين: عُنون أوَّلهما بـ "**الفكر الاستعاريُّ أسئلةٌ بإجابةٍ واحدةٍ**"، وفيه استدعاءٌ لومضاتٍ من تاريخ الفكر الاستعاريِّ، بينما ربط **المطلب الثاني** وهو المعنون بـ "**النسق التصوُّري والتجربة الإبداعيَّة**" الفكرَ الاستعاريَّ بطبيعة التجربة الإبداعيَّة عند (ابن طفيل)، وحصر **المبحث الثاني** معنونًا بـ "**الاستعارات الكبرى والتوسع الدلالي**" موضوع الخطاب من خلال الاستعارات الكبرى، وذلك من خلال مطلبين؛ عرض الأوَّل منهما للكتابة في "حي بن يقظان" للنموذج الشَّبكيِّ الموسَّع، وقد عنون بـ "**الكتابة والنَّموذج الشَّبكيِّ الموسَّع**"، ثمَّ يتواصل البحث مع **المطلب الثاني** معنونًا بـ "**النَّموذج الشَّبكيُّ واستعارة الموضوع**" وفيه عرض للاستعارات الكبرى التي تمثَّلها الخطاب المدروس. وأمَّا **المبحث الثالث** فموسومٌ بـ "**الأنساق التَّصوريَّة الاستعاريَّة؛ التَّوالد والتَّعالق**"، وقد جاء على مطلبين؛ اختصَّ الأوَّل منهما وهو المعنون بـ "**التَّوالد والتَّشكيل في الأنساق التَّصوريَّة الاستعاريَّة**"، وفيه كشف لطبيعة التَّوالد بين الأنساق والذي يظهر من التَّشكيل الخطابي، بينما اقتصر المطلب الثاني

على بيان كيفية التَّعالق النَّسقيِّ الذِّي يصل أول القصِّ بآخره، وقد عنُون بـ **"تعالقات التشكيل الخطابي (اللساني)"**، وقد جاء **المبحث الرابع** والأخير وهو الموسوم بـ **"النَّسق التَّصوريُّ الافتراضيُّ، ورمزيَّة التَّشكيل اللُّغوي"** على مطلبين؛ فأمَّا الأوَّل فمعنونٌ بـ **"النَّسق التَّصوريُّ الافتراضيُّ"**، حيث وقف البحث من خلالها على محور الأنساق التصوريَّة، والممثَّل في العقل الذي أدار عليه (ابن طفيل) خطابه الفلسفيُّ. وقد عرض المطلب الأخير المعنون بـ **"الرَّمز ونسقيَّة اللُّغة"** للرَّمز الصوفيِّ في هذا الخطاب، ولطبيعة حضوره في النسق الافتراضي، بصورة مجملةٍ دونما تفصيلٍ.

وما كان ليستقيم هذا البحث من دون مجموعة من الأبحاث السابقة التي اتَّخذت المدوَّنةَ موضوعا لها، فكانت نبراسًا أضاء طريق البحث، وسهَّل عليه خوض هذه المغامرة، ونذكر منها على سبيل المثال:

- ✓ العملان الأدبيان اللَّذان قدَّما دراسةً تاريخيةً تحليليةً لمدوَّنة "حي بن يقظان"، فالأولى منهما لـ (أحمد أمين) بعنوان "حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي"، وهي دراسةٌ تاريخيةٌ كذلك، ولكنَّها غنيَّة بتحليلاتٍ أدبيةٍ، وآراء نقدية لصاحبها.
- ✓ وأمَّا الدراسة الثانية فهي لـ (يوسف زيدان) "حي بن يقظان والمبدعون الأربعة"، إذ عرضت دراسته لمسار تاريخيٍّ للقصَّة ولمبدعيها مشفَّعةً بتحليل أدبي متميِّز.
- ✓ رسالة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير بعنوان "رسالة حي بن يقظان –دراسة تركيبية دلالية–" بإعداد: (حسام أحمد فرج أحمد، جامعة القاهرة، مصر، 2000)، وإنْ لم تكن الاستفادة منها مباشرةً؛ لأن البحث لم يتحصَّل إلاَّ على جزءٍ يسيرٍ منها، ولكنَّ الاطِّلاع على الجانب التطبيقي، وإن كان بعيدا عن مجال البحث إلاَّ أنَّه أسهم في بلورة بعض من أفكار البحث.
- ✓ مقالٌ موسومٌ بـ "قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية" لـ: (محمد أحمد موسى صوالحة)، و(تيسير رحب سليم النسور)، وقد ركَّز الدَّارسان على تحليل العناصر الفنيَّة الموجودة في الخطاب.

- ✓ مقالٌ موسومٌ بـ "تداخل الحجاج والتَّخييل" لـ (محمد العمري)، وهي دراسةٌ مثَّلت وقفةً سريعةً على "رسالة حي بن يقظان"، ولكنَّها كانت مكثفةً ومعمَّقة، حيث ركَّز صاحبه على دراسة الفضاءات الاستعاريَّة المشكِّلة لموضوع المدوَّنة.

ولئن كانت الدِّراسات السابقة قد فتحت منافذَ كانت مستغلقةً، وأضاءت دروبًا كانت مظلمةً فإنَّ الفكرة لم تكن لتصير موضوعًا، ولم يكن الموضوع ليصير بحثًا لولا ثلةٌ من المراجع التي لا يتَّسع المقام لذكرها جميعا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- ✓ "الاستعارات التي نحيا بها "لـ (جورج لايكوف) و(مارك جونسون).
- ✓ "نظريات لسانية عرفنيَّة " لـ (الأزهر الزناد).
- ✓ "دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدَّلالة العرفاني" لـ: (محمد الصالح البوعمراني).
- ✓ "بنيات المشابهة في اللغة العربية" لـ (عبد الإله سليم).
- ✓ "اللغة والمعرفة رؤية جديدة" لـ: (صابر الحباشة).
- ✓ "الاستعارة القرآنيَّة" لـ: (عطيَّة أحمد سليمان).
- ✓ "علم النَّفس المعرفي" لـ (رافع النَّضير الزَّغول)، (عماد الرَّحيم الزَّغول).
- ✓ "سيميائيَّات النَّص مراتب المعنى" لـ (سعيد بن بنكراد).
- ✓ "الاستعارات والشِّعر العربي الحديث" لـ (سعيد الحنصالي).
- ✓ "الفلسفة والدِّين في التَّصوف الإسلامي" لـ (إبراهيم هلال).
- ✓ "دراسات في التَّصوف الإسلامي" لـ (محمد جلال شرف).

بالإضافة إلى مجموعة كتبٍ في الحجاج وأخرى في الفلسفة والتَّصوف، وهي مبثوثةٌ داخل البحث، ومثبتةٌ في قائمة المصادر والمراجع.

ولم يكن طريقُ البحث خاليًا من العوائق والصعوبات، إذ كان منها ما يتعلَّق بطبيعة المقاربة المعرفيَّة، فلايزال هذا البحث اللِّسانيُّ حديثَ التَّأليف والكتابة في الدَّرس العربيِّ، وأكثرُ التَّأليف فيه ترجمةٌ للدَّرس الغربيِّ، بينما يندرُ الحصول على دراسات تطبيقيَّة، وإن وجدت، فالعمل فيها يكون

مركَّزًا على جوانبَ دون أخرى، كمباحث الاستعارة مثلاً، بينما تكون شحيحة الإنتاج في جوانب أخرى. ومن العوائق كذلك ما يتعلق بطبيعة المدوَّنة، فـ "حي بن يقظان" نصٌّ تراثيٌّ ليس كغيره من النُّصوص الأخرى، إذ تنصهر فيها معارفٌ وعلومٌ، وتمتزج فيها فلسفاتٌ بعقائد واتِّجاهاتٍ فكريَّة، وتتلاحم فيها الخطابات في مستويات عدَّة، فيصعب حينئذٍ الفصلُ للتَّحليل في مواضع منه، والجمع عند التَّدليل في أخرى، وغيرها ممَّا احتار له الباحث مطوَّلا، وهو يقارب هذا النَّص، فيزدادُ إعجابًا بهذا الإرث، واحترامًا وفخرًا بأصحابه الذِّين أقاموه حضارةً عربيَّة إسلاميَّة، لا تقلُّ شأنًا ولا قيمةً عن نَّظيرتها الغربية.

ولا يفوت التَّنويه في هذا المقام على أنَّ البحث قد اعتمد الطَّبعة الجزائريَّة الصَّادرة عن دار "موفم للنشر2011" للكاتب "الزواوي بغورة"، وذلك لأنَّها طبعة حديثة، ومحافظة على النَّص الأصليِّ، كما هو مضمَّن في الطَّبعات الصَّادرة عن دور النَّشر الأخرى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالطَّبعة المؤهَّلة تحتوي على تقديم خاص يعرض لحياة (ابن طفيل) وأعماله، وهي تتضمن تحليلاً فلسفيًّا مركَّزا وموجزًا للقصَّة، إلى جانب تأطير مختصر لحركة الفكر الفلسفيِّ العربيِّ الإسلاميِّ آنذاك، وهي مشفوعة بجدولٍ يبيِّن ما تحيل إليه بعض رموز الشَّخصيات في القصَّة. ولكنَّ تلك الأسباب التِّي أهَّلت هذا الاختيار، لم تكن لتمنع البحث من الاطلاع على غيرها من المدوَّنات الصادرة عن دور النَّشر الأخرى، ونذكر منها: قصة "حي بن يقظان" التي ضمنها (أحمد أمين) في كتابه "حي بن يقظان لابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي"، وهي تحتل حيِّزا من الصفحة [57-131]، وهي مضمَّنة كذلك في كتاب (يوسف زيدان) "حي بن يقظان النصوص، الأربعة ومبدعوها"، من الصفحة[157- 253]. بالإضافة إلى الطَّبعة الصَّادرة عن مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012.

.... وبعد تعالقٍ وتعلُّقٍ وتواصُلٍ واتِّصالٍ دام سنواتٍ بين الباحث وبحثه، يتنزَّلُ ذاك الأخير ككلِّ جهدٍ بشريٍ –لا تستوي له أوجه الكمال – ناقصًا لا محالةَ، ولكنَّ نيَّة السعيِّ كانت ثابتةً نحو المدارسة، والكشف، والتحليل لإضاءة جانب من جوانب تراثنا العربيِّ القديم، فما بُذل من جهد

وحصِّل فيه من نتائج فبتوفيقٍ من المولى عزَّ وجلَّ، وما كان فيه من خطأ، أو قصورٍ فمن نفسي، وحسبه أنَّه مغامرةٌ في بحر العلم والمعرفة، وأنَّه قد أرَّق صاحبه أيَّامًا ولَيَاليَ.

وفي الأخير أتوجَّه بالشُّكر الجزيل لأستاذتي المشرفة **الأستاذة الدكتورة فريدة زرقين** على قَبولها الإشراف على هذا العمل، وعلى تعهُّدها له، ومسايرته خطوةً خطوة، إلى أن استوى موضوعًا قابلاً للمناقشة، وقد كانت للبحث، ولصاحبه خيْر رفيقٍ وسندٍ لأعوام عديدة.

كما أتقدَّم –مسبقا– بالشُّكر الجزيل للأساتذة المناقشين لهذا البحث، والذِّي سيتشرَّف بتقييمهم وملاحظاتهم. وأوجِّهُ في هذا المقام التحيَّة الطيِّبة لجامعة 8 ماي 1945، ولكليَّة الآداب واللُّغات، ولقسم اللُّغة والأدب العربيِّ، على كل التَّسهيلات المقدَّمة للطَّلبة والباحثين، كما لا يفوتني أن أوجِّه عبارات الشَّكر والامتنان إلى كلِّ أساتذة قسم اللُّغة والأدب العربيِّ بجامعة قالمة.

إن ثمرة هذا الأدب العالي الرُّتب، رسالةٌ تنثرُ، وأبياتٌ تنظمُ، ومازال في أفقنا هذا الأندلسيِّ القصيِّ إلى وقتنا هذا من فرسان الفنَّين، وأئمة النَّوعين، قومٌ..... لعبوا بأطراف الكلم المشقَّق لعب الدُّجى بجفون المؤرَّق، وحدَوا بفنون السِّحر المنمَّق حُداء الأعشى ببنات المحلق، فصبُّوا على قوالب النُّجوم غرائب المنثور والمنظوم، وباهَوْا غرر الضُّحى والأصائل، بعجائب الأشعار والرَّسائل.

ابن بسَّام الشنتريني: مقدمة كتاب الذخيرة.

الفصل الأول: الخطـــــــــــــاب والمقاربـــــــــــــــة.

المبحث الأول: في طبيـــــــعة المقـــــــــــــــاربة.

المطلب الأول: علاقة المقاربـــــــة بالخطـــــــاب.

المطلب الثاني: في سيـــــاق التَّـــــــــــــداول.

المطلب الثالث: مشـــــــــارب التَّـــــــــأويل.

المبحث الثاني: المعنى وسياقـــــات التَّـــداول والتَّـــــــــأويل.

المطلب الأول: المعنى بين التَّصورات الذهنيَّة والحقيقة اللُّغويَّة.

المطلب الثاني: سياقـــات التَّـــداول والتَّـــأويل.

المبحث الثالث: الخطـــــــــــــاب وسياقـــــات الإبـــــداع.

المطلب الأول: القـــصديَّة: نمـــوذج الإبـــــداع.

المطلب الثاني: فلسفـــــــــــة الإشـــــــراق.

المبحث الرابع: الخطـــــــــــــاب والـــــــــــــــذوات.

المطلب الأول: "حي بن يقظان" ....لقاءات إبداعيَّة.

المطلب الثاني: الـــذَّوات وتعالقـــــات الـــــرمز.

تمهيد:

تتنزَّل المقاربات التِّي تبتغي الإبداع منازلَ من ذاك الجبَّار ذي السُّلطة العليا[*]، جبَّارٌ بتلك القوة التي يستمدُّها من لغة الإبداع نفسِه، إذ لم يَعدُ بوسع تلك المقاربات إلاَّ اقتراحَ آلياتٍ منهجيَّة هي بدائلُ تحترم خصوصيَّة الإبداع من جهة، ولكنَّها في جهة مقابلةٍ تستهدف محاصرة اللُّغة للقبض على الأثر التَّواصليِّ، حتَّى تهيَّأ لها رفع اللُّغة إلى مصاف الأنشطة الذهنيَّة، وإن كانت في طبيعتها جزءًا لا يتجزَّأ منها.

هذا ما تعرضه النظريَّة المعرفيَّة، وهي تحاولُ إعادة اللُّغة ضمن دائرةٍ تلتقي فيها مع علوم أخرى تتشارك الهدفَ، وتتقاسمُ مهمَّة الكشف عن "المظهر الذهني"؛ فالسُّلوك اللُّغوي، وهو أحد الأنشطة الذهنيَّة لا يمكن أنْ يُدرس إلّا ضمن منظومة معرفيَّة شاملة؛ إذ لا تُعرَّف العلامات اللِّسانية بنقلها لمحتوى ما، بل إنَّها تنقل مع ذلك المحتوى إيحاءاتٍ ورموزًا ومعانيَ سبق وأن ترسَّخت في أذهان مستعملي اللُّغة، وتشبَّعت بتجاربهم، وتداخلت وتقاسمت مع الجماعة تطلُّعاتهم، بل وشكَّلت نظرتهم للعالم والآخر[1].

إنَّ البحث في اللُّغة من منظور كيفيَّة تشكُّلها في الذِّهن، وكيفيَّة تلقِّيها أو تداولها، ومن بعد كيفيَّة تأويلها، هو موضوعٌ على غاية من الأهميَّة والتَّعقيد، فالعمليَّات التي تتمُّ على مستوى المنظومة الدِّماغية تتَّسم بالتَّشابك والتَّجريد، من أجل ذلك كان سعي العلوم المعرفيَّة مجتمعةً للإحاطة بما يَلُفُّ بتلك المنظومة خُبرا. فقد أثارت تلك الأخيرة الكثير من التَّساؤلات، واقترحت عديدًا من الأجوبة فيها «إرضاءٌ لفضول أولئك الَّذين يحاولون فهم طبيعتهم الخاصَّة، وفَهْم منزلتهم التي يحتلُّونها في العالم»[2]، كما ولَّدت مسائلَ بحثٍ حيويَّة حفظت للدَّرس اللِّساني كيانه، وأبقته على ارتباط دائم

(*) القول منسوب إلى جورجياس. ينظر: هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الأدب، منوبة، تونس، ط1، 2011، ص 61.

(1) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 39 (بتصرف).

(2) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة رؤية جديدة، صفحات للدراسات والنشر، ط1، 2008، ص 68.

بالنَّسق العام للنَّشاط الذِّهني، وضِمْنَه وجب أن تُدرس اللّغة في «إطار معرفيٍّ (ذهنيٍّ) متكاملِ الأبعاد الجسدية والبيئيَّة والثقافيَّة الجماعيَّة»[1]، فالتَّمثُّلات الدلاليَّة للجمل والأقوال، وهي قضايا ذهنيَّة تتكوَّن فيه بفعل عمليَّة آليَّة، لا واعيَّة لحلِّ التَّرميز اللسانيِّ للقول، ومن ثمَّة تصلح التَّمثُّلات كخطاطات للفرضيَّات، حيث تساعد على إعادة الشَّكل القضويِّ للقول، والذي يستدعي آثارًا سياقيَّة أثناء بنائه وأثناء تداوله. واعتمادًا على تلك الآثار تأتي تفسيرات الشَّكل، أو التَّأويل[2]، وكلُّها وضعياتٌ معرفيَّةٌ تبنيها اللُّغة على الوظيفة العلائقيَّة التي تنشؤها مع البنيَّة الذهنيَّة من جهة، والبنيَّة الموضوعيَّة من جهة ثانيةٍ، ففهم الأنساق اللغويَّة على اختلاف أنظمتها يعود إلى البنى المعرفيَّة المنتظمة وفقا لحركة التَّأويل[3]. فماذا يعرض البحث المعرفيِّ اللِّسانيِّ في مقاربته للُّغة؟ هذا ما سيجيب عنه الفصل الأول من خلال مباحث متكاملة.

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 32.

(2) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 39. (بتصرف).

(3) منقور عبد الجليل: النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2010، ص 22.

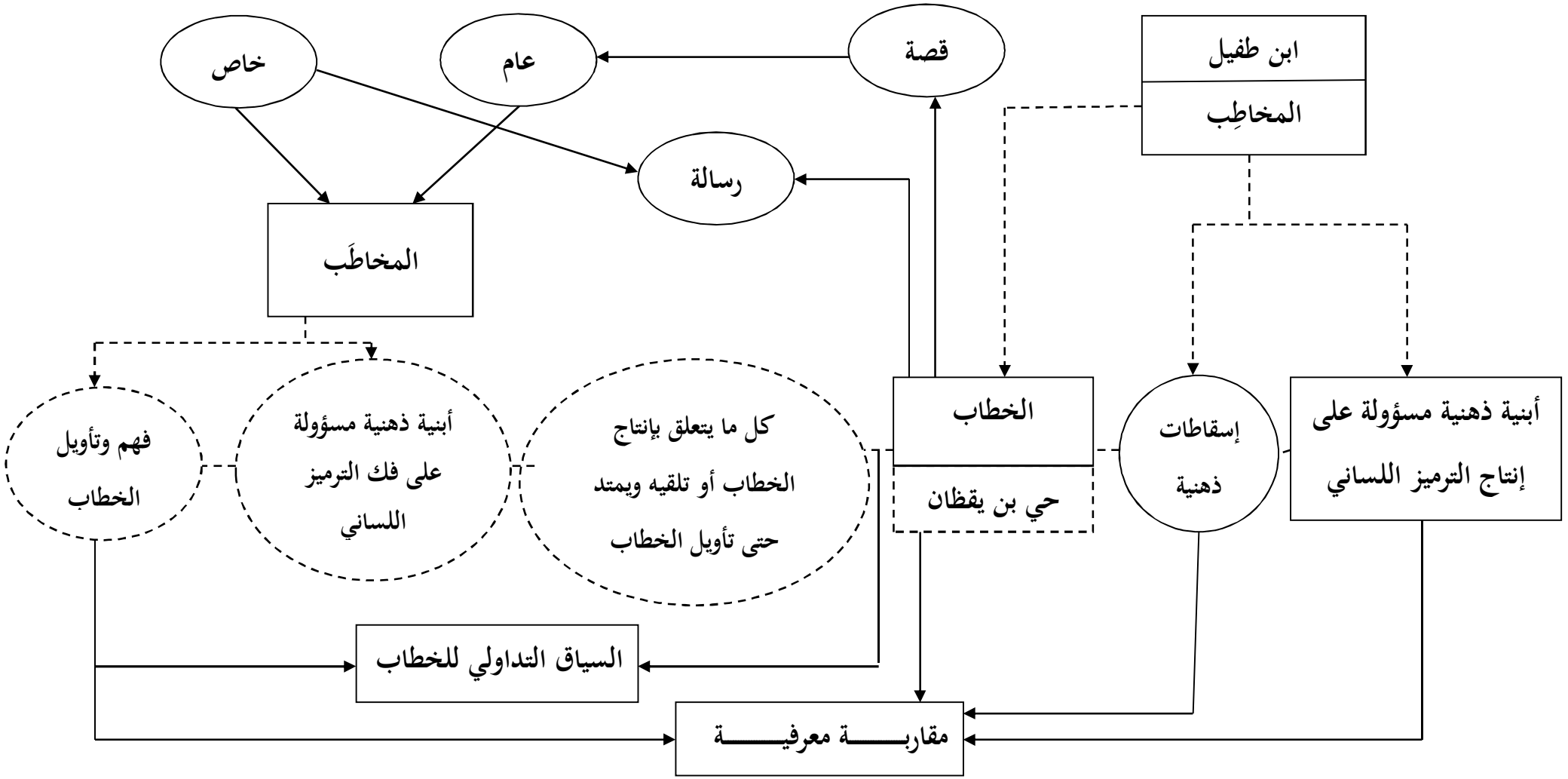
المبحث الأول: في طبيعة المقاربة

استنادًا إلى المبدأ القائل بأنَّ الخطاب هو المسؤول الأوَّل عن تأهيل منهجٍ قادرٍ على استكناه مكامن اللُّغة، والإحاطة بالمعاني والدَّلالات المضمَّنة فيه، فإلى أيِّ مدى يمكن أن تحدَّد سماتُ تكافؤ بين المتفاعليْن الخطاب والمقاربة التي تبتغيه؟، وفيما يلي رصد لتلك العلاقة من خلال المطالب التَّالية.

المطلب الأول: علاقة المقاربة بالخطاب

ولأنَّ المدوَّنة موضوع الدِّراسة خطابٌ مكثَّفٌ، تتداخل في تشكيله مجموعةُ عناصر تتجاوز مهمَّتُها الحكي إلى تفعيل مستويات عدَّة من التواصل، فإنَّ طبيعة الخطاب، وخصوصيَّة إخراجه في شكله القصصيِّ على الرغم من تضمينه العديدَ من المعارف الطبيعيَّة، والدينيَّة، والفلسفيَّة والصوفيَّة...وغيرها، تجعل كلَّ ذلك ينصهر في بوتقة واحدة، تعرضُها لغةٌ تعمل على تجسيد الفكرة، وتسعى الفكرةُ في الوقت نفسه إلى استهداف الفعل. فخطاب اللُّغة في "حي بن يقظان" بغضِّ النَّظر عن جنسه الأدبيِّ كونَه رسالةً، أو قصةً هو خطابٌ مكثَّفٌ معرفيًّا موجزٌ لغويًّا اعتبارًا للقيمة الموضوعيَّة المضمَّنة فيه، ربما لأنَّنا نتواصل بمعانٍ هي أكثر ممَّا تحمله كلماتُنا، وإن كانت تلك المعاني والكلمات وما ينوب عنهما من أفكار، كلُّها موصولةٌ بواقع الخطاب ودائمة التبعيَّة له؛ لأنَّها قد حَملت تمثُّلاتٍ وتصوُّرات ذهنيَّة هي انعكاسٌ لقضايا شغلت أذهان جماعة الخطاب، والجماعةُ أنفسُهم، وما يشغل أذهانهم من انطباعاتٍ وآراء حول تلك القضايا هو ما يشكِّل مادة الخطاب بصفة عامة.

وعليه ستتتبَّع المقاربة المعرفيَّة التي ستحيط بخطاب المدوَّنة "حي بن يقظان"، لتربط ما هو داخليٌّ بما يحيط به، في علاقة يتداخل فيها سياقُ القول بسياقِ التَّأويل، حيث ستجتهد الميكانيزمات المعرفيَّة في إبراز دلالةِ ومعنى واتجاهيَّة الأقوال فهمًا وتأويلاً، وهذا ما يضمن القيمة التَّداوليَّة للكلام، ويعمِّق مفهومًا جديدًا للتَّأويل، بتوظيف ما توصَّلت إليه المعرفيَّة اللسانيَّة من نتائج. وفيما يلي عرض لمخطط يُبِينُ عن مدارات التَّفاعل بين الخطاب ومنهج المقاربة ضمن مسار تواصليٍّ.



الخطاب والمقاربة: مسار وتفاعل تواصلي

يُبين المخطَّط السابقُ عن سيرورة الخطاب بدءًا من كونهِ أبنيةً وتصوُّرات مجرَّدةٍ، تتعلَّق بعد إسقاطات ذهنيَّة بوحدات لغويةٍ (صوتية ومعجمية وتركيبية) فتكتسي جسدًا، ويصبح الخطاب بعدها قابلاً للتَّداول، كما تتعالق تلك الوحدات اللُّغوية المشكِّلةُ للخطاب بسياقات الإلقاء، وسياقات التلَّقي، فيصير لذلك الجسد روحٌ، عندئذ يصبح الخطاب قابلاً للتَّأويل.

إن تلك العمليَّات على بساطة طرحها لا تحقِّق مساراً تواصليًّا إلا بتوفُّر عناصر ثلاث هي (الخطاب)، وفاعليْه (المخاطِب) و(المخاطَب)، كما أنَّها لا تثمر تفاعلاً تواصليًّا إلاَّ بتوالي مراحل ثلاث، بدءًا بمرحلة التَّشكل، وانتهاءً بمرحلة التَّأويل، وتتوسَّط المرحلتين مرحلةُ تداولِ الخطاب(*) وما يلفُّها من سياقاتٍ تخضع لها العمليَّات الثلاثُ في ترتيبها المنطقيِّ المتكامل، من حيث انتماؤُها إلى جماعة لغويَّة معيَّنة يحدُّها السياق الثَّقافي، والمحيط الاجتماعي نفسه. فما دور السياقات التَّداوليَّة في كشف عن ملابسات التَّأويل للوصول إلى مقاصد الخطاب في ظلِّ ما تعرضه اللِّسانيَّات المعرفية من آلياتٍ، وهو موضوع المطلبين التاليين.

المطلب الثاني: في سياق التَّداول.

... وبفضل ما يعرضه التَّداول من خدماتٍ، وبفعل ما يؤدِّيه التَّأويل من وظائف، تتكشَّف وعلى طول ذلك المسار التفاعليِّ التواصليِّ بؤرٌ هي مجالٌ واسعٌ تشتغل عليه الآليات المعرفيَّة. ثم إنَّ السُّكون إلى بعضٍ من تلك الآليَّات المنهجيَّة في مقاربة "حي بن يقظان" سيعين على إزالة اللَّبس، وإسنادِ المراجع إلى النِّظام المركزيِّ (الذِّهني)، وذلك من خلال معالجتها لمعطياتٍ ينتجها التَّرميز اللِّساني خطابًا أو تأويلاً للخطاب. إنَّ المقام لن يطول ها هنا في عرض المفاهيم والتَّأصيل لها، وإنَّما هي وقفةٌ سريعةٌ تحاول إجلاءَ غموضٍ قد يلتبس بمفهومي "التَّداول"، و"التَّأويل"، فالمقاربة المعرفيَّة تستند إلى التَّداول باعتباره مجال استعمال اللغة، والآليات التَّداولية مساعدة في بسط، وتقريب معاني الخطاب ومقاصده، وكلُّ ذلك يضمن نجاح العمليَّة التأويليَّة في جوٍّ تفاعليٍّ تواصليٍّ.

(*) تكون بعض المراحل مدمجة غير مفرَّقة، ولكن الفصل بينها لم يكن إلا فصلا توضيحيًّا، فالأبنية الذهنية المسؤولة عن إنتاج الترميز اللساني مثلا تتزامن مع إنتاج الخطاب؛ لأنها عمليات آلية وعلى درجة عالية من التعقيد.

ولمَّا كان معنى التَّداول في اللُّغة هو الانتقال، أو النقَّل والدوران، والنَّقل والدَّوران في استعمال اللُّغة يدلَّان على معنى التَّواصل في استخدامه التَّجريبي، فإنَّهما يدلَّان على معنى التَّفاعل؛ ولأنَّ المعنى الاصطلاحي موصولٌ بالمعنى اللُّغوي، فإنَّه لا محالةَ سيحمل أوصافهُ الإجرائيَّة مألوفة ومقبولة، كما سينقل إليه الإنتاجيَّة الموروثة والمبثوثة في هذا المعنى الأصليِّ، فالتَّداولُ إذًا مظهرٌ من مظاهر التَّواصل والتَّفاعل بين صانعيِّ الحدث اللُّغوي ومؤوِّله (متلقِّيه)[1]. ففي التَّداول «وصفٌ لكلِّ ما كان مظهرًا من مظاهر التَّواصل، والتَّفاعل بين مستخدمي اللُّغة ومتلقِّيها»[2]، أي وصفٌ لكلِّ ملابسات الخطاب التي ترتبط مرحلة إنتاجه بمرحلة تأويله. من أجل ذلك يعمل التَّداول على تهيأة الجوِّ التوَّاصلي الذِّي يتطلَّب معرفةً شاملةً بالآخر، كما يشترط إحاطةً واسعةً بفاعليات العمليَّة التواصليَّة، وذلك يأذن بحصول عمليَّة الفهم في مرحلة أُولى، تليها وفي مرحلة ثانية عمليَّةُ تأويل الأقوال.

ولأنَّ المجال التَّداولي أخصُّ من المجال الثَّقافي الاجتماعي، فليست كل الآراء والنظريَّات والمقاصد في المجتمع منتمية إلى المجال التَّداولي. إذ لا يقبل في مجاله ما انقطع عن سبيل التحقُّق، وانفصل عن آفاق التَّفاعل مع معارفه ومقاصده الحيَّة، وإنمَّا يتناول ما دخل حيِّز التطبيقِ، وأثَّر في الجانب العمليِّ من الحياة الثقافيَّة[3]. والتَّداول كذلك «وصفٌ لعمليات الاستدلالات الضروريَّة للوصول إلى المعنى الذِّي يبلِّغُه القول، وذلك بواسطة مبادئ غير لسانيَّة»[4]. إنّه حديثٌ عن شبكة مفاهيميَّة تهتمُّ بكلِّ ما بوسعه تعزيزُ نجاح إيصال الخطاب، وتحقيق التَّواصل، إذ تسهم وبكل أدوارها

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص 244.

(2) فيصل مفتن كاظم: التداولية في النحو العربي، مجلة أبحاث مسيان، المجلد الثاني، العدد الرابع، 2006، ص 35 .

(3) طه عبد الرحمن: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 247. والمجال التداولي يختلف كذلك عن المجالين الإيديولوجي والتخاطبي، فهو أوسع من المجال الأول لأنه يجمع بين القصد والمعرفة، بينما يختص المجال الإيديولوجي بالمعرفة فحسب، كما أنه أوسع من المجال التخاطبي؛ لأن هذا الأخير لا يكون إلا بوجه محدود من العناصر التداولية المستعملة من جهة، ومن جهة أخرى فإن زمان هذا الاستعمال هو الوقت الذي يستغرق المخاطبة، بينما تتهيأ للمجال التداولي دائما لا وقتيا. للتعمق أكثر في خصائص المجال التداولي ينظر: المرجع نفسه، ص 247 وما بعدها.

(4) جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، إشراف: عز الدين المجدوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010، ص 26.

في إبراز كفاءة النَّماذج اللُّغوية. وفي المستوى التَّداولي نجد الانفتاح على معطيات الواقع الخارج عن المدى اللُّغوي، ليصل إلى اختيارات تعبيريَّة لم تكن لتتأتَّى له بالاقتصار على مجموعة تقيِّديَّة من القواعد النَّموذجية للُّغة، وتلك هي آلية الذِّهن في التَّعبير، بل إنَّ مرونة الذِّهن البشريِّ غير المقيَّدة بقواعد، و غير المحكومة بقوالب مدمجة مغلقة هي ما جعلت الطَّاقة التَّعبيريَّة التَّواصليَّة لا حدود لها، وهو ما يتجسَّد جليًّا في نموذج الاستعارة التَّصورية، والمزج التَّصوري[1]. وفي السياق نفسه يطرح (**عبد الرحمن محمد طعمة**) مثالا في النحو، فالزمن في الفعل العربي ذو نظامٍ مفتوحٍ يستمدُّ قيمته النَّحوية من تأثيرات السيَّاق الدَّاخليَّة والخارجيَّة، وليس مجرَّد زمنٍ صيغيٍّ ترتبط دلالته بالصِّيغة ارتباطا مغلقًا، ففي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [2]، فإنَّ الصِّيغة الصَّرفية تدلُّ على الزَّمن الماضي، ولكنَّ الدَّلالة النَّحوية تؤكد الاستقبال بسبب اقتران تلك الصِّيغة الصَّرفية بالظَّرف (إذا) الدَّال على الزَّمان المستقبل. وعليه فالاقتران الذِّهني لمفهوم الزَّمن بالواقع الاستعماليِّ، قد يغاير أحيانا قواعد المنطق، ليدخل في مرونته التَّداول، وتحققاتها الذهنية[3]. «فإنشاءُ مدلول القول في عمليَّة الخطاب، وتأويل هذا المدلول في عمليَّة الاستماع، يتطلَّبان معا التَّوسل بسياقات مزدوجةٍ، فسياقُ الإنشاء يحتوي نصيبًا من سياق التَّأويل، وسياقُ التَّأويل يحتوي نصيبًا من سياق الإنشاء، وعلى قدر هذا النَّصيب المشترك يكون التَّفاهم، حتى إذا عَظُم هذا النَّصيب واتَّسع، ارتقى التَّفاهم إلى الفهم، وأصبح التَّواصل وصالاً[4].

إنَّ البحث في الخلفيَّات السياقيَّة والمعرفيَّة التي تحكم التَّواصل، هو ما يجسِّد الاشتغال على مجال تداول الخطاب باعتباره المستوى الوسيط بين العالم الحقيقيِّ أو الفيزيائيِّ، وعالم اللُّغة، وهما عالَمان ـ كما يقول عبد (**السلام عشير**) –لا يرتبطان بشكل ميكانيكيٍّ، وإنَّما تعمل اللُّغة عبرهما على تجسيد

(1) عبد الرحمن محمد طعمة: البنية العرفانية للمفاهيم الذهنية: دراسة لسانية عصبية، مجلة المخاطبات، العدد الخامس والعشرون، جانفي 2018، ص 207.

(2) سورة النحل، الآية: 98.

(3) عبد الرحمن محمد طعمة: البنية العرفانية للمفاهيم الذهنية: دراسة لسانية عصبية، ص 207.

(4) طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص17.

سيرورة البناء المعرفيِّ الواسع[1]، وهو مجالٌ خصبٌ لتوظيف الآليَّات اللسانيَّة المعرفيَّة، ومن ثمة نجاح العملية التأويلية.

المطلب الثالث: مشارب التأويل

يُعدُّ التَّأويل ميدانًا خاصًّا بمتلقِّي الخطاب، وهو يقوم في أبسط تعريفاته على ربط الدلالة العقليَّة بالدِّلالة اللغويَّة، وهذا يعني قيامُ أمر التأويل على الاستدلال العقليِّ[*]، وقد شكّل التَّداخل المنهجيُّ للتَّأويل مع غيره من مفاهيم أخرى موضوعَ اختلافٍ بين كثير من الباحثين، وذلك حول مجال كلِّ مفهوم، وحول مدى التَّقارب الدَّلاليِّ الذي يربط بعضًا من تلك المفاهيم ببعضٍ، وإن كان التَّفسير أكثر المفاهيم قرباً من مجال عمل التَّأويل، فإن (**غازي مختار طليعات**) يضيف إليهما مفهومًا ثالثًا، وهو المعنى، ويؤكِّد أنَّ هذه المفاهيم الثَّلاث، وإن اختلفت دوالها فالمقاصدُ منها متقاربة[2].

فالتَّأويل في اللُّغة من أوّل الكلام تأوّله: دبَّره وقدَّره وفسَّره، ويقال: آلَ إليه أوْلا. ومآلاً: رجع عنه وارتدَّ[3]، والتَّأويل في الاصطلاح هو ردُّ أحد المتخاصمين إلى ما يطابق الظَّاهر[4].

وأمَّا التَّفسير في اللُّغة فهو البيان، ومنه قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾، والفَسْرُ: كشف المغطَّى ـ وهو في الاصطلاح: كشف المراد عن اللفظ المشكَّل[5].

وقد اجتهد (**عاطف محمد أبو هريبد**) في دراسته "أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي" في جمع فروقٍ، حدَّ بها على الأغلب علماء أصول الفقه والتَّفسير[*] مجالَ كلَّ واحد منهما،

---

(1) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 18.

(*) كذلك كانت عملية التحليل، وكيفية قيام الاستدلال المنطقي واللساني في الدورة الكلامية، وكان إبراز كفاءة النماذج الكلامية القائمة على الاستدلال والترميز مبحثان من مباحث التداولية، ينظر نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التأويل قراءة نصية تداولية حجاجية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012، ص 73.

(2) غازي مختار طليعات: أثر التأويل النحوي في فهم النص، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد 15، 1418هـ، 1998م، ص 279-293.

(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (فصل الهمزة)، (باب اللام).

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أ، و، ل).

(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ف، س، ر).

(*) وهناك من اللغويين من يراها بمعنى واحد كابن الأعرابي مثلا، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص 3413، مادة (أول).

حيث ترى جماعةٌ أن التَّفسير أعمُّ من التَّأويل، وأنَّ أكثر استعمالات التَّفسير في الألفاظ ومفرداتها بينما أكثرُ استعمالات التَّأويل في المعاني والجمل، ويحصرُ غيرهم مجال الاختلاف في أنَّ التَّفسير هو بيان المراد على الكلام على سبيل القطع، وأمَّا التَّأويل فهو بيان مراد الكلام على سبيل الظَّن[1].

ففي حين سعى علماء أصول الفقه إلى وضع قوانين لتفسير الخطاب الشرعيِّ، فقد التزموا حينئذٍ طريق التَّفسير، وزاد عليهم علماء الكلام اهتمامهم بالتَّأويل، ولكنَّه تأويل مقيَّد بقواعد اللُّغة، بينما غالى الشِّيعة والمتصوِّفة وغيرُهم في ممارسة التَّأويل المتجاوز للدَّلالات المسموح بها في اللُّغة[2].

وقد سمّى (**ابن رشد**) عرضه لنصوص (**أرسطو**) والزيَّادة عليها بالتَّعليق والاستشهاد تفسيرًا، بينما يتجاوز التَّأويل-عنده-ذلك إلى كونه عمليةً عقليةً لا تتأتَّى إلا بالبرهان، فشرحُ المعنى المباشر لنص ما ـ حسب رأيه ـ يعني تفسيره، بينما يلزم شرح المعنى المجازيُّ لنصٍ ما تأويلاً[3].

وفي دراسته للجهود الفلسفيَّة التي ساهم بها (**ابن رشد**) استقرّ (**الزّاوي بغورة**) على أنَّ ما اقترحه (**ابن رشد**) من خطواتٍ منهجيةٍ في العملية التَّأويليَّة لا يختلف في جوهره عَّما هو مقتَرحٌ في منهجه التَّفسيريِّ، وهذا ما يؤكِّد أن الاشتراك المنهجيِّ بين التَّفسير والتَّأويل أمرٌ واردٌ ومؤسَّسٌ[4]. ويتوافق هذا مع ما تبنَّاه (**نصر حامد أبو زيد**) في كتابه "فلسفة التَّأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"؛ إذ يرى أن للتَّفسير والتَّأويل وقفةً واحدةً على النص، مستشهدا في ذلك بجهود الكثير من علماء التَّفسير كابن عباس والطبري وغيرهما، كما يدحض آراءَ التَّفرقة بينهما؛ أي بين المفهومين، والقائمة على الاحتجاج بموضوعيَّة الأوَّل، وذاتيَّة الثَّاني[5] مؤكدًا أنَّ الذَّاتيَّة؛ ولأنَّها ذاتيَّة فهي لصيقةٌ بصاحبها، ولا يمكن إبعادها عن أيِّ عمل يصدر عن الذَّات، وإنَّما الأمر راجعٌ إلى مدى

(1) عاطف محمد أبو هريبد: أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ورقة عمل مقدمة للمشاركة في المؤتمر العلمي الدولي "النص بين التحليل والتأويل والتلقي"، ص 440- 443، نسخة (PDF).

(2) سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، دط، 2012، ص 184-185.

(3) الزاوي بغورة: فلسفة اللغة، نقد " المنعطف اللغوي الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص 53.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 54.

(5) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1983، ص 11.

التَّحكُّم فيها والسَّيطرة عليها. ويزاوج بعض الباحثين المحدثين بين المفهومين في الاستعمال قاصدين الدَّلالةَ ذاتها، وهذا ما تؤكِّده بعض البحوث مثلما نجده عند (**عيسى بريهمات**) في مقالته "الشعر العربيُّ القديم بين الإبداع والتَّلقي"[1]، كما تحدِّد جماعةٌ أخرى اختلافًا مفهوميًا، وكذا منهجياً لكلٍّ من التَّفسير والتَّأويل، فعلى سبيل المثال لا الحصر يرى (**سعيد النكر**) أن هناك بونًا شاسعًا بين المفهومين؛ إذ لا تتعدَّى غاية التَّفسير عنده فهمَ النَّص في أبعاده الدَّلاليَّة، كما أنَّه عمليَّة سريعة لا تتطلب من المفسِّر سوى الدَّلالة المعجميَّة للكلمات من أجل استخلاص دلالة التركيب، أو النَّظم المكوِّن لها، بينما يُعد التَّأويل عمليَّة أعمق من التفسير، فيتطلَّب الأمر انتقال المعاني من الدَّلالات الظَّاهرة إلى الدلالات الباطنيَّة[2]، وهو عمليَّة مرتبطة بواقع وحقيقة الأقوال، إذ يفترض إجراءاتٍ تحليليَّة وصفيَّة لعمليات كلاميَّة موجودةٍ بالفعل؛ أي متحقِّقة بفعل اللُّغة[3]. فآلية التَّأويل تشتغل عند تعذِّر حصول الإلمام بالمضامين الخطابيَّة للكلام من خلال الفهم الظَّاهري للنص، إذ يتمُّ عندها صرف اللَّفظ عن معناه الظاهري إلى معنى ذهنيٍّ وراء الظاهر يُفهم بالقرائن اللفظيَّة أو العقليَّة، وبمعرفة مسالك الدَّلالات اللُّغوية[4].

وعليه، فوجود مجال اشتراك منهجيٍّ بين العمليَّة التفسيريَّة، والعمليَّة التَّأويليَّة، يُبقي التَّفسير عمليَّة بسيطة، تنطلق من معطيات غايتها الفهم، والكشف عن دلالة تلك المعطيات الظَّاهرة، بينما يبقى التَّأويل عمليةً عقليةً، تنطلق من استدعاء معطياتٍ حاضرة لأخرى غائبةٍ، وغايته استحضار المقاصد، والدَّلالات المضمرةِ.

ولأنَّ مَقُولَةَ الانتصار تنحاز إلى مقصديَّة الخطاب على حساب مقصديَّة الذَّات المتكلِّمة[5]، فإنَّ التَّأويل يبقى عمليَّة ضروريَّة بموقعها الحساس في اكتمال دورة التَّواصل. غير أنَّ هناك جدليَّة ما

(1) عيسى بريهمات: الشعر العربي القديم بين الإبداع والتلقي، مجلة الآداب واللغات، العدد (7)، جوان 2011، ص 71.
(2) سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012، ص 183.
(3) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 24.
(4) أحمد أبو زيد: المعنى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، 1986، ص 139.
(5) عبد الجليل منقور: النص والتأويل، ص 27.

انفكَّت تلُازم التَّأويل ومباحثَه، وهي ثنائية (المتناهي، ولا المتناهي) منه، وقد خلَّفت العديد من التَّساؤلات التي تبحث في معايير تجعلنا نسكن إلى تأويل دون آخر، أو التي تبحث في المجالات التي تحدَّدُ من خلالها مدى مقبولية التَّأويل، وقد عرج (**سعيد بن كراد**) في مقدمة ترجمته لكتاب (**إمبرتو إيكو**) "التأويل بين السيميائيات والتأويلية" إلى الحديث عن هذين النَّوعين؛ فالمتناهي تأويلٌ محكومٌ بمرجعياته وحدوده وقوانينه، وهو ليس فعلاً مطلقًا، بل هو رسمٌ لخارطة تتحكَّم فيه فرضياتٌ خاصة بالقراءة، وأمَّا اللاَّمتناهي فهو دخول التَّأويل متاهاتٍ لا تحكمها أيَّةُ غايةٍ، بل تنحصر غايته الوحيدة في إدراج التَّأويل ضمن كلِّ المسيرات الدَّلاليَّة للوصول إلى الإحالات التي لا تنتهي عند دلالة بعينها[1]. ونتيجة لاشتراك العديد من التَّأويلات في منطقةِ تداخل، يعرض بعض من الباحثين للحديث عن الفرق بين المعنى والدَّلالة، فلَّما كان المعنى هو ما يعنيه المؤلِّف باستعماله متوالية من الأدلَّة الخاصة، كانت الدَّلالة هي العلاقة بين المعنى والشخص، أو المعنى والمفهوم، أو المعنى والوضع. فالمعنى هو موضوع الفهم والتَّأويل، والدلالةُ هي موضع الحكم والنَّقد. وعليه فمهما اختلفت التَّأويلات فإنَّها تكون غير متناقضةٍ؛ لأنَّها تعتمد على أرضيةٍ معنويَّة مشتركة قابلة لإعادة الإنتاج، وتلك هي المقاصد[2].

ويبقى التَّأويل بعيدًا عن كل إشكالياته قراءةً، أو قل نوعا من التَّلقي[*] ولكن تلك القراءة، أو ذاك التَّلقي هو نشاطٌ ذهنيٌّ بامتياز، للعقل فيه نصيبٌ مفروضٌ، فهو «منهج يعمل داخل منظومة عامَّة للعمليَّات المعرفيَّة التي تحقِّق الفهم»[3]، و«تعيد بناء قصدية النَّص وفق قواعدَ خاصَّة به»[4] .

(1) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص 12-13.

(2) محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال، الرباط، المغرب، ط1، 1990، ص 105 .

(*) التلقي بصفته استكمالا للنص، فالقارئ يكمل النص في أربعة ميادين أساسية هي ميدان الاحتمال، وميدان مشابهة الواقع، وميدان تلاحق الأحداث وتتابعها، وأخيرا ميدان المنطق الرمزي. ينظر حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتحليل، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، سورية، ط1، 2001، ص 59.

(3) جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص 24.

(4) عبد الجليل منقور: النص والتأويل، ص 31.

إن التَّأويل فعل قراءةٍ واعٍ يسهم في تقريب الممكن والمحتمل لمَّا تعرضه معطيات الخطاب وتفرضه سياقات إنتاجه، وهذا يعني أنَّ القراءة أشمل من التَّأويل. فلعمليَّة القراءة بداية منذ لحظة تداوُل الخطاب، إنَّها مساحةٌ واسعةٌ تمتدُّ على طول فعل التَّلقي، فقد تكون القراءة تسميعًا للنص، كما قد تعني تأويله، وهي مع هذا الأخير نشاطٌ مثمرٌ، وردُّ فعلٍ إيجابيٍّ يستكشف الفعل «ليجعل الكلام روايةً لذاته وحجَّة على نفسه»[1]، وذلك لأنَّ الفعل التَّأويلي لا يسكن بطبيعته حتى يترك أثرًا معرفيًّا موجِّها.

وخلاصة القول، أنَّ الخطاب لا ينفكُّ متَّصلاً بحبلٍ سُرِّيٍّ يربطه بالمقاربة التي تبتغيه بالتَّحليل والمدارسة. وأيًّا كانت طبيعة المقاربة، فإنَّها لا تتخلَّص من آلياتٍ هي لازمةٌ؛ فالتَّداول من حيث هو مجالُ استعمال اللُّغة في وضع معيَّن، يفرض آلياتٍ تداوليَّةٍ تعزِّزُ المقاربة المعرفيَّة من حيث كشفُها عن ملابسات الخطاب، وإبرازه للذَّوات المتكلِّمة وعلاقتها بمتلقِّيها، وذلك بوضع الخطاب في سياقٍ ذهنيٍّ إنسانيٍّ شاملٍ تخصِّصه نوعا ما بيئة اجتماعيَّة ثقافيَّة للإحاطة بتجربة إبداعيَّة ذاتيَّة. كما يعدُّ التَّأويل، وهو القراءة النَّوعية ذات الفاعليَّة والمفعوليَّة، والتِّي تبيح مجالاً يتَّسع ليمتدَّ مجال عمل الآليات المعرفيَّة اللِّسانيَّة.

(1) عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986، ص 368.

المبحث الثاني: المعنى وسياقات التداول والتأويل:

لعلَّ أهمَّ ما يُثار حول الخطاب بوصفه فعلاً تواصليًّا أسئلةٌ تحاول القبض على معانيه الكامنة، وهي تتقصَّد من وراء تلك المحاولة الظَّفر بمقاصد الخطاب، غير أنَّ تلك الأسئلة المطروحة تخلق نوعًا من التَّشتُّت، يقول (**جون بيير**): «على مدى تاريخ البشرية الطَّويل، لم يكن ثمَّة أسئلةٌ تسبَّبت في المزيد من المعاناة والاضطرابات والدَّمار كتلك الأسئلةِ المتوقعةِ من مناظرة الكلمات بالوقائع»[1]، وذلك راجع إلى ما يلفُّ المعنى من إشكالات طُرحت منذ الجهود الدَّلاليَّة الأولى[2]، فتأرجح المعنى على حد قول (**جيرو**)، بين القيمة والدَّلالة[3]، ينبئ بأنَّ النَّص ليس كتلةً متراكمةً من الوحدات اللغويَّة ذات الطَّابع المعجميِّ الصِّرف، وإنَّما هو جسد مسوّى بنيَّةٍ مبيَّتة مسبقة، وطاقة كامنة تحتاج إلى التَّحيين[4]. وتُبيح فكرتي القيمة البنيويَّة والمحتوى الدلالي ما يقود إلى التَّكامل، فالنِّظام الألسني وفرَّ للكلمة إمكانات علائقيَّة مهمَّة، يفُضي بها إلى تحقيق معنى راسخ في الذاكرة، ويُثبت تعلُّقه بالعلامة بأن يهبها مضمونًا[5]. ومن ذلك كلِّه حقَّ البحث في كيفيَّة تحقُّق المعنى بأثرٍ لغويٍّ بعد تأثُّره بسياقات التَّداول أثناء عملية التَّأويل، وهذا يتطلَّب كشفا عن العوامل المتكأ عليها لغويةً كانت أم

(1) أوغدن ورتشاردز: دراسة لأثر اللغة في الفكر والعلم والرمزية، ترجمة: كيان أحمد حازم تحي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 58.

(2) فقد حملت الجهود الدلالية على عاتقها البحث في المعنى، إذ يعرف (**لابنيتز**) علم الدلالة بأنه «ممارسة علمية تهتم بدراسة المعنى»، ينظر: علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1421هـ، 2000م، ص 15، كما يعرف (بريال) علم الدلالة بأنه يدل على دراسة المعنى، ويعمل على تحديد القوانين المتحكمة في تغيير المعاني، ينظر: وئام الجيزم: تأويل اللفظ والحمل على المعنى، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2005، ص 61.

(3) يرى (جيرون) بأن المعنى يختبئ بين القيمة والدالة، وإن كان الفرق بين المصطلحين كبيرا، فقد يظهر المعنى من خلال علاقة القيمة نفسها التي تعي أن الكلمة تأخذ معناها من خلال علاقتها بحقلها الدلالي أو من خلال العلاقة بين اللفظ والمدلول، ينظر: علي حاتم حسن: زئبقية المعنى، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد الثالث والأربعون، بغداد، العراق، 2005، ص 170.

(4) سعيد بنكراد: سيميائية النص، مراتب المعنى، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1439هـ، 2018م، ص 42.

(5) علي حاتم حسين: زئبقية المعنى، ص 169.

غير ذلك في تحديد المعنى وتوجيه التَّأويلات والمواقف إليه، وهو ما سيجيب عنه ما سيأتي في هذا المبحث.

المطلب الأول: المعنى بين التصورات الذهنية والحقيقة اللغوية:

تُعدُّ قضيَّة المعنى جوهر كلِّ نشاطٍ ينتجه الفكر الإنسانيُّ؛ فهو في العرف الفلسفيِّ مفهوم ذهنيٌّ، ويتأتَّى من العلاقة بين اللَّفظ والمعنى، ومن طبيعة تلك العلاقة. والمعنى عند اللغويِّين علاقة اعتباطيةٌ عرفية يحدِّدها الاتفاق الجماعيُّ، وأمَّا علماء النَّفس فيهمُّهم الجانب التكوينيُّ النفسيُّ للفرد عند دراسة السلوك الإنسانيِّ؛ كالإدراك وغيره، ويبقى المعنى عند الأدباء والنُّقاد ضمن دائرة الاهتمام بالوسائل الفنيَّة في التَّعبير عن الفكر[1].

وإن كان البحث في التَّصور المعرفيِّ الذي تنتقل فيه العمليَّات الذِّهنيَّة من التَّمثُّل إلى الفعل؛ أي أنَّ مجال الدِّراسة سيتجاوز التَّساؤل عن طبيعة المعرفة، إلى التَّساؤل عن طبيعة العقل[2]، فإنَّه سيتوجَّب حينئذ معرفة العلاقة بين الإدراك والصور الذهنيَّة، تلك الصلة الوثيقة بين إدراك الأشياء، وتصوُّرها في ذهن الإنسان، والذي يُعدُّ مُدخلاً رئيسًا لدراسة المعنى[3]، إذ لا بدَّ من معرفة آلية إدراك الإنسان للعالم الخارجيِّ من حوله، وفهمه لذلك العالم، ثم بنائه للعلاقة بين تلك المفاهيم لإنشاء المعرفة، وتكوين موقفه ممَّا يراه، أو يشعر به، وهذا يعني أنَّ الإنسان ما ينفكُّ يصل مباشرةً ما هو خارجي عنه بما هو ذاتيٌّ فيه، ليحقِّق بمفاهيم، أو مضامين مقاصدَ تمثِّل صور التَّواصل الإنسانيِّ على مستويات عدَّة.

إن البحث في المعنى من منظور اللِّسانيَّات المعرفيَّة يستلزم أرضيَّة مفهوميَّة متعدِّدة الوجوه، فبناء الفرد لتصوُّر معيَّن يتأسَّس على شبكة من العلاقات اللُّغوية وغير اللغوية، كما يتطلَّب الأمر الاتِّكاء

(1) عبد العليم بوفتاح: دراسة المعنى عبد البلاغيين، مقال ضمن مجلة الآداب واللغات، عدد: 07 جوان 2011، ص 106.

(2) محمد آيت عبدي: اللسانيات المعرفية، المقال بتاريخ: 2021/11/17، **عبر الموقع الالكتروني:** (https://m.ahewar.org»asp 2022/05/06، (20:40)

(3) سمير أحمد مخلوف: الصورة الذهنية (دراسة في تصور المعنى) مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الأول والثاني، 2010، ص 120.

على التَّجارب السَّابقة التي تشكِّل نماذجَ ومُثلا يُستند إليها في بلورة التَّصورات الجديدة، والتي تتطلَّب إحاطة بالمفاهيم الحسيَّة والحركيَّة، والتَّجارب العاطفيَّة، وإدراكًا للسيَّاق المادي، واللُّغوي، والاجتماعي، والثَّقافي، وكذا التَّصورات التي تتبلور، ثمَّ تتجلَّى من خلال زمن المعالجة الذهنية[1]. فلكل ذلك أثر كبير في توجيه المفاهيم حال الاستعمال الكلامي لها (تداولها)، أو حال تأويلها، فالقيم المعرفيَّة الماثلة في الضمير الاجتماعي، والثاوية خلف الأوضاع الثَّقافية تتحكم بقوة في استعمال مفاهيم اللغة، وتوجيه المقاصد إلى صريح المعاني ومضمراتها[2]. ثم إنَّ اختلاف اللَّفظ عن الموضوع الذي يدلُّ عليه، لا يعني أبدا أن ذاك اللفظ يشوِّهُ طبيعة الموضوع، أو يحول بيننا، وبين معرفته بمؤوِّله، أو حتى يعوق عمليَّة تواصلنا بانفلات المعنى والمقصد، فالمساواة بين الأثر اللغويِّ وما يدلُّ عليه ليست مطلوبةً على الإطلاق، بل يُكتفى في هذا الأمر بعبور المعنى من ذهن إلى ذهن آخر[3]، وهو إيذانٌ بوجود علاقة بين الأثر اللغويِّ ومعناه، بغض النظر عن طبيعة العلاقة بينهما ـ فالقصد الحقيقيُّ للنص ـ بعدِّ القصد بنيةً منطقية ترتبط باللغة والمعنى[4] ـ هو البنيَّة داخل اللُّغة لحظة إنتاج المعنى، باعتباره قدرًا تداوليًا، ولحظة التَّلقي، باعتباره قدرًا تأويليًا[5].

ولكنْ ما يطرحه البحث المعرفيُّ المعاصر من تغيير النَّظر إلى اللُّغة، وإلى البحث فيها، بالنظر إليها مكوِّنا من مكوِّنات الِّذهن تجعل من التَّحقق الفعليِّ للأثر اللغويِّ ناتجًا عن إسقاطاتٍ لسانية

(1) كمال بخوش: اللسانيات المعرفية: عرض مفهومي للقضايا المفتاحية، مقال مقدم: 2021/03/06. عبر الرابط الالكتروني: (https://aleph.edinum.org>) يوم: 06 ماي 2022 على الساعة: 20:40.

(2) عبد الرحمن محمد طعمة: البنية العرفانية للمفاهيم الذهنية، ص 208.

(3) فؤاد زكريا: نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، مصر، ط1، 2014، ص 40.

(4) جون سيرل: القصدية، بحث في فلسفة العقل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص26. والقصد من المعنى عند (سيرل) يعرف في ضوء صورة قصدية لأن العلاقة المنطقية بين اللغة والقصدية هي أن اللغة تُستمد من القصدية وليس العكس، ويمنح القصدية مستويين "قصدية التمثيل" ومثاله نطق عبارة معينة تمثل واقعه أو نصف حالة من دون الاهتمام على الإطلاق بأثر هذا التمثيل، بينما قصدية التوصيل"، فهي تعني إنتاج تأثيرات معينة على المستمع، كتوليد إقناع أو اعتقاد معين لديه. ينظر المرجع السابق نفسه، ص 203- 209.

(5) سعيد بنكراد: سميائيات النص، مراتب المعنى، ص 42 (بتصرف).

لتصوُّرات ذهنية سابقة، فلم تعد اللُّغة مجموعة علامات، وإنَّما هي جملةٌ من الأنساق التصوريَّة الذهنيَّة التي تكتسي طابعًا لسانيًّا، إن هي لامست واقعنا التَّواصلي.

إن اللَّغة في العرف المعرفيِّ جزءٌ لا يتجزأ من الفكر، وعمليَّة دراستها معزولةً عنه يجني على بحوثها، ويقف عائقا أمام جهود تتقصَّى المعاني والمقاصد، وتُعرقل عمليتي التَّأويل والتَّواصل، «ولعلَّ من نتائج دعوات انفصال اللُّغة عن الفكر، اعتبارُ التَّصوير نوعا من الزَّخارف والترتيبات اللُّغوية، وليست وسيلةً إنسانية، وغاية تصبو إلى توصيل المعاني بمختلف سياقاتها ومشاعرها»[1]، وهوما عجَّل بثورة في مباحث المجاز، والتي تتقدمها مباحث الاستعارة.

ولمَّا كان الأثر اللُّغوي حدثًا ذهنيًّا، فهذا يعني أنَّ المعنى تصوُّر ذهنيٌّ كذلك[*]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ المعنى والسياق المولِّد له سابقان للفعل اللُّغوي، وبثلاثتهم يتشكَّل حصنٌ تداوليٌّ يُعدُّ أساسا في عمليَّة تأويليَّة للوصول إلى مقصدية الخطاب، والتي تُعدُّ من جهتها بناءً جديدًا توظف فيه المعطيات القبليَّة، لتُعوِّض ما كان في معادلة النص مجهولا بمعلومٍ. فالمعنى باعتباره تصوُّرا ذهنيًّا موجودًا في ذهن المتكلِّم، والسياق المصاحب له مسؤولان عن تشكيله وتأويله، فإليهما تسند مهمَّة الكشف عن مقاصد الخطاب. وعليه فالبحث عن المعنى، والكشف عن المقاصد لا يكون إلا بتتبُّع مسار العمليتين معًا؛ فالأُولى ذهنيَّة تصوريَّة مجرَّدة، وأمَّا الثَّانية فلغويةٌ، والكشف عمَّا يلفُّهما من ترابطٍ وتكاملٍ. وإن كان التَّسليم بالخصيصة الذهنيَّة يعني اتفاقَ مجموعة لغوية على معنى ما[2]، ولكن يبقى ذلك الاتِّفاق نسبيًّا لا إطلاق فيه، ويكون العنصر الذِّهني حاسما في تحديد المعاني، وإدراك مقاصدها في التفاعل التركيبي النَّحوي مع المنطق المفاهيمي، وذلك في إطارٍ من معطيات مقام

(1) سعاد أنقار: البلاغة والاستعارة من خلال كتاب "فلسفة البلاغة" اريشاردز، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، (ج3) (الحجاج مدارس وأعلام)، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص 140-141.

(*) التصور الذهني هو المفهوم الذي ارتسم في الذهن بعد تجريد الحقائق الخارجية، ينظر: سمير مخلوف: الصورة الذهنية، دراسة في تصور المعنى، ص 136.

(2) وئام الجيزم: تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص 67.

الاتصال اللِّساني، ومرونته في حلقاته المتداخلة المتباينة وفق مستويات متغايرة من المفاهيم والأذهان[1].

لقد أعادت اللسانيَّات المعرفيَّة إلى جانب العلوم المعرفيَّة الأخرى فلسفة "علاقة اللغة بالفكر"، وعزَّزت ارتباط الأثر اللغويِّ بسياقاته، ووثَّقت صلة البحث في الذِّهن بالجسد، وكل تلك التَّعالقات تزيد الطين بلةً؛ إذ تَصْعُب عمليَّة القبض على المعاني والمقاصد، فلم يعد النَّص طاقةً إنتاجية للمعنى فحسب، ولا مركز عملٍ، وإنَّما هو حاملٌ لمعنى مُضْمَتٍ، «وللسيَّاق وحدَه القدرة على تكييف معطيات النَّص مع مقاصد تُجيزها، أو تستنكرها الخبرة المشتركة بين المنتمين إلى الحقل الثَّقافي نفسه»[2]، ومثال ذلك ما هو راسخ في الثَّقافة العربيَّة ممَّا أقامه (**الجرجاني**) من وصلٍ «بين نظم اللغة وبين المضمون في ترتيبه المنطقي، فوضع للعقل أساسًا، ومكانة في العمل الفنيِّ تهدي إلى وحدة النَّص»[3]. ثم إنَّ تتبُّع المعنى في ظلِّ ما تدعو إليه المعرفيَّة اللسانيَّة يتطلب بحوثا على مستوى الدِّماغ باعتباره المركز اللغويَّ الأوَّل، حيث مجملُ التَّصورات والأنساق الذهنيَّة، وهذا ما لا تستطيع اللسانيَّات المعرفيَّة –وحدها– إليه سبيلاً إلا بعد الاستفادة ممَّا توصَّلت إليه أبحاثُ علم الأعصاب، وعلم النَّفس المعرفيِّ... وغيرها من العلوم المعرفيَّة باعتبارها فروعًا لأصلٍ واحد. فالعمليَّات الحاصلة على مستوى الدِّماغ هي عملياتٌ معقَّدة، وعلى مستوى عالٍ من التجريد، من أجل ذلك كان لزامًا «لفهم مسألة المعنى من أن تُدرس الصورة الذهنيَّة، وتُظهر علاقتها بإدراك الواقع الخارجي، وصلتُها باللُّغة المعبِّرة عن تلك الصورة»[4].

إن عمليَّة تأثُّرنا بالواقع وبالعالم الخارجي، لا يعني أنَّنا ننقله على حقيقته كما هو، وإنَّما تكون عمليَّة تجريديَّة «تعمل على الكشف عن المميزات الحسيَّة وتفسيرها، ويتطلَّب الإدراك تنظيمًا وتفسيرا

(1) عبد الرحمن محمد طعمة: البنية العرفانية للمفاهيم الذهنية، ص 209.

(2) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 41.

(3) عبد العليم بوفاتح: درسة المعنى عند البلاغيين، ص 110.

(4) سمير أحمد مخلوف: الصورة الذهنية، دراسة في تصور المعنى، ص 115.

مرِنا ومتغيِّرا للانطباعات»[1]. غير أنَّ عمليَّة ارتباطنا بالواقع، وإن كانت تتطلَّب وعي الذَّات بما يحيط بها من العالم الخارجي الذِّي لا ينتمي إليها، ولكنَّها جزءٌ لا يتجزَّأ منه، إلا أنَّها لا تمثِّل إلا صورةً أوليَّة للإدراك، فالبحثُ في المعنى سيكون بحثا في «الوعي الفعَّال الذي يبتكر الأشياء، ويصل إلى مفاهيم مجرَّدة، وهذا الوعي لا يعتمد على الواقع وحده، وإنَّما يعتمد في أصل تكوُّنه على الواقع، ولكنَّه يرتفع عنه إلى وعي جديد»[2]، فمن ذاكرة جماعيَّة تنبثق ذاتيَّةُ الذاكرة الفردية التي ينبع منها الإبداع والتَّفرد.

إنَّ تمركز المعنى بالذِّهن هو نتاجُ قصديَّةٍ صادرة عن المتكلم، ومتولِّدةٍ من سياق يحدِّده ارتباط الذَّات بواقعها وبالعالم الخارجي، وعندما يكتسب ذلك التَّصور الذهنيُّ (المعنى) بإسقاطاته اللِّسانيَّة جسدًا، فإنه يُبيح ترابطاتٍ قد تخرق ما تعارفت عليه الجماعة مما يربط بين الكلم ومعناه، وما ذلك إلاَّ لخلق معانٍ جديدة مبتكرة، تكون جزءًا من المجال الثقافيِّ الجديد، فكان للمعنى تبعا لذلك «جانبان أحدهما ثابتٌ، والآخر متغيرٌ تقريبيٌ، وهو مرتبط بما يدركه الإنسان من الكون في تعبيره عنه، وفي عقله»[3]؛ فالثَّابت أصلٌ، والمتغير فرعٌ؛ لأنَّه يتميَّز بالحركيَّة لا بالسكون، وهذا يعني أن الفرع لا يُفهم إلا من خلال الأصل، إذ لا يستطيع أن يستقيل بنفسه، كما أنَّه لا يمكن تصوُّر معنى لسانيٍّ إلا باستحضار المعنى الأصليِّ [4] الذي خرج منه أوَّلا، ثم خرج عنه فيما بعد. من أجل ذلك كان الجانب الثَّابت من المعنى «محكومًا بقواعدَ ومضمرات وأعراف»[5]، وهو يمثِّل أرضيةً مشتركةً يرتكز عليها كل من المتكلِّم والمتَّلقي؛ فالأوَّل يتكأ عليها من أجل خلقٍ جديد مبدَع، والثَّاني ينطلق منها للتَّأويل وقوفا على المقاصد.

(1) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، د ت، ص 18.

(2) سمير أحمد مخلوف: الصورة الذهنية (دراسة في تصور المعنى)، ص 146.

(3) وئام الجيزم: تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص 79.

(4) عبد العليم بوفتاح: دراسة المعنى عند البلاغيين، ص 100-107.

(5) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 40.

وإن كان الذِّهن يُوحِّد بين جماعة لغوية، فإن كلَّ فرد من تلك الجماعة يحمل معنى بحسب اعتقادِه سواء أكان متكلِّما، أو متلقيًّا، وهذا ما يؤكِّد نسبيَّة المعنى، وينبئ بوجود حالة معرفية ذهنية، كما يؤكِّد كذلك أنَّه لا وجود لمعنى واحد، وتلك الحالة المعرفيَّة يتحكم فيها اعتقادُ المتكلم، ويُكشف عنه على نحو ما نجده في الحمل على المعنى من تغيير العلاقات القائمة بين العناصر اللغويَّة الدَّالة[1].

فالمفاهيم عبارة عن كيانات ذهنية نموذجية مخزَّنة في دماغ الإنسان، والأساس العصبيُّ للمفهوم يتضمن تفعيل مجموعات نيورونية (عصبية) كثيرة ومنفردة وموزعة على مناطق مختلفة من الدماغ، ولكنها تشكل طاقما واحدا، ويتوصل إلى جميع هذه المناطق في وقت واحد من خلال التَّنشيط عن طريق كلمة، أو أية علامة[2].

وعليه فإن تفسير المعنى في اللِّسانيَّات المعرفيَّة يجب أن تُهيأ له كل مقاليد العمليَّة التَّواصليَّة من مقوِّمات تداوليَّة تربط المبدع بنصِّه، ثم تربط هذا الكلَّ بالمتلقي، وبسياقات تأويله، والاعتقاد بالمفهوم المشار إليه سابقا هو معيارٌ من المعايير التي تؤكِّد تفرَّد بناء المعنى، أو تلقِّيه بين طرفي الخطاب، وهو ضروريٌّ للكشف عن المعنى، ولكنَّه موصولٌ بقاعدة العرف التَّداولي التي تتحكم في بناء الخطاب، وتتولَّى مهمَّة تداوله، كما تسهم في عمليَّة تأويله.

المطلب الثاني: سياقات التداول والتأويل:

تبدو صور التَّواصل اللُّغوي في ظاهرها اعتباطيَّة، تؤدِّيها اللَّغة وفقًا لوظيفة بيولوجيَّة، ولكنَّها في حقيقة الأمر تُخفي في باطنها ما لا تُظهر من المعقَّد والتَّجريدي، الذي مازال يترقَّب ويتعقَّب أجوبةً لأسئلته المتجدِّدة، فالبحث في اللُّغة هو بحثٌ في «وسيلة توصل لكلِّ شخصٍ أفكارنا الأكثر سريَّة بواسطة أربعة وعشرين حرفا، وهو أكبر اختراع عرفته البشرية...»[3]. لذلك فقد جنَّدت النَّظريات المعاصرة في تحليلها للغة معطيات تداوليَّة للكشف عما يلفُّ الفعل اللغويَّ من ملابسات تُسهم في

(1) وئام الجيزم: تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص 78- 79.

(2) عبد الرحمن محمد طعمة: البنية العرفانية للمفاهيم الذهنية، ص 211.

(3) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، رؤية جديدة، ص 67.

عمليَّة تأويله، بحيث تضمُّ تلك المعطيات كلَّ ما له علاقةٌ بالخطاب، وبطرفيه، وبظروف إنتاجه وتداوله، فما هي أهمُّ المعطيات التداوليَّة التي تعين البحث المعرفي في الكشف عن مقاصد الخطاب؟.

ولئن كان الدلاليُّون ينظرون إلى المعنى وكأنه كيانٌ مجرَّد، فإنَّ أصحاب التوجُّه التَّداولي يقرُّون بالدور الذي تلعبه المقوِّمات السياقيَّة في تحديد المعنى، فهم لا يرون أنه مجرَّد تطابقٍ للقضية مع الواقع الخارجي، كما سلَّمت بذلك الدَّلاليَّات، إذ لم يَعُد المعنى في بعده الدَّلالي ممثَّلا لوحدة المعنى الحقيقي، بل لابدَّ من استحضار المعنى التَّداولي الذي يبقى معلَّقًا بسياق التَّلفظ[1].

هكذا أوْلت مباحثُ التَّداولية أهميةً قصوى للسياق الذِّي لا تتعلَّق مكوناتُه بالنَّص الإطار بصورة مباشرة، ولكنَّها تتعالق به، وتشدُّ وحداته التي تتولَّد منه، حتى عُرفتْ التَّداوليَّة عند بعض أعلامها بأنها «دراسةُ خضوع القضايا للسيَّاق»[2]. ولذلك كانت عمليَّة البحث في السياق، عملية تطعِّم وحدات النَّسق اللُّغوي بالعناصر التَّداوليَّة التي تُنبئ بأنَّ هناك تفاعلًا لذواتٍ مع أحداث، بواقع يُحدِّده زمانٌ ومكانٌ معيَّنين، ويمتدُّ الكلُّ بدءًا من مقصدية يُبَيِّتُها الكاتب (المتكلم) إلى مقبوليَّة[*] يتبنَّاها القارئ وهو يؤول الخطاب، فالنَّص لا يكون قابلاً للتَّداول ولا للتَّأويل إلا وطرفا الخطاب على يقينٍ بأنَّ تلك الممارسات السياقيَّة تقوم بعمليَّة مفاضلة بين التَّأويلات بعد أن تقوم بخلق المعنى بنوعيه الظَّاهر والمضمر، «فدفءُ السياقات ـ وحده ـ هو ما يمدُّ النَّص بديناميَّة التَّعيين والكشف عن الموحيات داخله»[3].

(1) حسان الباهي: العلم والبناء الحجاجي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص 194.

(2) علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، ص 61.

(*) تقر النظرية النصية بحق المتلقي في صلاحيات تأويل النص، وتجعل من معياري القصدية والمقبولية مرتبطان ارتباط وجهي العملة، ففي حين يعني معيار المقبولية برصد رغبة المتلقي النشطة في المشاركة في إعادة إنتاج النص، فإن القصدية في النص تتمثل في الخطة التي يضعها منشئ النص لتحقيق الهدف، وهنا تلتقي القصدية بالمقبولية في كون الأخيرة تمثل الرغبة النشطة لدى المتلقي للمشاركة في الخطاب بالكشف عن خفاياه والتفاعل مع مضمونه، ينظر: ميلود مصطفى عاشور: القصدية في النص الأدبي، دراسة لسانية، مجلة الرواق، السنة الأولى، العدد الأول، 1436هـ، 2015م، ص 121- 122.

(3) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 40.

ولمَّا كان النَّص الأدبي متمايزًا عن غيره من النصوص بأنَّ يخلق عالمًا ممكنا، فإنَّه لا يهمُّنا البحث في تحليلنا للخطاب عن حقيقة شخصيات القصَّة، فلن نتساءل مثلاً عن "حي" الحقيقي من هو؟، ولا عن "آسال"، ولا "سلامان"؛ لأنَّنا نعلم علم اليقين بأنّها عوالمٌ متخيلةٌ في الخطاب، ولكنَّ الذي نهتمُّ له هو ما تحيل إليه تلك الشخصيات باعتبارها رموزًا، والبحث في دلالتها، هو بحث في المعنى بالنَّظر إلى فهمنا للعالم الفعليِّ، والذي يُعد جزءًا من سياق التَّأويل[1]، فتفعيل المبدع لسياق التَّأويل، وتفاعل المؤوِّل معه هو ازدواجيةٌ لخلق المعنى والقبض عليه. إنَّها سياقاتٌ قادرة على إنشاء الرموز، وتوليدها تبعًا لما تفرضه عواملٌ تشترك فيها الجماعة، كما أنَّها «المتسبِّبة في ترك الأثر المفترض لتلك الرُّموز»[2]، والمحدِّدة لمواقفنا، وردود أفعالنا اتجاهها، فتكون بذلك موجِّهة لسياق التَّأويل باعتبارها عمليَّةً منظَّمة مدروسة «وسلطةً تنتجها مقوِّماتٌ ومفاهيم»[3]، من أجل ذلك كانت مسؤوليَّة المؤوِّل لا توقع على عاتقه قبضَه على القصديَّة، ولا تطالبه بضبطها على صورتها الحقيقيَّة؛ لأنَّ ذلك مما لا يتأتَّى له، فقد يريد المبدع ما لا يتحقَّق في نصِّه، كما أنَّ المتلقيِّ قد يتوصَّل إلى مقاصدَ لا تتطابق، ولم تكن من نوايا المبدع أصلاً، ولكنَّ الذِّي يجب أن يكون، هو أنَّ احتمالات المقاصد الثلَّاث لابد أن يشدَّ بعضها بعضًا، فلا تخرج عن معطيات تنطلق منها، ولا تُبنى على غير مسلَّمات تنضبط بها، «فعملية إنتاج النَّص المستمدِّ من استراتيجيَّة المبدع، وقصدية القارئ تجعل من العمل الأدبي عملا تكامليًا تفاعليًا تعاونيا بين المنتج والمتلقي، وبفكِّ شفرات الرِّسالة تُوهَب للنَّص حياةٌ متجدِّدة بتعاقب القرَّاء المؤوِّلين»[4]. إذ لا يجب أن يُصاغ السيَّاق من حيث الأوضاعُ الاجتماعيَّة الموضعيَّة، وإنَّما يجب أن يكون موافقًا للنَّماذج العقليَّة، فتتمثل النَّماذج السياقيَّة حينئذٍ التَّعريفات الذاتيَّة للوضع التَّواصلي، والسيطرة على إسهام كل مشترك في التَّفاعل، كما يجب أن تصوِّر النَّماذج السياقيَّة كذلك الجوانب الإدراكية (المعرفية) للوضع، مثل؛ أهداف المشتركين ومعارفهم، كما

(1) محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 301.
(2) أوغدن ورتشاردز: دراسة لأثر اللغة في الفكر والعلم، والرمزية، ص 69.
(3) ميلود مصطفى عاشور: القصدية في النص الأدبي، ص 122-123.
(4) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص 6.

تعدُّ معرفة المشتركين أمرًا مهمًّا جدًّا في تنظيم المعلومات التي يجب أن تبقى ضمنيَّة، أو صريحة، أو مفترضة في الخطاب[1].

إنَّ كلَّ نص أدبيٍّ معبأٌ بشحنات دلالية، وهي سمتُه الإبداعيَّة بدرجة أُولى، وهي تتقصَّد قارئًا لا تفرض عليه القبض على المقاصد فحسب، وإنَّما تجعله في حالة تأهُّب دائمةٍ لخلق إبداعي جديد؛ لأنَّ الإبداع الأوَّل ليس مجرد أداةٍ تُستعمل للتَّصديق على تأويلٍ ما، بل هو موضوع التَّأويل نفسِه ببنائه ضمن حركة دائريَّة تقود إلى التَّصديق على هذا التَّأويل، أو المفاضلة بين مجموع التأَّويلات، وذلك من خلال ما يتمُّ صياغتُه باعتباره نتيجةً لتلك الحركة، فالمؤوِّل لا يبحث عن المعنى في النَّص، بل يعيد بناء قصديَّات جديدة يخفيها ظاهر النَّص[2]. لذلك كان على العمليَّة التَّأويليَّة أن تضمن لنفسها سياقًا فعَّالا، كما لابدَّ لذلك السياق من أن يكون مبنيًّا في جزء كبير منه على سياق التَّداول، وكفاءةُ المؤوِّل[*] وحدها هي من تُجيد ربط الَّسابق (سياق التَّداول) باللاَّحق (سياق التَّأويل)، وبهما معا تبدأ سلسلة الاحتمالات التي يؤهِّلها القارئ للوصول إلى المعنى الكامن، أو الموجود بالقوَّة، وهو معنى المتكلم، وذلك بعد معرفته للمعنى اللُّغوي المأخوذ مباشرة من دلالة الكلمات والضمائر والجمل، وتعرِّفه على معنى الكلام، الذي يمثِّل المعنى السياقي[3]. ويطلق على عمليَّة نقل الافتراضات، وتأهيل الاحتمالات في المباحث السميائية "بالافتراض التَّأويلي"، والذِّي يعدُّ

(1) توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ترجمة وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص 511.

(2) سعيد بنكراد: سميائيات النص، مراتب المعنى، ص 42.

(*) يقصد بالكفاءة في هذا الموضع الكفاءة التواصلية أو التبليغية، وهي الآلية التواصلية الفكرية التي تسمح للإنسان بربط مقال محدد بدلالة محددة في مقام محدد لغرض محدد، كما تمكنه من فهم أساليب الخطابية غير المباشرة، فهي حينئذ أوسع وأشمل من الكفاءة اللغوية، بل هي نسق متعدد متآلف من كفاءات خمس؛ اللغوية والمنطقية والمعرفية والإدراكية والاجتماعية. ينظر: مسعود صحراوي: تداولية الخطاب القرآني عند الأصوليين، مقال ضمن مجلة الآداب واللغات، العدد 07 جوان، 2011، ص 74- 75.

(3) محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص 13.

جزءًا من «تصوَّر تأويليٍّ يوسِّع من ذاكرة النَّص ليستوعب أكبر عدد من السِّياقات، إنَّه سؤالٌ صادر عن المعنى، وهو سبيل المعنى»[1].

ولأنَّ الكتابة لا تنتهي حتى تأذن لها القراءة بذلك، فهذا يعني أنَّ القراءة متبوعةٌ لا تابعة، كما أنَّ احتمال القراءة اللَّامتناهية يتناهى متى كان تفاعلُ سياقات التَّداول بسياقات التَّأويل محكما، فالقارئ لا يتقاسم مع الكاتب معرفةً خلفية فحسب، بل يتقاسم معه مجموعةً من «الافتراضات والآمال والمعايِّير حول ما هو ممتعٌ ومؤذٍ، وما هو جميلٌ، وما هو قبيحٌ وما يُعد صحيحًا... وما إلى ذلك»[2]. من أجل ذلك كان سياق التَّأويل لا يقلُّ أهميَّة عن سياق التَّداول، وكان إبداع القارئ لا يَسفُّ عن إنتاج المبدع، كما أنَّ الكتابة لا تتعالى عن القراءة (التَّأويل)، وإنَّما هو سبقٌ زمنيٌّ لإحداهما على الأخرى.

وإذا كان المعنى حالةً معرفيَّة موجودة في الذهن، ذهنيَّة المبدع، ولها ما يماثلها في ذهنيَّة المتلقي، فإنَّ هذا يؤكِّد وجود مجالٍ تشترك فيه الحالتان معًا في الذِّهنيَّتين، ومجالُ الاشتراك ذلك هو ما يعرف بالمعرفة الخلفيَّة. وتُعدُّ المعرفة الخلفيُّة جزءًا من سياق التَّداول، إذا هي تعلَّقت بالعمليَّة الإبداعيَّة الأولى وبصاحبها؛ من حيث إدراكُه للواقع، واحتكاكُه به، وتفاعلُه معه، وتفعيلُه من خلال تجربةٍ ذاتيَّة، كما تعدُّ جزءًا من سياق التَّأويل، إذا ما أراد المؤوِّل تحويل تلك التجربة الذاتيَّة إلى تجربة جماعيَّة، ثم إنَّ البحث في الخلفيَّة المعرفيَّة يُعدُّ واحدا من المواضيع التي تعالج مشكلة التجربة الإنسانيَّة من حيث فطريتُها واكتسابُها، كما يُعنى الموضوع نفسُه بطرق تفكير الإنسان، ومجالات تكوين المفاهيم والتَّمثيل الذِّهني... وكلُّها أسئلة يجيب عنها العلم المعرفيُّ المعاصر، والذِّي يجمع كل تلك المباحث في سؤال شامل: كيف يحصل التَّواصل مع الآخر؟[3].

(1) سعيد بنكراد: سميائيات النص، مراتب المعنى، ص 40- 41.

(2) محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 302.

(3) محمد مفتاح: مجهول البيان، ص 64.

وإذا ما اعتبرنا أن المعرفة الخلفيَّة «هي كلُّ المقتضيات العَقديَة والمعرفيَّة واللغويَّة القريب منها والبعيد، والمشتركةِ بين المتكلِّم والمخاطب، والمقوِّمة لاستعمال المتكلم لقولٍ من الأقوال بوجه من الوجوه»[1]، أو المقوِّمة لتأويل قولٍ من الأقوال بوجه من الوجوه. هذا من جهة، وإن كان التعريف السَّابق قد حدّ به (**طه عبد الرحمان**) مفهوم المجال التَّداولي، فإنَّه كذلك محدِّدٌ للمعرفة الخلفيَّة، من أجل ذلك كانت المعرفةُ الخلفيَّة مجالاً تداوليًّا ذو طبيعةٍ ذهنيَّة؛ فالإنسان يمتلك معرفة ما عن حقائق موجودة فعلًا وعن بُعد، سواء أكانت طبيعيَّة، أو اجتماعيَّة، أو رياضيَّة، أو لسانيَّة، ويدخل معها مباشرة في تفاعلٍ من طريق الحواس، ثم بواسطة الحدس، ... وأخيرًا من طريق التَّفكير العقليِّ أين تصبح تلك الحقائق الموجودة عن بُعد معارفَ مكتسبةً ومحصلةً، يوظِّفها الإنسان ويستدعيها كلَّما دعت الضَّرورة إلى ذلك[2]. ولكنَّ الأمر الذي يطرح تساؤلاً آخر هو أنَّ المعرفة الإنسانيَّة ذاتُ طبيعةٍ متراكمةٍ، فكيف يستطيع الإنسان توظيف ما يناسب مقام التَّواصل متكلِّما أو متلقيًّا؟، ولو تخصَّصت هذه الإشكالية، واختصَّت فقط بمجال الإبداع والتَّلقي الأدبيين، لكان التساؤلُ كما يلي «كيف يعرف النَّاس ما يتحرك في نصٍّ ما؟»[3].

إن مثل هذه التَّساؤلات وغيرها، هي مادة بحث العلم اللِّساني المعاصر، وهو يقترح من أجل ذلك آلياتٍ منهجيَّة تحاول إنزال المعرفيَّة العلميَّة إلى الوقائع اللُّغوية المباشرة قصد تحليلها، وإبراز بنياتها ومعانيها، كما تسعى من خلال ذلك إلى جعل المعرفة أداةً لفهمٍ أعمقَ لهذه الوقائع والوعي بها، وكذا إلى الانتباه إلى ما يختفي وراءها[4]، وكلُّها محاولاتٌ تقوم أساسًا على تهيئ تمثيلات عرفيَّة جاهزة لمعرفة العالم كأساس لتداول الخطاب وتأويله[5]، ولعلَّ أهم ما تعرضه المعرفيَّة اللسانيَّة لتفسير تلك العمليَّات

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 28.

(2) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص26، وهي رؤية تشومسكي في اكتساب المعارف (وهذا ما سيتعمق البحث فيه في الفصل الموالي).

(3) محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 312.

(4) جورج لايكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبد المجيد حجفة وعبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، ط1، 2005، (تقديم الترجمة)، ص 1.

(5) محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 312.

الذهنيَّة: الأطرُ، والمدوَّنة، والخطاطة، وتعرَّف الخطاطة باعتبارها نموذجًا مكتملاً عن سابقيها بأنَّها «أبنيةٌ معرفيةٌ على غاية من العموم والتَّجريد تساعد الفرد على بناء الاستدلال المناسب وعلى ملء الفراغات بأنْ توفِّر له ما هو مسلَّم به من المعلومات، فيتيسَّرُ الاهتداء إلى المقاصد انطلاقا من معلوماتٍ جزئيةٍ أو مقتضبة»[1]. وبعمليَّة ربط بسيطة نجد أنَّ المعرفة الخلفيَّة بنيات معرفيَّة ذهنيَّة تستند في تشكيلها إلى تجاربٍ ذاتيَّةٍ ذات اتِّصال دائم بالواقع، ولكنَّها لا تبقى بتلك السمة، بل سرعان ما تتحوَّل إلى تجارب جماعيَّة[2] إذا امتدَّ ذلك الواقع ليشمل بنية اجتماعيَّة ثقافيَّة تاريخيَّة جغرافيَّة بأكملها، فهي إذا مادةٌ خامٌ يُبنى منها الخطاب، ويؤوَّل انطلاقا منها كذلك؛ لأنَّها المتحكِّمة في مقصديته، والمقررّة لمدى مقبوليته.

وعليه، فاللسانيات المعرفية التي تَعُدُّ اللُّغة أنساقًا ذهنيَّة يتمثَّلها الخطاب، فإنَّها ستعتبر المعنى –لا محالةَ– تصوُّرًا ذهنيًّا قائمًا بين إدراك الواقع والصورة الذِّهنيَّة نفسها، ثمَّ تصل كل ذلك باللُّغة المعبَّر عنها عبر تلك الصُّورة، ويبقى المعنى في ذلك الوصل متَّصلا بقاعدة العرف التَّداوليِّ. فالمعنى إذًا هو حالة معرفيَّة، أو قل هي أبنية معرفيَّة تقتضي وجود معرفة خلفيَّة، هي مجالٌ تداوليٌّ ذو طبيعة ذهنيَّة كذلك، وكفاءة المؤوِّل وحدها قادرةٌ على وضع ذلك المجال التَّداوليِّ في سياق التَّأويل للقبض على تلك الحالة المعرفيَّة (المعنى)، والتي تشكَّل –انطلاقا–منها موضوع الخطاب، ووُضع–استنادا–إليها ضمن سياقات الإبداع، والخطاب وسياقات الإبداع هو حديث المبحث الثالث.

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 164.

(2) مما أشار إليه محمد خطابي في حديثه عن المعرفة الخلفية وجود رابط دقيق قد لا يفصل مفهومها عن مفهوم التناص، الذي يُعد «طرقا نحيل بها إلى نصوص معروفة»، أو كما يعرفه (محمد مفتاح) «بأنه تعالق نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"، إذ تركز على التأثير الذي تمارسه المعرفة الخلفية على الفهم، بينما يركز التناص أساسًا على الإنتاج، فبالتناص يريد المبدع أن يحتفظ بنسبة قليلة من التواصل مع القارئ»، ينظر: محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 314.
وينظر: محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1992، ص 121.

المبحث الثالث: الخطاب وسياقات الإبداع:

لا ينفكُّ الإنسان في تواصله الدَّائم مع الطبيعة عن خلق عوالم يفعِّلها ويتفاعل معها، وبغضِّ النَّظر عن طبيعة تلك العوالم حقيقيةً كانت أم متخيَّلة، فإَها تمثِّل جزءًا من كينونته التي تثبت ذاته، وتضعه في مقابل الآخر.

إنَّ العمليَّة الأدبيَّة لا تخرج عن كونها تجربةً ذاتيةً تفتعِلها عوامل عدَّة، ولعّل أثبتها فاعليةً، الذاتُ نفسُها خالصةً من سياقات التَّجربة، ولكنَّ الذِّي يستدعي التَّساؤل هاهنا: كيف تستطيع الذَّات اختزال الواقع على شموليته في تجربةٍ ما؟ أو بصيغة أخرى: كيف نقل (**ابن طفيل**) (506هـ-581هـ) واقعًا تاريخيًّا بكلِّ جوانبه الفكريَّة والفلسفيَّة والدينيَّة... في نص محدَّد ببدايةٍ ونهايةٍ ممثَّلا في رسالة "حي بن يقظان"؟، فشكلَّ بذلك بصمةً ذاتيَّة لذلك الواقع، ثم تحوَّلت تلك البصمةُ بفعل الزَّمن إلى تراثٍ فكريٍّ تتشاركه الجماعة، كما أضحت من الجانب التَّداولي خلفيَّة معرفيَّة مشتركةً.

ولأنَّ أوَّل ما يتحكَّم في تحويل الواقع إلى تجربةٍ ذاتيَّة هو قصديةُ المتكلِّم، ونُزوعه إلى تأهيل ما يراه مناسبًا أثناء تواصله مع الآخر، كان من الواجب الوقوف على المقصدية، وبيان دورها في توجيه الخطاب والمخاطَب معًا.

المطلب الأول: القصدية: نموذج الإبداع:

إنَّ التَّجربة الإبداعيَّة في "حي بن يقظان" لم تنقل الواقع كلَّه؛ لأنَّ (**ابن طفيل**) ليس مؤرِّخا، ولا يَظْهرُ ذلك البتَّة في خطابه، ولا هو بقاصٍ، وإنْ كان ذلك جليًّا في حلَّة ألبسها خطابَه الفلسفي، فقد حملت تلك التَّجربة ما توافق وتوجُّهات الذَّات (**ابن طفيل**) إلى الموضوع (الواقع)، فنقل «كل ما قرَّرَه في ذهنه من أغراضٍ وأفكار ومعتقدات»[1]، إلى الآخر للتَّواصل على مستويات عدة.

ولأنَّ نقل الكلام إلى الآخر ومناقشَته يُعد إحدى التيمات الكبرى التي يُوحي بها الكلام البشري، كما يوحي الإنسان نفسُه بوصفه متكلِّما إلى موضع آخر للبحث، من منطلق أنَّ كلامه لا

(1) هشام صويلح: القصدية: مبحث فلسفي تداولي، من فلسفة العقل إلى أفعال الكلام "جون سيرل نموذجا"، مقال ضمن مجلة تاريخ العلوم، العدد الثامن، الجزء الثاني، جوان، 2017، ص 201.

يخلو من كلمات الآخرين منقولةً بدرجات متفاوتة من الدِّقة والتَّعبير والتَّجدد والتَّحيُّز[1]... وغيرها، والمتحكِّم في ذلك التَّدرج كلِّه هو النَّسق الذِّهني للمعاني المبيَّتَة سلفا لديه، أو ما يسمَّى في الدِّراسات اللِّسانية بالقصدية.

وتعدُّ القصدية[*] معيارًا سادسًا من معايير نظريَّة نحو النص، كما أنَّها محورٌ من محاور الأبحاث التَّداولية التي تُولي لها اهتماما بالغًا باعتبارها شرطًا أساسيًا في تحقيق أبعاد العمليَّة التواصليَّة[2].

إنَّ النَّسق اللُّغوي المضمَّن في "حي بن يقظان" لا يحمل المعنى الذي يريده (**ابن طفيل**) باعتباره أحداثًا سرديةً تديرها شخصياتٌ، فتتحقَّق المتعة من الخطاب ذاته، بل إنَّ (**ابن طفيل**) يقصد من ذلك (التلفُّظ) النَّسق اللغويِّ معنى، والمعنى تُديره قصديَّة تميِّز المعاني الحرفيَّة (الخطاب القصصي) من المعاني التواصليَّة (الخطاب الحجاجي)، والتي استبطنها حججًا عقليَّة ونقليَّة مستدلًّا بها على رأيه في الكثير من القضايا، وهذا ما يدلُّ على أن القصديَّة في "حي بن يقظان" قصديةٌ مشفَّرة، بناؤُها رموز تتغيَّ متلقيًا معيَّنا، وإن لم يكن (**ابن طفيل**) الفيلسوف الوحيد الذي عالج أفكاره العقلانيَّة مستخدما القصص الرمزية الأسطوريَّة لتجسيد تفاعلاته المعرفيَّة فقد سبقه إلى ذلك (**ابن سينا**) (370هـ-427هـ)، وإخوانُ الصفا، و(**السهروردي**) (545هـ-586هـ)، وهذا ما نجده كذلك في الفلسفات القديمة، فليست "أسطورة هوميروس" عن "بان الطفل" الذي تركته أمُّه خشية والده

(1) ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1987، ص 105.

(*) ولأهمية القصدية في الحياة التواصلية، أدرجتها الفلسفة الحديثة مع مباحث العقل والإدراك، وخصصت لها نظرية قائمة بذاتها، ضمن فلسفة العقل، فأصبح للقصدية نظرية، حيث يُعد الفيلسوف الأمريكي (جون سيرل) من أبرز أعلامها، ينظر: هشام صويلح: القصدية: مبحث فلسفي تداولي، ص 201، وقد قدم (سيرل) أبرز خصائصها واختزلها في ثلاث وهي: أنها ذات خاصية عقلية في التمثيل، وهذا ما يبر إدراجها ضمن فلسفة العقل، وأنها ذات خاصية التوجيه؛ أي توجيه الحالات العقلية من الداخل إلى العالم (الخارج)، وأنها ذات خاصية التعلق، فهي تتعلق بموضوعات وحالات فعلية خارجية خارج ذاتها، ينظر: جون سيرل: القصدية: بحث في فلسفة العقل، ص 21- 25.

(2) ميلود مصطفى عاشور: القصدية في النص الأدبي: دراسة لسانية، ص 118- 122.

"هرمس" و"ملحمة شورو" الولد اليتيم... وغيرها من الأساطير سوى نماذج تجسِّد العلوم والمعارف الإنسانيَّة[1].

إن تلك القصديَّة المشفَّرة التي قوامُها رموزٌ شملت أحداث القصِّ وشخصياته، وحتى زمانه ومكانه، تتجاوز قصديْ التَّلفظ والمعنى إلى قصد التَّواصل، وإن كان لابدَّ للتواصل من أن يتَّكئ عليها ليصل إلى توليد معرفةٍ، أو فهمٍ لدى مستمع يعطيه قدرةً للوصول إلى مقاصد المتكلم، فقصد التَّلفظ هو أنَّ المتكلم قصد عمليَّة التلفظ، أو قصد النُّطق بجملةٍ ما سواءً أكان يعني ما يقول أم لا يعنيه، فهو فقط أراد أن يتسبب قصده بوجود ملفوظ من نوع ما، وأمَّا قصد المعنى فيشترط في أي عملية تلفُّظ حمْله للمعنى[2]، ثم إنَّ تجاوزها لقصدي التَّلفظ والمعنى لا يعني أنَّها في غِنى عنهما، فإنَّه من البديهيِّ أن تكون محتاجةً إلى كل المستويات اللُّغوية لتحقُّقها؛ لأنَّ ماهيتها لا تكتمل إلاَّ بالفعل في الآخر.

إنَّ رسالة "حي بن يقظان" بخطابها الفلسفيِّ، وطابعِها القصصي، ولغتها الرَّاقية، أعانت (**ابن طفيل**) على إثبات آرائه ومعتقدَاته، فلم يَعُد الوصل بهذا الخطاب مقترنا فقط بالسَّائل عن الاستزادة من الحكمة الإشراقية، والذي أشار إليه (**ابن طفيل**) في مستهلِّ رسالته، وإنما تحوَّل التواصل مع "حي بن يقظان" قراءةً ممتدَّة لا يحدُّها تلقٍ ولا تأويل؛ لأنَّه غدا «حالةً معرفيةً ابستيميةً، وحالةً مقصودةً أحدثها، وأوقَعَها فهمُ العبارة من لدُن المخاطَب»[3]، فيتأكَّد لدى المتلقِّي – وإن بَعُد زمن القراءة عن زمن الكتابة كثيرًا– أنَّ ما في الخطاب ليس قصًا، ولا سردًا، ولا تخيُّلاً، وإنما هو استدلالٌ وبرهنةٌ على معتقدات (**ابن طفيل**)، ولا يتطلَّب الأمر إلَّا فكُّ رموزٍ بوضعِها في واقعٍ جماعيٍّ، وعرضِها على خلفيَّة مشتركةٍ.

(1) رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، عمان الأردن، ط1، 1433هـ، 2011م، ص 265.

(2) هشام صويلح: القصدية مبحث فلسفي تداولي، ص 206.

(3) فان دايك: النص والسياق، استقصاء والبحث في البحث الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 266-267.

ومن التَّوجهات الثَّابتة في نظريَّة القصدية أنَّ «المعنى يَرِد كمفهوم قصديٍّ إلى إرادة المتكلِّم، وليس إلى سلطة اللُّغة؛ فالمعاني يمكن أن تظهر على سطح اللُّغة، ولكن مقاصدها في ذهن المتكلِّم. وعليه فالمتكلم هو الذِّي يفرض مقاصده على اللُّغة»[1]. فثباتُ القصديَّة في مجالها الذِّهني يتجلَّى في رغبة (**ابن طفيل**) في بثِّ آرائه من واقع القضايا في الأندلس آنذاك، والحكم عليها والاستدلال بها، وبعد ذلك استقرَّت في ذهنه حالةٌ معرفيَّة منبثقةٌ منها. ولأنَّ سمة القصديَّة تواصليَّة بالدَّرجة الأُولى فإنَّ "حي بن يقظان" قد تحقَّقت تجربةً إبداعيَّة قابلةً للتَّداول بعد إسقاطات لسانيَّة، ليتَّصل المتلقي بنسقها اللُّغوي، ومن ثمَّة يتواصل مع مقاصد (**ابن طفيل**)، وهذا يؤكِّد ما أقرَّه (**محمد مفتاح**) من شرطي الدَّلالة والفهم لتحقُّق القصديَّة، يقول: «فالدَّلالة هي ضرورة توافُر قصد التوَّاصل من قبل المرسل، وأمَّا الفهم فيعني الاعترافَ من قبل المتلقي بقصد تواصُل المتلقي»[2].

ثم إنَّ تلك المقاصد التي شغلت ذهن (**ابن طفيل**) يغذِّيها بحثُه الدَّائم عن الحقيقة، والتي تحوَّلت بفعل الإبداع الفنِّي في "حي بن يقظان" إلى سلسلة من الحقائق التي يُفضي بعضها إلى بعض؛ فمن حقيقة الواقع التي يُبرهن فيها (**ابن طفيل**) على عدم تعارض العقل مع النَّقل، ويقرُّ فيها بتكامل المعارف الفلسفية ـ من مباحث ونظريات شغلت الذهن الفلسفي في الأندلس آنذاك ـ بالمعارف الدينيَّة، وبها يتقرَّر الاتصال الرُّوحي بالعالم الإلهي (العلوي)، حيث يُسند مهمَّة البحث إلى بطله "حي"، الذِّي ينطلق في رحلةٍ معرفيَّةٍ لهذا الوجود؛ من الموجودات إلى الواجد، وبهذا يستدلُّ (**ابن طفيل**) على حقيقة الواقع، وأما حقيقة الخطاب، وهي الحقيقة الثَّالثة فموكولٌ أمرها إلى المتلقي، بربطه حقيقة الواقع بحقيقة القصِّ والخيال، ثم تتفاعل الحقائق الثَّلاث ليصبحَ الخطاب في "حي بن يقظان" بما يسمَّى في المصطلح المعاصر برؤية العالم، أو النَّموذج المعرفي، الذي يضمن عناصر الثِّقل المعرفي الأساسية، والمتمثِّلة في (الإله) و(الإنسان) و(الطبيعة)، ويتطرَّق إلى العلاقة بين الواجد والموجود

(1) هشام صويلح: القصدية: مبحث فلسفي تداولي، ص204.

(2) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ص140.

والوجود[1]، ليقف المتلقّي على المقاصد التي لأجلها تتحقَّق مقبوليَّة الخطاب، ومقصديَّة المتكلم فيما تعرضه هذه المدوَّنة من موضوع فلسفيٍّ تصوفيٍّ دخيل على الفلسفة والتَّصوف الإسلاميين، وهو الحكمة الإشراقيَّة، فما هي أساسيات هذه العقيدة؟

المطلب الثاني: فلسفة الإشراق:

إنَّ الحديث عن استفادة الثَّاني من الأَّول، أو معارضته، أو مناقضته يبقى منذ عقودٍ خلت رهين مباحث نظريَّات التَّناص[2]، التي لا تهدأ حتى تردَّ الفرع إلى الأصل، غير أن جانبًا مؤكدًا بينهما، يُظهر أن طبيعة الأصل أن يتفرَّع. من أجل ذلك وجب البحث في طبيعة العلاقة بينهما بشيء يضمن خصوصيَّة الفرع، ويُتيح له فرصة أن يكون أصلًا كذلك، وهذا طبعًا أمرٌ موكولٌ إلى طبيعته وقدرته على المقاومة والصرَّاع. ففي "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**) خصوصيَّةٌ إبداعيَّةٌ يجعلها تتفرَّد دون أن تتجرَّد من السيَّاق الذِّهني للجماعة الثقافيَّة، إنتاجًا وفهمًا وتأويلًا، كما أنَّها تُحكم وصلاً بتجربةٍ إبداعيَّة ذاتيَّة سابقةٍ.

---

(1) http://www hindawi.org

(2) التناص هو تعالق نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة منها: **المعارضة** وتعني أن عملا أدبيا أو فنيا يحاكي فيه مؤلفه كيفية كتابة معلم فيه أو أسلوبه ليقتدي بهما، أو لرياضة القول على هديها أو للسخرية منها وهي: **المعارضة السافرة**، والتي تعني التقليد الهزلي، أو قلب الوظيفة بحيث يصير الخطاب الجدلي هزليا، والهزلي جدليا والمدح ذما، والذم مدحا. وأخيرا **السرقة**: وتعني النقل والافتراض والمحاكاة، ولها ما يطابقها في الثقافة العربية، وهي المعارضة والتي تدل لغويا على المحاكاة والمحاذاة في السير، ولكن هناك معنى عام بجانب هذا المعنى الخاص، وهي محاكاة أي صنع، وأي فعل، وهذا المعنى الماصدقي هو الذي سّوغ إطلاق النقاد العرب على المحاكاة الشعرية باسم المعارضة أو المناقضة، والتي تعني أحيانا المخالفة، واتحاد كل من المؤلفين طريقة سائرين وجهًا لوجه إلى أن يلتقيا في نقطة معينة، وهذا معنى آخر نقله النقاد العرب إلى المعنى الاصطلاحي وهو النقيضة، بينما أفاض النقاد العرب في السرقة، وذكروا كثيرا من أجناسها وأنواعها، وقد يكون كلام ابن رشيق أكثر تركيزا وتكثيفا لمّا قال: «هذا باب مشع جدا لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه وفيه أشياء غامضة إلا عن البصير الحاذق بالصناعة وأخرى فاضحة لا تخفى على الجاهل المعقل». للتعمق أكثر في مفاهيم التناص ينظر: – محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ص 121-122.

– محمد خطابي: لسانيات النص، ص 314- 316.

– جورج مونان: مفهومات في بنية النص، ترجمة وائل بركات، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص106- 109. وفي الحقيقة أن الدراسات الواردة في الكتاب هي بالأساس منتقاة من كتاب بالفرنسية يحمل عنوان "مقدمة للدراسات الأدبية ـ مناهج النص" ـ لمجموعة من المؤلفين، (المقدمة)، ص 7.

ولما كان الحكيُ وعاءً حافظًا للذَّاكرة، كان كلُّ شيءٍ يتمُّ داخل السرد؛ تخزينُ المعرفة ونقلُها ثم تداوُلها[1]، وكان كل ذلك ضمانًا للتَّواصل مع الآخر، فتنامت تبعًا لذلك الحاجةُ إلى الحكي، وأصبحت النُّصوص السرديَّة وسيلةً قبل أن تكون غايةً لحمل أفكارٍ ومعتقداتٍ، بل وأصبحت حجَّة وبرهانًا على المقاصد والاتجاهات، وهذا ما تؤكِّده المقدِّمات التي سبقت عرض القصة، وهي تنحو بـ (**ابن طفيل**) من نمط التَّراسل إلى النَّمط القصصي، ومن النَّمط العقليِّ النَّقدي إلى تعالقات السرد والتَّخييل. ثم إنَّ ما يُتوِّج به تلك المقدِّمات يرفعُ من مستوى التَّواصل بين (**ابن طفيل**) و(السائل)، فيجعلُ من أمر التَّراسل الشَّكلي والسَّرد الحجاجيِّ تواصلًا على مستوى الأنساق الثقافيَّة، ثم يمتدُّ ليُسحب ذلك التَّواصل عبر العصور، فتتحقَّق روح "حي" الواحدة بأشكال مختلفةٍ. ولئن كانت روح تلك الإبداعات مشكَّلة من الموضوع نفسه الذي أراد السَّائل الاستزادة منه، وأراد (**ابن سينا**) قبلَه إثبات حقيقته في الفكر الإسلامي، وحاول من جاء بعده التَّأصيل له، كـ (**ابن طفيل**)، و(**الفارابي**)، و(**ابن رشد**)...وغيرهم. فإن الأمر لم يغب عن الأنساق التصوريَّة الذهنيَّة البنَّاءة في كل تلك الإبداعات.

وتعدُّ الفلسفة الإشراقيَّة باعتبارها موضوعًا للتساؤل والاحتجاج، وموضوع الإبداعات الأربع تجربةَ التصوفِ الرُّوحي من طريق العقل، وهي محاولةٌ فلسفيَّة توفيقيَّة للفلاسفة المسلمين بين الاتجاه الفلسفيِّ الأفلاطونيِّ والأرسطيِّ، وبين الاتِّجاه الرُّوحي عند متصوِّفة المسلمين[2]، ويدلُّ هذا التعريف دلالةً قاطعةً على أنَّ المعرفة الإشراقيَّة ـ بصفة عامة ـ هي نتاجُ تفاعلٍ بين ثالوث الفكر العربي الإسلاميِّ، الدِّين والفلسفةُ والتصوف، كما تعد أكبر قاسمٍ مشتركٍ بين فلاسفة الإسلام ومتصوفيه، فنظريةُ المعرفة الإشراقيَّة قد ابتدعها (**الفارابي**)، وهو أوّلُ فيلسوفٍ إسلاميٍّ إشراقيٍّ، ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفيَّة من بعده، وقد كان لهذه النظريَّة أثرٌ كبير في تشكيل المعرفة عند الصوفيَّة، وإن اختلفت مظاهرُها ومناهجُها عندهم لما يعرِضُه فلاسفة الإشراق، ولكنَّ النتائج عند الطَّرفين واحدةٌ

(1) سعيد بنكراد: سيميائيات النص مراتب المعنى، ص 133.

(2) الليث صالح محمد عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص 4.

نظراً لاتحاد المبدأ[1]، فقد ادَّعى بعض المتصوِّفة أن التصوف يحلُّ محل الفقه، واعتبروا أنَّ الفقه يختص بالعلم الظَّاهر، وأمَّا التَّصوف فهو يختصُّ بالعلم الباطن دون إغفالٍ للجانب الظَّاهر، وهو يمتاز عند أهله بنوع خاصٍّ من المعرفة لا نجدها في الأنواع الأخرى من الفكر الإنسانيِّ والإسلاميِّ[2].

إنَّ ترعرع التَّصوف في تربةٍ فلسفيَّة راجعٌ إلى الاتِّصال الحقيقي الذي ارتبط به المسلمون بالفلسفة اليونانيَّة منذ العقود الإسلاميَّة الأولى، فقد ذكر (**ابن كثير**) أنَّ علوم الأوائل انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الأوَّل الهجري، والمقصودُ بعلوم الأوائل الفلسفةَ اليونانيَّة[3] على وجه الخصوص، وما فيها من معارف لم يوافق عليها العقل الإسلامي. ولعلَّ هذا النَّص الأفلاطوني يلخِّص مفاهيم الفلسفة الإشراقيَّة، حيث يقول صاحبه: «لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجَّه بكليتنا نحو الدَّاخل، ولنجهل كل شيءٍ حتَّى كوننا نحن الذِّين نتأمَّل. وبعد الاتِّحادية، لنذهب نحو الآخرين، إن استطعنا القول ماهيَّة الاتحاد هناك، في هذه الحياة نستطيع أن نراه، وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على تلك الرُّؤية، نرى أنفسنا ساطعين نورًا، مليئين نورًا معقولاً، أو بالأحرى نصيرُ نورًا خالصًا... نصيرُ إلهًا متقدًا حبًّا»[4]، إنَّه يحمل دلالة الإشراق بالمعنى الفلسفيِّ الذِّي عرضه فلاسفة الإشراق «وهو تلقيٌّ العلم الغيبي والمعرفة الإلهيَّة عن العالم العلويِّ الروحانيِّ بعد سلوك طريق التَّصوف من رياضةٍ روحيَّة، ومجاهدة النَّفس بحيث تصفو من الكدرات البشريَّة، وحينئذٍ ينعكس عليها، أو يَشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوشٍ في العالم العلوي الرُّوحاني من الملائكة والعقول والنُّقوش الفلكيَّة. والإشراقيون هم الذِّين يرون أنَّ المعارف تحصل من هذا الطريق، ويطلبونها به»[5]. ثمَّ إنَّ

(1) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، سورية، ط1، 2009، ص 53.

(2) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، 1404هـ، 1984م، ص 9.

(3) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 52.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة تحية التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1365هـ، 1946م، ص 289.

(5) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 30. (الهامش).

النَّصين يدلَّان دلالة قاطعة على تشرُّب الكثير من المتصوِّفة من معين الفلسفة الإغريقيَّة، ممَّا جعلهم يحملون نَفَسَها وروحها في أكثر المفاهيم الإشراقيَّة، إذْ نجدهم يحيكون على نسجها ما يدَّعون أنَّه جزءٌ من الدِّين، وهي في صورة أجلى عند غُلاته من أمثال (**الحلاَّج**) و(**الجُنيد**) و(**السهروردي**)... وغيرهم، يقول (**أبو سليمان الدّاراني**): «إنَّ الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائمٌ في فراشه من السِّر، ويفيضُ عليه من النُّور مالا يكشفه للقائم في صلاته»[1]، وهو نفسه معنى عبارة (**أفلوطين**): «إذا أردنا أن نتأمَّله، فلا تدع فكرنا يسرع إلى الخارج.... فيجب أن تكون النَّفس خُلوا من كل صورةٍ، لكي لا يمنعها مانعٌ من أن تمتلئ وتشير بالوجود الأوَّل»[2]، وقد كان العقل المسلم وهو جزءٌ من واقعٍ ثقافيٍّ آنذاك محتاجًا إلى حصانةٍ فكريَّةٍ إسلاميَّةٍ تُبيح له التَّواصل دون الذَّوبان والانحلالِ فيما يفرضه التَّلاقح الحضاريُّ، وكانت غايةُ المعرفة الإشراقيَّة عند مُؤَسِّسها الأوَّل «الاتِّصالَ بالعقل الفعَّال، والعقل الفعَّال عنده هو جبريل الموكَّل بالوحي، والذي تُرسم فيه كل الصُّور بحسَب زعمه، وتنتقش فيه كلُّ العلوم والمعارف الغيبيَّة، والإنسان لا يبلغ هذه الدَّرجة إلا بالمجاهدة والريَّاضة وتصفيَّة النَّفس، وذلك يكون بأفعال إراديَّة بعضُها فكريٌّ وبعضُها أفعالٌ بدنيَّة، وليست بأيِّ الأفعال اتَّفقت»[3]، وهو الأمر الذِّي استنكره (**الغزالي**) الذِّي يُظهر تصوُّفا إسلاميًّا «لا يقتصر على التَّرقي بالنَّفس عبر رياضياتٍ معيَّنة تولِّد الشُّعور بالفناء، وفي الحقيقة الأسمى والعرفان بها، وإنَّما هو تصوُّفٌ تأويليٌّ يُعرب عن الحقائق الذوقيَّة ويعبُرها، وقد رفض (**الغزالي**) الفلسفةَ معتبرًا أنَّها ليست الطَّريق إلى اليقين»[4]، كما غالى المتصوِّفة الإشراقيون في ربط غاية المعرفة الإشراقيَّة بالعقل الفعَّال الذِّي هو «اللَّوح المحفوظُ، والذِّي نُقش فيه كلُّ شيءٍ، ما كان، وما يُكون، وتكون نفسُ الإنسان بمثابةِ المرآة ينعكس عليها كلُّ ما عند الملأ الأعلى، أو ما في نُفوس الملائكة، فيكونُ ذلك الشَّخص بما يفيضُ

(1) المرجع السابق، ص 68.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 289.

(3) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 53.

(4) محمد بازي: التقابل وبلاغة الحجاج في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، الأردن، ج2، د ط، 2010، ص 121.

من العقل الفعَّال إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا»[1]. وقد تصدَّى (**الغزالي**) لكلِّ أولئك الذِّين تمحَّلُوا، وأدْخلوا على الإسلام ما ليس في روحه، واتَّهم أصحابَه وخاصَّة منهم (**ابن سينا**) شيخُ المشَّائين ورئيسُهم، بالكفر والزَّندقة والإلحاد، فكان **لـ** (**الغزالي**) الفضلُ الأوَّل في توضيح هذه الفلسفة الغريبة على الإسلام، كما توجَّه الفلاسفةُ الاشراقيُّون من أمثال (**أبو البركات البغدادي**)، و(**ابن باجة**) و(**ابن طفيل**)... أو متكلِّمين من أمثال (**ابن تيمية**) و(**ابن قيم الجوزية**)، وحاولوا جميعًا التخلَّص من الأثر الفلسفيِّ الخارجي، وخاصةً الإغريقيُّ منه، فجاءت محاولاتُهم في التوفيق بين الفلسفة والدِّين أكثر نجاحًا من محاولة (**الفارابي**) و(**ابن سينا**)[2]. وهكذا فقد وجدت المعرفةُ الإشراقيَّة سبيلَها في الفلسفة والتَّصوف بروح يونانيَّة إغريقيَّة في بداياتها ومع مؤسسيها الأوائل، وغلوًّا مع الزَّنادقة والملحدين، كما لا نعدم لها روحًا طيِّبةً هي أقربُ إلى روح الإسلام ومفاهيمه وتعاليمه ممن عرفوا كيف يُلامسون الحضارات الغربيَّة دون التشرُّب الذِّي يقع على الأصل فينفيه.

واستنادًا لما سبق، فإن الحكمة الإشراقية، أو فلسفة الإشراق التي كانت موضوعا للسَّرد من جهة، وحجَّة صاحبها للتَّدليل على آرائه من واقع القضايا في الأندلس من جهة أخرى، قد وسمت "حي بن يقظان" بسمات أدب ذلك العصر، فلم تتجرَّد العمليَّة الإبداعيَّة حينئذٍ من سياقٍ ذهنيٍّ تشترك فيه الجماعة الثقافيَّة، والتِّي انبثقت منها حالة معرفيَّة تؤكِّد ثبات قصديَّةٍ في مجالٍ ذهنيٍّ تهيَّأت لـ (**ابن طفيل**)، فعلقت الخطاب بصاحبه، وبغيره من الذوات التي أسهمت في تشكيله واستوائه.

(1) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 54.

(2) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 7-8.

المبحث الرابع: الخطاب والذوات:

وككلِّ خطابٍ يبدي مقاومةً للثَّبات في صراعٍ دائمٍ مع بيئة الخطابات الأجنبيَّة عنه ذات الموضوع نفسه، أو الحاملةُ للتِّيمة ذاتها. فإنَّه، وهو داخل ذلك التَّفاعل، وفي تلك البيئة النَّوعيَّة يستطيع أن يتفرَّد، ويتكوَّن أسلوبيا[1] ويتحققَّ ذاتيًّا، وذاك هو الحال نفسُه في "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**). هذا ما يقرُّه تاريخ الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، وهو يؤكِّد أنَّ النَّص قد وُلد أوَّلا مع (**ابن سينا**) ثم توالد، فانّسلَّت منه "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**)، ثم "الغربة الغريبة" لـ (**السهروردي**)، لتتحوَّر بعدها معارضةُ "فاضل بن ناطق" مع (**ابن النفيس**) (607هـ-687هـ).

ويظهر أنَّ أمر الولادة في "حي بن يقظان" تجربةٌ أدبيَّةٌ معقَّدةٌ لا يمكن نمذجَتها انطلاقا من زمن الولادة، أو طبيعة الوضع، أو أسبابه، إذا اعتبرنا أنَّ (المتكلم/ المبدع) لا غنى له عن عالمه الخارجي، كما أنَّه لا مناص من معرفة خلفيَّة متراكمة، والتِّي تُعدُّ مادة الإبداع، وأساسُ تداوُله وتأويله، هذا ما تؤكِّده النظريَّة المعرفيَّة اللسانيَّة، وما تُثبته آلياتُها الإجرائيَّة على مجرياتٍ ذهنيَّةٍ على مستوى النَّسق التصوريِّ.

وانطلاقا ممَّا تحمله الجماعةُ، وتختزلُه التَّجربة الفرديَّة، حقَّ التساؤُل عن حقيقة التَّعالق النصّي في "حي بن يقظان" في الإبداعات الأربع، وهو موضوع المطلب التالي.

المطلب الأول: "حي بن يقظان"... لقاءات إبداعية:

... كانت في البدْء لُمعةً خافتةً برقت في مدرسة الإسكندرية الفلسفيَّة القديمة... ثم مضت السُّنون، بل القرون حتى جاء الشَّيخ الرَّئيس (**أبو علي ابن سينا**)... وبينما هو في سجنه بقلعة (همدان) إذ تلمع في ذهنه الوقَّاد... قصَّةٌ، فيكتب أوَّل صياغةٍ عربيَّة "لحي بن يقظان"،... ثم طارت قصة "حي بن يقظان" تلك بين قضبان سجن (**ابن سينا**) ، وسمَت إلى ارتفاعاتٍ شاهقةٍ في تراثنا العربيِّ، فتناقلها النسَّاخُ...، ومن بعد (**ابن سينا**) بقرنين يلتقط (**ابن طفيل**) القصَّة، فيستبقي عنوانها، ويُعيد كتابتها على نحوٍ جديدٍ، ليَخرج بها من إطار القصَّة إلى عالم الرِّواية... ومن رواية (**ابن طفيل**)

(1) ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 51.

يتَّخذ "حي بن يقظان" سبيله سربًا إلى الأدب الأوربي... وقريبا من زمن (**ابن طفيل**)، كان زمان الشَّاب العجيب الملقَّب بشيخ الإشراق (**شهاب الدين السهرودي**)، وكأنَّنا به وقد أراد أن يجعل من قصة (**ابن سينا**) الفصل الأوَّل من عملٍ إبداعيٍّ أطول، فيكتُب الفصل الثَّاني من "حي بن يقظان"، ويجعله بعنوان "الغربة الغريبة"... ويمضي زماننا المتواصل حتى يصل إلى حلقةٍ بارزةٍ في التُّراث العربي الإسلامي، وهو العلامَّة (**ابن النفيس**)... فنراه يُعاود الكتابة في الإطار الروائي "لحي بن يقظان" مخالفًا العنوانَ والمحتوى في قصة "فاضل بن ناطق" التي رواها عن الرجل المسمَّى "كامل"[1]. بهذه الفقرة البديعة استهلَّ (**يوسف زيدان**) كتابه "حي بن يقظان، والمبدعون الأربعة"، وقد جعل منها مقدِّمةً عامَّة، اختصر فيها الزَّمان والمكان، ثم ربط بُؤر الإبداع القصصي بمبدعيه، وبهذا التَّسلسل الزمَّني نفسِه، تتداول الرُّوح الواحدة في قوالب عدَّة، وهي في كلِّ قالبٍ تأخذ ذاتًا بخصوصياتٍ لا تتواجد في أخرى.

وخلاصةُ "حي بن يقظان" لـ (**ابن سينا**) أنَّ جماعةً خرجوا يتنزَّهون، فأذْعن لهم شيخٌ جميلُ الطَّلعة، حسَن الهيئة، مهيبٌ، قد أكسبته السُّنون والرَّحلات تجاربا عظيمةً، وهذا الشَّيخ المهيب الوقور اسمه "حي بن يقظان"، وهو يرمز لهذا الشَّيخ إلى العقل، بعد أن اكتسب التجارب من السنين والرحلات[2]، ويحكي (**ابن سينا**) رحلة العقل الإنسانيِّ إلى الملكوت الأعلى من خلال شخصيَّة "حي" الذي يرمز إلى النَّوع الإنسانيِّ، وهو "ابن يقظان" أي (العقل اليَقظُ) في الإنسان.

وفي بداية القصَّة يحكي (**ابن سينا**) كيف التقى بهذا الشَّيخ البهيِّ الذي عرَّفه بنفسه قائلاً «أمّا اسمي ونسبي فحيُّ بن يقظان، وأمَّا بلدي فمدينةُ بيت المقدس، وأمَّا حرفتي فالسِّياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خُبرا... ثم يُورد (**ابن سينا**)، حديثَ الحكمة الذي يريد التَّعبير عنها في هذا الشَّكل الرِّوائيِّ القصصي... فيمضي (حي) وهو المعادلُ الموضوعيُّ لـ (**ابن سينا**) نفسه فيقول: «حولك

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، دار الأمين للطباعة، مصر، ط2، 1998، ص 5-6.

(2) أحمد أمين: حي بن يقظان، ابن سينا وابن طفيل والسهروردي (تحقيقا وتعليقا)، دار المعارف، مصر، د ط، د ت، ص 17.

هؤلاء الذِّين لا يسرحون عنك، إنَّهم لرفقةُ سوءٍ، ولن تكاد تسلَم منهم»[1]، والمقصود بالرِّفقة ليست أشخاصًا، وإنَّما هي الشَّهوات والغرائز، والغضب، وسائر الملكات الإنسانيَّة، والمجادلة بين الرفقة، والتَّحدث إلى "حي بن يقظان" هو عبارةٌ عن المجادلات التي تحدثُ عادةً بين غرائز الإنسان وشهواتِه وضميرِه وعقلِه، وقد حملت هذه القصَّة أفكار ابن سينا التي جرَّت وراءها الكثير من الانتقادات.

ويُعدُّ الإغراق في الرَّمزيَّة في خطاب "حي بن يقظان" لـ (**ابن سينا**)، وإن كانت سمةً لا نعدمها في بقيَّة الإبداعات الأخرى، لأكبر دليلٍ على أنَّ الوجود الإنسانيِّ مرهونٌ بقدراتنا على التَّخلُّص من صور الأشياء في العين، فيكونُ بذلك الإنسانُ كائنًا رمزيًّا في المقام الأوَّل؛ لأنَّه يدرك العالم، ولكنَّه لا يتبينُّها إلا من خلال أشكالٍ رمزيَّة[2]، ثم تستأنف "حي بن يقظان" رحلتَها الفكريَّة إلى نزهةٍ خياليَّة أخرى، وهي التي تنتمي كما يقول (**العقَّاد**) إلى ما يسمَّى بأدب المدن الفاضلة، والتي تكرَّرت كثيرًا في العالم الإسلاميِّ، وكأنَّها محاولةٌ من أصحابها للهروب من الواقع المليء بالقلق السياسيِّ والاجتماعي[3]. وتتحدَّد قيمةُ "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**) من خلال موضوعها الفلسفيِّ بالنِّسبة للموجودات الكونيَّة، وكذا من حال ما يتميَّز به بناؤُها من ابتكار، وما تتَّسم به معالجتها من براعةٍ، بحيث يمكن اعتبارُها قصةً فنيَّة ناضجة نُضجا تاما على مستوى أدبيٍّ رفيعٍ ليس في عصرها فحسب بل في كلِّ زمانٍ ومكانٍ[4].

وتبدأ "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**) بالإشارة إلى أصل "حي"، وهو الأمر الذِّي لم يتوقَّف عنده (**ابن سينا**) ولا (**السهروردي**) من بعدهما. ويُورد (**ابن طفيل**) في ذلك رأيين؛ يقرِّرُ في الرَّأي الأوَّل أن "حي بن يقظان" تخلَّق ذاتيًّا داخل مغارةٍ في جزيرةٍ هنديَّة تحت خط الاستواء، بينما يُقرِّر في الرَّأي الآخر أنَّ "حيًّا" كان ابن أخت ملك عظيم، وكان يمنعها من الرجال، فتزوَّجت قريبا لها يسمَّى "يقظان"، وحملت منه، ولما خافت افتضاح الأمر، وغضَبَ الملك، ألقت بطفلها في البحر بعدما

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 47.

(2) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 162.

(3) رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، ص 265.

(4) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 12-13 (الهامش).

وضعته في تابوتٍ...، ثم يبدأ التَّحوُّل الدرامي في قصة (**ابن طفيل**) حين تموت الظَّبية، ويحزن عليها، وينشغل بأمور موتها، وهنا تبدأ الفلسفة ببحثه عن سر الحياة، وأسباب الموت، إلى أن أدَّى به ذلك إلى ولوج عالم الرُّوح، وإلى الجولان ببصره في الموجودات من حوله، ليكتشف أنَّ علَّتها جميعا هو الله، ثم يورد الأدلَّة العقليَّة على وجوده. ويطلب "حيٌّ" الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحقِّ، حتى يدخل إلى دائرة التَّصوف[1].

غير أن تاريخ التَّأثير والتَّأثر في الفكر الإنساني، وحسب دراسة المستشرق (**غرسيَّه غومس**) يورد فيها أنَّ القالب القصصيَّ الذِّي اتَّخذه (**ابن طفيل**) سبيلاً لعرض آرائه الفلسفيَّة مأخوذٌ من قصة "الصَّنم والملك وابنته"، وهي إحدى الأساطير التي نُسجت حول شخصية "الإسكندر الأكبر"، ولا بدَّ أنَّها كانت معروفةً عند أهل الأندلس، فتناولها (**ابن طفيل**)، وصاغها في قالبٍ رمزيٍّ، والقصةُ المذكورةُ آنفًا تشبه "حي بن يقظان" من نواحٍ كثيرة، فقد كان هو الآخر ابن ابنة ملك، وألقت به في اليمِّ، فحملته الأمواج إلى جزيرةٍ نائيَّةٍ غير معمورةٍ، فتبنَّتهُ غزالةٌ، ونما في رعايتها، وجعل يتفكَّر ويتدبَّر (دون أن يصل إلى الحكمة والتَّصوف). ثم يُقبل إلى تلك الجزيرة رجلٌ، وهذا الرَّجل ما هو إلا أبوه ابن الوزير الذِّي تعلَّقت به أمُّه، وحملت منه، وقد غضب عليه الملك، وأمر به، فوُضع في مركب حمله إلى هذه الجزيرة ثم يمَّر بالجزيرة مركبٌ يأخذ الابن والأب اللَّذين لا يعرف أحد منهما شيئا عن علاقته بالآخر إلى الجزيرة المعمورة[2].

وإن كان الشبه في الطرَّح القصصي واضحًا بين القضيتين، إلاَّ أنَّ كثيرا من الدَّارسين عابوا على (**غومس**) حصر ذلك التَّأثير في القالب القصصي، والذّي لا يُعدُّ عنصراً أوَّلا في عبقريَّة (**ابن طفيل**)، فالتَّفرد الإبداعيُّ عنده هو عرضٌ لمذهبه الفلسفيِّ الجديد، وآرائه في الحكمة بأسلوب يفيض حيويَّةً[3]، فقد أظهرت "حي بن يقظان" جوانب نضجٍ قصصيٍّ في الشَّرح والتَّبرير والإقناع، وكان لها

(1) محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير رجب سليم النسور: قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية، حولية كليات الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، المجلد السابع، العدد السابع والعشرين، ص 1032.

(2) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 88-89.

(3) المرجع السابق، ص 13 (الهامش).

كبيرُ الأثر على الاتِّجاهات الفكريَّة والإنشاءات الأدبيَّة؛ لأنَّها تتوفَّر على عناصر القصَّة بدءًا من الشخصيات ووصولاً إلى الحُبكة والحلِّ، وتحديد الزَّمان والمكان[1]، ولذلك فمن الظُّلم النَّظر إلى إبداع (**ابن طفيل**) باعتباره كتابًا في الفلسفة أو التَّصوف، فلو أراد الرَّجل ذلك لما وضع خطابه في نصٍّ أدبيٍّ[2]، ثمَّ إنَّ لجوءه إلى السَّرد يقينٌ منه «أنَّه حاملٌ لمعرفةٍ هي في الأصل محاولةٌ للإجابة عن أسئلة مركزيَّة في وجود الإنسان»[3]، من أجل ذلك كانت "حي بن يقظان" لـ(**ابن طفيل**) أشهر مؤلَّف بين الإبداعات الأربع، وقد التصق الإبداع بصاحبه، فكان لقصته أثرٌ كبيرُ على كتابات الفيلسوف الإنجليزي (**جون لوك**)، والفيلسوف الفرنسي (**جان جاك روسو**)، وكذا الكاتب (**دانييل ديفو**) صاحب رواية "روبنسون كروزو".

وتعد "الغربة الغربية" استكمالاً وتطويرا لـ (حي) (**ابن سينا**)، فقد أراد (**السهروردي**) ـ كما قال في ديباجة "الغربة الغربية" ـ أن يضيف إلى القصَّة المزيد من التلويحات والإشارات العُلوية التي وجد "حي بن يقطان" مفتقدةً إليها. فاتَّفقت القصَّتان في البنية العامَّة، وفي اتكائهما معًا على إطار الرِّحلة، ولكنَّ رحلة (حي) (**ابن سينا**) كانت رحلةً أرضيَّةً تتوق إلى العروج، بينما اتَّخذت رحلةُ (**السهروردي**) خطًّا عروجيًّا سماويًّا[4]. كما يُوثِّق (**السهروردي**) العلاقةَ بين الإبداعين بقوله: «إني لما رأيت قصة "حي بن يقطان"، وصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الرُّوحيَّة، والإشارات العميقة عاريةً عن تلويحاتٍ تشير إلى الطُّور الأعظم المخزون في الكتب الإسلاميَّة، والذِّي يترتَّب عليه مقامات الصوفيَّة، وأصحاب المكاشفات، ولم يُشر إلى ذلك إلاَّ في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طورًا في القصة سمّيتُها أنا قصة "الغربة الغربية"»[5]. ومجمل القصَّة حديثٌ عن كونٍ مليءٍ بالتَّخيُّلات الفاسدة والاختلافات الكبيرة، والمتضادَّات التي تُسيطر على العقل، فتُوقعه في الخيال والضَّلال،

(1) محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير رجب سليم النسور: قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية، ص 1032.
(2) يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 91.
(3) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 139.
(4) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 115.
(5) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 35

فتصعب عليه الحقيقة، وتغيب عنه المعرفة، ولكنَّ انحياز العقل إلى الجانب الأيسر من العالم العقلاني، وهو المسؤول عن الفكر والفهم من جهة، ومرتكزٌ على جبل الحكمة من جهة أخرى، والمقصود بجبل الحكمة هو (الجودي)، وفي ذلك الانحياز إشارةٌ إلى المأمن والنَّجاة، وهي مقتبسةٌ من قصة نوح عليه السلام[1]، وتبتدئُ القصَّة بقوله: «لما سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النَّهر إلى بلاد المغرب لصيد طائفةٍ من طيور ساحل اللُّجة الخضراء، فوقعنا بغتةً في القرية الظَّالم أهلها (أعني مدينة القيروان)، ثم تمضي القصة لتحكي عروج الرُّوح في سجن الجسد، بعد إشارةٍ سماويَّةٍ أشار إليها الهدهد رمز الهداية والخبر اليقين، لقمر الروح في عروجها بمراتب العالم العلوي حيث تصل إلى المرتبة القصوى المشار إليها في القصة بـ (طور سينا)»[2].

ثم إنَّ ما يؤكِّده المؤرِّخون والمحقِّقون أنَّ الكتابة عند (**السهروردي**) تتميَّز بالإغراق المفرط في الرمزيَّة، وذلك بسبب آرائه الفلسفيَّة والصوفيَّة التي تخرج به عن حدود الشريعة الإسلاميَّة في أحايين كثيرة، «فقد أحاط بكلِّ المميِّزات الأساسيَّة لفلسفة الإشراق، ومعظم النِّقاشات المهمَّة التي تتَّصل بطبيعتها»[3]. وإن كان في "الغربة الغريبة" كثيرَ الاقتباس من القرآن الكريم في ظاهر القول، إلا أنَّ جوهر القصَّة متشرب متشبِّع من الثَّقافة اليونانيَّة، وأمَّا من حيث الإبداعُ الأدبي الفني فإنَّ "الغربة الغريبة" تسفُّ في مواضعَ كثيرةٍ عن "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**).

(1) الليث محمد الصالح عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، ص 47-48. ويذكر صاحب هذا الكتاب أن معنى هذه الرموز أخذه من (القطب الشيرازي) من خلال شرحه لقصة الغربة الغربية الذي أورده (كوربان) في الهامش عندما حقق الكتاب. ينظر: يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 114.

(2) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 114.

(3) الليث محمد الصالح عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، ص 31.

ويجدِّد (**ابن النفيس**)(*) العهد بالتَّواصل مع التُّراث معارضًا قصة "حي بن يقظان" لـ (**ابن سينا**) في رسالته المعروفة "فاضل بن ناطق" والمسمَّاة "بالرسالة الكامليَّة في السيرة النبويَّة"[1].

وقد قدَّم (**ابن النفيس**) هذا النَّص القصصيَّ، مختارًا الشَّكل الروائيَّ بالذَّات، ليُفصح عن مطالبٍ يخالف بها ما قرَّره (**ابن سينا**) قبله، دون أن يذكر اسمه، أو يحيل إليه. وتلك إشارةٌ إلى أنَّه يؤسِّس خطابًا خاصًا، كما يبدو أنَّ غايته الأُولى هي التَّأكيد على ضرورة النبوَّة، وبيانُ أنَّ العقل لن يصل إلى الملكوت الأعلى بغير تلك العناية المتمثِّلة في النُّبوَّة والشريعة[2]. إنَّها أوَّل رسالةٍ فلسفيَّةٍ كتبها (**ابن النفيس**)، وقد وصفها صاحبُها بأنَّها دفاعٌ عن نظام الإسلام، ومذاهبِ المسلمين في بعثات الأنبياء، والقوانين الدينيَّة، وإحياءِ الجسم، وزوالِ العالم كما يُقِيمُ حججًا عقلانيَّة على إحياء الجسد، والبعث بعد الموت، وذلك باستخدام الاستدلال التَّوضيحي[3].

ولكنَّ التَّأمل في العنوان الذي اختاره (**ابن النفيس**) لمعالجة قصَّته يُبين عن تأهيله التَّسمية الرَّمزية "فاضل بن ناطق" عن نظيرتها "حي بن يقظان" كإشارةٍ إلى الفضيلة النَّابعة من القوَّة الإنسانيَّة المميِّزة للإنسان من سائر الحيوان وهي النُّطق[4]. وهي القضيَّة التي طرحها (**ابن طفيل**) في قصة "حي بن يقظان"، وانشغل بها الفلاسفة الشرقيُّون والغربيُّون، واختلفوا اختلافًا كبيرًا في تساؤلهم، هل يمكن للعقل أن يفكِّر من غير لغةٍ أو لابدَّ له من لغة؟ فلمَّا كان "حي بن يقظان" قد وصل إليه، وهو لا يعرف اللُّغة حتى اتَّصل بالكمال، دلّ ذلك على أنَّ الفكر يمكن أن يكون مستقلاً عن اللُّغة[5].

(*) هو (علاء الدين علي بن الجرم القرشي) المتوفي 687هـ، لم يُستخدم هذا اللقب في حياته ولا عند تلامذته، ولا عند معظم الأطباء العرب والمسلمين الذين جاءوا بعده، ولم يظهر هذا اللقب له إلا بعد وفاته بعشرات السنين عند (الذهبي)، ومن بعده عند (ابن فضل الله العمري)، وهما يؤرخان لهذا العلامة الكبير. ينظر: يوسف زيدان، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 119.

(1) a.n.m.wiki pedia.Org.

(2) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 128.

(3) a.n.m.wikipedia.Org

(4) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 128.

(5) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 34.

وبطل القصة في رواية (**ابن النفيس**) هو "كامل"، وهو طفلٌ متوحّشٌ مراهقٌ تعلَّم ذاتيًّا، وتولَّد تلقائيًّا في كهفٍ، وعاش في عزلةٍ في جزيرة مهجورة، وفي نهاية المطاف يقوم بالاتِّصال بالعالم الخارجي بعد وصول المنبوذين الذِّين تقطَّعت بهم السُّبل إلى الجزيرة، والتي أعادته إلى العالم المتحضِّر معهم، ثم تتطَّور الأحداث تدريجيًّا إلى قصَّةٍ من العمر المبكِّر، والتي تتجمَّع فيها عناصر الخيال العلمي عندما تصل ذُروتها إلى نهاية العالم والقيامة[1]. وقد كانت القصة في الكثير من أفكارها ردًّا على آراء (**ابن سينا**) الرَّافضة لبعض الحقائق الدينيَّة، وإن كان (**ابن طفيل**) قد ابتعد عن الخوض فيها، مقرًّا في الوقت نفسه بمكانة العقل، إلا أن تأكَّد-في ختام القصِّ- عند بطله (حي/العقل) أن الدِّين يراعي العامَّة لا الخاصَّة؛ لأنَّه نزل إلى البشر جميعا، والمشرِّع أدرى بعقله، فلم تكن ميزةً لأهل المقامات من الصوفيَّة وحدهم، لذلك لما ظنَّ (حيٌّ) أنَّه يستطيع أن يعلِّم النَّاس أكثر مما علَّمهم الدِّين فشل في ذلك كل الفشل، واضطُرَّ إلى الانسحاب إلى جزيرته[2].

وهكذا استطاعت "حي بن يقظان" أن تحفظ روحًا تعايشت، وتواصلت زمنًا لا يستهان به، وتَداول مبدعوها ذواتًا هي أبطالهم في القِّص، ولكنَّها في الحقيقية ليست إلا ترجمةً عن شخصياتهم التِّي تحمل عقائدهم، وفلسفاتهم، وترجماتهم الفكريَّة والدينيَّة. فما هي حقيقة تعلُّق الذَّات المبدعة بالإبداع؟ وما طبيعة تعالقها بالرَّمز الذي يعد أساسا في بناء "حي بن يقظان"؟ وهو موضوع المطلب الثاني من هذا المبحث.

(1) a.n.m.wikipedia.Org.

(2) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 34.

المطلب الثاني: الذَّواتُ وتعالقاتُ الرَّمز:

... ولأنَّ ميلاد الكتابة مقترنٌ بفعل القراءة، فإنَّ الخطاب يظلُّ معلَّقا بالمخاطَب، كما قد كان قبل متعلِّقا بالمخاطِب، أو بالذَّات الباعثة للفعل فيه، وإن كان ذاك الفعل محسومًا أمرهُ ومحسوبةً قوانينه وسننه؛ لأنها لن تخرج عن واقع اجتماعيٍّ ثقافيٍّ قد حمِّلت فيه، فالمتكلم؛ وهو المؤهِّل للفكرة الأُولى وموضوعِها، وهو المبدع للنَّسيج الأوَّل، فإنَّه يدخلُ تبعًا لذلك في علاقة خاصَّة مع النَّص، علاقةٌ لا تنتهي عند انتهاء الكتابة، ولكنَّها تستمرُّ لتعيش عهدًا لا يحدُّه زمانٌ ولا مكانٌ. ولا يعيش الإبداع عمرًا من دون مبدعِه، فذاك الأخير يدخلُ في تركيبته الخاصَّة ويتبدَّى بصورٍ مختلفة.

هذا ما يسجِّلُه الإبداع في هذا البناء السردي، حضورُ الذَّات المخاطبة في هذا الفنِّ القصصيِّ، وإن كان أمرًا واردًا وحاصلاً في الكثير من الأعمال الفنيَّة، ولكن ما يتميَّز به من غيره، هو تناوبُ الذَّوات وتعدُّدها في نصٍّ واحد، فـ (**ابن طفيل**) ليس إلاَّ شخصيتَه البطلة (حي) و(حي بن يقظان) ليس إلاَّ رمزًا للعقل، وهذا الأخير مرجعُه شخصيةُ (**ابن طفيل**) وعقيدته الفلسفية التي تؤكد سيادة العقل في الوصول إلى المعرفة الحقَّة بكل مراتبها. وفي هذا المطلب وقوف يبرز العلاقة بين الذَّوات كما يحدِّد طريقة اتِّصالها بالخطاب.

1. ابن طفيل[1] العقيدةُ الفلسفيَّة والمذهبُ العقديُّ:

(1) ولد (ابن طفيل) سنة (506هـ/1110م) وتوفي (581هـ/1185م)، وأصله في واد آش، ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان تلميذا لابن رشد، ولكنَّه نفسه لا يذكر ذلك، كان طبيبا في غرناطة وعمل كاتبا لحاكم هذا البلد، ولأحد أبناء عبد المؤمن، ثم علا أمره حتى أصبح طبيبا لأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين (1163، 1184م)، فكانت له حظوة عظيمة عنده، وهو الذي قدَّم إليه (ابن رشد) في ظروف معروفة، ونصح هذا الفيلسوفَ القرطبيَّ بأن يدوِّن شروحه لكتب أرسطو. ثم تخلى (ابن طفيل) عن عمله طبيبا للمنصور، وتركه لابن رشد. توفي في مراكش سنة (1185م/1186م). ومن المعروف أن (ابن طفيل) صنَّف في الطب كتبا، وكانت له آراءٌ مبتكرةٌ في الفلك، لم يبق من مؤلفات (ابن طفيل) إلا رسالة "حي بن يقظان وأسرار الفلسفة الإشراقية" والتي تثبت إمكانية العقل في إدراك الحقائق الكاملة، وقد كثر الجدال حول هذا الموضوع في الفلسفة الوسيطة في أثناء القرن الثاني عشر والقرون التالية له. ينظر: أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص9. وينظر: ماريا خيسوس روبيرا متَّى: الأدب الأندلسي، ترجمة وتقديم أشرف على دعدور، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 1999، ص 259.

لم تكن ثقافة (**ابن طفيل**) إلا نَفَسا عميقا من تاريخ الأندلس المليء بالمواقف المتتابعة من القلاقل والاضطرابات[1]، والتي خلَّفت بطابعها السياسي المتقلِّب مراحل تاريخيةً كثيرةً[2]، وقد اصطبغت المراحلُ جميعها بصفتين متناقضتين هما التعصُّب والاستبدادُ من جهة، والتَّساهل والحريَّة من جهة أخرى، إذْ ضُيِّق الحصار على الفكر في عهود تاريخيَّة كثيرة، وذلك لمَّا حاول الفقهاء إثارة العامَّة على المفكِّرين والفلاسفة حرصًا على سيادتهم، كما كانوا يؤلِّبون الخلفاء أنفسَهم للتَّضييق على الفكر ورجاله، فاتُّهموا بالزَّندقة والإلحاد[3]، كما راجت سوق العلوم والفنون والآداب، وأُفسح المجال لحريَّة الفكر، وعمَّ التَّساهل مع أهله، فصارت الأندلس أندلسيات كثيرةٍ، وخاصَّة في عهد ملوك الطوائف، وكأنَّها محاولةٌ منهم لتسجيل سبقٍ في ذلك الجانب[4]، واكتسب الفكرُ سعةً أكبر في عهد الموحِّدين الذين أفسحوا المجال أمام المناقشات الفلسفيَّة، فكان الأدباء والشعراء والفلاسفةُ يرتادون قصور الخلفاء، ويعتلون مناصبَ عليا في الدَّولة[5].

... وفي ذلك العصر عاش (**ابن طفيل**)، وعاشت الفلسفة في ظلِّ الموحِّدين، وكان الفلاسفة و(**ابن طفيل**)، واحدٌ منهم أصحابَ أقلامٍ، ومن أكثر فئات المجتمع الأندلسيِّ تأثُّرًا بتحوُّلات العصر

(1) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 9.

(2) يحدد المؤرخون مراحل الأندلس بعصور ست وهي: 1. عصر الولاة (92. 138هـ). 2. عصر الدولة الأموية (المروانية) (138ـ 422هـ) وفيها عصر الإمارة (138هـ، 316هـ). وعصر الخلافة (316، 422هـ)، 3. عصر دول الطوائف أو ملوك الطوائف (422، 484هـ)، 4. عصر المرابطين بدخول يوسف بن تاشفين الأندلس للمرة الثانية (484هـ) بنية القضاء على دولة الطوائف وصارت الأندلس والمغرب واحدة، 5. عصر الموحدين بدخول أول جيش للموحدين للأندلس (541هـ)، وذلك لإنهاء نفوذ المرابطين، 6. دولة غرناطة أو مملكة بني الأحمر (635 ـ 897هـ). ينظر: محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، د ط، 2000، ص 27- 28.

(3) جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ط2، 1922م، ص 57. كما عمد الخلفاء أحيانا على سبيل التودد إلى الفقهاء والعامة إلى حرق كتبهم واضطهادهم؛ فقد نُكب ابن رشد وأصحابه، ونُفي (ابن هانيء) عن الأندلس، وامتدت النقمة إلى الوزراء والقضاة فنالهم السجن والاضطهاد كـ (ابن زيدون)، و(ابن الخطيب)، و(ابن الزمرك).

(4) محمد رضوان الدَّاية: في الأدب الأندلسي، ص 43. ففي كتب التراجم إشارات كثيرة أُلِّفت وأهديت إلى أولئك الحكام، وطرِّزت بأسمائهم في الآداب والعلوم والفلسفة والطب والصيدلة.

(5) فايز القيسي: دراسات في الأدب الأندلسي، مركز زايد للتراث والتاريخ، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1434هـ/ 2003 م، ص 21- 22.

لوعيهم ببعض القضايا، أو حتى بتلك المصائب والفتن، كما كانوا أقدر من غيرهم في تشكيل رؤيةٍ عن الذَّات والآخر؛ فإن كان وعيهم بالذَّات يتمثَّل في إدراكهم الواجب الملْقى على عواتقهم، فإن وعيهم بالآخر يتمثَّل في قدرتهم على التَّنبؤ بمصير الأمَّة[1]، أو وضع الأمَّة في مسارٍ فكريٍّ صحيحٍ كما هو الحال عند (**ابن طفيل**) في "حي بن يقظان"، فقد بنى كتابه على نظريَّة تؤكِّد قدرة الإنسان على الارتقاء المعرفي بنفسه من المحسوس إلى المعقول ثم إلى الله، بحيث يستطيع بعقله الوصول إلى معرفة العالم ومعرفة الله، وإن كانت المعرفة عند (**ابن طفيل**) حدسيَّة ونظريَّة؛ فأمَّا الحدسيةُ فمبنيةٌ على الكشف والإلهام كالتي عند الصوفيَّة، وأمَّا النَّظريَّة فبناؤُها على المنطق. فالأُولى يكون الوصول إليها برياضة النَّفس، وبها تُكتشف الحقائق، بينما تتأسَّس الثانيَّة على الحواس التي تَتَألَّف وتَتَرَكَّب وتُستنتج منها نتائجٌ علميَّةٌ[2].

إن اعتناق (**ابن طفيل**) للعقيدة العقلانيَّة، وهي السِّمة الغالبة عند فلاسفة عصره، وإنْ اختلف أسلوب الاعتناق عندهم، أو تعدَّدت كيفيَّات البرهان عليه، أو تباينت طرائقُ وصله بالفلسفة الإشراقيَّة، إلا أنَّ الرُّوح واحدةٌ تتَّصل لتروم وصلاً بالفلسفة الأرسطيَّة والأفلاطونيَّة. غير أن التأثُّر عند (**ابن طفيل**) لم يكن ليلغي عقيدته الدينيَّة الإسلاميَّة، كما أن اعتناقه لفلسفة الإشراق كذلك لم يرم به في مستنقعات الإلحاد والغلو الصَّريحين، على نحو ما نجده عند سابقيه أو معاصريه من إنكار النبوَّات مثلما يقرُّ به (**الفارابي**) «الذي يجمع بين المعرفة والنُّبوَّة في نظريَّة واحدة، ويجعل الأساس الذي تقوم عليه معرفة العلماء والفلاسفة الإلهيَّة نفسُ الأساس الذي يقوم عليه معرفة الأنبياء، وإن كان قد خصَّ الأنبياء بقوَّة المخيِّلة»[3]. وما هو مؤكَّد في "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**)، وإن كان خطابًا يؤسِّس للعقل، إلاَّ أنَّه لا يخترق الشَّرع، فقد احتجَّ للعقل طوال مدَّة القصِّ، وانتصر له طيلة

(1) ماريا خيسوس روبيرا متى: الأدب الأندلسي، ص 30. كما قام القرطبيان (ابن رشد) و(موسى بن ميمون) بتطوير أفكارهما وتمثيلها، وإن كان من المعلوم أن (ابن رشد) قد كان مطاردا بسبب أفكاره بينما اضطر (موسى بن ميمون) إلى الهجرة إلى مصر لأنه كان يهوديا.

(2) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 21- 22.

(3) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 55.

حياة (حي بن يقظان)، إلا أنَّه يبقى دليلاً ناقصًا ذليلاً، ويرجع خائبًا حسيرًا، إذا ما وقف وجهًا لوجهٍ أمام الشَّرع، ويتأكَّد ذلك من خلال عودة (حي) إلى جزيرته مع (أبسال) بعد أنْ خاب أملُه في إقناع النَّاس، وهذا إقرارٌ منه بأنَّ العقل تابعٌ لا متبوعٌ، كما يؤكِّد من جانب آخر أنَّ العقل، و(حي) لا ينطبقان مثالاً على النَّاس كافَّة، فإن كان (حي) خصيصةً نوعيَّة، فالدِّين لم ينزل إلى الخاصة فحسب، وإنَّما كان رحمةً للعالمين ورسالةً للبشريَّة جمعاء.

2. (ابن طفيل /حي):

لا يعرضُ المتكلِّم أمورًا مسلَّما بها، أو هي بديهيَّة لا تستدعي نقاشًا، ولكنَّه يقترح ما هو احتماليٌّ يقبل الأخذ والردَّ، فيهتدي من خلال ذلك إلى مقامٍ مناسبٍ للطَّرح، وإلى مقالٍ يتوكَّل فيه على بلاغته الخاصَّة، وعلى قدرته في طرح الفرضيَّات والتَّدليل لها[1]؛ فأمَّا اللُّغة فتتغيَّر ثم تبتعد وتنفصل عن صاحبها، وإنْ كان يتكلَّم من خلالها، فتبدو للحظةٍ، وكأنَّها هي التي تُوجده وتحقِّقه لتصبح قويَّة، وهي مبعدةٌ عن شفتيه[2]، وأمَّا المعنى فناطقٌ في الذَّات التي ترتِّب وتخلُق روابطَ جديدةٍ لا رابط بينهما سوى مناطقِ الانتماء والاحتواء داخل الثَّقافة المنتَجة، فتكون جماليةُ المعنى بذلك دليلاً على أنَّ الجمال ليس في الطبيعة، بل في عين من يرسمُ ويصوِّر ويقول[3]... هكذا احتلت "حي بن يقظان" جزءًا من تفكير (**ابن طفيل**)، وبصورةٍ ما انبنت في ذهنيَّته، ثم تبنَّتها لغةٌ تتأرجح بين السَّرد والحجاج. فقد استطاعت "حي بن يقظان" أن تجعل فعلَ التكلُّم فعلاً يكون التَّأثير فيه متبادلاً بين المخاطِب والمخاطَب في علاقة أوليَّة حواريَّة تواصليَّة، تحاور الذَّات وتبنيها في الآن نفسِه، ثم تنتج عن ذلك الأوَّل تبادلاتٌ تنشِّط حركة العقل، وتخلقُ دوائر فكريةٍ تحاوريَّة، فيتحقَّق وجود النَّص، ويتشكَّل

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة الجديدة، مقال ضمن الحجاج مدارس وأعلام، ج2، ص 190.

(2) فان دايك: النص والسياق، ص 67-68.

(3) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 165.

من خلال طفراتٍ متشابكًا بعوالم لا حدود لها[1]، وبعلاقاتِ تماثلٍ وتشابهٍ وتعارضٍ مع غيره من النُّصوص.... وهكذا حتى تلد "حي بن يقظان" نفسها، وتلد عوالمَ أخرى هي عوالمُ القراءة والتَّأويل.

ولمَّا كان الحكي هو الوسيلةُ المثلى لتسريب التَّجربة الإبداعيَّة[2]، كان حقًّا على الشَّخصيَّة البطلة أن تحمل سمات صاحبها، كما كان عليها أن تتوثَّق بتلك السمات، بعد أن يتوافقا معًا في الكثير منها، فيتواصلُ (**ابن طفيل**) عندئذٍ بالأدب، وهو الفيلسوف الأديب[3]، ويختار الفنَّ التَّراسليَّ وإن كان قالبًا شكليًّا، فقد رأى به قدرة على الدِّفاع عن وجهة نظره ورؤيتِه الخَّاصة، فكثُرت في خطابه التَّصريحات والاقتباسات من كل أنواع العلوم، كما تجنَّب الطَّبيعة البديهيَّة ذات اللَّهجة الوعظيَّة المليئة بالحكم والأمثال[4]، فكانت شخصية (حي)، وهي الأبرز في الخطاب، مصوَّرة تصويرا دقيقًا ضمن مسارٍ تراتبيٍّ متواصلٍ على طول أحداث القصِّ؛ لأنَّها المتحِّكمة فيه وفي سيرورته، وهي تتأرجح بين التَّواجد الحقيقيِّ والخياليِّ في بعدها عن الواقعيَّة، أو قربها منها، وقد جمع (**ابن طفيل**) في تشخيص قصَّته بين الشَّكلين؛ التحليلي المباشر الذِّي يصوِّر فيه أشخاصًا من الخارج، ويحلِّل عواطفهم، ودوافعهم، وأفكارهم، وإحساساتهم، ثم ما يلبث أن يتيح للشَّخصيَّة مجالاً لتكشف عن نفسها بواسطة الكلام والأفعال، وهو ما يمثِّل الشَّكل التَّمثيليَّ[5].

وفي تتبُّعٍ لشخصية (**ابن طفيل**) ضمن مسار شخصيته البطلة وقفة كذلك على جانب من جوانب الإرث الإبداعيِّ، حيث يرث الأبطال مبدعيهم، فإنْ كان "حي بن يقظان" من قبل في رواية

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 76.

(2) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 133.

(3) إضافة إلى كونه عالما وفيلسوفا، كان أديبا فذًّا رقيق المشاعر محبا للأدب والفن فكانت له محاولات في نظم الشعر

أَلَمَّت وَقَد قامَ المِشيحُ وَهَوّمـــــا وَأَسرَت إِلى وادي العَقيقِ مِن الحِمى

وَراحَت عَلى نَجدٍ فَراحَ منجّـــــدا وَمَرّت بِنُعمـــانٍ فَأَضحى مُنَعِّـــــما

وَجَرَّت عَلى تُرب المحصَّبِ ذِيلَها فَأَصبَحَ ذاكَ التُربُ نَهباً مُقَسَّـــــما

ينظر: محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير سليم السنور: قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية، ص 1019.

(4) ماريا خيسوس روبييرا ميَّ: الأدب الأندلسي، ص 233.

(5) محمد أحمد موسى صالحة، تيسير رجب سليم السنور، : قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية ص 1032- 1034- 1054.

(**ابن سينا**) هو الشَّيخ البهيُّ الذي يلتقي به، ثم يترك بعد ذلك الرَّاوي (**ابن سينا**) خيطَ الرِّواية "لحي بن يقظان" ليتحدَّث – وقد صار هو الرواية– بحديث الحكمة التي يريد (**ابن سينا**) التعبير عنها فيكون "حي" المعادلَ الموضوعيَّ لـ (**ابن سينا**)[1]. ومن "حي" (**ابن سينا**) إلى "حي" (**ابن طفيل**) تتسرَّب الإشكاليَّات التي تحتلُّ حيِّزًا من ذهن (**ابن طفيل**) إلى حديثٍ داخليٍّ يعيشه "حي" وهو يتساءل بأسئلةِ (**ابن طفيل**)، فيتجاوب معه "حي"، ويجيب (**ابن طفيل**) عن تلك الأسئلة من خلال تلك الشخصيَّة، فيرثُ "حي" من (**ابن طفيل**) فضولَه ورغبتَه في الارتقاء بالمعارف، كما ينقل تجربته النَّقديَّة، وإن لم تكن بسمة النَّقد والتَّجريح ذاتِها، ولكنَّها تحملُ صبغةً حجاجيَّة تؤكِّد المسار النقديَّ لصاحبها، وتُبينُ عن عقيدته الفلسفيَّة ومذهبه العقديِّ.

3. (ابن طفيل / حي /العقل):

لا يلفتُ "حي بن يقظان" أيُّ غموضٍ كتابيٍّ، ولا أيَّة اضطرابات سرديَّة، وإنْ كانت مبنيةً على تناقضاتٍ تنتصب لها مجموعُ أسئلةٍ تُحاول ردَّ مدلولاتٍ إلى مراجعها ضمن تواجدها في البناء السَّردي نفسه، والتِّي لأجلها صُنِّفت "حي بن يقظان" من الأدب الرَّمزي. «فالرَّمز الذِّي ينتزع من الواقع طبيعةً منقطعةً مستقلةً بحدِّ ذاتها، وليس من علاقةٍ بينه وبين الشَّيء الماديِّ إلاَّ بالنَّتائج، فيعبِّر عنه بطريقةٍ صوريَّة إشاريَّة، ثم يتخذُ الشَّكلُ النهائيُّ لتلك الصورة طبيعةً مستقلَّةً تنتسب لمختلف الأساليب في الإنتاجات الفنيَّة، فيسمَّى حينئذٍ رمزًا»[2]. فقد حافظت "حي بن يقظان" التي توالدت في نصوصٍ كثيرةٍ على جينات موروثةٍ تتمثَّل في الرَّمز الذي يربط المبدعَ بالشخصيَّة البطلةِ بالإبداعات الأربع، وهي في حدِّ ذاتها خصيصةً لا تقلُّ أهميَّة وإبداعًا عن المنتج الإبداعيِّ نفسه.

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 47– 48.

(2) أنطوان غطاس كرم: الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت، لبنان، ط1، 1949، ص 9/8.

فقد كان (**ابن سينا**) في رسالتِه يقصُّ حكاية الإنسان (حي) الذِّي قاده "العقل" (يقظان) في رحلةٍ معرفيَّة بأقطار الأرض حتَّى وصل إلى الملكوت الأعلى في محاولة للاتِّصال بعالم العقول الصَّادرة عن الله، فتلخَّص مضمونُها في أنَّ العقل الإنسانيَّ المنتبه يمكنُه العروج إلى العالم الأعلى دون النُّبوَّة[1].

و"حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**) كذلك تتَّصل بالعقل، وإن كانت على نمطٍ آخر، فقد صوَّر (**ابن طفيل**) الإنسان الذِّي هو رمز العقل في صورة "حي بن يقظان"، و(اليقظان) هو الله، وقد رمى من ورائها إلى بيان الاتِّفاق بين الدِّين والفلسفة، وهو موضوع شغل أذهان مفكِّري الإسلام كثيرًا[2].

إن الصُّورة الرمزيَّة التي يلخِّصها (حي/العقل)، توحي بالشَّيء الذِّي ترمز إليه ـ كما يقول كانط ـ فلا يتأتَّى التَّشابه في المظاهرِ المحسوسة بين الصُّورة المجرَّدة (العقل) والشَّيء (حي) بل بواسطة علاقاتٍ داخليَّة بينهما مثل النِّظام والانسجام والتَّناسب... وغيرها[3]، فوصول (حيٍّ) إلى معارف حسيَّة وعقليَّة وذوقيَّة (روحية) لم يكن إلا تناسبًا ينجزه العقل في الرُّقيِّ المعرفيِّ، وعدم تعارض (حي) الذِّي يرمز للعقل، و(أبسال) الذي يمثِّل الشَّرع باعتباره «الفَّار بدينه من جزيرته القريبة من جزيرة الوقواق»[4] ما هو إلاَّ انسجامُ العقل والشَّرع، وإنْ كان العقل لا يتوصَّل إلى تفاصيل لا يَفصل الحكم فيها إلا المشرِّعُ (القرآن أو السنة).

هكذا يُدير (**ابن طفيل**) أحداث وشخصيَّة بطله حول العقل الذي يحوِّلُ مجاهيل الحياة إلى معاليم، ويرتقي به إلى الكمال الرُّوحي، وبه كذلك ربط حقيقة العقل بالتَّصوف، وإن كان ظاهر الأمر لا يبدي أيَّ رابط بينهما،... إنه يؤكد أنَّ العقل يُوصل إلى الذَّوق، وهذا ما عابه على (**أبي**

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان،النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 127.

(2) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 72.

(3) أنطوان غطاس كرم: الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 9. والرمز عند (برغسن) أداة عقلية تمكن صورة من الصور التي تنضم إلى أخرى بحسب قانون المطابقة، والرمز صورة مماثلة على طريق الحدس، أما (هيجل) فيجعل للرمز قيمة استنتاجية بدل القيمة التماثلية أو التشابهية التي اختطها (كانت)، ويذهب (كارليل) إلى أن كل من يحيط بنا رمز، ويميز (جورج بونو) في كتابه الرمزية أن للشعر كما الفلسفة وجهة نظر مختلفتين في الرمز، وجهة استنتاجية تنبثق من المثالية الصافية والتشريد البحت، ومن هذا القبيل كان شعر ملازمه ووجهة تشابهية تبدوا في شعر (بودلير)، ينظر المرجع السابق نفسه، ص 9- 10.

(4) محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير رجب سليمان السنور: قصة حي بن يقظان، دراسة تحليلية ونقدية، ص 1023.

عليٍّ) في المقدِّمات [1]، وأكدَّه من خلال ما توصَّل إليه (حي) من مراتب العارفين وأهل المقام، فإذا أحكم العقل سيطرتَه على الإنسان فاض منه الخير كلُّه، وأمَّا إذا اختلط الإنسان بالقوى الجسمانيَّة، وأحاطت به الشَّهوات والهيئات الرَّديَّة، وأخذ منها سقط في العالم الظُّلماتي، وازداد لصوقه بالبدن وبالعالم العنصريِّ، وسار في طريق عكس ما أراد الله له، وخالف نزعته إلى الكمال الرُّوحي، وتشوُّقه إلى العالم العلوِّي[2]، يقول (**ابن طفيل**) «وهو في ذلك كلِّه يتمنَّى أن يريحه الله من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقةِ مقامه ذلك، فيتخلَّص إلى لذَّته تخلُّصا دائمًا، ويبرأُ عمَّا يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن»[3].

إنَّ شخصية (حي) ليست إلاَّ طريقًا يُثبت من خلاله (**ابن طفيل**) عقائده الفلسفيَّة العقلانيَّة وعلاقاتها بالشَّرع من جهة، وبالتَّصوف من جهة أخرى، وهي ذاته العقل الذِّي يمجِّدُه الإشراقيُّون ويدافعون عنه، حتى وصل بهم الأمر إلى ابتداع أحاديثَ موضوعةٍ في فضل العقل، ومنها قولهم «إن لكلِّ شيْءٍ معدنًا ومعدنُ التقوى قلوبُ العاقلين»، وقولهم «إنَّ الرَّجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصَّلاة والصِّيام، وممَّن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وما يجزى يوم القيامة، إلاَّ على قدر عقله»[4]، غير أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضوع أن (**ابن طفيل**) كان أقلَّ درجة من الغلاة العقلانيِّين، وملحدي الإشراق، فكان فيلسوفا يؤسس للعقل، ولكنَّه لا يضعه صفًّا إلى صفٍّ مع الشَّريعة والنُّبوَّة، وهي وجهةُ نظرٍ نضجت في الإبداع الأخير لهذا النَّسق الذِّهنيِّ، وإن كان نصه لا يخلو من إيحاءات الإشراق، وتجاوزات أصحابه، وهم يخلطون التصوف بالفلسفة، وينسبون كل ذلك إلى الدين. فقد قصد (**ابن النفيس**) بشخصية بطله (كامل بن ناطق) إلى إبراز أهميَّة الرِّسالة والشَّريعة للعقل الإنسانيِّ، كما أراد إبرازَ المرتبة التِّي تلي الانتباه واليقظة، وهي مرتبةُ الفضيلة والكمال[5]،

(1) المدونة: ص 9- 10.

(2) الليث محمد صالح عتوم: الفلسفة الاشراقية عند السهروردي، ص 100. (الهامش).

(3) المدونة: ص 140-141.

(4) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 129.

(5) أحمد هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 42.

وبذلك تتجدَّد روح الإبداعات الأربع إنْ تناسبًا، أو تكاملاً، أو تعارضًا، وهي في أربعتهم روح الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، وصورته الذهنيَّة الحاملة لتلك الرُّوح.

ويخلص هذا المبحث إلى أنَّ تناوب الذَّوات في الإبداعات الأربعة هو وجه من وجوه التَّعالق النَّصي الذَّي تشتدُّ روحه في جوانب فتظهر جليَّة، كما قد تخفت في جوانب أخرى، فتَطْمِسُها التَّجربة الإبداعيَّة الذاتيَّة. وممَّا كان من "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**)، أنَّ صاحب الإبداع قد نفث عقائده الفلسفيَّة في صورة ذهنيَّة تمثَّلتها شخصيَّةُ بطله "حيٍّ"، وأنَّ البطل قد تشخَّص بصاحبه، فتحقَّقت الصُّورة الذِّهنيَّة عند المتلقي، وربط المبدع ذلك التَّصور بنسقٍ ذهنيٍّ كنائيٍّ، فكانت شخصية "حي" كناية عن العقل، ثمَّ احتجَّ للعقل بـ "حي بن يقظان"، فكانت خطابا فلسفيًّا حجاجيًّا.

إذا رأينا جسمًا من البعد وظننَّاه صخرة، قلنا إنَّه صخرةٌ، فإذا قربنا منه، وشاهدنا حركته وظننَّاه طيرًا، قلنا إنَّه طيرٌ، فإذا ازداد القرب علمنا أنَّه إنسان. فاختلاف الأسماء عند اختلاف التَّصورات الذِّهنيَّة يدلُّ على أنَّ المدلول هو الصُّور الذِّهنية لا الأعيان الخارجيَّة.

الرَّازي: مفاتيح الغيب.

الفصل الثـــــاني: "المعـــــــرفيَّة... نظريـــَّـــة وتوجُّهات".

المبحث الأول: روافـــــــد ومؤسِّســـــــــات.

المطلب الأول: البنيويَّة الوصفيَّة.

المطلب الثاني: الوصفيَّة التوزيعيَّة.

المبحث الثاني: قضـايا دائريـة (من اللُّغة والفكر إلى اللُّغة والمعرفيَّة).

المطلب الأول: اللُّغة والفكر.

المطلب الثاني: اللُّغة والمعرفيَّة.

المبحث الثالث: إرهاصـــــات أولـــــيَّة في البحث المـــــعرفي.

المطلب الأول: المدرسة الذِّهنيَّة.

المطلب الثاني: مرتكزات النَّحو التَّوليـدي التَّحويلي.

المبحث الرابع: المعرفيَّة: حـدودٌ، تعريفـــاتٌ،...ومجـــالاتُ اشتغالٍ.

المطلب الأول: توجُّهات مصطلحيَّة.

المطلب الثاني: المعرفة والعلوم المعرفيَّة.

المطلب الثالث: المعرفيَّة اللسانيَّة.

تمهيد:

منذ وعي الإنسان بذاته، وبقدرة ذلك المكوِّن [اللُّغوي] الجبَّار الذي أَوْدَعَ فيه تميُّزًا وقوة، وهو يسعى، وسعيه الكشفُ عمَّا يعتري ذلك المكوِّن من غموضٍ وأسرار، فالتفَّت الآراء والأفكار منذ قديم عهدٍ تتساءل عن طبيعة ذاك المكوِّن، وعن علاقته بالطَّبيعة من جهة، وبالإنسان من جهة أخرى. حتى غدت الدِّراسة اللُّغوية تنزع إلى «أنْ تصبح نموذجًا يُحتذى به، فغايتُها تمسُّ أعمق ما في الجنس البشري»[1]، وأعظم ما يربطه بغيره الآخر، «فنحن نقطِّع الطبيعة أجزاءً، وننظِّم هذه الأجزاء في مفاهيم، ونهبُها معاني في اتِّفاق... اتِّفاقٌ يسري على المجتمع كلِّه الذي يتكلَّم كلامنا، واتِّفاق يُتَّبَع كقانونٍ»[2]. فاللُّغة أداةٌ أُولى في كشف العالم وتنظيمه، ولذلك صار الاهتمام أوْلى بالظَّاهرة اللُّغوية من غيرها، «إذْ إنَّ الحدَّ المميَّز للإنسان لا يتخصَّص إلاَّ بدخول عنصر اللُّغة فيه، وهي تمثِّل المحور الفقريَّ الذي تتولَّد منه مجموعة الفوارق التَّمييزيَّة الأخرى على الصَّعيدين الوجوديِّ والفلسفيِّ»[3].

وقد أثبتت دراسة هذه الظَّاهرة معزولةً تمنُّعًا عند المقاربة والتحليل، واقتضت الضَّرورة الإحاطة بجملةِ العوامل المتحكِّمة في إنتاجها، بغضِّ النَّظر عن طبيعة العوامل، أو الكيفيَّة التي تعمل بها، أو تبعًا لها، « فالإنسانُ يولد مزودًا بنظام عصبيٍّ يمكِّنه من اكتساب اللُّغة وفهمها»[4]، وعزلُ اللُّغة عن الفكر والواقع انتقاصٌ من القدرة الهائلة لذلك المكوِّن «الذِّي عُدَّ واحدًا من مكونات الذهن»[5].

ولأنَّ كلَّ فكرٍ لسانيٍّ جديد يطرح منظورًا يُغاير في وجه من الوجوه طرحًا لسانيًّا سابقًا له، فإنَّ الاثنين ينبنيان معًا إن توافقًا، أو اختلافًا لتحقيق مقاربةٍ تكاد تكون شاملةً في الإحاطة بأسرار اللُّغة. وقد وقف الواقع اللُّغوي المعاصر على بعض ثغرات المقاربات التي أرادت اللُّغة – قَبْلَهُ – بحثًا عن

(1) كلود حجاج: إنسان الكلام مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية، ترجمة: رضوان ظاظا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 11.

(2) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت مسين: التفكير: مطالعات في علم المعرفة، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، د ط، 2009، ص 565.

(3) عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 46.

(4) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 221.

(5) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 31.

المقاصد والدَّلالات، وتبيَّن أن إبعاد الجانب الذهنيِّ، أو إلغاءَهُ في أيَّة دراسة لغويَّة سيؤدِّي لا محالة إلى الفشل في تتبُّع الظَّاهرة الإنسانيَّة عمومًا، والظَّاهرة اللُّغوية على وجه أخص.

ومن ذاك كلِّه استدعت الضَّرورة العلميَّة – وهي سمة الدَّرس اللسانيِّ الحديث – النَّظر إلى اللغة من زاويةٍ ذهنية أي معرفيَّة، وهذا ما سيعمد البحث -في هذا الفصل- إلى التفصيل فيه، من خلال رصد أهمِّ المحطَّات التاريخيَّة التي مرَّت بها هذه النَّظرية منذ بروز أفكارها، إلى حدِّ استوائها نظريَّة مكتملةَ المعالم لها مناهجها التطبيقية، وفروعها اللسانية المتعددة.

المبحث الأول: روافد ومؤسِّسات:

لم تستوِ النَّظرية المعرفيَّة على سوقها إلاَّ بعد نضوجِ أفكار تمخَّضت عن عقائد فلسفيَّة، وتشرَّبت من معينها، وهو أمرٌ طبيعيٌّ وثابتٌ في مجال تداخل الاختصاصات، وتلاقح العلوم بعضها مع بعض، ولاسيما أنَّ الفلسفة أمُّ العلوم(*)، وأنَّ مسعاها مرتبط «بالسَّعي الحثيث لتجلية المعاني، وتوضيح الأقوال»(1)، وهذا ما يؤكِّد شدَّة تواثق مباحث الفلسفة بالمباحث اللُّغوية، فكيف تأثَّرت المدارس اللسانيَّة بمباحث الفلسفة؟ وما أثَرُ ذلك على تشكيل وتطوير النظريَّة المعرفيَّة؟

المطلب الأول: البنيوية الوصفية:

سجَّلت الدِّراسة اللغويَّة قفزةً نوعيَّة بعد أن حقَّقت لنفسها استقلاليةَ موضوعها، ومناهجِ بحثها، وقد كانت في سابقِ عهدها تلتحفُ بغاياتٍ دينيَّة، أو فلسفيَّة(**). هذا ما أقرَّه العالم السويسري (**فرديناند دو سوسير**) في مجموع محاضراته من خلال مقولته الشَّهيرة التي يرى فيها أنَّ اللُّغة "لا بدَّ أن تدرس لذاتها، ومن أجل ذاتها"، وقد حُدِّدَ موضوع اللِّسانيَّات بأنَّه "الدِّراسة العلميَّة للألسن البشريَّة"، فغدت اللِّسانيَّات علمًا قائمًا بذاته، وتغيَّرت وجهةُ البحث من «إرشاديَّة تقريريَّة، معياريَّة تستحسن هذا، وتستقبح ذاك إلى وجهةٍ علميَّة وصفيَّة»(2). إنَّ البنويَّة الوصفيَّة تعمد إلى تتبُّع الظاهرة اللُّغوية بشكل أفقيٍّ، وتعمل على وصف العلاقات القائمة بين العناصر المشكِّلة لها على عكس الدراستين التاريخيَّة والمقارنيَّة، فالأُولى تتتبَّع عبر مسار تاريخيٍّ المراحل التي تمرُّ بها ظاهرةٌ لغويَّة ما، وأمَّا الثَّانية فتعمل على مقارنة عيِّنات لغويَّة من لغتين مختلفتين أو أكثر، فالدِّراستان تشتركان

(*) الفلسفة علم قوامه السؤال، وكل علم ينشأ عن تساؤل، ولذلك فهي أم العلوم.

(1) بشير خليفي: الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م، ص 23.

(**) وخير ما يمثل الغاية الدينية ما نجده عند الهنود القدامى، وقد كان ذلك من أجل دراسة نصوص الفيدا، كما نجده عند المسلمين الأوائل حيث ارتبطت معظم البحوث اللغوية بصفة عامة في بدايتها بشرح، أو فهم، أو تأويل نصوص القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وأما الغاية الفلسفية فتمثلها الدراسات اللغوية الإغريقية.

(2) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1998م، ص 94.

«بطريقة منسجمة ومتكاملة في تحقيق هدف واحد، وهو إعادة البناء اللُّغوي الداخليِّ للُّغات، وإعادة تركيب التاريخ اللُّغوي العالميِّ على أسسٍ لغويَّة تاريخيَّة»[1].

بيد أنَّ التحليل البنيويَّ الوصفي يروم اتِّباع مجموعة من الإجراءات العمليَّة من أجل معرفة مضبوطة ودقيقة للظَّواهر التي تمَّت ملاحظتها، وذلك برد بعض الجوانب اللُّغوية التي تبدو متغيَّرة ومتباينة إلى عناصر أوليَّة وثابتة[2]، ...ويدرس البنويون اللُّغة من خلال تقسيمها إلى مستويات، بحيث تنضوي كل تلك المستويات، وتتظافر لتمثِّل الجانب الشَّكلي في تحليل اللغة. وإن كان منهج البحث عند البنويين الوصفيِّين واحدًا، فإنَّ المعايير المطبَّقة في التحليل اللِّساني قد اختلفت من لسانيٍّ إلى آخر، وذلك باختلاف توجُّهاتهم، وتنوُّع مدارسهم، فولَع (**سوسير**) مثلاً بالمتقابلات، وبناءُ فكره اللُّغوي على أساسها من قبل (الدال/المدلول) (اللفظ/الكلام) (آني/تعاقبي)، وهو يؤكِّد من خلالها أنَّ عمليَّة التَّقابل هذه تمنح «الوحدات صفة الإيجابية، بينما يرى (**لويس يلمسلاف**) أنَّ الوحدة في غاية السلبيَّة»[3] فهي لا تملك قيمةً في نفسها، وإنَّما تكتسبها وهي ضمن النَّسق، أي أنَّها فاعلة مع غيرها من الوحدات المشكِّلة لها. وقد اهتمَّ (**سوسير**) باللُّغة باعتبارها موضوعًا للِّسانيات، وأبعد الكلام عن دائرة اهتمامه، كما وقف مطوَّلا عند ثلاثية الجدل (اللُّغة، اللِّسان، الكلام)، وعرَّف كل عنصر منها وأعطى حدوده ومجال دراسته، بينما انكبَّ لسانيو مدرسة (**براغ**) على دراسة الصوت، وهو أصغر وحدةٍ لسانيَّة غير قابلةٍ للتجزئة، وميَّزوا فيه بين نوعين من الدِّراسة "علم الأصوات"، و"علم الأصوات الوظيفي". وأمَّا أفكار مدرسة (**كوبنهاجن**) فهي سليلةُ أفكار (**سوسير**) من حيث دعوتُه إلى العلميَّة والوصفيَّة في التحليل ...وغيرها من المدارس اللِّسانية التي تداخلت مباحثُها مع البنيويَّة الوصفيَّة حينا،

(1) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط4، 2008، ص 65.

(2) مصطفى غلفان بمشاركة احمد الملاخ، حافظ إسماعيل علوي: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، مفاهيم وأمثلة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ص 16- 17. (بتصرف).

(3) حنيفي بناصر، مختار لزعر: اللسانيات منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2009، ص 55.

وافترقت في أحايين قليلةٍ، ولنا عودةٌ إلى التَّفصيل في طرح أفكار بعضٍ من تلك المدارس لما كان لها من دور في تحقيق ثورة التَّغيير.

إنَّ ما قام به (**سوسير**) وغيرُه من اللِّسانيين الوصفيِّين – على ما كان بينهم من ثوابتَ ومتغيِّرات– من جهدٍ تأسيسًا لدراسة علميَّة للغة يقوم على الوصف والتَّصنيف لما يسمَّى باللُّغة الخارجيَّة(*). والفعل الفرديُّ للغة (الكلام) هو الذِّي يسمح بإعادة تشكيل مجالٍ يتوافق مع القواعد اللُّغويَّة، ويتطلَّب حدًّا أدنى للتَّواصل بين (أ) و(ب)[1].

فعندما يكون الملاحظ «قد حدَّد البنيَّة الصوتيَّة للغة، وصنَّف وحداتها الصرفيَّة والتركيبيَّة، فإنَّ الوصف الذي ينتج عن ذلك سيقدِّم للُّغة نحوًا دقيقًا وقابلًا للاستعمال»[2]. ثم إنَّ الدَّعوة إلى العلميَّة الصَّارمة في دراسة اللُّغة قد واكبت أفكار الفلسفة الوضعيَّة في تبنِّي المنهج التَّجريبي، وتأهيله ليكون المنهج الأمثل والأنجع في دراسة اللُّغة. فالثَّورة الفلسفيَّة التي قامت ضدَّ العقلانيَّة، والتي عزا فيها (**جون لوك**) المعرفة إلى التَّجربة وحدِها، قد أثَّرت على مباحث اللُّغة، وأثْرت مناهجها الوصفيَّة في تفعيل المنهج التَّجريبي، يقول (**جون لوك**): «نفترض أنَّ العقل صفحةٌ بيضاءٌ خالية من أيَّة كتابات، ودون أيَّة أفكار، فمن أين حُصل على كل مواد التفكير والمعرفة؟، والجواب بكلمة واحدة هي التَّجربة»[3].

ولأنَّ اعتناق البنيويِّين الوصفيِّين للفلسفة الوضعيَّة القائمة على رفض التَّجريد، والميلِ إلى إقرار الظَّواهر المنجزةِ بالفعل في الوجود، فقد صارت الحاجة حينئذٍ ماسةً لإخضاع الظَّاهرة اللُّغوية إلى معايير تضبطها الملاحظة والتَّجربة، وهذا ما تسلِّم به الوضعيَّة والمنهج التجريبي على حدٍّ سواء، فالوضعيَّة «تُعنى بالظَّواهر اليقينيَّة، وترفض كلَّ تفكير تجريديٍّ في الأسباب المطلقة، ولا تسلِّم إلاَّ بما

(*) المقصود باللغة الخارجية اللغة المنجزة بالفعل، وهي ما يقابل اللغة الداخلية، والتي تمثل المعرفة اللغوية الممثل بها في ذهن المتكلم، وسيتم التفصيل في الحديث عنها في سياق الحديث عن المدرسة الذهنية فيما يأتي من البحث.

(1) Ferdinand De saussure , cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, Arbre d'or, Genéve, Aout ;2005, p17.

(2) نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة وتقديم: محمد الرحالي، دار الكتاب الجديد، ط1، 2012، ص 9.

(3) كريم متَّى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 156.

هو مرئيٌّ وتجريبيٌّ»[1]. فالتَّساؤل عن طبيعة الوضع اللُّغوي من حيث كونُه منتجًا يتطلَّب النَّظر إلى القواعد المتحكِّمة في هذا الإنتاج أولاً تبعا لما يفرضه النَّحو الخاصُّ بلغة معيَّنة، ثمَّ النَّظر بعدها إلى القواعد الضرُّوريَّة، والتي ستكون أداة لإنتاج وتفسير تلك الأشكال المنجزة[2] من خلال تطبيق خطوات المنهج التجريبيِّ (الاستقرائي)، والتي «تبدأ بمرحلة البحث، وتشمل الملاحظة والتَّجربة، ثم مرحلة الكشف، وتشمل الفروض، وأخيرًا مرحلة تحقيق الفروض أو اختيارها»[3]. فتحليل الظَّاهرة اللُّغوية من منظور علميَّة اللُّغة وموضوعيتها حسب البنويين الوصفيين لا يُؤتي أكُلَه إلا إذا أُخضع إلى معايير مضبوطةٍ يستند إحكامها إلى التَّجربة باعتبارها «أصلَ ما في العقل البشريِّ من أفكارٍ، وهي بالتَّالي مصدر كل معرفتنا»[4]، وهو المنطلق الأساس الذي اتكأت عليه البنيويَّة الوصفيَّة.

المطلب الثاني: البنيوية التوزيعية:

من الاتِّجاهات اللِّسانية التي كانت سليلةَ الوصفيَّة البنيويَّة الاتِّجاه التَّوزيعي في اللُّغة، وقد أقام بمجموعةٍ من المبادئ مدرسةً لسانيَّة توزيعيَّة تزعمها اللِّسانيُّ الأمريكيُّ **(ليونارد بلومفليد)**، والذِّي نادى كسابقيه من اللِّسانيِّين الوصفيِّين باتِّباع المنهج التجريبي في دراسة اللُّغة، فالوصفُ والتحليلُ عنده يضمنان للُّغة الموضوعيَّة والعلميَّة.

والمقصود بالاتِّجاه التَّوزيعيِّ في اللُّغة «الطريقةُ التي تتوزَّع بها الأشكال اللُّغوية ضمن مواقعها كتوزيع الصوائم داخل المقطع، واللَّفظ داخل الكلمة، والكلمات داخل الجمل»[5]، وهو الجديد الذي جاءت به هذه المدرسة. وقد أخذ مفهوم اللُّغة عند **(بلومفليد)** بعدًا واضحًا «فقد عدَّ اللُّغة مجموعة من الاستجابات الإنسانيَّة لمثيراتٍ، ودوافع فيزيائيَّة محيطةٍ بالإنسان، وهي استجاباتٌ ليست فطريَّة

(1) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 194- 195.

(2) Noam chomsky , syntactic structure with an introduction by David .w. lightfoot, second édition,mouton de gruyter berlin, Newyork, 2002.p 23.

(3) حربي عباس عطيتو، موزه محمد عيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2003م، ص 98.

(4) كريم متَّى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي، ص 156.

(5) حنيفي بناصر، مختار لزعر: اللسانيات منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ص 56-57.

ولا موروثة في الوقت نفسه، بل هي بدايةٌ لأشكال أخرى من أشكال السُّلوك الفيزيولوجيِّ»[1]، ويكون (**بلومفيلد**) من خلال هذا التَّعريف الذِّي وضع به حدود اللُّغة قد بيَّن وجهته في البحث، فهو من المتمرِّدين على المذهب العقليِّ، ورافضٌ لكلِّ ما هو ذهنيٌّ، فما هو غير مرئيٍّ، وغير قابل للملاحظة والتَّجربة لا يمكن وصفه، وبالتَّالي لا يمكن العمل عليه ولا مقاربته، لذلك استبعد أن تكون اللُّغة فطريَّة، أو مجموعة من الاستجابات الموروثة، بلْه إنَّها عنده سلوكٌ لا يختلف عن غيره من السلوكات الأخرى، فالسُّلوك اللُّغوي لا يتحقَّق إلاَّ بوجود مثيرٍ خارجيٍّ، وهذا تعزيزٌ لدور البيئة والعالم الخارجي في تحقُّق اللُّغة.

ولأنَّ علماء النَّفس السُّلوكيِّين يرون أنَّهم ليسوا بحاجةٍ إلى «التَّسليم بوجود العقل، أو أيِّ شيء آخر لا يمكن ملاحظته لتفسير تلك النَّشاطات، والقدرات الخاصَّة بالكائنات البشريَّة التي وصفها علماء النَّفس التَّقليديُّون بأنَّها ذهنيَّة»[2]، فإنَّ ثورتهم على المنهج العقليِّ (الذِّهني في تفسير اللغة) قد رسَّخت مبادئ المنهج التَّجريبيِّ لارتباطه الوثيق "بنظريَّة الإشراط الإجرائيِّ"، أو "الإشراط الوسيليِّ" وهي من أكثر النَّظريَّات تطرَّفا في تفسير عمليَّة اكتساب اللُّغة"[3] .وقد شرح (**واطسون**) «العلاقات النِّظاميَّة بين المثيرات والاستجابة في صيغٍ رياضيَّة، ومن خلالها بيَّن أنّ العمليَّة الفكريَّة هي عمليَّة كلاميَّة، أو سلوكٌ كلاميٌّ مخبَّأ»[4] ،كما تأثَّر (**بلومفيلد**) بمباحث علم النَّفس اللُّغوي، ولاسيما بنظريات علم النفس السُّلوكي، وعزَّز هذا في مبادئه الدَّاعية إلى حصر اللُّغة في مجال السُّلوكات وإخضاعها لعامِلَيْ المثير والاستجابة، معتقدًا أنَّه بوسعنا أنْ نصف النَّشاط الكلاميَّ لشخص ما بالرُّجوع إلى المؤثِّر والاستجابة، فاللُّغة التي تتكوَّن من نسقٍ من الأشكال اللُّغوية (الدَّوال) تتحول إلى مؤثِّر يعمل في ذهن المتلقِّي كأداة تنبيهٍ، وهنا تتبعه الدَّلالات باعتبارها استجابةً للمؤثِّر الخارجيِّ،

(1) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص 77.

(2) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 194.

(3) رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول: علم النفس المعرفي، ص 247.

(4) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص 68.

وهذه الاستجابةُ تختلف من شخصٍ إلى آخر[1]. وقد برهن على ذلك من خلال الموقف اللِّساني التَّالي حيث افترض أنَّ «جاك وجيل كانا يتنزَّهان بين صفوف الأشجار، وشعرت جيل بالجوع، ثم رأت تفاحة على شجرة، فأصدرت صوتاً بحنجرتها ولسانها وشفتيها، فقفز جاك فوق السياج، وتسلَّق الشجرة، وقطف التُّفاحة، وأتى بها إلى جيل، ووضعها في يدها فأكلتها»[2].

إنَّ الفعل اللُّغوي كما يشرحه الموقف اللِّساني السَّابق لا يمكن حصره بأيِّ حالٍ من الأحوال في الإطار السُّلوكي كاستجابةٍ لردِّ فعلٍ لغويٍّ كان أو غير لغويٍّ، فاستجاباتُ الإنسان اللُّغوية ترقى عن الاستجابات الحيوانيَّة لأيِّ مثيراتٍ؛ لأنَّ اللُّغة نظامٌ تواصليٌّ محكمُ التَّنظيم، لا يمكن أن يسكن لآليات التَّفسير الآلي. ثم إنَّ ولع (**بلومفيلد**) بدعواتِ السلوكيَّة جعله يقع في أكبر خطأ منهجيٍّ عرَّضه للنَّقد من قبل اللِّسانيِّين الأمريكيِّين أنفسِهم؛ لأنَّ إقصاءه للبحث الدَّلاليِّ تأكيدٌ على قصور المنهج الوصفيِّ في مقاربة اللُّغة. فإذا كان الصَّوت، والكلمة، والتَّركيب، وحداتٌ مرئيَّة واضحةُ المعالم خاضعةٌ بطبيعتها للتَّجربة والملاحظة[*]، وقابلةٌ للوصف والتَّحليل، فإنَّ الدَّلالة ضبابيَّة مشفَّرة في الذِّهن «تعرف تبدُّلات وتغيُّرات خاضعةٍ لعوامل غير فيزيائيَّة كالرُّوح، والرَّغبة، والذِّهن، ... وغيرها»[3].

وقد كان (**بلومفيلد**) محقًّا حين أرجأ أمر البحث في الدَّلالة إلى حين تتقدَّم المعرفة الإنسانيَّة أكثر مما هي عليه الآن، ولعلَّه أيقن كذلك -وإن لم يصرح بذلك- عجزَ المنهج التجريبيِّ في دراسته للغة عامةٍ، وفي الإحاطة بجانبها الدَّلالي على وجه أخصٍّ. فالظَّفر بأسرار الدَّلالة يتطلَّب مقاربةً ذهنيَّة

(1) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، مدخل إلى فهم الشعر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 220.

(2) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 195.

(*) فالملاحظة تنصب إما على الأجسام المحسوسة الخارجية، وإما على عمليات العقل الداخلية التي ندركها ونتأملها، وهي التي تزود أذهاننا بكل مواد التفكير. ينظر: كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 156.

(3) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 21 (بتصرف).

لا تجريبيَّة ترى -حسب (**نعوم تشومسكي**)- أنَّ «اللُّغة هي أفضل حلٍّ ممكن للرَّبط بين النَّسق الحسيِّ الحركيِّ (الصوت) والنَّسق التَّصوري القصديِّ (المعنى)»[1].

إنَّ النَّظر من جانبٍ واحدٍ إلى ما سبق طرحه في المطلبين السَّابقين يؤكِّد أنَّ جهود البنويين الوصفيين قد كان لها كبيرُ أثرٍ في تحديث المباحث اللُّغوية، فثورة اللِّسانيَّات التي قادها (**سوسير**) قد ضمنت لها استقلاليَّة العلم بنظريَّاته ومناهجه، حتَّى استوت النَّظرية اللُّغوية مع النظريَّة الطبيعيَّة والفيزيائيَّة، وتطلبت في دراستها الموضوعيَّة والدِّقة العلميتَين، وأُختير المنهج الوصفيُّ أداةً تحليليَّة للفعل اللُّغوي، وذلك من خلال آليات المنهج التَّجريبي. غير أنَّ النَّظر من الجانب الآخر للطَّرح السابق يؤكِّد وجود ثغراتٍ نظريَّة ومنهجيَّة كانت أساسا في ظهور بناءٍ نظريٍّ ومنهجيٍّ لمقاربة أنجع للظَّاهرة اللغويَّة. ومما تمَّ رصده ما يلي:

- إذا كانت الظَّاهرة اللُّغوية ظاهرةً علميَّة، تتطلَّب دراسةً موضوعيَّة دقيقة، فإنَّ آليات المنهج التَّجريبي وحدها عاجزةٌ عن حصرها والإفادة من نتائجها.
- إنَّ آليات الوصف والتَّحليل غير قادرة على رصد كنه الظَّاهرة اللُّغوية؛ لأنَّ عملها يقف عند حدود المرئيِّ والظَّاهر، بينما تتطلَّب الظَّاهرة اللُّغوية تفسيرًا، وإن تطلَّب الأمر تأويلاً.
- إنَّ عمل البنويين الوصفيين قد اقتصر على الجانب المنجز من اللُّغة، وهو ما يشمل اللُّغة الخارجيَّة، ولكنَّه عجز عن استيفاء البحث في الجانب الآخر، أي البحث في اللُّغة الدَّاخلية.
- إن إقصاء البحث في اللُّغة الدَّاخلية أدَّى إلى إهمال الجانب الدَّلالي، وهو جنايةٌ على البحث اللُّغوي بصفة عامة، فالبحث عن المقصديَّة بؤرة الدِّراسات ومسعاها. وزيادة على الروافد اللسانية التي كانت مؤسسات-في وجه من الوجوه – للسانيَّات المعرفيَّة، فإن هناك جذورًا فلسفيَّة أخرى، تعيد العلاقات التي كانت بين اللُّغة والفكر، إلى علاقات تربط اللُّغة بالمعرفيَّة. فما هو الرَّابط بين القضيتين؟ هذا ما سيجيب عنه المبحث الثاني.

(1) نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ص 18.

المبحث الثاني: قضايا دائرية (من اللغة والفكر إلى اللغة والمعرفية):

ولأنَّ علاقة الإنسان بوجوده علاقةٌ لغوية[1]، فإن ميله طبيعيٌّ إلى التَّواصل اللُّغوي، الذي هو عتبةٌ أساسٌ في خلق كل اتفاقٍ أو تبادلاتٍ أيًّا كان شكلها تحقِّقها الأنا مع الآخر، فالظَّاهرة اللُّغوية تلخِّص عمليَّة نقل تجاربنا للعالم من حولنا، وذلك لا يَتأتَّى إلا عبر تمثُّلات دلاليَّة ينتجها التَّرميز اللساني تبعًا لتصوُّرات ذهنيَّة، أي تبعا للعمليَّات الجارية في الذِّهن. ولكنْ ما علاقة اللُّغة بالتَّصورات الذهنيَّة؟ أو بعبارة أخرى، ما علاقة البحث في اللُّغة بما يجري في الذِّهن. إن هذا التَّساؤل يحيل إلى قضيَّة فلسفيَّة قديمة هي علاقة اللُّغة بالفكر، فما هو الرَّابط بين القضيتين؟

المطلب الأول: اللغة والفكر:

أسال البحث في علاقة اللُّغة بالفكر مدادًا كثيرًا منذ نضوجها قضيَّة في جوٍّ فلسفيٍّ قديم، ولكنَّ المقام ها هنا لا يبتغي سردًا تاريخيًّا لمسار هذه القضية، إذْ لا يهمُّنا في هذا الطَّرح الفصل في القضيَّة، بإثبات أسبقيَّة اللُّغة على الفكر، أو تأكيد فاعليَّة أحدهما في الآخر، وإنَّما سيكون التَّركيز على أهم التَّصورات الفكريَّة، الفلسفيَّة، والعلميَّة التي طرقت هذه القضيَّة، ومن ثمَّة تبيِّين أثرها المتميِّز في تشكيل رؤى النظريَّة المعرفيَّة.

فقد طُرحت هذه القضيَّة الفلسفيَّة في الثَّقافة اليونانيَّة، ولعلَّ أهمَّ ما ميَّز البحث فيها الموقف الأرسطيُّ القائم على الفصل بين اللُّغة والفكر، يقول (**أرسطو طاليس**) شارحًا موقفه: «الكلام رمزٌ لما في العقل، والكتابة رمزٌ للكلام، وكما أنَّ حروف الكتابة ليست واحدةً بالنسبة لكلِّ البشر، فكذلك الألفاظ، غير أنَّ المعقولات التي تُعدُّ هذه الألفاظ علاماتٍ مباشرةٍ لها واحدة بالنسبة للجميع، وكذلك الأشياء القائمة في العالم الخارجيِّ التي تعد هذه المعقولات صورًا مماثلةً بالنسبة للجميع»[2]. إنَّ التَّصور الأرسطيَّ السَّابق يحدُّ القضيَّة من جهاتٍ ثلاثٍ وهي:

(1) بشير خليفي: الفلسفة وقضايا اللغة، ص 13.

(2) محي الدين محسن: اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبة اللغوية بين الفرضية والتحقق، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 1 (مقدمة الكتاب).

- القول بالفصل بين اللُّغة والفكر.
- تأكيد (**أرسطو**) أسبقيَّة الفكر على اللُّغة، فاللُّغة –حسب رأيه– ما هي إلاَّ صورةٌ للفكر، وما الألفاظُ إلا نواقلٌ لما يجول سابقًا في خواطرنا من أفكار.
- يُرجع (**أرسطو**) تعدُّد الألسنة إلى اختلاف الدَّوال التي تُحيل إلى المراجع (وهي الأشياء ونفسها أو حقائق الأشياء)، بينما يؤكِّد ثباتُ المراجع واحدةً وإن اختلفت الدوال باختلاف الألسنة دليلا على ثبات الفكر بطبيعته الإنسانية.

ولقد سيطرت هذه النَّظرة الأرسطيَّة عقدًا من الزمن بعد أن حصدت لصالحها الكثير من المؤيِّدين. ولعلَّ من أهمِّ الآراء التي وافقت آراء (**أرسطو**) تصوُّر (**بوازييه**) للنَّحو العام، وهو عنده «علمٌ استدلاليٌّ يهتم بالمبادئ العامَّة التي لا تتغير للُّغة المنطوقة أو المكتوبة ونتائجها، فهو سابق في وجوده على اللُّغات جميعها؛ لأنَّ مبادءه هي المبادئ نفسها التي توجِّه العقل الإنساني في عملياته الفكريَّة»[1]. فالبحث عن قواعد كليَّة وعامة تحكم اللُّغات جميعا، هو علم سعى (**نحاة بور روايال**) إلى إثباته قبل أن يكون همَّ (**تشومسكي**) في نظريته التوليديَّة التحويليَّة. ولأنَّ اللغات جميعا منطوقةً، أو مكتوبةً تنضوي تحت مبادئ النحو، فإنَّ النَّحو سابقٌ على وجود اللُّغات، ومن خلال متتالية حسابيةٍ يساوي (**بوازييه**) العقل بالنَّحو لاشتراكهما في المبادئ نفسها. إنَّ هذا التَّصور العقليِّ للُّغة ما هو إلا إحياءٌ وبعثٌ للرُّوح الفلسفيَّة الأرسطيَّة في القرن الثامن، لتنصهر كل هذه الأفكار في مظهر معاصر تمثِّله النَّظرية التوليديَّة التحويليَّة لـ (**تشومسكي**). غير أنَّ هذا التَّصور القائم على فصل اللُّغة عن الفكر لم يسلم في الوقت نفسه من الانتقادات، فنجد مثلاً في نصِّ المناظرة الشَّهيرة في الدرس اللُّغوي العربي بين (**أبي سعيد السيرافي**)، والمنطقيِّ (**بشر**) نقدًا مباشرًا للفكر الأرسطيِّ، وإن كانت المناظرة لا تحوي موقفًا واضحًا إزاء هذه القضيَّة، إذ يفنِّدُ (**السيرافي**) القول بأسبقيَّة الفكر على اللُّغة، ويعارض (**أرسطو**)، انطلاقا من إدراكه العلاقة بين اللُّغة والفكر، ففكر (**أرسطو**) حَسَبَ

(1) نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، ترجمة وتعليق وتقديم: محمد فتيح، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1413هـ، 1993م، ص 51.

(**السيرافي**) بتصوُّراته ومفاهيمه، ولغة (**أرسطو**) بدلالاتها ومصطلحاتها خاضعةٌ للنَّسق الثَّقافي اليونانيِّ؛ لذلك لا يقنع رأي (**أرسطو**) البتَّه القائل بطبيعة الفكر الإنسانيَّة، ولا يمكن لفكر اليونان أن يعرض بلغة العرب، ولا بلغة الفرس، يقول (**السيرافي**) «فلماذا يُلْزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتَّخذوه قاضيا»[1]، وهو الرأي ذاته الذي تبنَّاه (**إيميل بينفست**) مصرِّحا، يقول في هذا الصدد: «فمادامت مقولات أرسطو هي مقولات اللُّغة اليونانيَّة، وأنَّ مقولات الفكر هي مقولات اللُّغة؛ فإنَّه بالنتيجة ستكون خاصَّة باليونان فقط»[2]، ويعضد هذا الطَّرح ما قدَّمه بعض العلماء موضِّحين مدى الارتباط الدقيق بين اللُّغة والفكر من خلال المبدأ القائل بأنَّ هناك رابطةً بين التركيب الصرفي والنَّحوي للغة ما، وبين طريقة تفكير المجتمع الذي نتحدَّث بها، فالفلسفة الألمانيَّة على سبيل المثال لا يمكن أن تنتجها لغة أخرى غير الألمانيَّة، فهي الطَّبيعة الخاصة لبنية تلك اللُّغة [3]، فلا يمكن الحديث عن فكر من دون لغةٍ تعطيه مسوِّغات الوجود، ودلائل الحضور، ولا يمكن الإفصاح عن أيَّة تجربة فلسفية أو لغوية، أو غيرها من خلال عنصري الفهم والإفهام بعيدًا عن لَبوسٍ لغويٍّ[4].

ثم توالت بعد ذلك الكثير من الأبحاث التي تناولت هذه القضية، فكان لجهود (**ويليام فون همبولدت**) مثلاً أثرا كبيرا في تشكيل ما يسمَّى بالنَّظرية "اللُّغوية النسبيَّة"، إذْ يرى أنَّ «التفكير والإدراك لا يمكن أن يحدَّدا وأن يتَّسما بقابلية التَّوصيل إلاَّ من خلال اللغة، ومن ثمَّة فاللُّغة والتَّفكير لا يقبلان الانفصال، وليسا مستقلَّيْن»[5]. كما تؤكِّد المدرسةُ النفسيَّة بزعامة (**سكينر**) على تكامل الفكر واللُّغة، وهما عنده سلوكان يتمُّ اكتسابهما معًا، ويستحيل الفصل بينهما، ولا وجود لأحدهما

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 1432هـ،2011م، ص 92-94.

(2) الزاوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص 25.

(3) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة. وهناك مبدآن آخران، فالأوَّل هو أنَّ اللُّغة التي لا يتميَّز فيها التركيب الصرفي والنحوي بين الحدث والفاعل والأشياء، فقواعد اللغة الإنجليزية مثلا إنما تشير إلى مجتمع يؤمن بالقدرية دون محاولة لفهم الأسباب والمسببات، وأمَّا الثَّاني، فهو أنَّ اللُّغة التي يلي فيها الموصوف الصفة كالإنجليزية مثلا تطبع تفكير المتحدثين بطابع استدلالي، ص 217.

(4) بشير خليفي: الفلسفة وقضايا اللغة، ص 13.

(5) محي الدين محسن: اللغة والفكر والعالم، ص 10.

دون وجود الآخر[1]. ولم يكن الحديث في هذه القضيَّة فلسفيًا فحسب، بله إنَّها قضيَّة سياسيَّة كذلك، إذْ تبنَّى (**جورج أورويل**) في مقالتيه "السياسة واللُّغة الإنجليزية" و"العالم الجديد" فكرة أنَّ اللُّغة ولاسيما استعمالُها الفاسد يؤثِّر تأثيرًا بالغًا في الصُّورة التي يفكِّر بها النَّاس[2]، فاللُّغة تفرض على المتكلِّمين بها صورةً معينة من التَّفكير حول العالم[3]. ولقد عزَّزت نظريَّة (**بنيامين لي وورف**) مسار البحث في قضيَّة اللُّغة والفكر، وقدَّمت أبحاثُه طرحًا معاكسا، ونقدا قويًّا في الآن ذاته للطَّرح الأرسطي، فالتَّجربة الذهنيَّة عند (**وورف**) تتشكَّل وفق النَّسق اللُّغوي المعين الذي يُستعمل في مجتمع لغويٍّ معيَّن، وهو ما يطلق عليه بمبدأ الحتميَّة اللُّغوية، ويلخص هذا المبدأ عبارة "اللُّغة تحدِّد الفكر"[4]، فاللُّغة عنده سابقةٌ على الفكر، وهي توجِّهه ليس بسبب مفرداتها، وإنَّما ببنيتها الدَّاخلية كذلك، وهي بالتَّالي ليست مجرَّد وسيلة للتَّعبير عن الأفكار بقدر ما هي الأفكار ذاتُها[5]

إن تسوية (**وورف**) للصُّورة اللُّغوية بالصُّورة الذِّهنيَّة (الفكر) قد قادته إلى جعل اللُّغة أسبق من الفكر، حيث عزا إليها القدرة الفاعلة فيه، فليست هناك صورة ذهنيَّة، وإنَّما هي الصورة اللُّغوية التي تشكِّله، وتتمظهر فيه في آنٍ واحدٍ، فَفِكر جماعة لغويَّة معيَّنة تحدِّدُه لغة تلك الجماعة، وسيكون بالطَّبع مغايراً لفكر جماعة لغويَّة أخرى. ثم إنَّ إسقاط (**وورف**) للنَّسق الذِّهني ليس ثورة على أرسطو فحسب، وإنَّما هي ثورةٌ على التيَّار العقلاني ككل، فـ (**ديكارت**) يرى أنَّ «ما يميِّز اللُّغة عند الإنسان هو ارتباط الفعل اللغويِّ بالعقل، ويرى أنَّها أي اللُّغة تعبِّر عن العقل البشرِّي في شموليته، وبذلك يشكِّل النَّحو من عدَّة أوجه البناء المنطقيِّ العام الذي تُرَدُّ إليه اللُّغة في جميع مظاهرها»[6]، كما يقف رأي (**سابير**) على قدم المساواة مع رأي (**وورف**)، إذْ يرى أنَّ النَّاس يعيشون تحت رحمة اللُّغة التي

(1) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 216.

(2) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت ميسن: التفكير مطالعات في علم المعرفة، ص 565.

(3) المرجع السابق، ص 565 – 566.

(4) محي الدين محسب: اللغة والفكر والعالم، ص 29.

(5) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 216.

(6) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 6-8.

أصبحت وسيلةً للتَّعبير في مجتمعهم، وأنَّ العالم الحقيقي مبنيٌّ إلى حد كبير على العادات اللُّغوية للمجتمع، كما يؤكِّد أيضا أنَّ اللُّغة هي القبضة الاستبداديَّة التي يمارسها الشَّكل اللُّغوي، فبها تتحدَّد توجُّهاتنا في العالم[1].

إنَّ اتِّفاق النَّظريتين السَّابقتين حول مساواة الصُّورة الذِّهنية باللُّصورة اللُّغوية ليس دليلاً على اتِّفاقهما، فنظرةُ (**وورف**) ترى المساواة من وجهة إلغاءٍ تَّامٍ للصُّورة الذِّهنيَّة، واستيلاءُ الصُّورة اللُّغوية على السَّبق والفاعليَّة، بينما يرى العقلانيُّون المساواة بين الصُّورتين بتحكم الصورة الذهنيَّة في اللُّغوية وتبعيَّة الثَّانية للأولى تيمُّنًا بالطَّرح الأرسطي في هذه القضيَّة، فطبيعة اللُّغة عند (**وورف**) هي «العامل الحاسم الذِّي يحدِّد بطريقة مستبدة قنوات التَّطور؛ وذلك لأنَّها نظامٌ وليست مجموعةً من القواعد»[2] وهي المتحكِّمة في اختلاف الأنساق الذهنيَّة، على خلاف الرؤية الأرسطيَّة التي تؤكِّد أنَّ الأنساق الذهنيَّة عند الجميع، وإنْ اختلفت الصُّورة اللُّغوية باختلاف الجماعات اللُّغوية، وهي رؤيةٌ تتساوق مع الطَّرح الديكارتيِّ الذِّي يجمع اللُّغات على الرَّغم من «اختلافها على مستوى القواعد التركيبيَّة، فهي تشترك في كونها تتوافرُ على بنياتٍ منطقيَّة، وعقليَّة مشتركة بين البشر»[3]، وهي ذاتها الأفكار التي تبنَّاها (**تشومسكي**)، وبنى عليها مبادئ ما يعرف بالمدرسة الذهنية.

المطلب الثاني: اللغة والمعرفية:

أثارت قضيَّة اللُّغة والفكر مع الثَّورة اللِّسانية الحديثة بتوجهاتها المتعدِّدة منافذ جديدة للبحث غير التي طرحت ونوقشت من قبل، فصار التَّوجه في هذه القضيَّة بحثا في طبيعة العلاقة بين اللُّغة والفكر، أو بمصطلح لسانيٍّ جديد بين اللُّغة والتَّصورات الذهنيَّة الحاصلة في الدِّماغ سعيا إلى كشف علاقتها بالإنتاج اللغويِّ، وقد تمخَّضت عن هذه الأبحاث العديد من الإشكاليَّات، لعلَّ أهمها تساؤلُ (**تشومسكي**) حول قدرة الإنسان على الخلق والإبداع اللُّغوي، ثم إنَّ تبنِّي (**تشومسكي**) للمذهب

(1) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 191.

(2) محي الدين محسب: اللغة والفكر والعالم، ص 31-32.

(3) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 7.

الدِّيكارتي، وإقرارُه باستفادته من أبحاث (**بور روايال**) في قضية اللُّغة والفكر قاداه إلى القول بوجود «قواسمَ مشتركةٍ ماديَّة وصوريَّة، أي وجودُ موادٍّ لغويَّة، وخصائص شكليَّة مشتركة بين اللُّغات، وإنْ بدت هذه الأخيرة متباعدةً ومختلفة في بنياتها السطحيَّة»[1]. فحديث (**تشومسكي**) كما هو ظاهر لم يكن حديثًا مباشرًا عن طبيعة اللُّغة بالفكر، ولكنَّه أومأ إلى ضرورة البحث في اللُّغة الدَّاخلية بموازاة اللُّغة الخارجيَّة، والتي كانت مجال بحث اللِّسانيِّين قبله، فقد رأى وجوب الانتقال من دراسة السُّلوك اللُّغوي، وما ينتج عنه، إلى دراسة أنظمة التَّمثيل الذِّهني[2]، ولأنَّه تلميذٌ في الصفِّ الدِّيكارتي، ومتشرِّبٌ للتيَّار العقلانيِّ؛ فإنَّه قد رفض ادعاءات السلوكيَّة التي عدَّت اللُّغة عادةً مكتسبةً، وسلوكًا هو استجابةٌ وردُّ فعلٍ لمؤثرٍ خارجيٍّ، فتلك الادِّعاءات –حسب ما يراها– لم تحسب حسابًا للقدرة التي يملكها الفرد اللُّغوي، والتي تجعله قادراً على إنتاج عدد لا متناهٍ من الجمل، فالكفاءةُ مثلا هي مصطلحٌ متكرِّرٌ في كتابه "مظاهر النَّظريَّة التركيبيَّة 1965" تمثِّل نظامًا عقليًّا، ولكنَّه نظامٌ غيرُ قابلٍ للملاحظة، وبالتَّالي يعجز المنهج التجريبيُّ عن دراسته، والسبيلُ الوحيدُ للكشف عن ذلك النِّظام هو الاستبطان إذْ «يساعد الاستبطان على إصدار أحكامٍ على كلِّ الجمل من حيث صحتُها النَّحوية ومقبوليتُها» [3].

وفي سياق تركيزه على البحث في العمليَّات الجارية في الدِّماغ، أقام (**تشومسكي**) تحليليه وتفسيره للُّغة اعتمادا على حدس المتكلِّم و«معرفته الضمنيَّة بقواعد لغته»[4]، حيث رأى أنَّ الحدس من المبادئ التي أهملها السُّلوكيُّون، وهذا الإهمال دالٌ على ضعف أبحاثهم؛ لأنَّهم قد أغفلوا جانبًا خلاَّقا من اللُّغة[5]، فالجديد الذي جاء به (**تشومسكي**) قد غيَّر به مسار البحث اللسانيِّ، بنظريته

(1) المرجع السابق نفسه: ص7.

(2) نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ص 16.

(3) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 210-211.

(4) حنيفي بناصر، مختار لزعر: اللسانيات منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ص 64.

(5) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، دراسة نظرية تحليلية، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، د ط، 2014، ص 18.

التي تُعدُّ «شعاعًا ذهنيًّا على واقع لغويٍّ عالميٍّ بخلاف النظريَّة البنويَّة الوصفيَّة التي تعتبر واقعًا حركيًّا قادرا على توليد النظريَّة اللسانيَّة»[1]. ومنه نشأ التَّساؤل عن كيفيَّة نشوء المعرفة اللغويَّة في ذهن المتكلِّم، فمن الحديث عن علاقة اللُّغة بالفكر، إلى البحث في تفاعل اللُّغة مع الذِّهن، حيث صارت مهمَّة اللساني الانتقال من العمل في اللُّغة الخارجيَّة إلى البحث في مكامن اللُّغة الداخليَّة، وهذه الأخيرة هي النَّسق اللاَّمرئي، والذِّي يضمُّ تصوُّرات ذهنيَّة، حيث ينبغي على اللِّساني تفسيرها تفسيرًا لغويًّا؛ لأنَّ الوصف لم يعد قادرًا لوحده على تحليل وإبانة القدرة الهائلة التي يحويها المكوِّن اللُّغوي.

وعليه فقد أصبحت اللِّسانيَّات مستعدَّة للبحث فيما أقصاه البنويُّون الوصفيُّون، وأرجأه **(بلومفيلد)** إلى حين تتقدَّم فيه المعرفة الإنسانيَّة، فتداخلُ الاختصاصات، وطواعيةُ البحث اللغوي وقابليتُه للتَّأثير والتَّأثر جعلاه يقتسم مع مجموعةٍ من العلوم الأخرى الإنسانيَّة منها والعلميَّة مهمة الكشف عن النَّسق الذِّهنيِّ، والبحث عن ما يعتريه من إلغازٍ وغموض.

إنَّ مجموع تلك العلوم يطلق عليها اسم العلوم المعرفيَّة، وهي تستهدف «وصف مقدرات الذِّهن البشريِّ وقدراته من لغةٍ، وإدراكٍ، وربطٍ، وتخطيطٍ...»[2] وغيرها؛ ولأنَّ مكانة اللُّغة في البحث المعرفيِّ فاعلةٌ بامتيازٍ، فهي تمثِّل دور الوسيط بين العالم الدَّاخلي للفرد، وبين عالمه الخارجيِّ[3]، فقد وُضعت في طليعة هذه العلوم، وأفادت الكثير –بفضل المقاربة المعرفيَّة– في التَّوصل إلى كشف مكامن الذِّهن، وهذا ما سيُفصل فيه القول –إن شاء الله– فيما يأتي من هذا الفصل.

ممَّا سبق نقف على أنَّ البحث في اللُّغة والفكر ظهر قضيَّة فلسفيَّة تحاول الإحاطة بالعلاقة بينهما، ونمت كذلك حينًا من الزَّمن، ثمَّ وبفعل التَّطور العلميِّ تحوَّلت إلى قضيَّة علميَّة تبحث في طبيعة العلاقة بين اللُّغة والعمليَّات الحاصلة في الدِّماغ، لتستقرَّ بفضل تطوُّر المعرفة، وتلاقح العلوم المعرفيَّة إلى نظريَّة معرفيَّة تسعى إلى دراسة النِّظام الذِّهني البشريِّ، وتفسيره تفسيرًا لغويًّا، وهي المهمَّة

(1) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 94.

(2) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 9.

(3) منشورات مختبر العلوم المعرفية: اللغة والمعرفية، بعض مظاهر التفاعل المعرفي بين اللسانيات وعلم النفس، إشراف وتقديم مصطفى بوعناني، بنعيسى زغبوش، عالم الكتب الحديث، المغرب، ط1، 2015، ص 7.

الموكلة إلى الدِّراسات اللِّسانيَّة الحديثة. التي تشتغل على اللُّغة الدَّاخلية (الذهنية) باعتبارها تصوُّرات حاصلةٍ في الذِّهن، وهو المجال الذي انطلقت منه جهود (**تشومسكي**) من خلال أبحاثٍ لغويَّة متواترةٍ شكَّلت ما يعرف بالمدرسة الذهنيَّة، وهو حديث المبحث الثالث.

المبحث الثالث: إرهاصات أولى في البحث المعرفي.

لم يسكن البحث اللِّساني البتَّة، ولم يهدأ بال اللِّسانيِّين وهم يحاولون التَّنظير لمقاربةٍ تحاول أن تحيط باللُّغة في شموليتها، ولو اختلفت جماعات النَّاطقين بها، تلك هي المهمَّة التي أوكلتها لنفسها الثَّورة اللِّسانيَّة الثانيَّة مقترحةً بدائلَ من آلياتٍ مهيَّأة منهجيًّا للهدف اللِّساني في سعي إلى كشف التَّصورات الذهنيَّة الجارية في الدِّماغ، وتحليلها تحليلاً لغويًّا. إنَّها في البدء جهود اللِّسانيِّ الأمريكيِّ (**تشومسكي**) التِّي أقامت بثلاثيتها عماد النَّظريَّة الذِّهنيَّة، أو ما يعرف في الدِّراسات اللِّسانيَّة بـ"النَّظريَّة التوليديَّة التحويليَّة"، فما هي إسهامات هذه النظريَّة؟

المطلب الأول: المدرسة الذهنية:

وككلِّ نظريَّة لغويَّةٍ لابدَّ لها من متكأ فلسفيٍّ يشِّكل وضعيَّة انطلاقها، ومن خلاله يوضع تصوُّر عام لها. وقد سبق الذِّكر أن (**تشومسكي**) فردٌ من المدرسة العقلانيَّة التي ترى أنَّ العقل هو أساس المعرفة، وتفنِّد في الوقت نفسه دعاوي التجريبيِّين الذِّين يمجِّدون التَّجربة، ويُعزون إليها المعرفة الأُولى.

إنَّ سير (**تشومسكي**) في الرَّكب الدِّيكارتيِّ يؤكِّد تصوُّره العقلانيِّ للُّغة، فهي عنده «تعبير منطقيٌّ عن الفكر»[1]، والبنيات اللُّغويَّة عند (**رونيه ديكارت**) – كما سبقت الإشارة إلى ذلك– تتساوق والبنيات المنطقيَّة. ولئن كان الحيوان يشترك مع الإنسان في امتلاكه لجهاز نطقيٍّ، ويشاركه في إطلاق بعض الأصوات، إلاَّ أنَّ القدرة على إنتاج اللُّغة تبقى خصيصةً إنسانيَّة، وميزةً بشريَّة مثلها مثل العقل، إنَّها «وبمعنى مجرَّد عضوٌ ذهنيٌّ»[2] يمثِّل الميزة الفيصلَ في تحديد هويَّة الإنسان، وإبراز خاصيتها الإنسانية كوسيلةٍ حرَّة.

ثمَّ إنَّ عقلنة اللُّغة، والقول بفطريتها جعلا من البحث اللِّسانيِّ أكثر تعقيدًا ممَّا كان عليه فيما سبق، إذ لم يُعد الوصف يؤتِ أُكلاً مع البنيويَّة، فلا هو قادرٌ على تتبُّع حقائق اللُّغة، ولا هو قادرٌ على تفسير دقائقها. من أجل ذلك طرحت آليات منهجيَّة تثبت قدرتها على تفسير النَّسق الوراثيِّ

(1) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 7.

(2) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 68.

القائم على قواعد ومبادئ النَّحو الكلِّي، وأصبح على الباحث الذِّهنيِّ -كما يقول (**مازن الوعر**)- «أنْ يحدَّدَ المعنى اللُّغوي على أنَّه حدثٌ عقليٌّ متميَّز يتِّصل مباشرة بالنُّطق اللُّغوي، وذلك من خلال نظامٍ متعارفٍ عليه بين المتكلِّم والسَّامع»[1]. فقد ألقى العمل اللِّسانيُّ على عاتقه من خلال ما اقترحه (**تشومسكي**) في نظريته التَّوليديَّة التَّحويليَّة مهمَّةً تتجاوز الوصف إلى التَّفسير، «فالقاعدة تفسِّر المعرفة، والمعرفة تجعله قادرًا على إنتاج عددٍ من التَّراكيب ثمَّ تفسيرها بوضوحٍ»[2]، وقد تتجاوز مهمَّته التَّفسير إلى التَّأويل، فالقواعد النَّحوية حسَب التَّحوليِّين قادرةٌ على تأويل الجمل شكلاً ودلالةً، وذلك من خلال التَّمثيلات الذِّهنيَّة في الدِّماغ، فما يتعلَّق بالشَّكل الصوتيِّ يفسِّر البنية الصَّوتية، وما يتعلَّق بالشَّكل المنطقيِّ يفسِّر البنية الدَّلالية للجمل[3]، وأصبح هدف (**تشومسكي**) وخاصَّة في نظريته النَّموذجية الموسَّعة ربطُ العلاقات اللُّغوية بين المكوِّنات الثلاث الفونولوجي والتركيبي[*] والدَّلالي.

إنَّ النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة تقارب الواقع اللُّغويَّ من حيث هو عملياتٌ معقدةٌ لا مرئية «تشمل على بنياتٍ، ومساراتٍ، وسيروراتٍ، بدءًا من بنيات بسيطة في الكلام، إلى بنياتٍ معقَّدة ومركبَّة»[4]، وهي ضمن هذه التَّصورات تنفتح على «ضربين من القراءة؛ تفسِّر الأُولى اللُّغة من خلال مقولات الطَّبيعة والدِّماغ ...، وأمَّا الثَّانية فإنَّها تفِّسر الوقائع اللُّغوية من خلال مقولات العقل والثَّقافة

(1) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 72.

(2) محمد حماسة عبد اللطيف: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص 39.

(3) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 66.

(*) لقد سعت اللسانيات التوليدية إلى إقصاء البناءات من النحو، فبالنسبة إليها تعد البناءات ظواهر عرضية تنتج عن تفاعل مبادئ النحو الكلي، وعلى العكس من ذلك تعد البناءات مركزية في اللسانيات المعرفية، حيث تلعب دورا يضطلع به المكون التركيبي في نظريات أخرى، والدليل على أن البناءات لا تقبل الاختزال إلى مبادئ تركيبية عامة يكمن في كون البناءات يمكن أن تسند معناها الخطاطي لمعنى العبارة التي تحققها. ينظر: جون تايلور: اللسانيات العرفنية واللسانيات المستقلة، ترجمة: محمد الملاخ، مقال مترجم ضمن مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، مج3، عدد خاص، 2019، ص 143.

(4) منشورات مختبر العلوم المعرفية: اللغة والمعرفية: ص 2.

أو الحريَّة والإبداع، أو التَّوليد والتَّحويل»[1]. إنَّ القراءة الأُولى تنظر إلى اللُّغة على أنَّها غريزةٌ فطريَّة أي استعدادٌ بيولوجيٌّ، والذِّي يعرَّف بأنَّه عبارةٌ عن جهازٍ تُكتسب اللُّغة من خلاله، لتمكِّن النَّاطقين بها من التَّواصل بواسطته ضمن الجماعة اللُّغوية الواحدة، وذلك باعتبار اللُّغة تكوينًا بيولوجيًّا، والدِّراسة اللُّغوية جزءٌ لا يتجزأ من العلم الطَّبيعيِّ البيولوجيِّ، بينما تفسِّر القراءة الثَّانيَّة ما يتفرَّد به الفرد اللُّغوي الممتلك لذلك الجهاز الفطريِّ من آلياتٍ يعمل وفقها، كالحدس والإبداع والتَّوليد... وغيرها، وهي مرتكزاتُ النَّظرية التَّوليديَّة التَّحويليَّة.

وقد اجتهد (**تشومسكي**) في بلورة هذا التَّصور الجديد والمقترح للُّغة ضمن نحوٍ عامٍ تندرج تحته اللُّغات باختلاف جماعات النَّاطقين بها، ومرّت جهوده بمراحل توالت فيها الأفكار بعد أن تشربَّت من عقائدَ فلسفيَّة، وتوجُّهات نفسيَّة، وتشبَّعت بتصورات لغوية تقليدية[*]، اختزلتها مراحل ثلاث هي:

1. **المرحلة الأولى**: ويمثِّلها كتابه "البنى التركيبية" الصادر عام 1957م[2]، وقد مثَّل انطلاقةَ ما يسمَّى في الأدبيَّات اللِّسانيَّة المعاصرة بالنَّحو التَّوليديِّ؛ إذ يطرح فيه جملةً من الأسئلة والأجوبة عن طبيعة المعرفة عند المتكلم، وكذا عن الكيفيَّة التي ينبغي أن يكون عليها النَّحو، ليتمكَّن من وصف ما يملكه المتكلم من قدرة لسانيَّة تتميَّز بالإبداع والتَّجديد[3]، وقد اعتبر المنهج في هذا الكتاب القواعد أساسُ النَّظرية التَّوليديَّة التَّحويليَّة، وركَّز على "النَّحو الشَّكلي" في لغاتٍ عالميَّة عدَّة[4]، وهي الفكرة التي ظلَّت تلازمه في المراحل الثلاث من نظريَّته[5]، فالنَّحو كما يقول (**روجر**

(1) حنيفي بن ناصر، مختار لزعر: اللسانيات منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ص 74.

(*) والمقصود به عودة (تشومسكي) إلى تصورات أرسطو العقلانية والتي سبقت الإشارة إليها في المبحث الثاني، وكذا إقراره باستفادته من نحو بورروايال بعد أن صرح أن ما يعرضه نسخة حداثية عن ما أشير إليه من طرفهم حتى اتهم «أن ما يفعله (تشومسكي) هروب مثالي». ينظر: مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص5.

(2) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 205.

(3) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 95.

(4) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 114.

(5) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، ص 28.

بيكون) «بالنَّظر إلى جوهره هو الشَّيء نفسه في جميع اللغات، وإن كان يتنوَّع عرضيًّا»[1]. غير أنَّ هناك قضايا بقيت ضبابيَّة ومعقدَّة، لم يتمكَّن نموذج البنيات التركيبيَّة من الإجابة عنها[2]. وقد أطلق على هذه النَّظرية اسم النَّظرية الكلاسيكيَّة[3]، ودار حول هذا الكتاب الكثير من النِّقاش الذي عجَّل بتوالي المرحلة الثانية.

2. **المرحلة الثانية:** تُوِّجت هذه المرحلة بكتابه "مظاهر النظرية التركيبية" 1965م، فقد غدت فيها الأفكار أكثر نضجًا، والأهداف أكبر طموحًا، فتحدَّث عن مضامين النَّحو، وهي أقسامٌ ثلاث تتفاعل فيما بينها، وهذه الأقسام هي المكوِّنات الثَّلاث الفونولوجي، والتَّركيبي، والدَّلالي[4]. وتصف هذه المرحلة بوضوح التَّصور النَّظري والمنهجيَّ مع تقديم شبكةٍ من المفاهيم الأساسيَّة في نظريته، وعرضه لجملة من القضايا اللِّسانية[5]. وقد استفاد **(تشومسكي)** كثيرًا من الدِّراسات الدَّلالية التي قام بها العالِمان **(كاتز)** و**(جيري فودور)**[6]. ولعلَّ أهمَّ فرقٍ يُلحظ بين المرحلتين أنَّ البنيَّة السطحيَّة للجملة في المرحلة الأولى من مراحل نظريَّة القواعد التوليديَّة والتحويليَّة لم تفسَّر تفسيرًا دلاليًا، بل كانت تفسَّر تفسيرًا نحويًّا فقط[7]، ويطلق على النَّموذج المقترح في هذا الكتاب "النَّموذج المعيار"[8]، أو ما يعرف بالنَّظرية النَّموذجيَّة[9].

3. **المرحلة الثالثة:** تبلورت هذه النَّظرية بعدما نشر **(تشومسكي)** ثلاث مقالاتٍ مختلفة حول مكانة الدَّلالة، والبنية العميقة في نظريته، وقد جمعها فيما بعد في كتاب واحد بعنوان "دراسات

(1) نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، ص 51.
(2) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 95.
(3) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 205.
(4) عبد اللطيف حماسة: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، ص 42 (بتصرف).
(5) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 109.
(6) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 102.
(7) المرجع نفسه: ص 104.
(8) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 109.
(9) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 205.

الدَّلالة في القواعد التَّوليديَّة"[1]، وقد طرح (**تشومسكي**) في هذه المرحلة نظرياتٍ نحويَّة معدَّلة ومقترحة، عما سبق نشره؛ منها نظريَّة "الفرضيَّة المعجميَّة"، وكذا نظرية "البرنامج الأدنويُّ"[*] ...وغيرها[2]، وقد عرفت هذه المرحلة بالنَّظرية النَّموذجية الموسَّعة.

إن لتلك الجهود التي ظلَّت صامدةً عقودًا من الزَّمن قيمةً لا يمكن إغفالها، فسعي (**تشومسكي**) مثلا بحثا عن نحوٍ عامٍ تندرج تحته أنحاء كلِّ اللُّغات البشريَّة، وبناؤُه لمدرسة لسانيَّة على مبادئ ومرتكزات مستحدثةٍ لم يكن بالأمر الهيِّن، فقد أضفت على أبحاثه نوعًا من الاتِّساع والشُّمول، وخاصَّة بعد أن كان لها كثير من مواضع الالتقاء والتوافق مع العلوم المعرفيَّة. فما هي أهمُّ المرتكزات التي يقوم عليه النَّحو التَّوليدي التَّحويلي؟

المطلب الثاني: مرتكزات النَّحو التَّحويلي التَّوليدي:

لقد أُقيم في بناء النَّظرية التَّوليديَّة التَّحويليَّة مجموعةٌ من المبادئ والقواعد والمرتكزات التي ساهمت وبشكل كبيرٍ في صقل ما يعرف باللِّسانيَّات المعرفيَّة، وفيما يلي أهمُّ المرتكزات والمؤسِّسات التي قامت عليها النَّظرية الذهنيَّة.

1. عقلنة اللغة والقول بفطرتيها.

إنَّ التَّصور العقلانيَّ للُّغة قد أفضى بـ (**تشومسكي**) تيمُّنا بمن سبقه إلى القول بفطريَّة اللُّغة، وهي عنده موضوع اللِّسانيَّات، بل وموضوع النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة بالتَّحديد، يقول: «إنَّ موضوع اللِّسانيَّات هو الملكة اللُّغوية الفطريَّة، وقد صمِّمَّت لهذا النِّظام هندسةٌ تتمثَّل في وجود مكوِّن تركيبيٍّ

(1) المرجع السابق نفسه، ص 205.

(*) سميت مرحلة 1993-1995 وما بعدها بالأدنويَّة لقيامها على توجه علمي ونظري في التوليدية قوامه الاقتصاد عامة، والاكتفاء بالأدنى الضروري خاصة. يكون ذلك في عمليات التمثيل بمستوياتها، وفي عمليات الاشتقاق بمراحلها وأطوارها. فكان التوجه العام إلى اختصارها بشكل يضمن النجاعة والإلمام في حدود دنيا، وبأقل ما يكون من وسائل التمثيل والعناصر. وهذا التوجه فيه طعم المجهود الأدنى إذ يسعى إلى التخلي عن كل العناصر الزائدة في التمثيلات، وفي عمليات الاشتقاق. ينظر: الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 54.

(2) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 161 وما بعدها.

قاعديٍّ مسؤولٍ عن توليد العبارات اللُّغوية التي يمثِّل لها في بنياتٍ عميقةٍ ومكوِّنين تأويليَّين، المكوِّن الدَّلالي، والمكوِّن الفونولوجي»[1].

يبدو مما سبق أنَّ (**تشومسكي**) قد حدد انطلاقة البحث اللُّغوي عنده من مبدأ أنَّ اللُّغة ملكةٌ فطريَّة، وأنَّ المقاربة التي ستحيط بهذا البحث هي النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة مؤكدًا مرَّة أخرى وجود قواعدٍ كليَّة عامَّة يخضع لها النَّسق التَّصوري الذِّهني، وإليها تُعزى قدرة الفرد «واستعدادُه الفطريُّ على إنتاج وفهم جملٍ لم تقل، ولم تسمع من قبل»[2]. وتفترض نظريَّة النَّحو الكونيِّ وجود حالٍ بدْئيَّة فيها قدرةٌ على اكتساب اللُّغة المضمرة؛ أي تواجد عدد من الوسائل التي يحفَّز بها الذِّهن فطريًّا أو وراثيًّا، فالطِّفل حسَب تصوُّر (**تشومسكي**) يملك آلية اكتساب لغويٍّ يتمكن من خلالها من بناء نحوٍ ذهنيٍّ يستخلص من الأقوال، ويهتدي إلى البنيَّة الكامنة فيها جميعًا، ويستنبطها لتستوي فيما يسمِّيه اللُّغة المضمرة[3].

إنَّ اللُّغة المضمرة[*] عند (**تشومكسي**) استعدادٌ فطريٌّ داخلي، وهذا الاستعداد كما يعرِّفه بمثابة خريطة تساعد الفرد على السَّيطرة على الرُّموز والإشارات الصوتيَّة القادمة، وإعطاء المعاني الخاصَّة بها، وذلك من خلال عددٍ قليلٍ من فرص التَّفاعل مع البيئة أو الخبرة [4]، إنَّه (أي الاستعداد) جهازٌ يمكِّن الفرد من إنتاج الأصوات والتَّراكيب؛ لأنَّه يشمل القواعد العَّامة التي تحكم اللُّغة، فالبشر جميعهم يولدون، وهم مزوَّدون بهذا الجهاز الذي تجتمع حوله الألسنة البشريَّة.

(1) نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ص 11.

(2) حنيفي بناصر، مختار لزعر: اللسانيات منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ص 14.

(3) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 45.

(*) المقصود باللغة المضمرة عند (**تشومسكي**) هي اللغة الباطنة، وهي القدرة المخزونة التي تمثل حالا في الدماغ، وهي أن لغة ما تولد أوصافا بنوية (جملة من الخصائص البنوية، والصوتية والإعرابية، والدلالية، والتي تكون بعبارة ما، وقد مثلت اللغة التي يملكها مولدا محدودا لمجموعة غير محدودة من الأوصاف البنوية. ينظر: المرجع السابق نفسه، ص 44.

(4) رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول: علم النفس المعرفي، ص 250.

وفي السياق نفسه يشير (**كلود حجاج**) إلى أنَّ حديث (**تشومسكي**) عن الكفاءة «وهي الأهليَّة البشريَّة لتوليد عددٍ لا متناهٍ من الجمل»[1]، يكون قد وقف موقفًا وسطًا في النِّقاش القائم حول فطريَّة اللُّغة أو اكتسابها، غير أنَّ الكفاءة لا تشير في وجهٍ من الوجوه إلى القول بفطريَّة اللُّغة واكتسابها معًا، فهو نفسه أكَّد فطريَّة اللُّغة، وإن كان حديثه عن دور البيئة أو المجتمع حديثًا عرضيًّا، فقد عزا إليهما دورًا ثانويًا. وما دامت الكفاءة "أهميَّة بشريَّة"، فإنَّها بهذا التعريف محميَّة عن آثارٍ اجتماعيَّة وثقافيَّة، فمفهوم الكفاءة عند (**تشومسكي**) لا يشير إلى أنَّ اللُّغة فطريَّة ومكتسبة في الآن نفسه. غير أنَّ القول بفطريَّة اللُّغة قد جعل بعض علماء البيولوجيا يغالون في الأمر إلى درجة أنَّهم يرون أن «تطوَّر البيئة الثَّقافية مرهونٌ بتطوُّر القشرة الدِّماغيَّة للإنسان»[2]، كما أنَّ تأثُّر (**تشومسكي**) بنتائج أبحاثٍ بيولوجيَّة وأخرى عصبيَّة ونفسيَّة[*]، وخاصَّة ما قام به العالم الأمريكيُّ (**إيريك ليبينرغ**) سنة 1967م، والذِّي عدَّ الدِّراسة اللِّسانيَّة جزءًا لا يتجزَّأ من الدِّراسة البيولوجيَّة ـ وهذا ما جعل (**تشومسكي**) ينزاح بالبحث اللُّغوي وبزاوية جدُّ منفرجةٍ إلى المباحث البيولوجيَّة؛ لأنَّها وحسب وجهة نظره عاملٌ مهمٌّ في بناء أرضيَّةٍ لسانيَّةٍ، وخاصَّة بعد أن صار العمل مشتركا بين النَّحو التَّوليدي التَّحويلي، والعلوم المعرفيَّة متجِّها إلى «اكتشاف البنية الوراثيَّة للُّغة وفاعليتها في الدِّماغ البشري»[3] بطريقةٍ تقترب من طرائق البحث في المظاهر الفيزيائيَّة والكيميائيَّة وغيرها.

2. النحو الكلي:

إن التَّغيير الذي أحدثته النَّظرية التوليديَّة التحويليَّة في الدراسة اللِّسانيَّة على مستوييها الموضوعي والمنهجيُّ، قد جعل الهدف الأوَّل عند (**تشومسكي**) ضبط مبادئ تحكم الخصائص العامة لمختلف

(1) كلود حجاج: إنسان الكلام، ص 29.

(2) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة، ص 174.

(*) لقد برهن العالم النفسي (**بروكا**) على شدة التواشج بين العامل البيولوجي واللغوي، وبأن هناك صلة مباشرة بين تلف الجانب الجبهي الأيسر وعاهة اضطراب النطق، وذلك نتيجة إصابات مختلفة شديدة تنال من القدرة الهائلة على التعبير الشفهي والكتابي كالتلكؤ... وغيرها، للتعمق أكثر في صلة اللسانيات بالبيولوجيا ينظر: كلود حجاج، إنسان الكلام، ص 29، وينظر مازن الوعر: قضايا أساسية في علم للسانيات الحديثة، الفصلين الثالث والرابع، ص 169-327.

(3) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 68.

الألسنة البشريَّة، ويكمن دور هذه المبادئ، أو القواعد الكليَّة في «ضبط الجمل المنتجة وتنظيمها بقواعد وقوانين لغويَّةٍ عامةٍ تخضع لها الجمل التي يكونُها المتحدِّث الذِّي يختار ما يتَّصل بلغته من قوالب وقواعد من بين القواعد الكليَّة»[1]. فالدَّور الذِّي أسنده (**تشومسكي**) إلى النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة قد لاقى رواجًا كبيرًا في السَّاحة اللِّسانيَّة، وإن كان في جوهره بعثٌ لتصوُّرات تقليديَّة لسانيَّة سادت في القرن الثَّامن عشر، وروحه ممتدة من الفكر الأرسطيِّ القديم، «فلا شيء يمكنه مقاومةُ هذا الإحساس بوجودِ أصلٍ مشتركٍ بجميع الأمم، ولغة متجذِّرة بدْئية، بل كلُّ شيءٍ يميل إلى تأكيد ذلك»[2].

ويُرجع (**روجر بيكون**) حقيقة ثبوتِ بعض جوانب النَّحو في الألسن البشريَّة كلِّها في تمثِّلها للجانب العقليِّ يقول: «فالشَّائع أنَّ النَّحو بالنَّظر إلى جوهره هو الشيءُ نفسُه في جميع اللُّغات، وإن كان يتنوَّع تنوعًا عرضيًّا، وغالبًا ما كان يُؤخذ الجوهر الثَّابت على أنَّه العقل وأحداثُه، فاللُّغات الخاصَّة تستخدم آلياتٍ متنوِّعة بعضها راسخٌ في القوَّة العقليَّة للإنسان، وبعضها الآخر اعتباطيٌّ عرضيٌّ»[3]، غير أنَّ ما هو اعتباطيٌّ وعرضيٌّ، وهو ما يشكِّل مجال الاختلاف القائم بين اللُّغات البشريَّة لا يُعد زائدًا وغير ذي أهميَّة، بله إنَّ البحث في النَّحو الكليِّ، والعمل على صياغة نظريته لا يكون إلَّا انطلاقًا من «وقائعَ خاصَّةٍ بلسان واحد، فتحقيق الكليَّة وبلوغُها لا يتأتىَّ إلاَّ بعد العودة إلى أنساقٍ لغويَّة خاصَّة أخرى من شأنها أن تمحِّص، أو تدحض الخصائص العامَّة»[4].

وعليه فالنَّحو في التَّوليديَّة التَّحويليَّة نحوان، كوني ومخصوص؛ فأمَّا الأوَّل «فهو اصطلاحٌ تقليديٌّ في مفهومٍ جديد يعرض نظريَّة لحالة بداية الملكة اللُّغوية قبل أن تصطبغ بتجربة من التَّجارب الخارجيَّة»[5]، وهو ما يبرهن على فطريَّة اللُّغة، ويؤكِّد أنَّها استعدادٌ بيولوجيٌّ، وأمَّا الثَّاني «فيخصُّ لغةً

(1) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، ص 18.

(2) كلود حجاج: إنسان الكلام، ص 28.

(3) نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، ص 51.

(4) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 51.

(5) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 69.

معيَّنة، ويصف الاقتران الذي يكون بين تمثيل ذهنيٍّ، وعبارةٍ لغويَّة، وبه يكون تحديد الشَّكل والمعنى»[1]، فانطلاقةُ **(تشومسكي)** من مبدأ أنَّ هناك نحوًا عامًّا كليًّا، وسعيه إلى لفِّ الألسن البشريَّة حول خصائص تصبُّ في معينٍ واحدٍ هي مبادئ النَّحو الكونيِّ[*] وفقًا لما تزوِّدنا به نتائج وتوسيعات الأنحاء المخصوصة لكلِّ لغةٍ على حدةٍ، وهذا ما جعل النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة نوعًا من «اللِّسانيَّات المقارنة، ولكنْ من منظورٍ أكثرَ شموليَّة، وأكثر تفسيرًا، ويبقى التَّحليل المؤهَّل لظاهرة معيَّنة هو التَّحليل المتوافق مع التَّعميمات الأخرى»[2].إنَّ الصَّبغة العالميَّة للنظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة وفي بحثها عن نحو كليٍّ عام جعل منها بوَّابة اللِّسانيَّات إلى الحقول المعرفيَّة المعاصرة.

3. البنية السطحية والبنية العميقة:

من البيِّن أنَّ مرتكزات النظريَّة التوليديَّة التحويليَّة ذاتُ صلاتٍ وثقى بعضها ببعضٍ؛ لأنَّ الواحد منها سليل الآخر، ويفضي إليه في الوقت نفسه، فالقول مثلا بفطرَّية اللُّغة تسليمٌ بوجود قواعدَ نحو عامَّة، ووجود هذه القواعد يؤكِّد وجود مستويين في الكلام أحدهما ظاهر جليٌّ، والآخر مستتر خفيٌّ. فأمَّا الظَّاهر الجليُّ فهو المجسَّد فعلًا صورة كتابيَّة أو صوتًا، وهذا يعني أنَّه قابلٌ للوصف، ويطلق عليه في النَّحو التَّوليدي التَّحويلي "البنية السطحيَّة"، وفي المقابل نجد "البنية العميقة" والتي تعني عند النَّحويين «الأساسَ المجرَّد الذي يحدِّد المحتوى المعنوي للتَّركيب، وهو موجودٌ في الذِّهن عند إرسال الجمل أو تلقِّيها»[3].

والحديث عن البنيتين السطحيَّة والعميقة في النظريَّة الذِّهنيَّة «بعثٌ لأبحاث مدرسة **(بور روايال)** القائلة حَسَبَ تصوُّرات عقليَّة للُّغة وجودَ جملٍ نواةٍ (أساسيَّة) وأخرى فرعيَّةٍ»[4]، غير أنَّ

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص47.

(*) يظهر هذا الخلط بين وحدانية أصل الجنس البشري، ووحدانية اللسان الأول عند واحد من أعظم الفلاسفة، إنه الفيلسوف (لابينتز)، ينظر: كلود حجاج: إنسان الكلام، ص 20.

(2) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 301.

(3) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، ص 20.

(4) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 9.

استخدام المصطلحين معًا "البنيَّة السطحيَّة" و"البنيَّة العميقة" قد كان أوَّلا عند (**تشارلز هوكيت**) في مؤلَّفه الشهير "محاضرة في اللِّسانيَّات الحديثة"، ولكنَّ المصطلحين لم يظهرا عند (**تشومسكي**) إلاَّ في كتابه "مظاهر النَّظريَّة التركيبية 1965م"[1]. وكما استوحى (**تشومسكي**) من الفيلسوف الألمانيِّ الكبير (**همبولدت**) فكرته المتعلِّقة بالإبداع أو الخلق اللُّغوي، وهي قدرة المتكلم بواسطة اللُّغة على توليد ما لا حصر له من الجمل انطلاقا من قواعد محددة العدد، فقد أكَّد أنَّ مفهوم البنية العميقة والبنية السطحيَّة قريبان جدًا من مفهومي البنية الدَّاخليَّة والبنية الخارجيَّة عند (**همبولدت**)[2].

غير أنَّ الملفت للانتباه في حديث (**تشومسكي**) عن البنيتين تدرُّجه في تحديد مجاليْهما الوظيفيِّ الدَّلاليِّ، فلئن كانت البنية السطحيَّة غائبةً عن تحديد الدَّلالة، وذلك في الأفكار الأُولى التي تبنَّاها (**تشومسكي**)؛ لأنَّ «التَّفسير الدَّلالي عنده آنذاك يشِّع من البنية العميقة، والعنصر النَّحوي هو الذي يمدُّ الجملة بهذا المعنى، والعنصرُ التَّحويليُّ إلى حدٍّ ما»[3]، وخاصَّة أنَّ المبادئ المشتركة في النَّحو الكليِّ تُلحظ من خلال المستوى العميق، وليس السطحيِّ «والمستوى العميقُ هو الذِّي يحدِّد المعنى مشتركًا بين كلِّ اللُّغات»[4]. وفي النَّظرية النَّموذجيَّة الموسَّعة أعاد (**تشومسكي**) الاعتبار للبنية السطحيَّة، وأكدَّ أنَّه بإمكانها القيام بدورٍ كبيرٍ في التَّفسير الدَّلالي، على حينٍ ينحصر إسهام البنية العميقة في تعيين المعنى بتمثيل ما يسمَّى بالعلاقات المدارية، أي العلاقاتُ التي تقوم على أساس دلاليٍّ بين الفعل وتأثيره[5].

وعليه فالحديث عن البنيتين السطحيَّة والعميقة هو حديثٌ عن إحدى الثُّنائيَّات التي تشكَّلت بفعل تفريق (**تشومسكي**)، بين القواعد الكامنة في الذِّهن كنظامٍ تجريديٍّ، وبين التحقُّق الفعليِّ لهذه القواعد من خلال تجسيدٍ فعليٍّ، أو ما يسمَّى في النظريَّة التوليديَّة التَّحويليَّة بـ (الكفاءة والأداء).

(1) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 212.

(2) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 10.

(3) عبد اللطيف حماسة: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، ص 138 (الهامش)

(4) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، ص 19.

(5) عبد اللطيف حماسة: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، ص 138 (الهامش).

4. الكفاءة والأداء:

تُعرض هذه الثُّنائيَّة بمصطلحاتٍ عدَّة منها (الكفاءة والأداء) أو (الكفاية والأداء) أو (القدرة والإنجاز) ... وغيرها، وإن كان يجمعها المفهوم الواحد، وهو يقترب كثيرًا من الثُّنائيَّة السُّوسيريَّة (اللُّغة والكلام) مع فارقٍ تصوريٍّ لمفهوم اللُّغة عند كل واحد منهما(*).

فالكفاءة اللُّغويَّة هي المعرفة النَّحوية المتعارف عليها بين المتكلم والمستمع، والموجودة في الدِّماغ البشريِّ(1)، والتي تجعلنا قادرين على إنتاج عددٍ لا محدودٍ من الجمل، من عددٍ محدودٍ من الفونيمات الصوتيَّة، ويتمُّ كل ذلك بواسطة عمليَّات ذهنيَّة داخليَّة يتمُّ التَّنسيق بينها بما يسمَّى بقواعد إنتاج اللُّغة، وهي قواعدٌ كامنةٌ في الذِّهن(2)، وأمَّا الأداءُ فهو التَّجلّي الحقيقيِّ لتلك المعرفة اللُّغويَّة في مواقف مختلفةٍ بعكس ما يجري في العمق من عمليَّات، فاللُّغة المجسَّدة فعلاً تكمن تحتها عمليَّات عقليَّة عميقة تختفي وراء الوعي(3). والفرق بينهما يتعلقُّ بالفرق بين المعارف (أيِّ المعلومات التي يوفرها جهازٌ ما) التي يمتلكها متكلِّم مخاطبٌ مثاليٌّ عن اللِّسان، وإجراء هذه المعارف في إنتاج الأقوال عند التَّواصل.

إنَّ تأكيد (**تشومسكي**) غير ما مرَّة أنّ موضوع اللِّسانيَّات هو القدرة أي (الكفاءُة اللُّغوية)، وهو موقفٌ مبنيٌّ على افتراض آخر، مفاده أنَّ القدرة المثاليَّة هي التي تضمن للدَّرس اللسانيِّ المتجانس المطلوب في كل نشاطٍ علميٍّ. فمن المعروف أنَّه لابد من التَّجريد في التَّعامل مع الظَّواهر أيًّا كان

(*) يرفض (تشومسكي) فكرة دي (سوسير) القائلة بأن اللغة كتلة من المادة، أو قائمة من المفردات التي ينتقي منها الشخص الكلام، ينظر: أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ص 210. ويؤكد (تشومسكي) أن القدرة نسق ضمني من القواعد التوليدية المتسمة بالديناميكية، ينظر: نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ص 44.

(1) مازن الوعر: قضايا أساسية في اللسانيات الحديثة، ص 116.

(2) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، ص 22.

(3) المرجع السابق: ص 23.

المجال العلميُّ الذي نباشره[1]، وإن كان هذا المجال تجريديًّا غير قابلٍ للدِّراسة المباشرة، فالسَّبيل الوحيد للوصول إلى ذلك النِّظام هو الاستبطانُ[2].

إنَّ تأهيل (**تشومسكي**) للكفاءة اللُّغوية بأنَّها هي موضوع اللِّسانيَّات، لا يعني إهماله للفعل اللُّغوي المحقَّق، بله إنَّه يرى أنَّ الفعل اللُّغويَّ انعكاسٌ للكفاءة اللُّغوية، وصورةٌ تقريبيَّة لها، أضف إلى ذلك ارتباطُ الإنجاز بعوامل نفسيَّةٍ، واجتماعيَّةٍ، جماعيَّةٍ وفرديَّةٍ، وتقنيات الإرسال، والاستقبال اللُّغويين، وهذا ما يجعل معطيات الأداء غير قادرةٍ على أن تضمن للبحث اللِّساني التَّجريد والتَّعميم في وضع قواعد الكفاءة[3].

إنَّ الحديث عن ثنائيَّة (الكفاءة والأداء) لا يعني إقصاءَ أحد أطراف الثنائيَّة بسبب الآخر، كما أنَّ الفصل الحادَّ بينهما سيُمَكِّنُ عالم اللِّسانيَّات من التَّعامل مع فرضيَّات تجريديَّة غير خاضعةٍ للواقع السيكولوجيِّ[4]، فاللِّسانيُّ لا يمكِّنه أن يدرس اللُّغة إلا بفحص ما يقوله الفرد؛ لأنَّ هذه الأقوال الفعليَّة، والتي هي جزءٌ من أدائه، لا تكون إلا جزءًا من الدَّليل على كفاءته، ويكون الحدس تمثُّلا للأحكام التي يصدرها الفرد الجزء الثَّاني من تلك الكفاءة[5]. ثم إنَّ حيوية هذا الدَّور الذِّي أسنده (**تشومسكي**) للحدس ضمن البحث اللِّسانيِّ الذِّهنيِّ أهلَّه ليكون مرتكزًا خامسًا تقوم عليه النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة.

5. الحدس:

إنَّ من التَّصورات الجديدة التي تطرحها النَّهضة اللِّسانيَّة متجاوزةً آليات المنهج الوصفيِّ، رفضها للمتن اللُّغوي كموضوع للِّسانيَّات؛ لأنَّه أي المتنُ اللغويُّ، وإن كان «شاملاً فإنَّه لا يعكس بصدقٍ حقيقة الملكة اللُّغويَّة، وخصائصَها، والبنى الضمنيَّة المتحكِّمة فيها، وبالتَّالي لا يصلح أن يكون مجال

(1) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 45.
(2) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 210.
(3) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 45.
(4) مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص 197.
(5) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 212.

عمل اللِّسانيِّ التَّوليديِّ»[1]. ولقد قدَّم (**تشومسكي**) حدسَ صاحب اللُّغة على أساس أنَّه دليل مستقلٌّ، وعُدّ الشَّرح الذِّي يقدِّمه الحدسُ دليلاً ثانويًّا للمهمَّة الأساسيَّة لتوليد الجمل، وأمَّا في النَّظريَّة النَّموذجيَّة الموسَّعة، فقد عُدّ حدسُ أصحاب اللُّغة جزءًا من المادَّة اللُّغوية التي تقوم القواعد بدراستها[2]؛ لأنَّه أشبه بالسَّديم، أو هو تلك المسارب المغيَّبة في العقل الإنسانيِّ، يصدر عنَّا دون أن نتبيَّن حقيقته على التَّعيين[3]، ذلك أن وظيفة الحدس تتعدَّى التَّمييز بين ما هو نحويٌّ، وما هو غير نحويٍّ، بله إنَّه قادرٌ على أن يصدر أحكامًا لغويَّة بشأن القضايا التركيبيَّة، فالشموليَّة التي يسعى إليها اللِّسانيُّ لا تتأسَّس إلا بواسطة الحدس الذِّي يتيح الوصول إلى معرفةٍ دقيقةٍ وشاملةٍ بالملكة اللُّغويَّة عند الأفراد[4].

وقد كان الحدس عند التَّحويليِّين هو مقدرة المتكلِّم على الحكم بصحة الجمل النَّحويَّة، إذ يستطيع المتكلِّم أن يحكم على الجمل الجديدة التي يسمعها من حيث الصوابُ والخطأ في التَّركيب وتسمَّى مقدرة المتكلِّم على أن يعطي معلوماتٍ حول مجموعةٍ متعاقبةٍ من الكلمات من حيثُ تأليفُها جملةً صحيحة لغويًا، أو جملة منحرفةً عن قواعد اللُّغة بالحدس اللُّغوي الخاصِّ بمتكلِّم اللُّغة، وعبر مساءلتنا للحدس نتوصَّل إلى الكفاية اللُّغويَّة[5].

إنَّ الأهميَّة التي أسندها (**تشومسكي**) للحدس تعدُّ أكبر تحدٍ للمنهج التَّجريبيِّ السُّلوكيِّ الذِّي يرفض التَّسليم بما هو مجرَّد وغير مرئيٍّ، أو غيرُ قابلٍ للملاحظة والتَّجريب، وبالتَّالي فهو بعيد عن الموضوعيَّة والعلميَّة اللَّتان هما سمتا الدَّرس اللِّسانيِّ، ويبرِّر (**تشومسكي**) ذلك بعدم الخلط بين نظريَّة قائمة على الحدس، ونظريَّة صوريَّة واضحةٍ مثل نظريَّة النَّحو التَّوليديِّ التي تسعى إلى تصويرٍ شامل،

(1) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 32.

(2) أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ص 212.

(3) نهاد الموسى: الثنائيات في قضايا اللغة العربية، من عصر اللغة إلى عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص 245.

(4) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 32- 33.

(5) ابتهال محمد البار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، ص 26.

ودقيق حول الحدس[1]. ثمَّ إنَّ تأهيل (**تشومسكي**) لبعض المفاهيم الميتافيزيقيَّة مثل الحدس والاستبطان وغيرهما، وعدَّها ضرورة في البحث اللِّسانيِّ، قد جعل من النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة تقترب كثيرًا من مباحث علم النَّفس المعرفيِّ.

وخلاصة القول أنَّ السمات التي وسمت النَّظريَّة التَّوليديَّة التَّحويليَّة لم تكن متقوقعةً على نفسها، بل كانت مؤثِّرة ومتأثِّرة بكلِّ ما يطرح آنذاك سواءً على مستوى السَّاحة اللِّسانيَّة، أو على مستوى غيرها من ساحات البحث. فقد استطاع (**تشومسكي**) أنْ يطوِّر من تصوُّرات نظريته على طول المراحل الثَّلاث الأساسيَّة، وذلك باستفادته من النَّقد والتَّعقيبات التي تلي كلَّ إصدارٍ له، ففكَّ من طريقها إلغازَ كثيرٍ من المسائل التي طُرحت، وأجَّل البحث فيها لقصور المعرفة عن الإحاطة بكلِّ مظاهر الفعل اللُّغوي. ثم إنَّ أهم إضافة تُحسب للبحث التَّوليديِّ التَّحويليِّ هو تغييره وجهة البحث؛ إذْ تحوَّل بفعله النَّشاط اللُّغويُّ إلى نشاطٍ ذهنيٍّ لا يختلف عن غيره من الأنشطة الذِّهنيَّة الأخرى، كما لا يمكن أنْ يُدرس إلا ضمن ذلك النِّظام، وهذه هي نقطة التقاء النَّظرية بالعلوم المعرفيَّة، ثم كان بعدها التَّوافق في كثيرٍ من وجهات النَّظر لبعض المواضيع الفلسفيَّة والفكريَّة. فما هو الجديد الذي جاءت به النَّظريات المعرفيَّة عموما، واللِّسانيات المعرفيَّة على وجه أخص.

(1) مصطفى غلفان: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، ص 24.

المبحث الرابع: المعرفيَّة؛ حدود، تعريفات...ومجالات اشتغال.

لمَّا كان موضوع المعرفة واسعًا، كان مفهومها يتِّسم هو الآخر بنوعٍ من الشُّمولية، وخاصَّة وأنَّ البحث فيها ـ حديثًا ـ هو نتاجُ تعالق الكثير من العلوم التي يخدم بعضها بعضا، بحيث يوضِّح الواحد منها جانبًا معرفيًّا يكمِّل الآخر، كما أنَّ تأطير المصطلحات، وتحديدَ مفاهيمها شرطٌ أساسيٌّ في أيَّة دراسةٍ، وذلك ما تقتضيه المنهجيَّة العلميَّة كما يقول (**عبد الرحمن بن الجوزي**): «إنَّ لأرباب كلِّ صناعةٍ ألفاظًا يتداولونُها بينهم في مجاراتهم قد وصفوها بإزاءِ مسميَّات يحتاجون إليها في محاوراتهم، فلا يقف غيرُهم على موضوعها إلا بتوقيفٍ منهم، فلابدَّ من شرح ما يكثُر استعماله تقريبًا للمطالب على الطَّالب»[1].

وانطلاقا من المسلَّمتين السَّابقتين كان على البحث أن يتوقَّف عند مصطلح (**المعرفة**) المقابل للمصطلح الأجنبيِّ (**Cognitive**) وهو المصطلح الوافد، والمعلوم أنَّ الوافد المترجمَ كثيرًا ما يملأ ساحة البحث بكمٍّ هائلٍ من المصطلحات ذات المفهوم الواحد، ولكنَّ هذا التَّوالد قد يكون نعمة تثري البحث، وتعمِّق العمل عليه، كما قد يكون نقمةً تزيد من تعقيده، والتَّشويش على الباحثين فيه. وعليه سيقدم البحث توضيحًا للفروق المصطلحيَّة المترجَمة، كما سيقدِّم عرضًا لتوجُّهات الباحثين المتبنِّين لها.

المطلب الأول: توجُّهات مصطلحيَّة

إنَّ أهمَّ الترجمات المقترحة التي تمَّ رصدها –في حدود البحث– في السَّاحة اللِّسانية للمصطلح الوافد (**Cognitive**) هي (**المعرفيَّة**) و(**العرفانيَّة**) أو(**العرفنيَّة**) و(**الإدراكيَّة**).

فأما مصطلح (**الإدراكيَّة**) فنادر الورود في الساحة اللسانيَّة، إذ عرضه (**عبد الرزاق بنور**) في مقدمته لترجمة كتاب (**راي جاكندوف**) "علم الدلالة والعرفانيَّة"، وقد أورد أنَّها ترجمةٌ عُرفت وقُبلت

(1) محي الدين يوسف بن عبد الرحمان الجوزي: قوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1995، ص 88.

عن سائر العالم العربي تقريبًا، ولكنَّه يستدرك ذلك بتفضيله مصطلح (**العَرفانية**) ترجمة لـ(**Cognitive**) بدلا عن (**الإدراك**) محتجًّا في ذلك بأنَّ (**جاكندوف**) «يستعمله سواء أكان مرتبطًا أو غير مرتبطٍ بالحسيِّ»[1]. و«(**الإدراكية Parcerptionnisme**) مذهب يقرُّ أنَّ الفكر الذِّي يدرك شيئًا ما في الخارج، إنَّما لديه شعورٌ مباشرٌ وصريحٌ وصادقٌ بحضور هذا الشَّيء، ووجوده حقًّا في الخارج، وهذا المذهب يقابله مذهب من يرى أنَّ الاعتقاد حاصلٌ عن طريق نشاطٍ ذهنيٍّ»[2].

ويبدو ممَّا سبق أنَّ الرَّأي الذِّي يعرضه المذهب الثَّاني يتساوق مع ما تعرضه الخلفيَّة الفلسفيَّة للنَّظريَّة المعرفيَّة التي تؤكِّد أنَّ تفاعلنا مع الواقع الخارجيِّ لا يتمُّ إلا عبر نشاطٍ ذهنيٍّ. هذا من حيث المفهوم، وأمَّا من حيث الشُّيوع والاستعمال، فإنَّ البحث لم يجد له كبيرَ أثرٍ – حسب ما توافر له–في الدِّارسات العربيَّة المعاصرة، وخاصَّة المغربيَّة منها، باعتبار المغاربة أكثر نشاطًا، وأغزر إنتاجا من غيرهم في هذا الفرع المعرفيِّ المعاصر.

فيكون حينئذ المتواتر الشائع –في حدود البحث– في الساحة اللِّسانية هما مصطلحا (**المعرفيَّة**) و(**العرفانيَّة**)، وأمَّا (**العرفنيَّة**) فقد اختص بها (**الأزهر الزنَّاد**) دون غيره، وذلك في كتابيه "**نظريات لسانيَّة عرفنيَّة**" و"**النَّص والخطاب مباحث لسانية عرفنية**"، وقد رد الباحث تأهيله لهذا المصطلح، واستخدامه على نطاق واسع في أعماله المؤلفة منها، أو المترجمة إلى تأسيس منه، وهو مبنيٌّ على حجج منها: أنَّ المصطلحين (**الإدراكيَّة**) و(**المعرفيَّة**) وما يقابلهما في اللُّغة الأجنبيَّة هي مصطلحات بمرجعيَّات كلاسيكيَّة، بينما (**عرفان**) نجدها في الاستخدام القديم والحديث، كما يردُّ تأهيله للمصطلح انطلاقا من مراعاتِه لانسجام الجدول الاشتقاقيِّ للُّغة الإنجليزية، ثمَّ يُنشئ على إثره

(1) راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، نقل وتقديم: عبد الرزاق بنور، المركز الوطني للترجمة، تونس، د ط، 2010، ص 24.

(2) جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004، ص 19-20

جدولاً اشتقاقيًّا مقبولاً في العربيَّة قياسًا وسماعًا منطلقه الفعل(**عَرْفَنَ**)، والمصدر منه (**عَرْفَنَة**)، ويقابله في اللُّغة الأجنبيَّة (**Cognition**)[1].

ويبدو أنَّ مصطلح (**المعرفيَّة**) يحوز حصة الأسد من حيث توظيفُه، وتداولُه في أوساط الباحثين. إذ يؤهِّل (**صابر الحباشة**) مصطلح (**المعرفيَّة**) في كتابه "**اللغة والمعرفة رؤية جديدة**"، ويوظِّف الترجمتين معا (**معرفيٌّ**) و(**عَرفانيٌّ**) على مستوى الكتاب نفسه يقول: «نترجم (**Cognitivisme**) بالعرفانيَّة، ونترجم الصفة (**Cognitif**) بـ (عرفانيٍّ)، و(معرفيٍّ) دون أن يكون ثمَّة موجب للخلط بالعرفانية في السيَّاق الصُّوفي»[2]. ويفضِّل الأخوين (**رافع النضير الزغول**)، و(**عماد عبد الرحيم الزغول**) مصطلح (**المعرفيَّة**) في حديثهم عن جل العلوم المعرفيَّة، ويتجلى ذلك من عنونة كتابهما "**علم النَّفس المعرفي**". كما أنَّه المصطلح المختار كذلك عند كل من (**مصطفى غلفان**) في كتابه "**اللِّسانيات التَّوليدية، من النَّموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي: مفاهيم وأمثلة**"، و(**محمد مفتاح**) في كتابه "**مجهول البيان**". وجليٌّ من العنوان الفرعي لكتاب (**عبد السلام عشير**) "**عندما نتواصل نغير، مقاربة تداوليَّة معرفيَّة لآليات التَّواصل والحجاج**" تأهيله لمصطلح (**المعرفيَّة**). والتَّوجه نفسه نجده عند مجموعة من الباحثين الذِّين يؤهِّلون مصطلح (**المعرفيَّة**) في عمل جماعيٍّ معنونٍ بـ "**اللغة والمعرفيَّة بعض مظاهر التَّفاعل المعرفيِّ بين اللِّسانيات وعلم النفس**"، ضمن منشورات مختبر العلوم المعرفيَّة، وهو المصطلح المؤهل كذلك عند (**عبد المجيد جحفة**) في ترجمته للعمل الذِّي عدَّ نقطة تحوُّلٍ في الدِّراسة اللِّسانيَّة، وهو كتاب

(1) عمر بن دحمان: المعرفة/ الإدراك/ العرفنة بحث في المصطلح، مجلة الخطاب، العدد14، ص 8-9. ويردُّ صاحب المقال على حجج (الأزهر الزناد) معترضا على أن الصيغة المختارة عنده، وهي (عَرْفَنَة) لم ترد في كلام العرب؛ فالفعل (عَرْفَن) المشتق بدوره من الفعل (عرف)، وزيادة حرف النون في آخره، أي من الثلاثي المجرد (فَعَل) التي تصير فعلا مزيدا ليصبح فعلا رباعيا ملحقا بالثلاثي أي (فَعْلَنَ)، ثم يضيف صاحب المقال: ودون الخوض في الفعل والمصدر أيهما مشتق من صاحبه، فالأنسب أن يكون المنطلق في اقتراح مصطلحات حديدة هو المصدر وليس الفعل، وذلك لأننا نتعامل مع المصطلحات، وهي تتعلق بالمفاهيم والمجردات. للتعمق أكثر يراجع المقال ص 17 وما بعدها.

(2) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 59 .

"الاستعارات التي نحيا بها " لـ (**جورج لايكوف**) و(**مارك جونسون**). بينما يفضِّل (**أديب شيش يوسف**) مصطلح (**علم المعرفة**)، وذلك في ترجمته لكتاب "**التفكير مطالعات في علم المعرفة**"؛ لأنَّ البحث في علم المعرفة –عنده–هو بحث في عمليَّات العقل الفكريَّة. ويقف (**عماد عبد اللطيف**) موقفا وسطا في توظيفه للمصطلحين معًا (الإدراكيَّة) و(المعرفيَّة) في ترجمته لكتاب (**توين فان دايك**) "**الخطاب والسلطة**"، وإن كان مصطلح (المعرفيَّة) عنده أسبق من نظيره، على الرغم من التَّوظيف الشَّحيح للمصطلحين، يقول في مقدمة الترجمة «... ويعد هذا الاهتمام بالأبعاد المعرفية والتَّفاعلية للخطاب من أهمِّ خصوصيات مقاربة (فان دايك) للخطاب، وربَّما يكمن وراء تسميتها بالمقاربة الاجتماعيَّة الإدراكيَّة(المعرفيَّة)»[1].

بينما تؤهِّل مجموعة أخرى مصطلح (**العرفانيَّة**)، فقد تبنَّى مترجمو "**القاموس الموسوعي للتَّداولية**" مصطلح (**العرفانيَّة**) من خلال مقالين مضمَّنين في الكتاب نفسه، فالأوَّل بعنوان "**التَّداولية واللِّسانيات والعرفان**" لـ (**شكري المبخوت**)، وأمَّا المقال الثَّاني فبعنوان "**التداولية المدمجة والتداولية العَرفانية**" لـ (**عزالدين المجدوب**)، كما اختار (**محمد الصالح البوعمراني**) مصطلح (**العرفانيَّة**) في كتابه "**دراسات نظريَّة وتطبيقيَّة في علم الدَّلالة العرفانيِّ**"، ويسير معهما (**عطية سليمان أحمد**) في الرَّكب نفسه، وذلك في اختياره لمصطلح (**العرفانية**) في كتابه "**الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية**".

وعليه سنحدِّد مفهوم "**المعرفة**" و"**العرفان**" باعتبارهما أكثرُ المصطلحين تواردًا عند الباحثين، أو المترجمين لهذا العلم، وسيكون الوقوف على معنييهما في اللُّغة والاصطلاح.

1. قراءات في المصطلحين:

مما توجبه المنهجيَّة العلميَّة، أن يكشف على المعنى اللُّغوي أوَّلا، ثم يكون البحث في الجانب الاصطلاحي في مرحلة ثانية.

(1) توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ص 13.

أ. **في اللغة:** المعلوم أن كُلاًّ من المصطلحين مشتق من الجذر اللغوي "عرف".

وقد جاء في لسان العرب: عرف: العرفان: العلم، قال ابن سيده وينفصلان بتحديد لا يليق بهذا المكان. عَرَفَهُ، يَعْرِفُهُ عَرْفَةً وعِرْفَانًا وعَرَفانا ومَعْرِفَةً، واعترافه. ورجل عروف وعروفَه: عارفٌ يعرف الأمور، ولا ينكر أحدًا رآه مرَّة، والهاء في عروف للمبالغة[1].

وجاء في القاموس المحيط: عرفه يعرفه معرفة وعرفانًا وعرِفة بالكسر وعرفَّانًا بكسرتين مشددة الفاء عَلَمَه، فهو عارف وعريف وعروفه، والعِرفة بالكسر المعرفة والعِرّفُ بالكسر الصبر[2].

وجاء في المعجم الوسيط: عِرْفانا وعِرِفَّاناً ومَعْرفةً أدركه بحاسة من حواسه، فهو عارفٌ، وعرِيفٌ، وهو، وهي عَروفٌ، وهي عَروفَة [والتَّاء للمبالغة][3].

وعليه يتبيَّن من البحث المعجميِّ أنَّ المصدرين "معرفةٌ" و"عرفانٌ" المضاغان من الجذر اللُّغوي (عرف) يحملان مدلولاً واحدًا، وكلاهما يعني العلم، فالمعروف معلومٌ، والمعرّف معلَّم.

وكذا العارف، والعريف، مثل عالم وعليم، فالمعرفة عرفان والعرفان معرفة هذا من حيث اللغة، فما هي الفروق بين المفهومين من حيث الاصطلاح؟

ب.في الاصطلاح:

المعرفة في الاصطلاح «هي إدراك الشيء بتفكُّر وتدبُّر، وهي تختلف عن العلم الذي هو إدراك الشيء بحقيقته، وهو أولا إدراك ذات الشيء، وحقيقته، وثانيا الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه، وحتى يسهل التفريق بينهما اقتضى أن نقول "عرفت الله، وأن لا نقول علمت الله، كما اقتضى أن نقول الله عليم، عالم، ...وأن لا نقول الله عارف»[4]. وأما مفهومها في المعجم الفلسفي، «فالمعرفة (La connaissance) تشير إلى فعل المعرفة، أو إلى الشيء

(1) لسان العرب: مادة (عرف).

(2) القاموس المحيط: (فصل العين)، (باب الفاء).

(3) المعجم الوسيط (باب العين).

(4) محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، عن المجلس الوطني للثقافة، والفنون، والآداب، الكويت، عدد (97)، يوليو، 1984، ص106.

المعروف، وتشير أيضا إلى مجرَّد عرض شيءٍ ما، أو إلى إدراكه وفهمه، وعمومًا يشير لفظ المعرفة إلى نشاط الفكر الذي يُثبت شيئا ما بالإيجاب أو بالسَّلب»[1].

وجاء في المعجم الفلسفي «العرفان: هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل عليه العامة من المؤمنين، والعرفاني (GNOSTIQUE) هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها[*]، ويضيف في الموضع نفسه « وكل مذهب يزعم أنه يستطيع تفسير حقائق الوجود تفسيرا عقلانيا فهو مذهب عرفاني، وضده المذهب اللاَّعرفاني، أو ما يسمى بالأدرية[**]». ومما سبق عرضه يتبين من المعجم الفلسفيِّ لـ (**جميل صليبا**) أنَ (العرفان) هو مفهوم صوفيٌّ؛ بحجة شيوع انتسابه في مذهبهم[***]، وإن كان مفهومًا غير مضَّمن في فلسفتهم، أو في

(1) جلال الدين سعد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 433.

(*) ويطلق اسم العرفانية أو الغنوصية (GNOSTICISME) على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وامتد بطرق الأفلاطونية الحديثة إلى فلاسفة الإسلام، وخلاصته أن العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلاهية». ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ج2، دت، 1982، ص 72. ومذهب العرفانيين: انتقائية عرفانية تطمح إلى التوفيق بين كل الديانات، وتفسير معناها العميق بواسطة معرفة باطنية، وكاملة للأمور الإلاهية. ينظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص467.

(**) وهي كل موقف ينكر كليًا، أوجزئيًا إمكان معرفة الأشياء، أو البتِّ في المسائل الماورائية، كوجود الله، ونهاية الكون، وخلود الرُّوح. ينظر: جلال الدين سعد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص387.

(***) من المعروف كذلك أنَّ مفهوم (المعرفة) كثيرُ الورود عند الحديث عن الصوفيَّة، أو عن الحالات التي تعتريهم أو تكتمل لهم، فقد جاء في وصف الزهَّاد والمتصوِّفة «لو رأيتهم لرأيت قومًا لهم قلوبٌ مكنونة خلقت من لباب المعرفة، فإذا وصلت المعرفة إلى قلوبهم ساقهم السرُّ من مؤانسة سر محبتهم، فهاموا بالشَّوق على وجوههم»، ينظر: تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، ط1، 2003، ص 103. فـ (المعرفة) ها هنا يقصد بها وصول المتصوِّف إلى الدَّرجة المطلوبة، وهي درجةٌ يفنى فيها الجسد الماديُّ، وتنتصب الرُّوح متطلِّعة حنينا إلى مأواها الأوَّل بجانب خالقها. وهذا ما تثبته الكثير من الكتب التي تناولت دزاساتٍ خاصَّة بالصوفيَّة، ففي دراسة (نصر حامد أبوزيد) لمذهب التَّصوف عند (ابن العربي) نجده يطلق لفظ (المعرفة) بدل (العرفان) عند وصفه لتلك الحالات، ومن المواضع التي تردَّد فيها ذكر ذلك «ومن السَّهل على ابن العربي أن يرد على الاعتراض بأنَّ الشَّريعة بدورها لها جانبان ظاهرٌ وباطنٌ، ومحكمٌ ومتشابهٌ ...والنَّظر إلى جانب منهما دون الآخر يؤدي إلى واحديَّة المعرفة »، ينظر: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن العربي، ص197. وفي موضعٍ آخر «والتَّجرد هنا ليس تجردًا وجوديًا بالموت، بل هو تجرُّد معرفيٌّ لا يفارق وجودَه المادي»، المرجع السابق نفسه، ص 198. ويقول أيضا «وهي حالة الفناء التي يصل إليها الصُّوفي في معراجه المعرفي». المرجع السابق نفسه، ص 200. يتبين من هنا أنّ مفهوم (العِرفان) ليس خاصًا بالرُّقي الصوفيِّ وحده، بل يشاركه في ذلك مفهوم (المعرفة)، لأنَّ مضمون المفهومين له معنى واحد.

لغتهم، وقد «استعاره أهل التَّصوف لما يكون لهم من معرفةٍ آتيةٍ عن طريق العقل، وغير مثبتة باستدلال وبرهان»[1]. ويطلق (علم العرفان) –حسب المعجم نفسه– على نظريَّة المعرفة التي تدلُّ على البحث في منشأ المعرفة، وطبيعتها، وقيمتها، وحدودها، بحثا نظريًّا محضًّا، ويرادفه (الابستيمولوجيا)، وهي فلسفة العلوم، وتبحث في موضوعات العلوم، وطرقها، وقوانينها، ومبادئها، بحثا انتقاديا، وتحليلا مبنيا على الواقع[2]. ويخالف (**عطية أحمد سليمان**) الفصل السابق الذي أورده صاحب المعجم الفلسفي، إذ يفرِّق بين نوعين من الأنشطة الفكريَّة؛ فأمَّا الأوَّل فتمثِّله نظريَّة المعرفة، وهي نظريَّة مرتبطة بصناعة العلوم، أفرزتها النَّظريات الابستيمولوجية المعاصرة، كما أفرزت مناهج حديثة في التَّفكير، وأمَّا النَّشاط الثَّاني فهو مجال النَّظريَّة العرفانيَّة ـ حسب اعتقاده ـ وهو اتجاهٌ فكريٌّ علميٌّ نتج عن تقدُّم البحث في سبر أغوار الدِّماغ[3]. غير أن المعايير التي فرَّق (**عطية أحمد سليمان**) بين المجالين، هي في حقيقة الأمر معاييرٌ تجمع المبحثين ولا تفرقهما؛ لأنَّ البحث في المعرفة بحثٌ في إمكانيَّة الحصول عليها، والبحث في إمكانيَّة الحصول عليها، هو بحثٌ في العمليَّات الذِّهنية، «أيْ بحثٌ في الأدوات التي تمكِّن من العلم بالأشياء»[4]، فالذِّهن هو المسؤول الأوَّل عن عمليات التَّنظيم والتَّصنيف، والتَّوحيد والتَّفريق، حتى وإن كانت المعرفة بعديَّة[5]، فكل ما يرتبط بالمعرفة «يرتبط بأصنافٍ من السُّلوك العقليِّ»[6]. والنظرية المعرفيَّة –حسب ما أورده– هي منهجٌ حديثٌ في التَّفكير كذلك. وعليه فالمجالان اللذَّان فصل بينهما (**عطية سليمان**) فيما سبق يعودان في الحقيقة إلى مجال بحثٍ واحد، فالبحث في كليهما قائمٌ على الاشتغال على الذِّهن، والاختلاف يعود إلى تعدُّد فروع البحث، لا إلى الاختلاف في ميدانه.

(1) عطية سليمان أحمد: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، دط، 2014، ص51.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ص 73.

(3) المرجع نفسه: ص 51.

(4) عمار عوادي: فلسفة الابستيمولوجيا، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1437، 2016م، ص10.

(5) المقصود بالمعرفة البعدية هي المعرفة التي تأتي بعد التجربة.

(6) رقية العبيدي، علاء الشبيب: التفكير ما وراء المعرفي، رؤية نظرية، ومواقف تطبيقية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 63.

ويقرُّ معجم "لالاند" الفلسفي أنَّ هناك التباساتٍ كثيرة، تقع خصوصا بين لغة وأخرى حول "المعرفيَّات"، "علم المعرفة"، "مذهب العرفان"، ففي عرضه لمصطلح (عرفان) يضيف: «وللدلالة على هذا القسم من الفلسفة الذي يدرس ظاهرة المعرفة في ظروفها، وفي نتائجها قبليًّا، وبعديًّا من الممكن تقسيمه إلى قسمين؛ منهجيَّات (معرفيَّات)؛ وهي دراسة نقديَّة للأصول، للقوانين، للمصادرات، للفرضيات العملية. و(علم العرفان)، أو البحث عن أصول المعرفة، طبيعتها، قيمتها، وحدود ملكتها»[1]. ويبدو أنَّ الفصل السابق بين (المعرفيَّة) و(علم العرفان) لا يخرج (في الفرعين معًا) عن روحٍ فلسفيَّة نظريَّة عمَّا تعرضه العلوم المعرفيَّة المعاصرة في اشتغالها على العمليَّات الذِّهنيَّة الحاصلة على مستوى الدماغ.

ويشير (**جلال شمس الدين**) في كتابه "علم اللغة النفسي، مناهجه ونظرياته وقضاياه"، في الجزء الأول منه إلى الاختلاف المصطلحيِّ الواقع في ترجمة مصطلح (**Cognition**)، فمن جهته يؤهِّل مصطلح (**العرفانية**) ترجمةً له، لأنَّ النَّسب- حسبه- في مصطلح (**المعرفيِّ**) يجب أن يكون لكلمة (**Knowledge**)؛ لأنَّها هي التِّي تقابل مصطلح (**معرفة**) بالعربيَّة، ثمَّ يحصر كل مصطلح في مفهومه؛ فـ (**العرفان**) محصورٌ في المعرفة العقليَّة لا غير، بينما تكون (**المعرفة**) عقليَّة، أو حسيَّة، أو حسيَّة عقليَّة، فيَبرز بذلك مفهومان؛ (**Cognition**) وهو التَّفكير العقليُّ، و(**Knowledge**) وهو فهمٌ اعتمد على الخبرة، أي اعتمد على عمليَّات عقليَّة وحسيَّة[2].

إن التتبع لبعض المعاجم الغربية والعربية، يجعل البحث يقف على رأي مخالف لما أقرَّه (**جلال شمس الدين**)، ذلك أنَّ مصطلح (**Cognition**) قد ترجم بـ (علم المعرفة) كذلك؛ أي (المعرفيَّة)، كما أنَّ (المعرفة) قد قوبلت بالاصطلاحين معًا (**Cognition**) و(**Knowledge**). فقد ورد في معجم "لالاند" «(**Cognition**): علم، معرفة، (فعل المعرفة)، وتستعمل هذه الكلمة أحيانا بالفرنسيَّة إمَّا

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 468.

(2) جلال شمس الدين: علم اللغة النفسي، مناهجه ونظرياته وقضاياه، ج1، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2012، ص 87-88.

للدَّال على فعل المعرفة، وإمَّا تدل على المعرفة عمومًا، وأمَّا في الإنجليزية فيحدِّدها كلٌّ من (**فلمينغ**) و(**كالدروود**) بأنَّها المعرفة بالمعنى العام جدًّا، وبنحوٍ خاصٍّ تفسير انطباع حسيٍّ. كما يمكن الاحتفاظ بهذه الكلمة لتدلَّ على فعل معرفيٍّ خاصٍّ مقابل للمعرفة عمومًا»[1] ويعرضُ المعجم الفلسفيُّ (**المعرفة**) وما يقابلها: في اللُّغة الفرنسيَّة (**Conaissance**)، وفي اللُّغة الإنكليزية (**Cognition /Knowledge**) :عرف الشَّيء: أدركه بحواسِّه، أو بغيرها. والمعرفة: إدراك الأشياء، وتصوُّرها، وهي على أربعة معانٍ[2]. هذا من حيث الاصطلاح، وأمَّا من حيث المفهوم، فإنَّ قصر (**جلال شمس الدين**) العرفان (**Cognition**) على التَّفكير العقليِّ فحسب، فيكون بذلك قد ابتعد عمَّا يحمله المصطلح الوافد من مفهومٍ، فالعلوم المعرفيَّة (**Cognitive Psychology**) تشتغل على الذِّهن؛ فتدرس الذكاء عامَّة، والذَّكاء البشريَّ، وأرضيتَه البيولوجيَّة (علم الأعصاب)، وهي تعنى كذلك بمقْولته، وتبحث في تجليَّاته النَّفسيَّة، واللُّغوية[3]، واللِّسانيَّات المعرفيَّة باعتبارها إحدى الفروع، فهي تهتمُّ بدراسة اللُّغة بعدِّها نشاطًا ذهنيًّا لا يمكن عزله عن الجسد. فيكون حينئذٍ المفهوم الثَّاني الذِّي قدَّمه (**جلال شمس الدين**)، ونسبه إلى (**المعرفيَّة**) أقرب اصطلاحًا، وأصحَّ مفهومًا إلى مجال البحث المعرفي من المصطلح المؤهَّل عنده وهو(**العرفان**).

ممَّا سبق يقف البحث على أنَّ مصطلح المعرفيَّة شاملٌ للمعرفة بكل صورها العقليَّة والحسيَّة، والعقليَّة الحسيَّة، وأنَّ تحقُّقها لا يكون إلا بتفاعلٍ مع الواقع الخارجيِّ عبر نشاطٍ ذهنيٍّ، لأنَّها إدراك الشيء بتفكُّر وتدبُّر، وذاك الإدراك قد يكون حسيًّا، أو عقليًّا، أو يكون حسيًّا عقليًّا. فكلُّ ما يرتبط بالمعرفة من تفكيرٍ واكتسابٍ «ومعالجةٍ، وتخزينٍ وتنظيمٍ، وتطويرٍ، وتوظيفٍ، كلُّها تشكِّل الأساس

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 177.

(2) تأتي المعرفة عند المحدثين على أربعة معان وهي: الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، سواء أكان حصولها مصحوبا بالانفعال، أو غير مصحوب، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن في المعرفة تقابلا بين الذات المدركة والموضوع المدرك)، والثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتيا من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع، والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول، والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني. ينظر:جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 392.

(3) عطية أحمد سليمان: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ص 53.

الذي يحكم النَّشاط الإنسانيَّ في مجمله، ويشكِّلُ مصطلح المعرفة، المظلَّة لجميع العمليَّات المعرفيَّة العليا»[1]. وبذلك يكون مصطلح (المعرفيَّة) أوسع من حيث نطاق تداوله، فهي أكثر استعمالا وشيوعا عند الدَّارسين والباحثين من مصطلح (العرفان)، وأدقَّ من جهة شموله لكل تلك العمليات التي يشتغل عليها هذا البحث المعاصر؛ فعالم النَّفس المعرفي ينطلق في بحثه من العمليَّات الذهنيَّة لفهم السُّلوك الإنسانيِّ، واللِّساني المعرفيُّ يتساءل عن طبيعة العمليات الذِّهنية الحاصلة لفهم السُّلوك اللُّغوي منتَجًا كان أو مستقبَلاً، وعالم الأعصاب المعرفيِّ يبحث في العمليَّات البيولوجيَّة الذهنيَّة... وغيرها، فالمجال مشتركٌ بينهم، والانطلاقة واحدةٌ، ولكنَّ الهدف يتغاير بتغيِّر طبيعة البحث، ويبقى استفادة الواحد من الجميع أمرًا حتميًا وأكيدًا في بيئة العلوم المعرفية. وهو المبرِّرُ العلميُّ الذي بموجبه أهّل البحثُ مصطلح (**المعرفيَّة**).

هكذا ابتدأت صلة الإنسان بالمعرفة محاولةً إنسانيَّة لاكتشاف ما يحيط به، ثمَّ تحوَّلت إلى قضيَّة فلسفيَّة تبحث في طبيعة المعرفة، وسبلِ إيصالها إلينا، لترتقي بفعل التَّطور العلميِّ والثَّقافيِّ إلى محطة التقاء علومٍ كثيرةٍ تبحث في طبيعة اشتغال الذِّهن البشريِّ، وفيما يأتي عرضٌ لأهمِّ المسارات التاريخيَّة في البحث المعرفيِّ.

المطلب الثاني: المعرفة والعلوم المعرفية

إنَّه لأمرٌ وليد الفطرة أن تعتري الإنسان رغبةٌ في معرفة نفسه، واكتشاف ما يدور حوله، فالفضولُ والشَّك، والبحثُ والتساؤلُ، والتَّطلع إلى المزيد، كلُّها مسلَّماتٌ لصيقةٌ بالفكر الوجوديِّ الإنسانيِّ، غير أنَّ التَّساؤل عن ماهية المعرفة وطبيعتها، أو عن السُّبل الموصلة إليها قد أخذ بعدًا فلسفيًا في الثَّقافة اليونانيَّة، فما طبيعةُ البحث المعرفيِّ؟ وما أثر التَّطور العلمي على نتائجه؟

1. المعرفة والتاريخ:

لقد تفرَّق الفلاسفة حول قضيَّة البحث في المعرفة أمرهم بينهم زبرًا، فرأى بعضهم أنَّ سبيل المعرفة حواسٌ، وبها تُكتسب، وأكدَّ بعضٌ آخرٌ أنَّ البحث في قضيَّة فلسفيَّة لابدَّ أن يحتجَّ له بالأدلَّة

(1) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 17.

والبراهين. فقد فنَّد (**أفلاطون**) ادعاءات السوفسطائيين التي منحت للحواس قدرة على تحصيل المعرفة وأكدَّ أنَّ الأدلَّة التي سيقت لإثبات ذلك لا تُنزِّل البحث المعرفي منزلَته، وقد أدلى بدلوه معارضا من يعزو المعرفة إلى الظنِّ، وذلك من خلال تأكيده على أنَّ امتلاك المعرفة يتطلَّب التَّبصر بالدَّواعي والأسباب حتى يكون الفهم متكاملاً، وهذا عمل العقل، ولا يتأتَّى بالظَّن «فالإدراك الحسيُّ يفضي إلى انطباعاتٍ متناقضةٍ، وبالتَّالي يتحتَّم علينا المفاضلة بين إدراكيين وحسِّيين، وهذا التَّوحيد طبعًا لا يتمُّ عن طريق الحواس، وإنمَّا عبر العقل»[1]. فالحواس، وإن كانت تيسِّر وصولنا إلى المعرفة، لكنَّها حسب (**أفلاطون**) غير قادرة على إعطاء صورةٍ واضحة في كل الأحوال، أي أنَّ مهمَّتها تبقى نسبيَّة في إيضاح الحقيقة، حتى يكون هناك تدخُّل من العقل للكشف عن تلك الصورة.

واستنادًا إلى ما سبق يظهر توافق التَّصور النَّظري للمعرفة عند (**أفلاطون**) مع نظرة أستاذه (**سقراط**) الذي يرى أنَّ المعرفة عبارة عن «مدركات عقليَّة؛ لأنَّها تتكون في مجموعها من حقائق كليَّة استخلصها العقل لا الحواس من الجزئيات، ولما كان العقل عنصرًا مشتركا، لزم أن تكون الحقيقة عند شخصٍ معيَّن نفسُها عند شخص آخر»[2]، فالعقل عند الأستاذ وتلميذه هو السبيل الموصلة إلى المعرفة؛ لأنَّ مهمَّته تكمن في تعديل وتنظيم شبكةٍ من المفاهيم يقول (**أفلاطون**): «... بل المعرفة مؤسسة على العقل، وهذا هو عين قولنا أنَّها مؤَّسسة على المفاهيم نظرًا لأنَّ العقل هو ملكة المفاهيم»[3].

ويقف (**أرسطو**) موقفًا وسطًا بنظرته التوفيقيَّة التي ترى تحقُّق المعرفة عمليَّة شموليةً تسهم فيها الحواس بنصيب مفروضٍ في مرحلة أُولى، وتتمُّ المدركات العقليَّة في خطوة ثانيَّة عمليَّة الحصول على المعرفة في مرحلة أهمٍّ، كما لا يعدم (**أرسطو**) للبيئة دورًا ذا أهميَّة في تحقُّق سبل المعرفة، «فمن خلال

(1) ولتر شيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1984، ص 154- 156.

(2) أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1935، ص147.

(3) ولتر شيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 157.

ما نكوِّنه من إحساساتٍ نتيجةَ تفاعلنا مع البيئة تتشكَّل مجموعةٌ من الارتباطات، وهذه الأخيرة محكومةٌ وخاضعةٌ لما أسماه بقوانين الفكر»[1].

وقد زادت حدَّةُ النِّقاش الفلسفيِّ حول قضيَّة المعرفة، والطُّرق الموصلة إليها في العصر الحديث، إذ آمن معظم الفلاسفة الأوروبيين بقدرة العقل الإنسانيِّ على إدراك حقيقة الأشياء؛ لأن المعرفة لا تكون معرفةً إلاَّ إذا كانت يقينيَّة، وأقاموا تلك القدرة على جملةٍ من القوانين والمبادئ العقليَّة، ولا يقول (**ديكارت**) باعتباره رائد التيَّار العقلاني بفطريَّة المعرفة المطلقة، وإنَّما يعتقد أنَّ مجموع المبادئ والأفكار ليست موجودةً في العقل جاهزةً، وإنَّما تعتمد على إدراكه في حالاتٍ خاصَّة هي حالات تفاعله مع البيئة[2] .

ويقف في مقابل العقلانيِّين التَّجريبيُّون الذَّين يرون أنَّ «الملاحظة هي أوَّل تبدٍ لحواسنا في سلسلة من الظَّواهر التي تضع الإنسان في أُولى مراحل البحث العلميِّ»[3]، وفقا لما تمليه خطوات المنهج التَّجريبي، فثورة (**جون لوك**) على التيَّار العقلانيِّ جعلته يؤهِّل العقل باكتساب المعرفة، فهي لا تقوم أساسا ـ فيما يراه ـ إلاَّ على الخبرة؛ «لأنَّ الطِّفل عند ولادته يكون كالصَّفحة البيضاء يُشكل محتواها من خلال الخبرة، والتَّفاعل مع مفردات البيئة»[4]، ولكنَّ هذه التعزيزات الخارجيَّة تبدأ بسيطة، وتنحو إلى التَّعقيد بفعل ترابطاتٍ ذهنيَّة. وقد مكَّنت كل تلك النِّقاشات الفلسفيَّة التي دارت حول طبيعة المعرفة، والسُّبل الموصلة إليها من بناء أرضيَّة عزَّزت البحث في الجانب الذهنيِّ، حيث بدأ الاهتمام يتركَّز حول محتويات العقل والعمليَّات الذهنيَّة القابعة وراءه، وهي أبحاثٌ بشَّرت بميلاد علم

(1) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 20.

(2) كريم متى: الفلسفة الحديثة، ص 150- 156 (بتصرف). ومن القوانين التي أقام عليها العقلانيون قدرة الإنسان قانون الذاتية، وقانون التناقض، كما وضع (ديكارت) جملة من التعاريف، كالجوهر، والمشبه لذاته، والمتناهي واللامتناهي، ويرى (ديكارت) أن المعرفة لا بد أن تكون يقينية، ولما كانت الرياضيات وحدها تعني بمستلزمات التعيين المنشود في العلوم وجب اتخاذها نموذجًا للعلم.

(3) محمود سعيد الكردي: ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ط1، د ت، ص 131.

(4) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 27.

النَّفس المعرفي، والذِّي تزامن مع ميلاد بقيَّة الفروع المعرفيَّة الأخرى، فالبحث في المعرفية، أو في قضايا الذِّهن هو وليد «سياقٍ علميٍّ موسوم بنشأة المعلوماتيَّة وتطوُّر المفاهيم، وتقنيات ترتبط بالمعالجة الآليَّة للمعلومة»[1]، وقد وجد العلماء في البحث المعرفي ـ بفروعه المتعددة ـ ضالَّتهم لتفنيد مبادئ السلوكيَّة التي تفسِّر أي نشاطٍ إنسانيٍّ وفقا لقواعد المثير والاستجابة، والتِّي تتحرَّك بفعل دافعٍ خارجيٍّ، فما هي فروع البحث المعرفيِّ، أو ما هي العلوم المعرفيَّة؟ وما إسهامات كلِّ علم في البحث المعرفيِّ الشَّامل؟

2. العلوم المعرفية ومجال بحثها:

كان مستبعدًا في بداية الأمر محاولةُ التَّفكير في دراسة علميَّة للتَّفكير... لكنَّ المفاجأة أكَّدت ذلك عند انطلاق مجموعةٍ من العلوم في مضيٍّ إلى دراسة المعرفة دراسةً علميَّة، فلم يعُد بعد استواء العلوم المعرفيَّة حجَّة مقنعةٌ بعقم محاولةٍ كهذه[2].

فالعلوم المعرفيَّة علومٌ يصبُّ مجال بحثها في معينٍ واحدٍ هو الذِّهن، إذ يشكِّل الذِّهن مشتركًا تلتفُّ حوله أبحاثُ ودراساتُ تلك العلوم لتجيب عن تساؤلاتٍ عدَّة، فمن هذه التَّساؤلات ما طرْحُه قديمٌ مستحدثٌ ينشد أجوبةً جديدة من هذا العلم، ومنها ما هو حداثيٌّ نشأ بفعل إفرازات النَّهضة العلميَّة وتداخل الاختصاصات بين العلوم، وقد أثار المستحدثُ منها، والحداثيُّ إشكالات عرفت اتساعًا، وعمقًا بفعل بروز مفاهيمَ جديدة.

ولئن كان مجال البحث في تلك العلوم على غاية من التَّجريد والدِّقة، لما يتِّسم به الذِّهن والعمليَّات الجارية فيه، والتَّصورات التَّابعة لها من التَّعقيد والإبهام، فإنَّ تظافر العلوم المعرفيَّة العلميَّة منها والإنسانية خطوةٌ تؤهِّل البحث للظَّفر بأسرار الذِّهن ومكنوناته، حيث يساهم علم النَّفس، وعلم الأعصاب، والذَّكاء الاصطناعي، والحاسوبية، واللِّسانيات، أين يدلي كلٌّ منها بدلوه في الإجابة عن الأسئلة المتعلِّقة «ببنية المعرفة، ومكنوناتها، وعملياتها، وتضميناتها، وتطبيقاتها»[3].

(1) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 9.

(2) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت: التفكير مطالعات في علم المعرفة، ص 11.

(3) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 17.

فما هي أهم[*] العلوم المعرفيَّة، وما مساهمة كل علم منها في بناء الحقل المعرفيِّ؟.

1.2. علم النفس المعرفي:

هو فرعٌ مستحدَثٌ عن علم النَّفس، ظهر في خضمِّ الثورة المعرفيَّة منتصف القرن العشرين، غير أنَّ مباحثه لا تكاد تفترق عن المجالات التي يبحث فيها علم النَّفس، وقد كان ظهور هذا الفرع ثورةً على ثورةٍ، فبعد أن عارض السُّلوكيُّون منهجيَّة عمل بعض علماء النَّفس القائمة عل الاستبطان، وطعنوا في النَّتائج المتوصَّل إليها عن طريق هذا المنهج الذي اتَّبعه الكثيرون منذ 1879م، أمثال (**وليم فونت**) و(**أندرسون**) وغيرهم، غير أنَّ مغالاة السلوكيِّين وإلغاءهم البعد الذِّهني في أشكاله المختلفة قد عجَّل بقيام ثورة ثانيَّة« للإطاحة بالمذهب السُّلوكي من جانب معالجة المعلومات»[1]، فقد قادهم مذهبهم إلى الإغراق في النَّظر إلى المعرفة «على أنَّها مجموعةُ ارتباطاتٍ تُكسب عن طريق الخبرة»[2].

إنَّ الجدير بالذِّكر أنَّ الجديد الذِّي جاءت به مباحثُ علم النَّفس المعرفيِّ قد عملت على تحديث مجالاتٍ كثيرةٍ متعلِّقة بالإدراك، والتَّصوير، الذِّهني، والاستحضار وغيرها كثير، وفي العمل على كل تلك المجالات إعادة الاعتبار للمنهج الذِّهنيِّ، وقد ساهمت كذلك في بعث علومٍ معرفيَّة أخرى كاللِّسانيَّات المعرفيَّة على سبيل المثال.

2.2. الحاسوبية والذكاء الاصطناعي:

إنَّ تغيير النَّظرة إلى البحث في السُّلوك الإنسانيِّ بصفةٍ عامَّة قد أفرز فروعًا علميَّة جديدة، كما ولَّد مجالات بحثٍ لم تكن في سابق عهدٍ، فعند اختراع الحاسوب الرَّقمي القابل للبرمجة أصبح على المرء أن يفترض أنَّ الطَّريق أصبحت ممهَّدة لإقامة علمٍ معرفيٍّ، فالحاسوبُ حلٌّ مجازيٌّ للفرق التَّقليدي

(*) المقصود بالأهمية هنا تركيز البحث على بعض من الفروع دون غيرها، وقد كان هذا التركيز مبرر انطلاقا من العلوم الأكثر إفادة للفرع اللساني المعرفي.

(1) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت: التفكير مطالعات في علم المعرفة، ص5 (تمهيد).

(2) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 30.

بين الدِّماغ والعقل[1]، إذْ تقوم الحاسوبيَّة على مجموعة من الأوامر التي تنطبق انطباقًا ميكانيكيًّا آليًّا[2].

إنَّ الذِّين يعتقدون أنَّ الدِّماغ البشريّ يعمل بأسلوبٍ مماثلٍ لما يحدث في الحاسوب الإلكتروني يبنون هذا الاعتقاد على أساس أنَّ المعلومات أثناء معالجتها تمرُّ في مراحل تتمثَّل في الاستقبال والتَّرميز والتَّخزين وإنتاج الاستجابة، وفي كل مرحلةٍ من هذه المراحل يتمُّ تنفيذ عددٍ من العمليَّات المعرفيَّة[3] غير أن هذا الاعتقاد مبنيٌّ على تصوُّر عكسيٍّ للعمليَّة «فليس دماغنا هو الذِّي يشبه الحاسوب، ولكنَّ الحاسوب هو الذِّي سعى جاهدا بتوسط المبرمج ليشابه الدِّماغ البشريَّ، فهي عودة إلى المصدر بشكلٍ من الأشكال»[4]؛ ولأنَّ البرمجيَّات الحاسوبيَّة هي إحدى الركيزتين اللَّتين يقوم عليهما الذَّكاء الاصطناعي، وهي في صورةٍ مشابهةٍ للذِّهن البشريِّ، بينما تمثِّل الركِّيزة الثَّانيَّة الآلة، وهي صورة للجسم البشري بأعضائه، ولذلك وجب أن تكون الآلةُ الذكيُّة مجهزةً بحاسوبٍ تعمل فيه برمجيات تُشغِّل أجهزة الآلة المختلفة[5]، ومن هنا تتبيَّن إحدى مزايا الذَّكاء الاصطناعيِّ، فقد أماط من وجهة نظر علم النفس اللِّثام عن الكثير من المسائل العميقة، والتي كانت مخبَّأة بصورة خادعة تحت السَّطح البسيط لعمليَّة عقليَّة، أضف إلى ذلك أنَّ الذَّكاء الاصطناعيَّ في شقِّه النَّظري يعالج الكثير من الموضوعات في أبعادها الفلسفيَّة الذهنية، أو النفسيَّة، أو العرفانيَّة العامة، كما يُعنى بالبحث في طبيعة المعرفة، وبغاياتها، وبمجمل العلاقة التي تربط العقل (الذهن) بالجسد[6]، وهذا ما أكَّد الدَّور المهمَّ الذِّي يؤديه هذا الفرع، ومساهمته في تفعيل الحقل المعرفيِّ ككل.

(1) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت: التفكير مطالعات في علم المعرفة، ص 21.
(2) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 18.
(3) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، ص 47.
(4) منشورات مختبر العلوم المعرفية: اللغة والمعرفية، ص 23.
(5) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 18.
(6) المرجع السابق نفسه: ص 19.

المطلب الثالث: المعرفية اللسانية:

لما كان الوجود اللُّغوي مرتبطًا لا محالة بالوجود الإنسانيّ، كان الأوْلى أن تحدَّد سمات الوجودين معا ضمن منظومةٍ كليَّة تندرج فيها كل ما يحقِّق إنسانيَّة الإنسان، فما تقترحه الأبحاثُ والجهود من إمكانيات وآليات تسعى في كل أدوارها وأطوارها مبيِّنة الملابسات التي تسبق تحقُّق الفعل اللُّغوي، أو تلك التي يتحقَّق بها الفعل اللُّغوي، أو بكل ما يكون تابعًا له بأثرٍ. فما دعا إليه (**تشومسكي**) من تغييرٍ لمسرح الممارسة اللُّغوية بموضوعها ومنهجها هو إعادة الفرع إلى الأصل؛ لأنَّ فصل اللُّغة عن المنظومة الدماغيَّة، وهي جزءٌ لا يتجزأ من تراتبيَّة ذهنيَّة هو عجزُ الجهود البحثيَّة في وقتٍ ما عن رسم سيرورة عمليَّات معقَّدة، وعلى مستوى عالٍ من التَّجريد.

فالبحث في نحوٍ عامٍ -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- مثلا يتطلب بحثًا في أنحاء متخصِّصة في مرحلة أوليَّة، ثم تعميمُ ذلك المشترك بين تلك الأبحاث الخاصَّة بما يضمن الشُّمولية، ويقبل الانسحاب على كل الألسن البشريَّة، وبحوثٌ بهذا المستوى تتطلَّب جهودًا عاليةَ الدِّقة والتَّركيز.

إنَّ البحث في اللُّغة بالمعايير السَّابقة يجعل عملها داخل دائرة العلوم المعرفيَّة، فالمجال الخصب الذي يشتغل عليه البحث اللِّساني المعاصر هو بحثٌ في المقدرة البشريَّة القائمة على توليد عددٍ لا متناهٍ من الكلمات والتَّراكيب، من عددٍ متناهٍ ومحدودٍ من الأصوات، بحيث تضمن الملكة أن يكون تواصُلنا غير محدودٍ مع الآخرين، والحديث عن تلك الملكة «ليس حديثًا عن اختراعٍ، وإنَّما هو نتاجُ تطوُّر بيولوجيٍّ»[1]، نجتهد لنعرف عنه كل شيء. فمن الأمور المسَّلم بها في البحث المعرفيِّ وجود تلك العلاقة الوطيدة التي تجمع العلوم المعرفيَّة بعضها ببعضٍ، إذ لا نعدم نتيجة تداخل الاختصاصات استفادة اللِّسانيَّات المعرفيَّة بشقَّيها النَّظري والتَّطبيقي من كل الجديد المعرفيِّ الذِّي تُسهم به مختلف الفروع؛ ذلك أنَّ اللُّغة بكلِّ خصائصها وطبيعتها وانتظامها جزءٌ من النِّظام المعرفيِّ العامِّ عند الإنسان، وبالتَّالي فهي تمثِّل خصائص هذا النِّظام. فوجب حينئذٍ أن تُراعي في دراستها الحقائقَ التي استقرَّت في

(1) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 68.

سائر العلوم المعرفيَّة، وتكون بذلك قد حققَّت المبدأ المعرفيَّ الأوَّل، وهو الالتزامُ المعرفيُّ[1]، وأمَّا المبدأ الثَّاني فهو الالتزام بالتَّعميم، المتمثِّل في استيعاب الدَّرس اللِّساني المعرفيِّ لجميع مظاهر النَّشاط اللُّغويِّ، فما ترفضه اللِّسانيَّات المعرفيَّة هو تناولُ اللُّغة على أنَّها منظوماٌت مستقلِّة بعضها عن بعضٍ. كما وضع (**جورج لايكوف**) مبادئ أخرى كانت قاعدةً للعديد من الفرضيَّات، منها الفرضيَّة الرَّمزيَّة، والفرضيَّة القائمة على الاستعمال[2]. ثم إنَّ دخول اللغة في علاقةٍ مع أنظمة معرفيَّة أخرى خيرُ دليلٍ على أنَّ الملكة مضمَّنة في هندسة الدِّماغ العامَّة، وهذا ما يفرض عليها أن تستجيب لشروط تلك الأنظمة، وإلاَّ فالملكة لا يمكن اشتغالها[3]، ومن ثمَّة وجب أن تكون المعلومة التي تؤدِّيها اللُّغة منسجمة مع المعلومة الآتية عن الأنظمة المحيطة مثل الرؤيَّة، والسمأَع غير اللُّغوي، والتَّعامل، والشعور بالحركة،...وغيرها من مستويات التَّمثيل الذِّهنيِّ. فعدم وجود هذه المستويات يجعل من المستحيل استعمالُ اللُّغة في الإخبار عن المدْخلات الحسيَّة[4]، ذلك أنَّ اللُّغة حسب بعض الفلاسفة[*] قد أصبحت موجِّهة للفكر الحديث والمعاصر نحوها بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة فأصبح الفضول الفكريُّ منحصرًا في السُّؤال التَّالي: ما هي اللُّغة؟ وكيف ينبغي الالتفاف حولها لإظهارها بذاتها وبكمالها؟ [5]. ولئن كان للجهود التَّوليديَّة التَّحويليَّة خطواتٍ ممدوحةٍ في دفع البحوث المعرفيَّة بنقل السُّلوك اللُّغوي من مجال اللُّغة المحض، إلى المجال الذِّهني العام، فإنَّ تغييب (**تشومسكي**) للجانب الدَّلالي ـ على الأقل في إصداراته الأولى ـ وعجزه عن الإمساك بالمعنى. كل ذلك دفع الدَّرس المعرفيَّ إلى الاهتمام بتركيز البحث في المكوِّن الدَّلالي، وضمور العناية بالمكوِّنات اللُّغويَّة المعهودة. فمن الدِّراسات المعرفيَّة ما انصب على الاهتمام بالمظهر الدَّلالي مطلقًا ومخصوصًا بالاستعارة كما نجده في

(1) عطيّة سليمان أحمد: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ص 53.

(2) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 33.

(3) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 73.

(4) راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 14.

(*) وقد أكد (ميشيل فوكو) في كتابه "الكلمات والأشياء" أن (نيتشه) هو أول من قرَّب المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة، وأنَّه مع (ملارميه) قد جعلا اللغة محرك البحث الإنساني، ينظر الزاوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص 60.

(5) المرجع نفسه: ص 60.

أعمال (**جورج لايكوف**)، ومنها ما اختصَّ بالدَّلالة المعجميَّة كما في أعمال (**طاليمي**)، أو المهتمَّة بمستويات الخطاب مثلما نجده في أبحاث (**فوكونياي**). ولا نعدم اهتمامات معرفيَّة انصبت على النَّحو في مفهومه الشَّامل، وقدَّمت وصفًا متكاملاً للمنظومة اللُّغويَّة من قبيل أعمال (**لانقاكر**) و(**جاكندوف**) و(**تشومسكي**)[1].

وتقترح اللِّسانيات المعرفيَّة بمختلف فروعها مجموعةً من الآليات المنهجيَّة التي تسعى لمقاربة النُّصوص، وتحليل الخطابات انطلاقا من التَّفاعل الحاصل على مستوى تمثُّلات ذهنيَّة، تحاول من خلالها فهم العالم من حولنا، أو نقل ذلك الفهم للآخرين من خلال تجاربنا، وهذا النَّقل يتمُّ في الغالب الأعمِّ من طريق اللُّغة التي هي أصل في كل تفاعلٍ كائنٍ ما كان. وممَّا تعرضه النظريَّات اللِّسانيات المعرفيَّة طرائقُ بحثٍ تناقلتها الفروع المعرفيَّة نتيجة تداخل مجالاتها، أو تقاربها في كثير من الأحيان فتنهل جميعها من معين بعضها بعض؛ لأنَّها تلتفُّ جميعها حول غايةٍ واحدةٍ، وهي الكشف عن مكامن الذِّهن، والبحث في كل ما له صلة به، فتمثيلٌ ذهنيٌّ لمحتوى لغويٍّ ما، ونقله من خلال تجسيده الفعليِّ، وكيفيَّة إدراك الآخر له من خلال عملياتٍ ترتقي بارتقاء البناءات الذهنيَّة، وتدرجها من عمليات إدراكِ وفهمِ ذلك المدلول، إلى تفسيرٍ وتأويلِ معناه، إلى الاعتراض عليه، أو الاحتجاج له... وغيرها، وكلُّها عمليَّات تستوجب مفاهيم إجرائيَّةٍ للوقوف على دلالة النَّشاط اللُّغوي من حيث هو نشاطٌ ذهنيٌّ.

إنَّ البحث في المعنى كما يؤسِّس له علماء الدَّلالة المعرفيُّون لا يكون إلا بالنَّظر إليه على أنَّه نتاجٌ ذهنيٌّ تشترك في تشكيل مفاهيمه التَّصوريَّة الذهنيتان الفاعلة (المنتجة) والمستقبِلة، ولا يمكن مقاربته إلاَّ من خلال تقنياتٍ تستهدف الفعل الذِّهنيَّ بتتبع مراحل التَّمثيل القائمة على مستواه، وهي عملياتٌ تجريديَّة صوريَّة. كما يرى المعرفيُّون كذلك «أنَّ المعنى لا يمكن مقاربته إلا من خلال أربعة

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 29.

منافذ على الأقلِّ»[1]. ومن تلك المنافذ "المِقْولةُ"، و"الفهمُ"، و"الخيالُ"، و"المزجُ"[*] وغيرها، وهي عمليَّاتٌ عقليَّة ذهنيَّة تشتغل بطرائقَ تبدو اعتباطيَّةً وعادية، ولكنَّها في حقيقة أمرها عمليَّات معقَّدة ومجرَّدة، وفيما يلي عرض بعض المفاهيم المتعلِّقة بتلك النَّظريات.

وما تجدر الإشارة إليه هاهنا أنَّه لن يطول الحديث عن مفاهيمٍ نظريَّة، بل سيُثْبَت بعضٌ منها، ويُترك بعضه الآخر ليُعرض متساوقًا مع الشق التَّطبيقي ضمانًا لتناسق العمل وتسلسله، وسيتمُّ ذلك في مواضعٍ تتناسب وطبيعة الخطاب ومعطياته.

1. المِقْولة:

المِقْولة[**] فكرٌ قائمٌ على تصنيف وتبويب عناصرَ ذاتُ صلة بذواتنا، وبكلِّ ما حولنا، ولكلِّ العمليَّات التَّصنيفيَّة أثرٌ كبيرٌ في ترتيب معارفنا وهيكلتها، فالفكر المِقْولي ضروريٌّ لا غنى عنه في استعمال التَّجربة السابقة لتوجيه وتأويل التَّجربة الجديدة، فمن دون المِقولة تكون الذَّاكرة عديمة

(1) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2009، ص 7.

(*) والخيال عند المعرفيين هو جوهر المعنى والتفكير الإنسانيين، وبنى المتخيَّل هي الملك المشترك الذي نحاول من خلاله فهم العالم من حولنا، وإدراكه بطريقة تسمح لنا بالتواصل. وعلم الدلالة العرفاني نظرية في المعنى المتجسد كذلك، إذ لا وجود للمعنى والخيال بعيدا عن عالمنا المتجسد، ونحن نفهم الأشياء، وندرك العالم انطلاقا من حضورنا الجسدي في الزمان والمكان. ينظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 8.

(**) مقولة (Catégorie) أ- قديما عند (أرسطو)، محمول القضية؛ من هنا قوله مقولات الوجود واختصارا (مقولات) على مختلف أصناف الوجود، أو مختلف اصناف المحمولات التي يمكن تقريرها في موضوع واحد. يعدها عدا متباينا؛ واللائحة الأكمل تشتمل على عشرة مقولات: استعمل الرواقيون والأفلاطونيون الجدد الكلمة بالمعنى ذاته، غير أنهم وضعوا لائحة مقولات مختلفة ب- عند (كانط)، وفي المدرسة الكانطية، المقولات هي المدارك الأساسية للإدراك المحض، وهي الأشكال القبلية لمعرفتنا، التي تمثل كل الوظائف الجوهرية للفكر الإدراكي، وهي تستفاد من طبيعة الحكم المنظور إليه في صوره المختلفة، وتحصر في أربعة أصناف كبرى (الكم، الكيف، العلاقة، الجهة، المصدر نفسه). ويقدم (رنوفييه) تعددا مختلفا للمقولات، ويحددها في معنى مباين قليلا "المقولات هي القوانين الأولية، وغير القابلة انحصارا التي تحكم المعرفة، وهي العلاقات الأساسية التي تعيَّن شكلها وتدبر حركتها، ويرى أنها تشمل الزمان والمكان". ج- على نحو فني أقل، يقصد بالمقولات المدارك العامة التي يعتاد عقل أو (جملة عقول) على إسناد أفكاره إليها. حتى أن (ليفي برول) أطلق اسم (مقولة وجدانية) على وتيرة وجدانية مشتركة"مبدأ الوحدة في العقل بالنسبة إلى التمثلات التي تؤثر فيه بالكيفية ذاتها، على الرغم مما بينها من اختلاف كلي أو جزئي في مضمونها". ينظر أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ص 152-153.

الفائدة[1]، «وليست المفاهيم إلى حدٍّ كبير نتاجَ المعرفة الإنسانيَّة، لكنَّ تكوين المفاهيم هو العمليَّة المعرفيَّة بذاتها، وهذا يعني أنَّ تفريق الفصائل وترابطها، أو إدراك التَّحولات، وتحملها من أسلوب التَّنظيم الأساسي الذِّي هو التَّفصيل، أو ما يسمَّى بتكوين الفصائل»[2]. وقد عرض البحث في المِقولة في صيغته الأوليَّة شروطًا صارمةً، تُلزم وجودها في كل عنصر حتى يتحقَّق انتماؤُه إلى مِقْولة [م]، ويَلزم من غياب تلك الشُّروط إقصاءُ ذلك العنصر، يقول (**جاكندوف**) ناقدًا: «إذا كان امتلاك رجلين اثنين، أو ذكاءً متميزًا جزءا ضروريًا من الكائن البشري، فهل النَّاس الذين لهم رجل واحدة، والحمقى ليسوا بشرًا؟»[3].

وانطلاقا من ذلك القصور الذي تسبَّبت فيه صرامةُ تلك الشُّروط، تمَّ استحداثُ مفهوم جديد داخل المقْولة، وهو مفهومُ "الطِّرَّاز"« وهو مقولة ذهنيَّة جامعة للمقوِّمات المميَّزة للجنس، أو النَّوع، ويعني أفضل ممثِّل للنَّوع في جنسه، فهو نموذجه من حيث اشتماله على أبرز الخصائص التي تميَّز مجمل أفراده»[4]، وهو يلعب «بتواتره نقطةً مرجعيَّة عرفانيَّة لمقولاتنا، وأنساقنا التَّصورية؛ إذ يمثِّل بمستواه الأفقي المبدأ المنتظَم للمِقْولة، بينما يمثِّل مستواه القاعدي التَّنظيم الأساسيَّ بين المقولات»[5]، فالعنصر المركزيُّ في المِقْولة "الطِّرَّاز"، هو عنصرٌ يستقطب حوله بقيَّة العناصر التي تشاركه في سمة مميِّزَة على الأقل، وتحلُّ المقْولة بمفهوم الطِّراز كثيرًا من المسائل، والمشاكل التي عرضتها الصيغة الأوليَّة لها. ذلك أنَّ الفكر المِقْولي يُسهم في بناء المعرفة، واكتسابها في اللُّغة والمنطق، وعلم النَّفس، ويحيل إلى المقْولة وظائفًا بارزةً ابستيميًّا في نقد العقل[6]. كما يستدعي مفهوم الطِّراز مفهومًا آخر، هو مفهوم

(1) راي جاكدنوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 16.

(2) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت مسين: التفكير، مطالعات في علم المعرفة، ص 291.

(3) راي جاكدنوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 163.

(4) صالح بن الهادي رمضان: النظرية الإدراكية، وأثرها في الدرس البلاغي، مقال ضمن ندوة الدراسات البلاغية- الواقع والمأمول، 1436هـ، ص 845.

(5) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 29- 34.

(6) عبد السلام عيساوي: المقولة، مقال ضمن مجلة الآداب واللغات، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد (07)، جوان 2011، ص 20.

"التَّشابه الأسريِّ" والقائمِ على مجموع سماتٍ تشترك فيها العناصر التي تتجمَّع حول الطِّراز باعتباره أكبر عنصرٍ ممثِّل للمقْولة، من حيث امتلاكُه لصفاتٍ معيَّنة، فتحوَّل الأمر حينئذٍ من نموذج أحاديِّ المعنى، إلى نموذج متعدِّد المعنى؛ أي أنَّه أصبح من الممكن رؤيةُ مقولةٍ مكوَّنة من أنواع من المراجع والمقولات الفرعيَّة المختلفة، بين مقولات، أو كلماتٍ غير متجانسةٍ مرجعيًّا، ولا تجتمع إلاَّ على التَّشابه الأسريِّ[1]، والتَّشابه الأسريِّ يمثِّل السِّمات التي تلتقي فيها عناصر المقْولة مع العنصر الطِّرازي، وإن كانت سمةً واحدةً على الأقل.

إن مفهوميْ "الطِّراز" و"التَّشابه الأسريُّ" قد نتج عنهما ما يسمَّى بالنَّظريَّة الموسَّعة في المقْولة، وهي النَّظرية التي توسِّع سمات الاشتراك في خصائص هي سماتُ التَّشابه الأسرى، وهو مفهومٌ فتح مجالاً واسعًا أمام تعدِّد المقولات.

2. الفهم:

ولأنَّنا في حاجة مستمرَّة لفهم أنفسنا، والتَّفاهم مع غيرنا، فإنَّ الفهم عمليَّة عقليَّة يمارسها الذِّهن بصفةٍ مستمرَّة، فنحن نفهم أولا الجمل، ثم نسهم إسهاماتٍ معرفيَّة مثل الاستدلال على نتائج محتملةٍ... وهكذا يمكِّننا أن نفترض أنَّ المعالجة المعرفيَّة تحصل بعد حدوث شيءٍ ما يطلق عليه "الفهم اللُّغوي"[2]. وتتضمَّن عملية فهم اللُّغة والمعاني عمليَّات عقليَّة تتراوح بين عمليات تمييز الأصوات، وإدراكها، وترجمة ما يُعتقد أنَّ المتكلم أراد نقله مع الاستفادة من الخبرات السَّابقة المخزَّنة في الذَّاكرة، ولا سيما ذاكرةُ الدَّلالات والمعاني[3]؛ ولأنَّ الفهم عند المعرفيِّين بصفة عامَّة هو علاقاتٌ تواصليَّة نُقيمها مع الآخر، فإنَّ هذا الفهم لا يكون ممكنا إلاَّ بعد التَّفاوض مع الآخر بشأن المعنى، وهذا الأخير لا تقوم له قائمةٌ إلا بعد الوعي بالاختلافات، والخلفيَّات واحترامها[4]؛ ذلك أنَّه هناك حدٌّ

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2003، ص 216.

(2) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت مسين: التفكير، مطالعات في علم المعرفة، ص 498.

(3) رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول، علم النفس المعرفي، ص 238.

(4) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 216.

أدنى إذا لم يتوافر يعجز الأشخاص عن القول "إنَّ الجمل قابلةٌ للفهم"؛ فالمرءُ يملك اللُّغة، ولكنَّه قد يعجز أحيانا عن فهم الأقوال ما لم يكن قادرًا على تنشيط المعرفة غير اللُّغوية[1]، وهو الأمر الذِّي يجعل "الفهم" ـ كما يعرض له المعرفيُّون ـ نسبيًّا؛ لأنَّ إدراكنا للعالم نسبيٌّ بطبيعته، ففهمنا لا يتمُّ بصورة موضوعيَّة، ذلك أنَّه ينطلق من نظامٍ تصوُّري، وهذا النِّظام يختلف باختلاف العرف الثَّقافيِّ المتحكِّم فيه[2]، ففهم جملةٍ ما يكون من خلال فحص ذاكرة الدَّلالات اللَّفظية عبر شبكةٍ علاقاتٍ معرفيَّة تتضمَّن نماذجَ ما قبل التَّخزين، ونماذجُ مقارنة الملامح المميِّزة للعبارة، ...وغيرها، كما يتوقَّف الفهم على عددٍ من العوامل منها التِّكرار والسِّياق والخبرة والدَّور المتوقَّع من السامع...[3] إلى غير ذلك، وكلُّها عمليَّات عقليَّة لا تتساوى عند الجميع من حيث طبيعتُها، وطريقتُها، ونسبةُ نجاحها، وهذا ما يُسند عمليَّة الفهم إلى الذَّاتية أكثر منها إلى الموضوعيَّة، ولا أدلَّ على ذلك من قضيَّة مقاربة الخطاب وتحليله، فالفهم مرحلةٌ أولى تسبق التَّحليل والتَّأويل، وهما يتكآن على معطياته، فلا يكون تحليلٌ، ولا تأويلٌ إلاَّ بعد فهم "المعطى". ولما كان الفهمُ نسبيًّا وذاتيًّا، فقد انسحب ذلك على التَّحليل والتَّأويل فكانا نسبيَّين وذاتيَّين كذلك، وإن كنا لا نعدم نسبة مفروضةً من الموضوعيَّة في ثلاثتهم.

وخلاصة القول تؤكد أنَّ اللِّسانيَّات المعرفيَّة تعدُّ من أهم الفروع المعرفيَّة التي أفادت غيرها، واستفادت منه؛ لأنَّ دراسة اللُّغة كانت، وما زالت نشاطًا يبتغي الاستزادة لحيويته، ومرونة البحث فيه، وهو ينحو إلى العلميَّة والموضوعيَّة. فالبحث في المعنى وهو من أهمِّ الجوانب في البحث اللِّسانيِّ بصفة عامَّة، والمعرفيِّ بصفة خاصَّة يطرح العديد من المنافذ التي تُهَيِّؤُ لمقاربته، " فالمقُولةُ"، و"الفهمُ"، و"التَّخيُّلُ"، و"طرائقُ الجسدنة" كلَّها عمليَّات ذهنيَّةٌ معرفيَّة تنظر إلى اللُّغة من زاوية جديدة ومستحدثة. وللبحث عودةٌ لتأكيد حيويَّة هذا الجديد المعرفيِّ اللسانيِّ في الجانب التَّطبيقيِّ.

(1) فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت مسين: التفكير مطالعات في علم المعرفة، ص 498.

(2) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 155.

(3) رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول: علم النفس المعرفي، ص 239.

فنحن لا نملك تجارب الآخرين، ولكن من الممكن ترتيبها، وبواسطة المزج نتمكَّن من تخيُّلها، وفي وضع إنسانيٍّ ذهنيٍّ عام يمكننا أن نتشاركها جميعا.

مارك تورنر (بتصرف)

الفصل الثالث: البناء المعرفي الحجاجي لـ: "حي بن يقظان"

المبحث الأول: "حي بن يقظان" النوع والانتماء.

المطلب الأول: كلام في الحجاج

المطلب الثاني: حي بن يقظان ∋[الخطاب الحجاجي].

المطلب الثالث: طرازيَّة "حي بن يقظان"

المبحث الثاني: المزج وتفاعلات الميدان.

المطلب الأول: نظرية المزج وطرازيَّة حي بن يقظان

المطلب الثاني: بين السرديِّ والحجاجيِّ.

المطلب الثالث: بين العقليِّ والتخييِّلي.

تمهيد:

ترتقي الآثار الأدبيَّة وقد كانت من قبل كياناتٍ مجرَّدة لا تُقرُّ انتماءَها إلاَّ إلى المجال الذهنيِّ، حتى تتعالق بوحداتٍ لغويَّة، فتأخذَ وسمًا لغويًّا تواصليًّا إنسانيًّا، حينئذٍ يصبح الأثر قابلاً للتَّداول والتَّأويل، وهنا يفلح الدَّارس حيث أتى استكناهه مقصديَّة الخطاب بربطه سياق الفعل بسياق التَّداول، وهذا ما يستوجب عليه أوَّلاً معرفة بالآخر، حيث يكون الآخرُ صانعًا للأثر، كما يتطلَّب الأمر إحاطةً بسياق التَّأويل.

ولما كان "حي بن يقظان" «خطابًا جامعًا لأنساق مختلفة ترمي إلى قول واقع موضوعيٍّ، فقد كان له سلطة في تشكيل الجانب التِّيمي للمعرفة»[1]، كما كان له خصوصيَّة تفرض نفسها على القارئ، وذلك لمَا عبئ به الخطاب من تعالقات نصيَّة، ومعارف إنسانيَّة وطبيعيَّة في قالب تراسليٍّ قصصيٍّ. ولئن كان (**ابن طفيل**) قد صرَّح بأنه يجيب عن تساؤل صديقٍ يريد الاستزادة من "أسرار الحكمة الإشراقيَّة"، وأيًّا كانت الإجابة، فإنَّها لا محالة تحمل رأيًا هو وجهة النَّظر التي تبنَّاها (**ابن طفيل**).

ومن هنا حقَّ التَّساؤل عن طبيعة التَّشكيلة الذِّهنية لخطاب المدوَّنة، فالبحث في المقصدية للوصول إلى دلالة الخطاب، يتطلَّب بحثاً في التَّشكيل المعرفيِّ الذِّهني لمكوِّناته؛ لأنَّنا -وكما يقول (**جاكندوف**) -ونحن «ندرس علم الدَّلالة فذلك يعني أنَّنا ندرس بنية التَّفكير»[2]، فكان الأوْلى حينئذٍ أن تحدَّد طبيعة الخطاب المتحكِّمة في اتِّجاهاته المقصديَّة الكبرى. وهو الأمر الموكول إلى مباحث هذا الفصل.

(1) عبد الجليل منقور: النص والتأويل، ص 32.

(2) راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 40.

المبحث الأول: "حي بن يقظان" النوع والانتماء:

البيِّن من الأمر أنَّ المدوَّنة خطاب رمزيٌّ، والمؤكَّد منه كذلك أنَّ الرَّمز لا يخدم مصالح البنية السطحيَّة، بقدر ما يسهم في تشكيل البنية الذهنيَّة المؤسِّسة للغة الخطاب، وهذا ما ينبئ عنه "حي بن يقظان"، فالخطاب لم يحمل أسرارًا من الحكمة الإشراقيَّة فحسب، فقد حمل إلى جانب ذلك ما عرفته تلك الفترة التاريخيَّة من قضايا فكريَّة ودينيَّة وفلسفيَّة...، بل وحُمِّل آراءَ ومواقفَ (**ابن طفيل**) من كل تلك القضايا. فهل يقفز الخطاب من القصصيَّة الإخباريَّة إلى الحجاجيَّة الإقناعيَّة؟، وإن كان الأمر كذلك، فإلى أيِّ مدى يمكن التَّسليم بحجاجيَّة "حي بن يقظان"، أو بصيغةٍ أخرى هل البناء الذِّهني المعرفيُّ لـ "حي بن يقظان" بناءٌ إقناعيٌّ حجاجيٌّ؟ هذا ما سيتم البحث فيه بالاستعانة بمجموعةٍ من آليات البحث المعرفيِّ، والتي تنطلق من تأكيد انتماءِ الخطاب إلى مِقْولة الخطاب الحجاجيِّ، وتنتهي بإثبات طرازيَّته.

المطلب الأول: كلام في الحجاج:

إنَّ النَّظر بعينين أقوى من النَّظر بعينٍ واحدةٍ، وكذا النَّظر إلى الجانبين أكملُ وأدقُّ من النَّظر إلى جانبٍ واحدٍ...، وهكذا فلا يكتمل فكرٌ إلا عبر تفاعل الرَّأي مع الرَّأي الأخر، ولا يتمُّ ذاك التَّفاعل إلاَّ إذا كان ذا أرضيَّةٍ حواريَّة صلبة، يحترم فيها المتحاوران (على الأقل) شروط العمليَّة التَّواصليَّة، فيرتقي الحجاج بالفعلين معًا.

ولا يُفهم التَّفاعل في العمليَّة الحجاجيَّة بأنَّه التَّسليم بتفوُّق الرَّأي الواحد الذِّي تكون له الغلبة وحقُّ التَّبعيَّة، وإنَّما المقصود به إيجادُ منطقة مشتركة تتلاقى فيها ضروبٌ من وجهات النَّظر للحدِّ من الاختلاف، والذِّي يبقى سنَّة كونيَّة لا خير في إزالتها(*)، بحيث يتشكَّل مجالٌ مشتركٌ بين المختلفين من تأثير أحدهما في الآخر، بعيدًا عن صَبْغة الإكراه والعنف، ويسمَّى ذلك الأثر المتروك إقناعًا.

(*) مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم «اختلاف أمتي رحمة».

والإقناع في اصطلاح الغربيِّين «هو حمل الإنسان على اعتقاد رأيٍّ للعمل به»[1]، ولا ينجح الإقناع حسب (**طه عبد الرحمن**) إلاَّ بعد عمليَّة عقليَّة منتظمة، تتطلَّب من صاحبها قدرةً على التَّأثير في الآخر، يقول: «وإنَّما تتبَّع في تحصيل غرضها سبلاً استدلاليَّة متنوِّعة تجرُّ الغير جرًّا إلى الاقتناع برأي المحاور»[2]. ثم إنَّ حصول الإقناع دليلٌ على نجاح العمليَّة الاستدلاليَّة، والتي هي عمليَّة حجاجيَّة أساسًا، وهي كذلك مؤشِّر لنجاح الإقناع. وبالنَّظر في زاويةٍ مقابلةٍ، فحتى يكون الحجاج ناجحًا فلابد أن يترك أثرًا في مخاطِبه، وهذا الأثر هو الإقناع، والعلاقة بينهما إذًا هي علاقة الغاية بالوسيلة فالحجاج[*] فنُّ الإقناع، والإقناع غاية العمليَّة الحجاجيَّة.

وتتطلب العمليَّة الحجاجيَّة من الطَّرفين على الأقلِّ تبادل الأدوار من حيث (الادِّعاء) و(الاعتراض)، حيث ينبني التَّحاجج على قضية يختلف حولها الطَّرفان، وهذا ما يأذن بوجود فعلٍ أوليٍّ هو (الادِّعاء)، وينجرُّ عن هذا الفعل ردُّ فعلٍ هو (الاعتراض)؛ فالطَّرف الأوَّل، وهو يلقي الفكرة مدعَّمةً بدليلٍ يُعدُّ بذلك (مدَّعيا)، وحجَّته تلك قابلة للقَبول، أو الدَّحض من طرف (المعترض)،

---

(1) persuasion ,N Faction de persuader ,don de persuader par persuadons ,nom par la contraire ;Elle a beaucoup de persuasion /conviction ;Philippe Auzon ;dictionnaire ;édition Auzon ; Paris 2012 ; P1533

(2) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 38.

(*) يدخل الحجاج من حيث مفهومه ومجال عمله مع مفاهيم كثيرة لعل أهمها مفهوم الجدل، وقد عرف المفهومين تداخلا كبيرا في الثقافة العربية الإسلامية بصفة خاصة، غير أن الحجاج أوسع من الجدل، فالمطلوب من الأول ظهور الحجة، وأما المطلوب الثاني فهو الرجوع عن المذهب، وهو ألصق بالصناع المنطقية، كما كان الحجاج قاسما مشتركا بين مفهومي الجدل والخطابة في الثقافة اليونانية؛ أي أنه عرف بنمطين هما الحجاج الجدلي، والحجاج الخطابي، وأما في العصر المعاصر فقد تداخل الحجاج مع مصطلح (البلاغة الجديدة)، وقد عم الترادف بينهما عند كثير من الباحثين الغربيين، وانطلقت عدوى الترادف إلى البحوث الحجاجية العربية، وكل ذلك من منطق رد البلاغة إلى مجراها الطبيعي.

ينظر: مجموعة من الباحثين: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه، تنسيق: حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1427هـ، 2006.

ينظر: مجموعة من الباحثين: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، الأجزاء (1)، (2)، (3)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، د ط، 2010.

وينظر: مجموعة من الباحثين: أهم نظريات الحجاج في التقليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، د ط، د ت.

وهكذا في سلسلة متواليَّة يُعد هذا الاعتراض إدِّعاءً جديدًا، إذا عُضِد بدليلٍ أو حجَّة، «وهذا التَّزاوج بين الذوَّات، وبين الحالات في مختلف مستويات الخطاب ينشأ عنه ازدواجٌ في القصد، وازدواجٌ في السيَّاق»[1].

ولأنَّ بناء الموقف الحجاجيِّ يفرض على صاحبه تمكُّنا من إحكام الحجَّة والدَّليل، فنفاذية الخطاب تتطلَّب قدرة على توظيف الآليات التَّواصليَّة خدمة للاستراتيجيَّة الإقناعيَّة، فقد كان على (**ابن طفيل**) أنْ يراعي إحكام موقفه (الادِّعائيِّ/الاعتراضيِّ) وفق ما تفرضه الذهنيَّة العربيَّة الإسلاميَّة محترمًا في الوقت نفسه سياقات الإنشاء والتَّلقي. ليكون المحكيُّ في "حي بن يقظان" آليَّة من آليات الحجاج، فيكون بذلك النَّشاط السَّرديُّ جسرًا ضروريًّا بين الواقع والمحتمل؛ فالأوَّل حقيقيٌّ في ذاته، وأمَّا الثَّاني فيمكن أن يعتقد النَّاس حقيقته، كما أنَّ الشَّخصيَّات التَّخييليَّة قد تصبح نماذج للشَّرط الإنسانيِّ[2].

وإن كان هذا الموقف لا تستقيم له دعائمٌ إلاَّ بمضمونٍ، فقد كان على (**ابن طفيل**) كذلك أن يُسوِّيه ـ كما يقول (**أفلاطون**): «كالكائن الحيِّ بجسدٍ خاصٍّ، فلا يكون دون رأسٍ أو رجلين، بل ينبغي أن يكون له وسطٌ وأطرافٌ، تناسب بقيَّة أجزائه، وأنْ ينشأ من تأليف هذه الأجزاء مضمونٌ»[3]. ولكنَّ العمليَّة الحجاجيَّة وقبل تحقُّقها لغويًّا، هي في مرحلة أُولى عملٌ ذهنيٌّ منظَّم يتجاوز منطِقُه التَّواصلَ العاديَّ، إلى تواصلٍ مخصوصٍ يندرج فيه الخطاب ضمن تراتبيَّة ذهنيَّة تنقل الآخر من مجال الرَّفض والاختلاف، إلى مجال القَبول والاقتناع. فكيفيَّة إنشاء القول وصناعته، هو

(1) طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، ص 16.

(2) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ويُدرج سعيد بنكراد في الموضع نفسه دليلا على ذلك: (فلم يكن أمام حاكم سيسيليا في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو يحقق في شجار بين شخصين، لا شهود عليه وما من سبيل لإقامة الحقيقة سوى السرد، فالبريء في تصوره هو من يستطيع بناء محكي يروي تفاصيل المعركة، لقد اكتفى القاضي بما يمكن أن يصنف ضمن المحتمل وما يمكن أن يقع، لا ما وقع فعلا، لم يكن الأمر عنده يقتضي إقامة حقيقة لن يشكك فيها أحد، لقد كان يروم الاقتراب منها فقط من خلال سلطان السرد، ص 135- 136.

(3) هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كليه الآداب، منوبة، تونس، د ط، د ت، ص 74.

بناء الحجَّة وفق مقاييس عقليَّة استدلاليَّة تتوزعَّ بانتظام، وحسب توجُّهات مدروسةٍ لملء فراغات تسحب الطَّرف الآخر إلى التَّسليم بالرَّأي، وهو المجال الذِّهنيِّ الطبيعيِّ الذي ينطلق منه أيُّ حجاجٍ.

فهل انطلق البناء الذهني التصوري لموقف (**ابن طفيل**) من مجال الاختلاف الفكري بينه وبين معارضيه، وذلك حول موضوعات ضمنّها مبدئيا في "المقدمات"؟ هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه في المطلبين التاليين.

المطلب الثاني: حي بن يقظان ∋[مقولة الخطاب الحجاجي]:

يعرض البحث المعرفيُّ آلياتٍ تساعد على ترتيب وتصنيف البنى الذهنيَّة، وينجر عن هاتين العمليتين آثارٌ معرفيَّة تعمل على تشكيل مجموعاتٍ، وتُسند هذه المجموعات وظائفَ انتماءٍ، أو عزلٍ لوحدات لغويَّة (سواء أكانت وحداتٍ صوتيَّة،... أو حتى خطابيَّة). هذا ما يطرحه الفكرُ المِقْولي بعدِّه أحد مجالات البحث في المعرفيَّة، ويطلق هذا المركَّب الإضافيُّ "الفكر المِقْولي" على سبيل التَّعميم والشُّمول انطلاقا من الوظيفة الذِّهنيَّة المسندة إلى المِقْولة.

"فالمِقْولة" عمليَّة عقليَّة ثابتة في تفكيرنا، وهي عنصرٌ تنظيميٌّ للكيانات، والمجرَّدات والأحاسيس، ولذواتنا، ولكلِّ ما له علاقةٌ بنا وبالآخرين من حولنا، والحديث عنها سابقٌ في الفكر الإنسانيِّ القديم، لذلك « فتفسير قدرة الكائن الحيِّ على المِقْولة يتعالى حينئذٍ عن النَّظريَّة اللُّغويَّة»[1].

وقد ربط (**إيمانويل كانط**) المِقْولة «باكتساب المعرفة، والفكر المِقْولي حاضرٌ بقوَّة وكثافةٍ في كلِّ معرفة مهما كان نوعها؛ لأنَّ المعرفة لا تتم إلاَّ بواسطةِ المفاهيم، وعلى الذِّهن أنْ يضبط الشَّكل الذِّي تصاغ به هذه المفاهيم»[2]. كما طرح البحث في "المِقْولة" نظريَّةً فلسفيَّةً «تقوم على مجموعةٍ من التَّصوُّرات حول العقل البشرِّي، وحكمت هذه النَّظريَّة الفكر الغربيِّ إلى بعد منتصف القرن العشرين»[3].

(1) راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 162 .

(2) عبد السلام عيساوي: المقولة، ص 23.

(3) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 15-16.

ففي الثَّقافة اليونانيَّة، وفي الفكر الأرسطيِّ بالتَّحديد نجدها أيْ (نظريَّة المقْولة) ثابتة المعالم، مطلقة التَّحديد، ذلك أن انتظام العناصر في مجالات مقولية تفرضها شروط واضحة، وصارمة أطلق عليها "اسم الشروط الضرورية والكافية"، وهي «شروط تخلق تناسبا في المقولات بين الفكر والعالم واقعيًا كان، أو ممكنا بوجهٍ تتقارب فيه الرُّموز والمقولات واحدًا بواحدٍ»[1]. وقد أفرزت صرامة تلك الشُّروط إشكالاتٍ كبيرة في تحديد مجالات المقولة، كما عملت على إهمال الكثير من الأنواع نتيجةَ عدم انتمائها إلى أيِّ مجال مِقْوليٍّ، حيث يُعلِّق (**هيلاري بوتنام**) على ذلك قائلا: «ليست الكلم[*] في اللُّغة الطبيعيَّة عموما [نعم ـ لا] فثَّمة أشياءٌ تكون فيها شجرة الوصف كاذبةً بوضوحٍ، لكنْ يوجد جيشٌ من الحالات الواقعة على التُّخوم، والأسوأ من كل ذلك، هو أنَّ هذا الفاصل بين الحالات الواضحة، والحالات البَيْنَ البَيْنَ هو نفسُه مبهم»[2]. هذا ما وقف عليه البحث المعرفيُّ المعاصر، وقد بيَّن قصور هذه النَّظرية، وعجزها عن التَّحكم في تحديد مجالات الانتماء[**]، فالعيِّنة، وإن لم تستوف كل شروط الانتماء لا يمكن لها أن تُحسب على هذه المقولة أو تلك.

وانطلاقًا من تلك الأخطاء المنهجيَّة والتَّطبيقيَّة، والتي خلَّفها منوال الشُّروط الضروريَّة والكافيَّة ضَمِنَتِ النَّظرية المعرفيَّة بصفةٍ عامَّة، والمِقْولة بصفةٍ خاصَّة استيفاءَ التَّعديل لقواعدَ غطَّت جوانب واسعة من مجالات المِقْولة، فالطَّرح الموضوعيُّ هو الذِّي يحدِّد المِقْولة انطلاقا من نظريَّة المجموعة، بحيث تخصَّص بواسطة مجموعةٍ من الخصائص الملازمة للكيانات التي تدخل في المقْولة، فكلُّ شيءٍ في الكون هو إمَّا داخل المقْولة، أو خارجها، وهو طرحٌ غير كافٍ لتفسير الفهم؛ لأنَّه يلغي خصائص تفاعليَّة تنبثق من تصوُّرنا لشيءٍ ما[3].

---

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 140.

(*) الكلم على سبيل المثال لا الحصر.

(2) راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 221.

(**) وخاصة فيما يتعلق بقضية المعنى، والمقصود بذلك أن منوال الشروط الضرورية والكافية غير قادر على تفسير الوضوح المرجعي، أي عدم الوضوح المرجعي والمتولد من استعمالات للكلمة نفسها للإجابة على أشياء ومختلفة، ينظر: محمد صالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 20.

(3) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 139.

إنَّ البدائل المقترحة في بناء مجالات المقولة تجعل من مقولة [الخطاب الحجاجيِّ] أكثر اتِّساعًا ومرونةً؛ ذلك أنَّه لم تعد هناك شروطٌ محدَّدة تحكم على نوع من أنواع الخطاب بانتمائه إلى المقولة [الحجاجية]، أو عزله عنها لعدم توفُّر تلك الشُّروط. ولعلَّ قضيَّة الانتماء في هذا المنوال لم توظَّف إلاَّ بوجهٍ ضيِّقٍ تجعل من عيِّنات المجال الواحد متشابهة، وعلى قدْرٍ واحد من الأهميَّة. من أجل ذلك كانت المقترحات الجديدة في بناء المِقْولة تحافظ على الحدِّ الأدنى من اتصال عيِّنَةٍ من عناصر المجال بعنصرٍ مركزيٍّ فيها، فأفراد المِقْولة يتجمَّعون حول «أكثرهم تمثيلاً لهم في انتمائهم إلى تلك المقولة ويحصل هذا التَّجمع على التَّراتب والتَّفاضل، ومقياس التَّفاضل إنَّما هو شدَّة الشَّبه أو ضعفه»[1].

ويعدُّ مفهوم الطِّراز أهمَّ ما استُحدث في مقولة (**أرسطو**)، فهو الممثِّل الأفضل لسمات المقولة، وباعتباره المركزيِّ فيها، فإنَّه يقبل بمفهومه فوارقَ واختلافاتٍ عناصر المجال الواحد، لأنَّ أهميَّة العناصر وقيمتَها تتحدَّد بالقرب منه أو البعد عنه؛ فهو أكثر العيِّنات تمثُّلاً لسمات المقولة.

ولنفترض: ترميز العنصر الطِّرازي في مقولة ما بـ: (ط)*.

وترميز مقولة الخطاب الحجاجيِّ بـ: [خ ح]

فلمَّا كان "حي بن يقظان" ∋[خ ح]، وكان (ط)* ∋[خ ح].

فهل بإمكاننا اعتبار حي بن يقظان: (ط)* ؟

وعليه فالإشكاليَّة المتعلِّقة بالمدوَّنة المدروسة لن يكون سعيًا في إثبات حجاجيَّة الخطاب؛ أي إثبات انتماء "حي بن يقظان" إلى مقولة [الخطاب الحجاجيِّ]، وإنَّما ستكون هذه المسلَّمة أرضيَّة لتأكيد طرازيَّة الخطاب، بحيث يتكئ هذا التَّسليم على قضيتين:

(1) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 75.

- **القضية الأولى: طبيعة الحجاج:**

تتعلَّق القضيَّة الأولى بالحجاج وطبيعته من حيث هو معرفةٌ «تحلِّل التَّجربة الإنسانيَّة من خلال بعض عمليَّات التَّفكير»[1]، وتستند هذه القضيَّة في أساسها إلى إحدى نظريَّات الحجاج التي ترى وجوده بالقوَّة في أيِّ فعلٍ لغويٍّ، هذا ما يؤكِّده المنظِّران (**أوزفالد ديكرو**) و(**أنسكومبر**) في نظريتهما "الحجاج في اللغة"، والتي كانت ثمرة تزاوجٍ بين الحجاج والتَّداولية.

وتطرح هذه القضيَّة الدَّلالية التي تنطلق من فكرةٍ شائعةٍ مفادها: "أنَّنا نتكلَّم عادة بقصد التَّأثير" تصورًا جديدًا للمعنى من حيث طبيعتُه ومجالاتُه، وهي تندرج ضمن تيَّار حديثٍ في الأدبيات اللِّسانية، والذِّي يعتبر الوظيفة التَّواصليَّة الإخباريَّة وظيفة أساسيَّة ووحيدة في اللُّغة[2]. فالبنى الحجاجيَّةُ ليست ذات طبيعةٍ منطقيَّة، ولكنَّها بالأساس داخلةٌ في اللُّغة التي تحتوي في بنيتها على معلومات تتعلَّق بالحجاج، وهذه المعلومات يمكن تشبيهها بتحديدٍ مسبقٍ للتَّسلسلات الخطابيَّة[3]، وهذا ما يعمِّم الحجاج على كل قولٍ، ويجعله تعادليَّة ضروريَّة: (كل قول هو حجاج)[4]. واللُّغة حسب هذه النَّظريَّة[*] تحمل صفةً ذاتيَّة وجوهريَّة هي الوظيفة الحجاجيَّة، وهذه الوظيفة مؤشَّر لها في بنية الأقوال نفسها[5]، بل إنَّ الوظيفة الإخباريَّة عند (**ديكرو**) و(**أنسكومبر**) للُّغة تتأتىَّ في درجة ثانيَّة لا أُولى بالمقارنة مع الحجاجيَّة[6].

(1) باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحو المعنى والمبنى، ترجمة: أحمد الوردي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط2، 1996، ص 5.

(2) أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ، 2006م، ص 918.

(3) صابر الحباشة: التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق سوريا، ط1، 2008، ص 18.

(4) عبد الرزاق بنور: الأطر الإديولوجية لبعض نظريات الحجاج، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، ج2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، د ط، 2010، ص 312.

(*) وقد تمكنت هذه النظرية من التغلب على كثير من المشاكل والصعوبات التي كانت تعترض المقاربات الوصفية، والمصدقية للمعنى، وخاصة المشاكل المرتبطة بالدور التفسيري لمفهوم الصدق، ينظر: أبو بكر الغزاوي: اللغة والحجاج، ص 99.

(5) المرجع السابق، ص 8.

(6) صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص 8.

وتبعًا لما سبق ذكره، وانطلاقًا من مبادئ نظريَّة "الحجاج في اللُّغة"، فحجاجيَّة "حي بن يقظان" يُثْبتها منطقُ الخطاب نفسُه، هذا ما تُبين عنه مجموعة العلائق التي تربط بنيته اللُّغويَّة بما يسعى (**ابن طفيل**) إلى إثباته من أفكارٍ، وخاصَّة إذا استقرَّ في أذهاننا أنَّ (**ابن طفيل**) كتب "حي بن يقظان" كردٍّ على عمل (**الغزالي**) "عجز الفلاسفة"[1]، فقد شكَّلت القصَّة موقِفه من تلك القضايا التي شغلت حيَّز المقدِّمة، وانسحبت على أحداث القصَّة، وهذا يعني ربطَه البنية اللُّغويَّة ببنيته الذهنيَّة لإقامة الحجَّة والدَّليل[*]. ولأنَّ العمليَّة الحجاجيَّة لا تتحقَّق إلا بتوفُّر ميدانٍ تواصليٍّ، فعَّال ونشيطٍ، يجتمع فيه الرأيان المختلفان حول قضيَّة تقتضي تقليب الأوجه، فقد كُتبت مدوَّنة "حي بن يقظان"، في الجوِّ ذاته والظُّروف نفسها مع غيرها من النُّصوص التي يحفظها التُّراث في مختلف القضايا التي عالجها الفكر العربيُّ الإسلاميُّ؛ كقضيَّة "القضاء والقدر"، وقضيَّة "العقل والنَّقل" و"التَّصوف والشَّريعة"...وغيرها كثير.

ولما كانت اللُّغة هي المجال الذِّي تتكشَّف فيه القصديَّة المقرونة بالتَّواصل، وكان بناء الحجَّة بناءً ذهنيًا في أساسه، وهو متَّصل باللُّغة ومتواصلٌ معها، فالحجَّة بطبيعتها لا تفارق اللُّغة، وهذا يعني أن تلك الحجَّة تنطوي على أقوى مظهرٍ للقصديَّة التي تسند للقول قيمةَ الفعل، فكان الوصف الفعليُّ حينئذٍ ممثَّلاً في الحجَّة الموجَّهة[2]، والتي تتقصَّد الذهنيَّةَ المتلقيَّة. ففي معرض جوابه عن سؤال السَّائل يستغلُّ (**ابن طفيل**) الموقف ليمرِّر آراءَه من تلك القضايا التي كانت محلَّ أخذ وردٍّ بين الطَّوائف والتيَّارات، فيجيب عن التَّساؤل، ويضيف الاستزادة –كما هي مطلوبة – مضمنَّةً في موقف فكري،

---

(1) a.n.m.wikipidia.org.

(*) تعد الحجة عن (**ويلار**) مفهوما متعدد الفروع بانتمائه منذ القدم إلى مجموعة حقول مختلفة ومتعددة سواء أكان ذلك ضمنا أو صراحة، وقد استعمل لفظ الحجة مرادفا للدليل عند البعض وغلب على بعض آخر استعماله بمعنى أخص، وقد ميز طه عبد الرحمن الحجة من الدليل بخاصيتين هما: "الرجوع والقصد" و"الإفادة والغلبة" ليكون بذلك الدليل أعم من الحجة، لأنه قد يبقى في موطن مستقل عن الخصومة. ينظر فيليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة، السعودية، ط1، 1422هـ، 2011م، ص 91. وينظر طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 137.

(2) طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، ص 10.

وملخَّصةً في حجَّة موجَّهة «إذ ينطلق من وضعٍ قائمٍ يختزله ويجرِّده ثم ينقله إلى وضعٍ آخر يُشبهه أو يُعادله، ويُسقط النَّتائج النَّظريَّة المستخلصة على الوضع الأوَّلي المعنيِّ بالوصف والتَّجاوز»[1]. وتنبني الحجَّة الموجَّهة كما يتبيَّن الأمر من قصة "حي بن يقظان" وفق «طبقاتٍ من البناء اللُّغوي في مقابل طبقاتٍ أخرى من المقاصد»[2]، وهي تسعى حين اتِّحاد هذه بتلك إلى الإبلاغ من حيث الحجَّة ذاتُ طابعٍ قصصيٍّ، وتهدف إلى الإقناع من حيث القصةُ في مجملها حجَّةٌ موجَّهة تحمل رأيًا، ومن خلال المستويين الذِّهنيَّين السَّابقين (بناء اللُّغة، بناء المقاصد)، تعترض القصَّة على ادِّعاءٍ مسبق قائم على وجهات نظر تخالف ما تبنَّاه (**ابن طفيل**) من اعتقادات حول حقيقة التَّصوف الإسلاميِّ، وطبيعة اكتمال الرُّؤية فيه، كما عارض في سياق الموقف نفسه آراءً تحقِّر من دور العقل، وتعزل الشَّرع لقدسيته عن كل فكر، فتجعله بذلك بعيدًا عن كل بحث واجتهاد. ثمَّ إنَّ تعويل (**ابن طفيل**) على الطَّابع القصصيِّ (السَّردي) في إثبات موقفٍ حجاجيٍّ يؤكِّد الفرضيَّة التي ترى –حسب (**نيتشه**)– «أنَّه كلَّما كانت الحقيقة التي نريد تعليمها أكثر تجريدًا وجب علينا أن نزيِّنها لإغواء الحواس»[3]. فالخطاب القصصيُّ في "حي بن يقظان" معبأٌ باللُّغة الإشاريَّة الدَّالة المكثَّفة والموحية التي لا تخلو من شاعريَّة، ولا يقصد بالشَّاعرية الشَّعر المنظوم، وإنَّما هو الرُّوح الشِّعرية التي تتجلَّى في اللَّفظ الكثيف الدَّلالة، المشحونِ بالموسيقى مع قوَّة خيالٍ، دونما استسلامٍ للسَّجع[4] من مثل قوله: «والتعجُّب في غريب صنعه، ولطيف حِكَمه، ودقيق علمه»[5] وفي موضعٍ آخر «فاصغِ الآن بسمع قلبك، وحدِّق ببصر عقلك»[6]. ويبقى على السَّائل، أو المعترض، أو القارئ، أو المؤوِّل –على حد سواء– وانطلاقًا من مجالٍ ذهنيٍّ يكون العمل على فكِّ شفرات تلك الرُّموز التي ينقل فيها (**ابن طفيل**) القضايا من

(1) محمد ناصر العجيمي: في الخطاب السردي، نظرية غريماس، الدار العربية للكتاب، تونس، دط، 1991، ص 116.

(2) طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، ص 11.

(3) الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، دار الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ص 61.

(4) يوسف زيدان: حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 53. (بتصرف).

(5) المدونة: ص 92.

(6) المدونة: ص 127.

طابعها الفكريِّ القابع في الذِّهن، والمتَّسم بالتَّجريد والتَّعقيد، إلى طابع قصصيٍّ تجسد فيه الشَّخصيات المواقفَ، ويدفعُ عنصرُ التَّشويق عنها الملل، كما يلزم القارئَ – أيًّا كان نوعه – والذي تعلَّق ببداية القصَّة أن يصل إلى نهايتها.

- **القضية الثانية: طبيعة المقولة:**

تحكم القضيَّة الثانيَّة طبيعة المقْولة، وإنْ كانت هذه الأخيرة «لا تهتمُّ بمعرفة إذا كانت مقولة معيَّنة صادقة، بل أيُّ معلومة، أو عملية ينبغي أن تُنسب للكائن الحيِّ كي نفسر أحكامه المقوليَّة».[1] وهذا يعني أنَّ الخطاب خاضعٌ للنَّواميس المتحكِّمة في المقْولة كذلك، ومن هذه النَّواميس أنّ إثبات انتماءِ عيِّنةٍ إلى مجال مِقْوليٍّ ما يجب ألاَّ يكون بصورةٍ تحليليَّة، بل يثْبت ذلك بصورةٍ إجماليَّة، وبشكل شاملٍ، أو ما يسمَّى بمبدأ "المشابهة الإجماليِّ"، وهو مبدأٌ ساقه (**عبد الله صولة**) نموذجًا عند تعريف (**الثَّعالبي**) "لمقولة [الطير]، (**فالثَّعالبي**) لم يعتمد في تحديد مفهوم (**الطَّير**) على مبدأ السِّمات التَّمييزيَّة من قبيل (لاحم /غير لاحم)، (داجن/ غير داجن) (قادر على الطيران/ غير قادر)، وإلا لما كان (النِّسر) في مقْولة واحدةٍ مع (الحمام) أو مع (الدِّيك)، وإنَّما اعتمد (**الثَّعالبي**) مبدأ المشابهة الإجماليَّة من حيث الصُّورة[2]، فالحكم على الانتماء إلى المقْولة من منظور (**الثَّعالبي**) قائمٌ على اعتبار مهمٍّ للصُّورة الذِّهنيَّة، والتي نتمثَّلها بعيِّنة ما (كالنِّسر مثلاً في المثال المضروب سابقا)، وهذا ما يجعل ذواتنا عنصرًا مهمًّا في تحديد مقاييس الانتماء، وهو الأمر ذاته – وإنْ بصورةٍ أكثر اتِّساعا واكتمالا– الذِّي توصَّل إليه كل من (**جورج لايكوف**) و(**مارك جونسون**) في كتابهما "الاستعارات التي نحيا بها" وذلك في حديثهما عن سماتٍ تمييزيَّة للمِقْولة، وهي الخصائص التَّفاعليَّة التي «تنبثق بشكل طبيعيٍّ من تجربتنا في العالم، وترتبط بالإدراك، وبالنَّشاط الحركيِّ والوظيفيِّ، ... وغيرها»[3]. وإليها يُعزا نصيبٌ من كلمة الفصل في تحديد خصائص الانتماء إلى مقْولة ما.

(1) راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، ص 163.

(2) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 930.

(3) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 132.

وحقيقةُ الانتماء هذه لن تكون انطلاقًا من صورة مؤطرةٍ تفرض على الخطاب أن يستوفي من حيث أركانُه (مخاطِبا)، (خطابا)، (مخاطَبا)، ومن حيث مضمونُه موضوعًا قابلاً للأخذ والرَّد، ومن حيث بناؤُه حججاً، وأدلَّة مبنيَّة على الاستدلال العقليِّ، كما تفرض طبيعتُه الحجاجيَّة اختلافًا أي الرَّأي والرَّأي الآخر، وتقتضي التزام المتحاجِجَيْن بقواعدَ وآلياتٍ ومبادئَ هي ضوابط العمليَّة الحجاجيَّة، فنحن كما يقول (**فيتشغاين**): «غير قادرين على إدخال شيءٍ كبير في ثقب صغير، وإنَّما ستكون محاولتنا توضيحَ مدى انتمائنا إليْه»[1]. فالانتماء إذا هو قدرة المتكلِّم على تسمية العالم من خلال مقولته، وتنظيمه ضمن أطرزة، وهو قدرة السَّامع على فهم المتكلِّم، حين يستعير معنى من مجال آخر، ويكون للمتكلِّم طراز يضيف من خلاله ذلك المعنى[2].

فبعد أنْ كانت فترتا النُّبوةُ والخلافةُ الرَّاشدة حصنًا منيعًا يذبُّ عن المسلمين تيَّارات فكريَّة، بعضها يطالب بالغُلوِّ في الدِّين، ويضرب بعضٌ آخُر تعاليمه عرض الحائط، استجدَّ من أمر الأمَّة ما فتح الباب على مصراعيه في قضايا استُحدثت بما أملته الظُّروف السياسيَّة والاجتماعيَّة الحديثة، فكان على المفكرين المسلمين أن يتكلَّموا في مواضيع لم يفصل القرآن ولا السُّنة في أحكامها. وقد كان أمر الأمُّة في الأندلس شبيهًا بنظيره في المشرق العربيِّ، وانتقلت عدوى الأفكار الفلسفيَّة والدينيَّة من حدود المشرق إلى الأندلس، وهي بين هذا وذاك محلُّ أخذٍ وردٍّ، يدلي كل تيَّار بدلوه فيها، ويرمي ما في جعبته ليحصد مؤيِّدين أو معارضين.

ومراعاةً لأحوال التَّحاجج، ومقاماته التَّداولية، فالكلامُ الذِّي ضمَّنه (**ابن طفيل**) كمقدِّمات سبقت عرض القصَّة، قد كان بوَّابة لدراسة طرائق الحجاج، ووسائله التَّكتيكية لتحديد مفهوم ما، حتى تكون أرضيَّةً مشتركة بين المتخاصمين من أجل إقناعٍ أحسن، وهذا المفهوم هو ما جعل من المقدِّمات حجاجًا تعريفيًّا ذو طابعٍ تفسيريٍّ[3]، إذ بسَطت المقدِّمات القول فيما سيأتي بعدها،

(1) عبد السلام عيساوي: المقولة، ص 27.

(2) صالح بن الهادي رمضان: النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي "الاستعارة أنموذجا"، ص 845.

(3) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 142.

فنفِذت بأبعادها الموضوعيَّة إلى الأبعاد الذِّهنية التي ستنبني وفقها أحداث القصَّة، كما ساهمت انطلاقا من القيمة الوظيفيَّة المسندة إليها في وضع الخطاب في سياق قابل للفهم والتَّأويل، ذلك أنَّ تلك المقدِّمات كانت مؤشِّرا على القيمة الحجاجيَّة للقصَّة، فقد سحبت من أمام القارئ عديدًا من الاحتمالات التي قد يلتبس أمرُ ترجيحه بينها، وذلك لإغراق الخطاب في الرَّمزيَّة، فمكَّنت القارئ من «إسناد المعاني للملفوظات، باعتبارها إنجازاتٍ سياقيَّة للقصَّة»[1]. ولأنَّ الرَّمز يمتلك تأثيرًا فعَّالا في الفكر، وذلك لاتِّصاله بالذِّهنيَّات الإنسانيَّة، أو ذهنيَّات الجماعة الواحدة، وإنْ كان في جانب منه يعوق عمليَّة التَّواصل نوعًا ما، إلا أنَّه يعين على التَّفكير، والتَّنظيم والتَّوجيه، فلم يكن الرَّمز إحالة مباشرةً إلى المفاهيم المجرَّدة، وإنَّما هو نواةٌ فاعلة تمنح الصُّورة أبعادًا خاصَّة[2]، ولأنَّ الرَّمز كذلك بنيةٌ ذهنيَّة ومعرفيَّة مشتركةٌ تقوم قبل كلَّ شيءٍ على ضمان نجاح الاتِّصال، فإنَّ عمليَّة التَّرميز تنتقل في مرحلة تالية إلى النَّموذج الاستدلاليِّ، وهذه السَّيرورة المنتظمة يفرضُها اشتغال الذِّهن البشريِّ الذي يعمل في واقع الأمر بآليتين، تُسند إحداهما ما تبقَّى من العمل إلى الأخرى، فتعتمد الأولى منهما على حلِّ التَّرميز، بينما تقوم الثَّانيَّة على الاستدلال[3]. وقد مثَّلت المقدِّمات عتبةً أُولى في فكِّ ترميز التَّمثُّلات الذهنيَّة لقضايا سيتمحور عليها بناءُ القصَّة، فكانت بذلك فضاءً ترميزيًّا لقضايا شغلت الذهنيَّة الإسلاميَّة، بينما شكَّلت أحداث القصة فضاءً استدلاليًّا حجاجيًّا لموقف (**ابن طفيل**) من تلك القضايا المثبوثة في المقدِّمات. فهل هذا النَّوع من الانتماء إلى مقولة الخطاب الحجاجيِّ يؤهِّل "حي بن يقظان" ليكون عنصرا طرازيًّا فيها؟

المطلب الثالث: طرازية "حي بن يقظان":

إنَّ مفهوم الطِّراز حسب ما تعرضه النَّظريَّة الموسَّعة هو قابليَّة عنصرٍ ما في المِقْولة بأنْ يكون نقطةً مرجعيَّة معرفيَّة لمقولاتنا وأنساقنا التَّصوريَّة، باعتباره تمثيلاً ذهنيًّا للخاصِّيات النَّموذجيَّة للمقْولة،

(1) رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ص 85.

(2) محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير رجب سليم النسور: قصة حي بن يقظان، دراسة تحليلية نقدية، ص 1027.

(3) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 41-43.

وليس تمثيلا للشيء النموذجي الطرازي للمقولة. وانطلاقا من الوظيفة المسندة إليها من حيث تحكُّمها في حدود الإدراك، فإن المِقْولة تساعد في عملية التَّمثيل الذهنيِّ[1]، وذلك لطبيعة الفِكر المِقْولي الذي يجنح إلى الوضوح عن كلِّ غامض، وهذا الوضوح يسهم الطِّراز في كشف الجزء الأكبَر منه، إذ يمثل في الذهن مرجعيَّة إدراكيَّة، أي معرفيَّة تُرتَّب في ضوئها أفراد المقولة ترتيبا تفاضليًّا بحسب شدة مشابهتها للطِّراز، أو ضعفها [2]. وعليه فامتلاك "حي بن يقظان" لخصائص نموذجيَّة يزيد من احتماليَّة اعتباره عنصرًا طرازيًّا في مقولة الخطاب الحجاجيِّ، وهذا الاحتمالُ قد يؤسِّس لكونه عنصرًا طرازيًّا فيها، ذلك أنَّه عندما يتعلَّق الطِّراز بشيءٍ ما في العالم، فإنَّنا انطلاقًا منه نحدِّد الخاصِّيات النَّموذجيَّة لعناصر المقْولة، وعندما يتعلَّق بمركَّب ذهنيٍّ، فإنَّنا ننطلق من تلك الخاصيَّات النَّموذجيَّة من أجل الوصول إلى الطِّراز[3].

ولمَّا كانت المقدِّمات من حيث مضمونُها مجالاً لعرض منهجه الذِّي كان في أغلبه نقدًا لعقائد فلسفيَّة تخالف ما استقرَّ عنده، يعرض (**ابن طفيل**) لأصحاب تلك المناهج، ويعلِّق على ما هم فيه من الحالات التي قد تقترب أو تبتعد عمَّا هو في طلبه. فطلب السَّائل الاستزادة من أسرار الحكمة الإشراقيَّة، هو تطلُّعٌ لمعرفة حالاتٍ تعتري أهل المقام والبرهان، والتِّي ترفعهم إلى مراتب لا يشتركون فيها مع الجميع، وإنمَّا لتلك الحالات جماعةٌ مخصوصةٌ، ترتقي بهم من الحياة الحسيَّة الحركيَّة، إلى الحياة الروحانيَّة حيث اللَّذة والسُّرور.

وقد ظهر (**ابن طفيل**) في هذه المقدِّمات، وهو يسند إلى بعض الفلاسفة (الذِّين ذكرهم) مراتب، ثمَّ يضع كلَّ مرتبةٍ في سلَّم تدرُّجي، مستهدفًا بذلك اعتقادهم، وهذا الموقف النَّقدي يدلُّ على سعة اطِّلاع (**ابن طفيل**)، ومعرفته بآراء العديد من المفكِّرين والفلاسفة سواء أكانوا في المشرق العربيِّ، أو في المغرب، كما يحيل هذا على جوانبَ مهمَّة من فلسفته[4] فإنْ كان (**أبو بكر بن**

(1) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 28.

(2) صالح بن الهادي رمضان: النظرية الإدراكية، وأثرها في الدرس البلاغي "الاستعارة أنموذجا"، ص 845.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 30.

(4) رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، ص 265.

صادق) قد بلغ حالات الصُّوفيَّة بطريقة العلم النَّظري، والبحث الفكريِّ «فإنَّه لم يتخطَّاها إلى ما يليها»[1]، فلم يحصل بذلك على لذَّة اللِّقاء عند المقام؛ لأنَّ عمليَّة الإشراق، وطريق الوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الوجود وسيلتها الرِّيَّاضة العقليَّة التي غايتها منعُ الشَّواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقليَّة؛ فالإشراقيُّ لا يقنع بالاتِّصال بالعقل الفَّعال وحده، بل يطمح في الاتِّحاد بالله مباشرةً، والامتزاج بنور الأنوار[2]، وعلى عكسه نجد (**ابن سينا**) قد نجح في الوصول إلى اللَّذة، «فكان له من هذه النَّظرة النَّظر إلى الحقِّ»[3]، غير أنَّ (**ابن طفيل**) يراه لقاءً أجوف لا يعضده سندٌ نظريٌّ، ولا تسبقه مقدماتٌ ولا مقاييسٌ؛ فقد اعتبر التَّصوف علمًا عمليًّا من حيث إنَّه يرتبط بالمجاهدة، والرياضة والأحوال، والمقامات، وقد ظهر كعلمٍ أخرويٍّ يعطي المفهومات الفقهيَّة الجامدة من تحليل وتحريمٍ...وغيرها روحًا جديدًة، ويمزجها بالعاطفة الدينيَّة المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوالٍ، وتنحصر هذه الأعمال في التَّصديق والإيمان والصدق والإخلاص والمعرفة والتَّوكل،...وغيرها من المفاهيم النَّظرية[4]. ويبدو أن استواءَ الأمر عند (**ابن طفيل**) يختلف عمَّا يراه صاحباه، فلا يكون إلا بتساوي الحالتين، إذ المعرفة بحالات الصوفيَّة، والإحاطة بها نظريًّا دون الوصول إليها لا يحقِّق الغاية، كما أنّ هذه الغاية لا تكتمل دون إدراك العقل لأحوالها ومقاماتها، وإنَّ تحقُّق شعور القلب باللَّذة. ثمَّ إنَّ إصرار (**ابن طفيل**) على اجتماع ملكات العقل بالقلب لاكتمال المعرفة الحقَّة عند الصوفيِّ هي إشارةٌ إلى قضيَّة (العقل والنَّقل) أو(العقل والشَّرع)، والتِّي أخذت أبعادًا كبيرة في الفكر الإسلاميِّ، فقد تعرَّض (**ابن سينا**) قبله، و(**ابن رشد**) معاصره إلى هذا الموضوع المهمِّ، وهو أنْ ليس بين الشَّريعة والعقل خلافٌ، فقرَّر (**ابن سينا**) ذلك في كتبه، وألَّف (**ابن رشد**) في ذلك أيضا كتابه المسمَّى "فصلُ المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال"، ثم جاء (**ابن**

(1) المدونة، ص 7.

(2) الليث صالح محمد عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، ص 39-41.

(3) المدونة، ص 8.

(4) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، ص 17.

طفيل) وشرح ذلك في شكل قصصيٍّ لطيفٍ[1]، وقد سحب هذه القضيَّة بأبعادها على امتداد القصَّة مدافعًا ومحتجًّا لموقفه الذِّي لا يرى فيه تناقضًا بين العقل والنَّقل، فاهتداء "حيٍّ" إلى الخالق في غياب التَّنشئة الاجتماعيَّة والدينيَّة، وارتقاؤُه في المعرفة، وانتقالُه بين مراتبها، لهو خيرُ دليلٍ على أنَّ العقل وسيلةُ البحث والوصول إلى حقيقة الشَّرع. فمن المعرفة الحسيَّة التي أخضع فيها "حيٌّ" نفسَه لنواميس الطَّبيعة بميله إلى أشياءَ وكراهيته لأخرى، تبعًا لحضورها أو غيابها عنه، وعقْده مقارناتٍ بينه وبين غيره من الحيوانات، وفي سعيه لتلبية حاجاته البيولوجيَّة يحاول "حي" ترويض الطَّبيعة، أو التَّأقلم معها، ليرتقي بعدها إلى المرحلة العقليَّة، وفيها «ميَّز بين الهيولى والصُّورة، وعالم الكون والفساد، والمشكلة الأولى»[2]، ليصل في مرحلةٍ تاليةٍ إلى معرفة روحيَّة، وهي عنده أسمى مراحل المعرفة التى أوصله العقل إليها دون سابق تجربةٍ، ولا علمٍ نظريٍّ « بحيث صار لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصَّنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصَّانع، ويترك المصنوع حيث اشتدَّ شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكليَّة عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلَّق بالعالم الأرفع المعقول»[3]. ويتواصل ارتقاؤُه في المرحلة نفسها حتى اقتدر على الدُّخول إلى حالاتٍ صوفيَّة، والخروج منها متى شاء، «وهو في ذلك يتمنَّى أن يريحه الله من كل بدنه الذِّي يدعوه إلى مفارقة مقامه، فيتخلَّص إلى لذَّته تخلصًّا دائما»[4].فيتأكَّد من ذلك أنَّ هناك ترابطًا قويًّا وتلازمًا بين الإدراك الحسيِّ والعقليِّ، وبين الإدراك الذَّوقيِّ والكشفيِّ، إذ لا يتمُّ أحدهما إلاَّ بالآخر، والإدراكات الثَّلاث سببها أنَّ النَّفس تنزع إلى الكمالات الممكنة من خلال العلوم الجزئيَّة، فإذا تحصَّلت النَّفس على هذه الكمالات استطاعت النَّجاة والخلاص[5]. كما حرَّك **(ابن طفيل)** على هامش هذه القضيَّة، وفي المقدِّمات نفسها حديثًا عن قصور الفلسفة في إظهار حقيقة أمر الصوفيَّة، يقول: «ولا تظنَّ أنَّ الفلسفة التي

(1) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 34-35.

(2) المدونة، ص 6 (التقديم).

(3) المدونة، ص 95.

(4) المدونة، ص 140.

(5) الليث صالح محمد عتُّوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، ص 56.

وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر في كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض»[1]، ولكنْ لا يفهم من كلام (**ابن طفيل**) هذا اعتراضه على ممارسة النَّشاط الفلسفيِّ، والذِّي كان في وقت ما وباءً على صاحبه، وإنَّما يطرق به بعضًا مما استجدَّ في حياة المسلمين، وفيما لم ينزل فيه نصٌّ صريحٌ، وهي قضيَّة (العقيدة والفلسفة)، كما كانت الإحالة -إلى هذه القضيَّة- أفقيَّة بعديَّة، إذ نجد لها امتدادًا على طول أحداث القصَّة، ليبرهن من طريقها أنَّ الفلسفة من النَّوازل التي استدعتها الظُّروف، وأملتها ضرورة الحياة، و«هي من حيث اعتبارُها الأصليُّ محبَّة للحكمة، والنَّظرة العميقة للوجود، والرؤية الكليَّة، فقد ظلَّت تنضج في ديار الإسلام على نحوٍ مختلفٍ، فظهرت ممتزجةً بالتَّصوف، وبعلم الكلام»،[2] ولا ضير في أن تحيا الفلسفة مع الدِّين جنبًا إلى جنبٍ، فالفلسفة قائمةٌ على إعمال العقل بالتَّساؤل الذِّي لا يهدأ أبدًا طلبًا لكشف حقيقة ذواتنا وحقيقة العالم من حولنا، وقد حثَّنا ديننا على طلب العلم، والتَّدبر في أحوال الخلائق.

ويؤكِّد (**ابن طفيل**) في سياق تلميحه إلى القضايا التي ترتكز حولها أحداثُ القصَّة، يؤكِّد أنَّ سؤال السَّائل الرَّاغبِ في الظَّفر بأحوال أهل المقام لا يخرج عن غرضين؛ فأمَّا أوَّلهما، فأمرهُ مستحيلُ الإثبات؛ لأنَّ تلك الرؤيَّة الخاصَّة لا تتحقق إلاَّ لأصحابها «أهلُ المشاهدةِ والذَّوق والحضور في طوق الولاية»[3]، فللعارفين مقاماتٌ ودرجاتٌ يختصُّون بها، وهم في حياتهم الدُّنيا دون غيرهم، فكأنَّهم في جلابيبَ من أبدانهم، قد نَفِذوا وتجرَّدوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمورٌ خصيصةٌ بهم، وأمورٌ ظاهرة يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها[4]، وأمَّا الثَّاني فمقتَدرٌ عليه، وتأكيدُ أمره ليس بمعجزٍ، فهو ممَّا يحويه ورقٌ ويحفظه كتابٌ، ولكنَّ جَمْعه ليس بالأمر الهيِّن نَقْلُه، إذ لم تستوِ أموره حتى لـ (**ابن**

(1) المدونة، ص 13.

(2) يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص86-87. وأمَّا ما انتقده (الغزالي) في كتابه "تهافت الفلاسفة"، فإنه لا يتقصد الفلسفة من حيث هي، وإنما يُبَيِّنُ التهافت على الآراء الأرسطية المشائية، وينبه القائلين بها من المسلمين، ويَذْكُر أنهم قالوا بثلاث قضايا يعد القائل بها كافرا من الزاوية الفلسفية؛ وهي القول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، القول بالمعاد للنفوس، وإنكار الحشر الجسماني.

(3) المدونة، ص 11.

(4) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 31.

طفيل) إلاَّ بعد لَأْيٍ، يقول: «... ولم يتخلَّص لنا نحن الحقَّ الذي انتهت إليه حتى استقام لنا الحق أوَّلا بطريق البحث والنَّظر، ثمَّ وجدنا منه الآن هذا الذَّوق اليسير بالمشاهدة»[1]، وقد أدرك هو نفسُه حقيقة الأمر، وصعوبة نقله في ما يقلُّ لفظُه ويستوفي معناه، فيقنع ويمتع في الآن ذاته، وهو يعلِّق قائلاً: «... وأرجو أن أصل من السُّلوك بك إلى أقصر الطَّريق وآمنها من الغوائل والآفات، وإنْ عرضت إلى لمحةٍ يسيرةٍ على سبيل التَّشويق»[2] ،فالقصَّة إذًا هي حجَّةُ (**ابن طفيل**)، وأخذُ العبرة منها دليلٌ على الاقتناع ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3].

إن ما يتميَّز به خطاب "حي بن يقظان" على الرغم من كونه خطابًا حجاجيًّا يحمل مقاصد تنبني وفق قناعاتٍ (**ابن طفيل**) الخاصَّة باعتباره متكلِّما ومؤثِّرا فاعلاً في الخطاب، هو أنَّه خطابٌ بعيدٌ عن الانفعالية، «فالخطاب الانفعاليُّ لا يعيش بعد إلقائه، وإنْ أثَّر في المخاطبين، إلاَّ أنَّ تأثيره يظلُّ عابرًا، فالعاطفة ليست من طبيعة العقل»[4]. هذا وإنْ كان (**ابن طفيل**) يعتمد على خطاب العقل في بناء النَّسق المعرفيِّ، إلا أنَّنا لا نعدم عاطفةً رافقت القصَّ من بدايته إلى نهايته.

ثم إنَّ البنيَّة الذهنيَّة المؤسِّسة للخطاب ـ وهذا ما تؤكده بنيتُه اللُّغوية ـ تُظهر أنَّ الطَّابع القصصيَّ لم يكن لمتعةٍ جماليَّة، أو فنيَّة بحتةٍ، بل إنَّ المتعة والجماليَّة وسيلتان لإحكام أمر الحجَّة والدَّليل، فعامَّة النَّاس ـ كما يقول أرسطو ـ يتأثَّرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثَّرون بعقولهم، وهم بحاجة إلى الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجَّة العقليَّة، فلا يكفي إذًا، أن يعرف المرءُ ما ينبغي أنْ يقول، بل يجب أن يقوله كما ينبغي، وهذا ما جعل أبواب التَّأويل في "حي بن يقظان" غير مؤصدةٍ، إذ كانت أكثرَ التَّجارب القصصيَّة العربيَّة القديمة حشدًا للأفكار الفلسفيَّة، فقد جاء العنصر القصصيُّ متناسقًا متعادلاً في أجزاء القصَّة كلِّها، ومختلطًا بالعنصر الفلسفيِّ من أوَّل الكتاب إلى آخره. فقد

(1) المدونة، ص 20.

(2) المدونة، ص 20-21.

(3) سورة (ق)، الآية 37.

(4) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ص 205.

تمكَّن صاحبه بأسلوبه الذِّي يفيض ابتكارًا وقوَّة شعريَّة أن يخلق منها أثرًا من أعظم ما أطلعته العصور[1]، كما تعدُّ المدوَّنة أفضلُ قصَّة عرفتها العصور الوسطى[2]، ويعدُّ صاحبها أوَّل من ساق الآراء الفلسفيَّة والعلميَّة سياقًا قصصيًّا[3].

ويخلص المبحث إلى أنَّ إثبات طِّرازية المدوَّنة انطلاقا من مبادئ النَّظرية المِقْولية الموسَّعة يتطلَّب حصر كلِّ الخصائص النَّموذجيَّة التي تحدِّد طرازيَّة الخطاب المدروس، ذلك أنَّ الطرَّاز يمثِّل بطبيعته العنصر القارَّ والمركزيَّ في المِقْولة، حسب النَّظرية الأصليَّة، كما يمثِّل عنصرًا مستقطبًا لغيره من العناصر التي تلتفُّ حوله من خلال اتِّصالها به في بعض السمات المتشابهة، غير أنَّه، وبتوسيع مجال الاشتراك إلى سمة واحدةٍ على الأقلِّ حسب ما تعرضه النَّظرية الموسعة، فإنَّ هذا الأمر سيوسِّع كذلك من شرط الانتساب إلى المِقْولة، والذِّي سيؤدِّي بدوره إلى كثرة العناصر المنتمية إلى المجال المِقْولي نفسِه، وهذا ما يستدعي خلق مقولات فرعيَّة داخل المِقْولة الأمِّ، وسينجرُّ عن هذا الأمر لا محالةَ ضعف مركزيَّة الطرَّاز في تلك المقولة، بل إنَّ توالد المقولات الفرعيَّة سيؤهِّل إلى جانب ذلك عناصر طرازيَّةٍ جديدةٍ...، وهكذا تتحوَّل المِقْولة الأمُّ إلى مجرَّد مقولةٍ فرعيَّة.

وعليه سيحتفظ البحث بإثبات طرازيَّة "حي بن يقظان" كونَهُ عنصرًا ذا قيمةٍ أعلى، وأهميَّة أسمى ضمن مِقْولة الخطاب الحجاجيِّ معضودًا ببعض من الآليات المنهجيَّة التي تؤطِّرها مفاهيمُ نظريَّة المزج، وهي من النَّظريات التي تمثِّل أحد أعمدة البحث اللِّساني المعرفيِّ.

(1) محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير رجب سليم النسور: قصة حي بن يقظان. دراسة تحليلية نقدية، ص 1225.

(2) ar.m.wikipedia.org

(3) عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 470.

المبحث الثاني: المزح وتفاعلات الميدان:

ولئن كانت قصة "حي بن يقظان" خطاباً حجاجيًّا ساقه (**ابن طفيل**) ليُدعِّم آراءه المبثوثة في المقدِّمات، فإن بناءه الذهنيَّ قائم على إشراك العديد من الفضاءات، وهي، وعلى الرغم من تفرُّعها إلا أنَّ التَّفاعل لا محالة ناشئٌ بينها، فمن ميدان الحجاج والعمليَّات العقليَّة، إلى ميدان السرد ومتعالقات التَّخييل، يكمِّل بعضها بعضًا، والكلُّ في خدمة مقصديَّة الخطاب.

ولكن إذا كان ميدان الحجاج العقلُ، وكانت مادَّته الفكرةُ المنطقيَّة، فكيف يبني (**ابن طفيل**) حجَّة تقنع بأحداث تديرها شخصياتٌ؟ والمعلوم أنَّ تلك الأحداث التي تشكِّلُ مادة القصِّ تخضع لمنطق الواقع فتكون واقعيَّة، كما أنَّها قد تتجاوز حدوده فتكون بذلك خياليَّةً. وهذا ما يفتح مجالاً آخر للتَّساؤل، فهل يخدم بناءٌ ذهنيٌّ قائمٌ على المتناقضات (سرد) (حجاج) و(عقليٌّ) (تخييليٌّ) مقصديَّة الخطاب؟ وهل يُمكِّنُ لبُنى ذهنيَّة تخييليَّة أن تكون في موضوع استدلال عقليٍّ؟ وإن كان كذلك فما دور آليات المزج المعرفيِّ في إثبات ذلك؟ وهو موضوع ما يأتي من مطالب هذا المبحث.

المطلب الأول: نظرية المزج(*) وطرازية "حي بن يقظان":

يعتري الإنسانَ ولعٌ ورغبةٌ دائمين في البحث عن الجديد، وإن كان لا يُقصد بالجدَّة معناها المطلق فلا جديد من غير مشابهة ولا على غير شاكلة، كما أنَّه قد ترتفع نسبة القديم لتفوق نسبة الجدَّة فيه، وقد تكون هذه الأخيرة مجرَّد إعادة هيكلة، أو إعطاء صورة تنظيميَّة جديدة لا غير. ولكن على الرغم من ذلك، فإنَّ النَّفس البشرية تستلذُّ الجديد فيما تأكله وتشربه، أو تلبسه، أو تركبه، أو فيما تتشاركه مع الآخر صورةً أو صوتًا.

(*) اقترح (مارك تونر) و(جيل فوكونياي) إطار العمل الأول لبلورة نظرية المزج في محاضرات مشتركة سنة 1993، وفي سنة 1994 عرضت ملامح هذا الإطار النظري في تقرير نظري بعنوان "الإسقاط المفهومي، والأفضية الوسيطة" ولكن أشهر عرض عام لنظرية المزج يتضمنه كتاب (مارك تونر) الذي صدر سنة 2002 بعنوان "في ما به نفكر: المزج المفهومي وتعقدات الذهن الخفية". ينظر: مارك تونر: مدخل في نظرية المزج: ترجمة: الأزهر الزناد، عن وحدة البحث: اللسانيات العرفنية واللغة العربية، منوبة، تونس، ط1، 2011، ص 4 (المقدمة).

من أجل ذلك كان على الذِّهن البشريِّ أن يكون في حالة تأهُّب دائمة لبعث كل ما هو جديد، وهذا الجديد يفرض على الذِّهن استحضار ما تشترك فيه الذهنيَّة الجماعيَّة، والتي تبقى مرجعًا ثابتًا عند تحليل، أو تفسير، أو تأويل الجديد النَّاتج عن امتزاجها وتفاعلها مع الذهنيَّة الفرديَّة، إذ يعزى إلى هذه الأخيرة صبغةُ الجدَّة فيه، ثم إنَّ التفاعل الحاصل بين الذهنيتين، هو إعادة بعث قديم في ثوب جديد، وهو المجال الذي تبحث فيه نظريَّة المزج.

والمزج باعتباره خصوصيَّة ذهنيَّة تقوم على التَّداخل والتَّفاعل بين فضاءين، يمكن تحديدُ درجة التَّرابط بينهما انطلاقاً من مجالات الانتماء عندهما، فالتَّرابط الذِّي يتحقَّق مع أشياء، أو معاني لا تظهر أنَّها على صلة، لا يؤدِّيها إلا "المزجُ" كوظيفة حيويَّة ذهنيَّة، إذ إنَّنا لا نستطيع فهم الكثير من الأشياء، ولا الوصول إلى العديد من المعاني إلاَّ من خلال تعالق يحدث بين تلك الفضاءات التي تبنيها الذِّهنيَّة المتكلِّمة، وتهتدي إلى مقاصدها نظيرتها المؤوِّلة.

فالبناءُ الذِّهنيُّ لأيِّ خطاب تتداخل فيه مجالات مشتركةٌ تتفاعل جميعها لإعطاء صورة لم تكن حاضرة من قبل، ولا تمثِّل أيَّ مجال من تلك المجالات المشتركة على حدة، فالتَّداخل الحاصل في المفاهيم والمعاني ناتجٌ عن عمليَّة تداخل شبكات واسعة وامتزاجِها، هذا وإنْ كانت عمليَّة المزج تظهر جانبا من الفطرة، وآخرٌ من العفويَّة في البناء والتَّحليل، والتي يمارسها الذِّهن بنوع من التَّعود الآليِّ، إلاَّ أنَّها في الواقع «عمليَّة ناتجةٌ عن قوانين على غاية من التَّعقيد» [1] والدِّقة. ويذكر (**مارك تونر**) حكاية عن أصول هذه النَّظرية يسمِّيها قصة "الثَّمرة المحرَّمة"، ويتجلَّى المغزى من هذه القصَّة أنَّ هذا هو ما يفعله الإنسان الحديث عرفنيًّا (معرفيًّا) بمهارة فائقة، وبخبرة عالية، إنَّه يقطف الثَّمرة المحرَّمة، وتلك هي الطَّاقة التي تجعلنا خلاَّقين، غايةً في الخلق، فتجعل من (العرفنة) العليا عند البشر عمليَّة ممكنة، فنظريَّة

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 223-224.

المزج تتبنَّى الفكرة التي مفادها أنَّ قدراتنا البشريَّة الحديثة إنمَّا نشأت نشوءً واحدًا، وأنَّ محاولة تفسيرها كلاًّ على حدة، إنمَّا يقودنا إلى المغالط، لأنَّها نشأت معًا، وهذا ما يؤكِّده المزج المفهوميُّ[1].

إنَّ عمليَّة المزج تساعد في عمليَّات تحديد، أو تعريف المفاهيم المختلفة بطريقة علائقيَّة، أي في ضوء العلاقات التي تربطها بغيرها من المفاهيم الأخرى، وعليه فالبنيات الدَّلاليَّة تتألَّف من معاني المفاهيم المختلفة، والتي تُخزَّن فيها على شكل شبكة من الافتراضات[2]. وتُقيم ملكة المزج في الدِّراسات المعرفيَّة علاقة بين فضاءين متباعدين كقولنا "هذا الجرَّاح جزّار"، إذ لا وجود لاستعارة مفهوميَّة قوامها خطاطة "الجرّاح جزّار" وإنمَّا تمثِّل جمعا اعتباطيًّا بين مجالين متباعدين هما "الجراحة والجزارة"، وهذا ما يمثِّل مظهر النَّقص في نظريَّة الاستعارة المفهوميَّة القائمة على ثنائيَّة الفضاء والإسقاط، فالفشل، أو غياب المهارة ناتجٌ عن عمليَّة استدلاليَّة يمكن إظهارها بوسائل التَّحليل في نظريَّة المزج القائمة على الإسقاط متعدِّد الأفضيَّة[3]. فيستمدُّ الكيان النَّاشئ (الجرَّاح) حركته من الشبكة التي تتحرك فيها (فضاء الجراحة)، ولكنه يستمد معلمه من الشبكة التي يتحرك فيها (فضاء الجزارة[4]. كما تسمح هذه الآلية المعرفيَّة للذِّهن بالرَّبط بين مجالات تقاطع، تفسِّرها عمليَّات استدلاليَّة عقليَّة، حيث تقوم هذه العمليَّات على إسقاطات موضوعيَّة لوحدات لغويَّة خطابيَّة، بحيث تنشأ بعد تلك الإسقاطات مفاهيمٌ جديدةٌ تحدِّد مقصديَّة الخطاب، وتخدمُ بناءَه الذِّهنيِّ الذِّي صمِّم لأجله.

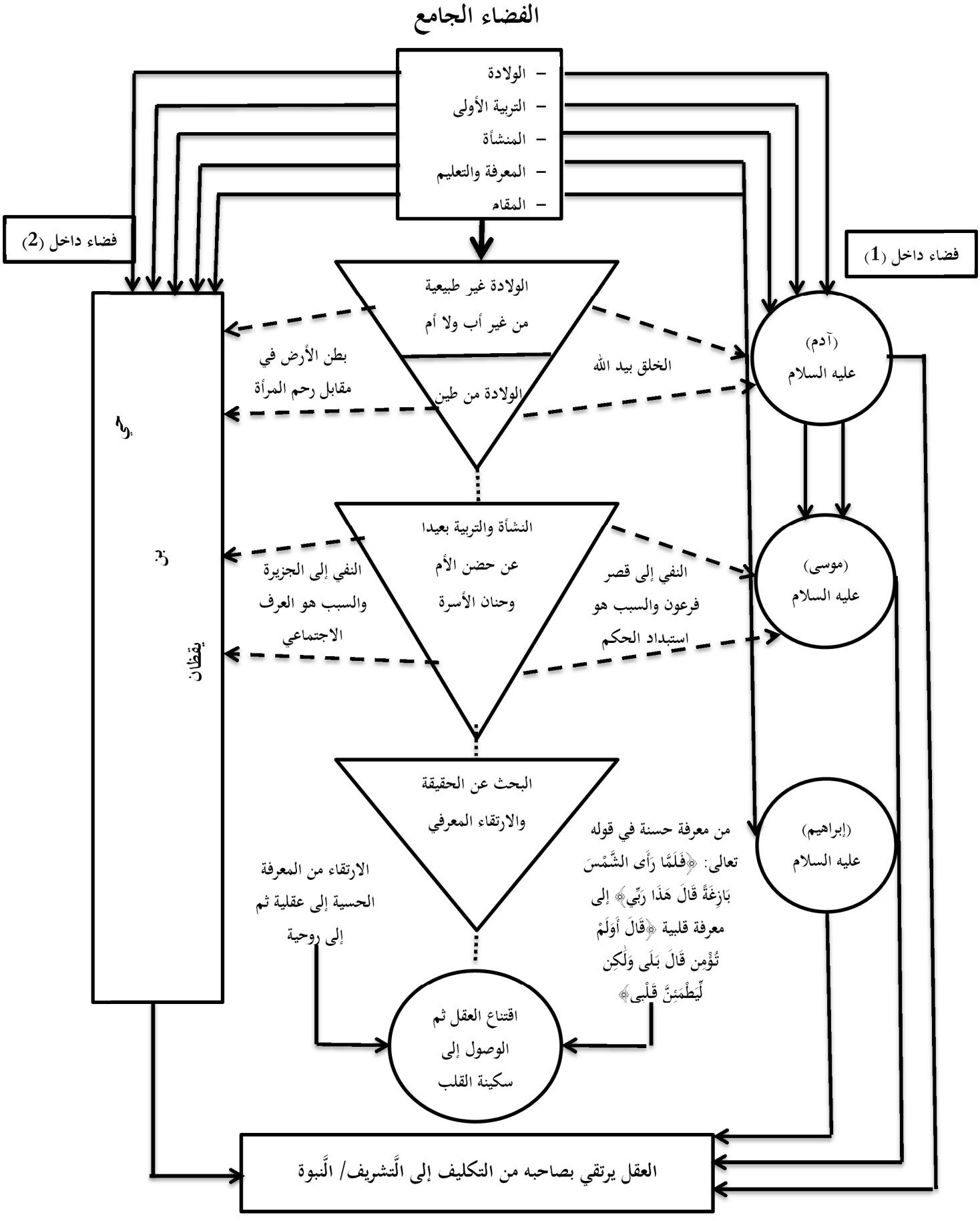
وفيما يلي عرض لمخطط مزجيٍّ تفاعليٍّ معنون بـ: "نظريَّة المزج وتفاعل مستويات الخطاب" مضمَّن على مستوى الخطاب بين (السرديِّ والحجاجيِّ)، وبين (العقليِّ والتَّخييليِّ) بحيث يفضي كل فرد في الثُّنائيَّة إلى ما يقابله، كما تخدم الثُّنائيَّة الواحدة نظيرتها وتتفاعل معها.

(1) مارك تونر: مدخل في نظرية المزج، ص 12-13. ويعرض الكتاب لمجموعة من الاصطلاحات والتراكيب مشفعة بمفاهيمها من مثل: الدمج المفهومي، المزج الدوَّامة، المزج الثنائي المدى... وغيرها. للمراجعة ينظر: المرجع السابق نفسه، ص 11-12.

(2) رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول، ص 210 (بتصرف).

(3) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 227-228، وفيها وقوف كامل وبسط نموذجي لهذا المثال.

(4) Gille Fauconnier and Mark Turner, Rethinking Metaphor,Cambridge Handbook of Metaphor and Thought . Cambridge University Press, p 20.


الفضاء الجامع
الولادة
التربية الأولى
المنشأة
المعرفة والتعليم
المقام
فضاء داخل (2)
فضاء داخل (1)
الولادة غير طبيعية
من غير أب ولا أم
بطن الأرض في
مقابل رحم المرأة
الخلق بيد الله
الولادة من طين
(آدم)
عليه السلام
النشأة والتربية بعيدا
عن حضن الأم
وحنان الأسرة
النفي إلى الجزيرة
والسبب هو العرف
الاجتماعي
النفي إلى قصر
فرعون والسبب هو
استبداد الحكم
(موسى)
عليه السلام
البحث عن الحقيقة
والارتقاء المعرفي
الارتقاء من المعرفة
الحسية إلى عقلية ثم
إلى روحية
من معرفة حسنة في قوله
تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ
بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ إلى
معرفة قلبية ﴿قَالَ أَوَلَمْ
تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَٰكِن
لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾
(إبراهيم)
عليه السلام
اقتناع العقل ثم
الوصول إلى
سكينة القلب
العقل يرتقي بصاحبه من التكليف إلى التَّشريف/ النَّبوة

وانطلاقا من المخطط السَّابق الذِّي سيعمد البحث فيما يأتي إلى تحليله وفق الثُّنائيات المشار إليهما سابقًا، أو وفق ما يعرف بمفهوم الازدواج(*)، وهو مفهومٌ قائمٌ على التَّقابل في المعنى الحاصل بين عنصريْ الثُّنائية الواحدة، أو التَّقابل الحاصل بين مجموعة من الثُّنائيات، وهذا ما سيبين عنه المطلبين التَّاليين. غير أنَّ ما تجدر الإشارة إليه أنَّ كل مطلب سيختصُّ بتحليل جوانب من المخطَّط بما يخدم موضوع المطلب نفسه، ويُبقي الجوانب الأخرى لما يليه، ولا يكون الفصل بينهما فصلاً تامًّا، وذلك لما تفرضه طبيعة الثُّنائيات المتداخلة، وإنَّما هو فصلٌ منهجيٌّ يتتبَّع فيه البحث نواحٍ تنظيميَّة لصورته، ويبقى بعضه في خدمة بعض، والكلُّ في خدمة الخطاب ومقاصده.

المطلب الثاني: بين الحجاجيِّ والسَّردي:

... ولأنَّه ولإدراك النيَّة الكامنة وراء أيِّ نص، فإنَّ الأمر يتطلَّب إنشاء فرضيَّة حول مضمونه العام، وتدور هذه الفرضيَّة حول استباق المضمون السَّردي، أي وضع فرضيَّة معيَّنة مسبقة، ثمَّ تعقبها حينئذ مجموعة من الإشكاليات والأسئلة التي تنشد حلولا وأجوبة لتيسير عمليَّة الفهم(1).

فالخطاب القصصيُّ الذي أهلَّه (**ابن طفيل**) حجَّة ودليلاً على صدق دعواه، يختلف عن غيره من الخطابات الأخرى، وذلك انطلاقًا من منطقه الخاصِّ الذي تبنيه الذهنيَّة المتكلِّمة، بحيث تفجِّرُ القصةَ مادةٌ مضمونيَّةٌ في وحدات صغرى تتَّخذ طابعًا شخصيًّا، أيْ معاملاً جديدًا يتحقَّق من خلال ما يحيل على الفعل الإنسانيِّ المدْرج ضمن زمنيَّة تحدِّدُ لها حجمًا، وامتدادًا، وبدايةً، ونهايةً(2). فالبناء القصصيُّ يفترض من حيث شكله مضمونًا، ولهذا المضمون بدايةٌ ونهايةٌ، وبينهما تتموضع أحداث تمثِّل مادة القصِّ، تنقل تجربة معيَّنة، كما تحاول تلك الأحداث خدمةَ تلك التَّجربة على امتداد أحداث القصَّة.

(*) ويعمل الازدواج على تحطيم المطلقات والحدود مهما كان نوع الأشياء، ومن الأوائل الذين مارسوا هذا المفهوم (باختين)، و(ليفي ستراوس) و(غريماس)، وإن كان (غريماس) قد اعترف أن هناك طرفين بينهما درجات ودركات، ينظر: محمد مفتاح: مجهول البيان، ص 131.

(1) حسن مصطفى سحلول: نظريات القراء، التأويل الأدبي وقضاياه، ص 71 (بتصرف).

(2) سعيد بنكراد: مسالك المعنى، ص 26.

وتعدُّ رسالة "حي بن يقظان" عملاً فنيًّا أدبيًّا ينتمي إلى قصص الشَّخصيات؛ لأنَّه يرتكز على حياة "حي" البطل على أرض جزيرة كانت مسرحًا لأحداث القصِّ، ويطرح في تلك الأحداث موضوع العزلة، وطريقة العيش فيها بعيدا عن المجتمع، وكيفيَّة الارتقاء المعرفيِّ، غير أنَّ العنصر السَّائد والغالب على أحداث تلك القصَّة هو الفكر[1]، وإن كان الفكر ليس إلاَّ إحالة إلى العقل، وليس العقل إلا معادلاً موضوعيًّا لـ "حي" بطل القصة.

إن التَّمثيل الذِّهنيِّ لـ "حي بن يقظان" ينهض على علاقة تربط الشَّخصيَّة بالموضوع، وضمن مسار سرديٍّ تشكلَّت تلك الذِّهنية البنَّاءة على أساس تلك العلاقة بحيث تكون تلك التَّشكيلة لا محالة موجهة إلى عمليَّة تداوليَّة تأويليَّة مُهمَّتها تحديد مركزيَّة البعد المعرفيِّ عند «المتكلم والمتلقِّي في قيام المعاني اللُّغوية أوَّلا، وكيفيَّة إدراكها ثانيا، بحيث يصبح الإدراك مرادفا لإسناد المعاني وقيامه»[2]. فعمليَّة السَّرد في "حي بن يقظان" تحدِّد موقع (**ابن طفيل**) من هذا الخطاب أوَّلا، فهو الحامل لهمِّ الكتابة الذِّي أرَّقه بنقل فلسفته الإشراقيَّة إلى السَّائل، وإذْ به بعدها يترك المراسلة، ويتَّجه إلى النَّقد، والقرَّاء أحوج إلى تلك المقدِّمات التي ستوجِّه السَّرد لما يأتي بعدها من جهة، وتوجِّه عمليَّة تلقِّيه من جهة أخرى، وهو أمرٌ مؤسَّس ومبنيٌّ في صور ذهنيَّة عند (**ابن طفيل**)، فتتحوَّل الرسالةُ حينئذ إلى قصَّة هي الجواب عن سؤال السَّائل، وتكون أحوال القصِّ وأحداثُه كلُّها مرتبطة بالشَّخصيَّة البطلة، وإن كان (**ابن طفيل**) يَظهر أحيانا أسبق من بطله، خاصَّة وهو ينقل لنا تجربته الشَّخصيَّة في عالم الفلسفة والتَّصوف. ثم إنَّ التَّشويق الذِّي يُعدُّ عنصرا قارًّا كان وسيلتَه للتحكُّم بقارئه الذِّي سيظلُّ إليه مشدودًا، كما يُعدُّ عنصرًا متولِّدا أثناء القراءة لا بعدها، فيجعل بذلك من العمليَّة السَّردية مفاجئةً وعارمةً ومحدثةً لتوتُّر دائمٍ في النَّص[3].

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدوعها، ص 75. وهي منقولة عن دراسة مقارنية بين حي بن يقظان وروبنسون كروزو لحسن محمود عباس.

(2) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 05.

(3) يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 91- 92.

والظَّاهر أنَّ (**ابن طفيل**) وعلى طول خطابه، يدلِّلُ ويبرهن باستدلالات علميَّة عقليَّة لكلِّ ما يسوقه من أحداث؛ لأنَّ القصَّة عنده ليست حكاية، وإنَّما هي خطوةٌ برهانيَّة[1]، فهو يجتهد في إضفاء روح العلميَّة للتَّدليل على فرضيَّة التَّولُّد غير الطَّبيعي، وإنْ كان قد أسند الكلام إلى الجماعة الغائبة، ليؤكِّد أنه وفي هذا الموضع ليس إلا رَاويةً لما يخبرون عنه، وهو في هذا الأمر؛ أيْ في حديثه على التولُّد غير الطَّبيعي لم يستند إلى الدَّليل النَّقلي إلاَّ في إثباته لحقيقة الرُّوح، والتي لا يُثبت حقيقتها إلا قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2].

ولأنَّ الخطاب السَّردي مشروعٌ منظَّم وفق الغايات القصوى المقصود بلوغها، فإنَّه يكتسي – حسب ما يشير إلى ذلك (**غريماس**)– طابعًا حسابيًّا يُومئ بوجود عمليَّات دلاليَّة كامنة في المستوى العميق بغضِّ النَّظر عن مادَّة التَّعبير، أو المظهر الخارجيِّ الذي يتشكَّل فيه السرد[3]، فأحداث القصة التي اتَّخذت طابعًا علميًّا طبيعيًّا وتعليميًّا يتساوق فيه تدرُّج "حي" في مراحله العمريَّة مع ارتقائه فيما يتعلَّق بمراتب المعرفة الإنسانيَّة، والتي يُبين عنها سعي "حي" للتكيُّف مع بيئته في نشأته الأُولى، وذلك باعتماد الملاحظة في كشف فروق بينه وبين من يقاسمه الجزيرة مما يقع عليه بصره «وكان يرى مالها من الأسلحة المعدَّة لمدافعة من ينازعها... ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما فيه من العريِّ وعدم السلاح، وضعف العدْو، وقلَّة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثَّمرات وتستبد بها دونه، وتغلبه عليها»[4]، أو باعتماده التَّجربة في محاولته التَّشبُّه بغيره من الحيوانات من طريق ملاحظته لما يراه، أو يسمعه، «فما زال الطفل على تلك الحال يحاكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفارق بينهما، وكذلك كان يحاكي جميع ما يسمعه من أصوات الطَّير، وأنواع سائر الحيوان»[5]، فالملاحظة والتَّجربة، ووضع

(1) وهو رأي (رولان بارت) الذي يختلف معه الكثير من الباحثين في اعتبار أن السرد يتم تصوره فقط من منظور البرهان. والسرد في اللاتينية هو الجزء الأساسي في الخطاب الذي يعرض فيه المتكلم الأحداث القابلة للبرهنة أو المثيرة للجدل، ينظر: صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ، 2004م، ص 328-329.

(2) سورة الإسراء، الآية: 85.

(3) محمد ناصر العجيمي: في الخطاب السردي، نظرية غريماس، الدار العربية، للكتاب، تونس، ط1، 1991، ص 35-36.

(4) المدونة، ص 38.

(5) المدونة، ص 28.

الفرضيَّات والرَّبط بينها والاستنتاج، كلُّها عمليَّات ذهنيَّة أوصلت "حيًّا" إلى مراتب تتلخَّص في عمل العقل الذي يرفع الإنسان من الحيوانيَّة، وإن كان فردا في بيئتها، إلى الإنسانيَّة، وإن كان بعيدا عن جماعتها.

ولما كانت براعة الإقناع مرتبطةً بتحسين الشيء وتقبيحه[1]، كانت براعة الإقناع والإمتاع معًا متوقِّفةً على كيفيَّة صياغة الشَّيء المراد تقبيحه أو تحسينه، وتلك البراعة تقرِّرها قدرة المحاج في عرض ما يتبنّاه من آراءَ وأفكارٍ. ثمَّ إنَّ تأهيل (**ابن طفيل**) للقصَّة خدمةً لموقفه الحجاجيِّ، هو معرفته المسبقة بدخول القصَّة تركيبًا في بناء الذهنيَّة الجماعيَّة، وليس البناء فحسب، وإنَّما التَّحكم فيها كذلك، وهو أمرٌ راجعٌ لقدرتها على الفعل الإيجابيِّ منذ القدم، هذا ما يؤكِّده قول (**رولان بارت**):«لا يوجد شعبٌ لا في الماضي، ولا في الحاضر، ولا في أيِّ مكانٍ من غير قصَّة»[2]، فالوجود الدَّائم، وعدم الغياب دلالةٌ على أنَّ هناك أثرًا، وأثرٌ إيجابيٌّ كذلك، يُثبِّتُ ولا يُلغي.

ثم إنَّ الوقوف على مكامن ودواخل البناءات الذهنيَّة التي كانت منطلقًا لرسم شخصيات القصَّة يعود بنا إلى بيانات المخطَّط السَّابق، وذلك لأنَّ "حيًّا" هو الشَّخصيَّة الرَّئيسة التِّي عليها مدار الحديث والأحداث، وهو بطلٌ؛ لأنَّه يمتلك مؤهِّلات البطولة التي قد تهيَّأت له، فقد أُسندت له خوارقُ لا نجد لها مثيلاً واقعيًّا إلاَّ لرموز دينيَّة ممثَّلةً في رسل الله وأنبيائه عليهم صلوات الله وسلامه، فالتولُّد غير الطَّبيعي والنَّشأة اللاجتماعية هيأتا البطل ليكون شخصا غير عاديٍّ، كأن يكون نبيًّا حسب ادِّعاءات فلسفة الإشراق.

وتكون عمليَّة الاشتغال على المكوِّنات الموجودة في شبكة المزج المفهوميِّ من طريق إسقاطات تنطلق من الفضاء الدخل على الفضاء المزيج، كما قد تجري العمليَّة انطلاقا من فضاء ذهنيٍّ تمَّت تعبئته في خدمة مفهوميَّة متجانسة، ثم يتوالد بعد ذلك إلى أفضية أخرى للمزيج نفسه، ويمكن

(1) أحمد جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 392.

(2) رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي القصصي، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ط2، 2002، ص 7.

للانطلاقة أن تكون من الفضاء الجامع، ثمَّ تُنشأ الشبكة انطلاقا منه[1]. وحقيقة تلك الإسقاطات لا تقوم على مشابهة "حيٍّ" بأنبياء الله على وجه الإطلاق، إذا ما افترضنا مسبقا أنَّ (**ابن طفيل**) لن يقع في فخِّ الإشراق، فيكون بذلك نوعا من الأساليب الحجاجيَّة القائمة على "**التَّمثيل**"، وهو من البناءات الحجاجيَّة الإبداعيَّة التي لا تقوم على المشابهة بين الأشياء، وإنَّما يتحقَّق الارتباط بها من خلال تشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مترابطة[2]. فقد انطلق (**ابن طفيل**) من بناء ذهنيٍّ لفكرة مسْبقة تشترك فيها الجماعة، وهدَف من خلال طرحها في فكرة جديدة إلى معنى جديد يبتغي به التأثير والإقناع، وذلك بالانتقال من فضاء إلى فضاء آخر، ويتحقَّق من امتزاج الفضاءين معًا مفهومٌ جديدٌ. حيث ينطلق من تمثُّلات تصوريَّة لرموز قابعةٍ في ذهنيَّة الثَّقافة الواحدة، وتكون عمليَّة تركيبها، وإعادةُ تأهيلها أمرًا غير اعتباطيٍّ، إذ يتمُّ الأمر عبر تشكُّلات تتناسق لتُبرز ملامح تجربة جديدة تمثِّل في عمومها حياة "حيٍّ"، وأحواله من خلال تجربة أخرى سابقة تمثِّل الرُّموز الدينيَّة المقدَّسة، وذلك دون الاهتمام بالبحث عن المشترك، أو الفوارق، أو المتناقضات، أو تحديد المتلازمات، وإنَّما يكون السَّعي إلى خلق بنية تصوريَّة جديدة، تعبُر النَّسق الذِّهنيَّ، لتجسِّدها اللُّغة التي تحيل تجربتنا إلى الآخرين، وهذا النَّقل، وتلك الإحالة هي الخصائص المعرفيَّة للذِّهن البشريِّ، فيقوم حينئذٍ بإجراء «روابطَ بين وحدتين في سياقات متباعدة في الزَّمان والمكان»[3]، وعلى الرغم من تلك الفروق، إلاَّ أنَّ الرَّابط المعرفيَّ الذِّهنيَّ يقيم أنساق المعاني من خلال الآثار التي يتركها تعلُّق الفضاءات بعضها ببعضٍ.

فالتَّولد غير الطَّبيعي هو انتقالٌ من فضاء ذهنيٍّ أوَّلٍ يُمثِّل بداية الخلق، وهو يحيل إلى أبي البشرية (آدم عليه السلام)، والذِّي كان خلقه بيدَي المولى عزَّ وجل، على غير هيأة مسْبقة، ويمثِّل مجال المعجَز المقدَّس، وقد انطلق منه ليصل إلى فضاءٍ ذهنيٍّ ثانٍ هو التخلُّق من بطن الأرض، في مقابل

(1) مارك تونر: مدخل في نظرية المزج، ص 23-24.

(2) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 97.

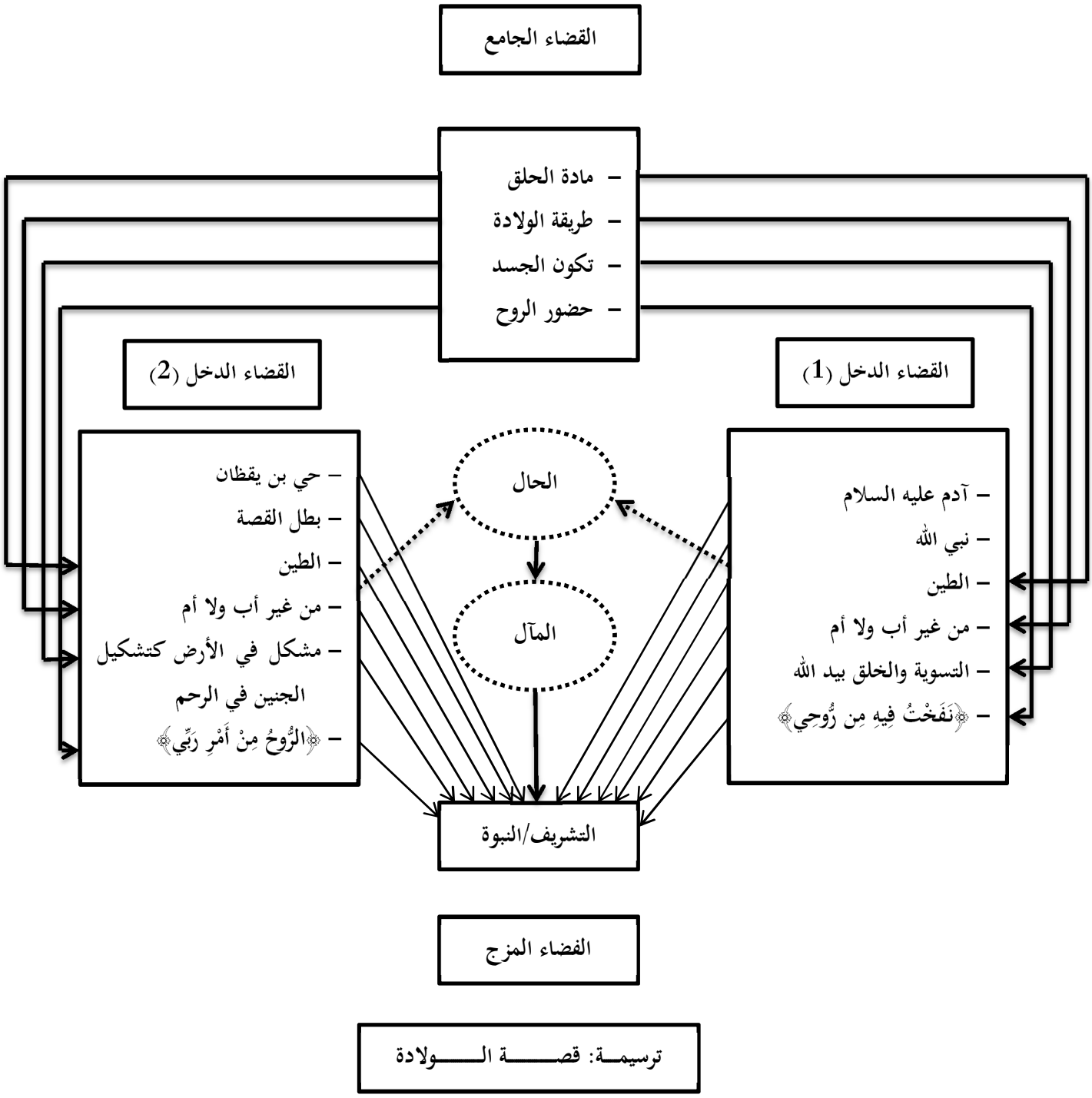
(3) أحمد عطية سليمان: الاستعارة القرآنية، ص 71.

رحم المرأة، والفكرة التي يطرحها (**ابن طفيل**) لا تتعلَّق بإقامة شبهٍ بين (آدم عليه السلام) وبين "حي"، وإنما قائمة في حقيقة تولُّد كليهما من غير أب ولا أمٍّ، وتولُّد كليهما من طين، فعلاقة المشابهة إذًا قائمة على العلاقة بين تولُّد الشخصيتين لا بين الشخصيتين.

وتعد الأفضية في الترسيمة السابقة أفضية افتراضيَّة، وذلك انطلاقا مما يورده (**الأزهر الزناد**) في تعريفه لهذا النَّوع «بأنَّه وضعيَّة يتَّخذها الفضاء الذهنيُّ لإقامة أبنية عرفنيَّة، ومعلومات تتعلَّق بأنواع مختلفة من الأشياء»[1]، ويكون قائما على الواقع الذي توفَّرت عناصره في جملة الأفضية السابقة له، ولكنَّه لا يكمن في بنية الخطاب، وإنما في الخلفيَّة المعرفيَّة[2]. وتمثِّل التَّرسيمة التَّالية العلاقة بين الفضاءين الدَّخلين، وما يجمع بينهما من فضاء جامع، وما ينتج عنهما من فضاء مزج.

(1) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص220.

(2) المرجع نفسه، ص 214-215.



ترسيمة: قصة الولادة

ولأنَّ الفضاء الذِّهنيُّ أبنية جزئيَّة تتكاثر عندما نفكِّر، ونتكلَّم، فتسمح بأنْ يتوزَّع خطابنا، وأبنيَّة معارفنا توزُّعا جزئيًّا مفصَّلا[1]، وتنشأ الأفضية الذهنيَّة نشوءً فوريًّا أثناء الكلام، ثمَّ تتعدَّد وتتناسل، فهو إذًا جملة من العناصر، والمعلومات المنظَّمة المتعلِّقة بها، وتشمل العناصر جميع المفاهيم؛ ما تعلق منها بالمعتقدات، والأفكار، والأحاسيس، والمشاعر، وما تعلق منها بالأشياء في الكون، فهو بنية عرفنيَّة (معرفيَّة) تُبنى فيها المجالات، وتنتظم، وتترابط بأنواع من الترابطات ما بين المجالات[2].

من أجل ذلك كانت العمليَّة التَّمثيليَّة القائمة على إسناد علاقة جديدة، هي عمليَّة ينبني فيها الفضاء الجامع وفق منطلقات تحدِّدُ معاني لكلِّ فضاء دخل، فمادةُ الخلق، وطريقةُ التَّولد، وتكوُّن الجسد، وحضورُ الرُّوح هي جوامع الفضاءين التي ينشأ من امتزاجها فضاءٌ يحمل معنى لا ينشأُ إلا بعد عمليَّة استدلاليَّة قائمة على إسقاط متعدِّد الأفضيَّة، وهذا المعنى الذِّي يمثِّله الفضاء المزجُ هو المآل إلى "مقام التَّشريف" ، وهو مقام الأنبياء، ومقام (آدم عليه السلام) لقوله تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[3]. ولكنَّ حال "حي" وإنْ اشتبهت في جوانب كثيرة منها بحال (آدم عليه السلام)، فإنَّ المآل لن يكون نفسه؛ لأنَّ كرامات "حي" التِّي أوصلته إلى رؤية «... مالا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولا يصفه الواصفون، ولا يعقله إلاَّ الواصلون العارفون»[4]، فقد حقَّقت له تشريفًا، ولكنه تشريفٌ يسِفُّ عن كرامات الأنبياء ومقاماتهم. ولئن

(1) فريدة رمضاني: بناء الأفضية في المعجم الذهني من النحو التوليدي إلى النحو العرفاني، (مقاربة لسانية عصبية) مجلة أبوليوس، المجلد (08)، العدد (02) جويلية 2021، ص133. وتعرض صاحبة المقال لفروق بين الفضاء الذهنيِّ، والمعجم الذهنيِّ؛ والذِّي يعد أحد المكونات الرئيسة المشكلة للغة، نظرا لما يملكه من الخصائص الإفرادية والمعجمية التي لا تنأى عن الجانب الدلالي، وفي كل مراحل الاشتغال على وحداتنا المعجمية، نقوم بتنشيط مسارات ذهنية متنوعة ومعقدة تتفاعل بموجبها المعارف اللسانية والاقتضاءات المعرفية، بينما يكتسي الفضاء الدلالي – وهو الاصطلاح الثالث- مفهوما يستقي معالمه من العلاقة الناشئة بين الأفضية الذهنية، والمعجم الذهني. وأما الحالة الذهنية فهي وضع الفكر الحاصل من معطيات معينة، حسية كانت، أو معنوية. ينظر لودفيك فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ترجمة، وتقديم، وتعليق: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 489.

(2) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 206.

(3) سورة (ص)، الآية 72.

(4) المدونة، ص 136.

كانت عقيدة الفلسفة الإشراقيَّة تساوي الولاية، وهي مقام العارفين بمقام النبوَّة وهي مقام المرسلين، يكون الفضاء المزج حينئذ "حيٌّ نبيٌّ"، وفي ذلك تلميح يؤكِّد اعتناق (**ابن طفيل**) لهذا المذهب الصُّوفي الفلسفيِّ الذِّي فصَّله (**الفارابي**) ليكون حلَّة لا تليق بفلاسفة الإسلام؛ لأنَّها ليست من الإسلام في شيءٍ. وممَّا تجدر الإشارة إليه في هذا الموضع، أنَّ اللُّغة قد تشير إلى عمليَّة المزج صراحة، فتبين بذلك عن الفضاء المزج، كما قد تكون الإشارة إليه تلميحا من دون تصريح، فيتسم حينئذ المزج بالخياليَّة والديناميكيَّة[1].

كما يمكن سحب الهيكلة الخارجيَّة للتَّرسيمة السَّابقة لتشكيل فضاءين آخرين، فالتَّولُّد غير الطَّبيعي يفضي إلى نشأة غير طبيعيَّة كذلك، واستحضار (**ابن طفيل**) لنشأة (موسى عليه السلام) وهو يرسم بناءً ذهنيًّا لشخصيَّة بطله "حي"، هو سعي منه لإيجاد فضاء مزج آخر لمعنى "التَّشريف"، أو تأكيدا للفضاء المزج "حيٌّ نبيٌّ"، وتتداخل معاني الفضاءين عند الانتقال من مجال القدر الربَّاني المسطَّر بوحي ربَّاني، إلى مجال القدر الربَّانيِّ المفضي إلى التَّسليم بمشيئة الله، حيث انقطعت عن الأمِّ آمالٌ في بقاء ابنها "حيٍّ" حيًا «فخرجت به أوَّل اللَّيل في جملة من خَدَمِها وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابةً وخوفا عليه، ثم قذفت به في اليمِّ، فصادف ذلك جري الماء بقوَّة المدِّ، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة المتقدم ذكرها»[2]. ثمَّ إنَّ انتهاء الرَّضيعين إلى مصير واحد هو الرَّمي في اليمِّ، واستبدادُ الحاكم في مقابل استبداد العرف الاجتماعيِّ، وقصر العدوِّ في مقابل الجزيرة... كلُّها أمورٌ توحي بأنَّ شروط الحياة منتفيةٌ، وإنْ كانت أمُّ (موسى عليه السلام) قد سلَّمته بوحيٍّ ربّانيٍّ، فإن أمَّ "حيٍّ" قد سلَّمته لمشيئة ربَّانيَّة، ولكنَّ كلتيهما تعقد الأمر على رحمة الله عزَّ وجل، وتدعو بحسن المآل. فاشتراكُ الشَّخصيتان تبعًا لما يحمله الفضاءان الدَّخلان من مميزات تنقلهم من حال البشريَّة الطَّبيعي، إلى مقام التَّشريف الذَّي يؤول إليه كل من (موسى عليه السلام) و"حيٍّ"، والذِّي لا

(1) Gilles Fauconnier, Mark turner : Conceptual Blending, Form and Meaning, Article recherches en comminaction, N 19, 24 March 2003. P 03. See discussions,stats ,and author profiles for this publication : https://www.researchgate.net/publication/45359086.

(2) المدونة، ص29.

يتساويان فيه أبدًا، إذا ما تبنَّته ذهنيةٌ إسلاميَّةٌ حقَّةٌ، فتتميَّز بذلك المحاكاة عن الأصل، مما يسمح بوجود قدر معيَّن من الاختلاف عن الأصل في المحاكاة، وتبين عن أنَّ ذلك الاختلاف الذي نجده بين الأنبياء و(حي) هو الشَّرط الضَّروري للَّذة التي نجدها في تلك المحاكاة، وهو ذاته مصدر تلك اللَّذة، بينما يكون الأصل عيبا في التقليد[1]، وذلك إذا ما ارتفع مقام "حيٍّ" –في ما يدَّعيه أصحاب الإشراق– إلى مقام النُّبوة.

إنَّ تلك الإسقاطات تجعل الفضاءات التي تختصُّ بالشَّخصيتين (آدم عليه السلام) و(حي)/ (موسى عليه السلام) و(حي)، وإنْ اختلفت قيمتها الموضوعيَّة (مقدَّسٌ/غير مقدَّسٍ) فإنَّ تلك القيم تولِّدُ العديد من التمثُّلات الدَّلالية التي تجمع بين الشَّخصيتين على مستوى الفضاءات الذهنيَّة، والتي تحقِّق طرحًا معرفيًّا يسعى (**ابن طفيل**) ليدلِّل له ويقنع به. غير أنَّ ما يميِّز خطاب "حي بن يقظان" هو أنَّ (**ابن طفيل**) لم يسلك به سبيل الإقناع الواقع، وإنَّما آثر التَّأثير الرَّمزيَّ[2]، حيث يجد القارئ نفسَه مستسلمًا لما يُطرح، وإن لم يكن مقتنعا بمعتقداته إلاَّ أنَّه متأثِّر بها. وهكذا يُحكم خطابه، وهو مدرك أنَّ لذلك التَّأثير لا محالةَ سبيلٌ إلى العقل، وسبيلٌ إلى الإقناع، وإن كان اقناعًا غير منطقيٍّ.

ويعدُّ التَّمثيل في هذا المقام «رمزًا ذهنيًّا معرفيًّا معبأً بعديد من الرُّموز ذات التَّأويلات الفردية المضموم بعضها إلى بعض لصنع تأويل شامل»[3]. فشخصيَّة "حيٍّ" كما يصوِّرها (**ابن طفيل**) هي رمزٌ أساسيٌّ للعقل كونَه المحرِّك الأوَّل، والمحور الذِّي تدور حوله كل القضايا الفكريَّة والفلسفيَّة والدينيَّة في تلك الفترة، وهو يتشعَّب بدوره إلى رموز مختلفة تقترب منه في صلة "التَّشريف" ممثَّلة في رسل الله عليهم صلوات الله وسلامه، وهذا "التَّمثيل" هو نوعٌ من إلحاق شخصيَّة "حي" بالشخصيَّة الدينيَّة المقدَّسة، وذلك على نحو شامل دون تفصيل تجنُّبا للتَّعقيد، وبعدًا عن كثرة التَّشبيهات التي تقوم بين

(1) محمد مصطفى بدوي: كولردج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1988. ص 160.

(2) عبد الله الفيفي: في بنية النص الاعتباري (قراءة جيولوجية لنبأ حي بن يقظان نموذجا)، مجلة جامعة اليرموك، الأردن، العدد الأول، مج17، 1420هـ، 1999م، (الملخص).

(3) محمد مفتاح: مجهول البيان، ص 86.

سمات خاصَّة بالشَّخصيات لا بين الشَّخصيات نفسها. كما قد تكون علَّة ذاك الإلحاق التَّمثيلي الخوف من السُّلطة الدينيَّة آنذاك.

ويتواصل سعيُ (**ابن طفيل**) في ربط حياة بطله برموز دينيَّة ليضمن له مآل التَّشريف والتَّكريم، أو ليرفعه إلى مصاف الأنبياء فيتأكد حينئذ الفضاء المزج "حيٌّ نبيٌّ"، وإنْ كانت ولادته، ونشأته غير الطَّبيعيتين لا يلتقي "حيٌّ" فيهما إلاَّ مع بشر خصَّهم الله فيمن عنده، فإنَّ طرحه لمسألة تدرُّج بطله في مراتب المعرفة، طرحٌ علميٌّ لا تعزِّزه خوارقٌ خارجةٌ عن العادة، إذ يدلِّل لذلك الطَّرح بأحداث يوميَّة يعيشها "حيٌّ" مع غيره ممَّن يقاسمه تلك الجزيرة. وإنْ كانت الأدلَّة العلميَّة تثبت أنَّ الارتقاء في التَّعلم يتساوق والمراحل العمرية للإنسان، فإنَّها تثبت كذلك أنَّ النَّاس متفاوتون في كيفيَّة الإدراك، ومراتب الفهم، ودرجاتِ الاستيعاب وطرائقِ الاستنتاج، وسرعة التَّذكر والرَّبط بين المفاهيم... وغيرها، وكلُّها عمليَّات عقليَّةٌ أساسة في حصول المعرفة.

ولأن "حي" شخصية غير عادية، فإنَّ ارتقاءه المعرفيَّ قد ترَّفع عن العادية؛ ذلك أنَّ اهتداءه إلى حقائق المعرفة لم يكن إلاَّ من طريق العقل، إذ لم يعزِّره وحيٌ ولا كتابٌ، وقد ربطها (**ابن طفيل**) بإسقاطات لوحدات بين فضاءين، حيث تنطلق تلك الوحدات من خطاطة تمثِّل فضاء جامعا يؤطِّر عناصر يشترك فيها الفضاءان الدَّخلان، ففي حين يختصُّ الفضاء الأوَّل منهما بتدرُّج (إبراهيم عليه السلام) في رحلة البحث عن حقيقة الإيمان، والتِّي تبدأ بمعرفةٍ حسيَّة ترفض إلهًا لا ينفع نفسه، فكيف به أن ينفع غيره، فترتقي المعرفة إلى عقليَّة استنتاجيَّة يعرضها قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (78)﴾، ثمَّ يقوده التَّسليم العقليُّ إلى البحث عن معرفة روحيَّة تعزِّزها سكينةٌ قلبيَّة لا تعارض حقيقة الإيمان، يقول عزَّ وجلَّ في سورة البقرة ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ

أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾. وجملة هذه العلاقات نجد لها بعد إسقاطاتٍ لما يماثلها في الفضاء الدَّخل الثَّاني، والذِّي يمثِّل تدرُّج "حيٍّ" في رحلة بحثه عن الحقيقة. فمن معرفة حسيَّة للتَّعرف على نفسه، والتَّكيُّف مع بيئته، إلى معرفة عقليَّة تصنِّف، وتستنتج، وتربط بين حقائق لا تخرج عن علاقة "حيٍّ" بمن حوله، ثمَّ يتواصل ارتقاؤُه إلى معرفةٍ روحيَّة، يتعرَّف فيها على خالق الكون، ويتدرَّج بها إلى المقام حيث شؤون العارفين، وسلسلة من الفيوضات التي يسمو إليها الواصلون.

ويحقِّق الفضاء الجامع، وإسقاطات الفضاءين الدّخلين مزيجًا يحمل بنية ذهنيَّة مفهوميَّة لا نجدها في الخطاطة الجامعة، ولا في الفضاءين الدَّخلين، وإنَّما هي متأتيَّة نتيجة إسقاطات المجالات الثَّلاث السَّابقة. وإنْ كانت البنية الذِّهنيَّة المفهوميَّة النَّاتجة عن الفضاء المزج، تتجاوز معاني تشريف "حيٍّ" بربطه برمزٍ دينيٍّ، وهو أمر لا يمكن إغفاله؛ لأنَّه واردٌ ومستدلٌّ له من الخطاب نفسه «... وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التَّعظيم والتَّوقير، وتحقَّق عنده أنَّه من أولياء الله الصَّالحين الذِّين لا خوفٌ عليهم، ولا هم يحزنون»[1]، إلاَّ أنَّها بنية ذهنيَّة استدلاليَّة حجاجيَّة، يدحض بها **(ابن طفيل)** الآراء التي تفصل العقل عن النَّقل، أو التي تضع للعقل حدودًا لا يقربها الشَّرع ولا تقربه، فبلقاء "أسال" بـ "حيٍّ" على أرض تلك الجزيرة ينتفي ذلك الادِّعاء، « فلمَّا سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذَّوات المفارقة لعالم الحسِّ، الغارقة بذات الخالق عزَّ وجلَّ، ووصفه ذات الحق تعالى وجل.... لم يشك أسال في أنَّ جميع الأشياء التي وردت في شريعته عن أمر الله عزَّ وجلَّ، وملائكته وكتبه، ورسله، واليوم الآخر... هي أمثلةُ هذه التِّي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نارُ خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول»[2].

ولما كانت الفلسفة نشاطًا إنسانيًّا يذكِّيه عمل العقل على التَّساؤل، والبحث عن الحقائق، وهو طريق "حي"، فإنَّ لهذه البنية إثباتًا آخر هي حجَّةٌ على الادِّعاءات التي تدين دخولَ الفلسفة في قضايا الدِّين، فالأساس الفلسفيُّ لهذه القصَّة هو الطَّريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين على

(1) المدونة، ص 153.

(2) المدونة، ص 151.

مذهب الأفلاطونيَّة الحديثة(*)، ومن ورائها رمى (**ابن طفيل**) إلى بيان الاتِّفاق بين الفلسفة والدِّين، وهو الموضوع الذي شغل أذهان مفكِّري الإسلام كثيرًا [1]، فإنْ كانت غاية الشَّريعة هي الحكمة العلميَّة، أو إصلاح النَّفس، فإنَّ هذا ما ترمي إليه الفلسفة، يقول (**ابن حزم الظَّاهري**): «إنَّ الفلسفة على الحقيقة إنَّما معناها وثمرتها، والغرُض المقصود نحوه بتعلُّمها ليس هو شيئًا غير إصلاح النَّفس، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشَّريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحدٍ من العلماء بالفلسفة، ولا أحد من العلماء بالشَّريعة ...اللهمَّ لمن انتمى إلى الفلسفة بزعمه، وهو ينكر الشَّريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها»[2]، وهو الموقف الذِّي تبنَّاه ووقف (**ابن طفيل**) في صفه، واحتجَّ له بالقصَّة الدَّليل.

وإذا كانت السَّرديَّات الحديثة تسند إلى المتلقِّي دورًا أوَّلا في اكتشاف الشَّخصيَّة، فإنَّ المعرفيَّة اللِّسانيَّة تفرض وجود مجالِ التقاء بين الذِّهنيَّين؛ تتَّصل الأُولى به بعد البناء، وتتَّخذه الثَّانية منطلقا للتَّداول والتَّأويل، أوقل للتَّواصل بصفةٍ أشمل. فشخصيَّة البطل في "حي بن يقظان" تتوزَّع حسب ما تفرضه الذِّهنيَّة البنَّاءة على طول الخطاب بمجموعة من السمات التي تتكامل فيما بينها، لتحدِّد ملمح الشَّخصيَّة النِّهائي، والتي أصبح يُنظر إليها على أنَّها دليلٌ مثله مثل الدَّليل اللِّسانيِّ، وإن كان وجه الاختلاف فيها من جهة أنَّه دليلٌ غير جاهز[3]، فعالَمُ السَّرد يوحي بأنَّ «القصَّة تصير محتملة إذا استشرنا أنفسنا أوَّلا كي نقول شيئًا يتعارض مع الطَّبيعة، وإذا ألمحنا مسبقًا إلى البواعث التي أدَّت

(*) الأفلاطونية الحديثة مذهب إشراقي يقوم على التجرد من ماديات النفس، واعتزال العالم الخارجي بإطالة التأمل والتفكير والنظر في النفس، أو في العالم رغبة الوصول إلى الإله، أو الاتحاد به فكريا، والعيش معه في العالم الأعلى، أو الكينونة الدائمة في العالم المجرد أو الإلهي، والإطلاع على أسرار تعجز النفس عن الوصول إليها في حال ماديتها. وقد أُثر هذا المذهب أولا عن (أفلاطون) ثم قوي واشتد عوده على يد (أفلوطين) في القرن الثالث ميلادي. ينظر: إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 54. (الهامش)

(1) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 12.

(2) أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل،ج1، بيروت، لبنان،ط1، 1405هـ،1985م، ص 18 (المقدمة).

(3) حميد لحميداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 51.

إلى حدوث الأشياء المرويَّة، لا بواعثُ كل الأشياء، وإنَّما تلك التي نعتزم التحُّقق منها، وإذا رسمنا الشَّخصيات بتلك الخواصِّ التي تجعل الوقائع قابلةً للتَّصديق، فنرسم هكذا اللصَّ، والبخيلَ، وعديم الشَّرف، والقاتلَ، ونعكس ذلك إذا قصدنا الدِّفاع عنه»[1].

إنَّ شخصيَّة "حي بن يقظان" تمثِّل دَّالاً من حيث تلك الخصائصُ التِّي تشِّكل هُويَّة "حيٍّ" [إنسان، ولادة غير طبيعيَّة، من غير أبٍ ولا أمٍّ، نشأة لا اجتماعيَّة] ليصل به الأمر إلى [وصول "حيٍّ" إلى مراتب المعرفة، بعد التَّدرج فيها، ثم وصولٌ إلى مقام العارفين]، وهذا ما يستلزم أنَّ شخصية "حيٍّ" غير عاديَّة. والشَّخصيَّة في وجه منها دَّالٌ كذلك لمآ آثر "حيٌّ" العودة إلى حياة التَّصوف بعد أن انقطعت آماله في أن تكون نجاة النَّاس على يديه، فالتزم مقامه الكريم «بالنَّحو الذي طلبه أوَّلا حتى عاد إليه، واقتدى به أسال حتَّى قرب منه أو عاد، وعبدا الله بتلك الجريرة حتى أتاهما اليقين»[2]. كما تمثِّل الشخصيَّة في وجهها الثَّاني (مدلولا)، وقد اجتمع لها على طول الحكيِّ بنيةٌ من دلالة مصرَّح بها، وهي احتجاجُ (**ابن طفيل**) بالشَّخصيَّة البطلة للعقل، ولكنَّه وفي الوقت نفسه يلمِّح إلى دلالةٍ أخرى وهي تمنح الرَّمز "حيًّا" أكثر من قصدٍ داخل السِّياق، حيث يعمل الايحاء بطبيعته «العرضيَّة على ردِّ الأشياء إلى طبيعتها التي تحتجب وراء اللُّغة الاتِّصالية، والمنطق العقليِّ»[3]، فيتحوَّل بذلك رمزُ شخصية "حيٍّ" بكل ما يلفُّها من غموضٍ، أو قصديَّة في الغموض إلى استفزاز الآخر، ونقله مع حركيَّة من مجال التَّواصل العادي إلى تواصلٍ مخصوصٍ ميدانه التَّحاجج، والذِّي يحتاج من المتلقيِّ عملاً ذهنيًّا، ومعرفةً بالعالم وبالبيئة الثَّقافيَّة[4]، ويرتقي هذا الميدان مع (**ابن طفيل**) من تمثِّل الدَّوال لمنطق العقل إلى الإشارة فحسب إلى ظلال تلك الدَّوال، وفسح المجال واسعًا أمام قدرة الآخر على الاقتناع، وذلك بعد جهدٍ ذهنيٍّ تُردُّ فيه الدَّوال إلى مراجعها.

(1) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 330.

(2) المدونة، ص 161.

(3) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 196.

(4) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 365.

وهكذا تتمكَّن آليات المزج من الإجابة عن الكثير من التَّساؤلات التي تتعلَّق بأصل المعنى، بعد أن استوفى المزج عملياته الأساسية الثلاث[1]؛ فعمليَّة التركيب ما بين الفضاءات الدَّخل تتحقَّق بعد الاسقاطات القائمة بين الوحدات المشكِّلة للفضاء بعضها مع بعض، ويكون الاكتمال بعد عمليَّة التركيب، فيوحي الفضاء المزج بأنَّ (حيًّا) سيكون شخصية غير عاديَّة، وهو ما سيضعه القارئ في تصور أوليٍّ قبل أن يصرِّح (**ابن طفيل**) بذلك، ثمَّ يتبلور مفهوم الشَّخصية غير العادية تصوُّرا، وتخييلا وتوسيعًا، فتحدَّد حينئذٍ بمفهومين؛ فالأوَّل وصول (حي) إلى مرتبة الولاية، وهي مرتبة الخاصة من الناس، ثم يتشبَّع الفضاء المزج بخلفيَّة معرفيَّة- تعرضها سياقات التَّداول والتَّأويل- تساوي الولاية بالنُّبوة، فيكون (حي) نبيًّا، وهو المفهوم الثاني. ثمَّ إنَّ المعاني المتحصل عليها تتفاعل لإنتاج معان سليلة ليست مجرَّد نسخ من المعاني الأصول.

إنَّ آليات المزج المفهوميِّ تعمل على كشف العمليَّات المعرفيَّة التي بها ينحدر المعنى من أصل سلاليٍّ، إذ تحاول تفسير قدرة البشر على التَّجديد، أين تكمن أصول الطَّاقة الخلاَّقة عند البشر في الدَّمج (المزج) المفهوميِّ عبر شبكات المعنى[2]. ثمَّ إنَّ البنيَّة السَّردية المصرَّح بها تظهر "حيًّا" معبرًا ذهنيًّا حجاجيًّا يسند الموقف الفكريِّ الذِّي يؤيِّده (**ابن طفيل**) ويحتجُّ له، والمتمثِّل في أنَّ "العقل لا ينافي الشَّرع بل هو الموصل إليه"، وسياق السَّرد نفسه يظهر أنَّ البنية السَّردية الصَّريحة معلَّقة ببنيةٍ أخرى مضمَّنة موحية، وهي تشير إلى أنَّ "حيًّا" هو العقل نفسَه، وبذلك يتحوَّل طريق الاقتناع من مجال التَّجريديِّ والصُّوريِّ المتمثِّل في (العقل) إلى مجال المحسوس الذِّي يحتلُّ فضاءً زمانيًا وآخر مكانيًا، ويحملُ ذاتاً وخصائص ممثَّلة في شخصيَّة "حيٍّ". وهو بهذا المعادل الموضوعيِّ (حي/ العقل) يوضح صياغةً للحوار بين الذَّات السَّاعية للمعرفة، وبين عالمها الخارجيِّ لجميع مظاهر الحياة فيه، وكلُّها

(1) وهي كما يعرضها (الأزهر الزناد) التركيب، الاكتمال، الدمج، البلورة، ولئن كانت جميع الأبنية خاضعة للمبادئ والعمليات المعروضة، فإنها متفاوتة في الجودة، وذلك في ضوء ما يسميه (تونر) و(فوكونياي) مبادئ الأفضلية، وهي الإدماج، وثبات التعالق، وشدة الاتصال، وقابلية التفكيك، والتبرير. للتعمق أكثر في هذه المعاني يراجع: الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 231-232.

(2) مارك تونر، مدخل في نظرية المزج، ص 5.

تسهم في قراءة المعنى الذِّهني وفق مقاصد المتكلِّم، حيث مجموع الانعكاسات داخل الذِّهنيَّة البشريَّة للواقع الاجتماعي والطَّبيعي الذِّي يعبَّر عنه، ويثْبت بواسطة الكلمة[1]، وهذا ما يوجب على الكاتب أن يضعه في الحسبان، كما يتوجَّب على القارئ أن يحسب له ألف حسابٍ.

وإن كانت آليات المزج قد أثبتت تفاعلا مع ثنائيَّة (الحجاجيِّ والسرديِّ)، فإنَّ تفاعلها مع ثنائية (العقليِّ والتَّخييليِّ) هو موضوع المطلب التالي.

المطلب الثالث: بين العقليِّ والتخييليِّ:

لا يختلف إثنان في أنَّ المدوَّنة خطابُ عقل، تُحدد وفق مفاهيم تصوريَّة هيكلة ذهنيَّة يحتجُّ فيها (**ابن طفيل**) للعقل، ويستدلُّ به في الوقت نفسه، وقد عقدت فرضيَّةُ التَّولُّد من غير أب ولا أمٍّ، وأحداثُ النَّشأة على أرض جزيرةٍ بين أحضان ظيبة علاقات بين ما يتقبَّله العقل، وبين متخيَّل يخالف منطق الواقع، ولكنَّ تلك العلاقات لم تُعرِّض النَّسق السَّردي إلى التَّناقض، وإنَّما ينبني الموقفان، وتمتزجُ أحوال بعضهما ببعضٍ.

والمتخيَّلُ[*] عمومًا نوعٌ من التَّصور الذي نلجأ إليه بحثاً عمَّا هو أفضلُ من الواقع[**]، بحيث يكون هذا الأفضل أوسعَ حريَّة، وأقدر على تقليب الأوضاع وتقبِّلها لما يصادف هوًى في نفوسنا، لذلك كان وجودنا في السَّرد التَّخييلي دائما أقوى من وجودنا في حقيقة التَّاريخ، فما يقوم الحكي بتمثيله لا يمكن إلغاؤه، أو تعديلُه، أو التحكُّم في كل امتداداته، لأنَّ عوالم السَّرد تبنى ضمن سيرورة

(1) ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ص 22. (بتصرف)

(*) ويمكن التمييز بين ثلاثة مفاهيم، وهي: الخيال والمقصود به القوة الحافظة للصور، والتخيُّل، وهو ضرب من صناعة الصورة الشعرية، أي القوة المصورة، وأما التخييل فهو التشكيل القائم على نسق التناسب الفني، فالتخيل إذا هو عمل ذهني للمبدع، والتخييل هو النتاج الإبداعي في صورته النهائية، والخيال هو جماع التخيل والتخييل. ينظر: امجد مجدوب رشيد، السرد، الأنساق السيميائية والتخييل، دراسة نقدية تطبيقية، مطبعة وراقة بلال، فاس، المغرب، ط2، 2020، ص 30.

(**) يعرف الدراج المتخيل في سياق حديثه قائلا: "رافق المتخيل الإنسان منذ أن أدرك أن وراء الواقع المعيش واقعا آخر أكثر جمالا وأقل قبحا"، ولكن المتخيل لا يسكن في كل أحواله إلى معيار (الجمال/القبح)، وإنما يسعى في أكثر أحواله إلى ما هو أكثر اتساعا من الحدود التي يفرضها العقلي والتي تطابق الواقع، ينظر: فيصل الدراج، الرواية وتأويل التاريخ، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 18.

حديثة تتطوَّر خارج دفق حياتيٍّ لا سلطان للنَّاس عليه[1]. فالتَّخيُّل إذا عمليَّة يقوم بها المبدع، لنقل تجربةٍ ممثَّلة في الخيال، من طريق الإبداع وهو التَّخييل.

وتُظهر تنائيَّة (العقليُّ/(الواقعيُّ)[*] والتَّخييليِّ) أنَّنا نهتدي بالعقل إلى العقليِّ (الواقعيِّ)، وبه نهتدي إلى التَّخييليِّ كذلك، كما أنَّنا لا نفترق عند حدود كلٍّ منهما، ذلك أنَّ العقل هو الذي يضع المبادئ التي تتحدَّد بها مفاهيم العقليِّ، وبه أيضا تتحدَّد مفاهيم التَّخييليِّ، وهذا ما يدحض النَّظريَّة القائمة على اعتبار «التَّخييل في السَّرد مظهرًا لسانيًّا»[2]، فالوحدات اللُّغوية المشكِّلة في بناء المتخيَّل هي نفسها الوحدات التي يسوَّى بها الخطاب العقليُّ، والأمر حينئذ موكول إلى الذِّهن المتحكِّم في مظهر كلٍّ منهما؛ لأنَّه حدٌّ فاصل بين ما يوافق العقل، ويطابق الواقع، وبين ما ينتجه العقل، ولكنه ينافي الواقع، فالعقل ومنطقُه محكومان بالبيئة والثَّقافة والجماعة والدِّين... وكلُّها تؤسس لسياقات تداوليَّة تدخل في بناء المتخيَّل، وتتحكَّم في تأويله، «فبُنى المتخيَّل هي المُلك المشترك الذِّي من خلاله نحاول فهم العالم، وإدراكه بطريقةٍ تسمح بالتَّواصل والتَّخاطب فيما بيننا، فلا يمكننا فهم بعضنا والتَّواصل، إلاَّ لأنَّ هناك جزءًا مشتركًا من الخيال يسمح لنا بالتَّفاهم»[3]؛ ولأنَّنا نتواصل بالتَّخييل تماما كما نتواصل بالعقليِّ، فهذا يؤكِّد المظهر التَّداوليِّ للفعل التَّخيُّلي.

ولكنَّ المتخيَّل في قضيَّة التَّولُّد غير الطَّبيعي ينبني على ذهنيَّة لا توافق منطق الذِّهنيَّة المسلمة، كما أنَّ أحداث رعاية ظبية لرضيع، وتلبيتُها لحاجياته، وكذا نشأته على أرضِ جزيرة... كلُّها تسحب

(1) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 133.

(*) آثر البحث أن يقابل التَّخييليَّ بالعقليِّ، بدل الواقعيِّ، وذلك لأننا نميِّز بين ماهو واقع، مما هو متخيل بالعقل، ولأن التَّخييل جزء من عمل العقل كذلك، فكان العقل ميدانا يتسع للعمليتين، وهو من قبل يضم المفهومين معا.

(2) جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، إشراف: عز الدين المجدوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010، ص 455. وعلى مستوى المقال نفسه، عولجت مسألة التخييل في السرد في كتاب "القاموس الموسوعي للتداولية"، وبدأ المؤلفان بدحض النظرية القائمة على اعتبار التخييل في السرد مظهرا لسانيا ثم تعرضا لنظرية (سيرل) (1983) عن التخييل، والذي يرى أنه يقوم على عمل إيهام، أو زعم ثم عرضا لنظرية (لويس) (1989)، والتي يتعامل فيها مع مشكل التخييل بمنطق العوالم الممكنة، ثم اقترحا حلا تداوليا لتأويل نصوص التخييل وخطاباته.

(3) أحمد عطية سليمان: الاستعارة القرآنية، ص 55.

مظاهر العقليِّ، «فتعمل صور الخيال على تحطيم قصديٍّ لتلك الكيانات،... إنَّنا عندما نتخيَّل، نُبصر بالموضوع من منظور يجاوز مبدأ العلَّة الكافية، فنكون عندئذٍ على أقصى درجة من الحرية»[1]. وتتقدَّم حينئذ بنيات المتخيَّل التي يفرضها الطَّابع القصصيُّ بطبيعته الحيويَّة التي تجيدُ النَّفاذ إلى الذِّهن، وتقتدر على الفعل فيه لارتباطها بالذِّهنيَّة الجماعيَّة، فتتيح له مالا يتاح لغيره، وينبني الخيال كيفما يشاءُ ملْقيه، وحجَّته في ذلك أنَّه بنية قصصيَّة سرديَّة، وإن خالفت منطق الواقع المتعارف عليه، «ففي التَّخييل بين المؤلف أو القائل قولاً، تمَّثلُ قضيَّة هي في معظم الأحيان خاطئةٌ، ويَعلم أن هذه القضيَّة خاطئة ويُبَيِّنُها مخاطبا أو قارئا يعلم أَنَّها خاطئة، ومن جهة أخرى يتحدَّث التَّخييل عن أشياء وشخصيات غير موجودة بعينها ويحيل عليها»[2]، فالمحكيُّ التَّخييليُّ ليس معنيًّا بإثبات حقائقه؛ لأنَّ حقائقه تُبنى خارج مقتضيات التَّجربة الواقعيَّة، وضوابطها. إنَّه لا يقوم سوى بالتَّمثيل لرؤية، أو رغبة ... وكل تمثيلٍ هو تأويلٌ في الوقت نفسه، فالسَّرد يعطِّل – نوعًا ما– عمل العقل، ولا يحتاج إلى ما يصدُق على مضمونه[3].

ولما كانت طريقة فهمنا للآخر وللعالم من حولنا، وطريقة تواصلنا مع غيرنا ترتبطان بأنساق تصوريَّة تتشرَّب من معين ثقافتنا، وتلك الأنساق التَّصوريَّة تستعين بالفهم الخياليِّ لنوع من الأشياء من خلال نوع آخر[4]، فقد كانت فرضيَّة التَّولد من غير أبٍ ولا أمٍّ، وقد حاكاه (**ابن النَّفيس**) فيها من بعد، فإن كان (**ابن النَّفيس**) فقيهًا شافعيًّا ومحدِّثًا، إلاَّ أنَّه يُقرِّرُ ببساطةٍ التَّولَّد الذَّاتيَّ لبطل القصة، وكان المظنون به أن يلجأ إلى غير ذلك من الأسباب المؤديَّة لوجود "كاملٍ" بطل قصَّته، فيُورِد مثلا الاحتمال الثَّاني الذي أورده (**ابن طفيل**)، ولعلَّ جرأته في الكتابة راجعةٌ إلى مساحة الحرَّية المتاحة في مصر آنذاك، وهو ما لم يكن متاحًا في الأندلس أيام (**ابن طفيل**)، يقول (**ابن النفيس**)

(1) عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1984، ص 70.

(2) جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 187.

(3) سعبد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 140.

(4) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 187.

عن بطله: «فحين خرج الأخير من المغارة التي تولَّد فيها تولدًّا ذاتيًّا، شاهد الفضاء والضَّوء وأشجار تلك الجزيرة...»[1].

وقد بثَّ (**ابن طفيل**) قضيَّة التَّولد من غير أبٍ ولا أمٍّ –افتراضًا– مستندًا إلى مؤشرٍ نابعٍ في الذَّاكرة الإسلاميَّة، وهو الخلق الأوَّل على غير هيأةٍ، والمكرَّم بيدي الله عزَّ وجلَّ، ثم إنَّ تحريك مثل تلك المؤشِّرات، والتي تعدُّ في حدِّ ذاتها رموزًا تنبني عليها الذِّهنيَّة المسلمة، حيث يتمُّ ذلك انطلاقا من مجموع عمليَّاتٍ عقليَّة؛ استدعاءٌ، فمزجٌ، فترتيبٌ حتى يحتلَّ التَّخييل مساحةً سرديَّة بحيث يكون الفهم الحاصل منه لا من تصوُّراتٍ منعزلةٍ، بل من خلال مجالاتٍ تامَّة من الخيال، تبحثُ ثم تبعث رمزًا جديدا مُوّلدًا من رمزٍ مرجعيٍّ ممثَّلا في (أنبياء الله)، فالإحالة إلى قضيَّة التَّولد غير الطَّبيعيِّ لم تكن لتُثبت إلاَّ بعد تأكُّد (**ابن طفيل**) أنَّ رابطًا ما سيعيد الذِّهنيتان (البنَّاءةُ، والمؤوِّلةُ) إلى تلك الإحالة، إذ لا يمكن تقبُّل فكرة تولُّد بشر من طين، وإنْ تهيَّأت لها كل ما ساقه (**ابن طفيل**) ودلَّل له، من دوافع الحمل، وأسباب الوضع حيث يقول: « ثمَّ مازالوا يصفون الخِلقة كلَّها والأعضاءَ بجملتها على حسب ما وصفه الطَّبيعيُّون في خلقة الجنين في الرحم لم يغادروا من ذلك شيئًا، إلى أنْ كَمُل خلقه، ونمت أعضاؤه، وحصل في حدِّ خروج الجنين من البطن،... فلما كَمُلَ انشقَّت عنه تلك الأغشية يشبه المخاض، وتصدَّع باقي الطِّينة إذ كان قد لحقه الجفاف »[2].ثمَّ إنَّ الرَّأيان في التَّولُّد يمثِّلان رأي الفلاسفة القدماء، فبعضهم يرى إمكان التَّولُّد الذَّاتي إذا اعتدلت الطَّبيعة، وتمَّ الاستعداد له من تخمُّر ونحوِه، بينما يرى بعضهم أنَّ الإنسان لا يمكن أنّ يتولَّد إلاَّ من إنسانٍ[3]. والأمر نفسه بالنِّسبة إلى نشأة "حيٍّ" على أرض تلك الجزيرة منذ وصوله إليها وهو حديث الولادة.

إنَّ الذِّهن لا يقيم تواصلاً مع افتراضات (**ابن طفيل**) إلاَّ بوجود مثيلٍ واقعيٍّ لها سابقٌ في أذهاننا، فيقوم حينئذٍ بإسقاطات مباشرة، بين ما هو تخيِّليٌّ مع ما هو عقليٌّ، بل إنَّ كل صورة

(1) يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص 131- 132.

(2) المدونة، ص 36.

(3) أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 23.

خياليَّة[*] هي نتاج عناصر موضوعيَّة، وأخرى ذاتيَّة، فالموضوعيَّة تتضمَّن ما اشتركت فيه الجماعة، وتقاسمته فكرًا، وثقافةً، وواقعًا، وأمَّا الذَّاتيَّة فهي سلسلة التَّجربة الواحدة، ومن الخطأ أن نضع حدودًا نفصل فيها بين الحدث الذَّاتي، والحدث الموضوعيِّ، إذ لا يمكننا أن نعرف أين ينتهي الحسيُّ الخارجيُّ، وأين يبدأ التَّأمل الدَّاخليُّ[1].ثمَّ إن تركيز (**ابن طفيل**) على شخصيَّة "حيٍّ"، وجعْلها محوريَّة في الخطاب يكسبها بذلك صفة الواقعيَّة؛ لأنَّها المحرِّك لأحداث القصِّ كلِّه، على الرغم من أنَّ المنطق يبدي غير ذلك، فهي غير قابلةٍ للتَّصديق وبعيدةٌ عن الواقع. ثم تتطوَّر تلك الشخصيَّة على مدار الأحداث، ويتطوَّر الحدث معها لتصبح بمثابةِ قناع موَّه (**ابن طفيل**) بواسطته على تجربته الفكريَّة، ورؤيته الإشراقيَّة العميقة[2]. فكثيرٌ من الدِّراسات ترى أنَّ "حيًّا" ليس إلاَّ (**ابن طفيل**)، كما أكدُّوا من قبل أنَّ ذلك الشَّيخ في رسالة "حي بن يقظان" لـ (**ابن سينا**) ليس إلاَّ (**ابن سينا**) نفسه. ومن هنا يتأكَّد أنَّ التَّجربة الإنسانيَّة كما تعرضها المعرفيَّة اللسانيَّة لا تصنِّف العالم وتنظِّمه إلا بطريقة موضوعيَّة، ينفعل فيها الجسد مع الذِّهن، ويتفاعلان معًا مع العالم الخارجيِّ[3]. فالبنيات الجوهريَّة لفعل التَّخيل تراوغ الواقع، ثم تتملَّص منه فترة من الزَّمن، وعندئذٍ لا يختفي الواقعيُّ والحقيقيُّ من أجل ذلك، وإنَّما يجسِّد نفسه في اللاَّحقيقي، واللاَّواقعي، ولا تلبث الحركة التي تكوِّنها العلاقة بين الواقع واللاَّواقع أن تعيد تأسيس الموقف، فينشأ التَّوازن في شكله الحقيقيِّ، وتوحِّده وفق ما في الحياة من تدفُّق وتغيُّر[4].

(*) فخلق الأخييلة هو تشكيل الصور الذهنية، أو الهيئات، أو أوجه التشابه مع الأشياء. أو هو استخدام اللغة بطريقة وصفية لتمثل أفعالا، وأشخاصا، وأشياء، وأفكارا. والخيال الجامح، هو الخيال المسرف الذي لا تحده عوائق في تشكيل صور ذهنية على الغرابة. ينظر: إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، صفاقس، تونس، ط1، 1986، ص 155-156.

(1) السعيد مومني: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم، جامعة باجي مختار، عنابة، 2016/2015، ص 27.

(2) محمد أحمد موسى صوالحة، تيسير رجب سليم النسور: قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية، ص 1029.

(3) جورج لايكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص 9- 10.

(4) عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، ص 72. (بتصرف) وهي من المفاهيم التي قدمها (منكوفسكي) في مباحث الخيال، وذلك مما يتكشف من خلال تأمل ظاهراتي لما يسميه بـ "ميكانيزم الروغان (التملص)".

إنَّ مسألة التَّخيِّيلي قائمة على إحالات ذهنيَّة إلى مراجع موجودةٍ بالقُّوة في الذهنيَّة الجماعيَّة، ومسألةُ قبولُها أو رفُضها بعيدةٌ كلَّ البعد عن معيار التَّصديق أو الإيمان، كما أنَّه لا حديث عن ثنائيَّة (الصدق/الكذب) في سياق المظهر التَّخيِّيلي. ثمَّ إنَّ لجوء (**ابن طفيل**) في عمله الأدبيِّ هذا إلى تعويض العالم الفعليِّ الواقعيِّ بعالَم مفترَضٍ غير فعليٍّ، يجعلهما في علاقتيْ اتِّصال وتفاعلٍ ديناميٍّ، فبواسطة هذا نفهم ذاك، ولولا معرفتنا بالتَّولد الطَّبيعي وبماهيته لما استطعنا أن نتخيَّل، تم نتقبَّل تولدًا غير طبيعيٍّ، والحكم نفسه يُسحب على النَّشأة غير الاجتماعية. إنَّ العالَم الفعلِّي (الحقيقيَّ) عتبةٌ لفهم العوالِم المتَّخيَّلة التي تقدِّم وقائعَ غير ممكنةٍ أو ضعيفةِ الاحتمال، وبهذا التَّفاعل نستطيع تقبُّل ما تعرضه العوالم المتَّخيَّلة[1]. إنَّ العقليِّ والتَّخيِّيلي حيثما اجتمعا فسيحكمان أمرَ الحجَّة في ذهن الآخر، وذلك لقدرة الخطاب التَّخيِّيلي على استدعاء الأشياء، وتجسيدها وبعث الرُّوح فيها؛ فالتَّخييل «خصيصةٌ إنسانيَّة، والإنسانُ إلى جانب كونه عاقلاً، فهو لابدَّ أن يكون متَخيِّلا، كما أنَّه لولا قدرةُ الإنسان على التَّخيِّيل لما استطاع أن يربط بين السَّبب والنَّتيجة، أو العلَّة والمعلول»[2].

وإذا كانت الفكرةُ وليدةُ العقل، وهو أساسيٌّ في بناء الحجَّة، إلا أنَّ الحجَّة قد تخبو في مواطن كثيرةٍ، ويهدأُ لهيبها، كما قد تجفُّ لصوريَّتها، فتعجزُ عن الصُّمود وقتًا، ولا يبعث فيها القوَّة والاقتدار إلا نصيبٌ مفروضٌ من التَّخيِّيل، وهو الدَّافع نفسُه الذِّي جعل (**ابن طفيل**) يؤهِّل السَّرد، ويطعِّمه ببعضٍ من الخيال، فيربط عمل الذِّهن بعمل الحواس؛ لأنَّ الخيال كما هو معروفٌ يحكِم فعله على العواطف، والعواطف محلُّها القلب، فنحن لا نتقبَّل المتخيَّل بعقولنا لمخالفته المسلَّمات المنطقيَّة، ولكننا نسكن إليه، وإنْ تطلَّب الأمر فإنَّا نجد له علَّة وسبباً حتى نقتنع به، أو نقنع به غيرنا، يقول طه عبد الرحمن: «... فلا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السُّلوكات التي يطَّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، وفي أفقه مثله في ذلك مثل البصر للعين، فالعقل فعلٌ معلولٌ لذاتٍ حقيقيَّة، وهذه الذَّات هي التي يتميَّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكريَّة الإسلاميَّة، ألا

(1) محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 301. (بتصرف)

(2) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 237.

وهي القلب، فالعقل للقلب كالبصر للعين»[1]، وعليه فالإحالة على التَّخيِّيلي لا تكون إلا بعملٍ من العقل وذلك «بناءً على معلوماتٍ تساعد على التَّعرف على مراجع ما داخل العالم»[2]، وهذا ما يؤكِّد أن نتاجاتِ الخيال(*) تبقى ذات طبيعةٍ عقليَّة في جزء كبير منها[3].

إنَّ ما افترضه (**ابن طفيل**) في حجَّته القصصيَّة، وما أورده من عناصر واقعيَّة، هو خيال إبداعيٌّ(**) لا يعكِّر سبيل الاقتناع، بقدر ما يزيدها قوَّة وتأيِّيدًا، فخصائص الخطاب في "حي بن يقظان" تفاعليَّةٌ يسري الانتقال بين العقليِّ والتَّخييليِّ فيها سريانًا طبيعيًّا، فلا يحصل أثناء المزاوجة بينهما أيُّ تشويش في البنى الإدراكيَّة؛ «لأنَّ التَّخيِّيل يوافق بشكلٍ غير مباشرٍ وصفًا لحال الأشياء في الواقع»[4]، فما يسوقه السَّرد وشخصيته خلافًا لما تصير عليه نظريات العلم وتوقُّعاته، إذْ لا يمكن التَّصرف فيه أبدًا. إنَّه وُجد لكي يقبلَه النَّاس باعتباره جزئيَّات من حقيقة تُبنى في محكيَّات الحياة، فالسَّرد التَّخيِّيلي لا يبشِّر بحقيقة النَّظريَّة، بل يرسم حدودَ انفعالات تستهويها وضعيَّات السَّرد

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد العقل، ص 18.

(2) جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص 475.

(*) يعد (كولردج) أول من فلسف الخيال، وحلل قدراته بشكل لم يستطع أحد بعده أن يزيد على ماقاله شيئا سوى الشرح والتفسير –كما يقول (ريتشاردز)– ينظر: يوسف أبو عدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، ص 242. وينقسم الخيال عنده إلى أولي وثانوي، فأما الخيال الأولي، فهو القوة الحيوية أو الأولية التي تجعل الإدراك الإنساني ممكنا، وهو تكرار في العقل المتناهي لعملية الخلق الخالدة في الأنا المطلق، وأما الخيال الثانوي، فهو صدى للخيال الأولي، وهو يوجد مع الإرادة الواعية، وهو يشبه الخيال الأولي في نوع الوظيفة التي يؤديها، ولكنه يختلف عنه في الدرجة، وفي طريقة نشاطه، إنه يذيب، ويلاشي، ويحطم لكي يخلق من جديد، وعندما لا تتسنى له هذه العملية، فإنه على الأقل يسعى إلى إيجاد الوحدة، وإلى تحويل الواقع إلى مثالي، فهو جوهري حيوي، بينما تكون الموضوعات التي يعمل عليها في جوهرها ثابتة لا حياة فيها. ينظر: محمد مصطفى بدوي: كولردج، ص 156.

(3) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 186.

(**) يورد عبد العزيز موافي هذا المصطلح ليشمل –حسبه– في أوسع استخداماته، وأكثرها عمومية النوع غير الواقعي من الأدب القصصي، مشيرا إلى أن الإبداع هو تفكيك للعناصر والعلاقات، وإعادة ترتيب أشياء كانت موجودة قبلا، مع إضافة عناصر أخرى لم يكن بينها ارتباط قبلي مع العناصر القديمة، ومن هنا تتأسس علاقات جديدة خارجة عن القانون السائد، ولكنها تخضع لقانونها الخاص. ينظر: عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 382.

(4) جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ص 479.

وحدها[1]، إذْ يسحب (**ابن طفيل**) الرَّمز المرجعيَّ المقدَّسَ الممثَّل في أنبياء الله ورسله عليهم صلوات الله وسلامه إلى رمزٍ تخيِّيليٍّ ممثَّل في (شخصية "حي"/العقل)، وعمليَّة السَّحب هذه كفيلةٌ بتحقيق تداوليَّة الرَّمز من خلال الفهم والإفهام، كما تُعدُّ كفيلة كذلك بتفعيل عمليَّة التَّأويل، وهذا ما يوحي بأنَّ المعنى موجودٌ في النَّص؛ «فمن خطابٍ عقليٍّ ذا معنى حرفي تقريبًا، إلى خطابٍ ذا معنى تصويريٍّ، أيْ من دلالةٍ مرجعيَّة إلى دلالة تخيِّيليَّة»[2]، بحيث توحي شخصية "حيٍّ" داخل خطاب المدَّونة بأنَّها (العقل) نفسه الذِّي عليه مدار الاحتجاج.

وممَّا سبق يخلص البحث إلى أنَّ الحديث عن حجاجيَّة خطاب المدوَّنة من منطقِ نظريَّة المقْولة تُثْبِتُه "المقدِّمات" التي سبقت عرض القصَّة، وشكَّلت مهادًا حجاجيًّا، أُسِّس لوجود اختلاف فكريٍّ حول مجموعة من القضايا المطروحة آنذاك. ولكنَّ إثبات طرازيَّة "حي بن يقظان"؛ أي التَّدليل على مركزيته في مِقْولة الخطاب الحجاجيِّ قد أثبتته مجموعةٌ من آليات البحث المعرفيِّ اللِّسانيِّ، والتي وقفت على أنَّ الأنساق الذِّهنيَّة التِّي أسَّست لخطاب المدوَّنة، قد نقلت ميدان المحاججة وآلياتِها على -غير عادة- بعيدا عن الفكر المباشر والواضح، وأسندت أدوارا إلى آليات لا تدخل في تركيبة الفكر الحجاجيِّ الطبيعيَّة.

إن تمثُّل "حي بن يقظان" وهو الخطاب السردي لآراء ومواقف (**ابن طفيل**) جعله خطاب الحجَّة والدَّليل، والذي تمتزج فيه سياقات العقليِّ بالتَّخيِّيلي، وتتفاعل جميعها لإقناع الطَّرف الآخر، وكلُّها أحوالٌ تؤهِّل "حي بن يقظان" ليكونَ طرازا في مقْولة الخطاب الحجاجيِّ، بحيث يعمل بقدرته المركزيَّة على توسيع الانتماء إلى تلك المقْولة، فقد أضحى للخطاب السَّرديِّ، وللخطاب التَّخيِّيلي وللخطاب الرَّمزيِّ صلاتُ انتماء إلى مقْولة الخطاب الحجاجيِّ، وإن كانت من قبلُ معزولةً عن الفكر المقْوليِّ الحجاجيِّ.

(1) سعيد بنكراد: سيميائيات النص، مراتب المعنى، ص 137.

(2) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 231.

لماذا نتواصل بالاستعارة دون غيرها، هل تقدم لنا معرفة؟ أم أنَّنا نرى ونحن نستمع إلى الاستعارة؟ إنَّنا نكتشف حديث الذهن من خلالها.

لودفيك فتغنشتاين (بتصرف)

الفصل الرابع: النسق الاستعاري بين تصورات الذهن وتشكلات اللغة

المبحث الأول: التغيير ... وإعادة البناء

المطلب الأول: الفكر الاستعاري: أسئلة كثيرة بإجابة واحدة

المطلب الثاني: النَّسق التَّصوري والتَّجربة الإبداعيَّة

المبحث الثاني: الاستعارات الكبرى والتوسع الدلالي:

المطلب الأول: الكتابة والنموذج الشبكي الموسع

المطلب الثاني: النَّموذج الشَّبكيُّ واستعارةُ الموضوع

المبحث الثالث: الأنساق الاستعاريَّة؛ التَّوالد والتَّعالق

المطلب الأول: التَّوالد والتَّشكيل في الأنساق الاستعاريَّة

المطلب الثاني: تعالقات التَّشكيل الخطابي (اللِّسانيِّ)

المبحث الرابع: النَّسق التَّصوري الافتراضي ورمزيَّة التَّشكيل (الأسلوبي) اللغوي:

المطلب الأول: النَّسق التَّصوري الافتراضيُّ

المطلب الثاني: الرَّمز ونسقيَّة اللُّغة

تمهيد:

البيِّنُ من الأمر أنَّ الثَّورة اللِّسانيَّة الثَّانيَّة لم تكن ثورةً على مبدأ نظريٍّ ولا على منهج مقاربةٍ فحسب، وإنَّما كانت في مجملها ثورةً فكريَّة. إذ تعرض النَّظرية اللسانيَّة المعرفيَّة سماتِ هذه الثورة، فتفرض في البدء على اللِّسانيِّ الإحاطة بالظَّاهرة اللُّغوية من منطقٍ شموليٍّ وعامٍّ، ينظر إلى تلك الظَّاهرة على أنَّها جزءٌ معرفيٌّ ثابتٌ في الذِّهن على شكل تصوُّرات مجرَّدة تتحقَّق بإسقاطاتٍ لسانيَّة، فتأخذ سمتين، أُولاهما تكمن في ارتباط تلك التَّصورات بالواقع الثقافيِّ والاجتماعيِّ لجماعةٍ لغويَّة مشتركة، بينما تتمثَّل السمة الثَّانية الجسدَ، فتتعالق به مفاهيمٌ ذهنيَّةٌ؛ ذلك لأنَّنا نبني تصوُّرات من أكثر الأشياء التي نعرفها، والتي بها نتعرف على ما لا نعرفه. من أجل ذلك ارتبط الذِّهنُ بالجسد، أو الجسد بالذِّهن في عملية تفاعليَّةٍ معرفيَّةٍ.

وممَّا جدَّ في البحوث المعاصرة كذلك، ما تعرَّضت له المعرفيَّة اللسانيَّة بمختلف توجُّهاتها من تغيِّير قاعديٍّ لبعض وجهات النَّظر، ومبادئِ التَّنظير، ومناهج المقاربة لظواهرَ لغويَّةٍ. فما هي هذه المفاهيم المستحدثة؟ هذا ما سيحاول المبحث الأول كشف ملابساته.

المبحث الأول: التغيير ... وإعادة البناء:

من الطبيعيِّ أن تقوم وشائجٌ قويَّةُ الصِّلة بين العلوم المعرفيَّة، وذلك لمَّا يتَّسم به الاشتغال على الذِّهن من تعقيدٍ وتجريدٍ، إذ لا تستطيع اللِّسانيَّات لوحدها أن تسبر أغواره، وإن تعلَّق الأمر بالبحث اللُّغوي فحسب. فاللِّسانيُّون المعرفيُّون يقرُّون أنَّ العمليات اللغويَّة جزءٌ لا يتجزأ من المنظومة الذِّهنيَّة، ومن ثمَّة فإنه يتعذَّر قيام دراسةٍ لسانيَّةٍ دون الاستفادة من أبحاث علم النَّفس المعرفيِّ، وعلم الأعصاب، والذَّكاء الاصطناعيِّ، والحاسوبيَّة... وغيرها، وهي حاجة اللِّسانيِّ إلى التَّكامل المعرفيِّ لنجاح المقاربة اللُّغوية. كما تنتصب حاجة أخرى يعزِّزُها ميل الإنسان -بصفةٍ عامَّة- إلى التَّناسق لما يُضفيه من راحةٍ بصريَّةٍ وسمعيَّةٍ، ففطريٌّ عند الإنسان أُنْسهُ لما يسمعه من حروفٍ وعباراتٍ متناسقةٍ، وهي عنده أسهل حفظًا في الذَّاكرة، وأكثرُ وقعًا في النَّفس من كونها على غير اتِّساق، وفطريٌّ عنده كذلك أُلْفه لما تناسقت أشكاله وألوانه فيما يتبدَّى له من عالمه الخارجيِّ، فيتعزَّز اختياره حينئذٍ لكلِّ ما تناسق من أكلِه وملبسِه ومسكنِه، وفي كلِّ مظاهر التَّناسق تلك يجد نفسه أسرع إدراكًا وحفظًا وتخزينًا في الذَّاكرة، ثم أسهل استدعاءً لها عند الحاجة، وهو فيها جميعا يقتصد جهدًا في مستويات عدَّة من الذِّهن.

ويتَّخذُ التَّناسق أشكالاً كثيرة، منها التشَّاكل «والذي يقوم على تكرار وضعيات مختلفة»[1]، والمواكبة أو (التَّواجد) وهو «أعم شكل للتَّجمع المفهوميِّ بين الأشياء والأحداث»[2]، والبِنْيَة «التي لها دور كبير ومركزيٌّ في المعرفة البشريَّة من خلال التَّرابط القائم بين العلَّة والمعلول»[3]، وتُعدُّ المشابهة من أهمِّ الأشكال التي يأخذها التَّناسق، وهي الأسهل نمذجةً لكلِّ ما يحيط بنا؛ «فهي نوويَّةٌ في الفكر البشريِّ، ومركزيَّةٌ في عمليات المقْولة وتنظيم العالم المحيط، وهي تعبيرٌ عن رغبة بشريَّة في النَّظر إلى العالم كأفق تتواجد فيه الموضوعات والأحداث والانفعالات»[4]. وعليه فالمشابهة ليست نمطًا

(1) عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.ص 92- 93.

(2) فليب نيكولاس جونسون، بيرد بيتر كاثكارث مسين: التفكير: مطالعات في علم المعرفة، ص 592.

(3) صابر الحباشة: اللغة والمعرفة، ص 27- 28.

(4) عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 9- 10.

لغويًّا قائمًا على تقريب الأشياء أو الموضوعات فحسب، بله، إنَّها كذلك، ولكنْ في مرحلة تالية. فالمشابهة عمليَّةٌ ذهنيَّةٌ قائمةٌ في تفاعلنا الأوَّليِّ مع العالم الخارجي من خلال إدراكنا لصور بصريَّة أو سمعيَّة أو حركيَّة، هذا ما يؤكِّده صاحبا كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" في قولهما: «فمقولات فكرنا اليوميِّ في أغلبها استعاريَّةٌ، وتفكيرنا اليوميِّ اقتضاءاتٌ استعاريَّةٌ واستنتاجاتٌ»[1]. ويعمِّم (**عبد الإله سليم**) هذه الفكرة ليجعل المشابهة التَّصوُّرية في قلب اشتغال الذِّهن البشريِّ، وعنها تنسلُّ المشابهة اللغويَّة فيتحقَّق التَّشبيه والاستعارة اللُّغويَيْن؛ فإنْ كان التَّماهي بين الموضوعات كبيرًا فإنَّنا – حسب (**جاكندوف**) – بصدد الاستعارة، وأمَّا إذا كان التَّماهي جزئيًا بحيث يُتصوَّر وجود حاجز بين الموضوعات (الأداة) يمنع التَّداخل المطلق، فنكون بصدد التَّشبيه[2].

فبهذه الجهود، وبغيرها تتحقَّق ثورة الجهود اللِّسانيَّات المعرفيَّة، وإن كان للمفاهيم الاستعاريَّة حصةُ الأسد من تلك الجهود، فقد كانت من قبلُ ولا زالت مركزيَّةً في الدِّراسات البلاغيَّة والدلاليَّة. فماذا يعرض الفكر الاستعاريُّ الجديد؟ وما مكمن اتِّصاله بالفكر التأسيسيِّ الأوَّل؟ هذا ما سيجيب عنه المطلب الأول من هذا الفصل.

المطلب الأول: الفكر الاستعاري: أسئلة كثيرة بإجابة واحدة:

ولئن كانت منهجيَّةُ البحث تفرضُ على صاحبها تأصيلاً لبعض السَّندات النَّظريَّة التي تكشف مسار وطبيعة البحث في الاستعارة في الحضارتين العربيَّة والغربيَّة قديمًا وحديثًا، ثم رَبْطِهِ بما تعرضه النَّظرياتُ المعاصرةُ. إلاَّ أنَّ البحث سينأى عن كل ذلك بحجَّة أنَّ أحاديث قبله قد أفاضت في مثل هذه المسائل[*]، وتبعًا لذلك سيكتفي البحثُ بعرض دراساتٍ سبقت إلى الهدف نفسه، لتكون

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 186.

(2) عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 7-140.

(*) تتواجد الكثير من الدراسات المبثوثة في الكتب العربية منها والمترجمة، والتي تعرضت لمباحث الاستعارة قديما وحديثا في الثقافتين العربية والأجنبية، فمنها ما اتخذ سمة التحليل والنقد ومنها ما اتخذ سمة التاريخ للتأسيس. وقد اعتمد البحث على بعضها. ولعل أهمها: يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية. صالح بن الهادي رمضان: النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي "الاستعارة أنموذجا". محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص). عبد الله الحراصي: دراسات في الاستعارة المفهومية...وغيرها مثبت ضمن مراجع البحث.

منطلقا يُبِينُ عن ما تَميَّزت به الاستعارة في البحث المعرفيِّ، وما تمايزت به عن غيرها. وما تجدر الإشارة إليه أنَّ اختيار تلك الدِّراسات مؤهَّلٌ ومؤسَّسٌ له وفق بناءات؛ تؤصِّلُ الأولى للثَّابت في الفكر الاستعاريِّ القديم، وتُظهر الثَّانيَّة روحَ الثَّورة الجديدة، بينما تختصُّ الثَّالثة بجمع الثَّابت بالرُّوح في موضع التقاءٍ. ففي عمليَّة تصنيفيَّة، يفصِّل (**محمد مفتاح**) في كتابه "تحليل الخطاب الشعري" اتِّجاهات البحث في الاستعارة، ويجمع دون تفريقٍ الجهود العربيَّة والغربيَّة في مجموعة من النَّظريات هي؛ الإبداليَّة والتَّفاعليَّة، والنَّظريَّة العلائقيَّة[1]، ومن النَّظريَّة العلائقيَّة تنسلُّ حسبه النَّظريَّة الجشطالتيَّة، والتي يضمِّنها بعضا من الجهود المعرفيَّة اللِّسانيَّة الأولى، والمتمثِّلة في كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" لـ (**جورج لايكوف**) و(**مارك جونسون**).إذ قدَّما معًا ما يعارض الفكر السَّابق، فللمجاز – حسبهما– جزءٌ كبيرٌ في عمليَّاتنا المعرفيَّة الذِّهنيَّة، ودورٌ منظِّم لها[2]،وفي السياق نفسه يعرض (**عبد الإله سليم**) في فصلٍ نظريٍّ من كتابه "بنيات المشابهة في اللُّغة العربيَّة" إلى نقد التَّصور الجماليِّ لآليات المشابهة، والتي تضمُّ دراساتٍ عن التَّشبيه والاستعارة في الدِّراسات العربيَّة القديمة والحديثة على حد سواءٍ، وهو يعيب فيها على أولئك، وعلى هؤلاء وسمهم الاستعارةَ وسمًا إبداعيًا، ويقفُ ضدَّ حصرها في مُهمَّة تُنسبُ إلى المبدع لا غيْر، ثمَّ يَسحبُ الانتقاد نفسَه على الدِّراسات الغربيَّة الحديثة، والتي أطَّرت المجاز في مفهوم الانزياح، وظلَّت تهيم في بعده الجماليِّ، وتبحث في سمات رقيِّه عن الكلام العاديِّ. بينما اختصت الدِّراسة الثَّالثة لـ (**عطيَّة أحمد سليمان**) بفصلٍ تطبيقيٍّ، مزج فيه صاحبه دراسة عربيَّة قديمة للاستعارة عند (**الشَّريف الرَّضي**) في مقابل دراسته التي تتكأ على ما توصَّل إليه (**الشَّريف الرَّضي**)، وهي تستلهم في الوقت نفسه أدواتٍ نظريَّة، وآلياتٍ منهجيَّةٍ معرفيةٍ معاصرةٍ. وقد وقف البحث من خلال استقرائه للبحوث السَّابقة على ما يلي:

(1) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ص 81-117.

(2) Pierre Fastrez , Fiche de lecture :George Lakoff & Johnson Mark, Les métaphores dans la vie quotidienne,21Aout 1998 .

إنَّ صاحب "تحليل الخطاب الشعري" لم يركِّز اهتمامه على المبادئ الفعَّالة التي جاءت بها المعرفيَّة اللسانيَّة من خلال ما عرضه صاحبا كتاب "الاستعارات التي نحيا بها"، وقد اكتفى بعرض مجملٍ بيَّن فيه التَّغييرَ الحاصلَ على مستوى طرائق التَّحليل بين ما كان قديما وما جدَّ فيه من حديثٍ، وبينما هو معاصرٌ. ولكنَّه لا يُسْند إلى النَّظريَّة المعرفيَّة فضلها في تغيير فكريٍّ جذريٍّ أحدثته تورثها في البحث اللِّسانيِّ العام. على حين نجد (**عبد الإله سليم**) يركِّز على المبدأ الجديد الفارق، مبيِّنًا من خلاله ما وقع فيه القدماء والمحدثون، عربًا وغربًا من قصور النَّظر إلى الاستعارة، وذلك بحصرها في جانب جماليٍّ. وإن كان يوردُ وجه تناقضٍ في حديثه عن وظيفة الاستعارة عند القدماء يقول: وهي «إمَّا اتساعيَّة أو تأكيديَّة أو تجميليَّة أو توضيحيَّة، أي إنَّها صيغة زائدة يتمُّ الانتقال إليها حسب رغبة مستعمليها»[1]، فإذا كانت الاستعارة تجربةً ذاتيَّةً مشدودةً إلى تجربةٍ ثقافيَّةٍ أوسعَ منها، تتحرَّك في تفاعلٍ دائمٍ للذَّات مع محيطها الخارجيِّ، فإنَّه لا يمكننا تصوُّر أيُّ قولٍ استعاريٍّ خارجٍ عن مجالنا التَّصوريِّ الفكريِّ أو اللُّغويِّ، هذا من منظور المعرفيَّة اللِّسانيَّة، وأمَّا مجيءُ الاستعارة في موضع اتِّساع أو تأكيدٍ أو توضيحٍ للقول، فهذا لا يجعلها مطلقا من نَّافلة القول، بل يعني أنَّها رهينةُ موقفٍ تواصليٍّ تستدعيها الضَّرورة في المواضع السَّابقة، وتجعلها مفروضة على مستعملها لا اختياريَّةً عندهُ، أو قل هي جزءٌ مفروضٌ من نسقه التَّصوريِّ الفكريِّ، والذِّي يُعدُّ جزءا من نسقٍ تصوريٍّ جماعيٍّ أوسع، يتحدَّدان بمقالٍ ومقامٍ تواصليَيْن. ولا يعني ممَّا سبق ذكره أنَّ القدماء قد أشاروا تلميحًا قبل تصريحٍ لما يعرضه الفكر المعرفيُّ اللِّسانيُّ، ولا يمكن نسبة ذلك إليهم دون أدلَّةٍ علميَّةٍ قطعيَّةٍ، ولكنَّه قد يكون إحساسًا وحدسًا من مستعملي تلك اللُّغة بأنَّ هناك نسقًا أوسعَ تنتظم فيه اللُّغة يَسبق النَّسق اللُّغوي.

ويقتصر (**عطيَّة أحمد سليمان**) جهوده في كتابه السَّابق في التَّدليل للثَّبات الاستعاريِّ الذِّي تتميَّز به الاستعارة القرآنيَّة، وقد حافظت على نفَسِها اللُّغوي، وروحها الإبداعيَّة منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا. وقد كانت انطلاقته من أعمال (**الشَّريف الرَّضي**)، كما كانت دراسته للاستعارة في ضوء

(1) عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 61.

آليات النَّظرية المعرفيَّة إقرارٌ بثبات مبدأ القدماء في النَّظر إلى الاستعارة على أنَّها مقاربةٌ شبهيَّة بين وضعين، ولكنَّ أذهانهم لم ترق إلى التَّوصُّل إلى أنَّ هذه المشابهة المعبَّر عنها بلغة استعاريَّةٍ ما هي إلاَّ مشابهةٌ تصوريَّةٌ حاصلةٌ في الذِّهن، وما تجلِّيها اللُّغويُّ إلاَّ عبر اسقاطات لسانيَّة.

ولعلَّ فيما أصَّلهُ اللِّسانيُّون المعرفيُّون من جديد فكريٍّ تسير الاستعارةُ وفق قوانينه إجابةٌ عن كثير من الأسئلة التي طالما تعلَّقت بالبحث الاستعاريِّ، يقول (**محمد الصالح البوعمراني**):« أخرج العرفانيُّون الاستعارة من سجن اللغة التي حُبست فيه لأكثر من ألفيْ سنةٍ، من أرسطو إلى البرغماتيين، فلم تعد الاستعارة لديهم ظاهرة لغويَّة ناتجة عن استبدالٍ أو عدولٍ عن معنى حرفيٍّ إلى معنى مجازيٍّ، بل هي عمليَّة إدراكيَّة كامنةٌ في الذِّهن، تؤسِّس أنظمتها الفكريَّة، وتحكم تجربتنا الخياليَّة، وهذا يعني أنَّ الاستعارة في جوهرها ذاتُ طبيعة تصوريَّة لا لسانيَّةٍ»[1].

إن الجُمَلَ الأخيرةَ لهذا القول تحملُ ما يقلب الفكر الاستعاريَّ السَّابقَ، ويطرح فكرًا بديلاً عنه، فيدحضُ ما تعارف عليه الأوائلُ عربًا وغربًا من أنَّ الاستعارةَ عبارةٌ راقيةٌ موحيةٌ منزاحةٌ عن لغةٍ عاديةٍ، ويؤكد كذلك أنَّها ليست خيارًا لسانيًا أو بلاغيًا، بل إنَّها بنيةٌ مؤسسةٌ في لغتنا العادية منها قبل الأدبية. وفي القول السابق كذلك جوابٌ عن حقيقة الجذب الاستعاريِّ، فوجودُ فكرٍ استعاريٍّ سابقٍ على الاستعارة اللغوية، يبرهنُ اشتراك المفتُونِين بكشف خبايا الاستعارة أنَّهم يريدون قبل ذلك الكشف عن جانب فكريٍّ تتأسَّس أذهاننا، أو قل أذهان البشريَّة جمعاء على جزءٍ منه. وهذا ما يُدْخلُ الاستعارة ضمن الأنماطِ المعرفيَّةِ، وهي «الأساليبُ المتمثَّلةُ من قِبَلِ الأفراد في عمليَّات تناول المعلومات الخارجيَّة من حيث استقبالُها ومعالجُتها ... وغيرها ممَّا يشير إلى الفروق الفرديَّة التي يُدرك بها الأفرادُ المواقفَ»[2]. وتظهر الاستعارة نمطًا معرفيًا باعتبارها أسلوبًا نتفاعل فيه مع العالم الخارجيِّ، ويشمل هذا التَّفاعلُ تنظيمنا لمعارفنا ومعالجتنا لها، وإنْ كنَّا لا ندرك العالم بالطَّريقة نفسها، كما أنَّنا لا نمتلك الرُّؤية نفسها في تنظيم أحوال عالمنا، فالمواقف التي نتمثَّلها من خلال استعاراتنا، تنبني وفق

(1) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 123.

(2) رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول: علم النفس المعرفي، ص 84.

أنماطٍ تتقارب، فتجسِّدُ مقوِّمات تحكم الذِّهن البشريَّ ككل، كما أنَّها قد تتباعد فتتَّخذ سمة تفرُّد الشَّخصية، أو سمة الإبداعِ الفكريِّ الاستعاريِّ الذي يصل النسق التصوري بالتجربة الإبداعية الذاتية، وهو موضوع المطلب الثاني.

المطلب الثاني: النَّسق التَّصوري والتَّجربة الإبداعيَّة:

استقرَّ لدى المعرفيِّين اللِّسانيِّين أنَّ دراسة اللُّغة لا تكون إلا انطلاقًا من نسقها الذِّهنِّي الدَّاخليِّ، وذلك تبعًا لسَبْقه الزَّمنيِّ، مادامت تُمثِّل تصوُّرات قبل تحقُّقها فعلاً لغويًّا، وإن كان الأمر عندهم لا يَستندُ إلى أسبقيَّة الزَّمن، بقدر ما هي قضيَّة تحكمها علاقةٌ سببيَّةٌ يتواجد بموجبها النَّسق اللُّغويُّ بفعل نسقٍ ذهنيٍّ تابعٍ له، وعلى الرغم من كون اللُّغة في هذه الحال تابعًا لا متبوعًا، «إلا أنَّها تبقى الوسيلةَ الوحيدةَ في البرهنة على وجود النَّسقين، وفي بيان كيفيَّة اشتغالهما، فالتَّواصل مؤسَّسٌ على النَّسق التَّصوري نفسه الذي نستعمله في تفكيرنا وفي أنشطتنا»[1].

إنَّ قراءة "حي بن يقظان" تُوجِّه المتلقي إلى إدراك المعاني لا على حقيقتها الموجودة في القصِّ، وإنَّما بصورة تفاعلنا معها، ويتحكَّم في ذلك الإدراك تفاعُلنا مع بنيتنا العقلية، وقدرتُنا على استيعاب الواقع من حولنا[2] وهو ما يعطي صورة لعمل العقل البشريِّ، وكيفيةِ نقل ذلك الواقع، وكذا كيفيَّة تلقِّيه، وهذا ما يحتِّم علينا البحث في شيئين يسهمان في صياغة النسق التَّصوريِّ؛ فيكون أوَّلُ البحث في طبيعة العقل البشريِّ، وأمَّا الثَّاني فيكونُ بحثًا في طبيعة تجاربنا مع الأشياء من حولنا[3]. ولئن كانت طبيعةُ التَّجربة في "حي بن يقظان" في حدِّ ذاتها لا تخرج عمّا تشترك فيه الجماعة باعتبارها عناصر موجودةٍ في واقع اجتماعيٍّ ثقافيٍّ، نتفاعل معه بشكل يجعلنا جزءًا فاعلا في ذلك الواقع، لا عنصرًا ساكنا أو سالبا. فالخصائص البشرِّية والمتمثِّلة في امتلاك أجسادٍ وقدراتٍ فطريَّة، تعرض تماثلا في طريقة اشتغال التَّصورات الذِّهنيَّة[4].

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 20 (بتصرف).

(2) عطية أحمد سليمان: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ص 39.

(3) المرجع نفسه، ص39 .

(4) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 11.

ولمَّا كانت التَّجربة الإبداعيَّة تكثيفًا لتجربةٍ لغويَّةٍ، فهذا يعني أنَّ التَّجربة اللُّغويَّة نواةٌ أساسيَّةٌ في تشكيل الإبداع، ويعني كذلك أنَّ الفعلَ اللُّغويَّ المشكَّل هو إمَّا «عمليةٌ توسيعٍ، أو تركيبٍ، أو تمديدٍ أو تكثيفٍ»[1]، وهو روح التَّجربة الإبداعيَّة اللغويَّة، فمن خلال التَّفاعل والتَّماس مع الواقع أي العالم الخارجيِّ، يستند الفعل الإبداعيُّ إلى التَّجربة الحياتيَّة، ويمثِّل الواقعة من خلال اللاَّشعور، وبعدها يَتِمُّ تحويلها إلى لغةٍ عن طريق إنتاج الأثر[2]. ومن ثمَّة فالنَّسق التَّصوريُّ الذهنيُّ للتَّجربة الإبداعيَّة لا يخرج عن النسق الذِّهني المشكَّل للُّغة العادية، ولكنَّه في الوقت نفسه يتجاوزه لقدرة المبدعين على إيجاد علاقات لا يتوصَّل إليها العقل العادي.

إنَّ سيرورةَ السرد في "حي بن يقظان" غير المسبقةِ، أحدثت تشويشا على النسق المعرفيِّ؛ لأنها ناتجة «عن قوَّة العاطفة، وشدَّة الإحساس، وعن تمكُّنٍ فكريٍ، وقدرةٍ ثقافيةٍ»[3]، وهي بذلك تنحو إلى تصورات جديدة، كما تسعى إلى خلق عوالمَ من المتعالقات المتباينة، وتعليقُ كل ذلك بترابطات بين الموضوعات والأوضاع، فتتحقَّق الاستعارة في أشكالٍ مختلفة، والتشكيلُ الاستعاريُّ في "حي بن يقظان" هو موضوع المبحثين الآتيين.

وخلاصة القول أنَّ الجذب الاستعاريَّ الذِّي علَّق الدَّارسين البلاغيين بالاستعارة زمنًا طويلاً، لم يكن افتتانًا تبرِّره العبارات الزخرفيَّة، وإنمَّا كان تعلُّقا مبرَّرا، حيث لامس ذلك الجذب الأنساق الذِّهنيَّة الاستعاريَّة التي تصل الذِّهنيتين المبدعة بالمؤوِّلة قبل تجسُّدها فعليًّا عبر اسقاطاتٍ لسانيَّة. ولعلَّ ما يتميَّز به النَّسق الاستعاريُّ الإبداعيُّ اللُّغوي هو قدرة صاحبه على إيجاد علاقاتٍ ما كانت حاضرةً من قبل، فالخرق في "حي بن يقظان" لم يبن أساسًا على الجمع بين المتناقضات، وإنمَّا ينحصر في قدرةِ مبدعه على خلق ترابطاتٍ بين تلك المتناقضات من خلال تشكُّل أنساقٍ استعاريَّةٍ كبرى.

(1) محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 173.

(2) عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، ص 51، والتجربة الحياتية عنده هي تجربة يمارسها المبدع في الواقع الخارجي، ويتأثر بها على مستوى الوعي.

(3) عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 110 (بتصرف).

المبحث الثاني: الاستعارات الكبرى والتوسع الدلالي:

إن نزوع الفكر البشري إلى أنماط تفكيرية تنبني وفقها الأنساق التَّصورية، تجعل من كل العمليَّات التابعة للانشغال الذهنيِّ بما فيها اللُّغة، تظهر وكأنَّها عمليات لا واعية، وهي سواء أكانت تؤكد حدوث التجربةِ اللغويَّة الإبداعيَّة، أو تحلِّلها، أو تأوِّلُها فإنَّ ذلك لا يخرج عن مجال تفاعلِ الذَّات المستمرِّ مع العالم الخارجيِّ.

ولأنَّ الاستعارة لم تَعد مرتبطة بالخصائص الدَّلاليَّة، أو الخصائص الشَّكلية، بل أصبحت مرتبطة بالعمليَّات المعرفيَّة التي ترتكز على التَّجربة والتَّفاعل الذي ينشأ من خلال تفعيل القدرات الذهنيَّة والحسيَّة[1]. وهذا يجعل من الخطاب استعارةً كبرى؛ لأنَّ الموضوع ما هو إلاَّ فكرةٌ، وهذه الفكرة تنبني وفق أنساق تصوريَّة استعاريَّة كبرى تملك قدرةً وخصائصَ، لتشترك فيها بعض العوالم، كما قد تتعداها إلى الجمع بين عوالم لا رابط بينها إلاَّ تصوُّرات موجودة في الذهنيَّة المبدِعة، وهذا ما يؤكِّده خطاب المدوَّنة في "حي بن يقظان"، فالبناء الشَّكلي والموضوعيُّ، وما يوافقهما من بناءٍ استعاريٍّ، يتساوق فيه الجميعُ مع الفكر المحمول في الخطاب.

ومن خلال بعض الآليات المعرفيَّة المنهجيَّة يحاول البحثُ الكشفَ عن البناءات الاستعاريَّة الكبرى، وما تحقِّقه من توسُّع دلاليٍّ على مستوى الخطاب، وذلك من خلال النَّموذج الشَّبكي الموسَّع.

المطلب الأول: الكتابة والنموذج الشبكي الموسع:

يُعدُّ النَّموذج الشَّبكي الموسَّع من الآليات المعرفيَّة التي تعمل على تفسير اشتغال الذِّهن، والتي تفتح مجالاً واسعًا أمام التوسُّع الدلاليِّ لفكرةٍ معيَّنةٍ، وذلك من خلال تبيين بعض العلاقات والتَّرابطات التي يكون بعضُها مطَّردا، بينما يكون بعضُها الآخر على غاية من التَّشابك والتَّعقيد، وهما معًا أيْ التَّشابك والتَّعقيد يُفضيان إلى الجانب الإبداعيِّ في الخطاب.

(1) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 117.

والنَّموذج الشَّبكي الموسَّع كما هو معروفٌ في هذه الأدبيَّات المعرفيَّة «يقوم على تخزين الكلمات، أو بالأحرى التَّصورات داخل الذَّاكرة الدلاليَّة، بواسطة شبكاتٍ تتكوَّن من عُجَرٍ وترابطاتٍ، فأمَّا العُجر فتمثِّل التَّصوراتّ، وأمَّا الرَّوابط فتُحدِّد علاقتين؛ علاقة تحديدٍ، وعلاقة خصائص»[1]، ومن خلال تلك العلاقات القائمة في النَّسق يخلُقُ النَّموذج الشبكيُّ مدلولاتٍ تتشعَّبُ في الخطاب، ثمَّ تنسحب خادمةً للمقصديَّة وموجِّهةً لها.

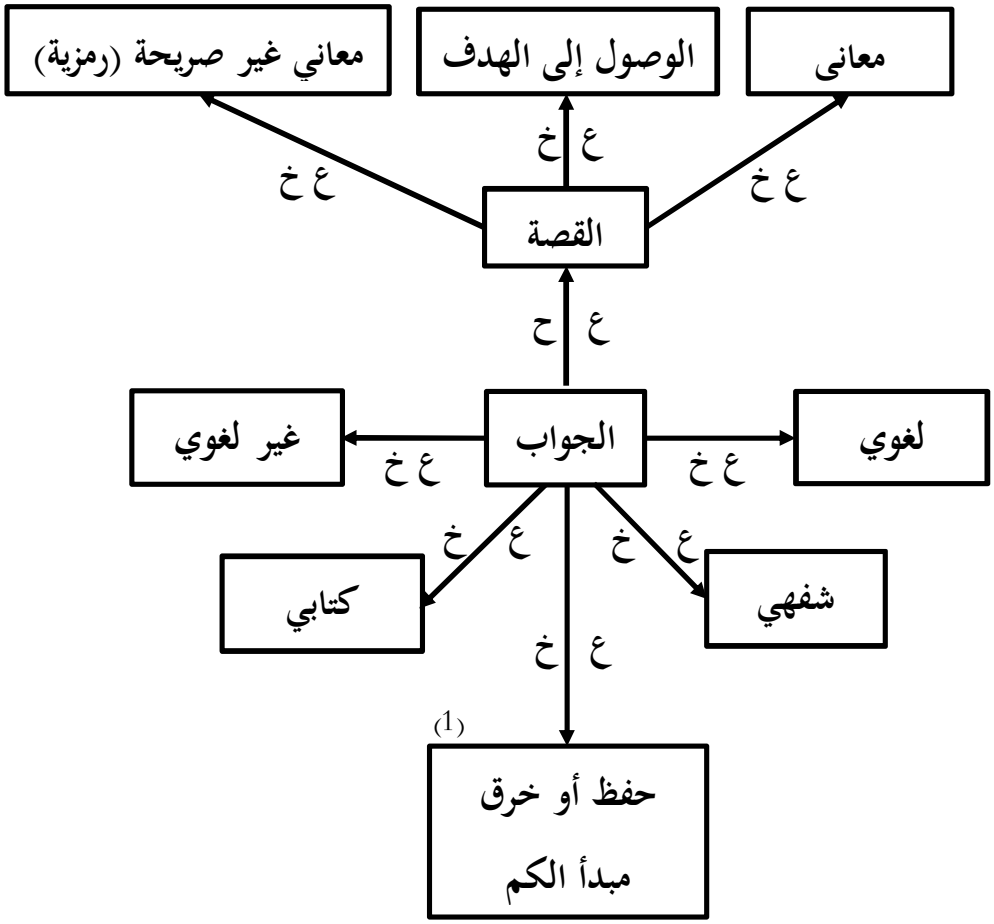
ويعرضُ (**محمد مفتاح**) إلى عمليات تطوُّر هذا النَّموذج، من خلال التَّعديلات التي أُجْريت على ما سبقه من الآليات، إذ استطاع مفهوم "الإطار" تجاوزَ نقائصَ كبيرةٍ لما قدَّمه مفهوم "الشبكة الدلاليَّة وهو بصيغ مختلفة "المدونةُ" و"السيناريوهاتُ" و"النَّماذجُ الذِّهنيةُ"، وهي على كثرتها مفاهيمٌ متشابهة «ومستعملةٌ لاكتساب المعرفة وتنظيمها، وكيفيَّة استعمالها، وطرق تأويلها »[2].

ولأنَّ خطاب المدوَّنة هو رد فعلٍ على فعلٍ سابقٍ له، بغضِّ النَّظر عن طبيعة الفعل الفاعل حقيقيًّا كان أو افتراضيًّا، فالقصَّة التي كتبها (**ابن طفيل**) قد صرَّح في مقدمتها بأنَّها جوابٌ عن سؤال سائلٍ يريد الاستزادة من معارف الحكمة الإشراقيَّة، فقد ضمَّن هذا الجواب قصةَ "حي بن يقظان" التي عرضت لحياة "حيٍّ"، وما فيها من أحداث مصاحبة لمراحله العمريَّة، وهذ ما يوافق القول بأنَّ الجواب هو قصةٌ، وأنَّ القصَّة هي رحلةُ حياة (حي). وتوضح المخططات التَّالية من خلال النَّموذج الشبكيِّ الموسَّع القصدَ من القول، فتُبين العلاقات التي تربط بين وحداتها عن علاقات تحديد، وخصائص؛ حيث سيرمز إلى علاقات التحديد بـ (ع ح)، ويرمز إلى علاقات الخصائص بـ (ع خ).

(1) عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 111. والمقصود بالذاكرة الدلالية مجال تُحتفظ فيه بالتصورات والقواعد والأفكار المجرَّدة، وكل ما هو ضروري لاستعمال اللغة، وتتميز هذه الذاكرة بقدرتها على الاحتفاظ بالمعلومة خلافا للذاكرة القصيرة التي تخزِّن المعلومة لوقت قصير فقط.

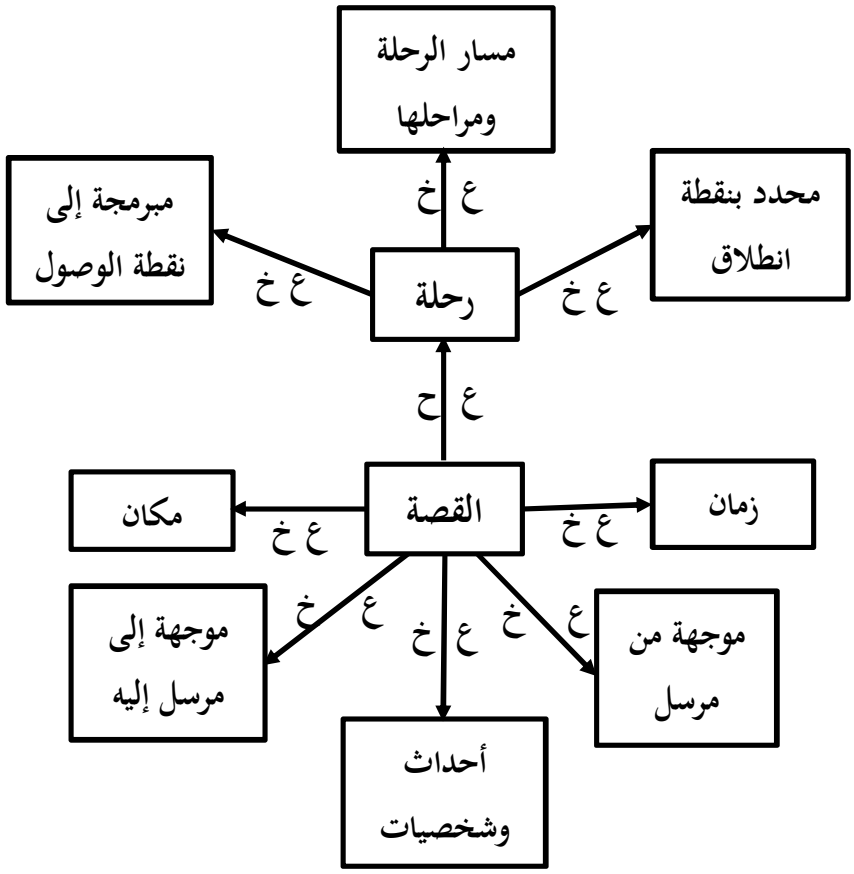
(*) ويقترب من هذه المفاهيم مفهوم الخطاطة المعرفية، والتي هي أبنية معرفية على غاية من العموم والتجريد، تساعد الفرد على بناء الاستدلال المناسب، كما تساعد على ملء الفراغ بأن توفر ما هو مسلم به من المعلومات، فيتيسَّر الاهتداء إلى الأعمال، أو الأحداث انطلاقا من معلومات جزئية أو مقتضبة. ينظر الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 164.

(2) محمد مفتاح: مجهول البيان، ص 74.



المخطط الأول: البنية التصورية "الجواب قصة" تفريع مقولي

(1) يعد مبدأ الكمِّ أحد مبادئ التَّعاون التي وضعها (غرايس)، والتي يرتكز عليها المرسل للتَّعبير عن قصده مع ضمانه قدرة المرسل إليه على تأويله وفهمه، وقد صاغه على النَّحو التَّالي: «ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلَّب سياق الحوار، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتِّجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار». وقد فرَّع منه عددًا من القواعد؛ وهي مبدأ النَّوع، ومبدأ التَّناسب، ومبدأ الكيف. ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة تداولية، ص 96.



المخطط الثاني: البنية الاستعارية التصورية القصة رحلة

يُبِينُ المخطَّط الأوَّل عن وجود علاقتين، تربط الأولى منهما الجواب بالقصَّة، فيتحدَّد بموجبها أن (الجواب) له سمة (القصَّة)، وهذا ما تعرض له مجموعةٌ من علاقات الخصائص التي يتميَّز بها (الجواب) و(القصة) معًا باعتبارهما حدثين لغويَّيْن؛ وإن كان الحدث الأوَّل قابلاً للخروج عن خصائص اللُّغة.

فحسب البيانات السَّابقة يظهر أنَّ الجواب قد يكون لغويًّا، كما قد يكون غير لغويٍّ، فإن كان لغويًّا فهو يتأرجح بين المشافهة والكتابة، ومع هذه أو تلك سيكون محافظًا أو خارقا لمبدأ الكمِّ. وهي خصائص يشترك فيها مع القصَّة الأدبيَّة. والقصَّة كذلك كما يعرضها المخطَّط الأول تتحدَّد بمجموعة من العلاقات التي تتبيَّنُ بعضُ خصائصها؛ من حيث امتلاكُها بدايةً تسعى للوصول إلى هدف محدَّد، كما أنَّ معانيها قد تكون صريحةً، أو قد تتضمَّن معانٍ رمزيَّة، وهي الخصائص التي قد تشترك فيها مع

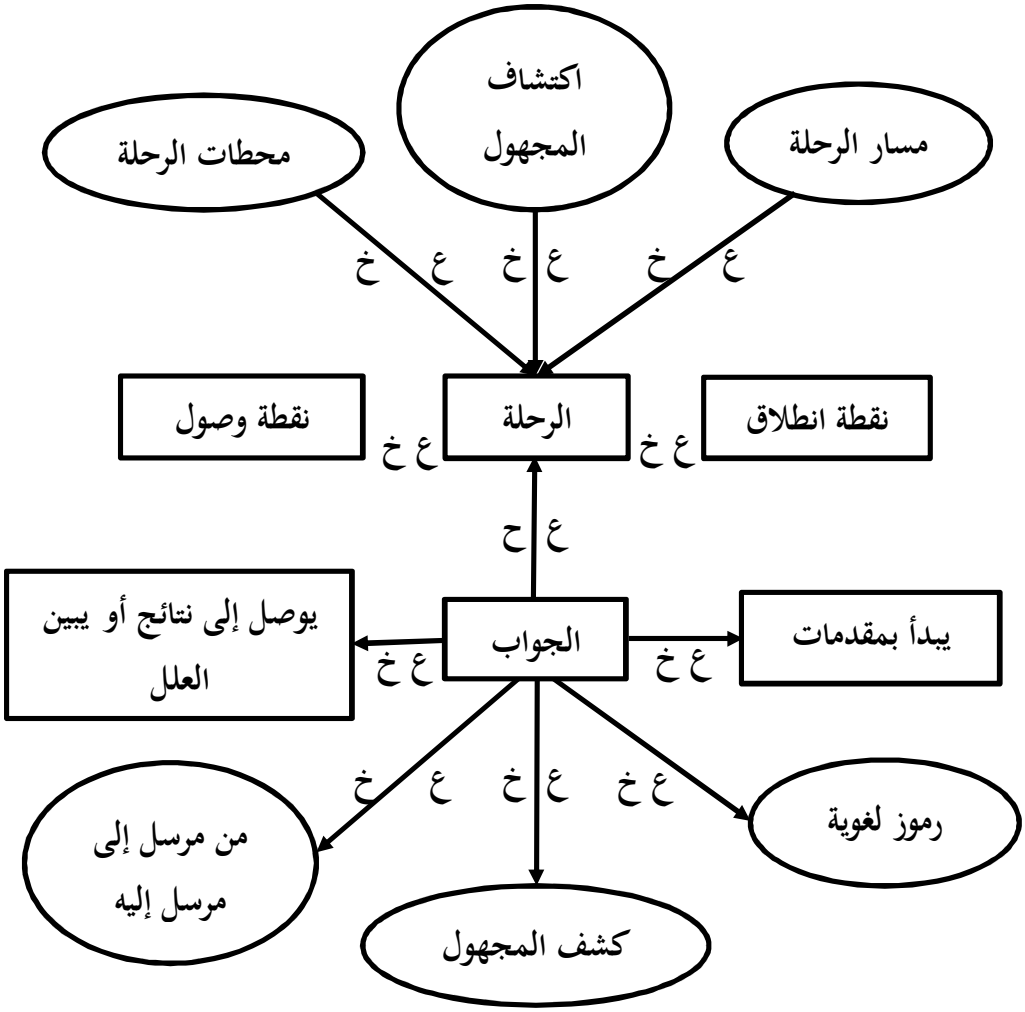
الجواب كذلك. وبإسقاط هذا النَّموذج الشبكيِّ على معطيات الخطاب نجد أن (**ابن طفيل**) قد جعل من جوابه قصَّةً، وقد كان جوابًا لغويًّا كتابيًّا خارقًا نوعًا ما لمبدأ الكمِّ، من حيث طلبُ السَّائل الصَّريحِ الاستزادةَ من أسرار الحكمة الإشراقيَّة، وإن كانت القصَّة بمعانيها الصَّريحة أو الضمنيَّة (الرَّمزية) فهي توصل السَّائل، كما أوصلت قبله (حيًّا) إلى مراتب عليا من المعرفة الرُّوحيَّة حيث الخاصَّةُ من الخلق وأحوالهُم. ومن ثمَّة فعلاقة التَّحديد التي تربط الجواب بالقصَّة هي تفريع مِقْولي؛ وذلك بضمِّه نوعًا واحدًا من النَّشاط اللُّغوي (الجواب/ القصَّة)، كما يَضمُّهما ما يكفي من السِّمات والخصائص المشتركة. ومما يركِّز عليه صاحبا كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" «أنَّ التَّفريع المقْوليَّ، والاستعارة نقطتان تَحُدَّان خطًّا متَّصلاً، فعلاقةٌ من قبيل (أ) هو (ب) ستكون تفريعًا مقْوليا واضحًا إذا كان (أ) و(ب) من نوع الأشياء والأنشطة نفسها، وستكون هذه العلاقة استعارةً واضحةً إذا كانا نوعين من الأشياء، أو الأنشطة واضحيْ الاختلاف»[1].

إنَّ القول السَّابق يحدِّد مركزية الاختلاف بين المخطَّط الأوَّل والمخطَّط الثَّاني، فالمخطط الثَّاني كما تُحدَّد بياناته السَّابقة استعارةٌ كبرى هي (القصَّة رحلة)؛ والنَّموذج الشَّبكيُّ الثَّاني يتضمَّن علاقةَ تحديد بين قصَّة "حي بن يقظان" وبين (الرِّحلة)، ومن خلال تلك العلاقة، تنسلُّ عن كلِّ واحدة علاقات خصائص؛ فالقصَّة تتحدَّد بزمانٍ ومكانٍ، والرَّحلة محدَّدة كذلك بنقطتي انطلاقٍ ووصولٍ، وهما مرتبطتان بالتَّأكيد بزمانٍ ومكانٍ معيَّنين، كما أنَّ للقصَّة شخصياتٍ تُدير أحداثها، وهو ما يشير إلى مسار الرِّحلة ومراحلها، وتتمايز القصَّة عنها بكونها موجَّهة من (المرسل) إلى (المرسل إليه)، فبهذا التَّمايز وبغيره، ونتيجة الاختلاف في نوع النَّشاط كانت البنية السَّابقة "القصَّة رحلةٌ" بنيةً استعاريَّةً كبرى لها امتدادٌ أفقيٌّ على كامل الخطاب، فتُظهر أنَّ قصَّة (حيٍّ) هي أحداثٌ وأحوالٌ وتجاربٌ عاشها (حيٌّ) على أرض تلك الجزيرة منذ أن وصل إليها رضيعًا، إلى غاية عودته إليها معتكفًا معتزلاً، بعد أن تأكَّد عنده أنَّ أكثر الخلق لن يصل إلى ما وصل إليه من مقام المعرفة ولذَّة القرب، وبهذا

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 100.

يكون قد وصل إلى المعرفة التَّامة التي صارت المعلومات فيها منطبعة في نفسه، وأصبحت نفسه مع الصور الكليَّة عقلاً ومعقولاً بالفعل، وهذه هي رتبة الاتِّصال بالعقل الفَّعال(*).

والاستعارة (القصة رحلة) استعارةٌ قاعديَّة، ذلك أنَّه من الممكن اعتبار أيَّة (قصةٍ رحلةً)، انطلاقا من الخصائص المشتركة بينهما، وهي المشار إليها سابقًا، كما أنَّه من البديهيِّ تواجُدها في أذهان العامَّة، قبل استقرارها بنيةً أُولى في الذِّهن المبدِعة. وفيما يعرضه المخطط الثاني كشفٌ عن بناء استعارة مكثَّفةٍ وفق البنية الاستعاريَّة القاعديَّة السَّابقة.



المخطط الثالث: البنية الاستعارية التصورية الجواب رحلة

(*) ينظر المدخل: الفرق بين العقل الفعال عند المتصوفة، وعند الفلاسفة: إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 53،(الهامش).

إنَّ الاستعارة المكثَّفة (الجوابُ رحلةٌ) قائمةٌ على إيجاد حالةِ تواصلٍ بين موضوعين لا رابط بينهما سوى أنَّ لكلٍّ منهما بدايةً ونهايةً، كما يتمُّ بكلِّ واحدٍ منهما الكشفُ عن مجهولٍ، بينما يتوسط كليهما مميِّزات تَظهر كعلاقات خصائص كما يبيِّنُها المخطَّط السابق. وتدخل الاستعارة القاعديَّة السَّابقة (القصَّة رحلةٌ) في بناء الاستعارة التَّأسيسيَّة (الجوابُ رحلةٌ) فتسمح القاعديَّة «بإدراك المفاهيم والقيام باستدلالاتٍ حول تلك المفاهيم المبيَّنة في مجالات مستعملي معرفتنا العاديَّة»[1]، بينما تصبح الاستعارة التَّأسيسية (الجوابُ رحلةٌ) مرتبطة بالعمليَّات المعرفيَّة التي ترتكز على التَّجربة والتَّفاعل[2] الذِّي ينشأ من خلال التَّشويش على الأنساق التَّصورية المتباعدة، وهي تعمل على خلق ترابطاتٍ بينها، بشرط أن يكون التَّماهي بين تلك الأنساق غير كليٍّ. وفي المطلب التالي وقوف على دور النَّموذج الشَّبكي في إبراز استعارات الموضوع التي أقامت عماد المدوَّنة.

المطلب الثاني: النَّموذج الشَّبكيُّ واستعارةُ الموضوع:

من القضايا الأساسيَّة التي أقامت عماد خطاب المدوَّنة قضيَّة (العقل والنَّقل)، وهي قضيَّةٌ فكريَّة دينيَّة فلسفيَّة قديمة، يقف منها (**ابن طفيل**) موقفًا صارمًا وصريحًا، ويبني إيزاء موقفه هذا استعارة الموضوع، فيتمثَّلُ (حي) وهو الشخصيَّة المحوريَّة في القصَّة العقلَ الحرَّ الذِّي يصل إلى الحقيقة على اختلاف أنواعها وبتعدِّد أطوارها، فعلى الرَّغم من نشأته غير الطَّبيعية معزولا على جزيرةٍ، وانتفاءِ مصادر العلم عنده (المعلِّم والكتاب) إلى أنَّ (حيًّا) أو (العقل) استطاع أن يرتقي في المعرفة، فتكتملُ أحوالها عنده، وهو يتساوى في ذلك مع (أسال) السَّالك طريق الباطن، والذي توصَّل إلى ما توصَّل إليه (حيٌّ). ولأنَّ (حي/ العقل) تعدُّ إحدى البنيات الكبرى في الخطاب، وأحد الوظائف المعرفيَّة للبنيات الكبرى هو ترتيب أعقد المعلومات الدَّلاليَّة عند كل تداول؛ ولأنَّ مستعملي اللُّغة لا يستطيعون، ولا يحتاجون أن يحتفظوا بسائر المعلومات المصاغة في قضايا الخطاب، فجزءٌ كبيرٌ منها يُرد إلى البنيات الكبرى فيه[3].

(1) محمد مفتاح: مجهول البيان، ص 52.

(2) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 117.

(3) فان دايك: النص والسياق، ص 198-199.

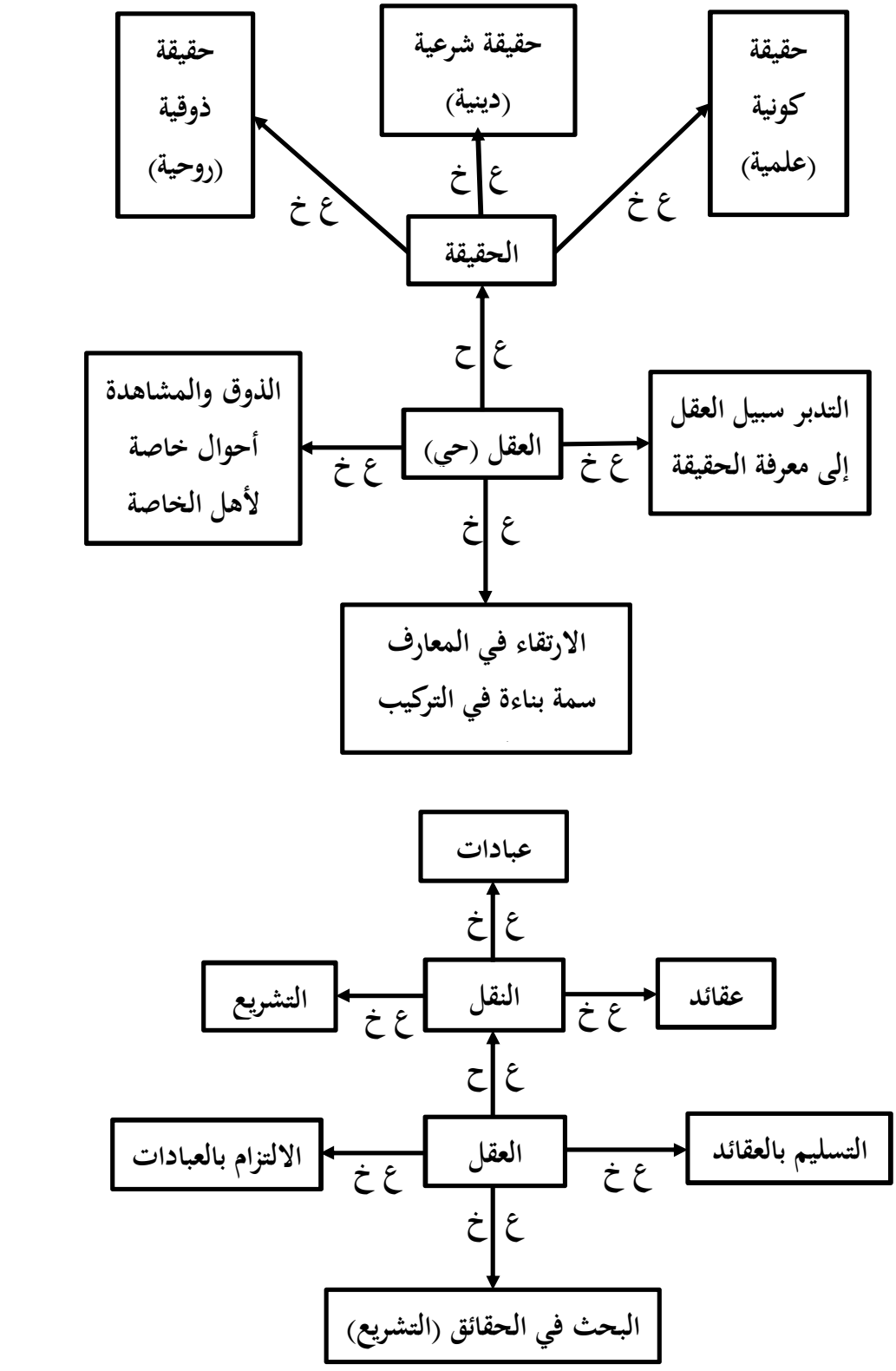
وانطلاقا ممَّا سبق، واستنادًا إلى ما تعرضه المدونة، يمكِننا السُّكون إلى هذا التَّدرُّج الاستعاريِّ الذي يقيم ترابطاتٍ بين أنساق تصوريَّة، والتي تفضي إلى دلالات تخدم وتكثِّفُ المقصديَّة في الخطاب.

- البنية الأولى: (حيٌّ) عقلٌ.
- البنية الثانية: العقلُ حقيقةٌ [(دينية، شرعية)، (الموت، الحياة)، (الواجد، الموجودات)].
- البنية الثالثة: العقلُ نقلٌ.

إن أوَّل ما يلاحظ على هذه البنيات الاستعاريَّة المتدرِّجة مخالفتُها للسلَّميَّة الاستعاريَّة المتعارف عليها، والتي تقتضي بدْءًا الانطلاقَ من نسقٍ تصوريٍّ مشتركٍ بين الجماعة الواحدة، فتحوُّل طبيعة البناء الاستعاري في "البنية الأولى" من قاعديٍّ إلى تأسيسيٍّ، وتحوُّل البنيتين الثَّانيَّة والثَّالثة من التأسيسيَّة إلى القاعديَّة، وهو ما تفرضه منهجيَّة الإقناع على (**ابن طفيل**)، فآداب الحجاج تقتضي أنْ لا ينطلق ذاك الأخير، أو يتأسَّس على بنيةٍ هي محلُّ جدالٍ وخلافٍ بين الأطراف، وإنَّما تقتضي المنهجيَّة الانطلاق من مسلَّمةٍ، وهي مما يتفق حوله الطَّرفان، ثم يتمُّ التَّدليل لذلك، والاحتجاج له للتَّأكيد على «أنَّ الدِّين ما وافق العقل»؛ فالمعرفة وإن كان طريقُها الكشف، إلاَّ أنَّ قوامها الشَّرع والعقل، فاستخدام العقل في ميدان الشَّريعة راجعٌ إلى أنَّ كلَّ تكليفٍ إنَّما يشترط العقل. ثمَّ إذا ترقَّى السَّالكُ من مقام الشَّريعة، إلى مقام الحقيقة (التَّصوف) استخدم منهج الكشف والذَّوق، فالكشف ثمرة الشَّريعة، واستخدام العقل يكون في البداية[1]، كما حصل مع (حيٍّ) على أرض تلك الجزيرة. فيكون بذلك تسلسل المعنى الجزئيُّ للخطاب، ومعناه الكليُّ، كلاهما يُفسَّرَان بواسطة ترتيب مجموعة من القضايا التي تحقِّق التَّوسع الدَّلالي داخل الخطاب[2]. ويُبيِّن النَّموذجان التَّاليَّان الأنساق التَّصوريَّة المشكلَّة للبنيات الاستعاريَّة السابقة.

(1) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 97.

(2) فان دايك: النص والسياق، ص199.



المخطط الرابع والخامس: التدرج البنائي التصوري لاستعارة الموضوع

يمثِّلُ المخطَّط الرابع أنساقًا تصوريَّة للبنيتين الاستعاريَّتين الأوَّليَّتين، وعنهما تَظهر علاقاتُ خصائص وتحديد، فيتحدَّد العقل بالحقيقة، ذلك أنَّه أصل كلِّ حقيقة، وأنَّ الحقيقة لا يُتوصَّل إليها إلاَّ به، ويتحدَّدُ (حيٌّ) بالحقيقة كذلك؛ لأنَّه استطاع أن يتوصَّل بكل العمليَّات العقليَّة الفطريَّة إلى مراتب الحقيقة وأنواعها، وفي وصوله إلى مراتب المعرفة الرُّوحيَّة جوابٌ عن سؤال السَّائل. وبنية (العقل/حقيقة) إلى جانب كونِها بنية استعاريَّة، فهي بنية حجاجيَّة كذلك، تمهِّدُ للبنية الاستعاريَّة التي تَليهَا، وتدلِّلُ للموقف الفكريِّ "الدِّين ما وافق العقل"، وهو موضوع المخَّطط الخامس الذي يشمل بصورةٍ شبهِ كليَّة موضوع (الجواب/قصة)، فتوافقُ العقل والنَّقل مثبتٌ في مواضع كثيرة في الخطاب. ولعلَّ أخصَّ مرحلة تكثر فيها الدلائلُ والبراهين التي ترجِّح رأي (**ابن طفيل**) هو ارتقاء (حي/العقل) «في تفكيره من عالم الكون والفساد إلى التَّأمل في السَّماء والعالم بأسره»[1]، ففي سياق التَّدبُّر الذِّي يمارسه (حي/العقل) في رحلة بحثه عن حقيقة الموجود الواجب الوجود، والذِّي يستحيل –حسب ما توصَّل إليه من حقائق– أن يكون حسيًّا من حيث طبيعتُه، وذلك لانتفاء صفات الجسميَّة عنه، وهي الامتدادُ، والطولُ، والعرضُ، والعمقُ، وقد تنزَّه عنها، فوقع في نفسه أنَّ الواجد لا حدود لعلمه، ولا لقدرته، ومن هذه الطَّريق أثبت (**ابن طفيل**) وصول (حي/العقل) إلى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[2]، وفي موضع آخر، وللتَّدليل على الفكرة نفسِها، يثْبتُ (**ابن طفيل**) أنَّ (العقل/حي) يتأكَّد عنده أنَّ «العالم كلَّه معلولٌ ومخلوقٌ لهذا الفاعل بغير زمانٍ»[3]، فيستشهد بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ثم يتأكدُّ لـ (حي/العقل) أنَّ هذا الموجود «هو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، والقدرة، والعلم»[4]، ويتأكَّد كذلك بقوله:﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهُهُ﴾[5].

(1) المدونة، ص 81.

(2) سورة الملك، الآية: 16.

(3) المدونة، ص 92.

(4) المدونة، ص 92.

(5) سورة القصص، الآية: 88.

إنَّ ما يدعو إليه (**ابن طفيل**) هو محاولة لصبغ التَّجربة الصُّوفيَّة بما يضمن تساوقًا لأحكام الشَّريعة بالعقل، وهو في هذا أقلُّ غلوًّا في جوانب من بعض الفلاسفة المتصوِّفين أمثال (الفرابي)؛ لأنَّهما يمثِّلان معًا –أي الشَّريعة والعقل – الطريقةَ المؤديَّةَ إلى المعرفة الحقَّة الشَّريفة الباطنيَّة، وتجاوزُهما هو سدادٌ للطَّريق إلى المعرفة الحقَّة، وهو التَّناقض الذِّي وقع فيه الكثير من المتصوِّفة من أمثال (**السَّهروردي**)[1].

وقد خلَّفت البنية الاستعاريَّة الكبرى "العقل نقلٌ" أو "الدِّين عقلٌ" رابطًا واتِّصالاً بين النَّشاطين يتبع بموجبه (العقلُ) (النقلَ)، فلا يفترق التَّابع عن المتبوع، وإنْ حدث واختلفا فالخطأ والنُّقصان من التَّابع لا من المتبوع، ولا يُعرض المتبوع على التَّابع وإنما العكس. ثمَّ إنَّ قضية التَّبعيَّة هنا هي الرِّباط الأساسُ الذِّي يحكم الاستعارة السَّابقة، فإذا كان النَّقل في مجمله عقائد وعبادات وتشريعا، فلا بدَّ للعقل بحكم تلك التبعيَّة أن يتواجد وفق ما يقتضيه النَّقل، فيَفترضُ حينئذٍ على العقل التَّسليمُ إذا كان الأمر يتعلَّق بالعقائد دون الخوض فيما لا يستطيع إدراكه، أو الإحاطةَ به، وخير ما يُستشهد به في هذا الوضع ما ورد في الحديث من تخاصمِ الصَّحابة، وتنازُعهم في القدر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَبِهَذَا أُمِرْتُمْ، أَمْ بِهَذَا أُرْسِلْتُ إِلَيْكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ فِيكُمْ حَيْثُ تَنَازَعُوا فِي هَذَا الأَمْرِ، عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَنَازَعُوا فِيه»[2]. كما يتيح النَّقلُ للعقل مجالاً للبحث في حقائق التَّشريع والعبادات من حيث حُكْمُها وحِكَمُها، ويَفترضُ عليه في الوقت نفسه التَّسليمَ والالتزام بها؛ لأنَّها من المشرِّع الأعلى، وما للعقل سبيلٌ في الوصول إليها. وقد بيَّن الدِّين أنَّ النَّاس لا يتساوُون؛ فأكثر النَّاس لم يَبْلُغوا مبلغًا رفيعًا كالذِّي وصل إليه (حيٌّ)، و(أبسال)، وأنَّ الدِّين يجب أن يراعي الجمهور لا الخاصَّة وحدَهم، فهو لم ينزل إليهم دون غيرهم، لذلك فحين ظنَّ "حيٌّ" أنَّه يستطيع أنْ يعلِّم الناس أكثر مما علَّمهم الدِّين فشل في ذلك كلَّ الفشل، واضطرَّ إلى الانسحاب من جزيرة (أبسال) إلى جزيرته الأصليَّة، وهو إقرارٌ ضمنيٌّ من (**ابن طفيل**) قبل "حيٍّ" بدور النبَّوة والوحي في كشف الحقيقة

(1) الليث صالح محمد عتُّوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، ص 49-50.

(2) الحديث حسن رواه الترميذي في صحيحه، كتاب القدر رقم 2133، وحسنَّه الألبانيُّ في صحيح الترميذي رقم 1732.

والأنوار لمن لا يستطيعون الرُّقي إليها بعقولهم، كما يُعدُّ هذا الإقرار تفنيدًا لمن ادَّعى أنَّ (**ابن طفيل**) ممن ينكرون الوحي والرِّسالات[1].

إنَّ التَّجربة الإبداعيَّة في "حي بن يقظان" قد تحقَّقت بفعل تفاعلات الأنساق التَّصوريَّة مع الثَّقافة والمحيط ومع التاريخ كذلك، باعتبار النَّص التُّراثيِّ صورة عن تلك الجماعة الثقافيَّة اللُّغويَّة، وبتلك الصورة يتشكَّل الجسد الخطابيُّ، وهو في أدبيَّات الفكر المعرفيِّ بنيةٌ استعاريَّة كبرى حرَّكت الذِّهن العربيَّ، وأشركته في مجمل القضايا المطروحة. فقد استطاع النَّموذج الشبكيُّ بعدِّه آليَّةً معرفيَّةً الحفاظَ على التَّصوُّرات الاستعاريَّة الكبرى، وتحقيق توسُّعها الدَّلاليِّ بفعل أنساقٍ تصوِّريَّةٍ فرعيَّةٍ داخل الخطاب. كاستعارة (الحقيقةُ نورٌ) مثلا؛ فشغف (حي/العقل) بالمعرفة جعل للخطاب مغزى استعاريًّا، تتحوَّل بموجبه (الحقيقة) إلى (نور)، حيث يحاول (حيٌّ) ملاحقته، والقبض عليه، كلَّما لاح له من قريب أو بعيد في أمر من الأمور، وقد كان يتبدَّى له ومضاتٍ؛ لأنَّ بحثه عن الحقيقة كانت رحلةً لا تنتهي، إذ تحرِّكها رغبةٌ لا تستكين. ففي معرض بحثه عن حقيقة الرُّوح وطبيعتِها. وعن علاقتها الجسد، يُشرِّحُ (حي) جسد أمِّه الظَّبية، وهو يحاول إبعادَ الدَّاء عنها، يقول: «...فاقتصر على الفكرة في ذلك الشَّيء، ما هو؟ وكيف هو؟ وما الذِّي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أيِّ الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السَّبب الذِّي أزعجه إنْ كان خرج كارهًا؟ وما الذِّي كرَّه إليه الجسد الذِّي فارقه إن كان خرج مختارًا»[2]. كلُّ هذه الأمثلة وغيرها جعلت حياة (حيٍّ) لا تعرف الاستقرار، إلاَّ بعد وصوله إلى حقائق المعرفة الرُّوحيَّة وارتقائه في مراتب وكرامات الصُّوفية، فثبت عنده ما كان احتمالاتٍ، ولاح له النُّور الذِّي طالما سعى وراءه لمعرفته الخالق الموجد لهذا الكون، وتأكَّد له كذلك حين توحَّدت روحه بطلب اللَّذة، واستشعر نفسه موجودًا لا كغيره من الموجودات التي تقتسم معه أرض تلك الجزيرة حيث لم يجد لنفسه شبيهًا.

(1) رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، ص 278.

(2) المدونة، ص 49.

ويتبدَّى من دراسة العمليَّات المعرفيَّة الموجودة على مستوى الذِّهن أنَّ هناك أنساقًا تصوريَّة استعاريَّة كبرى، تعمل على توسيع الدَّلالة، وهذا ما يؤكِّده النَّموذج الشَّبكي الموسَّع باعتباره واحدًا من أهمِّ الآليات المعرفيَّة، إذْ يُبين النَّموذج عن تكثيف لعمليَّات معرفيَّة من طريق الاستعارات القاعديَّة التي تتفرَّع عنها استعارات تأسيسيَّة، فتبيح التأسيسيَّة خلق ترابطاتٍ بين مجموعة من الأنشطة ذات النوع الواحد أو المتغايرة؛ فـ (الجواب قصة) تفريع مقوليٌّ، وعلاقة التَّحديد التي تجمع (الجواب) بـ (القصة) هي من نوع الأشياء، أو الأنشطة نفسها، وأمَّا (القصَّة رحلةٌ) فهي استعارة كبرى، فكونها استعارةً، فذلك لأنَّ المجالين المصدر والهدف من نشاطين واضحي الاختلاف، وأمَّا عن الصِّفة المنسوبة إليها (الكبرى)، فذلك راجعٌ إلى قدرتها على التوسُّع والتَّوالد. كما تعدُّ استعارات الموضوع إحدى البنيات الكبرى التي تقوم بترتيب ما تفرَّع عنها من قضايا داخل الخطاب، وإن كانت قد خالفت مبدأ "سلميَّة الإرث الاستعاريِّ " من حيث الشَّكل، لا من حيث الجوهر، فإنَّها تنحو من حيث ترتيبُ بنياتها إلى خدمة بعدٍ حجاجيٍّ، كان سببا أوَّلا في الكتابة، فتكون بذلك قادرةً على توسيع الخطاب من خلال الرُّوح التي تبقيها عالقةً بفروعها، وبما حمِّل به الخطاب من أنساق استعاريَّة. وفي المبحث التالي تحديد لتلك الأنساق الاستعاريَّة، وبسط لطبيعتها من حيث التَّوالد والتَّعالق.

المبحث الثالث: الأنساق التصوريَّة الاستعاريَّة: التَّوالد والتَّعالق:

كثيرةٌ هي الدِّراسات والاتِّجاهات الفكريَّة والفلسفيَّة التي حاولت جاهدةً تقديم بدائل ابستيمولجيَّة لتجاوُز محدوديَّة النَّسق الأرسطيِّ، وتوسيع آفاقه فيما يتعلَّق ببنية اللُّغة عمومًا، وبمفهوم الاستعارة داخل الفكر الفلسفيِّ والبلاغيِّ على وجه الخصوص[1]، فقد عرف الفكرُ البشريُّ منذ الفلسفةِ الوضعيَّةِ مقولاتٍ تعزلُ الإنسان كعنصرٍ تفاعليٍّ عن الطَّبيعة وعن الواقع، وحكمت تلك المقولات تصوراتِه للُّغة والعالم مدَّة طويلةً[2]. وممَّا استقامت به تلك المقولات ثوابتٌ من الإرث الأرسطيِّ[3]، كانت قد حصرت العالم الخارجيِّ في موضوعاتٍ ذات خصائصَ متميزةٍ، ومستقلةٍ عن الكائن البشريِّ وذهنه، وعن باقي الكائنات الأخرى، وترى تلك الثَّوابتُ أنَّ المعرفة التي نحصل عليها بخصوص الموضوعات ناتجةٌ عن احتكاكنا بها.

ومن الثَّوابت كذلك ما يؤكد أنَّ الذِّهن صورةٌ عن الطَّبيعة؛ لأنَّه يعكس عناصرها، فيكتفي بتكرار ما هو موجود في العالم، وهذا ما ينجرُّ عنه تطابقٌ بين الرَّموز التي يستعملها الإنسان وعناصر العالم الخارجيِّ، فتكون حينئذٍ تلك الرُّموزُ ثابتةً، وواضحةً، ومطابقةً للواقع[4]. غير أنَّ ما تؤكِّده الدِّراسات المعاصرة كذلك أنَّ صاحب الإرث الأرسطيِّ كان يعي جيِّدا أنَّ «الاستعارة ليست زخرفًا، وإنَّما هي أداةٌ إدراكيَّة، ومنبعٌ للفضول واللُّغز في الآن نفسه»[5]، وهي كذلك في الفلسفة المعرفيَّة التي تَعدُّها خلقًا وإبداعاً يُظهر العالم الذي نعيش فيه بعد أن يعيد صياغته بعكس واقعه، فتكشفه عندئذٍ

(1) سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 93.

(2) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 117.

(3) حيث يميِّز (أرسطو) بين الدلالة والتعيين، فهو يميز بشكل اعتباطي بين المعنى والإحالة، داخل الجملة الاستعارية، وهذا الارتباط هو الذي قامت عليه النظرية الأرسطية في كليتيها، فيتلخص تحليل الاستعارة بتحليل مرجعي، يعتمد على كشف أكبر عدد من المقومات المشتركة بين الموضوع والمحمول، وذلك لإثبات تماثلاتها في العالم الخارجي. ينظر: سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 34.

(4) جورج لايكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص 8.

(5) سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 90.

في بعده الثقافيِّ الأخير[1]. وعليه فقراءة الإرث الأرسطيِّ بكثير من التَّمعن جعلت الباحثين يؤكِّدون أنَّ ذلك الإرث الذي ثبَّط الاستعارة في مفهومٍ كلاسيكيٍّ جامدٍ، هو نفسه الإرثُ الذِّي ألهَم مباحث الدَّرس المعرفيَّ المعاصر من خلال ما اقترحه في "النَّمط الرابع" الذِّي يتحدَّث فيه (**أرسطو**) عمَّا تجعلنا الاستعارة نعرفه؛ أي ما تقولُه الاستعارة، أو ما تنمِّي به معرفة العلاقات بين الأشياء[2].

...هكذا، وبصورةٍ أدقَّ وأشملَ أصبحت الاستعارة جزءًا من نظامٍ معرفيٍّ موسَّعٍ، حيث الفعلُ اللغويُّ أثرٌ يتحقَّق انطلاقا من إسقاطاتٍ لسانيَّة لأنساق تصوريَّة حادثةٍ في الذِّهن، فيكون لتلك الإسقاطات تمثُّلات على مستوى الجسد، وهي تعكس مظاهر حدثٍ خارجيٍّ لجزء لا يتجزَّأ من تجربتنا الثَّقافيَّة، ولكلٍّ هذا وقوف في المطلبين التَّاليَّين.

المطلب الأول: التَّوالد والتَّشكيل في الأنساق التصوريَّة الاستعاريَّة:

يتشكَّل نسقنا التَّصوري الذي يأخذ طبيعة استعاريَّة بنوع من التَّناسب بين كوننا منتجين أو مستقبلين له، بحيث لا ينفلت كلاهما عن مقامٍ تواصليٍّ؛ فالاستعارة فكريَّة بطبيعتها تساعد في تنظيم العالم واحتوائه، لذلك فإنَّه وحَسَبَ (**لايكوف**) و(**جونسون**) لا توجد طريقةٌ للحديث عن الزَّمان سوى إسقاطُ بنيةِ المكان عليه، كما أنَّه لا يمكن الحديث عن المجرَّدات من حبٍّ وغضبٍ... وغيرهما إلا اعتمادًا على مجالات فيزيائيَّة أخرى. وما دام نسقُنا استعاريًّا بطبيعته، فإنَّ الاستعارة ليست شعريَّة بلاغيَّة تجميليَّة، وبالتَّالي لا يمكن الحديث عن انزياح اللُّغة الاستعاريَّة عن اللُّغة العاديَّة، فالعادة هي الاستعارة لا غيرها[3]، من أجل ذلك كان القسم الأكبر من تعبيراتنا اليوميَّة يرجع إلى الأشياء غير الحيَّة في اللغة، والتي تؤخذ بواسطة التَّحويل، والانتقال من الجسم الإنساني وأجزائه، ومن الحواس، والعواطف الإنسانيَّة مثال ذلك (جانب الفم، فم النهر، قلب المدينة، قلب المشكلة...)، وثمة تحولات في الاتجاه المقابل، فكثير من أعضاء الإنسان تطبَّق على الجمادات مثل (تفاحة آدم، لسان البحر)،

(1) بول ريكور: الاستعارة الحية، ترجمة: محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ص1، 2016، ص 06.
(2) سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 88.
(3) جورج لا يكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص 11-12.

فيكون جسم الإنسان مركزا قويًّا للتوسُّع الاستعاري، إذ يعد قطاعا من القطاعات التي تنتقل الكلمات منها وإليها، أو هو مركز من الجاذبية، فتقع الامتدادات الدلالية عن طريق الاستعمال المجازي[1]. والتَّصور الاستعاريُّ بناء ذهنيٌّ يكوِّنه الفرد أو المجموعة، عن شيء من الأشياء من دون أن يكون ذلك الشَّيء موجودا على الحقيقة، كما يذهب (**لايكوف**) و(**جونسون**) إلى أنَّ التَّصور الاستعاريَّ هو استعمال دلالة ما خاصة بشيء للتَّعبير عن شيء آخر[2]، ويبقى المجال الاستعاريُّ قابلا للتَّوالد والتَّفرع.

وممَّا استقرَّ في مواضع سابقة من البحث أنَّ الاستعارات الموسَّعة، أو استعارات الموضوع تحمل بعدًا توسيعيًّا في الخطاب، ويتساوق معه بعدٌ آخرٌ هو البعد التَّنظيميُّ، بحيث يتسايران معا توافقًا لتحقيق تراتبيَّة لغويَّة فيه، فتظهر تلك الاستعارات كمقدِّماتٍ، أو فرضياتٍ، يبرهن على صحَّتها وضرورتها ما يحمله الخطابُ نفسُه من استعارات خطيَّة لغويَّة. ولئن كان موضوع المدوَّنة فلسفيًّا إشراقيًّا إلا أنَّ لغتَه أدبيَّةٌ راقيَّةٌ مُبْدعةٌ قصصيًّا، وما إلمامها بجوامعِ الحسن إلاَّ لقدرة صاحبها على الاحتجاج بخطابٍ يجعل من المتناقضات المشكَّلة لعناصره، تكاملاً فنيًّا مبْدَعًا.

من أجل ذلك كان البحث في التَّشكيل الاستعاريِّ يسبقُه لا محالةَ استدراجٌ لتشكُّلات النَّسق التَّصوري الاستعاريِّ؛ فأدبيةُ "حي بن يقظان" لم تتأت إطلاقًا من إغراقٍ في المجاز، ولا إغراق في الرمزِّية المفرطَة، كما هو الحال في "حي بن يقظان" لـ (**ابن سينا**)، أو "الغربة الغربية" لـ (**السهروردي**)، وإن كانت المعاني فيها تتعالقُ بمجاهيلَ لا تُرَدُّ إلى معاليمها إلاَّ بعد لأْيٍ، فتظهر استعارات النَّسق التَّصوري ـ بامتدادٍ ـ دقيقةً على طول الخطاب، لتتواصل مع تشكيلات استعاريَّة، فتستعيرُ الأخيرةُ من الأولى روحًا تتعالى، أو تخفتُ مع كل شكل استعاريٍّ.

(1) يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997، ص 17-18. ويذكر الكاتب في الموضع نفسه أن الفيلسوف الإيطالي (جيامباتست) الذي عاش في القرن الثامن عشر من الأوائل الذين لاحظوا مثل هذه الاستعارات.

(2) صالح بن الهادي رمضان: النظرية الإدراكية، وأثرها في الدرس البلاغي "الاستعارة أنموذجا"، ص 849.

ومن الاستعارات الموسَّعة التي حقَّقت توالداً لتشكُّلات استعاريَّة كثيرةٍ، ما خلَّفه النَّسق التَّصوريُّ الاستعاريُّ التَّالي [الحياة رحلة]. فقد أشير في المبحث السَّابق أنَّ المدوَّنة رسالةُ جوابٍ على سؤالِ سائلٍ، وكان الجواب ممثَّلا في رحلة (**ابن طفيل**) الخياليَّة، والتي تقابِلها رحلةُ (حيٍّ) العقليَّة والذوقيَّة؛ إذ تُبين رحلةُ الأوَّل عن طبيعة حجاجيَّة قضاها (**ابن طفيل**) في إثبات مواقفه، والتَّدليل لحقائق استقرَّت عنده، بينما عبرت رحلةُ الثَّاني لكشف حقائق عقليَّة وذوقيَّة اقتضاها الارتقاءُ المعرفيُّ عنده، فتحقَّقت برحلتيهما معًا «استعارةٌ قائمةٌ على بنية نسق تصوريٍّ استنادًا إلى نسق تصوري آخر»[1]. بحيث لا يكون لتلك الأنساق تحققٌ ولا تفاعلٌ، وهي غير قادرة على تفعيل التَّواصل، إلاَّ استنادًا إلى خلفيَّة معرفيَّة مشتركة، يرتكز المتلقِّي على مكوناتها لتكون «أمامه حظوظٌ قويَّةٌ لفهم الرِّسالة وتأويلها، أي وضعها في سياقٍ معيَّن لتكون لها معنى»[2]. ثمَّ إنَّ دراسة العمليَّات الذِّهنية من خلال معطيات عقلية، لا تقدم استنتاجات غير قابلة للدَّحض، ولكنها تحاول وصف السلوكات في الغالب الأعم، بحيث تكون تلك السلوكات مستندة إلى سلطة تحكمها[3]، وانطلاقا مما تفرضه تلك السُّلطة التي تتبنَّاها جماعة فكريَّة لغويَّة ثقافيَّة واحدة تتم عمليَّة إسقاط الأبنية القابعة في الذهن.

إنَّ النَّسق التَّصوريَّ في استعارة [الحياة رحلة] يعبِّر عن طبقةٍ استعاريَّةٍ واحدةٍ من مجموع طبقات ثلاث كبرى، لها اسقاطاتٌ في بنيات لغويَّة عديدة، حيث يطلقُ الباحثان (**لايكوف**) و(**جونسون**) على هذه الطَّبقة، وهذا النَّوعِ الاستعاريِّ بالاستعارة البنيويَّة، بينما يتحدَّدُ النَّسق التصوريَّ الثَّاني ببنية بعض الأنساق اعتمادًا على تجربتنا الفضائيَّة، باعتبارنا كائنات تحدِّدنا الاتجاهات (أعلى، أسفل، يمين، شمال...)، ويتمثلُ هذا النَّوعُ من النَّسق الاستعارةَ الاتجاهيَّة، على حين تختصُّ الطَّبقة الثَّالثة

(1) المرجع السابق نفسه، ص 13.

(2) محمد خطابي: لسانيات النص مدخل عام إلى انسجام الخطاب، ص 297.

(3) Gilpert Ryle : The concept of mind, this édition published, 2009, by Routledge, Simeltaneously published, in the USA and Canada, p 39.

ببنية الأنساق المجرَّدة اعتمادًا على بنية الأنساق الفيزيائيَّة، ويُلخِّص هذا النَّسقَ استعاراتٌ أنطولوجيةٌ[1].

إنَّ للنَّسق التصوريِّ في استعارة [الحياة رحلة] أبعادًا تداوليَّة واسعة، من حيث اندماجُه في الثَّقافة الإنسانيَّة بشكل عام، فهو حاضرٌ ومتداولٌ في حياتنا اليوميَّة، وإن كان الأمر يبدو اعتباطيًّا في أحايين كثيرة [2]. كما له كذلك أبعادٌ حجاجيةٌ يُستدلُّ بها من حيث استغلال النَّسق لوظائفَ مركزيةٍ هي بُنى تصوريَّةٌ كليَّةٌ تعبر الثَّقافة الواحدة، وتتجاوزها إلى ملامسة بعدٍ إنسانيٍّ. والنَّسق التَّصوريُّ في استعارة [الحياة رحلة] قاعديٌّ كذلك؛ لأنَّه يُشِّكل أرضيَّة بناءة لما سيأتي بعده من أنساق، فصار حينئذٍ من البديهيِّ البحثُ عن روحٍ إبداعيَّة فيه. ولأنَّ [الحياةَ رحلةٌ] نسقٌ مؤسَّس على بنى تصوُّريَّة كليَّة كذلك، فإنَّه مركزيٌّ بالنسبة إلى النَّسق التَّصوري العامِّ. وأمَّا قدرته على حمل وتوليد الكثير من الاستعارات، والتي تخرجُ عن نسقه العام، فذلك ما يضمن له مركزيَّة في الخطاب، فتصير موضوعًا لأنواع من الأقاويل الخطابيَّة، وإنْ كانت تتأسَّس على تراكيب لسانيَّة دلاليَّة، فلا بدَّ أن تُعرف من خلال صيغة أعمٍّ، تنتمي إليها في نسق استعاريٍّ شاملٍ وموسَّع[3].

ويُبنى النَّسق الاستعاريُّ التَّصوريُّ في الاستعارة المفهوميَّة [الحياة رحلة] باعتبارها نسقًا تصوريًّا، ونظامًا مفهوميًّا لا لغويًّا استنادا لما تتمثَّلهُ من مجرداتٍ على أساس محسوساتٍ تتحقَّق بعد إسقاطاتٍ لجملة من التَّناسبات بين مفهومين، أومجالين مفهوميَين[4]؛ فأوَّل المجالين تصوريٌّ، ذهنيٌّ، موصولٌ بوضعيات معنويَّة ممتدةٍ، وباقتضاءات متشعِّبةٍ بشكل تفريعيٍّ، بينما يأخذ الثَّاني مجالاً ذهنيًّا آخر، ولكنَّه موصولٌ بوضعيات ماديَّة محددة؛ ولأنَّ الانسجام قائمٌ بين ذواتنا، وبين الواقع الذِّي من خلاله تتحدَّدُ رؤيتنا للعالم، فإن هذه الاستعارة هي حاصل الإسقاطات بين المجالين في البعدين الزماني

(1) جورج لايكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي نحيا بها، ص 12، 13.

(2) Yvon Keromnes : Les métaphores- et leur traduction- dans la vie quotidienne, Université de Lorraine, Atilf, UMR 7118 ,Metz, Article- Janvier 2013

(3) فان دايك: النص والسياق، ص 211. (بتصرف)

(4) الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 157-158.

والمكانيِّ؛ فالحياة محددةٌ زمنيًّا في مكان معيَّن، والرِّحلة كذلك محدَّدة بوضعي انطلاق ووصول زمانا ومكانا، كما تندرج في كلتيهما مراحلٌ تضيقُ أو تتَّسعُ، ومراحلٌ تطولُ أو تقصرُ، وأخرى تصعبُ أو تسهلُ، وفي كلتَيهما قد تحدث أمورٌ لم يكن لها في الوجود حسبانٌ. ومثل ذلك ما أورده (**ابن طفيل**) عن حياة (حيٍّ) من ولادة ونشأة غير طبيعيَّتين، وكلُّ ما عاشه في رحلة بحثه عن الحقيقة، فيتحقق بذلك النَّسق التصوريِّ الاستعاريِّ بالتَّوافق وأنواع طبيعيَّة من تجاربنا، ثم يكون بعد ذلك للتَّشكيل الاستعاريِّ «قوةٌ واضحةٌ في خلق الحقيقة وإبداعها، وليس فقط في إعطاء طريقة لبناء تصوُّر حقيقة موجودة قبلاً»[1].

ولئن كانت الحياة في أبسط تعريفاتها، وأكثرها تجريدًا، هي تعالقٌ روح بجسد، أو هي تزاوجٌ حاصلٌ بين جسد وروح زمنا معيَّنا، فإنَّه بالإمكان خلقُ تفريعات للنَّسق التَّصوريِّ المركزِّي [الحياة رحلة]، فيتعلَّق كل جزء من الحياة بجزء من الرِّحلة، ويتفرَّع كلٌّ من المجالين تبعًا للتَّرابطات والإسقاطات الحاصلة بينهما باعتبارهما مجاليْ المصدر والهدف، فاتِّحاد الجسد بالرُّوح هو بدايةٌ لكلِّ حياة، ونهايتُها هو غيابُ أحدهما، أو غيابهما معًا. وبهذه الظَّاهرة نفسها عرف (حيٌّ) الحياة على أرض تلك الجزيرة، فمنذ أن بدأ يستشعر حقيقةَ نفسه، وهو يبحث عن حقيقة الجسد، حينئذ تعلَّقت رحلته بالعالم السُّفليِّ، ثمَّ يتجاوز (حيٌّ) تلك الحقائق، ويرتقي معرفيًّا في رحلة البحث عن حقيقة الرُّوح، فتتعلَّق رحلته عندئذٍ بالعالم العلويِّ. من هنا يَبرزُ نسقان تصوريَّان استعاريان متكاملان منبثقان عن النَّسق التَّصوُّري الموسَّع [الحياةُ رحلةٌ] وهما:

[الحيـاةُ جسدٌ] [الجسدُ رحلة العالم السفليِّ] أو(الجسد رحلة العالم المحسوس).

و[الحيـاةُ روحٌ] [الرُّوحُ رحلة العالم العلـويِّ] أو(الرُّوح رحلة العالم الإلاهيِّ).

يختصر (**ابن طفيل**) المراحل الأُولى من حياة (حي) في نسق تصوريٍّ استعاريٍّ تمثِّله [الحياة جسد] فقد علَّق بطله (حيًّا) بمنطق البحث عن الحقيقة، بعدما قذفته أقدارٌ على أرض تلك الجزيرة وحيدًا، محتجا في ذلك بعقيدته الفلسفية، حيث بدأ الطفل ينمو، وهو يرى ويسمع ويحسُّ، ويحاول

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 149.

مع كل تلك السلوكات أن يجد لنفسه موضعًا، أو أن يجد أجوبةً لأسئلته المتكرِّرة حول واقعٍ توالت أيَّامه، والصبيُّ ينتظر، ويتأمَّل أن يصبح شبيهًا بأحد الحيوانات حتى يفكَّ لغز جسده، ليتأكَّد له بعد ذلك أنَّ الجسد الذي يملكه ليس له شبيهٌ مع من كان يقاسمه تلك الأرض.

من هناك بدأت رحلة (حيٍّ)، وقد تمحور جسده ذلك الواقع الماديَّ المحدَّد بزمان ومكان معيَّنين؛ يلاحظ، ويقارن، ويستنتج، وهو الذِّي «لم ير لنفسه شبيهًا من ذلك كلِّه، فكان يفكِّر في ذلك، ولا يدري ما السَّبب، وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخَّلق النَّاقص، فلا يجد لنفسه شبيهًا»[1]. فيتفرَّع تبعًا لذلك نسقٌ معرفيٌّ تصوريٌّ استعاريٌّ جديد [الجسد رحلة العالم المحسوس]، ولعلَّ لارتباط الإنسان بالعالم السفليِّ المحسوس (الأرض) قيمةً عقديَّة إسلاميَّة، فإذا كان الجسد برغباته وميوله، وغرائزه قد أنزل الإنسان إلى الأرض، كما جاء في النَّص المقدَّس ﴿قَالَ اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[2]، فإنَّ الإنسان قد نزل بعد أن تقرَّر من فوق سبع سماواتٍ أنَّه أحقُّ بالخلافة من غيره على تلك الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، ولذلك فالجسد هاهنا شاملٌ لكلِّ ما امتاز به الإنسان من غيره، من عقلٍ وقدرةٍ على الفهم والإدراك، والتَّعلم والتَّواصل... وغيرها ممَّا أهلَّه لتلك الخلافة.

وقد تدرَّج (حيٌّ) في اكتشافه لواقعه المتمثِّل في العالم المحسوس من طريق جسده، فارتقت معرفته من حسيَّة إلى عقليَّة، وساير نضوجُه الجسديُّ ذلك الارتقاء المعرفيَّ، وهكذا يتولَّد النَّسق الاستعاريُّ المركزيُّ [الحياة رحلة] ليصير موضوعًا شاملاً لأنساقٍ تصوريَّة جزئيَّة قابلةٍ للتَّوليد كذلك، وتحكم تلك الأنساقُ السَّرد، وتنظِّم بنياته الجزئية، كما سيكون لتلك البنيات تحقُّقات هي تشكيلات خطابيَّة استعاريَّة، من أجل ذلك كان توسُّع التَّصورات الاستعاريَّة يخرج عن مجال طرق التَّفكير والتَّعبير الحرفيَين، فنجد حينئذٍ أنفسنا في المجال الذي نسمِّيه الفكر واللُّغة المجازيَين، أو الشِّعريَيْن، أو

(1) المدونة، ص 39.

(2) سورة الأعراف، الآية 24.

(3) سورة البقرة، الآية 30.

الملوَّنيْن، أو التَّخيليَيْن... لهذا فإنَّنا عندما نقول إنَّ تصوُّرًا ما قد بُنْيِنَ بواسطة الاستعارة، فهذا يعني أنه مُبَنْيَنٌ جزئيًا، وأنَّه بالإمكان توسيعه من نواحٍ معيَّنة[1]. وهو موضوع المطلب الثاني

المطلب الثاني: تعالقات التَّشكيل الخطابيُّ (اللِّسانيُّ)

وتستمر رحلة البحث عن الحقيقة عند (حي)، ويكون للنَّسق التَّصوري الاستعاريِّ [الحياة جسد] حضور في ما استقرَّ عنده مدَّة من الزَّمن، ولعلَّ من المفاهيم المعرفيَّة التي أقرَّت ذلك النَّسق التَّصوري، هو غياب حقيقة الرُّوح الحيوانيَّة عن معارفه، فتعلَّق عقله بالجسد، واختصر الجسدُ عنده العالم المحسوس، فاستوى عنده الإنسان بالحيوان، واستقامت تلك المعارف التَّصوريَّة وفق نسق تصوريٍّ استعاريٍّ [الإنسان حيوان]، إذ الرُّوح الحيوانيَّة مشترك بينهما، وغيابها عن أحدهما، أو مفارقتهما هي نهاية الارتباط بالعالم السفليِّ (المحسوس)، وهو التَّصور الذهنيَّ الذي لازم (حيًّا) فترة من الزَّمن، حتَّى بعد أن فارقت الظَّبية أمُّه الحياة، يقول (**ابن طفيل**) «فلما وقف بهذا النَّظر على أنَّ حقيقة الرُّوح الحيوانيِّ الذِّي كان تشوُّقه إليه أبدًا، مركبَّة من معنى الجسميَّة، ومن معنى آخر زائد على الجسميَّة، فاطَّرحه، وتعلَّق فكره بالمعنى الثَّاني، وهو الذِّي يعبَّر عنه بالنَّفس، فتشوَّق إلى التَّحقق به، فالتزم الفكرة فيه، ...»[2]. ويناظر النَّسقَ التَّصوريَّ السابق [الإنسان حيوان]، نسق تصوريٌّ آخر، بعد أن تتبادل فيه المجالات مواقعها، فيصير المجال المصدر في النَّسق التَّصوري الأول مجالاً هدفا، بينما يتحوَّل المجال الهدف إلى مجالٍ مصدرٍ، فنكون بذلك أمام النَّسق التَّصوري [الحيوان إنسان]، وإن كان حضوره الزَّمني في القصِّ سابقا للنَّسق الذِّي تفرَّع منه، إذ تتحوَّل فيه الظَّبية، وهي الحيوان إلى إنسان من حيث قيامُها بمتطلَّبات الرَّضيع (حي)، فهي التِّي تتلقَّفه، وتلازمه، وترضعه، وتطعمه، وتحميه، ...وإن كان لا يشاركها جنس الحيوانية. يقول (**ابن طفيل**): «ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه، فلبَّته ظبيةٌ فقدت طلاها»[3]، وفي موضع آخر: « ...وتحمله إلى مواضع فيها

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 33.

(2) المدونة، ص 71.

(3) المدونة، ص 37.

شجر مثمرة، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمارها الحلوة النَّضيجة، وما كان من صلب القشر كسَّرته له بطواحنها، ومتى عاد إلى الماء أوردته، ومتى ضحا ظلَّلته، ومتى خصر أدفأته، وإذا جنَّ اللَّيل صرفته إلى مكانه الأول، وجلَّلته بنفسها، وبريش كان هناك ممَّا ملئ به التَّابوت أوَّلا في وضع وقت الطفل فيه»[1]. ولأنَّ الظَّبية لم تكن تلبِّي الحاجات البيولوجيَّة للرَّضيع فحسب، بل إنَّها كانت تكن له عاطفة، هي عاطفة الأمومة، فيتولَّد حينئذ من تلك العاطفة نسق تصوريٌّ استعاريٌّ جديد هو[الظبية أمٌّ]، إذ تحمل الغريزة الحيوانيَّة الظبيَّةَ بعد أن فقدت طلاها إلى البحث عمَّا يشبع ذلك الفراغ العاطفيَّ، والذِّي يعوِّضه تواجد الرَّضيع (حي) على أرض تلك الجزيرة، يقول (**ابن طفيل**):« فكان يتبع الظَّبية، وكانت هي ترفق به وترحمه»[2]، وهو شعور تشاركه الرَّضيع مع الظَّبية، يقول في موضع آخر: «وألف الطِّفل تلك الظَّبية، حتى كان يبحث إذا هي أبطأت عنه اشتدَّ بكاؤه، فطارت إليه»[3]، فيتعلق الإنسان (حي) بالحيوان (الظبية)، ويألف الحيوان الإنسان، فيتعمَّق مع ذلك التَّعلق، وتلك الألفة النَّسق التَّصوري الاستعاريِّ[الظبية أمٌّ]، ثمَّ تتجاوز الظبية غريزة الأمومة التي يتشاركها الحيوان مع الإنسان إلى عاطفة الأمومة التي يقودها العقل والغريزة معًا، وذلك حين تستوفي (الظَّبية) رضاعة ابنها، «فتربَّى الطِّفل ونما، واغتذى بلبن تلك الظَّبية إلى أن تمَّ له حولان»[4]، وفي المقابل يحن (حي) على(الظَّبية) فيرد جميلها عند عجزها «...إلى أن أسنَّت وضعفت، فكان يرتاد بها المراعي الخصبة، ويجتني لها الثَّمرات الحلوة، ويطعمها»[5]، ثم يجتهد ليعرف موضع الدَّاء في جسدها، وهو نوع من البِّر والإحسان بها، وبعد موتها يكرم جسدها الفاني بالدَّفن فتكون الظَّبية عنده إنسانا، وهي

(1) المدونة، ص 38.
(2) المدونة، ص 38.
(3) المدونة، ص 37.
(4) المدونة، ص 38.
(5) المدونة، ص 42.

أمُّه، وإن كان قد تيقَّن أنه لا شبيه له على أرض تلك الجزيرة، «فحفر حفرة، وألقى فيها جسد أمِّه، وحثا عليها التراب، وبقي يتفكَّر في ذلك الشيء المصرف للجسد، ولا يدري ما هو؟»[1].

وتتواصل فاعلية النسق التَّصوري [الحياة جسد]، وفي رحلة اكتشاف (حيٍّ) للعالم المحسوس الذِّي يُعدُّ جسده جزءًا منه، يعرج (**ابن طفيل**) إلى نسق تصوُّريٍّ استعاريٍّ آخر، وهو نسقٌ قاعديٌّ مركزيٌّ لاستقراره في الثَّقافة البشريَّة. فبعد أن توصَّل إلى أهميَّة جسده الذِّي حقَّق له ذاتًا وكيانًا، لم يهدأ في طلب المزيد عنه، حيث علَّق (**ابن طفيل**) جزءًا من السَّرد بنسق تصوريٍّ استعاريٍّ هو [الجسد آلة]، وبهذا النَّسق الاستعاريِّ تتَّضح فاعليَّة الاستعارة التَّصورية السَّابقة [الحياة جسد]، إذْ يختصر (حي) الحياةَ كلَّها في جسده حتى تنزَّل عنده منزلةَ الآلة. ولأنَّ وظائف الجسد لا تقتصر على الحركة فحسب، فتفكيرُ (حيٍّ) في طريقة للدِّفاع عن نفسه، وبحثُه عن كيفية ستر عورته، وسعيُه لتلبية حاجاته البيولوجيَّة مضمَّنةٌ في مجال المصدر نفسه [الجسد]، ذلك أنَّ العقل لا ينفصل عن تجربة الجسد، والتَّجربة العقليَّة في كثير من جوانبها تقع تحت سيطرة الجسد، فتتشكَّل الكثيرُ من التَّجارب الماديَّة كالحركة والرؤية البصريَّة وغيرها من التَّجارب، وكذا تفاعلاتها لتتشكَّل منها المفاهيم المجرَّدة[2]، فتتحدَّد بذلك بنية النَّسق المجرَّد اعتمادًا على بنية النَّسق الفيزيائيِّ، ويوضع الجسد في مقابل الآلة، ثم يتداخلُ المجالان من خلال ترابطات وإسقاطات حاصلة بينهما.

إنَّ النَّسق التَّصوريَّ الاستعاريَّ [الجسد آلة] يُعدُّ نوعًا من القياس، يكون فيه نقلٌ للبنية والقيمة معا، وعلى أساس تفاعل حاصل بين المقيس والمقيس عليه، تكون بلورة لبنية المقيس (المستعار له)[3]، ووضعه في إطار تصوريٍّ خاص، فيتجلَّى بذلك التَّشكيل اللغويُّ بمستوياته الدَّلاليَّة،

(1) المدونة، ص 51.

(2) عبد الله الحراصي: دراسات في الاستعارة المفهومية، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، واد الكبير، مسقط سلطنة عمان، ط3، 2002، ص 51.

(3) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 104. ويواصل صلاح فضل: "يقول أحد العلماء مثلاً: إن الدراسات الأولى التي وصفت الكهرباء باعتبارها تيارا أضيفت إلى الأبد شكلًا محددًا لهذا العلم، هذا الشكل ينجم عن أن التقارب بين ظواهر الكهرباء والسوائل قد أتاح الفرصة لاستكمال التماهي والقياس وتدقيقه ونموه، مما يدفعنا للتساؤل إلى أي حد يصل امتداد القياس؟.

«لا عقيدة بقدر ما هو أداةٌ تحتاج إلى تحليل، وهو لا يستقيم ثابتا في موضع ما إلاَّ بصلاحيته»[1]، وبمدى ما يقدِّمه من تعالقات تعيد ترتيبه ضمن النَّسق التَّصوريِّ الأوَّل، وهذا ما يؤكِّده ما تناسل منه من معان على مستوى المتن الحكائيِّ، وما اختصَّ به من تشكُّلات خطابيَّة ممتدة على حيِّز كبير من لغة القصِّ[*].

وتظهر تلك التَّشكيلات الخطابيَّة أنَّ موضوعاتها لا تتقاسم أساسا سَمِيًّا مشتركًا، فالجسد والآلة لا يمتلكان سمات مشتركة بالتَّساوي، بل هما موضوعان ينتظمان في إطار مشابهة عائليَّة فقط[2]. فآختصَّ حينئذٍ النَّسق التَّصوريَّ [الجسد آلة] باستلزامات المشابهة التَّصوريَّة، وكان نسقًا منسجمًا من التَّصورات في مقابل نسق منسجم من العبارات[3]، وانطلاقًا من نسبة التَّماهي بين الاسقاطات والتَّصورات ينبثق حدثان لغويان هما الاستعارة والتَّشبيه اللِّسانيَّين؛ فإذا كان التَّماهي بين الموضوعين كبيرًا، فإنَّ تلك التَّصورات تتمثَّل بناءً تصوريًّا استعاريًّا، وأَّما إن كان جزئيًّا فنحن بصدد التَّشبيه، وعندما ينبثق التَّشبيه عن المشابهة التَّصورية فإنَّنا نكون بصدد بنياتٍ[4] مثل:

1. «سائر الأعضاء كلُّها كالآلات...»[5].
2. «بعض الأجسام أفعالٌ بآلات...»[6].
3. وفي وصف موت الظبية يقول:«تعطَّلت جميع أفعاله»[7].

(1) محمد الناصر العجمي: في الخطاب السردي ـ نظرية غريماس ـ الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1991، ص12-13 (بتصرف).

(*) نميز بين ثلاثة مظاهر للسرد يختص لكل نوع منها بمصطلح وهي: الحكاية تطلق على المضمون السردي أي على المدلول. والقصة والتي تطلق على النص السردي أي على الدال. وأما القص؛ فيطلق على العملية المنتجة ذاتها، وبالتالي على مجموعة المواقف المتخيلة المنتجة للنص السردي، ينظر صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 356.

(2) عبد الإله سليم: بنيات المتشابهة في اللغة العربية، ص 139.

(3) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 27.

(4) عبد الإله سليم: بنيات المتشابهة في اللغة العربية، ص 140.

(5) المدونة: ص 62.

(6) المدونة: ص 66.

(7) المدونة: ص 42.

يندرج كل ما سبق من بنيات سرديَّة في مرحلة تتوسط الرِّحلتين، أين يواصل (حيٌّ) بحثه لكشف حقيقة الجسد، وإنْ كان الغالب عنده أنَّ هناك ما هو أهمُّ من الجسد، وأعظمُ منه، وذلك بعد وفاة أمِّه الظبية. ففي البنية الأولى تشبيهُ الأعضاء المشكِّلة للجسد بالآلات من حيث انتظامُها في العمل، وتسخيرُ بعضها لبعض، واستكمالُ بعضها بعضًا، فالتَّشبيه الواضح في العبارة السَّابقة قائمٌ على تقليص مجال المشابهة بين الموضوعين بوجود أداة التَّشبيه (الكاف) على حين نجده في النَّسق التَّصوري العامِّ المنبثق عنه [الجسد آلة] موسَّعًا.

واستكمالاً للرِّحلة يصنِّفُ (حي) كل ما يراه، ويجعله في زُمَر متشابهة بعد أن حدَّد فروعها والفروق بينها، وفي ارتقائِه المعرفيِّ العقليِّ، يفصِل (حي) فصائل الحيوان عن فصائل النَّبات، وفصائلِ الجماد يقول: «إنَّ الأجسام كلَّها شيءٌ واحدٌ، حيُّها وجمادُها ومتحركُها وساكنُها، إلا أنَّه يظهر أنَّ لبعضها أفعالاً بآلاتٍ» وفي ذلك كلِّه عودةٌ إلى النَّسق التَّصوريِّ الأوَّل [الجسد آلة]. فمن مطلق النَّسق التَّصوريِّ السَّابق يُدخل (**ابن طفيل**) نوعًا من التَّخصيص حاصلٌ بين المجالين المصدر والهدف، فالجسم ليس آلة، ولكنَّه فعلٌ بآلةٍ، فيحدث التَّشكيل نوعًا من التَّخصيص على التَّرابطات القائمة بين المجالَيْن المصدر والهدف، فتضيقُ الاستعارة في التَّشكيل اللُّغوي بعد أن كانت مطلقة في النَّسق التَّصوريِّ الاستعاريِّ، ويكون الجسم فعلًا لآلة ولكنَّه ليس آلةً، وما ذلك إلاَّ ليؤكِّد حركيَّة الجسم وفاعليتَه، وهو التَّشابه المطلق الذِّي استقرَّ عنده، وظلَّ زمانًا من العمر يدلِّل على وجوده، فيكون (**ابن طفيل**) قد حقَّق من استعارةِ [الجسم فعلٌ بآلةٍ] إبداعًا عن استعارة أصليَّة [الجسدُ آلةٌ] ، كما كانت سيرورة توليدها خارقةً للعادات البلاغيَّة السَّابقة، ثمَّ إنَّ الإبداع عن أصالة كما في استعارة [الجسمُ فعلٌ بآلةٍ] لا يستوي إلاَّ بعد لأيٍّ؛ لأنَّه خلقٌ غير مسبوق، بني اعتمادًا على قواعدَ تامَّة ومحدودةٍ[1] تضبطُ التَّشكيل الاستعاريَّ ونسقَه التَّصوري على حد سواءٍ.

وفي وصفه لموت الظَّبية يكنِّي (**ابن طفيل**) عن الفناء بعبارة «تعطَّلت جميع أفعالها»، والتي تبقى موصولةً بالنَّسق الاستعاريِّ [الجسد آلة]، من حيث ارتباطُه بالجسد الذِّي أفعاله آلةٌ، ولكن

(1) سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 216.

النَّسق ينتقل من قطب استعاريٍّ إلى قطبٍ كنائيٍّ يقتضي تعطُّل أعضاء الجسد في مقابل تَعطُّل أجزاء الآلة، ثم إنَّ الانتقال بين القطبين، وتأهيلُ (**ابن طفيل**) الكنائيَّ منهُما منطقيٌّ إلى حدٍّ بعيد؛ لأنَّ (حيًّا) ما زال بعيدًا عن إدراك حقيقة الموت، وانفصال الرُّوح عن الجسد. ففي تفسيره لموت أمِّه الظَّبية لم يستند (حيٌّ) إلاَّ إلى ملاحظات واستنتاجات طرأت على حقيقة الجسد عنده حيث بدأ يتسلَّل إلى معارفه أنَّ حقيقة أخرى أكبر من الجسد ستستحوذ ـ فيما بعد ـ على حياته كلِّها.

وفي الفصل بين النَّسقين الاستعاريِّ ونظيره الكنائيِّ تشير (**إيلينا سيمينو**) أنَّ الكنائيَّ «تنبني العلاقة فيه بين المفهومين على أساس التَّجاور، بينما ينبني النَّسق الاستعاريُّ وفق علاقةٍ من التَّشابه بين المفهوم الأصليِّ والمفهوم المستهدَف»[1]، غير أنَّ (**عبد الإله سليم**) يورد في دراسةٍ تطبيقيَّة «أنَّ الاستعارة لا تقوم على تسويغٍ تشابهيٍّ، بل تعتمد كذلك على مسوِّغات جواريَّة»[2]، وهو الأمر ذاته الذِّي يؤكده (**لايكوف**) و(**جونسون**)، فالاستعارة عندهما لا تقوم على مشابهة موجودة بشكل قبليٍّ وفي استقلال عن تجربة الإنسان، واحتكاكه بالعالم الخارجيِّ، بقدر ما تتجسَّد عن عمليَّة ربط، تقوم فيها الرَّوابط بعمليَّة اختراقيَّة بين مجالين أحدهما هدفٌ، والآخرُ مصدر[3]، وهو الأساس الذِّي قام عليه الدَّرس المعرفيُّ المعاصر بصفةٍ عامَّة، ومباحث الاستعارة على وجه الخصوص.

إنَّ خدمة النَّسق التَّصوريِّ الاستعاريِّ لنظيره الكنائيِّ تجعل من المرض، أو الموت اللَّذان يصيبان الجسد عطلاً كالذي يصيب الآلة، فيفنى الجسد، وتتعطلُّ الآلة، وهما في ذلك سواءٌ، ونفسُها الحالة التي عايشها (حيٌّ) مع الظَّبية أمِّه: «وما زال الهُزال، والضُّعف يستولي عليها، ويتولَّى إلى أنْ أدركها الموت»[4]. إنَّ التَّزاوج الحاصل بين النَّسقين الاستعاريِّ والكنائيِّ لهو إيذانٌ بقدرة إبداعيَّة على

(1) إيلينا سيمينو: الاستعارة في الخطاب، ترجمة: عماد عبد اللطيف، خالد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 131.

(2) عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 89.

(3) جورج لايكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص 12-13.

(4) المدونة: ص 42.

التَّفاعل مع الواقع وتفعيله زمنًا يمتدُّ ليطال ثقافةً تبتعد عن ثقافته الأصليَّة (الخطاب/النص)، وهي تحقِّق بمنظومتها الخطابيَّة تواصلاً بالأثر نفسِه الذِّي تركه تواصلُ المخاطِب بالمخاطَب آنذاك.

وفي موضع التَّدليل على النَّشأة غير الطَّبيعية لـ (حيٍّ) يسرد (**ابن طفيل**) كيفيَّة تشكُّل جسده من غير أبٍ ولا أمٍّ، ويسترسل في وصف أعضاء ذلك الجسد، ويُبَيِّن طريقة عملها، وفي ذلك يقول: «فالأُولى منها حاجتها إلى الأُخريين حاجة استخدام وتسخير»[1]، وقوله: «والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة الرَّئيس إلى المرؤوس»[2]. تتنزَّل البنياتُ السَّابقة وصفًا لعمل القلب، والكبد، والعقل، فأمَّا الأُولى – حسب ما تعرضه البنيات – فهي عضلة القلب، وأمَّا الأخريان فهما عضلتا الكبد والعقل، إذ يُحْكِمُ (**ابن طفيل**) البنيات الأولى ليتواصلَ مع النَّسق الاستعاريِّ [الجسد آلة]، فمن وظائف الآلة الاستخدامُ والتَّسخير، وفي معرض وصفه للعلاقات القائمة بين العضلات الثَّلاث وفق استعارةٍ تجعل من الجسد مجال هدفٍ، والآلة مجال مصدرٍ، بحيث يقع بين المجالين ترابطاتٌ وإسقاطاتٌ تتحوَّل بموجبها العضلات إلى عناصر مشكلِّة للآلة، فالدِّماغ المكلَّف بالحسِّ، والكبد المتكلِّف بالغذاء، مستخدَمان ومسخَّران لخدمة القلب باعتباره منبض الرُّوح، فيتشكَّل تفاعلٌ تخيُّلي بين أعضاء الجسم في مقابل التَّفاعل الإدراكيِّ[3] ليُبين النَّسق من طريق التَّشكيل عن الاستمراريَّة والتَّجدد والتَّكامل... وغيرها، ويكون التَّشكيل الاستعاريُّ مع غيره ممَّا سبقه من تشكيلاتٍ مؤشِّرًا قويًا عن ترسُّخ النَّسق التَّصوريِّ الاستعاريِّ [الجسد رحلة العالم المحسوس] في حياة (حي) الأُولى. وإن كان تنظيم العالم المحيط بنا، وتمثيله يكونان بواسطة تعميماتٍ استعاريَّة تمكننا من النَّظر إلى المجرَّد من خلال المحسوس[4]، كما تمكِّننا من إسقاط الأبعاد الفضائيَّة على قطاعاتٍ غير فضائيَّة، فإنَّ للإبداع قاعدةً أخرى تتحوَّل فيها العلاقة القائمة بين عضلات الجسد (القلب والدماغ والكبد)، وهي التِّي تملك تحقُّقًا فعليًا ووجودًا ماديًا، تتحوَّل إلى علاقاتٍ اجتماعيَّة معنويَّة قانونيَّة، تربط الرَّئيس بالمرؤوس

(1) المدونة: ص 34.

(2) المدونة: 34.

(3) سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 216.

(4) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 64.

من حيث حقوقُ وواجباتُ كلٍّ منهما، فيظهر التَّشكيل الاستعاريُّ من خلال طمس علاقاتٍ ماديَّة حسيَّة، واستبدالها بمثيلاتٍ لها معنويَّة مجرَّدة هي أخصُّ من حيث المعنى وأدقُّ من حيث تشكُّلها، فتكون دليلا لترابطات إبداعيَّة تروم في ذلك تواصلا من طريق البيان والإبداع، لا من طريق الوضوح والبيان.

ويشير (**ابن طفيل**) بدءًا عند حديثه عن الولادة غير الطَّبيعيَّة لـ (حيٍّ) إلى طبيعة الرُّوح التي جعلته يتوقَّف فجأةً عن طرح فلسفته الماديَّة التي ساقها، – وإنْ نقلًا– ليدلِّل على خلقٍ تخمَّر من طينةٍ، فيولِّي مدبرًا ليسلِّم عند التَّدليل للرُّوح بما تعرضه العقيدة الإسلاميَّة، والتِّي تردُّ الرُّوح إلى خالقها، يقول (**ابن طفيل**): «فتعلَّق عند ذلك الروح الذِّي هو من أمر الله تعالى، وتشبَّث به تشبُّثا يَعْسُر انفصاله عنه عند الحسيِّ، وعند العقل»[1]، فلم يُرد (**ابن طفيل**) أن يتعب نفسه بدخول متاهات فلسفيَّة، كما قد أتعب الفلاسفة عقولهم في الوصول إلى ما وراء المادة، وإن لم يتوقَّفوا لحظة واحدة ليتساءلوا: من الذِّي قال لهم إنَّ هناك شيئًا فوق المادة؟

إنَّ فطرة الإنسان الإيمانيَّة [2]، قد قالت لهم ذلك، وإنْ كانت لا تعرف، ولكنَّها تحسُّ أنَّ هناك أشياء وراء المادة، فهل يمكن الوصول إليها بالعقل البشريِّ وحده؟[3]. وذاك سؤالٌ أرجأه "حي" وهو لا يزال يعظِّم الرُّوح (الذَّات)، ويراها السَّبيل الوحيدة للتَّعلق بالذَّات الإلهيَّة، وكلّ ما سفَّ عنها من جسد وغيره مما تعلَّق بالعالم المحسوس الذي هو موطنُ الغرائز، والميول، والرَّغبات. إنَّه يراها قوَّةً وقيمةً تُدخلان الإنسان إلى عالم الروحانيَّة والذوقيَّة، فتتكشَّف له حقائقٌ ليست لكلِّ الخلائق يقول: «فلمّا تعلَّق الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القِوى، وسجدت له، وسخَّرت بأمرٍ من الله تعالى في

(1) المدونة ص 32.

(2) ففي عالم الذرِّ كان الإنسان ذَّرة في صلب أبيه، وقد أخذ الله سبحانه وتعالى على خلقه وهم فيه ميثاق الفطرة كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم قال: أخذ الله ميثاق من ظهر آدم (بنَعمَان) ـ يعني: (عرفة) فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنشرهم بين يديه كالذر، ثم كلَّمهم قبلًا، كما جاء في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... ﴾ سورة الأعراف، الآيتين (172)، (173)، الحديث أخرجه أحمد (2455) وصحَّحه الألباني في الصحيحة (1623) ينظر: حامد الزيني: عالم البرزج، سؤال وجواب في ضوء الكتاب والسنة، دار اليسر، القاهرة، مصر، ط1، 1442هـ، 2021، ص 10.

(3) محمد متولي الشعراوي: الحياة والموت، مكتبة الشعراوي الإسلامية، مصر، ط1، 2006، ص 21.

كمالها»[1]، فالتَّسخير من الله يجعلها دائمة التعلُّق به والتشوُّق إليه. من المنطق نفسه سطَّر (**ابن طفيل**) رحلة بطله (حي) في بحثه عن حقيقة الرُّوح عبر نسق تصوريٍّ استعاريٍّ هو [الروح رحلة العالم الإلاهيِّ]، فبعد حادثة موت أمه الظبية «أدرك حي أن الذات ليست هي الجسد»[2]، فآصطدم بحقيقة الفناء، وآصطفَّت في ذهنه أسئلة كثيرة تبحث في سبب موت الظَّبية، فترتقي معارفه حينئذ من حسيَّة إلى عقليَّة ثم إلى روحانيَّة تتطلَّع إلى العالم الإلاهيِّ.

وفي سعيه إلى معرفة ما الذِّي يضمحل في الجسم عند الفناء وعمَّا يبقى فيه، لم يهتد (حيٌّ) إلى الرُّوح، وبقي سؤاله معلقًا، حيث حاول جاهدًا أن يجد تفسيرًا لارتباط ذلك المجهول بالجسد يقول (**ابن طفيل**): «فاقتصر على الفكرة في ذلك الشَّيء ما هو، وما الذِّي ربطه بالجسد؟، وإلى أين صار؟ ومن أيِّ الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟، وما الشَّيء الذِّي أزعجه إنْ كان خرج كارهًا، وما السَّبب الذِّي كرَّه إليه الجسد إنْ فارقة، إن كان خرج مختارًا...»[3]. يرتقي هذا المقطع السرديُّ إبداعيًّا، وصاحبه يصوِّر الرُّوح عابر سبيلٍ يؤوي إلى مسكن زمنًا، ثم يرحل عنه في صورة تستوي فيها الحياة والموت، ثم تتوالى أسئلة كثيرة يطرحها (حيٌّ) مضمنَّة في النَّسق التَّصوري الاستعاريِّ [الرُّوح عابر سبيل] من خلال إسقاطات تصل المجال الهدفَ بالمجال المصدر، فيسند للرُّوح ذاتاً قادرةً على الدُّخول والخروج، كما ألحق لها أحاسيسًا ومشاعر، فهي تنزعج، وتكره، وتفارق، وتختار، وتحتار... وفي المقابل ذلك يبني نسقًا تصوريًّا خادمًا لسابقه، بحيث يُظهر الجسد مسكنًا لتلك الرُّوح، فنكون بذلك أمام استعارة [الجسد مسكنٌ]، فإلى ذلك المسكن تُنسب الرُّوح، وإليه تصير، كما أنَّه قد يضمن لها استقرارًا، فترضى وتختاره، أم أنَّها قد تلقى نفوراً، فتضطرُّ إلى المغادرة طوعًا أو كرهًا، وبهذا يتشاكل النَّسقان الاستعاريان بأقطابٍ متعدِّدة ومجالاتٍ متغايرةٍ، ولكنَّها متضامنة فيما بينها بحيث تؤسِّس جميعُها لبناء مجالٍ دلاليٍّ، وهي تحقق أبعادًا إيحائيَّةً يشحنها التَّشكيل الخطابيُّ للمقطع السَّابق،

(1) المدونة، ص 33-34.

(2) المدونة، ص 99.

(3) المدونة، ص 49.

فيتجسَّد المعنويُّ في النَّسق الأوَّل بتحوُّل الرُّوح إلى عابرِ سبيلٍ، وهو سببٌ من أسباب قوَّة النَّسق وتداوُله، ويتجاور المادِّيان في النَّسق الثَّاني [الجسدُ مسكنٌ]. وبالتَّجسيد والتَّجاور يتشكَّل نسقٌ تصوريٌّ استعاريٌّ جديد هو [الجسدُ مسكن الرُّوح]، فتتلاحم الأنساق، ويتحقَّق ما تحمله من رموزٍ وقيمٍ تخلق إلى جانب السِّياق التَّداولي سياقا تأويليًّا[1] تختص به (حي بن يقظان) لـ (**ابن طفيل**).

وإن كانت العلاقة في النَّسق السَّابق تقوم على اشتراك الموضوعين(الجسد) و(المسكن) في سمةِ الاحتواء، ولكنْ التساؤل قائم عن حقيقة ذلك الاحتواء؟ أو بشكلٍّ أدقٍّ ما حقيقة انتماء الرُّوح إلى الجسد؟ وما حقيقة احتواء الأخير للأوَّل؟ ثمَّ إنَّ هذا التساؤل الجوهريَّ قد توالدت منه أسئلة أخرى منها: أين تسكن الرُّوح؟ هل في العقل الذِّي يفكر؟ أم في اليد التي تبطش؟ أم في القلب الذِّي ينبضُ؟ أم في القدم التي تمشي؟

إنَّ آخر ما يدخل في الإنسان. كما أخبرنا الله تعالى هو الرُّوح، وهي أيضًا أوَّل ما تغادر الجسد، ثم يتصلَّب الإنسان فيصبح كالحمأ المسنون متصلِّبًا، ثم يتعفَّن فيصبح كالصلصال، ثم ينفصل الماءُ عن الطِّين، فالماء ينزل إلى الأرض، والطِّين يصبح ترابًا، هذه هي الحقيقة، فالرُّوح هي التي تعطي الحياة للجسد[2]. إنَّ احتواء الجسد للرُّوح ليس احتواءً ماديًا، وإن كان هذا الاحتواء يبيح للمحتوي مساحةً، إلاَّ أنَّه لا يمكن أن يخْلق للمحتوي فيه شكلاً، أو أنَّه شكلٌ غير ماديٍّ، من أجل ذلك كان الاحتواء معنويًّا لا غير، فالرُّوح لا تتحقَّق بشكل معيَّن، ولا يُعلم طبيعتها، ولا كيفيَّة استوائها في الجسد، ولا يعُلم كيفيَّة احتوائه لها، أهي كتلة واحدة أم مجزَّأة.

إنّ التَّدليل على حقيقة احتواء الجسد للرُّوح مثبتٌ في العقيدة الإسلاميَّة، يقول المولى عزَّ وجل:﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ المطْمَئِنَّة ارْجِعِي إلى رَبِّكِ رَاضِيَّةً مَرْضِيَّةً﴾[3]، فالرُّجوع دليلٌ على العودة، والعودة تكون إلى المقرِّ الأوَّل وهو (الجنة)، كما أنَّه (أي الرُّجوع) يحمل معنى المصير الذِّي تؤول فيه كل المخلوقات إلى خالقها. ومن السنَّة ما ورد في الحديث الشريف من بشارة للمؤمن عند خروج

(1) سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 76.

(2) محمد متولي الشعراوي: الحياة والموت، ص 19-20.

(3) سورة الفجر، الآيتان: 67-68

روحه «فَيَجِيءُ مَلَكُ الموْتِ عَلَيْهْ السَّلام حتَّى يَجْلِسَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَيَقُولُ: «اُخْرُجِي أَيَّتُهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ كَانَتْ فِي الجَسَدِ الطَّيِّبِ اُخْرُجِي حَمِيدَةً»، «اخْرُجِي رَاضِيَّةً مَرْضِيًّا عَنْكِ»، «اخْرُجِي إِلى مَغْفِرَةٍ مِنَ الله وَرِضْوَانٍ»[1]، ونقيضه ما ورد في نذير الكافر في السُّنة، حديثٌ شريفٌ يظهر صورة احتواء الجسد للرُّوح، وإن كان لا يُبين عن طبيعتها، يقول الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم: «إِنَّ الكَافِرَ إِذَا حُضِرَ، بُشِّرَ بِعَذَابِ الله وَعُقُوبَتِهِ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرُهُ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ، كَرِهَ لِقَاءَ الله، وَكَرِهَ الله لِقَاءَهُ»، وقال صلَّى الله عليه وسلَّم: «فَتَغْرَقَ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ»، «فَإِنَّهُ لَا تُحِبُّ أَنْ تَخْرَجَ رُوحُهُ أَبَدًا والله يَبْغِضُ لِقَاءَهُ»[2]، يُظهر هذا الحدث هيئةً تصير إليها الرُّوح، ولكنَّها ـ والعياذ بالله ـ رُوح الكافر دون غيرها، أين تفقد شكلها الطَّبيعيَّ، وهيئتها العاديَّة، وتتحوَّل بإذن الله، وبفعل الخوف الذِّي هالها من سوء ما تراه إلى طبيعةٍ غير التي أُلفت عليها، إذ تتفرَّق داخل الجسد، وإن لم يَرد وصفٌ لذلك التَّفرق، ولا لهيأته، أو شكله، ولكنْ يتبيَّن من تبُّدل الحال المفاجيء، وهو التَّفرُّق، أنَّ الحال الطبيعيَّة للرُّوح هي التكتُّل، والكتلة الواحدةُ تستلزم التَّواجد في موضع واحد، ولكنَّ شكل الموضع، ومكانه لا يعلَم حالهما إلاَّ الخالق سبحانه وتعالى، فالله هو الذِّي كتب على الأحياء الفناء، وكتب على الرُّوح أن تبقى منعَّمة، أو معذَّبة[*] كما ورد في السُّنَّة الشَّريفة. يقول (**ابن طفيل**) في وصفها: «فلمَّا رأى أنَّ

(1) حامد الزيني: عالم البرزخ، سؤال وجواب في ضوء الكتاب والسنة، ص45، الأحاديث مرتبة الأول أخرجه ابن ماجة (4262) وصححه الألباني، والثاني أخرجه النسائي (1972) وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي وصححه الألباني والثالث أخرجه أحمد (18557) وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (3558).

(2) المرجع السابق نفسه، ص48، الحديث الأوَّل أخرجه البخاري (6507)، وأما الثَّاني: أخرجه أحمد (18534)، وصحَّحه الأرناؤوط، وأمَّا الحديث الثَّالث فقد أخرجه البزَّار (9760)، وصححه الألباني في الصحيح (2628).

(*) ويقصد به عالم البرزخ، والبرزخ في الاصطلاح أمرٌ فاصل بين معلوم وموجود، وبين منفيٍّ ومثبت، وبين معقول وغير معقول، ينظر: محي الدين ابن العربي: الخيال عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، دار الكتاب العربي، دمشق سورية، ط2، 1414هـ، 1993م، ص7. والبرزخ عالم يعيش فيه الأموات من حين خروجهم من الدنيا إلى يوم القامة، وفي هذا العالم يمر الإنسان بأحداث عجيبة مهيبة، وهو عالم كبيرٌ فسيح أعظم وأوسع بكثير من الحفرة التي تسمَّى القبر، وهو أول منازل الآخرة، ينظر: حامد الزيني: عالم البرزخ: سؤال وجواب في ضوء الكتاب والسنة، ص13، وأمَّا المتصوفة فيعتبرونه مرتبة فكريَّة إدراكيَّة معرفيَّة، وقد تبنَّى موضوع البرزخ الفرقُ الإسلامية بفروقات كثيرة ينظر: ar.M. wikipedia. Org

وفي حياة البرزخ إدراكات يعرفها الميت، ومن قوانين البرزخ كذلك أنَّه لا زمن يترك بصماته على النَّاس؛ لأنهم يعيشون خارج هذا الزمن، للتفصيل أكثر ينظر: محمد متولِّي الشَّعراوي، الحياة والموت، ص 54-55، وما بعدهما.

السَّاكن في هذا البيت قد ارتحل قبل انهزامه، وتركه وهو بحاله، تحقَّق له أنَّه أحرى ألاَّ يعود إليْه بعد أن حدث فيه الخراب والتَّفريق ما حدث»[1]. وإن كان اعتقاد (حيٍّ) يؤكد أنَّ الرُّوح تسكن القلب في أكثر من موضع، ففي قوله: «وأوَّل ما لاح له في جملة ما لاح له من العالم الرُّوحاني... أن الرُّوح الحيوانيَّ الذِّي مكانه القلب...»[2]، وفي موضع آخر يقول: «وكان يحكم بأنَّ الرُّوح الذِّي يجمع ذلك النَّوع شيءٌ واحدٌ، وأنَّه لم يختلف إلاَّ أنَّه انقسم على قلوب كثيرة»[3]. وفي سياق بحثه عن حقيقة الرُّوح وعلاقتها بالجسد، حاول (**ابن طفيل**) أنْ يشبع فضول بطله بخلق مقاربات لا تخرج عن ارتقائه المعرفيِّ العقليِّ، فالصبيُّ الذي كان يعيش معزولاً يحاول أن يربط بين ما تدركه حواسه ليجد له تفسيرا عقليًّا؛ ولأن (حيًّا) لم يجد تفسيرًا يقنعه آنذاك حول طبيعة الرُّوح، فإنَّه آثر أن يقيم علاقات تشابه، أو تجاور، أو اشتراك بين موضوعات ومفاهيم قد لا يظهر للعيان ما يؤكد وجود إحدى العلاقات السَّابقة بينها، فكان من المفاهيم المتعالقة ما خلَّف نسقًا تصوريًّا استعاريًّا جديدًا هو [الروح نار].

ويمنح النَّسق الاستعاريُّ المفهوميُّ [الروح نار] سلسلةً من المؤشِّرات التي تظهر على طول المسار السرديِّ خادمةً له، أو بنَّاءة لعناصره، وقد أطلق عليها (**شارل ساندرس بيرس**) باسم المؤوِّلات[*] فيكون أوَّل المؤشِّرات (المباشرُ)، ثمَّ يليه (الدِّيناميكيُّ)، بينما يكون المؤشِّر الثَّالث (نهائيًّا)، ويَبرز بهذه المؤوِّلات البعد الرَّمزيُّ للاستعارة؛ فالنَّسق التَّصوريُّ [الروح نار] هو نظامٌ مفهوميٌّ وليس لغويًّا، يتمثَّل مجردًا على أساس محسوسٍ، وذلك بعد إسقاطات لجملة من التَّناسبات بين المفهومين (الرُّوح)

(1) المدونة: ص 49.

(2) المدونة: ص 70.

(3) المدونة: ص 63.

(*) يتدرج مفهوم المؤوِّلات ضمن مشروع (شارل سندرس بيرس)، وقد اكتفى البحث بمفاهيم مختزلة مضمَّنة تطبيقيًّا دون التوسع في المفاهيم النَّظرية. ويعرض أمبرتو إيكو لعمل هذه المؤولات فيقول: «حيث يؤول الموضوع المباشر من خلال علامة أخرى (الماتول في ارتباطه مع الموضوع المباشر الذي يناسبه) وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، وبهذه الطريقة ننتج ما يشبه نموًا لمدلول كليٍّ خاصٍّ بالتمثيل الأوَّل؛ أي تنتج مجموعة من التحديدات، ومرد ذلك إلى أنَّ كلَّ مؤوِّل جديد يشرح الموضوع السابق انطلاقا من معطياتٍ جديدةٍ ليصل بنا الأمر في النِّهاية إلى تكوين معرفةً عميقةً تخص انطلاق السلسلة، وتخص هوية السلسلة في الآن نفسه».ينظر: أمبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص 123.

و(النَّار). واستعارة [الرُّوح نارٌ] في حد ذاتها لا تعدو أنْ تكون مؤوَّلا مباشرًا، يقدَّمُ كوجه جاهز لأنساق سابقة حقَّقته بتتابعها، وتكاملها على مستوى مؤشِّرات لسانيَّة دلاليَّة. بينما يُعْرَفُ بالمؤوِّل الدِّينامي مسوِّغاتُ تعالُق المفهومين، فتظهر مجموعة من الرَّوابط القائمة بعد إسقاطات تشترك فيها مؤشِّرات بين المفهومين (الرُّوح) و(النَّار)، فإذا كانت الرُّوح مفهومًا معنويًّا، وكانت النَّار في مقابل ذلك موضوعًا ماديًّا، فهذا يبيح تعَّلق مجهول بمعلوم يفكُّ مغاليقه، وهو جوهر الفكر الاستعاريِّ، وجانبٌ من جوانبه التَّداولية. فعلى الرغم من صعوبة رحلة (حيٍّ) التي يغيب فيها المعلم، والكتاب والمرشد، والرسالة السماوية،...وغيرها ممَّا يسهِّل الارتقاء المعرفيِّ، ويعين على التَّأقلم، والتَّواصل الاجتماعيين، إلا أنَّ عقل (حيٍّ) كان حاملاً لهمِّ الرسالة الإنسانيَّة، ومدركًا لميثاق الفطرة الإيمانيَّة، «فالله الذِّي خلق الإنسان، خلق فيه قوَّة تسمَّى الفكر، وجعل هذه القوَّة خادمةً لقوَّة أخرى تسمَّى العقل»[1]، فكان العقل سند (حيٍّ) وزاده في رحلته، كما كان من قبل مستحوذًا على فكر (**ابن طفيل**)، وحجته للتَّدليل على عقائده الفلسفيَّة. ثم يندرج المؤوِّل النهائيُّ ضمن مجموعة مؤشِّرات تجمع المفهومين، فتتبيَّن مسوِّغاتُ التَّعالق من خلالها. فإذَا سيطر على (حيٍّ) رغبةٌ ورهبةٌ شديدتين لمعرفة طبيعة الرُّوح، فإن النَّار كانت محلَّ إعجابه، ويجمع الرَّغبة والرَّهبة والإعجاب الشَّغف الذِّي كان دافعا لكشف حقيقة كل واحد منها يقول: «فلمَّا اشتدَّ شغفه بها لما رأى من حيث آثارُها، وقوةُ اقتدارها وقع في نفسه أنَّ الشَّيء الذِّي ارتحل من قلب أمِّه الظَّبية التي أنشأته كان من جوهر هذا الموجود، أو من شيءٍ يجانسه»[2].

ويتشبَّع النَّسق التَّصوريُّ [الرُّوح نارٌ] بتصوُّرات وعقائدَ، حتى لا يكون خاويا، وإنَّما يكون حاو لسلاسل دلاليَّة، تساعد على تناسل المعنى، وتكثيفه بعلاقات أقامها (حيٌّ) بين المجالين (الرُّوح والنَّار)، فيتفرَّع النَّسق الموسَّع عن نسقٍ آخر هو (الرُّوح حرارةٌ)، فيكون حينئذٍ نسقًا فرعيًّا بنَّاءً، وخادمًا لنظيره الموسَّع، وقد تشكَّل عند (حيٍّ) اعتقادًا، وهو يشرِّح جسد أمِّه الظَّبية. يقول (**ابن**

(1) محي الدين بن العربي: الخيال: علم البرزخ والمثال، ص 40.
(2) المدونة: ص 53-54.

طفيل):« فقصد أوَّلا إلى الجهة اليُسرى منه، وشقَّها، فرأى ذلك الفراغ مملوءً بهواءٍ بخاريٍّ يشبه الضَّباب الأبيض، فأدخل أصبعه فيه، فوجده من الحرارة في حدٍّ كان يحرقه، ومات ذلك الحيوان على الفور»[1]، ثم يواصل «فصحَّ عنده أنَّ ذلك البخار الحارَّ هو الذِّي كان يحرِّك هذا الحيوان، وأنَّ في كلِّ شخصٍ من أشخاص الحيوانات مثلُ ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات»[2].

وتساوقا مع النَّسق الفرعيِّ [الرُّوح حرارةٌ] يتشكَّل نسقٌ فرعيٌّ ثانٍ هو [النَّار حرارةٌ]، غير أنَّه يُعد نسقًا خادمًا لا بنَّاءً؛ لأنَّه قد تأكَّد عند (حيٍّ) المجاورة بين (النَّار) و(الحرارة) من تجربة قد عاشها: «فأخذ بطرفه السَّليم، والنَّار في طرفه الآخر، فتأتَّى له ذلك، وحمله إلى موضعه الذِّي كان يأوي إليه، وكان قد خلا في جحرٍ استحسنه للسُّكنى قبل ذلك»[3]، وفي موضعٍ آخر: «وكان يزيد أنسه بها ليلاً، لأنَّها كانت تقوم مقام الشَّمس في الضِّياء والدِّفء»[4]. ثم يتدرَّج المؤوِّل الأخير من خلال استعارةٍ اتجاهيَّة تمنح لتموضع الجسد أهميَّة داخل حيِّزها الفيزيائيِّ الثَّقافيِّ، فتعطي توجهًا فضائيًّا لتصوُّراتنا لتكون أمام تقابلات ثنائيَّة تخلِّفها تلك التَّصوُّرات، وهي ليست اعتباطيَّة، وإنَّما من صميم تجاربنا الفيزيائيَّة[5]. فيبين هذا المؤوِّل عن تعالي الرُّوح، فيتحقَّق حينئذٍ نسقان تصوُّريَّان استعاريان [الروح (فوق/ أعلى)] [الجسد (تحت/ أسفل)]. حيث يصل (حيٌّ) إلى هذه الحقيقة بعد أن تأكدَّ له أنَّ الجسد يمسُّه الفناء، ويكون مصيره الفساد (الدَّفن تحت الأرض)، وإنْ كان أمر الرُّوح يلتبس عليه في أوَّل الأمر، إلاَّ أنَّه يدرك فيما بعد أنَّ «ذاتَه ليست هذه المتجسِّمة التي يدركها بحواسه، ويحيط بها أديمه، فهان بالجملة جسمه، وجعل يتفكَّر في تلك الذَّات الشَّريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشَّريف الواجب الوجود، ونظر في ذاته تلك الشَّريفة، هل يمكن أن تبيد، أو تفسد وتضمحل، أو

(1) المدونة: ص 54.

(2) المدونة: ص 55.

(3)المدونة: ص 52.

(4)المدونة: ص 52.

(5) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 31.

هي دائمة البقاء؟»[1]، «وتأكَّد ذلك في ظنِّه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدَّة حياته، وبرودته بعد موته»[2].

وبهذه الحقائق دخل (حيٌّ)عالم الصوفيَّة والإشراق، فالذَّات، أو الرُّوح يحصل لها التَّشريف دون الجسد؛ لأنَّ بها إدراكُ الحقائق، وبها التَّعرف على الموجد (الله)، وبها كان الارتقاء المعرفيُّ عنده من حسيٍّ إلى عقليٍّ روحانيٍّ، ولهذا كان تعلقُّها بالعالم الإلاهي الذي تروم إليه رجوعًا، وتبتغي عنده استقرارًا، على حين يبقى الجسد حسيَّ الرَّغبة والنُّزوع، فيكون مصيره الانتكاس إلى الأرض والفناء فيها «... أي المعنى الذي تُحرِّكُ أحدَهما علوًّا والآخر سفلاً»[3].

وعلى المسار السرديِّ نفسه يظهر نسقٌ تصوريٌّ آخرٌ هو [النَّار فوق (أعلى)] فالنَّار تعلو على كلِّ الأجسام لما فيها من قوَّة واقتدارٍ لا يمتلكها غيرها «فاعتقد أنَّها أفضل الأشياء التي لديه، وكان دائما يراها تتحرَّك إلى جهة فوقٍ، وتطلب العلوَّ، فغلب على ظنِّه أنَّها من جملة الجواهر السَّماوية التي كان يشاهدها»[4]، «وكان يختبر قوَّتها في جميع الأشياء بأنْ يلقيها فيها فيراها مستوليةً عليها، إما سرعةً، وإمَّا ببطء، وبحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق، أو ضعفه»[5]، وأمَّا بالنِّسبة لما يخالفها من الأجسام، فيرى أنَّ جميعها «... إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله إلى الجهة السُّفلى طالبًا النُّزول»[6].

إن الأنساق الاستعاريَّة السَّابقة البنَّاءة منها، وهي: [الروح حرارة]، [الروح فوق]، [الجسد تحت]، [النار فوق]، [الأجسام تحت]. أو الخادمة منها، وهي: [النار حرارة] تتكاثف جميعها من أجل تعزيز النَّسق التَّصوري الموسَّع [الرُّوح نار] فترتقي حينئذٍ الاستعارة المفهوميَّة، التي يجعل من

(1) المدونة: ص 99.
(2) المدونة: ص 54.
(3) المدونة: ص 69.
(4) المدونة: ص 52.
(5) المدونة: ص 53.
(6) المدونة: ص 67-68.

المجالين واحدا، ولكنها تبقي التَّصور ملتبسًا، فهل هما واحد بصورتين مختلفتين؟ هذا ما يتردد في ذهن (حي)، وهو يتساءل: هل الرُّوح من جوهر النَّار، وهل فيها شيءٌ من الضَّوء والحرارة أم لا؟[1].

ويظهر مما سبق، أنَّ عملية البرهنة على حيويَّة الأنساق التَّصوريَّة تتولَّى مهمَّتها الاسقاطات اللِّسانيَّة، أو التَّشكيلات الخطابيَّة التي تُثبتها من جهة، وتضمن بقاء نفَسِها طويلاً داخل الخطاب من جهةٍ أخرى، فتتحقَّق لها أبعادٌ تداوليَّة، وأخرى حجاجيَّة، وينفتح حينئذٍ باب التَّأويل واسعًا؛ لأنَّ وجود التَّشكيلات الاستعاريَّة على امتداد الخطاب يؤكِّد وجود تفرُّعٍ عن أصلٍ، وبذلك التَّفرُّع تتحقَّق عمليتا التَّوالد والتَّعالق.

وعليه فالنَّسق الاستعاريَّ الموسَّع [الحياة رحلة] يتولَّد عنه نسقان استعاريان تصوُّريان فرعيان هما: [الحياة جسدٌ] و[الحياة روحٌ]. ويظهر على طول الخطاب تفرُّع ثانٍ لهذين النَّسقين، وهما على صلة بمستويات القصِّ، فالنَّسق التَّصوري [الحياة جسدٌ] يتفرَّع عنه [الجسد رحلة العالم السفليِّ]، وعن ذاك الأخير يتفرع النسق التصوري [الإنسان حيوان]، ويناظره نسق تصوري استعاري آخر[الحيوان إنسان] وتتثبت مفاهيمه بنسقين [الظبية إنسان] و[الظبية أمٌّ]. وأمَّا النَّسق الاستعاريُّ [الحياة روح] فينسلُّ منه نسقٌ فرعيٌّ [الروح رحلة العالم العلويِّ]، فيتبرَّر وجود النَّسقين، وتبرز عمليتا التَّوالد والتَّعالق لتشكيلات خطابيَّة استعاريَّة، وكنائيَّة من مثل [الجسد آلةٌ]، [الجسد فعل بآلةٍ] ،[تعطَّلت جميع أفعالها]. كما يُبين النَّسق التَّصوريُّ الاستعاريُّ [الرُّوح عابر سبيلٍ] عن تفرُّعه من نسقٍ يعدُّ أصلاً له هو [الرُّوح رحلة العالم العلويِّ]، وفي المقابل يتبدَّى نسقٌ آخرٌ مبرهنٌ وجودُه على مستوى التَّشكيل الخطابيِّ هو [الجسد مسكنٌ]، وعنهما معا يتولَّد نسقٌ تصوريٌّ فرعيٌّ آخرٌ هو [الجسد مسكن الرُّوح]، ثم تأخذ الأنساق منحى آخر، فيتشكَّل عن النَّسق المفهوميِّ [الرُّوح نارٌ] سلسلةٌ من المؤشِّرات التي تعمل كمؤوِّلات سيميائيَّة، وتعين الاستعارة الاتِّجاهيَّة على الفصل في الكثير من المبهمات التِّي أعاقت تفكير (حيٍّ) زمنًا طويلاً، فيكون النَّسقان التَّصوريانِّ الاستعاريَّان[الجسد أسفل (تحت)] [الرُّوح أعلى (فوق)]، والاسقاطات اللِّسانيَّة التَّابعة لهما منعرجًا حاسمًا في حياة

(1) المدونة: ص 54.

(حيٍّ)، كما تتدخَّل أنساقٌ استعاريَّة مساعدةٌ ومدمَجةٌ من مثل [الرُّوح حرارة]و [النَّار حرارة] لتثبيت مسار ما سبقها من أنساقٍ تصوريَّةٍ. ثمَّ إنَّ مستويات التَّوالد والتَّعالق بين الأنساق الاستعاريَّة السَّابقة التَّصوريَّة منها أو اللُّغوية، وإنْ تباينت فيما بينها، إلا أنَّها لا تخرج عن النَّسق العام الخادم لمقصدية الخطاب. وتعرض "حي بن يقظان " كذلك –خدمة للمقاصد– أنساقًا افتراضيَّة، وتشكيلات رمزيَّة لغويَّة، وهي بؤرٌ مشحونةٌ تستدعي الوقوف على مكامنها من خلال المبحث الأخير من هذا الفصل.

المبحث الرابع: النسق التَّصوري الافتراضي، ورمزية التَّشكيل (الأسلوبي) اللغوي:

وتبدأ رحلة الإشراق، أو ما يسمَّى بسلسلة الفيوضات التي ولجها (حيٌّ) وهو يتطلَّع إلى العالم الإلهيِّ، فبعد أن تأتّى له حظٌّ عظيمٌ من المشاهدة حين سمت الرُّوح عنده عن الجسد الذي كان مانعًا للَّذَّة، فقد بقي (حيٌّ) زمنًا معلقًا بتلك الأجسام السَّماوية، ولم تكن عودته إلى الجسد إلّا لضرورةٍ لا تتعدى الكفايَّة، ثم ما لبث أن اكتشف أنَّ حظَّه من تلك المشاهدة لم يكن صافيًا، فقد أفسد تلك اللَّذة ما كان عالقًا بتلك الرُّوح، والتي أطلق عليها فيما بعد بالرُّوح الحيوانيَّة، لما رأى نفسه تستوي في ذلك مع غيره من الحيوان، فكانت تلك الرُّوح عائقًا عن المشاهدة الصِّرفة، حينئذ تكشَّفت له، وهو يدخل عالم الصوفيَّة حقيقةُ الذَّات التي تتعالى عن الروح يقول: «ولست أعني بالقلب جسم القلب، ولا الرُّوح التِّي في تجويفه، بل أعني به صورة تلك الُّروح الفائضة بقِواها على بدن الإنسان»[1].

إن الذَّات –كما صوّرها (**ابن طفيل**) – تسمو عن الرُّوح الحيوانيَّة، بما ركب الله فيها من قدرة على المعرفة، معرفةُ الموجود الدَّائم الوجود، وبما ألهمها من تجلٍّ، وكشفٍ للحقائق، فكان زاد (حيٍّ) في تلك الرحلة روحيًّا، أوجب عليه التجرُّد من الحواس بعد أن قصرت عن الارتقاء به، فلم تضمن له تواصلاً إلا مع العالم المحسوس، فبأيِّ شيء أدرك (حيٌّ) العالم الإلهي ومراتب الروحانية. أ بالعقل؟ أم بشيءٍ آخر؟ هذا ما سيجيب عنه ما يلي من البحث.

المطلب الأول: النَّسق التصوري الافتراضيُّ:

إن التَّجربة الصوفيَّة سفرٌ صوفيٌّ يُبحث فيه عن المتناقضات من القضايا التي تظل تجاهد لاكتناه حقيقتها، والوصول إلى المعرفة الحقَّة؛ كقضيَّة الحياة والموت، والنَّفس والروح، والقلب والعقل، وغيرها محاولا بذلك التَّخلص من العالم الماديِّ الزَّائل الذِّي يشعر فيه بالغربة والوحدة ... إنَّها تَهرُّبٌ من واقع يبدو غير قادر على الإصلاح، وفرارٌ خشية التورُّط فيه كذلك[2]، إلّاَّ أن التَّجربة الصوفيَّة عند (حيٍّ)

(1) المدونة: ص 126.

(2) حمزة عمّاد: الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني، مجلة كلية الإلاهيات، جامعة 9 أيلول، إزمير، تركيا، العدد 40، فيفري 2014، ص 277.

تختلف اختلافا كبيرا عن غيرها، لأنَّها تجسد رغبته في معرفة ما يحيط به، ومعرفة موقعه من كل ذلك، وهي رحلة تدافع في الوقت نفسه عن مجموع مفاهيم نظرية فلسفية هي عقائد (**ابن طفيل**).

إن حكمة الإشراق – كما يثبتها (**ابن طفيل**)– هي رحلة تصوُّف بروح إسلاميَّة مشبَّعة بالفلسفة، وإن كان الثلاثة (التَّصوف، والدِّين والفلسفة) – من قبل– قد تخرَّجوا من منبع واحد، فالوحي في الدِّين، والحدس في الفلسفة، والاعجاز والفناء في التَّصوف... كلُّها يجمعها الاستبطان الذي يعني أنَّنا لا ندرك الموجودات، والظواهر بحواسنا فقط، بل بإشراك الخيال كذلك، فيكون النَّظر إليها حينئذٍ باطنيًا[1]، ففي وصف بعض الحلات التي كانت تعتري بطله، يقول (**ابن طفيل**): «... فلاحت له صور الأجسام على اختلافها، وهو أوَّل ما لاح له من العالم الرُّوحانيِّ، إذ هي صورٌ لا تدرك بالحسِّ، وإنما تدرك بقرب من النَّظر العقليِّ»[2]، وهذا يعني أنَّ النَّظر الباطنيَّ المشار إليه أوَّلا لا يكتمل إلا بإعمال العقل، ولا يتحقَّق إلاَّ بما أدركه.

وإذا كان التَّصوف طريقةٌ يتجرَّد أصحابها عن زينة الحياة وشكلياتها، ويأخذون أنفسهم بأسلوبٍ من التَّقشف الذِّي يتقوَّى فيه الجانب النفسيُّ، والروحي عندهم[3]، فيكون التَّصوف بذلك فلسفةً في الحياة يلتزمها أناسٌ مخصوصون برؤية خاصَّة، وإن اختلفت السُّلوكات التي تترجم تلك الفلسفة من صوفيٍّ لآخر. فيسمح السُّكون حينئذ إلى الحقائق السَّابقة بوضع نسقٍ تصوريٍّ افتراضيٍّ[*]

(1) عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، العراق، ط1، 1979، ص 12-13.

(2) المدونة: ص 70.

(3) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 29.

(*) استوحى البحث مفهوم النسق التصوري الافتراضي في مقابل الفضاء الافتراضي الذي وظفه الأزهر الزناد في عمل تطبيقي له ضمن كتابه نظريات لسانية عرفنية. ينظر الفصل الثالث ص140. وقد تمت هذه المقابلة تجوزا استنادا للتداخل القائم بين نظرية المزج والاستعارة، فكلاهما يقوم على أبنية ذهنية تتخذ وسما لغويا بعد الاسقطات الحاصلة بين الأفضية في نظرية المزج، أو الحاصلة بين المجالات في الاستعارة، فتكون الاستعارة ظاهرة ذهنية مفهومية كذلك، والاسقاطات ما بين مجلاتها يشمل اللغة، والتصوير، والاستدلال كذلك. ينظر: الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص 238.

مفاده أنَّ [التصوفَ فلسفةٌ] مع الاحتفاظ (بالعقل) دالا مثْبتا لتلك المفاهيم الفلسفيَّة، ومتوسِّطا بذلك عمليَّتي البناء، والتَّأويل الذِّهنيَّين؛ لأنَّه لا إدراك بغيره، ولا تأويل من دون التَّعويل عليه.

وقد تتضاءل نسبة قبول النَّسق الافتراضي السابق إذا عُلِمَ أنّ بعض المتصوفة ينفون أن يكون للعقل سبيل إلى إدراك نعيمهم في عالمهم الإلاهيِّ، كما يدَّعي (**أبو سراج الطُّوسي**) في حديث موضوعٍ يقول فيه: «قيل لأبي الحسن النُّوري رحمه الله، بم عرفت الله؟ فقال بالله، قيل فما بال العقل؟ قال: العقل عاجزٌ لا يدلُ إلاَّ على عاجزٍ مثله، لما خلق الله العقل، قال له من أنا؟ فسكت، فكحَّله بنور الوحدانيَّة، فقال: أنت الله، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»[1]، من أجل ذلك استعاض بعض الصوفيَّة عن العقل بالحدس القلبيِّ لا باعتباره ثمرةَ استدلالٍ استقرائيٍّ، لا شعوريٍّ، دعمته قرون طويلة من الخبرة البشريَّة، بل باعتباره وحيًا باطنيًا صِرفًا، يخصُّ به الله أصفياء خلقِه[2]. إنَّ الحدس القلبيَّ – كما يدّعي أصحابه – هو مظهرٌ ذو صلة بالتَّصوف الأوَّل ذو الرُّوح الإسلاميَّة الصِّرفة، حيث كان الأوائل من الصَّحابة وغيرهم، يقتصرون في الأخذ من الدُّنيا إلاَّ ما يضمن لهم عونًا على قضاء أمور الآخرة، يقول (**عمر بن الخطاب**): «اخْشَوْشِنُو فَإِنَّ النِّعَمَ لَا تَدُومُ» حيث كان التَّصوف الأوَّل، أو الزُّهد عبادةً لا غير، فيتحقَّق حينئذ الحديث عن نسقٍ تصوريٍّ افتراضيٍّ ثانٍ هو [التَّصوف عبادةٌ].

بينما يستقيم النَّسق التَّصوري الافتراضيُّ السَّابق [التَّصوُّف فلسفةٌ]، وروحها العقل بالنَّظر إلى فحوى المعرفة الإشراقيَّة عند أتباع الأفلاطونيَّة المحدثة من المسلمين، كما رسمها لهم (**الفارابي**)، والتي تتلخَّص عند صاحبها في أنَّ «الإنسان إذا قويت نفسه بالرِّياضة حتى صار عقلاً بالفعل، وصارت المعقولات منه هي التي تعقل، حصل له حينئذٍ عقل بالفعل، أو عقل مستفادٌ، وعن طريق هذا العقل

(1) أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1380هـ ، 1960م، ص 63.

(2) حمزة حماد: الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني، ص 278.

يمكن للإنسان أن يتصل بالعقل الفَّعال، فيكون ذلك الشَّخص بما يفيض من العقل الفعّال إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا»[1].

إنَّ الكلام النَّظريَّ السَّابق يجعل من النَّسق الافتراضيِّ الأوَّل ممكنا، ويتأكَّد الإمكانُ، ويحصل التَّمكن حين العودة إلى لغة الخطاب، التي تفرض نفسها إرغامًا على طول مسار التَّأويل[2]، فتكون حينئذٍ قادرةً على كشف جوانب مهمَّة من مبهمات الرُّوحانيَّة، إذْ يتعالى الخطاب في سلسلة الفيوضات بلغته الرَّمزية، وبمعجمٍ تخييليٍّ[*]يمتزج فيه التَّصوف بالفلسفة، فتكثر فيه عبارات من قبيل (الاستغراق المحض، الفناء التَّام، حقيقة الوصول إلى الفلك الأعلى، الفلك المفارقة، ذات الحق، ذات الواحد، ذات مفارقة حديثة...) ثم يصل كلَّ ذلك بالأجرام السَّماوية، فتظهر تعاليقٌ فلسفيَّة توغل في وصف الذَّات، حتى يغرق الخطاب في الرَّمزية، فيتجلّى الرَّمز غريبا، ويُبين عن نمطٍ عجيبٍ بعيدا عن التَّصريح، ومعتمدًا على الإشارة تارةً، وعلى علاقات خفيَّة في التَّجوز بالكلام تارةً أخرى، فتكون الدَّرجات بين المعاني الحقيقيَّة، والمعاني اللُّزومية بعيدةً لا يكاد يفهمها فاهمٌ، ولا يصل إلى جوهرها عالم، أو حالم[3].

إنّ التجربة الصوفية عند (حيٍّ) تمثِّل نزعة صوفيَّة تأمليَّة للوصول إلى الحقيقة في سمتها الإنسانية العامَّة التي يشترك فيها الجاهل والعالم، والغنيُّ والفقير، والغبيُّ والذكيُّ، والرَّجل والمرأة، وذلك في المراحل الأولى التي يكون فيها في مواجهة الطَّبيعة محاولاً الاندماج فيها. وتلك هي أُولى بذور الفكر الصوفيِّ في فجر الحياة، ثم يأخذ (**ابن طفيل**) ذلك البذر، ويرمي به في جوٍّ إسلاميٍّ، فتجيء روحه

(1) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 54.

(2) سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 104 (بتصرف).

(*) يورد محمد العمري في دراسته لقصة (حي بن يقظان) معجمان متعارضان في الظاهر، وهما معجم تخييلي يختلط فيه الشعري بالصوفي، وتترد فيه ألفاظ من قبيل "البث والأسرار والغرابة..." وهو المعجم المهيمن على المقدمة حيث حدّد طبيعة التناول، ومعجم حجاجي أقرب إلى المناظرة والجدل تهيمن فيه ألفاظ من قبيل الحجة والبرهان والقياس واللزوم... وغيره، ينظر: محمد العمري: تداخل الحجاج والتخييل، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته، مجالاته ووظائفه وضوابطه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1423هـ، 2006، ص 13-14.

(3) علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط7، 1404هـ، ص 11.

إسلاميَّة، ثم يفعِّلُها مع ما أفرزته الحضارة آنذاك، فتستمر التجربة عند (حي) على نحو منَّظم، ثم تتحول إلى تجربة صوفيَّة بتأملاتٍ لاهوتيَّة توظِّف الأقيسة المنطقيَّة، والمقاييس الفلسفيَّة[1].

هذا ما تؤكده لغة الخطاب الصُّوفيِّ عند (**ابن طفيل**)، وهي تعرض نظرية المعرفة الإشراقية التي تحاكي الرمز، فتلامس التجربة الصوفية في الرَّمزتين؛ الموضوعية والأسلوبية[*]، وتكشف عن رحلة روحانية بألفاظ تجريدية فلسفية، فتبين عن هذه بتلك، فما حقيقة الرَّمز في تلك الرِّحلة الرُّوحانيَّة؟ وهو موضوع المطلب الأخير.

المطلب الثاني: الرَّمز ونسقيَّة اللُّغة:

ولأنَّ الرَّمز قادرٌ على اختزال تجربة بأكملها، وعرضِها على سبيل مُبْدع، وذلك لما يمتلكه من قدرةٍ على التَّصوير والخلق، وقدرةٍ على الإبداع بترك الأثر في عمليتي التَّلقي والتَّأويل، فالرَّمز يحيل على مجهولٍ نسبيًّا (أي يحيل على غائب في السياق فقط)، واستحضارُه للكشف عن دلالات النَّص الباطنيَّة[2] لهو من صميم العمليَّة التَّأويليَّة. والرَّمز لازمةٌ في الأدب الصوفيِّ لما يتميَّز به النَّص الصوفيُّ من إغراقٍ في الرَّمزيَّة، ونزوعٍ إلى الدَّواخل، ورغبةِ البثِّ في الأحوال النَّفسيَّة التي يعتادها الصوفيُّ في مقاماته. إنَّ لغة الخطاب في سلسلة الفيوضات التي ولجها (حيٌّ) تمنح صورة معمَّقة للتَّجربة الصوفيَّة حيث يبرز الرَّمز بتشكلات عديدة، لا تخرج عن أنماطٍ ثلاثٍ؛ وهي الرَّمز الحسيُّ، والرَّمز المجازيُّ والرَّمز الذهنيُّ[3].

فالرَّمز المعرفيُّ الأوَّل يحيل إلى محسوس موجود، ولكنَّ معانيه تتجاوز الحسيَّ إلى معان أكثر عمقًا، وأغزر دلالة[4]، كرمز (المرآة) الذي تكرَّر ذكره في مواضع عدَّة: «تظهر مرآة من المرائي

(1) عبد القادر أحمد عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، 1987م، ص 163- 167.

(*) الرمزية الموضوعية تكون من أسباب الموضوع نفسه، وقد سبق الإشارة إلى ذلك في مواضع كثيرة من البحث، وأما رمزية الأسلوب فتبرز من خلال الشكل اللغوي.

(2) سميحة نصراوي: الرمز الصوفي، دراسة تأويلية، نادي الأدب، المجلد 12، العدد1، فبراير، 2016، ص 11.

(3) حمزة حماد: الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني، ص 281.

(4) المرجع السابق، ص 281.

الصَّقيلة»[1]، وقوله: «صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة...»[2] وقوله: «من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس»[3]، و(المرآة) رمزُ الحقيقة التي تنقل الأشياء كما هي من دون زيادة أو نقصان، كما «تمثِّل نفس الإنسان التي ينعكس عليها كل ما عند الملأ الأعلى، أو ما في نفوس الملائكة»[4]، كما تعد (المرآة) تمثيلا رمزيًّا للخيال بالأجسام الصقيلة، ورمزُ الخيال ذاك تفسيرٌ لبرزخيته، بأنَّه وسط بين الحسيِّ والذِّهنيِّ، وبرمز (المرآة) عبَّر الصوفيَّة عن ثيولوجيا العالم بوصفها مرآة[5]، ومن هنا تتجلَّى القوَّة التَّخييليَّة في الرَّمز الصوفيِّ التي تعمل على تحويل التَّصورات الذهنيَّة، وما عبِّئت به من مقولات دلاليَّة إلى مشاهد تفيض غرائبيَّة واندهاشا، وذلك بانفصام المعاني، وتوريطنا في عتمة الواقع والخيال[6]، ويؤكد هذا خيال (**ابن عربي**) الصوفيِّ الفلسفيِّ الإشراقيِّ «ومن ذلك الصُّورة في المرآة، وفي كل جسم صقيل، إن كان الجسم الصَّقيل كبيرا، كبرت الصورة المرئيَّة فيه... فتعلم قطعا أن الصُّورة المرئيَّة في المرائي، والأجسام الصَّقيلة، إنماَّ ظهورها في الخيال كرؤية النَّائم، وتشكُّل الروحاني سواء»[7].

وأمّا الرَّمز المجازيُّ، فهو المجال الذي تتجسَّد فيه المعاني الباطنية المجرَّدة[8]، ولغة المدوَّنة معبأةٌ بمثل هذه التَّعابير: "الذَّات الإلاهيَّة، الذَّوات المفارقة، الفلك الأعلى، الذَّوات البريئة ... وغيرها"، والتي كثر ذكرها في تجربة (حيٍّ) التي تتمثَّل معاني التَّصوف من ترفٍ وسموٍّ خلقيٍّ، وفناءٍ... وغيرها مما يؤسِّس لطريقة جديدة في المعرفة، هي المعرفة الإشراقيَّة[9]، وتمتلك هذه التَّصورات المجازية، وهي التي

(1) المدونة: ص 133.

(2) المدونة: ص 134.

(3) المدونة: ص 135.

(4) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 54.

(5) عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، ص 88..

(6) امجد مجدوب رشيد: السرد، الأنساق السيميائية والتخييل، دراسة نقدية تطبيقية، ص 44.

(7) عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، ص88. للاستزادة والتعمق أكثر ينظر، الصفحة نفسها وما بعدها.

(8) حمزة حماد: الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني، ص 280، 281.

(9) سميحة نصرواي: الرمز الصوفي: دراسة تأويلية، ص 10 (بتصرف).

«تتقصد التلميح دونما تصريح طاقة تستمدها من طبيعة الرمز نفسه، فتتعدد مستويات الفهم»[1]، وتتعدد أوجه التأويل حين لا تتقصد العبارة بسط معانيها، وهي تحمِّل التَّصورات الذهنية استفزازات الرَّمز المجازي المبدع في روحانيات الإشراق الخياليَّة.

ويستحوذ الرَّمز الذِّهنيُّ على مجال واسع من التَّجربة الصوفيَّة؛ لأنَّه يتعلَّق بذات المتصوِّف نفسِها، وهو رمزٌ غير مستمدٍّ من الواقع لغياب معادله الموضوعيّ ، فانتماؤه الأصليُّ إلى الذِّهن، بحيث يظهر النَّص وكأنَّه لا رمز فيه، وإنْ كان في حقيقة أمره قائما على رمز مشبع[2]، يتمثَّل لقاء الذَّوات، ذاتُ العارف بالذَّات الإلاهيَّة، أو هو الاتِّحاد، والفناء بلغة فلاسفة الصوفيَّة، يقول (**ابن طفيل**) في وصف ذلك اللقاء «وهو في ذلك كلِّه يتمنَّى أن يريحه الله من كل بدنه الذِّي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلَّص إلى لذَّته تخلُّصًا دائمًا، ويبرأ عمَّا يجده من الألم عند الاعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن»[3]، ومما لا شك فيه، وهو الأمر الذِّي تؤكِّده التَّشكيلات الرمزيَّة السَّابقة، وما هو بغائب عن لغة الرَّمز كذلك، أنَّ الرَّمز لا تفرزه إلّا لغة العقل، ولا تؤِّوله إلا تلك اللُّغة نفسها، فالعقل محور فلسفة التَّصوف، ومحور التَّصوف الفلسفيِّ كذلك، فكلمة: "عقل" في نظريَّة المعرفة الإشراقية يراد بها الحالة التي عليها الإنسان من المعرفة، وعندهم أنَّ الإنسان قبل حصوله على المعلومات يكون في مرحلة العقل الهيولانيِّ؛ أي مجرَّد من المعارف، فإذا بدأت المعارف تشرق في نفسه من العقل الفعَّال، صار عقلاً منفعلاً، فإذا قويت هذه المعارف، صار عملاً بالفعل، فإذا ازدادت عن ذلك، صار عقلا مستفادًا، أو في مرحلة العقل المستفاد، وهي آخر تطور يمرُّ به الإنسان عندهم في تحصيله المعارف بالطَّريقة الإشراقيَّة، أو الذوقيَّة، وفي هذه المرحلة يستطيع الإنسان أن يتَّصل بالعقل الفعَّال، أو جبريل الموكل بالوحي، وآخر العقول العشرة التي تحكم الكون في نظرهم. والذي يعتبر عقلًا لفلك القمر، ويأخذ عنه المعرفة الغيبية، والعلم اللَّدُنِّي، كأكمل ما يكون الأخذ

(1) يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، ص 225.

(2) حمزة حماد: الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني، ص 280.

(3) المدونة، ص 140.

والعلم، ويكون في هذه الحالة بإرادة الإنسان نفسه[1]. من هذا المفهوم النَّظري الفاسد يتبين أن إنكار المتصوِّفة، وخاصة منهم فلاسفة التَّصوف للعقل، ولدوره في إدراك مفاهيمهم، لهو إيهامٌ بظواهر باطنيَّة كالإلهام، والوحي، والحدس وهو تستُّرٌ عما يعرضونه من فسادِ الطَّريقة، وضياع الطَّلب، وهم القائلون:«ما أخذنا التَّصوف عن القيل، والقال، لكن عن الجوع، وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»[2]، وهم بهذا القول يرفضون العقل والنَّقل معًا. ويدركون أنّ ما يخوضون فيه يحرِّمه الإسلام، ويرفضه العقلُ جملةً وتفصيلاً.

مما تجدر الإشارة إليه كذلك أنَّ التَّشكيل الرَّمزيَّ يبقى ممتدا على طول الخطاب، وخاصة فيما جاء من تمام خبر (حيٍّ) مع (**سلامان**) و(**آسال**). غير أنّ البحث سيرجأ ذلك؛ لتشعُّب الرَّمز وامتداداته، وهذا ما يتطلَّب توسُّعا وعمقا لم يتأتيَّا ها هنا، ولكنَّها ستكون بؤرًا خصبة في مشوار بحث قادم إن شاء الله.

ومن خلال ماسبق يظهر أنَّ السُّكون إلى النَّسق التَّصوريِّ الافتراضيِّ [التَّصوُّف فلسفةٌ] يجعل من التَّصوف ظاهرةً تخرج عن روح الإسلام، تلك الرُّوح التِّي تتَّخذ من القرآن والسُّنة شريعةً ومنهاجًا، فيتحدَّد بذلك احتمالان؛ فأمَّا الأوَّل فكونُه فلسفةً، ولكنَّها فلسفة مبعدةٌ عن العقل بعد أن أسندها أصحابُها إلى الحدس والذَّوق... وغيرهما، وغايتهم التَّدليس على ما لم ينزل فيه نصٌّ صريحٌ، وحجَّتهم في ذلك أنَّه لا سبيل إلى عرض فلسفتهم على العقل، لأنَّه لن يقبلها بأيِّ وجهٍ من الوجوه، وأمَّا الثَّاني فيراها فلسفةً قوامُها العقل، وذلك ممَّا نجده عند فلاسفة الإشراق من غلوٍّ وزندقةٍ، والزَّيغُ فيما يراه أصحابه رقيًّا معرفيًّا. وتُسند "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**) إلى الاحتمال الثَّاني، وإن كانت لا تصرِّح بالزَّندقة صراحةً، فلا تساوي مثلاً بين النُّبوة والولاية، إلا أنَّ فيها روحًا إشراقيَّة بعيدةً عن تعاليم الإسلام يُبين عنها الرَّمز الصُّوفيُّ نفسُه. فالرَّمز معبأٌ بمفاهيم المعرفة الإشراقيَّة من منابعها الأولى، أو

(1) إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 54 [الهامش].

(2) إحسان إلهي ظهير: دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ، 2005، ص 28.

كما تصوَّرها كلُّ إشراقيٍّ فيما بعد، فيجعلنا تعدُّد الرُّموز، وتشعُّب الإحالات إلى مفاهيم كثيرة أمام فلسفات في التصوُّف الإشراقيِّ، والتي قد تخرجه عن منطق الفلسفة الواحدة.

الخاتمـــة

الخاتمة

إنَّ العلوم لا تولد طفرةً، إنمَّا هي مسيرةُ تواصلٍ واتِّصالٍ، فكما عجَّل بظهور البحث المعرفيِّ اللِّسانيِّ قصورُ الثَّورة اللِّسانيَّة الأُولى، فقد كانت تلك الأخيرة لا محالةَ لبنة أساسة في بناء المعرفيَّة اللِّسانيَّة.

وبما أنَّ العمليَّة الإبداعيَّة في روحها حدثٌ لغويٌّ، فإنَّ البحث في الأنساق التَّصوريَّة الذِّهنيَّة – كما تعرضه اللِّسانيَّات المعرفيَّة – أوْلى، إذْ على أساسها يكون تداولُ، وتأويلُ التَّشكيلات الخطابيَّة، فتأكَّد حينئذٍ أنَّ "حي بن يقظان" لـ (**ابن طفيل**) كانت ميدانًا خصبًا، وأنَّ آليات المقاربة المعرفيَّة قد أتَتْ أُكُلاً مع هذا النَّص التراثيِّ، وهذا يبين عن قدرة إبداعيَّة، كما يدلُّ على إبداع محكم.

وعليه فإنَّ أهمَّ ما يخرج به البحث في مثل هذه الموضوعات مسائلُ جديرةٌ بالذِّكر في هذا المقام.

- ❖ إنَّ القفزة المنهجيَّة التي حقَّقتها اللسانيَّات المعرفيَّة في دراستها للُّغة، تتمثَّل في إلغاء النَّظر إليها باعتبارها سلوكًا، والانتقال إلى البحث فيها باعتبارها أنظمة التَّمثيل الذِّهني، فأصبح البحث في اللُّغة حينئذٍ بحثًا في كيفيَّة تفاعلها مع العمليَّات الذِّهنيَّة، وتحليلاً لطريقة تشكُّلها أنساقًا تصوريَّة من دون إلغاء لسياقات تمنح التَّجربة اللُّغوية روحًا ذاتيَّة تستند إلى أحوال نفسيَّة، وأنساق سلوكيَّة (جسديَّة) هي جزءٌ لا يتجزَّأ من تجربةٍ لغويَّة جماعيَّة. من أجل ذلك كان التَّكامل المنهجيُّ ضروريًّا لنجاح المقاربة المعرفيَّة، واستيفاء لمتطلَّباتها، فكان البحث في مقاصد الخطاب، لا يقبل فصلاً عن مقتضياتٍ تداوليَّةٍ (كالسيَّاق، والمخاطِب، والمخاطَب)، ولا بترًا عن عمليَّات تأويليَّة تبحث فيما وراء المجاز، أو الرَّمز، بغضِّ النَّظر عن طبيعة المقاربة، إذْ بهما يُستعان على تحليل النُّصوص والخطابات، فبعضُ آليات التَّداول والتَّأويل لوازمٌ لا غنى عنها، وبهذا التكامل تصبح دراسة اللغة باعتبارها دراسة في عمليات التفكير أمرا ممكنا بعد أن كان من قبل مستحيلا.
- ❖ إنَّ البحث في الأنساق التَّصورية الذِّهنيَّة البنَّاءة للتَّجربة الإبداعيَّة في "حي بن يقظان" لـ (ابن طفيل) تقرُّ بأنَّ تلك التَّجربة الذَّاتيَّة لا يحويها جنسُ الرِّسالة، ولا القصَّة الأدبيتين إلا فيما ظهرَ وأُعلِنَ، وإنمَّا طبيعة تلك الأنساق تؤكِّد أنَّ "حي بن يقظان" كانت اعتراضًا على ادِّعاء، فاستوى

الإبداع على إثرها خطابًا حجاجيًا، وعنصرا طرازيًّا ضمن مقْولة الخطاب الحجاجيِّ، هذا ما أقرَّته بعض الآليات اللِّسانيَّة المعرفيَّة، وهي تحلِّل الخطاب، على الرغم من احتوائه متناقضاتٍ ظهرت فاعلةً ومتفاعلةً فيه. فخطاب المدوَّنة لم يكن عنصرًا طرازيًّا بطبيعته كعنصر قارٍّ، ومركزيٍّ في مقولة الخطاب الحجاجيِّ، وإنَّما لكونه عنصرًا أكثر تواصلاً مع غيره من العناصر الأخرى المنتمية للمقْولة نفسها. فالأنساق الذهنيَّة نقلت الخطاب على تعدد وجُهاته (سرديٌّ، تخييليٌّ،...)، وأسندت أدوارًا حجاجيَّة إلى آلياتٍ –مضمَّنة فيه– لا نجدها في تركيبة الفكر الحجاجيَّة الطبيعيَّة. فأصبحت الخطابات السرديَّة، والخطابات التَّخييليَّة، والخطابات الرَّمزية تقترب من الخطاب الطِّراز، وتتصل به انتماءً إلى مقولة الخطاب الحجاجيِّ، وإن كانت من قبل تَعدم به وصلاً.

❖ لئِن كانت المعرفة الخلفيَّة جزءًا ثابتًا في التَّجربة الذَّاتيَّة، وجانبًا لا غنى عنه في مقتضيات التَّداول والتَّأويل، فإنَّها تمثِّل كذلك انطلاقةَ كلِّ عملٍ إبداعيٍّ، فهي المتحكِّمة في المقصدية عند المبدع، والموجِّهة لمدى مقبوليَّة الإبداع عند المتلقِّي. ولأنَّ الإبداع هو تفاعلُ تجرُبةٍ ذاتيَّةٍ بالمعرفة الخلفيَّة التي تدخل أساسًا، وأوَّلا في تركيبها، فإنَّه يجعلنا أمام منهجٍ قائمٍ على تداخلٍ وتفاعُلٍ بين فضاءين؛ أوَّلهما ذو طابَعٍ ثقافيٍّ موسَّع، وأمَّا الثَّاني فموسومٌ بطابَع خاصٍّ، ومجالاتُ الانتماء بينهما تجعل الخاصَّ يتحدَّد بالعامِّ، وتقود هذه النتيجة إلى مفهومٍ لسانيٍّ قديمٍ هو التَّناص، الذِّي يعدُّ في أبسط تعريفاته "تداخلُ نصٍّ مع نصوصٍ أخرى"، فيظهر حينئذٍ أنَّ نظريَّة المزج الحاصلةِ على مستوى فضاءاتٍ ذهنيَّة متحكِّمة أساسًا في أنساقٍ تصوريَّة هي الفعلُ الأوَّل للتَّناص، وهو العمليَّة اللِّسانيَّة التِّي يتجسَّد فيها المزج الذِّهنيُّ فعليًّا على مستوى التَّشكلات الخطابيَّة، والتِّي تمثِّلها البنية الذِّهنيَّة المفهوميَّة النَّاتجة عن الفضاء المزج بين معرفة خلفيةٍ مشتركةٍ، وتجربةٍ ذاتيَّة محيَّنةٍ.

❖ إنَّ الجذب الاستعاريَّ الذِّي مارسته مباحث الاستعارة منذُ قديم عهدٍ على دارسي اللُّغة، يدلُّ على إحساس وحدس أولئك المفتونين بمباحثها بأنَّ هناك نسقًا تصوريًّا تنتظم فيه اللُّغة، وهو سابق للنَّسق اللُّغوي نفسه، فالافتتانُ إذًا مبرَّر بوجود سعي، وإنْ لم يُصِبْ أصحابه هدفًا آنذاك. والبحث في العلاقة بين التَّصور الذِّهنيِّ الاستعاريِّ، والتَّشكيل اللِّسانيِّ يعدُّ من صميم المباحث

المعرفيَّة، ذلك لأنَّ الصُّورة اللِّسانيَّة الاستعاريَّة هي إسقاطٌ للتَّصور الذِّهنيِّ. وفي كل هذه المباحث سعي لكشف خبايا، وأسرارٍ تتأسَّس عليها أذهانُ جماعةٍ لغويَّة محددَّة.

وممَّا استقرَّ في "حي بن يقظان" أنَّ هناك علاقاتِ توالدٍ وتعالقٍ بين النَّسقين التَّصوريِّ واللِّسانيِّ (اللُّغوي)؛ فمن سمات الأوَّل أنَّه تصوريٌّ قاعديٌّ عامٌّ، قابلٌ للتَّوالد والتَّفرع، وأنَّه يمثِّل الأصلَ، بينما يُبين الثَّاني عن الأوَّل، وإنْ كان قابلاً للتَّوالد والتَّفرع هو الآخر، ويكون النَّسق الاستعاريُّ اللِّسانيُّ تأسيسيًّا، كما قد يكون قاعديًّا. وتبقى سمة التَّعالق خصيصة تربط النَّسقين ببعضهما، وتربط ما توالد عن النَّسق الذِّهني الأوَّل بأنساق فرعيَّةٍ، وإنْ كثر عددها، وامتدَّ على طول الخطاب.

❖ يعد النَّسق الافتراضيُّ نسقًا ذهنيًّا تصوريًّا احتماليًّا تخييليًّا، يُوضع انطلاقًا من خلفيَّة معرفيَّة مشركة بين المبدع والمتلقِّي، وتُعرض احتمالاته على لغة الخطاب، وما تتضمَّنه تلك اللُّغة من أنساق لسانيَّة صريحة أو رمزيَّة، وهو مع هذه أو تلك قابلٌ للقَبول أو الدَّحض، كما يكون قابلا للتَّفرُّع أو التَّوالد، ثمَّ إنَّ تنوُّع الرَّمز الصوفيِّ، وتشعُّب الإحالات إليه داخل النَّص وخارجه، يجعل من التجربة الصوفيَّة، وهي التَّجربة الذَّاتيَّة الرُّوحية التي تختلف من صوفيٍّ إلى آخر، إشراقيًّا كان، أو غير إشراقيٍّ، غير محدودة بضوابط، فيتفرَّع التَّصوف حينئذٍ بتعدُّد التَّجارب الصُّوفيَّة التي تتَّصل فيها كل تجربة بفلسفة، والتِّي تتكئ على خلفيَّة معرفيَّة مشتركة، ولكنها تختصُّ بروح ذاتيَّة هي روح المبدع نفسُه.

وقد ترك البحث كغيره من الأبحاث الأخرى منافذ وبؤرا مشحونةومستفزة، كما ظهر في تعالقات النسق الاستعاري الذهني بالرمز الصوفي، ولعل فيما سبق عرضه من النتائج ما يكون أرضية تعين الباحث والدارس في مثل هذا الموضوع، أو فيما يقاربه من مواضيع مماثلة.

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع

المصادر:

1. أبو بكر بن طفيل: حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، تقديم الزواوي بغورة، طبعة 2011م.

المراجع بالعربية:

1. ابتهال محمد البَّار: مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي، دراسة نظرية تحليلية، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2014م.
2. إبراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، سورية، ط1، 2009م.
3. أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ، 2006م.
4. أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ج 1، ط1، 1432هـ،2011م.
5. أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ج1، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ، 1985م .
6. أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1380هـ، 1960م.
7. إحسان إلهي ظهير: دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ، 2005م.
8. أحمد أبو زيد: المعنى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، 1986.

9. أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

10. أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1935م.

11. أحمد جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

12. أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط4، 2008م.

13. الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

14. أمجد مجدوب رشيد: السرد الأنساق السيميائية والتخييل دراسة تطبيقية نقدية، مطبعة وراقة بلال، فاس، المغرب، ط2، 2020م.

15. أنطون غطاس كرم: الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت، لبنان، ط1، 1949م.

16. بشير خليفي: الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م.

17. جلال شمس الدين: علم اللغة النفسي، مناهجه، ونظرياته، وقضاياه، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2012م.

18. جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ط2، 1922م.

19. حامد الزيني: عالم البرزج، سؤال وجواب في ضوء الكتاب والسنة، دار اليسر، القاهرة، مصر، ط1، 1442هـ، 2021م.

20. حربي عباس عطيتو، موزه محمد عيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2003م.

21. حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتحليل، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، سورية، ط1، 2001م.

22. حميد لحميداني: نظرية النص السردي(من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

23. حنيفي بناصر، مختار لزعر: اللسانيات منطلقاتها النظرية وتعميقاتها المنهجية، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، 2009م.

24. رافع النضير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول: علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، د ت.

25. رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، عمان الأردن، ط1، 1433هـ، 2011م.

26. رقية العبيدي، علاء الشبيب: التفكير ما وراء المعرفي، رؤية نظرية، ومواقف تطبيقية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016.

27. الزواوي بغورة، فلسفة اللغة نقد المنعطف اللغوي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

28. سعيد الحنصالي: الاستعارات والشعر العربي الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002م.

29. سعيد النكر: المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012.

30. سعيد بنكراد: سيميائية النص، مراتب المعنى، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1439هـ، 2018م.

31. صابر الحباشة: التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق سوريا، ط1، 2008م.

32. صابر الحباشة: اللغة والمعرفة رؤية جديدة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2008م.

33. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ، 2004م.

34. طه عبد الرحمن: التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، ط1، 2010م.

35. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 1998م.

36. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007م.

37. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

38. عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1984م.

39. عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م.

40. عبد الجليل منقور: النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010 م.

41. عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986م.

42. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

43. عبد العزيز موافي: الرؤية والعبارة، مدخل إلى فهم الشعر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

44. عبد القادر أحمد عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، 1987م.

45. عبد اللطيف حماسة: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.

46. عبد الله الحراصي: دراسات في الاستعارة المفهومية، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، واد الكبير، مسقط سلطنة عمان، ط3، 2002م.

47. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

48. عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، العراق، ط1، 1979م.

49. عطية سليمان أحمد: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، (النموذج الشبكي، البنية التصورية، النظرية العرفانية)، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.

50. علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط7، 1404هـ.

51. علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1421هـ، 2000م.

52. عمار عوادي: فلسفة الابستيمولوجيا، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1437هـ، 2016م.

53. عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.

54. فايز القيسي: دراسات في الأدب الأندلسي، مركز زايد للتراث والتاريخ، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1434هـ، 2003م.

55. فؤاد زكريا: نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، مصر، ط1، 2014م.

56. فيصل الدراج، الرواية وتأويل التاريخ، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004م.

57. كريم متّى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 2001م.

58. كلود حجاج: إنسان الكلام مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية، ترجمة: رضوان ظاظا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

59. الليث صالح محمد عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2015م.

60. مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سورية، ط1، 1998م.

61. مجموعة من الباحثين: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه، تنسيق: حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1427هـ، 2006م.

62. مجموعة من الباحثين: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، الأجزاء (1)، (2)، (3)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

63. مجموعة من الباحثين: أهم نظريات الحجاج في التقليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 2011م.

64. محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2009م.

65. محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، 1404هـ، 1984م.

66. محمد حماسة عبد اللطيف: من الأنماط التحويلية في النحو العربي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.

67. محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م..

68. محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

69. محمد رضوان الداية: في الأدب الأندلسي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دط، 2000م.

70. محمد متولي الشعراوي: الحياة والموت، مكتبة الشعراوي الإسلامية، مصر، دط، دت.

71. محمد مصطفى بدوي: كولردج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1988م.

72. محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992م.

73. محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990م.

74. محمد ناصر العجيمي: في الخطاب السردي، نظرية غريماس، الدار العربية للكتاب، تونس، د ط، 1991م.

75. محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، د ط، 2002م.

76. محمود سعيد الكردي: ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ط1، د ت.

77. محي الدين ابن العربي: الخيال عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، دار الكتاب العربي، دمشق، سورية، ط2، 1414هـ، 1993م.

78. محي الدين محسن: اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبة اللغوية بين الفرضية والتحقق، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

79. محي الدين يوسف بن عبد الرحمان الجوزي: قوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1995م.

80. مصطفى غلفان بمشاركة امحمد الملاخ، حافظ إسماعيل علوي: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، مفاهيم وأمثلة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

81. منشورات مختبر العلوم المعرفية: اللغة والمعرفية، بعض مظاهر التفاعل المعرفي بين اللسانيات وعلم النفس، إشراف وتقديم مصطفى بوعناني، بنعيسى زغبوش، عالم الكتب الحديث، المغرب، ط1، 2015م.

82. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.

83. نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التأويل قراءة نصية تداولية حجاجية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012م.

84. نهاد الموسى: الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر اللغة إلى عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.

85. يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الابعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997م.

86. يوسف زيدان: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدوعها، دار الأمين للطباعة، مصر، ط2، 1998م.

87. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة تحية التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1365هـ، 1946م.

المراجع المترجمة:

1. أمبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004م.

2. أوغدن ورتشاردز: دراسة لأثر اللغة في الفكر والعلم والرمزية، ترجمة: كيان أحمد حازم تحي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2015م.

3. إيلينا سيمينو: الاستعارة في الخطاب، ترجمة: عماد عبد اللطيف، خالد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013م.

4. باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحو المعنى والمبنى، ترجمة: أحمد الوردي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط2، 1996م.

5. بول ريكور: الاستعارة الحية، ترجمة: محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ص1، 2016م.

6. تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، ط1، 2003.

7. توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ترجمة وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.

8. جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، إشراف: عز الدين المجدوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010م.

9. جورج لايكوف: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، عبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

10. جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2003م.

11. جورج مونان: مفهومات في بنية النص، ترجمة وائل بركات، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1996م.

12. جون سيرل: القصدية، بحث في فلسفة العقل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

13. راي جاكندوف: علم الدلالة والعرفانية، نقل وتقديم: عبد الرزاق بنور، المركز الوطني للترجمة، تونس، د ط، 2010م.

14. رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي القصصي، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط2، 2002م.

15. فان دايك: النص والسياق، استقصاء والبحث في البحث الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م.

16. فليب نيكولاس جونس، ليرد بيتر كاثكارت مسين: التفكير: مطالعات في علم المعرفة، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، د ط، 2009م.

17. فيليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة، السعودية، ط1، 1422هـ، 2011م.

18. لودفيك فيتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

19. مارك تونر: مدخل في نظرية المزج، ترجمة: الأزهر الزناد، عن وحدة البحث: اللسانيات العرفنية واللغة العربية، منوبة، تونس، ط1، 2011م.

20. ماريا خيسوس روبيرا متَّى: الأدب الأندلسي، ترجمة وتقديم: أشرف على دعدور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 1999م.

21. ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1987م.

22. نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة وتقديم: محمد الرحالي، دار الكتاب الجديد، ط1، 2012م.

23. نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، ترجمة وتعليق وتقديم: محمد فتيح، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1413هـ، 1993م.

24. ولتر شيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1984م.

المراجع بالأجنبية:

1. Ferdinand De saussure , cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, Arbre d'or, Genéve , Aout ;2005 .
2. Gille Fauconnier and Mark Turner, Rethinking Metaphor, Cambridge Handbook of Metaphor and Thought. Cambridge University Press.
3. Gilles Fauconnier, Mark turner: Conceptual Blending, Form and Meaning, Article recherches en comminaction, N 19, 24 March 2003.
4. Gilpert Ryle : The concept of mind, this édition published, 2009, by Routledge, Simeltaneously published, in the USA and Canada.
5. Noam chomsky, syntactic structure with an introduction by David .w. light foot, second édition,mouton de gruyter berlin, Newyork, 2002.
6. Yvon Keromnes: Les métaphores- et leur traduction- dans la vie quotidienne, Université de Lorraine, Atilf, UMR 7118, Metz, Article- Janvier 2013.

المعاجم العربية:

1. إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، صفاقس، تونس، ط1، 1986م.

2. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ، 1990م.

3. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، طبعة 2013م.

4. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، طبعة 2014م.

المعاجم الفلسفية:

1. جلال الدين سعد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004م.

2. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 1989م.

المعاجم الأجنبية:

1. Philippe Auzon ;dictionnaire encyclopédique, édition Auzon; Paris 2012 .

الموسوعات:

1. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات (بيروت، باريس)، ط2، 2001م.

مقالات ضمن كتب:

1. الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

2. حسان الباهي: العلم والبناء الحجاجي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م

3. رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

4. سعاد أنقار: البلاغة والاستعارة من خلال كتاب "فلسفة البلاغة" اريشاردز، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010م.

5. عبد الرزاق بنور: الأطر الإديولوجية لبعض نظريات الحجاج، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

6. محمد العمري: تداخل الحجاج والتخييل، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته، مجالاته ووظائفه وضوابطه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1423هـ، 2006م.

7. محمد بازي: التقابل وبلاغة الحجاج في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2. عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

8. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

9. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كليه الآداب، منوبة، تونس، د ط، د ت.

مقالات ضمن مجلات:

1. جون تايلور: اللسانيات العرفنية واللسانيات المستقلة، ترجمة: محمد الملاخ، مقال مترجم ضمن مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، مج3، عدد خاص، 2019م.

2. حمزة عمّاد: الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني، مجلة كلية الإلاهيات، جامعة 9 أيلول، إزمير، تركيا، العدد 40، فيفري 2014م.

3. سميحة نصرواي: الرمز الصوفي: دراسة تأويلية، نادي الأدب، المجلد 12، العدد 1، فبراير 2016م.

4. سمير أحمد مخلوف: الصورة الذهنية (دراسة في تصور المعنى) مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الأول والثاني، 2010م.

5. عبد الرحمن محمد طعمة: البنية العرفانية للمفاهيم الذهنية: دراسة لسانية عصبية، مجلة المخاطبات، العدد 25، جانفي 2018م.

6. عبد السلام عيساوي: المقولة، مقال ضمن مجلة الآداب واللغات، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد (07)، جوان 2011م.

7. عبد العليم بوفتاح: دراسة المعنى عبد البلاغيين، مقال ضمن مجلة الآداب واللغات، والعدد 07 جوان 2011م.

8. عبد الله الفيفي: في بنية النص الاعتباري (قراءة جيولوجية لنبأ حي بن يقظان نموذجا)، مجلة جامعة اليرموك، الأردن، العدد الأول، مج17، 1420هـ، 1999م.

9. علي حاتم حسن: زئبقية المعنى، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد الثالث والأربعون، 2005م.

10. عمر بن دحمان: المعرفة/الإدراك/العرفنة، بحث في المصطلح، مجلة الخطاب، العدد 14.

11. عيسى بريهمات: الشعر العربي القديم بين الإبداع والتلقي، مجلة الآداب واللغات، العدد (7)، جوان 2011م.

12. غازي مختار طليعات: أثر التأويل النحوي في فهم النص، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد 15، 1418هـ، 1998م.

13. فريدة رمضاني: بناء اللفظية في المعجم الذهني من النحو التوليدي إلى النحو العرفاني (مقاربة لسانية عصبية)، مجلة أبوليوس، مج8، العدد 02، جويلية 2021م.

14. فيصل مفتن كاظم: التداولية في النحو العربي، مجلة أبحاث مسيان، المجلد الثاني، العدد الرابع، 2006م.

15. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، عن المجلس الوطني للثقافة، والفنون، والآداب، الكويت، عدد (97)، يوليو، 1984م.

16. محمد أحمد موسى صالحة، تيسير رجب سليم النسور: قصة حي بن يقظان دراسة تحليلية ونقدية، حولية كليات الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، المجلد السابع، العدد السابع والعشرين.

17. مسعود صحراوي: تداولية الخطاب القرآني عند الأصوليين، مقال ضمن مجلة الآداب واللغات، العدد 07 جوان، 2011م.

18. هشام صويلح: القصدية: مبحث فلسفي تداولي، من فلسفة العقل إلى أفعال الكلام "جون سيرل نموذجا"، مقال ضمن مجلة تاريخ العلوم، العدد الثامن، الجزء الثاني، جوان، 2017م.

المؤتمرات والملتقيات:

1. صالح بن الهادي رمضان: النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي "الاستعارة أنموذجا"، مقال ضمن ندوة الدراسات البلاغية –الواقع والمأمول، 1436هـ.

2. عاطف محمد أبو هريبد: أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ورقة عمل مقدمة للمشاركة في المؤتمر العلمي الدولي "النص بين التحليل والتأويل والتلقي".

الأطروحات:

1. السعيد مومني: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، أطروحة مقدَّمة لنيل درجة دكتوراه العلوم، جامعة باجي مختار، عنابة، 2015 – 2016م.

2. وئام الجيزم: تأويل اللفظ والجمل على المعنى، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2005م.

المواقع الإلكترونية:

1. A.n.m.wikipedia.Org.
2. ar.m.wikipedia.Org
3. http//:www.hindawi.Org
4. https://www.researchgate.net/publication/45359086.

5. كمال بخوش: اللسانيات المعرفية: عرض مفهومي للقضايا المفتاحية، مقال مقدم: 03/06/ 2021. عبر الرابط الالكتروني: (alephhttps⁄⁄.edinum.org) يوم: 06 ماي 2022 على الساعة: 20:40.

6. محمد آيت عبدي: اللسانيات المعرفية، المقال بتاريخ: 2021/11/17، عبر الموقع الالكتروني: (https⁄⁄ m.ahewar.org».asp) يوم: 2022/05/06، على الساعة: 20:40.

فهرس الموضوعات

شكر وتقدير

مقدمة ..... **أ–ي**

الفصل الأول: الخطـــــــــــاب والمقاربـــــــــــة.

المبحث الأول: في طبيعة المقـاربة **15**

المطلب الأول: علاقة المقاربة بالخطـاب 15

المطلب الثاني: في سيـــــاق التداول 17

المطلب الثالث: مشـارب التـأويل 20

المبحث الثاني: المعنى وسياقـات التـداول والتـأويل. **25**

المطلب الأول: المعنى بين التصورات الذهنية والحقيقة اللغوية 26

المطلب الثاني: سياقات التـداول والتـــأويل 31

المبحث الثالث: الخطـاب وسياقات الإبـداع **38**

المطلب الأول: القـصدية: نمـوذج الإبداع 38

المطلب الثاني: فلسفة الإشـراق 42

المبحث الرابع: الخطــاب والــذوات **47**

المطلب الأول: "حي بن يقظان" ....لقاءات إبداعية 47

المطلب الثاني: الذوات وتعالقات الرمز 55

الفصل الثـــــاني: "المعـــــــرفية... نظريـــــــة وتوجهات".

المبحث الأول: روافــد ومؤسِّسات **68**

المطلب الأول: البنيوية الوصفية 68

المطلب الثاني: الوصفية التوزيعية 71

المبحث الثاني: قضـايا دائريـة (من اللغة والفكر إلى اللغة والمعرفية) **75**

المطلب الأول: اللغة والفكر 75

المطلب الثاني: اللغة والمعرفية 79
المبحث الثالث: إرهاصات أولية في البحث المعرفي 83
المطلب الأول: المدرسة الذهنية 83
المطلب الثاني: مرتكزات النحو التوليدي التحويلي 87
المبحث الرابع: المعرفية حدود، تعريفات،...ومجالات اشتغال 97
المطلب الأول: توجهات مصطلحية 97
المطلب الثاني: المعرفة والعلوم المعرفية 106
المطلب الثالث: المعرفية اللسانية 112
الفصل الثالث: البناء المعرفي الحجاجي لـ: "حي بن يقظان"
المبحث الأول: "حي بن يقظان" النوع والانتماء 122
المطلب الأول: كلام في الحجاج 122
المطلب الثاني: حي بن يقظان ∋[الخطاب الحجاجي] 125
المطلب الثالث: طرازيَّة "حي بن يقظان" 133
المبحث الثاني: المزج وتفاعلات الميدان 140
المطلب الأول: نظرية المزج وطرازيَّة حي بن يقظان 140
المطلب الثاني: بين الحجاجيِّ والسرديِّ 144
المطلب الثالث: بين العقليِّ والتخيِّيلي 159
الفصل الرابع: النسق الاستعاري بين تصورات الفكر وتشكلات اللغة
المبحث الأول: التغيير ... وإعادة البناء 170
المطلب الأول: الفكر الاستعاري: أسئلة كثيرة بإجابة واحدة 171
المطلب الثاني: النَّسق التَّصوري والتَّجربة الإبداعيَّة 175

المبحث الثاني: الاستعارات الكبرى والتوسع الدلالي..... 177

المطلب الأول: الكتابة والنموذج الشبكي الموسع 177

المطلب الثاني: النَّموذج الشَّبكيُّ واستعارةُ الموضوع 183

المبحث الثالث: الأنساق التَّصوريَّة الاستعاريَّة؛ التَّوالد والتَّعالق 190

المطلب الأول: التَّوالد والتَّشكيل في الأنساق التصورية الاستعاريَّة..... 191

المطلب الثاني: تعالقات التشكيل الخطابي (اللساني) 197

المبحث الرابع: النَّسق التَّصوري الافتراضيُّ، ورمزية التَّشكيل (الأسلوبي) اللغوي 214

المطلب الأول: النسق التَّصوريُّ الافتراضي..... 214

المطلب الثاني: الرَّمز ونسقيَّة اللُّغة 218

الخاتمة 224

قائمة المصادر والمراجع 228

فهرس الموضوعات 245

الملخص باللغة العربية .....

الملخص باللغة الإنجليزية .....

الملخص باللغة الفرنسية .....

الملخـــص

الملخص:

أقرَّت المعرفية اللسانية أن البحث في اللُّغة يتطلَّب بحثا في الأنساق الذهنيَّة التصوريَّة أوَّلًا، وأنَّ التَّشكلات اللغوية ما هي إلاَّ عمليَّةٌ بعديَّةٌ تتمثَّل في اسقاطات لسانيةٍ لتلك الأنساق، فولَّد ذلك الإقرار الذِّي قلب موازين العمل اللِّساني رغبةً في النفس تتغيَّ البحث في هذا الموضوع، بعد أن وصلته بإحدى مدوَّنات الأدب العربي القديم، فآستوى موسوما بـ «"حي بن يقظان" لابن طفيل بين التَّدَاوُلِ والتَّأْوِيلِ – مقاربة معرفية–».

وقد انطلق البحث من إشكاليةٍ مفادها: هل تستطيع آليات البحث المعرفي، وهي المشكلَّة للمنهج الوافد الأجنبي احتواءَ نصٍ تراثيٍّ بقيمة "حي بن يقظان "تحليلا وتأويلا، فأسهمت تلك الإشكالية – من طريقها–في بناء هيكلة البحث التي استقرَّت على أربعة فصول، استهلَّت بمقدمةٍ، وذُيِّل الجميع بخاتمة.

فأماَّ المقدِّمةُ؛ فقد كانت بوَّابة البحث من حيث تفصيلُها لإشكاليته، وعرضُها لأهدافه ومناهجُ الدراسة المتَّبعة في مقاربة المدوَّنة، كما كانت مجالا للوقوف على أهمِّ الدِّراسات السابقة التي تقترب من موضوع البحث، ثم ورد فيها ذِكْرٌ لأهم المصادر والمراجع التي كان لها دور كبير في إقامة عماد هذا البحث.

وككل دراسة تتكئ على شِقَّين لا غنى لأحدهما عن الآخر، أُستهلَّ البحث بالشقِّ النظريِّ أولاً، وإن كان التَّزاوج بينه وبين نظيره التَّطبيقي واردًا في مواضع كثيرة من البحث وفق ما اقتضته ضرورةُ البحث نفسها. فقد تركز البحث في الفصل الأول وهو الموسوم بـ «**الخطاب والمقاربة**» على العلاقة التي تربط المدَّونة بالمنهج، فكان بذلك همزة وصل الإبداع بسياقات تداوله وتأويله وفق ما تعرضه المعرفيَّة اللسانيَّة، وقد استوى على أربعة مباحث، وهي على التوالي: «**في طبيعة المقاربة**»، «**المعنى بين سياقات التداول والتأويل**»، «**الخطاب وسياقات الإبداع**»، «**الخطاب والذوات**»، وقد تفرَّع عن كل مبحث عن مطلبين أو أكثر. وأما الفصل الثاني، وهو الموسوم بـ «**المعرفية نظرية وتوجهات**» فقد رسم مسارًا تاريخيًا للثَّورة اللِّسانية الثَّانية؛ فعرض لمؤسِساتها من نظرياتٍ ومدارسَ، ثم لفروعها المعرفيَّة، وفي ختامه تركَّز البحث على المعرفيَّة اللسانيَّة،

وما جاءت به من جديد، وقد تفرَّع عنه ثلاثة مباحث، فأما أوَّل المباحث فمُعنونٌ بـ «**روافد ومؤسِسات**»، وثانيها معنون بـ «**قضايا دائرية...من اللغة والفكر إلى اللغة والمعرفية**»، وأما المبحث الأخير فقد عُنون بـ «**المعرفية : حدود، تعريفات، ...ومجالات اشتغال**».

وقد وُسم الفصل الثالث بـ «**البناء المعرفي الحجاجي لـ "حي بن يقظان"**» حيث وُضعت فيه المدونة في سياقها المعرفيِّ من حيث هي نصٌ حجاجيٌّ، فأُثبتت طرازيته من خلال مِقْولة الانتماء، وذلك في أول مبحثٍ معنونٍ بـ «**حي بن يقظان النَّوعُ والانتماءُ**»، بينما اختصَّ المبحث الثاني وهو معنون بـ «**المزج وتفاعلات الميدان**» بتحليل خطاب المدونة تبعًا لأنساقه التَّصورية الذهنيَّة التي بُني على أساسها وذلك انطلاقا ممَّا تعرضه آليات اللِّسانية المعرفيَّة. وأمَّا الفصل الرابع والأخير، وهو الموسوم بـ «**النَّسق الاستعاري بين تصوُّرات الذهن وتشكُّلات اللُّغة**»، فقد تركَّز البحث فيه على الاستعارات الكبرى أو استعارات الموضوع، والتِّي حَققت توسُّعا دلاليًا من خلال ما تعرضه آليات النموذج الشبكيِّ الموسَّع، ثم تتبع البحث عمليتا التَّوالد والتَّعالق القائمة بين الأنساق الاستعارية، وطرق مجال النَّسق الافتراضيِّ التَّصوريِّ موصولا بالرَّمز وبنسقه التشكيليِّ اللُّغوي، وقد تجسَّد كل ذلك من خلال أربعة مباحث وهي على التوالي: «**التغيير... وإعادة البناء**»، و«**الاستعارات الكبرى والتَّوسع الدلالي**»، و«**الأنساق التَّصورية الاستعارية: التَّوالد والتَّعالق**»، و«**النَّسق التَّصوريُّ الافتراضيُّ، ورمزية التشكيل اللغوي**».

وقد ذُيلت هذه الرِّحلة المعرفيَّة بخاتمة لخَّصت أهمَّ ما توصَّل إليه البحث من نتائج، وهي لا محالة قد تركت أثرا مشحونا ببؤر هي تساؤلاتٌ عالقةٌ، لازالت تنتظر مجهودات تعزِّزُه لتجيب عنها، فتكونُ إمَّا جهودُ الباحث نفسه، أو هي جهود زملائه ممن استفزَّهم الموضوع نفسُه.

Summary:

Linguistic knowledge confirmed that research in language requires research in conceptual mental systems first, and that linguistic formations are nothing but a dimensional process represented in linguistic projections of those systems. In one of the records of ancient Arabic literature, he used the name "Hayy ibn Yaqzan" by Ibn Tufail between deliberation and interpretation - an epistemological approach.

The research started from the problem of: Can the mechanisms of cognitive research, which is the problem of the foreign expatriate curriculum, contain a heritage text with the value of "Hayy bin Yaqzan" analysis and interpretation, so this problem contributed - through its way - in building the research structure that settled on four chapters, which began with an introduction, Everyone ended up with a conclusion.

As for the introduction; It was the gateway to the research in terms of its detail of its problem, its presentation of its objectives and the study methods followed in the approach of the blog, as it was an opportunity to find out the most important previous studies that approach the topic of the research, and then it was mentioned in it the most important sources and references that had a major role in establishing the pillar of this research.

Like every study that relies on two parts that are indispensable to one of the other, the research began with the theoretical part first, although the marriage between it and its applied counterpart is contained in many places of the research as required by the necessity of the research itself. In the first chapter, which is tagged with "Discourse and Approach," the research focused on the relationship that connects the blog to the curriculum, thus it was the link between creativity in the contexts of its circulation and interpretation according to what was presented by linguistic knowledge, and it was divided into four sections, which are, respectively: "On the nature of the approach", "The meaning between the contexts of deliberation and interpretation," "Discourse and the contexts of creativity," "Discourse and selves," and has branched out from each topic of two or more demands. As for the second chapter, which is tagged with "cognitive theory and trends," it charted a historical course for the second linguistic revolution. He presented its institutions from theories and schools, then to their cognitive branches, and in the end the research focused on linguistic knowledge, and what it brought again, and three sections were subdivided from it. Language and thought to language and epistemology." As

for the last topic, it was titled “Cognitive: Boundaries, Definitions, ... and Fields of Work.”

The third chapter was characterized by “the pilgrim cognitive structure of “Hayy bin Yaqzan” where the code was placed in its cognitive context in terms of a pilgrim text, and its style was proven through the category of belonging, in the first topic entitled “Hayy bin Yaqzan: Gender and Belonging.” While the second topic, entitled "Mixing and Field Interactions", specialized in analyzing the Mudawwana discourse according to its conceptual mental patterns on which it was built, based on what is presented by cognitive linguistic mechanisms. As for the fourth and final chapter, which is labeled “The Metaphorical Array between Conceptualizations of Thought and Language Formations”, the research focused on the major metaphors or the subject metaphors, which achieved a semantic expansion through what was presented by the mechanisms of the expanded network model, then the research followed the processes of reproduction and interrelationship between Allegorical forms, and the methods of the field of the conceptual hypothetical format connected to the symbol and its linguistic form, and all of this was embodied through four sections, which are, respectively: “Change ... and Reconstruction”, “Great Metaphors and Semantic Expansion”, and “Metaphorical Forms: Reproduction and Interdependence” ”, and “Default Layout and Symbolism of Linguistic Formation”.

This epistemological journey was followed by a conclusion that summarized the most important findings of the research, and it has inevitably left a fraught trail with foci that are unresolved questions, still awaiting efforts that strengthen him to answer them, so they are either the efforts of the researcher himself, or the efforts of his colleagues who were provoked by the same topic.

Résumé:

La connaissance linguistique a confirmé que la recherche sur le langage nécessite d'abord une recherche sur les systèmes mentaux conceptuels, et que les formations linguistiques ne sont rien d'autre qu'un processus dimensionnel représenté dans les projections linguistiques de ces systèmes.Dans l'un des documents de la littérature arabe ancienne, il a utilisé le nom "Hayy ibn Yaqzan» d'Ibn Tufail entre délibération et interprétation - une approche épistémologique.

La recherche est partie du problème suivant : Les mécanismes de la recherche cognitive, qui est le problème du programme d'études des expatriés étrangers, peuvent-ils contenir un texte patrimonial ayant la valeur d'analyse et d'interprétation de "Hayy bin Yaqzan", donc ce problème a contribué - à travers son chemin - en construisant la structure de recherche qui s'est fixée sur quatre chapitres, qui a commencé par une introduction, chacun a fini par une conclusion.

Quant à l'introduction; C'était la porte d'entrée de la recherche en termes de détail de sa problématique, sa présentation de ses objectifs et les méthodes d'étude suivies dans l'approche du blog, comme c'était l'occasion de découvrir les études antérieures les plus importantes qui abordent le sujet de la recherche, puis il y a été mentionné les sources et références les plus importantes qui ont joué un rôle majeur dans l'établissement du pilier de cette recherche.

Comme toute étude qui s'appuie sur deux parties indispensables l'une à l'autre, la recherche a commencé par la partie théorique d'abord, bien que le mariage entre celle-ci et son pendant appliqué soit contenu dans de nombreux endroits de la recherche comme l'exige la nécessité de la la recherche elle-même. Dans le premier chapitre, qui est étiqueté « Discours et approche », la recherche s'est concentrée sur la relation qui relie le blog au curriculum, c'est donc le lien entre la créativité dans les contextes de sa circulation et l'interprétation selon ce qui a été présenté par connaissances linguistiques, et il a été divisé en quatre sections, qui sont, respectivement : « De la nature de la démarche », « Le sens entre contextes de délibération et interprétation », « discours et contextes de créativité », « discours et soi », et il s'est ramifié à partir de chaque sujet de deux demandes ou plus. Quant au deuxième chapitre, qui est étiqueté « théorie et tendances cognitives », il a tracé un cours historique pour la deuxième révolution linguistique. Il a présenté ses institutions depuis les théories et les écoles, puis jusqu'à leurs branches cognitives, et au final la recherche s'est concentrée sur le savoir linguistique, et ce qu'il a apporté encore,

et trois sections en ont été subdivisées : du langage et de la pensée au langage et à l'épistémologie. pour le dernier sujet, il s'intitulait « Cognitif : frontières, définitions, ... et domaines de travail ».

Le troisième chapitre a été caractérisé par "la structure de la connaissance du pèlerin de" Hayy bin Yaqzan "où le code a été placé dans son contexte cognitif en termes de texte de pèlerin, de sorte que son style a été prouvé à travers la catégorie d'appartenance, dans la première étude intitulée" Hayy bin Yaqzan : genre et appartenance. » Tandis que le second thème, intitulé « Mixing and Field Interactions », s'est spécialisé dans l'analyse du discours mudawwana selon ses schémas mentaux conceptuels sur lesquels il s'est construit, à partir de ce qui est présenté par les mécanismes linguistiques cognitifs. Quant au quatrième et dernier chapitre, qui est étiqueté « Le tableau métaphorique entre conceptualisations de la pensée et formations du langage », la recherche s'est concentrée sur les métaphores majeures ou les métaphores de sujet, qui ont réalisé une expansion sémantique à travers ce qui était présenté par les mécanismes. du modèle de réseau élargi, puis la recherche a suivi les processus de reproduction et d'interrelation entre les formes allégoriques, et les méthodes du champ du format hypothétique conceptuel lié au symbole et à sa forme linguistique, et tout cela s'est concrétisé à travers quatre sections, qui sont respectivement: «Changement… et reconstruction», «Grandes métaphores et expansion sémantique», et «Formes métaphoriques: reproduction et interdépendance», et «Disposition par défaut et symbolisme de la formation linguistique».

Ce voyage épistémologique a été suivi d'une conclusion résumant les résultats les plus importants de la recherche, et il a inévitablement laissé une piste semée d'embûches qui sont des questions non résolues, attendant toujours des efforts qui le renforcent pour y répondre, donc ce sont soit les efforts de le chercheur lui-même, ou les efforts de ses collègues qui ont été provoqués par le même sujet.