كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

أنساق

ANSAQ

مجلة دولية علمية محكمة - يصدرها قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر

International Scientific Journal issued by The Department of Arabic Language, College of Arts and Sciences - Qatar University

ON LINE-ISSN: **2520-7148** PRINT-ISSN: **2520-713X**

المجلد 2 العدد 1 فبراير 2018

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

أنساق

ANSAQ

مجلة علمية دولية محكمة

تصدر عن قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر

المجلد الثاني

العدد الأول - فبراير 2018م

المجلد الثاني، العدد الأول
فبراير 2018م
لوحة غلاف العدد «الغروب» للفنان القطري حسن الملا
شعار اسم أنساق بخط: إبراهيم أبو طوق

للمراسلات

قطر – الدوحة، ص ب 2713 جامعة قطر. كلية الآداب والعلوم – قسم اللغة العربية – مجلة أنساق
المراسلات باسم رئيس التحرير

البريد الإلكتروني للمجلة: ansaq@qu.edu.qa

الموقع الإلكتروني للمجلة: www.qu.edu.qa/ansaq

الترقيم الدولي الإلكتروني: Online-ISSN:2520-7148

الرقم الدولي: Print-ISSN:2520-713X

هاتف رقم: 974-4403-6441 + 974-4403-4823 +

فاكس رقم: 974-4403-4501 +

رقم الإيداع: 445/2016

مجلة علمية دولية محكمة
تصدر عن قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر

❁ الإشراف العام ❁
الدكتور راشد أحمد الكواري
عميد كلية الآداب والعلوم

❁ المدير العام ❁
الدكتورة مريم النعيمي
رئيس قسم اللغة العربية

❁ رئيس التحرير ❁
أ.د. عبد القادر فيدوح

❁ مدير التحرير ❁
د. أحمد حاجي صفر

❁ الهيئة الاستشارية ❁
حمد بن عبد العزيز الكوّاري (قطر)
سعيد يقطين (المغرب)
شكري المبخوت (تونس)
عبد العزيز عبد الله تركي السبيعي (قطر)
عبد الله العشي (الجزائر)
عقيل مرعي (إيطاليا)
علي الكبيسي (قطر)
فاضل عبود التميمي (العراق)
مصطفى قرقز (تركيا)
هادي حسن حمودي (بريطانيا)
Eric Gautier (France)
Luc Deheuvels (France)

❁ الهيئة العلمية ❁
حافظ إسماعيلي علوي
حبيب بوهرور
رشيد بوزيان
عبد السلام حامد
مبارك حنون
محمود الجاسم
مراد مبروك
مصطفى بوعناني

❁ هيئة التحرير ❁
امتنان الصمادي
رامي أبو شهاب
رضوان المنيسي
عبد الله الهيتاري
عماد عبد اللطيف
عمرو محمد فرج مدكور
محروس بريك
محمد مصطفى سليم
هيا محمد الدرهم
علي فتح الله
لولوة حسن العبد الله

قواعد النشر في المجلة

1. تنشر المجلة البحوث العلمية الرصينة باللغة العربية في حقل الآداب والعلوم الإنسانية.
2. تخضع البحوث المنشورة للتحكيم على نحو سري.
3. يجب ألّا يقل عدد كلمات البحث عن 4000 كلمة، ولا يزيد عن 8000 كلمة.
4. ترسل البحوث باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.
5. أن تتضمن الصفحة الأولى من البحث:
   - عنوان البحث باللغة العربية،
   - اسم الباحث باللغة بالعربية،
   - اسم الجامعة،
   - البريد الإلكتروني،
   - ملخص البحث باللغة العربية (فقرة لا تقل عن عشرة أسطر، ولا تزيد على عشرين سطرا).
   - الكلمات المفاتيح (لا تزيد عن سبع كلمات)
6. أن تتضمن الصفحة الثانية من البحث:
   - عنوان البحث باللغة الإنجليزية،
   - اسم الباحث بالحرف اللاتيني،
   - اسم الجامعة بالحرف اللاتيني،
   - البريد الإلكتروني،
   - ملخص البحث باللغة الإنجليزية (في فقرة لا تقل عن عشرة أسطر، ولا تزيد على عشرين سطرا).
   - الكلمات المفاتيح باللغة الإنجليزية (لا تزيد عن سبع كلمات)
7. توضع الهوامش في أسفل كل صفحة، وتكون مربوطة بشكل آلي بالمتن. كما يبدأ ترقيم الهوامش عند بداية كل صفحة جديدة.
8. إذا تكرر ذكر المرجع في الصفحة نفسها، يشار إليها بـ "المرجع نفسه".
9. توثق الإحالات على النحو الآتي: يذكر اسم المؤلف العائلي فالشخصي، ثم عنوان الكتاب أو المقال، ورقم الصفحة. (على أن يوثق المرجع بشكل كامل في لائحة المصادر والمراجع ويكون ذلك على النحو الآتي: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، الجزء/ أو العدد، الطبعة، مكان الطبع، تاريخ الطبع).
10. أي بحث لا تتوفر فيه الشروط الشكلية المذكورة يستبعد تلقائيا دون النظر في محتواه.

فهرس أنساق

استهلال أنساق

نحو صناعة معرفية ثقيلة	سعد مصلوح	11

متون أنساق

التخييل المخاتل، من فقر الثيمة إلى تجريب شعرية السرد الغرائبي، دراسة بعض مظاهر الحداثة في الرواية العربية المعاصرة.	محمد مصطفى سليم	15
العلاماتية، وتكوين البناء السردي في رواية «مطر حزيران» للروائي اللبناني جَبّور الدويهي.	حسني مليطات	39
تمثلات الكولونيالية الجديدة في رواية «2084 حكاية العربي الأخير» .	عبد القادر فيدوح	51
استراتيجيّات الاعتبار في السيرة الذاتيّة «كتاب الاعتبار» لابن منقذ أنموذجا.	يسرى التمراوي	69

قراءة أنساق

إشكالية المعنى في ضوء النظرية السّياقية.	حبيب بوزوادة	83
قراءة النص الأدبي. المعنى وآلية الفعل.	عبد الكريم محمد حسين	97
شعرية المصطلح الصوفي من بنية التآلف إلى بنية التضاد.	أحمد بوزيان	115

دلالات أنساق

دروس في اللسانيات العامة لدو سوسير (نشرة 1916) قراءة نقدية في ضوء المصادر الأصول.	مصطفى غلفان	135
الأُرْجُومة، خصائص العبارة الأخيرة في النصّ الحجَاجيّ وأنواعُها (دراسة في ضوء الأسلوبيَّة التداوليَّة).	سالم عبد الرب السلفي	157
بعض توجّهات البحث التطبيقي في اللسانيات التوليدية.	محمد بلبول	175

استهلال أنساق

نحو صناعة معرفية ثقيلة

د. سعد عبد العزيز مصلوح – مصر

تقف الثقافة العربية اليوم في معترك الرياح الأربع، تشدها جواذب شديدة الأسر من ماضيها الضارب في أعراق الزمن، وتجتاحها عواصف المتغيرات التي تضطرب بها عوالم الحداثة وما بعد الحداثة؛ فكان قَدَراً على كل مشتغل بالعلم مشغول بالهمِّ المعرفي أن يجهد للجواب على سؤالات تتناوشه من كل صوب؛ ينصرف بعضها إلى تحرير الانتماء والهوية، وبعضها إلى السُّبل المعينة على تجاوز فجوة معرفية تتسع أبعادها يوماً بعد يوم، وبعض ثالث إلى معالجة ما ألمَّ بالمنظومة التربوية والتعليمية في أقطار العرب من قوادح العلل. فلا غَرْوَ أن نجد من بيننا كل لَفُوتٍ مستوفز باحث عن المحجة الهادية إلى سواء الصراط.

وحين تُقلِّب الأمر باحثاً عن مُخرج صِدقٍ من هذه المتاهة التي يَحار بها الدليل لا تكاد تجد حلاًّ يرتجى إلا في ابتناء النهضة الفكرية على دعامتين هما: النسقية والبينية. وعندي أنهما الجناحان اللذان يحلق بهما طائر العلم لارتياد قصيِّ المرامي، واستشراف آفاق التجاوز بين العُدوة الدُّنيا والعُدوة القُصوى.

فأما النَّسَقيّةُ؛ فهي الوسم المائز للتفكير العلمي، الذي يخرج بالرؤية من ضيق التشعث إلى سعة الاتساق، ومن السكون إلى الحركة والفاعلية، ومن تَفَلُّت الأبعاض إلى ائتلاف الكل، ومن العشوائية إلى إدراك العلائق والقوانين الحاكمة على الظواهر. إنها أشبه شيء بتغيير القِبْلة البحثية على نحو قادر على الرَّوْز والكشف، وإنتاج المعرفة، والعمل في المعطيات بالنقد أو النقض، وبالتعديل أو العدول.

وأما البينية؛ فرصدٌ واعٍ للظاهرة في تعالقها مع غيرها من الظواهر. إنها – كما قلتُ ذات مقام- تحرر من كُبول المعالجة المهنية المحدودة إلى آفاق المعارف المتداخلة على جهة التضافر والتآزر، وهي الوعد الحق المأتي لا محالة إذا أُريد لفقه الظواهر أن يقوم على أصوله. على أن الولوج إلى تعالق الاختصاص لا يعني بحال إهدار الاختصاص، بل يعني مزيداً من تعقل الظواهر، والإحاطة بموجبات فقاهتها وانفهام ما يتعلق بها ويداخلها مؤثراً فيها ومتأثرا بها.

والعلاقة الجامعة بين النسقية والبينية ثابتة بيقين؛ إذ إن البينية لا يتحقق إتاؤها إلا إذا نهضت على أساس من استصحاب النسقية، واعتمادها منظوراً تأسيسياً في تلقي المعرفة وإنتاجها.

لذلك كله كانت حِفَايَتُنا بمشروع "أنساق"، تلك الدورية الفتية التي وُلِدت في كنف جامعة قطر، ورعى مسيرتها حقَّ الرعاية نفر ممن أخلصوا حياتهم لخدمة العلم. ولعل الذي أسعده الحظ بمتابعة سوابق إصداراتها، وما صمته من دراسات جادة عميقة واجد فيها ما تطمئن به النفس إلى غدٍ بحثي رصين، وإلى مطلع فجر صادق تَضِحُ بإسفاره شوابك المسالك، ومنبهمات الدروب. وليس أجدر من جامعة قطر، وكلية الآداب والعلوم، وعصبة الخير القائمين عليها بالنهوض إلى هذه الغاية النبيلة أخذاً بيد الأمة إلى صناعة معرفية ثقيلة؛ بها تُستَدرَكُ الفوائت، وتُستَيْقظُ رواقدُ الهمم، أملاً في صياغة صورة مطمئنة لمستقبل علمي واعد تحتل به الثقافة العربية مكانها في السياق الإنساني المعاصر.

متون أنساق

التخييل المخاتل

من فقر الثيمة إلى تجريب شعرية السرد الغرائبي

دراسة بعض مظاهر الحداثة في الرواية العربية المعاصرة

د.محمد مصطفى سليم
جامعة قطر- كلية الآداب والعلوم- قسم اللغة العربية
m_mostafa@qu.edu.qa

ملخص

«تستهدف هذه الدراسة الوقوف على ما تتمتع به الرواية العربية المعاصرة من مظهر حداثي تجريبي يتعلق ببنيتها السردية، وتحديدًا ما يكاد يُشكل مسارًا تجديديًّا أكثر قربًا من المخيلة العربية وموروثها الضارب عمقًا في الحكي، ألا وهو مسار «التخييل المخاتل» وما ينطوي عليه ذلك من غرائبية بائنة، حيث بدا أن الاتكاء على الثيمة وحدها، أو الامتياح من المدينة العربية بوصفها فضاءً مكانيًّا للحدث، لم يعد سمتًا غالبًا على التجريب الفني في مدونة السرد العربي المعاصر. وفي المقابل بدا جنوح بعض الأعمال الروائية العربية إلى إحداث التغريب عبر تخييل الأحداث، والأمكنة، والحوارات، ورفع مستوى التكثيف والتوتر في اللغة، وهو جعل مهمة الدراسة هي رصد هذه المظاهر التخييلية المخاتلة على أنها أداةٌ من أدوات التجريب الروائي المعاصر، أو ممارسة تجريبية تستند في حضورها السردي إلى موروث غير شائع الحضور على مستوى الواقع المعيش، وعلى مستوى الواقعة الفنية أيضًا؛ وذلك من خلال التطبيق التحليلي على روايتين، هما: رواية (366) للروائي السوداني أمير تاج السر 2013، ورواية (الروح الثامنة) للروائية المصرية نيرمين يُسر 2014، ومتتبعين في ذلك سبيلا يمزج بعض مفاهيم الدرس الثقافي والسيميائي لتبيان التخييل السردي.

الكلمات المفاتيح :

الرواية، السرد، الغرائبي، التخييل، الثيمة، التجريب، الشعرية، العتبات»

Deceiving Imaginary

From the humble of themes to experiencing the poetics of marvelous narration

A study in some aspects of modernity in the modern Arabic novel

Mohamed Mostafa Selim Abdel-Latif
Qatar university
m_mostafa@qu.edu.qa

Abstract :

This study aims at exploring the modern experimental appearance of its narrative structure. It analyzes in particular the innovations that are related to the Arab imaginary and its narration repertoire: i.e. the deceiving imaginary and its marvelousness. It is clear that the reliance on themes or Arab cities as a space do not dominate the artistic experimentalism of the Arab contemporary narrative. In contrast, the Arab fiction tends to make de-familiarization by the imagined events, places and dialogues along with increasing the level of condensation and irritation of language. The goal of this study is to investigate these features as tools of contemporary fiction experimentalism through studying two novels: (1) "366" by Amir taj al-Ser (2013) and the "Eightieth Spirit" by Nermin Yousr (2014). The study blends between concepts derived from cultural studies and semiotics to tackle the narrative imaginary.

Keywords :

Novel, Narrative, marvelous, imaginary, theme, experimentalism, poetics, foregrounding

(إن القصــة تقــدم لنا العالم، ولكنها تقدمُ لنا- بقضاء محتوم- عالمًا خاطئًــا... وكم من الأشباح تعترض بيننا وبين العــالم؛ بيننا وبين الآخريــن؛ بيننا وبين أنفسنا! وإنه ليستحيل علينا أن نسمي الأشباح أو أن نتبعها. إذ إننا نعلم جيدًا أن في ما ينقلونه إلينا أشياء كاذبة ليست أخطاء وحسب)

ميشال بوتور (1926 - 2016)

مفتتح:

مادام الإنسانُ لا يتخيل، أو ليس في حاجة إلى تخيّلِ، أي أمر يُحسه إحساسًا واقعيًّا مباشرًا، فإنه لن يتخيل إلا ما لم يقع تحت طائلة إحساسه الحقيقي، حتى إذا كان المحرض الأكبر له في هذا هو الحس الفعلي والإدراك الحقيقي لمعطيات الواقع المعيش، وخاصة إذا تعرض إلى إحباط ناجم عن عدم استطاعته إشباع رغباته؛ مما يسهم في عدم تحقّق وجوده في الحياة بشكل متوازن. وهو في هذا التوجّه صوب الخيال يُحقق ممارسة يُمكن أن يُقطع فيها فلسفيًّا وجماليًّا ونفسيًّا بأنها من الفعل الإرادي والنشاط العقلي الذي سيُفضي في نهاية الأمر إلى منتج تخييلي ذي شكل ووظيفة يحددهما سياق الممارسة والمعايشة، بالإضافة إلى التكوين الذاتي والخبرة الخاصة للمُتخيِّل.

وفي الحقل الأدبي، يبدو التحرر من قيود الحقائق الثابتة، بما تنطوي عليه من معاني جوهرية مطلقة في واقعيتها، غايةً كُبرى تكشف عنها أفعالُ إبداعيةٌ متعددة، ما كان لها أن تتمثّل وجودًا مائزًا إلا عبر ملكة (الخيال)، تلك الملّكة التي تعد في يد المتخيِّل أداةً عابرةً للمسافة بين ما هو معتاد وواقعي وحقيقة، وما هو جديد محطمٌ لكل اعتيادي في الحياة، ومحوّرٌ الواقعي المحض والحقيقة القاطعة إلى واقع بلاغي وحقيقية بلاغية، وتسهمُ تجليات هذا العبور الناجز في تحديد ما يصطلح عليه بعملية التخييل، التي تتضحُ معيّتها أكثر عبر تبصّر العملية الإبداعية ذاتها، حين تبدأ بإدراك المعطيات المألوفة والعادية، وتمثّلها تمثلاً ذاتيًّا وفنيًّا، ثم تنتهي بإعادة إنتاجها وتشكيلها في متكوّن ذهني ذي معطيات وعلاقات متغايرة في حضورها وجوهرها تُتَلمّسُ في المُتخيّل المادي الجديد. وعند إدراك فحوى هذه العملية لا يستطيع متتبّعُها إقصاء دور العقل الفاعل قصديةً مرهونةً بخيال، أو بالأحرى المرهونة بوعي فني مكثف، تفرضه مرحلة الإنتاج.

إن اعتماد العقل[1] ركيزة مهمة في إدراك عملية التخييل أمرٌ بالغ الأهمية بالنسبة إلى أية مقاربة نقدية تتقصد تفسير المتخيَّل في مدونة أدبية أو في أي شكل من الأشكال الثقافية والإبداعية، وخاصة عند ضبط حركيته، وتحديد منطق تفاعله مع العالم المادي والمعطيات الإدراكية، الأمر الذي أكّده جيلبير دوران (1921 - 2012) في ربط الهالة التخييلية بأية ممارسة عقلانية في مختلف العلوم والنظريات؛ لأن كل عقلانية وكل نظام منطقي- على حد تعبيره- يحملان في ذاتهما أوهامهما الخاصة، مع الأخذ في الحسبان بأن توجّه البحث عن وظيفة المتخيل في السياق المدعوم بكونه نسقًا إيحائيًّا يجعل من الصعوبة بمكان أن تتقلص الوظيفة في تقديم الحقيقة المضبوطة أحادية القطب؛ لأن هناك انفتاحًا ما على التعدد الدلالي، بناءً على اختلاف مستويات القراءة، وتغاير أزمنتها، وتعدد منهجيات التأويل الموظفة في عملية المقاربة ذاتها[2].

(1) ليس المقصود بالعقل- في هذا البحث- العقل المحض الذي يرتهن فعله بالنظام المنطقي في الحياة، وإنما المقصود من وروده هو التوجه نحو (القصدية) لدى المُتخيِّل في ممارسة التخييل الأدبي، أو تقديمه ممارسة إرادية نشطة في التعامل مع مكونات العمل الأدبي وعناصره ووظائفه، والمصطلح بورده في هذا البحث بهذه المعية، فإنه يعد قريبًا مما تبناه ابن عربي من توفيقية قائمة على الخيال بين تصارع الحسي مع العقلي في التراث الفكري لدى الفلاسفة المسلمين، عندما خضع الخيال، لدى فصيل منهم، لسلطان العقل، وعدّوا العقل الوسيلة المثلى للمعرفة اليقينية، والمعيار الحقيقي الذي لا يُخطئ في الحكم على الأشياء، وهو ما رفضه ابن عربي إذ لم يعتد بالعقل، من حيث اعتماده على القوة المفكرة، وتتجلى أهميته في أنه عُد محطة توفيقية للصراع القائم على مستوى الفكر الإسلامي، بين مناهج المعرفة المختلفة والمتصارعة في إطار الفكر الديني والمعرفي خاصة منهج الفقهاء الحسي المعتمد على ظاهر النص ومنهج المتكلمين والفلاسفة المبني على العقل، من هنا جاء طرح ابن عربي التوفيقي المعتمد على الخيال كقوة وسيطة بين الحس والعقل، من حيث كونه وسيطًا وجوديًّا ومعرفيًّا بين الله والعالم، فأخذ من العقل والحس معًا. يمكنك الرجوع إلى ما أورده نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص-46 49، وكذلك: المصطفى مويفن: بنية المتخيل في ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية، 2005، ص 126-127.

(2) راجع الفصل الخاص بـ(الخيال والمتخيل في المنظور الإنساني) ضمن كتاب (الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين) ليوسف الإدريسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005، من ص 129 إلى ص 145، وكذلك المحور الخاص بـ (طبيعة البنية القصدية للصورة وخصائصها) في الكتاب ذاته من ص72 إلى ص82.

إن التخييل بهذا البعد الإجرائي، يجعل من المناسب أن تلتفت منهجيات التأويل إلى جملة من المعطيات الفنية والواقعية معًا، في تداخلها حينًا واستقلالية بعضها حينًا آخر، من أجل مقاربة المشهد الإبداعي، من هذه الزاوية، وعبر مدونة الرواية العربية المعاصرة، التي تواجه الآن مرحلة واقعية شديدة التمزق سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وإنسانيًّا، من شأنها أن تكون بيئة خصبة للإبداع المتجدد. غير أن الحال على مستوى المنتج النوعي تبدو فيه مظاهر متعددة، قد تدفع بإعادة النظر في العلاقة بين الرواية الفنية والواقع، تلك الرواية التي تعد إرثًا عالميًّا إنسانيًّا حديثًا بالنسبة إلى الروائيين العرب، منذ انتزاع وجودها الأدبي من براثن الملحمة عبر (دون كيشوت: 1605 -1615) على يد دي ثيربانتس (1547 -1616) لتكون بديلاً عن الملحمة (هيجل: 1771 -1831) أو تبقى ملحمة بلا آلهة تليق بالبرجوازية وعالمها (جورج لوكاتش: 1885- 1971) ثم تصبح تعبيرًا حيًّا عن الثقافة الشعبية والوعي الجمعي في المجتمع الحديث (باختين: 1895 -1975، وبندكت أندرسن 1936- 2015 ... وغيرهما). ويمكن إجمال هذه المظاهر المتعلقة بالمشهد الروائي العربي المعاصر في ستة مظاهر، هي:

أولًا: ثنائية تبرئة الضمير والواقعية التصويرية أمام مجتمع نافذ ووعي تراتبي:

ليس مستغربًا أن يمر الأدب والثقافة والفن مرورًا ملتبسًا جدًا أمام اللحظات الفارقة في تاريخ الشعوب والأمم، تلك التي يُفتقر فيها إلى الاستغراق الدقيق في تأمل بواعثها ومآلاتها؛ فما بين الرغبة في تبرئة الضمير والتورط الشديد في الواقعية التصويرية السريعة، يلجُ كثير من الإبداع، وربما يقف المبدع أيضًا، في منطقة شديدة الحيرة، قد تنال من معياريّة الفن ومستوياته، وذلك حين تواجه المجتمعاتُ أزماتٍ كبرى، ومراحل انتقالية عسيرة في مسيرتها ضمن منظومة مجتمعية عالمية، يرتفع فيها سقف التداعيات في الوقت الذي تنخفض فيه المعالجات الفنية، مثلما هي الحال مع التعاطي المرتبك للإبداع حيال حدثٍ مفصليّ ومُلغز، بات يُعرفُ بالربيع العربي غير المكتمل، وما واكبه من كتابات بوقية تناولت حدثًا لم يكن ناضجًا بما يكفي لإيقاظ فعل الإبداع نفسه، وإن أيقظ حراكًا بعديًّا مكثّفًا لدى كثيرٍ من الفئات المُتّصلة بالثقافة والفنّ والتواصل، تلك التي لم تقدّم غالبيتُها مشاركة حقيقية في هذا الحدث، لكنها تسابقت من أجل إثبات إسهامٍ أو إدانة.

وشكّل هذا المثول، في أسّر الحالة الدرامية تلك، واقعًا مأساويًا ظاهرًا للمجتمع، عبرت عنه حالة الاشتباه في دخول حركة المجتمع ضمن التحولات الكُبرى لبنية الوعي العربي على مستوى خطابات متعددة في هيكلها الثنائي، ومتنوعة في منطلقاتها المعرفية، ومنها: الدولة والأمة، الوطن والقومية، اليمين واليسار، الحرية والاستبداد، المدنية والدينية... إلى آخر هذا الرصيد اللفظي المقدس ضمن معجم تنويري، منفصم عن الفعل ومتصل بصخب الكلام في وسائط سجالية كثيرة، جعلته خطابًا نُخبويًّا متعاليًّا على الواقع ومضادًا لأولويات المرحلة؛ لذا، لم يصمد حراكه طويلاً أمام دعاوى البحث عن أفق حر، يحقق الحد الأدنى من تطلعات الإنسان العادي أو المثقف.

وكان من المفترض أن يقدم الوقوع في أسر مثل هذه الحالة الدرامية مادةً خصبة لجنس الرواية، التي تعد أكثر الأجناس الأدبية انفتاحًا على الأشكال الفنية المتعددة، وأكثرها أيضًا قدرةً على استيعاب التغيرات الاجتماعية الكبرى، وتمثُّل مظاهرها تمثلاً استشرافيًّا يجترح أفاقًا مستقبلية بناء على ما استُقرئ من معطيات المجتمع. ولكن الأمر لم يكن كذلك؛ إذ تبدو القضايا المجتمعية ويبدو الحراك المحرض لها في زاوية تشكل وثيقة إدانة لحصاد الرواية العربية إبان هذه المرحلة المهمة. وما يستبطنه ذلك النتاج من أسئلة فنية وواقعية تواكب التغيرات المجتمعية

العربيــة على نحو أكثر جرأة، وأكـثر وعيًّا بحقيقة الأدب، ووظيفته، وموضعه في المشهد العالمي.

فعلــى المستوى الأدبي، الذي هو جــزء من بنية الثقافة والفــن، يمكن أن يلاحَظ شيء من هذا حين يكاشف مشهدٌ روائيٌ في الأدب العربي مكاشفة تجريبية على مستوى الثيمة والبنية والإيقاع السردي للمحكي في الأعمال الروائية التي صــدرت في السنــوات العشر الأخــيرة؛ إذ لا يبدو غريبًا أن تقــف هــذه المكاشفة على القليل مــن النصوص الفارقة في التجريــب الواعــي بسُلطة الفــن وأثره العميــق في إحداث التجريب، كما لا يبدو مستغربًا أن تقف المكاشفة أيضًا على نصوصــ قليلة أحدثــت جدلاً فنيًّا. الأمر الــذي يشكّل قلقًا إبداعيًّا، وأسئلة معرفيــة فنية وواقعية حول مستقبل جنسٍ أدبي هو بمثابة الأفــق الأقصى لعراقة الحكي بالنسبة إلى أمّة عربية حكّاءة بطبعها، وخاصة عندما ألقتها السياقات الداخلية والخارجية في أزمات حادة على أكثر من صعيد.

ويستقطب المجال التجريبــي في تشكيل الرواية أكبر قدر مــن تلــك الأسئلة التي تحــاول استبانــة التخم بين ممارســة التجريــب وإنجــاز النّــوع؛ ولهذا، حــين يكون فحــوى المكاشفة التــي تستهدفها هــذه الدراسة منشغلًا بالفــن أو منحــازًا إليه، فإنه بالإمــكان التذكير بأنه- في إطــار السردية العربية- لم يكن متنها الروائي في أقرب مراحلــه الزمنية حضورًا، ببعيدٍ عما يعتري وعي المبدع مــن إشكاليــات تتعلــق- في غالبيتهــا- بمعمــار الكتابة الروائية ذاتها، وما يتصل به من تحديات تجريبية. تلك الإشكاليات التي تتفاقــم وضعياتُها أمام معاناة الروائي من تقلّص حاد في وهج الرمزيات لمجتمعات مدنية تبدّلت طبوغرافيّاتُها وثقافاتها؛ فلم تعد كما كانت عليه قبل أن يمتد إليهــا معول التغيير على مستــوى النظام العمراني ومستوى البنية الاجتماعية.

ولعلــه من المعقول الإقــرار بأنّ مظاهــر هذا التغيير كانــت مُحرّضةً المجتمعات العربيــة على أن تدخل دخولًا مرتبــكًا ومتناقضًــا مجتمعَ (مــا بعد المدينــة)؛ مجتمع (المولــز) وإفرازاتــه القيميــة المجسّــدة لعــالم مــا بعد الحداثة؛ فتعاطــت تلك المجتمعات- بعنف- مع مظاهره استهلاكيًــا، بالقــدر الــذي حاربــت فيه- بالتــوازي مع الجانب الاستهلاكي- آثاره ولفظت إرثه قيميًّا.

وعلــى نحوٍ أكــثر مفارقــةً وأشــدّ ارتبــاكًا في الواقع المعيشــ، تعمّقت لدى الفرد هوّة التناقض، وبمقدار مثير للغرابــة، بين الوعــي والممارسة؛ إذ يعتنــق الحياة بوعي مجتمعــي تراتبي؛ يتأكد فيه البدء بالفرد، الذي هو جزء مــن الأسرة، تلــك التي تُعــد مكونًا من مكونــات العائلة والمجتمــع، ثم الدولــة، وصولاً إلى الأمــة. وعلى النقيض من ذلك تتجلى الممارسة اليومية؛ فيحيا مجتمعًا نافذًا[1] مباشــرًا؛ أي مخترقًــا التراتبيــة الداعمــة للتماســك المجتمعي الرأسي الذي يتطلب أساسًا سابقًا لكل فعل.

وبطبيعة الحــال، يتطلب هذا المجتمــع الأفقي النافذ أشكالاً مختلفة من فهم التاريخ، وأنماط السرد، وطرائق جديــدة في تقــديم المتون السردية لمجتمــع ذي طابع يعزز الاحتفاء بالسطح على حســاب الجذور والأعراق، ويُكثف الإحساس الحاد بكل ما هو ذاتي فردي، ويلفظ السرديات الكبرى التي تدور حول الرمز أو المثال السابق؛ لأن كل فرد رمــزٌ في ذاته؛ وأنه لم يعد من المناسب له أن يعتد اعتدادًا حقيقيًّــا بزمن الأصول وشخوصه العظيمة التي لا تنسجم مع القدرة على تجسيدها في واقع مضاد لكل تراتبية.

وغــير خافٍ أن ظــلالاً كثيفة لهذا الوعــي المرتبك تبدو واضحــةً في أفق الحياة العربية على أنها الوجه المشوّه لعالم مــا بعد الحداثــة، البادي في موضع مــأزوم، عبّر عنه تواتر قدرٍ كبيرٍ من الأسئلة الأخلاقية، التي لم تعد تُطرح بإلحاح، أو بالقدر نفسه، في المجتمعات الغربية ذاتها، والتي لا تتضح فيهــا بشــكل كبير ملامح التــأزم أو الالتباس بــين التراتبي والنّافــذ في الحيــاة المعاصــرة والآنية، ولعل مــن أبرز تلك

(1) ترتبط فكرة المجتمع النافذ بالمناخ العلماني، أو النظام العلماني، الذي يحيد كثيرًا من قيم الأصالة لحساب المعاصرة، وقيم المجتمع لحساب الذات. راجع تشارلز تايلر: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2015، ص 179: 199.

الأسئلة ما يقوم منها حول الدعوات المتكررة التي تخصّ أعراف النظام الأخلاقي للتكنولوجيا، وصراعات القيم في عالم الرقمنة، وما يتعلق بهذا أيضًا من أفكار ذات اتصال مباشر بأخلاقيات الآلة وأخلاقيات الحاسوب ... إلخ.

وعلى الرغم من أن هذا الواقع المضاد للتراتبية قد يكون سببًا في فتح أفقٍ متسعٍ، يرفع كلاسيكيات البنى الحكائية، بل الروائية، إلى مستوى عالٍ من التجريب، فإن الواقع الفني، روائيًّا، لم يمارس اللعب التجريبي على نحو يستوعب فيه هذا الحراك الهادر في تبدلات المجتمع، بل بات مؤكدًا الحاجة إلى المزيد من الممارسات والمكاشفات التي تتعامل مع عناصر الطبيعة على اتساع روافدها وتشعبها، بما لها من تأثير بائن في التجربة الروائية وممارساتها التجريبية. وهو ما يتيح رصد بعض المظاهر التي تقرب صورة التجريب من حد الممارسة المعاصرة في الكتابات الروائية الجديدة وربطها بالمشهد الحالي في الكتابات الروائية العربية.

ثانيًا: هاجس المثالية وفقر الثيمة:

مع إضفاء شيء من المبالغة في إبراز هذا القلق الخاص بأسئلة الرواية في علاقتها بالواقع، ثم آفاق مستقبلها لدى الناقد والمبدع، يبدو المجتمع العربي؛ موضوعُ الرواية الفنية، وكأنه مكبّلٌ بشبح مثالية عتيقة، أو أشباح مثاليات متنوعة ومتناسلة بتناسل الأفراد والذوات إلى الحد الذي تُسهم به في انفصال الإنسان عن ذاته تارة، وعن واقعه تارات أخر، تحت مزاعم القدرة على جعل هذه الأفكار القيمية ذات قوة وجودية مستقلة في التاريخ؛ أي التاريخ الشخصي والوجود الذاتي؛ إذ المجال لا يعترف- بقوة- باعتناق القضايا الكبرى على النحو الذي يسعى إلى الجذور، أو يستدعي النماذج العليا في التاريخ الإنساني، وهو ما يبدو جليًّا في قلة الكتابات التي تسعى إلى ارتياد مناطق في المتن السردي تطرح مجتمعات بديلة ومضادة للواقع الحالي؛ مما يدع بعضًا من الكتابة السردية واقعة في دائرة تعزّز التوصيف بتثبيت اللحظة الراهنة على مستوى الواقع، ولا تعكسُ استجابة فنيّة عالية لهذا القلق بتقديم بنى تجريبية فيها من الجدّة الواضحة ما يجيب عن بعض أسئلة الرواية على مستوى الفن.

ونظرة سريعة إلى الثيمة Theme - بوصفها عنصرًا مهمًا في الرواية يعنى الاستعارة من الواقع؛ أي استعارة موضوعة أو حدث أو فكرة تصلح مادة لتشكيل عالم روائي مستقل عن الواقع ومشابه له في آن- تجعل أمر الحصاد الفعلي للرواية في حاجة إلى مراجعة دقيقة بالنسبة إلى الكتاب أنفسهم، وكي يلتمس هذا الرأي الابتعاد عن الوقوع تحت سقف التعميم وعدم الدقة، فإن تحديد الثيمة بوصفها (الاستعارة) من الواقع لتشكيل متن تخييلي روائي، تحيل بالعملية كلها إلى فعل (القصدية) الذي أشير إليه سابقًا، وهذا سياق ضابط ينطوي على جملة من المحددات لفعل الاستعارة من الواقع، أولها أن تكون الاستعارة من الواقع استعارة بلاغية تتقصد التحوير والإضافة والتبدل لتبتعد الموضوعة عن الواقع بقدرٍ، ثم تعود إليه من فرط التخييل لتشابهه في بقدرٍ آخر، ويأتي المحدد الثاني ممثلاً في استثمار الثقافة الأنثروبولوجية لما يعين على فعل التحوير والإضافة، ثم يتمثل المحدد الثالث في ما يمتلكه الكاتب من قناعات ذاتية وفنية تحول الموضوعة الواقعية المستعارة إلى واقعة فنية. وبالنظر إلى هذا التصور فإن كثيرًا من الأعمال الروائية لا تتفطن كثيرًا إلى إحداث التمايز في ثيمات كثيرة مستهلكة، تدور- مثلاً- حول الحب أو حق المرأة، أو دور المثقف[1].

(1) حول الثيمات المذكورة، ومنها: حق المرآة، راجع روايات كثيرة منها (حلة القمصان) لنورة المحيميد (مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014) حيث النبرة العالية والصراخ المستهلك إعلاميا حول ظلم المرأة وغيرها، وحول المثقف ودوره في مجتمع ممزق، راجع (رقة القتل) لأحمد طوسون (دار النسيم، القاهرة، 2015) حيث تعرية الواقع الثقافي وسلطة المثقف المأزوم .... إلخ. وثمة نصوص روائية كثيرة، تجنح إلى الواقع، وتعيش تفاصيله، وتعمل على إعادة إنتاجه وتخييله، ربما ليتفق مع أبعاد درامية مشوقة، مثلما هو الحاصل في رواية (رقصة الظل الأخيرة) لرامي الطويل (دار الساقي، بيروت، 2013)، أو لإعادة إنتاج الواقع بتفاصيله واتساعه (شوارع العالم) لجنان جاسم جلاوي (دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2013) وغيرهما، مما لا ينتفي معه تحليها بزخم التفاصيل من جهة، والقدرة على التخييل، لكنه التخييل الذي لا يتمتع بقدر من الغريب، وكسر مألوفية الواقع بشكل عميق. وهو ما يؤكد الأسئلة التي تتكئ عليها الدراسة حول المشهد الروائي في ظل ما قد يبدو فقرًا في التجريب المتعلق بالثيمة والبنية.

وكان من المنتظر، من واقع هذه الحال، أن يُعدّ فقر الثيمات الروائية ذريعةً كُبرى للروائي؛ كي ينفتحَ بلا هوادة على اللعب في الشكل بطرائقه الخاصة، وممارساته الفردية التي يكون الخيال الفردي فيها فانتازيا خاصة به، وتتعدد مظاهرُها بتعدد الرواة، وقدراتهم على ممارسة اللعب في الشكل، والغريب، والتجريب. في الوقت الذي يكون فيه الاحتفاء بسؤال الإنسان وخطاباته أمرًا لا يقبلُ المُغايرة أو التغريب، حتى إذا كان قائمًا على بنية الاختلاف عما هو سائد، أو التناقض في ما يُطرح؛ لأن الأمر في مجمله أمام اشتغال نقدي للقارئ الناقد، أو المتلقي الحر.

وكان منتظرًا، من واقع هذه الحال أيضًا، أن يشكل الرافد التكنولوجي، أو الثورة المذهلة في عالم الاتصال، مجالاً تجريبيًّا خصبًا لدى الكتاب، بما يدفع بتقنيات السرد نحو أفق نوعي يُدخل الرواية العربية فضاء التواصل الرقمي بجدارة، وعلى النحو الذي يسهم في تقديم ثيمات مبتكرة، مثلما هي الحال مع عوالم أخرى أحدثت بهذا الوسيط الرقمي هزة عنيفة، وقدمت ثيمات متنوعة في الكتابات السردية، التي توسّلت بالهايبرتكست والميديا وفضاء التواصل الافتراضي (التويتر مثلاً) في تقديم أبعادٍ تجريبية مُحكمة على مستوى البنية.

ثالثًا: كلاسيكات افتراضية والتجريب في الإطار:

في ما يتعلق بتتبع مسار المتن السردي عبر مراحل التطور المختلفة في بنى المجتمعات التي يقف في القلب منها مواجهة العربي للمجتمع الرقمي، يمكن التّيقُّن من أن الرواية العربية تنقلت، بإرثها الكبير الضارب في الماضي حكيًا وسردًا، تنقلاً غير حر وهي تنفتح على فضاء غير منقطع من التطور الحضاري الماديّ، الذي يهدم أدوات الحياة المألوفة ليسارع ببناء غيرها مما تقتضيه متطلبات اللحظة الراهنة من أدوات تنسجم مع طبيعتها، ومن الانغماس في فضاء التكنولوجيا بكل معطياته. الأمر الذي بدا وكأنه تنقُّل متحفّظٌ أو انفتاحٌ محدودٌ على التجارب النوعية السردية التي يُسهم في تشكيلها التطور التكنولوجي إسهامًا فنّيًّا يستوجبُ المتابعة بالرصد والتّحليل، ولاسيما عند ربطه بتجارب واتجاهات ومذاهب متعددة ومتنوعة على مستوى هذا الفن.

ولعل الفتنة بشعرية اللغة ومظاهرها في السرد كانت السبب الأرجح في إثقال كاهل المحاولات التجريبية الأكثر معاصرة؛ إذ لم تتخلص التجارب الروائية العربية الأولى، التي توسلت بالهايبرميديا، من إرث فني محدد في كلاسيكيات القص، وهو ما حدث مع محمد سناجلة (-1968...) في روايتيه (ظلال الواحد 2002، و شات 2005) ومع تجليات واقع الميديا في رواية أحمد العايدي(-1974...) (أن تكون عباس العبد 2005) وغيرهما [1]، فمنذ ما يقترب من عقد زمنيّ كاملٍ؛ يمكننا، بعده، فكّ روابط الهايبرتكست والشّات وتنحية ذلك من نصوص سناجلة؛ لنقف على متن روائي متأسر (من الأسر) بالأداء السردي التراتبي في التعبير عن موضوع روائي هو وليدُ عصرِ التّواصل الاجتماعي.

وإلى جانب ذلك، عُدّت الممارساتُ الروائيةُ العربيةُ عبر التويتر ممارسات تقليديةً جدًا، يلجأ إليها الروائيون من الكُتّاب على أنها سبيلٌ لحفظ متون قصيرة يمكن جمعها، في ما بعد، وإعادة ترتيبها وفق ما يستدعيه الإطار العام لحكايةٍ أو موضوعٍ يُتَدخلُ فيه بالحذف والإضافة؛ ليُقدّم على أنه نصّ روائيّ، ولكن لو حدث تخلّص من فضاء الإنترنت لأمكن الوقوف- أيضًا- على متن حكائي يحتفي بالموضوع الإطار، والحكاية الإطار، والبنية الإطار، وهو ما حدث مع رواية (إسبريسو 2012) لعبدالله النعيمي مع ما شابها من خلل بنائي أفقد العمل منطقيته وإقناعه وجاذبيته إذا ما قورن بالتغريدات إبان كتابتها عبر التويتر. ولعل الأمر نفسه

(1) ثمة دراسة نقدية تناولت (سردُ الهايبرميديا واليوتوبيات الجديدة... تجليات العولمة ومابعد الحداثة في اللغة والهوية) اتخذت من تجربة محمد سناجلة وأحمد العايدي مادة تطبيقية. انظر راجع: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (فصلية محكمة)- جامعة باتنة- الجزائر، العدد الرابع، نوفمبر 2010م.

مـع تجربة محمد القس (-1977...) في (موعد مع الله 2013) وغيرهما كثير.

لكن الأمر مختلف تمام الاختلاف في توظيف الميديا والتكنولوجيـا الخاصـة بفضاءات التواصـل الاجتماعي في الغـرب، إذ تبـدو هناك روايـات قائمـة ببنيتها على مـا يتيحه التويتر، على سبيل المثـال، من إمكانيات ذات اقتصـاد عارم في اللفظ، وإيقاع متلاهث في الطرق على موضـوع معين، بل يتيح أكثر من هذا، ألا وهو العمل على تقديم روايات نوعية، ليس لها نظير في الكتابات العربية، التـي لا يمكن معها - مثلاً - أن تُعد رواية (في كل أسبوع يوم جمعـة 2009) لإبراهيم عبد المجيد (-1946...)، أو (عين الهـر2006) لشهلا العجيلي (-1976...)، أو قبلهمـا (شرفة الهذيـان 2005) لإبراهيـم نصر الله (-1954...) و(أرتيسـت 2006) لهاديـا سعيد ...وغير ذلك- لا تُعد روايات افتراضية أو رقمية بالمعنى المتداول الآن، تحـت ذريعـة أن بهـا رواسب أو تأثـيرات من واقع الإنترنـت أو فضـاءات التواصـل الافتراضـي، تلك التي تدفـعُ الروائي نحو توظيف تقنية الإيميـل أو الرسائل أو الشـات في إدارة موضـوع الروايـة أو توصيـف شخصية معينة في داخلها.

وإذا كان الوضع بهذه الكيفية فإن هناك أفقًا مختلفًا علـى مستوى الممارسة الروائية الرقمية ذاتها في الغرب، وخاصـة من خـلال فضـاء التواصـل الاجتماعـي، فما قـام به هيو هـاوي في موقع أمـازون بداية من مجموعته (wool 2011)، أو الفتـاة جنيفر إيقن(-1962...)[1] التـي كتبـت رواية (الصنـدوق الأسـود 2012) أمر في غايـة الابتكار؛ ومن ثم المغايرة عـن البنى الروائية التي تُطـرح عربيًا علـى أنها روايات نوعيـة في التجريب، وإن كان الأمر لا يعدو عن كونه ملامح متواضعة في التجريب داخـل النوع الروائي المحدد سلفًا في الجنس الأدبي. من خـلال استثمار بعض مظاهر التكنولوجيـا فحسب، ولا علاقة له بارتياد نوع روائي مستقل.

فكمـا كانت للساعة الثامنـة أهمية بالغة لدى القراء مـن جمهور جنيفـر إيقن لشغفهم بتتبـع السرد الروائي المكتنـز حرفًـا مـن دون إسـراف في الاكتنـاز الشعـري والتصويـري، مثلمـا هـي الحـال في الكتابـات العربية المرتبطـة بالفضـاء التواصلـي، كانـت لها أيضًـا أهمية مضاعفة لـدى حساب نيويوركر علـى تويتر الذي التفت إلى اللعـب على إيقاع اللهفـة لدى قارئ شغوف بالجديد الذي تحملـه المائة والأربعون حرفًـا[2]، أو الرواية المائة والأربعون حرفًا – إذا جازت التسمية. ولعل ما في تجربة إليـوت هول الروائيـة المسماة (الدليـل)[3] ما يستوجب التنويـه؛ لأن القـارئ التويتري يقف أمـام رواية تويترية مكتوبة حسب تقنيـة مبتكرة جدًا، تلعب فيها إليوت هول دور الـراوي العليم، حين تُستهـل الرواية بتغريدة تتناول حدثًا هـو (مقتل السيدة ميراندا براون)، ولهذا الحدث صلة مباشرة بشخصيات أخرى ورد ذكر لها بأداء مباشر وغـير مباشـر في التغريدة، وسيكون لهـا دور في الرواية على مستوى نمو الأحداث وتراكمها بشكل تقاطعي. وهنا يتوارى في خـداع فني الراوي العليم ليتيـح مهمة السرد إلى السـرد المشارك الذي يقدم الأحـداث ويدفعها عبر أصوات روائية متنوعة. الأمر الذي يستدعي فتح حسابات شخصيـة في تويـتر بأسماء الشخصيـات التي وردت في التغريـدة الأولى ولهـا علاقة بمقتل (ميرانـدا براون)؛ وهي شخصيات متنوعة؛ رئيسة مثل الشرطيّ وصديقتها وغـيره، وهامشية مثـل شهود العيان، ويقـدم من خلال حضورهـا في مشهـد القَصّ مزجًـا بين هيمنـة الراوي

(1) راجع ما كتبته Katy Waldman تحت عنوان (Twitter Fiction Done Right) وبرابط:
http://www.slate.com/blogs/browbeat/201229/11//writer__elliott__holt__wins__us__over__with__her__twitter__fiction.html
وراجع أيضًا ورقة عمل (الرواية في وسائط التواصل... تويتر نموذجًا) لحجي جابر، ملتقى القاهرة الدولي السادس للرواية العربية، تحولات وجماليات الشكل الروائي، مارس 2015، والدراسة تحت النشر في كتاب الملتقى.

(2) طرأت الزيادة على أحرف التغريدة في تويتر، بعد الانتهاء من نشر الروايات المشار إليها.

(3) المراجع السابق للكاتبة (Katy Waldman) تحت عنوان (Twitter Fiction Done Right) و(الرواية في وسائط التواصل ... تويتر نموذجًا).

العليم من جانب، ثم إيهامًا باستقلالية الشخصيات الأخرى التي تروي أحداثًا تكشف موت هذه السيدة في الوقت الذي تبدو فيه دُمى يحركها الراوي العليم، وتظل الرواية على هذا النحو الثري المتنقل في إدارة بنيته بين الحسابات الشخصية في تويتر، ويتابع القارئ بلهفة ما تحمله المائة والأربعون حرفًا من دفعة متقدمة للحدث مع كل صوت روائي؛ إذ تتعزز لديه؛ أي لدى القارئ، خاصية الفضول بما يرفع مستوى إيقاع اللهفة والتشويق إلى الأمام.

رابعًا: شعرية اللغة بين التوتر الدلالي والقارئ النمط:

يستطيع متابع المشهد الروائي أن يرصد قدرًا كبيرًا من الكتابات الإبداعية الموغلة في مظاهر الشعرية، بناء على ما هو بادٍ من ممارسة فنية ترى اللجوء إلى الانزياح الصارم، والاكتناز الرمزي، والتكثيف التصويري ... وغيرها، مظهرًا من مظاهر التجريب والتجديد في المتن الروائي نفسه. وإن عُدّت هذه الممارسة تجريبًا على مستوى اللغة السردية، فإنها لا تتعضّد بالكلية على مستوى البنية الروائية؛ لأن الأمر- في جانب منه- قد يولّد تنافرًا دلاليًّا، من شأنه أن يُفضي إلى إحداث غموض مكثف؛ فيعمل على تبديد طاقات النموذج التواصلي لأي خطاب سردي، فضلاً على أنه يقلل من حيّز احتساب هذه الممارسة الكتابية تجريبًا سرديًا نوعيًّا، أو مجاوزًا- في بعض الأحيان- حدّ الحكاية، والإطار، والتراتب الحدثي؛ لأن النص[1] الروائي، في هذه الحالة من الغموض التراكمي، يُحال إلى جملة من التوقعات غير المنضبطة بين القارئ والنص، وهو ما قد يؤدي إلى ملمحين متكاملين في الرواية، هما:

- **الأول:** يرتبط بأفق التلقي ونمط القارئ، وقد عبرت عنه ماريا كورتي (1915-2002) بأن الرواية بهذا الوضع تبدو متجهةً إلى (نمط معين من الجمهور، بل أحيانًا إلى طبقة معينة) لأنك في النهاية أمام نمط معين من السّبك الذي يتوخّاه القارئ، والطرُق التي يقرأ بها التتابعات.

- **الثاني:** يبدو مرتبطًا بنمط الرواية وتصنيفها النوعي، وقد عبر عنه جوناثان كلر (-1944....) عام 1975 مؤكدًا أننا أمام كتابة تمضي بالنصوص الروائية، في كثير من تجلياتها، إلى طبيعة تقترب مما يمكن تسميته رواية اللانوع، أو أدب اللانوع، انطلاقًا من جملة التوقعات التي يفترضها الروائي مع القارئ[2]، والتي ليس من بينها ما يُرصد في المشهد الروائي من انتشار مصطلحات مثل: (نصوص) و(كتابة) على أغلفة بعض الأعمال السردية العربية؛ لأنها خير دليل على ذلك الابتعاد عن التصنيف، مع أن المتون- في بعضها- تحتوي موضوعًا روائيًّا ذا إطار حكائي عام.

خامسًا: حقيقة الرواية إيهامٌ بالحقيقة:

عندما ربط ميشال بوتور(-1926...) الرواية بالقصة وعدّها شكلاً خاصًا من أشكالها، وجعلها في الآن ذاته مختبرها الحقيقي[3] لم يكن يقصد بذلك إلا أن يجعل الرواية الجديدة، في تنوعها، مقومًا رئيسًا في إدراك الحقيقة، وتنوعاتها من خلال الطرائق التي يمكن أن تظهر لنا الحقيقةُ فيها، وليس من خلال التثبت من وجودها بالفعل؛ أي وجود الحقيقة في الخارج وجودًا عينيًّا. وهنا فإنه يعوّل على الحقيقة الروائية بوصفها مفهومًا عبرت عنه طرائق فنية متعددة، يدخل من بينها التخييل بقصد تقريب الأحداث من الواقع والمعقول والمنطق، مع أنها في الأساس مبنية على موضوع قد يكون مختلقًا، أو من محض الخيال.

(1) استعمال مصطلح (النص) في هذا السياق مقصود؛ لأن مثل هذه التجارب تفتقر إلى مقاربات نوعية مستمرة.

(2) راجع مقال رالف كوهين، وما ذكره عن ماريا كورتي وصياغتها لعلاقة التوقعات بجمهور معين، معززة المدخل التواصلي، تحت عنوان (هل توجد أنواع ما بعد حداثية؟) في ترجمة خيري دومة لكتاب تزفيتان تودروف (القصة الروائية المؤلف: دراسة في نظرية الأنواع الأدبية)، دار شرقيات، القاهرة، 1997.

(3) ميشال بوتور: بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1986، ص5، 7.

وإذا كان الوعي بالحقيقة في الرواية مرتبطًا بالموضوع الروائي، فإن هذا لا يعني إهمال الطرائق التي يُتناول بها الموضوع لغة وأسلوبًا وتقنية وبناء؛ أي ينبغي للروائي في هذه الحال مراعاة الشكل الذي يمكن أن تُرى فيه الحقيقة، حتى وإن كان من روافده إسباغ الوهم بالحقيقة على موضوع الرواية نفسه، الذي هو- في الأساس- مبحث غير حقيقي، وتلك ممارسة سردية تبدو في حيز القراءة الناقدة والاشتغال التأويلي خداعًا فنيًا مشروعًا، ينأى تمامًا عن التثبت اليقيني بحقيقة هذا الفعل السردي، أو ذاك الأثر، أو تلك الشخصية المقحمة، أو ذلك الحشد من التفاصيل والفضاءات الداعمة لأي حدث روائي، ما دام هناك متن منسجم يتوحد فيه الرمز والشكل والأدوات السردية مع معقولية الواقع الذي يقترب منه موضوع الرواية في أثناء التعبير عنه، أو في أثناء المعالجة السردية للموضوع والحكاية.

سادسًا: المخاتلة بتخييل الواقعة وليس بإعادة إنتاجها:

(كيف يمكن أن تكون الرواية روايةً إن لم تكن غريبة؟) بمقدار ما ترددت به هذه المقولة، التي أطلقها خوان ميّاس (-1946...) في مظان التأويل السردي يستطيع المتلقي أن يتعرف مدى قدرة الراوي على توظيف الخيال بوصفه عنصرًا سرديًا مُهمًا في إحداث الغريب لكل مرويّ، ويستطيع أن يتجنبَ كونها؛ أي المقولة، تساؤلاً؛ ليقترب بهذا التجنب من حدود التخييل المخاتل للحوادث أو المواقف المتخيلة؛ كي تُصبح شيئًا يُشبه الواقع ولكنه ليس هو؛ ومن هنا، يمكن النظر إلى الروايات التي تُعيد إنتاج الواقع في حيز الواقع التصويري، على أنها روايات بائسة الإدهاش؛ لأنها تفتقر إلى إعمال المعالجات الفنية المُفضية إلى تغريب المادة الواقعية (موضوع الرواية) بالقدر الذي يجعلها قريبةً من الواقع، وهي ليست منه، ولعل من هذه الممارسات ما يكون قريبًا من تعمد الاختلاقات، والأخذ من الواقع ثم إعمال الحدود الممكنة من التغريب فيه، ولو تطلب الأمر عقدًا سرديًا متجددًا مع القارئ لتأكيد الإيهام بأن هذا الموضوع الروائي المجتث من الواقع ليس واقعًا محضًا، ولكنه- في الآن نفسه- يُشبه بالواقع، ويقبل التفسيرات المتباينة بتباين القُرّاء ضمن قوانين الواقع ونُظُمه، وهو ما يتحدد بـ (الغريب) الذي تستهدفه الدراسة بوصفه عنصرًا من عناصر التخييل الروائي والمخاتلة السردية.

وفي هذا فتحُ بابٍ للغريب، الذي يَمْثُلُ في دائرة الندرة، ويتّكئ عليه الروائي في سرد روايته الفنية، وهو على علم بضرورة عدم الانفصام عن نظم الواقع[1] أو عدم الإطاحة بها، لكن عليه فقط أن يعمد إلى كسر مألوفية الحدث الواقعي، أو تشويش الشفرة المتوجهة إلى ثبوتيته أو تحققه يقينًا، من خلال ممارسات متعددة للمخاتلة والتخييل بأدوات سردية، يقف منها انفتاح أحداث الرواية العربية على السّجل الشعبي والعناصر الشفاهية والرموز الأنثروبولوجية موقفًا كبيرًا لهذا التخييل المخاتل، أو الخبث الفني بالكذب.

ولهذا، على سبيل المثال، تصبح عبارة (Let's lie) لنكذب أو دعنا نكذب، التي أطلقها أحد الرواة الأميين في أيرلندا متحدثًا عن الحكاية الشعبية؛ بقصد إمتاع الجمهور، -تصبح أداة سردية وعقدًا سرديًا ضمنيًا بين الراوي والقارئ؛ لكسر مألوفية الواقعة الحياتية التي ستكون بالحيل الفنية شبيهةً بالواقع، ولعل، أيضًا، ما افتخر به راو روسي آخر بأنه كذاب مبدع (a renowned liar)؛ إذ يمتلك القدرة على أن يملأ ثلاث حقائب بالأكاذيب[2] هو ما يمكن أخذه على أنه مبتكر المتعة من جهة، ثم أنه قادر على الاختلاق الواقعي للمرويات التي ترتبط بجمهور، أو تتعلق بقراء شريطة أن يظل رباط

(1) ثمة خلطٌ كبيرٌ لدى الدارسين العرب عند المثول التطبيقي لما يتعلق بالغريب والعجيب والعجائبي والعجيب ... إلى آخر ما يتجاوز العشرين اصطلاحًا، تعكس اضطرابًا شديدًا بين المفهوم والاصطلاح إلى الحد الذي تضيع معه ماصدق المفهوم نفسه. راجع ما كتبه لؤي خليل في الفصل الأول (-23 71) والفصل الثالث (-111 134) ضمن كتابه (العجائبي والسرد العجائبي: النظرية بين التلقي والنص) الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1914م.

(2) Richard M. Dorson; Folklore and folklife. P.: 60.

المتعة المحددة بلهفة التوقعات مستمرًا بينه وبين المروي لهم، لا المروي عليهم؛ إذ المروي عليه شخصية متعينة ومتحققة في متن العمل الروائي ذاته، التي قد تكون- في سياق الحكي الشعبي- بمثابة الجمهور، أما المروي له فهو اشتغال نقدي بحت، أثارته بقوة آليات القراءة والتأويل في المجال السردي.

وبناء على ذلك، يمكن رصد بعض مظاهر التخييل المخاتل في روايات عربية معاصرة، توسّلت باللغة تارة، وبالحضور المصطنع تارة أخرى، وبغير ذلك من الحيل الفنية التي مارست بها مظاهر تجريبية ليس بمقدورها أن تنحت نوعًا أدبيًّا ناجزًا، أو تُشكّله عبر تقنيات فنية عابرة للأجناس أو للنوع. كما ليس من طاقاتها أن تبتكر فضاء فارقًا في الكتابة الروائية، بقدر ما تتمثل قدرتها في تجديد طاقات السرد في ملامح تجريبية تعزز موروث الحكي، على مستوى الفن، وتخترق صراعات الثنائيات الكلاسيكية في الأزمنة (ماضي/ حاضر) والقيم (أصالة/ معاصرة) على مستوى الخطاب. وكل ذلك عبر أدوات سردية تسمح بشيء من الغريب، يمكن رصده على مستوى العناصر الآتية:

- الوقائع الحياتية: تلك التي يعاينها الروائي، ويأبى لها المرور إلى حيز الفن إلا من خلال وعي شديد بقدرة المخاتلة/ المراوغة في التخييل؛ لذا فإن اقتحام الروائي المتوالية اليومية بوقائعها، وتحويلها إلى واقعة فنية أداءٌ يفي بأدبية الرواية من جهة، ويؤكد التماس طريق التغريب المسهم في تكوّن هذه الأدبية من جهة أخرى.
- تبدّل الأمكنة وتغايرها بوصفها ارتحالات تكسر ما هو مألوف بشيء من التخييل الذي قد يسمح بالتغريب، أو نزع المألوفية، أو كسر الألفة بمضاد الآلية المصاحبة لتلقي العمل التقليدي (Defamilirzation)، وما لذلك من أثر ممتد يصل إلى الطرف النشط في عملية التواصل، وهو القارئ الحقيقي الذي يواجه نصًّا متشبعًا بطاقة حكائية، تنقله إلى عالم المسرود وفضائه غير المألوف.
- رصد تقنيات سردية أخرى، منها الوقوف على ما يعرف بالنظام التخييلي (Imaginary Order)؛ القائم على الفنتازيا؛ للإعراب عن اغتراب الذات/ الأنا من جهة، ثم مقاومة الشعور بالغياب وعدم الوجود من جهة أخرى.
- التخييل المراوغ عن طريق الإيهام بالحقيقة والواقع الحقيقي، بإضافة أحداث شبه واقعية لتقريب الخيال في شكل من أشكال الحضور المصطنع.
- اللجوء إلى مظهر الانزياح الصادم الذي يخلق توترًا دلاليا وغموضًا، من زاوية شعرية السرد، بما يجعل الرواية تجنح إلى التوجه صوب قارئ معين، أو نمط معين من القراء.

وليس بخافٍ أن العناصر السابقة- بالإضافة إلى ملمحي (شعرية اللغة بين التوتر الدلالي والقارئ النمط) و (حقيقة الرواية إيهامٌ بالحقيقة) متحققة في متون سردية عربية توظف أدوات سردية متعددة في بوتقة المخاتلة أو المراوغة الفنية، التي تجعلُ الرواية متنًا يوهم بالحقيقة من خلال تشكيلها الفني، وهو ما تعمل على تأكيده هذه الدراسة عبر التطبيق على نصين روائيين، هما رواية (2013-336) لأمير تاج السر(-1960 ...)، و(الروح الثامنة 2014) لنرمين يُسر.

* * *

(366)[1] تخييل الواقعة وقصدية الإيهام بالحقيقة:

لا ينسكر التوقع إلا قليلًا إذا ما توجهت الذائقة النقدية صوب متن سردي قادم من فضاء جغرافي ثري الدلالة؛ فضاء قائم على الاختلاف الثقافي والتنوع الأنثروبولوجي نظرًا لاتساع طبوغرافيته، فتتقاطع فيه روافد مؤثرة عربية وإسلامية وأفريقية بما تعمل على تشكيل وجدان إنساني خاص، عبر عنه الكتاب

(1) أمير تاج السر: 366، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، طبعة أولى 2013 وطبعة ثانية 2014.

السودانيون تعبيرًا مختلفًا في تجاربهم السردية المتنوعة، التي تكاد تشترك في الاستفادة الفنية من هذا الرصيد المتنوع للثقافة الشعبية، تحت ظلال متشابكة من التغريب والغريب والعجيب عند الامتياح من الواقع ما يقدم ثيمات مميزة. ويقف أمير تاج السرد قيمة فنية معززة، وبقوة، لهذا الطابع الذي دأبت المدونة السردية السودانية على إظهاره، وخاصة مع روايته (366) التي يعمد فيها إلى تخييل الواقعة مستعملاً حيلة القصدية في الإيهام بالحقية والواقع، وذلك عبر المظاهر الآتية:

- التماس الوثوقية بالغياب أولى درجات التغريب المخاتل:

يفتح عنوان رواية (366)- في ذاته- أفقًا يُجدد التأويل لدى المتلقي؛ لكونه بنية تكاد تكون منغلقة على شفرة يضن بها كاتبُها أمير تاج السر؛ ليصبح مجال تقييدها بتأويل أحادي الدلالة أمرًا غير وارد تمامًا؛ إذ لا يدرك المتلقي القصدية الكامنة وراء هذا العدد؛ فتارةً يعود بها إلى أيام السنة التي أحب فيها المرحومُ العاشقُ «أسماء» وتارةً أخرى يحددها بالسنة (اللاهثة)[1] على حد تعبير المرحوم المتيم. وأيًّا ما كان مقصود التأويل في الحالتين فإن ترقيم العنوان يقترب من المتوالية اليومية الكبيسة لعام مؤلم؛ مما يحيل بالدلالة على أفقٍ زمني له حضوره المكثف في علاقات قائمة على العشق والهوى، وفي مدينةٍ سودانية لم يمنحها الكاتب اسمًا وهي التي تُعد فضاءً طبوغرافيًّا للأحداث، ثم ترك للقارئ شوارعها وشخوصها وبيوتها تتقاطع في فضاء زمني، هو مجهول ضمن مجهولات كثيرة في الرواية، لا يمكن عدّها مظهرًا حداثيًّا يدخل ضمن علاقة الرواية الحديثة بالمدينة؛ لأن الفضاء الاجتماعي للموضوع الروائي أبعد ما يكون عن الطابع الحداثي.

ولهذا، ليس هناك مقتضى فني يدفع بالمتلقي إلى الوقوع في مرحلة (المابين بين) إذا رام التّثبت من حقيقة الوقائع المسرودة في الرواية، وذلك بفعل المراوغة الفنية التي بذرها أمير تاج السر، ولاسيما في أولى عتباته السردية بعد العنوان، ألا وهي (عتبة الاستهلال) التي تعمّق الإيهام بواقعية الرواية وحقيقة موضوعها، في الوقت الذي يتراجع فيه هذا الإيهام مع نهاية الرواية، فلا تبدو واقعية بالقدر الكامل، وإن تشابهت معه في بعض التفاصيل، فحين تكون عتبة الاستهلال المقصود على هذا النحو:

«**تدور أحداث الرواية بين عامي 1978 و1979، وقد بُنيت على وقائع حقيقية، حيث عثرتُ ذات يوم على حزمة من الرسائل مكتوبة بحبر أخضر أنيق، ومعنونة برسائل المرحوم إلى أسماء، وكانت مشحونة بشدة كما أذكر. ضاعت تلك الرسائل، لكن بقيت أصداؤها ترن في الذاكرة؛ ليأتي هذا النص**»[2]

يجد القارئ نفسه مع محاولة مدبرة لإقامة عقد سردي دالٍ من أمير تاج السر؛ بينه وبين القارئ؛ للاتفاق على أنهما أمام واقع وحقيقة. غير أن الاشتغال النقدي في جانب المروي له يُفضي إلى أن الإقرار بعبثية التّيقُّن من هذا الواقع وتلك الحقيقة أمرٌ تُحتّمه ضرورة السرد وفنيات الخطاب، وهو ما يعد إنصافًا للكاتب الذي يجيد تعضيد ممارسة اللعب بالتخييل؛ من أجل إتقان حيلةٍ سردية يدخل بها في حيّز العقد السردي المخاتل.

وعندما يروم التحليل مظاهر المخاتلة والمراوغة في هذا الاستهلال، يطالع تعمد الكاتب إيراد عبارات متسمحة بالواقع، وتمارس حيل الاستدراج الشائع في التوثيق أو التماس المصداقية لدى القارئ، ومنها: (وقائع حقيقية- عثرت- كما أذكر- ذات يوم- المرحوم) وفي الوقت نفسه يستدرج قارئه إلى ميزانٍ من التوتر الموحي بين الصدق والكذب، الحقيقة والخيال، حين يقول (وضاعت تلك الرسائل) ليسمح لنفسه بشيء من الحضور المصطنع (Artificial Authority) الذي يطل به على القارئ، ويعلن شخوصه العيني (أمير تاج السر) وحضوره الذاتي على امتداد العمل، وفق تعبير وين

(1) الرواية، ص9.

(2) الرواية، ص5.

بوث (1921- 2005)[1]؛ ليتحصّل بموجب هذا الاتفاق السردي المُبْرم ابتداءً على أحقية الإسهام في اتساع رقعة المعني به في الرواية، ثم تزويد النص بالحقائق، التي قد لا تكون حقائق، وهي بالفعل كذلك.

غير أن الإيهام بهذه المواجهة المباشرة بين المؤلف/ الراوي والقارئ/ المروي له، ينكسر تغريبيًّا؛ بسببٍ من خفوت التعليق المباشر على الأحداث، وإن كان تيقُّن القارئ لا ينتهي من أنه، على طول الرواية، مترقب مفاجأة الحضور الصريح من المؤلف، ومتوقع مفاجأته له بأشياء من عندياته لا أساس لها بالواقع؛ لأنه كما ذكر (ضاعت تلك الرسائل، لكن بقيت أصداؤها ترن في الذاكرة؛ ليأتي هذا النص) لكنه يكسر توقعه، وفي الوقت نفسه لا يصرح بطبيعة الإضافة التي أبرم على أساسها عقده السردي مع القارئ؛ ليقدم له هذا الذي وصّفه بأنه (النّص). غير أنه، في الوقت نفسه، يُهرّب إليه كونه فاعلاً في الإضافة عندما يختم عتبة الاستهلال بقوله (ليأتي هذا النص) فمدلول كلمة (النص) إعلان صريح بأن القارئ أمام نص، وللنص منطقه الفني الذي يسمح بالخيال ويقتضي الحضور، على الأقل من أجل تنظيم الوحدات السردية التي تُكتب بوصفها نصًّا روائيًّا. وهنا يكمن التخييل المخاتل في تجليات الحضور والغياب معًا أمام القارئ.

ومن زاوية توضيحية أخرى، يتأكد بها إصرار أمير تاج السر على الإيهام بالواقع، ثم كسر المألوفية فيه أيضًا، عندما يستمر في التواري، إذا ما كانت النّظرة مُؤطّرة بسياق العلاقة بين الراوي والمروي له، في ظل هذا الاستهلال المؤذن بالحضور المصطنع؛ إذ تبدو العلاقة علاقة طردية، تتمثل في أنه كلما اشتد حضور المروي له (الطرف الثالث في عملية التواصل السردي) وزادت العناية به من قبل الراوي، زاد مستوى الحضور المصطنع للراوي ذاته. فاستحضار المروي له دالٌ على أن الراوي شديد الوعي بنفسه، ويتضح ذلك أكثر فيما يمارسه الراوي من سعي لتقديم معلومات كافية، كي يكتسب بها مصداقية للمروي والوثوق به لدى المروي له (القارئ)؛ فيعمد إلى الحواشي والتذييلات والإشارات (Clues)، بل يسعى إلى تقديم النص الوثيقة، في مقام سردي كتابي لجمهور القراء والمروي لهم، وهو مقام مستوحى من مقام القدرة على التخييل الذي يبدو غريبًا؛ لأن القارئ يجد نفسه أمام حضورٍ مصطنع يُقدّم بالغياب، ومع عقد سردي قائمٍ على الكذب بالحقيقة الناقصة، وقائمٍ أيضًا على كسر الوثوقية التي أوهمنا بالتماسها في البداية؛ لأن الإضافات صادرة من أديب وروائي.

غير أن الدخول في أجواء الرواية يُنبيء عن ما هو خلاف لهذا من قبل المؤلف، فلا هو بالذي يعلق، ولا هو بالذي يكتب هامشًا، وكان من الممكن للرواية بهذه الشعيرة/ العتبة الاستهلالية أن تتيح له ذلك، وتحت مشروعية فنية لها ما يدعمها، فهو وإن كان- في البداية- يلتمس الوثوقية لما سيكتب عن طريق إضفاء الطابع الدرامي للقصة، بحيث يحدد بعد المدخل الشعاري، وعلى نحو درامي، فضاءات الرواية: الزمان والمكان والمناخ، من دون أن يشكل عبئًا على الطابع السردي للرواية الفنية، فإذ به لا يتعمد الحضور، إلا بمقدار ما يستطيع القارئ أن يواجهه من حقائق، والحقائق قد ضاعت وفقدت، على حد تعبيره، وهو وحده من أكملها؛ إذ لا يستطيع القارئ الوثوق من عدد الأيام التي أوردها أمير تاج السر وأضافها بنفسه، وأيضًا ليس في مقدوره أن يحدد الإجابة عن التساؤل: من المرحوم في هذا اليوم الذي قرأه، ومن أمير تاج السر؟ وإن كانت الرواية يتسيدها صوت واحد وراوٍ واحد، هو الراوي المرحوم.

وإلى جانب ذلك، تتأسس في المادة المروية حالة فنية تعرف بأنها وعي السرد بنفسه (Self-Conscious Narration) تلك التي تعد قرينة للراوي الواعي بنفسه كذلك، أو تحكمهما علاقة جدلية تتسم بالتأثير

(1) راجع الفصل السابع من كتاب (بلاغة الفن القصصي) لوين بوث، ترجمة: أحمد خليل عروات، وعلى بن أحمد الغامدي، جامعة الملك بن سعود، السعودية، ط1، 1994م، ص 197: 244.

والتأثـر، إذ يكاد يكون كل منهما وجهـا للآخر، ولاسيما في تجاوبهمـا مـع المـروي لـه، حيـث التأثـر بوضعيتـه المستحضـرة في فضـاء النص. وهنـا، يمكـن، في ظـل هـذه الحيلة المخاتلـة، توصيف الحضـور المصطنع بأنه حضـور متضفر بين المرحوم وأمير تاج السر، ومردّ ذلك هـو ما يمكـن قوله بالاشـتراك المبطن في فعـل الرواية؛ أي يصـدق على الاثنين كونهما الـراوي معًا، ولكن عدم التحديـد بينهما له ما له من تغريب، يـؤدي إلى التوثيق إذا استحضـرت الـراوي/ المرحوم، ويشـكك في الحجة السرديـة والوثوقيـة إذا رمت الراوي/ أمـير تاج السر. فالأمـر موكـول إلى القـارئ النّشـط، وإلى فضاء نقدي تأويلـي محض، وهو ما أشار إليـه جوناثان كولر على أنه وعي السـرد بنفسه، إذ خص الأمـر بمشكلة الوثوقية أو الحجة السردية، وذلك عندما تكثر الإشارات التي تدور حول ميول الراوي الخاصة، وتزداد وتيرة الشك في تأويل هذه الميول إذا اشترك الراوي والكاتب نفسه في تقديمها، أو غمض على التلقي تحديد أيهما صاحب هذا التدخل؛ فكثيرًا ما يرد ذلك لدى «المرحوم» في أيامه ورسائله؛ لأن هنـاك ما يدلل علـى أن السارد الراوي يشـارك الكاتب في الروايـة والكتابة والقيم نفسها؛ مما يشكك في تأويله للأحداث، ويثبتهـا في آن، وهذا ما اصطلح على تسميته (ما لا يوثق به Unreliable)[1]، وكأن الحال أن هناك تعمدَ الزعم بوثوقية حجة معينة ليسلم بصحتها القراء، وهنـاك أيضًا كسر هذا التعمد بنقض اكتمال الرسائل التي خص بها «المرحوم» حبيبته «أسماء».

- السرد بين حضور الراوي وغيابه:

عندمـا استحسن جيرار جينيت (-1930...) ما قام به أفلاطون عنـد ترجمة الملحمـة الهوميرية إلى حكاية خالصـة، وخاصـة عندمـا اعتمد علـى مبدأ هـام، هو التكثيف، فحـذف الأخبار النافلة والإشـارات الظرفية، الزمانيـة والمكانية، لأنها مبعث التوهـم في أن المعروض واقـع، وليس سردًا تخييليًّا؛ ممـا يجعلها وسيطًا ممتازًا للوهم المرجعـي[2]، فهي توحي بالتقليد الصارم، وبهذا كان أفلاطون ممن يؤكد إبعادها حتى لا يُتوهم بأن النص الأدبي محاكاة مرآوية تقليدية للواقع.

ولعـل هـذا ما قـام به أمير تـاج السر كـي لا يقع في شرك تقـديم حكاية خالصـة، فكسر التطـور التاريخي لسيرورة الأحداث، ولم يلتزم بتنظيم تتابعي لها، وأيضًا لم تغـب عنه الوظيفـة المحاكاتية للأوصـاف والإشارات المرتبطة بواقع خاص عاشه «المرحوم»و «أسماء» و«أخوه» ... إلخ. ومن الجدير بالتنويه أن يُحدّد المقصود بالغياب بشخصيـة الكاتب، ويتعلق الحضور بالـراوي «المرحوم» وإن شاركـه الكاتـب، أو أوهمنا مشاركتـه لتقريب المادة من حيز الواقع.

وهـذه الوظيفـة المتعلقة بالإشـارات هـي التي تبرز التغـير الواضح، فضلا علـى أن هذا لا يقلل أبدًا من دور الـراوي في تقديم الأحداث، حيـث إن حكاية الحدث بين المحـاكاة والتخييل تعتمـد في أساسها على أن فن القص هـو قولُ أكثر ما يمكنُ بأقلّ ما يمكن، وما كان ذلك ليتم لـولا حضور فعليّ للـراوي من دون التظاهـر بأن السارد ليـس هو من يقص، فهذه ـ كما عبر عنها جينيت، تُعرف بالشفافية الكاذبة للسارد[3]، التي يجب عليه أن يتخلص منها إزاء تقديمه لسرد تخييلي، لأن غياب السارد المخبر يتيح للخبر السـردي أن يهيمن على المكتوب في مشهدية متسمـة بحكاية متطـورة وتفصيـلات متعـددة تناسب السـرد التاريخي، بينما يحمل حضـور الراوي تصريحًا بوجـود السـارد المتحكـم في إدارة الأحـداث؛ فتغيـب التفاصيـل، ويحظى التخييل بعنايـة تقود في النهاية إلى السرد المعاصر أو القصة الأدبية، ويتحقق المقام السردي

(1) جوناثان كولر: مدخل إلى النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفي بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص122.

(2) جيرالد برنس: قاموس السرديات، ترجمة: السيد إمام، دار ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2003م، ص111، 112، 164، 165، وكذلك: جيرار جينيت: خطاب الحكاية، ترجمة: عبد الجليل الأزدي وعمر حلمي ومحمد معتصم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص180، 181 (بتصرف).

(3) جيرار جينيت: خطاب الحكاية، ص181، 182 (بتصرف).

للقصـة، أو السردية بالنسبة للنص، ولكننا نفاجأ بأن الراوي والسارد هو «المرحوم» والكاتب معًا، مما يعني أن فعـل الرواية (366) فعل قصـدي، قد يكون فيه أن مادة الروايـة كلهـا كانت في حـوزة المؤلف، ومن ثـم لجأ إلى إخفـاء ما يريد، أو ادعاء الإخفاء ليتسنى له تقديم نص روائي متكامل محققًا أمرين،هما:

- تجنـب الوقـوع في دائـرة السرد التاريخـي لجملة من الرسائل المؤرخة تدريجيًّا، أو المتتابعة حدثيًّا.
- الإعـلان عـن نفسه في حضـور غير معلـن؛ لكي تعبر حرفية السرد عن نفسها في مقام فني له مقتضاه.

بناء علـى ذلك، فإن جعـلَ الغياب ممثـلاً في (أمير تـاج السر) نفسه أمر مقصـود؛ لكونه مسهمًا في إحداث التغريـب، فضـلاً علـى أن تغييـب الراوي مـن الصعوبة بمـكان؛ نظرًا لمـا آلت إليه فنيات القص الحديث، حيث التجريب والتطوير بالبعد عن كلاسيكيات القص والقرب من حداثة السرد الذي تنخرط معه البنية القصصية في حبـكات متسمة- في كثـير منها- بالخلو مـن استمرارية سببيـة، أو علاقات ضروريـة محتملة، بين أحداثها؛ مما يجعلنـا- إذا تحدد الغيـاب في الرواي المشـارك والعليم معًا (المرحـوم)- بعيدين عن أنماط التحديث في البنية، والقرب من الحكي ذي المنطق المتدرج والمتنامي للأحداث، والمحتفي- أيضًا - بالتفاصيل مع وجود الراوي.

هنـا يصبح الـراوي (المرحـوم) المدفـوع بإضافات المؤلف، هـو الوسيط الأكـبر في التعبير عـن التفاصيل، وعن الشخصيات التي لم تأت إلا في إهاب المحكي عنها، المسـرود لها علـى لسان المرحوم، بمـا في ذلك شخصية «أسمـاء» التي تجسـدت متلفّظًـا بها على لسـان عاشق يلفّهـا بلغة غناية ذاتيـة، فلم تكن «أسمـاء» فعلاً روائيًّا يناظر في حدث يتكوّن بما يدفع السرد إلى الأمام. وبهذا يصبح السرد القائم على تقنية الرسائل سردًا للحالة، لا للحـدث؛ لأن الراوي الحاضر يسيطر على البث السردي منـه إلى المعشوقة التي يخصها بالضمير (أنتِ)، وإذ به يديـر الرسائل لتنتظـر كل شخصية ذكرًا لها في رسالة؛ لتكشف غموضًا، أو تفك مبهمًا في حدثٍ ما.

إن تخييـل الحادثة وحكيها إعلان صريح عن حضور الـراوي غير المتطفل؛ ذلك الـراوي الذي يدير منظمات المبنـى الحكائي، بـكل ما يستحدثه مـن مسارات تنتهك منطقيـة التـدرج للحادثـة الواقعيـة، وتحيـل تقليديتها المعهـودة إلى خطـاب لـه فنياتـه، وسماته التـي تتحدد بالقدرة على التجاوز من قبل المبدع الواعي بدور الراوي، وتتحدد كذلك بالمكونات النوعية لهذا الخطاب، من دون أن تكشف عن، أو تؤكد ضرورة وجود، الحضور المصطنع للـراوي، بالقدر الذي تحظر فيه سيادة الإخبار على فعل السرد.

- التغريب بإيقاع الموروث ورهافة انثروبولوجيا اللغة:

إن صـدور الرسائل عن عاشق لم يمنـح نفسه اسمًا إلا كونـه «المرحـوم» يعنـي صدورهـا عن ذهنيـة مكبلة بالتشويش، والعشق القاتل؛ ولهذا جـاء البناء السردي دائريًّـا وموزعًـا علـى عشريـن رسالة، حملـت وقائع لا تخضع للترتيب المنطقـي، وأحداثها غارقة في التفاصيل الإنثروبولوجيـة الثقافية لمجتمـع ذي طابع خاص. وعلى الرغـم من كثافة التفاصيل فإنها لا تُشعر القارئ بترهل البنـاء السـردي. فعلى حين أنـه يبدو مخاطبًـا حبيبته «أسمـاء» فإنه أيضًا يخاطب القـارئ ضمنًا؛ متنقلاً من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام بحثًا عن لذة لن تأتي، ويجد القارئ نفسه على طول الرواية مُخاطبًا ضمنيًّا.

«إن الشوق يُخمده اللقاء» بهذا المبدأ الصوفي الواعي بضـرورة المنع لتكتمل اللذة، يبـدو حجب «أسماء»- على المستوى السردي- فعلاً فنيًّا موازيًا للقاء الذي إن تحقق أفضى إلى الموت، وهنا تبدو الرسالة فعلاً قبليًّا مُدبّرًا من كاتب، يعلم فيه أن تمـام اللقاء بأسماء هو نهاية الكتابة السردية، وتمامها؛ لذا ظل اللقاء في طي العدم؛ ليتمكن الـراوي من كتابـة الرسائل، التي لم يكـن هناك من بُد لإيقافها إلا بالانتحار؛ ليصبح بعدها الراوي مرحومًا.

إن الرسائل التي كُتبت عن حياة أستاذ الكيمياء، لم تقدمه إلا بداية من لقائه بأسماء، وليس مع كونه طفلاً فذاك واقع مجهّل على القارئ تمامًا، ولأنه محكوم بالبحث عن اللذة المفقودة، نراه يقرر إطفاء شعلة الأيام الـ366 بابتلاع 60 قرصًا في الرسالة رقم (20) ليتوج نفسه بتوقيع (المرحوم) التي وردت في أول رسالة؛ وهنا، تتسم البنية السردية، في إطارها العام، بأنها دائرية تحقق سمتين فنيتين؛ أولهما تتمثل في تحقيق فكرة ما بعد حداثية مفادها أن الوصول إلى السعادة عن طريق السير عكس الاتجاه مغامرة قد تفضي إلى العدم وقد كان، وثانيهما تتمثل في ما تعكسه من وعي بتقديم بنية ضد الطابع التاريخي الامتدادي في التفاصيل التي تنتقل بالقارئ بين الأحياء؛ حي الأقباط وحي المساكن وغيرهما، من دون إحساس بوتيرة تصاعدية للحدث؛ مما يعلن عن خبرة فنية جمالية لا يمكن إهمالها.

فإلى جانب دفء اللغة السردية، نرى الكاتب يتكئ على التراث الروحي في العشق والوله والمقامات التي تشعل القلب والروح؛ فينهل من الأغنية الشعبية والمثل واللمحة الخرافية، وكل ذلك في أداءات لغوية تعبر عنها الكلمة والجملة والتقاط اللمحة الإنسانية الخاطفة لدى الشخصيات الروائية، مثل الأم والأب والأخ «بخاري» ذي الانتماء الأصيل إلى حزب راديكالي هو حزب البعث الاشتراكي، وذلك عبر خطاب روائي يعكس حالة ثقافية شديدة الرهافة في مجتمع له رحيق خاص، يبرز بقوة من خلال تقاطعه مع ركائز أربع، هي:

- تمزقات داخلية، وحالات اهتراء في التقارب بين التفاوتات الطبقية، والفساد السياسي، وعبر سلوك يوحّده البؤس وقلة الحيلة.
- طغيان الاغتراب النفسي الداخلي للشخصيات في مجتمع بائس يُفضي إلى غربةٍ دائمة، وهجرة للعقول والكفايات إلى بلاد الخليج للعمل وامتلاك الحياة الصحية.
- البحث عن الذات القلب التي تتحقق في التشبث بالأمل إلى حد بعيد.
- وعلى مستوى أكثر اتساعًا يبدو إنعاش الذكرة العذرية أمرًا تستدعيه تناقضات القيم، وتفلت التقاليد الأصيلة في المجتمعات التقليدية.

فمكونات الخطاب ترتكز على البؤس، والاغتراب، والأمل، ثم الماضي المأفون، في تضافر تلعب فيه اللغة دورًا كبيرًا من أجل نثر الغرابة فيه باقتدار.

تواجهك لغة شاعرية، روحية، مبعثها الحالة القائمة، ومبعثها المكان كذلك؛ إذ تتوتر رقةً حين يكون موضوعها القلب؛ ففيها من الرهافة ما فيها؛ رهافة الإنسان الجنوبي المنطفئ همًّا والمتطلع إلى الشمال البراق، وفيها من إدهاش الصدمة ما يجعلها مألوفة وغير مألوفة في آن، وهذا هو شأن أمير تاج السر وإحكامه السيطرة على لغة تتمكن من تغريب المعقول، وتعقيل الغريب؛ فالناس في مدينة «المرحوم» يربون أملهم ويسمنونه ليصبح بغلاً[1]، ويصف «أسماء» في أول لقائه بها بأنها المتهورة في السحر والعطر والشعر والسحر. كأنها (خرجت من أمنية المُغني، ومن فوضى عازف الطبل والغيثار، ومن كل ضحكة ضحكتها امرأة، أو زغرودة أطلقتها أم أو خالة، كأنك المناسبة الكبرى التي تأنقت لحضورها. حقيقة لا أعرف كيف أصفك، فلم أصف من قبل سوى حلقة البنزين ... كأن ثوبك أسود بنقوش حمراء، لعلها كانت مشاريع أزهار ستنبت، لكن المصمم ألغاها بحنكة لاستحالة أن تنبت أزهار أخرى على جسد زهرة ...)[2] تقف اللغة كقبضة من ضوء حانٍ يسلطها على الأشخاص والأمكنة والأحياء لتلملم بعض شتاته فيهم، عبر 366 يومًا مشتعلاً فيها بفعل هذا اللقاء الطارئ مع «أسماء»، إذا جاز أن يُعد لقاء؛ إذ بعده، ظل يناجي فيها شوقه وهيامه، من دون أن يتحقق اللقاء، وكأن قراره منذ البداية أن يكون قتيل سحرها فيه، أو بالأحرى

(1) الرواية، ص17.
(2) الرواية، ص17.

يكـون «المرحوم» حاصدًا اللـذة التي لا تتوقف على وجود المحبوب؛ فظل يحكي لأسماء و«أسماء» لن تعود.

وهنا، يتحول المرحوم إلى مـا يشبه الراوي الشعبي، وهـو في الآن نفسـه الراوي السـردي إذا مـا تعلق الأمر بإضافـات النص، ولكن ليس ثمة فـوارق كبيرة بينهما؛ الـراوي الشعبـي والـراوي السـردي، حيث يعمـد الأول إلى رفـع مهـارات الروايـة بلغة تقترب من حـد الإلقاء؛ فتتكرر كثـيرًا النـداءات والأحاديث الذاتيـة والحوارت التـي يفتحها علـى الورق مـع «أسماء»، تقـترب من حد الشفاهية التي تصدر من أنا «المرحوم» (يا أسماء، أنا .. أنا) بما يُحدث المتعـة والتشويق؛ ليصرف عن وضعيته وعن نصه المروي معيـار الحقيقة، أو يخفف من سطوته أمام مـا استقرّ في الذاكرة الجمعية مـن إيمان بقدراته وحيلـه على الاختلاق بغية الإمتـاع، أما الراوي السردي فـإن الأمر لا يكون على هذه الوضعية؛ لأنه بصدد تخييل تـام، يصبح فيه المـروي بنية قائمة علـى مجاوزة حدود الواقـع والفضاء الذي يمكن أن ترتد إليه الأحداث، حتى لا يقـع القارئ؛ الحقيقي والمثالي- وهـو بصدد التحرك نحـو غاية الرواية- في شرك بناء الوهم؛ وهم التصديق والاستسلام لحدود الإدراك الأدنى للنص الواقعي.

* * *

(الـروح الثامنـة)[1] تخييل الوقائـع والهروب من حصار الأمكنة:

لا خـلاف علـى أن الرحلـة في، أو إلى، المكان هي في الأساس حالة اغتراب، تنبع مـن الذات التي قد توطّنت علـى ألا تبحث عن شـيء خارج نفسها؛ لـذا يظل المكان (ركيزة إنسانية)[2] ومبـدأ أساسيًّا يحكم رؤيتنا للعالم ورؤيتنـا للإنسـان علـى حد سـواء، من خـلال علاقات متمثلة في السلوك والحركة والأشياء والانتقال والحدود، وهذه كلها مما تتشكل به الحياة، وتبدو الحياة التي تقوم على المكان بمثابة الحقيقة القوية، التي يصعب تجاهلها؛ لذا تلقـى العناية مـن المرتحل بالدرجة التـي يُحقق بها توازنًا وتعـادلاً له في الحياة،وهو ما برز في رواية (الروح الثامنة) من خلال المظاهر الآتية:

- التكثيف الذاتي والتغريب بالاستهلال:

منذا العنوان وثمة مثول أمام حدٍّ قاطع بكثافة الإخبار عما هو غريب؛ لكونه تتمةَ جملة خبرية؛ تصرّح بأن هذه هـي (الروح الثامنة) تلك التي يتعيّن على القراء الإقرار بأنهـا تلهم الآخرين وتؤثر فيهـم، وهذا ما يجعل القارئ أيضًـا، منذ البداية، مؤهلاً للدخول في عالم يتداخل فيه الجسد مع الـروح، وتتحاور عوالم شتى من أجل الوقوف علـى حقيقةٍ ما، أو كشف سـتر ما، في عالم قد يكون بعد الحيـاة وقبل الموت، فالعنوان لا يتضمن زمانًا محددًا ولا يشير إلى مـكان طبوغرافي معهود؛ فهـو دال على فوقية تتجاوز الزمان والمكان؛ لتصل الإنسان في بحثه عن نفسه وعـن الله وعـن الأسئلة الكبرى في الحيـاة إلى حالة من الرضـا، التي تسعى إليها الذات عـبر طرائقها الخاصة التي تصنعها مواقفها الذاتية مع الآخرين ومع نفسها.

وثمة قصدية بائنة في تعمد حضور الذات، والاحتفاء بكثافـة تجلياتها، عـبر مشهدين؛ يعلـن أولهما عن ذات تواجه العالم برغبة ساديّةٍ، ويمثل ثانيهما صمودًا خرافيًّا أو غريبًا للـذات المستهدفة في هذا الواقع المرفوض. وفي المشهديـن، يبدو المـكان قاسمًا مشـتركًا لتُجسد الذات خطابًـا شبـه صريـح لإنسان ما بعـد الحداثـة، وهو ما يتضـح في عتبـة المقدمة التي يـبرزُ فيهـا المشهدان من خلال قولها:

«كـم أشعـر بالقـوة تتدفـق من بـين أصابعي وانـا أدفع شخصًا لأن يفعل ما أريد، وأحدد لشخص آخر ماذا يقول؟

(1) نيرمين يُسر: الروح الثامنة، الدار العربية للكتاب، القاهرة، طبعة أولى 2014.، وشهد عام 2013 صدور رواية (الروح الثامنة) للسورية ديمة داوودي، التي تجسد شروخ الروح العاشقة.

(2) راجع مدخل كتاب (شعرية المكان في الأدب العربي الحديث) من تحرير بطرس الحلاق وترجمة آخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2014، ص-11 21.

وكيف يتحرك؟ وكيف يأكل؟ ومن يعشق؟ وأستطيع أن أقرر له حالاته المزاجية بأن يكون سعيدًا أو مضطربًا.. أو بإمكاني حتى أن أجعله ينتحر.. بضغطات قليلة على حروف الكيبورد أصنع له قدره.

وقد كانت القطة تحاول النجاة من موت قريب، ومواؤها يفتت جدار معدتي هلعًا، كانت تتلوى ألمًا إثر حادث سير، حين سكنت تمامًا عن الحركة وشاعت رائحة الموت في أنفي، ثم ما لبثت أن انتصبت واقفة مجددًا مما تسبب في ازدياد هلعي، بدأت تصلح من هيئتها وتهتز بقوة لتنفض عن شعرها أتربة الرصيف وتلعق حوافرها، وكأنها لم تمت منذ قليل، يبدو أن أرواحها السبعة لم تنفد كلها بعد.. وفي قول آخر تسعة..» (1)

ففي هذه المقدمة الموجهة نحو إضفاء جوٍّ من التغريب، نعاين هذين المشهدين، وهما:

أولاً : تعزيز التداخل القصدي بين الواقعي والافتراضي من أجل تغريب عالم الراوي أو الروائية نرمين يسر، حين تتوسل بأدوات التكنولوجيا (الكيبورد وغيره) الداعمة لخلق عالم افتراضي كي تقتحم واقعًا حقيقيًّا ضدّ تحقّق الذات، فإذا بها تُعلي من نشوة الهيمنة والسيطرة؛ لتمنح نفسها طاقة تشبه آلهة الإغريق حين تتحكم في مسار شخصيات عالمها الافتراضي، الذي هو بديل أنسب لعالمها الواقعي، فتُحرك شخوصه، وترتب أحوالهم المزاجية على هواها، وتصعد إلى أعلى درجات النشوة في التلويح بسادية تتحقق بها الذات أمام كل مضادٍ لها، عندما تؤكد إمكانية القضاء على حياتهم. في الوقت الذي يلقى فيه القارئ واقعًا من الشخصيات والأحداث التي تتحرك بواقعية تامة، وهنا يكمنُ الغريب.

ثانيًا : أسطرة الواقع أو تعمّد تقريبه من حد الأسطورة بتهيئة القارئ عبر المثل الشعبي (زَيّ القططْ بسبعْ أرواحْ) إبرازًا لحالة الصمود، التي لا تعتمد على كون القط ممتلكًا هذا العدد من الأرواح، وإنما لما فيه من خصائص طبيعية تمكنه من النجاة أمام الأهوال، وإذا ما رُبط بين القط ذي الأرواح السبع والمرأة، التي تحفظ لها المخيلة الشعبية أنها تستبطن روح سبع قطط، فالمكان الغريب هو ذلك الفضاء القابل للانتهاك الإداري بفعل الكيبورد والعالم الافتراضي، أو الذي يخضع للانتهاك غير الإداري عبر الأسطورة والخرافة. فأن تدهس قطة أو تصنع عالمًا روائيًا أو واقعًا افتراضيًا فأنت في النهاية محكوم بنظم واقعية لها ما يبررها. وهنا فانت تقف في حد الغريب.

- الارتداد إلى الأمام والثيمة المضادة :

منذ بداية الرواية وحتى نهايتها، لم ينكسر هذا الإيهام بالتغريب والفضائي المضاد لكل ما هو اعتيادي في الحياة، فعلى مدار أجزائها ثمة ارتحال متكرر عبر الأمكنة والأزمنة وعبر الثقافات الروحية والإنثروبولوجية السخية في مدلولاتها، وأتاحت الراوية لنفسها أن تقوم على أصوات روائية تتنقل بالقارئ من مكان إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن شخصية إلى شخصية أخرى؛ لتكسر ما قد يبدو مألوفًا في الحياة؛ إذ تستعير من واقع الناس فكرة اللقاءات العابرة بينهم، وهي في الغالب لقاءات معرضة في جانب كبير منها إلى النسيان، أو البقاء ذي الأمد المحدود في الضمير الشخصي، لكن الكاتبة/ الراوية تجعل من هذا اللقاء القدري ما يشبه اللعنة المقدسة- إذا جازت التسمية- فتقدم ثيمة أو موضوعة مغايرة تمامًا عما كانت عليه الاستعارة من الواقع، حين تقود الشخصية التي تلتقيها إلى ما يشبه الانتكاسة- بالقياس إلى تاريخها الشخصي ومسيرتها- فينالها- من عمق التأثير الحاصل من الشخصية- التبدل الشديد بالارتداد إلى الأمام وتغيير المسار المستقبلي؛ فتستعيد نمطًا إيجابيًّا لم يكن أبدًا واردًا في أفقها، وقد حدث هذا بالتقابل؛ أي منها وفيها.

(1) الرواية، ص5.6.

ففي أفغانستان كان هناك «سميع الله فرزان» مدير فرع الشركة الكبيرة في (كابل) يلتقي هذه الأجنبية، فتتبدل حياتها إلى مناخ عرفاني مفعم بالروحانية، وهي ذاتها تلتقي «إيثان مايلز» مراسل شبكة أخبار عالمية فتتبدل حياته تمامًا من فوضى جسدية إلى بحث معرفي عن القيم. وفي الحالين، ثمة مكان هو أفغانستان وثمة لغة هي لغة عرفانية روحية باذخة المجاز والدرامية.

وعلى الرغم من أنها الرواية الأولى للكاتبة بعد مجموعة من القصص القصيرة، فإنها تقدم- بهذا المنحى- خبرة فنية جمالية جيدة على مستوى اللغة السردية وكثافة الدلالة بالابتعاد عن حدود المباشرة، ومغايرة البنية الروائية التقليدية المتدرجة تاريخيًّا وكسر منطق التتابع الحدثي، ثم التخلص الجيد من الوقوع في شَرَك الكتابة الذاتية المتمثلة في علوّ الصوت، وصراخ الأنا، والتعالي بتقديم منطق الحكمة الكلية والقضايا الكبرى، وخاصة عندما تتبدى ملامح الخطاب الروائي الذي يتمثل في تقديم حراك ثقافي مشبع بالمعرفة العميقة لأمكنة مختلفة، ملتقطة فيها الثقافة الروحية لجوهر شعوبها؛ ففي أفغانستان حيث عالم «فرزات» الشخصية الصوفية الحالمة جدًا، التي تقر بسحر هذه الأجنبية الملتحقة بفرع الشركة في (كابل)، لكن تشبعه بثقافة روحية وطقوس إيمانية جعله يقف بها عند منطقة وسطى، عادًّا القرب من جسدها بمثابة (الإثم المحبب)[1] على مستوى التخيل الانفرادي. ثم تقدم هذه الفتاة في خطابها مع شخصية أخرى انكسار المادية الجسدية تمامًا، وخاصة عندما قضت ساعات قليلة في (إنجلترا) روحًا هائمة، وليس جسدًا طيعًا لخيالات هذا المراسل؛ فأحدثت في شخصيته تحولاً جذريًّا، وهو القادم من (كابل) بعد تغطية حدث مقتل الأمريكي «مايكل» فيها، فيتحول من افتتانه بجسدها إلى شغف بروحانياتها، وكذلك مع الصيني «تشونج» الذي فقد زوجته، والأمر كذلك في منغوليا، بحثًا عن الله والإنسان والروح والحياة، فتستقر بها الحال في مصر مكتشفة أنها من أصل مصري فتهب إلهامًا لحبيبها ليكتب فيلمه المؤجل من سنين، وتموت بين يديه؛ لتقدم الرواية في النهاية خطابًا ذا ملمح ديني سياسي ثقافي روحي متشابك الرؤى، بحثًا عن خلاص للإنسان في واقع طغى عليه الإرهاب والمادة والجسد.

وهناك ملمح فني آخر، يتضح في أن الرواية تقوم على خمسة أصوات روائية، وكل صوت تلتقيه البطلة يتحول إلى الرواي؛ فيسرد ذاته وتفاعلاته مع الشخصيات الأخرى، ومع كل صوت روائي نلمس بنايات سردية مستقلة على مستوى الراوي لكنها متشابكة جدًا على مستوى الحدث، ومع كل صوت نعاين بعثرة منهجية له (تفتيت) عن طريقة ترقيم البنيات الجزئية تارة، وتارة أخرى عن طريق العنونة الجانبية. وكل بنية جزئية تسلم نفسها للأخرى في تتابع سردي منسجم، يحيل الراوية إلى لوحات قصصية بمذاقات سردية مختلفة وشيقة على مستوى الفن.

- حصار الأمكنة والتشرنق الشاعري حول الذات:

تعكس رواية (الروح الثامنة) طابعًا ذاتيًّا لشخصية تُعد من إفرازات عالم ما بعد الحداثة، التي اصطدمت ماديتها وآنيتها بروحانية ذات أخرى تكتنز في فضائها العرفاني الحاضر روحانيات الماضي وسحره لتمده إلى ما وراء الحاضر، حيث الحياة الأكثر إشراقًا في العالم الآخر، وإذ بهذه الشخصية ما بعد الحداثية تغرق في صدمة داخلية عنيفة، بعد أن مستها روحانية عميقة التأثير؛ فقادتها إلى البحث عن ذات أخرى متحققة جسدًا وروحًا، وليست متحققة جسدًا فقط؛ فعندما يشتد حصار الأمكنة الخانقة والأزمنة ذات الظلال المرعبة على الذات، وتشعر بأن هناك حصارًا آخر من التشويه

(1) ( ) الرواية، ص27.

الـذي يلفهـا في قهـر، فلا مناص أمامها مـن التشرنق حول الـذات ابتعادًا بأهدافها الحقيقيـة التي تضمرها؛ فتجتر مأساتها في دراما الانكسار؛ لأنها تمتلك الرغبة وتفتقـد كثيرًا إلى القـدرة، وإذ بها تغـدو شبحًا في واقع قاسـ، فتعلـو مستويات الشعريـة واللغة المكثفـة شجنًا؛ لتفك حالة الحصار وينشـط التخييل فتستنطق الوجود المـادي الحيـواني والجمـادي، ويتحول الواقـع إلى عالم بديل تسترد فيه الشخصية قدرتها على الفعل، والوجود، والتحقق الحر.

وقـد لعبـت اللغـة في الروايـة دورًا كبـيرًا في تقديم فضاء روحـاني خلاب؛ فعلى مستوى تدرج البنية، وتنقل البطلة مـن عنوان إلى عنوان[1] مـكان إلى مكان يتضح هذا الأمر، مؤكـدة نرمين يسر بهذا ملمحًا تعززه إحدى موجـات الحداثة الجديدة حين تربط بـين المكان واللغة عـبر تجليـات الحداثـة في السـرد؛ إذ تـرى (أن اللغـة المكانية، في ضـوء الحداثة الجديـدة، تتوجه باهتمامها الكبـير صوب كل ما هـو روحاني وليس ماديًّـا)[2] ففي (أفغانستـان) حيـث اللقـاء مـع «إسماعيـل فـرازات» والأمريكـي «مايـكل» يلمس القـارئ تقديم لغـة صوفية شديـدة التحليق بالـروح، وخاصة اللقـاءات التي كانت تجمعها بإسماعيل، حيث تعلو مستويات التكثيف الدلالي للغـة مستمدة مـن تصويرات مولانا جـلال الدين وهذا الإرث الصوفي الكبير، وحتـى في أجواء المعابد الصينية مـع «تشونج»، وكذلـك في دهاليز (القاهـرة) التاريخية وعبقهـا القـديم، حيـث تعلو مجـازات اللغـة السردية، وتحلـق بتصويرات متعددة التأويل، فتضفي على الواقع، الذي يبدو في تفاصيله أنه مألوف وواقعي وعادي، إيهاما بعـدم مألوفيته وكسره، ولعل قراءة الحوارات التي كانت تجمعها مـع «إسماعيل» أو «إيثان مايلـز» تعطينا تحليقًا هلاميًّـا أشعلته روحانية التصوف والأشعار الصوفية في الغزل الغـارق في الرياضات الروحية لبدنٍ مستهدف في تطويـع ماديته وجسده، كأن يصلي إسماعيل الصلاة مع امرأة غريبة أسَرته بحسنها[3] وفتنة جسدها وعقلها.

فضـلاً على ذلـك، يبدو أن مناوشـة حصار الأمكنة والأزمنـة للذات قد تأخذ منحى عبثيًّا، يبدو فيه التخييل مـن ذلك النوع السريـالي، أو الفانتـازي، وعلى أصعدة كثـيرة تنعكـس علـى الحـدث والشخصيـات والأمكنـة والأزمنـة واللغـة كذلك، فمثـلاً تعتري القـارئ ما يشبه الصدمـة مـن الروايـة حـين تنتهـي بموتهـا في مسقط رأسها، وبـين يدي حبيبها، بعد رحلـة طويلة من البحث عـن الله والإنسان والراحة بلا جدوى أو مآل، بل البحث عن اللذة الحقيقية للإنسان في الحياة بعيدًا عن دهاليز السياسة، وتوظيف الدين في فضاءات مُجَرّمة.

فـ(الـروح الثامنـة) وهـي روح الحيـاد التـام حين ترتـاد آفاقًـا انحيازية تامـة لم تقترف أي حيـاد، وهي في ارتيادهـا تمثل ومضة روحية لأنثـى مشتهاة تختطف الـذات من تصالحها الساكن إلى حالة أخرى قد تفضي إلى تدميرهـا. فمن أفغانستان الـروح إلى بوذية الصين ورهبنـة المسيحية في منغوليا ثم إلحـاد بريطانيا وصولًا إلى مصـر ضد التعصب وضد الهويـة المنغلقة، وهي في كل أفق تشكل إدانة مزدوجة، لطالبان في قتلهم الأمريكي «مايـكل» ولـ«مايـكل» الذي التمسـ حياةً وفـق أدواته في مجتمع لا يستوعبه، وغير مؤهل لاستيعابه.

تمنـح الرواية ألقَ البحث في الـروح العليا، ومتاهات البـدن المغموسـ في واقع مـادي فعلَ إحـداث اللاجدوى في وعـي القارئ، حيـث لم يكن انتهاء البحـث على هذا النحو تتمةً موفقةً تُثير تساؤلات، إذا بدت الرواية- بفعل

(1) راجع العنونة الجانبية الآتية (بداية الروح قصة-38 الحياة كروية ولا تدور حولنا -77 إثم محبب27).

(2) Graham Greene (Mystery and the Space Between); Place and Space in Modern Fiction. Wesley A. Kort (Editor). Universty Press of Florida. 2004. P89.

(3) الرواية، ص35 و36.

النهاية- وكأن ترحالها من مكان إلى آخر حيلةٌ تستعرض ثقافات غريبة، وسلوكيات غير مألوفة في طبائع الشعب، ثم تكسر هذا بالوقوف على حد إدانة سياسات ومظاهر اجتماعية تقترب من كتابات الرحلات. وهو ما سمح لها بأن توظف تقنية الهامش؛ لتطل نرمين يسر بحضورها المصطنع في الرواية لتفسر مدلول وجبة شعبية في مكان هو من صميم الواقع الحالي، لكنها تبدو مشدوهة إليه وكأنه مكان قادم من وراء التاريخ. وتوصف الكلمة لديها عالم قارئة الطالع في الثقافة الأفغانية (أينده كوي) وقوم الهزارة من الشيعة الدالين على الرقم ألف[1] في تنقلها من مكان إلى مكان. غير أن الحضور المصطنع من الكاتبة، في إطار هذا التداول الشعبي للرموز الثقافية، لم يكن موفقًا في بعض المشاهد، ولاسيما تلك التي سلطت فيها الراوية الضوء على ملابس المرأة الأفغانية، إذ كان الحضور مباشرًا، وفجًا قلل من عدم المثول أمام الحقيقة، أو كان الإيهام بحقيقة المروي قويًا.

- السحر التشاكلي في الثقافة والموروث:

إلى جانب سيادة هذا النمط من الممارسة الثقافية في موروثات شعبية متنوعة تتصل، في غالبيتها، بأوساط الراق الأدنى من الناس، يتأكد للقارئ أنها تعد من الظلال التي تقترب مما يسميه جيمس فريزر (1854-1941) السحر التشاكلي، أو سحر المحاكاة، التي تحاول هذه الفتاة تقليدها، وإن لم تلحق بها أي ضرر لأحد، وهذا النوع أطلق عليه إدوارد تايلور (1832- 1917) اسم السحر الرمزي (symbolic magic) بناءً على العلاقة القائمة بين الشبيهين من أجل إحداث رمزية معينة، كأن تعلق الأجنبية وشمًا فتثير تساؤلًا رمزيًّا لدى «إسماعيل» بأنها ربما تكون من «الهزاريين»، أو تتعمد شراء حجر (الجشمت) وهو أمر شعبي محمل برمزيات تسهم في تغريب الموقف أو الحادثة، ولاسيما إذا اخترقتها الرمزيات الشعبية، مثلما تحاكي شخصية روائية في عمل ما الرجل عند الزولو الذي يمضغ قطعةً من الخشب لكي يلين بهذا الفعل الرمزي قلب الرجل الذي يريد أن يشتري منه بعض الماشية، أو قلب المرأة التي يريد الزواج منها، هذه كلها أمثلة صريحة واضحة للسحر الرمزي[2].

كان هوس الشخصيات، أو الأصوات في الرواية، بسحر المحاكاة بين الثقافات ملمحًا من ملامح إضفاء التغريب في السرد، بالنسبة إلى هذه الرواية، لكنها لم تكن مقصودة لذاتها، كي لا يقع العمل في أتون التكلف؛ لأن الأمر أمر سرد وليس أمر عرض محتوى محاكى؛ إذ كان لإثارة إشكالية السرد في مقابل العرض أو المحاكاة المحضة من قبل السرديين وغيرهم مغزى جدير بالالتفات إليه، وهو الانتصار للراوي، سواء أكان المراسل أو مدير الفتاة في (كابول) أو غيرهما، لأنك أمام رغبة عارمة في تدعيم جانب حرفية الإبداع وصنعة التخييل الأدبي للمادة الواقعية المروية على اختلاف أماكنها، بحيث يُسقط الإيهام الكاذب بأن الراوي شخص آخر.

وبهذا الوعي يمكننا الوقوف على أن (الروح الثامنة) نص شبه تداولي بما يحتشد فيه من وسيط ثقافي مضمر ومعلن في آن؛ لأننا لا نمتلك المعرفة الكاملة بهذا الواقع كي نتمكن من الاحتكام إليها عند الحكم على النص المرتبط بأمكنة متنوعة، فكان الانعتاق من حصار الأمكنة بالتنقل المستمر فضاء متحديًّا لعدم القدرة على التثبت من واقعية الحدث ذاته، وإن كان الحدث السياسي حاضرًا بقوة، لكن تداعياته جعلت منه رافدًا ووسيطًا يربط المراسل (الذي أتي لتغطية حدث مقتل الأمريكي على يد طالبان) بالفتاة في سياق آخر؛ لنكتشف أنه يستهدف جسدها ببوهيمية فجّة تروق لأية

(1) الرواية، ص17، 18، 23.

(2) راجع: جيمس فريزر: الغصن الذهبي، ترجمة: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971م، ص109، و أحمد أبو زيد: تايلور، دار المعارف، القاهرة، 1957م، ص207.

امـرأة إلا هي، وكأن الحدث السياسـي لم يكن موضوعًا للروايـة بقدر مـا كان الموضـوع الحقيقي هـو الذات في حراكها مـع غيرها، من أجل تحقـق في الزمان والمكان، عبر وسيط لغوي يتسم بالإيحاء والتكثيف والرمز.

ويمكـن الوقـوف علـى أن الأحـداث، ذات الاتصال العميـق بالـراق الأدني في المجتمعـات التـي طافـت بها نرمين يسر وساقتهـا في ارتباط موثوق بشخصياتها، لم تكن في بعض الأحيان، قادرة على تخليص هذه الأحداث مـن سياقاتها المجتمعية؛ كـي تُحدث قدرًا مـن المخاتلة العميقـة، فكابل وشنغهاي ومونتريـال وغيرها فضاءات أمكنـة لهـا سياقـات ظلت حاضـرة في ما هـو مغلق من أمكنة؛ الطائـرة والمحكمة وغيرها، وإلى جانب الحرص علـى توثيق التاريـخ الحقيقي للأحـداث مثلما حدث في مشهـدي؛ المحاكمـة وقتـل الأمريكـي وغيرهمـا، تخلت الكاتبـة عن التمثل بالموروث الثقـافي الشعبي، وانغمست في فعل صحفي ينقل أخبارًا، فكبّلت الحادثة بإرث واقعي يقلـل من حـدود الإيهـام والتخييـل في بعض المواقف، وليس في كلها. وهنـا يأتي المروي له، الـذي يفك شفرة هذا المكبل، ولا يلتفت إلى ثبوتيته، حتى يمنح نفسه متعة التخيل بعيدًا عن التماثل الظاهري للحقائق والأحداث.

* * *

مختتم:

لم يكـن رصـد هـذه المظاهـر التجريبيـة من خلال نصّـين روائيين ردًّا على ما المظاهـر الستة التي استهلت بها الدراسة، وإنما هي من باب تأكيد أن المدونة الروائية العربيـة تستبطـن القـدرة علـى توسيـع أفـق التجريب النوعـي، الذي يعزز إرثًا كبـيرًا في دائرة السرد والحكي والشفاهية ... إلخ. إن رصد هذه المظاهر التجريبية على مستوى التخييل يقوم على إحـداث تشابكات وتداخلات تفرضهـا العملية الإبداعية ذاتها، وهي تشابكات متعلقة ببعض مكونـات الشعريـة الأدبيـة في العمـل الروائي، ولاسيمـا ما تحمله من تقاطعات تحتـوي الثيمة بوصفها ممارسـة عقليّـة ترتضي الإيهـام بالحقيقـة الروائية لا التصريـح بالحقائـق واستعارتهـا من الحيـاة، وتربط المكان بوصفه عنصرًا ثقافيًّا فاعلاً مع اللغة المكانية التي تجنـح صوب الروح لا المادة، وتستدعي الكاتب في حضور مصطنع يعضد الغياب أمـام الحضور الحقيقي، ويُخيّل الوقائع على نحو مربك ومخاتل، وتستهدف هذه المظاهر، أيضًـا، التفريق بين الراوي السردي والذات الروائية؛ إذ يُقبَـل من الـذات في الرواية، وفي الفن عامـة، أن تنسلخ منهـا ذات (آخر) وتمارس عليها فعل التخييل والمراوغة والكذب الفني عبر منتوج تخييلي أدبي، يتغاير عما نادى به جاك دريدا (1930-2004) عندما صرح بأن مضمار الحـوار الذاتي يُبنى على حقيقـة ذات منطق خاص، ألا وهـي (استحالـة الكذب علـى الـذات)[1]؛ مستنكرًا أن يكون بإمـكان الإنسان أن يقول لذاتـه وعن قصد أشياء مختلفـة عن تلك التـي يفكر فيها فعـلاً، وأن يفعل ذلك قصد خداعها، وإلحـاق الأذى بها، وأنه لا يمكن الكذب على الذات من دون اعتبارها بمثابة آخر مستقل، وهو ما تقـوم عليه الرواية التخييلية في كل مكوناتها وتفاصيلها، حين تناصـب الذات نفسها، في سياق انقسامها، صراعًا بـأن هنـاك الذات (الأنـا) والذات (الآخـر) من خلال التخييل المخاتل والمراوغة بالحيل الفنية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

(1) مصادر رئيسة :

- إبراهيـم عبد المجيد: في كل أسبـوع يوم جمعة، الدار المصرية اللبنانية للنشر، القاهرة، 2009.
- إبراهيم نصـر الله: شرفة الهذيان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.

(1) جاك دريدا: تاريخ الكذب، ترجمة: رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016، ص7.

- أحمد العايدي: أن تكون عباس العبد، دار ميريت للنشر، القاهرة، 2003 (ط2، 2005).
- أحمد طوسون: رقة القتل، دار النسيم، القاهرة، 2015.
- أمير تاج السر: 366، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، طبعة أولى 2013 وطبعة ثانية 2014.
- جنان جاسم جلاوي: شوارع العالم، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2013.
- رامي الطويل: رقصة الظل الأخيرة، دار الساقي، بيروت، 2013.
- شهلا العجيلي: عين الهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2006.
- عبدالله النعيمي: إسبريسو، دار كتاب للنشر، الإمارات، 2012.
- محمد القس: موعد مع الله، رواية تويترية، 2013.
- محمد سناجلة: شات (رواية رقمية على الرابط: http://www.arab-ewriters.com/chat)، 2005.
- محمد سناجلة: ظلال الواحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

(2) مصادر فرعية :

- نورة المحيميد: حلة القمصان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014.
- نيرمين يُسر: الروح الثامنة، الدار العربية للكتاب، القاهرة، طبعة أولى 2014.
- هاديا سعيد: أرتيست، دار الساقي، بيروت، 2006.

ثانيًا: المراجع (عربية ومترجمة وأجنبية)

- أحمد أبو زيد: تايلور، دار المعارف، القاهرة، 1957.
- تشارلز تايلر: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2015.
- جاك دريدا: تاريخ الكذب، ترجمة: رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016.
- جوناثان كولر: مدخل إلى النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفي بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- جيرار جينيت: خطاب الحكاية، ترجمة: عبد الجليل الأزدي وعمر حلمي ومحمد معتصم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997
- جيرالد برنس: قاموس السرديات، ترجمة: السيد إمام، دار ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2003.
- جيمس فريزر: الغصن الذهبي، ترجمة: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971.
- حجي جابر: الرواية في وسائط التواصل... تويتر نموذجًا، ضمن كتاب (تحولات وجماليات الشكل الروائي) ملتقى القاهرة الدولي السادس للرواية العربية، مارس 2015.
- رالف كوهين: (هل توجد أنواع ما بعد حداثية؟) ضمن كتاب تزفيتان تودروف: (القصة الرواية المؤلف: دراسة في نظرية الأنواع الأدبية) ترجمة خيري دومة، دار شرقيات، القاهرة، 1997.
- لؤي خليل: العجائبي والسرد العجائبي: النظرية بين التلقي والنص، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1914م.
- مجموعة مؤلفين: شعرية المكان في الأدب العربي الحديث، تحرير بطرس الحلاق وترجمة آخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2014.

- المصطفى مويفن: بنية المتخيل في ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية، 2005.
- ميشـال بوتور: بحـوث في الرواية الجديـدة، ترجمة: فريـد أنطونيوس، منشورات عويـدات، بيروت، ط3، 1986.
- نصـر حامد أبوزيد: فلسفة التأويـل، دراسة في تأويل القـرآن عنـد محيـي الدين ابـن عربـي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
- وين بوث: بلاغة الفن القصصي، ترجمة: أحمد خليل عـروات، وعلى بن أحمـد الغامدي، جامعـة الملك بن سعود، السعودية، ط1، 1994م.
- يوسف الإدريسي: الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، مطبعة النجاح الجديـدة، الدار البيضاء، 2005.
- Graham Greene (Mystery and the Space Between); Place and Space in Modern Fiction, Wesley A. Kort (Editor), University Press of Florida, 2004.
- Katy Waldman : (Twitter Fiction Done Right): http://www.slate.com/blogs/writer_elliott_/29/11/browbeat/2012holt_wins_us_over_with_her_twitter_fiction.html.
- Richard M. Dorson; Folklore and folklife, (Selection), University of Chicago Press, 1972.

العلاماتية، وتكوين البناء السردي

في رواية «مطر حزيران» للروائي اللبناني جَبّور الدويهي

حسني مليطات
جامعة الأوتونوما في مدريد-إسبانيا
Molitat_2008@hotmail.com

مُلخص :

تُدرس نظرية «العلامة» وفق منهجين رئيسين، هما: المنهج البيرسي، الذي يرى أن العلامة إشارات تقوم على الإدراك، ومنهج سوسوري، جعل من العلامة «إشارات لغوية» تقوم على مفهومي «الدال والمدلول» فقط، وكان لكلا المنهجين دور في دراسة النصوص الأدبية المختلفة، وإن كان الثاني أكثر انتشارا في النقد العربي المعاصر. وتمثل هذه الدراسة النموذج التطبيقي للقواعد النظرية، التي وضعها الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس في مؤلفاته المختلفة، متخذا الباحث من رواية «مطر حزيران» للروائي اللبناني جبّور الدويهي مثالاً على ذلك ؛ لأنها تصنف من الأعمال الروائية المهمة التي تنتمي إلى النصوص العلاماتية، والتي يشكل كل جزء فيها علامة دلالية تشير إلى الواقع المعاصر الذي يعيشه الكاتب.

الكلمات المفاتيح :

العلامة، البنيوية، التكوين السردي، المطر، العنف المقدس، المجتمع

Semiotic, and the composition of the narrative

construction in the novel «Matar Haziran» by the Lebanese novelist Jabbour Douaihy

Hosni Mlitat
La Universidad Autónoma de Madrid -Spain
Molitat_2008@hotmail.com

Abstract :

The «sign» theory is taught according to two main approaches: first, the Peirce approach, which sees that the sign is signals based on perception, second, the Saussure approach, this approach makes from the sign « a linguistic references» based on the concepts of «the signifier and the signified» only. Both of them had a role in the study of different literary texts, although the latter is more prevalent in the contemporary Arab criticism. This study represents the applied model of theoretical rules created by the American philosopher Charles Peirce in his various works, the researcher takes the novel (Matar Haziran) by the Lebanese novelist Jabbour Douaihy as an example, because it was classified as one of the important narrative works which belong to the semiotic texts, each part of it formed a semantic sign refers to the contemporary reality which the writer lives .

Key words :

The sign, structuralism narrative formation, rain, sacred violence, society

تمهيد :

علم العلامات من المصطلحات النقدية المهمة في تحليل النصوص الأدبية المختلفة، وقد مَثُلَ حضوره في المناهج النقدية المعاصرة بمسمى «السيميائية» أو «السيميوطيقا»، التي أشار إليها ابن منظور بقوله: «السَّومة والسِّمة والسيماء والسيمياء: العلامة»[1]، ويعد الفيلسوف الأمريكي (تشارلز ساندرس بيرس) المؤسس الحقيقي لهذا العلم، الذي خصصه لتحليل نظرياته المنطقية في دراسة العلوم الحياتية المختلفة، وتقوم رؤية بيرس على أن العلامة من الدراسات الإدراكية، التي تقوم على التمثيل الذهني للأشياء، يقول: «العلامة هي تمثيل مع تفسير ذهني»[2]، ليُقعِّد من خلال هذا المفهوم القواعد المنهجية الرئيسية لعلم العلامات، التي تأسست على مصطلح «السميوز» أو ما يُعرف بـ«سيرورة الدلالة»، «التي تستخدم من أجل نقل معلومات، ومن أجل قول شيء ما، أو الإشارة إلى شيء ما يعرفه شخص ما يريد أن يُشاطره الآخر في هذه المعرفة ؛ لتكون بذلك جزءا من (سيرورة تواصلية) من نوع: مرسل-قناة-مرسل إليه»،[3]، وتقسم السيرورة الدلالية للعلامة إلى ثلاثة عناصر أساسية، هي « الدال والمدلول والمرجع»[4]، وهي عناصر تقوم على الإدراك الكلي للمضمون والشكل داخل البناء النصي، على خلاف نظرية دي سوسير، التي كانت «العلامة» فيها عبارة عن إشارة لغوية، تُعرف بأنها :«كيان سايكولوجي له جانبان، دال ومدلول»[5]، والفرق بين المنهجين، يتضح في «المرجع» الذي يوظفه بيرس كعنصر وسيط بين الدال، والمدلول، بالإضافة إلى أنه يمثل نقطة المركز لتأويل الجوانب المختلفة من النص، كما أنه يمكن أن يكون «مادياً أو مجرداً، واقعياً أو متخيلاً، ويمكن أن يوجد، وأن يكون قد وجد، أو أن يكون قابلاً للوجود في المستقبل، وكل ما يمكن للعقل الإنساني أن يتصوره، فإنه يستطيع أن يكون المرجع للعلامة»[6].

أما «الدال»فإنه يحيل إلى حالات مهمة لدراسة النص الأدبي، تتمثل تلك الحالات فيما يلي :

- « الحالة الأولى، تتكون من ثلاثة أنواع من العلامات: نوعية، مفردة، معيارية.
- الحالة الثانية، تتكون من: الأيقونات، الرموز والإشارات»[7].

وتعد الحالة الثانية من أكثر الحالات شهرة ودراسة في النقد المعاصر، وقد خصص لها الدارسون مجالا واسعا في دراساتهم، أثناء تحليلاتهم الشارحة لنظريات بيرس، لاسيما الناقد الإيطالي أمبرتو إيكو، في كتابه «العلامة»، والناقد المغربي سعيد بنكراد في مؤلفاته ودراساته المختلفة، بالإضافة إلى الناقد المغربي عبد الله بريمي، الذي خصص الكثير من أبحاثه لتفسير نظريات السيميائية المختلفة، وأنا أرى أن كلتا الحالتين، من أهم الحالات في دراسة «العلامة» في النص الأدبي؛ لأن بنية النص السردي والشعري، تقوم على أيقونات ورموز وإشارات دلالية مختلفة، يجد فيها الدارس الفضاء الرحب لتأويلها وتحليلها وفق رؤى خاصة به، بالإضافة إلى تضمنها للعلامات النوعية والفردية والمعيارية، التي يشكل كل جزء منها دلالة معينة في النص الأدبي المُختار، وبناء على ذلك ستقوم هذه الدراسة على تحليل البنية العلاماتية في رواية «مطر حزيران» من خلال هاتين الحالتين.

(1) ابن منظور. لسان العرب.م12.ص312. مادة (سوم)
(2) Peirce. Charles Sanders. Semiótica. P262
(3) إيكو، أمبرتو. العلامة «تحليل المفهوم وتاريخه». ص46
(4) المرجع السابق. ص53
(5) دي سوسير، فردينان. علم اللغة العام. ص85
(6) زويست، آرت فان. التأويل والعلاماتية. ص46
(7) بنكراد، سعيد. السيميائيات والتأويل.ص107

يُقصد بالعلامة النوعية، الإشارات التعبيرية إلى المشاعر والأحاسيس الحاضرة داخل البناء النصي، كالصراخ والسكوت، بالإضافة إلى الألوان البارزة والمميزة داخل لوحة ما، والإيقاعات الموسيقية المغايرة عن غيرها في ذهن السامع، ويستمد الدارس دلالتها من خلال تأويلها وفق رؤية فرويدية، بدراسة الجوانب النفسية فيها، أما العلامة المفردة، فهي أكثر خصوصية من الأولى، وأكثر التزاما بعنصري الزمان والمكان منها، فهما «السياقان المولدان لها»[1]، وهي عبارة عن بنية تركيبية من العلامات النوعية المختلفة، يقول بيرس: «العلامة المفردة هي شيء أو حدث يشتغل كعلامة، لا يمكن أن يكون كذلك إلا من خلال نوعياته، بحيث إنه يستدعي نوعية أو بالأحرى مجموعة من العلامات النوعية»[2]، ويقصد بالعلامة المعيارية، « القانون الذي يشتغل كعلامة، وهذا القانون في الأصل نتاج الإنسان، لا تتشكل إلا بحضور العلامة المفردة»[3]، ونلاحظ من خلال ما تقدم أن هذه الأنواع من العلامات، عبارة عن بنية واحدة، يعتمد كل واحد منها على الآخر في تشكيل المعنى الدلالي داخل السياق.

أما الحالة الثانية، فهي الأهم في دراسة البنية النصية، وتحليل الأبعاد الأيديولوجية فيها، وهي المركزية التي اعتمد عليها رولان بارت في دراسته لعناصر العلامة، معتبرها من «مبادئ مناقشة العلامة»[4]، فالأيقونة، هي التي تعمل على نقل الأفكار من الأشياء التي تمثلها وتنقلها ببساطة، وذلك عبر الصور الفوتوغرافية والرسومات البيانية، أما الإشارة أو الإيماءة –بتعبير هوسرل – ، فهي عرض شيء على أشياء أخرى، يسبب ارتباطا ماديا (físicamente) معها، هذه الإشارة، هي التي تشير إلى الطريق الذي يتعين علينا إتباعه، أو الضمير النسبي، الذي يوضع مباشرة بعد اسم الشيء الذي يُراد به دلالته (أنت، هو، هي ..)، أو التعجب الندائي، مثل قولنا: «مرحبا!»، الذي يوظف لجذب الانتباه، أما الرمز، أو «العلامات العامة» التي من خلال استخدامها تخرج مرتبطة مع معانيها. وهذا يظهر في معظم الكلمات، والجمل، والخطابات والكتب[5].

رولان بارت، ومفهوم «العلامة» في الفكر البنيوي:

إنَّ المفهوم البيرسي للعلامة، رسخ التحليل البنيوي للنصوص الأدبية المختلفة، ولعل رائد المنهج البنيوي، رولان بارت، أظهر تأثره برؤية بيرس في كتاب «عناصر السيموطيقا» elementos de semiología، الذي اهتم فيه بتحليل دلالات العلامة وفق المعنى الإدراكي لها، ويرى أن العلامات بحاجة إلى علاقة بين طرفين، يستدل من خلالهما على علاقة العلامة بغيرها من الألفاظ، ويضرب بارت مثالا على ذلك، بكلمتي «الحضور والغياب»، ويرى أن هذين الطرفين، يمكن دراستهما من خلال: «التمثيل النفسي لواحد من الطرفين، والمحاكاة بينهما، والاتصال بين كلا الطرفين (المرسل والمستقبل)، كما يتزامن الطرفان مع بعضهما في الزمن نفسه بالضبط، أو العكس، بحيث يسبق أحدهما الآخر، العلاقة الضمنية أو غير الضمنية بينهما، هي علاقة وجودية مع تلك التي يستخدمها»[6]، وهذه رؤية مهمة في دراسة التكوين الدلالي للعلامة داخل البناء النصي في الرواية، على سبيل المثال، حيث يمكن لنا أن ندرس البعد السيميائي في عبارة ما، من خلال إظهار البعد النفسي والاجتماعي فيها، وبيان علاقتها بالبناء السردي العام في الرواية.

(1) المرجع السابق. ص113
(2) المرجع السابق.ص113
(3) ينظر: المرجع السابق.ص115
(4) Barthes. Roland. Elementos de semiología. P39

(5) Peirce. Charles Sandres. Obras filosófica reunida. Tomo II. p54 يُنظر:
(6) ينظر Barthes. Roland. Elementos de semiología. P39:

ويـرى بـارت أن «العلامـة» مركـب مصطلحـي من «الدال والمدلـول»؛ فالدال يتكون مـن «مستوى تعبيري»، والمدلـول يتكون من «مستوى تضميني» أو «المحتوى»، وكل مستـوى من هذين المستويين، وفق رؤية همسيلف، يتكون من طبقتـين، همـا: «الشـكل والماهية»؛ ويعـرف الشكل بأنـه: «الوصـف الشمـولي للأشيـاء ببساطـة وتماسك وفـق (معايير معرفية) عن طريق اللغة، بدون أن يلتمس أي افتراضـ لما وراء اللغـة»[1]، والماهيـة أو المادة، هي: «مجموعـة مـن الظواهـر، التـي لا يمكن وصفهـا بدون اللجـوء إلى مقدمات غير لغويـة»[2]، وتتواجد الطبقتان في المستـوى التعبيري والتضميني (المحتوى)، لنفهم من خلال ذلك ما يلي:

1. إن مـادة التعبـير، على سبيـل المثال، مـادة صوتية، توضيحيـة، غـير وظيفيـة، ويهتـم بدراستهـا علـم الأصوات.
2. شـكل تعبـيري، يتضمـن ملامـح نموذجيـة ونحوية (تشـير إلى نفـس الشـكل يمكنـه امتـلاك مادتين مختلفتين، الأولى صوتية، والثانية خطية).
3. مـادة تضمينية، تتكون على سبيل المثال، من مظاهر عاطفية، أيديولوجية، أو ببساطة أي معنى ايجابي.
4. شكل متضمن، هو تنظيـم رسمي للمعاني من خلال الماهيـة «المـادة» أو حضور إشـارة سيميائية «علامة دلالية»[3]

إنَّ هـذه النقاط، تشير إلى المعنـى الشمولي للعلامة في فكر رولان بارت، الذي لم يقتصره على المعنى اللغوي، بل توسع إلى المعنى التضميني، الذي يدرس العلامة وفق رؤى مختلفـة، تتضمن الدراسـات المعرفية المتعددة؛ من أجل إظهار دلالتها في السياق النصي، ودورها في تشكيل المعنـى الجمالي فيـه، وتأتي هـذه الدراسـة للاستعانة بهذا الجانب؛ لإظهـار أهمية البعد السيميائي في السرد الروائي، الـذي لا ينحصر في تحليل المعنى اللغوي داخل المشهـد الحـواري في النص، وإنما يقـوم على إدراك كل الجزئيات الدلالية في الرواية، لأن كل ما يقدمه الروائي المتميـز هـي علامات، تحتـاج إلى تحليـل منطقي لفهم المعنى المقصود في نصه، لتسهم بذلك العلامة في تكوين البناء السردي في العمل الروائي المكتوب.

رواية «مطر حزيران»

كتب الروائي اللبناني جبّـور الدويهي روايته الرابعة «مطـر حزيـران» عـام 2006م، بعـد أعمالـه: اعتدال الخريف 1995م، ريّا النهر 1998م، عين وردة 2002، ليتبعها بعدد من النصوص الروائية الأخرى، التي حظيت بمكانـة مهمـة في الأدب العربي المعاصـر، ونالت شهرة كبيرة بين القـراء، وهي: رواية شريـد المنازل 2010م، وحـي الأمريكان 2012م، وصدر له عام 2016م، رواية طُبـع في بـيروت، ليشكل من خلال هـذه الأعمال بصمة مهمة في الكتابة السرديـة العربية المعاصرة، التي ناقش مـن خلالهـا قضايـا المجتمع اللبنـاني خاصـة والعربي عامـة، وتعد رواية «مطر حزيران» واحـدة من الروايات التـي حظيت بمكانـة مهمـة في صفحات النقـد العربي والعالمـي، لاسيمـا أنهـا ترجمـت إلى عدد مـن اللغات: الفرنسيـة والإنجليزية والألمانيـة والإسبانية، وبناء عليه كان لهـا حضورهـا في المشاريـع الأكاديميـة في عدد من الجامعـات الغربيـة؛ لأنها نص أنموذجـي لدراسة حال المجتمعـات العربيـة في منتصـف القـرن العشرين حتى يومنا هذا.

تحاكـي رواية «مطر حزيران» حدثاً تاريخاً مؤلماً وقع في قريـة زغرتا، الواقعة شمال لبنان، عندما نشب عنف داخل كنيسة القرية، وراح ضحيته مئات القتلى وعدد كبير مـن الجرحى، بسبب خلاف بين عائلتـين داخل القرية،

(1) Barthes. Roland. Elementos de semiología. P42
(2) المرجع السابق.ص43
(3) ينظر: المرجع السابق. ص43

أعاد جبـور الدويهي هذه الأحـداث في روايته بمسميات مختلفة، ومـكان متخيل مغاير عن المـكان الأصلي الذي وقعت فيه الحادثة، علماً، أن قرية زغرتا هي القرية التي ينحدر منها جبور الدويهي نفسه، وأن عائلته كانت طرفاً في الصراع الذي نشب في القرية آنذاك، وهذا سيكون له دور أكبر في ملامسة الأحداث المتخيلة في الرواية، وبناء عليه يسهل على القارئ التعايش مع أحداثها وكأنه واحد من شخصياتها، المكان الروائي المتخيل هو بلدة برقة في منطقة برج الهوا، والعائلتان المتصارعتان هما: عائلة آل سمعاني، وآل الرامي.

تتكـون الروايـة مـن 351 صفحـة موزعـة على 23 فصـلاً مرقمـاً، كل فصـل فيهـا مغايـر عـن الآخر في موضوعاتـه وسـارده، إذ أوكل الكاتـب إلى عـدد مـن الساردين التعبير عن الحدث المركزي في الرواية، وكان معظمهـم من الساردين كليي المعرفـة والغير مشاركين في أحداثهـا، فكأنهم كانوا يتابعون الأحداث من الخلف، بمعنى، كانوا أكثر معرفة وعلماً من الشخصيات الفعلية داخـل النص الروائي، وفق تعبير تودوروف، معبّرين عن الحدث المقصود، من خلال: أولاً عرض قصص متخيلة، لبعض الشخصيات الشاهدة على ذلـك الحدث، ثانياً، الاسترجـاع السردي، والتعايش مع الحدث نفسه، وسرد أحـداث مقتـل بعض الشخصيـات مـن كلا العائلتين، ليكون الزمن الروائي بذلـك، زمنا ممزوجا بين الماضي والحاضـر، وعليه فإن طبيعـة السـرد في الرواية، تقوم على «تعـدد الأصـوات»، حيـث كل شخصية لهـا رأيها، وموقفهـا ممـا حدث في ذلـك التاريخ، وهـذا قريب من الأسلوب الذي اتبعته الروائيـة البيلاروسية (سفتيتلانا أليكسييفيتش)[1] في روايتهـا "صـلاة تشرنوبل"، التي اتبعـت فيهـا أسلوب تعـدد الأصـوات للتعبير عـن أكثر الكـوارث ألما بعد منتصف القرن العشرين، إلا أن الفرق بين العملين، أن روايـة سفتيتلانا، كانت تقوم على سارد مستمـع، غائب لم يظهر صراحـة إلا في مقدمة الرواية، وهو أسلوب "السرد الصحفـي"، أما في رواية الدويهي، فهناك عـدد من الساردين الغـير مشاركين في الحدث، ولكنهـم شاهدين عليه؛ بمعنى، أن طبيعة سردهم يوهم القارئ أنهم من أهل القرية، وأنهم يختلفون عن بعضهم في المرحلـة العمرية، وذلك وفـق الشخصية المركزية في الروايـة، شخصية إيليـا الكفوري، الذي ولـد بعد مقتل أبيـه في مجـزرة الكنيسـة، ويريـد أن يعرف كيـف قُتل والده، فأراد الاستماع إلى الشهود الذين مازالوا يذكرون الحادثة، ليكون بذلك، الشخصية المولدة لبعض أحداث الروايـة، بالإضافـة إلى شخصيـة أمه كاملـة، وهي من الشخصيـات المهمة في الرواية أيضـاً، التي تمثل الجزء المهم من البناء الرمزي فيها، كما سنرى.

العلامة في رواية «مطر حزيران»

إنَّ المكون النصي في رواية «مطر حزيران» جعلها من النصوص السردية العلاماتيـة؛ أي: التي يشكل كل قول فيهـا علامة دلالية، يُراد منها معنى ما، فالمكون النصي هنا هو الحادثة التي وقعت داخل الكنيسة، وما نتج عنها مـن أحداث متخيلة بعـد ذلك، كلهـا أسهمت في تركيب بنيـة علاماتيـة مهمة داخل الحـدث الروائـي المسرود، عدا عن التركيب الزمني المتقطع، والتضمينات السردية المختلفة، والشخصيات الرئيسة والثانوية، كل هذه شكلت جـزءا مهما من المعنى الدلالي في الرواية، بالإضافة إلى العنوان الرئيس الذي يشـكل لوحده علامة رمزية مهمة في تكويـن البناء السـردي داخل الرواية، فمـا دلالة كل ذلـك؟ ومـا علاقة مطـر حزيـران بالحـدث المقصود؟ ومـاذا تعني النصوص التضمينية الحاضرة في الرواية؟ ومـا هو انعكاسهـا على الأحداث داخـل النص، كل هذه الأسئلة ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنها.

(1) روائية حائزة على جائزة نوبل للآداب عام 2015م، عرفت بأسلوبها التجديدي في الكتابة الروائية، وتميزت بأطروحتها الواقعية، التي تدافع فيها عن حقوق الإنسان في العيش.

المكون العلاماتي في عنوان الرواية:

إنَّ الناظر إلى عنوان الرواية، الموسوم بـ«مطر حزيران»، ولوحة الغلاف الخاصة بطبعة دار الساقي، المكونة من صورة طفل صغير رافعا يده، والبنية السردية للرواية، يجد اختلافا كبيرا بينهما، وإن كان القارئ لوهلة ما سيربط فقط بين لوحة الغلاف وشخصية إيليا الكفوري، عندما كان طفلا صغيرا يلعب في حارات قريته، التي استعرضها السارد العليم في الفصول الأولى من الرواية، ولكن ربما سيصعب عليه الربط بين العنوان الرئيس «مطر حزيران»، وحادثة مجزرة كنيسة برج الهوا، لاسيما وأن لفظة مطر لم ترد إلا في موضعين أو ثلاثة فقط من الرواية، إلا أن العنوان وحده يحمل دلالة مهمة في تكوين البنية السردية فيها.

يتكون العنوان من مكونين، الأول مكون مادي، يشير إلى المطر، والثاني مكون زمني يشير إلى شهر حزيران، الذي يعد أوائل شهور فصل الصيف، وبالتالي يندر فيه تساقط الأمطار، لاسيما في المنطقة التي تكونت فيها أحداث الرواية، وبالتالي فإن العنوان ينتمي إلى العناوين الجاذبة، والمثيرة للأسئلة في ذهن القارئ، بمعنى لماذا اختار الكاتب المطر في شهر يشح فيه تساقطه، ليعبر عن مجزرة مؤلمة كهذه؟ إن العنوان بمكونيه يتضمن علامة رمزية إلى الحدث الروائي المسرود وذلك من خلال لفظة المطر، التي ورد ذكرها في ثلاثة مواضع من الرواية، الأول: عندما عاد إيليا إلى بيت أمه بعد قضائه أسبوعا في المدينة للدراسة، وبدأ يعزف والمطر ينهمر، وهذا لا علاقة له بالحدث، والثاني: عندما تحدثت ساردة من آل السمعاني[1] عن رحلتها مع عائلتها في يوم الأحد من شهر حزيران، اليوم الذي وقعت فيه الحادثة عام 1957م، تقول: «يوم مشمس وحار، لا أعرف من أين جاء المطر ليسقط في ساعة الحادثة»[2]، والثالث وهو الأهم، عندما وصف السارد مقالة مضمنة لصحفية لبنانية اسمها ألين لحود، تتحدث فيها عن أحداث كنيسة برج الهوا، يقول في مقالتها: «لا يخلو سطر من مقالة ألين لحود من الصنعة الشعرية ولا تخلو رواية لحادثة برج الهوا من المطر، وإن كانت الصحافية المخضرمة اللعوب في مجلة «ماغزين» الناطقة بالفرنسية رأت في زخة المطر تحذيرا واستباقا لما حدث، كادت تنسبه إلى أحد آلهة الميتولوجيا اليونانية، فإن بعض الشهود يؤكدون أن الزخة انهمرت بعد انطلاق الرصاص مباشرة لا قبله»[3]، ولعل هذا تحليل فكري يشير إلى المعنى الدلالي للمطر، الذي كان له قداسته في الفكر اليوناني القديم، ولذلك بدأ الناس في قرية برج الهوا يفكرون أن المطر جاء بعد إطلاق الرصاص كوسيلة للخلاص والتفريق بين المتقاتلين، ومنهم من رأى أن سقوطه في هذا الشهر، الذي يكون فيه المطر نادرا، غضب من الرب، وهذا يتفق مع المعنى الذي وضعه ابن منظور في معجمه، يقول: «ومَطرَتْهُم السماء تَمْطُرُهمْ مطراً وأمطرتهم: أصابتهم بالمطر، وهو أقبحها، ومطرت السماء وأمطرها الله وقد مُطِرْنا، وناس يقولون: مطرت السماء وأمطرت، بمعنى، وأمطرهم الله مطراً أو عذاباً»[4]، ليكون بذلك تعبيرا عن «لعنة حزيران»، تلك اللعنة المنبئة بالكارثة الأكبر، والممثلة بالحرب الأهلية اللبنانية، التي وقعت بعد تسعة عشر عاما من زمن وقوع هذه المجزرة، وعليه يمكن أن يكون المقصود بالمطر هنا «العنصر الانتقامي، الذي لا يموت، ويجعل الكائن الذي قدره الماء، كائنا دائما، فهو يموت كل لحظة، ومن دون توقف»[5]، وكأن المطر سيل من الانتقامات، ألحقت بالمجتمعات التي لا تدرك أهمية التفكير المنطقي بالأشياء، ليؤدي نتيجة صراعها مع بعضها إلى خلق أزمة فكرية عميقة، تؤدي إلى تفككها، ولعل هذا ما حدث في لبنان بعد عام 1957م.

(1) إحدى العائلات التي خاضت صراعاً مع عائلة أخرى في داخل الكنيسة
(2) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص77
(3) المرجع السابق. ص105
(4) ابن منظور. لسان العرب. م5، ص178. مادة (مطر)
(5) باشلار، غاستون. الماء والأحلام «دراسة عن الخيال والمادة». ص20

وخلاصة ما تقدم، فإن عنوان الرواية عبارة عن علامة رمزية، تتضمن المعنى الحقيقي للمطر الذي وقع فعلياً زمن وقوع المجزرة في حزيران من عام 1957م، بالإشارة إلى بعض الاقتباسات الدلالية على ذلك من الرواية، بالإضافة إلى المعنى الرمزي، الذي يشير إلى معنى «الانتقام» والعذاب، لقسوة العنف الذي حصل بين العائلتين، وراح ضحيته عدد كبير من الضحايا والجرحى، عدا عن الطرد والتهجير لبعض الشخصيات الفاعلة لتلك المجزرة.

العلاماتية في البناء السردي في الرواية:

تتسم رواية «مطر حزيران» بالكثافة الرمزية، والمعاني الدلالية، التي تشير إلى الحدث الرئيس في الرواية، وتتمثل تلك المعاني بالشخصيات الروائية، والمشاهد الحوارية المتعددة، والاقتباسات النصية، وكان لكل واحد منها دلالته الخاصة، التي تعبر عن مجزرة برج الهوا، وبالتالي يمكن لنا أن نقسم تلك العلامات إلى ما يلي:

1. الشخصيات بوصفها علامة

إنَّ الشخصية العلاماتية في الرواية، هي التي يوكل إليها «المؤلف الحقيقي» أو «الضمني» تفسير معالم النص، وإظهار الأبعاد الدلالية فيه، وقد استعان جبّور الدويهي في روايته بعدد من الشخصيات، التي تمثل علامة دلالية على أحداث الرواية المختلفة، ولعل أهم تلك الشخصيات:

- إيليا الكفوري:

هو ابن كاملة، المرأة التي فقدت زوجها في أحداث العنف العائلية في قرية برج الهوا، ولد بعد تسعة أشهر من وقوع الحادثة، أرادته أمه طفلا مغايرا عن غيره من أولاد حارة «العصابات» كما أطلقت عليها، فبعثته إلى المدينة، ليدرس هناك، ليأتي إلى القرية نهاية كل أسبوع فقط، وبعد أن أصبح شاباً، سافر إلى أمريكا، ليلتحق بإحدى جامعتها هناك، ليدرس الفلسفة والعلوم الإنسانية، وتبدأ بعد ذلك، مسألة «إنكار الهوية»؛ متبنيّاً بذلك رأي أمه، التي حثته على نسيان كل ما يتعلق بقريته، فقام بكل الوسائل بتغيير ملامح هويته الأصلية، بأنه ابن لوالدين لبنانيين، وأنه يتيم الأب، وعمل على تغيير اسمه، وصوره عبر الانترنت، حتى لا يتعرف عليه أحد من أهل قريته، إلا أن عودته إلى القرية مرة أخرى، وسعيه الحثيث للبحث عن أسباب وكيفية مقتل والده، بمقابلة مَنْ شهد أحداث المجزرة، جعلته شخصاً مرجعياً، يتحول من النكرة إلى المعرفة، فتصبح شخصيته ذات دلالة رمزية مهمة في تكوين البناء السردي في الرواية، وذلك بإظهار شخصيات جديدة وأحداث مهمة وشيقة تدرس الحادثة التاريخية التي تتحدث عنها.

دوَّن إيليا كل ما سمعه من أحداث تتعلق بالمجزرة، واحتفظ بالدفتر لنفسه، وقبل سفره تركه ملقًى على الطاولة، وهي «إشارة» مهمة إلى بداية العودة إلى «إنكار الهوية»، يُحضِّر حقيبته ويضع كل شيء حضرته له أمه فيها، ويعود إلى أمريكا، إلا أنه في كل محطة من محطات العودة يترك غرضاً من أغراض والدته على المقعد الذي يجلس عليه، وكأنه بذلك يريد أن ينسى وإلى الأبد هويته الأصلية، فالمشاهد الحوارية بينه وبين فتاة أمريكية اسمها سوزان، التي التقى بها داخل الطائرة، توثق ذلك النسيان، عندما قص عليها قصة قريته، قالت له، بعد أن توقف:

«لماذا توقفت عن الكلام؟ كنت سعيدة جداً بأخبارك..صحيح أني لا أهتم كثيرا لقصص الأب والأم والابن، لكن من زمان طويل لم يرو لي أحد حكاية وأنا أتأرجح بين النوم واليقظة. فرد عليها إيليا قائلاً: إنها ليست حكاية...»[1]

(1) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص345

فالإنكار الشكلي، لم يخف التأثر العاطفي والحسرة الداخلية التي كان يعيشها إيليا، لتكشف طريقة روايته للحادثة أنه وعائلته جزء أساس فيها، لتكون «الإشارات اللغوية» سبيلا في معرفة أنه المقصود في تلك الحكاية، وبذلك تختم الرواية، على خلاف التوقعات الأولية التي يضعها القارئ بعد متابعة أحداثها، ولعل جبّور الدويهي تحدث عن ذلك في أكثر من لقاء تلفزيوني معه، أن نهاية «مطر حزيران»، كانت خارج غير المتوقع في ذهن القراء.

- الأم كاملة:

تنتمي شخصية كاملة، وفق معيار فيليب هامون، إلى «الشخصيات المرجعية»، التي «تشتغل أساساً بصفتها إرساء مرجعياً يحيل على النص الكبير للأيديولوجيا والكليشيهات أو الثقافة»[1]، فهي علامة مهمة داخل السياق الروائي، وكان حضورها في الرواية تصويراً واقعياً للمجتمع القروي اللبناني والعربي في آن[2]، ففي الفصل السادس، على سبيل المثال، تسرد كاملة حكايتها لابنها إيليا بعد عودته من أمريكا، تتحدث عن حالها، موقف أهل القرية منها، فهي المرأة المرملة، التي فقدت زوجها في عزّ شبابها، والتي علمت بخبر حملها بإيليا بعد مقتل زوجها يوسف، ما جعل سيرتها على كل لسان في القرية، تقول: «اسأل كل أهل البلدة، كلهم يعرفونني ويعرفون قصتي. يخبرونك عني قدر ما تشاء وإذا تعمقت معهم فسيؤلفون لك عني قصصا لا تخطر في بال أحد. جسمي لبّيس، يا ابني، القصص تلبق لي. هنالك أناس تليق بهم الأخبار وأنا منهم»1، وهي صورة حيّة، مازالت قائمة في المجتمعات القروية في الكثير من البلدان العربية، فالمرأة المرملة، تمثل صورة مؤلمة في المجتمع العربي، فهي المرأة الفاقدة للسلطة الذاتية، حيث يمتلك والدها أو أخوها حق التصرف في اختيارها، والتحكم الإجباري بقراراتها، وهي الصورة المشابهة للمرأة المطلقة كذلك.

كما توظف كاملة لتصوير مجتمعها «السرد الاسترجاعي»؛ لتصوير حالها عندما كانت فتاة صغيرة، وجاء والدها إلى المدرسة طالبا منها-بالإكراه- أن تترك المدرسة، فحملت حقيبتها وعادت معه إلى البيت، وقال لها بنبرة حادة: «كفى، من هنا وصاعدا يصبح العلم مضراً للبنات، غدا تساعدين أمك في شغل البيت»[3]، وهو قول علاماتي مفرد، خصصته الساردة في زمن معين، لتفسر حال الفكر الأبوي، الذي كان سائدا في المجتمع آنذاك، وهذا يتطابق مع المفهوم البيرسي للعلامة المفردة، التي تتسم بخصوصيتها للتعبير عن الحدث المقصود.

- شخصية محسن

ينتمي محسن إلى الشخصيات الثانوية في الرواية، حيث كان حضوره فيها مقتصراً على الفصل الخامس عشر منها، يمثل الشخصية الدلالية والإشارية إلى معنى «العنف المقدس»، وهو المعنى الفلسفي المطابق لأحداث الرواية، ويقصد بالعنف المقدس، الصراع الذي يدور بين أخوين أو عائلتين، يربطهما علاقة الدم والقرابة. والمجتمعات القروية في العالم العربي- في معظمها- تقوم على ذلك الترابط الوطيد فيما بينها، ورغم ذلك نجد أن أبناء العمومة، على سبيل المثال، يتقاتلون فيما بينهم، إلى حد القتل الدموي الذي ينتج عنه تفكك العائلة وتدميرها، واهتم بدراسة هذا المفهوم، الفيلسوف الفرنسي (رينيه جيرار) في كتابه «العنف المقدس»، الذي رأى أن «مسلسل العنف يشكّل، في أي مجتمع كان تهديداً لا يرتبط من

(1) هامون، فيليب. سميولوجية الشخصيات الروائية. ص36

(2) فالعادات والتقاليد في دول شرق المتوسط متشابهة كثيرا، والقارئ لرواية «مطر حزيران» يلمس هذا التشابه، لاسيما في ظاهرة «الخلافات العائلية» التي كانت ومازالت تسبب فضائع أخلاقية وسلوكية مدمرة داخل تلك المجتمعات.

(3) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص87

حيث مبدأه، بضغط أي ثقافة مهيمنة أو أي شكل آخر من الضغوط الخارجية؛ لأنه مبدأ داخلي»[1].

وظهرت أكثر ملامح العنف المقدس في هذه الرواية، أثناء قيام السارد العليم بسرد الحياة اليومية لمحسن، الذي كان مشاركا فاعلاً في أحداث العنف التي نشبت في قرية برج الهوا بعد مجزرة الكنيسة، فقام بتخصيص مكان خاص به، يطل من خلاله على الجهة المقابلة التي يقطنها أبناء العائلة الأخرى، ليجعل من المكان قداسة الممارسة الفعلية للعنف ضد الآخرين، ليبدأ بعد ذلك بما «يشبه الطقوس التحضيرية»[2]، التي تتمثل بإمساك بندقيته، ورفعها وتفحصها بدقة، وتصويبها نحو السماء، قبل أن يستقر في الجلوس مكانه، وتصويب سلاحه في الجهة التي يتمركز فيها أبناء العائلة الأخرى، عدا عن سلوكياته وراء المتراس، التي يستفز من خلالها أعداءه من أبناء العائلة الأخرى، ليكون محسن، الشخصية الممثلة لكبش الفداء، الذي يشكل قتله مكانة مهمة في نظر الطرف الآخر؛ لأنه «ما من جماعة تقع فريسة العنف أو ترزح تحت وطأة كارثة تعجز عن مداواتها إلا وترمي بنفسها طوعا في مطاردة عشواء «لكبش الفداء»، باحثة، بصورة غريزية، عن علاج فوري وعنيف للعنف الذي لا يُطاق. ذلك أن البشر يهوون إقناع أنفسهم بأن مسؤولية شرورهم تقع على شخص واحد يسهل التخلص منه»[3].

وقد كانت نساء العائلتين المتصارعتين، الطرف الأوضح في توطيد معنى «العنف المقدس»، يقول السارد:

«وكانت نساؤهم أكثر تشدداً من الرجال في طلب ردّ الصاع صاعين، واشتهرت منهن تلك التي قالت لأبنائها: (من تلكأ في الأخذ بثأر أخيه حرم من ميراث أبيه)، أو تلك التي سقط زوجها برصاص الجنود فرمت فوقه شرشفاً أبيض، وهي تنادي أبناء عمه أن لا يلتفتوا إليه ويكملوا النزال»[4]

(1) جيرار، رينيه. العنف المقدس. ص102
(2) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص220
(3) جيرار، رينيه. العنف المقدس. ص144
(4) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص126

وهذا يمثل مركزية العنف المقدس الحاضرة في الكثير من العقليات العربية، ولعل المطلع على أحداث العنف هذه، يجد أن الكثير منها نشأ نتيجة «الحث» الذي تفرضه النساء على أبنائها وأقاربها، للأخذ بالثأر، حتى لو كان القاتل أخاها، فيكون مصير القاتل وعائلته الطرد والقتل؛ لأن « عدم طرد الأخ العدو أو قتله يعني تسليم الذات نفسها للطرد أو الموت»[5]. وبالتالي فإن الاقتباس السابق، هو علامة مفردة، خصصت لتفسير دور النساء في تشكيل مظاهر العنف المقدس داخل المجتمعات العربية، وهذه واحدة من الإشارات على المعنى الشمولي لرواية «مطر حزيران»، والمتمثل بتصوير الواقع المعيشي في الكثير من القرى والبلدات العربية في مختلف دول العالم العربي.

وعندما خرجت كاملة من بيتها، علمت أن أفراد عائلة زوجها قتلوا سعيد الرامي، فأخبرت أمها: «قتلوا سعيد الرامي.. لم تتأسف أمها كثيرا.. ماذا سيحصل يا أمي؟... القتيل باثنين يا أمي»[6]، وهذه ظاهرة أخرى، من ظواهر «العنف المقدس»، زيادة عدد القتلى والدماء تزكي النفوس، وتهدئ مشاعر الانتقام، وفق آرائهم، وهي فكرة سائدة في الكثير من المجتمعات العربية.

2. الاقتباسات النصية، ونوعية العلامة

تشكل الاقتباسات النصية في رواية «مطر حزيران» جزءا مهما من البناء النصي فيها، وتقسم الاقتباسات إلى قسمين: الأول، الاقتباسات الشارحة؛ وهي الاقتباسات التي وظفها الكاتب لشرح بعض المفردات داخل السياق، وهذه المفردات، تشكل دورا مهما في تفسير الحدث الروائي المسرود، والثاني، الاقتباسات التكميلية، وهي التي تُستخدم كأدلة إضافية على الحدث المقصود، ومثال ذلك، اقتباس مقالات صحفية متخيلة، أو آراء كتاب ومثقفين في الحادثة المسرودة في الرواية، ويمكن أن نصف كلا النوعين من الاقتباسات، ضمن «العلامات النوعية»، التي

(5) جيرار، رينيه. العنف المقدس. ص134
(6) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص241

قصد بها بيرس «العلامات المفصولة عن سياقها»[1]، وهي في الظاهر مفصولة عن السياق العام للحدث من خلال كتاباتها بحروف غامقة وكبيرة أو مائلة في بعض الأحيان، وكأنها أيقونات تحمل في طياتها معاني مختلفة.

ومن الأمثلة على النوع الأول من الاقتباسات، ما ورد في الفصل الأول من الرواية، عندما عاد الأطفال إلى البلدة، وبينهم عدد من الطلبة «الغُرُب»، فيخرج السارد من إطار الحدث السردي الأصلي إلى سرد اقتباسي متضمن، لمعنى كلمة «غريب» في الثقافة اللبنانية، وهو المعنى نفسه في ثقافة معظم القرى في الشرق الأوسط، وجاء الاقتباس التفسيري لمعنى هذه الكلمة بخط مغاير عن الخط الأصلي الذي كتبت به أحداث الفصل المسرود، ليميّز القارئ بشكل واضح أن هذا الاقتباس مفصول، في الظاهر، عن السياق العام لأحداث الفصل الأول من الرواية، ويشرح الاقتباس المعنى الدلالي لكلمة غريب، وموقف المجتمعات القروية من المرأة الغريبة، والنظرة الدونية التي يتطلع من خلالها أهل البلدة إليها، ويمكن أن نجد الفكرة نفسها في الكثير من قرى فلسطين، على سبيل المثال، فالمرأة الغريبة، «لا ينصح بها عموما؛ لأنها ستكون بالضرورة متطلبة ترهق الزوج الذي لا تتحمّله إلا بنت البلد. ولا تبدأ الغربة من على بعد كيلومترات، بل مجرد الخروج من البلدة مئات الأمتار، تبدأ الغربة من أول قرية تختلط بساتينها ببساتيننا»[2]، ويكوّن هذا المفهوم أفكارا سردية جديدة في الرواية، ولذلك نجد أن بعض الساردين يفسرون هذا المصطلح أثناء عرض الأحداث.

في الفصل الخامس، على سبيل المثال، تتحدث الساردة، التي هي ابنة حميد السمعاني، عن أمها «الغريبة»، تقول: «لا يغفر أقاربنا لأمي كونها غريبة، لا يسامحونها على لهجتها ولا على طبخها ولا على إصرارها على أحمر الشفاه وعلى أناقتها. متزوجة فما حاجتها إلى أحمر الشفاه؟ ولا يسامحونها أيضا إغلاقها باب البيت، كأنها تغلقه في وجوههم»[3]، وكان أبناء آل السمعاني، يعوزون أسباب سلوكيات حميد الغريبة إلى زواجه من امرأة غريبة من قرية «المزرعة»، فعندما حصلت المجزرة، أرادوا أن ينقلوا الجثث، فطلبوا من حميد أن يقلهم بسيارته، فخافوا أن يتردد لأن سلوكياته غريبة، ومختلفة عن سلوكيات أفراد العائلة الآخرين، يقول السارد: «صحيح أنه من عائلتنا لكنه يتصرف كالغريب، زوجته غريبة، من المزرعة»[4].

ومن الأمثلة الأخرى على الاقتباسات الشارحة في الرواية، شرح مفهوم «خط التماس»، بعد عرض أحداث تقسيم البلدة إلى قسمين، الأول تابع لعائلة آل السمعاني، والثاني لعائلة آل الرامي، وأي تجاوز لهذا الخط يؤدي إلى القتل، ويسرد السارد العليم، حياة شخصية سميح الفران، الذي بقي داخل خط التماس الخاص بآل السمعاني، بحكم عمله خبّازا هناك، ما أدى إلى مقتله داخل محله، يقول السارد: «بقي سميح في الجانب الخطأ من خط التماس»[5]، وبعد ذلك وبخط مختلف عن الخط المألوف، يفسر معنى «خط التماس»، يقول: «لم يكن يسمّى خط التماس بعد. إنها تسمية فصيحة لاحقة أطلقتها الصحف البيروتية على خط الاشتباكات الذي قسم العاصمة بعد عقدين من الزمن نزولا من التلال المطلة على المدينة مروراً بطريق الشام ووصولا إلى المرفأ»[6]، وهو التقسيم الذي حدث نتيجة الحرب الأهلية اللبنانية عام 1975م، وهي علامة مهمة على أن ما حدث في قرية برج الهوا، نموذج مصغر، وحدث استباقي لما سيحدث في لبنان بعد عقدين من الزمن، يقول غسان تويني، في صحيفة «النهار» اللبنانية بعد وقوع مجزرة زغرتا أو برج الهوا: «إن الجثث الملقاة في كنيسة مزيارة لن ترفع قبل أن يتضاعف عددها، إذا لم تدفنها الدولة وتدفن معها أصول الإجرام وبواعثه والقوى المحركة له، وإن لم تفعل ذلك، حكمت على نفسها، ومهدت لأن تصبح كل قرية في لبنان مزيارة أخرى»[7]

(1) بنكراد، سعيد. السيميائيات والتأويل.ص111
(2) الدويهي، جَبّور. مطر حزيران. ص15
(3) المرجع السابق. ص71
(4) المرجع السابق. ص138
(5) المرجع السابق. ص256
(6) المرجع السابق. ص256
(7) فرنجية، سمير. رواية «مطر حزيران» لجبور الدويهي: رسالة في العنف من زغرتا إلى كل لبنان. شفاف الشرق المتوسط. 28 أيار (مايو) 2008م.

ومـن الأمثلة علـى القسم الثـاني المتعلـق بالاقتباسات التكميليـة، الحديث عـن مقال الصحفيـة ألين لحود، وهي شخصيـة متخيلة، مثـل حضورها في الروايـة علامة مهمة للحديث عن العنوان الرئيس وتبويب بعض المشاهد السردية في الفصـول القادمة مـن الرواية، من خـلال الحديث عن دور المصوريـن في توثيـق مجـزرة الكنيسـة، وسيأتي بعض الساردين للحديـث عن حال بعض المصوريـن الذين كانوا صدفة في القرية، لتوثق عدسات كاميراتهم جزءا قليلا من المجـزرة، بالإضافـة إلى أن هذا الاقتباس تصوير شمولي لموقف الصحفيين مما جرى في برج الهوا، وبالتالي فإن هذا النوع من الاقتباسات جاء كجزء تكميلي لأحداث الرواية.

ومـن الأمثلة الأخرى على هذا النوع من الاقتباسات، ما ورد في الفصل الرابع عشر، الذي كان تحليلات سردية لبعض الأخبار الصحفية التي كُتبت بعد المجزرة، فالخبر الصحفي الأول، يشير إلى مقتل المصور جرجس طانيوس العندري بعد عـام من وقوع الحادثة، وربما كان سبب مقتله بهدف إخفاء كل الصـور التي التقطها داخل الكنيسـة أثناء المجزرة، أما الخبر الثاني، فيتمثل في رفع امرأة قضية على زوجها شفيق السمعـاني، لأنه يخونها مع غيرها مـن النساء، وهي إشارة إلى التفـكك الاجتماعي، والخبر الثالـث، الدعوة على رجل بسلـب حقوق ملكية الكنيسة، وهي صورة سلبية أخرى داخل المجتمعات، والقائمة علـى انتهاك حرمات البيوت المقدسة، وكأن الكاتـب يريـد أن يظهـر حـال المجتمع بعـد سلوكياته الدموية المدمرة، وهذه الاقتباسات تكميلية لأحداث الرواية، وكأنها النتيجة الطبيعية لما حدث داخل ذلك المجتمع المصغر، الـذي ستكون أحداثـه الصورة المطابقة لمـا سيحدث في كل لبنـان، ليأخذ مسلسل العنـف المقدس فضاء أكـبر وأوسع، وتعـم الفوضى الفكرية والإعلاميـة والثقافية والدينية، لأن العنف لا يولد إلا الانكسار وأزمة العقول.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت
- جَبّـور الدويهـي، مطـر حزيـران، ط4، دار الساقي، بيروت، 2012م.

ثانياً: المراجع العربية والمترجمة:

- أمبرتو إيكـو، العلامة «تحليل المفهوم وتاريخه»، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2010م.
- رينيه جيرار، العنف المقدس، ت: سميرة رشا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.
- سعيد بنكـراد، السيميائيـات والتأويـل، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005م.
- غاستـون باشلار، الماء والأحـلام «دراسة عن الخيال والمـادة»، ط1، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بيروت، 2007م.
- فردينا دي سوسير، علم اللغة العام، ت: بوئيل يوسف عزي، ط1، دار آفاق عربية، بغداد، 1984م.
- فيليب هامـون، سميولوجيـة الشخصيـات الروائية، ت: سعيـد بنكراد، ط1، دار الحـوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2013م.
- مجموعة من المؤلفين، العلاماتية وعلم النص، ترجمة وإعداد: منذر عياشـي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

- Charles Sandres Peirce, Semiótica, Taurus Comunicación, Madrid, 1987
- Charles Sandres Peirce, Obras filosófica reunida, Tomo II, Fondo de cultura económica, Mexico, 2012.
- Roland Barhes, Elementos de semiología, segunda edición, Talleres Gráficos Montaña, Madrid, 1971.

رابعاً: المقالات :

- سمير فرنجية، رواية «مطر حزيران» لجبور الدويهي: رسالـة في العنـف من زغرتـا إلى كل لبنـان، شفاف الشرق المتوسط، الأربعاء، 28 مايو 2008م.

تمثلات الكولونيالية الجديدة

في رواية «2084 حكاية العربي الأخير»[1]

د/ عبد القادر فيدوح. جامعة قطر
Abdelkader.f@qu.edu.qa

ملخص البحث:

تـدور فكـرة رواية (2084 حكايـة العربي الأخير) حول مآل العـرب الذي كان سببه الانحـدار إلى الانحلال في ظل الأزمـات والصراعـات الدوليـة، خاصة تلك التي تجري بـين القوى العظمى والأنظمـة العربية الشموليـة، أي بين إرادة السلطة ورغبة الاستسلام، والطاعة، وقد مثل الطرف الثاني الشخصية الرئيسة في الرواية (آدم) التي أريد لها أن تكون عالمـا فيزيائيـا نوويا، ومشْرفا على مشروع «صنع قنبلة نوويَّة مصغَّـرة»، يسهل وضعها في الزمان والمكان المحددين، وهي فكرة مستوحاة من الخيال، تحاكي مجريات أحداث العالم العربي اليوم. وقد اختار الكاتب قلعة (آرابيا)، في إشارة إلى الدول العربية، في حين اختار مسمى (أميروبا) وهي كلمة مركبة من أميركا وأوروبا.

لقـد كان للحـروب العبثية بين العرب والغرب، أو فيما بين العرب أنفسهم، الأثر البالغ في تفتيت العرب وتشتيتهم إلى شظايـا. ولم يعد لهم أي دور في بناء حضارة الألفية الثالثـة، بفعل التمزقات الطائفية والعرقية، حتى بات أفضل العربي يوصم بـ: «العربي الجيد هو العربي الميت».

وتطرح الرواية أسئلة أنطولوجية في ظل الأزمات الوجودية، بعد صناعة الإرهاب، وتحديد العدو؛ لتحقيق الهدف على الطريقـة الميكيافيليـة Niccolò Machiavelli بوصفها نظرية تعكس «الغاية تـبرر الوسيلة»؛ أي استخدام العنف من أجل إثبات القوة للسيطرة على الشعوب، وهو ما تتبناه دول (أميروبا) بحسب تعبير الرواية في استراتيجياتها السياسية، التـي لم تجـد غير شخصية (آدم) المُدَرَّب على إنجاز فعل الموت بسباق محمـوم، ويقوم بالحرب في (أرابيا) بالوكالة في صورة خيالية لها من القرائن الدالة ما تعكس الواقع.

الكلمات المفاتيح:

العربي، الأخير، الواقع، السرد، آدم، ليتل بروز، أرابيا، أميروبا

(1) نظرا إلى أن الدراسة طويلة، فقد قسمت إلى جزئين، تتضمن هذه الدراسة الجزء الثاني، في حين سيصدر الجزء الأول. بعنوان آخر.

The representations of new colonialism

In the novel of The Last Arab

Dr. Abdelkader Fidouh
Qatar University
Abdelkader.f@qu.edu.qa

Abstract :

The novel (2084 The Last Arab) revolves around the fate of the Arabs, which was caused by the decline to decay in light of international crises and conflicts, especially those that are taking place between the great powers and the totalitarian Arab regimes, i.e. between the will of the authority and the desire to surrender and obedience. In the novel, Adam, created by the West, was a nuclear physicist, overseeing the project of «making a mini-nuclear bomb», easy to place in a specific time and place. This is an idea inspired by imagination, simulating the events of the Arab world today. The writer chose to name the castle (Arabia), in reference to the Arab countries, while he chose the name (Ameropa), a word compound from America and Europe.

The Arab-Western futile wars, or among the Arabs themselves, have had a profound effect on the fragmentation of Arabs, which have no role in building the civilization of the third millennium due to sectarian and ethnic ruptures. Even the best Arab was described as «the good Arab is the dead Arab.»

The novel raises Ontology questions in the context of existential crises, after creating terrorism, and the identification of the enemy; to achieve the goal on the Machiavelli method; whose theory of «the end justifies the means», meaning the use of violence to prove the power to control people. This is adopted by Ameropa countries in their political strategies, according to the novel, who found in (Adam) the right person to accomplish the act of death in a frantic race, and the war in Arabia acting in a fictional form of evidence that reflects the reality.

Keyword :

Arab, last, reality, narrative, Adam, Little Broz, Arabia, Ameropa

سؤال الأنطولوجية / فعل الكون

تشكل أحداث رواية (حكاية العربي الأخير) بؤرة جديدة في منظور السرديات السياسية، وتجسد معنى الانفتاح على الرؤية الفكرية لما بعد الحداثة، بوصفها انفتاحًا على عوالم ممكنة، ملتبسة، تسعى إلى تقويض مسار السرديات الكبرى، وتحولها إلى مساءلة خلافية، تستمد طروحاتها من اضطرابات الوجود الأحطّ، والأردأ، في تأدية الواقع إلى التيه، وهو ما خلق وعيًا جديدا غير قابل للفهم، على نحو ما عبرت عنه جميع أصوات شخصيات (حكاية العربي الأخير) التي استطاعت أن توحد مواقفها الفكرية نحو التضليل، على الرغم من اختلاف هوية الشخصية الرئيسة (آدم) مع باقي أصوات الشخصيات الأخرى المتحكمة في دواليب السرد بمجرياته السياسية؛ بدافع التأثير في أنظمة الوعي الحضاري الذي بات مرهونا بالعسف والاستبداد؛ لفرض وجهة النظر الواحدة من قبل الراوي المطلق العليم بما ينبغي أن يكون عليه الواقع المبهم في ظل النظام العالمي الجديد، ومن زاوية نظر هدم الآخر، وتخريب مقوماته، وتسفيه مبادئه، وتغيير طبيعة العلاقات الإنسانية في اتجاه سياق (التابع).

وفي هذه الحال، كان على الرواية الجديدة ذات الطابع السياسي أن تطور موضوعاتها، وتخلق أشكالا جديدة، قادرة على التعامل مع تلك التغيرات بما يجعلها منعكسة في الأعمال الروائية الفنية، وربما حتى بما يجعلها أكثر فرادة وتأثيرًا، وفي أحسن الأحوال وجدت الرواية السياسية إمكانيات عدة لبلوغ الشكل الروائي الذي يمكن من خلاله للغة والهياكل الروائية انتزاع الحقيقة والجمال من براثن فوضى العالم الحديث... وقد ساهمت الرواية الحديثة في صناعة وسيلة يمكن من خلالها طرح الأسئلة المناسبة، ونعني بذلك: مساءلة التغيُّرات التي جاءت بها الحداثة[1]، وبخاصة أفكار الكولونيالية الجديدة التي تحاول أن تدحض بناء الموروث الثقافي، وإدخال الواقع في استشكال حضاري، وفي ضوء ذلك فإنه لابد من «لزوم اقتفاء الأثر السياسي للكتابة، عبر قراءة ثقافية تعيد النقد إلى العالم، فالنص هو حادثة ثقافية لا بدَّ من ربطها بمظاهر الحياة السياسية والثقافية»[2].

وإذا كانت الكولونيالية تستعرض قواها العسكرية والحضارية لاستغلال الهوية الوطنية المستعمَرة، فإن ما بعد الكولونيالية وظفت طاقتها الثقافية والحضارية لممارسة التفكيك، والهدم، وتقويض الثقافة المحلية بكل ما تملكه من آليات مادية، ومعنوية، وثقافية، وسياسية؛ بدافع إلحاق الذات الوطنية بالآخر (الغربي)، وجعله تابعا بمفهوم سبيفاك (Spivak, Gayatri) في سؤالها الاستنكاري: (هل يستطيع التابع أن يتكلم؟). إذا كان الأمر كذلك مع الكولونيالية، فإن الكولونيالية الجديدة تجاوزت مرحلتي الاستغلال والتبعية إلى تأسيس منهجية الهدم، والدمار، والهول، والفزع، والإبادة، والإماتة، والاجتثاث، والفتك، وكل ما يحوزه البطش، والخراب، والتهجير القسري، كما استبدلت الكولونيالية الجديدة مركَّب العظمة الغربية بالاعتزاز بالهوية المحلية، وجعلت الذات الوطنية تقاتل نفسها بنفسها، وتأكل بعضها لضَوْرِها الشديد بسفك الدماء، وتمزق مصيرها بإرادتها الهوجاء، سواء عبر التطهير العرقي، أو عبر النعرات الدينية، أو عبر الخلافات الهامشية، وجعلها متناحرة فيما بينها، وبذلك تحولت المواجهة في مفهوم الكولونيالية الجديدة من اختلاف الأنا مع الآخر إلى مصارعة الذات مع ذاتها، وتفتيتها، بكل ما توصلت إليه الهمجية من أساليب وحشية، وبحجج واهية، على نحو ما جاء في حوار بين المارشال وملارمي: « اليوم في أرابيا.. يتقاتلون... يسحبون السيوف والسكاكين على بعضهم البعض ...

(1) ينظر، جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، ترجمة، لطفية الدليمي، دار المدى، 2106، ص159.

(2) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م، ص8، 9.

ويمحون آثارهم منتصرين كانوا أو منهزمين»[1]، ولنا في ذلك من الأحداث والمشاهد الدموية التي وصفتها الرواية، ومازالت منتشرة في أوطاننا، ما تقشعر له الفرائص، وتصطك منه الأبدان من هول ما يقع، بعد أن جُرد الإنسان من إنسانيته، وأعيد إلى بهيميته.

يبدو أن منطق الحقيقة صار يتجه مع الكولونيالية الجديدة نحو الانهيار بتلوين النهج المعياري الذي مارس وظيفته منذ أمد بعيد؛ إذ لا جدوى من معنى حقيقي في نظر الكولونيالية الجديدة؛ بإدخال العالم في حقل التجارب، وتغييب اليقين من عقل الإنسان. ومع تداخل المفاهيم، وتضارب المصالح لم يعد للوعي الجديد إمكانية قابلية السرديات الكبرى التي سادت عصورًا، كما لم يعد لثقافة المركز أي دور فاعل، بعد أن أسهمت في إزاحة الوعي الإنساني عن القيم، وحلِّ الذات وتفكيكها، ومن ثم أصبح المسعى الأساس هو الكشف عن الشذوذ الذي تمارسه الذات في تدمير ذاتها بذاتها. وفي ضوء ذلك فإن إعادة رسم النهج المعياري للهويات أصبح يتلون في اتجاه التشتت الأخرق الذي أشار إليه صامويل هنتنغتون Samuel Huntington في كتابه (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد) الذي بدأ يأخذ شكلين: «على المستوى المحلي أو الصغير، تحدث صراعات خطوط التقسيم بين دول الجوار المنتمية إلى حضارات مختلفة، وبين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة داخل دولة ما، وبين جماعات تحاول إقامة دول جديدة على أنقاض الدول القديمة، كما حدث في الاتحاد السوفياتي السابق، ويوغسلافيا السابقة. صراعات خطوط التقسيم متفشية، خاصة بين المسلمين»[2]

يتخذ الكاتب في حكاية العربي الأخير أسلوب التّحذير في اللامقول في النص؛ لتنبيه المتلقي إلى ما يحاك حوله من دسائس، وأسلوب المغامرة في اللاحدود، وأسلوب اللا جدوى من الوصول إلى معنى حقيقي، وهو أسلوب يدعو إلى الحيرة فيما يقع من مجريات أحداث عصية على الفهم، باتت تدفع الإنسان إلى طرح السؤال عن العلل التي أصبحت تتحكم في الوجود بمعزل عن التفسير العقلي، نظير ما تفرضه الأحداث من هستيريا الدمار وتفتيت الواقع بالحروب العبثية، وتشتيته إلى إثنيات، « في أرابيا، أيضا، حروب طاحنة مزقتها وقتلتها، بدأت بتمزق محدود، إثني، أو قبلي، أو عرقي، أو لغوي، قبل أن يتحول إلى حرب عبثية بلا نهاية. داخل هيكل أرابيا، هناك أرابيات، شيعة وسنية، دروز وأرمن، وأكراد وأمازيغ، لم يعترف لهم بأي حق، الباقي يقفون على أرض هشة»[3]

ومهما حاول المرء أن يستوضح تعلات واقع الحال، يجد نفسه متجاوزًا، إدراكًا، وتخيلًا، نظير ما يجري من أحداث تخطت الواقع إلى ما فوق الواقع، وتجاوزته إلى كون آخر ملغز، خلق نوعا من «الوعي المثبط بالوضع» على حد تعبير فريدريك جيمسون Fredric Jameson؛ إذ كل وعي يخلق في ذاته صراعات حادة من المفاهيم، تشكل في ذاتها أكوانا خيالية، غير قارة على حال، وبشكل متناقض. وإذا كانت القاعدة الأنطولوجية ontology تحاول أن ترسي نظرياتها على توكيد الوعي الذي ينظم الواقع، فإن الكولونيالية الجديدة تنظر إلى الواقع بما فوق الواقع، بحسب تعبير جان بودريار Jean Baudrillard الذي انتقد الغرب في معظم كتاباته، خاصة في كتابه قوة الجحيم (Power Inferno 2002) وروح الإرهاب The Spirit of Terrorism كما جاء في قوله: «لا يتعلق الأمر بصراع الحضارات، بل

(1) واسيني الأعرج، 2084 حكاية العربي الأخير، موفم للنشر، الجزائر 2015 ص 15.

(2) صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد، ترجمة طلعت الشايب، ط2، ص336.

(3) واسيني الأعرج، حكاية العربي الأخير، ص 148.

بمواجهة أنثربولوجيَّة بين ثقافة عالميَّة متماثلة، وكلّ ما يحتفظ في أيّ مجال بشيء من التمايز يحول دون تذويبه في تلك الثقافة. ووفقًا لتلك الثقافة العالميَّة تغدو كلُّ الأشكال المختلفة للخصوصيَّة بمثابة هرطقات، تمامًا كما هو الحال في الأصولية الدينية. إنَّ رسالة الغرب تتمثل في إخضاع الثقافات المتعددة لقانون المعادلة القهري بكافة الوسائل الممكنة. إنَّ مثل هذا النظام يرى في كلّ شكل عصي عليه إرهابًا مفترضًا... فالعالم الحر لا يتحمَّل ... أن يقف بلد ما في مواجهته، مهما كانت خلفيته الدينيَّة التي يستند إليها، فمن غير المسموح الاعتراض على الحداثة في نزعتها الكونيَّة»[1]

ترسم شخصيات الآخر في «حكاية العربي الأخير» رؤية خاصة لإعادة تكوين العالم من خلال هدم المرجعية المعيارية، وهي بذلك تحمل في تضاعيف مضامين أفكارها مقومات الفتنة والضلال، وما فتئت هذه المقومات تنتج صناعة العنف بأشكاله، الظاهر منها والباطن، وقد أسهمت فيها صورة الضمير العربي الواهي. بشكل مباشر. عن طريق شخصيات وكيلة سيكوباتية، رهنت نفسها للآخر، واستبدلت شناعة الموت، بنضارة الحياة، ونعيمها، على نحو ما ترسمه صورة الوعي الذاتي في شخصية (آدم)، التي أظهرها الكاتب بصفات متعفرة في وحل خطيئة الآخر؛ بتمزيق شرفها، وتدمير كيانها الحضاري، وبشكل علني، وهو ما تجسده الكثير من مؤسسات هذا الضمير، المزدرية بمكوناتها، وبمبادئها، وبذلك أصبح تشظي الوعي أحد مبررات تفتيت الكينونة، إزاء النزعة العدمية، واضطراب الوجود، أمام خلفية التباس الكون المذهل، وفي ضوء ذلك أسهمت شخصية (آدم) في رسم صورة مقيتة في سرد الرواية، وسط أحداث مليئة بصخب العنف والانكسار القيمي والحضاري والنفسي، وهو ما جعل الآخر يصفه بأشد علامات الوصم، وبكل الصفات الوضيعة، التي عبرت عنها إحدى شخصيات النموذج الغربي في الرواية بقولها: «...هؤلاء الآرابيين القادمين من بعيد، مساكين حقيقة، تأكلهم الصحاري والبرد والمجاعات، انظري، عظامهم تكاد تتكسر وتخرج من تحت الجلد من شدة الجوع والتعب والخوف، تكاد خرقهم التي تمزقت على جلودهم أن تنتفي نهائيا، وتكشف عن بقايا أجسادهم المتهالكة، يتقاتلون على لا شيء، لكني مستغرب كيف لا يأكلون لحم بعضهم البعض ويفضلون الموت والتحول إلى غبار للمقابر».[2] وفي هذا التوصيف من شخصية (الكولونيل صامويل) صورة لا يمكن أن يعقلها امرؤ، بوصفها تشويها علنيًا جائرًا في حق كينونة الإنسان العربي الحديثة، على الأقل من ناحية ثقافة احتواء تراكيب الأشياء في مقوماتها المادية، ناهيك عن الكثير من القيم والمبادئ الإنسانية؛ ولعل الأبرز في تمثيلات سرد الرواية هو ما جعل الآخر المتغطرس صانعا محترفا للفرضية الإرهابية بخطة ممنهجة لفعل الدمار، في صورة العدو المتصور كما يطلقه عليه (بيار كونيسا Pierre Conesa بطرحه هذا التساؤل: « لماذا العدو؟ ما الدور الاجتماعي والسياسي الذي يؤديه في المجتمعات المعاصرة؟ هل يجب على الهوية أن تبنى بالضرورة ضد «الآخر»؟ يعتبر كارل شميت أن هذه هي وظيفة السياسي بذاتها، فالعدو إذًا هو الآخر، الشر، التهديد، ولا يمكن فصله عن الحياة، كالمرض، ... وهو يقدم خدمات كثيرة، ويعمل مهدئا، خصوصا عبر المسؤولية التي يمثلها (الحقيقة أو المتخيلة) في قلقنا الجماعي، ويمكن لصناعة العدو أن ترسخ الأواصر الجمعية، ويمكن أن

(1) Jean Baudrillard. J. The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers. Trans. C. Turner (London: Verso. 2002) p 91.
وينظر أيضا، بدر الدين مصطفى أحمد، عن الإرهاب والحرب العالميَّة الرابعة: قراءة في كتاب روح الإرهاب لجان بودريار، الرابط،
http://www.mominoun.com

(2) حكاية العربي الأخير، ص 69.70

تكون مخرجا بالنسبة إلى سلطة تواجه مصاعب على الصعيد الداخلي».[1] وفي هذا ما يشير إلى أن العدو صُنع في ثقافة قبيلة أرابيا بالوكالة، ودرب على إنجاز فعل الموت بسباق محموم، وهو ما يطلق عليه بالعدو الحميم، أو العدو الضمير الواهي، رغبة في التقرب إلى دار الخلد، ظاهريا، وللتغرّب في ذات الآخر باطنيا؛ إذ «كل شيء يراهن على الموت، ليس فقط من خلال هجمة الموت مباشرة ـ في الزمن الواقعي على الشاشات ـ التي تقضي بضربة واحدة على سيمولاكرات Simulacres العنف والموت التي تتدفق إلينا يوميا بجرعات تجانسية، إنما عبر غزوة موت أكثر واقعية، رمزية وقربانية، أي الحدث المطلق والعبثي»[2] لاستقواء الآخر. وفي نظام الكولونيالية الجديدة كما في نظام فكر ما بعد الحداثة يكون البقاء للأقوى، وبضرورة إلزام الآخر بالتبعية، وفي ضوء ذلك تغدو المهمة محكمة التدبر من القوة الناعمة، وبفعل الطرق المبتكرة لسبل المحو، والإقصاء، من أجل إعادة خلق تراتبية جديدة لنظام الكون، ومن منظور أن قوة الإنسان الحديث تكمن في خلق ذاكرة جديدة بوعي جديد تفرضه إرادة القوة بحسب تعبير نيتشه؛ إذ «أرفع القيم تقوم بتدمير نفسها»، وفي حال تعذُّر ذلك تتسلل القوة الناعمة المضيافة من دون استئذان؛ لتقوم بما يلزم من تشظٍ ممنهج، وفصم الذات عن بعض ذواتها، وتقزيم ذاكرتها، واستحالة خلق وعي متجانس في ظل الوقع الحالك، والمستقبل القاتم.

إن فعل الانهيار بالدلالات القاتمة هو ما يسلكه السرد مع جميع الشخصيات في حكاية العربي الأخير التي تعد وثيقة دالة على النسق المهيمن من فعل الخراب الذي تمارسه الذات بعملها الإجرامي الشنيع في حق الهوية والمصير.

(1) بيار كونيسا، صنع العدو، أو كيف تقتل بضمير مرتاح، ترجمة نبيل عجان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2015، ص 16.

(2) جان بودريار، وإدغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2005، ص64.

وقد يكتشف المتلقي في الرواية أن العنف الملبَّس – بالمقاس – للثقافة العربية الإسلامية في شخصية (آدم)، تجاوز حدود الإرهاب الفردي في مسميات دالَّة لشخصيات بعينها إلى إلصاق التهمة بالإرهاب في صيغته الثقافية بالمؤسسات، وبعض الدول؛ لكي تكون ثقافة العنف هذه شاهدًا على تكريس الفعل الوحشي، وشَامَة ثقافية متوالية في جبين ذويها، ورغبة في تأصيل الظاهرة في وعي المجتمعات القادمة، وتأثيرها السلبي على حياة الحضارات القادمة، وهو ما رسمه السرد الفجائعي في شخصية (آدم) الذي وقع فريسة في مخالب النسور، في إشارة إلى حضارة الكولونيالية الجديدة؛ إذ « بدا كأنه ميت، أو يموت. لا قوة فيه، اقتربت منه ذئاب براري الشمال، كانت تظهر أنيابها الحادة من شدة الجوع، كأنها كلها اتفقت عليه، أحاطت به وهي تستعد للهجمة القوية التي تشل حركته ، وتحوله إلى طعم سائغ»[3]

إدارة التوحش / من يدبر؟ ومن يدير؟

استطاعت الكولونيالية الجديدة بكل ما تملك من ثقل منهجي أن تستولي على مجال الوعي الثقافي والسياسي. على وجه التحديد. وإذا كان ذلك هو ما تؤكده هوية البراديغم الجديد، فمن باب المقام الأول الحرص على تعزيز مكانتها بتصدير ثقافة القوة الذكية الناعمة، وتعميمها على الهويات المحلية لاحتوائها، ثم محاولة تفكيكها، واستبدال البراديغم الناعم بالهوية التليدة، والممزقة؛ اعتقادا منها أنها لم تعد تقدم البدائل الحضارية للجيل الجديد، الواعد، الذي صار ينظر إليها بوصفها تمثل العجز المجهض لمسيرة حضارية جديدة، ومن ثمَّ استحالت إلى استيعاب كل الرؤى الثقافية المتنوعة.

(3) حكاية العربي الأخير، ص 457.

ولعل السبيل الوحيد في نظر الكولونيالية الجديدة هو تحصين القوة الذكية الناعمة، وتسديد الرادع الأمني الذي لا يقبل أية تسوية مع أيٍّ كان، وحيثما كان. وللوصول إلى هذا المرام ينبغي تفكيك مكونات الهوية الوطنية بالتحايل الثقافي، ومخاتلة الرأي بالمداهنة، وليس بالسلاح، وبمنظومة إعلامية تمتلك احترافية، عالية الجودة، في التضليل بتوظيف تكنولوجيا المعلوماتية، واستعمال لعبة خداع البصر، كما جاء في قول المارشال ليتل بروز في نقل بعض الصور المزيفة لأحداث مفتعلة: «هههه هل هي الغباوة الكبيرة، أم الذكاء المطلق للتكنولوجيا. على أي لو كنت مكان آدم المسكين لصدقت كل هذا الهراء ؛ فهو من الدقة بحيث لا يترك مجالا للشك أبدا»[1]؛ إذ تقدم مثل هذه التقنية معلومات مقنِعة بسرعة البرق، ودقة العرض في التشويه حتى يُتأكد من صحتها من دون أدنى شك. وليس من سبيل إلى ذلك إلا بتكريس مرايا العنف، واختلاق العنف المضاد ؛ لأنهما يشكلان المنهج الوحيد الذي تزداد معه قناعة الذات أنها بحاجة إلى الآخر، بوصفه المنقذ من الهلاك، والحامي الأساس لحصانة استتباب الأمن بالشرطي العالمي، وفي حال استعصاء ترويض الخصم ينبغي تدميره، كما جاء في قول ليتل بروز: «إن العدو إذا أردت أن تدمره إما أن تمحوه، أو ترجعه إلى بدائيته الأولى، البدائية فيها متعة أن ترى البدائي يقتل أخاه على لقمة خبز، أو الاستيلاء على أرض لا تنجب إلا الرمال والرماد، أو يقاتله من أجل مصلحة ميتة»[2]. هي ذي القوة الناعمة التي باتت تسيطر على مصير الأمم المستضعفة، والهويات التليدة، سواء بفعل مظنة «نظرية المؤامرة»، أم بفعل «قابلية الاستعمار» في منظور مالك بن نبي، وهما النظريتان اللتان خلقتا شخصيات مهزومة ـ منذ نعومة أظافرها. في تكوينها، الذي جعل منها طيورا خشبية غير قابلة للتحليق، حتى أصبحت أجساما يغلب عليها الرعونة، والطيش، وموجهة ضد كينونتها، وقيمها الذاتية بشكل محكم، ومدبر لها، من دون إدراك ما يلفها من ضلال.

وبلا شك أن هناك تناظرًا لهذا الفتك بين السبب والمسبب، بين الفعل ورد الفعل، لثقافة العنف، وكلاهما أصبح يؤدي بحسب مقولة هراقليس (العيش ميتًا والموت حيًا)، بخاصة عندما لا يتمكن نظام ما حل مشكلات يصادفها، فليس عليه إلا أن يموت، أو -وهذا ما يحصل- أن يخلق ميتًا.[3]

وفي السرد الذي تطرحه الشخصيات، تبدو الصورة معنية بالزمان والمكان ومصير الإنسان العربي/ الإسلامي، ورسمها بأدق التفاصيل، سواء من حيث الوقائع التاريخية، أو من حيث الرؤى المخطط لها بإحكام؛ لتجسيد فعل الهدم، والدمار، وإراقة الدماء بكل السبل المتاحة. وقد جعلت هذه الشخصيات دورها الأساس قائما على رعاية شخصية (آدم)، توجيها، وحماية، وتنفيذا لفعل الإجرام المدبر له، كما جاء على لسان إحدى الشخصيات (ستيفينسن) بوصفها عاملاً مساعدًا ـ بحسب مفهوم البرنامج السردي لوظيفة (آدم): «هنا ينتهي طريقنا المشترك يا آدم، مهمتنا هذا مداها الأقصى. حمايتك.. ووضعك تحت تصرف الجهات المعنية التي تواصل معك العمل»[4]. وعلى الرغم من تنوع مهام الشخصيات الحريصة على رعاية (آدم)، فإنها تتفق على معنى موحَّد، بين ما هو مخابراتي، ولوجيستي، وسياسي، وعسكري، وثقافي، رغبة في صناعة ثقافة جديدة لـ (آرابيا) في مسمى شخصية (آدم)، وما يمكن أن تسبغه هذه الثقافة من معنى مشترك بين ثقافات الشعوب من رسم صورة لرماد الواقع بفعل الدمار الذي تقوم به الهوية الوطنية، باسم الدين.

(1) المصدر نفسه، 254.
(2) المصدر نفسه، 439
(3) ينظر، جان بودريان، عنف العالم، ص 69، 87
(4) حكاية العربي الأخير، ص 105

ومن هنا يتبدى بوضوح صراع الحضارات، ويظل هذا الصراع قائمًا بين الأنا والآخر لتأكيد المفارقة الغيرية، سواء بما تكون به الذات الوطنية في جوهر مبادئها، أو بما هي عليه في صورة (التابع) بمفهوم سبيفاك Spivak, Gayatri؛ لتحقيق جوهر مبادئ الآخر، وتعميق الوعي المتعالي فيه، بمفهوم ديكارت René Descartes، وفي ضوء ذلك فإن صورة (آدم) لا تطرح نفسها واعية بذاتها، ولا هي واعية بمبادئها، نتيجة الواقع المهترئ الذي تربت فيه، وإنما تُفرَض عليها المبادرات بتدبير محكم؛ لتنتهي في وجود الآخر بتقديم حلول لصراعات محتدمة، خدمة لنسق ثقافة الدمار، وهي الصورة المخطط لها في واقع تضلله مفاهيم جوفاء من مضامينها الجوهرية، كالديمقراطية، والعدالة، والحرية، والمساواة، والمنظمات الحقوقية، والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والوكالات المساعدة، والمفوضيات، والرابطات الإنسانية مثل الرابطة الافتراضية في سرد الرواية (Lidrafic) التي رسمتها لمساعدة (آدم) مجازًا، ووصفها بالإنجاز العظيم في حق آرابيا، على حد قوله: « جيد أن توجد هذه الرابطة. سكان آرابيا لم يكن لهم حتى حظ في تجميعهم وحمايتهم مثل الهنود الحمر. يتآكلون في عزلة الرمل، ويأكل بعضهم بعضا، والمنتصر يموت عطشا وجوعا في أرض امتصت من كل شيء، ولم تعد تنجب إلا الموت»[1]، ولولا هذه الرابطة ما كان لمن تبقى من سكان آرابيا أن يكون له وجود (!..).

وإذا كانت مساءلة (آدم) واردة من منظور نسق الضمير الجمعي الثقافي؛ لما وُضع فيه، وخُصص لوظيفته، فإن الأفق الأنطولوجي لأنماط فصيلة (آدم) تستدعي مساءلة الواقع الذي دفع بهذه الشخصية إلى التعفُّر في مثل هذا الوضع الذي من شأنه أن يهدم كينونة الذات في مصيرها؛ لأن الضوابط التي يكون بها المرء منتميا لهويته تنفي الارتباط بالآخر. على هذا النحو. إلا في حدود ما تمليه المثاقفة، والمصالح المتبادلة، ومن ثم فإن الذات الواعية لا تملك قيمتها إلا من فصيلتها، وبتفاعلها مع مبادئها، ومقوماتها الحضارية، وضمن آفاق معيارية لا تسمح بالارتماء في كنف الآخر المستبد، وهي وضعية لها من المسئولية ما يمكن أن تُخضع المتمرد للمساءلة الأخلاقية، ضمن حدود أنظمة المعيار الضابط للانتماء الحضاري؛ لأن الذات لا تدرك ذاتها إلا في إطار شروط مقومات الضمير الجمعي الذي يمنحه الاعتراف بمعنى (القيمة)، وهو «ما يعني أن الـ «أنا» لا تقدم فيها الاعتراف من مواردها الخاصة. في الواقع يبدو أن الـ «أنا» تكون خاضعة للقاعدة في اللحظة التي تقدم بها مثل هذه المنحة، بحيث تصبح الـ «أنا» وسيلة لفاعلية ذاتية تباشرها القاعدة ؛ لهذا يبدو أن القاعدة تستخدم الـ «أنا» على نحو ثابت بالدرجة نفسها التي تحاول بها الـ «أنا » أن تستخدم القاعدة»[2]، وما عدا ذلك تصبح الذات طريدة سائغة، ولا تستطيع أن تنجو من وظيفة (التابع) المنصهر في ذات الآخر، والمتماثل مع وعيه الثقافي، والمرتهن بالمطالب المشبوهة في حقه.

وفي هذه الحال تكون الذات معترفا بها من الآخر ظاهريا، مقيتة منه طَوِيَّةً، وهي معادلة تحكمها المصلحة من طرف واحد، سبق أن حددها هيجل Friedrich Hegel في «تملك الذات من الآخر»، كما تملكت الكولونيالية الجديدة المسمى في شخص (آدم) الذي يراد له أن يكون في مستنقع المكر المتلاعب به، وفي أيدي الظلامية: «أنت لم تعد ملكا لنفسك يا آدم، كل من في مكانتك هو ليس ملكا لنفسه»[3]. فما كان منه. ذات مرة. إلا أن حاول أن يكفر عن ذنبه بتبرئته مما يحدث، وإشعارنا بأنه كان ضحية كل الجهات، بخاصة حين وجد

(1) حكاية العربي الأخير، 52.53.

(2) جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، ص70.

(3) حكاية العربي الأخير، ص 147

نفسه على حافة عالم آرابيا الذي مات كليًّا، ولم يبق إلا علاماته القليلة، وتمزقاته، وحروبه، وعالم غربي في عز انهياراته بسبب أزماته البنيوية، وإسلام فقد كل مبرراته الإنسانية منذ أن استلمه التنظيم؟ كيف يمكنني أن أكون وسط هذه الحواف. حينها رد عليه ستيفينتس: «ليس هذا هو المهم. في النهاية نحن نحتاجك ولا نريدك أن تسقط»[1].

وعبر المتواليات السردية نجد العوامل المساعدة وافرة لتمكين آدم من أداء مهمته على الوجه المطلوب، ضمن علاقات تحكمها مصلحة من كل الجهات المتعاملة معه، يمكن تحديد أهمها في هذه العلاقات ؛ فهي إما:

- علاقة رغبة في الهدم (صورة السرد اللوجيستي، موزعة في كل مفاصل الأحداث)
- علاقة رغبة في المساعدة المضللة (رابطة Lidrafic للدفاع عن حقوق الإنسان، ص52، ومواضع أخرى عديدة)
- علاقة المساعدة؛ للإيقاع به في مكائد (من شخصيات مخابراتية، موزع في كل مفاصل الأحداث)
- علاقة تيهان بمساعدة لوجيستية متخفية (أزاريا اليد الخفية التي تحرك الآخر/ نسبة إلى إسرائيل، موزع في كل مفاصل الأحداث)
- علاقة صراع بين العامل المساعد والعامل المعاكس (في شخصية الكوربو. إرهابي معروف خريج أمريكا ص 24)
- علاقة عديمة الجدوى (من القلعة التي لم تعد آمنة، كما في صحراء التتار ص273، 343)
- علاقة التصفية (من الإرهاب، ص 306، 346،347،348، وفي مواضع عديدة)
- علاقة إشفاق (من الحضارة الآسيوية على آدم، رمز الحضارة العربية الإسلامية)
- علاقة مع سلالة الذئاب (في صورة الرماد الميت الحي، ص 383)
- علاقة فصامية بجذرها الحيواني (في وصف ذاته المنهارة: «في شيء يشبه الذئب، يمكنني أن أكتفي باللا مكان»، ص 149)
- علاقة القفر (أنا نفسي لا أعرف أية وجهة أسلك، 362)
- علاقة الخوف من الموت (لولا تدخل وسائلنا في الوقت المناسب لانتهى الحديث عنك اليوم، ص 271)

وليس في هذه العلاقات ما يعارض مسيرة آدم إلا علاقة الخوف، ما يعني أن معظم هذه العلاقات تفتقر إلى الصراع السردي بين العامل المساعد والعامل المعارض، في مقابل تعزيز الرغبة بين «العامل الذات والعامل الموضوع» في صورة التحفيز؛ أي تحفيز (آدم) على إنجاز المهمة التي أوكلت إليه، ولعل في انتفاء شروط العامل المعارض في العملية السردية ما يشير إلى افتقاد الذات أعز ما تملك من مواقف ومبادرات سديدة، بالإضافة إلى افتقادها مرجعية القيمة المعيارية، ومعناه في الوقت ذاته ارتهانها بالآخر الذي لم يجد من يضاده، ما جعل إعاقته أمرًا مستحيلا في ظل الخنوع التام للذات الآسنة، على حد قول آدم: «لا أعرف أية وجهة أسلك؟ أرض أمي وأبي وأجدادي لم تعد موجودة، وانقسمت إلى شمال وجنوب، والشمال إلى خمس دول، والجنوب إلى أربعة، وفي الخمسة والأربعة، قبائل ومجموعات غريبة تتقاتل على التراب، والمعدن، ووجهة الرياح.»[2] في إشارة إلى ضياع بوصلة الاتجاه الذي يسلكه من دون سند، أو رعاية آمنة.

(1) ينظر، نفسه، ص 102

(2) حكاية العربي الأخير، ص 362،363.

لعل هذه الاهتزازات المتصدِّعة، في مثل هذه العلاقات، هي في الواقع سليلة السرديات الكبرى في الثقافة العربية، منذ أمد بعيد، ولكنها - على الرغم من ذلك - لم تكن بهذا المستوى من الوضاعة، التي ابتعدت عن فكرة التنوير؛ لتحقيق ما نادى به الإصلاحيون من الآمال، كنا نظن أنها أكيدة المنال، بدءًا من الوحدة إلى البناء والتشييد. وإذا كانت الذات الوطنية حالمة بتحقيق ذلك، وأنها دائما تسعى إلى أطوار التشكيل لتمكين الهوية من الثبات للمواجهة، والتحفيز على فعل الإنجاز، فإنها مع الجيل الجديد أصبحت مرتهنة بالفشل في إدارة المطلوب للوصول إلى المبتغى، ومصفَّدة بإدارة الآخر، «هذا الآخر الذي يقبع داخل الأنا، إنه الآخر الذي يستطيع المرء معرفته، فقط من المكان الذي تقف فيه الأنا. وهذه الأنا (الذات) كأنها متضمنة في النظرة المفترسة للآخر، وهي الفكرة التي تدمر الحدود بين الداخل والخارج، بين المندرج داخل الحدود، والخارج عنها»[1]. ومن وجوه ذلك الارتهان، المهان، شخصية آدم الذي فرَّط في وحدة الذات وصحوتها قبل التفريط في الذاكرة الجمعية، وإنكارها.

وإذا كان الوعي يحدده قطبان أساسيان هما وعي الذات ووعي الوجود، فإن آدم لم يدركهما، ولم يعقِلهما، ولم يتحصن بهما؛ للوصول إلى الهدف المنشود، ومن المفترض أن الذات عندما تصل إلى هذا الحد من الارتهان بالآخر تسقط - حتما - في التذلل والإذعان، على النحو الذي خططه الآخر لوظيفة التابع، من منظور أنه شخصية مهمة لا يمكن التفريط فيها، على نحو ما قاله الآخر في حقه الدَّعِيِّ: «حافظنا عليك؛ لأننا رأينا أنك تتعلم بسرعة، وأنك شخصية كبيرة، ومهمة في مشروعنا الإنساني الكبير... نحن اليوم من يصنع التاريخ الجديد... ما معنى اليوم ألفاظ رنانة كحقوق، عدالة، مواطن، حرية، حق، نبل، وفاء، سخاء، حقد... مجرد خردة. العالم اليوم للأقوى يا عزيزي... من ليس معنا ليس علينا فقط، يجب أن يمحى. إنسانيون إلى أقصى الحدود، لكننا نحارب العواطف الفارغة، فهي مورِّطة، قوانيننا في قلعة أميروبا صارمة»[2]. إن هذا يجعلنا واعين أن الآخر لا يقبل الموقف المعادي للقرار الملزِم من القوى العظمى، التي تتبع أفكارها من حب التملك، وفرض التسلط؛ لأن أية إمكانية للتباين والرغبة في الاختلاف، لا ينبغي أن تكون إلا بإرادته، بوصفه النموذج الأمثل؛ لذا يشترط على الذات الوطنية، وعلى أفكار الهامش، أن تتماهى في مشروع النظام العالمي الجديد، «في هذا العالم الذي يحكمه الأقوى، هو من يحدد صلاحية الشيء من عدمها، ما دورنا نحن؟ ستقول لي إن العالمي كان دائما هكذا، يحكمه دوما المنطق الإمبراطوري»[3].

وإذا صحت هذه القراءة لرسم المنظومة العالمية بمفهومها الكولونيالي الجديد بهذا الشكل، فإن إرادة القوة تمثل الحل الأمثل لها - كما في نظر نيتشه Friedrich Nietzsche - وأنها الأقدر على أن تكون -فقط، مع العرق الآري- بحسب سياق الإيدولوجية النازية التي تقوم على أفضلية العقل الجرماني، ومن قَبلُ ما صرح به الفيلسوف رينان Ernest Renan من خلال ترسخ النزعة العنصرية التي تنادي بتفضيل الجنس الآري على الجنس السامي، بوصفه - في نظرهم - جيل بناء الفشل. والحال أننا قد نعطي تعلّة لمثل هذه المواقف، بخاصة في المدة الأخيرة من بداية الألفية الثالثة التي تخلينا فيها عن أي مشرع يمكن أن يحقق هويتنا، أو أهدافنا، أو رؤيتنا للوجود، وهو ما أثبتته الأنظمة الشعبوية، بحسب مفهوم (تيم هوويين)،

(1) أنطوني كينج، وآخرون، الثقافة العولمة والنظام العالمي، ترجمة، شهرت العالم، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص79

(2) حكاية العربي الأخير، ص 202، 203.

(3) المصدر نفسه، ص 345

و(إدوارد شيلز)، بعد أن تحولت إلى أنظمة استبدادية، رعناء في تخطيطها، خرقاء في رؤيتها الاستراتيجية، بارعة في إفسادها المكاسب، بخاصة الدكتاتوريات العربية التي «نفذت ما كان عليها تنفيذه ويوم صدقت أن لها دولة، وفي أول هزة أعيدت إلى بدائيتها الأولى. نحن في عالم شديد الغرابة، عندما قام العرب بثورتهم كبقية الشعوب قتلوا أنفسهم أولا، ثم أكلوا رؤوس بلدانهم، وبعدها خلقوا فراغًا ظنوه هو الديمقراطية، ويوم استيقظوا وجدوا أنفسهم، مجموعات يقتلها العطش والصحاري والثعابين، كالعمران الذي شيد على الرمال، وفي ثانية واحدة انهار كل شيء»[1]. وهذا يجعل الآخر على وعي تام بأن الذات لا تنتهي إلى قصد تبغيه، أو رؤية تراها، وأنها لا تقبل بما دون (العصا والجزرة)، العصا في صورة الإنذار، والوعيد، والبطش، والجبروت، والتخويف؛ والجزرة في صورة العطية الغثَّة؛ لمن هو محل الطاعة والانقياد. وليس غريبا أن تربط الجزرة بالأكلة المفضلة للأرانب؛ لتذللها وانصياعها حتى بات يضرب بها المثل في الجبن، وفي حوار آدم مع شخصية (مايجر) ما يوضح صورة هذه التبعية المذعنة: «انظر يا مايجر، أنتم عسكر، ولكم خياراتكم وحساباتكم. طبعا لا يمكنني إلا تقديرها. وجودكم في هذه القلعة له ما يبرره بكل تأكيد. ولكم مؤسسة تحميكم من كل التجاوزات، أنا ليس لدي هذا للأسف. مجرد إلكترون ضيع مساره، وعليه أن يبحث عن طريقه الأسلم، ويعود باتجاهه. لهذا لا تستغرب إذا قلت لك: لقد كنت سعيدًا بالعمل معكم، لكن كل حلمي أن أخرج من هذا المكان الذي اعتبر فيه غيست(Guest؛ أي ضيف)»[2]، وكونه ضيفا في قلعته (آرابيا) يعني انصياعه لأوامر الآخر، حتى وهو في موطنه، وامتثاله لإكراهاته، وهي الصورة الأحط لمن يدير ما تدبره إدارة التوحش. لعبة المَحْق الفتَّاكة

بعد أن عزونا امتثال (آدم) إلى الإذعان بفعل الاستسلام والهوان، عُتوًّا في حق هويته؛ فإن اختياره هذا السبيل يجعلنا نؤكد أن شخصيته الصَّلفة تمادت في صورة الارتهان بالآخر إلى حَدِّ التيه المشفوع بالنزق والرعونة، خاصة بعد أن بات يُوظَّف باستحكام كالآلة في أثناء استخدام سبل التحكم فيها، نظير ما يقدمه الآخر من تهيئة الأجواء وتوفير الوسائل، وتعزيز الإقدام، وتمويه المواقف، ونفخ العزيمة، والتضليل بالهمَّة، حتى أصبح حَبْلا مفتولاً في يد الآخر، ولعبةَ مُطاردة، يحركه كيفما شاء، وأنَّى شاء، طالما أحاطت به هذه المواصفات الضالة، والمخاتِلة بكل وسائل الغواية؛ إذ بلغ به الأمر إلى أقصى حدود الخطيئة بالشروع في محاولة ارتكاب أفظع الجرائم المثيرة لحَنَق هويته، وما قد يصيب الواقع من أذى في حق الأبرياء، من خلال ما دُبِّر له من تصميم بالمقاس؛ لأعمال شنيعة، وبخطط محكمة التنفيذ، في ضوء ما قُدّم له من منزلة، رأى فيها أنه جدير بها، وأن ما ناله من حظوة خليقة بمستواه التكويني الذي تلقاه في مؤسسات الآخر، التي بعثت فيه صورة الخَيُلاء، بوصفه عالما نوويًا، مرتضيًا بهذه الزلفى، وهو يعي في سريرته أنه يتطاول على ذاته بما ليس فيه من كرامة، وعزة نفس.

وأن من الأهمية بمكان أن شخصية من هذا النوع لا يمكن إلا أن تكون طيِّعة في يد الآخر، وتخضع لإملاءاته، وأنْ ليس بإمكان أية حماية ذاتية أن تَعدِله عن مواقفه، أو تردّه إلى سواء السبيل، أو أن تحاول إقناعه بالتخلي عن مواقفه الهدامة. ولعل صورة (آدم) في ظل التوصيف الذي قدمته الرؤية السردية لـ «حكاية العربي الأخير» تجسد صورة الواقع العربي المعتل بما يتعرض له من مخاطر، هو طرف أساس فيها، وهي أيضا الصورة المظللة لوجود الآخر، بوصفه المضلل لهذا الواقع الضَّنِيِّ، المتوقَّع اندثاره.

(1) المصدر نفسه، 343.
(2) المصدر نفسه، ص 295.

وحتى يكون الوضع على هذه الحال، استثمر هذا الآخر شخصيات من هذا النوع. وما أكثرها على هرم الأنظمة الشعبوية – علة وجه التحديد، وقد أفضى ذلك إلى تعزيز عطية (التابع) الغثَّة، رغبة في تمكين الحماية القادرة على الدفاع عن مكتسبات الآخر في المكان المناسب، وضمانا لاستقرار وجوده من خلال توظيف الذات المحلية كقوة صلبة، توضع في الواجهة؛ لأنها تمتاز بالشدة والقساوة، ومطيعة في الآن ذاته لتنفيذ الأوامر حين يطلب منها، على نحو ما دار من حوار بين (آدم) وشخصية (سميث)، الموجِّه الخفي لفعل المؤامرات لكل ما يقع في (آرابيا)، حين وصف آدم على أنه الباحث النووي الفذُّ، وصاحب مشروع صنع قنبلة جيب فتاكة في الزمان المحدد، والمكان المعين والمحصور، فقال له: طلبتك لغرض واضح يا آد. إذا أردت أن تواصل جهودك هنا، فالمخبر تحت تصرفك، فقد تم نقل كل ما نحتاج إليه في عملنا هنا المخبري؛ لتطوير جهود قنبلة الجيب، ولك أن تبقى بطبيعة الحال في مكانك محميا».[1]

إن اشتغال سرد «حكاية العربي الأخير» على شخصية (آدم) بهذا المستوى من مكونات التخلي عن واجب الضمير، يجعلنا نقر بأن قيمتها الإنسانية محكومة بالإعراض عن الدور الثقافي، والانكفاف عن القيم الحضارية، كما يمكن النظر إليها على أنها شخصية نموذجية لفساد المؤسسة في الواقع العربي، ومن ثم فهي تمثل الشَّامَةَ للمرجعية الواهية، والوصمةَ للقيم الأصيلة، كما يحيل هذا النوع من الشخصيات إلى كشف ما كان محجوبا في الكثير من المواقف، باتت مألوفة في عوالم محددة، ضمن نصوص الثقافة ومنتجات التاريخ (الشخصي والجماعي)، اعتقادا منا أن مثل هذه الشخصية تعيش الذاكرة بوصفها جزءًا من زمنية قابلة للتحديد والفصل والعزل، كما هي كل شخصيات التاريخ، أو شخصيات الواقع الاجتماعية الضالة، ولهذا السبب سيكون مطلوبًا من القارئ في حالات التلقي الاستعانة بكل المعارف الخاصة بهذه الكائنات التي تعيش في الذاكرة في شكل أحكام، أو مآسٍ، أو مواقف[2] شائنة، قد لا تستحق من الضمير الحي إلا الاستنكار.

إن الآخر المتمثل في الغرب، حين تجبَّر، أصبح يعيش «سيادة مشروع اللاعقل» على حد تعبير فوكو، على خلاف ما عاشته الذات المتمثلة في صورة الحضارة العربية الإسلامية حين تواضعت سلميا فكسبت الآخر، وهو فرق رحيب، يعكس صراعًا حضاريًا قائمًا على التباين بين ثقافتين لإيديولوجيتين مختلفتين، ومن شأن هذا التباين أن يدفعنا إلى التساؤل عن مبررات تفكيك «الذات العقلانية» في ظل توالي الأفكار الكولونيالية الآسرة، والمدمرة، باستلاب وعينا، وتفكيك علاقاتنا المترابطة إلى الحد الذي لا يمكن للعقل أن يقبله، بعد أن اكتنهت عمق إرادتنا، وفَطَرت ضمائرنا، وفسخت مفاصل وحدتنا، ثقافيا وأنطولوجيا، وبعد أن أغفلنا استثمار العقل التواصلي، بوصفه أحد عناصر مكونات التقارب بالحوار مع الآخر، الذي غلب عليه طابع العقل الأداتي المبني على بث فكرة التفتيت والشهوة التدميرية، من دون مراعاة القيم الإنسانية؛ الأمر الذي أوصله إلى الانتشاء بانتشار فكرة العقل المدمر، من خلال الرغبة في إعادة تشكيل واقع جديد، بعد هدمه إلى أجزاء، ويستحيل تماسكه بمرجعيته الثقافية، وأن ذلك لن يتحقق إلا بفعل الخراب الشامل للمكونات الحضارية المتماسكة، على النحو الذي نراه مع بداية الألفية الثالثة، وبخاصة مع الدمار الممنهج، بدءًا من غزو العراق إلى ما يقع اليوم في سوريا «والحبل على الجرار»، مع كل من تشامخ على الكولونيالية الجديدة، التي تجاوز منظورها فعل عنف الإرهاب غريزة حب التملك بالسيطرة إلى غريزة حب التدمير بالمحو امتثالًا لفرض السلطة بكل السبل، حتى لو استوجب الأمر الشروع في الإرهاب

(1) حكاية العربي الأخير، ص 144.

(2) ينظر، قيليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة، سعيد بنكراد، دار الحوار، ط1، 2013، ص14، مقدمة المترجم.

بالتفويض؛ لامتلاك إرادة ما تبَقَّى من الخصم، أو كما قال ماكس فيبر Max Weber في أثناء تعرضه لتمكين إرادة السلطة، حينها يكون الحظ أوفر من خلال «فرض إرادتي رغم مقاومة الآخرين لها» أو بحسب تعبير كلاوزيفتش Clausewitz بأن «فعل العنف يهدف إلى إجبار الخصم على فعل ما أريد»[1]

تروي الرواية في سردها المستفيض صراع الكولونيالية الجديدة مع الحضارة العربية الإسلامية، بوصفها حضارة متهالكة ينبغي الاستيلاء على خيراتها، غير أن هذا الصراع لم يعد كما كان عليه الوضع مستساغًا في منهجيات الاستعمار التقليدي، من خلال استعمال العنف بالمواجهة المباشرة بين الذات والآخر، بل ذهب مع الكولونيالية الجديدة إلى أبعد مما يمكن أن يقبله الضمير الواعي بعد استغلال الضمير الواهي، وهو ما يتبدى واضحًا في سرد «حكاية العربي الأخير» في تفصيلات مفاصل العنف الدقيقة، باستبدال عنف الذات للذات بعنف الآخر للذات، أو الذات للآخر، وبين هذا وذاك يكون الخاسر هو تحطيم الذات الوطنية ماديا ومعنويا، وهذا من شأنه أن يبعد الخطر عن دول الكولونيالية الجديدة، وتسويقه إلى الدول المستضعفة، بخاصة ذات التوجه العَقَدي التي يمكن وصفها بـ (كيد الغرب)، أو بحسب مقولة ماركس Karl Marx: (أفيون الشعوب)

لذا ينبغي ـ في نظر الكولونيالية الجديدة ـ زعزعة سلطة الذات الوطنية، وتمزيق مفاصلها داخليًّا من أجل فقد السلطة هيبتها، وخلق ارتجاجات أمنية، واضطرابات اجتماعية، حتى يصبح كيد الذات لذاتها مؤثرًا ومغريًا للانتقام، حينئذ يتحول العنف من وسيلة لمحاربة السلطة بعدم الوفاء للمطالب الشرعية، إلى غاية لتشجيع هدم السلطة بمقوماتها الحضارية، ولن يكون ذلك محققًا إلا بالتدبير لفعل التفتيت الداخلي للذات من ذاتها، على الرغم مما يتوافر لديها من خيرات الغضارة والنضارة، والنعيم والرفاهية، على أراضيها، في جميع الأنظمة الشعبوية؛ لذا تستحق استغلالها بوسائل الإرهاب الفتاكة، كما في وصف شخصية (ليتل بروز): «هناك أمم لا تملك قابلية الاستمرار في الزمن، فتقضي على نفسها بنفسها.. ماذا كان ينقص سكان آرابيا؟ الرخاء، والنفط، والذهب، واليورانيوم، وخيرات الأرض من حديد، وفوسفات، وذهب، وسواحل بعرض السماء، فراحوا يخوضون كل الحروب الخاسرة»[2].

هي ذي قلعة (آرابيا) وفق توصيف الواقع الذي رصدته الرواية بعمق هشاشة بيت العنكبوت، كما في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾[3] وكما أن عائلة العنكبوت تأكل بعضها بعضا في أثناء فتل أنثى العنكبوت خيوطها، فإن ضعف قلعة (آرابيا) لا يقل هونًا من هذه الصورة من حيث تفكيك الترابط الاجتماعي، وتمزيق التعاضد الإنساني، وتشتيت التكاتف الأخوي، دفعًا لواجب الحماية من الآخر، ولكن هيهات بين مطلب الحصانة والاستجابة للخنوع بالمستذَل، وفي حوار (الميجر توني) مع (آدم) ما يفي برصد صورة الواقع العربي، وهما على متن طائرة للرحيل من مكان ما في عمق صحراء قلعة (آرابيا)، هربًا من خطر الإرهاب: « انظر يا آدم، ماذا ترى تحت؟ .. تلك قبائل متعددة تتجه نحو نقطة الماء. تسمي نفسها باسم لوطا[4]؛ أي اتحاد قبائل آرابيا، ستتقاتل وتفني بعضها البعض، كلما وقعت المعارك. لولا حراسة وحداتنا لأفنت بعضها البعض... ها هم اليوم حتى التمر لا يجدونه، قطرة ماء يقطعون بسببها كل مخاطر الدنيا لكي يحصلوا على ما يشربونه»[5]

(1) حنا أرندت، في العنف، ترجمة، إبراهيم العريس، دار الساقي، ط1، 1992، ص 32.

(2) حكاية العربي الأخير، ص 92،93.

(3) العنكبوت 41.

(4) UTA. Union des Tribus Arabe

(5) حكاية العربي الأخير، ص 452.

ومتى ما هانت هيبة الهوية، ازداد التهتك، ومالت الذات عن جادة الصواب، وعمَّ الخضوع والخنوع، ومتى ما كان ذلك كذلك خارت الذات، ووقعت في مخالب الآخر، يفعل بها ما يشاء، وكيفما شاء؛ لما لديها من قابلية الخضوع بفعل الوهن الذي أصابها، بحسب أفكار مالك بن نبي، لذلك يجد الآخر ضالته في التسلل إلى الذات الخئونة، وهو ما يبدو لنا جليا مع شخصية (آدم)، الضمير الجمعي للشخصية العربية الواهية، التي يمكن النظر إليها على أنها شخصية معتَّمة، منحت هيبتها، ومقدرتها للآخر غير المتطابق مع معايير منجزات هوية الذات الجمعية؛ ونتيجة لذلك باتت تسهم في بَطْرِ الهوية بالامتثال للمُحُول، كما تسرده هذه الصورة، حين كان آدم يستمع إلى (سميث)، الذي أدهشه فيما أعطاه من معلومات مفيدة لصنع القنبلة ذات المفعول المؤثر في الأمكنة المحدودة، والأزمنة المناسبة، حماية له، كما أُقنِع به من الآخر، فكان رده بعد التشجيع المتظاهر، والتعظيم من قدْره الدعيِّ:

– أقدرك كثيرا يا سميث، وأثق فيك بشكل أعمى، لهذا وضعتني أمام إشكال كبير، أشكرك بحب على وفائك.. وعلى أنك أخرجتني من عزلة العدمية، والتقوقع داخل الذاكرة، صحيح أننا لا نعيد خلق العالم، لكننا نغيره، ويغيرنا وفق معاييره، والعصر الذي نعيشه... كيف يمكن أن نشتغل في ظل الكراهية؟ انظر إلى الشعار البائس عند مدخل القلعة: العربي الجيد هو العربي الميت»[1]. وآدم في مثل هذه الصورة يحاول أن يثبت وجوده بكل بجدارة، غير أن أيَّة إمكانية لإثبات وجود الذات خارج نطاق السرديات الكبرى لها، يكون مآلها الفشل بالمساهمة في المكون الحضاري بالتماثل، وحينذاك تمنح الذاتُ الآخرَ صفات «النمطية السلبية» التي تتماهى مع ما يطلبه الآخر من إملاءات إلزامية، حينذاك يتحول انصهار الذات مع ذاتها إلى انصهارها مع الآخر، وبهذا المعنى أيضا تتحول من إمكانية أداء الواجب الأخلاقي إلى الامتثال لواجب التابع للاستبداد بمفهوم «سبيفاك Spivak»، ومن الالتزام بصون الهوية إلى النكْث لها، والاستجابة لمطالب الآخر، والسهر على رعاية مصالحه.

ومن الطبيعي أن تنظر الكولونيالية الجديدة إلى مصالحها مع من يخدمها، وأن تنظر إلى كل من يخالفها الرأي والمصلحة على أنه عدو ينبغي محاربته بكل ما يؤتى من حذر، ليس أقله من السعي إلى توظيف الذات المحلية بوصفها ذاتا طيعة، وغير مكلفة؛ لقلب الموازين، بما يتناسب مع ما تميل إليه «الرواية الحديثة في قلب العلاقة بين ما هو (عادي)، وما هو (متسام وفوق العاديّ)[2]، يُشكَّل من أجل ممارسة الإرهاب، (وانتشاره) في الميدان من خلال نظام تجهيز شامل من تقديم دولة عظمى لحمايتها، ومن ثم توجيهه من أجل القيام بهجمات أهداف صغيرة وناعمة[3]، ولضمان ذلك لابد من حماية لوجيستية وأمنية شديدة الحساسية، ومتكاملة الدقة، حتى تؤدي الذات دورها على الوجه المتوخى باختلال بؤرة عالمها الخاص، أولا وأخيرا، وهو ما يشير إلى منطق الاستعباد والإذلال، ناهيك عن الإسهام في تدمير الانتماء للمكان والمكانة، بعد أن انخرط (آدم) في عالم مظلم، يسعى إلى تدمير البشرية، قِيدَ به إلى عالم الخراب حيث الهلاك، وغُرِّر به حَيْفًا بوضعه في واجهة الأحداث العالمية، بخاصة العلمية منها التي أظهرته على أنه مرشح لجائزة نوبل للفيزياء، نظير إنجازاته العظيمة في المجال النووي، في دلالة تتضمن الرفع من قدر من يخدم الآخر بإخلاص، إنه الباحث النووي الكبير (آدم) الذي يستحق بجدارة

(1) المصدر نفسه، ص146.

(2) ينظر، جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، ص126.

(3) ينظر، نعوم تشومسكي، ثقافة الإرهاب، ترجمة، منذر محمود صالح محمد، العبيكان للنشر، ص58.

الفوز بهذه الجائزة بعد صنعه قنبلة الجيب. وحين فكر مليًّا في إمكانية التراجع عن الفكرة، أرشدته العين الساهرة على حمايته إلى الخوض في المضمار، فما كان منه إلا أن ناجى نفسه: «لكن قنبلة بهذا الحجم الصغير لا أحد يستطيع أن يتخيل نتائجها الوخيمة»[1]. غير أن الفكرة أخذت تشجيعًا وافرًا من قبل الآخر حتى من المنظمات الدولية الراعية لحقوق الإنسان التي ورد ذكرها في الرواية في أسماء بعينها بمسميات دالة على العَماية، والتواري خلف الإيقاع به، كما في اسم (أمايا) التي نصحته بالإقدام في خوض المضمار على أن يأخذ الحيطة والحذر مما يقوم به، فرد عليها بأنه شارف على «الانتهاء من قنبلة الجيب التي لن تستعمل إلا في الحدود الضيقة، تفاديًا لاستعمال القنابل الكبيرة ...وضعنا عليها ضوابط وضغوطًا، وهذا كله يجعل منها سلاحًا ردعيًا أكثر منه سلاحًا نوويًّا»[2].

وفي ضوء ذلك، هل هناك من استعباد أكثر مما وضع فيه آدم نفسه؛ وإذ ذاك حين تفقد الشخصية - من هذا النوع - استقلالية مواقفها السيادية، تُستعبَد، وتفرض عليها سوءات التسلط من الآخر، الدَّعِيِّ للمثالية، وبتبشير نموذج تصدير ثقافة العدل، والمساواة، والحرية، وغيرها من المصطلحات الجوفاء التي لم تجلب للذات غير التبعية بالولاء له، سواء أكان ذلك رعبًا، أم طوعًا، خدمة لظاهرة جنون العظمة التي تلازم الآخر، «حيث تظهر الديمقراطية على أنها تتناسب تماما مع مصالحه، فعليه أن يروج لها، أما عندما تتعارض الديموقراطية مع مصالح أخرى مهمة، فيجب التقليل من أهميتها أو تجاهلها بالكامل»[3]. وحين تفقد الذات جوهر إرادتها بهذا الشكل تفقد معها جوهر الندِّية مع الآخر، أو إمكانية أن تكون نظيرًا له، أو على الأقل أن تكون شبيها به؛» لأن قدرة الذات هذه حين تنظر إلى نفسها كموضوع (الأنا) دون الكف عن كونها (أنا) هي التي تتيح لها الاضطلاع بوجودها الذاتي والموضوعي في الوقت نفسه، وأن تعالج مشكلتها الشخصية، موضوعيا، كما لو كانت مشكلة مرضية، وهذا ما يمنحها القدرة على البقاء في العالم.»[4]

لقد كان تفرد شخصية (آدم) ماثلا في الاستئثار الموجه بما لا يمكن التملص منه إلزاما، حين وُضع - إكراهًا أو طوعًا - خدمة لمصالح الآخر، ولعل ما زاد من هذا التفرد عنوة هو غياب ما يطلق عليه (العامل المعارض) بحسب مفهوم النموذج العاملي في بنيته العميقة للسرد، وإذا كان الروائي قد تعمد هذا التغييب القسري للعامل المعارض، فذلك يعني مدى ميل الرواية الحديثة إلى استبعاده عمدا، نظرا إلى أنه لم يعد يشكل الدور الفاعل في معضلة الحياة اليومية، بعد أن أزيح عن كافة الأدوار المتعلقة بمواجهة الآخر، وفي ضوء ذلك غابت الحقيقة التي ارتهنت بصكوك الغفران، وشراء الذمم، وبمواراة الرأي المضاد، ومن ثَمَّ كانت العوامل الفاعلة في الرواية تتمثل في:

- العامل الذات : وهو شخصية (آدم)، الذي يقوم بعمل الإذعان للحصول على مرغوبه. (استنزاف الذات باتباع الوجاهة، وجنون العظمة، نظير مكاسب هشة في صور عطية الجزرة المصونة بالعصا الخفية)
- العامل الموضوع : الماثل في تدمير النسق الذي يسعى إليه الآخر، وتُستَغل فيه الذات للإسهام في الخراب، والتفكيك، وإعادة ترتيب الواقع عن طريق التناص الخارجي (الباراتاكسيس parataxis) .
- العامل المساعد : وهو الذي يؤازر الذات في مهمتها/ وقد كان حضور المؤسسات الفاعلة لخدمة الكولونيالية

(1) حكاية العربي الأخير، ص 164
(2) المصدر نفسه، ص 248
(3) ينظر، تشومسكي، ثقافة الإرهاب، (التقديم)، ص13.
(4) ينظر، إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009، ص 96.97.

الجديدة وافرًا، وتحت مسميات كثيرة بما فيها المنظمات الإنسانية الدولية التي تتظاهر بتقديم العون للذات في تشجيعها لمشروع (الموضوع، وهو صنع قنبلة الجيب الفتاكة).

ووثبًا على واجب الضمير الأخلاقي هناك مسببات سيكولوجية انضوت تحت طائلته، بوصفها نوعًا من التداعي الشيزوفريني في أفكار الشخصيات (من هذا النوع) التي ترى العالم من خلالها بصورة متشظية بانعدام الإرادة، ومثل هذه الرؤية المتشظية تصف، أفضل وصف، ثقافة متقطعة الأوصال/ التفكيك الذي جاء مع الفوضى والحرب الحديثة المدمرتين للعقل الحديث، وهذا ما ينعكس في الرواية الحديثة التي أنتجها الكتاب الذين ابتغوا من وراء هذا تزويد القارئ برهانٍ شكليّ مرعب على الكيفية التي انفرط بها عقد العالم[1].

عند هذا الوضع، يمكن اعتبار علاقة شخصية (آدم) مع الشخصيات الأخرى على أنها علاقة مشوبة بوظيفة واحدة، هي وظيفة الدمار، وكأنها جميعها جاءت لمؤازرة هذا المسعى الوظيفي، ولرعاية المهمة الطلوبة من آدم المجترئ على هويته، والمتجاسر على هذا الفعل الشنيع في غياب السند المعارض، أو المنبه، للحيلولة دون تحقيق الجرم، أو على الأقل إعاقته من هذه المهمة المعدّ لها بإحكام. وضمن هذا المنظور العلائقي جاءت أدوار شخصيات «حكاية العربي الأخير» ضالعة بالتوحش لتحقيق القصد، ومتحالفة فيما بينها للمشاركة في هدف واحد هو الهلاك، ولا شيء غيره؛ وبتمثيلها القادر على تفعيل عناصر الأحداث بدقة متناهية؛ للقيام بمساعدة (آدم) على إنجاز فعل الإجرام في محيطه؛ لذلك فإن العلاقة بين هذه الشخصيات هي بالأساس منضوية تحت سياق مجابهة ما سمي بالإرهاب مجازًا مرسلا، وممارسة فعل التدمير والخراب حقيقةً مُرَّة، في غياب الفعل المعارض، إلا من شبح الإرهاب المغيب عمدًا، حتى أصبح الكل على الذات، والذات مع الكل، ومن ثم تحددت المهمة بناء على خاصية مجابهة هوية الذات من الذات نفسها بفعل التدبير والقيادة السديدة، وعلى الرغم من ذلك لم يشفع لـ (آدم) أن كان مرضيًا عنه من قبل الآخر الذي تربى في حضنه، وتلقى ثقافته، ونال منه هويته بعد حصوله على الجنسية الأمريكية، وهو ما يبيِّنه هذا الحوار مع الماريشال: «لا أدري يا ماريشال لماذا لم يدخل في دماغكم أني أمريكي»[2]، ويشتد الموقف، ويحتد السرد المكثف في آخر الرواية؛ ليصل الأمر بين الشخصية الفاعلة في العملية السردية؛ للتشاور فيما ينبغي فعله، بعد محاولة الإرهاب اقتحام القلعةَ التي تضم الجميع بمن فيهم (آدم)، حينذاك تُبدي إحدى الشخصيات الفاعلة بالبوح للشخصية اللوجيستية، الرئيسة (ليتل بروز) بوصفه القائم على «لعبة المحق الفتاكة» في قولها:

– نحن في عملية ترحيل والخطأ غير مقبول يا سيدي، يحتاج الأمر إلى شيء آخر أكثر ذكاء. لماذا لا نسرب المعلومة لمجموعة شادو[3] المكلف باختطاف العلماء النوويين العرب، لا أحد يحاسبهم، ولا يهم إذا اعترف القاتل بعد سبعين سنة، يكون الزمن قد تغير.

– المهم أن يتم كل شيء خارج القلعة، زمن أسود يمشي بشكل عكسي، عربي يعلمنا ما يجب فعله وما لا يجب فعله؟ سأنتحر قبل أن أرى عربيا يحميني، أو يأمرني»[4].

وَفْقَ ذلك، هل بات (آدم) في سرد «حكاية العربي الأخير» إحالة إلى أنطولوجيا واقع قلعة (آرابيا) بهذه المهانة والابتذال؟ وهل بات يمثل ضميرها الجمعي فعلا؟ وهل تجرد ما تبقى من سلالة فصيلة (آدم) من

(1) ينظر، جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، ص 119،121.

(2) حكاية العربي الأخير، ص 375.

(3) Shadow تعني الظل. كما ورد ذكرها في الرواية. وهي فرقة تم تدريبها بعناية دقيقة؛ للاغتيالات وتصفية العلماء، بدأت بتصفية أبرز العقول العاملة في الهندسة الكيمياوية والفيزياء والاختصاصات والبحوث المتقدمة، ينظر الرواية، ص 144، و 347

(4) المصدر نفسه، 438.

قيمهـا إلى الحد الذي وصفته الروايـة؟ وفوق ذلك، هل يمكـن أن نصوغ خيانة (آدم) على نحـو كلي للشخصية العربية، حاليا، بهذا الحد من الوضاعة؟ وإذا كان ذلك كذلـك، مع من تتماثل شخصيـة (آدم)؟ هل مع العربي الكلي (العهد) أو مع العربي، المتفرد، (الصفقة)؟

لعـل المتلقي يـدرك أن شخصيـة (آدم) تتطابق مع منظومة المؤسسة المتحكـم فيها بجهاز التحكم عن بعد، التي تعمل تحـت المراقبة بالأشعة تحت الحمراء، كما في المؤسسـات النافذة لقلعة (آرابيـا) ذات الطابع القيادي المستبد بالفكـر السياسي، والمحمـي في صورتي: (الكل للواحـد، والواحد للكل»[1]، وليس الـكل هنا إلا الآخر في صـورة الكولونيالية الجديـدة، والواحد في صورة المتفرد بالاستبداد، والخنوع.

إن في كينونـة أنطولوجيـا مؤسسـات (آرابيا) تبدو شخصيـة (آدم) الواحـد المتعدد، الأَحَقّ بـه الآخر على حسـاب ذاته في ضميرهـا الجمعي، وهـي الصورة التي رسمهـا السـرد لـ (آدم) المُعَـدُّ سلفا بالمقاس لصالح الآخر، الماثل في سرد شخصية «العربي الجيد الوحيد هو العربي الميت»[2]، أما خارج هذه الكينونة بمنظور الذات لضميرهـا المرجعي، فإن «العربـي النسيبُ، الجُموعُ، هو العربـي الحي»؛ وما بـين الموت والحيـاة، يتصارع رهان التضاد في المبادئ، ويحتد الخـلاف الملتبس، بين الذات وذاتها، وبتوضيح الملازمة نفسها يشتد التضاد مع الآخر بشـكل جوهري، نظير الخلافات الثقافية المفتعلة، شكلًا ومضمونًـا، ومـا بـين استغـلال العربي الوحيـد الميت/ الواهـن، واستثمار العربي النسيـب، الجموع/ المخلص، يكمن الصراع بين تجزئة الذات ـ في ذاتها ـ قبل الصراع بين الذات والآخـر؛ لأن أية مطالبة لمواجهة الآخر، يجب على الذات أن تتصالح مع ذاتها؛ لكي تتحمل مسئولياتها الأنطولوجيـة والحضارية، ومـا لم يتحقق ذلك لن يكون للذات أي دور حضاري، وهي الحالة التي تعيشها الهويات القوميـة في كل أنحـاء العـالم في مواجهـة عنـف الآخر بالاقتحام ثقافيا، والمتسلط بعطية «الجزرة»؛ تبعيا، وهو الشاغـل نفسه الذي «واجهته النظريات ما بعد البنيوية، ومـا بعد الحداثيـة، في إعادة تعريف مفهـوم المسئولية؛ إذ هي ترى أن تحمـل المسئولية عن أفعالنا يعني الإقرار بهـذه الحدود التي تقيد فهـم الذات، وهي حدود لا تمثل مأزقـا للذات وحدهـا، بل للجماعـة الإنسانيـة جمعاء، فهـي إذن دالة على إنسانيتهـا. تترسب عتمتنا في خضم العلاقة مـع الآخرين، وتتركنا مكشوفـين أمام تأثيرهم وعنفهـم الأخلاقـي بالرغـم مـن أن جهودهـم معنا في مشهد المخاطبة هو ما يمنـح الذات الاعتراف، وبالتالي الوعي بذاتها.[3]

وبـين منطـق هويـة الـذات في الحرص علـى تعزيز الوجـود الأنطولوجـي، ومنطق هوية الآخـر في الحرص علـى الاستغلال بمفهومـه الكولونيـالي، ضاعت حقيقة الاعتراف المتبادل، انطلاقًا من الخلافات الثقافية، التي يراد لها، من الآخر، أن تكون متباينة قسرا. وتبدو عملية سـرد الرواية دقيقة الوصف بالشمولية ـ في اللا مقول في النصـ رغبة في توضيح سبيل الوضع العربي بمحمولاته الدلاليـة المرتبطة بواقـع منظومة مطالـب الكولونيالية الجديدة، التـي باتت تحمل مشروعـا ثقافيا تنضوي في مضامينـه كل المشاريـع ذات المصالـح النفعية. ومن ثم فإن ما حصـل عليه الآخر في الذات من مصالح نفيسة، لم تحصل عليه الذات من الآخر ـ في شيء ـ غير المصالح الغثة، وتوالي الملفوظات التسويفية، والوعود المخاتلة.

وإذا كانـت رحلـة حضـور الآخـر في الـذات ماثلـة في الحالـة التفكيكيـة، بوصفهـا خصيصة، تُسـوَّق إلى الهويـات القوميـة، فـإن رحلـة حضور الـذات في الآخر

(1) المصدر نفسه، ص 310، و 449.
(2) المصدر نفسه، ص 48، 107، 146، 160، 240، 271، 302، 448. وفي مواضع عديدة من الرواية.
(3) جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، مقدمة المترجم، ص 11.

مغيبة قسرًا، إلا ما ظهر منها عبر الحاويات القياسية، وهي الحالة التي باتت الذات تعيشها باستمرار، وتتمدد بالتنوع، سواء عبر التخويف بسلطة العصا، أو بالترغيب بعطية الجزرة، وفي ذلك ما يشير إلى المفارقة المتضادة بين المشروعين، مشروع تأكيد الإنجاز في مقابل مشروع محاولة فهم ما يجري قبل التخطيط الاستراتيجي.

ومما لا شك فيه أن أي باحث لقراءة «حكاية العربي الأخير» لن يجد أفضل من الفرضيات التي عرضها علينا السرد الروائي بطرائقه الفنية المائزة، ولن يلقى أدق وصف للخنوع الذي وُصمت به شخصية (آدم) في رمزيتها الدالة على مهانة الشخوص المائلة عن جادة الصواب في هويتنا الثقافية، وواقعنا العربي الموبوء.

قائمة المصادر والمراجع

المصدر :

1. واسيني الأعرج، 2084 حكاية العربي الأخير، موفم للنشر، الجزائر 2015.

المراجع :

2. إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
3. إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2000م.
4. أنطوني كينج، وآخرون، الثقافة العولمة والنظام العالمي، ترجمة، شهرت العالم، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
5. بيار كونيسا، صنع العدو، أو كيف تقتل بضمير مرتاح، ترجمة نبيل عجان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2015.
6. جان بودريار، وإدغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2005.
7. جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
8. جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، ترجمة، لطفية الدليمي، دار المدى، 2106.
9. حنا أرندت، في العنف، ترجمة، إبراهيم العريس، دار الساقي، ط1، 1992.
10. صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد، ترجمة طلعت الشايب، مكتب سطور للنشر، ط2، 1999.
11. قيليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة، سعيد بنكراد، دار الحوار، ط1، 2013.
12. نعموم تشومسكي، ثقافة الإرهاب، ترجمة، منذر محمود صالح محمد، العبيكان للنشر.
13. Jean Baudrillard, J. The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers. Trans. C. Turner (London: Verso. 2002)

المواقع الإلكترونية :

14. بدر الدين مصطفى أحمد، عن الإرهاب والحرب العالميَّة الرابعة: قراءة في كتاب روح الإرهاب لجان بودريار، الرابط، http://www.mominoun.com

استراتيجيّات الاعتبار في السيرة الذاتيّة

«كتاب الاعتبار» لابن منقذ أنموذجا

د/ يسرى التمراوي
جامعة سوسة، تونس
Tamraoui.yossra@yahoo.com

الملخّص :

يهدف هذا المقال إلى دراسة مقصد الاعتبار في أدب السيرة الذاتيّة في الأدب العربيّ القديم من خلال كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ. وقد أقمناه على محورَيْن كبيرَيْن:

ينصرف المحور الأوّل إلى النظر في مقصد الاعتبار من وجهة نظر الكاتب من جهة كونه المعنيّ المباشر بهذا المقصد. وسنتتبّع مختلف الاستراتيجيّات الناهضة به انطلاقا من المادّة الحكائيّة التي اختارها الكاتب، واختياراته الفنيّة في بنائها.

ويتّصل المحور الثاني بمقصد الاعتبار الموجّه إلى القارئ من جهة كونه معنيّا من الدرجة الثانية بهذا المقصد. وسنبحث في الاستراتيجيّات التي أجراها ابن منقذ لحمل القارئ على الاعتبار ممّا ورد في الكتاب. وسنستمدّ من أبرز مقولات النقد الأدبيّ الحديث بعض الأدوات المنهجيّة لتحقيق أهدافنا.

الكلمات المفاتيح :

الاعتبار، استراتيجيّة، الاستحضار، التبصّر، التأثّر، المحاكاة، الاقتناع

Contemplation strategies in Biography

Ibn munqidh book of Contemplation as an example

Dr, Tamraoui Yossra
University: Sousse, Tunisia
Tamraoui.yossra@yahoo.com

Abstract :

literary biography in ancient literature through Usama ibn munqidh's book of Contemplation. We devided it into two major sections:

The first section deals with the purpose of contemplation from the writer's point of view as he is directly concerned. We are going to follow its various strategies starting from the writer's narratology choices and his literary styles

The second section deals with the purpose of Contemplation directed to the reader as he is concerned with it on second place. We are going to explore the strategies carried out by ibn munqidh to lead the reader to contemplation from the book. We are going to use some tools to achieve our goals from the major works of modern literary criticism.

Key words :

Contemplation / strategy / conjuring / foresight / conviction / affectedness / Simulation

المقدّمة

تندرج السيرة الذاتيّة في «كتاب الاعتبار»[1] لابن منقذ ضمن ما يُصطلح عليه بـ«أدب الذات» (Littérature intime). وهي تتقاطع أجناسيّا[2] مع أنواع أخرى مجاورة لها. منها ما ينزع إلى الوقع المرجعيّ كالمذكّرات والرسائل[3]، ومنها ما ينزع إلى التخييل كتخييل الذات[4] (Auto-fiction)[5].

ولئن دأب الغربيّون على اعتبار السيرة الذاتيّة شكلا من أشكال التعبير الخاصّ بالثقافة الغربيّة[6]، وجعلوا «اعترافات» روسو بداية التأسيس لهذا الجنس الأدبيّ الجديد، فإنّ أدبنا العربيّ القديم لا يخلو من هذا اللون من الكتابة[7]. ولكنّه يظلّ في حاجة ملحّة إلى البحث والدراسة، من أجل الوقوف على خصائصها الفنيّة وأبعادها الدلاليّة، لتتيسّر بعد ذلك عمليّة تجنيسها.

وإذا كانت الذات هي قطب المدار في السيرة الذاتيّة، فإنّ مقاصدها تجري إلى الاعتبار. فالسيرة الذاتيّة في ظاهرها قصّ وإخبار في باطنها نظر واعتبار. فكاتب السيرة الذاتيّة ينقل تجارب عاشها في ما مضى من حياته. والقارئ لا يعدم من تلك التجارب عظة يستملحها وعبرة يفيدها.

وليس أمر الاعتبار موكولا إلى القارئ، وإنّما هو صناعة يأخذ كاتب السيرة الذاتيّة بأسبابها. فينوّع استراتيجيّاته الخطابيّة ويغيّر تقنيّاته الفنيّة لحمل القارئ على الإفادة والاعتبار. فلم الاعتبار؟ وفيم تتجلّى الاستراتيجيّات الناهضة به؟ وما التقنيّات المحقّقة له؟

وسنعتمد في الإجابة عن هذه الأسئلة على «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ. ولاختيارنا هذا سببان: يتّصل أوّلهما بكون «كتاب الاعتبار» نوعا سرديّا حادثا في فنّ القصّ في الأدب العربيّ القديم، وله من السمات والخصائص ما يخوّل إدراجه ضمن السيرة الذاتيّة. ويتمثّل السبب الثاني في كون هذا الكتاب قائم في ذاته على الاعتبار. وكلّ ما ورد فيه انتشار لعنوانه «الاعتبار».

وقد لا يستقيم أمر النظر في استراتيجيّات الاعتبار الواردة في كتاب أسامة بن منقذ «كتاب الاعتبار» ما لم ننظر في مشروعيّة انتمائه إلى جنس السيرة الذاتيّة لما في تحديد الجنس الأدبيّ من ضوابط توجّه عمليّة تفكيك الآثار الأدبيّة وتأويلها. فما منزلة «كتاب الاعتبار» من السيرة الذاتيّة؟

I «كتاب الاعتبار» ومسألة التجنيس

شهد التنظير لكتابة الذات خصوصا السيرة الذاتيّة تطوّرا مستمرّا[8]. ويعدّ فيليب لوجون (Philippe Lejeune) أبرز الباحثين في مجال السيرة الذاتيّة.

(1) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، حرره فيليب حتي، الدار المتّحدة للنشر، بيروت، 1981.

(2) ضبط فيليب لوجون الأجناس الأدبيّة في أدب الذات. وهي السيرة الذاتيّة والمذكّرات والسيرة والرواية الشخصيّة والقصيدة السيرذاتيّة والصورة الشخصيّة.
Philippe Lejeune. Le pacte autobiographique. Coll. Poétique. Seuil. Paris. 1975. p. 14.

(3) يُنظر للتوسّع حول المذكّرات والرسائل المقالات الواردة في:
L›autobiographique hors l›autobiographie. Elseneur No 22. Presses Universitaires de Can. 2008.

(4) عرّف فانسان كولونا التخييل الذاتيّ قائلا: التخييل الذاتيّ عمل أدبيّ يختلق بواسطته مؤلّف مّا لنفسه شخصيّة ووجودا ويظلّ محافظا في الوقت نفسه على هويّته الحقيقيّة (اسمه الواقعيّ).
مجموعة مؤلّفين، معجم السرديّات، إشراف محمّد القاضي، نشر مشترك، ط 1، 2010، ص 7.

(5) يعتبر عبد الله شطاح التخييل الذاتيّ سيرة ذاتيّة متمرّدة تجاوزت حدود نوعها من دون أن تتعاقد مع القارئ على أنّها كذلك أو على أنّها جنس ما محدّد يتمّ تعيينه بدقّة.
عبد الله شطاح، تسريد الذات بين الرواية والسيرة الروائيّة.. المرجع والمتخيّل، عالم الفكر، العدد 171، مارس 2017، ص 9.

(6) Georges May. L’autobiographie. PUF. 2ème édition. Paris. 1984. p. 18.

(7) نذكر بالخصوص إلى جانب «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ، رحلة ابن خلدون غربا وشرقا والمنقذ من الضلال للغزالي.

(8) عرضت جليلة الطريطر أهمّ النظريّات السيرذاتيّة.
جليلة الطريطر، مقوّمات السيرة الذاتيّة في الأدب العربيّ الحديث (بحث في المرجعيّات)، مركز النشر الجامعيّ ومؤسّسة سعيدان للنشر، تونس، 2004، ص ص 119-138.

وقد عرّفها قائلا: «قصّة ارتجاعيّة نثريّة، يروي فيها شخص حقيقيّ وجوده الخاصّ، مركّزا حديثه على حياته الفرديّة وخصوصا تاريخ شخصيّته»[1].

لقد وضع فيليب لوجون من خلال هذا التعريف شروطا أربعة للسيرة الذاتيّة:

- الشرط الأوّل: يحدّد هذا الشرط شكل الكلام. فيجب أن تكون السيرة الذاتية قصّة نثريّة.
- الشرط الثاني: يتعلّق الشرط الثاني بموضوع السيرة الذاتيّة. وهو حياة الفرد وتاريخ شخصيّته.
- الشرط الثالث: يشترط فيليب لوجون التطابق بين الكاتب والراوي.
- الشرط الرابع: يقضي هذا الشرط بوجوب التطابق بين الراوي والشخصيّة الرئيسة في السيرة، أو ما يُعرف بالميثاق السيرذاتيّ. ويقضي كذلك بوجوب التزام الراوي بالمنظور الارتجاعيّ.

ولا يمكن أن ندرج أيّ أثر أدبيّ ضمن جنس السيرة الذاتيّة ما لم تتوفّر فيه هذه الشروط، خصوصا التطابق بين الكاتب والراوي من جهة، والتطابق بين الراوي والشخصيّة من جهة أخرى[2].

تبدو هذه الشروط على درجة كبرى من الصرامة جعلتها عرضة للنقد باستمرار[3]. ومتى نظرنا من خلالها إلى كتاب الاعتبار وجدناه من جهة شكل الكلام قصّة نثريّة التزم فيها صاحبها بالمنظور الارتجاعيّ. وتعلّق مضمونها بحياة أسامة بن منقذ. غير أنّ المؤلّف لم ينصرف كلّيّا إلى تاريخه الشخصيّ، وإنّما انصرف إلى تاريخ مجتمعه، فنقل أحيانا تجارب كان مجرّد شاهد عليها. ولئن حصل التطابق التامّ بين الكاتب والراوي فإنّ التطابق بين الراوي والشخصيّة الرئيسة لم يكن تامّا. فلم يكن الراوي شخصيّة رئيسة في الأخبار التي كان مجرّد شاهد على أحداثها.

ويمكن استنادا إلى هذه الشروط أن ندرج كتاب الاعتبار ضمن جنس السيرة الذاتيّة. فقد استجاب للشروط التي وضعها فيليب لوجون بما في ذلك الشرط الثاني. فنحن نقدّر أنّ أسامة بن منقذ قد نقل حياته وتاريخه الشخصيّ من خلال تاريخ مجتمعه لسببين: يتّصل أوّلهما بكون أسامة بن منقذ آخذ بأسباب ثقافة تخصّ الذات الإلهيّة بالوحدانيّة والتفرّد. وتقدّم مفهوم الجماعة[4] على مفهوم الفردانيّة[5]. ويتمثّل السبب الثاني في أنّ أسامة بن منقذ قد جعل من تاريخ الجماعة التي عاش معها مرقاة لتأديب ذاته وحملها على الاعتبار[6]. ومن هذا المستوى بالذات اكتسب مفهوم

(1) Philippe Lejeune. Le pacte autobiographique. Coll. Poétique. Seuil. Paris. 1975. p. 14.

(2) Philippe Lejeune. Le pacte autobiographique. op. cit. p. 15.

(3) اعترض جورماي على شروط فيليب لوجون قائلا: «لعلّه يحسن بنا أن نستعيض عن مفهوم التعريف الذي فيه شيء من التصلّب المفرط والتجمّد المفرط أو قل من الجزم المفرط بمفهوم أكثر مرونة، هو مفهوم النزعة وحتى الإغراء. فما نخسره من دقّة في هذا الجانب نغنمه صحّة في الجانب الآخر».
جورج ماي، السيرة الذاتيّة، ترجمة عبد الله صولة ومحمّد القاضي، بيت الحكمة، 1992، ص 220.
وكتب سيرج دوبروفسكي (Serge Doubrovsky) روايته «Fils» ردّا على بعض شروط فيليب لوجون. وأثبت أنّه يمكن أن يتطابق البطل والروائيّ في الاسم، ومع ذلك يظلّ النصّ تخييليّا.
مجموعة مؤلّفين، معجم السرديّات، ص ص 78-79.

(4) يقول محمّد القاضي: والراجح أنّ خلوّ الأدب العربيّ من السيرة الذاتيّة كخلوّ نظيره الغربيّ عائد إلى ما آمن به الناس في العصور القديمة من أنّ الحديث عن النفس معيب، وأنّ الإنسان لا قيمة له بما هو فرد مخصوص وإنّما قيمته فيما يتلبّسه من قيم الجماعة.
محمّد القاضي، الظاهر والباطن في كتاب «الأيّام» بحث في التبئير، ضمن مائويّة طه حسين وقائع ندوة بيت الحكمة بقرطاج 27 و28 جانفي 1990، المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، 1993، ص 208.

(5) يرى حمّادي صمّود أنّ إقصاء الذات أو قلّة حضورها في السيرة الذاتيّة الكلاسيكيّة سببه أنّ الناثر العربيّ القديم لا يقول إلاّ ما يريد الآخر منه أن يقول. فهو صوت غيره مقطوع عن نفسه شاهد على القيم السائدة مبلّغ إيّاها للناس.
Hammadi Sammoud. Prose arabe". in Encyclopédia Universalis. T 2. 1985. p.p. 435- 436.

(6) تقول جليلة الطريطر: «إنّ الأحداث المسرودة غير مقصودة لذاتها بل محّضت للدلالة على التعطّش إلى إدراك المعنى الخفيّ أو الباطن المتحكّم فيها فآل الأمر إلى انقلاب الموازين إذ رجحت كفّة الذاتيّ على الموضوعيّ».
جليلة الطريطر، الاعتبار لأسامة بن منقذ نموذجا في الكتابة السيرذاتيّة العربيّة القديمة، حوليّات الجامعة التونسيّة، ع 37، 1995، ص 282.

الاعتبار قيمة كبرى. فمن المعتبِر؟ وما المعتبَر به؟ وما الاستراتيجيّات الناهضة بمقصد الاعتبار؟

II الاعتبار المباشر

وردت المادّة الحكائيّة في كتاب الاعتبار في شكل أخبار. وقد اتّخذت بنية الخبر ثلاث صور من جهة مكوّناته: تتمثّل الأولى في البنية المجرّدة القائمة على السرد. فقد تواترت الأخبار التي اقتصر فيها الكاتب على نقل الوقائع[1]، وتتّصل البنية الثانية بتصدير الخبر بتمهيد ضمّنه موقفا أو حكما، وأمّا البنية الثانية فتقوم على الجمع بين السرد والتعليق[2]؛ فقد عمد الكاتب إلى ختم أخبار عدّة بتعليق أفاده من الوقائع التي نقلها. وأحيانا ترد هذه المكوّنات الثلاثة في الخبر الواحد[3]. وقد مثّل كلّ مكوّن من هذه المكوّنات ضربا من الاستراتيجيّات التي وظّفها الكاتب في تحقيق مقصد الاعتبار[4]. فما الاستراتيجيّات التي نهضت بالاعتبار المباشر؟

1/ استراتيجيّة الإحضار

نقل الكاتب في القسم الرئيس من كلّ خبر الوقائع والتجارب التي عاشها أو كان شاهدا عليها أو تحمّلها عن بعض الرواة. وقد حرص على تنظيمها في مستويَيْن تنظيما غرضيّا: يتمثّل أوّلهما في تنظيمها داخل أبواب ثلاثة، لكلّ باب غرضه، فقد أفرد الباب الأوّل للحروب والأسفار، وسجّل فيه أحداث الحروب، وصوّر مشاهد المعارك، وتنقّلاته بين البلدان. وما ميّز هذا القسم الأوّل أنّ الأحداث المستحضرة وردت حسب ذاكرة أسامة؛ فقد افتتح كتابه بالحديث عن معركة «قنّسرين» ومحاصرة الرّوم لشيزر، فقال: «ثمّ إنّ ملك الرّوم عاد فخرج إلى البلاد في سنة اثنين وثلاثين وخمسمائة واتّفق هو والإفرنج - خذلهم الله- وأجمعوا على قصد شيزر ومنازلتها» (ص 2)[5]. فذاكرته بدأت تشتغل من مرحلة متقدّمة من عمره، فروى تنقّلاته من «شيزر» نحو دمشق التي أقام فيها ثماني سنين. وجاء حديث أسامة مقتضبا، فاقتصر على ذكر مدّة إقامته وما تميّزت به تلك الفترة التي شاهد فيها عدّة حروب، وحظي بالتّقدير والرّفعة دون ذكر تفاصيل في ذلك، فقال: «وشهدت فيها عدّة حروب وأجزل لي صاحبها رحمه الله العطيّة والإقطاع وميّزني بالتقريب والإكرام» (ص 3).

ثمّ رحل مرّة أخرى إلى مصر، وقدّر له أن يشهد الحروب في عهد الدّولة الفاطميّة، وخاض فيها العديد من المعارك والغارات آنذاك، ليعود إلى دمشق سنة تسع وأربعين وخمسمائة من مهمّة رسميّة. وهناك شهد أسامة بن منقذ حروب المسلمين ضدّ الإفرنج. وقاتل في العديد من المعارك.

وخصّص الباب الثاني لنقل بعض النكت والنوادر التي حضرته وهو يستحضر أحداث حياته، فذكر ما سمعه من نوادر من رواة ثقة. وقد قسّمه صاحبه قسمين اثنين: افتتح القسم الأوّل بالحديث عن أخبار الصّالحين، وأورد في القسم الثّاني بعض الأخبار حول أساليب التداوي.

وتحدّث في الباب الثالث عن الصّيد وأنواع الحيوانات، فذكر رحلات الصّيد التي حضرها في شيزر قائلا: «وأنا ذاكر فصلا فيها حضرته وشاهدته من الصّيد والقنص والجوارح فمن ذلك ما حضرته بشيزر في صدر العمر» (ص 139).

(1) نشير على سبيل الذكر لا الحصر إلى خبر إفرنجيّة تجرح مسلما.
أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص 165.

(2) يُنظر على سبيل المثال خبر يسلم بعد قُطع شريان قلبه.
أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص 45.

(3) نشير على سبيل المثال إلى خبر عجائب السلامة في آمد.
المصدر نفسه، ص ص 107-108.

(4) يقول محمّد الباري: للسيرة الذاتيّة خطابها السرديّ، وللنصّ السيرذاتيّ إنشائيّته الخاصّة.
محمّد الباردي، عندما تتكلّم الذات السيرة الذاتيّة في الأدب العربيّ الحديث، نشر مشترك، ط 1، تونس 2008، ص 162.

(5) سنحيل على المصدر طيّ المتن.

وكان يرافق ملك الأمراء أتابك زنكي وشهاب الدّين محمود بن تاج الملوك في دمشق، والملك نور الدّين أبي المظفّر محمود بن أتابك زنكي، وذكر العديد من البلدان التي كان يمارس فيها الصّيد مثل مصر وسوريّة، ولم يكن هذا الفصل بمعزل عن أخبار أخرى، ذكر فيها أنواع الجوارح وطباع والد أسامة وأصحابه.

ويتمثّل المستوى الثاني في تنظيم الأخبار داخل الباب الواحد؛ فأوجد بين كلّ مجموعة من الأخبار قطبا دلاليّا ينتظمها، كالقتال والرحلة وصيد الوحوش[1].

يبدو من خلال ما ورد في كتاب الاعتبار أنّ حياة أسامة بن منقذ قد اتّخذت ثلاثة مسارات كبرى: انصرف أسامة بن منقذ في المسار الأوّل إلى الحروب والقتال، وتوجّه في المسار الثاني إلى الصيد والقنص، وأمّا المسار الثالث فيتمثّل في السفر والترحال، ولم ينصرف إلى الكتابة إلّا في مرحلة متأخّرة من عمره. والسؤال لم كتب أسامة بن منقذ كتاب الاعتبار؟

إنّ تدوين الوقائع الماضيّة يتيح لأسامة بن منقذ أن يعيشها ثانيّة، ولكن بين التجربتيْن وجوه اختلاف عدّة، فقد عاش أسامة التجربة الأولى في الواقع المعيش عن طريق الممارسة، وكان محكوما بتسلسل الوقائع الزمنيّ وترابطها العلّيّ، وكان منشغلا بإثبات ذاته وفرض وجوده. وأمّا التجربة الثانية فقد عاشها في الذاكرة عن طريق الاستحضار والكتابة[2]، وأخضعها لعمليّة انتقاء، وكان منصرفا إلى فهمها والتأمّل فيها[3].

(1) يرى شكري المبخوت أنّ الحدث في السّيرة الذاتيّة وظيفيّا من حيث كونه مرتبطا بسلسلة من الأحداث اللاّحقة التي تنتج عنه.
شكري المبخوت، سيرة الغائب سيرة الآتي، دار الجنوب للنشر، تونس، 1992، ص 61.

(2) اصطلحت جليلة الطريطر على عملية الاستحضار أو حاضر السرد بمراجعة الماضي الفردي أو استراتيجيّات التبعيد. ورأت أنّ الخبرات المترسّبة والضاغطة بكلّ ثقلها على زمن الكتابة تمثّل تبعيدا ضروريّا لتكييف الرؤية السرديّة.
جليلة الطريطر، مقوّمات السيرة الذاتيّة في الأدب العربيّ الحديث (بحث في المرجعيّات)، ص 513.

(3) يقول جورج قوسدورف: إنّ الكتابة ليست نسخا للأفكار، وإنّما هي ميلاد لها.
Georges Gusdorf. Auto-Bio-Graphie Lignes de vie 2. Editions Odile Jacob. Paris. 1991. p. 94.

وقد أدّت عمليّة استحضار الوقائع الماضية وتدوينها إلى ثلاث نتائج: تتمثّل أولاها في إحضار التجارب السابقة في الواجهة الأماميّة من وعي أسامة بن منقذ، وتكثيفها. ويتيح له مفهوم الحضور (Notion de présence) أن يتمثّلها ذهنيّا، فيعمل فيها عقله، ويبحث عن المنطق المتحكّم فيها؛ فيسهل عليه اقتناص العبرة واستصفاء الحكمة من كلّ تجربة خاضها وحادثة عاشها وواقعة سمعها.

وتتمثّل النتيجة الثانية في الاحتماء من العجز؛ فقد بلغ أسامة بن منقذ من العمر عتيّا، واشتعل رأسه شيبا ووهن العظم منه[4]، وكان لهذا الانقلاب من القوّة إلى الضعف أثار سلبيّة وخيمة في نفسيّة ابن منقذ؛ ففرّ عن طريق الاستحضار من واقع يعيشه آنيّا إلى واقع عاشه قبليّا ليستمدّ منه العون في التخفيف من أزمته النفسيّة، وقد صوّر هذه الأزمة قائلا: «ولم أدري أنّ داء الكبر عامّ يعدي كلّ من أغفله الحمام، فلمّا توقّلت ذروة التسعين، وأبلاني مرّ الأيّام والسنين، صرت كجواد العلاف، لا الجواد المتلاف، ولصقت من الضعف بالأرض، ودخل من الكبر بعضي في بعضي، حتّى أنكرت نفسي، وتحسّرت على أمسي» (ص 207).

وأمّا النتيجة الثالثة فوثيقة الصلة بالنتيجة السابقة، وتتمثّل في إعطاء حياته معنى، فقد انعزل الكاتب عن الناس، وأقام في حصن كيفا من أعمال ديار بكر[5]، وأصبح عاجزا عن الفعل، فامتلأت نفسه فراغا لأنّ «الإطالة تجلب الملالة» (ص 242)، فارتدّ إلى ذاكرته يستحضر منها مسيرته في القتال والترفيه، ليسحبهما على واقعه الراهن، فتكتسب حياته معنى[6] جديدا

(4) يقول أسامة بن منقذ مستطردا: ضعفت القوّة ووهت، وتقضّت بُلْهَنية العيش وانتهت. ونكسني التعمير بين الأنام، وإلى الخمول يؤول الظلام.
أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص 212.

(5) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص 213 (الهامش 97).

(6) يقول محمّد الباردي في سيرته الذاتيّة: «من أنا الآن؟... لست رجلا مهمّا إلى الدرجة التي يكتب فيها الناس المهمّون قصص حياتهم.. ولكنّي أريد أن أعطي لحياتي معنى».
محمّد الباردي، تقرير إلى عزيز أو سيرة مدينة سيرة ذاتيّة روائيّة، الكتاب الثاني، ضحى للنشر والتوزيع، 2012، قابس، 2012، ص 315.

بوجهيه الجادّ والهازل. ولئن مثّل مكوّن السرد في أخبار أسامة بن منقذ استراتيجيّة إحضار فما وظيفة مكوّن التعليق في مسار الاعتبار؟

2/ استراتيجيّة التبصّر

لقد عمد أسامة في مواطن عدّة من كتابه إلى تذييل الخبر بتعليق. وقد ضمّن تلك التعاليق مجموعة من الحقائق وصل إليها بعد أن عاش التجربة ذهنيّا. ويمكن تصنيف تلك الحقائق ثلاثة أصناف: يتمثّل الصنف الأوّل في الحقائق القيميّة، ويمكن استصفاء أبرزها من خلال الأمثلة التالية:

المثال الأوّل: «وكان ذلك اليوم من أشدّ الأيّام التي مرّت بي، لما جرى فيه من البغي القبيح الذي يُنكره الله تعالى وجميع الخلق» (ص 27).

المثال الثاني: «وكلّ أمر لا يحضره العقل يظهر فيه الخطأ والزلل» (ص 110).

المثال الثالث: «فهذا حضره العقل في موضع تزول فيه العقول، وأولئك ما حضرهم العقل؛ فالإنسان أحوج إلى العقل من كلّ ما سواه، وهو محمود عند العاقل والجاهل» (ص 112).

المثال الرابع: «فهذه آثار الجهل وعواقبه» (ص 111).

إنّ مدار هذه الحقائق على الظلم والعلم والجهل. وقد وصل الكاتب بعد إعمال عقله في ما نقله من وقائع[1] إلى أنّ الظلم مرتعه وخيم، وهو ممّا أنكره الله والخلق أجمعين، ووصل كذلك إلى أنّ تحكيم العقل يعصم الإنسان من الوقوع في الخطأ، وأمّا الجهل فمهلك أصحابه.

ويتّصل الصنف الثاني من الحقائق بالحقائق الوجوديّة، تحديدا الموت؛ فالوعي بتأخّر الموت[2] رغم حضور أسبابه حمل الكاتب على البحث في حقيقة الموت، ونهاية رحلة الإنسان في الوجود، وقد تواترت التعليقات المؤكّدة لهذه الحقيقة، ونقتصر على إيراد نماذج منها:

المثال الأوّل: «فهذه نكبات تزعزع الجبال وتفني الأموال، والله سبحانه يعوّض برحمته ويختم بلطفه ومغفرته، وتلك وقعات كبار شاهدتها مضافة إلى نكبات سلمت فيها النفس لتوقيت الآجال» (ص 45).

المثال الثاني: «فسبحان من إذا قدّر السلامة أنقذ الإنسان من لهاة الأسد، فذلك حقّ لا مثل» (ص 108).

المثال الثالث: «فأيسر الأشياء يقتل إذا فرغ الأجل، والفأل موكل بالمنطق» (ص 135).

المثال الرابع: «فتعالى الله القادر على ما يشاء لا يؤخّر الأجل الإحجام، ولا يقدّمه الإقدام (ص 90).

لحقيقة الموت في هذه الشواهد وجهان: يتمثّل أوّلهما في انفصال الموت عن أسبابه وعلله؛ فقد ذكر الكاتب أنّه واجه مخاطر جمّة في ما مضى من عمره، وعزّزها بذكر بمخاطر السباع، وتعدّ كلّ تلك المخاطر من لوازم الموت وأسبابه المباشرة، ولكنّ الموت يمرّ قرب الكاتب وغيره ممّن يواجهها ولا يصيبهم.

وأمّا الوجه الثاني من حقيقة الموت فيتّمثل في اتصال الموت بالأجل؛ فالموت لن يصيب أيّ كائن حيّ مهما أحاطت به الأسباب والعلل، ولكنّه يصيب كلّ كائن متى انقضى الأجل، فالموت قدر يحلّ بالإنسان بحلول الأجل. ووصل الكاتب بعد إدراك حقيقة الموت إلى عبرة مفادها أنّ الجبن والتقاعس والتوقّي من الموت لن

(1) يقول جيروم برنر: في السيرة الذاتيّة نطرح رؤية لما نسميه ذاتنا وأفعالها، وتأمّلاتها وأفكارها ومكانها في العالم.
جيروم برنر، صناعة الذات وصناعة العالم، ضمن السرد والهويّة دراسات في السيرة الذاتيّة والذات الثقافيّة، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2015، ص 47.

(2) يقول أسامة بن مستطردا (الطويل):
تناستنيَ الآجال حتّى كأنّني دريئة سفر بالفلاة حسير
أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص 212.

تُنجي من الموت، وأنّ الشجاعة والإقدام وركوب المخاطر لـن تعجّل بالمـوت. وقد أجمل هذه العـبرة في قوله: «فلا يظـنّ ظانّ أنّ الموت يقدّمه ركوب الخطر ولا يؤخّره شدّة الحـذر؛ ففي بقائيّ أوضح معتبر. فكم لقيت من الأهوال وتقحّمـت المخـاوف والأخطـار ولاقيت الفرسـان وقتلت الأسـود وضربت بالسيـوف وطعنت بالرمـاح، وجُرحت بالسهـام والجروح –وأنا مـن الأجل في حصن حصين– إلى أن بلغت تمام التسعين». (ص 211).

وأمّـا الصنف الثالـث من الحقائق فحقائـق دينيّة، ومدارهـا علـى القضاء والقـدر. ونسوق الأمثلـة التالية لبيان هذه الحقيقة:

المثال الأوّل: «فعجبا من ذلك الجبّار الذي قتل الأسد وقتلتـه عقرب مثل الإصبع؛ فسبحـان الله القادر النافذ المشيئة في الخلق» (ص 140).

المثـال الثاني: قلت سبحان الله من نفذت مشيئته في خلقه يُحيي ويميت وهو حيّ لا يموت بيده الخير وهو على كلّ شيء قدير (ص 54).

المثـال الثالـث: فسبيـل الرجـل المحـارب يتفقّـد عدّة حصانه، فـإنّ أيسر الأشياء وأقلّها يـؤذي ويهلك، كلّ ذلك مقرون بما يجري (كذا) به الأقدار والأقضية (ص 185).

يتجلّـى قضاء الله وقدره من خـلال هذه الأمثلة في الموت؛ فالله يهيّـئ الأسباب ليتحقّق بهـا قضاؤه وقدره، وقد عجز عقـل الكاتب عن استيعاب المفارقة بين الرجل يقتـل الأسد، ولكـن تقتله العقـرب، رغم ما بـين الأسد والعقـرب من تفاوت في البنية الجسميّـة، ووصل إلى أنّ القضـاء والقـدر هما التفسـير المنطقيّ لهـذه المفارقة، وقـد حمله بصره بهذه الحقيقة علـى الاعتبار والتسليم بالمشيئة الالهيّة.

وهكـذا اعتبر المؤلّف ممّا مضى في حياته، وقد حقّق عمـل الاعتبـار عـن طريـق استراتيجيّة الإحضـار التي تمثّلـت في السرد، واستراتيجيّـة التبصّر التي تمثّلت في التعليق[1]، ولا شكّ في أنّ القارئ سيعتبر ممّا اعتبر منه المؤلّـف. فمـا الاستراتيجيّات التي وظّفهـا المؤلّف لحمل القارئ على الاعتبار؟

III الاعتبار غير المباشر

إنّ القارئ وهو يقرأ «كتاب الاعتبار» لا يعدم موعظة أو عبرة، بل إنّ أسامة بن منقذ توجّه إلى القارئ في بعض المواضـع حاملا إيّاه على موقف دون آخر وداعيا إيّاه إلى الاعتبار؛ فهو يقول: «فلا يظنّ ظانّ أنّ الموت يقدّمه ركوب الخطر ولا يؤخّره شدّة الحذر، ففي بقائيّ أوضح معتبر» (ص 211)، وألحّ أسامة بن منقذ على دعوة القارئ إلى الاعتبار قائـلا: «فإنّني رأيت... معتـبرا يوضّح للشجاع العاقـل والجبان الجاهل أنّ العمـر مؤقّت مقدّر لا يتقدّم أجلـه ولا يتأخّر» (ص 211).. ويقول فيليب حتي: «رمى المؤلّف من وراء كتابه إلى تعليم أمثولة أدبيّة، لذلك سمّاه كتاب الاعتبار، وأورد مـوادّ يُرجى منها أن يعتبر القارئ بما حلّ بغيره يستفيد لنفسه»[2].

وإذا نظرنـا إلى الأخبـار الـواردة في كتـاب أسامة بـن منقذ «كتـاب الاعتبار» من زاوية القـارئ وقفنا على ضـروب أخـرى مختلفة مـن الاعتبـار، ومثّـل كلّ مكوّن مـن مكوّنات الخبر استراتيجيّـة جديدة تنهض بمقصد الاعتبار، فما تلك الاستراتيجيّات؟

1/ استراتيجيّة التمثيل

لقد صدّر الكاتب عدّة أخبار بمكوّن تمهيديّ، وتضمّن كلّ مكـوّن حكما من الأحكام المطلقة، ثمّ أورد قسم السرد

(1) تقول جليلة الطريطر: «أقصى ما يمكن أن يطمع فيه من تعقّل حياته (أسامة بن منقذ) هو الاعتراف والتسليم بعجزه عن إدراك وجوه الحكمة المصرّفة لأطوار حياته والتنبّؤ بما يمكن أن تنطوي عليه كلّ لحظة تمرّ به من خير أو شرّ، من سعادة أو ألم.
جليلة الطريطر، الاعتبار لأسامة بن منقذ نموذجا في الكتابة السيرذاتيّة العربيّة القديمة، ص 284.

(2) فيليب حتي، مقدّمة المحرّر، ضمن كتاب الاعتبار، ص «ك».

ليستدلّ على صواب ذلك الحكم. وقد تنوّعت تلك الأحكام واختلفت مضامينها، ونذكر منها النماذج التالية:

المثال الأوّل: «ومن عجائب القلوب أنّ الإنسان يخوض الغمرات ويركب الأخطار ولا يرتاع من ذلك، ويخاف ما لا يخاف منه الصبيان ولا النسوان» (ص 182).

المثال الثاني: «النصر في الحرب من الله تبارك وتعالى لا بترتيب وتدبير ولا بكثرة نفير ولا نصير» (ص 190).

المثال الثالث: «ومن الناس من يقاتل للوفاء» (ص 123).

المثال الرابع: «إذا انقضت المدّة لم تنفع الشجاعة ولا الشدّة» (ص 117).

المثال الخامس: «وفي حسن السياسة ربح كثير من عمارة البلاد» (ص 114).

تضمّن المثال الأوّل حكما مفاده المفارقة بين الشجاعة والخوف عند الإنسان؛ فهو يشجع في مواجهة عظائم الأمور والأشياء، ويجبن في مواجهة الصغائر، وقد قدّر الكاتب أنّ القارئ قد يعسر عليه استيعاب هذا الحكم؛ فجاء بالمكوّن السرديّ، ونقل خبر عمّه وأحد الغلمان، فالعمّ «من أشجع أهله، له المواقف المشهورة والطعنات المذكورة، وهو إذا رأى الفأرة تغيّرت صورة وجهه ولحقه كالزمع من نظرها وقام من الموضع الذي يراها فيه» (ص 182)، وأمّا الغلام فكان شجاعا مقداما، ولكنّه يفزع من الحيّة حتّى يفقد صوابه.

وقام المثال الثاني على حكم مطلق مفاده أنّ النصر في الحرب لا يكون بالتخطيط المحكم أو العدّة والعتاد وإنّما هو بمشيئة الله، ثمّ ساق خبر انتصار أبيه وعمّه وبعض المماليك على جيش الإفرنج في شيزر.

وتضمّن المثال الثالث حكما مفاده القتال من أجل الوفاء، وهو ليس حكما مطلقا يمكن اعتباره قيمة كونيّة وإنّما هو حكم جزئيّ يخصّ صنفا معيّنا من الناس، ثمّ أورد الكاتب خبر الكردي الذي قاتل قتالا شديدا مع عمّ الكاتب وأبيه إقرارا منه بجميل لهما عليه.

وأمّا المثال الرابع فمداره على الأجل، وهو حكم مطلق يستمدّ قوّته من استناده إلى الحقائق التي جاء بها الإسلام، وقد نقل المؤلّف خبر موت أحد أصحابه في ساحة القتال رغم شجاعته وصغر سنّه، وتضمّن المثال الخامس حكما مفاده ازدهار العمران متى أحسن الحاكم سياسة الناس، واستدلّ الكاتب على هذا الحكم بما كان من حسن تدبير حسام الدولة بن دلماج صاحب بدليس في حماية قلعته من التخريب.

إنّ هذه الأحكام الواردة في صدارة بعض الأخبار تتّسم بسمتين: تتمثّل أولاهما في نزوعها إلى التجريد، وقد جاء القسم السرديّ إثرها مباشرة بمنزلة التمثيل الحكائيّ ليخفّف ما بها من تجريد، ويسهل على القارئ استيعابها، وتتّصل السمة الثانية بنزوع هذه الأحكام إلى الإطلاق؛ فهي بمنزلة المبادئ الكبرى التي يمكن أن يسلّم كلّ إنسان بها[1]، ويمثّل التسليم بها وجها من وجوه الاعتبار الذي أفاده القارئ من التجارب التي عاشها الكاتب[2]، وإذا شكّل قسم السرد استراتيجيّة تمثيل تيسّر على القارئ الاعتبار من سيرة أسامة بن منقذ فما الاستراتيجيّة التي مثّلها قسم التعليق؟

(1) يرى محمّد مشبال أنّ أخبار الجاحظ حكايات سرديّة تقوم بتمثيل مضمون خلقيّ أو حكمة مشتركة أو معنى عقديّ أو فكرة فلسفيّة أو علميّة، فإذا كانت في بنيتها السّطحيّة الظّاهرة تسرد حكاية فإنّها من الواضح تخدم أغراضا بلاغيّة.
محمّد مشبال، البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلّيّة الآداب، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 2010، ص 49.

(2) يقول سعيد جبار متحدّثا عن كتاب الاعتبار: «وإذا كانت هذه المادة السرديّة التاريخيّة التي يقدّمها المؤلّف تأتي لتقديم عبرة وموعظة للقارئ المتلقّي فسيصبح مقصدها التواصليّ تعليميّا توجيهيّا، تعمل على التأثير فيه من أجل حفزه على الاعتقاد في مجموعة من المبادئ وتمثّلها في حياته وسلوكاته».
سعيد جبار، من السرديّة إلى التخييليّة بحث في بعض الأنساق الدلاليّة في السرد العربيّ، دار الأمان، ط 1، الرباط، 2013، ص 99.

2/ استراتيجيّة التوجيه

عمد الكاتب في عدّة مواطن من كتابه إلى ختم الخبر بتعليق، وكنّا رأينا في العنصر السابق من عملنا أنّ التعليق مثّل استراتيجيّة تبصّر بالنسبة إلى الكاتب، ولكنّ هذا المكوّن ينهض بضرب مختلف من الاستراتيجيّات متى نظرنا إليه من زاوية القارئ، ونوضّح ذلك اعتمادا على النماذج التالية:

المثال الأوّل: «والرجال إذا قوّوا نفوسهم على شيء فعلوه» (ص 102).

المثال الثاني: «فسبحان القائل «وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم» (ص 77).

المثال الثالث: «قلت فسبحان من نفذت مشيئته في خلقه يحيي ويميت، وهو حيّ لا يموت، بيده الخير وهو على كلّ شيء قدير» (ص 45).

المثال الرابع: «»وكلّ أمر لا يحضره العقل يظهر فيه الخطأ والزلل» (ص 110).

تضمّن المثال الأوّل نتيجة مفادها أنّ الشجاعة والعزيمة والإصرار تؤدّي وجوبا إلى الإنجاز، وقد وصل إليها الكاتب بعد أن نقل خبر ابن المرجّى الذي استولى بمفرده على حصن، وتضمّن المثال الثاني نتيجة مدارها على وجوب تسليم الإنسان بقضاء الله وقدره لأنّه يجهل مواضع الخير والمنفعة، وتفيد النتيجة الواردة في المثال الثالث أنّ كلّ شيء محكوم بمشيئة الله، لا سيّما الحياة والموت. وأمّا النتيجة الواردة في المثال الأخير فمفادها وجوب إعمال العقل في كلّ الأمور للتوقّي من الوقوع في الخطإ.

وتتحقّق استراتيجيّة التوجيه كذلك من خلال تلك الأحكام التي كان الكاتب يقوّم بها بعض الأخبار من حين إلى آخر، فهو يقول: «وكان من طريف ما جرى ذلك اليوم» (ص 27). ويقول كذلك: «ومن عجائب السلامة إذا جرى بها القدر وسبقت بها المشيئة» (ص 107)، ويقول في موضع آخر: «وشاهدت من نخوات النساء عجبا» (ص 163)، بل يعمد الكاتب في بعض الأحيان إلى الحكم على مجموعة من الأخبار مثل قوله في بداية الحديث عن المعارك مع الإفرنج والمسلمين: «وسأورد من عجائب ما شاهدته ومارسته في الحروب ما يحضرني ذكره» (ص 46).

إنّ هذه النتائج الواردة في قسم التعليق في آخر الأخبار أو الأحكام التي تقوّم الأخبار تمثّل ضربا من الحقائق التي استخلصها الكاتب من التجارب التي عاشها في ما تقدّم من عمره، ولمّا كانت هذه الحقائق نتائج مباشرة للتجارب التي مرّ بها الكاتب فإنّها ستحوز قدرا كبيرا من الصدق، وستضغط على ذهن القارئ، فتوجّهه إلى التسليم بها والعمل بمقتضاها من جهة كونها حقائق مطلقة وغير قابلة للتشكيك في جدواها، وإذا كانت أقسام الخبر قد مثّلت استراتيجيّات مختلفة ساهمت في تحقيق مقصد الاعتبار، فما الاستراتيجيّة التي مثّلها الكتاب بكلّ أبوابه.

3/ استراتيجيّة المحاكاة

لقد نقل أسامة بن منقذ في كتابه ما أسعفته الذاكرة باستحضاره من التجارب التي عاشها والوقائع التي حضرها سواء أكان فاعلا فيها أم شاهدا عليها، ونقل كذلك مواقفه وردود أفعاله في السياقات التي وجد نفسه فيها، فبنا صورة لذاته قوامها الشجاعة والبطولة والحكمة والمروءة.

والقارئ وهو يقرأ سيرة أسامة بن منقذ يتيسّر عليه الوصول إلى تلك الصورة التي بناها الكاتب لنفسه،

فيتأثّر بها أيّما تأثر، ويقوده تأثّره ذلك إلى المحاكاة، فيعمل على اتّباع الكاتب في بعض المواقف متى وجد نفسه في سياق يشبه السياق الذي نقله الكاتب، ويقلّده في بعض الألوان من السلوك في مختلف وجوه الحياة.

إنّ هذه المحاكاة تمثّل استراتيجيّة من استراتيجيّات الاعتبار؛ فيجد القارئ نفسه قد اعتبر من شخصيّة أسامة بن منقذ في حروبه وأسفاره وصيده ولهوه، وغيّر موقفه من عديد القضايا بناء على ما أفاده من سيرة أسامة بن منقذ.

لقد نهض مقصد الاعتبار غير المباشر على ثلاث استراتيجيّات: التمثيل والتوجيه والمحاكاة، وهي كفيلة بأن توصل القارئ إلى مختلف ضروب الاعتبار التي أوردها المؤلّف في كتابه؛ فيفيد منها ما من شأنه أن يغيّر مواقفه أو يعدّل سلوكه ويوجّه حياته وجهة مّا.

الخاتمة

يتّضح ممّا تقدّم أنّ «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ دليل قاطع على حضور أدب الذات في أدبنا العربيّ القديم، ولئن لم يستجب هذا الكتاب كلّيًا لمعايير التجنيس الحديثة فإنّه يعدّ أقرب إلى جنس السيرة الذاتيّة من الأجناس الأخرى لا سيّما المذكّرات.

وقد قام الكتاب على ضربيْن متداخليْن من الاعتبار: اعتبار موجّه إلى الكاتب نفسه بعد أن أرهقه تأخر الأجل، وتأسّس على استراتيجيّتيْ الإحضار والتبصّر؛ فكثّف الكاتب عن طريق الإحضار الماضي في ذهنه. ووصل عن طريق تبصّر ما مرّ به من التجارب إلى استصفاء الموعظة واستخلاص العبرة.

وأمّا الضرب الثاني من الاعتبار فموجّه إلى القارئ، وقد نهضت به ثلاث استراتيجيّات مختلفة باختلاف المكوّنات البنيويّة في الأخبار المرويّة: التمثيل والتوجيه والمحاكاة. ومكّنت هذه الاستراتيجيّات القارئ من النفاذ إلى مقاصد الكاتب، والوقوف على ما أراد له من وجوه الاعتبار.

المصدر والمراجع

I المصدر:

بن منقذ (أسامة)، كتاب الاعتبار، حرره فيليب حتي، الدار المتّحدة للنشر، بيروت، 1981.

II المراجع:

1/ المراجع العربيّة

- الاعتبار لأسامة بن منقذ نموذجا في الكتابة السيرذاتيّة العربيّة القديمة، حوليّات الجامعة التونسيّة، ع 37، 1995.
- الباردي (محمّد)، عندما تتكلّم الذات السيرة الذاتيّة في الأدب العربيّ الحديث، نشر مشترك، ط 1، تونس 2008.
- برنر (جيروم)، صناعة الذات وصناعة العالم، ضمن السرد والهويّة دراسات في السيرة الذاتيّة والذات الثقافيّة، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2015.
- تقرير إلى عزيز أو سيرة مدينة سيرة ذاتيّة روائيّة، الكتاب الثاني، ضحى للنشر والتوزيع، 2012، قابس، 2012.
- جبار (سعيد)، من السرديّة إلى التخييليّة بحث في بعض الأنساق الدلاليّة في السرد العربيّ، دار الأمان، ط 1، الرباط، 2013.

● شطاح (عبد الله)، تسريد الذات بين الرواية والسيرة الروائيّة.. المراجع والمتخيّل، عالم الفكر، العدد 171، مارس 2017.

● القاضي (محمّد)، الظاهر والباطن في كتاب «الأيّام» بحث في التبئير، ضمن مائويّة طه حسين وقائع ندوة بيت الحكمة بقرطاج 27 و28 جانفي 1990، المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، 1993.

● المبخوت (شكري)، سيرة الغائب سيرة الآتي، دار الجنوب للنشر، تونس، 1992.

● مجموعة مؤلّفين، معجم السرديّات، إشراف محمّد القاضي، نشر مشترك، ط 1، 2010.

● مشبال (محمّد)، البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلّيّة الآداب، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 2010.

● مقوّمات السيرة الذاتيّة في الأدب العربيّ الحديث (بحث في المرجعيّات)، مركز النشر الجامعيّ ومؤسّسة سعيدان للنشر، تونس، 2004.

2/ المراجع الأجنبيّة:

* Gusdorf (Georges), Auto-Bio-Graphie Lignes de vie 2, Editions Odile Jacob, Paris. 1991.

* L'autobiographique hors l'autobiographie, Elseneur No 22, Presses Universitaires de Can, 2008.

* May (Georges), L'autobiographie, PUF, 2ème édition, Paris, 1984.

* Lejeune (Philippe),

- L'autobiographie en France, Armand Collin, Paris, 1971.

- Le pacte autobiographique, Coll. Poétique, Seuil, Paris, 1975.

* Sammoud (Hammadi), Prose arabe , in Encyclopédia Universalis, T 2, 1985.

قراءة أنساق

إشكالية المعنى في ضوء النظرية السّياقية

د.حبيب بوزوادة
جامعة معسكر - الجزائر
habibbouzouada@gmail.com

ملخص البحث :

يعتبر المعنى من القضايا الأكثر أهمية في الكلام البشري، فهو الهدف المقصود من أيّ نظام لغويّ، أمّا المستويات اللسانية الأخرى (الصوتية والصرفية والتركيبية) فهي حاملة للمعنى، ووسيلة أساسية من وسائل التبليغ، ونظراً لطبيعة المعنى التي تمتاز بالغموض والتغيّر والتبدّل، كانت الحاجة ماسّة لدراسة هذا المكوّن المهمّ من مكوّنات اللسان البشريّ؛ فظهر بسبب ذلك علم الدّلالة، الذي ناقش قضايا المعنى بشبكة من الآليات المعرفية التي سمحت بالحفر في المعنى والوصول إلى نتائج أكثر دقّة وموضوعية.

ونظراً لحيوية (المعنى)، تجاذبته حقول معرفية أخرى، كالسيميائية والتداولية وغيرهما، غير أنّ هذه المجالات المعرفية اتّفقت على اعتبار السياق الوسيلة المفضّلة للكشف عن الدّلالات الخفية في الخطاب البشريّ، حتى وإن كان الحديث عنه تحت أسماء أخرى، كالمقام، والموقف، والقرينة، والمؤشّر.. لكنّها جميعاً تشير إلى أهميّة ظروف التخاطب في صياغة الخطاب، وفهم معانيه وكشف دلالاته.

وسأحاول في ورقتي أن أسلّط الضوء على السياق ضمن ثلاثة مقاربات؛ المقاربة التراثية، التي تستلهم من جهود اللغويين العرب، وعلماء أصول الفقه، ومقاربة علماء اللسانيات (نظرية فيرث السياقية)، والمقاربة التداولية التي أعطت أهمية أكبر لقضايا السياق ضمن بنية الخطاب وآلية استكشافه.

الكلمات المفاتيح :

المعنى، الدّلالة، اللسانيات، السياق، النظرية السياقية، التداولية

The question of meaning within the contextual theory

Dr.Habib Bouzouada
Mascara University-Alegria
habibbouzouada@gmail.com

Abstract :

Meaning is a main issue in human speech. It is the intended purpose of any linguistic system; meanwhile the other linguistic levels (phonetic, morphological and syntactic ones) are bearings of meaning, and a basic means of communication. Because of the ambiguous and changing nature of meaning, there was a strong need to study this important component of the human tongue, and that have leaded to the emergence of Semantics, which has discussed the issues of meaning with a set of cognitive mechanisms that allowed searching in meaning and reach more accurate and objective results.

Because of the vitality of the (meaning), it has been attracted by other disciplines , such as semiotics, pragmatics etc… . However, these cognitive fields have agreed on considering the context as the best means to discover the connotations in the human discourse, even if it is named differently as situation, position, proof, index ect .. But they all indicate the importance of the conditions of communication in the framing a speech , and understanding of the its meaning and significance.

In this paper is an attempt to highlight the context within three approaches: the traditional one which inspired the efforts of the old Arab linguists, and scholars of Islamic Principles of jurisprudence. Then the linguistic approach especially the Firth approach, and finally the pragmatic approach which interested strongly in the context issues in framing and analyzing discourse .

Key words :

Meaning- significance - Linguistics- Context- Contextual Theory- Pragmatics

تمهيد:

يعتبر المعنى (Meaning) جوهر عملية التخاطب، فهو الحقيقة التي يهدف المتكلّمون إلى إبلاغها، ويهدف المخاطَبون لاستيعابها وفهمها، ومع ذلك فإنّ الاهتمام به لم يكن كبيراً في الدّراسات اللغوية القديمة، فقد ظلّت الأولوية للبنية الشكلية للخطاب اللغوي على حساب بنيته الدّلالية، فشهدت الحضارات القديمة اهتماماً بالجوانب الصوتية للكلمة، وبصيغها الصرفية، أو بالجوانب التركيبية للكلام، أمّا الحديث عن المعنى فقد كان يأتي بالتبعية في الاختصاصات المختلفة، كتفسير نصوص الدّين، أو الفلسفة ونحوهما.

غير أنّ العالم اللغوي الفرنسي ميشال بريال (M.Bréal) أطلق سنة 1883م دعوة للاهتمام بالجوانب الدّلالية للخطاب اللغوي، وأعلن من خلال كتابه (Essai de Sémantique) عن تأسيس علم الدّلالة (Semantic)، بغرض البحث في ماهية المعنى، وآليات تشكّله، وطرق تحوّله، قائلا: «إنّ الدراسة التي ندعو إليها القارئ هي من نوعٍ حديث للغاية بحيث لم تسمّ بعد، نعم لقد اهتمّ معظم اللسانيين بجسم وشكل الكلمات، وما انتبهوا قطّ إلى القوانين التي تنتظم تغير المعاني، وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أن هذه الدّراسة تستحق اسماً خاصاً بها، فإنّنا نطلق عليها اسم (Semantic) للدلالة على علم المعاني»[1]، وبرغم أهمية ما دعا إليه بريال إلاّ انه لم يلق الصدى والترحيب المطلوبين، فقد تأخّر ذيوع أفكاره إلى سنة 1923م عندما أصدر عالما اللغة الإنجليزيين (أوجدن وريتشاردز) كتابهما معنى المعنى (The Meaning of Meaning).

(1) Le Roy Maurice: les grands courants de la linguistique modern p46 نقلا عن عبد الجليل منقور: علم الدّلالة أصوله ومباحثه ص20

وبذيوع محاضرات فرديناند دوسوسير (De Saussure) في القرن العشرين جرى إعادة ترتيب علوم اللغة، فتمّت صياغة قواعد المعرفة اللغوية تحت مصطلح اللسانيات (Linguistic)، وأصبح علم الدّلالة هو المستوى الرابع من مستويات هذا العلم الوليد، بالإضافة إلى المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى التركيبي.

هل المعنى مشكلة؟

يعتبر المعنى من المفاهيم الزئبقية، فهو غير قابل للتكميم، ولا يمكن القبض عليه، ولا قياسه، أو تثبيته، إنّه سريع التفلّت، فما يزال النّاس مختلفين في مستويات إدراكه، وطرق الوصول إليه، وآليات إنتاجه، ومن هنا تأتي حيوية هذا المفهوم، فمن هذه الدينامية تولّد الاختلاف، ومن الاختلاف انبثقت الرؤى والأفكار، وتشكّلت الفلسفات والعلوم.

لقد فكّك محمد مفتاح مفهوم المعنى، وحاول أن يحصي مستوياته، انطلاقاً من معطيات السيميائيات مستعيناً باجتهادات علماء الأصول، فوجد بأنّ المعنى طبقات، كطبقات القشرة الأرضية، لكلّ طبقة ميزات وخصائص محدّدة، وهذه المستويات تقع بين قطبين أساسيين وهما منتهى الوضوح ومنتهى الغموض، وعليه تحدّث عن إمكانية تصنيف النّصوص تبعاً لدرجة قربها أو بعدها عن هذين القطبين، فقال: «يخطئ من يسلّم بأنّ اللغة شفّافة، وكذلك يخطئ من يعتبر أنّ اللغة عَمَاء وأنّ الخطاب حجاب، وتجنّباً للأخذ بأحد الطّرفين دون سواه، فإنّنا نقترح درجات للدّليل من حيث طبيعة معناه»[2]. وتبعاً لهذا التوجيه تحدّث مفتاح عن الدّرجات التالية من النّصوص، وهي: النّص الواضح، النّص البيّن، النّص الظاهر، النّص المحتمل، النّص الممكن، النّص العميّ[3].

(2) محمد مفتاح: المفاهيم معالم ص147.
(3) انظر شرح هذه المصطلحات في المرجع السابق ص- 147 148

أمّا في الثقافة العربية القديمة فإنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى كانت دائماً إشكالية، حصرها علماء المنطق في خمس علاقات، كما نبّه على ذلك الأخضريّ في منظومة السلّم المرونق[1]:

وَنِسْبَـةُ الألْفَـاظِ لِلْمَعَـانِـي
خَمْسَـةُ أقْسَـامٍ بـلا نُقْصَـانِ
تَـوَاطُـؤٌ تَشَاكُـكٌ تَخَـالُـفُ
وَالاشْتِـرَاكُ عَكْسُـهُ التّـرَادُفُ

فالمفردة قد تدلّ على معناها بصورة مباشرة تشمل كلّ أفراده، وهي التواطؤ، كدلالة «الإنسان» على زيد وعمرو وبكر، أو تدلّ على معنى يتفاوت الأفراد في الاتصاف به، كدلالة «الضوء» التي تتفاوت بين (الشمس، والقمر، والسّراج)، وهو التشاكك، أمّا الاشتراك فاتحاد اللفظ واختلاف المعنى، كدلالة «العين» على العين الباصرة، وعين الماء، وغيرهما. والتّرادف هو دلالة اللفظين على المعنى الواحد، ويراد بالتخالف اختلاف الألفاظ لاختلاف المعاني، وهو أكثر مفردات اللغة.

كما تحدّث المناطقة عن دلالات المطابقة والتضمن والالتزام، باعتبارها الأشكال الضابطة لعلاقة اللفظ مع معناه، لأنّ الكلمة قد تدلّ على تمام المعنى (المطابقة)، أو على بعضه (التضمّن)، أو على معنى مصاحب له عقلاً أو عرفاً كدّلالة الحاجب على العين (الالتزام)[2].

ويحصر اللغويون العلاقات النّاظمة بين الكلمات ومعانيها ضمن ثلاثة أطر، وهي التباين، والاشتراك، والترادف، قال أحمد مختار عمر: «ألفاظ اللغة من حيث دلالاتها ثلاثة أنواع:

أ-المتباين: وهو أكثر اللغة، وذلك أن يدلّ اللفظ الواحد على معنى واحد.

ب-المشترك اللفظي: وهو أن يدلّ اللفظ الواحد على أكثر من معنى.

ج-المترادف: وهو أن يدلّ أكثر من لفظ على معنى واحد»[3].

أمّا علماء أصول الفقه فقد امتازت نظرتهم إلى المعنى بالكثير من الحيوية والدّقة، فهم يتحدّثون عن قطبين أساسيين وهما (المحكم والمتشابه) اللذان يمثلان منتهى البيان، ومنتهى الغموض، قال السّيوطي: «المحكم لا تتوقف معرفته على البيان، والمتشابه لا يرجى بيانه»[4]، وبين هذين القطبين هناك مستويات أخرى من المعاني متدرّجة في درجة وضوحها وبيانها، قال الشريف التلمساني: «اعلم أنّ اللفظ إمّا أن يحتمل معنيين، أو لا يحتمل إلاّ معنى واحداً، فإن لم يحتمل بالوضع إلاّ معنى واحدا فهو (النّص)، وإن احتمل معنيين؛ فإمّا أن يكون راجحا في أحد المعنيين، أو لا يكون راجحا، فإن لم يكن راجحاً في أحد المعنيين فهو (المجمل)، وهو غير المتضح الدّلالة. وإن كان راجحاً في أحد المعنيين؛ فإمّا أن يكون رجحانه من جهة اللفظ، أو من جهة دليل منفصل، فإذا كان من جهة اللفظ فهو (الظّاهر)، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو (المؤوّل)، فخرج من هذا أنّ اللفظ إمّا نصٌّ، وإمّا مجملٌ، وإمّا ظاهرٌ، وإمّا مؤوّل»[5].

وضمن هذا الإطار الإشكالي يقع التضارب في المعاني، والتباين في الدّلالات للمفردة الواحدة، وللخطاب الواحد، وهو ما دفع المشتغلين بعلم الدّلالة وقضايا المعنى إلى البحث عن السبل الكفيلة بإزاحة الغموض، والوصول إلى المعاني الحقيقية للخطاب اللغويّ، فظهرت تبعاً لذلك العديد من النظريات ذات الصّلة، مثل النظرية الإشارية، والنّظرية التصوّرية، والنظرية السلوكية،

(1) الأخضري: شرح السلّم ص67.
(2) حبيب بوزوادة: علم الدّلالة، التأصيل والتفصيل ص84.
(3) علم الدّلالة ص145.
(4) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ص300.
(5) الشريف التلمساني: مفتاح الوصول ص47.

ونظريـة الحقول الدّلالية، والنظريـة التوليدية، وغيرها مـن النّظريـات، التي قدّمـت الكثـير للتحليـل اللغوي، وأمّـدت الدّارسين بالعديد مـن المنهاجيات التي سمحت بالاقـتراب العلمي من قضايا المعنـى، وحاولت أن تبحث في آليات تشكّل المعنى، وسبل الوصول إليه.

غـير أنّ النظريـة التـي أثبتـت كفاءتهـا في تفسـير الدّلالات وتوضيـح المعاني هي النظريـة السياقية. لأنّها جعلـت همّها هـو كشـف المعنـى، والتعرّف عليـه ضمن الاستعمالات اللغوية المختلفة. وهو ما سنحاول استعراضه لاحقاً في هذه الدّراسة.

مفهوم السّياق:

جـاء في لسان العـرب: ساق الإبل وغيرهـا، يسوقها سوقـاً.. وقد انساقـت وتساوقت الإبل تساوقـاً: تتابعت، وسـاق إليهـا الصّـداق والمهر سياقـاً وأساقـه، وإن كان دراهـم أو دنانير، لأنّ أصل الصّـداق عند العرب الإبلُ، وهـي التي تُسـاق، فاستعمل ذلـك في الدّرهـم والدّينار وغيرهما..

ومعظـم المعاجـم العربيـة تحصر دلالـة السّياق في التّتابـع دون انقطاع، قال الجوهـريّ: «يقال ولدت فلانة ثلاثـة بنين على ساق واحدة، أي بعضهم على إثر بعض، ليست بينهم جارية..»

أمّا في الاصطـلاح فتتألّف كلمة سياق (Context) من السابقـة (Con) وتعني المشاركة، و(Text) وتعني النّصـ، وعليه فكلمـة (Context) هي (مـع النّص)، أو (مصاحبـات النّصـ)، وفي هـذا المصطلح اعتراف بوجـود حقيقتين، وهمـا النّص بوصفـه منظومة لغوية، ومصاحبـات للنصـ بوصفهـا العناصـر المحيطة بهذه المنظومة اللغويـة، قال ستيفان أولمان (S.Ullmann): «إنّ السيـاق علـى هـذا التفسـير ينبغـي أن يشمـل –لا الكلمات والجمل الحقيقيـة السّابقة واللاحقة فحسب– بـل والقطعة كلّها والكتاب كلّه، كما ينبغي أن يشمل بوجه مـن الوجوه كلّ ما يتّصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصـر اللغوية المتعلّقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن»[1].

إنّ السيـاق هو «المحيط اللغوي الذي تقع فيه الوحدة اللغويـة، سواء أكانت كلمة أو جملة في إطار من العناصر اللغويـة أو غـير اللغويـة»[2]. فالسيـاق هـو نصٌّ آخـر مصاحـب للنّص الظاهـر للقرّاء، وهـو عنصر مهمّ في توجيه الـدّلالات، واكتشاف المعاني، التي تتميّز بالحركة والتفلّت والتغيّر المستمر.

وأيّ دعوة للاكتفاء بالدّلالة المعجمية وحدها، بمعزل عـن موقعها داخل الخطاب، أو عن ظـروف إنتاجها هي دعـوة غير علميـة، ومخالفـة لطبيعة الـكلام البشريّ. يقول ستيفان أولمان «إنّ الذين ينادون بهذه الآراء ينسون الفـرق الأساسي بـين الكلام واللغة، وهـذا الفرق يتمثّل في أنّ السّياقـات إنّمـا تكون في المواقـف الفعلية للكلام، وغنـيّ عن البيان حينئذ أنّ معـاني الكلمات المخزونة في أذهـان المتكلّمين والسّامعين لا تحظـى بالدّقة والتحديد إلاّ حـين تضمّهـا التراكيـب الحقيقـة المنطوقـة.. ولكن عـدم وضوح الفرق بين الكلام واللغـة قد عاق كثيراً من العلماء عن منح الكلمات المفردة نصيبها من الاستقلال الذي تستحقه»[3]. فلا مجال لاكتشاف المعاني الحقيقية للكلمات خارج دائرة الاستعمال.

السّياق في التراث العربي:

لقـد انتبه الدّارسون العرب في وقت مبكّر إلى أهميّة السّياق في توجيه الدّلالات واكتشاف المعاني، فنجد الكثير مـن العلماء لا يُقْدِمُ على تفكيك مفهومٍ من المفاهيم قبل

(1) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ترجمة كمال بِشْر ص57.
(2) ردة الله بن ردة الطلحي: دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1424هـ، ط1 ص51.
(3) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ترجمة كمال بِشْر ص57.

أن يتناول بالتّحليل شروط إنتاجه، وظروف إنشائه. ويمكننا أن نلمس ذلك بوضوح في بيئتين رئيسيتين؛ بيئة علماء الأصول، وبيئة علماء اللغة.

1 - بيئة الأصوليين:

إنّ تعامل علماء أصول الفقه مع الخطاب الشّرعي، أكسبهم وعياً كبيراً بخطورة المعنى وأهميته، فهم يعتبرون أنفسهم يتحمّلون مسؤولية صياغة الأحكام وتبليغها للنّاس انطلاقاً من القرآن والسّنة وباقي مصادر التشريع، حتى أطلق عليهم ابن القيم لقب (الموقّعين عن ربّ العالمين) [1]، ولذلك تميّزت نظرتهم إلى الخطاب الشّرعي بالكثير من الدّقة والتحرّي، والنظر المتواصل والعميق في سياقاته المختلفة، واعتبروا ذلك شرطاً أساسياً لاستنباط الأحكام، يقول ابن القيم: «السّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدّلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدّخان:214) [2] كيف نجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير»[3].

فتفسير الخطاب الدّيني يستلزم من وجهة نظر الأصوليين استحضار كافة القرائن التي يمكنها الإسهام في توجيه المعنى، وذلك انطلاقاً من قاعدة أنّ الخطاب -قرآناً أو حديثاً- ظنيُّ الدّلالة غالباً، فنحن أمام نوعين من الخطاب؛ خطاب احتمالي، وخطاب غير احتمالي (نص) مثلما قال الغزالي: «إن كان نصاً لا يَحتمِل؛ كَفَى معرفةُ اللغةِ، وإن تطرق إليه الاحتمال؛ فلا يُعرف المرادُ منه حقيقةً إلا بانضمام قرينةٍ إلى اللفظ»[4]، وقد فصّل علماء الأصول في ذكر السّياقات التي تتحكّم في دلالات الخطاب تحت مصطلح (القرائن المرجّحة)، وهي عندهم «إمّا لفظية، وإمّا سياقية، وإمّا خارجية»[5].

أوّلا- القرينة اللفظية:

وهي التي ترجّح المعنى المحتمل من داخل البنية اللغوية محلّ الإشكال، ويمثّل الأصوليون لذلك بلفظة (قرء) الواردة في قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: 228)، فهي لفظة تحتمل في اللغة معنى الحيض والطهر، لكّن اختلاف جنس العدد عن المعدود قرينةٌ لفظية ترجّح المعنى الثاني، يقول الشريف التّلمساني: «الأطهار مذكّرةٌ؛ فيجب ذكر التّاء في العدد المضاف إليها، فيقال: ثلاثة أطهار، والحيض مؤنّثة؛ فيجب حذف التاء من العدد المضاف إليها، فيقال: ثلاثُ حِيَض، ولمّا قال الله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ﴾ بالتّاء، علمنا أنّه أراد الأطهارَ»[6].

ثانيًا- القرينة السّياقية:

تنقسم القرينة السّياقية إلى نصية وحالية، يريدون بالقرينة النّصية علاقة النص بالوحدات النّصية القريبة منه، حيث تخضع دلالة النّص للتوجيهات الدّلالية للمركّبات المجاورة لها[7]، مثاله قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا﴾ (الأحزاب:50)، يدلّ على جواز عقد النّكاح بلفظ الهبة، لكنه تعبير يحتمل أن يكون خاصًّا بالنبي ﷺ، كما يحتمل أن يكون عاما لأمّته، فجاء تمام الآية مرجّحا لخصوصية ذلك بالنبي ﷺ: ﴿خَالِصَةً

(1) وذلك في كتابه الأصولي الشّهير (إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين).
(2) الخطاب في الآية موجّه لإبليس، وسياق الآية: ﴿إنّ شجرة الزّقوم طعام الأثيم كالمهل تغلي في البطون كغلي الحميم خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ (الدخان: 214).
(3) ابن القيم: بدائع الفوائد (222/4).
(4) الغزالي: المستصفى من علم الأصول ص185
(5) الشريف التّلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص56.
(6) المرجع نفسه ص56.
(7) د.عبد الكريم بكري: فصول في اللغة والأدب ص7.

لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب:50).

أمّا القرينة الحالية فيراد بها المرجّحات المصاحبة للخطاب، لأنّ «أمر الدّلالة لا يحمله الخطاب كنسق لغويّ، وإنّما مردّه إلى الطبيعة الإنتاجية التي يحوّل عبرها القارئ خطاب النّص إلى خطاب ذي مقاصد دلالية»[1]، ومثاله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ انطَلِقُوا إِلَى مَا كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ انطَلِقُوا إِلَى ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ﴾ (المرسلات:29--30-28-31)، فالمقصود من الظلّ في هذا السّياق هو لهب جهنّم، وجرى استعمال كلمة ظل على سبيل التهكّم، فالخطاب في النهاية وليد تفاعلات شخصية واجتماعية وأدبية معقّدة، ومن واجب القارئ أن يعتبر كلّ ذلك في الحسبان[2].

ثالثًا- القرينة الخارجية:

هي أداة ترجيح معنى من المعاني غير المتضمّنة في الخطاب موضع الإشكال، ولكنها تستفاد من خطابات أخرى، وعرّفها الأصوليون بأنّها «موافقةُ أحدِ المعنيين لدليلٍ منفصلٍ، من نص، أو قياس، أو عمل[3].

مثال النص: تفسير العدّة في قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ (الطّلاق:1)، فهي تعني الطّهر والحيض، لكنّ الأحناف اعتبروا العِدَّةَ ثلاث حيضات بقرينة نصية خارجية، وهي قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ (الطّلاق:4)، فجعل عدة المرأة التي لا تحيض ثلاثة أشهر، بدلا عن الحيض، ممّا دلّ على أن الحيض هو الأصل في حساب العدة وليس الطّهر، ففسّرت الآية السابقة.

مثال القياس: تفسير المالكية لمعنى العِدّة الوارد في الآية السابقة انطلاقا من القياس، فاعتبروا أنّ العِدّة لمّا كان مأمورًا بها كانت عبادة، وبالقياس على الصلاة والصيام والطّواف –وهي عبادات كلّها– لا يجوز التعبد بالحيض، ولذا وجب حمل المعنى على الطّهر.

مثال العمل: قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[4]، في بيان صفة الصلاة، وقوله ﷺ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[5]، في بيان صفة الحج، وهذه أحسن أنواع القرائن، لأنّ «البيان بالفعل أدلُّ على الصّفة، وأوقعُ في الفهم من الصفة بالقول، لِمَا في المشاهدة من المزيد عن الأخبار»[6].

فالأصوليون نظروا إلى الخطاب الشّرعي بوصفه بنية نصية متكاملة، لا يعتبرون الجملة هي الوحدة الأساسية المهيمنة فيه، ولكنهم يتحدّثون عن النّص بصورة أكثر حداثة، يرتبط أوله بآخره، ويفسّر بعضه بعضا، إنّهم يقتربون كثيرا مما يسمّيه المعاصرون علم النص (Science du texte)، ومن ثَمَّ فإنّ فهم الخطاب يكون محتاجا إلى إدراك مكوّناته كافة، وليس بالاقتصار على نظرة مجتزأة تكتفي بمحلِّ الشاهد بعيدا عن السياقات الداخلية والخارجية. لذلك يغدو من الضروري الاستعانة على فهم النص بكافة المكوّنات التي تشكّل بيئة الخطاب، ومنها تفسير النصّ بالنص نفسه، مثلما نلمس ذلك عند المفسرين الذين جعلوا تفسير القرآن بالقرآن أصل التفاسير[7].

2 - بيئة اللغويين:

لقد شكّل السّياق حجر الزّاوية في الدّراسات اللغوية العربية، فحظي هذا المكّون بأهمية بالغة لدى المعجميين

(1) د.عبد الجليل منقور: التأويل ومقصدية الخطاب، مجلة قراءات، جامعة معسكر العدد الأول ص49.
(2) د.عبد الكريم بكري: فصول في اللغة والأدب ص8-9.
(3) الشريف التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص57.

(4) أخرجه البخاري ومسلم
(5) أخرجه مسلم
(6) ابن قدامة: روضة الناظر وجُنة المُناظر ص185.
(7) فيفسرون –مثلا– الإنعام قوله تعالى:﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾(الفاتحة: 7)، بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ (مريم: 58).

والنحـاة والبلاغيـين وغيرهـم، الذيـن كانـوا مدركين لأهميـة ظروف إنشـاء الخطاب في فهـم الخطاب، وفي تشكيلـه أيضـاً. وقـد ظلّ البلاغيـون يـردّدون عبارتهم الشهيرة (لكلّ مقام مقـال)، إدراكاً منهم بدور العوامل غير اللغوية في بلورة خطاب لغوي قادر على الوصول إلى المتلقين باليسر المطلوب والدّقة المرغوبة، حتى اختصروا مفهوم البلاغة في كلمة (المقام)، وقال قائلهم «البلاغة هي مطابقة الكلام الفصيح لما يقتضيه الحال»[1].

ووعياً مـن الجاحظ شيـخ البلاغة العربيـة بأهمية التّناغم بـين الخطاب اللغـوي وسياقـه الاجتماعي دعا في عبارتـه الشّهـيرة إلى تشكيـل خطـاب لغـويّ يراعي أحـوال المخاطبـين وقدراتهـم ومنزلتهـم الاجتماعيـة، فقـال: «جمـاع البلاغة التماس حسن الموقـع، والمعرفة بساعـات القول، وأن لا يُكلَّـم سيّد الأمّة بكلام الأمّة، ولا الملـوك بكلام السّوقـة، ومدار الأمر علـى إفهام كلّ قومٍ بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم»[2]، فالبلاغـة هي القدرة على تحرير المعنى من عقال البنية الشكلية للغة، بصياغة خطاب تواصليّ، إفهامي، وهذا ما لا يمكن تحقيقه بعيداً عن مراعاة سياق التخاطب، الذي يحصره الجاحظ في أحوال المخاطبين ومقاماتهم.

نظرية السّياق:

في خضـم المحـاولات العلمية المتلاحقـة لاستكشاف المعنـى ظهـرت النظريـة السياقيـة (Contextuel Theory) بوصفهـا إحـدى المحـاولات الجـادّة للبحث في معنى المعنى، وآليـات تحوّله، وكان زعيم هذا الاتجاه العـالم البريطاني فـيرث (Firth) الـذي اعتبر المعنى «مجموعـة مركّبة من العلائـق السّياقية، وعلى الدّراسة الفونولوجيـة، والتركيبيـة، والمعجميـة، والدّلاليـة أن تعالج مكوّنات هذه المجموعـة في إطار سياقها المناسب، فالدّراسـة الدّلالية حسـب مفهومه ينبغي لهـا أن تربط الملفوظـات اللسانيـة بسياقهـا الموقفـي الـذي تنتج فيه بالفعـل»[3]، فالمفـردة الواحدة قـد تحمل عـدداً هائلاً مـن المدلولات بحسـب السّياقات التي تنتمـي إليها هذه المفـردة، وعليه يظلّ السّياق هو الوحيـد الكفيل بتحديد المدلـول المراد، يقـول أحمد حسـاني: «التفسير الدّلالي في ظـل النّظريـة السّياقيـة ينبنـي مبدئياً علـى حصر السّياقـات المختلفـة التـي يظهـر فيهـا عـادة العنصر اللساني بوصفه مدخلاً معجمياً غير ثابت، يتغير بتغير المواقف، والسّياقات المختلفة التي يرد فيها، سواء أكانت هذه السّياقات لسانية أم غير لسانية»[4].

لقـد صرّح فيرث بأنّ المعنـى لا ينكشف إلاّ من خلال تسييـق الوحدة اللغويـة[5]، لأنّ السّياق وحـده هو الذي يحـرّر المفردات مـن أغلالهـا المعجمية، ويضيـف إليها مفاهيـم جديدة تسمح بتحديد دقيـقٍ لدلالاتها. وضمن هذا الإطار صنّف رواد هذه النّظرية السياقات والمواقف التي تشارك في إنتاج المعنى كما يأتي:

1 - السياق اللغوي (Linguistic Context):

يعـرّف السيـاق اللغـويّ بأنّه كلّ مـا يتعلّـق بالإطار الدّاخلـيّ للغـة، ومـا يحتويـه مـن قرائـن تساعـد على كشـف دلالـة الوحـدة اللغويـة الوظيفية، ضمـن البناء العام للنّصـ، وهذا الأمر يتطلّب العـودة إلى نظم اللغة الصوتية، والصّرفية، والتركيبية، والمعجميّة، والدّلاليّة، للوقوف على ذات الكلمـة وماهيتها[6]، نحو قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْـرُ اللهِ فلا تَسْتَعْجِلُوه﴾ (النّمـل:01)، فالدّلالة الزمنيـة للفعل ﴿أَتَـى﴾ تحيل على المـاضـي، أما دلالته داخل سياق الآية فتنفتح على الاستقبال.

(1) أحمد الهاشمي:جواهر البلاغة ص27.
(2) الجاحظ: البيان والتبيين (81/1).
(3) أحمد حساني: مباحث في اللسانيات ص154.
(4) المرجع نفسه ص154.
(5) أحمد مختار عمر: علم الدّلالة ص68.
(6) عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة ص542.

ويمثّل أحمد مختار عمر للسّياق اللغويّ بلفظة (يد) التي تتغيّر معانيها تبعاً للاستعمالات التي تَرِدُ فيها:

أ-هم (يدٌ) على من سواهم: إذا كان أمرهم واحداً.

ب-(يَدُ) الفأس: مقبضها

ج-(يَدُ) الدّهر: مدّ زمانه.

د-(يَدُ) الرّيح: سلطانها.

هـ-(يَدُ) الطّائر: جناحه.

و-بايعته (يَدًا) بيد: أي نقداً.

ز-ثوبٌ قصير (اليَدِ): إذا كان يقصر أن يلتحف به.

ح-فلانٌ طويلُ (اليَدِ): إذا كان سمحاً.

ط-سقط في (يَدِهِ): ندم.

ي-حتى يعطوا الجزية عن (يَدٍ): عن ذلٍّ واعتراف للمسلمين بعلوّ أيديهم.

ك-إنّ بين (يَدَيّ) السّاعة أهوالاً: أي قدّامها.

ل-(يَدُ) الرّجل: جماعة أنصاره وقومه[1].

فالملاحظ أنّ المدخل المعجمي المتمثّل في مفردة (يد) تختلف دلالياً تبعاً لموضع تواجدها في السياق اللغويّ، وهذا الأمر ينطبق على معظم المداخل المعجميّة التي تشكّل الرصيد المعجميّ العربيّ، ولهذا نقول دائماً: أعطني النّص الذي وجدت فيه الكلمة، أُعطِك معناها.

2 - السياق العاطفي (Emotional Context):

هو المحدّد لدرجة القوة والضعف في الانفعال، ممّا يقتضي تأكيداً أو مبالغةً أو اعتدالاً، فقد تشترك وحدتان لغويتان في أصل المعنى المعجميّ، لكنّ السّياق العاطفيّ يؤثّر على أصلهما الدّلالي، ويضيف إليه درجة انفعالية معيّنة، مثل كلمتي (يكره) و(يبغض)، فإنّ في البغضاء قساوةً وقوّةً عاطفيّة لا نجدها في الكراهيّة، ومثله في اللغة الإنجليزية كلمتا (love) و(like) فإنّ كلاًّ منهما تحمل قيماً انفعالية تختلف عن الأخرى، رغم اشتراكهما في أصل المعنى وهو (الحب).

3 - سياق الموقف (Situational Context):

ونعني به الإطار الخارجيّ الذي يحيط بالإنتاج الفعليّ للكلام في المجتمع اللغوي[2]، فظروف إنتاج الكلام تسهم بشكل مباشر في تحديد المعنى المقصود، ويمكننا التمثيل لذلك بكلمة (عملية) التي يمكن تفسيرها بحسب الموقف الاجتماعي الذي تطلق فيه، فتعني العملية في سياق موقف تعليمي إجراء عملية حسابية من جمع أو طرح أو ضرب، وفي السّياق الطبّي يقصد بها عملية جراحية لمريض معيّن، أمّا القيام بعملية في سياق الموقف العسكريّ فيعني تنفيذ خطّة عسكريّة ما.

4 - السّياق الثقافي (Cultural Context):

ويمثّل القيم الثقافية والاجتماعية التي تحيط بالكلمة، التي تأخذ ضمنه دلالاتها المحدّدة لها، حيث يختلف المفهوم الذهني للمفردات باختلاف المرجعية الثقافية التي ينتمي إليها المتكلّم، فيُطلَقُ على زوجة الرّجل مثلا حَرَمُه وعقيلتُهُ وقرينتُهُ وامرأتُهُ.. وخلف كلّ اسمٍ من هذه الأسماء مرجعيّة ثقافية تدلّ على مكانة مستخدم اللغة، ومثال ذلك أيضاً كلمة (جذر) التي تعني في الرّياضيات معنى غير الذي تعنيه في مجال الزراعة، وتعني في مجال الدّراسات اللغوية معنى ثالث يختلف عن المعنيين السّابقين، واحترام هذه المحدّدات ضروريّ في عمليّة التواصل.

وأيّد جون لاينز (J.Lyons) جهود فيرث فاعتبر السّياق مسؤولا عن تحديد معاني الوحدات الكلامية، قائلاً «معنى الوحدة الكلامية يتجاوز ما يُقال»[3]، متحدّثاً في دراسته عن ناحيتين أساسيتين تشكّلان السّياق، وهما

(1) أحمد مختار عمر: علم الدّلالة ص70.

(2) أحمد حساني: مباحث في اللسانيات ص158.

(3) جون لاينز: اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب ص222.

«النّاحية الكلامية والنّاحية اللاكلاميّة»[1]، وضرب لذلك مثـالاً بجملة «اجلس» التي قد تـدلّ على الأمر (الإلزام) أو مجـرّد الإذن بالجلوس، تبعاً لمكانـة الشخص وأهليته لإصـدار الأوامر، «حيـث يمكن التنبّـؤ في أغلب الأحيان عن ظهور وحدة كلامية ذات قوّة لا كلامية معيّنة، وذلك عـن طريق الموقف المحدّد اجتماعيـاً الذي تعتبر الوحدة الكلامية جزءًا منه»[2].

ويعتقد لاينز أنّ الغموض يضفي حيوية على النصوص الأدبيـة، لأنّ التّردّد في تفسـير الوحدات الكلامية يُحمِّل القـارئ مسؤولية عظمى، «حيث يتوقّـع أن يَحْمِلَ القارئ في ذهنـه تفسيريـن أو أكـثر في وقت واحد، وهـو إمّا أن يـتردّد بين هذه التّفسـيرات أو يجمع بينهـا بطريقة ما؛ ليكـوِّن تفسيراً مركّبـاً غنيًّـا»[3]، فعندما نقـرأ لشعراء التصـوّف أمثال رابعـة العدويّـة أو العفيـف التلمساني قصائـد في الحـب والعشـق والسُّكْر وغيرهـا من معاني العربـدة سنجد أنفسنا مجبرين بقـوة السّياق إلى تأويل تلـك المعاني، والعدول عنها إلى معـانٍ أخرى كحبّ الله، والقـرب منه، والفناء فيه، وغيرهـا من القيم التي تقوم عليها التّجربة الصّوفية.

ويعتبر فصل اللغات عن سياقاتها الثقافية من أعظم العوائق التي تواجه المتعلّمين، خصوصاً في مجال اللغات الأجنبيّـة، فلـكلّ لغـة خصوصية ثقافية تمنـع الترجمة الحرفيّـة، وتدعو إلى التّرجمـة السّياقيـة، فَقَوْلُنَا فلانٌ (يشـرب) الدّخـان مثلا لا يمكـن أن نترجمهـا إلى لغة أخرى بشكلٍ حرفيٍّ مـا لم نحترم السّياق، وكذلك الشّأن بالنّسبـة لكلمة (الفـول السوداني) وهـي (Peanuts) بالإنجليزيـة، و(cacahuètes) بالفرنسيـة، لكـنّ ترجمتها الحرفية إلى أي لغة أجنبية أخرى سيفسد دلالة الكلمة، وكذلك الكلمة الفرنسية (Pomme de terre) وهـي (البطاطا)، فإن لم يتم وضع السّياق الثقافي الذي نشـأت فيه اللفظة في الحسبان وجدنا أنفسنا أمام دلالة مشوّهـة مستوحـاة من الترجمـة الحرفيـة للكلمة وهي (تفّاح الأرض)[4].

إنّ تعامـل النظريّة السّياقية مع المعنى بوصفه شبكة علائقية مرتبطة بجملة من الظـروف والسّياقات مكّننا مـن الوصـول إلى مقاربة علمية لسانيـة لقضايا المعنى، فقـد استطاع البحـث السّياقي أن يحـدّد بدقّة الحمولة الدّلالية للكلمات داخـل شبكة التخاطب بتفعيل منظومة السّياقات المحيطة بها، يقـول أولمان: «إنّ نظريّة السّياق –إذا طُبِّقت بحكمة– تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهـرة في هـذا الشـأن. إنّها مثلا قـد أحدثت ثورة في طرق التّحليل الأدبي، ومكّنت الدّراسة التاريخية للمعنى من الاستناد إلى أسس حديثة أكثر ثباتاً، كما أنّها قدّمت لنا وسائل فنيّة حديثة لتحديد معانيّ الكلمات»[5].

لقـد أعـادت النّظريّـة السّياقيـة الاعتبـار للدّلالـة ضمـن إطارهـا الطبيعي، وهو ظـروف التّكلّم وشروط إنتاج الكلام، فأعادت الـرّوح لمفاهيم غيّبتها النظريات السّابقـة، ولم تحـظ إلاّ بفرصـة هامشيـة في التّحليـل الدلالي في النظريات الأخرى، فجرى الحديث عن المقام، والسّياق، والموقف، وطريقة الحديث، وزمن التكلّم، وهي مفاهيـم إجرائية تلقفتّها التداوليـة فيما بعد، وتأسست على ضوئها نظرية متكاملـة استفادت من إرث النظريّة السياقية، والبلاغة القديمة.

وظيفة السّياق في الفكر التداولي الحديث:

تمثّل التداولية (Pragmatics) مرحلة متطوّرة من مراحـل الدّرس اللغـويّ، فـإذا كان اللسانيات تقف على أعتاب البنيـة اللغوية لا تتجاوزها، فـإنّ مهمة التداوليّة

(1) المرجع نفسه ص222.
(2) المرجع نفسه ص227.
(3) المرجع نفسه ص224.
(4) حبيب بوزوادة: علم الدّلالة التأصيل والتفصيل ص115.
(5) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ص61.

أن تتجاوز ذلك إلى تحليل الأبعاد الحقيقية لتلك البنية اللغوية المغلقة، ببحث الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية لكلّ من المتكلّم والمخاطَب والجماعة اللغوية التي يجريّ ضمنها التواصل، يقول منذر عيّاشي: «وأمّا اللسانيات التداولية فترى أنّ الدّلالة نسق من المعاني، يحتكم إلى سياق التعبير ويرتبط به»[1]، إنّها نظرية تعنى بدراسة اللغة في علاقتها بمستعمليها، حيث تتحوّل الكلمات إلى أفعال، والمعاني إلى وظائف واستخدامات. فالتداوليّ لا يفهم من عبارة (هل لديك قلم؟) معناها الحرفيّ، ولكنّه يفسّرها تفسيراً وظيفياً إنجازياً، مبنياً على تفسير سياقيّ، مستوحى من مقام التلفّظ، وظروفه الزمكانية، وعليه فالمعنى التداولي هنا هو طلب استعارة القلم، «إنّ مدلول القصد جزء من دلالة النّص، وليس جزءا من دلالة الكلمة، ولذا فإنّ أيّ نصٍّ يخلو من القصد لا يرقى إلى مرتبة الخطاب، وبالتّالي لا يقوى أن يحافظ على انسجامه الدّاخليّ، أو على منطقه الذاتيّ، وسيفقد في النتيجة توجّهه الإيصالي»[2].

ويعتبر المكوّن التداوليّ أحد المكوّنات الرئيسة للإحاطة بأيّة لغة كما نصّ على ذلك الفيلسوف الأمريكي شارل موريس (C.Morris) الذي ميّز بين مجالات ثلاثة في دراسة أي لغة[3]:

المجال التركيبي: الذي يعنى بعلاقة العلامات اللسانية فيما بينها.

المجال الدلالي: ويبحث في علاقة المعاني بالأشياء.

المجال التّداولي: ويهتم بالعلاقات القائمة بين العلامات اللسانية ومستعمليها واستعمالها وآثارها، في إطار الشبكة السّياقية بمفهومها الشامل، (السياق الثقافي والنفسي والاجتماعي..).

فالمعنى من وجهة نظرٍ تداوليةٍ يتجاوز المتصوّر الذهني الذي تقرّره المعاجم اللغوية، إنّه الجانب المفهومي الذي تتواضع عليه الجماعة اللغوية، في إطار اتفاقها الضّمني بين المتكلّمين والمخاطبين، على أساسٍ من العقد اللغوي، بقصد تحقيق التّفاهم بين عناصر التخاطب. ولهذا يصبح من الضروريّ مراعاة الشروط الواجب توفّرها في عمليّة التّخاطب، وهي التي أطلق عليها دومينيك مانقونو (D.Maingueneau) مقوّمات السّياق، وذكر منها المشاركين (كتّاب، باعة، تلاميذ..)، والمكان، والزمان، والغاية، ونوع الخطاب، والقناة، واللهجة المستعملة، والقواعد التي تحكم التّداول على الكلام في صلب جماعة معيّنة[4]، فقولنا لشخصٍ ماً (تفضّل مع السّلامة) تعني الترحيب والمجاملة، كما قد تعني الطّرد والإهانة.. ولا يمكن تحديد دلالتها بوضوح تامٍ إلا بوضع الوحدة اللغوية ضمن سياقها التداوليّ الخاصّ بها.

ومن الأمثلة التي توضّح تأثير مقوّمات السّياق التي ذكرها مانقونو قول شاعر الثورة الجزائرية مفدي زكريا (1912م- 1976م) لجنود الاحتلال الفرنسي:

زوروا هناك –مكّرمين- خطوطها

وتسلّقوا متفسّحين جبالها

وتوزّعوا بسهولها وشعابها

وتفيّؤوا متنعّمين ظلالها

فدعوة الشّاعر الثّائر لجنود الاحتلال بالسّياحة في أرض الجزائر، والتمتّع بجمال طبيعتها، لا يمكن أن يكون مقصوداً، لوجود موانع سياقية ترفض هذه المعاني المرحّبة، فالعداوة المستحكمة بين الجزائريين والمحتلّ الفرنسي تلغي كلّ الدّلالات الإيجابية التي تحملها هذه الدّعوة وتحيّلها إلى معانٍ مفعمة بالاحتقان والتوتّر،

(1) منذر عياشي: اللسانيات والدّلالة ص88.
(2) المرجع نفسه ص80.
(3) دومينيك مانقونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ترجمة د.محمد يحياتن ص92

(4) المرجع نفسه ص25-26.

فيغدو التفيؤ احتراقـاً، والتمتّع معاناة، والظّلال سعيراً، والتكريم مقاومة[1].

فالسّياق يمثّل ركناً ركيناً في تحديد الغايات التداولية مـن عمليـة التخاطـب، «فالفعـل الكلاميّ لا يعـبّر عنه بواسطـة الجملة فقط، ولكـن يعبّر عنـه في سياق معيّن وفـق المعادلـة التاليـة: قول+سياق=رسالـة»[2]، وعليه يعتبر الإلمام بقواعد اللغـة وحدها غير كافٍ لاستكشافِ المعنى، والتوصّـلِ إلى غاياتِه التواصليّة. إنّنا بحاجة إلى معرفة أخرى تعضد المعرفة اللغوية، معرفة تقدّم الفائدة المرجوّة لتحليل شروط التّخاطب، وسياقاته المختلفة.

وقـد أدّى الفرز بين الجملة والكلام إلى فرزٍ آخر على مستوى آليات البحث والقراءة؛ فالتّداولية تتعامل مع معنى الكلام، بينما يتعامل علم الدلالة مع معنى الجملة[3]. فعلى سبيل المثـال؛ عندما يقول المسؤول للموظّف الذي جاء إلى عملـه متأخراً (الحمد لله على السلامـة)، فإنّه لا يقصد أبـداً تهنئته أو مجاملته كما توحي بذلك الجملة في دلالتها الأساسية، ولكنه يريد التوبيخ والتقريع كما يشير إلى ذلك سياق الحال، وهنا تنتقل جملة (الحمد لله على السلامة) من كونها قولاً إلى كونها رسالة بتدخّل من السّياق.

والنّظريّة التداوليّة تنظر إلى اللغة من جهة الوظيفة لا من جهة الماهيّة، إنّها تعتبر اللغـة نظاماً تواصليّا غايته الأساسية هي إحداث تحوّلٍ ما لدى المخاطبين، بغضّ النظر عمّا إذا كان التحـوّل علـى مستوى الفعـل أو على مستـوى القناعة. وهو ما ألحّ عليه جـورج مولينيه (G.Molinié)، عندما ربط المعنى بتأثيرات الأفعال الكلاميـة، ورأى بأنّ دلالاتها إمّا تحقيقية أو تأثيرية، يقول «يكون تحقيقياً كلّ إنتاج كلاميّ يهدف إلى إنشاء موقف اجتماعيّ، ويكون تأثيريًّا كلّ إنتاج كلاميّ يحقّق فعليًّا - وبعمليّة إنتاج الكلام ذاته- تغييراً في الواقع غير اللغويّ»[4].

(1) عبد الكريم بكريّ: فصول في اللغة والأدب ص8-9.
(2) عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغيّر ص101.
(3) صلاح الدين حسنين: الدلالة والنحو ص192.
(4) جورج مولينيه: الأسلوبيّة ترجمة بسام بركة ص156.

الخاتمة :

تؤكّد هـذه الدّراسة على أهميّـة المعنى، بوصفه روح اللغـة، فهو الحقيقة الثاوية في كلّ نظام لغويّ، إنّه الجزء الأكثر حساسية في إستراتيجية التواصل البشريّ، ولهذا السبـب يعـدّ إدراك المعـاني، وتفسيرهـا، تحديّـاً لغوياً وسيميولوجيـاً، يتطلّب الاستفادة من كلّ أدوات التحليل، وآليات التأويل.

إنّنا لا نستطيع أن نمارس الانتقائية المنهاجية في سبيل البحـث عن المعنى، فنحن مطالبون بتوظيف كلّ إمكاناتنا القرائيـة للوصـول إليه، لا نفـرّق بين المعنى الـذي أراده المتكلّـم حينما تلفّظ به أول مرة، وبين المعنى الممكن الذي تـبرّره الاستراتيجيـات القرائية الحديثـة. ولهذا السبب تغـدو كلّ الوسائل التي تقـرّب القارئ من المعنى مشروعةً وصالحـة، لا يهـمّ إذا كانـت تستفيـد من اللسانيـات، أو السيميائيات، أو التداوليات أو غيرها من المناهج، لا فرق بينهـا إلاّ بالقدر الذي يجعلنا قريبين من المعنى، بناءً على القرائن والسّياقات التي تعضد هذا الموقف أو ذاك.

وبالحديـث عـن السّيـاق؛ فإنّنـا نكـون قـد فتحنـا نافـذة قادرة علـى الإطلالة على المعنـى عن قرب، ذلك أنّ السّيـاق مثلمـا تؤكّـده النظريـات اللسانيـة القديمة والحديثة على حدٍّ سواء هو الطريق إلى المعنى، والسبيل السّهـل الـذي يسمـح بالتعـرّف علـى البنيـة المفهومية للخطاب ضمن دائرة الاستعمـال، التي تعدّ أقوى أدوات التّفسير والتأويل.

ولهـذا السبب نعتقد أنّ السياق هـو مفتاح اللغة، إنّه سلطـة لغويـة أحياناً، وسلطـة فوق لغويـة أحياناً كثيرة، وذلـك لحضـوره الدّائم علـى مستوى الخطـاب، وعلى مستـوى ظـروف التخاطب أيضـاً، وهو مـا يفرض على القـارئ ضرورة العـودة إليه، كقوة قـادرة بكفاءة عالية علـى تفسير أي نظام لغويّ، مهمـا كانت طبيعته؛ دينية، أو تاريخية، أو أدبية، أو غيرها.

إنّ السياق يمنحنا المؤشرات التي تسمح بتوجيه القراءة، وضبط المفاهيم، ومن ثَمَّ يمنحنا الوسائل العلمية الكفيلة بالوصول إلى قراءة سليمة وممنهجة وأقرب إلى الموضوعية، ولهذا السّبب ظلَّ السياقُ باعتباره آليةَ قراءة وتحليلٍ حاضراً في كلّ المنهاجيات التي بحثت في قضايا الدّلالة، فهو ركنٌ ركين في الموروث العربي، عند البلاغيين، والأصوليين، والمفسرين، والمعجميين، وغيرهم، كما احتلّ في اللسانيات الغربية موقعاً مهمًّا، خصوصاً في نظرية (فيرث) السياقية، أمّا بالنسبة للنظرية التداولية، فإنّ السّياق اتّخذ فيها موقعاً مهمًّا بسبب طبيعة النظريّة نفسها، التي تتحدّد مهمّتها في دراسة اللغة ضمن بيئة التّخاطب، هذه البيئة التي تتحكّم في طبيعة الخطاب من حيث تشكيله ووظيفته.

قائمة المصادر والمراجع :

- الأخضري (عبد الرّحمن)، شرح السلّم، تحقيق عمر فاروق الطّباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1430هـ- 2009م.
- أولمان (ستيفن): دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بِشْر، مكتبة الشباب، القاهرة، دت.
- بكري (عبد الكريم)، فصول في اللغة والأدب، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، دت.
- بوزوادة (حبيب)، علم الدّلالة، التأصيل والتفصيل، دار الرشاد، الجزائر، 2008.
- التّلمساني (الشريف)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1429هـ- 2008م.
- حساني (أحمد): مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1999م.
- حسنين (صلاح الدين)، الدلالة والنحو، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، دت.
- السّيوطي (جلال الدّين): الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصر، دت.
- عبد الجليل (عبد القادر)، علم اللسانيات الحديثة، دار صفاء، عمّان، الأردن، ط1، 1422هـ- 2002م.
- عشير (عبد السلام) عندما نتواصل نغيّر مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012م.
- عمر (أحمد مختار)، علم الدّلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.
- عياشي (منذر)، اللسانيات والدّلالة، مركز الإنماء الحضاريّ، سورية، ط2، 2007م.
- ابن قدامة: روضة الناظر وجُنة المُناظر، الدّار السلفيّة، الجزائر، ط1، 1991م.
- ابن القيم (شمس الدّين) بدائع الفوائد، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- لاينز (جون)، اللغة والمعنى والسّياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.
- مانقونو (دومينيك): المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ترجمة د.محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م.
- مفتاح (محمد)، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1999م.
- منقور (عبد الجليل)، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010م.
- منقور (عبد الجليل)، التأويل ومقصدية الخطاب، مجلة قراءات، جامعة معسكر العدد الأول، 2008م.
- مولينيه (جورج)، الأسلوبية، ترجمة بسام بركة، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1427هـ- 2006م.
- الهاشمي (أحمد)، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1431هـ- 2010م.

قراءة النّصّ الأدبيّ - المعنى و آليّة الفعل

أ.د . عبد الكريم حسين
قسم اللّغة العربيّة، جامعة دمشق
Alnaked.alarabi@yahoo.com

ملخصّ البحث:

كان البحث عن معنى القراءة في المعاجم العربيّة بداية الوقوف على تفكير العرب بمادة (ق.ر.أ)، فكانت المعاني متعدّدة جعلت الباحث يجرّد المادة من سياقها، ويضعها في سياق يناسب مسألة القراءة والمتعة الحاصلة منها، كالتّفاعل العضويّ بين الذّكر والأنثى بتلاقح الأفكار، ثمّ الحمل الطّويل أو القصير، وتكوين الجنين الجديد بدخول ما تقرأ في رحم الذّاكرة والعقل الباطن ثمّ تباشير الولادة بنصّ جديد على متون النّصوص القديمة.

ووجد الباحث أنّ العرب اشتقّوا معاني القراءة من صفاتها وآلية بنائها الكليّة، ولم تكن الفكرة حاضرة قبل البحث، وكانت الدّهشة حاضرة في صياغته.

الكلمات المفاتيح :

القراءة- المعنى- معاني القراءة- آلية الفعل- السياق

Reading literary Text: Meaning and Verb Mechanism

Prof: Abd alkareem Hussain
Damascus Uninercity Arabic literature department-Syira
Alnaked.alarabi@yahoo.com

Abstract :

The search for meaning of reading in Arabic Dictionaries was the starting point for Arab thinking of word material(read/Qraa /قرأ) Thus there were multiple meanings which made the researcher abstracts the material from the context then placed it in a context suited the issue of reading and its pleasure. That was the same as the organic interaction between male and female across ideas fertilization, then long or short pregnancy ,with formation of a new embryo by entre what you read in the womb of memory and subconscious mind , after that the birth of a new text starts basing on ancient texts. The researcher found that Arabs derived the meaning of reading from its qualities and mechanism of the total construction, the idea was not present before the research while the astonishment was during formulation.

Key words :

Reading- Meaning- literary text- Meaning - verb mechanism- Context

ثمّة تساؤلات تجول في العقل الباطن تبحث عن أجوبة لها، تظهر حيناً وتختفي أحياناً بيد أنّها تبقى على الدّوام، تصيح في النّفس – إذا كان خجولاً صاحبها- هاتفةً:

ما معنى القراءة؟ وما أسبابها؟ وما أنواعها؟ وكيف تتمّ القراءة؟ وما آلية فعلها؟ وما موضوعها؟ أو ماذا نقرأ؟ وما طرائقها؟ وفوق ذلك ما جدواها؟ ولكلّ تساؤل منها رتبة في الوعي والتّجربة، تزيد – بارتفاع قدرة القارئ على الوعي بها – وضوحاً، وتغور بعيداً – إذا انتفت – حتّى تصبح وهماً؛ لغموضها. وستكون المعالجة مشغولة بقضيتين، هما: معنى القراءة – لغة واصطلاحاً-وتحليل فعل القراءة نفسها، في ضوء معانيها اللّغويّة ذلك أنّ العرب كانوا يسمّون القراءة بأجزاء من فعل القراءة نفسها، وقد رتبت الفعل كما أتصوّره، والتّسميات للعرب، وتوضيح المعنى لعلماء اللّغة، وترتيبها لفهم الأمر.

ولاريب في أنّ هذه المحاولة تركن إلى معرفة نظريّة متواضعة، وتجارب في القراءة تنوف على أربعين عاماً. وهذا لا يحمي قولي من الخطأ أو الغلط أو المقاربة أو الإصابة؛ لأنّ ذلك منبعث من عوامل شتّى – مجموعة أو متفرقة- منها ما يتصل بطبيعة المادة المقروءة، ومنها ما يتعلق بالمنهج المتّبع، ومنها يكمن بأجواء المناخ الحضاريّ، ومنها ما يرتد إلى القارئ نفسه: (رؤيته الكونيّة، وعقليته، وقابليته للتأثر العقليّ والانفعالي والجمالي، وبدنه، وما يعرض له من عوارض تسهم في انحراف القراءة بهذا المقدار أو ذاك، ...، وربّما استقامتها.) لعلّ من الواجب العلمي الإشارة إلى أنّ الطّريقة العلمية في البحث، تقوم على فرض أنّ العرب ينطلقون - في أدائهم اللّغويّ- من شعورهم بفضاء الدّلالة المعنويّة المنبثقة من معرفة حسيّة أو تجربة ممزوجة بذائقة جماليّة تغترف من جبلّة الفطرة، وغبار الدّربة. ربّما فات عرب الجاهليّة أن يصوغوا معارفهم التي اكتسبوها في كتاب؛ لأنّهم أمّة رواية شفويّة، لا يعتدّ أهلها بمن يأخذ عن الصّحف؛ لأنّها مليئة بالأساطير التي تأنفها عقولهم، ولا تأنس إليها أنفسهم، ولعلّ الرّسالة الإسلاميّة قد تدرّجت بالعقل العربي عندما لم ترض العلم إذا كان صاحبه قد أخذه عن الصّحف من غير عرضه على عالم معروف بأخذه عن العلماء الثّقات الأثبات، وسمّيّ ذلك العرض قراءة.

واضح أنّ العرب في جيل الرّسول – صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- حيثما ذُكر- كانوا يتعلّمون القراءة والكتابة من أسرى المشركين، وبعضهم كان يكتب، وقد كتبوا القرآن وبعض الحديث، وفي أثناء ذلك كان بعضهم يلحن في ضبط أواخر المعربات، فيقول الفاروق – رضي الله عنه-: (أرشدوا أخاكم فقد ضلّ.) [1].

وكان الرّسول يبيّن لهم مواضع الوقف والابتداء[2]. وهذا يؤكد أنّ الرّسول قد تنبّه على قواعد اللّغة، والقراءة في مرحلة مبكرة، لم تكن الحاجة يومئذٍ كحاجة العرب إليها بعد أن خالطهم العجم، ولم تكن حاجة العرب كحاجة العجم، وهم – لحاجتهم- زاد سعيهم في استنباط قوانين اللّغة، وعلوم القراءة ابتغاء فهم القرآن، ومن هنا دوّنت علوم القرآن في الكتب، ولاشكّ في أنّه لم يخترعها أحد بل وجدوها في لغة العرب، وميراث الجيل الأوّل.

(1) يبدو أنّ القول المشهور: أرشدوا أخاكم فقد ضلّ، ليس حديثاً شريفاً، على شهرته عند أهل الأدب، بيد أنّ الاحتجاج به يبقى قائماً؛ لأنّ واضعه لا يمكن أن يكون خالي الذّهن من معرفة ما في العصر المذكور، فلا يمكن أن يكذب في أمر يسرع النّاس إلى إنكاره، فقد أراد أن يبين أمراً يعدّ من طبيعة العصر ومادته. ويعضد معنى القول المأثور ما روي أنّه: « مرَّ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بقوم يتناضلون، فقال انتسئوا عن البيوت، فإنّ للنّضال كلاماً لا يصلح أن يسمعهُ النّساء، قال: ورمى أحدهم وأخطأ، فقال له عمر: أخطأت، فقال: يا أمير المؤمنين! نحن متعلّمين. فقال: والله لخطأك في كلامك أشدّ عليَّ من خطأك في نضالك. احفظوا القرآن، وتفقهوا في الدّين، وتعلّموا اللّحن» أي وتعلّموا العلم الذي يقي ألسنتكم الفساد اللّغويّ. البكري، للوزير أبي عبيد، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، بتحقيق: أ. عبد العزيز الميمني الراجكوتي، القاهرة، مطبعة لجنة الترجمة والنشر، 1354هـ- 1936م: 1/ 18

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، بتحقيق: إبراهيم ، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1387هـ1967-م: 1/ 230

قامت هذه المحاولة على أساس أنّ المعاني اللّغويّة التي تقدّمها معاجم العربيّة وقواميسها لم تكن ضرباً من التّرادف دائماً، ولو صحّ ذلك لكان في الأمر إشارة إلى صحّة ما ادعاه كارل بروكلمان من أنّ هذه الصّفة تدلّ على الهذر والتّبذير[1] وهذا أمر مدفوع من جهات، منها ما نعدّه أساساً بدهياً لهذا البحث، ألا وهو: إنّ العرب تسمّي الشّيء ببعضه أو بصفة من صفاته.

ممّا يعني أنّ النّظرة إلى المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ ستكون مشدودة إلى مسلّمة، تقول: إنّ المعاني هي أجزاء المسمّى أو هي بعض صفاته.

بهذه المسلّمات يمكن تناوش البحث، والسّير به إلى نتائجه التي تنبعث منه، ولم تكن جاهزة، ولا سابقة في الذّهن أو النّفس، والبداية تطلب المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ، وتمضي القراءة إلى الرّبط بينه وبين آلية فعل القراءة، على نحو يجعله نابتاً من دراسة المعنى اللّغويّ.

● المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ:

السّؤال عن معنى القراءة في العربيّة – قد يكون – من قبيل السّؤال عن المعروف الذي لا يُعرّف، وربّما رأى بعض المتلقين في إثارته ومروره بالخاطر ضرباً من الإلزام الشّكلي ممّا لا يقدّم شيئاً للبحث أو يؤخر، وقد يرى بعض أنصار المحاكاة للغرب أنّ في هذا صورة من صور التّدليس على القارئ العربيّ بغية إثبات أصالة أو هوية لعلم مستورد، ليس لنا فيه ناقة ولا بعير، وهو ما يسمّيه بعضهم تطويع التّراث لفعل الحضارة المستوردة.

لعلّ بعض كهنة التّغريب من النّقلة والمترجمين يعضّون أناملهم غيظاً وسخطاً على محاولة فتح المعاجم العربيّة القديمة للبحث عن معنى القراءة، في زمن غزو الفضاء وثورة المعلومات.

فالسّؤال عن معنى القراءة – في وهج هذه العوارض- يبعث في النّفس شوقاً إلى البحث عن إجابة تؤنسها – إذا لم تشفها – وفي سياق البحث عناء مشفوع بلذّة الكشف عن المجهول، وكسر رتابة المألوف.

لعلّك لن تفرح بالفكرة أو الموضوع؛ لأنّ صورتها العامّة مبذولة بفضل المترجمين وأدعياء التّنوير.

ولعلّك لن تعبأ بزمّ الشّفاه لقومٍ يزعمون أنّ هذه الفكرة مدفوعة عند المستشرق الفلاني، وقريب من تلك محظيّة عند المستشرق العلاني. وذلك لسببين:

أحدهما أنّك وصلت إلى ما وصلت إليه بغير طرائقهم، وانطلقت من رؤية غير رؤاهم.

وثانيهما أنّك تدرك أنّ علم النّص الأدبي وفلسفته وقضاياه كلّها قابعة جذورها وفروعها في كتب علوم القرآن، وبعض كتب أصول الفقه الإسلاميّ، ولا تضار الحقيقة العلميّة بجهل الجاهلين بها أو تأخّر بعض الباحثين في إدراكها، كما أنّها لا تضار بكثرة من أدركوها أو قلّتهم.

ولعلّك تزداد مسرّة؛ لأنّ بحثك عن المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ لن يأتي مفردة صمّاء، غرضها الوفاء بصورة المنهج العلميّ وكفى، بل تعدّته إلى الكشف عن سبق العرب إلى علم النّص مكتوباً أو ملفوظاً، ويمكن إيضاح ذلك باستعراض معاني مادة (قرأ) في المعاجم العربيّة، وقد جاءت – عشوائياً- كما يأتي[2]:

1. العلم. 2. الفقه. 3. التّنسّك. 4. الوقت. 5. الطّرق. 6. اللّفظ مجموعاً. 7. القرآن. 8. التّلاوة. 9. الجمع. 10. دنو الحاجة. 11. العلو على الأقران. 12. التّطهر. 13. الحيض. 14. الحمل. 15. الدّراسة. 16. الولادة. 17. الغياب. 18. القصد. 19. الحضور.

(1) انظر: بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: أ. عبد الحليم النجار، القاهرة- دار المعارف بمصر، القاهرة- دار المعارف، ط4، 1959م: 1/ 43

(2) الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، بتحقيق: أ. عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1384هـ- 1964م: 9/ 271 (قرأ) وانظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، وتاج العروس(قرأ).

وبالنّظر إلى هذه المعاني في ضوء ما تقدّم من أنّ العرب إنّما كانت تسمّي الشّيء ببعضه أو بصفة من صفاته، ممّا يعني أنّ هذه المعاني إنّما هي بعض عملية القراءة أو صفاتها. وبالاستفادة من تجارب القراءة، يمكن ترتيب تلك المعاني فيما يأتي:

1. الوقت. 2. دنو الحاجة. 3. القصد. 4. اللّفظ مجموعاً (القراءة تلاوة). 5. العلم بالنّص (الحضور). 6. العلم بالنّص (الغياب). 7. الفقه. 8. الطّريقة. 9. الدّراسة. 10. الرّبط أو الجمع. 11. التّطهر. 12. التّنسّك. 13. الوحم. 14. الحمل. 15. الولادة. 16. العلو على الأقران.

إذا أضفنا إلى ذلك أنّ القراءة في التّواضع: هي فنّ تلقي النّص المكتوب أو الملفوظ[1] فإنّه يمكن القول: إنّ العرب أدركوا عملية القراءة فوسموها ببعض أجزائها وصفاتها، ولإيضاح هذه الحقيقة يمكن الانتقال إلى دراسة عملية القراءة، وأطوارها في ضوء ما تقدّم، وذلك بتتبع العناصر المذكورة آنفاً وإبراز صلتها بعملية القراءة فيما يأتي:

1 - الوقت:

ما علاقة الوقت بالقراءة؟ أليس الوقت وعاءً عامّاً، لا شأن له بعملية القراءة؟ فلِمَ تضمّون إلى القراءة ما ليس منها ولا فيها؟

هذه تساؤلات متماسكة بصورتها الذّهنيّة، لكنّها متهالكة عند عناق الواقع؛ ذلك أنّ القراءة تشتبك بالوقت في سرعتها (حركتها) واستغراقها (تأمّلها). والوقت يحيط بها ويدخل فيها من جهات يمكن أن نضرب لها مثلاً تقاطع الدّائرة والمثلث على أن يكون المثلث دالاً على الوقت، والدّائرة دالة على القراءة، فتكون نقاط التّقاطع الأساسية ثلاثاً، هي:

أ. اختيار الوقت المناسب:

يُلاحظ أنّ القرآن الكريم قرّر قاعدة مثلى لاختيار أفضل الأوقات للقراءة، وذلك بحضِّ المؤمنين على اختيار الفجر وقتاً للقراءة؛ بقوله: (وقرآنَ الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً).[2]

فقراءة الفجر مباركة لحضور الملائكة وزيادة الاستيعاب، الأولى معنوية وروحيّة يتذوّقها أهل التّجارب الرّوحيّة العالية ثمرة للقراءة، والثّانية حسّيّة (ماديّة) تعود إلى أنّ قوى الاستقبال في البدن قد فَرّغت –بالنّوم– كثيراً ممّا شغلها، وصارت في أعلى درجات استعدادها للتّلقي. ومن هنا جاءت الثّمرة المادية للقراءة.

فاختيار هذا الوقت يعزّز فعل القراءة، وهو وقت فراغ البال والبدن، أيّ ما أشار إليه بشر بن المعتمر (210-) بقوله: (خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك، وإجابتها إيّاك، فإنّ قليل تلك السّاعة أكرم جوهراً، وأشرف حسباً، وأحسن في الأسماع.).[3]

من الواضح أنّ ابن المعتمر يشير إلى الفجر، فليس ثمّة وقت تقع عليه هذه المواصفات، كما تقع على الفجر. وإذا صحَّ هذا فإنّ القياس صحيح في صورته الذّهنيّة، مغلوط في حقيقته الواقعية، أو بكلام بعض المعاصرين: إنّه متماسك في شكله غير متماسك في الواقع؛ ذلك لأنّ الآية أشارت إلى اختيار زمن القراءة، ولم تشر إلى اختيار زمن الإبداع؛ ذلك أنّ الإبداع مختلف شرطه فقد يقوى عند فراغ البال، وقد يقوى عند اشتغاله واشتعاله، وليس هذا من شأن القراءة؛ فهو يقوى بالشّر أو بلفظ

(1) ما عدت أدري أين قرأت التعريف المذكور في المتن، ومن أراد العودة إلى تعريف آخر يمكن الإشارة إلى قول بعضهم:» نستطيع أن نصف القراءة بأنها فعالية أدبية وليست مجرد مظهر ثقافي» الغذامي، د. عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993م،84.مع وجوب التنبيه على أن القراءة تكون فعالية أدبية إذا كان القارئ أديباً يقرأ في نص أدبي يحرض الفعالية الأدبية لدى قارئه...

(2) سورة الإسراء: 17/ 78

(3) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، البيان والتبيين، بتحقيق: أ. عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ط4، 1367هـ1948-م: 1/ 135

الأصمعيّ (216هـ): «فإذا أدخلته في باب الخير لان.»[1] أو بلسان ابن قتيبة (-276هـ): «وللشّعر أوقات يسرع فيها أتيه، ويسمح فيها أبيه، منها أوّل اللّيل عند تغشّى الكرى ومنها صدر النّهار قبل الغذاء، ومنها يوم شرب الدّواء، ومنها الخلوة في الحبس...».[2]

وهي أوقات نعاس وجوع ومرض وقهر بالسّجن، ينبغي أن تكون – وفق كلام بشر- بعيدة من حساب المبدع، وليس لهذا الخلل من سبب سوى أن بشراً ينطلق من رؤية ذهنية عقليّة، وينبعث الأصمعي وابن قتيبة من رؤية عملية علميّة. فثمّة زمن للقراءة وآخر للإبداع، وقد يتطابقان وقد يختلفان.

ب. وقت استغراق النّص بالقراءة:

ويراد به الزّمن المقطوع في أثناء قراءة النّص قلّ أو كثر؛ فالقراءة إنّما هي وقت يقضيه الإنسان ببصره وعقله بصحبة مادة مقروءة، تشتبك بالزّمان أصداء المكان، وضوضاء الحياة نفسها؛ ولذلك كان اختيار الفجر أنسب الأوقات؛ لأنّ أجهزة التّلقي ستكون في أحسن طاقتها استعداداً، والطّبيعة في بدء حركة الحياة فيها، وليست في أعلى درجات الاستعداد بالضّرورة.

فالقراءة وقت مشتبك بالحياة نفسها للقارئ ولمجتمعه.

ج. الزّمن المقروء:

وهو الزّمن القابع في ثنايا النّص المقروء، وقد يكون ماضياً، او حاضراً موصولاً بالماضي أو بالمستقبل قياساً بوقت إبداع النّص الموصول بالماضي المتطلّع لمستقبل.

لاريب أنّ موقف القارئ من الزّمن مجرداً يعدّ محايداً، غير أنّ المادة المقروءة به تسهم في تحديد الموقف منه؛ ممّا يضع القارئ بموضع المؤيد أو المعارض أو المحايد، فيضيف القارئ زمن القراءة إلى حياته – إذا استغرقه بمحبّة – ويحذف وقت القراءة الخارجي من حياته- إذا كان كارهاً زمن المقروء – ويلوذ بمتعة المعرفة العقلية- إذا انكشف له الزّمن المقروء عن أمر جديد كان يجهله.

فالزّمن الدّاخلي هو الزّمن المكتسب المعطي للقراءة بهجتها، وإذا أضفناه إلى ما تقدّم أمكننا القول:

إنّ الزّمن يعدّ قاعدة القراءة وارتفاعها:

أمّا القاعدة فقائمة على اختيار الوقت المناسب والزّمن المستغرق لانقضاء قراءة النّص.

وأمّا الارتفاع أو (العمق) فهو الزّمن الدّاخليّ للنّص، أو زمن الغياب فيه القائم على الذّكاء والفطنة.

2. 3 دنو الحاجة والقصد:

فالقراءة عبث إذا لم يشعر المرء بأنّها حاجة مضطر إليها؛ لدنيا يصيبها، وهي الحاجة، أو لتوق روحيّ أو متعة جماليّة، لا يجد فكاكاً منها، ولا حيدة عنها، ولا راحة بغيرها.

هذه حال لا تكون لغير إنسان يرى القراءة عبادة يتقرّب بها إلى الله – عزّ وجلّ- لقوله: ﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق، خلق الإنسان من علق﴾[3] فيها يستطيع إدراك أطوار خلق الإنسان، وأسرار نظام بناء الأكوان؛ ممّا يدعو إلى زيادة الاطمئنان إلى خالق الحياة وباعثها في الإنسان والحيوان والنّبات وفيما لا نعلم.

فالقراءة وسيلة لا يتمّ الاطمئنان بغيرها، وما لا يتمّ الواجب إلّا بها فهي واجب.

وجعلت السّنة النّبوية المباركة طلب العلم فريضة، وثمة جزء منه يتحصّل بالقراءة، وليس واجباً، علماً أنّ

(1) المرزباني، محمد بن عبيد الله، الموشح، بتحقيق: أ. أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1385هـ- 1965م: 7

(2) الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، بتحقيق: أ. أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1966م: 1/ 81

(3) سورة العلق: 96/ 2

الواجب عندي بمعنى الضّرورة، وليس بالمعنى الشّرعيّ، وهـذا باعث من أقوى بواعـث القراءة على الإطلاق عند أصحاب العقائد.

وأرق القـراءة عنـد هـؤلاء نابـع مـن الحرص على حراسة الإيمان وبلوغ رتبة اليقين؛ ممّا يجعل القراءة همّاً مستمراً مدى الحياة نفسها، وتمسي جزءاً لا ينفكّ منها صاحبهـا حتّى يشتـاق إليها، فإذا فـارق رؤيته الإيمانية فـارق قراءته شعوره بالرّضى والسّعادة؛ ممّا يجعله على مفترق الطّرق.

إمّـا أن يُطلّق القراءة، فيرتدّ إلى البداية التي انطلق منها؛ لأنّها فقدت رسالتها في الحماية أو الوصول به إلى شاطـئ اليقين، وهذا واضح في قـول يوسف بن أسباط، وقد حمل كتبه إلى غار في جبل فعوتب على ذلك، فأجاب: (دلّنـا العلـم في الأوّل ثمّ كاد يضلّنـا في الثّاني فهجرناه لوجه من وصلناه.) [1]. والعلم في كلامه بمعنى الكتاب؛ أي: النّص المقروء، فهذا الرّجل وصل إلى القراءة لتكون دليـلاً على الله، فلمّا شعر أنّهـا ستقوده إلى غير قصده طلّقهـا ليبقي على حـلاوة الإيمان التي مـن أجلها قرأ، واقتنى الكتب، فإذا ترك ربّما أعرض نهائياً عنها.

وإمّا أن تقوده إلى بناء موقف عقديّ جديد، فيستمرّ في لهيـب القـراءة بمتعـة الأرق والقلـق؛ لحماية الموقف الجديد واستمراره.

فدافـع الرّؤية الكونيّة من أشـدّ الدّوافع إلى القراءة وأكثرهـا إغـراء بالاستمـرار؛ لأنّ صاحبهـا متحرّر من القصـد المـاديّ النّفعـيّ المؤقـت، وهو مرافـق للإنسان مـادام حيّاً، فإذا طلبها للمـال أو الوظيفة فأمر عارض، والقراءة مرتبطة بدافعها، تدوم بدوامه، وتزول بزواله.

ومعرفـة الحاجة والقصد يدخـل فيها توجيه معرفة المناسبـة الدّاعية لإبـداع النّص، والكشـف عن الجانب الخاصّ ممّـا يجعله متفـرداً عمّا سـواه، والوقوف على توجيه معانيه في شرطها من غير إطلاق، فإن كان اللّفظ عامّاً قام الدّليل بالمناسبة على تخصيصه، فإنّه بموضع السّبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد والإجماع.[2]

ممّـا سبـق يمكـن القـول: الحاجـة مؤقتـة دنيويّة، والقصـد معلّـق بفضـاء اليوم الآخـر في تصـوّر المؤمن للحياة.

من هنا يمكن الحكم على القراءة المرتبطة بالحاجة الدّنيويّة بأنّها زائلة بزوال دافعها، وقراءة القصد دائمة بـدوام دافعهـا. فقصد القراءة يحـدّد عمرها، ويكشف اللّثام عن رسالتها.

4. 5 اللّفظ مجموعاً (القراءة تلاوة):

إذا كان الوقـت ودنـو الحاجة يؤلفان إطـار القراءة عندمـا يكون الإطار جزءاً من الصّورة من جهة وخارجاً عنها من وجهة أخرى- فإنّ القراءة القاصدة إنّما تتناول النّصّ كلّه؛ لتكون آثاره في التّطهـر تامّة في حال القبول السّريع أو البطيء، وكذلك حال الدّفع (الرّد).

لاشـكّ أنّ الحديـث عـن القـراءة، يضمـر التّسليم بمعرفـة قواعـد الرّسم وشيئاً من فلسفـة ترتيب الكتابة ورسومهـا، والقـدرة علـى فـكّ المعـاني المباشـرة وغير المباشـرة، المحمولة في ثنايـا النّص. ويستحـبّ للقراءة القصديّـة كـثرة القـراءة للنّصّ الأدبـي؛ لأنّـه – في أغلـب الأحوال- حـرون (غير مطـواع) ومـراوغ فلابدّ مـن كثرة القراءة، لعلّـه ينفتح لقارئـه كلّ مرّة من جهة سـوى سابقتها؛ لعلّ هـذا ما دعا القرآن لحـثّ المؤمنين علـى تلاوته آناء اللّيـل وأطراف النّهـار، وانفتاح النّصّ القـرآنيّ في كلّ مـرّة دفع العلماء والعامّـة إلى القول: إنّ هذا القرآن لا تنقضي عجائبه؛ لأنّهم في كلّ مرّة يعودون

(1) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، بيروت، دار الفكر، ط3، 1400هـ-1980م: 15/ 22

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1276هـ1957-م: 1/ 22

فيها إليه ينفتح عليهم باب جديد لم يولج من قبل، ممّا يبعث فيهم الدّهشة المستمرّة، ويجعله كتاباً لا يبلى على كثرة العودة إليه. وكذلك كلّ نصّ خالد يدهش الأجيال بقدرته على العطاء الجماليّ والفكريّ والحضاريّ، بغير توقفٍ أو انقطاع، فكأنّ هذه النّصوص الخالدة تملك قدرة على الحياة ليست في كثير من النّصوص التي سادت ثم بادت، ولمثل هذه القراءة لابدّ من علم بالنّصّ المقروء.

6. 7 العلم بالنّصّ (الغياب):

تعدّد القراءة من غير علم بالنّصّ لن يقود إلى فوائد جمّة؛ لأنّ العلم بالنّصّ يُسهلّ الطّريق إلى فضائه وأعماقه البعيدة، وذلك لا يتأتى إلّا لمن يأخذ في حسابه مبدع النّصّ ومادته، ولا يعبأ بصيحات المنهزمين أمام الغرب، أولئك هم القائلون بموت المؤلّف، ولا عصمة لرولان بارت أو سواه – إن كان المترجمون قد فهموا قصده- فالمؤلف عندما لم يمت، مازال حيّاً، ونحن أبناء أولئك العلماء الذين فصلوا بين الحكم على عقائد الشّعراء والحكم على أشعارهم؛ لأنّ الصّلة بين المبدع وإبداعه لا تنقطع من أعماله الإبداعيّة، ولا الأعمال التي تسمّى موضوعيّة كالقصّة والرّواية والمسرحية ...

أ. العلم بالمبدع: تنبع المحاكة اللّفظيّة من الادعاء بأنّ النّصّ شيء والمبدع شيء آخر، وهما مختلفان من جهة الطبيعة المادية لكلّ منهما. فالنّصّ كائن لغويّ فنّيّ، والمبدع كائن بشريّ يتألف من اللّحم والدّم والعظام... إلخ.

كان لهذا الادعاء غوغاء تمنع العقل – وهي تدّعيه – وتسجن العلم – وهي تزعم أنّها تساويه بل هي العلم نفسه- أما وقد زالت تلك الغشاوة عن العقول فلابدّ من مراجعة تقوم على العلم والبحث ولا تستسلم للشّعارات، ولا تنام على أقوال الغربيين بزعم هذه الأفكار- وإن كانت سطحيّة ساذجة- إنّما كانت سرّ تقدّم الغرب، وهي التّميمة الشّافية الكافية إذا مزجت بفضلات الغرب الأخرى، لتكون مقبولة لدى أنصار المحاكاة ودعاة التّغريب.

والحقّ أولى بالاتّباع فقد قامت نظرية الفصل على مشاركة لفظيّة لا تثبت على النّظر العمليّ؛ لأنّ للنّصّ الأدبي رؤية المبدع وعقله وتجربته الفردية واختياراته اللّغويّة وما يتبع ذلك من خياراته الفنّية المزوجة بانفعالاته الخفية.

إذا جرّدنا النّصّ الأدبيّ من هذه الأشياء، فماذا يبقى منه؟ وهل للنّصّ وجود بغيرها؟ ولعلّ التّساؤل يبقى قائلاً: ما موقع القارئ من حياة مبدع النّصّ إذا كان النّصّ نفسه بين يديه؟ هذا التّساؤل يبدو صحيحاً ومشروعاً، لكن في حيز القراءة التي يصحُّ أن يقال فيها: إنّها قراءة صحف، وموضوع الحديث هنا محصور بالقراءة العلميّة النّاقدة التي تضيف إلى ذلك مسؤوليّة حضاريّة لا تريد أن يفوتها الحقّ بل كلمته، ولو كنّا متخلفين في جوانب أخرى.

ولا نريد للغربيين أن يدركوا مقدار جهلنا بتراثنا، إلى وقت إعلان بعضهم عن سطو اللّصوص منّا ومنهم على تراثنا العربيّ الإسلاميّ، فعلم القراءة علم عربيّ إسلاميّ شاء من شاء، وأبى من أبى، ولا نريد من المنصفين إلّا الاطلاع على كتب علوم القرآن وأقربها منّي موضعاً: (البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدّين الزّركشي (794هـ) بتحقيق: الأستاذ محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة –دار التّراث، والإتقان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطي، بتحقيق: الأستاذ محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة – مكتبة دار التّراث.) فسيجدون أنّ الغربيين لم يزيدوا على عمل السّيوطي في المزهر حيث صرّح بأنّه سيأخذ علوم الحديث ويطبّقها قدر الإمكان على اللّغة[1] والأجانب أخذوا

(1) لسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المزهر في اللغة وأنواعها، بتحقيق: الأساتذة: أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط3، القاهرة، مكتبة-دار التراث، (د.ت): 1/ 1

علـوم النّصّ القرآنيّ وطبّقوهـا علـى النّصّ الأدبيّ بشيء مـن الأخطاء أو الأغلاط، أو الخلـط النّابع من الاختلاف في الرّؤية واللّغة وطريقة التّطبيق وطبيعة النّصّ.

والإجابة عن التّساؤل القائـل: ما فائدة حياة المبدع للقارئ؟ تكمن في رؤيته وعقله وأحواله كلّها إذا كانت ذات أثـر في إبداعه، وإلّا فـلا معنى لسرد المعلومـات عنه، أو عن عصره، أو عن قومه. فإذا عُرف المبدع عُرف زمـانه، وإذا عرف زمنه كان ذلك دليلاً على أمور، منـها:

- تحديـد الفضاء الدّلاليّ للنّصّ، فلا يجوز إلقاء الدّلالـة اللّاحقة للألفـاظ على دلالتهـا السّابقة، وهذا ما يفعلـه كهنـة المستشرقـين، وأصحـاب الأهـواء من أنصـار الملل والنحـل القديمـة وبعض تجّـار الشّعارات المعاصـرة بدعوى تطويع التّاريخ وتأصيل الفكرة الغربيّة بدعـوى وجود النّظير في تراثنا بغضّ النّظر عن موقف أكثريّـة أبنـاء الأمّـة منها، قديمـاً وحديثـاً، من ذلك أنّ مـرجليـوث في كتابه: أصـول الشّعـر الجاهليّ، وجد ألفاظـاً، مثل: الدّعـاء، والصّلاة، وكعبـة القصّاد، عند بعض شعراء الجاهليّة، فذهب إلى أنّ الشّاعر الجاهـليّ شاعـر وثنيٌّ، لا يمكن - عقلاً - أن يعـرف هذه الألفاظ التـي تعدّ مصطلحـات إسـلاميّة[1] فأعـاد هذا القول الدكتـور طـه حسـين في كتابيـه: محاضـرات في الشّعر الجاهليّ، وفي الأدب الجاهـليّ[2].

وكانـت الدّعوى الوسطـى دعوة الأبّ لويـس شـيخو اليسوعـي التـي رأت أنّ هـذه الألفـاظ نصرانية[3]؛ لأنّ النّصرانيّة أسبق في حياة العرب من الرّسالة الإسلاميّة، ومعلـوم للجميع أنّ بعض العرب قد تنصّر في الجاهـلية، ولبـس المسـوح، وأضاف إلى ذلـك أنّ العرب تسمّي عبد اللّه، وقـد ورد بأشـعار أبناء القبائل وسواهم من العرب ألفـاظ صريحة الدّلالـة على النّصرانيّـة، مثل: المسيح، والصّليب، وهي ألفاظ نصرانيّة، فنَصَّر شعراء الوثنيّة، وجعلهم إضافة إلى شعـراء النّصرانية أصالة، فاختلط الأمر.

أمّـا الأبّ لويـس شيخـو فقـد أبطـل العلّامّـة أ. د عبـد الحفيـظ السّطلـي آراءه، في بحثـه القيّـم القائم علـى الدّراسـة والتّوثيـق: أميّة بن أبـي الصّلت، حياته وشعره[4].

وأمّـا الرّدّ العـام عندي فقائم علـى أساس البدهية التـي تقـول: إنّ الإسـلام لم يخترع لغة جديـدة للعرب، فألفاظهم هي هي، غـير أنّ الدّلالة تبدّلت وفق التّواضع الإسلاميّ الجديـد، فالصّلاة لفظ عربـيّ قديم ومعناه الدّعاء يسـتوي في الوضع اللّغوي الدّعاء للّه أو لغيره.

ولفـظ كعبـة القصّـاد معلـوم أنّ العـرب مـن أيّام إبراهـيم - صلّى اللّه عليه وعلى آله وسلّم- جعلوا البيت الحرام كعبة للقصّاد، ولا نريد الإشـارة إلى حملة الفيل، فالأمر مشهور ومعلوم للجميع.

ومثـل ذلك يقال في لفظ الصّليـب؛ لأنّه عند شعراء المشركـين من الصّلابة (فعيل صيغة مبـالغة) وليس كما يُظـن، وكذلك لفظ المسيح، معناه عنـد الشّاعر المشرك أو الوثنـي (القطعة مـن الفضّة، أو العـرق، أو الصّديق بالعبرانية، أو المنديل الخشن، أو السّيف، أو الرّجل كثير الجماع[5]. تنزه عيسى بن مريم -عليه السلام-عن مثل

(1) مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة: د.يحيى الجبوري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1398هـ- 1978م: 72 وما بعدها.

(2) انظر: حسين، د.طه، من تاريخ الأدب العربي، بيروت، دار العلم للملايين، (د.ت): 1/ 79 وما بعدها.

(3) آثرت أن أنقل رأياً للناقد مارون عبود يغني عن الإشارة إلى أي صفحة من كتاب شعراء النصرانية قبل الإسلام، وذلك ما أثبته أ. محمد كرد علي، بقوله:: ((قال الناقد مارون عبود: سمعنا بكتابه شعراء النصرانية، فاستقدمناه فإذا كل من شعراء جاهليين قد خرجوا من تحت سن قلمه نصارى. كان التعميد بالماء.. فإذا به صار بالحبر)) علي، محمد كرد، المعاصرون، بتحقيق: محمد المصري، بيروت، دار صادر، ط1، 1413هـ1993-م: 319

(4) انظر: السطلي، د. عبد الحفيظ، أمية بن أبي الصلت، دمشق، المطبعة التعاونية، 1974م الدراسة كلها مهمة.

(5) الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس 7، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة حكومة الكويت، 1415هـ- 1994 م: 7/ 118 133- (مسح)

هـذه الأوصاف. فـمعرفة المبـدع تقود إلى معرفة زمنه، ومعرفـة الزّمن تـؤدي إلى تقييـد الفضاء الـدّلاليّ لكلّ لفـظ بما يناسبه مـن معانٍ، من غير الوقـوع في تزييف الحقيقة.

– معرفـة زمـن المبـدع تعـين النّاقـد علـى تحديـد السّابقـة الفنية فيُعـرف المبدع من المقلّد أو السّارق، من ذلـك أنّ أبا عمرو بـن العلاء، قال: (لو أدرك الأخـطل مـن الجاهلية يومـاً واحداً ما قـدّمـت عليه جاهلياً ولا إسلاميـاً).[1] وكان معجباً بأشعاره، فأعلن هذا الحكم النّقـدي المنطوي على بصيرة نقديّـة تخفى دلالتها على كثـير من الدّارسين القدامـى والمعاصرين. كيف لا يكون هذا وصاحبهـا أبو عمرو الذي كان يـرى أنّ نقاد الشّعر أعزّ من الكبريت الأحمر في زمنه.[2]

ومـراده أنّ شعر الأخطل على علوّه لا تتحقق له صفة السّابقة الفنيّة التي حازها أمثاله من الجاهليين فلو كان معهـم لتحقّق شرط الاستواء في الزّمن غير أنّهم سبقوه فوقع شعره مظنّة السّرقة أو التّقليد. أي لا يمكن التّسوية بـين النّصوص في بـاب النّقد إذا اختلفـت الأزمنة، ثمّة ناقـد عربـيّ واحـد سبقنـي إلى هـذا التّأويـل، وهذه القناعة، ذلكم هو الآمدي.[3]

وإذا ألغينـا حياة المؤلف من الدّرس العلمي اسـتوى في قـراءة النّصّ التّاريخي ما يقولـه الصّادق والكاذب، وضاعـت جهود علماء الجـرح والتّعديل وصارت القراءة للنّصّ التّاريخي –على تناقض أخبارها– مستوية الدّليل، فنصـل إلى وجوب تصديقها كلّها أو تكذيبها كلّها، وهذا مطلـب شعوبيّ يصل بنا إلى تدمـير الشّخصيّة العربيّة. ومـن حسـن الحظّ أنّ بعض تابعي دعـاة التّغريب باسم التّحديـث أخـبرني أنّ بعض الغربيـين عـاد عن ذلك مؤخـراً. فحياة المبدع والمؤلف مُهمّة للقارئ المتذوّق أو الباحث المنقب.

ب –العلـم بالنّصّ: إذا كان القـارئ قـادراً علـى اكتشـاف رؤيـة المبـدع وعقله وسمـت نفسه عنـد إبداع النّصّ فهـو – مـن غير شـكٍّ – قادر علـى قواعد تلاوة النّصّ العربيّ؛ ليحقق للمستمع متعة التّلقي – إن كانت القراءة مجهـورةً –ولنفسه زيادة الفائدة العلميّة ليكون استغراقه في النّصّ المقروء (غيابه) نافعاً، وقائماً على الحقيقة، ويلزمه لذلك علم التّجويد ذلك العلم الصّوتي المهمل في أقسام اللّغة العربيّة، وقد أعان على ذلك بعض الأدعياء بأنّه علم خاصّ بالقرآن لا يضرّ الجهل به.

علماً أنّ هـذا العلم الصّوتي نابع مـن طبيعة النّطق العربـيّ يستـوي في ذلك أن يكـون جزءاً مـن التّنزيل أو غـيره من كلام العـرب، إنّما هو جزءٌ مـن لسان العرب نحتـاج إليـه زينـةً للصّوت وتحقيقـاً للمعـاني بالإيقاع، ولهذه القراءة الشّفويّة هيئات مختلفة، منها:

أ–التّحقيق.

ب– والحدر.

ج– والتّدوير.

أمّـا التّحقيـق، فهـو « إعطـاء كلّ حـرف حقّه من: إشباع المدّ، وتحقيـق الهمزة، وإتمام الحركات، واعتماد الإظهار، والتّشديدات، وبيان الحروف وتفكيكها، وإخراج بعضها من بعض بالسّكت والتّرتيل...»[4]

وأمّـا الحـدر، فهـو: « بفتـح الحـاء وسكـون الدّال المهملتـين –وهـو إدراج القـراءة، وسرعتهـا، وتخفيفها

(1) الباهلي، عبد الملك بن قريب الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولة الشعراء، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1414هـ1994-م: 44

(2) الباقلاني، محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، بتحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط5، 1981م: 203

(3) الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمام البحتري، بتحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1380هـ-1961م: 1/ 23

(4) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، بتحقيق: إبراهيم ، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1387هـ1967-م: 1/ 280

بالقصـر، والتّسكـين، والاختلاس، والبـدل، والإدغام الكبير، وتخفيف الهمز، ونحو ذلك...»[1]

وأمّـا التّدويـر، فهـو:» التّوسـط بـين المقامـين من التّحقيق والحَدْر...»[2]

ويـرى العلماء أنّ لكلّ واحدة من هذه الهيئات وظيفة بل موضعـاً مناسباً، وذلك أنّهم جعلـوا طريقة التّحقيق للرّياضـة والتّعليـم والتّمريـن، وجعلـوا التّرتيـل للتّدبّر والتّفكّـر والاستنباط.[3] ممّـا يعنـي أنّهم أدركوا علاقة الطّريقـة بفهم المادة المقروءة، وحـال القارئ أو غرضه ممّا يقرأ.

ومـن أهمّ شروط العلم معرفة علم الوقف والابتداء، أو الوصل والفصل، ويرى علماؤنا أنّه فنّ جليل، به يعرف كيفيّـة أداء القـراءة « وهو علم تلقّـاه الصّحابة – رضي الله عنهم–عـن صاحب الرّسالـة– صلّى الله عليه وعلى آله وسلم[4].

وثمّـة شروط أُخـر لا ينبغي لهـا أن تغيب عن ذهن القارئ، منها مراعاة طبيعة الفنّ الأدبيّ الذي ينتمي إليه النّصّ المقروء، ولغته، ومعانيه القريبـة والبعيدة، وتيّار الانفعـال، والصّور والجمال، وطريقـة بناء النّص، ممّا يدخل في فقه النّصّ، وتحقيق الغيبة الثّانية في النّصّ.

8. الفقه :

العلم بالمبـدع ونصّه يعدّ مقدّمـة أولى لفقه النّصّ، والفقـه – لغة –الفهـم، والتّفقيه: التّفهيـم، والفهم عند القـرّاء مستويات ترتبط بأصحابهـا، فلكلّ قارئ حـدود فهـم ترتبـط بموهبتـه (قدرتـه الفطريّة علـى الفهم) ودربتـه في القراءة ومعرفته طرائـق اللّغة ومدى الذّائقة الجماليّة وخبراتهـا، ومقدار اسـتشعاره تيار الانفعالات في النّصّ، ولا يتمّ ذلك – على الوجه الأمثل – بغير حسن التّقديـر للمناسبـة والدّوافـع وأحـوال المبـدع وحسبان شفافية النّصّ عمّا تجود به النّفس، وطاقته العقلية التي تستنـد إلى الاستعداد الفطريّ من جهة، والرّؤية الكونيّة والحياة بين الأحياء من جهة أخرى.

ولفقهٍ مغـرق في المثاليـة نفترض تعادلاً بـين النّصّ والقـارئ في الرّؤية، والعقلية، والخـبرة اللّغويّة، والدّربة الجماليّـة، والاستجابة الانفعاليـة. فإن تحقّق ذلك – وهـو أمر بعيـد – فلا خلاف بين المبـدع والقارئ، أو بين النّصّ والقارئ، وهذا ما لا يكون إلّا بـين المبدع ونصّه، وربّمـا وقـع ذلـك مصادفة. علـى أنّ المشهـور أن يكون القارئ:

إمّا دون النّصّ في فقـه لغته وإدراك أبعاده ومراميه في فقه أبعاده الانفعاليّة والجماليّة والمنهجيّة، والمعرفيّة... فأحكامه تصوّر عجزه.

وإمّـا أن يكون فوقـه في ذلك كلّه؛ فيكون رضاه سببا لارتفاع النص إلى قامة راضية عن النص ومبدعه.

أمـا الفريـق الأول فـإن وقوعـه دون النصـ يحثه علـى تعظيمـه – إن كان مـدركاً عجزه عـن مجاراته؛ ممـا يجعله مندهشاً مبهوراً بتفوقـه وتفوق مبدعه، وإن كان لا يـدرك أبعاد النص وأعماقـه فإنـه يتعجب من انغلاقـه، أو يقيس ذلـك بما لديه فيخمـن أنـه دونه فيعطـي النص توجيهاً – يظنـه ـ يقيناً، ويقوم بمحاكمته على هذا الأسـاس، ويشرع بالهدم والانتقاص.

وأمّـا الفريـق الثّـاني فإنّه محاط بخطـر آخر – إذا كان لا يـدرك مقدار تفوّقه في تلك المجالات على النّصّ، فيرفعـه عن موضعه الحقيقـي، وذلك بتنبيه المبدع على أشياء في نصّه لم تكن في وعيه ولا إدراكه، بل هي أصداء

(1) المصدر السابق: 1/ 281
(2) المصدر السابق
(3) المصدر السابق
(4) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1276هـ1957-م: 1/ 339

وظائـف لغويّة سابقـة على إبـداع النّصّ المقروء، كانت مخزونـة عند القارئ، فأورَثَ زنادهـا الصّورة اللّفظيّة، عنـد فقيه اللّغة، ومثاله ظاهـر في علاقـة المتنبي بابن جنّـي وابـن خالويه؛ فقـد كـان منهـج ابن جنّـي إلقاء الظّلال السّابقة على اللّفـظ والتّلويح به على وظائفه في الحياة العمليّة لتكون كثافتـه الشّعريّة عالية جدّاً، وهذا يفسّر لنا قول المتنبي لسائليه: اذهـبوا إلى ابن جنّي فإنّه أدرى بشعري منّي[1].

ولم يكن مذهـب ابن خالويه النّقـديّ كذلك، فصار لدينـا موقفـان: أحدهما يقـول على المتنبّي مـا لم يقله؛ فيعلي من شعـره، وثانيهما يشدّ شعـر المتنبي إلى نظمه نفسه، وإلى نظـم سابقيه، وإلى واقع الحياة والأحيـاء، وجـاء آخرون توسّطوا بين الفريقين.

والفقـه فوق ذلك استنباط قوانين النّصّ التي تحدّد فنّـه من جهة، وتبيّن ما تفرّد به من جهة أخرى. ولا ريب في أنّ الطّريقـة تسهم في إعانة الفطنة على الإسـراع في الوصول إليهـا، إضافة إلـى الطّريقـة المركوزة في تراب نظرية تقوم علـى قواعد الفقه وأصولـه لذلك ارتضاها صاحبه بوعـي منه، أو بغير وعي. وعظمـة الفقيه تكمن في قدرته على ربط النّصّ برؤية مبدعه، وعقله، ومذهبه الفنّي ليحفـظ للنّصّ فرادته النّسبيّة. وتكمن براعته في ربـط عناصر المادة المقروءة على نحـوٍ يكشف اللّثام عن وحدتها.

9 - الطّريقة :

لابـدّ لفقه النّصّ من طريقة تتّكـئ على علم القارئ بالنّصّ، وتأنـس إلى فطنتـه، ورؤيتـه، ولا يغيـب عنها طريقة بناء النّصّ المقروء. ولعلّ القارئ يستمدّ - أحياناً- طريقته إمّا من النّصّ (فنّه، وانفعاله، وأفكاره، وصوره) وإمّـا من منهج النّصّ المقروء، وربّما كان له طريقة تنبع من نظرته النّقديّة إلى فنّ النّصّ أو مادته.

ولاشـكّ في أنّ الرّضى عن النّصّ في رؤيته، أو مادته كلّهـا أو بعضهـا، سيجعل القارئ متمتّعـاً راضياً إلى حدّ بعيد عـن النّصّ، فـإذا كان ثـمّة خلاف، فـإنّ القارئ يرشـح نفسه لإعادة بنـاء النّصّ بطريقـة أخـرى، يرى أنّها هـي المثلى للوصول به إلى غايته أو بيت القصيد، أو مربط الفرس، كما يقال.

وللقـرّاء مناهج شتـى في تناول النّصّ، وتصحّ هنا قولـة المتصوّفة: طرائق الحقّ بعـدد أنفاس الخلق، ولكلٍّ شرعـة ومنهاج، غير أنّ تلك الطّرائـق- وإن رضي عنها أصحابهـا- لا تعدّ علميّة، لأنّها لا تأخذ بمناهج العلم إلّا بضرب من التّمويه على الحقّ والعقل، فلن يكون علماً ما يأتينا به الدّراويش، بمنهج حدّثني قلبي عن ربّي.

بعض القرّاء يفيدون من مناهج العلوم الأخرى، ليكون فقـه النّصّ خارجاً -إلى حـدّ ما- من أسـر العشوائيّة، ومنضبطاً في طريقة تنـاول المادة المقروءة، ليحقّق متعة المغايرة، أو لذّة الموافقة، فيتخذ لنفسه مركباً من المناهج الذّائعة في العلوم الأخرى كالمنهج التّحليليّ، أو التّركيبيّ، أو التّوليديّ، أو الفنّي، أو الفلسفيّ، أو التّكامليّ.

ممّـا سبق يمكن القول: إنّ الطّريقـة ينبغي أن تكون من جنس المـادة المقروءة، فالمنهج الفلسفيّ يناسب رؤية النّصّ وفكرته، والمنهج الفنّي يناسـب صوره الفنّية وما يعلـق بها من انفعال (القيم الشّعوريّة) والمنهج التّحليليّ والتّركيبـيّ نافعان في تناول أيّ جانـب من جهات النّصّ المقروء؛ لأنّهما عامّان وعقليـان، والمنهج التّكامليّ جامع لكلّ منهج توجبه طبيعة النّصّ نفسه.

والحـقّ أنّ فقـه النّصّ لا يكتمل بغـير طريقة لسبره وفهمـه، وأنّ الطّريقـة لا تظهر قيمتهـا إلّا في الدّراسة، والفقه والطّريقة والدّراسة من لـوازم الدّارس والنّاقد،

(1) هذه عبارة متواترة على ألسنة المدرسين، وقد أورد معناها البرقوقي، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي، بيروت - دار الكتاب العربي، 1407هـ-1986م: 1/ 9

ممّا يجعل الوهم يسري إلى كثير من الدّارسين بأنّهم نقّاد لاكتمال الصّورة، وغياب الحدود الفاصلة عندهم بين القارئ الدّارس والقارئ النّاقد.

ومنهم من يخدع بموضوع بحثه، فإن كان الموضوع نقدياً صار أخونا ناقداً، وهو لا يدري أنّ ما قدّمه لا يتعدّى الدّراسة بشيء. ولعلّ جلاء ذلك في الفقرة التّالية.

10. 11 الدّراسة والجمع:

سلفت الإشارة إلى أنّ الدّراسة والنّقد يلتقيان في الصّورة، من حيث إن كلّاً منهما يفتقر إلى فقه وطريقة، ويركن كلّ منهما إلى دراسة قائمة على البحث، وجمع النّصّ المقروء إلى الرّصيد المدخر؛ ليعرف الجديد من القديم، والإبداع من التّقليد، والأصيل من الدّخيل، والسّابق من اللّاحق.

فالقراءة الدّارسة تقوم على دربة القارئ، ودرايته الشّخصيّة بأمثال هذا النّصّ، فيحمله على فنّه؛ ليتبيّن نقاط الافتراق الأصيلة التي تحسب للنّصّ على نظائره، وأترابه في سربه، وحساب مقدار ما وافق به سابقيه من معانٍ أو صور أو بناء لغويّ أو انفعاليّ، ما كان قائما على الحذو أو الانهدام أو الغصب، وما كان تجويداً لأمر قَصَّرَ صاحبه الأوّل عن بلوغ الرّتبة التي بلغها المتبع الجديد، فيحسب للأوّل فضل التّقدّم في التّناول، وللثّاني فضل الإجادة والإحسان بزيادة المعنى أو إجادة الطريقة أو تحسين الصّنعة.

فإذا تمّ للكاتب ذلك يكون قد ردّ كلّ جزء من النّصّ المقروء إلى موضعه من قاموسه المعرفيّ، وانكشفت له جوانب التّفرد في النّصّ ممّا يعود إلى تكوين المبدع، فإذا كانت المعرفة بالنّصّ مساوية معرفة المبدع كانت المقاربة علميّة صارمة.

وإذا كانت المعرفة دونها حسب القارئ للنّصّ ما ليس له بحقّ، وجاء الدّارسون من بعد للطّعن في هذه القراءة القائمة على استقراء ناقص، فلا يفرح المبدعون بآراء القاصرين - وإن كبرت أسماؤهم العلميّة أو الوظيفيّة -لأنّ ما دلّسوه، أو تحاشوه جهلاً أو عمداً لن يغفره لهم أهل العلم من المعاصرين ممّن يمدّون أرجلهم ولا يمدّون أيديهم، كما أنّه لن تخفى حقيقته على أبنائنا القادمين، وعلى مذهب العقاد: في النّهاية- يا مولانا - لا يصحّ إلّا الصّحيح.[1]

كأنّ القارئ عندما يربط المادة المقروءة بسابقاتها، إنّما يقدّم شفيعاً لنفسه ومتلقيه لحمل هذه المادة وضمّها إلى أخواتها- ممّا يكشف له عن ميزان الرّبح بالجديد، وتعزيز موقع الرّصيد القديم، وردّ الفضل إلى ذويه.

وربمّا كان دخولها دعوة للإعراض عن بعض واشتهاء بعض، ممّا يدعو لدراسة ظواهر التّطهر والتّنسك ممّا يجوز لنا أن نسمّيه الوحم، وما يليه حمل تعقبه الولادة ممزوجة بالفخر على الأقران، وبه يختم المقال.

12. التّطهر:

في أثناء فقه النّصّ يقوم القارئ بعرض رؤيته على رؤية النّصّ، وعقله على عقليّة النّصّ، ومنهجه الفنّي على منهج النّصّ، وفكرته على فكرة النّصّ، وانفعاله على انفعال النّصّ... الخ وبهذا العرض يتطهر القارئ من أغلاطه إذا كان النّصّ قوياً سلطانه، مؤثراً بيانه، وإلّا فإنّ القارئ مدفوع لردّ سطوة النّصّ عن رؤيته أو عقله أو منهجه أو مذهبه الفنّي أو منابع انفعاله، أو مسلّماته التي لا تقبل الجدل أو البرهان... الخ. وذلك بقراع كلّ شيء بجنسه في النّصّ.

بهذا الدّفع يتطهر القارئ ممّا لحقه من قراءة النّصّ، إذا كان ما لديه أقوى ممّا في النّصّ المقروء، ويتطهر من أوهامه إذا كانت قوّة تأثير النّصّ المقروء

(1) عبارة شهرت عن العقاد، لعلي قرأتها في كتاب: في صالون العقاد كانت لنا أيام، للأديب: أنيس منصور. لكن مما لا ريب فيه أني سمعتها عن أستاذنا العلامة: أ. د. عبد الكريم الأشتر، بجامعة دمشق، سنة 1978-1979م

عاليـة ومقنعة له، ومـن النّادر أن يحظـى القارئ بنصّ لا يدفـع بـه إلى التّطهر (مـن النّصّ المقـروء أو ممّا هو قائم في تكوين القارئ مـن أوليات...). وإن كان القارئ يظنّ ذلك مـن بنات أفكاره، وسيـب إبداعه، بشرط أن يكـون القارئ متابعاً ليس لصّـا تسأله بعد عشرين سنة: ما رضـاك عن كتابك الفـلاني؟ فيجيبـك بارتياح تام: الرّضـى كلّه والحمد لله، ومثله لديه ركام من السّرقات، لا يـدرك أن التّطهـر المستمـر يجعل كلامه هـراء، أو زبـداً رابياً، يبتسم منه أهل العلم والحقّ.

13. 14 التّنسك والوحم:

لا انفصـال بين هذه الأطوار، بل هي متداخل بعضها ببعض، كما ذكر مـن قبل، فليس هناك حـدّ فاصل بين القـراءة بالتّطهـر والقـراءة بالتّنسـك أو الوحـم لأنّها تختصـر المراحـل، وربّمـا يكـون مفيـداً التّذكـير بـأنّ السّاعة في القراءة تختلف عن السّاعة التي يعيشها النّاس وأوقـات الحمـل والوحـم والـولادة والنّسـك تختلف في طولها وطبيعتها المجردة، كما تختلف من قارئ إلى آخر، وتختلف عند القارئ الواحد من وقت إلى آخر، وربّما من مادة مقروءة إلى أخرى.

ففـي الوقت الذي يعرضـ فيه القارئ عـن شيء في النّصّ، تتـوق نفسـه إلى أمر آخـر ليردّ عنـه شيئاً من سطـوة النّصّ أو أمراً جديداً ينفعه، بعد مكابدة القراءة أطوارها، وإعراضه عن بعض النّصّ يسمّى نسكاً (قوّة دفع النّصّ)، وإقباله على بعضه الآخر يسمّى وحماً (قوّة الجذب في النّصّ).

ومثـل ذلـك إعراضه عـن النّصّ المقـروء إلى غيره ابتغاء تعزيـز قبوله بمعاضدة غيره، إذا كان من جنسه، يسمّـى وحماً، كما يسمّى طلب مـادة مقروءة أخرى بغية دفع طغيان النّصّ على كيان قارئه - نسكاً.

وفي وهمـي أنّ النّصّ الحـيّ عصيّ علـى التّطهر، غالـب علـى النسـك، والنسـك نفسـه داخـل في عملية الوحـم، كحال المرأة التي تكره إنساناً آخر، فيأتي ولدها حامـلاً بعض صفاتـه، فكأنّها، وهي تبغضـه تدفع حبه عـن أعماقها، فأخرجت القدرة مـا استكن في الجوانح، وعجزت طاقـات التّطهر والوحم والتّنسك عن إخراجه، ممّـا يجعل القارئ مؤهلاً لحمل جديـد يريد له أن يحلّ محل النّصّ المقروء، فماذا عن الحمل والولادة؟

15. 16 الحمل والولادة:

قد لا تطـول مدّة الوحـم بإعراضهـا وإقبالها، وقد تطول، وهي مرتبطة بأحوال القارئ نفسه وفق مطاوعته للنّصّ أو معاندته أو مقاومتـه، وذلك أمر منوط بقابلية القـارئ للعـدوى، أو مناعته. والأمم - في طـور الانتقال مـن الأمّيـة إلى التّعلّم - تقبل كلّ مقـروء؛ لأنّها مأخوذة ببهجة القراءة من غـير إعمال العقل لقبول ما يعدّ حقّاً ودفع ما يعدّ باطلاً، ذلـك أنّ انتقال المرء من الأمّية إلى التّعلّـم يعطيـه مزية علـى غيره ممّن لا يزالـون في طور الأمّية، ويسعى القارئ إلى تحقيق مزية أخرى بنفوره من أحوال مجتمعه الحضارية التي يراها آية تخلّف، من غير النّظـر إلى ما كان إرثـاً حضارياً تفتقـر إليه الحضارة المعاصرة.

المهم لديه أنّ المـادة المقروءة محفوفة بعصمة العلم وحقيقتـه، ولا حاجـة عنـده إلى اختبار المـادة المقروءة بغمسها في الواقع، والغفلة عـن نسبية الواقع، واختلاف وزن المادة المقروءة باختـلاف الجاذبية والوزن النّوعي، ولا نأبه لوحدة الكتلة أو صورتها.

على أيّ حال قد يكون الحمل مديداً أو خفياً لا تعرف حقيقتـه إلّا في صورة المولود - كمـا أشرنا من قبل- وقد يكون سريعاً يأتي على هيئة الرّد.

والـرّد - وإن كان نفيـاً صارخاً أو هادئـاً للنّصّ -لا يمكـن أن يخلو تماماً من آثـار النّصّ المقروء. فالآثار قد

تكـون عميقة لا يدركها إلا ناقد محقّق، وقد تكون ظاهرة يدركها القارئ العادي، وفوق ذلك فإنّ النّصّ المولود إنّما هو صوت آخر يحمل في أمواجه أصداء النّصّ المقروء.

لكـنّ النّصّ (الحمل) قد يكون ذخـيرة محمولة في العقـل الباطـن للإنسان، جـاءت بلذة عابـرة للقراءة، غادرها صاحبها لاهياً عنها، ثم تظهر في إبداعه الشّفوي أو المكتوب، ظانـاً أنّها واحدة من إبداعاته التي لم يسبق إليهـا، فـإذا ذكّرنـاه بالمادة المقـروءة، فإمّـا أن يعترف بالحـقّ - إن كان منصفاً ولم يكن ناسياً- وإمّا أن يزعم أنّه لم يسمـع بالنّصّ المذكور ولا بصاحبه، وإمّا أن يكون ذلك مـن باب توارد الخواطـر. وهو ما سمّـاه القدماء: وقـع الحافر على الحافـر، ويدعوه بعض اللّصوص من المعاصرين: باب التّسرب غير الشّعوريّ.

وثمّة حمل للمبدع في اختمار التّجربة المحسّة وتحولها في النّفـس إلى كمـون يستمر مـدّة اختمار قبـل تباشير ولادة القصيـدة، والمهمّ الحمل بالقراءة هنا لا بالتّجربة والاختمار فذاك حمل المبدع في قراءة الحياة، وهذا حمل القارئ من قراءة النّصّ لإبداع نصّ جديد.

ممّـا سبق يتبـين أنّ مرحلة الحمل قد تبـدأ من أول لقاء بالنّصّ المقروء.

17. العلو على الأقران:

بولادة النّصّ الجديـد تطمئن نفس القارئ، وتطهر من أطوار الحمـل المختلفة، على عسرهـا حيناً ويسرها أحيانـاً، فليس يسيراً علـى القارئ أن يلغـي رؤيته ليرى ببصيرة غيره، ولا يكون هيّنـاً أن يترك المرء عقله ليدرك الأمور بعقل غيره، وليس سهلاً أن يتذوّق الحياة الجمالية في النّصّ بحواس غيره ؛فيلغي حواسه الخمس، ويطمس انفعاله ليعيش بانفعال سواه...فهذه القدرة على الغياب في دنيـا النّصّ وأعماقه وفضائه تعدّ جزءاً من تضحيات القارئ الذي يمتلك موهبة النّاقد ونظريته بأصولها، وما يلزمهـا من زاد الثّقافة والدّربة والفطنة اللّمّاحـة، بهذه القدرة علـى جوز الذات يحقّ للقارئ أن يشعر بعلوه على نفسه، وعلى أقرانه أيضاً.

ويـزداد امتلاءً بالعلـو إذا علم أن مـا كان من عمله لم يكـن سراباً، ولا رمـاداً تـذروه الرياح فيكـون خيراً علـى غـيره وسخطاً عليـه، وهذا ليـس عجبـاً، إذا كان يحـل بناء جديداً نافعاً محـل البناء المهدم، أو كان يقدم (مـدماكاً) جديداً، أو لبنة مباركة على بناء عريق، فهو فرح بالعطاء، وسـرور بالإضـافة، يؤدي إلى علوٍّ من غير استكبار.

والقـراءة هي فن تلقـي النص المكتـوب أو المسموع، ذلك الفن الذي يختلف من قارئ إلى آخر، ومن نص إلى آخر.

مـمـا تقدم نجد أن علـم القراءة -حسّـاً وممارسةً ونظريـةً- علـم عربـي، وآيـة ذلـك أن معـاني القراءة عنـد العـرب شملـت الحديث عـن ظروفهـا وشيئاً من خصائصهـا، انطلاقـاً من أوليـات علم اللغـة العربي القائلـة: إن العرب تسمي الشيء ببعضـه، أو بصفة من صفاته، وبذلك يمكن أن نرجع الجهل بهذه الحقيقة إلى الركض وراء الغرب من غير مراجعة علمية لتراثنا تقوم علـى فكرة التواصل، ونفض الغبار عن الحقائق الكبرى، من غير جبرية سابقة علـى البحث، تريد تطويع التراث لخدمة فكر مستـورد، أو تهدم الحقائق لخدمـة أهداف شعوبية ماكرة.

بهـذا تكـون الخطـوة الأولى من البحث قـد خلخلت الغبار عن الفهم العربي للقراءة، وسبق العرب إلى الحس بمعانيها وصوغ النظرية بأهدافها ومبانيها.

غـيره، وليس سهـلاً أن يتذوق الحيـاة الجمالية في النصـ بحواس غـيره؛ فيلغي حواسـه الخمس، ويطمس انفعاله ليعيش بانفعال سواه...فهذه القدرة على الغياب

في دنيا النص وأعماقه وفضائه تعد جزءاً من تضحيات القارئ الذي يمتلك موهبة الناقد ونظريته بأصولها، وما يلزمها من زاد الثقافة والدربة والفطنة اللمّاحة، بهذه القدرة على جوز الذات يحق للقارئ أن يشعر بعلوه على نفسه، وعلى أقرانه أيضاً.

ويزداد امتلاءً بالعلو إذا علم أن ما كان من عمله لم يكن سراباً، ولا رماداً تذروه الرّياح فيكون خيراً على غيره وسخطاً عليه، وهذا ليس عجباً، إذا كان يحلّ بناء جديداً نافعاً محلّ البناء المهدّم، أو كان يقدّم (مدماكاً) جديداً، أو لبنة مباركة على بناء عريق، فهو فرح بالعطاء، وسرور بالإضافة، يؤدي إلى علوٍّ من غير استكبار.

والقراءة هي فنّ تلقي النّصّ المكتوب أو المسموع. ذلك الفن الذي يختلف من قارئ إلى آخر، ومن نصّ إلى آخر.

ممّا تقدّم نجد أنّ علم القراءة - حسّاً وممارسةً ونظريةً- علم عربيّ، وآية ذلك أنّ معاني القراءة عند العرب شملت الحديث عن ظروفها وشيئاً من خصائصها، انطلاقاً من أوّليات علم اللّغة العربي القائلة: إنّ العرب تسمّي الشّيء ببعضه، أو بصفة من صفاته وبذلك يمكن أن نرجع الجهل بهذه الحقيقة إلى الرّكض وراء الغرب من غير مراجعة علمية لتراثنا تقوم على فكرة التّواصل، ونفض الغبار عن الحقائق الكبرى، من غير جبريّة سابقة على البحث، تريد تطويع التّراث لخدمة فكر مستورد، أو تهدم الحقائق لخدمة أهداف شعوبيّة ماكرة.

بهذا تكون الخطوة الأولى من البحث قد خلخلت الغبار عن الفهم العربي للقراءة، وسبق العرب إلى الحسّ بمعانيها وصوغ النّظريّة بأهدافها ومبانيها، وأنّ القراءة تجربة دراسيّة أو نقديّة كتجربة المبدع في حياته التي أدّت إلى إبداع النّصّ الأدبيّ، وهذه تجربة أخرى بنيت على النّصّ الأدبيّ فأنتجت نصّاً جديداً في الدّراسة أو النّقد.

قائمة المصادر والمراجع :

1. الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمام البحتري، بتحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1380هـ- 1961م

2. الأزهري ، أبو منصور، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، بتحقيق: أ. عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1384هـ- 1964م

3. الأصبهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين، (مصور عن طبعة دار الكتب، 1383هـ1963-م) بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت)

4. الباقلاني، محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، بتحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط5، 1981م

5. الباهلي، عبد الملك بن قريب الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولة الشعراء، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1414هـ- 1994م

6. البرقوقي، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ- 1986م

7. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: أ. عبد الحليم النجار، القاهرة- دار المعارف بمصر، القاهرة- دار المعارف، ط4، 1959م

8. البكري، للوزير أبي عبيد، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، بتحقيق: أ. عبد العزيز الميمني الراجكوتي، القاهرة، مطبعة لجنة الترجمة والنشر، 1354هـ- 1936م

9. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، البيان والتبيين، بتحقيق: أ.عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ط4، 1367هـ1948-م

10. حسين، د.طه، من تاريخ الأدب العربي، بيروت، دار العلم للملايين، (د.ت)

11. الحموي، ياقوت، معجم الأدباء (عشرون جزءا) بيروت، دار الفكر،، ط3، 1400هـ1980-م

12. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، بتحقيق: أ.أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1966م

13. الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس 7، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة حكومة الكويت، 1415هـ1994- م

14. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1276هـ1957-م

15. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، بتحقيق: إبراهيم ، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1387هـ1967-م

16. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المزهر في اللغة وأنواعها، بتحقيق: الأساتذة: أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط3، القاهرة، مكتبة-دار التراث، (د.ت)

17. علي، محمد كرد، المعاصرون، بتحقيق: محمد المصري، بيروت، دار صادر، ط2، 1413هـ-1993م

18. الغذامي، د.عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993م

19. مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة: د. يحيى الجبوري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1398هـ1978-م

20. المرزباني، محمد بن عبيد الله، الموشح، بتحقيق: أ.أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1385هـ- 1965م

شعرية المصطلح الصوفي

من بنية التآلف إلى بنية التضاد

الاستاذ الدكتور أحمد بوزيان
جامعة عبد الرحمن بن خلدون – تيارت
bouziane14000@gmail.com

ملخص :

لا يمكـن فهـم الإشكالية الاصطلاحيـة الصوفية، بمعزل عن فهـم الجهاز المفاهيمي للتصـوف، أو وعي بنية نظامه المعرفي، الذي يتحدد بمجموعة من التصورات، بدونها يستحيل التواصل مع هذا الخطاب، كما أنه وبدون وعي خصوصية هـذا الخطـاب وبنيته المفارقة، فإن الحديث عنه يُعدُّ ضربا من الفذلكة الكلّامية، وترفا فكريا، و فضلة من القول التي لا تنتظم على نسق دلالي.

ولعل العلاقة بين الكلّمة في اللغة، وما تشير إليه في المتعيّن المحسوس، مرتبطة بما ترسّب في الوعي الجمعي من دلالة، فتحـدد هويّة الموجـودات المحسوسة من خلال الدوال التي تشير إليها، و بذلك ستظـل إشكالية المصطلح تفرض نفسها، خاصة في علاقة اللغة بالمعاني المجردة أو اللطائف؛ إذ تتسع الهوة بين الدال والمدلول ما يجعل المتصوف يخاتل اللغة، بل يظـل دوما في مراوغتها ومغالبتها، وتظل معها عمليـة الكشف مجرد مقاربة لاستهلك اللطائف ولا تستنفذها؛ لأنّ معاني اللطائف لا يضبطها حدّ، ولا يحصرها لفظ .

ولذلك تتراسل المتناقضات وتتزامل المتضادات وتتوحد المتنافرات، على غير ما هو معهود في الخطاب المعياري، وهذه المتناقضات تفرض على الصوفي إعادة بناء اللغة من جديد، وفق مما يفرضه العرفان. وبنية نظامه المفارق. فيسقط من اعتبـاره، مـا يسمى بالتضاد اللغوي، بل يحيل–أحيانا- ذلك التناقض إلى ترادف ومبرر. وعلى هذا الوعي الإشكالي فان اللغـة الصوفية تحيل إلى ذاتهـا، و تبني عالمها الخاص، من خلال ما تحيل إليه من معان ليس لها معادل موضوعي، مما ما يضفي عليها سمة المفارقة الشعرية، وهو ما تحاول هذه الدراسة مقاربته.

الكلمات المفاتيح :

الشعرية . التصوف . بنية . المصطلح . التآلف . المفارقة . الاختلاف .المتناقضات

The Poetics of Mystical Term from the Harmonious Structure to the Antagonistic One

Dr, Ahmaed Bouziane
Ibn Khaldoun University of Tiaret
bouziane14000@gmail.com

Abstract :

The problematic/issue of the mystic idiomatic cannot be understood apart/aloof from understanding the conceptual device of mysticism or its system awareness of the cognitive structure, which is determined by a set of perceptions without which it is impossible to communicate with this discourse. Without the awareness of the specificity of this discourse and structure of the paradox, the talk about it is a form of a verbal premise, an intellectual luxury and an abundance of utterances that are not arranged on the semantic format. And that the relationship between the word in the language and what it refers to in the targeted tangibles, associated with what is deposited in the collective consciousness of the significance, identifying tangible assets through the signifiers to which they refer. Thus, the problematic will continue to impose itself especially the relationship of the language and abstract or the subtleties meanings. This is in general meanings where the gap is widening between the signifier and the signified that makes the mystic misleading/deceiving into the language, but he always remains in his evasiveness and transcendence. And within it remains the detection process as a mere approach to the subtleties consumption without depleting them because the subtleties meanings are not controlled by a boundary, nor locked by an utterance/term.

Therefore, the contradictions correspondent, the antonyms associate and the dissonances unite; an unusual matter to what is typical in the normative discourse. These contradictions impose on the mystic to rebuild a new language according to what recognition imposes and its paradoxical system structure, thus falling from his consideration the so-called linguistic contradistinction. Yet, the latter sometimes refers to synonymy and unjustified. On this problematic awareness, the mystical language refers to itself, and builds its own/private world through what meanings it conveys for which there are no objective equivalents, thereby conferring upon/imparting to it the poetic paradox feature which this article tries to approach.

Key words :

The poetic .The Mystical. Structure. Term. Harmony. The paradox the difference. Contradictions

المقال :

إن أول مـا يصـدم متلقـي الخطاب الصـوفي، ذلك التماهي بين المتناقضات، والتوحيد بين المتنافرات، وتلك الفجـوة الهائلة التي تقوم بين اللغة وعالم الأشياء، حيث لم يعد المصطلح الصوفي يحيل إلى أية مرجعية خارجية، وهو ما ترفضه الذائقة الجماعية، ويمجه العقل والمنطق، وتأباه الفطرة والسليقة التي تكرست على نمط أحادي.

وهكـذا يفقد المعنى في الخطـاب الصوفي مركزيته، ويبقـى مجرد احتمـال ضمـن احتمـالات يفرضها متن النص نفسه، المبني على فكرة التقابل الضّدي (الثنائية الضديـة) التي تشـكّل المدونـة الصوفيـة، والتي يندس ضمن بنيتها حضـور الشيء وضده، حيث تدثر الخطاب بهالة من الغموض، يشف أحيانا، ويستغلق أحيانا أخرى، فترافـق اللغـة ذلك التوتر الـذي يعيشه الصـوفي قبضا وبسطـا، أثناء المحو والسكـر والغيبة، أو أثناء الترقي في الحال والمقام، وذوقا والتنقل بينهما كشفا ومشاهدة.

هكـذا كان حـال الصـوفي مع اللغـة، إذ بهـا يقارب عوالمـه الذوقية، وبها يقيم تواصله مـع الآخر، ولا محيد لـه عنها؛ مما يحتم عليه مراوغة اللغة بالانزياح بها عن معـان أخر، حتى تكون صالحة لقول مـا لا يقال، ولذلك فالصوفي يتأرجح بين ما يقال وبين ما لا يقال.

فـإن الخطاب الصوفي من هذا المنظور لا يتأسس إلاّ داخل مصطلحـه الذي به تتحدد هويته المفارقة، وبذلك فإن القـراءة الظاهرية الحرفية لا تقـول شيئا، فالنص بالنسبـة لها إما هرطقة علـى المستوي الفني والجمالي، وإمـا مـروق عـن الدين عـن المستـوى العقيـدي، وإنما القراءة التأويلية هي التي تمنح النص الصوفي فاعليته، باعتباره انزياحا عن المتعارف والمعهود، وبذلك يكون قد مارس حقـه الشعري متخلصا مـن ركام ما علق باللغة، بفعـل الاستعمـال والتكـرار والابتذال والاجـترار، حتى أصبحت اللغة لا تقول شيئا أكثر مما تقوله لغة القاموس في جمودهـا، ومحدوديتهـا ومعياريتهـا وارتباطها الآلي بين الدال والمدلول.

لقـد فرض الخطاب الصوفي جـدلا بين المتناقضات وأقـام تصالحـا بـين المتنافـرات، ليس من بـاب العبث اللغوي أو الترف الكلّامي، وإنما لأن الصوفي يعرض عن الظاهـر، وينزع إلى بناء تصور آخر يستند إلى الباطن، كمؤشـر على بنية نظام معـرفي، يقرّ بما وراء الشكلّ إلى الجوهـر، حيث تتبدى الحقيقية على غير ما هي عليه في شكلّانيتها.

ومما يلاحـظ أن سمة التقابل بـين المتناقضات هي السّمـة الطاغية في مـتن الخطاب الصـوفي، وهي اللغة التـي يتأرجح فيها الكشف بين البـوح والصمت، حيث لا يمكن القبض على تلك اللحظات الخاطفة (الإشراقية) إلاّ بلغـة المتناقضات، حيث تشـكّل الخلفية التي يسترفد منها الصوفي خصوصيتـه في الاتكاء على معجم يقارب مـا هـو متناقض: الصحـو والسكـر، التحلـي والتخلي، الخلوة والجلوة والقبض والبسط، الفرق والجمع، الوجد والفقد...الخ.

هـذه المتناقضات تفرض على الصوفي إعـادة بناء اللغـة مـن جديد، وفـق ممـا يفرضـه العرفـان. وبنية نظامه المفارق. فيسقط مـن اعتباره، ما يسمى بالتضاد اللغوي، بـل يحيل –أحيانا– ذلـك التناقض إلى ترادف ومـبرر ذلك أن «كلّ العبـارات واقعة عليها من جهة غير مستوفية لمعناها من وجـوه كثيرة. فهي لا تدرك بمفهوم عبارة؛ ولا تفهم بمعلوم إشارة، لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه، أو بما ينافيه فيضاده، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق، ولا مناف، ولا مضاد، فارتفع من حيث الاصطـلاح إذًا معناه في الكلّام، وانتفى بذلك أن يـدرك لأنام، المتكلّـم في ذات الله صامت، والمتحرك

ساكـن، والناظر باهت، عزّ أن تدركـه العقول والأفهام، وجلّ أن تجول فيه الفهوم والأفكار»[1]

إن البحـث في الـذات الإلهيـة ليس إليه مـن سبيل، فالعقـل فيـه حائر، لأنه لا يستوعـب أكثر مما هو مخول لـه؛ لأنه لا يقول بمبـدأ التعارض بـين: (الأول والآخر)، (الظاهـر والباطن). إذ ليس لله شبيـه ولا مثيل؛ ولهذا تعالى الله عـن الشبه والمثلية، وليس لذاته معادل مادي، ولهـذا قال تعالى عن ذاته)ليـس كمثله شيء[2] حتى لا ترسـم في ذهـن المؤمن صـورة الله مـع أن لذاته معادلا لغويا.

وهو ما كرّس الحيرة كمفهوم معرفي في بنية الخطاب الصـوفي. إذ إن الحـيرة في ذاتهـا هـي نوع مـن إدراك ،ولهـذا يقول تعالى في حديـث قدسي:»كنت كنزا مخفيا لا أعـرف فأحببت أن أُعرف فخلقـت خلقا فعرّفتهم بي فعرفوني»[3]

لقـد نبتـت المعرفـة الصوفيـة علـى المحبـة، والتي تقتضـي التعلـق والفنـاء، ولا يحـدث ذلك كلّـه إلاّ على مستـوى المجاهـدة القلبيـة، التـي تؤسـس لمفهـوم آخر للوجـود باعتباره خيالا، ولا يتحقق ذلـك إلاّ بفعل الرؤيا حيث تتماهى المتناقضات في نظام من الألفة، يعزف عن الظاهر «بـل إن الرؤيا هي الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائـق بوصفها أداة (التخييـل) الذي تقوم عليه بنية الوجود من أعـلاه إلى أدناه، وإذا كانت الحيرة هي الصفـة المعرفيـة التـي تعكـس الحقيقية-حقيقة العالم الذي يمكـن أن تنظر إليه فتراه (خلقا)، ويمكن أن تراه في نفس الوقت حقا»[4].

فالمعرفة – ها هنا- قائمة على الممكن والمستحيل في الآن ذاتـه، في الجدل القائم بـين الحق/الخلق، العبد/الـرب، وهنا تكمن الحيرة بالنسبـة للعقل، ولهذا تعزف المعرفـة الصوفيـة عـن الفعل، فالحـيرة إذن هـي بؤرة المعرفـة وهـي «في الاصطـلاح الصوفي حجـاب يحجب العارفـين عن التأمـل والتفكـير عندما تَـرِد بديهة على قلوبهم عند تأملهم حضورهم وتفكيرهم»[5].

وعنـد تحليـل مفهـوم الحـيرة مـن حيـث الدلالـة الصوفيـة، فإنهـا تعني عجـز الصوفي عمّـا يبصره من مراتـب الأحـوال؛ لأنهـا لا تقـر علـى ثبـات، إذ هي من الطـوارئ عنـد المكاشفات بنور الجـلال. فالحيرة بهذا المفهوم إنما تكون عند العجز عن الإبصار عيانا، وإمكان ذلـك قلبا لا عقلا، فامتنع البصر وتحقق القلب والذوق، ولهذا كان أهل الحيرة هم أهل الكشف الحق، باختلاف صور التجليات التي ترد على الصوفي.

ولعـل ذلك مـا كان يقصده ابن عربـي بقوله «فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل فاستقصوها غاية الاستقصاء إلى أن أداهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيـه من نبـي أو صديق قـال صلى الله عليه وسـل: «اللهم زدني تحيرا. فإنه كلّما زاده الحق علما به-زاده ذلك العلم حيرة، ولاسيما أهل الكشف، لاختلاف الصور عليهم عند الشهـود»[6] إلاّ أن سؤالا ملحا يفرض نفسه عن كيفية كون الحيرة قد تتقاطع والمعرفة اليقينية؟ فثمة تناقض ومفارقة بين معنى الحيرة ومعنى المعرفة واليقين.

(1) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل- حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح محمد عويضة-دار الكتب العلمية-لبنان-ط1-1418هـ1997-م- ص: 26.

(2) سورة الشورى- الآية:11.

(3) إسماعيل بن محمد العلجوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر على الأحاديث على السنة الناس- تعليق أحمد فلابس- مطبعة الفنون- حلب –سوريا-د.ط-د.ت- ج:-1ص:-11 وينظر ابن خلدون – شفاء السائل لتهذيب المسائل-ص: -51ولا يخلو كتاب لابن عربي ولا لصوفي كان من هذا الأثر.

(4) نصر حامد أبو زيد- هكذا تكلّم ابن عربي-الهيئة المصرية العامة للكتاب-مصر-د.ط-2002- ص: 154.

(5) د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية-مكتبة مدبولي- القاهرة-ط.1-1424هـ/2003م- ص: 728.

(6) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية-إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي-قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي-دار إحياء التراث بيروت- لبنان-د.ط-د.ت-ج:-4ص: 216-217.

إن الإجابة عن ذلك لا يمكن فصلها عن بنية النظام المعرفي الصوفي، إذ التناقض يبدو ظاهريا أما فيما وراء ذلك فلا تناقض بين الحيرة والمعرفة ،إلاّ من منظور خارجي منطقي معزول عن بنية النظام المعرفي الصوفي، وإنما في ذلك ألفة وانسجام، وهو ما يفسره قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه « العجز عن درك الإدراك إدراك»[1] وهو عند الصوفي يسمى مقام الحيرة، وبالتالي فلا معرفة بدون حيرة. فالذي لا يحار هو الذي لا معرفة له بالحقائق.

فكلّما ترقى الصوفي في معراجه الروحي، ازدادت كشوفاته ومشاهداته وتجلياته. فينتقل من حال إلى آخر، ومن مقام إلى مقام وبالتالي، من معرفة إلى أخرى، فيزداد علما، ويزداد حيرة مما سبق أن عرفه، فتتوالى عليه المعارف وتنثال عليه اللطائف انثيالا، وهكذا تتغير المعرفة بتغير الحال والمقام» فيتخيل صاحب الطريق في أول تجلّ له، أنه بلغ المقصود. وحاز الأمر وأنه ليس وراء ذلك شيء يطلب سوى دوام ذلك، فيقوم له تجلّ آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول، والمتجلي واحد لا يشك فيه ثم تتوالى عليه التجليات، باختلاف أحكامها فيه، فيعلم عند ذلك، أن الأمر ما له نهاية توقف عندها.»[2] والعارف مع كلّ تجل تزداد حيرته فيما عرف وفيما يعرف، لذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:» أو قول من يقول في هذا المقام (مقام الحيرة) زدني فيك تحيرا». طلب لتوالي التجليات عليه»[3].

فالمعرفة باعتبارها معرفة لدنية تحصل بكون التجليات المتوالية لا تقرّ على قرار. فهي تزداد بازدياد التجليات، ولهذا يقرر نظام المعرفة الصوفية، من باب المغايرة للبنية المؤسسية- إن «أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيرا فيه»[4]،كما يرى ذو النون المصري، والمعرفة ضمن هذا المفهوم كما يقول :سهل بن عبد الله: غايتها شيئان: الدهش والحيرة»[5].

ومن هذا المنظور فإن المعرفة عند الصوفي، لا تستند إلى معرفة مطلقة ونهائية، وإن تدثرت باليقين إلاّ أنها معرفة تظل دائرتها في التشكّل والاكتمال، عبر الترقي بين المقامات والأحوال، إلى ما لا نهاية؛ ولهذا تظل المعرفة مرتبطة بالحيرة، فكلّما عرف الصوفي احتار، فهي كمن ينظر إلى الشمس يحدّق ويدقق، إذ كلّما أمعنّ النظر ازداد عماء وجهلا.

ولهذا فالصوفي حين يعبر عن هذه الحيرة لا يجد مناصا من اتخاذ مقابل لغوي لها، وهو التعارض والتضاد الذي يشكّل بنية الخطاب الصوفي. حيث يماهي بين الأشياء، ويقيم جدلا بين هوّياتها. وهو ما يبدو تعارضا على مستوى الشكّل والظاهر. والظاهر عند الصوفية لاغ لاعتبار له، في حين هذا التعارض، بما هو تآلف فيما وراء ذلك، يعد رأس المعرفة وبه يتم اقتناص اللطائف.

إن الصوفي يكسّر تواضع اللغة ومعياريتها واصطلاحها، ذلك أن اللغوي جعل للكلّمة مرادفا، في حين إن الصوفي -من باب المغايرة والاختلاف- اختلق قواعد وأعرافا جديدة، فجعل الضد مساويا ومرادفا للضد في الآن ذاته، وفي مثل ذلك يقول الجيلي ذوقا و حالا:

جهل هو العلم، حرب هو السلم

عدل هو الظلم مدت قواصمه

يبكيني ويطربني، يصحو ويسكرني

ينجو ويغرقني أبغي أحكامه

ضدان قد اجتمعا فيه وامتنعا

عين إذا تبعاها من ملاطمه[6]

(1) محيي الدين بن عربي:كتاب الجلال والجمال-ضمن رسائل ابن العربي- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد الدكن- ط.1-1361هـ- ج:1 - ص: 7.
(2) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-4ص:222.
(3) المصدر نفسه-ص:223.
(4) أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشري: الرسالة القشرية-وضع حواشيه خليل المنصور-دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان-ط1-1418هـ/ 1998م- ص: 344.
(5) المصدر نفسه- ص: 344.
(6) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل - ص:28

نلاحظ حدوث صدمة من خلال الفجوة التي أحدثها الجيلي في منظومة البنية اللغوية، على مستوى المحور الإستبدالي (الاختيار) – فعندما يقول (جهل هو:) ننتظر أن تكون الكلّمة المفسرة من جنس الجهل أو ما يقتضيه من مرادفاتها التي تعودنا على أن نتعاطاها لغويا في القاموس، أي ما يتجانس مع معناها من الكلّمات المرصوفة، لكن الجيلي يفاجئنا –كعادة المتصوفة – ويحدث شرخا في منظومتنا الفكرية والمعرفية والذوقية، ويخّيب أفق انتظارنا كون الكلّمة المشروحة أكثر غموضا مما كان منتظرا من شرحها، بحيث يتحول الضد إلى مرادف، فيزداد الأمر تعقيدا بحيث تغيب كلّ مرجعية نحتكم إليها في كون الجهل مرادفا للعلم، وهكذا يبني الجيلي منظومته اللغوية المفارقة للمعهود فيصير:

- الجهل = العلم ← بعدما كان الجهل ≠ العلم.
- الحرب = السلم ← بعدما كانت الحرب ≠ للسلم.
- العدل = الظلم ← بعدما كان العدل ≠ للظلم.

هكذا يحدث الشرخ في بنية نظام اللغة، بالتالي تحدث المفارقة بين العقل ما يترتب عنه، بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب. فإذا هذه المفارقة تحدث خلخلة في نظام المعرفة، ومن ثمّ نظام التلقي فتكون هذه التشكيلة في المفارقة:

يبكني المنتظر يحزنني (الخطاب العادي) .

يبكني الحاصل يفرحني (الخطاب الصوفي) .

يصحو المنتظر يصحيني (الخطاب العادي) .

يصحو الحاصل يسكرني (الخطاب الصوفي) .

وهكذا فإن نظام التضاد يشكّل متن التصور الصوفي، وإذا النقيض يتولد من النقيض، ولكن يبدو ظاهريا نقيضا، وإنما هو في حقيقة أمره ألفة وانسجام على مستوى الباطن، فصار يأتلف الشيء ونقيضه، بعدما كان يأتلف الشيء ومثيله. ولذا فإنه لا يمكن قراءة الباطن بالظاهر، ولا القلب بالعقل، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله السكندري في حديثه عن السكر والصحو والعلاقة الجدلية بينهما، « عبد شرب فازداد صحوا، وغاب فازداد حضورا»[1] أي كلّما شرب العبد من المحبة ازدادت الرؤيا انفتاحا وحضورا مع الله، وبالتالي ازداد معاينة وشهودا، حيث يتعطل العقل ويصحو القلب، وكلّما غاب عن الخلق، حضر بالحق، وكلّما غاب عن الظاهر ازداد حضورا في الباطن، بالتالي يكون من «شرب من خمرة الحقيقية فازداد صحوا بماء الشريعة، ومن غاب عن الخلق فازداد حضورا بالحق»[2]، ويمكن قراءة ذلك المفارقة بين العرفان والبرهان وفق الخطاطة التالية:

الذوق (التصوف) العرفان ≠ العقل (المعيار) البرهان

شراب صحو شراب غياب

غياب حضور صحو حضور

فتظهر المفارقة بين منطق العقل والذوق، فما يراه البرهان خاطئا يراه العرفان صادقا، ولا يكون ذلك متحققا إلاّ لمن ذاق فعرف، وربما يكون هذا «حال خاصة الخاصة، الذين حازوا رتب الكمالية؛ وهم قوم شربوا كؤوس التوحيد فازداد صحوهم وغابوا عن الأغيار[3]

(1) أبو العباس أحمد بن محمد: الحكم العطائية- تحقيق ودراسة رمضان محمد بن عبد البدري- دار الكتب العلمية- بيروت- ط:1-1424هـ/2003م- ص: 231.

(2) المصدر نفسه- ص: 241.

(3) الأغيار: مصطلح صوفي يقصد به السّوي، وهو ما سوى الله تعالى وأصلها في اللغة مفردة: الغِيَر، وهي الدّية لأهل القتيل، وأصلها من المغايرة، لأنها بدل من القتل، ينظر: محمد بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور: لسان العرب-دار صادر- بيروت- لبنان1414-هـ1994-م-مادة:غ.ي.ر.- ج.-5ص:45.

فازداد حضورهم، وقد ملكوا الأحوال وتمكنوا في مقامات الرجال. فلم يغلبهم محو عن طي؛ ولم يحجبهم شيء عن شيء»[1].

إن المتصوفة يغيّرون المفاهيم المتعارف عليها، فيعكسون المعهود العقلي بواسطة الرؤيا القلبية التي تحيل التناقض إلى ألفة، والمتضاد إلى متجانس، وكلّ ذلك حاصل بفعل «شراب المحبة» الذي يفعل فعله في الصوفي، فتغيب حواسه المادية، وتصحو آلة القلب، فيكون الشراب داعيا إلى الصحو، بعدما كان داعيا إلى المحو، وبذلك تتم المكاشفة والمشاهدة، فيكون الغياب عن المحسوس والأغيار والسوى داعيا إلى الحضور مع الحضرة الإلهية.

هذه المتناقضات هي التي تصنع نظام المعرفة الصوفي، بل تشكّل خلفيته الفكرية ومتنه النصي الذي قد يبدو ظاهريا مجرد ترف فكري، ولعب لغوي لا طائل منه. قد يكون ذلك صحيحا من وجهة نظرة معينة، حين يوجهها المنطق والعقل، ولكن يتهاوى ذلك الزعم إذا نظرنا إلى الخطاب الصوفي باعتباره نظاما «يستخدم ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازية وتراكمات دلالية. خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوية أي بمعنى المعنى، عندها يمكن القول بأن كلّ معنى هو انتهاك لمعنى آخر، وكلّ تعريف هو تأويل للخطاب، يحيل إلى تأويل آخر»[2].

إن عزل الخطاب الصوفي عن بنيته تقتل النص وتحيله إلى مجرد كلّام، يستبعد شروط المعنى، ولهذا فإن شرط قراءة الخطاب الصوفي لا تكون إلاّ ضمن شرط إنتاجه، وضمن نظام بنيته المعرفية؛ ولذا فإن القراءة السلبية الإسقاطية تتعامل مع المعنى في المدونة الصوفية على أنه جاهز «أو بوصفه جوهرا مكنونا أو سرّا دفينا، وهذا التصور يصدر عن رؤية للمعنى قوامها أن المعنى قائم بذاته، متزامن مع نفسه مستقل عن شروط إنتاجه، قابع في مكان ما بانتظار من يأتي ليكشف النقاب عنه»[3].

وتأسيسا على ذلك فإن النص الصوفي له شروط أنتجته ضمن بنيته المعرفية والفكرية والجمالية، حيث يشيع في مدونته ذلك التقابل الضدي، مما يؤدي به إلى تراسل الحواس، وبالتالي يفقد المعنى مركزيته، وبذلك يظل المعنى هلاميا لا يتشكّل إلاّ من خلال المتلقي، وهو ما يجعله أهل الذوق والعرفان بحسب الحال التي يكون عليها المريد؛ ولذا فإن القراءة لا تتم من الخارج بقوانين ثابتة معيارية، وإنما تكون من خلال ما يقف عليه الصوفي، حتى يكون التفاعل مع النص وما يحدث فيه المتلقي من تراكم وتراكب، بحيث يبدو حضور المتناقضات أمرا طبيعيا، بل وضروريا في متن النص.

إن ذلك سيستدعي قراءة مخصوصة، تقصي العقل، وتنفتح على القلب الذي يستوعب المتناقضات والمتنافرات على خلاف العقل الذي لا يقول بذلك، ولا يؤمن إلاّ بالثبات وأحادية الشكلّ ويرفض مبدأ التناقض، ولهذا يرفضه المتصوفة رفضا فيما لا يجب أن يكون. لأنهم يرون أن العالم أظهر ما يكون فيه التناقض، إلاّ أنه في الآن ذاته يدل على الوحدة، فالعالم كثير لكنه في الواحد ولهذا فإن هذه المتناقضات وإن تغايرت فهي واحد، بل يجمع المتصوفة على ذلك تلميحا أو تصريحا، وهو ما يعبّر عنه الفكر الصوفي بـ» وحدة الوجود» ذلك أن وحدة الطبيعة هي المنطق الأساسي للفلسفة الصوفية، لقد أخذت الصوفية عن الفيثاغورية قدسية الأعداد، وبما

(1) أبو عبد الله بن إبراهيم بن عياد النفري الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية- تحقيق د.عبد الحليم محمود ود.محمود بن الشريف- مطبعة السعادة- مصر- ط:-1 1395هـ- 1970م-ج:-2ص:209.

(2) علي حرب: الفكر والحدث- حوارات ومحاور- دار الكنوز الأدبية- بيروت لبنان-ط.1--1997ص:61.

(3) علي حرب: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب-بيروت- لبنان- ط:2--2000ص:151.

أن العـدد «واحد» هـو أول الأعداد لذا فـإن العدد واحد هـو العـدد المقدس الـذي يشير إلى الله الـذي هو واحد لا يتجـزأ ولا يتعدد، فيكون الواحـد بحسب رأيهم هو كلّ شيء وكلّ شيء هو واحد»[1].

فهـذه المتعارضات ليـس لها من وجـود إلاّ في ظاهر الشـكلّ، وإنما في باطنها فهي متماهيـة ترجع في أصلها إلى الواحد، ولهذا لا يؤخذ الخطاب الصوفي على ظاهره وإنمـا يقـرأ ضمن شـروط إنتاجه، وضمـن بنية نظامه المعـرفي المفـارق وفي ذلك يقول الحلاج معـبرا عن هذه الحقيقة الباطنية مماهيا بين المتناقضات:

اقتلـونـي يا ثقـاتـي إن فـي قتلـي حيـاتـي
ومـمـاتـي وحيـاتـي وحياتي في ممـاتي
أنـا عنـدي محو ذاتي من أجلّ المكرومات[2]

لقد حوّل الحلاج المفاهيم وقلبها وغيرها، على عكس مـا كانت عليه بالتالي تغيرت دلالتها إلى نقيض ما كانت عليه فصارت:

الحياة = الموت ، الموت = الحياة

بعدما كانت : الحياة ≠ الموت ، والموت ≠ الحياة

قـد يبدو هذا تناقضا من منظـور العقل. ولكن ذلك ليـس إلا علـى المستـوى اللغـوي الاصطلاحـي فحسب، أو علـى مستـوى الحيـاة المعيشة، في حـين إن الموت عند الصـوفي ليـس موتـا بالمفهـوم التقليـدي بل هـو حياة، حيث ينتقل من الدنيـا إلى عالم الحياة الحقيقية. حيث الحضـرة الإلهية، وبذلك تحّن الـروح إلى أصلها، ولهذا كان الحـلاج يستعجـل الموت ويلحّ عليه ويعـذر من يقتله وهو القائل «اقتلوني تؤجروا وأستريح»[3].

إن الموقـف الصـوفي المبني على الـذوق جعل التحول الـدلالي في استمرار لا يقـر على قرار، بـل هو في تحوّل مـا دام التجلي في تحـول، وسيكون القبض على الدلالة القـارة مـن الصعوبـة بمـكان و» في خضـم خصوصية الدلالـة التعبيرية للمصطلح الصـوفي، التي تختلف بين حال ومقام وبين مقام وآخر، بين تجربة وأخرى، على أن تلـك المصطلحات ذاتها قابلة للتغير والتطور حسب حال المتصوف وعمقه الوجداني والمعرفي، وتختلف دلالته بين بيئة وأخرى، وبين زمن عن آخر»[(4)] وهو ما لم يستوعبه الفقهـاء والعقليـون والظاهريون نتيجـة اختلاف نظام المعرفـة الذي يحكم التصوف، ويحكـم غيره، فالصوفي يصـدر عـن ثنائية متقابلـة كالصحو والسكـر والوحدة والكثر والغيـاب، والحضور والفرق و الجمع...الخ. يقول الحلاج :

رأيـت ربـي بعـين قلبـي
فقلتُ: من أنتَ؟ قال أنتَ[5]

ويقول ابن الفارض :

فقد رفعتَ تاء المخاطب بيننا وفي
رفعهـا عـن فـرقـة الفـرق رفعتـي
فـإن لـم يجـوّز رؤية اثنين واحـدا
حِجَاكَ ولـم يثبت لبعـد تثبّـت[6]

وفي المعنى ذاته يقول الحلاج :

بينـي وبينـك آنـيّ يزاحمـنـي
فارفع بحقك أنـيّ مـن البـين[7]

(1) أحمد على زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة- نينوى للدراسات والنشر والتوزيع- دمشق- سوريا-ط:-1 2004م- ص:287.
(2) حسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج-وضع حواشيه وعلق عليها محمد محمد باسل عيود السود-دار الكتب العلمية-بيروت لبنان- ط2-1423هـ/ 2002م-ص: 125.
(3) أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج- ص: 57.
(4) سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج- حياته، شعره ونثره-دار علاء الدين-دمشق، سوريا-د.ط-1996- ص: -90 91.
(5) أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج -ص: 123.
(6) أبو حفص عمر بن الحسين بن الفارض: ديوان ابن الفارض-شرح كرم البستاني-دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت لبنان-د.ط1404-هـ/ 1983م-ص:77.
(7) الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج- ص: 160.

يلاحظ حضور الضميرين أنا/أنت المتكلّم والمخاطب مما يشكّل الانفصال فتكون:

1 - الأنا ≠ الأنت ← موضوعيا ← العقل.

2 - الأنا = الأنت ← وجدانيا ← القلب.

وهكذا يلح المتصوفة على رفع «الأنية» باعتبارها تقف حاجزا أما الوحدة فحضور «الأنا» مقابل «الأنت» دليل الكثرة وانفصال، وهو ما يشعر الصوفي بثقل «الأنا» باعتبارها عقبة دون تحقيق التماهي والوحدة ولهذا تصير:

أنا= أنت ← أنا = أنا ← توحّد.

ولا تتحقق هذه الجدلية إلاّ برفع الأنية وتصير متماهية في «الأنت» ثم تتحول «الأنت» إلى «أنا» ولهذا حينما يخاطب الصوفي ربه يقول يا «أنا» بحيث لم يعد يرى ربه إلاّ به، حيث تتحقق الوحدة المطلقة، ولم يعد ثمة إلاّ الله، ويمكن استبداله بالضمير «أنا» في كلّ من الفرق والاتحاد والجمع. ولهذا يقول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا[1]

إن الصوفي غير معنيّ بنظام اللغة ولا بقواعدها الصرفية، فهو معنيّ بلحظة المشاهد والكشف، ولذلك وجدناه يكسّر نظام البنية الصرفية فيكون الضمير «أنا» هو نفسه «هو» أو «أنت» فيكون عندئذ ﴿أنا =هو=أنت﴾ بل يتحول الكلّ إلى ضمير واحد دالا على هوية الصوفي، وأن نطق الصوفي بذلك فإنما ينطق غلبة وقهرا في غياب العقل. بل لا ينطق بذلك إلا بشرط غياب العقل والمعقول، و إلاّ لما صحت هذه المساواة بين هذه الضمائر المختلفة الدالة على ذوات متغايرة، فيكون أنا ← للمتكلّم، أنت ← للمخاطب، هو ← للغائب. ولكن في نظام الخطاب الصوفي تتحول هذه الفروق إلى توحد في «الأنا» وهو ما لا يجوز في اللغة، والمنطق، فيخرج الصوفي بذلك عن العادة المعهودة، ولم يعرف الشعر العربي ولا المنظومة الفكرية أو العرفية هذا النوع من التماهي بين هذه الضمائر. حيث اجتمع ما لا يمكن الجمع بينها، فإما أن يكون: أنا أو يكون: أنت أو يكون هو مستحيل بمنطق العقل أن تجتمع هذه الضمائر في واحد.

إلا أن ذلك التصور لا يكون ممكنا إلاّ من خلال ما يفرضه نظام المعرفة الصوفية من حيث تتلبس أنا الصوفي بالحال التي تكون عليها لغته، فتستحيل مقاربته باللغة الى معادل للحال التي ينطق بها، فتكون لغته غير متجانسة، محدثة فجوة معرفية بينها وبين ما تم التعارف عليه، فيتأسس –وفق ذلك– جمالية مفارقة تندس في بنية الخطاب الصوفي حيث التكثيف والتوتر اللغوي. ولهذا فالصوفي حين ينطق بمثل هذا الشطح يكون غائبا عن ذاته، ويشعر–بعدها– بغبن اللغة، وثقل ما يقول، مما لا يقبله عقل ولا شرع، ولهذا كانا الحلاج يردد « يا إله الآلهة، ويا رب الأرباب يا من لا تأخذه سنة ولا نوم[2] ردّ إلى نفسي لئلا يفتتن بي عبادك ما هو أنا وأنا هو لا فرق بين أنيّتي وهويتك إلاّ الحدث والقدم»[3].

ففي الخطاب الصوفي لا وجود للمشار إليه في الخارج، حتى وإن وجد فهو على سبيل الافتراض، ليكون معادلا لغويا لا وجود له، فوجوده من معين الذاكرة فقط، يتوسل بها الصوفي لإقامة تواصل ممكن مع المتلقي، لذلك يكون الكشف عن تلك المفارقة ضمن الأطر المتعارف عليها. والمواءمة بين ما هو موجود فعلي من المحسوس، وبين ما لا وجود له إلاّ في الذات، وحيث لا وجود له موضوعيا.

(1) المصدر نفسه – ص: 158.

(2) إشارة إلى قوله تعالى:)لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْم (سورة البقرة– الآية: 255.

(3) أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج– ص: 41.

وهذا مـا لا تستطيع القراءة الظاهرية استيعابه، ولا اللغة المعيارية حمله، وما لا يقدر الصوفي القول فيه أكثر ممـا قال. ولهذا كثيرا ما يلـوذ الصوفي بالصمت، حيث يكـون لحظتها الصمـت أبلغ مـن كلّ كلّام. ولهذا اشتق الصوفيـة من الـكلّام نظاما للكلّام، مغايـرا للمتعارف عليـه، فتواضعوا علـى مصطلحات خاصـة بهم جعلوها مطيـة للتواصـل، من حيث هـي أداة اشـتراك بينهم لا تؤديهـا العبـارة، وإنمـا يؤديهـا الكشف والـذوق، ذلك أن « بـين العلم والمعلـوم بحور لا يُـدرَكُ قعْرُهَا، فإن سرّ التعلق بينهما مع تباين الحقائق بحر عسير مركبه، بل لا تركبه العبارة أصلا ولا الإشارة، ولكن يدركه الكشف»[1] بالذوق والتجلي مشاهدة أو مكاشفة .

ومن هذا المنظور عزف الصوفية عن الظاهر والشكلّ والعقـل، وكلّ ما لـه صلة بعالم «السّوي» حيـث أيقنوا أن المعرفـة تنبع من الداخل لا من الخارج، وكلّ ما في الكون موجود في الإنسان، وكلّ ما في الإنسان موجود في الكون، ولهـذا فإن الصوفي لا يجعل من اللغة وحدها مصطلحا، بل إن العالم أو الوجود صار كتابا مفتوحا، وهو عبارة عن لغـة، ولهذا فهو يتوافق وحروف الهجاء[2] بحيث تتطابق «هذه الحروف حسب مخارجها مراتب الوجود التي تبدأ مـن العرش وتنتهـي إلى مرتبـة الملك، ومـا يوازيها من الأسماء الإلهية»[3] وبذلك تكتسب اللغة طابعها الرمزي ويقيـم ابن عربـي بينها وبـين الوجود أواصـر وصلات، وتكون من تلك الحروف مراتب الوجود كلّها انطلاقا من لفظ الجلالة فيقطعـه إلى حروف منفصلة ليشكلّ منها العالم[4]

فالنصـ الصوفي- مـن خلال لغتـه ومصطلحه- لا يقـول الحقيقة وإنما يقترب منهـا فيقاربها. ولهذا يظل المعنى ممكنـا ومفتوحا على قـراءات وتأويلات. وهو ما جعل الخطاب الصوفي طفرة نوعية مفارقة لكلّ النصوص العربيـة في مفهومهـا للكتابـة، وبنيـة نظامهـا المعـرفي ثـم الجمـالي، من خـلال ابتكاراتـه التعبيريـة الكثيرة والمتجـددة، وهو مـا يعطي النص مرونـة هائلة ومتنوعة لا تخضـع للثابـت والقياس اللغـوي (المعجـم)، وإنمـا تخضـع لبنية نظام يماهي المعـاني ويراسل بين الدلالات المختلفـة، فالنص الصوفي- بهذا المنظور- في تغير دائم يتميـز بسياقات متنوعـة ومرنة، مما هيـأ لنفسه إنشاء لغته الخاصـة. وشكلّ منظومته اللغويـة بدلالات متغيرة خاصة، مرجعيتها الذوق فأكسبتها سمة التحول الدلالي من الثابـت إلى المتغير، فيتشكلّ النص الصوفي من غير مركزيـة المعنى، وبذلـك اندس في بنيـة نظامه التحول الدلالي.

فالمعـاني الصوفيـة ليس لها ما يقابلهـا عند المتلقي مـا لم يكن واقعـا في مـدار الرؤيا الصوفيـة، فالمعنى لا يكون جاهزا مكتملا، وإنما يخضع للذوق ودرجة العارف ورسـوخ قدمه، وما تهيأ له مـن استعداد روحاني بالذكر والأوراد وتسابيـح وصلوات...إلـخ. فتكـون اللغـة نتيجة مخاض عسـير لا تولد مـن تراصـف قبلـي، أو اختيار معجمـي قـار، لأن الصوفي يتلقى المعـاني، في شكلّ ذوق مجـرد لا متعين له، فيحـاول لحظتئذ إيجاد معادل لغوي جديـد للذوق الجديد، والحال التي لا تتكرر أبدا. فيكون الصـوفي في صراع دائب مع اللغـة، للبحث عن الدلالات الجديدة.

فلغة الصـوفي لا تخضع للثبات، وإنمـا هي في تشكلّ متغير، ولهذا فهي ترتبـط بالتأويل المتغير المستمر، مما جعل الخطاب الصوفي قابلا للقراءات المختلفة والمتغيرة والمتناقضـة. فليس تقسيم المتصوفـة لدرجة المعرفة من

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-1 ص: 107.
(2) المصدر نفسه-ص: 249-250.
(3) محيي الدين بن عربي: كتاب الجلالة- ضمن كتاب رسائل ابن العربي- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية- حيدر أباد الدكن- دار التراث العربي- بيروت- لبنان- ط:-1 1361هـ- ج:-1 ص: 2-3.
(4) المصدر نفسه-ص: 3.

باب العبث والافتعال، وإنما هو ناتج عن تجربة ومعاينة وذوق. فهناك المريد والسالك والعارف والواصل. وهي درجات تقتضيها المعرفة، وتقتضي معها التمكن في المعاني واقتناصها باللغة. (تكوين النص) الصوفي في إطار ما تم التعارف عليه، ومع ذلك تنفلت المعاني من إيسار اللغة فيكون الشطح، أو التلفظ بما لا يقبله العقل، فتكون لغته غير مفهومة، وغامضة عصية عن التأويل. وقد يعجز الصوفي تماما عن نقل لطائفه وأذواقه وأحواله باللغة، فيلوذ بالصمت احتراقا.

ومع ذلك فإن الصوفي قد يستعيض عن اللغة المعهودة بعلامات أخرى غير لغوية. فيتشكّل منها مذخوره الفكري والمعرفي والفلسفي. تكون بمثابة مصطلحات يثري بها دلالته، جاعلا من الكون كلّه لغة، بل صار الكون كتابا مسطورا في ورق منشور[1] بيد أن معرفة بنية الخطاب الصوفي تعفينا من محاولة التعريف بخطورة لغة التصوف والأخطر من ذلك تأويله بما يقتضي الفهم العادي، اللهم إلا إذا اتسم الإجراء بالمرونة التي تنأى به من أن يكون تعريفا ثابتا محددا في اتجاه واحد.

إن وعي ذلك التصور في بعده العرفاني يوصل إلى الفهم الذي يرى التصوف رؤيا ذاتية مجازفة، تقرأ الكون والذات باعتبارهما لغة، حيث تكون قادرة على إحداث الأثر الجمالي، والجدارة الفنية، من خلال التمويه على المتلقي. ما لم يكن يمتلك شفرة الخطاب، أو شرط معرفة خصائصه الأسلوبية، والتي تكون هي الأخرى شرط فهمه، والتي ستولد قراءة أخرى مفارقته مولدة للأثر الجمالي، تنتج إمكانية التأويل ضمن نظام بنيته.

لقد ألحّ المتصوفة على أن لهم تصورا خاصا للغة والعالم والإنسان. باعتبار أن كلّ ذلك رؤيا ذاتية، وهو ما يجعل الغموض سمة التركيب الصوفي. وبذلك يكوّن هوة بين المصطلح من حيث هو دال وما يشير إليه مدلوله، ليشكّل دلالات الغيبة، السكر، الفناء ومهيمنات المدونة الصوفية وبؤرة النص. لتكون ملمحا دلاليا بارزا في النص تفصح عن حدود الرؤيا الذاتية وتتجاوز المجاز بمفهومه العرفي، وتغدو عنصرا فاعلا في توليد المعنى الذي لا يتحدد بمؤشر، ولا يتأطر بحدود بل سيظل غائما متلاشيا: «كحجر المقلاع ليس له اتجاه محدد»[2].

ومرد ذلك إلى أن الخطاب الصوفي يغرف من معين الرؤيا، وبذلك ستكون- والحالة هذه- مبهمة غامضة ما لم يجد الصوفي لها معادلا موضوعيا، لغويا، أو على الأقل يتكئ على رصيد معرفي في وعي المتلقي، أو يتقاطع مع منظومته المعرفية. فسيظل الخطاب- لحظتئذ- مشفرا معتما تغيب فيه دلالته، مما ينجرّ عنها إرباك المتلقي، فتولد فيه تلك الصدمة المولدة للغرابة والدهشة والانخطاف، حيث تفاجئه بعدما كان الخطاب العادي يداهنه ويتماهى معه.

وتظهر طاقة المصطلح الصوفي في إظهار الشيء المبهم، حيث يظل مجهول الهوية، لا اسم له ولا رسم، فتكون طاقة اللغة هاهنا (المصطلح) محاولة مقاربته ومحاصرته، والتعرف عليه، ولذا يظهر (المسمّى) بأسماء مختلفة، وفي احيان اخرى متناقضة، وهي من حال المتصوف وذوقه، وتظهر جمالية هذا القنص الدلالي في أن المصطلح لا يقول الحال، وإنما تظل فيه هوامش لا تقال. بحيث ترتكز المقاربة في التسمية على ظلاله، وما لم يُقَل فيه تبقى امكانية القول فيه ممكنة لا يستهلكها القول ولا تستنفذها التسمية، وعلى الرغم مما قاله الصوفي تبقى فيه جوانب خافتة منبهمة من خلال التركيز على الظل دون المركز، حيث تغيب معالمه وحدوده.

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-3 ص 441.

(2) جلال الدين الرومي: مثنوي-ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام الكفافي- المكتبة العصرية صيدا بيروت-ط1--1966ج-1 ص:928.

وبذلك تكون الرغبة أكثر لمعرفة الخافت فيه، والمظلم، حيث لا تنقل الأبعاد وتفاصيلها كاملة، وإلاّ انتهى إلى ارتباط آلي، وتهاوى كلّ نظام الخطاب الصوفي، واستحال إلى نص معياري تستهلكه القراءة المعيارية الحرفية.

فشعرية المصطلح الصوفي تنبني على إقامة التقابل الدلالي والتنافر بين المتناقضات، وهو ما يحيله إلى ألفة أخرى متجانسة، شرط تجاوز الظاهر إلى الرؤيا.

يخلق الخطاب الصوفي مصطلحاته الخاصة التي تدور في حقل نظامه وبنية معرفته، التي يتشكّل منها نظامه اللغوي، والذي يستحيل بدونه قراءة الشعرية الصوفية، مما يتيح للمتلقي إنتاج دلالة النص الغائبة/ المغيبة، وبهذا يقوم المتلقي بقراءة الغياب، الذي يندس في ثناياه التوتر الدلالي، فتكون احتمالية المعنى وتعدده وتحوله من متلق إلى آخر، وهنا يمنح المصطلح الصوفي اللغة بنية لم يسبق أن ألفها التركيب، فيكسبها طابعا إنزياحيا متجددا، وتظل معه الدلالة بكرا، متوترة مفارقة للنول اللغوي المعهود، حيث يكتسي المصطلح شعريته من دلالة التقرير إلى دلالة التحول والتفجير، حتى تتكيف مع مقتضى الحال الجديدة، فيمنحها ذلك نفحة، إيحائية، وسمة شعرية جديدة، للتعبير عن العالم اللامرئي بلغة مغايرة.

لقد منح المصطلح الصوفي الخطاب إمكانيات جديدة باعتباره رحما تتولد فيه الدلالات المتناقضة، ولا يمكن قراءته معزولا عن الحالة التي أفرزته. وأمّا ما كان من شأن القواميس التي تشرح المصطلح الصوفي ،فهي لا تشكّل شيئا أكثر من إحالة عمليه كمساعد للقراءة، حيث يتصاعد المصطلح في بناء النص الصوفي وفق نظامه الخاص، بعيدا عن نظام الأدلة والبرهنة. فأعاد للغة وهجها واعتبارها الشعري، وخلع عليها المسحة الفنية. وبذلك يصوغ فيها الصوفي المعاني واللطائف، وضمنها تجربته العرفانية.

إن الصوفي حينما أبدع تلك اللغة وصاغ تلك المصطلحات، لم يكن معنيا بالتشكيل الجمالي، والبحث عن الخصوصية الشعرية، أو الانطلاق من نظرية قبلية في الفن والجمال، وإنما كان هاجسه، التعبير عن مواجيده وأحواله، ومقاماته، وتأرجحه بين حالتين متناقضتين: كالقبض والبسط، والمحو، والصحو، والفرق والجمع، والجلوة والخلوة، والجمال والجلال، والوجد والفقد... إلخ. وهي ثنائيات متقابلة متناقضة لا يمكن القبض عليها إلا بما تمّ الاصطلاح عليه من الألفاظ الصوفية. حيث تظل تحتفظ بمخزونها الروحي، مما يستدعي مفارقة مبطنة بحمولة شعرية متوترة، تبلغ درجة عالية من التكثيف والتركيز والاختزال الدلالي.

والفرق إذن في اللغة الصوفية واللغة المعيارية لا يكمن في استبدال لفظ معروف بآخر غامض، وإنما يكمن الفرق الجوهري في أن التصوف مواجهة للحقيقة الباطنية الخفية في العالم والذات معا، بحيث لا يستهلكها المصطلح ولا يستنفذها، ولا يدعي الصوفية ذلك، وإنما يجعلون منها حالة من الغموض الذي تتطلبه اللطائف. ولذا لا تكون اللغة إلا بالغموض والإشارة.

ولهذا يصدم المصطلح الصوفي الثابت والقانون العرفي والمعيار. وحيث يسعى الخطاب الصوفي إلى بناء تصور جديد للغة وفق بنية نظامه المعرفي، لا يقول ذلك ولا ينطق به، وإنما يسكت عنه ويندس في تصوره العام.فتتأسس دلالات جديدة يوضحها هذا الشكلّ على سبيل المثال:

المصطلح	المعنى المعجمي	المعنى الصوفي
الجهل[1]	ضد العلم	هو العلم .
الحرب[2]	ضد السلم	هو السلم
حيرة[3]	عدم القطع في الشيء	بديهية ترد على قلوب العارفين
ظلمة[4]	ضد النور	العلم بالذات الإلهية.

(1) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل- ص:27.
(2) المصدر نفسه- ص:27.
(3) ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية-ص:728.
(4) المرجع نفسه-ص: 860.

فاللغة المعيارية تحيل إلى ما هو خارجها. أما اللغة الصوفية فإنها تحيل إلى ذاتها، تبني عالمها الخاص، من خلال ما تحيل إليه من معان ليس لها معادل موضوعي. تفارق المنطق فتجتمع فيها الأضداد، لا تبوح ولا تصرح، ولا تشرح ولا توضح، تتدثر بالغموض وتحتاج إلى إعادة قراءة بالتأويل، قراءة تكشف مستويات الدلالة. وتعددها باحتمالات ضمن بنية النظام المعرفي الصوفي وسياقه العرفاني الذي تتحرك فيه اللغة وتنتقل منه إلى الخطاب، فتتشكّل علائقه الداخلية التي تتحكم في مسار الخطاب.

وفي ضوء هذا الوعي استغل المتصوفة كلّ طاقة اللغة، وما من شأنه أن يكون أداة توصيل. فلم يكتفوا باللغة وحدها-كما تمت الإشارة إليه- بل استغلوا العلامات غير اللغوية، بل حتى الحروف ذاتها جاعلين منها طاقات، ليست لها في نظام المعرفة العادي، إذ الحرف في العرف لا قيمة له بذاته، معزولا عن التركيب، بينما هو عند المتصوفة قيمته في ذاته ولذته، من حيث هو رمز لعوالم خفية، فقد عدّ ابن عربي الحروف أمما كباقي الأمم، يقول في ذلك: «إن الحروف أمة من الأمم مخاطبون مكلّفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، لا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا»[(1)].

لقد أحس ابن عربي أن اللغة قد استهلكها الاستعمال فأراد شحنها من جديد، بإعادة خلق تواصل آخر ضمن شروط بنية التصوف ورؤيته للوجود والإنسان واللغة، انطلاقا من مفهوم الإلهام والكشف.. وبذلك فابن عربي مارس انزياحا على الانزياح. بتأسيس ذوق جديد. باكتساب معان جديدة لم تألفها اللغة فيما سبق، دون أن تنضبط العلاقة بين الدال والمدلول، وبذلك كانت العلاقة بينهما علاقة تحول ترتهن الى مفهوم الفجوة، فتتبدل العلاقة بتبدل الاستعمال، حيث تتلاشى الدلالة- مثل حجر المقلاع- دون أن يترسخ المعنى الدال في معنى محدد.

وترى سعاد الحكيم أن اللغة الصوفية، ظلت حبيسة النبرة التعليمية إلى أن جاء ابن عربي مخرجا إياها من هذه الحدود إلى «رؤية كونية شاملة وغنية»[(2)] تتجاوب والتجربة الداخلية. بلغة العلو وتعزف عن معايير البلاغة المعيارية، وتؤسس لنمط جديد من الكتابة.

ستظل لغة الحال تفتقد إلى القرائن التي تحيل إلى الشيء الغائب، وسيظل هذا الغائب كذلك، ما لم يمتلك المتلقي شفرة المصطلح، وحتى القواميس الصوفية لا تفيدنا شيئا في فهم تلك الاصطلاحات. ما لم يكن المتلقي صاحب ذوق، أو على الأقل صاحب قلب لا صاحب عقل، فيتمكن من معرفة بنية السياق المعرفي الذي يدور في فلكه الخطاب.

صرّح المتصوفة بإجماع، في غير ما موضع أن العقل قاصر في إدراك الحقائق الذوقية واللطائف والأحوال والمقامات على تعددها وتداخلها وتراسلها، وعدم ثبوتها على معيار قار ثابت، في حين ألح النقد العربي القديم على نفي وإقصاء كلّ ما يشكّل بنية النظام المعرفي الصوفي، من منظور المعيار والبيان والتبيين، والوضوح والمنطق والأقيسة وحضور العقل، ولهذا كان تصادم نظامين معرفيين يستدعي حضور أحدهما تغييب الآخر، ومن ثمة فإن الخطاب الصوفي ينفلت من إسار المعيرة والعيار، والنّمذجة، كما أجمع المتصوفة على اللحظات الذوقية، التي تقف دونها فصاحة العبارة أو تلميح الإشارة ولهذا كان الاصطلاح ضرورة اقتضاها سياق الخطاب، ونظامه الداخلي وانجر عن ذلك تصور جمالي للغة، لم يكن مطلوبا لذاته أو متولدا عن تصور قبلي، أو من نظرية في اللغة أو الجمال.

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-1 ص:101.

(2) د. سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة-المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع-رندة للطباعة والنشر-بيروت لبنان-ط1-1411هـ/ 1991م- ص:42.

لقد تأرجح الخطاب الصوفي بين العبارة والإشارة بحثا عن خصوصية اللغة التي تقبض على المعنى البكر، خصوصا وأن المتصوفة عانوا من عنت اللغة، واستعصائها رغم تمرسهم بها، ليس عجزا منهم أو ضنا على معارفهم- في كلّ الأحوال- وإنما لطبيعة غموض التجربة ذاتها، فتفقد ما يعكسها باللغة، أو ما يقاربها بالإشارة، نظرا لبعد هذه المفاهيم وغورها أولا، واستعصاء اللغة من حيث هي أداة تواصل ضمن ما تم التعارف عليه ثانيا، وعلى الرغم من خروج الخطاب الصوفي عن بنية النظام الرسمي (المؤسسي) ذوقا، ورؤيا، وأسلوبا، إلا أنه كان يدور ضمن نظام اللغة ذاته، وطاقته الإبداعية، وقدرتها على تمثل الحالات الدقيقة. ولحظتئذ يشطح الصوفي فيخرج عن النّظام والمعيار المتعارف عليه.

إلا أن الإشكال يظهر في محاكمة الخطاب الصوفي. بما ليس من طبيعته، وذلك بإسقاط معايير الأطر المعرفية الرسمية عقيديا وفنيا على بنية نظام يفارقه، بل يرفضه ويقصيه. فكان محاكمة خطاب بخطاب آخر، أي جعل الخطاب الرسمي حجة على الخطاب الصوفي، في حين أن أي خطاب لا يجوز أن يكون حجة على الخطاب من حيث هو آخر يغايره، ولا يماهيه، ويفارقه ولا يشاكلّه، وذلك ما أعطى الخطاب الصوفي سمة الغموض في مقابل الوضوح، وتلاشى المعنى في مقابل تمركزه، وانحراف لغته بدل ارتباط الدال آليا بمدلوله وذلك ما اكتسبه سمة الشعرية من خلال إحداث فجوة/ مسافة توتر بين ما هو كائن من الخطاب وما كرسته الذائقة النمطية من الخطاب الرسمي.

وبذلك يتحول الدال في المصطلح الصوفي إلى مجرد مؤشر على ما هو موضوعي، أو شاهد تاريخي مجرد من حمولته القاموسية، بما يقتضي والبحث عن مدلوله المغيب ضمن بنيته التأويلية التي يفترضها السياق الصوفي، وبذلك تتحول اللغة في النص الصوفي إلى مجرد مولد للدلالات وليست قارة على دلالة معينة، أو افتراضية مقحمة، أي بحثا عن الترجيح والاحتمال المبني على سوابق لا يفرضها السياق الصوفي ولا بنية نظامه المعرفي، الخروج من المعنى النهائي الثابت. بل يظل المصطلح الصوفي يمد الخطاب بالمعنى المتعدد من الإمداد والاتساع والتكثيف والتركيز والاختزال بما لا تسعه المجلدات الطوال « وقد قيل إن أحدهم جاء إلى ابن الفارض يستأذنه في شرح قصيدته «نظم السلوك « فسأله عن مقدار الشرح فقال: إنه سيقع في مجلدين. فضحك الشاعر و قال: لو أردت لكتبت مجلدين تفسيرا لكلّ بيت فيها»[1].

قد تغيب مرجعية المصطلح الصوفي وتنفلت من إيسار الدلالات الصوفية وتعتاص عن التأويل، بحيث تعيد صياغة الدلالات وفق منظور باطني ذاتي. ولذا يستعين الصوفي بما تواطأ عليه الصوفية «من الرموز و الإشارات و الألوان و الأرقام و الحروف تشتبك كلّها في غاية من الصور الجذبية، أعماقها توحي بأكثر من مظهر، ولمعانيها أوجه توحي بأشياء لا حدود لها»[2] لا تدخل ضمن الفهم العادي، أو معزولة عن بنية نظامها الصوفي و سياقها العرفاني.

لا يوجد المعنى الصوفي إلا داخل بنيته الخاصة، بواسطة القراءة ثم تأويله ضمن شروطه، وخصوصية النص الصوفي الذي يتأرجح بين السياق المعرفي العام، وخصوصية التجربة الذاتية، وهكذا تتمكن الكتابة الصوفية-بما هي كتابة- من أن تعصف بالحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية. فتأتلف المتضادات. وتتعايش وتتماهى وتتراسل مما يجعل الخطاب الصوفي في مواجهة مع اللغة ومع السلطات المعنوية والمادية.

(1) د عادل كامل الألوسي: الحب والتصوف عند العرب –شركة المطبوعات للتوزيع والنشر –بيروت –لبنان-ط: 1--1999ص:84

(2) المرجع نفسه-ص:19

فالمصطلح الصوفي من حيث هو لغة داخل اللغة يحقق الرغبة في الكشف عن المضمر والخفي، واللامعقول، بالتصرف في طرق الكلّام الاعتيادية، حيث تُنتزع الألفاظ من سياقاتها وحمولاتها الدلالية المرتبطة بها. ثم شحنها بدلالات تظل احتمالية بمعان روحية متسامية لتشكّل سياقات جديدة تجري مجرى الشعرية في حركة وتحول. فالمصطلح يحقق للصوفي إمكانية التصرف في اللغة باللغة، ولذا نراه «باستعماله للكلّام استعمالا جديدا مدهشا يوقظنا من سبات الحياة اليومية، وينتشلها من الرتابة التي نغرق فيها. فهو يشدنا بكلّماته إلى عالم سري عجيب، عالم من السحر والفتنة»[1].

فالصوفي لا يكتب من خلال النظرية، بل يتملص من الذاكرة الذوقية، ليؤسس ذائقته الخاصة، لتصبح الكتابة الصوفية متماهية مع الكتابة الشعرية سواء أكتب الصوفي شعرا أم نثرا وما تنطوي عليه الكتابة من فتنة تحطم الأنظمة المعهودة، لإقامة تراسل بين الممكن والمستحيل، بين المحتمل واللامتوقع، بين المحدث والمطلق. وبذلك يخترق الصوفي مفهوم رتابة الزمن فيظهر ما يبدو فوضى مؤتلفا، فيتلاشى ما يسمى بمركز المعنى أو يكاد.

فالمصطلح الصوفي من خلال خلخلة العلاقة بين الدال والمدلول، يعيد بناء تصور دلالي جديد مفارق، فيوهم المتلقي أن ثمة بعثرة أو اعتباطية أو تشظيا، مما يراوغ القراءة المعتادة التي تكتفي بما يعلنه النص أو يقوله، وتعزف عما يضمره ويسكت عنه. فيبدو كأنه أقفال مطلسمة تشي بتشابك دلالي يتوشح بالغرابة والغموض.

إن نظام الفحوة بين الدال والمدلول ما يترك هامشا لإمكانية القراءة والتأويل من خلال ما يمليه الذوق على المتأول، وبذلك الأذواق «تختلف تفاسيرها باختلاف الباعث على المجاهدة»[2] بحيث لا يشكّل ذلك نظرية أو قاعدة مطردة «وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردا أو قبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات»[3] التي تضعف أو تتقوى بحسب الاستعداد النفسي من جهة وبحسب درجة الصوفي ومقامه من جهة ثانية.

لقد أصّل الذوق الصوفي في مفهومه لعملية التأويل المبنية على فاعلية التحول الدلالي، التي ترجع إلى عوامل كثيرة كالمفاجأة والانخطاف والنشوة، والخرق، والخلخلة والانزياح عن الدلالة التواضعية، وتغير أفق الانتظار بالخروج عن المألوف والمعهود في أبعاده الدلالية المعيارية.

إن الذوق لا يتقيد بالقواعد الصارمة ولا بالمعايير الحادة، باعتبار أنه «ليس ثمة معيار واحد يقبله الجميع»[4] ولذلك سيظل الذوق فارضا نفسه كطرف في المعادلة النقدية مهما اشتدت صرامة المعايير النقدية دقة وتجريدا، ولذلك سيظل «حظ الذائقة من الأدب والفن هو أكبر بكثير من حظ الذهن، ومن حظ المعيار الراسخ»[5] وهو ما يكرسه خطاب التصوف.

ومع أن المصطلح الصوفي –كما يزعم القاموس– يرتبط بمدلول قار ثابت، إلا أن التعاطي معه لا يحيل إلاّ على تشتت دلالي، وتشظي معنوي، يختلف باختلاف الباعث كما يرى ابن خلدون ولذلك لا تكون الدلالة الصوفية بالافتراضات الدلالية التي يفترضها الذهن، وإنما من خلال ما يفرضه الذوق الخاص، المندس في بنية نظام الخطاب الصوفي. ولهذا فالمصطلح يكتسب

(1) –علي حرب: الممنوع والممتنع– نقد الذات المفكرة – ص: 147.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل–نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي–المطبعة الكاثوليكية–بيروت–د.ط–د.ت– ص: 43.

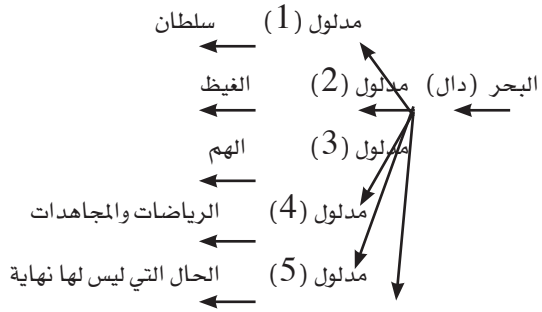
(3) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة – دار الكتاب اللبناني–بيروت–د.ط– 1981 ص: 868.

(4) يوسف سامي اليوسف: القيمة والمعيار– مساهمة في نظرية الشعر– دار كنفاني للدراسات والنشر والتوزيع– دمشق –سوريا– ط:1--2000ص: 48.

(5) المرجع نفسه– ص: 49.

شعريته من خلال الهامش الغيابي، فيحيله إلى لغة أخرى أعلى، حيث يحيل إلى مخالفة القاموس، فينتقل من المدلول الأول المرتبط به آليا إلى مدلول غائب، فيحمل القارئ على إعادة بناء النص وفق بنية النظام الصوفي الذي لا يقول بالدلالة الأحادية.

إن ما يفرضه المصطلح الصوفي من هوة بين اللغة والوجود من خلال المسافة الاختراقية، التي تكسر وتيرة الدلالة النمطية بالرؤيا التي تنزاح بالدلالة عن العرف المعهود باعتبارها قفزة خارج المفاهيم، وبذلك يكون الغموض يسعى إلى إخفاء المعاني وتغييبها، وهو ما يدفع إلى رفض القراءة الظاهرية والتي لا تكون إلاّ بقراءة مفارقة، تمنح المصطلح إمكانية التوسع الدلالي. بحيث لا يكون التأويل اعتباطيا أو يخضع للأهواء وإنما هناك شروط –مسكوت عنها– وفقها يقرأ معبّر الرؤيا بحسب المقام «مما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين بما هو أليق بالرؤيا»[1] فيكون مثلا البحر في الرؤيا دالا إما على السلطان، أو الغيظ، أو الهم لأمر فادح[2] أما البحر عند النفري فهو الرياضات والمجاهدات[3]، وأما عند الشبلي فهو الحال التي ليس لها نهاية.[4] فيكون الدال واحدا والمدلول متغيرا:



(1) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة– ص: 887.
(2) المصدر نفسه –ص: 887
(3) راينولد آلن نيكلّسون: الصوفية في الإسلام – ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة – مكتبة الخانجي– القاهرة – ط:2 – 1422هـ 2002م – ص: 79.
(4) د. عبد المنعم حفني: الموسوعة الصوفية – ص: 665.

ومع أن ما بين البحر (الرؤيا) والمدلولات المحتملة من فجوة، إلا أن السياق هو الذي فرض هذه الدلالات الذاتية، التي تنأى عن العقل والتواضع، فليس بين الدال (البحر) والمدلولات المتداولة في سياق كل تجربة أية علاقة أو تجانس، بل هناك فجوة سحيقة، فضلا عن أنه ليس بين دلالات التأويل أدنى صلة، ولهذا فالانزياح في المصطلح الصوفي غير وارد في الخطاب العام الرسمي، وهو ما أحدث شرخا بين الباث الصوفي والمتلقي (غير الصوفي).

إن خروج المصطلح الصوفي عن المعنى القاموسي القائم على التواضع يعطيه سمة الانزياح، مما يؤهله إلى الدخول فيما يسمى بالغياب، أي غياب الدلالة المتوقعة أو المفترضة، وهو ما يعطيه سمة الشعرية من خلال المسافة الاختراقية أو الهوة التي بينه كدال والمعنى الجديد غير المتوقع كمدلول، حيث تكسر هذه العلاقة الجديدة النمطية والرتابة وهو ما من شأنه أن يتيح للقارئ أن يعيد بناء إنتاج دلالة جديدة، فالصوفي يقيم علاقات بين أشياء ليست بينها علاقة أصلا.

إن بنية المصطلح الصوفي من خلال ما تقدم تنبني على مفارقة لغوية مما تمنحه تلك المفارقة: فجوة/ مسافة توتر، فينحرف المصطلح عن المعنى القاموسي المتواضع عليه ذلك «أن استخدام الكلّمات بأوضاعها القاموسية المتجمدة لا ينتج الشعرية، بل ينتجها الخروج بالكلّمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة»[(5)] فالصوفي إذن وإن اتخذ اللغة وسيلة، والمصطلحات تكئة ليقارب بذلك ما يعتاص على المقاربة، إلا أنه يعتمد اللغة بما هي اصطلاح وتواضع وبذلك فهو «يمارس فاعلية جماعية ويمتاح من الروح الجماعية بمجرد أن يستخدم لغة اصطلاحية معروفة ومدركة. لكنه في الوقت نفسه لا

(5) كمال أبو ديب: في الشعرية – مؤسسة الأبحاث العربية–بيروت–ط1– 1987– ص: 38.

يستخدم هذه اللغة بما هي اصطلاح معروف مدرك، بل يدخلها في بنى جديدة تكتسب فيها دورا، وفاعلية ودلالات جديدة»[1] وذلك ما يجعل الخطاب الصوفي يتوشح بنوع من الغموض، ويكون أكثر استجابة للقراءات المختلفة، والتأويلات المتغايرة، وهو ما يمنحه جدارته الشعرية.

قائمة المصادر والمراجع

- أبو العباس أحمد بن محمد: الحكم العطائية- تحقيق ودراسة رمضان محمد بن عبد البدرى- دار الكتب العلمية- بيروت- ط:1-1424هـ/2003م.
- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشري: الرسالة القشرية-وضع حواشيه خليل المنصور-دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان-ط1-1418هـ/1998م
- أبو حفص عمر بن الحسين بن الفارض: ديوان ابن الفارض-شرح كرم البستاني-دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت لبنان-د.ط1404-هـ/1983م
- أبو عبد الله بن إبراهيم بن عياد النفري الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية- تحقيق عبد الحليم محمود ود.محمود بن الشريف- مطبعة السعادة- مصر- ط:-1 1395هـ- 1970م
- أحمد على زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة- نينوى للدراسات و النشر والتوزيع- دمشق- سوريا-ط:-1 2004م
- إسماعيل بن محمد العلجوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر على الأحاديث على السنة الناس- تعليق أحمد فلابس- مطبعة الفنون- حلب -سوريا-د.ط-د.ت-
- جلال الدين الرومي: مثنوي-ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام الكفافي- المكتبة العصرية صيدا بيروت-ط1--1966ج1.
- حسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج-وضع حواشيه وعلق عليها محمد محمد باسل عيود السود- دار الكتب العلمية-بيروت لبنان- ط2-1423هـ/2002م
- راينولد آلن نيكلّسون: الصوفية في الإسلام – ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة – مكتبة الخانجي- القاهرة – ط:2 – 1422هـ 2002م
- سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة-المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع-رندة للطباعة والنشر-بيروت لبنان-ط1-1411هـ/1991م
- سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج- حياته، شعره ونثره-دار علاء الدين-دمشق، سوريا-د.ط1996-
- عادل كامل الألوسي: الحب و التصوف عند العرب – شركة المطبوعات للتوزيع والنشر –بيروت –لبنان- ط:1-1999
- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة – دار الكتاب اللبناني-بيروت-د.ط1981-
- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل-نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي-المطبعة الكاثوليكية-بيروت-د.ط-
- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل-نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي-المطبعة الكاثوليكية-بيروت-د.ط-د.ت
- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل-حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح محمد عويضة-دار الكتب العلمية-لبنان-ط1-1418هـ1997-م
- عبد المنعم الخفني: الموسوعة الصوفية-مكتبة مدبولي- القاهرة-ط.1-1424هـ/2003م

(1) المرجع نفسه – ص: 38-39.

● علي حرب: الفكر والحدث- حوارات ومحاور- دار الكنوز الأدبية- بيروت لبنان-ط.1-1997

● علي حرب: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب- بيروت- لبنان- ط:2-2000

● كمال أبو ديب: في الشعرية – مؤسسة الأبحاث العربية-بيروت-ط1-1987

● محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية- إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي-قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي-دار إحياء التراث بيروت- لبنان-د.ط-د.ت-ج:4

● محيي الدين بن عربي: كتاب الجلالة- ضمن كتاب رسائل ابن العربي- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية- حيدر أباد الدكن- دار التراث العربي- بيروت- لبنان- ط:-1 1361هـ- ج:

● نصر حامد أبو زيد- هكذا تكلّم ابن عربي-الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر-د.ط2002-

● يوسف سامي اليوسف: القيمة والمعيار- مساهمة في نظرية الشعر- دار كنفاني للدراسات والنشر والتوزيع- دمشق –سوريا- ط:1--2000ص: 48.

دلالات أنساق

دروس في اللسانيات العامة لدو سوسير (نشرة 1916)

قراءة نقدية في ضوء المصادر الأصول

د. مصطفى غلفان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدار البيضاء عين الشق
جامعة الحسن الثاني

اقترن كتاب دروس في اللسانيات العامة Le cours de linguistique générale الصادر سنة 1916 باسم دو سوسير Ferdinand de Saussure بإشراف وعناية شارل بالي Charles Bally وزميله سيشهاي Albert Sechehaye(وهو ما نسميه نشرة بالي). وبقدر ما كانت نشرة بالي حاسمة في تلقي تصورات سوسير والتعريف بها على نطاق واسع، بقدر ما كانت مصدر سوء فهم وجدل بشأن بعض من مفاهيمها، ذلك أنَّ تلقي «دروس» إيجابياً لم يكن ليَحْجب الالتباس والارتباك الذي لامس جوانب أساسية وحاسِمة من التصورات الواردة فيه، ولاسيما القضايا والمفاهيم مثل: موضوع اللسانيات، وثنائية لسان/كلام، والعلامة والدال والمدلول، والاعتباطية، والقيمة، والدلالة، والمعنى، والصورة، وتمييز اللسانيات التعاقبية عن اللسانيات التزامنية. وأشارت بعض الدراسات النقدية إلى ما تضمنته بعض فقرات دروس من التباس بسبب سوء الصياغة. ونص دروس؛ مُشْكِل لا بمضامينه وتصوراته وحسب؛ وإنما أيضاً بطبيعته الفريدة كنص وهي طبيعة تطرح أسئلة تمسُّ علاقة المؤلِّف بعمله:

وظلت نشرة 1916 بالرغم من كل الملاحظات النقدية، الوثيقة الوحيدة التي تحيل على تصورات سوسير. لكن ملامح منعطف جديد في التعامل مع نشرة بالي، بدأت تلوح في الأفق مع أعمال روبرت غودل Robert Godel 1902-1984 حين شرع سنة 1954 في نشر نصوص جديدة منسوبة إلى سوسير وإلى الطلبة الذين استمعوا مباشرة إلى دروسه وهو العمل الذي طوره المحقق رودولف إنغلر ما بين 1968 و1974 في طبعته النقدية الهائلة لنشرة بالي. وبفضل صرامة الدِّراسات الفيلولوجية التي قامت بتحليل نصِّ دروس تحليلاً فيلولوجياً دقيقاً وشاملاً في ضوء مقارنته بمصادره الأصول. ويتجسد تدخل الناشرين في جوانب من المناولات الفيلولوجية والمنهجية الأساس التي قام عليها إعداد نص دروس وإخراجه، أبرزها: عدم تجانس المادة المعتمدة في دروس، وتغيير الترتيب الأصلي لموضوعات الدروس وتعديل المنظومة المصطلحية، وأخيراً إهمال الناشرين لحركية تصورات سوسير وتحولاتها اللحظية، فضلاً عن تأويلهما الخاص لتصورات سوسير.

وسنحاول في هذا المقال تقديم بعض الأمثلة الملموسة التي كشف عنها المحققون الجدد لنص دروس في اللسانيات العامة من خلال تبيان الاختلالات الفيلولوجية التي وقع فيها الناشران شارل بالي وزميله سيشهاي.

الكلمات المفاتيح :

دروس في اللسانيات العامة- اللسانيات العامة- سوسير- نشرة بالي- تلقي سوسير- الفيلولوجيا

Critical studies of «Course in General Linguistics «by F. de Saussure

Mostafa GHELFANE
Casablanca-Maroc

Abstract :

Course in General Linguistics by Saussure, edited by Charles Bally and Albert Sechehaye 1916 became the basis for the structural approach shedding light on Saussure's thought .This edition was a source of misunderstanding for many of the issues in the book such as issues of the subject of linguistics, language and speech, signifie and emained, emainedness, referent, shape and concept, synchronic and diachronic linguistics. Some critical studies pointed out that some sections of the book are confusing because of the poor wording. The book is problematics also of it's attribution to the author.

The 1916 edition emained the only document that explained the authers concepts despite number of critical observations .when Godel published a new edition in 1954 a new feactures was looming.

This work was developed by Rudolph Engler between 19681974- using philological studies that revealed misrepresentation of the content of the book some inconsistencies, termes and misunderstanding of the original concepts.

This article attempts to provide some plain examples adopted by the new editors of Course in General Linguistics and the mistake made by Bally and Sechehaye.

Key words :

Course in General Linguistics- Saussure-Charles Bally and Albert Sechehaye-Saussure's thought

اقترن كتاب دروس في اللسانيات العامة le cours de linguistique générale باسم دو سوسير. وأصل الكتاب سلسلة من المحاضرات التي ألقاها سوسير بجامعة جنيف على عدد قليل من الطلبة خلال ثلاثة مواسم جامعية ما بين 1907 و1911. أي أنَّ الدروس كانت تلقى مرة كل سنتين. وبعد وفاته سنة 1913، قام زميلاه بالجامعة ذاتها؛ شارل بالي Charles Bally وألبرت سيشهاي Albert Sechehaye بنشرها سنة 1916 بمساعدة ألبرت ريدلنجر Albert Riedlinger. وبقدر ما كانت نشرة بالي وزميله حاسمة في تلقي تصورات سوسير وشيوعها عالمياً، بقدر ما كانت مصدر سوء فهم وجدل في تلقي تصورات سوسير، ذلك أنَّ تلقي دروس إيجابياً لم يكن ليحجب عن الدارسين الغموض وأحيانا التناقض اللذين طالا جوانب أساسية وحاسِمة من التصورات الواردة في الكتاب.

1 - المصادر الأصول

ظلت نشرة بالي وزميله إلى وقت قريب وتحديداً إلى منتصف القرن العشرين الوثيقة الوحيدة التي تحيل على لسانيات سوسير. ويبدو أن سلطة شارل بالي المعرفية وعلاقته الشخصية بسوسير ومكانته العلمية في الأوساط الجامعية الأوروبية وعلاقاته بكبار لسانيي الحقبة، تَحكَّمت إلى حد كبير في رسم مسار الكتاب المنسوب إلى سوسير قبل نشْره وبعده. لقد استطاع بالي أن يُبعد الكتاب عن أي مقاربة نقدية تَروم تحقيق فقراتِه، وتبحث في تدقيق طبيعة علاقته بمصادره المخطوطة. ولم يقم بالي بأدنى جهد من أجل توضيح نشرة 1916 لدروس سوسير في اللسانيات، وينير ما غمض فيها،» فلم يُبْدِ أيَّما استعداد لنشر تلك المخطوطات. وهكذا منعا فعلياً أيَّ تقييم نقْدي للنص المُحقَّق «(هاريس،2016/2003، ص.64).

لكن ملامح منعطف جديد في التعامل مع نشرة بالي أو على الصح تصورات سوسير، بدأت تلوح في الأفق مع أعمال روبرت غودل Robert Godel (1902-1984) حين شرع سنة 1954 في نشر نصوص جديدة منسوبة إلى سوسير وإلى بعض طلبته وأبرزها، أمشاج نصوص قصيرة كتبها سوسير ما بين 1890-1894 (Godel, 1954) ومقدِّمة دروس سوسير العام الثاني 1908-1909 نقلاً عن دفاتر أحد طلبة سوسير (Saussure, 1957)

وتابع رودلف أنغلر (1930-2003) (Rudolf Engler, 1967-1974) ما بدأه أستاذه غودل في إطار مشروع يروم فحصاً فيلولوجياً شاملا لنشرة بالي من خلال مقابلتها بالمصادر المخطوطة التي اعتمدها بالي وزميله سيشهاي في إصدار كتاب سوسير سنة 1916. وتتضمن طبعة أنغلر بين دفتيها مُعْطيات نصية ذات قيمة تاريخية مرتبطة مباشرة بمحاضرات سوسير مرتبة كالتالي:

أ - نشرة بالي وزميله، مجزأة إلى مقاطع Fragments مرقَّمة من 1 إلى 3281.

ب - ملحوظات الطلبة،

ج - نصوص كتبها سوسير كملحوظات تحضيرية للدروس،

د - نصوص أخرى في اللغة كتبها سوسير وتعود إلى ما قبل إلقاء الدروس.

وجاءت طبعة أنغلر في صفحتين متقابلتين مشطورة إلى ستة أعمدة، يُعيدُ أولها نصَّ نشرة بالي وتعرض الأعمدة الثَّانية والثَّالثة والرَّابعة فقرات المصادر المخطوطة التي اعتمدها الناشران، بينما يُقدِّم العمودان الخامس والسادس فقرات نصية كانت مجهولة إبَّان صدور طبعة 1916.

وفي سياق ما أصبح يعرف بالعودة إلى سوسير في نهاية القرن العشرين؛ عرفت دروس سوسير

صدور نشرات جديدة أبرزها طبعة أيسوك كوماتسو Saussure 1993 et 1996) (Eisuck Komatsu الذي نشر محاضرات سوسير في اللسانيات العامة في ثلاثة مؤلفات مرتبة حسب التسلسل الزمني الذي ألقيت فيه وفق ما دون في دفاتر ثلاثة من أبرز طلبته وهم: ألبرت ريدلنجر Albert Reidlinger (مساعد بالي وسيشهاي في نشرتهما)، وشارل باتوا Charles Patois وإميل قسطنطين Emile Constantin. وأعاد دانيال كامبارارا Gambarara وميجيا كويخانو Quijano Mejia (نشر دروس العام الثالث وفق كراسات قسطنطين وإلى جانبها ملحوظات سوسير حول هذه الدروس (Constantin, 2005) .

وبفضل المقاربة الفيلولوجية التي اتبعها المحققون ولاسيما أنغلر تَمَّ:

- تحديد هوية مصادر فقرات نشرة بالي 1916، بتحديد أسماء أصحابها، وصفحتها حسب دفاتر الطلبة، وفق تسلسلها الزَّمني ضمن المقررات الثَّلاثة، أي انتماؤها إلى دروس العام الأول أو العام الثاني أم الثالث.
- الإشارة إلى التَّطابق اللَّفظي بين نشرة بالي والمصادر الأصول المخطوطة. والأمثلة كثيرة يتعرف عليها في الأعمدة بإشارة أنغلر إليها بالبند الغليظ.
- بسْط المقاطع التي كان يتعيَّن على بالي وزميله الرجوع إليها لإخراج طبعة 1916.
- الإشارة إلى الفقرات الواردة في نشرة بالي التي لم يتمكن أنغلر من التَّعرف على مصادرها أو توثيقها.

ولم يشكِّك لا غودل (Godel , 1959) ولا (1974-Engler, 1967) في موضوعية الناشرين وأمانتهما العلمية إزاء تعاليم سوسير، لكنهما في الوقت ذاته رسما خريطة مفصلة تحدد تدخل بالي وسيشهاي في بِناء نسيج أقسام دروس وفُصوله وفقراته جمله وأحياناً كلماته. وأتاح التتبع التوثيقي رصد مستويات التَّكثيف والاختصار أو الزيادة والحذف التي أجراها النَّاشران مقارنة بمصادرها الأصول.

ويتجسد تدخل بالي وزميله من خلال جملة من القضايا الفيلولوجية والمنهجية المتعلقة بإعداد الكتاب من أهمها:

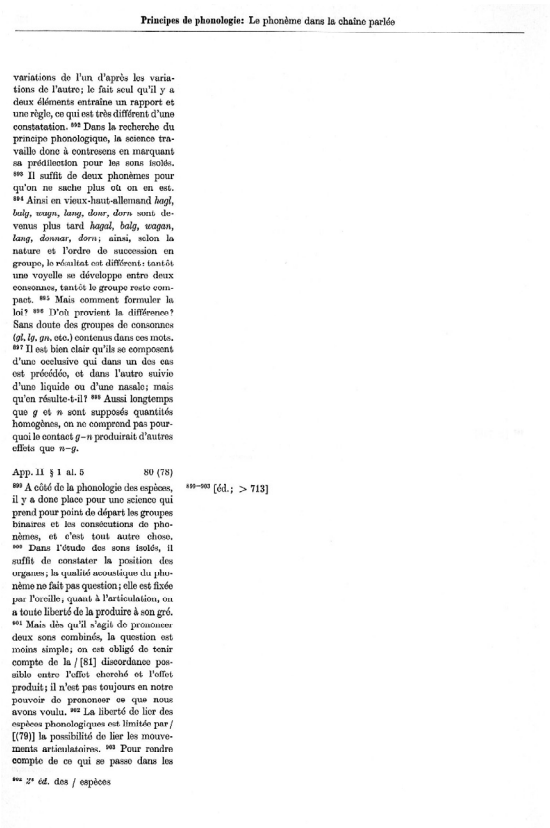
- عدم تجانس المادة المعتمدة في نص دروس في اللسانيات العامة؛
- تغيير الترتيب الأصلي لموضوعات الدروس،
- تأويلات الناشرين الخاصة لتصورات سوسير. Louis- Jean Calvet,1974, p. 17.
- تعديل المنظومة المصطلحية.
- إهمال الناشرين لصيرورة تصورات سوسير خلال فترة إلقاء الدروس.

2 - عدم تجانس مادة دروس

لكي يستقيم التعبير عن تصورات سوسير، صحَّح الناشران المادة المقتبسة من النصوص الأصلية، وحسَّنا أسلوبها، وأعادا صياغتها، مضيفين-دون الإعلان عن ذلك -كلمات وجملاً وتعبيرات من صنعهما، كما حذفا ما اعتبراه زائداً. ويمكن إجمال تدخل الناشرين في عدم تجانس المادة المعتمدة، وتغيير الترتيب الأصلي للموضوعات، وتعديل بعض المصطلحات، وإهمال حركية تفكير سوسير، فضلاً عن تأويلهما الخاص لتصوراته.

يقوم تكوين نص دروس في اللسانيات العامة الذي نشره بالي وزميله على أساس المصادر التي تضمنت مادة المُلاحظات التي دوَّنها طلبته أثناء فترة إلقاء المحاضرات(...)، ولاسيما دروس العام الثالث. أما

غـودل فاعتمد مـا أصبح متاحـاً في مكتبـة جامعة جنيف العموميـة من مصادر جديـدة. فقد تلقـت إدارة الجامعة مـن أسرة سوسير سنـة 1955 رصيداً مـن المخطوطات الجديـدة؛ وتسلَّمـت الجامعـة أيضـاً من السيـدة بالي في السنـة نفسها مَخطوطـات ووثائق تتعلـق بدروس سوسير كانـت في حوزة زوجهـا. (Godel, 1959, p. 10). غير أننا حين نقـارن مصادر نشرة بـالي بالمصادر المخطوطة التـي أوردهـا غـودل و(Engler1967-1974,)، تبـدو طبعـة 1916 مبتـورة جداً، فهي لم تعتَمِـد حتى المصادر التي أشار إليها الناشران ذاتهما، وإنما اكتفت بجزء يسير منهـا يتمثل في دفاتـر ثلاثة طلبة هـم: فرانسيس جوزيف Francis Joseph وهيلـين Hélène de Bourdet دو بوردي (ستصبح السيدة سيشهاي فيما بعد CLG/ De Mauro, p. note 12) ودفاتـر جـورج دوكاليه على وجـه الخصوص (Gambarara, 2005, p. 30). أما الخـرق السافر لثبوتيـة وصدقية العمـل الفيلولوجي الذي قام بـه الناشـران فيتجلـى في إضافتهما مـواد من خارج مقـررات دروس سوسير في اللسانيات العامة، حين اقتبسا فقـرات من مَخطوطة بعنوان: ملحوظات من أجل كتاب في اللسانيات العامة كتبها سوسير ما بين 1893 و1894، حين كان يفكر في إصدار مؤلف في اللسانيات العامة. والكلام في نص دروس في اللسانيات العامة عن الفونولوجيا والمقطع يرجـع الجـزء الكبـير منـه إلى مُدوَّنـات بـالي المختزلة sténogrammes للمُحاضرات التي ألقاها سوسير حول المقطـع بالجامعة الصيفية بِجنيف سنة 1897 (CLG/ De Mauro, p. 63). وتظهـر مقاطع نشرة بالي وزميله عـن الفونولوجيا في طبعة أنغلر (CLG/ Engler, 1. p. 107 et pp. 100-108). مُخففَّـة جـداً أو لا مقابـل لها في ملحوظـات الطلبـة. (Engler، ص 125-126 و129 و135-137 و139-146).



Principes de phonologie: Le phonème dans la chaîne parlée

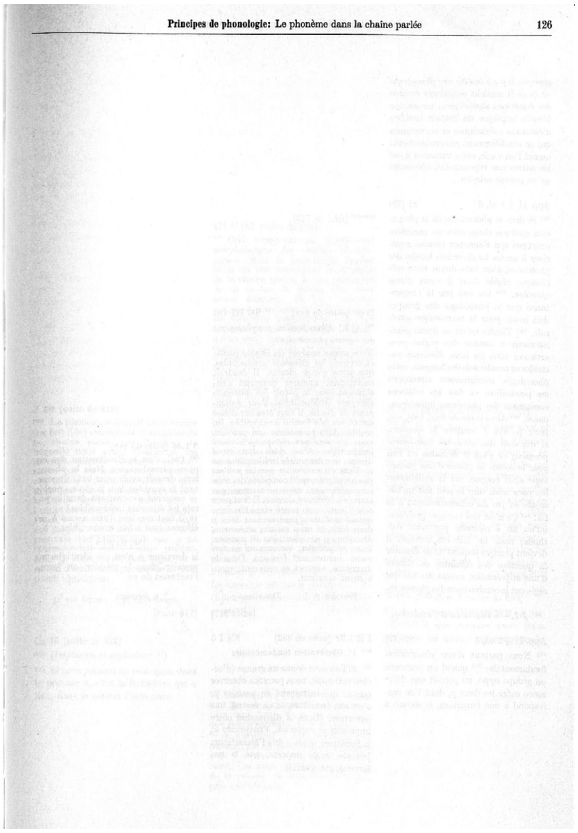
variations de l'un d'après les variations de l'autre; le fait seul qu'il y a deux éléments entraîne un rapport et une règle, ce qui est très différent d'une constatation. [892] Dans la recherche du principe phonologique, la science travaille donc à contresens en marquant sa prédilection pour les sons isolés. [893] Il suffit de deux phonèmes pour qu'on ne sache plus où on en est. [894] Ainsi en vieux-haut-allemand *hagl, balg, wagn, lang, donr, dorn* sont devenus plus tard *hagal, balg, wagan, lang, donnar, dorn*; ainsi, selon la nature et l'ordre de succession en groupe, le résultat est différent: tantôt une voyelle se développe entre deux consonnes, tantôt le groupe reste compact. [895] Mais comment formuler la loi? [896] D'où provient la différence? Sans doute des groupes de consonnes (*gl, lg, gn*, etc.) contenus dans ces mots. [897] Il est bien clair qu'ils se composent d'une occlusive qui dans un des cas est précédée, et dans l'autre suivie d'une liquide ou d'une nasale; mais qu'en résulte-t-il? [898] Aussi longtemps que *g* et *n* sont supposés quantités homogènes, on ne comprend pas pourquoi le contact *g–n* produirait d'autres effets que *n–g*.

App. II § 1 al. 5 80 (78)

[892] A côté de la phonologie des espèces, il y a donc place pour une science qui prend pour point de départ les groupes binaires et les consécutions de phonèmes, et c'est tout autre chose. [893] Dans l'étude des sons isolés, il suffit de constater la position des organes; la qualité acoustique du phonème ne fait pas question; elle est fixée par l'oreille, quant à l'articulation, on a toute liberté de la produire à son gré. [894] Mais dès qu'il s'agit de prononcer deux sons combinés, la question est moins simple; on est obligé de tenir compte de la / [81] discordance possible entre l'effet cherché et l'effet produit; il n'est pas toujours en notre pouvoir de prononcer ce que nous avons voulu. [895] La liberté de lier des espèces phonologiques est limitée par / [(79)] la possibilité de lier les mouvements articulatoires. [896] Pour rendre compte de ce qui se passe dans les

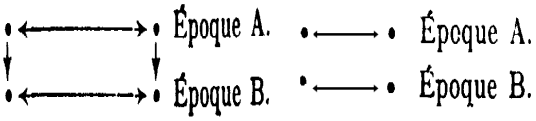
[892–903] [éd.; > 713]

[896] 2e éd. des / espèces



Principes de phonologie: Le phonème dans la chaîne parlée 126

وكشفت دراسات أخرى (Rousseau, 2006) إقحام الناشرين جزءاً من الدروس التي ألقاها سوسير حول اللسان القوطي ما بين1881 و1890 بباريس حين استقدم لتدريس اللغات الهندية الأوروبية القديمة بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا.. وإذا تحرينا الدقة، فإن الخطاطة: (CLG/ De Mauro, pp. 120-121).



تعود إلى هذه الفترة أي ما بين 1881 و1890، ولا وجود لها ضمن ملحوظات الطلبة (CLG/ Engler, 2, p. 187).

ويشير دو مورو (CLG/ De Mauro, p. 449, Note 157) بدوره إلى أنَّ فقرات محددة حول تحول العلامة la mutabilité du signe (CLG/ De Mauro, p. 109) لا وجود لها ضمن دروس سوسير في اللسانيات العامة وإنما هي موجودة أصلاً في المقالة التي كتبها سوسير بمناسبة تأبين العالم الأميركي ويليام ويتني سنة 1894. يُمكن الاطلاع عليها الآن في (Saussure 2002, p. 209 et sv)). كما أدمج الناشران مواد أخرى لا علاقة لها بدروس سوسير في اللسانيات مثل الدروس التي ألقاها سنة 1911 حول اشتقاق اللسانيين الإغريقي واللاتيني المدونة في دفاتر بروتش (CLG/ De Mauro, pp. 238 -259). وتعد دروس الاشتقاق آخر دروس ألقاها سوسير قبْل أنْ يتوقَّف عن التَّدريس بِسَبب مرضه.

3 - تغيير ترتيب الموضوعات:

يتضح من دفاتر الطلبة التي نشرها كوماتسو (Saussure, 1993et 1996)أن النَّاشرين بالي وسيشهاي أذابا مواد دروس الأعوام الثلاثة ضمن فصول جديدة بالرَّغم من عدم تَجانُسها واختلاف عرضها زمنياً، عامِدَين إلى تنْظيمها وفْق ترْتيب يُناسِب رؤيتهما الخاصة دون اكتراث بالدَّوافع التي وجَّهت سوسير في تَسلْسُل موضوعاته، وجعلته يعْمل على الرَّبط بيْنها، ومن ثمة فإن »التسلسل الفاعل للأفكار الذي ربما كان واضحاً للتلاميذ الذين حضروا محاضرات سوسير (...) قد ضاع في خضم عملية إعادة الترتيب الكبرى التي فرضها المحققون(يقصد بالي وزميليه) لاحقاً على مدونات المحاضرات « (هاريس، 2016/2003، ص. 62). ويبدو أن الناشرين لم يَحترما أمرين اثنين:

أ - التسلسل الزمني للموضوعات

ب - السياق المعرفي الذي وردت فيه.

وإذا كان معروفاً أن الناشرين استندا في تكوين دروس في اللسانيات العامة إلى مادة دروس العام الثالث، فإنهما لم يحترما التصميم الإجمالي التي اتبعه سوسير فيها، حيث قسَّم - حسب كراسات الطلبة - مقرر العام الثالث إلى جزأين مترابطين يتناول أولها تنوع الألسن، بينما يتناول الثاني مفهوم اللسان. أما الناشران فعكسا الترتيب واضعين مفهوم اللسان في المقدمة والفصول الأولى من دروس في اللسانيات العامة (CLG/ De Mauro, pp. 23-43) ، بينما وضعا كل ما يتعلق بتنوع الألسن في نهاية الكتاب (CLG/ De Mauro, p. 261) في فصْل لا يُثير انتباه القارئ بشَأن مسائلَ عدَّها الأستاذ مُقدِّمات أساسية لما سيتحدث عنه لاحقاً. ولم يكن إبعاد قضايا تنوع الألسن من بداية الكتاب رغم إلحاح سوسير -حسب ملحوظات الطلبة دائماً -على العلاقة القوية بين مفهوم اللسان وتنوع الألسن، سوى تأكيدهما المقصود حصْر موضوع اللسانيات في اللسان بالصيغة الشهيرة التي أثبتاها في نهاية دروس » إن

موضـوع اللسانيات الوحيد والحقيقي هو اللّسان في ذاته ومن أجْل ذاتِه(CLG/ De Mauro, p. 317) «).

أمـا المِثال الثَّاني على الاختـلال النـاجم عن تغيير ترتيـب موضوعـات الدروس فيتعلـق بِمفهـوم القيمـة Valeur. فقـد تحـدث عنـه سوسـير في دروس العام الثـاني أثنـاء حديثـه عن اللسـان كنسق مـن القيم، ثم تناولـه مجدداً في دروس العام الثالث مبينـاً أهميته في الكشف عـن الطبيعة النوعيـة للأنسـاق السيميولوجية وفي مقدمتهـا اللسان البشـري) Saussure 1996 (. فمفهـوم القيمة كأساس للتنظيم الخلافي بين الوحدات، أو مـا أسماه مطابقة الوحـداتIdentité des unités يقـود إلى اعتباطيـة العلامة، لأن مفهـوم القيمة نتيجة لتمييـز اللسـان عن الـكلام باعتبار القيمة مـن اللسان وليس الكلام. أمـا في نشرة بالي فالأمـر مُخْتلِف، فقد جـاء الكلام عن ثنائيـة لسـان/ كلام (الصَّفحة 38)، قبـل الحديث عن مطابقة الوحدات اللغوية (ص 249)، بينمـا ورد في صـ 150 كلُّ مـا يتعلـق بِمفهـوم القيمة. ولاتبـاع التَّرتيـب الأصلـي، يتعـيَّن البدء في نشـرة بالي بالبـاب الثامن مـن القسم الثالـث وعنوانـه: الوحدات والمطابقـات والحقائق التعاقبية، ثمَّ العودة إلى البابين الثالـث والرابع من القسم الثاني: المطابقات والحقائق والقيم والقيمة اللغوية، ومنه إلى الباب الأول من القسم الأول، وعنوانـه طبيعة العلامة اللغوية، وصولاً إلى الباب الثالـث من المقدمـة (موضوع اللسانيـات) (Calvet 1974, p. 20).

4 - إضافات الناشرين.

لم يكتـف النـاشـران بتغيـير ترتيـب الموضوعـات وتسلسلهـا؛ بل إنَّهما أضافا العديد من الفقرات والجمل والكلمـات. وتكْمُن خطورة هـذه الإضافات في أنَّها توجه تأويـل تصورات الأستاذ في اتجاه قـد لا يكون بالضرورة مـا قصده صاحبها، إذ كان بعضـ إضافاتهما حاسماً لا في رسـم معالم لسانيات سوسـير فقط، وإنَّما اللسانيات الحديثـة برمتها بتوجيـه مسارها النظـري والمنهجي. وقدَّم غـودل(129-Godel, 1957. pp. 115) عينة من الفقرات المضافة ومنها:

دروس	موضوع الفقرة	نص الفقرة المضافة
صفحة: ف 24 /ع 28	لغة الأطفال	مـن:» كـأن نـبـدأ على سبيل المثال بدراسة لـغـة الأطـفـال إلى: الحلقة المفرغة «.
ف38/ع 41	تعلم اللغة الأم	من » إننا إنما نتعلم لغتنا الأم «إلى» يحصى من التجارب «.
ف 99/ع 111	العلامة	(مـضـمـون هـذه الـصـفـحـة مضاف إلا الجملة الأخيرة وخطاطتان من بين الخطاطات الثلاث، مع تغيير رسمهما.

ولـمَّا كان عدد الإضافات في الفصل المتعلق باعتباطية العلامة وبِخَطِّيتها Linéarité مرتفعاً، فإن غودل

وضـع لها ملحقاً قابـل فيه فقرات دروس بما ورد في دفاتر الطلبة (129-Godel, 1957 pp. 122).

- ف150-151 /ع167-168 التعليـق على المثال المعروف «سيداتي» بأكمله من وضع الناشرين.

ومـن السهل على قارئ طبعة أنغلر الوقوف على هذه الإضافـات حسب ما تتضمنـه الأعمـدة المقابلة لنص دروس من فراغات قد تكبر أو تصغر. (لمزيد من الأمثلة انظر: غلفان 2016أ)

لكـن أهـم إضافة تتمثل في العبـارة الشهيرة التـي ختم بِها الناشـران دروس:» إن موضوع اللسانيـات الوحيد والحقيقي هو اللسان في ذاته ولذاته(CLG/ De Mauro, p. 317) «، وهي

العبـارة التي يُمكن الجزْم بأنها من وضْعهما (Godel, 1959. p. 181) ، إذ ليْـس في المصادر الأصول لدروس في اللسانيات أو في غيرهـا ما يسْمح بالقَوْل بأنَّ الأستاذ عبَّر عن بهذه الصيغة أو بأخرى (Rastier, 2009, p. 5) . ويُؤكِّدُ بوكيه أنَّ الجُمْلة كانت رائجـة لا عند فرانز بوب فقط، وإنمـا، سنة 1883 عند مؤلفين معاصرين لسوسير في الصيغة قريبة جداً:» إن اللسانيات تدرس الألسن في ذاتها ولذاتها«(Bouquet, 1997, p. 266[1]) .

وتوخَّـى النَّاشران من الجملة السَّابقـة خاتمةً توجيهَ قارئ دروس نَحـو ترسيـخ تصـور مُفـاده أنَّ سوسير اهتـم باللسان المجرد وأهمـل دراسة مظاهر النشاط اللغـوي الفعلي المتمثل في الـكلام. ولا شكَّ أنَّ الفكرة الإجماليـة للجملة المنحولةَ لها ما يدْعمها عند سوسير؛ إذْ يَتَردَّد صداها في ملحوظات الطلبة. فقد كتـب الطالب قسطنطـين:» يُمكننا أن نقـول بأننا باختيار اللسان كمركـز ونقطة انطلاق (CLG/ Engler, 1, p. 52, IIIC274.321) «. وكتب الطالب جوزيف: » حين نعتبر اللسان شيئـاً أولياً، فنحن ننطلق منه كأفضـل أرضية forme Plate للوصـول إلى عناصر اللغة الأخـرى« (CLG/Engler, 1, p. 52. J153. 321). لكن السياق الَّذي وُضعت فيه الجملة جعل لسانيات سوسير تأخـذ اتجاهاً آخر لم يخطر بذهن من نُسبت إليه، إذ كان صاحب الدروس يفكر من خلال إلحاحه على أهمية مفهوم اللسـان في إعْداد الأسس النظرية التي تَجعل اللسانيات علماً باللسان مَجالاً له استقلاليته (Calvet, 1974, p. 23) . وقد أشار أماكر (1975, p. 23) إلى أنه لا ينبغي تأويل العبارة السابقة علـى أنَّها حَصْرية، وأنْ لا يؤْخـذ الموضوع المقصود منهـا-أي اللسان-على أنه «الشيء» الوحيد ضمن أشياء أخرى مـن الظَّاهـرة اللُّغوية التـي يتَعـيَّن أنْ تَدْرُسهـا اللسانيات؛ بَل يَجـب أنْ تُؤْخذَ العبـارة كمبدإ منَظِّم ومُوحِّـد للكُتْلة المُتنافرَة مـن المعْطيات الَّتي تتَشـكَّل منها مـادَّةُ اللِّسانيات. ويتبين من ملحوظـة دونَّها سوسير نفسُه وهو يهيـئ دروس العام الثاني أن الرجـل كان واعيـاً بوجود لسانيات الـكلام إلى جانب لسانيات اللسان. وبعـد أن دوَّن النقط التي كان عليه أن يتحدث عنها في موضـوع الازدواجية ومن بينها تمييـز اللسان عن الكلام، ختَم ملحوظاتـه قائلاً: هنا للمـرة الأولى مسألة لسانيتين « (يقصد لسانيـات اللسان ولسانيات الـكلام Ici pour la première fois question de deux linguistiques). (Saussure, -20002, p. 299. (Notes pour le cours II 1908 1909)).. وتكْشِـف المصـادر الأصـول، سعـي الناشرين إلى إبْعاد كل ما يتعلق بالنشاط اللغوي عند الفرد المتكلم من دائرة اهتمـام اللسانيات. جـاء في دروس « إن نشـاط الفرد المتكلم يَجـب أن يُدرس ضمن مَجموعة من المجـالات التي ليست لها أي مكانـة في اللسانيـات إلا في نطـاق مـا له علاقـة باللسان « (CLG/ De Mauro, p. 37) ولا تتضمن ملحوظات الطلبة عِبـارة « نشاط الفرْد المُتكلِّم»، ممَّـا يُبين أنَّ اسْتحْضارَها من قبـل الناشرين كان للفْت الانْتباه إلى إبْعاد سوسير كُل ما يَمس دَوْر الفـرْد المتكلم من حقْل اللسانيـات. فقد كتب قسطنطين: «ويبقـى مع ذلك أن نَهتم (بدراسـة) الفرد، إذ من البديهي أن مشاركـة جميع الأفراد هي بالفعل التـي تَخْلُق الظَّواهر العامة، ومـن ثمـة يتعـيَّن أن نلقي نظرة علـى اشتغال اللغـة عند الفرد المتكلم. ولا يندرج تنفيذ الفرد للنتاج الاجتماعي في الموضوع الـذي سبق أن حددنـاه. وسيكون علينا في هـذا الفصل الثالث أن نبين الخبايا le dessous والإوالية الفردية mécanisme individuel التـي سيكـون لها في النهايـة بطريقة أو بأخرى آثار على النتاج العام، ولكن لا يَجب خلطها في دراسة النتاج في حد ذاته» (CLG/ Engler, 1, p. 66. IIIC III) .

ويتَّضـح من المصـادر الأصول أن سوسـير كان بعيداً عن النظرة الإقصائية للكلام التي ألصقها به الناشران. فقد كتب في إحـدى قصاصاته: «إن اللسانيـات واسعة وبالأخص تضم قسمين: قسْـم أقرب إلى اللسـان المستـودع السلبي والقسم الآخـر أقـرب إلى الـكلام القوة الحيـة والمصـدر الحقيقي للظواهر التـي سنلاحظها لاحقاً تقريبـاً في القسم الآخر من اللغـة». (Saussure, 2002, p. 273) ويلـح سوسـير في إحـدى المخطوطات المنشـورة مؤخراً علـى أهمية الكلام في النشـاط اللغوي عند الفرد المتكلـم « لم يُخلق اللسان إلا من

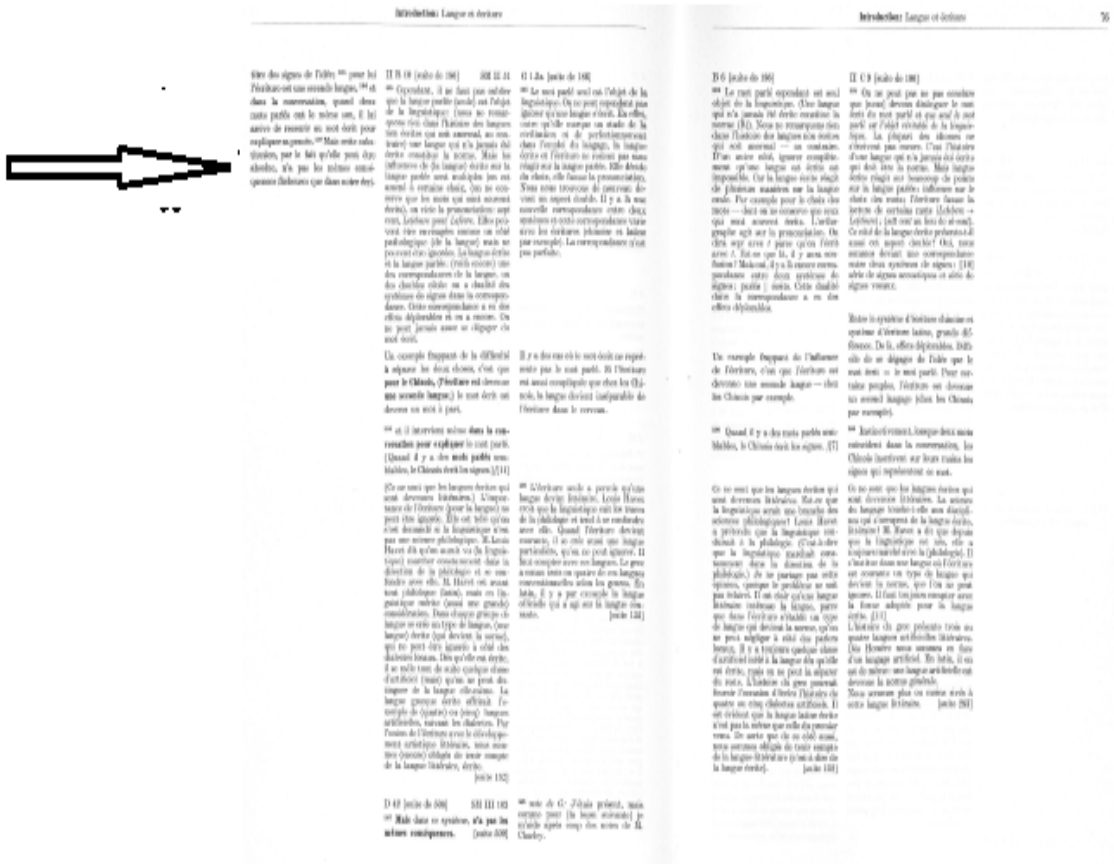
(1) ويتعلق الأمر بالمؤلف الجماعي Dictionnaire des sciences anthropologiques. Paris. Douin. 1883. لمجموعة من المؤلفين من بينهم: Bertillion. Courdereau. Hovelacque et alii. . وجاء ذكر هوفالك في المحاضرة الأولى بجامعة جنيف سنة 1891، باعتباره أحد أتباع التصور الطبيعي في دراسة اللغة. (Saussure. 2002. p. 154).

أجـل الخطاب. فمـا الذي يفصل الخطاب عـن اللسان، أو ما الذي يسمح لنا أن نقول في لحظة معينة إن اللسان يدخل حيز الفعـل بوصفه خطابـاً؟ «. (Saussure, 2002, p. 277). ويُمكن اعتبار حصْر موضوع اللسانيات السوسيرية في اللسان بمثابـة فرصة سانحة للناشرين لتأكيد أهمية لسانيات الكلام التـي كانا يدافعان عنْها، كل بطريقته الخاصة، سواء في إطار نظريـة القول Enonciation عند بـالي أو في إطار لسانيات الكلام المنظمLinguistique de la parole organisée عند سيشهاي (غلفان 2014). وحرص النَّاشران في أعمالهما العلميـة الخاصة بهما على صياغـة مغايرة لموضوع اللسانيات لا تقـف عنـد حدود ما عبَّرا عنه في نصـ دروس بشأن مفهوم اللسان المثالي والمجرد عند سوسير كموضوع وحيد للسانيات.

هكـذا إذن يصبح نص دروسـ في اللسانيات العامة مصدر انـزلاق حاسم حدَّد مصـير اللسانيات الحديثة مدة غير قصيرة. لكن ما مرد هذا اللبس؟ يجيب أريفيه» إنـه مفهوم الكلام الذي أسيء فهمـه من قبل الناشرين «(أريفيه، 2009، صـ. 74 هامش رقم 20). ويبدو أن الناشرين لم يُميزا جيِّـداً في دروس سوسير بين دلالتين مختلفتين للـكلام: الكلام بمعنى فعل التصويت والكلام كممارسة للملكة اللغوية وذلك عندما يقابل اللسان اللغة حيث يصبح فعل التصويت جزءاً مكوناً من اللسان. وقد أبْعَـد النَّاشـران مفهوم الكلام كملكة لغويـة حيث أبعده سوسـير باعتباره مُجرد فعل إصدار الأصوات. (أريفيه، 2009، ص. 160-161).

5 - الحذف: دلالاته وأبعاده

لنلاحـظ في الصورة التالية مـن أنغلر Engler, p. 78)) فقـر نشرة بـالي (العمـود الأول يسـاراً) مقابل ملحوظـات الطلبة في باقي الأعمدة، مما يجسد بالملوس ما حذفه الناشران من كلام سوسير.



لكـن أبرز ما حذفـه الناشران مُقدمـةَ دروس العام الثـاني التي تتضمـن الخطوط العامة لمشـروع سوسير حـول السيميولوجيـا. والمقدمـة» تـدُلُّ علـى مزيـد من الجـرأة النظرية وتفاجـئ القارئ بالطريقـة الشجاعة والسريعـة وشبـه المثـيرة التي عولجـت بِهـا المسائل الأساسيـة. كمـا أنَّهـا تُمثِّل أيضـاً أولَّ تقـديم مُتماسك للسانيـات السوسيريـة يُلخِّصُ جوهرَ فكـره في معالجة اللغـة مـن منظـور السيميولوجيـا1959، » (Godel p. 35)، وأبـرز سوسـير في المقدمـة أهميـة اللسـان البشـري ومكانته المتميزة ضمن الأنساق السيميولوجية، مُحـاولاً الإجابة عن بعض الإشـكالات الجوهرية: لـماذا يجـب النظر إلى اللسان مـن زاوية السمات المشتركة مع أنسـاق سيميولوجية أخرى؟ لماذا يعتـبر اللسان منوالاً Patron للسيميولوجيـا؟ لماذا يظل اللسان من منظور السيميولوجيـا موضوعاً فريـداً؟ (Bouquet, 1997, p. 191).

فمـا هـو يا تـرى سبـب هذا الحـذف: هل هـو وعي الناشريـن بـأنَّ المقدمـة تختلف جذرياً عـن تصورات سوسـير في دروس الأعوام الأخـرى؟ أم إن ثَمة تناقضاً بين الدروس، وما تتضمنه المقدمة؟

يبـدو أن الناشرين لم يدركا طبيعة الفجوة الحاصلة بـين ما عرضـه سوسـير في مُحاضرات أخـرى وما جاء في المُقدِّمـة التـي تشكل جوهر تصوراتـه، وعنها انبثقت مفاهيم أخرى مثل: اعتباطية العلامة والخطية والقيمة والآنيـة واجتماعية اللسان، أي كل ما يجعل اللسان نظام تواصل اجتماعي بامتياز.

6 - تعديلات أخرى

ومـن الأمثلـة التـي تؤشـر علـى تدخـل الناشريـن في تكويـن دروس قولهمـا:» لئـن كان للكلمـة الفرنسية mouton الدلالة نفسها التي للكلمة الإنجليزية sheep فإنـه ليس لهما نفس القيمة (CLG/ De Mauro, p. 160) فإنهمـا أضفيـا الشرعيـة على الدلالـة الإحالية Sémantique référentielle القائمـة على التعيين Désignation؛ وليـس القيمة، بيْنما نعرف أنَّ سوسير يرفض صراحـة التَّصور الإحـالي»(Rastier, 2015, p. 27) ، بينمـا تكشـف دفاتـر الطلبـة أن سوسير « لم يقـل أشيـاء كثيرة يقوِّلـه إيَّـاه النص المنشـور في عام 1916. إن ما قاله سوسير ببساطة أن كلمتي mouton الفرنسيـة وsheep الإنجليزيـة لا يُمكـن أن تكون لهما القيمـة نفسهـا، وأنَّ التوْكيد غير المسـوّغ –مع ذلك– أن لهاتـين الكلمتـين دلالة واحـدة هو من وضـع المحققين «(هاريـس، 2016/2003، صـ. 78). والاكتفـاء في نشـرة بـالي بفقرتـين في موضـوع القيمة يوحـي بتأويل سوسـير لهـذا المفهوم كبديـل لنظريـة المواضعة كما كانـت تتصور في القرن التاسـع عشر، لأن العلة الوحيدة لوجود القيمة هي الاستعمال والموافقة العامة، غير أننا لا نجـد في ملحوظـات الطلبـة كلمتي استعمـالusage وموافقـةconsentement اللتين تدْعمان هذه الوجهة في التأويل. ولا تجعلنـا المصادر الأصول نبتعد عن فهم مبدإ القيمة بربطه بـالمواضعةconvention وحسب، بـل إنَّها تعكـس في الوقت ذاته فهْـم النَّاشريْن المغلوط لمفهـوم القيمة عنـد سوسـير. (Meijia Quijano, 2005)

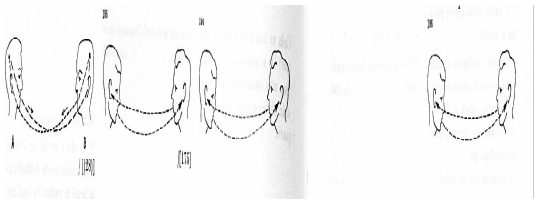
ومن التعديلات التي قادت إلى موقف مغاير لموقف سوسير التغيير الـذي أدخله الناشران على رسم مدارة الكلامcircuit de la parole الوارد في طبعة 1916. F. de Saussure, CLG./De Mauro, p. 27. (دروس في الألسنية العامة، ص، 31)

أ ب

ولنمـوذج التواصل المُقـدَّم في دروس مصدر موثق ضمن مَخطوطات الدروس.

F. de Saussure, CLG./ Engler,1, p. 37. D174169. S.2.5195. IIIC266.

، لكـن النَّاشرِيْن عدَّلاه، إذ لا تُظْهِر رسوم الطلبة في كراساتهم أي رابط بين الأذن والدماغ..

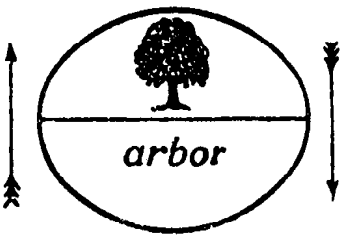


ويظهـر الفـرد في رسـم سوسـير في حالـة سَمـاع Audition أي أنـه فرد سامـعAuditeur وليس فرداً متكلمـاً Locuteur وهـي طريقـة أخـرى يقـول مـن خلالهـا سوسير أن السَّهم الرابِط بـين الدال والمدلول لا يُمكنـه أن ينطلق إلا من الدال نحو المدلول أي أن ثمة طريقـة واحدة وليس طريقتان كمـا يعبر عن ذلك رسم بالي وسيشهـاي ذي السهمـين في الاتجاهين كما سنرى لاحقـا.(Gabriel Bergounioux, 1993, pp. 361-377.) والاختيار القائـم على أن يسبق المدلولُ الدالَّ ليس موقف سوسير، وإنَّما هو تأويل من الناشرين وتعبيـر عـن تصورهمـا الخاص الـذي يؤكـد أسبقية المفاهيـم وأولويتها ضمن حقائـق اللسان(Ibidem. p. 377) ويُجسِّـد الرسم الذي وضعـه النَّاشِران دعوة صريحة إلى الانغماس في نظرية نفسانية تبالغ في تقدير دور الفكـر وأهميتـه، فكْر قائـم بذاته ومستقـل عن أي شـيء آخر، وهو أيضاً فكْر جاهز وموجود في دماغ الفرد المتكلم، ينتظر من يَمده بالأصوات للتعبير عن نفسه

F. de Saussure, CLG./De Mauro, p. 28، (دروس في الألسنية العامة، ص، 32)..

لكـن المهم بالنسبـة إلى الرسم السابـق؛ أنَّ الفقرة التـي تلتـه وتُمثِّـل ثلثـي الصفحـة 28 François Rastier,2009 et 2012,p.10. من نشرة بالي ليس لها أي مصدر معروف ضمن المصادر الأصول. أما اللغة الفيزيولوجية التي كتبت بِها الفقرة فهي أبعد ما تكون عن لغة سوسـير؛ مِمَّا يفضح انتحـال النـاشرِيْن المكشوف François Rastier,2009 et 2012,p.10.

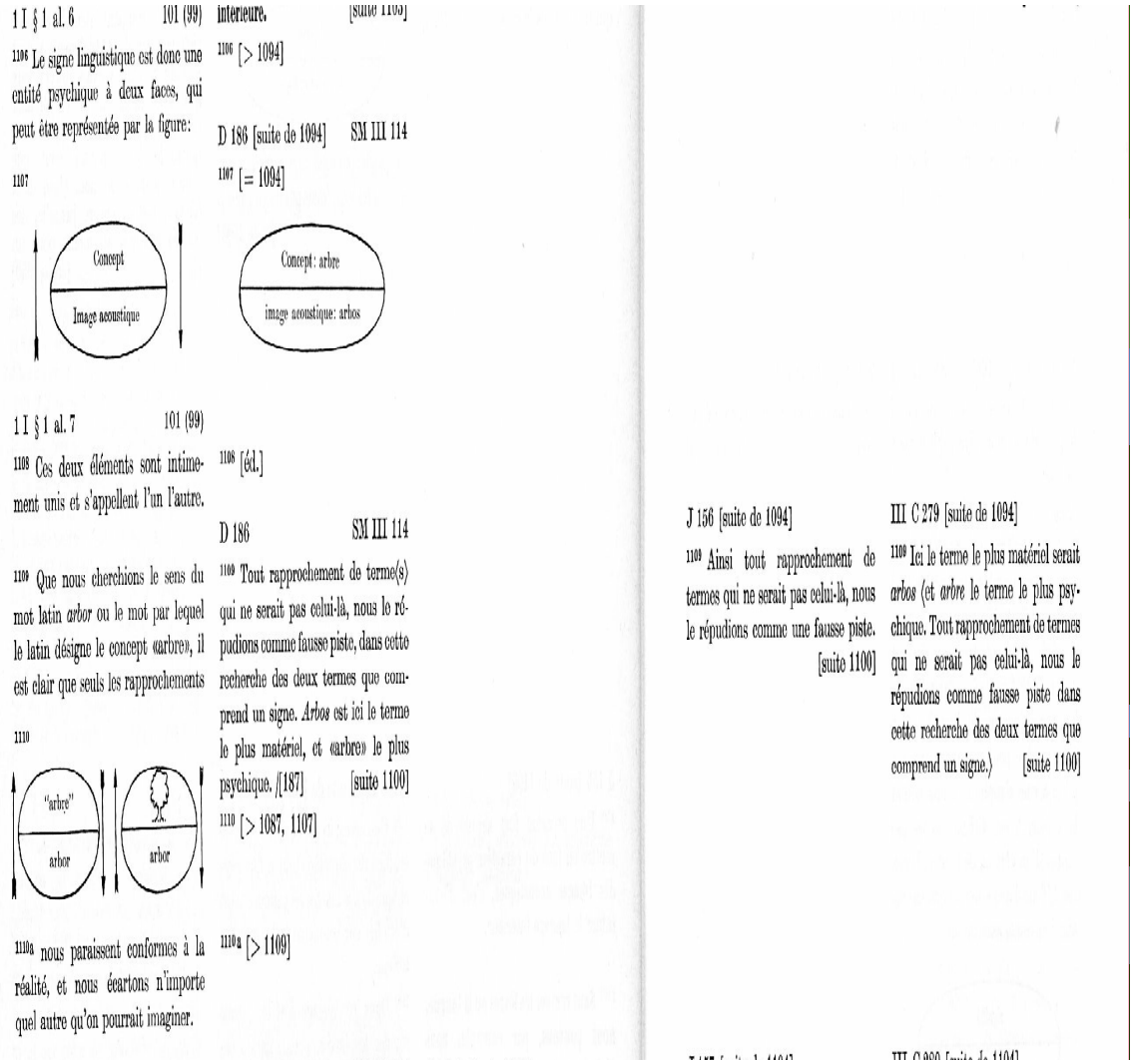
ومن مظاهر الإرباك الذي أدخلته صياغة الناشرِيْن ما نقرأه في دروس:» ويؤيد ذلك ما يوجد في الألسن من فـوارق في تسميـة الأشياء بـل واختلاف الألسـن نفسه. فالمدلول «بقرة» دالُّه بقرة (الباء والفتحة والقاف الخ) في العربيـة وboeuf»(بـوف) في الفرنسيـة و«Ochs» (أوكس) في الألمانيـة.» F. de Saussure, CLG/ De Mauro, p. 100 ويفهم من هذا الكلام أن هناك مدلولاً واحداً هو« bœuf» يتحقق بطرق متنوعة حسب الألسـن؛ بينمـا الأمـر بالنسبـة إلى سوسـير أن هناك مدلولين: مدلول «ثور» bœuf ومدلول « «Ochs» 1993 Gabriel Bergounioux. ولم يكـن لجوء الناشرِيْن إلى عبـارة «يستدعي وجـود أحدهما وجود الآخر» F.de Saussure, CLG/De Mauro, p. 99.(دروس في الألسنيـة العامة ،ص 111) لا لازمـاً ولا ضرورياً، لأنَّها تفترض أنَّ الـدَّال والمدلول لهما وجـود قبلي ومستقل؛ أي أنـه يُمكن أن ينظـر إلى الدال كصعيد Plan مستقل عـن المدلول والعكس؛ وأن الاعتباطيـة تطال كل صعيد منهما على حدة. والمعلوم أن ما هو اعتباطي عند سوسير هو الرابط القائم بين صعيدي الدال والمدلول. واستعان الناشران برسم توضيحي للاتحاد بين الدال والمدلول:



(خطاطة 5)

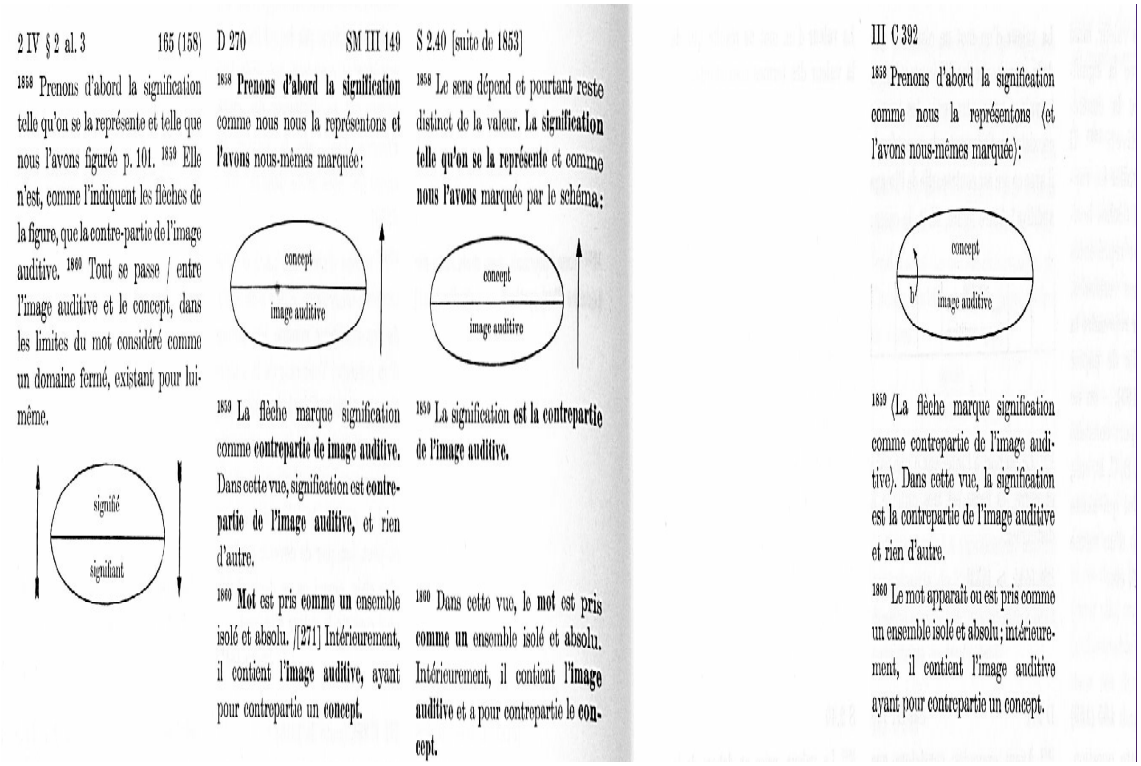
F.de Saussure, CLG/De Mauro, p. 99.(دروس في الألسنية العامة ص، 111

يُمثل في الجزء الأعلى من الرسم للمدلول signifié وفي الأسفل للدال Signifiant بينما يُحدد الشكلُ الدائري العلامة. أما السهمان فيشيران إلى أن وجهي العلامة أي الدال والمدلول غير قابلين للانفصال indissolubles. والتعبير عن الدال برسم الشيء الذي يحيل عليه أي «الشجرة» في الخطاطة 3، إقحام من الناشرين للشيء الموجود في العالم الخارجي ليس له ما يبرره. وبذلك تعود خطاطة الناشرين لتسقط في تصور اللسان كثبت من الألفاظ الذي رفضه سوسير في دروس صفحتين قبل ذلك René Amacker, 1974 p. 86). ويتضح بالعودة إلى المصادر الأصول أن الخطاطة 3 مرفقة بسهمين يربطان بين الدال والمدلول ويسيران في الاتجاهين F. de Saussure, CLG/Engler, 2, p. 150. D 186. CLG/De Mauro, p. 99،(دروس في الألسنية العامة ، صـ 110) ليس لها ما يقابلها في كراسات الطلبة F.de Saussure, CLG/Engler, 2 ..p.150. D1861107



وفي مواضع أخرى من دفاتر الطلبة نجد أن الخطاطة مصحوبة بسهم واحد فقط ينطلق من الدال إلى المدلول كما هو مبين في الصفحة التالية من طبعة أنغلر.

F.de Saussure, CLG/Engler, 2. p. 258. D270. S.2.40. IIIC392



2 IV § 2 al. 3 165 (158)

1858 Prenons d'abord la signification telle qu'on se la représente et telle que nous l'avons figurée p. 101. 1859 Elle n'est, comme l'indiquent les flèches de la figure, que la contre-partie de l'image auditive. 1860 Tout se passe / entre l'image auditive et le concept, dans les limites du mot considéré comme un domaine fermé, existant pour lui-même.

signifié
signifiant

D 270 SM III 149

1858 **Prenons d'abord la signification** comme nous nous la représentons et l'avons nous-mêmes marquée:

concept
image auditive

1859 La flèche marque signification comme **contrepartie de image auditive.** Dans cette vue, signification est **contre-partie de l'image auditive,** et rien d'autre.

1860 **Mot** est pris comme un ensemble isolé et absolu. [271] Intérieurement, il contient l'**image auditive,** ayant pour contrepartie un **concept.**

S 2.40 [suite de 1853]

1858 Le sens dépend et pourtant reste distinct de la valeur. **La signification telle qu'on se la représente** et comme **nous l'avons** marquée par le schéma:

concept
image auditive

1859 La signification **est la contrepartie** de l'**image auditive.**

1860 Dans cette vue, le **mot** est pris comme un ensemble isolé et absolu. Intérieurement, il contient l'**image auditive** et a pour contrepartie le **concept.**

III C 392

1858 Prenons d'abord la signification comme nous la représentons (et l'avons nous-mêmes marquée):

concept
image auditive

1859 (La flèche marque signification comme contrepartie de l'image auditive). Dans cette vue, la signification est la contrepartie de l'image auditive et rien d'autre.

1860 Le mot apparaît ou est pris comme un ensemble isolé et absolu; intérieurement, il contient l'image auditive ayant pour contrepartie un concept.

واعتبر دو موروF. de Saussure, C/LG/De Mauro, p. 441, note n° 132. أن هذه الفقرة تُجسد مثالاً صارخاً لما آل إليه تدخل الناشريْن في صياغة دروس في اللسانيات العامة من سوء فهم وتحريف أبرز وأشهر مفهوم في لسانيات سوسير ألا وهو مفهوم العلامة اللغوية. وموازنة بما هو وارد في ملحوظات الطلبة في دفاترهم أضاف الناشران الأشياء التالية:

أ - الخطاطة رقم 3 التي تتضمن رسم الشجرة؛

ب - إضافة سهمين ذي اتجاهين إلى خطاطات دروس،

ج - إضافة عبارة ces deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre أي («وهذان العنصران ملتحمان التحاماً شديداً ويستدعي وجود أحدهما وجود الآخر) التي تترجم دلالة السهمين المرافقين للخطاطة.

F. de Saussure, CLG/ De Mauro, p. 99 (دروس في الألسنية العامة، ص، 111)

F. de Saussure, CLG/De Mauro, p. 441, note n° 132.

د- استعمال لفظ (mot/كلمة) للإشارة إلى arbor

ويترتب على إضافات الناشريْن السابقة أن نص دروس يوحي بأن سوسير يذهب إلى أن الدال هو الجزء الصوتي وأن المدلول هو صورة الشيء وأن وجود أحدهما يستدعي وجود الآخر؛ وهو ما يقول به أيضاً أولئك الذين

يـرون أن اللسان ثبت مـن الألفاظ التي تقابـل أشياء أو تصـورات. فهـذه الإضافـات تجعـل القـارئ ينزلق إلى تصور نقيض تماماً لتصور سوسير. F. de Saussure, CLG/De Mauro, p. 441, note n° 132

ويذهـب دارسـون آخـرون André Pettrof, p.59إلى القـول بأن صياغة الناشرين لمفهوم الاعتباطية تتضمـن غموضـاً ملحوظـاً يحمل بـين ثنايـاه نوعاً من التناقض.

7 - تعديل المصطلحات

جـاءت مصطلحـات دروس في صـورة نهائية، بينما يتضـح مـن المصـادر الأصـول أنَّ الأستـاذ كان حـذراً ومتردداً؛ في حسم بعض الصعوبات الاصطلاحية التي واجهته نهائياً. لقد كان سوسير قبل إلقاء الدروس واعياً بالتباس لفـظ علامـة Signe في الفرنسيـة الذي يدل إما علـى الصـوت والدلالـةSignification معاً، (أي الوحـدة اللغوية بكاملهـا)، وإما على الجانـب الصوتي فقط، وهـي بهذا المعنـى أقرب إلى الإشـارة الصوتية أو الـدال (Saussure 2002. p. 21) . ولتجاوز هذه الصعوبات، اقترح سوسـير مصطلح (Sème =سمة) بدلاً من كلمة(Saussure, 2002, p. 105) (Signe . ، كمـا استعمـل سوسـير في السيـاق ذاتـه مصطلحات مثـل؛Sôme أو Aposôme للدلالـة على ما تعبِّر عنه الصـورة السمعيـة وContre sôme وanti sôme أوparasôme عوضـاً عـن التصـور.، p. 114 et suivantes) (Saussure, 2002

ولازمـه هذا الـتردد الاصطلاحـي إلى نهاية دروس العام الثالث حيث نجده يقر بأنه حتى باستعمال مصطلح العلامة لن نحصل على اللفـظ الذي نَحْتاج إليه للدلالة على المجمـوع، أي الدال والمدلول دلالـةً لا لبس فيها. وأيـاً كان اللفـظ الذي سيتـم اختياره سـواء كان علامة Signe أو حد Termeأو كلمةMot ، سينزلق دون شك للدلالة على جـزء معين فقط، ولن يكون في مأمن من أنْ يدُلَّ علـى هذا الجزء وحـده (CLG/ Engler, 2, p. 151, D211. IIIC310).

لكـن نشرة بـالي تخْلو من أيـة إشـارات إلى معاناة سوسـير الاصطلاحية وقلقـه إزاءها. وفي هـذا السياق نشير إلى الخلـط والاضطراب اللذين صاحبا استخدام الناشريْن لمصطلحـات علامة ودال ومدلول، إذ لم يقف بهمـا الأمر عنـد استعمالهما مصطلحـات علامة ودال ومدلول في الفصل الأول المتعلق بطبيعة العلامة اللغوية (CLG/ De Mauro, p. 99) ، وإنمـا عمَّمـا ذلـك على نص دروس برمته دون مراعاة سواء لتحفظ سوسير وحرصه في اختيار المصطلح المناسب أو للسياق الزماني والمعرفي الذي جاءت فيه ثنائية دال/ مدلول في المصادر الأصـول. فالـزوج المصطلحـي الشهـير signifiant / دال وsignifié/ مدلـول لم يقترحـه سوسـير إلا في نهاية دروس العام الثالـث (حصة 19 مايو1911) بعد أن أشـار في (حصـة 2 مايـو 1911) إلى الصعوبـات الـاصطلاحيـة التـي تفرض نفسهـا علـى المشتغل باللسانيـات معترفـاً أنـه لم يتوصـل إلى مصطلحـات ملائمـة للتعبـير عن مفهـوم العلامـة ومكوناتهـا: « إن القضية التي لم نتمكن مـن حلِّها والحسم فيها تتمثل في الاتفـاق على النقطة التالية: هـل نسمي الكل علامة؛ أي التَّوليـف بين المفهوم والصورة السمعية، أم إن الصورة السمعية نفسهـا يُمكن تسميتها أيضـاً بعلامة. يَجِب أن نتوفَّر على كلمتـين مُخْتلِفتـين»(TCLG/Komatsu, p. 75) وبصفـة عامة «لم تجد أي من هذه الابتكارات مـن المصطلحـات التجريبية طريقهـا إلى نشرة بالي» (هاريس، 2016/2003، ص. 316).

ويعيـب غـودل (1959, p.) وأماكـر (1975, p. 157) علـى الناشريـن إهمالهمـا البعـد الاصطلاحي لبعض الألفـاظ ككلمـة حـد terme التـي استعملهـا

سوسير استعمالاً دقيقاً فأسند لها في سياقات عدة دلالة متميزة خاصة حين ترد إلى جانب لفظ القيمة valeur. والحد بالمعنى المنطقي هو أحد عناصر القضية proposition. ويكون رابطاً بين القيمة والنَّسق système . فالحدُّ والنَّسق والقيمَة مكونات مُترابطة بيْنها، وبتعبير سوسير «حيث توجَد قيَّم تكون ثَمَّة حدود a des termes, il y a des valeurs « là ou il y . « (CLG/ Engler, 2, p. 257, (.D269.1853, S2.40.1853.IIIC391.1853

وجاء في دفاتر أحد الطَّلبة: « يجب (...) أن نعُدَّ الكلمات حدودَ نسق. وإذا قلنا حدوداً بدلاً من الكلمات، فلأننا نتصور علاقاته مع حدود أخرى، أي فكرة الترابط بحدود أخرى(CLG/ Engler, 2, p. 251)». لكن الناشريْن لم يعملا على إبراز القيمة الاصطلاحية للفظ «حد» بالرغم من أهميته ودوره في لسانيات سوسير ((Depecker, 2010, p. 69

8 - التحولات الغائبة

عرفت تأملات سوسير خلال فترة إلقاء الدروس التي امتدت خمس سنوات تغييرات هامةً سواء في تصور القضايا أو في طريقة تقديمها أو الاستدلال عليها. ولم يكن سوسير يَمتلك أجوبة جاهزة أو حلولاً نِهائية يواجه بِها عُمق المعضلات اللغوية على العكس مما يوحي به نص دروس، سوى ما كان من صياغات متنوعة لتساؤلات لا تتوقف تظل في الغالب بلا أجوبة محددة. وكانت دروسه تختلف من عام إلى آخر مما يجسد بالملموس حركية تفكير متحول باستمرار. لقد قدَّم سوسير في العام الأول قضايا كانت متداولة في عصره كتطور الأصوات والصيغ والقياس، لكنه تناولها من زاوية نقدية ليكشف عن حدود المقاربة التاريخية وقصورها النظري نتيجة لغياب البعد التعميمي الذي يجب أن يقود إلى تأسيس لسانيات عامة. أما دروس العام الثاني فتنطلق من مبدإ تصوري يبرز لأول مرة في الدراسات اللغوية أهمية المنظور السيميولوجي الذي يَجب أن تُعالج في ضوئه أنساق العلامات ومنها اللسان كمؤسسة إنسانية وتاريخية واجتماعية وثقافية. وعمل سوسير في دروس العام الثالث على تبيان المنظور النسقي والقيمي للسان كنسق من القيم له قوانين اشتغال خاصة به ونظام انتقال وتطور يساير طبيعته (Gambarara, 2005, p. 32). وفي هذا السياق ندرك مثلاً التغيير الذي طال تعريف اللسانيات، إذ اتبع سوسير طريقتين مُختلفتين واصفاً الأولى بالخارجية والثانية بالداخلية، فحدَّد في دروس العام الأول اللسانيات بالسلب مستخلصاً مظاهر التعارض بينها وبين علوم أخرى كالنحو والفيلولوجيا والأنتروبولوجيا والإثنولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع. وكان الهدف من التعريف الخارجي إبراز ما ليس لسانيات والتركيز على موضوع المعارف التي تشترك معها CLG/Engler, 1, p. 19. IR.11. cf (aussi PCLG/Komatsu, p. 1) . أما في دروس العام الثاني فاعتبر أن الطريقة الخارجية أو التحليلية غير مجدية لأنها لم توصل يوماً إلى شيء مفيد، مقترحاً الانطلاق من طبيعة اللسان الداخلية كسِمة نوعية مُميزة لتحديد اللسانيات، ذلك أن السعي إلى دراسة الألسن واللسان واللغة من جميع الجوانب وفي جميع الاتجاهات يقود إلى نتيجة عكسية تَماماً قد تكون القضاء النهائي على اللسانيات نفسها. فالعلوم المجاورة يمكنها أن تدَّعي أحقيتها في دراسة هذا الجزء أو ذاك من اللسانيات. وإذا حصل هذا الأمر، فإن اللسانيات ستصبح دون موضوع (CLG/ Engler, 1, p. 30). ولإعطاء اللسانيات المكانة اللائقة بِها، يَجب النظر إلى اللسان في جانبه المركزي المُتمثل في أنَّه نسق من العلامات المعبرة عن أفكار أو على الأصح «نسق من القيم وهو ما يَجعل اللسانيات تندرج في إطار السيميولوجيا كعلم يدرس العلامات (DCLG/ Komatsu, p. 7) . وأياً

كانت الطبيعة النوعية للسان ضمن أنساق العلامات، فعندما نتصوره نسقاً من القيم نكون قد ثبتنا مكانته. (DCLG/ Komatsu, p. 118). ويشير سوسير إلى العلاقات التي يجب أن تقيمها اللسانيات مع بعض العلوم في سياق تفاعل بينها يفضي بالضرورة إلى تبادل المعلومات والمعطيات والأدوات الإجرائية في إطار واضح للمجال الذي يشتغل به كل علم على حدة. (DCLG/ Komatsu. p. 7) ومن ثمة يتعين على اللسانيات أن تُحدد موضوعها وتضبط مَجالها وتُعرِّف نفسَها بنفسها (CLG/ Engler, 1, p. 20, D4, J2109, IIIC8.)

ومن خلال هذه الأمثلة وغيرها، تعكِس المصادر الأصول حركية فكر سوسير وتساؤلاته المتجددة. «تقرأ في الصفحة اليمنى من دفاتر الطلبة قضية، وتقرأ في اليسرى نقيضها؛ ليس ثَمة أي تركيب». إنَّها عظمة سوسير على حد تعبير ياكبسن. (Fehr, 2000, p. 81).

وجدَّد سوسير في آخر دروس العام الثالث (حصة مايو 1911) تصوره العام الذي اتَّبعه حتى الآن مُعْلناً عن تَمَفْصُل جديد للاستدلال المُتعلق بأحد الإشكالات الجوهرية في لسانياته متحولاً من تعامله مع اللسان من البسيط باعتباره نسقاً من العلامة إلى ما هو مركب فيه باعتباره «نسقاً من القيم»، ومنبهاً إلى أن الطريقة التي اتبعها في دروس العام الأول لم تكن صائِبة من النَّاحية التصورية، إذ «لا ينبغي أن نبدأ بالكلمة أو الحد terme لنستنتج النسق، لأن ذلك يعني أننا نتصور أن الحدود termes لها قيمة مطلقة مسبقاً، وأنه للحصول على النسق يكفي أن نقوم برصها وبنائها الواحد فوق الواحد. يَجِب الانطلاق على العكس من ذلك، من النَّسق ومن الكُل المترابط. إن هذا الأخير يتحلل إلى حدود، وهو ما لا يعني-كما قد يبدو- أنَّه من السَّهل أنْ نستخلصها. وحين ننطلق من الكل، أي من نسق القيم لنستخلص مُختلف القيم» يمكننا أن نَجِد الكلمات بوصفها سلسلة من الحدود. (TCLG/Komatsu, p. 134)

وبهذا يكون سوسير قد غيَّر وجهة نظره ومنظوره العام ليعود مُجدداً إلى التَّصور الذي سبق أن أعلن عنه في دروس العام الثاني والقائم على مبدإ «تعقيد اللسان complexité de la langue كنسق من العلاقات (القيم) ليصل إلى مفهوم العلامة ككيان مُعقَّد. فالنسق يقود إلى اللفظ الذي يقود بدوره إلى القيمة. وتكتسي هذه الرؤية الجديدة للسان أهمية نظرية بالغة الأهمية نظراً لِما تَحمله من تحول نظري هام. فهي تُعَدُّ بِمثابة قطيعة إبستمولوجية بين مضامين دروس العام الأول ودروس العامين التاليين ولاسيما دروس العام الثالث. نحن أمام مقاربتين مُختلفتين: مقاربة سيميولوجية ومقاربة لسانية. تهتم الأولى باللسان كنسق سيميولوجي، بينما تبحث الثانية في اللسان لا كحدث أو صيرورة procès وإنَّما من خلال الطبيعة المُركبة للعلامة سواء كدال ومدلول أو في علاقتها بالعلامات الأخرى. (Amacker, 1975, p. 156)

لكن الناشرين تجاهلا هذه الحركية، فبدءا بتعريف اللسان على أساس أنه نسق من العلامات ذات وجهين: دال ومدلول، ليخلصا بعد ذلك إلى أن «اللِّسان نسقٌ من القيَّم»، أي أنَّ مُنطلقهما يَختلف عن منطلق سوسير القائم على تَحْديد الطبيعة المعقدة للنسق أولاً، ثم المرور إلى تَحديد العلامة وتعقيداتها ثانياً. ولم تأخذ طبعة 1916 بعين الاعتبار إلحاح الأستاذ في نهاية دروس العام الثالث على أن «اللسان نسَق من القِيم»، ومن ثم لمْ يضعا هذا التحول في الإطار النظري والمنْهجي اللائق به انسجاماً مع مجمل تصورات سوسير في دروسه. (Petroff, 2007, p. 36) وكان لتجاهل مثل هذه التحولات أثر بالغ في عدم إدراك الناشرين لتعامل سوسير مع بعض

القضايا. فقد أدرج سوسير القياس ضمن اللسانيات التعاقبية تارة واللسانيات التزامنية تارة أخرى. ولما كان اللسان نسقاً من العلامات فإن ظهور صيغ جديدة نتيجة للقياس الذي يغير العلاقات القائمة بين الكلمات مِّما يقود إلى تغير النسق اللغوي برمته، ليصبح القياس عاملاً حاسماً في التحول transformation اللغوي مما يجعله في صلب مباحث اللسانيات التعاقبية. غير أن وضع مفردات جديدة على منوال أخرى موجودة في النسق يعني إدخال قيم جديدة انطلاقاً من أن الكلمة الواحدة تتحدد في إطار علاقاتها السياقية والترابطية بغيرها. ولأن القيم التي استخدمت لتوليد كلمات جديدة هي القيم نفسها السائدة في آنية معينة فإن القياس يصبح موضوع اللسانيات السانكرونية. أما الناشران فإنهما لم يلتفتا لهذه التحولات، فأبقيا على التصور الذي يحدد اللسان في أنه نسق من العلامات وهو تصور تم تجاوزه في نهاية الدروس (لصالح اللسان كنسق من القيم)، وهذا ما يفسر احتفاظهما بظاهرة القياس ضمن اللسانيات الدياكرونية. ومن الأمثلة البارزة لما يوحي به فكر سوسير من ثبات وسكونية في نص دروس تقديم الناشرين لتَّمييز اللسانيات التزامنية عن اللسانيات التعاقبية، وهو تقديم كانت له آثار سلبية على تلقي تصورات سوسير وتحديداً ما نجم عنه من فصل صارم بين التزامن والتعاقب. يستند تقديم دروس أساساً إلى دروس العام الأول (1907) وفيها ميز سوسير دراسة اللسان المنظور التزامني عن المنظور التعاقبي مشيراً إلى» أنَّ الأفراد المتكلمين ليس لهم من الناحية العملية أيُّ وعي بالتاريخ» PCLG/Komatsu, p. 71.

وعاد سزسير في العام الثالث ليؤكد مُجدِّداً مضمون الفكرة التي سبق له أن عبَّر عنها في دروس العام الأول قائلاً: «عندما نتموضع من وجهة نظر الفَرْد المُتكلم، فإنَّ سلسلةَ الوقائع في الزمان شيء لا وجود له. فالفرد يكون أمام حالةEtat وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللساني الذي يَجب أن يقوم بِمسح كل ما هو تعاقبي لكل ما أنتج حالة في الزمان». ولكي يفهم اللساني نفسه تلك الحالة لا يُمكنه أن يلِج وعْي أفراد المتكلمين إلاَّ إذا تبنَّى وجْهة النظر التي تتجاهل البدايات TCLG/Komatsu, p. 107 وعبر سوسير عن الفكرة نفسها: « بالنسبة للكتلة المتكلمة فإن المنظور الذي تظهر فيه الألفاظ هو الواقع وليس شبحاً أو ظلاً، ومن جهة ثانية يجب على الباحث اللساني إن هو أراد أن يفهم حالة لسان أن يضع نفسه في هذا المنظور (التزامني) وأن يترك المنظور الدياكروني والتاريخي الذي سيكون بالنسبة إليه عائقاً ومانعاً Ibidem, p .125. ويتضح من المصادر الأصول أن الصياغة النهائية لقضايا اللسانيات التعاقبية عند سوسير لم تتِم إلا قبيل نِهاية سنة 1911، (TCLG/ Komatsu, p 210.) وهي صياغة تَختلف في مَضْمونها عمَّا سبق عرضه في دروس العام الأول (1907). فقد أشار سوسير في دروس العام الثالث إلى أنَّ التَّحولات التَّاريخيَّة (اللسانيات التعاقبية) لا تنْحصر في الجانب الصوتي للوحدات اللغوية أو في الإبداع القياسي، وإنَّما تُؤثِّر في النَّسق اللغوي بِرمَّته؛ سواء فيما يَخص العلاقة بين الوحدات اللغوية (أي القيَّم) أو تطور العلاقة بين وجهي العلامة الواحدة أي الدال والمدلول. ويُمكن لهذه التغيرات النحوية والدلالية أن تقع دون تدخل التغير الصوتي الذي يكون في الغالب الأعم نتيجة لصيرورة تاريخية. ويبدو أنَّ المُعادلة التي استخلصها الناشران من كلام سوسير بأن ما هو تعاقبي يرتبط بِما هو تغيير في الأصوات ولا يَمس في شيء ما هو نَحوي دلالي معادلة غير سليمة. لقد أغفل الناشران الإشارة إلى الأهمية التي أولاها سوسير للدراسة التعاقبية ودورها البالغ في دراسة اللغة منذ دروس العام الأول (1907). وبعد أن فرق بين منظورين وفَصَل بينهما فصْلاً جذرياً، ألح في القول على ضرورة البَدْء بالدِّراسة التعاقبية لأنَّه» من الأفْضل أنْ تبْدأ دراسة اللسان بالوِجْهة التَّاريخية، ليس

لأنَّهـا أهم مـن المنظور السكـوني الـذي تتعارض معه وحسـب، بل لأنَّ اللسـان ينفلت من أيدينـا .(/PCLG Komatsu, p. 27).

وأيـاً كان الفصل الجذري بين المنظورين الذي عبَّر عنه سوسـير في دروس العـام الأول,F. de Saussure PCLG/Komatsu, p. 107. فـإنَّ ملحوظات الطلبة تكشـف بوضوح عـن إلحاح قوي لـدى الأستـاذ على أنَّ الحقيقة التي يُمكن أن نتوصَّل إليها في المنظور التزامني لا تُلغـي الحقيقـة الأخـرى المُتوصل إليهـا في المنظور التعاقبي والعكس صحيح

F. de Saussure, TCLG/Komatsu, p. 121.

ويبدو أن الناشريـن فهِما كلام سوسير السابق على أنه إشارة قوية إلى أهمية المنظور التزامني وأسبقيته في دراسة اللغة معتبرين كلامـه في سياق معرفي هيمن فيه التحليل التاريخي تصوراً مغايـراً ومتميزاً. وبإعطائهما الأولوية للسانيـات التزامنية، قاما بتنـزيل كلام سوسير بشكل يتوافق مع انشغالهما بالتجديد النظري للدراسات التزامنية والدعوة المُلحة إليها.

9 - سكونية دروس

علـى الرغـم مـن التحـولات المعْرفية؛ فـإنَّ نشرة بالي تقـدِّم إلى قارئها تصورات سوسير كنظرية لسانية جاهـزة ومتجانسـة ومُكْتَملة الصياغـة، بينما نعرف أنَّ الرجـل كان يعيش مَخاضـاً نَظريـاً ومَنْهجياً مـن أبرز مؤشراته عبـارات التردد والتكرار التـي طبعت أسلوبه. وتؤشر أسئلة سوسير المتغيرة باسْتمرار وتأرجح مواقفه وتـردده القَلِق على سلوك عـالم باحِث عن حقيقة الأمور وليس مُجـرَّد مُنَظِّر يَسْعى إلى تثبيـت أجْوبة نِهائيَّة. إنَّه تَأرْجُـح وتَنـوع يجسدان لا فقط حركيـة التَّدرج النَّظري التي كان يجْتازها سوسير متحولاً من صيرورة تأملية إلى أخْـرى؛ وإنما يبرز أساساً انعـدام أية حقيقة أولى مُتَّفق عليها يُمْكن باطمئنان الانْطلاق منْها في اللسانيات. يقول سوسـير:» ينْبغي أنْ نَتَبنى نقطة انطـلاق ثابتة ومُحدَّدة كـي نُقدِّم مُجْمل فرضياتنا بشـكل ملائم. لكن ما نَسْعى إلى تثبيتـه أنَّه من الخطـإ أنْ نَقْبـل في اللسانيات حدثاً Fait واحـداً يكون مُحَدداً في ذاتـه. ثَمة في الواقع غيَّاب حتمي لأيِّـة نُقْطة انْطِلاق. وإذا رغِـب القارئ في متابعة فكرنـا بعناية في أقسام هـذا المؤلف؛ فنحْـن مُقْتَنِعون أنَّـه سيعْرف، إذا جاز لنا أنْ نُعبِّر بهذه الطَّريقَة أنَّه كان مـن المستحيل علينـا أن نتبع ترتيباً دقيقـاً جداً. ونَحن نستسمح القارِئ في أنْ نعْرض على أنظاره الفكرةَ نفسها ثلاث أو أربع مـرات وبصيغ مُختلفة لأنَّه لا توجد حقيقةٌ أيَّـة نقطة انطـلاق نقيم عليهـا الاستدلال تكـون أوضح مـن غَيْرهـا «[1]. (Saussure, 2002, p. 198). إن سوسـير يُجسـد -حسـب ياكبسن-الشَّـكَّاك الكبير le grand douteur الـذي يـرى دائمـاً في المسائـل المدروسة جانبين. (Fehr, 2000, p. 81)

وتتكـرر أمـام قـارئ دفاتر الطلبـة ديناميـة فكرية لا تتوقـف. لقد تحـدث سوسير بشأن طبيعـة اللسان في دروسـه عن تصورين مُختلفـين، أو على الأقل لا يَسيران في اتِّجاه واحد هما: اللسـان كمؤسسة لا يُمكن مقارنتها بـأي مؤسسة اجتماعية أخرى؛ ومن جهـة ثانية: اللسان كنسق يُمكن دراسته في إطار أنساق سيميولوجية أخرى، أي إنـه يَملـك سِمات مشتركة مـع أنسـاق سيميولوجية أخـرى. وعلى هذا الأساس، نستطيـع أن ندرك الأسْباب التي حدَت بِالناشرين إلى إهمال المُقدِّمة السيميولوجية التي تحدثنا عنها سابقاً. فهما لم يسْتَوعِبا جيداً موقفين متباينـين إزاء اللسان وخصائصـه النوعية، ولم يتمكَّنا مـن التَّوفيق بيْنهما. وليْس معْنى هذا أنَّهما كانا يَجْهلان طبيعة تفكير أُسْتاذهِما وزميلهما؛ وهما اللذان أشارا في تصديـر نشرتهمـا إلى «إنَّ دي سوسير ينْتَمي إلى أولئك

(1) انظر تحقيق هذا المقطع والتعليق عليه في علاقته بنص الدروس في:
Saussure (2003- 2005) Notes pour un livre sur la linguistique générale. Présentation et édition par Kazuhiro Matsuzawa. in Bouquet (2003). p. 319.

الرِّجـال الَّذين لا يقفون عنْد حدٍّ. فقد تطورت أفكارُه في جميع الاتجاهات من غير أن تُناقِض نفْسَها نتيجة لذلك « (دي سوسير، 1985/1916، ص. 6).

لكن قارئ دروس لا يجد أي صدى لتردد سوسير وشكه في الوصـول إلى حلول نهائية للتساؤلات التي طرحها، ولم تستطع نشرة بالي أن تَمْنح تأملاته تلك الصورة النَّابضة بالحَيويـة التي كانت تبْحث لنفْسها عـن إطار نظري يَلفُّ أشْتاتَها ويَجْمع بين المُتقارِب والمُتباعِد منها. فالناشران يقدمان سوسير في دروس كصاحِـب فكْر مُكْتمِل ونهائي، سوسير الواثق في نفسه والصارم في التعبير عن مفاهيمه وتصوراتـه. وهو ما جعل سيـاق تفْكيره ساكِنـاً جامداً لا يَعْـرف أي توتُّر فكري أو قَلَق مَعْرِفي. نحن في دروس أمام فكـر واضـح وشفـاف، تظهر فيـه التصـورات والمفاهيم أقرب ما تكون إلى البَداهَة وفي متناول القارئ دون إعمال للفكـر. لكن ما يظهر مبتـذلاً في تصورات سوسير ويعتقد قـارئ دروس أنه يعرفه جيداً ليس إلا مظهراً خادعاً غالباً ما يضلل القارئ. فما إنْ ونُمْعِن النظر في مفاهيم سوسير منفردة أو في علاقتها بغيرها؛ حتى تتناسل الأسئلة ويقوم الغموضُ والتناقض حائلـين دون إدراك حقيقة أبعادها. وتكفي العودة لتتبع مفاهيم مثل اللغة واللسان والعلامة في كتابات سوسير لنلمس عمق الإشكالات وتشعبها. (غلفان 2016أ وب). وكان ياكبسـن على صـواب حين أشار إلى أنَّ التَّعْديـل الجوْهري في دروس يتجَلَّى في المنحى العام الذي اتُّبِعـه الناشـران في تغْيير أُسْلـوب سوسير، فحيث وضع هذا الأخير علامـة اسْتِفْهام، وَضَع النَّاشِران نقطةَ نِهاية. (Fehr, 2000, p. 81).

إن إهْمـال الدِينامِيـة الدَّاخلية التـي لازمت تأملات سوسـير يَعْني ببساطـة أنَّ الناشرين كانـا يَتَصوَّران أنَّ الأستـاذ كان ينْطَلِقُ من نظرية لغوية جاهزة لم يبق على عاتقهما سوى تقديمها. كان هدَف النَّاشرِيْن عَرْض فكْر لسـاني تـام Achevé قابِـل لأنْ يُقدَّم لجمهـور القراء والمُهْتمين باللِّسانيات ومُحِبيها بكيفية مُحَدَّدة ونسقية.

وبـدلاً من العَمَل على تَقْديم فِكْر سوسير في تحولاته عبْر سنوات التدريس، حوَّل النَّاشِران المحاضرات إلى مؤلف عـام ذي طابـع تربوي، يظهـر كتقديم مُبسَّـط ومُبسِّط اختصـر لسانياتـه في ثنائيات معزولـة ومستقلة. ويبدو أنَّ دروسـ أُنْجِز من منْظـور تربوي يتوخى تقديم عرض نسقـي ومتماسك للسانيـات سوسير في صـورة ثنائيات مُحـدَّدة وواضحـة. لقد كان منظـور الناشريْـن في أدق تفاصيلـه مُتأثِّـراً بالرَّغبة في التوجُّـه إلى أكْبر عدَد من القُـرَّاء (Mounin, 1972, p. 60). مـا كان يتعـين عليهما حسب غـودل (1959, p. 131) ليس الإمساك بالصورة النهائية لفكر سوسير، وإنَّما بصيرورته وتردده وتنوعه، لاسيما وأن بعض الصعوبات التي اعترضت دروس والانتقادات التـي وجهت إلى لسانياته لم تكن غائبة عن ذهن صاحبها.

10 - استخفاف فيلولوجي

لم يَحْـرص الناشران على الدقة المطلوبة والتَّحري اللازمين في إخـراج الدروس كما هي مُدوَّنة في المصادر الأصـول. وبعـد أن فحص غـودل (Godel, 1959) مصـادر الناشريـن وتتبَّـع الظـروف العامـة المحيطة بعملهمـا، انتهي إلى »أن ثلاث سنوات (...) كانت كافية للناشرين لإعـداد الكتاب وتَحريـره وطبعه وتصحيحه؛ وهـو ما يشهـد على نوع مـن العجلة علماً بـأنَّ بالي كان منشغـلاً منـذ أسدس الخريـف 1913-1914 بدروسه كأستاذ كرسي خلفاً لسوسير. (p. 96) « واعتبر البعض أنـه «إذا كان عزل النص عن السيـاق يعني حتماً تزوير النص، فربَّما يُواجِه مُحقِّقو سوسير تُهَماً عظيمة في هذا المجال، لأنَّ إخفاء جُزْء جَوْهري من المُقرَّر (الدروس) (يقصـد المقدمـة السيميولوجية) لا يُمكـن أنْ يَرْقى إلى مستـوى مُمارسـات التَّحقيق المعهـودة» (هاريس، 2016/2003، صـ. 51). ووصـف دارس آخر إخراج نص دروس بأنه يجسد استخفافاً فيلولوجياً (Rastier, 2009 , 2012 et, 2015).

- خاتمة

مـن النتائج المباشـرة لإعادة قـراءة نص دروس في ضوء المصادر الأصول نذكر ما يلي:

أ-ظهور مَجموعة من التأويلات الجديدة تخص مفاهيم سوسير وتصوراته.

ب-توضيـح الجوانب الغامضـة في التصورات والمفاهيم الواردة في نص دروس.

ج -إعادة النظر في تأويل الثنائيات الشهيرة،

د –تقـديم لسانيـات سوسير كمنظومـة نظرية متكاملة قابلة لأن يُنظر إليها في سياق الإنجازات التي حققتها اللسانيات في مرحلة ما بعد البنيوية بعد بروز النحو التوليدي وتحليل الخطاب والتداولية.

هـ-مُحاولَـة إدْماج تصورات سوسـير في خِضَم تحولات اللسانيات وانفتاحها على فلسفة اللغة العادية وقضايا التأويـل بكل أبعـاده وجوانبـه اللغويـة والاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية.

وكان للمقاربة الفيلولوجيـة التي دشنها غودل وسار عليها أنغلر ودو مورو وآخرون نتائج مباشرة أبرزها:

أ – العودة إلى سوسير ونصوصه بشكل لافت للنظر؛

ب – إغنـاء مضامين نصّ دروس في اللسانيات بالعديد من النصوص المُكملة له.

ج – خلخلـة كثير مـن الأحكام والمواقـف إزاء لسانيات سوسير.

وبالرغـم مما كتـب عن نشـرة بالي، فـإن المرء لا يُمكنـه إلا أن يبدي إعجابه الشديـد بالبراعة التي نَجح بِها الناشران في «تَحويل مادة متنافرة ومفككة وغامضة إلى حـد ما إلى نـثر سَلِس وواضح لافت للنظـر أحياناً « (هاريس، 2016/2003، ص. 65). لقد استطاعا تقديم أفْضل نصّ متكامل للسانيات سوسير، إذ يعدُّ نص دروس تأويلاً يُجَسِّدُ فَهْـم الناشرَيْن لتَصوُّرات الرَّجل في سياق معرفي محـدد، أي-حسب تعبـير أنغلر-سوسير 1916 المُناسِب لِلسانيَّـات الفَتْرة الواقِعة بين 1916 و 1957 (Engler، 2003, p. 18)ومن جهة ثانية، لم يعد من المقبـول بعد ظهور أعمال غودل وأنغلر ودو مورو وغيرهم أن تُنْسـب إلى سوسير أي عبارة مـن دروس دون التَّثبت من أنَّها ليست ببساطة من تَحرير الناشرين (Petroff, 2007) . ويتضـح أنَّ الطبعة الشائعة لم تعدْ لا كافية ولا ملائمة لفَهْم تصورات سوسير وتحديد دقائق المفاهيم التـي تضمَّنتها. لقد أصبحت لسانيـات سوسير في ضوء المصـادر الأصـول قابلة لتلقـي مُغايِر يتشـكل في صورة تختلـف عن الصورة النمطية التي رسَمتها له نشرة بالي وزميله زهاء ما يزيد عن نصف قرن.

قائمة المراجع

-أريفيه ميشال (2009) البحـث عن سوسير، بيروت، دار الكتـاب الجديـد المتحدة، (ترجمـة محمود خير البقاعي)

-غلفـان مصطفـى (2014) اللسانيـات البنيويـة، منهجيـات واتجاهات، بـيروت، دار الكتـاب الجديد المتحدة.

-غلفـان مصطفى (2017أ) لسانيات سوسير في سياق التلقي الجديد، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة.

-غلفـان مصطفى (2017ب) اللغـة واللسان والعلامة عند سوسـير في ضوء المصادر الأصـول. بيروت. دار الكتاب الجديد المتحدة.

- هاريـس روي (2016/2001) سوسـير ومؤولـوه، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، (ترجمة أ. شاكر الكلابي قيد الطبع ،)

- سوسير (1916/ 1985). دروس في الألسنية العامة. تونس. الدار العربية للكتاب. (ترجمة محمد الشاوش ومحمد عجينة، مراجعة صالح القرمادي).

References bibliographiques

Amacker, René (1975) La linguistique saussurienne, Genève, Droz.

Bouquet, Simon (1997) Introduction à la lecture de Saussure, Paris, Payot.

(2003) Saussure un siècle après, in Simon Bouquet éd. (2003).

éd. (2003) Saussure, Cahiers L'Herne 76, Paris.

Bergounioux, Gabriel (1993) Le tournant psychologique de la linguistique saussurienne: l'exemple de Bally et Sechehaye, Communication du 11 juin 1993 au Colloque, La psychologie et ses frontières du XIX ième siècle à nos jours, Actes polygraphiés du colloque. 361-377.

Calvet, Louis Jean (1974) Pour et contre Saussure, Paris, Payot.

Constantin, Emile (2005) Linguistique générale, Cours de M. le Professeur de Saussure, 19101911-, CFS, 58.Paris, Droz. 83290-. Suivi de Saussure, F. de : Notes préparatoires pour le cours de linguistique générale 19101911-. (Texte établi par Gambarara, D et Mejía Quijano, C).

CLG/ De Mauro =Saussure, Ferdinand (1916) Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1974, (Edition critique préparée par Tullio de Mauro.

CLG/ Engler = Saussure, Ferdinand de (1916) Cours de linguistique générale, Tome 1, (1968) Tome 2 Appendice, (1974) Notes de F. de Saussure sur la linguistique générale, Edition critique par Rudolf Engler, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Engler, Rudolf (2003) Polyphonie, Simon Bouquet, éd. (2003). 1619-.

Fehr, Johannes (2000) Saussure entre linguistique et sémiologie, Paris, PUF.

Gambarara, Daniele (2005) Un texte original, CFS, 58, Paris, Droz. 2942-.

Godel, R (1954) Notes inédites de F, de Saussure, CFS, 12, Paris, Droz. 4971-,

Godel, Robert (1959/ 1969) Les sources manuscrites du CLG de F. de Saussure, Genève, Droz.

Mejia Quijano, Claudia (2005) Sous le signe du doute, Présentation des textes d'Emile Constantin, CFS 58, Paris, Droz. 4951-.

Pergnier, Maurice (2012) De Saussure à Saussure, Bruxelles, Editions l'Age de l'Homme.

Pétroff, André–Jean (2004) Saussure : la langue, l›ordre et le désordre, Paris, L›Harmattan.

1909) Introduction d' après des notes d'étudiants, CFS, 15, Genève, Droz. 6-103.

Saussure. F de (1993) Saussure's Third Course of Lectures on General Linguistics (19101911-) From the Notebooks of Emile Constantin, Edited and translated by Eisuke Komatsu and Roy Harris, Oxford, New York, Pergamon = (TCLG/ Komatsu).

Saussure, F. de (1996) Saussure's, First Course of Lectures on General Linguistics (1907) From the Notebooks of Albert Riedlinger, Edited and translated by Eisuke Komatsu and George Wolf, Oxford, New York, Pergamon, = (PCLG/ Komatsu).

Saussure, F. de (2002) Ecrits de linguistique générale (= ELG), Paris, Gallimard, (Texte anoté par S. Bouquet et R. Engler).

Pétroff, André–Jean (2007) L'autre Saussure, in Siemen, http//semen, Revues, org/ 4281.

Rastier, François (2003) Le silence de Saussure ou l'ontologie refusée, in Simon Bouquet, éd. (2003) Saussure, Cahier de l'Herne 76, Paris. 2351-.

Rastier, François (2005) Saussure au futur, Ecrits retrouvés et nouvelles réceptions, Texto! http://www,revue-texto,net/ Saussure/ Sur Saussure / Rastier_Saussure, html.

François Rastier,2009.Saussure et les textes- De la philologie des textes saussuriennes et la théorie saussurienne des textes, Texto (revue- texto.net, volume, XIV, n°3, 2009.

Rastier, François (2012) Lire les textes de Saussure, Langages 185, Paris, A. Colin. 720-.

Rastier, François (2015) Saussure au futur, Paris, Les Belles Lettres, (Collection encre marin) .

Rousseau, André (2006) Saussure descripteur des langues à la lumière d'un cours inédit sur le gotique, in Louis de Saussure (2006) Nouveaux regards sur Saussure, Genève, Droz.7194-.

Saussure, Ferdinand de (1957) Cours de linguistique générale, Cours II (1908-

الأُرْجُومة

خصائص العبارة الأخيرة في النصِّ الحِجَاجيّ وأنواعُها

(دراسة في ضوء الأسلوبيَّة التداوليَّة)

د. سالم عبد الرب السلفي
جامعة عدن – اليمن
s_assalafi@hotmail.com

ملخَّص :

تنتهي كثير من النصوص الحِجَاجيَّة بعبارةٍ تُنْهي الحوار بشكل مفاجئ؛ لأنَّها تُفْحم المخاطَب. وتتَّسم هذه العبارة بمجموعة من الخصائص الفريدة التي تعود إلى أسلوبها وإلى سياقها التداوليِّ معًا، وهذه الخصائص ألحَّت علينا بأن نقترح لهذه العبارة اسمًا جديدًا هو «الأُرْجُومة» استنادًا إلى مجموعة من المسوِّغات اللغويَّة والسيميائيَّة. ويسعى هذا البحثُ إلى تفحُّص هذه العبارة، من خلال مبحثين أساسيَّيْن، هما صلب هذا البحث: الأوَّل يُبْرِز خصائصها، والثاني يرصد أنواعها. وسيكون ذلك بالاستناد إلى المنهجيَّة الأسلوبيَّة في اتِّجاهها التداوليّ، وهو اتِّجاه حديث يتقاطع فيه المنهجان الأسلوبيُّ والتداوليُّ في منطقة تُعرف بالأسلوبيَّة التداوليَّة. وكان المتن الذي اشتغل عليه البحثُ مجموعةً من الأخبار التراثيَّة القصيرة التي وردت في كتب المصادر العربيَّة، وكان معيارُ اختيارها مستندًا إلى مجموعة من الألفاظ التي تُختم بها هذه الأخبار، وتدلُّ على انتهاء الأقوال وابتداء الأفعال؛ من قبيل: فأفحمه، فبُهِت، فسُقط في يده، فلم يحر جوابًا، كأنَّما أُلقم حجرًا.

كلمات مفتاحيَّة :

أرجومة، أُمْهودة، حِجَاج، أسلوبيَّة، تداوليَّة

’Urjūmah

Characteristics and Types of Final Phrase in Argumentative Text (A Study from Pragmastylistics Analysis perspective)

Salem Abdulrab Alsalafi
Aden University - Yemen
s_assalafi@hotmail.com

Abstract :

Many argumentative texts conclude with a phrase that confound receiver by suddenly and surprisingly ending the argumentation. This phrase has many unique characteristics. Based on a set of linguistic and semiotic justifications, I here coin the term «’urjūmah» to describe this phrase. The research aims to investigate this phrase by showing its characteristics and identifying its types. To fulfill this aim, the study utilizes a pragmastylistics method which is a new method that is basically stylistics but with a pragmatic component added to it. The data selected for investigation is some short inherited tales mentioned in some Arab source books. The selection is based on a set of words and phrases that sealed the tales to indicate an end of utterances and a beginning of acts.

Key words :

’urjūmah, ’umhūdah, argumentation, stylistics, pragmatics

1. المقدّمة :

لَفَتَ انتباهَنا، ونحن نقرأ في كتب التراث، تلك العبارة التي يُختم بها حوارٌ قصيرٌ في خبر من الأخبار أو حكاية من الحكايات، فيعقبها فعلٌ يدلُّ على انتهاء الحوار في صورة مفاجئة، كما يدلُّ على ردِّ فعلٍ سلبيٍّ من الطرف الآخر في الحوار يتمثَّل في عدم القدرة على الردِّ ومواصلة الحوار.

هذا الخبر هو عبارة عن نصٍّ حِجَاجيٍّ، والنصُّ الحِجَاجيُّ هو نصٌّ حواريٌّ يقوم على إلقاء الحجج. والحجَّة الأخيرة التي يُختم بها النصُّ الحِجَاجي وتُنْهي الحوار والمحاجَّة بصورة مباغتة؛ اقترحنا تسميتها – لمسوِّغات عدَّة – بمسمًّى جديد هو «الأُرْجومة»، وهي موضوع بحثنا هذا. وهي غير ما عُرف في كتب التراث بالأجوبة المسكتة كما هو مبيَّن في المبحث الآتي (المصطلح).

وهذا البحث هو محاولة في توصيف الأرجومة من خلال تحديد خصائصها ورصد أنواعها – وهذان هما صلب البحث – بالاستناد إلى منهجيَّة التحليل الأسلوبيِّ في اتّجاهه التداوليّ، وهي منهجيَّة جديدة ظهرت في الثمانينيَّات، وتستند إلى مقولات مشتركة يتقاطع عندها منهجان متباعدان إبستيمولوجيًّا، هما المنهج الأسلوبيُّ والمنهج التداوليّ.

وكان المتن الذي اشتغل عليه البحثُ مجموعةً من النصوص النثريَّة (أخبار وحكايات حواريَّة) مأخوذة من كتب التراث العربيّ، تمَّ اختيارُها استنادًا إلى عباراتٍ تلي «الأرجومة» وتدلُّ على انقطاع الكلام بعدها؛ من قبيل: فأفحمه، فبُهِت، فسُقط في يده، فلم يحر جوابًا، كأنَّما أُلقم حجرًا. ونحن مدينون – في البحث عن العبارات التي تلي الأرجومة – للإصدار 3.58 من برنامج المكتبة الشاملة، والإصدار الثالث من الموسوعة الشعريَّة.

وبحدود قراءاتي، لم أقف على عملٍ بحثيٍّ يتناول هذه العبارة على وفق منهج الأسلوبيَّة التداوليَّة؛ لذا أسأل الله أن ينفع بهذا البحث كاتبَه وقارئيه، وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين.

2. المصطلح:

اشتققنا الأرجومة من الرَّجْم؛ لأنَّ أصل الرجم «الرمي بالحجارة»[1]، ثم توسَّعت دلالته لتتجاوز رمي الحجارة (وهو فعل غير قوليّ) إلى رمي اللفظ (وهو فعل قوليّ) من حيث إنَّ «الرجم: السبُّ والشتم»[2] و«الرجم: القول بالظنِّ والحَدْس»[3] و«لسانٌ مِرْجَمٌ؛ إذا كان قوَّالاً»[4]؛ فكان هذا مسوِّغًا لنا لاستعمال الرجم في الحجَّة وهي فعل قوليٌّ.

هذا، وقد ارتبط إلقاء الحجَّة على الخصم بصورة الرمي بالحجارة، ونحن نسمع من يقول: رماه بحجَّة. ولا يغيب عن الفَطِنِ التجانسُ الصوتيُّ والكتابيُّ بين كلمتي «حجرة» و«حجة»، فكأنَّ أصلهما واحد، وكأنَّما جيء بحرف «الراء» لإحداث الاختلاف.

وقد فضَّلنا الرجم على الرمي ههنا لأنَّ الرَّمْيَ عامٌّ، وهذه العمومية خفَّفت من دلالته، في حين أنَّ دلالة الرجم أقوى، من جهة أنَّه يستتبع الإسكات والإهلاك، فالرجم في لسان العرب «القتل»[5]. ولدينا مثال واحد – في الأقلِّ – كانت فيه الأرجومة سببًا في هلاك المحاور الخصم (انظر الخبر المذكور في هذا البحث، ضمن الخاصِّية رقم «4. 5.»: الإنجازيَّة).

واخترنا صيغة «أُفعولة» للدلالة على العبارة المعيَّنة التي يُفعل بها فعل الرجم القوليّ، من حيث إنَّ «أفعولة»

(1) ابن منظور، محمَّد بن مكرم: لسان العرب، ج12، ص227 (مادَّة ر ج م).
(2) المرجع نفسه، ص227 (مادَّة ر ج م).
(3) المرجع نفسه، ص227 (مادَّة ر ج م).
(4) المرجع نفسه، ص229 (مادَّة ر ج م).
(5) المرجع نفسه، ص226 (مادَّة ر ج م).

مصوغة للدلالة على «الشيء المعيَّن الذي يُفعل به الفعل»[1] مع شيء من المبالغة، ونحن نرى أنَّ من المعاني الأساسيَّة لصيغة «أفعولة» المبالغة من المفعول؛ لأنَّ الفعل الحادث فيها أكبر من وضعه المعتاد، أو يحدث مرَّات كثيرة متكرِّرة، والحجَّة المفحِمة أو القول الفصل أشبه بحجرة ضخمة يُرجم بها الخصم، فتهوي عليه، فتُسْكته أو تُهْلكه، فهي رجم قوليٌّ مبالغ فيه من حيث قوَّته الإنجازيَّة.

ومن جانب آخر، كان اختيارنا مادَّة «الرجم» وصيغة «أفعولة» – معًا – استغلالاً للتجانس الصوتيِّ بين اللفظ العربيِّ «أرجومة ʿurjūmah» – ولا سيَّما بالجيم العدنيَّة أو القاهريَّة ʿurgūmah – واللفظ الأعجميِّ المقابل argument. ولا يستند هذا التجانس إلى ركيزة إتمولوجيَّة؛ إذ «الميم» في الكلمة العربيَّة أصلٌ، في حين أنَّها في الكلمة الأعجميَّة جزء من اللاحقة ment.

هذا، ويجب التنويه إلى أنَّ هناك فرقًا بين الأرجومة وما عُرف في كتب التراث باسم «الأجوبة المسكتة»، فهذه الأخيرة مفهوم أقرب إلى المفهوم البلاغيّ، وجلُّ الأمثلة الواردة تحته لا تتضمَّن ألفاظًا تدلُّ على الإفحام أو ما يعادله، وظاهرٌ أنَّ مَنْ ذكر هذه الأجوبة استحسنها[2] وتصوَّر أنَّها مُسْكِتة من دون أن يكون هناك ما يشير إلى الإسكات؛ بمعنى أنَّ المؤلِّفين في هذا الباب نظروا إلى القيمة التربويَّة والبلاغيَّة في الأجوبة المسكتة وسلخوها عن سياقها التداوليّ[3]، وبهذا تحوَّلت الأجوبة المسكتة، منذ أن ألَّف فيها ابن أبي عون (ت 322هـ) كتابه (الأجوبة المسكتة)، إلى نماذج متعالية خارج الزمان والمكان، بعد أن اختصرها وتصرَّف فيها بما يحقِّق غايته التعليميَّة[4].

أمَّا مفهوم الأرجومة فهو مفهوم تداوليٌّ، يتعامل مع الملفوظ في سياقه الذي تشكَّل فيه، بكلِّ ملابساته المقاميَّة وما يتَّصل به من الآثار المترتِّبة عليه في واقع متداوليه.

3. المنهج:

بدأت الأسلوبيَّة لغويَّةً مع «شارل بالي Charles Bally»، ثمَّ تطوَّرت فصارت أدبيَّة على يد «ليو شبيتزر Leo Spitzer»، ثمَّ ابتلعتها البنيويَّة – مع «رومان جاكبسون Roman Jakobson» و«ميشيل ريفاتير Michael Riffaterre» – فيما ابتلعت من مناهجَ وعلومٍ فطبعتها بطابَعها الشكليِّ، وكادت تَضْمُر معها لولا أنَّها حملت في أحشائها مقوِّمات البقاء باعترافها بأهمِّية طرفي الإرسال (المرسِل والمرسَل إليه) في وجود الأسلوب.

ومن طرفي الاتِّصال هذين، تمَّ انتشال الأسلوبيَّة من وضعها الصعب، وذلك بربطها بأحد أهمِّ المناهج المعاصرة في الدرس اللسانيّ، وهو المنهج التداوليّ pragmatics، الذي يركِّز على الكلام في الاستعمال وأثره في الواقع[5]، وهو منهج حاول الوصول إلى الأدب لإيضاح شروط (التعاون) بين المؤلف والقارئ، الذي بدونه لن يوجد نصٌّ على النحو المرتجى، فنحن إذ نشتري كتابًا لا نأخذ كتابًا فقط ولكننا نأخذ معه المؤلِّف لنمضي به معنا إلى المنزل[6].

ومن هذا الارتباط بين اللسانيات التداوليَّة والأسلوبيَّة ظهر اتِّجاه جديد في الدرس الأسلوبيِّ هو الاتِّجاه التداوليّ، أو ما يعرف بالأسلوبيَّة التداوليَّة[7]، وهي عبارة عن منطقة تداخل بين المنهجين الأسلوبيِّ والتداوليّ، ولهذا تعرَّف بأنَّها أسلوبيَّة مضافٌ إليها

(1) السامرائي، فاضل صالح: معاني الأبنية في العربيَّة، ص62.

(2) فكرة اقتران الاستحسان بالأجوبة المسكتة نجدها – مثلاً – عند الإبشيهيِّ الذي خصَّص الباب الثامن من كتابه «المستطرف» لـ «الأجوبة المسكتة والمستحسنة ورشقات اللسان وما جرى مجرى ذلك». ينظر: الإبشيهيّ، محمَّد بن أحمد: المستطرف في كلِّ فنٍّ مستظرف، ج1، ص196.

(3) فنحن نجد – مثلاً – الدكتورة منيرة فاعور تتحدَّث عن القيمة التربويَّة والبلاغيَّة للأجوبة المسكتة، قائلة: «فهي إذا ما شرف غرضها ونبل مقصدها وكرمت غايتها؛ تهذِّب الطباع وترقِّق القلوب وتدفع الناس إلى المثل العليا، اعتمادًا على ما يندرج فيها من شريف الخصال أو كريم العادات» (فاعور، منيرة محمَّد: «بلاغة الأجوبة المسكتة – الأسلوب الحكيم نموذجًا»، ص122)، وهي بذلك تتجاهل عشرات الأمثلة من الأجوبة المسكتة التي ليس لها علاقة بالتربية ولا بالبلاغة، والتي لا يمكن فهم فاعليتها إلا بالنظر إليها من زاوية الأسلوبيَّة التداوليَّة.

(4) ينظر: ابن أبي عون، إبراهيم بن محمَّد: الأجوبة المسكتة، ص59، 60.

(5) ينظر: Black, Elizabeth: Pragmatic stylistics, p. 2.

(6) ينظر: Mey, Jacob: Literary pragmatics, p. 789 and 796.

(7) ينظر: مولينيه، جورج: الأسلوبيَّة، ترجمة: بسَّام بركة، ص158.

مكوِّنٌ تداوليّ[1]. وكان فان دايك قد رأى أنَّ كلا المنهجين يرتبطان ارتباطًا وثيقًـا، على الرغم من الفرق المنهجيِّ بين موضوعيهما[2].

ويتحدَّد منهـج الأسلوبيَّة التداوليَّـة من خلال نقاط الاشـتراك بين المنهجـين، التي تتمثَّـل في: استخدامهما عناصـر البلاغـة، وارتباطهما بالنحو وعلـم التراكيب، واستخدامهمـا عناصـر التواصـل[3]؛ كمـا يتحـدَّد من خلال استقطاب المبـادئ والنظريَّات التداوليَّة إلى حقل التحليل الأسلوبيّ، ومن أشهـر هذه المبادئ والنظريَّات: مبـدأ التعاون، التضمين، نظريَّـة الملاءمة، نظريَّة أفعال الـكلام، الاستلزام الحـواريّ، نظريَّـة التأثـير، نظريَّة التهذيـب، نظريَّـة الحِجَـاج؛ وهـي مفاهيـم ومبـادئ ونظريـات تناولتهـا كتب التداوليَّة المختلفـة، بل منها ما أُفردت له كتبٌ مستقلَّة، ولا سيَّما نظريَّة الأفعال الكلاميَّة ونظريَّة الحِجَاج.

وتتوفَّر الأسلوبيَّة التداوليَّة على دراسة جميع الظروف – اللغويَّـة وغير اللغويَّة – التي تسمح للغة – تؤازرها عناصـر محدَّدة مـن السيـاق – بإنتاج نصٍّ قادر على إحـداث تغيـرات داخليَّـة محـدَّدة في المتلقِّـي[4]، وهي تركِّـز، بشـكل أساسـيٍّ، علـى تنـاول قضايا مـن قبيل: التمييـز بين الخطـاب الأدبيِّ وغـير الأدبـيّ، والسياق، والتعبـيرات التأشيريَّـة deictic expressions التـي تحيل على السيـاق الخارجيِّ كالضمائر وأسماء الإشارة والمعرَّف بـأل والتأشيرات الزمانيَّة والمكانيَّة في الظروف والأفعـال[5]، فضلاً عن القضايا التي أشاعتها التداوليَّة التـي سنحـاول هنا أن نلـمَّ إلمامة سريعـة بأهمِّها، حتَّى لا نحتـاج إلى التفصيل فيهـا في أثناء تنـاول موضوعنا الأساسيِّ «الأرجومة»، إذ سنكتفي بالإشارة إليها فقط.

3. 1. نظريَّة أفعال الكلام Speech act theory؛

هـي نظريَّة تنصُّ علـى أنَّ قيمة الـكلام ليس فيما يقدِّمه من معلومات أو فيما يعبِّر عنه من أفكار، بل فيما ينجـزه من أفعـال. وينبغي ألا يحيل هـذا المصطلح على فعل التكلُّـم بصورته المبسَّطة، «بل علـى مجموع الموقف الاتِّصـاليِّ، بما يتضمَّنه من سياق الكلام (الموقف الذي يحـدث فيه الـكلام، والمشاركـون، وأيّ تفاعـل لفظيّ أو جسـديّ) ومـن السمات اللغويَّة التي يمكـن أن تسهم في معنى التفاعل»[6].

وقد ميَّز جون أوستين John Austin – وهو صاحب هذه النظريَّة – بين ثلاثة أنواع من الفعل الكلامي، هي: فعـل القـول locutionary act وهو قـول شيء ما من خـلال إطـلاق الألفاظ في صـورة جملة مفيـدة، والفعل الإنجـازيّ illocutionary act وهو القيام بفعل ضمن قول شيء مـا، والفعل التأثيريّ perlocutionary act وهو الفعل الناتج عن القول والمترتِّب عليه[7].

وقسَّـم أوستـين الأفعـال الكلاميـة بصـورة مبدئيَّة إلى: حُكميَّـات verdictives تتمثَّل في الحكم كالتبرئة والإدانـة والتقـويم والتصنيف وما لفَّ لفَّهـا، وإنفاذيَّات أو تنفيذيَّـات exercitives تقضـي بمتابعة أعمال مثل الطـرد والعزل والتسمية والاتِّهام وما شابهها، ووعديَّات commissives تُلزم المتكلِّم بالقيام بتصرُّف بطريقة ما مثل الوعد والموافقة والتعاقد وما إلى ذلك، وسلوكيَّات behabitives تعبِّر عن التفاعل مع الآخرين كالاعتذار والشكـر والتهنئـة والترحيب وما في حكمهـا، وتبيينيَّات أو عرضيَّـات expositives تختصُّ بالعرض كالتأكيد

(1) ينظر: Hickey, Leo: «Stylistics, pragmatics and pragmastylistics», p. 578.

(2) ينظر: فان دايك، تون أ.: علم النصّ مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد بحيري، ص176.

(3) ينظر: الوجيه، صالح حسن محمَّد: الأبعاد التداوليَّة للبنى الأسلوبيَّة في شعر عبد العزيز المقالح، ص20–23.

(4) Hickey: «Stylistics, pragmatics and pragmastylistics», p. 578.

(5) ينظر الفصل الأول من كتاب Pragmatic stylistics لإليزابيث بلاك، ص2–16. وحول التعبيرات التأشيريَّة يمكن العودة إلى الفصل الثاني من كتاب: يول، جورج: التداوليَّة، ترجمة: قصي العتّابي، ص27–37.

(6) Black: Pragmatic stylistics, p. 17.

(7) ينظر – مثلاً: الطبطبائي، طالب سيِّد هاشم: نظريَّة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيِّين العرب، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1994م، ص8–9.

والنفي والوصف والمحاجَّة وما إليها[1].

ثم جاء جون سيرل John searle ليدقِّق تصنيف الأفعال الكلاميَّة على النحو الآتي: تقريريَّات أو إخباريَّات assertives الهدف منها تطويع المتكلِّم حيث الكلمات تتطابق مع العالم وحيث الحالة النفسيَّة عي اليقين بالمحتوى، ووعديَّات commissives الهدف منها جعل المتكلِّم ملتزمًا بإنجاز عمل وحيث يجب أن يطابق العالمُ الكلماتِ وحيث الحالة النفسيَّة الواجبة هي صدق النيَّة، وأمريَّات أو طلبيَّات directives الهدف منها جعل المخاطب يقوم بأمر ما، إذ يجب أن يطابق العالمُ الكلماتِ و تكون الحالة النفسيَّة رغبة/ إرادة، وإيقاعيَّات أو تصريحيَّات declarations الهدف منها إحداث واقعة حيث التوافق بين العالم والكلمات مباشر، وبوحيَّات أو إفصاحيَّات expressives الهدف منها التعبير عن الحالة النفسيَّة بشرط أن يكون ثمَّة نيَّة صادقة وحيث لا توجد مطابقة بين العالم والكلمات[2].

3. 2. مبدأ التعاون Co-operative principle:

اقترح بول غرايس Paul Grice هذا المصطلح للدلالة على الظروف المثلى للمحادثة. وقد سمَّى غرايس أربعة شروط أو مبادئ أو مسلَّمات maxims تقف وراء كل اتِّصال لفظيٍّ ناجح، هي: مبدأ الكم maxim of quantity وهو أن يتضمَّن الكلام القدر اللازم وحسب من المعلومات، ومبدأ الكيف maxim of quality وهو أن يكون الكلام صادقًا وبريئًا من الإشارات التي لا أساس لها، ومبدأ الصلة maxim of relation وهو أن يكون الكلام في صلب الموضوع، ومبدأ الطريقة maxim of manner وهو أن يكون الكلام واضحًا لا لبس فيه ولا غموض ولا إسهاب ولا إطناب[3]. وأيُّ خرق لإحدى هذه المسلَّمات يفضي إلى حصول ظاهرة الاستلزام الحواريّ[4].

3. 3. الاستلزام الحواريّ Conversational implicature:

يقوم الاستلزام الحواريُّ على فكرة أنَّ هناك معاني لا يمكن تحديدها إلا من خلال سياق الحوار أو المحادثة الذي وُجدت فيه. ومن غير الانتقال من القوَّة الحرفيَّة إلى القوَّة الاستلزاميَّة سيضِلُّ طرفا الاتِّصال طريقهما إلى الفهم.

وقد اقترح غرايس تنميطًا للعبارات اللغويَّة، على أساسه تنقسم الحمولة الدلاليَّة للعبارة إلى معان صريحة ومعان ضمنيَّة. فالمعاني الصريحة هي المدلول عليها بصيغة الجملة ذاتها، وتشمل: المحتوى القضويَّ، والقوَّة الإنجازيَّة الحرفيَّة. والمعاني الضمنيَّة هي المعاني التي لا تدلُّ عليها صيغة الجملة بالضرورة، ولكنَّ للسياق دخلاً في تحديدها والتوجيه إليها، وتشمل: معاني عرفيَّة، ومعاني حواريَّة. والمعاني الحواريَّة هي التي تتولَّد طبقًا للمقامات التي تُنْجَز فيها الجملة؛ مثل الدلالة الاستلزاميَّة[5].

3. 4. نظريَّة الملاءمة Relevance theory:

هي نظريَّة تداوليَّة معرفيَّة، أرسى معالمها اللساني البريطانيُّ ديردر ولسن D. Wilson والفرنسيُّ دان سبربر D. Sperber، وهي تهتمُّ بالسياق الذي ينبغي أن يكون الملفوظُ متلائمًا معه. ويتألَّف السياق من زمرة من الافتراضات المستمدَّة من ثلاثة مصادر هي: تأويل الأقوال المسبقة، والمحيط الفيزيائيّ، وذاكرة النظام المركزيّ[6].

(1) ينظر: الطبطبائي: نظريَّة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيِّين العرب، ص10. وينظر أيضًا: بلانشيه، فيليب: التداوليَّة من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، ص62.

(2) ينظر: الطبطبائي: نظريَّة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيِّين العرب، ص30-32. وينظر أيضًا: بلانشيه: التداوليَّة من أوستين إلى غوفمان، ص66.

(3) ينظر: عناني، محمَّد: المصطلحات الأدبيَّة الحديثة، ص102 من المعجم (مادَّة: speech act theory).

(4) ينظر: صحراوي، مسعود: التداوليَّة عند العلماء العرب، ص34.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص34.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص38-39.

ومن أهم مبادئ نظريَّة الملاءمة: «كلَّما قلَّ الجهد المعرفيُّ المبذول في معالجة الملفوظ ازدادت درجة ملاءمة هذا الملفوظ، وكلما استدعى التعامل مع ملفوظ ما جهدًا كبيرًا كانت ملاءمته ضعيفة»[1].

3. 5. نظريَّة الحِجَاج Argumentation theory:

تُعَدُّ نظريَّة الحِجَاج من أهم النظريَّات التداوليَّة، وهي تنفرد بحقلها المنهجيِّ لكثرة الاعتناء بها والتأليف فيها منذ سنة 1973م عندما شقَّ لها «أزفالد ديكرو Ozwald Ducrot» طريقًا خاصَّة بها في الدرس اللسانيّ، مفيدًا من نظريَّة الأفعال الكلاميَّة التي قدَّمها جون أوستين وجون سيرل، فقد «قام ديكرو بتطوير أفكار أوستين بالخصوص، واقترح، في هذا الإطار، إضافة فعلين لغويَّين، هما فعل الاقتضاء وفعل الحِجَاج»[2].

فالوظيفة الحِجَاجيَّة للغة مقدَّمة على الوظيفة الإخباريَّة، «فالزعم بوصف الحقيقة ربَّما لا يكون إلا قناعًا لزعمٍ - أكثر جوهريَّة - بممارسة ضغط على آراء الآخر»[3]. ومن هنا تنطلق نظريَّة الحِجَاج من فكرة «أنَّنا نتكلَّم عامَّة بقصد التأثير، وهي تحاول أن تبيِّن أنَّ اللغة تَحْمل، بصفة ذاتيَّة وجوهريَّة، وظيفةً حِجَاجيَّة؛ أي أنَّ هذه الوظيفة مؤشِّرٌ لها في بنية الأقوال نفسها، وفي المعنى، وكلِّ الظواهر الصوتيَّة والصرفيَّة والمعجميَّة والتركيبيَّة والدلاليَّة»[4].

والحِجَاج نشاط قوليٌّ ينتمي إلى مجال التداوليَّات، ويتعلَّق ببحث مزدوج عن الحقيقة: بحث ذي طابع عقليّ، وبحث تأثيريّ[5]، وهو «حاصل نصِّيٌّ عن توليف بين مكوِّنات مختلفة تتعلَّق بمقامٍ ذي هدف إقناعيّ»[6].

(1) المرجع نفسه، ص40.
(2) العزاوي، أبو بكر: اللغة والحِجَاج، ص15.
(3) الحباشة، صابر: لسانيَّات الخطاب الأسلوبيَّة والتلفُّظ والتداوليَّة، ص246.
(4) المرجع نفسه، ص8.
(5) ينظر: شارودو، باتريك: الحِجَاج بين النظريَّة والأسلوب، ترجمة: أحمد الوردني، ص14-15. وكذا: أعراب، حبيب: «الحِجَاج والاستدلال الحِجَاجيّ»، ص102.
(6) شارودو: الحِجَاج بين النظريَّة والأسلوب، ص16.

ويرى دوكرو أنَّ الحُجج تتميَّز بالتراتب، من حيث القوَّة والضعف، وهو ما أفضى به إلى ابتداع مفهوم السلَّم الحِجَاجيّ الذي «هو علاقة تراتيبيَّة للحُجج»[7]. ونحن نرى أنَّ الأرجومة حجَّة تتَّسم بالقوَّة، لا من جهة محتواها أو إحالتها الخارجيَّة، بل من جهة خصائصها الذاتيَّة وموقعها في سلسلة الكلام.

ودراسة النصِّ الحِجَاجيِّ دراسةً أسلوبيَّةً ليس أمرًا جديدًا، ولا سيَّما مع إيماننا بأنَّ النصَّ الحِجَاجيَّ «فعاليَّة خطابيَّة لا تَظهر ولا تتجسَّم لغويًّا إلا بمهارات أسلوبيَّة»[(8)]. ولكنَّ الجديد في بحثنا هذا أنَّ التركيز فيه ينصبُّ على نوع محدَّد من الحُجج، يتَّسم بخصائص تميِّزه من بقيَّة أنواع الحجج، وهو ما أسميناه «الأرجومة».

وبسبب تميُّز الأرجومة، فإنَّا اتَّخذنا طريقًا خاصَّة لدراستها، بما يعرِّف بها ويكشف عن خصائصها وأنواعها، مُفيدين من كلِّ ما ورثناه من أدوات في التحليل الأسلوبيِّ ثم ما استجدَّ علينا من أدوات التحليل التداوليّ، وذلك في بوتقة مشتركة تضمُّ في أثنائها خليط المنهجين، وهو الأسلوبيَّة التداوليَّة.

4. الخصائص الأسلوب - تداوليَّة للأرجومة:

تمتاز الأرجومة بمجموعة من الخصائص[(9)] التي لا يمكن نسبتها إلى الأسلوبيَّة وحدها، أو إلى التداوليَّة وحدها، بل إلى كلتيهما معًا، ولذلك استعملنا مركَّب

(7) العزاوي: اللغة والحِجَاج، ص20.
(8) أعراب: «الحِجَاج والاستدلال الحِجَاجيّ»، ص108.
(9) ذكرت الدكتورة منيرة فاعور خمس سمات بلاغيَّة للأجوبة المسكتة في دراستها السالفة، وهي: السرعة في الردِّ، الإصابة في القول، الإيجاز في التعبير، حسن البيان، إفحام الخصم وإسكاته (ينظر: «بلاغة الأجوبة المسكتة»، ص116 وما بعدها)، وهي سمات بلاغيَّة - كما ذكرت الدارسة - بعضها يكتنفه الغموض، وبعضه الآخر يتَّسم بالعموم وليست سمة خاصَّة بالجواب المسكت كالإصابة والإيجاز وحسن البيان. وأمَّا السرعة في الردِّ فهي ليست في كلِّ الأحوال سمة البلغاء، إذ للحمقى نصيب منها (ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن عليّ: أخبار الحمقى والمغفَّلين، ص35)، ولهذا كان الأصوب في التعبير عن هذه السمة ما أسميناه «المباغتة» ضمن خصائص الأرجومة، فإنَّ المباغتة إيجابيَّة تنتج عن قصد وتتحرَّك نحو هدف، بخلاف (السرعة في الردِّ) فإنَّها أشبه بصاروخ غير موجَّه.

(الأسلوب – تداوليَّة) للدلالة على النسبة إلى (الأسلوبيَّة التداوليَّة) بوصفه منهجًا واحدًا، وإن كان ثنائيَّ الأرومة. وأهمُّ هذه الخصائص:

4. 1. لغويَّة / غير لغويَّة:

إذا كانت اللغة ذات طبيعة حِجَاجيَّة، أو «تحمل بصفة ذاتيَّة وجوهريَّة وظيفة حِجَاجيَّة»[1]؛ فإنَّ الحِجَاج – في المقابل – «نشاط قوليّ»[2]، وعليه فإنَّ الأرجومة حُجَّة ذات طبيعة لغويَّة، من حيث إنَّها قائمةٌ باللغة أصواتًا وتركيبًا ودلالةً. واللغةُ التي تنتمي إليها الأرجومة هي اللغةُ في الاستعمال، فهي كلام وتلفُّظ وخطاب في سياق حيّ.

إنَّ الأرجومة تمثِّل الحالة القصوى للرغبة في الكلام؛ لأنَّ حاجة المتكلِّم إليها في مقام الحوار والجدل شديدة وملحَّة، لكنَّها الرغبة القاتلة؛ من حيث إنَّ إنجاز هذه الرغبة في سياق التلفُّظ تقتل الكلام إذ تُوقِفُه. وبهذا فإنَّ الأرجومة – مع كونها مكوَّنة من عناصر اللغة – تعمل ضدَّ اللغة؛ إذ توقف مجرى الكلام وتضع له حدًّا.

إنَّ الكلام الحِجَاجيَّ الاعتياديَّ يُنْتِج كلامًا، من حيث إنَّ الحجَّة تولِّد حجَّة أخرى، والأخرى تولِّد ثالثة، وهكذا؛ أمَّا الأرجومة فإنَّها تُنتج أفعالاً؛ لأنَّها الحجَّة التي لا حجَّة بعدها، وما بعدها إلا الأفعال المنجزة على أرض الواقع؛ ولذلك تمثِّل الإنجازيَّةُ خاصِّيةً أخرى من خصائصها.

ومن هنا يمكن القول إنَّ الأرجومة ذات خاصِّية مزدوجة؛ فهي لغويَّة من جهة، وغير لغويَّة من الجهة الأخرى، وموقعها المتطرِّف في آخر النصِّ يمنحها هذه الخاصِّية، ويهبها قيمتها «فهي تنتمي إلى طبيعة لغويَّة، وهذا هو واقعها المادِّيّ، وتنتمي في الوقت نفسه إلى طبيعة الحدث غير اللغويِّ بقدر ما يصبح الفعل اللغويُّ نفسُه حدثًا في العالم»[3]. وكلُّ هذا يعطيها أهمِّية خاصَّة في الأسلوبيَّة التداوليَّة، كما أنها تمثِّل الأنموذج الأكثر وضوحًا لازدواج اللغويِّ بغير اللغويّ، والأسلوبيِّ بالتداوليّ.

ويدخل في هذه الخاصِّية العامَّة مجموعة التقنيات الأسلوبيَّة التي رصدنا بعضًا منها في الأمثلة قيد الدرس؛ كالنداء، والاستفهام، والاستقصاء، والعكس التركيبيِّ والدلاليّ، والتعريض، وما إلى ذلك من تقنيات سيمرُّ علينا بعضُها في الأمثلة التي سنوردها في باقي البحث.

4. 2. الحواريَّة:

تأتي الأرجومة في نسق حواريّ، أقلُّه قولٌ وردٌّ عليه، ولا تصوُّرَ للأرجومة خارج هذا النسق. ومن هنا كانت الأرجومة مفتقرةً إلى غيرها من الكلام، به يقوم معناها ويتحقَّق تداولها؛ لذا لزم أن تتضمَّن رابطًا لغويًّا يتصدَّر الأرجومة غالبًا؛ كأدوات: الاستئناف (الفاء، الواو)، والإضراب (بل)، والإشارة (هذا)، والجواب (نعم، لا).

وخاصية الحواريَّة هي خاصية أساسيَّة يتجلى فيها البعد التداوليُّ للخطاب الحِجَاجي عامَّة[4]، فالحوار هو أهمُّ أشكال التفاعل اللفظيِّ «وهو المجال الطبيعيُّ الذي يقع فيه الحِجَاج بامتياز»[5]. وهذه الخاصِّية تؤدِّي – في كثير من الأحيان – إلى أن يتصدَّر الأرجومةَ أسلوبٌ إنشائيٌّ طلبيٌّ، ولا سيَّما النداء والاستفهام.

وواضح من النماذج المدروسة في هذا البحث، أنَّ دلالة الأرجومة لا تتَّضح إلا بربطها بالأقوال السابقة في الحوار، ومن ثمَّ فإنَّ مبدأ (الاستلزام الحواريّ) أساسيٌّ في التعامل مع الأرجومة وفهمها.

4. 3. التطرُّف:

تقع الأرجومة في آخر الكلام وآخر الحوار؛ إذ لا كلام بعدها. وهي إذا كانت شديدة الاتِّصال بما قبلها

(1) العزاوي: اللغة والحِجَاج، ص14.
(2) شارودو: الحِجَاج بين النظريَّة والأسلوب، ص16.
(3) مولينيه: الأسلوبيَّة، ص106.
(4) ينظر: أعراب، «الحِجَاج والاستدلال الحِجَاجيّ»، ص103.
(5) العزاوي، أبو بكر: الخطاب والحِجَاج، ص53.

مـن الكلام لحاجتهـا إلى الحوار وانبنائهـا عليه؛ فإنَّها شديـدة الانقطـاع عمَّـا بعدها منـه، فـلا يعقبها كلام، وإن صـادف أن أعقبهـا كلام فإنَّه يكـون مفصولاً عنها بلحظات من السكوت والوجوم، أو يكون من قبيل الوصف للأفعال التي تنجزها.

وبهـذه الخاصِّية تقع الأرجومـة في المنتصف، ما بين الـكلام من جهة، والحدث الناشـئ عن الكلام في أرض الواقـع من الجهة الأخـرى؛ ومن ثمَّ كانت هـي الصيغةَ الأكـثرَ نموذجيَّة للدرس الأسلوبـيِّ في اتجاهه التداوليّ. وإذا استعرنـا ثلاثيَّـة الفعل الكلامـيِّ في نظريَّة أوستين «فعـل الكلام، وقـوَّة فعل الكلام، ولازم فعـل الكلام»[1] للأرجومة؛ ستظهر لدينا هذه الثلاثيَّة:

1- الكلام (لغويّ).

2- الأرجومة (لغويَّة/ غير لغويَّة).

3- الحدث (غير لغويّ).

فعلى هذا تكون الأرجومة أشبه بالبرزخ الذي تختلط فيه خصائص الكلام والحدث في حالة خاصَّة لا نجدها في كثير من التعبيرات اللغويَّة.

4. 4. المباغتة:

تُوقِـفُ الأرجومـةُ الـكلامَ في صـورة مباغتـة وغير تلقائيَّة؛ بمعنـى أنَّ عجلة الكلام تكـون دائرةً، والطرفُ الآخر متهيِّـئ لمواصلة الـكلام، ولكنَّ العجلـة تعترضها حجرة كبيرة تُوقـف دورانها، وليست هذه الحجرة سوى الأرجومة. فالمباغتة خاصِّيـة أساسيَّة في الأرجومة، وإلا كانت من جملة الكلام المعتاد الذي لا بدَّ له من نهاية.

وهـذه الخاصِّية تميِّز الأرجومـة عمَّا عُرف في النقد العربـيِّ القديم بالاختتـام والانتهـاء[2] وأضرابهما من التقنيات التي تُنهي الـكلام في سلاسة وتُمهِّد للسامعين بـأنَّ الحوار في طريقه إلى الانتهـاء، محقِّقةً بذلك مبدأ التعاون الذي تخرقه الأرجومة بشكل صارخ.

هذا، ومـع كون الأرجومـة جملـةً استفهاميَّة تتطلَّب جوابًـا ومـن ثـمَّ استمـرارًا للحـوار؛ فـإنَّ الأرجومـة – بمباغتتها الشديـدة – توقف الحوار، وتؤجِّل الإجابة عن السؤال إلى زمن تالٍ يطول ويقصر وربَّما لا يأتي أبدًا. إلا أنَّ بعض هذه الاستفهامات تجرَّدت من دلالة الاستفهام إلى دلالات أخرى يحدِّدها السياق.

والواقـع أنَّ القوَّة الحِجَاجيَّـة للأرجومة آتية بصورة أساسيَّـة مـن هذه الخاصِّيـة: المباغتة، لا مـن المضمون العقليِّ أو المحتوى المعرفيِّ الذي تشتمل عليه، ففعاليتها – إذن – تكمـن في قطعها المفاجئ لتسلسل الكلام، وهو ما يُحْدِثُ صدمةً لدى المتلقِّي/ المتلقِّين، ومن هنا فالأرجومة ظاهرة تداوليَّة بامتياز.

4. 5. الإنجازيَّة:

تتضمَّـن الأرجومـة قـوَّة إنجازيَّـة، ولـو كان إيقافُ الـكلام أو إسـكاتُ الطرف الآخـر الإنجـازَ الوحيدَ لها لكفاهـا، لكنَّها تتجاوز ذلك إلى إنجازٍ أكثر من فعل، قد يكون بعضُها تدميريًّا. من ذلك هذا الخبر:

«كان الوزيـر عبيـد الله بن سليمـان أرسل إلى ثعلب ليختلـف إلى ولده القاسـم؛ فأبى، واعتـذر بالشيخوخة والضعـف؛ فقال له: أَنْفِذْ إليَّ من ترتضيه من أصحابك؛ فأنفـذ إليه هـارونَ الضريـر؛ فاستحضر الوزيـرُ عبيدُ الله أبا إسحـاق الزجَّاج، وجمع بينه وبين هارون؛ فسأله الزجَّاج: كيف تقـول: ضربتُ زيدًا ضربًا؟ فقال: ضربتُ زيدًا ضربًا. فقال: كيف تكني عن زيد والضرب؟ فأفحمه؛ ولم يجب، وحار في يده، وانقطع انقطاعًا قبيحًا؛ فصرفه الوزيـر، واختـار الزجّاجَ لتأديب ولده؛ فـكان ذلك سبب منيَّة هارون»[3].

(1) ( ) أوستين، جون: نظريَّة أفعال الكلام العامَّة (كيف ننجز الأشياء بالكلام)، ترجمة: عبد القادر قينيني، ص123.

(2) ( ) مطلوب، أحمد: معجم النقد العربيِّ القديم، ج1، ص108، 239.

(3) الحمويّ، ياقوت بن عبد الله: معجم الأدباء، ج6، ص2762.

وعقب هذا الخبر توجد العبارة الآتية: «وما كان هارون ممَّن يذهب عليه هذا؛ فإنَّ جواب المسألة: ضربتُه إيَّاه». وهذا التعقيب يؤكِّد أنَّ فاعليَّة الحجَّة التي أقيمت على هارون الحائك في صورة السؤال المذكور، إنَّما أتت من سياقها التداوليّ، لا من السياق العقليِّ أو المعرفيِّ وإلا لأجاب عنه؛ بمعنى أنَّ سياق التداول لم يكن - في زمانه ومكانه - مناسبًا لهارون ولا مؤهِّلاً له ليجيب عن السؤال؛ ربَّما لظروف نفسيَّة أو صحيَّة أو اجتماعيَّة.

وملاحظ في هذا النصِّ العدد الكبير من الأفعال التي أنجزتها الأرجومة «كيف تكني عن زيد والضرب؟» على أرض الواقع، وهي أفعال متلاحقة ومتراتبة في القوَّة من الأدنى إلى الأعلى وتنتهي بنهاية مأساويَّة: الإفحام، عدم الإجابة، الحيرة، الانقطاع، فقدان الوظيفة، الموت.

5. أنواع الأرجومة:

رصدنا في النماذج النصِّيَّة المختارة في هذا البحث، نوعين من أنواع الأرجومة، هما الأرجومة الداخليَّة والأرجومة الخارجيَّة.

5. 1. الأرجومة الداخليَّة:

هي الأرجومة الناشئة من الحوار نفسه، وليس لها ارتباط بالسياق الخارجيّ؛ إلا من حيث أثرُها التداوليّ. وقد ظهر لنا أنَّ هذه الأرجومة ناشئة عن اشتغال محوري الاختيار والتوزيع في النصِّ نفسه، استنادًا إلى معيار السياق الريفاتيريّ، لا إلى معايير خارجيَّة، فتكون الأرجومة بذلك مسلكًا أسلوبيًّا بحسب مفهوم ريفاتير[1].

وغالبًا ما تكون الأرجومة الداخليَّة وليدة القول السابق مباشرة في الحوار، إذا عددنا الحوار سلسلة من الأقوال، وإن كانت هناك بعض الأمثلة على أنَّ الأرجومة الداخليَّة كانت وليدة قول لا يسبق الأرجومة مباشرة. ونعدُّ هذا القول السابق في الحوار والمولِّد للأرجومة الداخليَّة، مهادًا لها، ولذلك نسمِّيها «الأُمهودة» وِزَان «الأرجومة».

وعلى هذا، ظهر لدينا نمطان من الأرجومة الداخليَّة: نمط استبداليّ، وآخر توزيعيّ.

5. 1. 1.

يقوم النمط الاستبداليُّ من الأرجومة الداخليَّة، على استبدال كلمة - أو أكثر - في الأرجومة، بأخرى وردت في الأمهودة. وقد ألفينا العلاقة بين الكلمتين قائمةً في أغلب الأمثلة إمَّا على التضاد أو على الاشتقاق.

وهذا الاستبدال يقوم على مبدأ الاختيار، وهذا المبدأ مهمّ لدى منظِّري الأسلوب[2] من جهة، ولدى منظِّري الحِجَاج من الجهة الأخرى، فعندهم أن «اختيار المتكلِّم ألفاظَه للتعبير عن أفكاره قلَّما يكون اختيارًا لا تتحكَّم فيه غايات حِجَاجيَّة»[3].

5. 1. 1. 1.

تتَّسم الأرجومة الداخليَّة الاستبداليَّة التضادِّيَّة - عادة - بأنَّها لا تُحْدث تغييرًا في البنية التوزيعيَّة للأمهودة، ويقتصر التغيير على الاستبدال بكلمة ضدِّها. وعلى الرغم من محدوديَّة التغيير فإنَّ أثره التداوليَّ وفعلَه الإنجازيَّ كبيرٌ جدًّا. ومن أمثلة ذلك:

«مرَّ هشامُ بنُ عبد الملك ببعض أهل الكُلَفة والفضول، وعليه حلَّة ذيَّالة يسحبها في التراب، فقال له المتكلِّف: يا هذا؛ إنَّك أفسدت ثوبك. قال: وما يضرُّك من ذلك؟ قال: ليتك ألقيته في النار. قال: وما ينفعك من ذلك؟ فأفحمه غاية الإفحام»[4].

فالأرجومة «وما ينفعك من ذلك؟» هي نتاج عمليَّة استبدال في مفردة واحدة، حيث استُبدلت كلمة «ينفعك» في الأرجومة بكلمة «يضرُّك» في الأمهودة، وهو استبدال

(1) عيَّاد، شكري محمَّد: اتِّجاهات البحث الأسلوبيّ، ص150.

(2) ربابعة، موسى سامح: الأسلوبيَّة مفاهيمها واتِّجاهاتها، ص26.
(3) صولة، عبد الله: في نظريَّة الحِجَاج، ص79.
(4) الجاحظ، عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ، ج1، ص164.

قائم على التضادّ، والتضادُّ مسلك أسلوبيّ. وهنا نلاحظ أنَّ «صيغة التوجيه الاستفهاميَّة ذاتُ بعد حِجَاجي مهمّ»[1]، فضلاً عمَّا تحمله من نبرة ساخرة[2].

5. 1. 1. 2.

وأما الأرجومة الداخليَّة الاستبداليَّة الاشتقاقيَّة فتتَّسم بأنَّها تُحْدث تغييرًا كبيرًا في البنية التوزيعيَّة للكلام ناشئًا من تغيُّر صيغة الكلمة. ومن أمثلتها:

«التقى في بعض بلاد الهند رجلان، فقال أحدهما للآخر وكان غريبًا: ما أقدمك بلادنا؟ قال: جئت أطلب علم الوَهْم. قال له السائل وكان أحكم: فتوهَّمْ أنَّك قد أصبته وانصرفْ. فأُفهم»[3].

فقد استثمر الحكيم الكلمة الأخيرة من الأمهودة وهي «الوهم»، واشتقَّ منها فعلاً طلبيًّا هو «توهَّمْ»، وبنى عليه أرجومته، وهذا يذكِّرنا في البلاغة العربيَّة بتقنية «تشابه الأطراف» التي تحكم بناء النص وتجعل بعضه مبنيًّا على بعض، من خلال تكرار الكلمة الأخيرة في جملة، في أول الجملة التالية.

5. 1. 2.

وأما النمط الثاني، وهو الأرجومة الداخليَّة التوزيعيَّة، فقائم على إعادة توزيع كلام سابق في الحوار، من دون تغيير في مفرداته، وإعادة ترتيب الكلمات من الأمور التي تُعنى بها الأسلوبيَّة التداوليَّة[4]. ومن أمثلة هذا النمط:

«كان أبو تمَّام إذا كلَّمه إنسان أجابه قبل انقضاء كلامه، كأنَّه قد علم ما يقول فأعدَّ جوابه. فقال له رجل: يا أبا تمَّام ولِمَ لا تقول من الشعر ما يُعْرَف؟ فقال: وأنت لِمَ لا تعرف من الشعر ما يُقال؟ فأفحمه»[5].

فلم يزد أبو تمَّام غير أنْ عَكَسَ ترتيب أفعال الأمهودة، فجعل «تعرف» مكان «تقول»، و«يُقال» مكان «يُعرف»؛ لكنَّ هذا التوزيع المباغت غير المتوقَّع أحدث أثرًا قويًّا في المحاور بحيث لم يقوَ على مواصلة الحوار.

وواضح من الأمثلة السابقة أنَّ الأرجومة الداخليَّة تحقِّق أثرها التداوليَّ من الكلام نفسه، أكثر من مرجع الكلام، بمعنى أنَّ فاعليَّة الأرجومة آتيةٌ من انبهار الخصم بصيغتها ومن ثمَّ بقدرة صاحبها على التصرُّف في القول في حيِّز زمنيٍّ محدود جدًّا من دون إمعان فكر أو تكلُّف عبارة.

وكثير من أمثلة الأرجومة الداخليَّة تُظهر أنَّ صاحب الأرجومة يتَّكئ على كلام الخصم (صاحب الأمهودة) في إنتاج أرجومته، وهو ما يزيد انبهار الخصم وشعوره بالغيظ، ويقوّي تداوليَّة الأرجومة إلى أبعد مدى.

5. 2. الأرجومة الخارجيَّة:

وهي نمطان: أرجومة ناشئة من نصٍّ خارجيّ، وأخرى ناشئة من سياق خارجيّ.

5. 2. 1.

فالأرجومة الناشئة من نصٍّ خارجيٍّ تعتمد على الاستشهاد بنصوص آتية من منظومات نصِّيَّة سابقة في الوجود على النصِّ الحواريِّ القائم، وأبرزها النصُّ المقدَّس كالقرآن والحديث. ويحقِّق هذا النمط من الأرجومة الخارجيَّة فعلَه التداوليَّ من خلال قوَّة الحجَّة الآتية من قداسة النصّ، ومن خلال – أيضًا – مباغتة المحاور بالردّ، والتعريض بجهله النصوصَ المقدَّسة. هذا، ويُعَدُّ (شارودو) الاستشهاد أسلوبًا قوليًّا من أساليب الإنجاز الحِجَاجيّ[6].

ومن أمثلة ذلك:

«أُتي المنصور برجل سُعي به إليه، فخاطبه المنصور، فأخذ الرجل يأتي بحجَّته، فقال له المنصور: أوَيُتَكَلَّمُ

(1) بنو هاشم، الحسين: «آليَّات الحِجَاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج»، ص56.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص56.
(3) التوحيدي، عليُّ بن محمَّد: البصائر والذخائر، ج7، ط1، ص71.
(4) ينظر: Hickey: «Stylistics. pragmatics and pragmastylistics», p. 579.
(5) الصولي، محمَّد بن يحيى: أخبار أبي تَمَّام، ص72.
(6) ينظر: شارودو، الحِجَاج بين النظريَّة والأسلوب، ص94.

لَـدَيّ؟ فقـال: يا أمير المؤمنـين؛ إنَّ الله عـزَّ وجلَّ يقول: ﴿يَـوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَـن نَفْسِها﴾، أفتجادل الله جـدالاً ولا نكلِّمـك كلامًـا. فأُفحم المنصـور من كلامه، وأمر له بجائزة، وعفا عنه»[1].

ومن ذلك أيضًا:

«حدَّثنا محمَّـد بن زكريَّا قال: حضـرت مجلسًا فيه عبيد الله بن محمَّد بـن عائشة التَّميميّ، وفيه جعفر بن القاسم الهاشمـيّ، فقال لابن عائشة: ههنا آية نزلت في بنـي هاشم خصوصًا. قـال: وما هي؟ قـال: قوله تعالى ﴿وَإِنَّـهُ لَذِكْـرٌ لَـكَ وَلِقَوْمِـكَ﴾. فقال ابن عائشـة: قومُه قُرَيْش، وهي لنا معكم. قـال: بل هي لنا خصوصًا. قال: فخُـذْ معها ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُـوَ الْحَقُّ﴾. قَالَ: فَسكت جَعْفَر، فَلم يجد جَوَابًا»[2].

5. 2. 2.

والنمط الثـاني، وهـو الأرجومة الناشئـة من سياق خارجيّ، يتنوَّع على وفـق السياق، فهناك أرجومة ناشئة مـن سياق الحال، وأخرى من سيـاق تاريخيّ، وثالثة من سيـاق عقليّ، ورابعة مـن سياق اجتماعـيّ. ويحقِّق هذا النمط من الأرجومـة الخارجيَّة أثرَه التداوليَّ من خلال مرجـع الكلام أكثر من الـكلام نفسـه، وإن كان الكلام نفسـه يتضمَّن بعض التقنيات الأسلوبيَّـة التي تزيد من تداوليَّته.

5. 2. 2. 1.

فمثال الأرجومة الناشئة من سياق الحال:

«قـال خالـد بن صفـوان لبلال بـن أبي بـردة الذي أُحضـر مقيَّـدًا في مجلس يوسف بن عمـر الثقفي عامل هشـام: الحمـد لله الـذي أذلَّ سلطانَك، وهـدَّ أركانك، وأزال جمالك، وغيَّر حالك، فوالله كنت شديد الحجاب، مستخفًّـا بالشريـف مُظهـرًا للمعصية. فقـال بلال: يا خالـد؛ إنما استطلـتَ عليَّ بثـلاث: الأمـير عليك مقبل وعنِّـي معرض، وأنت طليق وأنا عانٍ، وأنت في وطنك وأنا غريب. فأفحمه»[3].

تكمـن القـوَّة التداوليَّـة في هـذه الأرجومـة في أنَّها تستثمـر واقع الحـال، وزاد من تداوليَّتهـا أسلوب عرض واقـع الحال عن طريـق استخـدام تقنيتـين أسلوبيَّتين: الأولى تقنيـة المقارنـة، وهـي أسلوب قوليٌّ مـن أساليب الإنجاز الحِجَاجيّ[4]؛ والثانية تقنية الاستقصاء، وبهما أنجز المتكلِّمُ فعلاً على أرض الواقع بأنْ أفحم خصمه من جهة، ومـن الجهة الأخرى استعطـف الحاكمَ والحضورَ بصورة غير مباشرة من دون أن يقلِّل من قدر نفسه.

ومن ذلك أيضًا هذا الخبر:

«خرج كثيِّر إلى مصر؛ وعزَّة بالمدينة، فاشتاق إليها، فقام إلى بغلة له، فأسرجها، وتوجَّه نحو المدينة؛ لم يعلم بـه أحـد، فبينا هو يسـير في التيه بمكان يقـال له فيفاء خـريم؛ إذا هـو ببعيرٍ قد أقبلـت من ناحيـة المدينة، في أوائلهـا محامل فيها نسوة، وكثـيِّر متلثِّم بعمامة له، وفي النسوة عـزَّة، فلمَّا نظرت إليه عرفتـه، وأنكرها، فقالت لقائد قطارهـا: إذا دنا منك الراكـب فاحبس. فلمَّا دنا كثـيِّر حبس القائـدُ القطارَ؛ فابتدرته عـزّة، فقالت: من الرجـل؟ قـال: من الناس. قالـت: أقسمت. قـال: كثيِّر. قالـت: فأين تريد في هذه المفـازة؟ قال: ذكرتُ عزَّة وأنا بمصـر فلـم أصبر أن خرجـتُ نحوها علـى الحال التي ترين. قالـت: فلو أنَّ عزَّة لقيتْـك فأمرتْك بالبكاء أكنت تبكي؟ قال: نعم. فنزعت عزَّة اللثام عن وجهها، وقالت: أنا عزّة، فإن كنت صادقًا فافعلْ ما قلت. فأُفحم. فقالت للقائـد: قُـدْ قطارك؛ فقـاده، وبقي كثـيِّر مكانه لا يحير ولا ينطق حتَّى تـوارت، فلمَّا فقدها سالت دموعُه، وأنشأ

(1) العاملي، محمَّد بن حسين: الكشكول، ج3، ص1577.
(2) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن عليّ: الأذكياء، ص118.
(3) الصفدي، خليل بن أيبك: نكت الهميان، ص148.
(4) ينظر: شارودو، الحِجَاج بين النظريَّة والأسلوب، ص88.

يقول :

وقصّـرْنَ مـا قصَّـيْن ثـمَّ تركننـي

بفَيْفـا خُـرَيْـمٍ قائمًـا أتلـدَّدُ

تأطَّـرن حتّـى قلـتُ لَسْـنَ بوارحًـا

وذُبْنَ كما ذاب السَّديفُ المسرهَـدُ

أقـول لمـاء العـين: أمعـنْ، لعلَّـه

لما لا يرى من غائب الوجد يشهـدُ

فلم أرَ مِثْـلَ العـينِ ضَنَّـت بمائهـا

عليَّ ولا مثلي علـى الدمـع يَحْسـدُ

وبـين التراقـى واللهـاة حـــرارةٌ

مكان الشَّجَى ما إنْ تبوح فتبرُدُ»[1]

لقد استغلت عزَّة سياق الحال، وبنت الأرجومة عليه، فحقَّقـت الأرجومة فعلهـا الإنجازيَّ والتـداوليَّ، وهو ما باغت كثيِّرًا فأفحمه، وأثَّر فيه أثرًا بعد أثر، حيث جمدت أعضـاؤه فلـم يقوَ على الحركـة، ولم يسعفـه لسانه، ولا سالـت عينه. وبعد انقضاء مقـام التداول المباشر سالت عينـه ونطق لسانه! وهذه يكشف عن قـوَّة فعل الأرجومة وتجاوزه حدود الزمان والمكان.

5. 2. 2. 2.

ومن أمثلة الأرجومة الناشئة من سياق تاريخيّ:

«دخـل (عَدِيُّ بن حاتم) على معاوية وعنده عبد الله بـن الزبير، فقال ابن الزبير: يـا أمير المؤمنين هِجْهُ فإنَّ عنـده جوابًا. فقـال معاوية: أمَّا أنا فـلا، ولكنْ دونك إن شئـت. فقال له ابن الزبـير: أيَّ يوم فُقئت عينُك يا عديّ (وكانـت فُقئت يوم الجمل). قَال: في اليوم الذي قُتل فيه أبوك مُدْبِرًا وضُرِبْتَ على قفاك مُوَلِّيا. فأفحمه»[2].

ففي حين أرادت الأمهودة استثمار التاريخ لصالحها، كانت الأرجومة أكثر استثمارًا له، فقد ردَّت على الإشارة التاريخيَّـة في الأمهـودة بإشارتـين، ثم إنهـا قلبت الذمَّ بالفقء فخرًا، بـأنْ ركَّزت الأرجومة على هروب الخصم «مدبـرًا، مولِّيًا» في مقابل ثبـات المتكلِّم، فالعين فُقئت في حال إقبال لا إدبار، وهذا محلُّ فخر.

ومن أمثلة الأرجومة الناشئة من سياق عقليّ:

«تكلَّـم شابٌّ يومًا عند الشَّعْبيِّ بكلام، فقال الشعبيُّ: مـا سمعنا بهذا! فقـال الشابُّ: أكلَّ العلـمِ سمعْتَ؟ قال: لا. قـال: فشَطْرَه؟ قال: نعم. قال: فاجعل هذا في الشطر الذي لم تسمعْه. فأُفحم الشعبيّ»[3].

فهـذه الأرجومة هي نتاج التفكـير العقليِّ والمنطقيّ، وفيها استدرج الشابُّ الشعبيَّ في الحوار حتى أوصله إلى هذه النتيجـة الحِجَاجيَّة المفحمة مع كونهـا تبدو للوهلة الأولى مـن البدهيـات، لكـن ينبغـي علينـا ألا نقلِّل من شـأن البدائه والحقائق، فهي أساليب دلاليَّة من أساليب الإنجاز الحِجَاجيّ[4].

ولكـنَّ الحقائق والبدهيَّات قد تجـد في الأرجومة ما يحدُّ من عمومها وشمولها ويحوِّلها من حقيقة مطلقة إلى حقيقـة نسبيَّة، وذلك عن طريق السيـاق العقليِّ المستند إلى مقولات الشرع. من ذلك هذا الخبر:

«قـال خالـد لبلال بن أبـي بردة في كلام جـرى: إنَّ مَنْ سبقتَـهُ فقد فُتَّه، وإنَّ من سبقك فقد فاتك. فقال له بلال: فإنَّك قد سبقك أجلُك أفتفوتُه؟ وقد سبقك رزقُك أفيفوتُك؟ فأفحم خالد»[5].

5. 2. 2. 4.

وأمـا الأرجومـة الناشئة مـن سيـاق اجتماعي؛ فإن الغالب عليها مسُّ الجوانب الأخلاقيَّة للمحاور، أو التعرض للفوارق الطبقيَّة. من ذلك هذا الخبر:

(1) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: الشعر والشعراء، ج1، ص511-512.
(2) الميداني، أحمد بن محمَّد: مجمع الأمثال، ج2، ص225. وما بين المعقوفين زيادة إيضاحيَّة من عندنا.
(3) الدَّميري، محمَّد بن موسى بن عيسى: حياة الحيوان الكبرى، ج1، ص205.
(4) ينظر: شارودو، الحِجَاج بين النظريَّة والأسلوب، ص75.
(5) التوحيدي: البصائر والذخائر، ص177.

«لما ناظـر (الباجيُّ) ابـنَ حزم قال لـه الباجيّ: أنا أعظم منك همَّة في طلـب العلم؛ لأنَّك طلبته وأنت مُعَانٌ عليه تسهر بمشـكاة الذهب، وطلبتُه وأنـا أسهر بقنديلِ بائـتِ السوق. فقال ابن حزم: هـذا الكلام عليك لا لك؛ لأنَّـك إنَّما طلبتَ العلم وأنت في تلك الحال رجاءَ تبديلها بمثل حـالي، وأنـا طلبتُه في حين مـا تعلمُه ومـا ذكرتَه، فلـم أرجُ بـه إلاّ علـوَّ القدر العلمـيِّ في الدنيـا والآخرة. فأفحمه»[1].

وواضـح مـن هـذا المثـال أنَّ الإحالـة علـى الوضع الاجتماعـي كان سببًا في فاعليَّـة الأرجومة التداوليَّة؛ إذ قلبت الأرجومة ما كانت الأمهودة ترمي إليه من انتقاص مكانة ابن حزم العلميَّة، وذلك بأن كشفت الأرجومة عن الحقد الطبقيِّ الماثل في الأمهودة.

6. النتائج:

الأرجومة مصطلح اقترحناه لوصف العبارة الأخيرة في الحوار الحِجَاجيّ، وهي تتَّسم بمجموعة من الخصائص الأسلوب – تداوليَّة، التي تتمثَّل في الآتي:

1. لغويَّـة/ غير لغويَّة، مـن جهة أنَّها حجَّـة لغويَّة لكنَّها تعمل ضدَّ اللغة بإيقاف الكلام.
2. الحواريَّـة، من حيث إنَّها لا تكتسب حضورها ودلالتها إلا في نسق حواريّ.
3. التطـرُّف، وهو أنَّها تقع في آخـر الكلام متوسِّطة بين الكلام والحدث.
4. المباغتـة، وهـي خاصِّية تكشـف عن قـوَّة الأرجومة، وتدفع توهُّمَ أنَّ تطرُّفها مخطَّط له.
5. الإنجازيَّـة، فالحِجَـاج فعـل كلامـيّ، والأرجومة هي التجلِّي الأعنف للحِجَاج، وتترتَّب عليها أفعال منجزة على أرض الواقع.

وللأرجومة نوعان رئيسان:

1. الأرجومة الداخليَّة التي تستند إلى بنية الكلام نفسه، ومن ثمَّ فهي نمطان: استبداليَّة قائمة على استبدال كلمة بأخرى في النصِّ إمَّـا أن تكون ضدَّها أو أختَها في الاشتقاق، وأخرى توزيعيَّة قائمة على إعادة ترتيب الـكلام الموجود. ومن أجل ضبط الأرجومة الداخليَّة وضعنا مصطلحًـا موازيًا لها هـو (الأمهودة) ليدلَّ علـى العبارة التي تنطلق منها الأرجومة ردًّا عليها أو تماشيًا معها.
2. والنـوع الثـاني هو الأرجومـة الخارجيَّة التـي تستند إلى عنصر من خـارج النص، وهي نمطان: أرجومة ناشئة مـن نصٍّ خارجـيٍّ تعتمد علـى الاستشهاد أو الاستدلال بنصوص آتية من منظومات نصِّيَّة سابقة ذوات قوة حِجَاجيَّة، وأخرى ناشئة من سياق خارجيٍّ يتنوَّع بتنوُّع السياق، فهناك أرجومة ناشئة من سياق الحـال، وأخرى من سياق تاريخـيّ، وثالثة من سياق عقلـيّ، ورابعـة مـن سيـاق اجتماعـيّ. ويحقِّق هذا النمـط من الأرجومـة الخارجيَّة أثـرَه التداوليَّ من خـلال مرجع الكلام أكثر من الكلام نفسه، وإن كان الكلام نفسـه يتضمَّن بعض التقنيات الأسلوبيَّة التي تزيد من تداوليَّته.

وفي الأخير، نجد مناسبًـا أن يوصي البحث بدراسة أشمـل، تتناول العبارات الأخيرة مـن النصوص النثريَّة والشعريَّة وحتى في لغة الخطاب اليوميّ، لما لها من أهمِّية إذ هي آخر ما يتلقَّاه المتلقِّي من النصِّ، فيكون أقرب إلى الحفظ والتمثُّل والتأثُّر والاستجابة.

(1) المقَّري، أحمد بن محمَّد: نفح الطيب، ج2، ص77.

7. ثبت المصادر والمراجع:

7. 1. المصادر:

1. الإبشيهيّ، شهاب الدين أبو الفتح محمَّد بن أحمد بن منصور (ت852هـ): المستطرف في كلّ فنٍّ مستظرف، عني بتحقيقه: إبراهيم صالح، ج1، ط1، بيروت: دار صادر، 1999م.

2. ابن أبي عون، إبراهيم بن محمَّد بن أحمد (ت322هـ): الأجوبة المسكتة، دراسة وتحقيق: مي أحمد يوسف، ط1، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، 1996م.

3. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمَّد (ت597هـ): أخبار الحمقى والمغفَّلين، شرحه: عبد الأمير مهنا، ط1، بيروت: دار الفكر اللبنانيّ، 1990.

4. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمَّد (ت597هـ): الأذكياء، تحقيق: عادل عبد المنعم أبو العبَّاس، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2003م.

5. ابن رشيق، أبو عليّ الحسن القيروانيّ (ت463هـ): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، ج1، ط5، بيروت: دار الجيل، 1981م.

6. ابن قتيبة، أبو محمَّد عبد الله بن مسلم الدِّينوريّ (ت276هـ): الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، ج1، القاهرة: دار المعارف، 1982م.

7. ابن منظور، أبو الفضل محمَّد بن مكرم بن عليّ الإفريقيّ (ت711هـ): لسان العرب، ج12، ط3، بيروت: دار صادر، 1414ه.

8. الأصفهانيّ، أبو الفرج عليُّ بن الحسين بن محمَّد (ت356هـ): الأغاني، تحقيق: إحسان عبَّاس وإبراهيم السعافين وبكر عبَّاس، ج4، ط3، بيروت: دار صادر، 2008م.

9. التوحيدي، أبو حيَّان عليُّ بن محمَّد بن العبَّاس (ت نحو 400هـ): البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، ج7، ط1، بيروت: دار صادر، 1988م.

10. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ): رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمَّد هارون، ج1، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964م.

11. الحمويّ، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الروميّ (ت626هـ): معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عبّاس، ج6، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.

12. الدَّمِيري، أبو البقاء كمال الدين محمَّد بن موسى بن عيسى بن عليّ (ت808هـ): حياة الحيوان الكبرى، ج1، ط2، بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1424ه.

13. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ): نكت الهميان في نكت العميان، وقف على طبعه: أحمد زكي بك، القاهرة: المطبعة الجماليَّة، 1911م.

14. الصولي، أبو بكر محمَّد بن يحيى بن عبد الله (ت335هـ): أخبار أبي تَمَّام، تحقيق: خليل محمود عساكر ومحمَّد عبده عزَّام ونظير الإسلام الهندي، ط3، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م.

15. العاملي، بهاء الدين محمَّد بن حسين بن عبد الصمد (ت1030هـ): الكشكول، تحقيق: السيِّد محمَّد السيِّد حسين المعلم، ج3، ط1، إيران: المكتبة الحيدريَّة، 1427ه.

16. المقَّـري، أبـو العبَّاس أحمـد بن محمَّد بـن أحمد التلمسـاني (ت1041هـ): نفـح الطيب من غصن الأندلس الرطيـب وذكـر وزيرها لسـان الدين بن الخطيـب، تحقيق: إحسان عبَّاس، ج2، بيروت: دار صادر، 1968م.

17. الميـداني، أحمـد بن محمَّـد بن أحمـد النيسابوري (ت518هـ): مجمع الأمثال، تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، ج2، بيروت: دار المعرفة.

7. 2. المراجع العربيَّة والمترجمة:

1. أعـراب، حبيـب: «الحِجَاج والاستـدلال الحِجَاجيّ»، مجلَّـة عالم الفكر، المجلس الوطنـيُّ للثقافة والفنون والآداب بالكويـت: المجلَّـد الثلاثـون، العـدد الأوَّل، يوليو - سبتمبر 2001م.

2. أوستـين، جـون: نظريَّـة أفعال الـكلام العامَّة (كيف ننجز الأشياء بالكلام)، ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991م.

3. بلانشيه، فيليـب: التداوليَّة من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، اللاذقيَّة: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2007م.

4. بنـو هاشم، الحسين: «آليَّات الحجَاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج (تحليل بلاغيٌّ للمبحث الثالث من كتاب الدكتـور محمَّد العمري «دائرة الحوار ومزالق العنف»)»، مجلَّة عالم الفكر، المجلس الوطنيُّ للثقافة والفنـون والآداب بالكويـت: المجلَّـد الأربعون، العدد الثاني، أكتوبر - ديسمبر 2011م.

5. الحباشـة، صابـر: لسانيَّـات الخطـاب الأسلوبيَّـة والتلفُّـظ والتداوليَّـة، ط1، اللاذقيَّـة: دار الحـوار للنشر والتوزيع، 2010م.

6. ربابعة، موسى سامح: الأسلوبيَّة مفاهيمها واتِّجاهاتها، الأردنّ: دار الكندي، 2003م.

7. السامرائـي، فاضل صالح: معاني الأبنية في العربيَّة، ط2، عمَّان: دار عمَّار للنشر والتوزيع، 2007م.

8. شـارودو، باتريـك: الحِجَاج بين النظريَّـة والأسلوب (عـن كتاب «نحـو المعنـى والمبنى)، ترجمـة: أحمد الـوردني، ط1، بيروت: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، 2009م.

9. صحـراوي، مسعـود: التداوليَّـة عند العلمـاء العرب (دراسـة تداوليَّـة لظاهـرة الأفعـال الكلاميَّـة في التراث اللسانيِّ العربيّ)، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2005م.

10. صولـة، عبـد الله: في نظريَّـة الحِجَـاج (دراسـات وتطبيقـات)، ط1، تونـس: مسكيليـاني للنشـر، 2011م.

11. الطبطبائـي، طالـب سيِّـد هاشم: نظريَّـة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفـة اللغة المعاصرين والبلاغيِّين العـرب، الكويـت: مطبوعـات جامعـة الكويـت، 1994م.

12. العزاوي، أبو بكر: الخطاب والحِجَاج، ط1، بيروت: مؤسَّسة الرحاب الحديثة، 2010م.

13. العـزاوي، أبو بكر: اللغـة والحِجَاج، الدار البيضاء، 2006م.

14. عناني، محمَّد: المصطلحات الأدبيَّة الحديثة (دراسة ومعجم إنجليزي – عربـي)، ط3، مصر: الشركة المصريَّة العالميَّة للنشر – لونجمان، 2003م.

15. عيَّاد، شكـري محمَّد: اتِّجاهات البحـث الأسلوبيّ، القاهرة: أصدقاء الكتاب، 1996م.

16. فاعـور، منـيرة محمَّـد: «بلاغـة الأجوبـة المسكتة – الأسلوب الحكيم نموذجًا»، مجلَّة جامعة دمشق، جامعـة دمشق: المجلَّـد الثلاثون، العـددان الثالث والرابع، 2014م.

17. فـان دايـك، تـون أ.: علـم النصِّ مدخـل متداخل الاختصاصـات، ترجمـة: سعيـد بحـيري، ط1، القاهرة: دار القاهرة للكتاب، 2001م.

18. مطلـوب، أحمد: معجم النقـد العربيِّ القديم، ج1، بغداد: دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، 1989م.

19. مولينيـه، جـورج: الأسلوبيَّة، ترجمـة: بسَّام بركة، ط1، بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1999م.

20. الوجيه، صالح حسن محمَّد: الأبعاد التداوليَّة للبنى الأسلوبيَّـة في شعر عبـد العزيز المقالـح، أطروحة دكتوراه، الرياض: جامعة الملك سعود، 1436ه.

21. يول، جورج: التداوليَّة، ترجمة: قصي العتّابي، ط1، بيروت: الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، 2010م.

7. 3. المراجع الأجنبيَّة:

1. Black, Elizabeth: Pragmatic stylistics. Edinburgh textbooks in applied linguistics, series editors: A. Davis and K. Mitchell. Edinburgh university press. 2006.

2. Hickey, Leo: «Stylistics, pragmatics and pragmastylistics», Revue Belge de philologie et d'histoire, Société pour le Progrès des Études Philologiques et Historiques (Belgium): vol. 71, iss. 3, 1993.

3. Mey, Jacob: Literary pragmatics. In D. Schiffrin, D. Tannen, & H. E. Hamilton (Eds.), The handbook of discourse analysis. Malden, USA & Oxford, UK: Blackwell. 2001.

بعض توجّهات البحث التطبيقي
في اللسانيات التوليدية

د/ محمد بلبول
معهد الدوحة للدراسات العليا
mohammed.balboul@dohainstitute.edu.qa

ملخص :

تطمح هذه المساهمة إلى تبيان بعض مظاهر البحث التطبيقي الذي توجّهه اهتمامات اللسانيات التوليدية، وهو بحث يصدق عليه وصف اللسانيات المُطبّقة (linguistic applied). أما اللسانيات التطبيقة (applied linguistic) فتتحدّد بمُخرجاتها التقنية والصناعية شأنها شأن الفيزياء والكيمياء التطبيقيتين. بالاستناد إلى هذا التمييز، تسعى الدراسة، من خلال استعراض النقاش العلمي الذي يهيمن في الأوساط العلمية حاليا، إلى توضيح كيفيات رسم فرَضية «الأساس الفطري للمعرفة اللغوية» خريطةا لبحثَ التجريبي الذي يرصد مظاهر النحوية بدراسته الميدانية لحالات موسومة (marked)؛ من ذلك، مثلا، أبحاث بيكِرتون D. Bickerton في إطار فرضيته المسمّاة: البرنامج الأحيائي (bioprogram) التي تبلورت في سياق الدراسة الميدانية-التجريبية لمسار تَحوُّل الرّطانات (pidgin) عبر الأجيال إلى لغات مزيج (creole) ذات بنية نحوية غنية. وقد ساعدت هذه الأبحاث الميدانية في فهم بنية لغة الإشارة المستعملة من قبل الصّمّ-البُكم من خلال دراسة حالة نيكارغوا وقدمت براهين تجريبية لفائدة أطروحة الفطرية. وغرضنا، من هذا، تحقيق غايتين، أولاهما تحديد محتوى معقول لما اصطلحنا على تسميته باللسانيات المُطبّقة. أمّا الغاية الثانية، وهي التي يُحقّقها القسم الثاني من هذه المقالة، فتتوخى عرض مناقشة تشومسكي لأعمال اللسانيات المطبّقة -التي تبنّت إمّا مُقاربة عُضوية للملكة اللغوية وإما مقاربة إيثولوجية (ethology)- في أفق دعوته إلى أهمية توحيد اللسانيات والعلوم المعرفية بالعلوم العصبية وعلم الأحياء.

الكلمات المفاتيح :

الفرضية الفطرية، العضو الذهني، البرنامج الأحيائي، الرطانة، اللغة المزيج، النزعة التطورية، التوحيد، اللسانيات التطبيقة، اللسانيات المُطبّقة.، الأسلوب الغاليلي.

Some Aspects of The Applied Linguistics Research

In Generative Linguistics

Dr, mohammed.balboul
Doha Institute for Graduate Studies
mohammed.balboul@dohainstitute.edu.qa

Abstract :

The present contribution aims at delimiting the scope of a field of inquiry known under the label of «applied linguistics», confining it to the realm of technical practices. Drawing on this fact, we have presented the findings of the empirical research that adheres to hypotheses of cognitive linguistics without accepting its speculative side imbued with inferential arguments. The objective is to substantiate innateness hypothesis building on positive non-inferential arguments. Such an objective is what a linguistic purview turned toward field and empiricism attempts to realize, without dismissing the theoretical heritage of generative linguistics.

We take this linguistics to be the representative of the new applied linguistics that pays little attention to speculations relating to the internal design of language (I-language). Building on the conducted scientific works, which were either premised on D. Bickerton's bio-program hypothesis or adopted the four perspectives of the ethological approach, we tried to highlight the salient features of an applicative linguistics that falls within cognitive sciences, adopting an experimentally established approach that aims at unfolding the positive arguments in order to validate the two theses: the innate nature of language faculty and universal grammar as a mental organ.

N. Chomky criticizes some aspects of those works, notably their position in favor of New Darwinism, stipulating that language is an adaptive feature of natural selection; he equally criticizes their simplistic comparatism that studies human language and animals' codes of communication without taking into account the property of creativity unique to human language. Chomsky argues in favor of unifying cognitive sciences with neurosciences and biology. The hope of being able to inform solid propositions about the inextricable links existing between language, the mind and the brain is a distant horizon dependent on the said unification according to Chomsky.

Keywords :

Inneism ; Cognitive linguistics; Ethology; Bioprogram; Inferential; Positive arguments; Pidgin; Creole; Ontogenesis; phylogenesis

تمهيد

يستدعي ربطُ البحث التطبيقي باللسانيات الحديثَ عن اللسانيات التطبيقية التي يجمع الدارسون على أنه توجد صعوبة في تحديد موضوعها، أو ما يُطلِق عليه بعضهم «مركز جاذبيتها». ذلك أن كثيرا من المشتغلين بهذا التخصّص لا يتفقون حول الموضوعات المشمولة بعنايته، خصوصا حين لم يَعد محصورا في اللسانيات التربوية/التعليمية. من وجهة نظرنا، يُفسّر هذا بتحوّل اللسانيات التطبيقية إلى إطار لتفاعل تخصّصات وتجارب نظرية وأمبريقية، لا يقف اهتمامها عند مشكلات استعمالات اللغة في التجربة العامة والخاصة، بل يتجاوزها نحو آفاق البحث في اللسانيات الأحيائية والعصبية. وترتّب عن هذا أنْ تداعت الأسس القديمة التى جعلت اللسانيات التطبيقية إمّا صدى لما حققته اللسانيات المنكفئة على المنهج وإجراءات الوصف في مجال الدراسة اللسانية مثل «صناعة المعجم» وإمّا ممارسة تقنية لحل معضلات عملية مثل اضطرابات النطق.

انطلاقا من هذه الملاحظة سنحاول أن نقدّم قراءة لنماذج من أبحاث اللسانيات الأحيائية وعلم الإيثولوجيا (ethology) ندرجها في اللسانيات المطبّقة لا التطبيقية؛ فهذه الأخيرة يجب، في نظرنا، أن تحدّد بمُخرجاتها التقنية والصناعية شأنه شأن الفيزياء والكيمياء التطبيقيتين. أما اللسانيات المطبّقة فنتاج توجيه النظريات اللسانية الصورية للبحث العلمي التجريبي الذي يسعى لتأكيد أو دحض نماذج افتراضية-استنباطية بأدلة مباشرة.

يستند ما سنقدمه في هذه المقالة إلى هذا المعنى الأخير، وغايتنا في ذلك، تبيان كيف توجّه فرضيات نظرية مخصوصة، حول الخصائص الجوهرية للغة البشرية، البحثَ الميداني الذي يرصد مظاهر النحوية في النشاط التواصلي من خلال دراسة حالات موسومة (markded)؛ من ذلك، مثلا، أبحاث بيكرتون D. Bickerton التي اهتمت بتتبّع مسار تَحوُّل الرّطانات (pidgin) عبر الأجيال إلى لغات نحوية. وأبحاث جودي كيجل Judy Kegl[1] وآخرين، حول انبثاق النحوية في لغة الإشارة المستعملة من قبل الصّمّ-البُكم في نيكارغوا. وغرضنا، من هذا، تحقيق غايتين، أولاهما تقديم صورة وفية عن الحالة الراهنة لمشاغل اللسانيات المطبّقة كما تمارس في حقل اللسانيات المعرفية. أمّا الغاية الثانية، وهي التي يُحقّقها القسم الثاني من هذه المقالة، فتتوخى عرض تقييم تشومسكي لهذا الضّرب من الأبحاث في أفق دعوته إلى أهمية توحيد اللسانيات والعلوم المعرفية بالعلوم العصبية وعلم الأحياء، وتعد مهمة التوحيد شرطا ضروريا لترسيخ قَدم اللسانيات في ميدان العلوم الصلبة. إذ بدون هذا الانتماء سيبقى الغموض سائدا، وهو غموض ينجم عنه تهافت الرصيد العلمي حول اللغة. إذ بدون تحقُّق معرفة علمية بالخصائص الجوهرية للغات البشرية، سيظل الفصل بين النظري والتجريبي والتطبيقي غير واضح، مقارنة بما أُنجز في الفيزياء، مثلا، التي يقوم فيها التقسيم إلى فيزياء نظرية وفيزياء تجريبية وفيزياء تطبيقية على أسس واضحة.

1. الأطروحة الأمبريقية لبِكيرتون ونتائجها التطبيقية

1. 1. سيرورة انبثاق النحوية من خلال الرطانات (pidgin)

يُعرّف ديرك بِكيرتون في الأوساط العلمية بنظريته الموسومة ب «البرنامج الأحيائي» (bioprogram) وهي فرضية صاغها على أساس ملاحظات بخصوص الانتقال من الرطانات (pidgin) إلى اللغات الهجينة (creole). لقد أتاح له مُقامه في كلّ من السورينام (الغيانا الهولندية سابقا) وجزر الهاواي، رصدَ الحالة الأمبريقية التي تُبرز كيفية نشوء اللغة وبروزها كبنية

(1) انظر التفاصيل في:
Steven Pinker. Language Instinct;)New Work. HarperPerennial. 1994(. p. 36

مكتملة نحويا. ترتبط هـذه الظاهرة بحقبتين من تاريخ العـالَم الحديـث: تجارة العبيـد في الأطلسـي والعبودية بوصفها وسيلة إنتاج في جنوب المحيط الهادي.

لقد تنبّه أرباب مزارع القطن والتبغ والقهوة وقصب السكـر إلى خطورة التواصـل اللغوي بـين العبيد بسبب احتمال أن يُسهم ذلك في بروز حركة الاحتجاج وما يتولّد عنها من تحفيز على العصيان والتآمر على مصالحهم؛ فحرَصـوا على أن تكون مجموعات العبيد والعمال مُكوَنة من أفراد مختلفي الألسن لتتحقق غاية تقليص التواصل فيما بينهم إلى حدود دُنيا. بعض أرباب المزارع فَضّل أن يكون العبيـد أو العمال متجانسين إثنيا، لكنهم اضطروا في نهاية المطاف إلى قبول الاختلاط العرقي واللّسني في مجموعات العمل. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأشخاص الذين لا يملكون لغة مشتركة مضطرون، بحكم إكراهات الواقـع، إلى التواصـل (مثـل حالـة العبيـد في مـزارع القطن). ويُعدّ هذا حافزا لهم لابتكار «رطانة» تُعرف في أدبيات اللسانيات الاجتماعية بمسمّى «pidgin».

يسـرد بيكرتـون معطيات كثـيرة تبين كيـف تتحول الرطانـة مـع أفـراد الجيـل الثـاني إلى لغـة نحوية عن طريـق إفـراغ كثير مـن الألفاظ مثـل(one tim, go, stay, came) مـن دلالتهـا المعجميـة وتحويلهـا إلى عناصـر مساعـدة ذات دلالـة وظيفيـة (نحويـة) أو استعمالهـا كأدوات أو علامـات إعـراب أو موصـولات. ينجز متكلمـو الجيل الثاني هذه النقلـة بكل عفوية ومن غـير تدخل قصْدي مبني على معرفة نحوية مُسبّقة. من محاسن المصادفات أنْ وجد بيكرتون العديد من العمال المهاجريـن، الذيـن تواصلـوا بلغـة «بدجـين» في مزارع بدايـة القـرن الماضي بهـواي، ما زالوا علـى قيد الحياة في سبعينيات القـرن الماضي، فأتاح له هذا استجوابَهم. لقـد تزوج هؤلاء العمال نسـاءً يتكلمن لغات مختلفة عن لغاتهم، فـكان أنْ تمّ التواصل برطانة فقيرة نحويا. لكنّ أطفال الجيل الثاني المنحدر من هذه الزيجات لم يتكلموا الرطانة (البيدجين) كما كان متوقعا بحسب تصور بيئي للاكتساب، بل طوّروا لغة هجينة هي المعروفة بالإنجليزية الهواوِية (نسبة إلى هواي). ويُستخلص من هذه الوقائع أنّ اللغـات الهجينـة (creole) هـي لغـات أصيلة على درجـة عالية من التنظيم النحوي، فعباراتها تراعي رتبة نحوية للمكوِّنات التركيبية، ولها واسمات نحوية مضبوطة ومعياريـة كما هو حال اللغات الكبرى. إنّ خصائص من هـذا القبيل، لم تكن متوافـرة في رطانات المهاجرين ولم تُقترض من لغات المستعمريـن إلا كأصوات أما توظيفها النحوي فمُنتَج أذهان الأطفال الصغار الذين لم يتأثروا برطانات أبائهم.

تُبدي اللغات الهجينة المنبثقة عن الرطانات المتناثرة عبر مناطـق الاختلاط الإثني واللغـوي، تماثلات مثيرة للدهشة لا يمكن تفسيرها إلا بافتراض أنها تعكس النحو الكلـي في صورتـه الخالصة أكثر من غيرهـا من اللغات المحورية التي حظيت بتطور تاريخي مُعتبر مثل الإنجليزية والفرنسية والعربية والألمانية على سبيل المثال لا الحصر. ذلـك أنّ الأطفال الذين نشأوا في بيئـة تسودها الرطانة وجدوا أنفسهم، بحكم الفقـر النحوي لرطانات أبائهم، مُبدعـين لنحويـة لا تتيحها تجربتهـم الخارجية، بفضل تفعيلهـم اللاشعـوري للصيغ الكلية للتمثيـلات النحوية لبناء عبـارات مفيـدة. ويفترض بيكرتون، علـى أساس مقارنة دقيقة بين بيانـات الرطانات وبيانات لسانية من أداء أطفـال الجيـل الثـاني أنّ اللغات الهجينـة بالرغم مـن التباعد الجغـرافي بينهـا، تشـترك في أصل نحوي واحد يظهـرُ في «الأخطـاء» التي يرتكبهـا الأطفال حين يتعلمون اللغات التي لها تاريخ مثل الإنجليزية والفرنسية والعربيـة. فأخطاؤنا في الفصحـى تُمثل على نحو عفوي جمـلا نحوية في لغات هجينة عديدة كمـا في نحو قولنا: « يذهبـون الرجالُ». وشبيه بهذا يظهر في أخطاء الطفل الإنجليـزي حـين يستفهم من غير تأخـير الفاعل وتقيم الرابطة is» عليه.

Why he is crying ?

بدل

Why is he crying ?

لقد سعى بيكرتون من خلال مُجمَل تجربته الميدانية (التطبيقية) المستنيرة بمكتسبات اللسانيات المعرفية إلى صوغ فرضية تجريبية حول الملكة اللغوية وانبثاقها على أساس ثلاثة مرتكزات منهجية[1]: أولها، ملاحظاته الخاصة التي استقاها من معاينته لسيرورة تهجين الرطانات (creolisation)، أي رصد الضبط النحوي للرطانات في سياق تحوّلها إلى لغات. ثانيها، الاستفادة من المكتسبات الأمبريقية للنحو التوليدي، وثالثها الوضع الراهن للمعارف بخصوص التطور الأحيائي والعصبي للنوع البشري. لن أعرض تفاصيل تصوّر بكيرتون للنقلة من «اللغة الطراز» (protolanguage) إلى اللغة الحديثة لبعدها النسبي عن موضوعنا. أشير فقط إلى أنّ بروز اللغات الحديثة (بالمعنى الأنثروبولوجي)،-التي تتميّز عن الأنساق التواصلية غير النحوية، بخاصيتين حاسمتين، وهما البنية الحملية (predicate structure) وعلاقة التَكرارية (recursivity)- ليس وليد طفرة، بحسب بكيرتون، بل هو حصيلة تطور أحيائي امتد لملايين السنين.[2]

لقد مكّنت فرضية «البرنامج الأحيائي» من توجيه الاهتمام إلى دراسة عمليات تهجين الرطانات بوصفها عمليات تنبئ عن ترابط بين انبثاق النحوية ووجود ميكانيزمات كلية أحيائية خاصة بالملكة اللغوية، فضلا عن كونها لفتت أنظار المختصين الباحثين إلى أهمية ظاهرة تحوّل الرطانات إلى لغة نحوية في مجال لغة الإشارة، فكان أن أصبح هذا الضرب من اللغات موضوعا يُسهم في فهم عمليات النحْوَنة التي يشرع الأطفال في القيام بها على نحو تلقائي متى كانت تجربتهم اللسانية تتمّ في بيئة لا تقدّم الحدّ الأدنى من المعطيات النحوية التي من شأنها أن تحفّز على اشتقاق نحو ملائم. وفيما يلي بعض التوضيحات بهذا الخصوص.

1. 1. 2. لغة الإشارة : من الرطانة إلى النحونة

انطلاقا من الدراسات التي أنجزت في إطار فرضية بيكرتون «البرنامج الأحيائي» تُعدّ لغة الإشارة نظاما نحويا ،يُقدم دليلا إضافيا لفائدة انبثاق النحوية من غير تدخل المحيط، وتزكي المصداقيةَ العلميةَ للفرضية الأحيائية . فخلافا لمعتقدات شائعة، ليست لغة الإشارة تمثيلا إيمائيا ولا ابتكارا تَوصّل إليه المربّون، فضلا عن أنّها ليست تشفيرا (encoding) للغة الوسط الاجتماعي. فلغة الإشارة توجد حيثما وجد الصُّم-البُكم. وكل عشيرة للصّم البكم تُطوِّر لغتها الإشارية الخاصة والتامة التي تَستعمل الأنماط النحوية المستعملة في اللغات المنطوقة. يؤكد هذا، أنّ لغة إشارة الصّم البكم الأمريكيين مختلفة عن نظيرتها الرائجة ببريطانيا، لكنهما معا تستندان إلى أنساق التطابق والجنس التي تشبه ما هو موجود في نافاجو (إحدى لغات الهنود الحمر الذين يقيمون في الجنوب الغربي للولايات المتحدة) والبانتو (مجموعة من اللغات الإفريقية الممتدة من الكاميرون إلى جزر القَمر ومن السودان إلى جنوب إفريقيا).

(1) أنظر التفاصيل في مقالة:

Derek Bickerton. «The language bioprogram hypothesis». Behavioral Brain Sciences. 7. (Cambridge University Press. 1984).

(2) يرى بيكرتون أن الانتقال من اللغة الطراز إلى اللغة الحديثة قد مرّ بخمس مراحل: وأن ظهور هذه الأخيرة مرتبطة مرتبط بالإنسان الحديث، وهي المرحلة الرابعة، تليها المرحلة الأخيرة: مرحلة ظهور الضمائر وواسمات الزمن، والروابط التي تنتمي للصرف النحوي للغات. إن هذة الواسمات فرضت جهدا معرفيا مهمّا على المتكلم لكنها في المقابل سهلت التعرّف على العلاقات من قبل المتخاطبين، وحسب بيركنتون فإنّ القدرة على بناء العلاقات العائدية وربط الضمائر بما تحيل عليه ونحْونة واسمات الزمن والجنس أُدمجت في الإرث الأحيائي للإنسان تدريجيا ومن حسناتها أنها مكّنت الإنسان من التفاعل على نحو يفوق القدرات التفاعلية لدى أسلافه hominids.

انظر مزيدا من التفاصيل في:

Derek Bickerton. Language and Species. (Chicago. University of Chicago Press. 1990). trad. fr. La langue d'Adam. (Paris. Dunod. 2010).

انكب مجموعة من علماء اللسانيات النفسية أمثال Judy Kegl وآخرون على تتبع كيفية تكوُّن لغة الإشارة النحوية انطلاقا من لغة إشارة في وضع رطانة (بيدجين). وهيأت ظروف إصلاح تربوي أقدمت عليه نيكارغوا الأرضية لتتبع سيرورة تحوّل الرطانة الإشارية إلى لغة إشارة نحوية لدى الصّم البكم في استقلال عن تدخل المحيط. لقد كان هذا البرنامج الإصلاحي يرمي إلى إدماج الأطفال الصّم-البكم في النظام التعليمي وذلك بتلقين الأطفال (في السنة العاشرة) القراءة والكلام بمحاكاة حركة الشفاه؛ لكنّ النتائج كانت كارثية. ففي أوقات الاستراحة في باحة المدرسة، وأثناء تجمّع الأطفال في حافلات النقل المدرسي أو في لقاءاتهم الخاصة، ابتكر الأطفال، المشرفون على سنّ المراهقة، لغة إشارية خاصة بهم، مختلفة عما تعلّموه في الفصل، على أساس الحركات والإيماءات التقريبية التي يستعملونها في أوساطهم الأسرية وداخل فصول الدراسة. لقد لاحظ الدارسون أن هذا النظام المستحدث من قبل التلاميذ بموازاة ما تعلموه في الفصول، ثُبّت في ظرف وجيز ،وأصبح يُشار إليه بالرمز الاختزالي (LSN) أي لغة الإشارة للنيكارغوا. إنّ هذه اللغة الإشارية شائعة بين الصّم-البكم الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين السبع عشرة سنة والخمس والعشرين سنة، وهم في الغالب أشخاص منحدرون من والِدين يستعملون اللغة المحكية بالصوت ولا يعانون من صمم. ويتبيّن للفاحص لبنية لغة الإشارة هذه -التي انبثقت خارج النظام التعليمي المُعدّ سلفا لحل معضلة هؤلاء الذين لا يَقوون على السمع ومن ثمّ على الكلام-أنّها رطانةٌ ، أي أنها مجردة من أية خصائص نحوية، ولا تتميّز بغنى أسلوبي يتمثل في استعمال التقديم والتأخير لأغراض بلاغية.

الأطفال الصّم-البكم من نيكاراغوا،الذين وُلدوا في بداية القرن الواحد والعشرين وتعرضوا لهذه اللغة وهم في حدود السنة الرابعة من عمرهم، لم يعيدوا إنتاجها كرطانة (البدجين) كما أخذوهامن نظرائهم من الجيل السابق، بل استعملوا لغة إشارية مُهيكلة نحويا وأكثر ثراء أسلوبيا، مقارنة بتلك التي وضعها أسلافهم. الوضع نفسه حدث مع أطفال الأزواج الذين يتواصلون بالبيدجين الصوتي. مجمل الأمر أن أطفال الجيل الثاني، سواء تعرضوا لرطانة شفوية أم إشارية، فإنّهم يطوّرونها إلى لغة صوتية أو إشارية تمتاز بغنى نحوي وتمنح إمكانات تعبيرية جيدة.

إذا نشأ الأطفال الصّم في أحضان والدين يتحدثان لغة الإشارة، فإنّهم يتعلّمونها بالطريقة نفسها التي يتعلّم بها الأطفال العاديون لغة أبائهم. بيد أن غالبية الأطفال الصّم هم من والِدين سوِيّين يتكلمون لغة صوتية لا تصل مداركهم. وهم علاوة على هذا، يعيشون معزولين عن نظرائهم الذين يعانون من الإعاقة نفسها، وغالبا ما يوجّهون لتعلّم القراءة على الشفاه. لكنهم حين يبلغون سنّ الرشد فإنهم يميلون للبحث عن جمعيات تتيح لهم لقاءات عبر أنشطة ترفيهية وثقافية، فيشرعون في اكتساب لغة الإشارة التي يصبح اكتسابها صعبا مثل صعوبة اكتساب لغة أجنبية بالنسبة للشخص العادي بحكم تعرضهم المتأخر لمعطياتها. إن الشخص المصاب بإعاقة الصمم الخِلقي غالبا ما يكتسب لغة إشارية بعد أن يتجاوز مرحلة الطفولة المبكرة (وهذه هي القاعدة)، ويترتب عن هذا الاتصال المتأخر أن تكون معرفته بلغة الإشارة متواضعة، ويعدّ وهذا دليلا على أن اكتساب اللغة يجب أن يتاح في مرحلة مبكرة بصرف النظر عن كونها لغة تربط المعنى بالصوت أو تربطه بالحركات الإشارية.

1. 1. 3 حالة سيمون

لقد بينت دراسات أنجزت على حالة فرد أطلق عليه اسم سيمون[1]، وهو طفل يعاني من صمم عميق، وُلِد من أبوين أصّمين تعلّما لغة الإشارة على كِبرٍ ، فعانَيا من آفات الاكتساب المتأخر للغة. ما لاحظه العلماء

(1) Steven Pinker. Language Instinct 38-36 ص.

الذيـن درسوا لغتهمـا الإشارية أنهما يعجـزان عن بناء متتاليـات إشارية فيها تقديم لمركب اسمي، الشيء الذي يفسّر نـدرة استعمالهما لتراكيب التقـديم في التواصل؛ وفي حالـة استعمالهمـا له فـإنّ الأمر يختلـط عليهما ما يجعـل عِبارتَهما غير مُحكمة البنـاء. فوالِد سيمون يجد صعوبة في أنْ يقـول بالإشارة جملة من قبيل: « صديقي، كان يعتقـد أن ابني الثـاني أصَم». إنّه ينتـج سلسلة من الإشـارات تقبل أن تترجم في لغـة الصوت إلى شيء من قبيـل: « صديقـي كان يعتقـد ، ابني الثـاني، كان يعتقد أنـه أصّـم» وبالرغم مـن أن سيمون لم يتعرض إلا إلى المعطيات الركيكة والفقيرة نحويا لوالديه، فإنّه استطاع أن يصـوغ لغـة إشارية تتفـوق على لغة والديـه من جهة الهيكلـة الأسلوبية والنحوية، من ذلـك مثلا أنه يستعمل علامـات تصريـف الأفعال على نحو صحيـح وينوّع رتب الكلمـات بسلاسـة ويقحـم الإشـارات الوظيفية بجانب الإشـارات المحيلة (المعجمية) علـى نحو متسق. تدحض هـذه التجربة الفكـرة الفولكلورية التي تزعـم أن الأباء يُعلّمـون أبناءهم اللغة. واقع الحال أنهم يخلُقون ،بكيفية لاشعوريـة، ظـروفَ استنبـاط توافقات البنيـة النحوية القبلية مع البيانـات اللغوية الصادرة عن المحيط، وهي بيانات ناقصة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطفل يصوغ نحـوا طبيعيا تاما من غير حاجـة إلى مساعدة منهجية وكثيفة صـادرة من المحيـط. وتتطابق نتائـج الباحثتين مع نتائج بيكِرتـون المستخلصة من دراسة لغة المزارعين اللذيـن اشتغلوا كعبيد في مـزارع القطن منفصلين عن أوطانهم ولغاتهـم الأمّ مستعيضين عنها برطانات كانت أساس بروز لغات نحوية لدى أبنائهم.

2. الفرضية الفطرية في خلفية البحث التطبيقي

لقـد سبـق أن ألمحنـا في مستهل هذه المقالـة إلى أنّ مضمـون اللسانيات التطبيقية تحـدّده في نهاية المطاف برامـج البحث النظـري، فالبرنامج النظـري للسانيات التوليدية وجّه بشكل حاسم الأبحاث التطبيقية في مجال ظهـور اللغات الهجينـة واكتسـاب لغة الإشـارة، فضلا عـن مساهمته الحاسمة في توجيـه البحث في اللسانيات الأحيائيـة التـي يعـدّ «البرنامـج الأحيائـي» صيغـة من صيغها. يصـرّح تشومسكي أن هذا الضرب من النشاط البحثـي تابـع تصوريـا ومنهجيـا للبحث النظـري حول ماهية المعرفة النحوية وبنيتهـا الداخلية؛ ويجدِّد موقفه هـذا في أحدث كتاباته بالقول إنّ تقدم البحث التطبيقي (الميـداني) المتعلّق بقضايـا اكتساب اللغـة واستعمالها ووظيفتها في المجتمع، وأصلها وتطوّرها، وتنوّع الخصائص المشتركـة للألسـن والإواليـات الداخليـة التـي تشـكل اللغـة كنظام، لـن يحقق النتائـج المرجوّة مـا لم نمتلك تصـورا ولو ضمنيا عـن طبيعتها.[1] ومن هـذا المنطلق يَسُـوغ أن نقابـل البرنامج الأيحائـي (bioprogram) لبيكِرتون[2] بالبرنامـج الأدنـى لتشومسكـي من جهة أنّ الأول ذو طبيعـة علمية أمبريقية، أمّا الثاني، فذو طبيعة علميـة منطقيـة صوريـة. وهما معـا يشـتركان في تبني الأطروحتـين المركزيتين للسانيات المعرفية وندرجهما في كل من (أ) و(ب).

(أ) اللغة ملكة فطرية

(ب) اللغة عضو ذهني

ممّا يحسُن ذكره في هذا السياق أن فرضية «البرنامج الأحيائي» تمثل صيغة من صيغ الداروينية الجديدة التي تتبنـى الفكـرة القائلـة إنّ الملكـة اللغوية حصيلـةُ تطور أحيائي وعصبي للنوع البشري: ويُنكر تشومسكي في كثير من كتاباتـه. أن يكون تطور البنية الذهنية الفطرية للغة مرتبـط بالانتقاء الطبيعـي ويستشهـد في مؤلفه الأخير (2016) بموقـف إيـان تَطِرشـال (Ian Tattersal) الـذي يذهـب إلى أنّ دراسـة السـيرورة التطوريـة لـن

(1) Noam Chomsky. What Kind of Creatures Are We?. (New York. Clumbia University Press. 2016)

(2) Derek Bickerton. The language bioprogram hypothesis 173 ص. 2.

تسعف في اكتشاف المؤشرات الأولى التي حددت الصورة الحالية للإنسان، الإنسان اللغوي، فالوقائع تبيّن بوضوح أن تشكّل صورة الإنسان الحالية (homosapien) حدث فجائي (abrupt and sudden) يُرجّح أنه تحقّق في فترة زمنية قصيرة محصورة في خمس مائة ألف سنة. بطبيعة الحال هنالك انتقادات لهذا الموقف نجدها مبسوطة في الأدبيات المختصة، نذكر منها، مثلا، موقف ستيفن بينكر في كتابه «الغريزة اللغوية»[1] الذي يتعرض للمسألة بتفصيل في الفصل الحادي عشر وينتقد تشومكسي آخذا عليه خلطه بين التطور والانتقاء. وتسرّعه في رفض أن يكون انبثاق اللغة لدى النوع البشري نتيجة الانتقاء. ويعبّر بيكرتون عن موقف مُوال للأطروحة التطورية في عمله فيكتب: «كُتّاب عديدون، حتى من بين هؤلاء الذين يقبلون عن طيب خاطر الطبيعة الأحيائية لملكة اللغة البشرية (Lenneberg;Chomsky 1979 1967. Marantz 1983) ينظرون إلى الطرح بوصفه سابقا لوقته، ويصل الأمر ببعضهم إلى أنهم يعدّون البحث عن استعادة أصول اللغة شيئا غير مجدٍ (انظر: Harnad, Stiklis & Lancaster). والأكيد أنه إذا كانت هذه الملكة ذات أسس أحيائية (بيولوجية)، فيتعيّن أن تكون قد تطوّرت ضمن المسار العادي للتطور، ويجب، بالتبعية، أن تملك تاريخا حقيقيا (وربما قابلا لأن نتعقب آثاره).»[2]

مجمل النقاش العلمي الذي يستأثر باهتمام المجموعة العلمية المنخرطة في براديكم الطرح المعرفي لمقاربة اللغة، يتمحور حول العنصرين المشار إليهما أعلاه في (أ) و(ب) في علاقتهما بالتطور الأحيائي والتصميم الأمثل للملكة الذي يتعين أن يكون منسجما مع افتراض أنها فطرية. لكن ما المقصود بالضبط بالفطرية؟ يحتمل هذا السؤال جوابين: جواب سالب يُعرّف المقولة بما ليس منها فنقول: إنّ معنى أن تكون اللغة فطرية يُستفاد من أنّها غيرُ مُكتسبة. ويضعنا هذا التعريف بإزاء ثنائية: فطري/ مكتسب. لكن التدقيق في محتوى دلالة «فطري» سيقود حتما إلى التمييز بين خاصيتين للّفظ: خاصية استنتاجية (inferential) وأخرى تجريبية: بالنسبة للخاصية الاستنتاجية الصورية، فإنّ جان كلود ميلنر (1989) يُحدّدها على النحو التالي: «(أ) إذا عُدّت الخاصية س فطريةً في مجموعة ص، فإنّ كلّ أفراد المجموعة ص يملِكون الخاصية س. (الكليّة (universality)) ؛ (ب) إذا كان من المستحيل، ضمن شروط محدّدة، إنشاء سيرورة اكتساب معقولة، فإنّ الخاصية س، تُعدّ فطرية».

من البديهي أنّ الأطروحة القائلة بفطرية اللغة لا يمكن أن يكون لها مضمون مباشر إلا إذا أُسند لها معنى محددا قابلا لأن يتوافق مع معايير مُمَيِّزة (موجِبة) تفصلها عن الأطروحة المقابلة، أي الأطروحة التي تدّعي أن اللغة مكتسبة من التجربة. لا يكفي أن نحيل على أنساق فلسفية، حيث تقوم الفطرية بدور مركزي، كما هو الحال بالنسبة للفلسفة الديكارتية التي استنتجت أنّ مبادئ العقل مشتركة ومستقلة عن التجربة ولا يمكن، بالتبعية، إلا أن تكون فطرية. الأَوْلى أن نتوّجه نحو العِلم الحديث لنرى كيف يحاول ربط «المعرفة الفطرية» بأساس مادي تجريبي(substrate physical)، أي كيف يُسند لها معنى موجِبا بسعيه إلى تعريفها بالبنيات العضوية الأحيائية-العصبية القائمة في الدماغ. بمعنى آخر، كيف يمكن أن نقطع مع الأدلة الاستنتاجية (غير المباشرة) بأدلة مباشرة بخصوص فطرية اللملكة اللغوية؟

نستنتج من توضيحات تشومسكي؛ وحواشيه المصاحبة للبرنامج الأدنى[3] أن مجاوزة الأدلة الاستنتاجية،

(1) Steven Pinker. Language Instinct ص 358.
(2) Derek Bickerton. The Language biogram hypothesis ص. 186- 187.

(3) انظر، من أجل مزيد من التفاصيل، في كتابي تشومسكي:
Noam Chomsky. On Nature and Language. (Cambridge. Cambridge University Press. 2002). & What Kind of Creatures Are We?. (New York. Clumbia University Press. 2016).

لفائدة فرضية الفطرية، بتقديم أدلة مباشرة موجِبة (positif)، أمرٌ مرهون بتوحيد العلوم المعرفية، ومن ضمنها اللسانيات، بعلم الأحياء وبالعلوم العصبية، ويميّز، أولا، بين إطارين رئيسَين، يتفرّع عن ثانيهما موقفان فرعيان لهما صلة بعلاقة الذهن -بوصفة بنية من الملكات المعرفية، منها ملكة اللغة- بالدماغ.

1. يُنكر الإطار الأوّل أن يكون للغة وللملكات الذهنية العليا أساس أحيائي.

هيمن هذا الإطار في الأوساط الفكرية منذ عشرينيات القرن الماضي، مستندا إلى فكرتين: واحدة أنتربولوجية والأخرى سيكولوجية:

- إذا كان الحيوان محكوما بطبيعته الأحيائية (البيولوجية)، فإن السلوك البشري محدّد بالثقافة، التي لا تعدو أن تكون نسقا من الرموز والقيم المستقلة عنه. وبما أن الثقافات لا تخضع للقيود الأحيائية، فإنها قابلة لأن تتنوع على نحو عشوائي وغير محدود.
- يولد الرُضّع مجردين (من المعارف القبلية) باستثناء بعض ردّات الفعل واستعدادات للتعلّم. ويعدّ التعلّم سيرورة متعدّدة الوظائف وغير متخصصة، ويتعلّم الأطفال ثقافتهم بواسطة التلقين المدعم بالتحفيز بواسطة المكافأة والزجر، وعن طريق نماذج للأدوار.

2. يذهب الإطار الثاني إلى أنّ لعلم الأحياء دورا في فهم المظاهر الذهنية للعالم عبر تجلياتها المتمثلة في اللغة والنشاط الفكري.

وينضوي تحته موقفان كما سبق وأن أشرنا:

- التوحيد (unification)، بمعنى: خلق إطار علمي لتوحيد العلوم المعرفية/اللسانية والعلوم العصبية والأحيائية، ليس في المتناوَل الآن بحكم الحالة العلمية الراهنة.
- لحظة التوحيد المنشودة التي عرفتها الفيزياء والكيمياء و علم الأحياء، مازالت بعيدة بحكم أنّنا لا نملك ما يكفي من المعلومات عن بيولوجية الأعضاء المعرفية ولا نقدِر، في الظرف الراهن، على الربط بين أقسام علم الأحياء.

يميل تشومسكي إلى الأخذ بالموقف الثاني استنادا إلى فحصه النقدي لأطروحات ثلاث[1]:

1. الأطروحة الأولى تقول إن الموضوعات الذهنية وكل منتجات الذهن بصفة عامة، خصائص منبثقة من الدماغ، بمعنى أنّ الظواهر الذهنية ظواهر طبيعية كُلّيا وناجمة عن النشاط العصبي-الفيزيولوجي للدماغ.

2. الأطروحة الثانية تمثلها الإيثولوجيا (ويسميها الأطروحة المنهجية) من خلال عمل مارك هاوزر (Mark Hauser) حول تطور التواصل. فهذا الأخير يتبنى الأبعاد المنهجية الأربعة لتينبرجن[2] (Tinbergen) لدراسة التواصل في عالم الحيوان، بما في ذلك التواصل البشري بواسطة اللغة. وهي:

- البحث عن الآليات السيكولوجية والفيزيولوجية التي تثبّت أداة اللغة: البعد الآلي. (mechanistic perspective)
- فرز العوامل الوراثية (الجينية) والبيئية التي يمكن تناولها في المستويات السيكولوجية والفيزيولوجية: بُعد النموّ البيولوجي للكائن (perspective ontogenic).
- اكتشاف التكيّفات الناجمة عن هذه السمة وتأثيراتها في البقاء على قيد الحياة والتوالد: البُعد الوظيفي. (functional perspective)

(1) ينظر بصفة خاص الفصل الثاني من كتابه On Nature and Language ص. 61-91

(2) نيقولاس تينبرجن عالم أحياء وخبير في الطَيْريات (ornothologue) إيرلاندي، حاصل على جائزة نوبل الطب والفيزيولوجيا سنة 1973. له مؤلفات عديدة نذكر منها كتابه دراسة الفريزة (1951) والسلوك الاجتماعي لدى الحيوان (1953) وكتاب الأطفال المتوحّدون: أمل جديد للشفاء(1983) تأليف مشترك مع زوجته. توفي سنة 1988.

- إماطة الحجاب عن «التاريخ التطوّري للنوع» على نحو يُتيح تقييم بنية هذه السمة في ضوء الخصائص الموروثة: بُعد تطور النوع (Phylogenitic perspective) .

3. الأطروحة الثالثة يمثلها التصور القالبي للاكتساب (لأطروحة الجوهرية). وتقوم على فكرة مُفادها أنّ الدماغ مُكوَّن من أعضاء مُتخصّصة في معالجة المعلومات وفي حَلّ أنماطَ خاصة من المشاكل. وتؤدي القوالب المتخَصِّصة وظائفها بسلاسة كبيرة ما لم تتعرض لضغوط خارجية مانعة. ويعدّ نموّ الأعضاء المتخصّصة وتطورها (ما يُسمّى بالاكتساب) نتيجةً لكلٍّ من العمليات المُتحكَّم فيها داخليا وتأثيرات البيئة الخارجية المسؤولة عن انطلاق النموّ وتثبيته في صِيغ. وتمثل اللغة مُكوّنا/عضوا من مُكوّنات الدِّماغ.

باختصار شديد يمكن القول إن الأطروحة الأولى مقبولة في الأوساط العلمية وعُقدت عليها آمال كبيرة، من منطلق أنها أوحت بقدرتها على مُجاوزة الثنائية الديكارتية التي تقسّم ظواهر العالم إلى نوعين: ظواهر الجسد (المادة) وظواهر النفس (الذهن). غير أنّ تشومسكي لا ينظر إليها وفْق ما يزعُم مُتبنّوها، فهي بالنسبة إليه غير جديدة بحكم أنها صيغت بوضوح في القرن الثامن عشر، وأثارت حينئذ جدلا واسعا بسبب تعارضها مع المعتقدات الدينية للعصر. لقد أشار هيوم في منتصف القرن الثامن عشر إلى ما يُفيد بأنّ الفكر حركة متوتّرة تحدُث في الدماغ، وطوّر الكيميائي Joseph Priestley (1732- 1804) الفكرة نفسها وخلَص إلى أنّ القدرات على الإحساس أو التصوّر والتفكير خصائصُ نسق مادي منظّم، وهذا مطابق لما يقوله اليوم باحث مشهود له بالمكانة العلمية المرموقة، في العلوم العصبية مثل Mountcastle Vernon (1918-2015) .

مأزق هذه الأطروحة أنها ما زالت تفتقر إلى إطار إبستمولوجي يتيح مُجاوزة الوضع المستمر من زمن Priestley إلى وقتنا الراهن. فبالرغم من قدمها النسبي وإجماع العلماء، في عصرنا الراهن، على معقوليتها، «لم يكن هذا الأخير قادرا على أن يصوغ استدلالا علميا يُبيّن لنا كيف تنبثق الموضوعات الذهنية من الدماغ ولا نحن نستطيع ذلك بعدَ ما يُنيف على مائتي سنة» وينصح تشومسكي (م.ن)، لتطوير هذا الطرح، بضرورة استخلاص العبر من انتشار أطروحة الأساس العصبي للملكات المعرفية من بدايات العلم الحديث والاستفادة كذلك من تاريخ تكوّن علوم الطبيعة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، أي إلى لحظة توحيد الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء. ذلك أنّ ثمة تماثلات مثيرة بين النقاشات الحالية حول علاقة الذهن بالدماغ (علاقة الفكرة بالجسد) والنقاشات حول الذرات والجُزيئات والبنيات والتفاعلات الكيميائية، وهي نقاشات كانت حية بوجه خاص طيلة فترة غير قصيرة من القرن العشرين. ويمكن توظيفها حاليا في سبيل تطوير فهمنا للعلاقة المفترضة بين الدماغ والذهن من منطلق العلم المعاصر، الذي تخلى عن وهم الاعتقاد بأن العالَم واضحٌ وجلّي «فبالنسبة لعلوم الطبيعة، بعض مظاهر العالَم ذِهنية (mental) وبعضها الآخر بَصَري أو كميائي أو عضويّ، أو من صنف آخر. فلا تحتاج المقولات لأن تكون جامدة ومميّزة، كما أنها لا تكون موافقة للحس العامي.

بخصوص الأطروحة المنهجية – التي تمثل لها المقاربة الإيثولوجية القائمة على الأسس الأربعة السالفة الذكر، يفحص تشومسكي دراسة مارك هوزر التي ترصُد تطوّر التواصل لدى الكائنات الحية، مركّزا على اللغة البشرية بغرض إثبات أن دراستها، في ضوء الأبعاد الأربعة للعالم نيقولاس تينبرجن، يُسهِم في فهمها على نحو جيّد وفي فهم الأنظمة التواصلية لدى الحيوانات والحشرات، مثل لغة النحل التي تعدّ في رأي المختصين شبيهة بلغة الإنسان من جهة أن عباراتها لا محدودة فضلا عن قدرتها على

الإحالة عن بُعد، أي توصيل المعلومة بصدد شيء غير موجود في المجال الحسي للمتلقي. وينبّه تشومسكي في البداية إلى أنّ عنوان مؤلّف هوزر مُضلّل، لأن الكتاب، عكس منطوق عنوانه لا يدرس تطوّر التواصل من الناحية البيولوجية، بل يركز على دراسة التواصل من منظور مقارن عند العديد من الفصائل والأنواع.

بالرغم من قيمة الوقائع المعروضة والأوصاف التفصيلية المهمة والمثيرة للفضول، فإنّ الكتاب لا يرقي –في نظر تشومسكي– إلى أن يكون كتابة لتاريخ تطوّري، إنه صياغة جيّدة للإشكالات المطروحة على بساط البحث، والمتعلقة أساسا بصلة المعرفة/اللغة بالجسد من منظور فيزيولوجي تطوّري أحيائي وظيفي لا غير. يعبّر تشومسكي عن هذا الحكم بقوله: «لقد تعلّمنا أشياء كثيرة عن الأنواع الخاصة (الحشرات، الطيور، القِردة، إلخ) على مستوى وصفي خالص؛ لكن لا شيء من كلّ هذا يتيح استخلاص تعميمات؛ بسبب أنّ مقاربة المسألة الشائكة المتعلقة بربط تشكل اللغة/التواصل بالسيرورة الانتقائية التكيُّفية للنوع ظلت، لدى هوزر، إمّا مَبنية على سوء تقدير للاختلافات بين اللغة البشرية واللغة لدى الحيوان وإمّا محكومة بإضفاء صِدقية غير مؤكّدة على الأفكار الشائعة حول الموضوع. من ذلك مثلا أنّ هوزر، شأنه شأن باحثين كُثر، لا يقدّر الاختلاف البنيوي والوظيفي الجوهري حقّ قدره. بين كيفية استعمال البشر للكلمات لغرض الإحالة وبين الأمثلة النادرة للإشارات الإحالية لدى الأنواع الأخرى، ومن ضمنها بعض القردة، وهو اختلاف يتجاوز مسألة الإحالة عن بعد أو الإحالة المستقلة عن المقام التخاطبي. وفي مقابل هذا يبالغ الباحث في تقييم شيوع ما تم تِبيانه في هذا المجال»[1]. فاستنادا إلى بعض التأمّلات الحذرة لداروين يستخلص هوزر أنّنا نعرف شيئين، في غاية الأهمية، عن تطور اللغة البشرية: أوّلهما أنّنا نستطيع فهم بنية ووظيفة اللغة البشرية على أساس مبدأ الانتقاء الطبيعي. ثانيهما أنّ الرابط الأبرز بين صيغ التواصل البشري والتواصل غير البشري يتمثّل في القدرة على التعبير عن الحالات الانفعالية. ويستخلص أنّ التفسير الداروينى هو التفسير الوحيد الممكن لأنّ الانتقاء الطبيعي يُعدّ الإوالية الوحيدة القادرة على تفسير الخاصيات البنيوية المعقدة لسِمَة مثل اللغة. ينتفض تشومسكي ضد هذا الكلام بالقول إن التأملات الحذرة والتصريحات الواثقة لا تثبت شيئا، باستثناء أننا أمام مشروع قد يكون واعدا، وأنّ ما نجحت دراسة هوزر في إثباته لا يخرج عن المعتقد السائد الذي يزعُم أنّ الانتقاء الطبيعي عامل مركزي في التطوّر. يخلص تشومسكي، في نهاية المطاف إلى أنّ المقاربة المنهجية أو الإيثولوجية تبقى مشروعة ومعقولة لكن طريقة تطبيقها تطرح أكثر من سؤال. فتشومسكي يرى أن الاستمرار على النّهج الإيثولوجي المعروف بنقده للنزعة السلوكية في علم النفس، لا يتيح مجاوزة نقطة انطلاق هذا الاتجاه التي تعود إلى خمسين سنة خلت. ما يمكن القيام به، في نظر تشومسكي، «يتمثّل في دراسة المكوّن المُحدّد وِراثيا للدماغ المسؤول عن بنية واستعمال اللغة وعن الحالات التي يبلغها هذا المكوّن(اللغات الخاصة)، كما أنّنا يمكن أن ندرس السيرورات المفضية إلى تغييرات في الحالة المعرفية (اكتساب اللغة). وبالإمكان أيضا أن نرومَ اكتشاف الإواليات (الميكانيزمات) والمبادئ السيكولوجية والفيزيولوجية مع السعي إلى توحيدهما. تُشكل هذه الأبحاث –التي تثير قضايا اعتيادية في العلوم– البُعْدين الأولين للمقاربة الإيثولوجية، ونعني بهما: دراسة الإواليات (mechanistic perspective) ودراسة النموّ البيولوجي للكائن (perspective ontogenic). وحين نلتفت إلى البعد الوظيفي، أي البعد الثالث، فإنّ دراسة استعمال اللغة من طرف شخص بلغ حالة معرفية

(1) Noam Chomsky. On Nature and Language. ص 82

معيّنة يصبح ممكنا؛ بالرغم من أنّ القيد على التأثير في البقاء والتناسل ضعيف جدّا ممّا يحُدّ من آمال بلوغ فهم جيّد للغة. أما البُعد الرابع المتعلّق بتطوّر النوع، فإنه يُعدّ في أحسن الحالات أُفقا بعيدا ويبدو أنّ الدراسة المقارنة للتواصل –مثل تلك التي قام بها مارك هوزر– لا تعمل على تطويره.»[1] (م.ن، ص. 83-84).

للنظر الآن في مضمون الأطروحة الجوهرية/ القالبية وكيف تنظر لعلاقة اللغة بالدماغ، وهي أطروحة تُمثّل الخلفية الميتانظرية لنظرية تشومسكي اللغوية في صيغتها الموسومة بالنظرية الأدنوية القوّية (Strong Minimalist Theory). تقوم هذه الأطروحة على نتائج أبحاث تفيد بأنّ اكتساب اللغة يَتمّ غريزيا على أساس عضو متخصّص في الدماغ يسمّى « عضو اللغة». ويترتب عن هذا أن الملكات الخاصة للذهن (الملكات المعرفية) موزّعة على أعضاء متخصّصة في معالجة المعلومات الموافقة لها. يعرف هذا الموقف بالموقف القالبي الذي يُعتبر الموقفَ المعياري في علم الأحياء، ذلك أنّ «تخيُّل عضو حاسّي (نسبة إلى الحاسة) يؤدي وظيفة عامة، ويستطيع حلّ مشكلات الإحساس في حال فشل أعضاء الحواس المتخصّصة مثل العين أو الأذن أو أعضاء أخرى متخصّصة، شيء غير متصَوّر في علم الأحياء: فالتخصّص التكيُّفي (adaptative specialization) عامّ وبديهي في كل مستوى من مستويات التحليل وبالنسبة لكل أنواع الوظائف إلى درجة ألا أحد يفكر في التذكير به (م.ن، ص. 86). ينسحب هذا على اللغة، إذ من الصعب إنكار أنّ جزءا من الإرث الأحيائي للبشر عبارةٌ عن «عضو للّغة» متخصّص، نُطلق عليه الملكةَ اللغوية. إنّ من مهامّ النظرية اللسانية التوليدية أن تُحدّد مضمونَه الصوريّ والجوهريّ، أي هندسته الداخلية وطبيعة العمليات التي ينجزها والعناصر الأولى (primitive) موضوع المعالجة.

يبرز الموقف الجوهري لتشومسكي من خلال مناداته بالتركيز على دراسة الخصائص الجوهرية للغة –المتولدة عن مبدأ النجاعة الحاسوبية للنظام النحوي– ضمن الأبعاد المنهجية الثلاثة الأولى للأطروحة المنهجية (الإيثولوجية) بوصفها تحدّد إطارا علميا يكفل ربط الدراسة اللسانية النظرية بالعلوم الأحيائية والعصبية وعلم السلوك الحيواني؛ ويرى ألا حاجة تدعو إلى حصر دراسة الاستعمال اللغوي في تبعاته التكيّفية: البقاء والتناسل فضلا عن تشكيكه في سلامة نتائج الدراسات التي اعتنت بالتكوّن التطوري للعضو الذهني المسؤول عن اللغة. ويستند في دعواه إلى أنّ فرضيات البرنامج الأدنى تتوافق مع ما لدينا من معطيات (ولو ناقصة) حول انبثاق اللغة الذي يبدو أنه واقعة فُجائية وحديثة نسبيا بالمقياس الزمني للتطور.

3. خاتمة :

سعينا في هذه المقالة إلى اعتبار الأبحاث ذات المنحى التجريبي/الاختباري، والمتبنية لأطروحة فطرية المعرفة اللغوية، أبحاثا تطبيقية، وذلك على أساس أنها كانت معنية باكتشاف الأدلة المباشرة والموجِبة، المستخلصة من تطبيقات تجريبية، تُبرهن على صلاحية نظرية صورية افتراضية–استنباطية مثل نظرية تشومسكي حول الخصائص الجوهرية للغة الطبيعية. ومن المعلوم أنّ تبني تشومسكي للأسلوب العلمي الغاليلي الذي يتصوّر أنّ المنهج العلمي السليم هو ذالك المنهج الذي يعطي الأسبقية للعقل على التجربة، ويعلي من شأن النماذج المثالية (الرياضية) واضعا الواقع الأمبريقي خارج سلطة البرهان بحكم أنّ هذا الواقع المباشر غامض ومُضلّل، جعله يشكّك في قيمة نتائج المقاربات الإيثولوجية والأحيائية التطورية التي تبقى في نظره ذات قيمة منهجية لا ترقى إلى مجاوزة التعميمات الوصفية

(1) المرجع السابق، ص. 83-84

نحو المبادئ التفسيرية العميقة. أما اللسانيات التطبيقية بالمعنى الكلاسيكي فلن تكون سوى رجع صدى لحقبة ما قبل ميلاد النظرية التوليدية التحويلية التي استعملت اللغة الرياضية لصوغ الأسئلة حول اللغة في علاقتها بالذهن والإرث الأحيائي المشترك بين البشر.

لكن هذا النقاش الذي أملته طبيعة موضوع المقالة لا يقدم حلا لمعضلة مكانة اللسانيات التطبيقية في خريطة البحث اللساني ربما بسبب الالتباس الملازم لمصطلح لسانيات الذي يحيل على أشياء كثيرة وغير متجانسة، بخلاف العلوم الصلبة مثل الفيزياء أو الكيمياء التي تمكنت، بفضل الإجماع المؤسسي حول مضمونها أن تضع حدودا فاصلة بين ما هو نظري وماهو تجريبي وماهو تطبيقي. على هذا الأساس لا يحتاج الحديث عن فيزياء تجريبية وفيزياء تطبيقية شرحا ولا جدالا. ويبدو أنّ دعوة تشومسكي إلى توحيد العلوم المعرفية والعلوم العصبية والأحيائية قد يعيد الأمور إلى نصابها بربط اللسانيات التطبيقية بالتقنية والصناعة بدل ربطها بمناهج تعليم اللغات وصناعة المعاجم، وهذه أمنية بدأنا نرى علامات تحققها في الواقع بفضل الإنجازات الصناعية التي تقدم حلولا عملية لمشكلات التواصل اللغوي بين ذوي الحتياجات الخاصة.

نذكر من باب التأييد لهذا، ابتكار قفاز إلكتروني يحوّل لغة الإشارة التي يستخدمها الصمّ-البكم إلى نصوص مكتوبة تظهر على شاشات الهواتف المحمولة والكمبيوتر وهو ابتكار لا يحتاج (على نحو مباشر) إلى نظرية لسانية حول بنية اللغة الداخلية بقدر ما يحتاج إلى بنية رياضية خوارزمية تمكن من تحويل العلامة الإشارية إلى علامة مكتوبة من دون تبني افتراضات دقيقة حول طبيعة النظام النحوي الذي يولّد البنيات النحوية ويسقطها في وجاهات (interfaces) تتيح قراءاتها، أي تأويلها، وهذه لعمري من الأمثلة التي تبين أن وشائج القرابة بين اللسانيات الداخلية (بالمعنى التوليدي) وبين اللسانيات التطبيقية ليست بسيطة، بمعنى أنها ليست مجرد علاقة تحويل آلي تُمكّن من نقل النظرية إلى مجال التقنية/الصناعة. فالمرجح أن العلوم التطبيقة لها منطقها الخاص وقراءتها الخاصة للإرث النظري، ومقيدة بقيود مختلفة عن تلك التي يخضع لها ابتكار الأفكار والنظريات العلمية.

المراجع

Bickerton, Derek & commentators, «The language bioprogram hypothesis», Behavioral Brain Sciences, 7, p. 173221-, Cambridge University Press, 1984.

Bickerton, Derek, Language and Species, Chicago, University of Chicago Press. 1990. trad. fr. La langue d'Adam. Paris, Dunod, 2010.

Chomsky, Noam, On Nature and Language, Edited by Adriana Belletti and Luigi Rizzi, Cambridge University Press, 2002. trad. fr. Marseille. Agone. Coll. Banc d'essais. 2011.

Chomsky, Noam, What Kind of Creatures Are We. New York, Clumbia University Press, 2016.

Koyré, Alexendre, Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Paris, Gallimard, 1966.

Pinker, Steven, Language Instinct; New Work, HarperPerennial, 1994.

Milner, Jean –Claude, Introduction à une science du langage, Paris, Seuil, 1989.

Schmitz, John Robert,»Some Polemical Issues in Applied Linguistics», Belo Horizont,. RBLA, v.10. n 1. P 212010 .42-.

طباعة وتنفيذ
مطابع الدوحة الحديثة المحدودة
هاتف : ٤٤٨٠٣٤٠٤ / ٤٤٨٠٣٥٢٣ ـ فاكس : ٤٤٨٠١٤٥٧ / ٤٤٨٠٨٢٣٤
ص . ب : ١٤٥ الدوحة ـ قطر