المبحث الثالث
الزمن الحكائي

كان ولا زال (الزمن) مدار تقص واسع النطاق، من قبل مختلف الميادين المعرفية ــ سواء أكانت طبيعية أم إنسانية ــ أم باجتماع الطبيعي مع الإنساني تحت ظلة الفلسفة، فالمعرفة الإنسانية تنبثق عن الزمن"[1] أساساً.

لذلك ليست ثمّة معرفة دون زمن. ولم يكن ذاك الانعقاد حول دراسة الزمن إلا نتيجة طبيعية لما يتسم به، بوصفه معطى يحقق وجوداً مستمراً ومتغايراً في الآن ذاته، فهو ــ فيزيقيا ــ يحقق كينونة مزدوجة، تتمثل في أحاديته وتعدديته معاً، وذلك ناجم عن تشكله الخطي، الأمر الذي جعل منه، المعطى الفضائي الوحيد الذي تشترك فيه كل الموجودات، منذ بدء الخليقة، وحتى أجل غير مسمى، عبر تزامنها مع وحدات زمنية معينة، في سلسال التتابع الزمني. وبهذا يتجلى الزمن عبر تمظهرين هما: التراكمي والآني ــ الدايكروني والسنكروني ــ على الرغم من اشتراك كل الموجودات بالتمظهر التراكمي، من خلال انخراطها عبر ذاك الانسياب الخطي المسمى زمناً، بيد أنها تغير آناتها، أو بتعبير أدق: تغيرها آناتها لأنّ كل (آن) ما هي إلا حلقة من حلقات السلسال الزمني. لهذا يحقق الزمن وجوده الأفقي آناء من خلال اشتراك موجودات تلك الحلقة بها، دون سواها. ولكن ليس ثمّة تحقق آني محض للزمن، لأنه لو تخلى عن تطوره التراكمي واكتفى بآنيته، لاستحال إلى شيء آخر غير (الزمن). لذلك فإن الزمن لا يقف داخل حدود المرحلة الواحدة، نظراً لتناهي وحداته المكونة لكل مرحلة في الصغر، فضلاً عن تداخل المراحل الزمنية ببعض، على الرغم من تتابعها، لأنّ كل مرحلة رهينة انتقاء إنساني معين للوحدات الزمنية بحسب رؤية خاصة. واختلاف تلك الوحدات إلا في تتابعيتها، لا لشيء سوى لكون الزمن معطى مجرداً، تقاس إزاءه الموجودات ولا يقاس هو إزاءها. وبهذا فإن الموجودات في حالة تغير مستمر، حتى ما يبدو منها ساكناً، نتيجة لتقادم الزمن، فلا يحق إذاً، لهذه الموجودات أن تكرر نفسها، ما دامت لا تستحوذ على كينونتها، إلا عبر زمنيتها تلك، لذلك كان (الزمن) ضرورة حتمية لغرض اكتمال المعنى. وهنا تكمن المفارقة، كون الزمن ذاته، لا يحقق لنفسه أية كينونة ملموسة، ما لم تروضه اللغة، لينصاع لها، مكوناً إحدى إشاراتها، بمجرد أن تطلق عليه اسماً، فهو إذاً تأى عنها "صار في حكم المعدوم"[2]. وما دامت الموجودات مرتهنة بالزمن، وما دام الزمن مرتهناً باللغة، كانت اللغة أساساً لأية معرفة، إذ "لم يكن للفكر من غير اللغة أن يحمل أي دلالة ذاتية على الزمان"[3].

ومن اللافت للانتباه أن اللغة كما الزمن، تتوكأ عليه، كما يتوكأ هو عليها، عبر طابعها التتابعي المتسلسل. الأمر الذي يخلق علاقة تضايف جدلية بين كليهما. إذ إن "بنية اللغة بوصفها ترتيباً داخلياً

---

(1) الشفاهية والكتابية / ٣٤٨.
(2) الشفاهية والكتابية /٢٤٨.
(3) الكتابة الثانية وفتحة المتعة / ٩٦.

لوحدات النظام في اللغة، لتمتلك أن تحرك المعاني بين غياب وحضور، فيتحرك الزمان معها بين غياب وحضور"[1] أيضاً. فكيفما تشكلت وحدات النظام اللغوي، تشكل الزمن. فهي المحركة والمحددة لـــه، لذلك كانت اللغة "لا تعرف (..) زمناً سوى زمنها الخاص. إنه زمن تتنجه بناها بوصفها ترتيباً داخليـاً لوحدات النظام المنجزة للكلام"[2].

ولكن أليس للزمن الذي تعرضه اللغة وجود واقعي، وهل للزمن الواقعي أن يتشكل بعيـداً عـن تراكميته؟ ما دامت اللغة الناجزة ذات طابع وصفي اقتطاعي!

لا مراء في أن هاتين الإشكاليتين تضعانا وسط منعطف حرج، لا نجد إجابة وافية لـهما، إلا في ترجمة تلك اللغة الناجزة عبر شفرات الكتابة، أو تسجيلها كتابياً ــ إنْ تحرينا الدقـة ــ. فمـن خـلال المنظومة الكتابية وحدها يصبح كل شيء زمنياً ممكناً، وهنا تكمن القطيعة بين الزمن المكتوب، والزمن الواقع، فالصدارة هي بالطبع للزمن الكتابي، ما دام الآخر كامناً مؤجلاً تأجيلاً أبدياً فيه. فالكتابة تفـسح المجال للتأمل القرائي، لذلك كان النص هو ما استحق تسجيله كتابياً، كما توهنا آنفاً[3]. وليس من شـك في الثورة الفكرية التي حققها الإسلام من خلال الانتقال بالوعي الفكري من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة الكتابية، إذ إن الفرق بينهما يكمن في "أن الأولى ذات ذاكرة (دينامية) تبني نفسها من الداخل وتتطلـع إلى الممكن المعرفي. بينما الثانية ذات ذاكرة (استاتيكية) منغلقة على العملي الواقعي المستقر"[4].

وتبدو القطيعة بين ذينك الزمنين ــ الكتابي والواقعي ــ أكثر جلاء مع (السرد)، لكونه قائماً أصلاً على عنصر الزمن، فإذا "جاز لنا افتراضاً، أن نفكر في زمن خال من السرد، فلا يمكن أن نلغي الزمن من السرد"[5]. كل هذا يجعل من النص الحكائي "يشكل في جوهره، وباعتراف الجميع، بـؤرة زمنيـة متعددة المحاور"[6]، وباختلاف تلك المحاور الزمنية وتغايرها، يتنوع السرد ويتعدد[7]. وإذا كان هنالـك زمنان في كل نص حكائي، هما زمن الخطاب وزمن القصة، فإن زمن الخطاب هو المعني بالتغـاير، لكونه "يجد في الطريقة التتابعية السببية، عجزاً في استيعاب التغيرات السريعة في الواقع"[8]. كل ذلـك يفرض على القارئ من ثمّ، إعادة ترتيب التجلي النصي، فهو "يقوم باستجماع ولملمة المتنـاثر، ليعيـد التوازن ويقيم الفهم، يصبح الزمن، وفق هذه الكيفيات الاستخدامية في النص الأدبي، محفـزاً ومنـشطاً للبحث عن الدلالة، من خلال التحرك في فضائه"[9].

فلم يكن بالإمكان رصد الزمن نصياً إذاً، إلا من خلال رصد التمفصلات الزمنية فيه[10]. وهو مـا لا يمكن تحديده إلا ارتهانياً أو داخلياً، إذ يتمظهر الزمن الحكائي نصياً على صعيدي الارتهان والإنجاز معاً[11]. إذ يقاس الأول منهما داخلياً، بأن يكون حاضر رواية القصة هو المعتمد في تحديد الأزمنة. ولا بد بدءاً، من أن تنطلق المقاربة النقدية ممّا هو ارتهاني داخلي ــ كتابي، لنصل أخيراً إلـى مـا هـو إنجازي خارجي ــ واقعي. فالتمفصلات الزمنية متحققة في كليهما إذاً، ولكن بطريقة مختلفة ومتشابهة في آن معاً. فالزمن الإنجازي متحقق على صعيد القصة فقط، أمّا الارتهاني فمتحقـق علـى صـعيد

---

(١) م.ن/ ص.ن.
(٢) م.ن/ ٩٢.
(٣) تنظر: ص ٤٣ من هذه الدراسة.
(٤) الجمال في الوعي الشعري العربي قبل الإسلام /هلال محمد جهاد/ أطروحة/٣٥.
(٥) بنية الشكل الروائي /حسن بحراوي/ ١١٧ .
(٦) بنية الشكل الروائي /١١٣.
(٧) ينظر: البناء الفني في الرواية العربية / ٦١.
(٨) جمالية العلاقة الروائية / ٤٥.
(٩) الفضاء الروائي /د. عبد الرحيم مراشدة/ ١٦١ ــ ١٦٢.
(١٠) ينظر: بنية الشكل الروائي /١١٢.
(١١) اصطلح عليهما الناقد سعيد يقطين بـ (الحاضر الداخلي) و(الحاضر الخارجي) أي الكتابي والواقعي/ ينظر: تحليل الخطاب الروائي/ ٩٠ ــ ٩١.

الخطاب. والتمفصلات الزمنية هي بالضرورة، رهينة التغير بين الزمنين، فكلما كان ثمّة تغير شديد بينهما، صرنا إزاء انعطافة زمنية معينة، وذلك التغاير لا يبرز إلا عبر تشكلات ثلاثة هي: (الترتيب، والتواتر، والمدة)، وعلى النحو الآتي:

١ــ **الترتيب:** إذا كان الزمن يحدد اعتماداً على الحاضر، فثمة ترتيب غير طبيعي للأحداث، يتحقق في زمن الخطاب ويتجلى عبر تقنيتين:

أ ــ الاستشراف: وفيه يتم تقديم المستقبل في الحاضر.

ب ــ الاسترجاع: وفيه يتم تقديم الماضي في الحاضر.

٢ــ **التواتر:** ويسجل تكراراً للحدث على مستوى القصة أو الخطاب أو كليهما معاً:

أ ــ أن يروي أكثر من مرة ما حدث مرة واحدة.

ب ــ أن يروي أكثر من مرة ما حدث أكثر من مرة.

ج ــ أن يروي مرة واحدة ما حدث أكثر من مرة.

د ــ أن يروي مرة واحدة ما حدث مرة واحدة. علماً أننا لا نجد في هذا النمط الأخير أي نوع من التواتر، لا على صعيد القصة وعلى على صعيد الخطاب، ولا ندري لمَ اعتيد إدراجه من قبل النقاد تحت باب التواتر!

٣ــ **المدة:** وفيه يسجل الزمن تفاوتاً بين المدة التي يشغلها الحدث في القصة، وبينها في الخطاب:

أ ــ الخلاصة: اختزال الحدث في مستوى الخطاب قياساً عليه في القصة.

ب ــ الوقفة: ويتوقف الزمن فيه على مستوى الخطاب من خلال الوصف.

ج ــ الحذف: غياب وحدات زمنية عن الخطاب، كانت موجودة في القصة.

د ــ المشهد: تساوي الخطاب مع القصة، من خلال ذكر التفصيلات الدقيقة للأحداث.

وإذا كان من الممكن غياب التجلي التقني لكل من (الترتيب)، و(التواتر)، المتمثل بالقطيعة الحاصلة بين زمني (القصة) و(الخطاب) فيهما، فإن لتقنية (المدة) تحققاً مستمراً مع كل النصوص الحكائية، إذ لا ينفك أحدهما من أن يكون تجلياً من تجلياتها الأربعة: (المشهد، الخلاصة، الوقفة، الحذف). لذلك سوف لا نفرد لها مبحثاً خاصاً، لا إغفالاً، وإنما زيادة في الاهتمام، لأنّ تواجدها التلقائي في أي نص حكائي، يعني وجودها المتزامن مع كل من تقنيتي الترتيب، والتواتر. لذلك لا بد من مراعاة ذاك التزامن إبان تناول كل من تينك التقنيتين المختلفتين عنها في تحققها المتذبذب:

أولاً: الترتيب:

﴿واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً* كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلالهما نهراً*وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً* ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً* وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً*قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثمّ من نطفة ثمّ سواك رجلاً* لكنا هو الله ربي ولا أشرك بربي أحداً* ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترَنِ أنا أقل منك مالاً وولداً* فعسى ربي أن يؤتين خيراً من جنتك ويرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقاً* أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً* وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول

يا ليتني لم أشرك بربي أحداً* ولم تكن لـــه فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصراً* هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً وخير عقبًا)[1].

كثيراً ما تناول الدارسون الجانب الحواري في هذا المثل الحكائي بالرصد، دونما أن يعيروا أدنى اهتمام بجانبه الزمني، أو ما يوفره ذاك الحوار من أبعاد زمنية. لذا نرى أن ثمّـــة تمفـــصلات زمنيـــة حاسمة في بنيته ضرورية لتشكله النيمي، لذلك فمن المناسب تقصيها لغرض الخروج من خلالها بالثيمة الكبرى المحركة لـــه.

لو أخذنا ترتيب الأحداث بنظر الاعتبار، سنجد أن التشكل الحكائي مرتهن بتشكله الزمني. ولأجل إيضاح ذلك، لا بد من استجلاء الوحدات السردية التي ينقسم إليها، وعلى النحو الآتي:

ترتيب الأحداث في تشكلها الحكائي مرتهن بتشكله الزمني

ـ ٢ ـ	ـ ١٢ ـ	ـ ١٤ أ ـ	ـ ٣ ب ـ	ـ ١ ـ	ـ ٣ ب ـ	ـ ٤ ب ـ	ـ ٤ ج ـ
ماضي ارتهاني	حاضر ارتهاني	مستقبل ارتهاني	حاضر ارتهاني	ماضي ارتهاني	حاضر ارتهاني	مستقبل ارتهاني	مستقبل ارتهاني
جعلنا لأحدهما	فقال لصاحبه	ما أظن أن تبيد هذه	قال لـــه صاحبه	بالذي خلقك من	إن ترن أنا أقل	فعسى ربي أن يؤتين	وأحيط بثمره
جنتين من أعناب	وهو يحاوره:	أبداً	وهو يحاوره	تراب	منك مالاً وولداً	خيراً من جنتك	فأصبح يقلب كفيه
وحففناهما بنخل	أنا أكثر منك	وما أظن الساعة	أكفرت	ثمّ من نطفة		ويرسل عليها	على ما أنفق فيها
وجعلنا بينهما	مالاً	قائمة		ثمّ سواك رجلاً		من السماء	وهي خاوية على
زرعاً	وأعز نفراً	ولئن رددت إلى				فتصبح صعيداً	عروشها
كلتا الجنتين آتت	ودخل جنته	ربي				أو يصبح ماؤها	ويقول:
أكلها	وهو ظالم لنفسه	لأجدن خيراً				فلن تستطيع	يا ليتني لم أشرك
ولم تظلم منه	قال:	منقلباً					بربي أحداً
شيئاً							ولم تكن لـــه فئة
وفجرنا خلالهما							ينصرونه من
نهراً							دون الله
وكان لـــه ثمر							وما كان منتصراً

إذا كانت الأحداث الحكائية قيد الرصد تمثل برمتها، حكاية قد حصلت في زمن مضى، بيد أن هذا الزمن على مضيه، يتدرج نصياً بين المضي والحضور والاستقبال، اعتماداً على حاضر القصة، وذلك لم يتحقق إلا بإلقائنا نظرة من الداخل على الحكاية، وقبل أن تحسم، لا بعد حسم مجريات أحداثها، وإلا لكان الزمن كله ماضياً. وعلى وفق ذلك كانت المحاورة الدائرة بين شخصيتي الحكاية تمثل حاضـــراً لـــها.

بيد أن تبني هذه النظرة، من شأنه أن يقودنا إلى الواقع الزمني المتداخل للنص قيد الرصد. فعلـــى الرغم من تمظهر الزمن الارتهاني تمظهراً متغايراً بين التشكلات الزمنية الثلاث، فإنه لم يكن تمظهراً تتابعياً البتة، عبر تداخل تلك الأزمنة، لتفرز بذلك تتابعاً من نوع آخر، هو التتابع النـــصي. ولغـــرض

---

(1) الكهف/ ٣٢ ـ ٤٤.

إيضاح ذلك ارتأينا ترقيم الوحدات الزمنية بحسب تسلسل حصولها. هذا الأمر أوضح لنا أننا نقف إزاء أربع وحدات أو تمفصلات زمنية لا غير، تتمثل على النحو الآتي:

١ ــ الماضي البعيد: مراحل خلق الرجل الكافر.

٢ ــ الماضي القريب: إغداق النعم على الرجل الكافر.

٣ ــ الحاضر: المحاورة.

٤ ــ المستقبل: ما سيؤول إليه مصير الرجل الكافر.

ولكن الأمر ليس بهذه المحدودية، ففضلاً عن التداخل الزمني الناجم عن تقادم هذه الوحدات. فثمة تداخل آخر ناجم عن انفتاح تلكم الوحدات على بعضها، ما يضفي عليها صفة الاستمرارية، فكل من الماضي البعيد والقريب، كان منفتحاً على الزمن الحاضر. وكذلك هي الحال مع الحاضر المنفتح على المستقبل, وهو ما يجعل من عملية نمذجة التشكل الزمني النصي قيد الرصد إلى الوحدات الزمنية الأربعة في أعلاه، نمذجة غير نهائية، ولغرض الانطلاق منها إلى ما هو أبعد.

ومن اللافت للانتباه في هذه الوحدات الأربع، أن ثلاثاً منها كانت تمثل في ذاتها، حقبة زمنية معينة، فيما عدا الثالثة التي تعبر عن المحاورة. بيد أن هذا التشكل منحها طبيعة انفتاحية، إذ إن الماضي ــ (البعيد منه والقريب) ــ كان مستمراً إلى الحاضر، المتمثل بالمحاورة، لدرجة اختلاطه بهما، فكانت هذه المحاورة هي اللحمة التي جمعت كل أطراف الحكاية، ولا سيما أن الأزمنة كلها كانت مدار هذه المحاورة.

فقد امتد الماضي من البعيد إلى القريب في تشكله الأول، عبر الاختزال الشديد لمراحل الخلق والنشأة. فإذا بالزمن يقفز من مرحلتي العدم والنطفة، إلى الاستواء على الرجولة، دفعة واحدة. ولا مراء في أن الأخيرة كانت مستمرة إلى حاضر الحكاية.

وكذلك هي الحال مع الماضي القريب، فعلى الرغم من أن إنعام النعم على ذلك الكافر لم يكن في حاضر الحكاية، وإنما قبل ذلك بقليل، إلا أنه امتد إلى الحاضر، ليكون ذلك الحاضر جزءاً منه ليس إلا.

- أما المستقبل: فقد كانت له ثلاثة تحققات نصية: الأول على لسان الكافر، والثاني على لسان المؤمن، والثالث بعد انتهاء المحاورة، وهو التحقق الفعلي الذي جاء من قبل الراوي. ومن الجلي ما للتحققين الأولين من ارتهان بالحاضر الحواري، نظراً لكونهما نتيجتي ذلك الحوار.

وبهذا يكون الحاضر الحكائي متنازعاً عليه من قبل أطراف الحوار كلها . ولا يكاد يتحقق له كينونة مستقلة، حتى يظهر أحد تلك الأطراف ليجذبه إليه. إذ إن زمني الماضي والمستقبل لم يختلطا ببعض، إلا عبر الحاضر الحواري، الأمر الذي يمنح ذلك الحاضر بعداً أكبر، من خلال الحوار الحاصل بين الأزمنة في بوتقته. ولا عجب في ذلك مادام المشهد الحواري يوفر مراوحة للزمن عند نقطة التحاور، تؤدي إلى إبطاء الحكي، إلى درجة يتسنى معها لكل من طرفي الحوار، استنفاده لكل مبررات تبنيه وجهة نظر معينة، ولاسيما لو علمنا أن المحاورة مشتملة في أي تجاذب لأطراف الحديث، ولا يشترط في ذلك أن تكون مصحوبة بخصومة[1]، وفضلاً عن ذلك، فقد تم التأكيد على أن ما يدور بين شخصيتي الحكاية، محاورة بين صاحبين، ليس إلا، عبر تصدير كلام كل منهما بعبارة: ﴿فقال لصاحبه وهو يحاوره﴾ أو ﴿قال له صاحبه وهو يحاوره﴾. فقد تضمنت هذه العبارة أو هاتان العبارتان، دلائل على بطء وتيرة الحوار. متضمنة في التراص اللفظي لهما، عبر تخير تشكل معين دون سواه، إذ نقف في هذه العبارة المتصدرة كلام الشخصيتين، إزاء جملتين تجمعهما (واو الحال) التي باجتماعها مع الفعل

---

[1] ينظر: أسلوب المحاورة في القرآن الكريم/ ١٤.

المضارع، أعطت معنى الاستمرارية مما أوحى بأن الحوار كان دائراً، وما ورد منه، جاء في درج محاورة طويلة، لابد من افتراض كينونة خارج ـ نصية لها، لأن تحققها النصي لا يمثل إلا جزءا مقتطعاً "من حوار طويل جرى بينهما قبل هذا اللقاء"[1].

إن أول قفزة زمنية في هذه المحاورة جاءت على لسان الرجل الكافر، عبر انتقاله من الحاضر الارتهاني إلى المستقبل، إذ إنه بذلك لم يتورع أن يسنّ قانوناً أبدياً، ليس خاصاً به فحسب، وإنما بموجودات هذا الكون جميعاً. مستنداً إلى مقدمة واهية ـ ﴿أنا أكثر منك مالاً وولداً﴾ ـ ذات الكينونة الآنية، لكونه كذلك الآن وليس إلى الأبد، كما فعل هو عندما نقلها إلى الأبدية. وعبر قوله: ﴿ما أظن أن تبيد هذه أبداً﴾. وذلك القانون الأبدي الذي جاء نتيجة للاستناد إلى هذه المقدمة الخاطئة هو ﴿ما أظن الساعة قائمة﴾، الذي لم يقدم من المبررات على صحته سوى عدم ظنه الشخصي. كما أن نفيه لمجرد (الظن) يعني يقينه التام بهذه النتيجة. الأمر الذي جعل من الافتراض العكسي التالي لذلك، ليس إلا وسيلة لمجاراة الخصم المؤمن في اعتقاده، للوصول به إلى نفس النتيجة، وهو ما قام به فعلاً وعند قوله: ﴿لأن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلبا﴾، ومن اللافت للانتباه زمنياً هنا، أنه قد استدعى المستقبل الذي لازال مجهولاً بالنسبة لحاضر الحكاية، لا ليقره حسب، وإنما ليؤكده بأكثر من مؤكد. ففي العبارة الزمنية المعبرة عن المستقبل، نلمس تحققاً طريفاً للشرط، فعلى الرغم ما للشرط من تشكل معلق وليس أكيداً، فإنه ظل متقصراً على جملة فعل الشرط ﴿رددت إلى ربي﴾ بمفردها، دون أن يطول جواب الشرط، الذي أكد بأكثر من مؤكد ـ كما المحنا ـ هي: اللام، ونون التوكيد، وتقديم شبه الجملة. فإذا كان وجود فعل الشرط يقتضي وجود جوابه، فإن تحقق الجواب أو عدمه، يأتي بالتبعية لتحقق الفعل أو عدمه، وهذا ما لم نلمسه في العبارة قيد الرصد، كون الوجود المؤكد للجواب قلب المسألة، وجعل ما هو مؤكد مشكوكاً فيه، وما مشكوك فيه مؤكداً، لذلك بإمكاننا تقدير كلام الرجل الكافر بالشكل الآتي:

(لو فرضنا جدلاً تحقق المستحيل، وهو قيام الساعة، فإن ذلك لم يغير من الأمر شيئاً. فسواء أقامت الساعة أم لم تقم فإن النتيجة واحدة وهي دوام النعمة علي)!!

وهو ما يعزز النتيجة التي تم ذكرها آنفاً، من الاعتماد على مقدمة واهية في قلب ما هو آتي إلى أبدي. بيد أن هذه الديمومة قد انتفت نصياً قبل أن يبتدئ الكلام عنها أولاً، وعند قوله تعالى: ﴿ودخل جنته وهو ظالم لنفسه﴾، وبعد انتهاء الكلام عنها ثانياً، من خلال ما قدمه صاحبه المؤمن من تبريرات منطقية لوجهة نظره، لما آلت إليه الحكاية آخر الأمر.

أما عن تبريرات الرجل المؤمن، فإننا نلحظ تطوراً طبيعياً متتابعاً للزمن فيها، وعند قوله: ﴿أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سوّاك رجلا﴾ تحديداً، من خلال إحالة المراحل الزمنية بعضاً لبعض تدريجياً، فللزمن عنده تشكل متنام، مبتدئاً من العدم الإنساني، ومنتهياً بعنفوان الشباب. ودون أن يقف عند كل مرحلة من المراحل طويلاً، وكأنها لقطات متتابعة ومتسارعة. لا بل إنها أكثر من متسارعة، لكونه قد قفز مرة واحدة من مرحلة النطفة إلى مرحلة الاستواء على الرجولة. فثمة إذاً تلخيص شديد للزمن المرصود هنا. هذا التلخيص الذي كان له عظيم الأثر في الإيحاء بدلالات كالتنامي والتسارع. لأنه لو كان قد ضمّن المراحل الواقعة بين ذلك، لاستدعى منه الأمر أن يذكر أطوار الخلق كلها من (علقة، ومضغة... الخ) ثم مراحل ما قبل الاستواء على الرجولة، في حياة الإنسان الدنيوية، وهي مراحل الطفولة كلها ثم الصبا. الأمر الذي إن حدث فإنه سيخلخل الدلالة النصية تماماً، لأنه سيعيق بذلك انطلاقة الزمن المتسارع، عبر مروره بهذه المراحل، الأمر الذي يفسر لنا اختياره نموذجاً واحداً في كل كينونة مرّ بها ذاك الإنسان الكافر، والإنسان عامة، عبر مساره المتنامي

قبل الخلق ــ التراب

↓

أطوار الخلق ــ النطفة ← أول طور في الخلق

↓

بعد الخلق ــ الرجولة ← آخر مرحلة في سلم التنامي الإنساني

وإذا كانت ثمة قفزة زمنية بين الثانية والثالثة، لأن هنالك أطواراً ومراحل أخرى للخلق وما بعده محذوفة. فثمة انتقاء مقصود لتينك المرحلتين بالذات: (النطفة) بوصفها أول طور في أطوار الخلق، و(الاستواء على الرجولة) بوصفها آخر مرحلة في سلم التنامي الإنساني، وبينهما تتدرج باقي الأطوار والمراحل، التي بحذفها تتم المجاورة بين القاعدة والقمة، وهذا التقريب الحاد بينهما، يجعل من المخاطب يقف وعلى حين غفلة وجها لوجه أمام الفارق المرحلي بينهما، لأن التدرج الطبيعي في المراحل دون أدنى قفزة زمنية، قد يذيب ذاك الفارق بين أول الخلق، وقمة نضوجه، ويجعله اعتيادياً.

وهو ما يبرر لنا أيضاً وقوفه في مراحل ما بعد الخلق عند مرحلة الاستواء على الرجولة، دون مجاوزتها إلى ما بعدها من مراحل في حياة هذا الكافر الدنيوية وما بعدها من ترد بدني، وصولاً إلى أرذل العمر، ثم الممات، وعذاب القبر، ومن بعده عذاب النار. لأن هذه المراحل تند عن سلسال التنامي آنف الذكر، الذي ينتهي بالاستواء على الرجولة، ليبدأ بعد ذلك مساره العكسي نحو الاضمحلال الدنيوي والأخروي. وهو ما لا يتساوق مع غاية إبراز الفارق بين الضدين آنفي الذكر أولاً. كما أن ذكر تلك المراحل، من شأنه أن يسفر عن خلخلة الهدوء السائد على المحاورة بين ذينك الصاحبين، ويقطع بطء وتيرتها، عبر سلبها لعموميتها التي من الممكن أن تنطبق على أي إنسان دون تخصيصها بالكافر. إذ إن هذه الصياغة أسهمت بشكل غير مباشر، في إخبار الخصم بخطأ اعتقاده، فإذا كان يعتقد بديمومة ما هو عليه الآن، فإن معطياته نفسها قد استخدمت في محاولة إقناعه بضدّ هذا الرأي، ودون التصريح بذلك، وعبر الاستنتاج المنطقي، لأن التدرج المنطقي يقتضي ــ بالضرورة ــ وجود هذه المراحل المسكوت عنها، ولاسيما أنه قد نسب إلى ذلك المخاطب الكفر منذ البداية. فثمة تقابل من نوع آخر في هذه العبارة، عبر التضاد الحاصل بين ما ينسب إلى المخلوق ــ الإنسان الكافر، وما نسب إلى الخالق ــ الله، من أفعال وما سيؤول إليه إذاً نتيجة لأفعاله المرتبطة بالكفر، لهذا لا يجوز إدراجها مع أفعال الخالق:

المخلوق		الخالق
أكفرت	←	بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سوّاك رجلاً

إذ إن انطلاقة الزمن ذي الطابع المتنامي، ونسبة الكفر إلى المخاطب، تقتضي ــ بالضرورة ــ وجود تلك المراحل.

وهنا يطالعنا وجه آخر لموضوعة الزمن. من الممكن استجلاؤه عبر إجراء مقارنة بسيطة بين

كلام الكافر آنف الذكر، وكلام المؤمن قيد الرصد. إذ إن الكافر انتقل من الحاضر الارتهاني إلى إقرار المستقبل، وتأكيده كذلك. أما المؤمن فقد انتقل من الحاضر الارتهاني وهو اتهامه الخصم بالكفر، إلى الماضي المتنامي، ليقف به عند زمن الحاضر، دون مجاوزته إلى المستقبل، ولكن الصيغة المتنامية لذلك الماضي، تقتضي بالطبع، وصوله إلى المستقبل.

فهو إذاً قد انتقل إلى المستقبل بصورة غير مباشرة، لأن المستقبل، لازال مجهولاً بالنسبة لحاضر الحكاية وله. على الرغم من أنه استند إلى مقدمات فعلية وحقيقية، تجعل من استنتاجه غاية في البداهة. على العكس تماماً ما هي الحال مع الكافر.

وبعد ذلك يعود ليتعامل مع ذلك المستقبل، ولكن بحذر، من خلال الاستشراف المغلف بالدعاء ﴿فعسى ربي أن يؤتين خيراً من جنتيك ويرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقا أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلبا﴾، وهو ما تحقق نصياً، دون أدنى مسافة زمنية ولكن بشكل مباغت، عبر اتباع هذه العبارة الاستشرافية مباشرة، بالنهاية الواردة من قبل الراوي ﴿وأحيط بثمره....﴾، "والمقصود أنه وقع بهذا الكافر ما كان يحذر مما خوّفه به المؤمن من إرسال الحسبان [العذاب أو مطر عظيم] على جنته التي اغتر بها"[1]. كما أن تصديرها بالواو، يؤكد عدم وجود فاصل زمني لذلك التحقق، من خلال الجمع المطلق الحاصل بين الدعاء، ونهاية ذلك الكافر. ولا مراء فيما في هذه العبارة من تلخيص شديد للحدث، إذ على أهمية هذا الحدث، بوصفه وضع نقطة النهاية للجدل الحاصل بين الصاحبين، إلا أنه ــ رغم ذلك ــ تم اختزاله في لفظين، لا بل إنه كان أكثر تفصيلاً قبل أن يتحقق، أي عندما كان ليس إلا دعاء، مما يوحي بالسرعة الفائقة لتحققه، دون أدنى مقدمات، ودون الدخول في تفصيلات، التشكل الدلالي في غنى عنها، لأنها قد وردت قبلاً في الاستشراف التكميلي ــ الدعاء ــ . كما أن بساطة التركيب التي جاءت عليها هذه العبارة، دونما تعقيد يذكر، تشي بإمكانية تحقق هذا الأمر ببساطة، على خلاف ما اعتقد الرجل الكافر، الذي كان لديه في عداد المستحيلات.

كما أن التعبير عن هذا الحدث بصيغة الفعل الماضي، على العكس من نتائجه الظاهرة على الرجل الكافر، التي جاءت بصيغة الفعل المضارع ﴿يقلب كفيه ويقول يا ليتني لم أشرك بربي أحداً﴾ تومئ بانقضاء الحدث في ذاته، واستمرارية نتائجه لديه.

وبهذا نكون إزاء استشراقين في النص قيد المناقشة: غير متحقق ومتحقق، يعود الأول إلى الكافر الذي قاس مستقبله على الحاضر الارتهاني، الأمر الذي أسفر عن دلالات (الديمومة، والبقاء، والتراخي، والركود). في حين إن الثاني كان من شأن المؤمن، الذي قاس مستقبل الكافر على الماضي الخارج ــ نصي (أطوار الخلق والنشأة)، وهو ما أسفر عن دلالات (الآنية، الزوال، التسارع، التنامي).

لهذا فإن نظرة فوقية إلى الزمن، بوصفه قيمة ناجزة في النص قيد الرصد، من شأنها أن تحيلنا إلى انخراطه إلى مسربين رئيسين هما: التراخي الزمني المتمثل بالحاضر الحواري، الذي يوقف الزمن عند نقطة التحاور، وهو مدار اهتمام الكافر. والتسارع الزمني المتمثل بالماضي والمستقبل السرديين، إذ من المعلوم أن السرد يؤدي إلى تنام مُطّرد للزمن، وهو مدار اهتمام المؤمن.

ونتيجة لكل ما سلف، فإننا نسجل تفوقاً دلالياً ملحوظاً للسرد، ذي التسارع الزمني، على الحوار المتراخي، على الرغم من المساحة الرحبة التي يشغلها الأخير مكانياً على حيز الورقة. بيد أن الانعطافة الزمنية الحادة المتحققة عبر التقريب الشديد بين كتلتين زمنيتين متفاوتتي الطول، أسفر عن إبراز ذاك التفاوت بقوة، عبر القطع المباغت للانسياب الحواري، بالسرد المكثف، ما أسبغ على النص

بعداً دلالياً ناجماً عن المجاورة بين الركود الدلالي في الكتلة الحوارية، والزخم الدلالي في الكتلة أو الكتلتين السرديتين، اللتين تم تأطير الحوار بهما، إذ إن المثل الحكائي قيد الرصد كان قد ابتدأ بالسرد، كما انتهى به، ولاسيما أن الحكاية لم تؤول إلى نتيجتها الحاسمة والنهائية، إلا على يد السرد.

وفضلاً عن إبراز التفاوت الصيغ ــ زمني، فثمة سبب آخر استدعى الاسترسال الحواري، وهو سبب فكري عقلي ولأن المحاورة في كل أحوالها تمثل موقف المحاور ورأيه (..) وفوق ذلك فإنها تمثل شخصيته ومقدار عقله وتفكيره"[1]. وقد أبرز لنا التحليل الإجرائي التفاوت العقلي بين كل من شخصيتي الحكاية، وهو ما سخرت الحكاية بأسرها لأجله، وإلا لصيغت بطريقة مختلفة يتم فيها الاستطراد في سرد الأحداث، لا في إيقافها عند نقطة الحوار كما حصل. فقد اتضح لنا جلياً بعد الانتهاء من تحليل الحكاية زمنياً من الداخل، مدى التدرج المنطقي، الذي ارتكز عليه المؤمن في استنتاجه الاستشرافي للمستقبل، عبر الارتكاز على المقدمة الخارج نصية الغارقة في التعميم، إلى درجة عدم إمكانية إقصارها على شخص بعينه، الأمر الذي يجعل منها ــ بذاتها ــ قانوناً معتمداً. لأن الخلق من عدم، يقتضي ــ بالضرورة ــ وجود خالق، ويقتضي قدرة هذا الخالق على ما هو أدنى من ذلك. وهو البعث بعد الموت، وقياساً عليه يصبح أمر زوال النعم الدنيوية عاجلاً أم آجلاً، تحصيل حاصل، ليس إلا، بالنسبة لقدرات ذلك الخالق.

أما الكافر فقد وقف الزمن لديه عند نقطة الحاضر ولم يتعد في إدراكه حدوده الضيقة، ذات الطابع الشخصي والآني، في الوقت نفسه. ليكون ذاك الحاضر لديه، مقدمة للوصول إلى ما هو علم وأبدي.

فكان الاثنان يسيران باتجاهين متعاكسين دلالياً بين النعيم /الزوال، أو الحياة/ الموت، أو العقل/ الجهل.

ثانياً: التواتر:

يتحقق التواتر عبر التشابه الدلالي الحاصل بين بنية حكائية تتخطى حدود نص السورة، وصولاً إلى فضاء الخطاب القرآني الأرحب، من خلال تواتر حكاية معينة بصيغ متقاربة في سور متفرقة. لذلك من الممكن عد هذا النمط من التوازي الخارج ــ نصي، أحد تشكلات التنامي الداخلية، فيفضي بعضه إلى بعض ويرتبط بعضه ببعض ارتباطاً وثيقاً، من خلال إحالة أجزاء في نصوص متفرقة منه إلى موضوع واحد، فيكون الجمع بينها على اختلاف سورها في أطر الخطاب القرآني، جمعاً مبرراً.

لقد تم تناول هذا النمط من التوازي ــ عادة ــ ضمن مباحث (التفسير الموضوعي) الذي سعى إلى التجمع "بين الآيات التي يربطها رابط واحد أو يمكن أن تدخل تحت عنوان معين"[2]، ولا مراء في رحابة هذا النمط التفسيري الذي تندرج تحته كل صغيرة وكبيرة حول موضوع معين، كأن يكون على سبيل المثال لا الحصر (الحياة في القرآن الكريم)[3]. "فالآيات في السور ليست مترتبة بحسب موضوعاتها. ولذلك كان الباحث المهتم بموضوع ما عليه أن يبحث عن هذا الموضوع في عدة مواضع متفرقة"[4]. ولا يفترض في ذلك الحشد الهائل من الأدراج، أن تكون الآيات المنضوية تحت موضوع معين تحمل تساوقاً بنيوياً، يجعلها متوازية دلالياً. ولكن هذا لا يمنع من أن يتم إدراج تلك المتوازية من بين ما يتم إدراجه، ودونما تخصيص.

ولم نجد اهتماماً خاصاً بآليات التواتر الحكائي إلا في ذاك النمط التفسيري الذي تناول الآيات

(1) أسلوب المحاورة في القرآن الكريم / ١٦.
(2) مباحث في التفسير الموضوعي/ د. مصطفى مسلم/ ٢٠.
(3) ذكرنا هذا المثال تحديداً لأن الآيات التي نروم تقصيها تندرج تحته، وسيرد ذكرها لاحقاً.
(4) نظرية المعنى/ ١٦٣.

المتشابهة بنيوياً في القرآن كما فعل الخطيب الإسكافي في تفسيره[1].

وربما يعود انحسار تقصي هذا النمط الحكائي في القرآن في دراسات خاصة، إلى الانشغال بما هو داخل حدود السورة الواحدة، إلا أن القرآن يمثل خطاباً متكاملاً يلفه ترابط علائقي معقد، يأخذ بعضه بأطراف بعض، وصولاً إلى هذا البناء المتسلوق، ويتمثل التوازي الحكائي الخارجي في المثل القرآني في المثلين السرديين الآتيين:

١ ــ ﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدراً[2]﴾.

٢ ــ ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾[3].

لا مراء في أن التشكلين الحكائيين ــ قيد الرصد ــ كانا على جانب كبير من التشابه، ولاسيما أنهما معاً، قد عالجا موضوعاً واحداً. وقد حظي التشكل الزمني لهما، بشيء من هذا التشابه، عبر موضوعة الترتيب، إذ كلاهما كان بترتيب طبيعي مطرد من دون تقديم أو تأخير لوحدات زمنية على أخرى. بيد أن تعاضد ذاك التشابه مع مطلب زمني آخر، وهو التواتر بوصفهما ينمذجان ضمن التمظهر الحكائي الذي يروى أكثر من مرة[4]، من شأنه أن يبرز الفوارق الحاصلة بينهما على السطح، وعلى اختلاف تلك الفوارق، فإن ما يهمنا منهما بالدرجة الأساس الفوارق الزمنية، التي كان لها أثرها في التعبير عن مطلب السرعة، وهنا نتلمس التجلي الجمالي للزمن. فعلى الرغم من أن سعتهما الزمنية واحدة، من خلال تمحورهما حول مسار زمني واحد، في زمن القصة، إلا أنهما عبرا عن ذلك بدرجتين متفاوتتين من السرعة، في زمن الخطاب.

وبدءاً سنرصد الفوارق الزمنية التي لمسناها بين هذين المثلين الحكائيين، ليكونا منطلقاً لمقاربتنا الزمنية قيد التنفيذ:

ــ على الرغم من الاقتضاب الشديد الذي يشغله كل من المثلين، نظراً للتفاوت الحاد بين زمن الخطاب ــ مدة القراءة ــ وزمن القصة التي يمثلانها. بيد أن (الأول) يبدو أكثر تلخيصاً، من خلال إسقاطه لمرحلة مزيدة وردت في الثاني، هي مرحلة الاصفرار:

ــ **الأول:** الماء ← النبات ← الهشيم

ــ **الثاني:** الغيث ← النبات ← الاصفرار ← الحطام

ــ كما أن ثمة بينونة زمنية بينهما، تتمظهر عند المرحلة الأخيرة، ناجمة عن التفاوت الأسلوبي بين (الحطام) و(الهشيم)، إذ إن الحطام يسبق الهشيم عادة. ولكن هذا لا يمنع من أنهما يعبران عن مرحلة واحدة، هي (ما بعد الحياة).

ــ عند أخذ المقدمتين آنفتي الذكر بنظر الاعتبار، نصل إلى نتيجة مفادها: تباعد المراحل زمنياً في الأول، وتقاربها في الثاني.

ــ على الرغم من ذلك، فقد رتبت مراحل الأول المتباعدة بشكل متعاقب، إبان تعليقها ببعض، عبر

---

(١) علماً أنه لم يذكر الآيات الخاصة بالحياة، في استقصاءاته تلك.
(٢) الكهف / ٤٥.
(٣) الحديد/ ٢٠.
(٤) ثمة توترات أخران لقصة هذا المثل في القرآن الكريم. إلا أنهما سقطا من حساباتنا نظراً لكون الأول لم يرو بصيغة المثل /الزمر/ ٢٠، أما الثاني فعلى الرغم من صياغته المثلية، بيد أنه لا يمدنا بالأبعاد الزمنية التي أمدنا بها هذان المثلان/ يونس/ ٢٤.

المتشابهة بنيوياً في القرآن كما فعل الخطيب الإسكافي في تفسيره[1].

وربما يعود انحسار تقصي هذا النمط الحكائي في القرآن في دراسات خاصة، إلى الانشغال بما هو داخل حدود السورة الواحدة، إلا أن القرآن يمثل خطاباً متكاملاً يلفه ترابط علائقي معقد، يأخذ بعضه بأطراف بعض، وصولاً إلى هذا البناء المتساوق، ويتمثل التوازي الحكائي الخارجي في المثل القرآني في المثلين السرديين الآتيين:

١ ــ ﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدراً﴾[2].

٢ ــ ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾[3].

لا مراء في أن التشكلين الحكائيين ــ قيد الرصد ــ كانا على جانب كبير من التشابه، ولاسيما أنهما معاً، قد عالجا موضوعاً واحداً. وقد حظي التشكل الزمني لهما، بشيء من هذا التشابه، عبر موضوعة الترتيب، إذ كلاهما كان بترتيب طبيعي مطرد من دون تقديم أو تأخير لوحدات زمنية على أخرى. بيد أن تعاضد ذاك التشابه مع مطلب زمني آخر، وهو التواتر بوصفهما ينمذجان ضمن التمظهر الحكائي الذي يروى أكثر من مرة[4]، من شأنه أن يبرز الفوارق الحاصلة بينهما على السطح، وعلى اختلاف تلك الفوارق، فإن ما يهمنا منهما بالدرجة الأساس الفوارق الزمنية، التي كان لها أثرها في التعبير عن مطلب السرعة، وهنا نتلمس التجلي الجمالي للزمن. فعلى الرغم من أن سعتهما الزمنية واحدة، من خلال تمحورهما حول مسار زمني واحد، في زمن القصة، إلا أنهما عبرا عن ذلك بدرجتين متفاوتتين من السرعة، في زمن الخطاب.

وبدءاً سنرصد الفوارق الزمنية التي لمسناها بين هذين المثلين الحكائيين، ليكونا منطلقاً لمقاربتنا الزمنية قيد التنفيذ:

ــ على الرغم من الاقتضاب الشديد الذي يشغله كل من المثلين، نظراً للتفاوت الحاد بين زمن الخطاب ــ مدة القراءة ــ وزمن القصة التي يمثلانها. بيد أن (الأول) يبدو أكثر تلخيصاً، من خلال إسقاطه لمرحلة مزيدة وردت في الثاني، هي مرحلة الاصفرار:

ــ **الأول:** الماء ← النبات ← الهشيم

ــ **الثاني:** الغيث ← النبات ← الاصفرار ← الحطام

ــ كما أن ثمة بينونة زمنية بينهما، تتمظهر عند المرحلة الأخيرة، ناجمة عن التفاوت الأسلوبي بين (الحطام) و(الهشيم)، إذ إن الحطام يسبق الهشيم عادة. ولكن هذا لا يمنع من أنهما يعبران عن مرحلة واحدة، هي (ما بعد الحياة).

ــ عند أخذ المقدمتين أنفتي الذكر بنظر الاعتبار، نصل إلى نتيجة مفادها: تباعد المراحل زمنياً في الأول، وتقاربها في الثاني.

ــ على الرغم من ذلك، فقد رتبت مراحل الأول المتباعدة بشكل متعاقب، إبان تعليقها ببعض، عبر

الفاء. بينما رتبت مراحل الثاني المتقاربة، بشكل متراخ، لأن تعليقها تم هذه المرة بـ (ثم).

ولا مناص من الإقرار بأن أي تفاوت أسلوبي بين كتلتين نصيتين متوازيتين دلالياً، لا يأتي إلا نتيجة ارتهان كل منهما بسياقه النصي الخاص، والخاص جداً. لذلك لابد من إخضاعهما إلى مقاربة دلالية، بغية تلمس الفوارق الدلالية الدقيقة، الداعية إلى ذاك التفاوت. ولا يتم ذلك إلا بعد إجراء تقص كامل لمسارها النمي، بعيداً عن الأطر الوصفية، التي تكتفي بعرض المشكلة، دون أن تقدم لها حلولاً.

وابتداء بالمثل الحكائي الأول، نرى أن وروده في سياق المثل الخاص بصاحب الجنتين أنف الذكر، من خلال اتباعه المباشر له ـ يجعل منه في غنى عن التفصيل، لكونه يمثل تعميماً لخصوصية سابقة. فإن كان مثل (صاحب الجنتين) خاصاً بشخصيتين (إنسانيتين محددتين) فإن اتباعه بمثل آخر أكثر اختزالاً وتعميماً) عبر ارتباطه بالحياة بوصفها قيمة مطلقة، ودون ارتباطها بشخص ما، أسهم بشكل فاعل في توسيع مدار سابقه. كما أن وجود هذا السابق وتوازيه الدلالي معه، يقتضي الاقتصار على هذه المراحل:

قبل الحياة ← الحياة ← بعد الحياة

(الماء) (النبات) (الهشيم)

وذلك لغرض تكثيف المراحل الواردة في (صاحب الجنتين) إلى أقصى حد ممكن. وقصرها على المراحل الرئيسة حسب، ولاسيما إذا أدركنا أن المرحلة المحذوفة ـ (الاصفرار) ـ والواردة في الطرف الثاني لهذا المزدوج، تندرج ضمن المرحلة الثانية ـ النبات ـ. فإن كان لارتباط حكاية صاحب الجنتين بشخصيتين محددتين، أثره في الدخول ببعض التفصيلات، فضلاً عن المساحة الرحبة التي شغلتها المحاورة، لغرض إبراز طريقة تفكير كل منهما. فإن الاتباع المباشر بمثل آخر، شديد التكثيف والتعميم، أسفر عن تأكيد النتيجة السابقة، وهي تفوق التسارع الزمني على التراخي، فيما يخص الحياة الدنيا، ويزيل أية فكرة مخالفة لذلك. إذ لم تفرد في المثل الثاني أية مساحة تذكر للحياة، وتم الاكتفاء بذكر عابر لها، شأنها شأن المرحلتين السابقة واللاحقة لها. وإذا كانت هذه مسألة طبيعية لما قبل الحياة ولما بعدها، لدى النبات تحديداً، إذ ليست ثمة مراحل تذكر لهما فيه. فالأمر يبدو مختلفاً مع مرحلة الحياة فيه، لأن الأطوار التي يمر بها النبات إبان حياته متعددة وكثيرة، وهي (الإنبات، والنمو، والإثمار، وتوقف الإثمار، والهرم).

كما أن القصر الذاتي، والقصر بالمجاورة قياساً على المثل الوارد في سياقه، عززا من ذاك الاقتضاب، لتلك اللقطات المتسارعة والمتعاقبة التي لم يربط بينها سوى الفاء، التي تشي بتقارب شديد بين المتعاقبات أولاً، فضلاً عن ورودها بشكل متراتب، دونما أدنى تقديم أو تأخير ثانياً. لأن خلخلة الترتيب تؤدي إلى عرقلة التنامي السريع للزمن، ذاك التنامي الذي اقترن بدلالة الحياة، حتى وصل ـ عبر مروره بمرحلة واحدة فقط ـ إلى أقصى تشكل من الممكن أن يصله النبات، وهو اختلاط بعضه ببعض، نتيجة التفاف أغصانه الوارفة بواسطة الماء. فالباء إذاً سببية[1]. إذ من غير الممكن أن يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿فاختلط به نبات الأرض﴾، اختلاط النبات بالماء، لأن وجود النبات ينتفي أصلاً قبل تحقق الاختلاط. وهو ما يعززه تحقق التشبيه عند كلمة (الماء)، لا عند (النبات): ﴿مثل الحياة الدنيا كماء﴾، فليس المقصود بهذا التشبيه النبات بذاته، وإنما ما فيه من الماء، الذي هو السبب في وجوده، بدلالة تشبيه الحياة الدنيا به، التي هي السبب في وجود الإنسان. إذ إن الإقرار بأن الاختلاط المتحقق هنا هو بين الماء والنبات، يؤدي إلى قلب المعنى رأساً على عقب، لأن ذلك يتطلب ـ ضمناً ـ

(1) حول سببية الباء ينظر: فتح القدير/ ٤٣٧، والبيضاوي /ج٣/ ٧.

وجود النبات قبل تحقق الاختلاط، وهذا غير ممكن. إذ لا حياة للنبات قبل وجود الماء، وهو المعنى الذي أدرج في سياق المثل ذاته، عند تحقق الانعطافة المباغتة إلى الطرف الضديد (الهشيم ــ الموت). إذ إن استحالة النبات النضر إلى هشيم، لا متكسر حسب، وإنما ذر متناثر في مهب الريح. يسفر عن غياب تام للماء، إذ إن الهشيم "هو من النبات ما تكسر بسبب انقطاع الماء عنه وتفتت"[1]. وهنا يكمن السبب في استدعاء صورة الهشيم المتناثر هذه، تعبيراً عن غياب الماء، بدلاً من أن يذكر ذلك بشكل مباشر. وهو ما أدى إلى تقريب حاد بين مرحلتين ضديدتين، من الممكن أن يتخذهما الشيء نفسه، عبر الانتقال من قمة النماء لنبات مترامي الأطراف، إلى أقصى تضاؤل من الممكن أن يصله، وهو استحالته إلى هباء متناثر، شأنه شأن حبات التراب، التي لا حياة فيها، إلا إن توفر لها الماء مع عناصر أخرى حية، لتبدأ مسيرة حياة جديدة، تم التعتيم عليها هنا. ولكنها استحوذت على بنية الشرح التالية لذلك، وعند قوله تعالى: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا﴾: ثمة تضاد جلي بين زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات، عبر تلاشي الأولى، وديمومة الثانية.

وعود على بدء فإن هذا التشبيه للحياة الدنيا الذي انتهى بالهشيم، يقرنها بدلالات التلاشي، الزوال، الموت. وهو ما ارتبط به بعد ذلك من مال وبنين، التي تنتهي بانتهاء الحياة الدنيا. بيد أن هنالك ما لا ينتهي بانتهاء تلك الحياة، وهو ما ورد بعد ذلك من (أعمال باقية صالحة). إلا أن تقديم صفة البقاء أولاً، وحذف الموصوف ثانياً. أعطى صفة البقاء أو الدوام التي تحملها تلك الأعمال، مفاتيح الوقوف على الطرف الضديد للمثل المضروب، والذي انتهى بانتهاء الحياة، على العكس من هذه العبارة، التي كانت نهايتها إيذاناً ببداية جديدة، لما تحمله كلمة أملا من أبعاد مستقبلية. وبهذا تحيل ما لا ينتهي بالموت إلى اللاموت، عبر حياة جديدة متجددة. وهنا تكمن المفارقة الثيمية الكبرى المتجسدة في الذات الإنسانية، عبر إحالة الحياة إلى الموت، وإحالة الموت إلى الحياة الأبدية.

أما المثل الثاني، فأبرز ما يمكن رصده فيه، تقارب المراحل بعض الشيء، على الرغم من تراخي الزمن الذي يربط بينها. إذ من الممكن استجلاء التقارب الزمني من دس ركن مزيد على المراحل الرئيسة الثلاث، بوصفه جزءاً من المرحلة الثانية:

قبل الحياة ← الحياة ← بعد الحياة

وبالشكل الآتي:

قبل الحياة (غيث) ← حياة (نبات) ← بعد الحياة (حطام) نبات ميت

اصفرار

فضلاً عن الانتهاء عند مرحلة الحطام التي، يصح أن نطلق عليها النبات الميت، بوصفها التشكل الأخير للنبات، قبل أن تختفي معالمه كنبات تماماً، وهو ما لا يحصل عند مرحلة الهشيم الواردة في المثل السابق، التي لا يصح فيها أن نطلق عليه نباتاً ميتاً، نظراً لتلاشي معالمه، وصعوبة تصنيف أصوله.

والطريف في الأمر أن الربط قد تم عبر (الأداة ثم) في معرض ضرب المثل، للتعبير عن قصر الحياة الدنيا، فضلاً عن استدعاء لفظة (غيث) الإيجابية بدلاً من لفظة (ماء) العامة.

بيد أن المسألة ليست بهذه البساطة، فثمة عنصر غير زمني، مزيد على هذا التحقق، كان له أثره الفاعل في اتخاذه لهذا المسار الزمني. وهو وجود الكفار في سياقه، ومنذ المرحلة الأولى في سلسلة ــ كغيث أعجب الكفار ــ علماً أن كلمة (كفار) ذات حمولة دلالية مزدوجة، ينتمي أحدها إلى الحقل الدلالي العقائدي، وينتمي الآخر إلى الحقل النباتي ــ أي زراع ــ وهو ما يبرر ورودها في سياق

(1) فتح البيان/ القنوجي/ ج١/ ٥٨.

المشبه به، وقد رجحت القرائن النصية الدلالية العقائدية[1]، الأمر الذي يشي بأن عرض مجريات هذا المثل كانت من الداخل، أي بحسب رؤية الكفار التي لم تتعد حدود الحطام ــ الموت. وهنا تكمن المفارقة، لأن هذه المراحل الحكائية لم تنته بعد، على الرغم من انتهاء المثل. فثمة مرحلة رابعة مزيدة، ترد لتحسم الحكاية التي تستمر بعده، وبحسب رؤية ثانية هي رؤية الراوي كلي العلم، وهي تعبر عن مرحلة متقدمة يؤول إليها الكافر بعد مرحلة الحطام ــ الموت، المتمثلة بعذاب الآخرة. ما يشي بتراكب رؤيوي، كان لتقادم الزمن السبب المباشر في تشكله على هذه الشاكلة. لينبجس الفارق بين ما قبل الحياة، من وجهة نظر (الكافر) الداخلية المحدودة، وما بعدها من وجهة نظر (الراوي) كلي العلم الكونية، فقد "أطال عرض شريط الحياة كما يراه الكفار (.....) ليقول: إن هذا الذي تعجبون به كله، وهذا الذي تستطيلون أمده، إنما هو في حقيقته قصير زائل"[2].

وعلى الرغم من كون المرحلة الرابعة تمثل ــ انسيابياً ــ الحلقة الأخيرة، في السلسال السردي قيد الرصد. بيد أنها لا تختص بالحياة الدنيا البتة. وبما أن المثل مضرب لغرض تشبيه الحياة الدنيا بحسب رؤية الكفار، فمن الطبيعي أن تنتهي بانتهائها، ولكن قد تم نفي هذه الرؤية ضمنا، وقبل التصريح بذلك بعد انتهاء المثل، من خلال عدم ذكر مراحل حياة الإنسان، وصولاً إلى الموت. وإنما الاستعاضة عن ذلك بمراحل حياة النبات. وإذا كان الحطام ــ الموت، هو المرحلة الأخيرة في التدرج الطبيعي للنبات، فالإنسان ليس كذلك. لهذا تم تشبيه الحياة الدنيا، ولم يتم تشبيه ما بعدها. وإنما اكتفى بتعبير ساكن خال من التنامي الزمني للسرد.

وبما أن ورود كلمة (كفار) كان داخل المثل المضروب، فلا يشترط ذلك أن تختص المرحلة الأخيرة بهم، مادامت ترد خارج حدود المثل، من خلال إيراد ما في الآخرة كاملاً ــ عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ــ وإذا كنا نلمس نوعاً من التضاد بين الحالين في هذه العبارة، التي تتمحور حول الحياة الآخرة، فثمة تضاد أكبر بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، اللتين تم التعبير عنهما برؤيتين وصيغتين متضادتين، تعزيزاً للفارق الفاصل بين ضديهما:

الثيمة الكبرى (من النص إلى الخطاب):

يحقق الزمن إذاً عبر كينونته في الخطاب القرآني، أبعاداً تنعتق من حدود الآنية، ليكتسب الخطاب من هنا ديمومته. إنه ليس رهين اللحظة، وإنما هو مرتهن باللحظات كلها في جملتها، لما لها من بعد إجمالي، يتخطى حدود الزمن المتتابع، إلى زمن أكثر تقدماً تتوافق فيه الأزمنة كلها، لا لشيء سوى لأن الوعي الإلهي للزمن لابد من أن يختلف عن الوعي الإنساني له، لذلك كان ثمة تقابل دائم "بين الطبيعة

(1) تكلم سيد قطب على وجوه نورية في هذا الموضوع، لم نشأ الدخول في تفصيلاتها لأننا في معرض الكلام على أمر آخر، ولقد سبق لنا أن تناولنا الصورة في فصل مستقل. إلا أننا شئنا إيراد ما يخدم النص دلالياً حسب، وللاستزادة ينظر: في ظلال القرآن/ ج٢٧/ ١٧٣.

(2) التصوير الفني ١٠٩.

المتحولة للحاضر الإنساني، وثبات الحاضر الإلهي الذي يضم الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة نظرة، وفعل خلاق"[1]. إذ يتم النظر إلى الزمن في الوعي الإلهي نظرة فوقية، تتم من خلالها رؤية لحظات الزمن الثلاث معاً، لأن المستقبل على وفقها ليس مجرد إمكانية وإنما هو تحقق، "ولكن هذه العملية تبدو صعبة للغاية، حتى أنها في أغلب الأحيان لا تنسب إلا لله، أو يتصور ظهورها في لحظات حرجة من حياة البشر، كأن يكونوا معلقين بين الحياة والموت، فيرى الإنسان حياته كلها أمام عينيه، وهذه الصعوبة تأتي من أننا نستقبل المعلومات في شكل متتاليات، فكيف نتصورها متجاورة؟"[2]. ولا يصل الوعي الإنساني إلى هذه النظرة المتزامنة للحظات الزمن، إلا عند الوصول إلى درجة من الاتصال الإلهي، لا بل إن الوعي الإنساني لا يكون وعياً إلا عندما لا تكون نظرته إلى الأزمنة نظرة جزئية بل شمولية رابطة. إذ كلما كانت الصلة بين الذات وبين الله أكثر وثوقاً، اكتسب المستقبل بعداً أكثر وثوقاً وفاعلية، ليصبح جزءاً من (الماضي والحاضر)، لا بكونه نتيجة لهما كما هو الحاضر نتيجة الماضي، وإنما بوصفه أبعد من ذلك، بوصفه سابقاً لهما في حتميته. إن هذا الربط للمستقبل بالوعي الإلهي يمنحه صفة الانفتاح الفعلي الدينامي المتوالد، لذلك كان مطلقاً يصل إلى أبعد نقطة تصلها الذات عند تواصلها مع الله تعالى، "فالله بوصفه مطلقاً ولا متناهياً هو وحده من يمنح المتناهي طاقة لا حد لها في مواجهة تناهيه، وقوة تطور الحياة تزداد فقط عندما يعي الكائن المتناهي أن هذه القوة مرتبطة في جوهرها بقوة اللامتناهي في داخله"[3].

إن هذه النظرة الشاملة الموحدة للتنوع الزمني الثلاثي الأبعاد (الماضي، الحاضر، المستقبل)، منح الوجود الإنساني أبعاداً جمالية، إذ من أخص الخصائص الجمالية أن نتلمس الوحدة في التنوع، لأن "مفهوم التنوع لا يكون فاعلاً ولا مؤثراً إلا في إطار الوحدة الشاملة، ليكون (...) جزءاً لا يتجزأ منها"[4]. وهو ما ارتكزت عليه الجمالية الإسلامية من خلال تأكيدها على مركزية الكون، ليصبح الجمال بحسب المفهوم الإسلامي لا يمثل "تناسق الشكل في ذاته وإنما هو الشكل من حيث كونه انعكاساً لنور الله وإبداعاً لقدرته الخالقة (...)، فإن الجمال هو الله"[5].

إن مصير الإنسان إذاً قار، مهما اختلفت تشكلات الذات البشرية، وبهذا يصير الإمكان هو الماضي والحاضر وما يمكن أن يكون ماضياً يوماً ما من المستقبل الدنيوي القريب، أما الحتمية فترتبط بكل تشكلات الذات الإنسانية وصيروراتها عبر التغاير الدنيوي للزمن، إنها المستقبل غير القابل للتجزيء، إنها المستقبل الحاضر الذي لا يصبح ماضياً. من هنا اكتسب تسميته بالأخروي، فهو الآخر الذي لا يليه شيء، "وبهذا صار القلق من المجهول (الفناء) شوقاً إلى المعلوم (نعيم الأبدية) وربما كان هذا التطلع إلى نعيم الأبدية هو مغزى قصة آدم [6]. بوصفه لا يقف عند الحدود الزمانية الضيقة للموت وإنما يتعداها إلى الحيز المكاني الرحب للحياة ما بعد الموت.

إن لحظة الفصل بين الآني/ المتنامي، الإنساني/ الإلهي، الدنيوي/ الأخروي المتمثلة بلحظة (الموت)، ليست نهاية إذا بقدر كونها بداية، لأنها تنقل الذات من لحظة الزوال إلى لحظة الوجود، كون الزمن في الأولى متغايراً، وفي الثانية اختزالياً إجمالياً. وبهذا يصبح الزمن الذي يحيل إليه الموت أكثر أهمية من زمن الحياة الدنيوية، "لأنه زمان الخالق وليس زمان المخلوق، زمان المحاكمة وليس زمان

---

(1) الحياة بحثاً عن السرد/ بول ريكور/ ٥٣.
(2) القارئ والنص ــ العلامة والدلالة /١٩٨.
(3) النص القرآني من الجملة إلى العالم/١٧٣.
(4) السمات الجمالية في القرآن الكريم/ ١٣٥.
(5) نحو نظرية للجمالية الإسلامية /١٦٨.
(6) في فلسفة الحضارة الإسلامية /٢٥٨. واعتماداً على ذلك الشوق الإنساني للاتصال بالإلهي قسم ابن سينا الذات الإنسانية إلى طبقات/ ينظر: الإشارات والتنبيهات/ ج٣/ ٧٨٣ ــ ٧٨٧.

التجربة، زمان الديمومة وليس زمان الانقضاء"[1]، كما أن هذه النظرة الشمولية للزمان، من شأنها أن تعطي أبعاداً مكانية أكثر من كونها زمانية، "حيث السؤال المطروح الذي يبحث عن إجابة هو: أين يذهب الأموات بعد وفاتهم؟ ومن آليات (السمطقة) المؤسسة للعلامات تحويل المجرد إلى محسوس"[2].

وهذه الرؤية المكانية لابد من أن تؤدي إلى مفهوم شمولي لمصطلح الوحدة، لأنه يؤدي – بالضرورة – إلى الوحدة الموضوعية التي تندرج تحتها جميع الأجزاء المتفرقة المتتالية، لتستحيل إلى كل واحد، يتم إدراكه دفعة واحدة.

نستشف من ذلك اقتران القطب الإنساني بالآني الدنيوي ذي (الزمن المتغاير)، واقتران القطب الإلهي بالدينامي الأخروي ذي (الزمن الشمولي) أي المكاني.

يرتبط بذلك الزمن المتغاير بالأنية، في حين يرتبط الزمن الشمولي المطلق بالمكانية. وإذا ما عدنا إلى مقارباتنا لنصوص المثل القرآني، فإننا نجدها جميعاً ترجيح كفة القطب السماوي – الإلهي على كفة القطب الأرضي – الإنساني. وبما أن الإلهي (دينامي، أزلي) فهو إذاً يرتبط بالجانب الإيجابي لمستقبل وعي الذات، وهو (الجنة):

الإلهي ← زمن شمولي ← جنة

(مكان)

الإنساني ← زمن متغاير ← دنيا

وعبر الصراع المحتدم داخل النفس الإنسانية بين المكاني والزماني، يكتسب الإنساني كينونته، ولأجل تخطي ذلك الصراع إلى درجة كينونية أسمى، لابد من الاتصال مع المطلق (الله). ليصير "العالم الحسي مرقاة إلى العقلي، فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة، لأنسدّ طريق الترقي (...). فلم يقرب من الله تعالى أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس، والعالم المترفع عن إدراك الحس والخيال هو الذي نعنيه بعالم القدس"[3] على حد قول الغزالي، لهذا كانت العبادة هي معراج الواقع، إذ إن الواقع على وفق ذلك "هو الطريق الذي يعبره العابدون ليلجوا من خلاله إلى المعبود. كأن هذه الطريق (مَعْبَد) يمثل المعراج إلى الله لأن المكان فيه يتعالى على المكان"[4]، بوصفه يوتوبيا المسلم، أو مدينته الفاضلة التي ينحو إليها دائماً، من خلال الانعتاق من آنية اللحظة (الدنيا)، والانغماس في أبدية المكان (الجنة – اليوتوبيا – المدينة الفاضلة)، التي تمثل الماضي الذي يتوق إليه المسلم. إذ إن "الزمان والمكان في الفكر الإسلامي يرتبطان وثيق الارتباط بالحضور الدائم للماضي (القبل) الوعي المثالي"[5]، لأن الذات الإنسانية تحن دوماً إلى المكان الأصل، أو ما اصطلح عليه باشلار بـ (بيت الطفولة)، الذي "يملك جاذبية(..)، وذلك لأنه يكثف الوجود في حدود تتصف بالحماية"[6].

---

(١) الزمان والمكان في الظاهراتية والصوفية/ ١٠١.
(٢) القارئ والنص/ ٧٨.
(٣) مشكاة الأنوار/ ٦٦.
(٤) النص القرآني من الجملة إلى العالم/ ١١٢.
(٥) الزمان والمكان في الظاهراتية والصوفية/ ١٠٠.
(٦) جماليات المكان/ ٣٧.