

القراءة والمرجعية: نظرات في كتابات أدونيس

عبد القادر محمد مرزاق*

مقدمة:

يعلما المنهج المعرفي في القرآن، أن قيم البناء والاستخلاف، وكذلك قيم الهدم والتخريب والعصيان يمكن أن تطل برأسها، بل وتذيع في الأمم على مدى التاريخ البشري. يعني هذا أنها قيم لا تقف عند لحظة تاريخية ولّت، وإنما تعود عبر الأزمنة والأمكنة؛ كلما تهيأت شروطها، وتمهدت سبلها؛ لأنها قيم ثابتة وإن تغيرت أشكال معتنقها وأسماؤهم، ووسائلهم إليها، من هذه الأمة أو تلك.

هذا الفهم يجعلنا دوماً متحفزين لإدراك الخلفيات التي تحرك النظر والسلوك البشري، وبنحنا الوعي الكافي من أجل النفاذ إلى عمق القضايا وصلبها؛ فلا نقف عند الجزئيات والتفريعات -إلا من أجل التدعيم والتطعيم- التي قد يكون ظاهرها فيه الخير كما يوهنها الداعون إليها والحاملون لواءها خداعاً وتليساً، بينما ينطوي باطنها على الشر -إن لم نقل الشر نفسه- متى وقفنا وقفة للتأمل والتمحيص؛ فتتأكد -تدبراً- من قوله تعالى: ﴿أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ (الرعد: 17).

هذا التصور ينطلق من اقتناع مفاده أن اتخاذ الإنسان موقفاً اتجاه العالم، بصفة عامة، أمر طبيعي في حياته؛ لأنه استعداد فطري فيه. قد يعن سؤال للقارئ فيادر إلى القول: وما علاقة هذا الكلام "الكبير" بمحاولتك قراءة مشروع شاعر¹ ملأ الدنيا وشغل الناس؟! أم هي مصادرة "مؤدجة" منذ البداية؟

* باحث مغربيّ يعد أطروحة الدكتوراه حول "نظريات القراءة ومناهجها" في وحدة التكوين والبحث في جامعة الحسن الثاني/ المحمدية بالمغرب. Merzak1@maktoob.com.
1 المقصود الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) موضوع الرسالة.

لعله ليس من المبالغة المجانية في شيء أن أقول: إن أول إشكال شغل البال والتفكير، هو تساؤلي الملحاح: كيف أُلج إلى دروب مشروع هذا الشاعر؟ كيف أحاول مقارنة فكره وإبداعه؟ وفي فكره وإبداعه ما يغري بالقراءة، بل فيه ما يشعر أن الداني منهما، لا ريب مقبل على ركوب طريق وعر، وتحشم عقبة كؤود، سيما ورايات القراءة وتعددها، بل ولا نهائيتها وإشكالاتها تلوح في وجهك حيثما وليت وجهك شطر أي نص من النصوص.

أليست "كل قراءة إساءة قراءة"؟ أليست آذاننا تفرع كل وقت وحين بمثل "شهوة القراءة؟ ولذة النص"؟² ثم بالتعبير الواضح المكشوف أليس الشاعر قد "يمارس شبقية جنسية مع القصيدة، بوصفها احتواء لرغبته وتحسيدا للذته، ومفتاحا لشهوته وتجليا للجمال الإيروتي".³ فبأي سلاح من العلم تتسلح؟ وأي نوع من القراءة تجديك أمام هذا "الجمال الإيروتيكي"؟!

ولأمر ما علق مصطفى ناصف على مثل هذا الإسهال اللغوي فقال: "إذا رأيت باحثا يقول إن للنص تفسيرات لا تنتهي، فكن على حذر من صديق لعب. كذلك إذا وجدته يعلي مبدأ اللذة"⁴ ويقصد "باللذة" "لذة النص" كما روج لها "رولان بارت" "Roland Barthes" لذلك نراه يقول: "القارئ يعرف صدى "بارت" في كتابنا وشعر بعض المعاصرين في عالمنا العربي. لقد تداعى قراء كثيرون إلى تهالك اللذة، واعتبر هذا التهالك حركة طليعية مجددة، واعتبرها خصومها مبددة لا تتورع."⁵

² أورد التعبيرين د. عبد الوهاب المسيري وقال: "ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحدائي بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة "شهوة القراءة" "ولذة النص" عبارات [كذا] منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتشبه لذة القراءة باللذة الجنسية". انظر:

المسيري، عبد الوهاب (محرر). إشكالية التحيز، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين ج1، ط1، 1995، ص59.

³ بو مسهولي، عبد العزيز. الشعر والتأويل: قراءة في شعر أدونيس، أفريقيا الشرق، 1998، ص44

⁴ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والنواصل، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 193، يناير 1995، ص226.

⁵ المرجع نفسه، ص226.

ومع أننا نسلم بهذا، فإن إشكال القراءة يبقى قائماً، ويحفز على صياغة جملة أسئلة معرفية، لا تسلم الإجابة عنها من المغامرة، وإن كان ذلك لا يمنع من إثارتها على كل حال. فهل تستند القراءة إلى مرجعية معينة؟ وما طبيعة هذه المرجعية؟ ليتسنى لنا أن نزكي قول القائل: "إن أي تفسير يتطلب إطاراً مرجعياً" *a frame of reference* "يمكن ربط النص المراد تفسيره به"⁶ ثم يجزم "وهكذا يصبح التفسير مستحيلاً بدون إطار مرجعي خارج نطاق النص."⁷

أو نجابه قول الآخر "لا نستطيع شرعياً الخروج عن النص في اتجاه أي شيء آخر، في اتجاه مرجع...أو مدلول خارج النص"⁸ ثم "لا يوجد شيء خارج النص."⁹ هذا الاستناد -إن وجد- ألا يعني السطو على أهم محرك في عملية الإبداع، وأقصد به حرية المبدع، بدءاً من اختيار الألفاظ، وانتهاء بيسط رؤيته على الإنسان والعالم والكون؟ ألم يصرح طه حسين منذ زمن ليس بالقريب: "نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب أن لا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح."¹⁰ ثم أي حظ من الموضوعية يكون لهذه القراءة متى ارتبطت بمرجعية ما؟

وفي هذا الإطار دائماً، ماذا عن هذه الثلاثية المتشابكة: المؤلف-النص-الناقد، أو القصد-النص-التفسير، "ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية"¹¹ وهل حقاً ستغدو وظيفة الناقد-القارئ محصورة في كتابة النص المقروء لا في اكتشافه؟ بل تغالي

⁶ رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، في دراسة الأدب، مجلة فصول، محور "الأدب والإيديولوجيا"، ج1، ع3، ص5.

⁷ المرجع نفسه، ص68، والمقال مترجم عن هورت شتاينميتر Horst Steinmetz.

⁸ دريدا، جاك Jaques Derrida: عن "الكراماتولوجيا" Of Grammatology. أورده د. عبد العزيز حمودة.

⁹ المرجع نفسه، ص348.

¹⁰ حسين، طه. في الأدب الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1927، ص68.

¹¹ أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، أيلول 1994، ص16.

التفكيكية إلى حد أن العملية النقدية ستصبح في نصوص النقاد تلفت النظر إلى نفسها أكثر مما تتعامل مع النص، مما حدا ببعض الدارسين إلى القول إن الأمر "يثير كثيراً من المخاوف والهواجس، وهي مخاوف وهواجس كان لها ما يبررها إلى حد كبير، فالقول بإطلاق حرية القارئ إلى درجة إعادة كتابة النص أو كتابته من جديد، قد يعني فوضى القراءة والنقد."¹²

وبعد هذا وذاك، ماذا عن علاقة اللفظ بالمعنى؟ أو الدال بالمدلول بتعبير أدق؟ ذلك "أن تصور القراءة والتفسير يحتاج إلى تصور السؤال عن المعنى."¹³ وقد أدرك قدماؤنا هذه المعضلة، ونحن أيضاً يبدو أننا: "لا نستطيع أن نحكم على القراءات بمعزل عن هذا السؤال."¹⁴

وكيف نواجه إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟ بل كيف سنقف على أرض صلبة أو هشة، إن نحن أخذنا بمفهوم "الاختلاف والإرجاء" كما يتزعمه رأس التفكيكيين "جاك دريدا"؟ فنصل إلى مفهوم "الواحدية السائلة [حيث] تتصاعد معدلات الحلول والتفكيك، وتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة... وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس، فتصبح كلمة "إنسان" دالاً بلا مدلول، أو دالاً متعدد المدلولات."¹⁵

هذه الأسئلة، هي بعض ما يسنح للخاطر في كل ما أقرأ-أطالع بصفة عامة، وفي مطالعة مشروع أدونيس ومحاولة قراءة إشكالاته؛ النظرية والإبداعية، بصفة خاصة. فهل إلى خروج من سبيل؟ أي المقدور رسم معالم قراءة بوسعها المغامرة في ملازمة تلك

¹² حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع232، أبريل 1998، ص327.

¹³ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص9-10.

¹⁴ المرجع نفسه. الصفحة نفسها 10.

¹⁵ المسيري، عبد الوهاب. "ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، ص2-3. وقد قدمت المداخلة إلى جامعة الصحوة الإسلامية، المنعقدة بالرباط، 29/30 أكتوبر 1998. تحت إشراف وزارة الأوقاف.

الأسئلة، أو جوانب منها على أكبر تقدير؟ أنستطيع أن نتناول فكر الرجل -أدونيس- وإبداعه بمستوى حضاري إنساني، وبرحابة صدر بعيدا الكزازة؟¹⁶

يبدو أن هذا الأمر ليس مستحيل المنال، لأن الإنسان في قراءته -وهو ما يهمنا في هذا المجال- يمكنه أن يتحيز لما يرى "أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة، يمكن أن يتحمس لهما وينفعل بهما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خروجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد، أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق، إذ أن أحكامه هي أولاً وأخيراً اجتهاد، وهو يدرك ذلك تماماً."¹⁷

أولاً: هل القراءة ذات مرجعية؟ وماهية هذه المرجعية؟

لقد بادرنا بهذا الكلام لأننا على وعي من أن القراءة "التي تعكف على مجال عكوفاً منغلِقاً، تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية."¹⁸ فالقراءة إذاً، ذات مرجعية، وهذه المرجعية تختلف باختلاف الانتماءات الحضارية للقراء. لذلك يمكننا أن نسطر بنوع من الاطمئنان أن "اختلاف المفسرين حول نص ما، ليس اختلافاً حول النتائج بقدر ما هو اختلاف حول الأطر المرجعية."¹⁹ بل إننا نزعم أن عقلاء القراء في العالم يكادون يجمعون على نوع مشترك من قيم هذه المرجعية ومبادئها وأفكارها، تضميناً أو تصريحاً.

يقول صاحباً مؤلف: "كيف تقرأ كتاباً"²⁰ عن مصطلح التناقل-التواصل: "انظر فقط إلى كلمة التناقل "Communication" لحظة، إن جذرها يتعلق بكلمة "Common"

¹⁶ أوصاف ذكرها جودت سعيد عن الجاحظ قال: إنه كان شهيد الكتاب والقراءة، وكان قارئاً بمستوى حضاري إنساني عالمي... انظر:

سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، 1993، ص30-31.

¹⁷ المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص19.

¹⁸ أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص5.

¹⁹ رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، **مجلة فصول**، ع3، م5، مرجع سابق، ص69.

²⁰ هما مورتيمر أدلر وتشارلز فان دورن.

مشترك أو عام. فنحن نتكلم عن المجتمع Community كمجموعة من البشر لديهم شيء مشترك يجمعهم. وعلى طول الخط الذي يوجد فيه غموض أو التباس، فلن يكون هناك معنى مشتركاً بين الكاتب والقارئ.²¹ ولا تحسبن أن ذلك الشيء المشترك، هو مجرد قواعد التواصل الآلي فقط، بل إنها -القبولة- تلمح من طرف خفي إلى المشترك القيمي أيضاً.

وها هو أستاذ الأدب الإنجليزي "كريستوفر باطلر Christopher Butler" يقول بجلاء "ولكن يجب أن نعترف بأن هناك حاجة فعلية للأيديولوجية، بمعنى المشاركة في أطر عقائدية تعطي حياتنا معنى وهدفاً، وتجعلنا نحس بالانتماء إلى ثقافة معينة."²²

ومعلوم بداهة أن القيم المتجاوزة: أخلاق، دين... الخ من مكونات الثقافة، حتى لا يظن أحد أن "أطر عقائدية" الواردة في النص، قد تعني -فقط- الأبعاد الاجتماعية، والقيم الوضعية المتداولة بين الناس، استناداً إلى أن الناقد -بطلر- ذو موقف فكري ليبرالي - راديكالي كما ينعتة هو نفسه.²³ تثبت هذا الأمر لأن الإنسان إذا كان "حقاً" مصنوعاً على طراز داروين، وإذا لم يكن يوجد على الإطلاق سند للإنسان ولا مجال لروحه و "لذاته"، فإن الفن لا مجال له، وإن الشعراء وكتاب التراجم يضللوننا ويكتبون هراء لا معنى له.²⁴ وما ذلك إلا لأن الشعر "هو ثمرة الصلة بين الروح والحقيقة وبين مصدرهما... الله."²⁵

في السياق نفسه، وزيادة في تجلية ما نذهب إليه، يمكننا الاستئناس هاهنا، برأي أحد كبار الباحثين في الأدب المقارن، نعي به "بول فان تيغم Paul Van Tieghem" حين يصف القراءة الواعية، فيحدد ملامحها بقوله، "فكثرة القراءات المحللة، المعللة، الباحثة عن

²¹ أدلر، مورتيمر وفان دورن، تشارلز. كيف نقرأ كتاباً. ترجمه وقدم له: طلال الحمصي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 1995، ص 117.

²² باطلر، كريستوفر. "التفسير والتفكيك والايديولوجية" ترجمه: نهاد صليحة، فصول، مرجع سابق، ع3، م5، ص82.

²³ انظر تقديم المترجمة للكتاب، المرجع السابق، ص79.

²⁴ بيغوفيتش، علي عزت. الإسلام بين الشرق والغرب، الكويت: مؤسسة باقاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط1، رجب 1414هـ، ص137.

²⁵ القول: لجاك ماريان Jacques Maritain أوردته: علي عزت بيغوفيتش. المرجع أعلاه 144.

قيم، قضايا، مشكلات، تواريخ، معتقدات، عقائد، وتطور أفكار، ومواقف يجب أن تكون الدافع الرئيسي للقراءة الواعية²⁶ وما إخال أن قراءة هذه صفاها، إلا متكئة على مرجعية، تتسم بالشمولية وبعد النظر لتسندها، لأنها "تؤرخ للأدب، وتؤرخ للحضارة في آن معاً".²⁷

ومع أن الشمس وضحت لذي عينين، فإننا يمكن أن نواجه بشعارات من مثل: دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ونحن نوظفها في إطارها المعرفي -أقصد العبارة- وليس في بعدها السياسي الضيق كما يفهم كثير من الناس من مصطلح العلمانية... فلننظر، مثلاً، كيف يرفض "كاتب" مغربي، الخطاب الديني كما سماه، ويدعو إلى تبني خطاب إنسي يكون الحضور الدائم فيه للذات الإنسانية، ويكون اللامفكر فيه، هو الله.²⁸

لهذا السبب إذاً، ولغيره ربما، مما لا يعرفه إلا ذوو الفطنة من مثل صاحبنا، تتسم مواقف كثير من أدبائنا ومفكرينا بالنقل الساذج، أو النية المبيتة. وإن تعجب فعجب قول القائلين منهم؛ إنه كلما تسلحنا بالمناهج الحديثة -والتي يعود الفضل فيها للدراسات اللغوية- كالأسنينة، والنبوية، والسيميائية، وحتى التفكيكية أيضاً، كلما نزعنا نحو العلمية الصارمة، والموضوعية الحقة، وتركنا جسر الميتافيزيقا و الماورائيات ينهدم وحده؛ وحينها لا تجد القراءة المعتمدة عليهما، في قليل أو كثير، من حل إلا أن تُسلم نفسها للغرق ما دام الجسر قد انهار، أو تلتحق بالركب بعد أن يدمها بحال النجدة، وقوارب النجاة! ولكم كان عجي عظيماً عندما وجدت شاهداً من أهلها، وهو "بيير ماشيري Pierre Machery" يصرح في غير موارد أن "النقد النبوي أو الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية".²⁹

²⁶ تيغم، بول فان. الأدب المقارن، ترجمة سامي الحسامي، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، نقلاً عن: د. سامي فتوح: "في الأدب المقارن: بحث في المقولات والميادين" مجلة الغدير، لبنان: المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ع30/29، م5، صيف 1995، ص142.

²⁷ المرجع السابق، ص142.

²⁸ محمد، فائق. بياض الفكر السلفي، البيضاء: دار النشر المغربية، 1983، ص8.

²⁹ ماشيري، بي. أورده. د. سعد عبد الرحمن البازعي: "ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي"، ضمن كتاب: إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص196 هامش 17.

بل إننا واجدون ما هو أكثر دلالة وعمقاً على أن القراءة لا تتخلص من مرجعيتها - ولو نسبياً في أسوأ الأحوال - وإن زعم أصحابها أو التابعون لهم ذلك، وألبسوه مسوح صرامة العلم والموضوعية! يتحسد ذلك في كلمة فيلسوف ألمانيا الذي أقل ما يقال عنه، إنه ظل يعمل بشدة على إلغاء ما وراثيات الفكر الإنساني. يقول "مارتن هايدغر Martin Heidegger" عن حضور الميتافيزيقا في القراءات الغربية:

"إن ثمة اعتباراً للنزعة الميتافيزيقية ما يزال سائداً حتى في نية التغلب عليها."³⁰ وما نصيحته إذا؟ "أن نتوقف عن محاولة التغلب على الميتافيزيقية وندعها وشأنها!"³¹

أفيحق لنا بعد هذا أن نزعم مع الزاعمين "أن الحب والشعر يتعارضان من جهة الماهية والوظيفة مع الرؤية الدينية للكون... أما الشعر فإنه مواجهة تتم في الكلمات وبالكلمات، ولذلك يصبح النص الإبداعي بمثابة الفضاء الذي تستعيد فيه الذات حريتها وتتشل نفسها من عقال المحرمات والممنوعات، بل إن الكتابة تصبح هدماً للمطلقات ودعوة إلى التمرد على المتعاليات"³² فكيف تتسلح القراءة بمرجعية أسسها المتعاليات: من قيم، وأخلاق، ومعتقد، والمقروء يخترقها أصلاً، وينفلت منها انفلاتاً، ولا يجد فتنته إلا عندما يدنسها، إذ يتوق إلى "عالم لا إكراه فيه، وليس فيه ممنوعات ومحرمات؛ بل عالم غواية وغبطة ولذة"³³

إن مثل هذا الكلام، أي رفض المتعاليات، وهدم المطلقات، والتخلص من عقال المركز المتجاوز عموماً، أثناء عملية القراءة أو الإبداع، كلام معاد ومكرور - على حد تعبير زهير بن أبي سلمى - عند كثير من نقادنا وشعرائنا³⁴ المعاصرين.

³⁰ المرجع نفسه، ص 185. والقولان لهايدغر من كتابه الوجود والزمن

³¹ المرجع نفسه، ص 185.

³² اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، فصول، صيف 1997، محور: أفق الشعر، ع 16م، ص 34.

³³ اليوسفي، محمد لطفي. المرجع نفسه، ص 33.

³⁴ نذكر منهم للتمثيل لا للحصر:

* كمال أبو ديب" في مقالاته ضمن مجلة فصول وجدلية الخفاء والتجلي وفي الشعرية:

* أدونيس: زمن الشعر؛ ومقدمة للشعر العربي؛ و الثابت والمتحول؛ بل في كل ما كتب.

* محمد بنيس: حادثة السؤال؛ وأطروحته بأجزائها الأربعة. =

أقول: في الوقت الذي يسلك فيه هؤلاء هذا المسلك المشين، والمتسرع في مصادرة الأفكار والرؤى المخالفة، يتفكر بحق أحد الأمريكيين³⁵ ويتدبر، ويعلن، وكأني به يقرع هؤلاء، فيقول: "لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكا (بخلفيتي البروتستانتية) ينحذب إلى دريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب: فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلائي اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى."³⁶

إن هذا الكلام الثمين، لحجة دامغة على صدق الرجل مع نفسه، وهو يحمل مرجعيته بين جوانحه في قراءته. وهو برهان ساطع على صدق قطب التفكيكيين مع نفسه أيضاً - أقصد دريدا- وهو ينطلق في قراءته من مرجعيته اليهودية.³⁷ وربما لهذا السبب، التمسث العذر النفسي في نقل النص بأكمله رغم طوله.. ولعل صدق ما ذهب إليه، أنا أيضاً، يمثله الآتي: "في ترجمتها لكتاب دريدا on Gramatology "عن الجرماتولوجيا" تشير "جاياتري سيففاك" Gayatric Spivak إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذبذبة بتوقيع "حبر" يهودي Rabbi وهو فعلاً ما نلاحظه في نهاية مقالاته عن "ليفيناس و جاييس" في الكتابة والاختلاف.³⁸ والأمر نفسه

= * رفعت سلام: ضمن فصول؛ وأشعاره.

* محمد عفيفي مطر...

35 هو: ج هلس ملر Hills.J.Miller.

36 أورد الاعتراف، د.سعد البازعي، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص192.

37 ينظر في هذا: المسيري، عبد الوهاب، مجلة إسلامية المعرفة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع10، س3، خريف 97.

38 أورد البازعي، سعد. إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص197، هامش25، وأخذ عن كتاب:

Gayatric, Spivak. (TR) *Of Grammatology*, Baltimore: the John Hopkins Univ. press, 1976, PP. ix, 317.

يثبته عبد الوهاب المسيري في مقاله: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"³⁹ بكثير من العمق والتوسع.

إذا كان الأمر بهذه الصورة الحلية، فلماذا تجد كثيراً من شعرائنا ونقادنا يحاكون غيرهم، -الغربيين- دون فهم الأسس "الفلسفية والوجودية الحلولية والتثليثية"⁴⁰ التي بنوا عليها فكرهم؟! وأي نوع من المحاكاة يحشمون أنفسهم معاناة التنافس فيه؟. فنحن نقرأ -مثلاً- عن "دريدا" أن فلسفته انتقلت "من الغياب إلى الحضور، وتحولت أفكاره من المسكوت إلى المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه إلى المنقول منه"⁴¹ فنستخلص مطمئنين أنه حقاً "منقول منه" فحسب، إذ يكتفي دارسوننا بمضغ المصطلحات؛ كالهامش، والإرجاء، والاختلاف، والتفكيك... ويتغافلون -عن وعي أو دون وعي- عن إرث هذا "الفيلسوف" اليهودي الذي ينطلق منه في قراءاته، كما حاولت تبيان ذلك.

ومن باب التحميص فقط، كما كان يذكر قداماؤنا، نذكر أن بعض هؤلاء قد يسمي مجلة "اختلاف"،⁴² ويكتب أحدهم "تاء" الاختلاف هكذا: الأخ(ت)لاف⁴³ على غرار الكلمتين الفرنسيتين "Differance" عوض "Difference"، ثم يستغرق أمثال هؤلاء في القراءات والتأويلات والتجديفات، بلا أساس متين يسندهم، أو ركن شديد يأوون إليه... فنسمع باستراتيجية المغامرة، وفتنة التيه، وأن لا حقيقة متعالية خارج الكتابة، هذه التي تختار "أن تطلق العنان للرغبات والأهواء والنزوات."⁴⁴

39 المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، إسلامية المعرفة، مرجع سابق.

40 المرزوقي، أبو يعرب. "في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، دراسات عربية، دار الطليعة، ع4/3، ص 35، يناير/فبراير 1999، ص41.

41 عطية، أحمد عبد الحليم. "التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر ع المعاصر (1)"، دراسات عربية، 2/1، ص34، ص55.

42 مونييت، سعيد. مجلة: اختلاف، المغرب.

43 هكذا يكتبها كاظم جهاد. انظر:

دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط1، 1998

44 اليوسفي، محمد لطفي. "الشعر وتحرير الكائن: قراءة في اللغة والمتخيل" مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ع16 أكتوبر 1998، ص43. وكذلك: مجلة البحرين الثقافية، البحرين: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع18، ص5، أكتوبر 1998، ص118.

ويغدو الحديث عن مرجعية للقراءة، أو الحقيقة أو الثبات.. ضرباً من الهراء، بل حديث خرافة، وما ذلك إلا لأن الكتابة "إنما تتشكل وتحضر بيننا لتشير إلى أن فكرة التقدم وهم. فلا وراء هناك ولا أمام. إن الوجود إقامة في الرعب، وإدلاج في التيه."⁴⁵

وإن شئنا مزيداً من القنامة والحيرة، فلا نكتدي بنجم ولا علامات؛ فإن "الوجود مجرد إقامة في الرعب. ولا خيار أمام الكائن غير المهبوط والمرارات. والكتابة لا تبني فكرة الأفول والعدم لترثي الكائن، بل لتومئ على نحو موغل في الخفاء إلا [كذا] أن للعدم فتنه وله أيضاً سلطانه، إنه هو الذي يمد الوجود بالمعنى."⁴⁶

أفترانا نستطيع الآن، بعد هذه الإضاءات، أن نقرر أنه لزام: "علينا أن نتذكر دائماً ونحن نحاور أنفسنا أو نحاور الآخرين، أننا نعمل لصالح حضارة بعينها؟"⁴⁷ وأن ندرك بعمق، وعن وعي "أن ليست ثمة قراءة بريئة، أو قراءة تبدأ من درجة الصفر"⁴⁸ ويجدر بنا في هذا المقام، دفعا لكل توهم أو لبس في استعمال المفاهيم، أن نؤكد أن عدم وجود "قراءة بريئة" كما نروم أن تثبت، لا يعني بأي حال من الأحوال، أنها تنطلق من إطار مرجعي "يؤلف مجموع الخبرات والمعارف، التي تعمل على تشكيل فعل التلقي"⁴⁹ فحسب، لأن هذا الشق من الحقيقة هو الشق الظاهر لا أكثر، ويكاد يكون بديهياً، أما شق الحقيقة الآخر الذي يكمل الأول ونحاول أن نأسس له في ثنايا هذا المدخل، فهو ما يذهب إليه مالك بن نبي رحمه الله بشكل يدل على فكر ثاقب، وبصيرة سليمة وأسمح لنفسه بنقله بحرفه ما دام يفي بالحاجة. يقول: "إذ يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ؛ هي التي تحدد طرز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص

⁴⁵ المرجع نفسه ص44.

⁴⁶ المرجع نفسه ص49.

⁴⁷ رومية، وهب. شعرنا القديم والنقد الجديد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع207، مارس 1996، ص15

⁴⁸ المرجع السابق، ص24.

⁴⁹ رمانى، إبراهيم. "الشعر العربي الحديث: مسألة القراءة"، مجلة فصول، ع2، م15، صيف 1996، ص134.

الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية. هناك أساساً طريقتان لملء الفراغ: فإما أن ينظر المرء حول قدميه أي نحو الأرض. وإما أن يرفع بصره نحو السماء.⁵⁰

إن هذا النظر إلى السماء، تمثله تلك القيم العليا التي يستمد منها الإنسان زاده في النظر إلى الأمور وتقويمها، وينبغي أن تكون معين الناقد-القارئ على وجه الخصوص. تلك هي قيم الحق والخير والجمال التي نمتاحها من "مركز الكون ومصدر وحدته وتماسكه وحركته. هذا المبدأ في العقائد التوحيدية هو الإله، وهو متجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ، منزّه عنها، مفارق لها، ولكنه لم يهجرها، فهو خالقها، ومحركها وهو الذي يزودها بالغرض والغاية.⁵¹ وما مصير الإنسانية إن هي خالفتها، أو اتخذتها ظهيراً؟ ولا ينبغي أن يخذعنا بريق الشعار المرفوع ذريعة لهذا التحلي، لأن "هذه القيم هي الملائم للإنساني الذي يضمن للجماعات توافقها، ولل بشرية تماسكها؛ ومخالفتها تؤدي إلى شر مستطير يعاني منه المجتمع، وتعالني منه البشرية.⁵²

قد يقلق مثل هذا الكلام كثيراً من الدارسين -الباحثين منهم خاصة، عن أدبية الأدب وحدها في قراءاتهم، أو ربما قد لا يبحثون عن أي قيمة أخرى ما دام النص-الكتابة، إنما تمارس فيه الدوال والمداولات تبادل الأماكن، أقصد الأدوار، لتتم عملية اللعب، بمشاركة مع المتلقي-طبعاً- الذي يدخل طرفاً في هذه الدائرة المغلقة مادام كل شيء خارج النص قد انهار!!

إلا أن الذي غاب عن هؤلاء، فيما يبدو لنا، هو أن ما يعبر عنه الأديب ليس قيمة واحدة "بل جملة من القيم تكاملت وتوحدت في الأثر الأدبي على نحو من الأنحاء. صحيح أن القيمة الجمالية هي التي يجب أن تسود في الأثر الأدبي، لكن هذا لا يعني زوال القيمتين

⁵⁰ نبي، مالك بن. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 1992، ص17.

⁵¹ المسيري، عبد الوهاب. الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1997، ص241.

⁵² الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي" الفكر العربي، بيروت: معهد الإنماء العربي، ع25، ص4، يناير/فبراير 1982، ص100.

الأخريين منه؛ أعني الحق والخير.⁵³ فهل هذا يعني أن النص يتمتع عن تعدد القراءات؟ مؤكداً، أن الجواب هو كلا، "إلا أنه يرفض أن يصبح سلاحاً ضد ذاته، لأن الأدب مسؤول، ولا يمكن أن تتقي هذه المسؤولية بالتفسير العاثر أو المنحرف."⁵⁴ لهذا يمكننا أن نقرر بكل اطمئنان ومسؤولية أن وحدة "القيم برئاسة قيمة الجمال، هي التي ينبغي للناقد أن يضعها نصب عينيه في تقويمه الأثر الأدبي."⁵⁵

ومن هذه الخلفية التي ينبغي توافرها لكل قراءة واعية تعلم أن "هذه القيم تظهر عند الأديب والمفكر بوجهها السافر الجميل، فتغري قراءه باتباعها؛ فينسبون غرائزهم ورغباتهم الدنيا، ويتطلعون إلى تلك التي تتمشى مع القيم العليا."⁵⁶ وتذكر بعمق وجد "أن الأدب والفكر هما مستودعان هامين من مستودعات التربية الحقة، التي تنهل الأمم والإنسانية منها"⁵⁷ نقول إنه -انطلاقاً من هذه الخلفية- تغدو بعض الأفكار من مثل ما ينقله الشاعر أدونيس عن الشاعر الفرنسي السوريالي "بريتون" ضرباً من الانطباع الشخصي الذي لا يعتد به، وليس له في مجال القراءة-النقد، أي وزن، أو قيمة هادفة. يقول الثاني، فيما يرويه عنه الأول، عن اللاإرادية أنها "تقتضي أن نكتب دون خضوع لأية قاعدة أخلاقية أو جمالية."⁵⁸

والكلام نفسه -يا للأسف- يتبناه "تامر سلوم" في مقال له تحت عنوان "موت المؤلف"،⁵⁹ دون مناقشة أو تقليب للأمر على كل وجوهه، بل يسلم به بنوع من التزكية؛ كأن يسمها -اللغة اللاإرادية- بأنها تنعدم فيها الرقابة للوعي أو العقل، وينعدم الاهتمام الجمالي والأخلاقي، بالمعنى التقليدي كما يزعم.⁶⁰

53 الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي"، مجلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 100.

54 الأمrani، حسن. المتنبئ في دراسات المستشرقين الفرنسيين، أطروحة (87. 1988) بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994، ص30+31.

55 الأرض، تيسير شيخ. مجلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص112.

56 المرجع السابق، ص107.

57 المرجع السابق، ص107.

58 أدونيس: الصوفية والسوريالية، بيروت: دار الساقي، ط2، 1995، ص126.

59 سلوم، تامر. "موت المؤلف" مجلة البيان، الكويت: رابطة الأدباء، ع326 سبتمبر 1997، ص33.

60 المرجع السابق، ص39.

ولعله من نافلة القول أن نؤكد هنا أن مثل هذه الأحكام منبثة في ثنيا دراسات كثير من نقادنا، كما سبق وألححت إليه في متن هذه الصفحات⁶¹.. أفيقلق هذا، مرة أخرى، الرافعين شعار حرية القارئ والمبدع على حد سواء، لأنه اعتداء عليها، وحد من تفجرها وهي تخترق الحدود، والمتعاليات، طلباً لاكتناه أسرار البدء، والتحليق في سماء اللغة البكر، لغة الصاعقة الخضراء⁶² التي لا تبقي ولا تذر؟ أفلم يقل طه حسين -مرة أخرى- منذ وقت ليس بالقريب: "ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالإسلام أو هادماً للإلحاد، وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحد، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني؟!"⁶³ ومن كان بوسعه أن يكلفه، بل يجبره وقتها، أو في أي زمن آخر؟! ولكن الذي فاتته، ويفوت الذين سيقلقون، هو "أن الحرية التزام ومسؤولية، إنها التزام لا مجرد اختيار؛ لأن الاختيار هو تبي أحد الممكنين والوقوف عند هذا الحد؛ في حين أن الالتزام هو التزام بكل ما ينتج عن اختيارنا."⁶⁴

ها نحن أولاء نحاول ألا نألو جهداً في تبيان هذه المسألة، ونصر على هذا، لأننا نعمل لصالح حضارة بعينها، كما مر معنا، ولأننا نصبو إلى الاستقلال في ظلال ثقافة بانية، و القراءة ذات المرجعية جزء منها، ومعلوم عند ذوي النهى والبصيرة النفاذة، أن الفعل الثقافي الباني الحر "ككل فعل تغيري، ينبغي أن يشتمل على عنصري الهدم والبناء، هدم العناصر المظلمة التي تشد الإنسان إلى الحضيض وتعوق عن الانطلاق، وبكلمة واحدة: هدم أسباب الهوى، و بناء العناصر المشرقة التي تدفع الإنسان إلى الحركة من أجل أن يسمو إلى مكانة التكريم الإلهي."⁶⁵ أفنكون -بعد كل ما سقناه من حديث- لامسنا الجواب عن السؤال الأساس والمهم، وهو هل القراءة ذات مرجعية؟ وما نوع هذه المرجعية؟.. نأمل ذلك. لأن همتنا الأول والأخير كان محاولة رسم معالم منهج "يقوم على تناول النص

61 انظر هامش رقم 34.

62 أدونيس. قصيدة: "لغة الخطيئة" الأعمال الشعرية الكاملة. المجلد الأول ط5، دار العودة، 1/1. 1988، ص289.

63 حسين، طه. في الأدب الجاهلي، فصل الحرية والأدب" مرجع سابق، ص58

64 الأرض، تيسير شيخ. الفكر العربي. مرجع سابق.

65 الأمرائي، حسن. "الثابت والمتحول في (الثابت والمتحول)"، المشكاة، ع 7 س 2، أكتوبر 1987، ص7. وانظر كذلك: المشكاة. ع1، س 1، ص 8: "الثقافة البانية".

باعتباره معطى حضاريا يسبح في فضاء حضاري لا ينسلخ عنه، وإن كان يتصدى لما يلحق الكيان من تشويه أو تزيف.⁶⁶ وسيستمر هذا الهم حتى نلامس أجوبة الأسئلة المتفرعة الأخرى بحول الله.

وللإشارة فقط، فإننا استعملنا مصطلح "القراءة" طيلة الصفحات السابقة، و أدرجنا مصطلح "منهج" في هذه الصفحة، اعتقاداً منا أننا نتعامل مع "القراءة" باعتبارها شكلاً من أشكال المنهج، وبوصفها منهجية تعطي أكبر قدر من الحرية إلى الذات في اشتغالها على النص الأدبي، لذلك فلا غرابة إذا كانت الحدود بين المنهج والقراءة تكاد تكون منعدمة بالنسبة للقارئ العادي بل المختص.⁶⁷

ثانياً: بين القراءة والأيدولوجيا:

إذا نحن عدنا كرة أخرى إلى إثارة مسألة القلق، فإن أصحابها سيناوشون، هذه المرة، من زاوية مختلفة؛ تلك هي زاوية: علاقة الأدب-القراءة، "بالأيدولوجيا". وسيبادر هؤلاء إلى القول: ألسنا في زمن ما بعد الأيدولوجيا؟، ألسنا -من باب أولى- في عصر نهاية الأيدولوجيا؟ فلم محاولة إلصاقها بالقراءة إذا؟

هو ذا "كمال أبو ديب" يعلن أن "الكتابة الآن تنأى عن التفسير، لأنها تشعر أنها لا تمتلك العالم أيدولوجيا، وترى العالم مغلقاً غير قابل للإدراك. من هنا، ينأى النقد أيضاً عن التفسير ويصبح تفكيكاً أو تشريحاً".⁶⁸ وها نحن أولاء مرة أخرى أمام مصطلحات غيرنا فحسب: النهاية، التفكيك، فتأمل! واللافت للنظر أن مسألة "نهاية الأيدولوجيا" هذه، كان قد أعلنها كثير من الغربيين منذ ستينات هذا القرن، وألفينا الناقد نفسه، منذ عقد من الزمن، كان قد اعتبرها دعوى زائفة وراح يسرد على مسامعنا في مقال له، أسماء

⁶⁶ الأمrani، حسن. المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين، مرجع سابق، ص34.

⁶⁷ بوعلي، عبد الرحمن. نظريات القراءة (من البنيوية إلى جمالية التلقي)، مترجم، وجدة: دار نشر الجسور، ط 1، 1995، ص 8-9.

⁶⁸ أبو ديب، كمال. "اللحظة الراهنة للشعر، شعر اللحظة الراهنة"، فصول، ع 3، م 15، محور: الشعر ع المعاصر، م 2، خريف 1996، ص 16.

باحثين كبار،⁶⁹ رفضوا تلك الدعوى بحدة أو لطف، ليدرك هو في خلاصة جامعة مانعة: و"بشكل حاسم، أن الأدب فعلٌ في فضاء أيديولوجي، بل ندرك ما هو أبعد أهمية من ذلك بكثير: لأن الأدب على وجه الخصوص فعل لغوي فهو في الآن نفسه، فعل أيديولوجي."⁷⁰ فكيف نوفق بين الموقفين؟ يبدو أن المجال هنا ليس بمناسب للإجابة عن هذا التساؤل، ولذلك سنكتفي فقط بإيراد ما يعزز الموقف في الاقتباس، الأول - القائل بسقوط العقائدية كما يحلو له أن يقول، ويترجم.⁷¹ وهو في آخر كتاب للنقاد بين يدي. يقول ما نصه "لم ينهر مفهوم الوحدة فقط، بل انهار مفهوم العقائدية-الأيديولوجيا."⁷² وإذا نحن أجبنا لأنفسنا أحقية سؤاله: ولماذا هذا القرار البات الحاسم؟ لا يعدم ناقدنا جواباً، فنراه يوجب بنوع من التفصيل: لأنه "يمكن أن نعتبر مفهوم الأيديولوجيا تجلياً من تجليات الوحدة على مستوى شمولي عال - لأن الأيديولوجيا تفترض أنها تتعامل مع موضوعها بوصفه وحدة كلية، أو تزعم أنها قادرة على منح موضوعها وحدة متجانسة، وتتصور نفسها وحدة معرفية متجانسة. ولقد كان الفكر النقدي أول من تنبأ بسقوط الأيديولوجيا"⁷³ وللإشارة المفصلة فقط، فإن الكتاب المقتبس منه يقطر كله: تشظياً، وسقوطاً، واهياراً، ونهايات، وهلم جراً من هذه المصطلحات التي يحمد عندها الناقد سراه - شكلاً ومضموناً.

لعلنا لا نسرف في القول، ولا نقول شططاً، ونحن نحاول ترتيب، أولوياتنا في هذا المدخل، ونسعى إلى ضبط الأمور في سياقاتها، حتى تستقيم هذه القراءة التي نبتغي رسم خطوطها. أقول لعله ليس مغالاة، ولا منكراً ممكناً من القول وزوراً، إذا أثّرنا أن شعار نهاية الأيديولوجيا، أو سقوط المركز، أو اهيار الوحدة والوحدانية عند أبي ديب، وعند

⁶⁹ أبو ديب، كمال. "الأدب والأيديولوجيا"، فصول، ع 4، م 5، المحور بنفس العنوان، ج 2، 85، ص 52 - 53.

⁷⁰ المرجع السابق ص 54.

⁷¹ كما في ترجمته لكتابي: سعيد، إدوارد. الإستشراق، ط4، العربية، 1995، والثقافة والإمبريالية، ط1، 1997.

⁷² أبو ديب، كمال. جماليات التجاور أو تشابك الفضاءات الإبداعية، بيروت: دار العلم للملايين، تموز 1997، ص 24.

⁷³ المرجع نفسه، ص 24.

غيره من نقادنا، له صنوه في تفكير ما بعد الحداثة الغربية؛ بل له أمه الرؤوم هناك، لأنه هو المركز، ونقادنا هم الهامش، بتعبير التفكيكين أنفسهم. يقول "إيان كراي Ian Craib": "ويتشكك أصحاب ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي Metanarative سواء أ تعلق الأمر بالعلوم، أم بالعقل، أم بالماركسية، أم بأي شيء كان، يدعي قدرته على ضمان الحقيقة، أو أي سرد جمالي يقدم مقاييس للجمال، أو أي سرد أخلاقي يضع معايير للخير. وبدلاً من ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة، نجد أنفسنا إزاء شبكة معقدة ومتباينة من ألعاب اللغة."⁷⁴

أفليس لنا أن نقرر باطمئنان، بل بأسى عميق، أن صدى هذا الكلام هو المتردد على لسان ناقدنا العربي؟ فلنتأمل مصطلحاته فيما أوردناه من قول: "وحدة كلية"، "مستوى شمولي عال"، "وحدة متجانسة"، "وحدة معرفية متجانسة مزعومة" ... ولكن لماذا قد نشق على أنفسنا؛ فنظن بعض الظن، أو نتأول بعض التأويل، والناقد يسطر في مواضع كثيرة وكثيرة جداً، من كتابه، عن "المعبد" الذي انهار ودون مواربة يقول: "أما المعبد الذي عنه أحكي، فهو معبد العقائدية، والواحدية-الوحدانية، والثوقية المطلقة، والمذهبية المضطهدة الضيقة، ومحدودية الرؤية..."⁷⁵ كل هذا الاختيار، وتبدل المفاهيم -السماوية والأرضية- غير المفاهيم، من أجل اكتشاف نصوص شاعر "تتراوح بين المنفلش عاطفياً (السنتمنتالي) والجاف جفاف رمال المهجير، والسريالي والكلبي واللقطة العابرة واللفتة الذكية (كما تتعدد وتنوع المصادر المكانية والثقافية واللغوية لنصوصه -من الكريسماس إلى عبارات بالإنجليزية إلى لغة المسيحية إلى الغرب والمكان المحلي). بكلمة أخرى نحن أمام إعاء للذات وشعر لا يصدر عن ذات تعاني العالم، بل يصدر عن معاناة خارجية للعالم أو ذات لا مركز لها، ذات متمشقة."⁷⁶ ولقد كدت أنسى نفسي وأنساق مع الكتاب "المتشطي" حقاً، مع العلم أن الغرض كان مجرد إشارة مقارنة فحسب... وحذو النعل للنعل، هاهو ذا الخيط الرفيع الرابط بين رؤى كثير من دارسينا، يتجلى عند ناقد آخر إذ

⁷⁴ كريب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، الكويت: عالم المعرفة، أبريل 1999، ص 279.

⁷⁵ أبو ديب، كمال. جماليات النجار، مرجع سابق، ص 26.

⁷⁶ المرجع نفسه، ص 37.

يقول بوثوقية هو أيضاً: "والفتنة هي... وضع يدرك بالخال لا بالمقال، بل إنها حال يعني الخروج عما هو معتاد ومألوف، خروج إلى غير ما كانت الذات عليه قبل حدوث مفعول الفتنة. إنه الخروج عن عقال الوعي وقيوده؛ أي الخروج من الحضور والتطابق، تطابق الذات مع وعيها، أي ما تعتقد أنه صميمها. بإيجاز: إنه الخروج من الهوية نحو ما هو مخالف ومغاير وغريب."⁷⁷

ولمن شاء الاستزادة عن تلك الإشارة المقارنة، فليراجع كتاب عبد العزيز حمودة⁷⁸ أكاد أقول في كل فصوله المستفيضة، حيث يبحث أصول المناهج الغربية. أفرانا جانبنا الصواب، حين أحنأ إلى أن كثيراً من دارسينا يأخذ عن حضارة المركز؛ إما بسداجة، أو بنية مبيتة، قد يكون من نتائجهما في أحسن الأحوال استغفال المتلقين، حتى لا نورد مصطلح "علي شريعتي" المقابل للنباهة!!

وبعودة خاطفة إلى ما كتبه الباحث السوري المقيم في باريس، فإننا نجد ضالتنا في وصف مأزق المثقف العربي،⁷⁹ وما دونه المفكر المصري أيضاً، حسن حنفي،⁸⁰ وأوردت اسم الباحثين قصداً، ليس اعتباطاً، وإلا فهناك أسماء أخرى كثيرة.

لقد آن، فيما يبدو أن نقول: إن الأيديولوجيا التي نطمح أن تكون صلب القراءة التي نحاول تأسيسها، هي نظرة للكون كما هو كائن، و نظرة للإنسان كما ينبغي أن يكون ويصنع، أي تمتلك أساساً فلسفياً وأساساً إيمانياً. والمقصود بالأساس الإيماني هو أن تقوم بعرض شيء يشكل موضوع الإيمان وموضوع الهدف الكبير، أي يشكل معشوقاً ومحبباً

⁷⁷ اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، فصول، ع1، م16، صيف97، مرجع سابق، ص34.

⁷⁸ حمودة، عبد العزيز. المرامي المحببة، مرجع سابق.

⁷⁹ صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة العربية"، الوحدة، الرباط: المجلس القومي للثقافة الغربية، ع101/102.

⁸⁰ حنفي، حسن. مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، 1992.

له، ويحرك البشر نحو هذا المعشوق والمحبوب. فيجب إذاً أن يمتلك فلسفة ومثلاً أخلاقياً ومثلاً اجتماعياً.⁸¹

هكذا بمقدورنا أن نستخلص من الأمور سالفة الذكر، أن قراءتنا "المؤدجلة"، ليست كذلك، سياسياً، أو اجتماعياً، (وهو ما يمكن أن نضع أيدينا عليه في ما خصصت له مجلة فصول عدديها الاثنين).⁸² أو حتى "ميتافيزيقياً" أو ما وراثياً بالمعنى الغربي عموماً، وإنما هي قراءة "استخلافية"،⁸³ ذات نمط إيديولوجي ومرجعي شديد الخصوصية، كما حاولنا - جهد المستطاع - أن نجلي ذلك خلال صفحات هذا المتن، وخلال ما سيأتي ضمنه أيضاً.

في كلمات؛ إنها قراءة ذات هوية، وكما هو معلوم "ثمة ارتباط عضوي بين الوجود والهوية. أن توجد، أو أن تكون موجوداً، يعني حتماً أن تكون لك هوية. ففقدان الهوية لا يعني فقط العوم في فضاء العماء الوجودي، بل يعني أيضاً العوم في فضاء العماء المعرفي؛ وبذلك يسقط اعتبار فاقد الهوية عند الوجود وعند المعرفة."⁸⁴

هكذا إذاً إذا نحن سلمنا بأن "أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات."⁸⁵ وسلمنا من جهة أخرى أيضاً أنه "سواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها"،⁸⁶ فإننا في مثل هذه الحالة، سنواجه بمسألة أخرى، تصب في القلق نفسه الذي كنا أشرنا إلى أنه قد يثار. والقضية ستتخلص هذه المرة في اعتراض نعتقد -نحن أيضاً- صحته ووجاهته من حيث المبدأ؛ ذلك هو مفهوم الموضوعية.

⁸¹ المطهري، آية الله الشهيد. **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1409هـ، ص 79-80 مع تصرف يسير.

⁸² الأدب و الإيديولوجيا، **مجلة فصول**، ج 1 ع 3 م 5. أبريل/ماي/يونيو 1985

⁸³ مصطلح "استخلافية" مصطلح فلسفي معرفي بلوره الباحث التونسي: د. أبو يعرب المرزوقي في ما قرأت له من مقالات رائدة، تستند إلى مبدأ التوحيد الاستخلافي.... انظر:

المرزوقي، أبو يعرب. "الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها". **مجلة إسلامية المعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع13 س4، صيف 1998، ص67-106.

⁸⁴ علي، مصطفى الحاج. "الهوية من منظور فلسفي - إسلامي مدخل نظري لنقاش علاقة المتكف بالهوية"، **المنطلق**. بيروت، ع99، شعبان/رمضان 1413هـ، ص22.

⁸⁵ أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص6.

⁸⁶ المرجع نفسه، ص 6.

ثالثاً: القراءة ذات المرجعية ونصيب الموضوعية منها:

معنى هذا، أن سؤالاً من نوع: ترى كيف نضمن موضوعية القراءة إذا نحن سلحناها بمثل هذه الترسانة من "العقائدية" والمرجعية؟، سنواجه به ضربة لازب. بل إن ما قد يعقد الأمر أكثر، أن هذه المرجعية لا تكتفي بالأخذ بأفق معرفي واجتماعي فحسب، وإنما تزعم لنفسها الاستناد إلى نظام من القيم والمبادئ المتجاوزة أيضاً.

فأي حديث عن الموضوعية يكون مستساغاً حينئذ؟! هذا، في الوقت الذي نعلم فيه أن دارس الأثر الأدبي يسعى—من بين ما يسعى إليه، بل لعله يسعى قبل كل شيء— إلى تحقيق الموضوعية، فيغدو غرضه وغايته "تخديد الأشياء في ارتباطها فيما بينها، وإبراز العلاقات الرابطة لها. لا في علاقاتها بنا، بل في علاقاتها بعضها ببعض. وهو أمر لا يتأتى إلا بإبعاد كل ما ليست له علاقة بالظاهرة المدروسة، والحذر من الأفكار والفرضيات عن طريق إزاحة وإقصاء كل اعتبار" ذاتي.⁸⁷

إنه تحت وطأة تأثير هذا الإحساس الذي يمارسه مفهوم الموضوعية على القارئ، بل يحاصره، أو يحاصر هو به نفسه، نلغي عدداً من المعاصرين لا يعنون "بشيء من تصحيح المفاهيم، ولا حتى الوقوف عند بعض مظاهر الانحراف، لوضع يد القارئ عليها، وكأنه مشغول عن كل ذلك باللهاث وراء اتخاذ تلك النماذج حقولاً يجرب فيها ما جد من المناهج "العلمية" المستحدثة.⁸⁸ بل إن الأمر لا يقف عند عدم "تصحيح المفاهيم"، أو "الوقوف عند بعض مظاهر الانحراف"، ولكنه يتجاوز ذلك إلى ما هو أدهى وأمر، وهو جعل هذه المظاهر، هي سبب تفرد الشاعر، وسبيل اكتنازه آفاق الإبداع، فيأتي بما لم تنبس به شفتا أول ولا آخر؛ هو ذا كمال أبوديب يعلق—تمثيلاً لا حصراً— على قول أدونيس:

يحيَا الله وحيدا،

⁸⁷ يفوت، سالم. "بستمولوجيا أم مناهج العلوم؟"، دراسات عربية، مناقشة كتاب، ع 6/5، س32، مارس/أبريل 1996، ص111.

⁸⁸ الأمراني، حسن. "ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، المشكاة، ع14، س4، إبريل/ماي/يونيه 1991، ص10.

لكن، ما أعجبه، ما أنسه-الشيطان

لا يحيا، لا يقدر أن يحيا

إلا في جسد الإنسان⁸⁹

يقول " ثمة نص آخر ينتمي إلى شعر التأمل في الأوراق له تميزه الخاص، ويقوم على هذا التأويل البارع لحقيقة مألوفة، ليخرج منه بنتيجة صادمة غير مألوفة.⁹⁰ وطبعاً واضح هذا التأويل في النص الأدونيسي؛ من عزل لله، وفي هذا غربته، وتجريده من صلته بالأنام، وتمجيد للشيطان؛ العجيب، المونس للإنسان، وفي هذا قرينه منه، ومودته معه، وما هذا بمنكر، مادام:

- "في وجهك شيء من إبليس"

- "صدقت، كبير الإنس شبيه بكبير الجن"⁹¹

ومثل هذا التمجيد للانحراف -على مستوى التصور- نجده في ثانيا كتاب ناقد آخر؛⁹² إذ يستخرج من أدب "حمزة شحاتة" -مثلاً- أن المرأة مسؤولة عن الخطيئة الأولى، وأن حواء دفعت آدم إلى الأكل من الشجرة المحرمة... ثم تتوالى مظاهر الانحراف متمثلة في تداعيات هذا "الاكتشاف".

وقد تعرض الناقد في ذلك لانتقاد اثنين -ليس حصراً- ممن قرأوا كتابه؛ السيد إبراهيم،⁹³ وعدنان علي رضا النحوي.⁹⁴

⁸⁹ أدونيس. أمس المكان الآن، بيروت: دار الساقي، ط1، 1995، ص305.

⁹⁰ كمال أبو ديب: هو ذا الكتاب ويا هول؛ ويا ريب؛ ويا سحر ما فيه. فصول، الأفق الأدونيسي، ع2، م16 خريف 1997، ص212.

⁹¹ أدونيس. أمس المكان الآن، مرجع سابق، ص39.

⁹² الغدامي، عبد الله. الخطيئة والتكفير، جدة: كتاب النادي الأدبي، ط1، 1405هـ/1985م، ص187 وما بعدها.

⁹³ إبراهيم، السيد. قضايا النقد الأدبي المعاصر في كتابات عبد الله الغدامي، علامات في النقد، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع28، م7، ص104.

⁹⁴ النحوي، عدنان علي رضا. الحداثة في منظور إيماني، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط3، 1989، ص159 وما بعدها.

إن الانزلاق من هذا النوع، يتكرر في عشرات القراءات -وقد مر معنا شذرات منها- ولكن مجال الإفاضة فيه ليس هذا المدخل بمحله، وإنما سيتناول في ثنايا الموضوع إن شاء الله. لهذه الغاية، وحتى لا تنساق مع هذه الإيماءات لمواطن الخلل، نحاول أن نخطو خطوة إلى الأمام في ما نحن بصده، فنسجل أن "مغالطة الموضوعية"⁹⁵ قد تبناها أصحاب العلوم التجريبية بدءاً، ثم انتقلت عدواها إلى العلوم الإنسانية، ومنها القراءات الأدبية وإذا كان حقيقة أن "أن العمل العلمي هو عمل تساهم فيه جماعة علمية تهيمن عليها منظومة من القيم والخيارات. فإن الحكم بأن نظرية ما أحسن أو أسوأ من نظرية أخرى، يتم تبعاً للمعايير القائمة."⁹⁶

هذه بديهة أولى. أما الثانية، فإنه إن "صح هذا في العلوم التجريبية، فهو بالأولى أصح في العلوم الإنسانية."⁹⁷

إذا كان ذلك كذلك، فما بال كثير من نقادنا ينزعجون؟ أم نعود على بدء، لنذكر بأن كثيراً منهم ينقل بفهم وبغير فهم حتى لكأنه حاطب ليل؟! أغاب "عنا أن الانفتاح على العالم من حولنا، والانتفاع بثقافته وعلومه أمر، وأن نفي الذات وتغيير الجلود والاعتراب في الآخر، أمر آخر"⁹⁸ أفليس هذا أحد اللسانين الكبار يفتح أبصارنا على "مغالطة الموضوعية"، إذ يقول: "إن هذه المغالطة ليست مغالطة في الشعرية البنيوية بصفة خاصة، وإنما هي مغالطة في النظرية الشكلية والنقد الأدبي بصفة عامة. وهذه المغالطة تقوم على زعم مؤداه أن النص الأدبي موضوع منفصل (فيزيقي أو مجرد) له خصائصه الشكلية الذاتية المتأصلة أو الجوهرية -أي "خصائصه البنيوية" التي يمكن، بل يجب، أن توضح دون الرجوع إلى أي عوامل خارجية؟!"⁹⁹

⁹⁵ هكذا سماها: روجر فاوولر Roger Fawler.

⁹⁶ يفوت، سالم. "بستيمولوجيا أم علم مناهج العلوم؟" مرجع سابق، ص 111.

⁹⁷ المرجع نفسه، ص 111.

⁹⁸ رومية، وهب أحمد. شعرنا القديم والنقد الجديد، مرجع سابق، ص 21.

⁹⁹ فاوولر، روجر Roger Fawler. "نحو نظرية لسانية-اجتماعية للخطاب الأدبي"، ترجمة محيي الدين

محسن، نوافذ، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع1، شتبر 1997، ص 21.

وللإشارة العابرة فقط، نلاحظ أن كلمة "المغالطة" ورد ذكرها أربع مرات، ناهيك عن إحياءات كلمة "زعم"، وفي هذا ما فيه من دلالات، لست أدري كيف يكون وقعها على أولئك الذين لا يأخذون "العلم" إلا من أقطاب المركز؟!.

أفيمكننا -الآن- أن نسلم بدعوى هذه الموضوعية "التي تؤمن بإمكان فهم موضوع ما في استقلال عن هموم الذات الفاهمة، وعلاقتها الجدلية بموضوعها"؟!¹⁰⁰ حتى لكأنها- الموضوعية- توحى لنا، أو توهمنا -بتعبير أصح- بأن الأدب شكل "من اللغة لم ينشأ من أسماء وأفعال وجمل... إلخ أو شكل لا أهمية فيه لهذه الوحدات"؟!¹⁰¹

فلا غرو إذًا، والحالة هذه -أن نجد أنفسنا أمام قراءات متعددة بعدد القراء" وهي جميعها نسبية غير يقينية، [ونجد] منها أنماطاً متعددة: الاستكشافية، والاسترجاعية، والعمودية، والأفقية... كما تخضع لمستويات القراء [و] منهم المثالي والخيالي والضمي¹⁰² وذو الكفاءة اللغوية".¹⁰³ ومما يؤكد الكلام السابق؛ فوضى القراءة، ويوضح فعلاً وكأن الأدب "لم ينشأ من أسماء وأفعال وجمل: هو أن أيديولوجيا الموضوعية هذه -كما يبرزها فاوولر- تجسدت في النقد الأدبي من خلال "مصطلحات" واستعارات تدل كلها على عزل "الأثر" الأدبي، واستمداده من ذاته، أو هو مرجعية ذاته. فسيطرت استعارات موضوعية مثل "الأثر" و"الوعاء" و"الأيقونة"¹⁰⁴... [و] "الموضوع" و"شيء" (ينبغي أن يفسر... إلخ) و"المصنوع الفني"، ومن البدائل الضميرية مثل: "هو" "نفسه"، ومن الاستعارات المكانية الموضوعية مثل: "النواة" و"المستوى" و"البنية" و"الأجزاء" و"التوازن".¹⁰⁵

100 أبو زيد، نصر حامد. إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 239.

101 فاوولر، روجر. نوافذ، مرجع سابق، ص 11.

102 من أجل معرفة أنواع القراء وقراءاتهم، انظر:

إيزر، فولفيغانغ. فعل القراءة. ترجمة لحمداني والكديّة. فاس: مكتبة المنهل، 1994، التقديم. هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي من المذاهب الأدبية المعاصرة"، مجلة الأدب الإسلامي، تصدرها رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ع4، م1، شتنبر/ أكتوبر /نوفمبر 1994، ص 20.

104 يراجع مفهوم الأيقونة كما وظفها اليهود في "الإبادة" عند: المسيري عبد الوهاب. الصهيونية والفاشية ونهاية التاريخ. مرجع سابق. صفحات متعددة من الكتاب.

105 فاوولر. نوافذ، مرجع سابق، ص 22.

أفيجوز لنا بعد هذه الإثباتات أن نزعم أن النزعة الموضوعية بشكلها الذي قدمنا، تتحرك في إطار ما يسميه عبد الوهاب المسيري بالعلمانية الشاملة، حيث تغطي الأسماء المادية، كما ألمح إلى بعضها "فاولر"، التي تحيل مباشرة على المرجعية المادية، إذ تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان "أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أن الإله غير موجود أساساً، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية".¹⁰⁶ فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفى ثاماً.¹⁰⁷

ويدعم هذا الرأي ما يذهب إليه عبد العزيز حمودة،¹⁰⁸ وسعد عبد الرحمان البازعي.¹⁰⁹ أما كثير من نقادنا - مرة أخرى - فحسبهم الانبهار والنقل بسذاجة، إذ "نيتشه" عندهم "هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي [وأمّ الموضوعية] (وليست مناهج تضرر رؤية معادية للإنسان)".¹¹⁰

حقاً، إن المرء ليعجب، بل يذهل، حينما يجد مثل هذا الاعتراف من ننهر بهم. يقول "إيان كريب Ian Craib" إن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائبة، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائبة تضم مفاهيم من قبيل القصد والنية.¹¹¹ ويذهل، بل، يصدم، حيث يجد أحد نقادنا يقول، (ولا يهمنا اللافتة التي يرفعها؛ أهي الموضوعية، أم العبث، أم التشظي وأخبار المركز...)، وهو يقرأ قصيدة أدونيس (كيمياء النرجس - حلم)¹¹²: "[سنقوم] بتحليل الأنساق الأساسية المميزة وربطها ضمن مخطط عام يحدد

¹⁰⁶ نتذكر هنا ما استشهدنا به من قول أدونيس وتعليق أبي ديب

¹⁰⁷ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص35.

¹⁰⁸ حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص348+105+106.

¹⁰⁹ البازعي، سعد عبد الرحمان. ما وراء المنهج، مرجع سابق، في ما أورده عن "تودوروف" ص185. وعن "نيتشه" عن العدمية ص188.

¹¹⁰ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص29.

¹¹¹ كريب، إيات. النظرية الاجتماعية، ع244، ص270-271.

¹¹² أدونيس. "كيمياء النرجس"، الأعمال الشعرية الكاملة، م2، بيروت: دار العودة، ط5، 1988، ص219.

علاقتها بتحديد عناصر المشاهدة والمحاورة والتضاد في ما بينها، والتفاعلات التي تنبع من وجود كل منها في سياق العناصر الأخرى،¹¹³ متناسياً أن "النص ليس لغة أو علامات فحسب، بل إن وراء هذه اللغة بكل أنساقها، وهذه العلامات بكل تلويناتها، عوامل وأسباباً عميقة تمنح النص وجوده ووحدته وشخصيته."¹¹⁴

ثم إنه معلوم بداهة أن اللغة قد تزين الحقائق أحياناً، وقد تشوهها أحياناً أخرى، ولكن المؤكد أنها لا يمكن أن تلغيها بحال. لهذا، يمكننا ألا نضيق واسعاً، وننسب فعلاً إلى عمق النص الأدبي، ونحن نقرأه، حين نكون على وعي تام بأننا "لسنا مضطرين من أجل إقامة هذا النسق -يقصد كما تقيمه البنائية- إلى استبعاد أحكام القيمة. يجب ألا نخجل من الاهتمام بالقيمة بحجة أن القيمة مجرد حديث عن أنفسنا كما يزعم البنائيون."¹¹⁵

ولهذا أيضاً، لا أحد يماري في أنه يريد أن يفهم النص المقروء، بغض النظر عن الشعار الذي يرفعه، لأنه لا أحد يجادل في أن القراءة في جوهرها، تعني الفهم، وأن موضوع الفهم هو النص، وقراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله "اعتماداً على منطق اللغة، أو توجه النص (السياق)، أو ضرورة الموقف، أو روح العصر."¹¹⁶ فيغدو الحديث عن موضوعية لا تاريخية مطلقة ضرباً من العبث، وانزعاج بعض نقادنا لا مسوغ له، لأنهم يعلمون، وإن كانوا يحدون، أن "النشاط المعرفي عامة، وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ."¹¹⁷

إن القول بوجود حقائق "آفاق الذات القارئة" -وهو أولى وأهم- خارج النص المقروء، ليومئ من طرف خفي إلى وجود حقيقة جوهرية، لطالما غفلها -قصداً أو عفواً-

113 أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي، بيروت: دار العلم للملاي، ط3، شباط 1984، ص263.

114 هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، ع4، س1، مرجع سابق، ص20.

115 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص185.

116 حنفي، حسن. "قراءة النص"، مجلة البلاغة المقارنة، مصر، ع8، ربيع 1988.

117 أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994، ص143.

ونحن نمارس قراءتنا، رافعين شعارات من مثل "ما نسميه التقاليد والقواعد الأكاديمية"،¹¹⁸ فنستحي من اهتماماتنا الحضارية، أو شعار الموضوعية، كما حاولنا تحليله - حتى لا يقول "قارئ إننا نهم بأشياء وراء الأدب الخالص". [ناسين أن] عبارة الأدب الخالص جوهر¹¹⁹ وهمي.

هذه الحقيقة هي أن المفاهيم تظل مختلفة لاختلاف السياقات الحضارية. ومهما كان ذلك الاختلاف نسبياً، فإننا مطالبون بإدراكه والصدور عنه حين يتطلب الأمر ذلك.¹²⁰ حين ندرك هذه الحقيقة، فإننا لن نستورد "شعارات"، لن نهدم المركز، لن نزعج أن كل ما خارج النص لا وجود له، أو على الأقل لا صلة له بالنص لن ندعي لقراءتنا موضوعية متعسفة خالية من كل حق وعدل. وإذا لم يكن الأمر بهذه الصورة المشرقة، كيف سيقراً من ينزعج من نقادنا، هذا الكلام البليغ الذي ساقه سعد البازعي "لتودوروف" وسنورده بنصه رغم طوله، لأنه حقاً يكشف اللثام عن الحقيقة حتى تتضح لكل ذي بصيرة يغني الموضوعية - العدل، في أسمى صورته، نحو نفسه، وأتمته، وغيره ممن يحاور، أو يقرأ، شريطة ألا يذوب فيه فتمحى هويته تبعاً لإمحاء وجوده. يقول: "طالما لم يعد هناك أي حضور متجاوز مقبول للجميع، فإن كل نص يصير مرجعاً لنفسه، وتنتهي مهمة الناقد بإيضاح معنى النص. بوصف أشكاله، وأدائه النصي، بعيداً كل البعد عن أية أحكام قيمة... في الماضي كان الناس يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة، مبدأ كوني (لعدة قرون حدث أن تصادفت الحقيقة المطلقة مع العقيدة المسيحية). ثم أدى انهيار ذلك الإيمان، وإدراك التنوع والمساواة الإنسانية إلى النسبية والفردية، وأخيراً إلى العدمية."¹²¹

واضح إذًا، أن القضية ليست مجرد شعارات ترفع، أو عبارات ترصف، أو تنديدات تدبج باكية حظ أدبية الأدب، أو موضوعية القراءة، أو... كما تلهج السنة الكثيرون،

118 ناصف، مصطفى. مرجع سابق، ص14.

119 المرجع نفسه، ص17.

120 البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج..."، إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص179.

121 البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج..."، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص185.

وتلوك أفواههم وأقلامهم... إن القضية أكبر مما نتوهم بكثير، ولكن المؤسف حقاً هو أننا "في عالمنا العربي لا نكاد نثق في أن الأدب له مخاطره."¹²²

ألم يذكر حسن الأمrani ذات مرة أن "كثيراً من القيم المناقضة لحضارتنا، لم تسرب إلينا عبر النظريات الفلسفية المجردة، بقدر ما تلقنتها الأجيال عبر الرواية والمسرحية والقصيدة وغيرها من الأجناس الأدبية؟!"¹²³

يبدو أنه عمى الألوان، كما يقولون، هو الذي يصدنا، أو تراه التحيز للباطل الذي يأخذ أشكالاً مختلفة، ومنها "التحيز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أي منظور؟!"¹²⁴

يلوح في الأفق الآن، بعد هذه الخطوات التي عبرنا، أن الموضوعية التي نروم تحقيقها في هذه القراءة، لا تتعارض مع الأيديولوجيا المتبناة، لأنها تتوخى العدل البشري جهد المستطاع، والعدل أشمل وأصلب من الموضوعية، لأنه لا يخضع للهوى، أو المزاج، أو المحاباة، أو التشيع للأشخاص على حساب المبادئ... لأنه ينهل من معين لا ينضب، وينير طريقه قول فصل، وليس بالهزل، «ولا يجرمكم شأن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى.» (المائدة: 9) وقراءة الشعر على كل حال "تحتاج -لا محالة- إلى أدوات أعمق مما نسماه في العادة باسم النقد والتقنيات الخاصة."¹²⁵ وكوننا "في عالمنا المعاصر نتعرض لأنماط غريبة من "الحذف"، [إذ] بعض الناس يهملون أثر الكتب المقدسة في تعرف أنفسنا، وبعض الناس يتحيزون لمنبع واحد يسمونه العلم"،¹²⁶ أمر يمكن التغلب عليه، ومجاوزته إلى ما هو أجدى وأنفع، كلما كان الطريق أمامنا لاجبا، ولا نقف بمنهجنا في القراءة "عند حدود الاستجابة لتطوره ورصد هذا التطور، بل تتجاوزه إلى "الاستخلاف"

¹²² ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع218، فبراير 1997، ص 170.

¹²³ الأمrani، حسن. "تقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، المشكاة، ع14، س4، مرجع سابق، ص5.

¹²⁴ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص19.

¹²⁵ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، ص266.

¹²⁶ المرجع نفسه، ص269.

والأمانة"¹²⁷ وهذا لا تصبح عملية جمع المعلومات -فيما يدعيه أصحاب الموضوعية المزيفة- عملية تراكمية ذرية تضع المعلومة بجوار أختها، وإنما تغدو "عملية تراكمية بنائية يتم فيها توظيف المعلومة في إطار نموذج معرفي واضح المعالم لدى الباحث... [و] يصبح المنهج أداة للوصول "للحقيقة" وتقويمها في ضوء "الحق"، [ولا] يتحول لما يشبه الرياضة الذهنية بغض النظر عن مضمونه ومدى نفعه..¹²⁸ أفنكون بهذا لامسنا جوهر الاعتراض الذي سقناه؟.. بعد هذه الجولة التي حاولنا فيها ملامسة أسئلة القراءة ومرجعيتها، ثم طبيعة هذه المرجعية وماهيتها، فمسألة "الأيدولوجيا" والموضوعية، وكل ما تخلل ذلك أو ساوقه من تداعيات فرضتها طبيعة الإشكالات المثارة، نخط الرحال عند قضية نخالها ذات أهمية وشأن.

ولن نزعم لأنفسنا الإحاطة بها، أو إشباعها بحثاً ودرساً كما يقال، لأنها بطبيعتها مسألة شائكة، تحتاج إلى نفس طويل، وعلم غزير، ودراية متمرسية، وما ندعي -صدقاً وعدلاً- لأنفسنا ذلك؛ كله أو بعضاً منه. ورحم الله من عرف قدر نفسه، فألزمها بالوقوف عنده، حتى لا يوردها الهلاك. ولحجة بالغة، كان قدماؤنا -علماء وأدباء- يفتتحون أسفارهم بالاستعاذة من فتنة القول،¹²⁹ ويحمدون الله على ما يسر لهم -بعون منه وجهد منهم- من سبل الكلام،¹³⁰ فيما شق وهان من القضايا.

رابعاً: اللغة: علاقة الدال والمدلول والإشكالات المثارة:

وقضيتنا ذات الشأن، التي ستثار، ونحن نرسم معالم القراءة ذات المرجعية، هي بعض من الأسئلة التي كنا صغناها في مفتتح هذا المدخل؛ تلك هي إشكالية الدال والمدلول؟ أية علاقة؟ وهل هناك ثبات ما، أو هي صيرورة حارقة؟ وماذا عن استعمال الدال الواحد

¹²⁷ عزت، هبة رؤف. "تأملات ونظرات في مسألة المؤشرات"، مجلة منبر الحوار، بيروت: إصدار دار الكوثر، ع 33/32، ص 9، 1994، ص 136.

¹²⁸ المرجع السابق، ص 137.

¹²⁹ الجاحظ. البيان والنبين، بيروت: دار الجيل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 1، ص 3.

¹³⁰ هذا كثير في مقدمات كتب الأصوليين وغيرهم، ولكن. د. حسن حنفي يحمل عليهم همزاً وتجهيلاً، انظر كتابه، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، سلسلة التراث والتجديد، ج 1، بيروت: دار التنوير، المركز الثقافي العربي، ص 7 وما بعدها.

بدلالات لا نهائية؟ ثم ما علاقة كل ذلك بالثلاثية المتشابكة: المؤلف/ النص/ الناقد أو القصد/ النص/ التفسير؟... مرة أخرى نشير، إلى أننا سنحاول الدنو من هذه القضايا فحسب، وتحديد بعض ملامحها فقط، وفق ما تسمح به مساحة هذا المدخل الذي هو لإثارة الإشكال ليس أكثر، نقصد إشكال القراءة وتداعياتها.

في الصفحات الأولى من الكتاب، يورد "عبد الحميد إبراهيم" كلاماً عن الألفاظ، ينطوي على دلالات عميقة تسهم في بلورة ما نحن بصده، يقول: "فاللفظ ليس مجرد عبارة براءة أو مصطلح حديث، أو مجرد ثوب عصري نثيه به، ونستدل به على تقدميتنا وعصريتنا، بل هو عالم زاهر يجز وراه تداعيات ذهنية، ويسحب المرء من حيث لا يشعر إلى نتائج قد لا يريدها، تماماً كتلك الأبواب السحرية القديمة التي تحدث عنها "ألف ليلة وليلة" والتي تُفتح عقب كلمة السر، فيجد المرء بعدها عالماً من المدهشات والغرائب."¹³¹

لهذه الغاية، والتي كان أبو عمرو الجاحظ لا شك أدركها بعمق، وجدناه يفتح كتابه "البيان والتبيين" بقوله: "اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول..."¹³² وفتنة القول هذه - كما يعلق مصطفى ناصف - "قد تكون وجهاً من وجوه سوء استعمال اللغة، يقضي على التواصل، ويحول بين المرء ونفسه، كما يحول بيننا وبين الناس."¹³³ وما ذلك إلا لأن أثر الفتنة بليغ، وبريقها خداع، وعالمها - فعلاً - مدهشات وغرائب؛ فالمرء قد يصنع "القول ثم ينظر فيه، فلا يفيق من أثره. يعجب كيف أوتي هذه القدرة، ويخيل إليه أنه رهين ما ابتدعه. يظن أنه يسيطر على القول، ولكن القول يعود فيقتص لنفسه، أو يسيطر على صاحبه."¹³⁴

لقد سقنا هذه البديهيّات، أو هكذا نحسبها، ونحن نللم أطراف القراءة التي نرغب فيها، لأنه كان يدور في خلدنا أطراف أفكار هن فوضى القراءة والنقد، التي تشيعها نظرية

¹³¹ إبراهيم، عبد الحميد. الوسيطة العربية، مذهب ونطيق. القاهرة: دار المعارف، 1978، ص12، وقد أورده أيضاً: د. علي خليل مصطفى: قراءة تربوية في فكر أبي الحسن الماوردي، دار الوفاء، ط1، 1990، ص20.

¹³² الجاحظ. البيان والتبيين، ج1، مرجع سابق، ص3.

¹³³ ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص15.

¹³⁴ المرجع نفسه، ص15.

النقد الجديد، هذه التي "خلعت مسوحها القديمة، واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل، بآليات الإبداع والتشكيل."¹³⁵ وأمام هذا الإشكال، هل نسلم مع عبد الوهاب المسيري، وننطلق في قراءتنا، من مبدأ يزرع في أنفسنا الثقة، والطمأنينة، وحدية ما نحن مقبلون عليه، ألا وهو تأكيد: "أن أي نص كُتبه يد إنسان هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. ولا بد وأن ثمة أفكاراً كونها هذا الإنسان كاتب النص في عقله وقلبه."¹³⁶ أي ننطلق مما سماه: "كريستوفر باطلر"، مواجهة بين صورة العالم لذا القارئ، وصورة العالم كما يصورها النص. إذ "القارئ عادة ما يبدأ بفرضية أن النص يصور العالم كما يعرفه... [أي] الجدلية الثائرة بين الحقيقة التاريخية التي نفترض أن النص يصورها والتقاليد اللغوية الأدبية المتوارثة التي تتدخل في طريقة صياغة هذه الحقيقة وتصويرها."¹³⁷

وإذا نحن سلمنا بهذا، وانطلقنا منه -وهو لاشك كذلك- كيف نواجه/نقرأ، مقولة الاتجاه الذي يؤكد "أن العلاقة بين اللغة والعالم قد صارت محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. أي أنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم، إن كان له وجود، فهو يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وبذلك فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية؟! "¹³⁸ فهذا هو ذا صاحب إشكالية "الوجود والكيونة"، "مارتن هايدغر"، يحمل على الأنطولوجيا الغربية، ويتهمها بأنها سقطت في ثنائية متطرفة، فظنت أن الوجود كيان موضوعي مستقل عن الذات ومفارق لها، لذا قامت بفصل أحدهما عن الآخر بحدة.¹³⁹

¹³⁵ أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 142.

¹³⁶ المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراون"، **مجلة منبر الشرق**، القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدراسات، ع2، س1، يونيو 1992، ص94 وقد أعاد نشره في كتاب **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص99-113.

¹³⁷ باطلر، كريستوفر. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير، مرجع سابق، ص80.

¹³⁸ فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، **مجلة المنطلق**، بيروت، ع117، شتاء 1997، ص10.

¹³⁹ المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والفاشية ونهاية التاريخ**، مرجع سابق، ص 217.

وما يهمنا في هذه الإشارة السريعة، هو اعتبار "هايدغر" اللغة " "توجد قبل وجود الفرد.¹⁴⁰ أي أننا "لا ندرك الوجود ولا نتحقق معرفتنا به إلا من خلال اللغة أو النص"¹⁴¹ ووصولاً بالتطرف إلى منتهاه، يرى "أن الشاعر في كشفه عن الوجود وإنشائه يقف في منطقة البين بين، بين الآلهة والبشر"، وهنا "في منطقة المابين بين" فقط يتقرر للمرة الأولى ما هو الإنسان وأين يقع وجوده. هذا المابين بين هو الفضاء الذي يطلق منه الشاعر الأسماء الأولى. وهو في ذلك لا يسمي ما هو معروف، كما فعل آدم لكنه في الواقع يؤسس الوجود.¹⁴² يحق لنا إذاً، ونحن نستند إلى فكري عبد الوهاب المسيري، و"كريستوفر باطلر"، أن نقول مع الأول إنه "باستثناء بعض الحركات الفسيولوجية الأساسية، مثل التنفس، كل شيء له دلالة، ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبني مجموعة من القيم، واستبعاد مجموعة أخرى من القيم."¹⁴³ وإذا كان الأمر على هذه الصورة الواضحة، فإنه ليس من العسير علينا الآن، ولا هو من الرجم بالغيب، أن نقرر أن رؤية "هايدغر" -وغيره من الغربيين- للعالم، ولغة، يتأسس على مرجعية خاصة بهم، وهذا ما حاولنا الإيماء إليه في صفحات هذا المتن. أما ما له علاقة بما نخوض فيه عن علاقة الدال والمدلول، وما يتفرع عنها، فهو أن المسألة "في ظل غياب المركز الثابت الخارجي الذي يمكن أن يحال إليه النص لتحقيق المعنى، عملاً بمبدأ الإحالة التقليدي "Logocentrism"، سواء كان ذلك هو الإنسان، أو العقل أو الله، أو حتى ذات الكاتب، يكون البديل في استراتيجية التفكيك هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق."¹⁴⁴

والتفكيك الذي يتزعمه "دريدا"، هو "الوريث الشرعي" لفلسفة العدم "النيئتشوية"، والتفكيكية "الهايدغرية"، كما هو معلوم، لكن المحير حقاً، بل والمخزي في أحيان كثيرة،

140 المرجع نفسه، ص 219.

141 حمودة، عبد العزيز. المراهي المدببة، مرجع سابق، ص 303.

142 المرجع نفسه، ص 303.

143 المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص 14.

144 حمودة، عبد العزيز: المراهي المدببة، مرجع سابق، ص 348.

هو أن عدداً غيراً من نقادنا ومبدعيننا يتبنون مقولات "هايدغر" عن اللغة بحرفيتها،¹⁴⁵ ويتأويل فاسد في حالات كثيرة، أو بسوء فهم -ربما- في حالات أخرى.

يقول أدونيس، مثلاً "... فالشعر لا مشكلات له، لأنه هو المشكلة الأولى وهو الأساس الأول الذي نرى فيه وغيره واستناداً إليه الوجود وعلاقتنا به."¹⁴⁶ وزيادة في الإفصاح ووضعاً للنقط على الحروف ينبري محاوره ويفلت انتباهه بأن رأيه هذا ذكره بما قاله "هايدغر" في معرض حديثه عن "هولدرلن" حيث اعتبر وجود العالم مشروطاً بوجود اللغة.¹⁴⁷ فما كان من شاعرنا إلا أن يحدد بيت القصيد، أو يأتي "بكل الصيد في جوف الفرا"، على حد تعبير المثل العربي، فيؤكد أن "هايدغر" في نظريته إلى اللغة يقترب من النظرة العربية كثيراً. اللغة في نظر العرب هي الكائن، و"هايدغر" يقول هذا بطريقته الفلسفية العميقة. واللغة بهذا المعنى ليست وسيلة للإفصاح، فهي لا تعبر عن الشيء، وإنما هي الشيء نفسه، أو هي الكائن نفسه!¹⁴⁸

ثم بعد هذا الإفصاح، يروح الكاتب -أدونيس- يسرد على مسامعنا ما نكون قد جهلناه أو نسيناه: وهو أن العرب سبقوا "هايدغر" في نظريته تلك إلى اللغة، ويلوم الشعراء الذين يجعلون اللغة مجرد أداة -للتواصل طبعاً- ومن هنا يؤكد بنبرة حازمة أنه "جدير

¹⁴⁵ انظر مثلاً: طواع، محمد. "هايدغر والشعر"، فكر ونقد، البيضاء: دار النشر المغربية. ع 8، ص 1، أبريل 1998، ص 76-84

* مفتاح، عبد الهادي. "الشعر وما هية الفلسفة"، فكر ونقد، المرجع نفسه، ص 60

* ما ترجم من مقالات في فكر ونقد، محور: التأويل. ع 16، ص 2، فبراير 1999.

* بو سريف، صلاح. المغايرة والاختلاف في الشعر المغربي المعاصر، البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، 1998.

* بو مسهولي، عبد العزيز. "استطبيق الشعر في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر"، مجلة فكر ونقد، ع 15، ص 2، يناير 1999، ص 113.

* ما يذكره أدونيس بالحرف في حوار معه بمجلة عيون، ألمانيا: منشورات الجمل، ع 6، ص 3، 1998، ص 131. قال: "وأنا شخصياً أجد نفسي أقرب إلى نيتشه وهايدغر، إلى رامبو وبودلير، إلى غوته وريلكه، مني إلى كثير من الكتاب والشعراء والمفكرين العرب."

¹⁴⁶ أدونيس، في حوار معه بكتاب عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل، مرجع سابق، ص 121.

¹⁴⁷ بومسهولي، عبد العزيز. "قراءة في شعر أدونيس"، الشعر والتأويل، مرجع سابق، ص 122.

¹⁴⁸ أدونيس في حوار مع صاحب الكتاب أعلاه، ص 123.

بالعرب أن يتذكروا لغتهم وعلاقة اللغة بالوجود عبر قراءتهم "هايدغر".¹⁴⁹ أمام هذا الكلام الخطير، رغم انطباعيته، والمجانب للدقة والمسؤولية؛ أفنعود كرة أخرى لنذكر ب"أن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجاً معرفياً متكاملًا يحتوي على منظومة قيمية؟!"¹⁵⁰ ولهذا السبب: "ليس للقارئ الحق في أن يذهب إلى ما يشاء دون قيد؟!"¹⁵¹ والقيد الذي نقصده هنا هو مجاله الحضاري الذي يتحرك فيه، ومرجعية قراءته وإبداعه التي ينطلق منها؟!

أفكان العرب حقاً يقولون إن الشاعر في "المابين بين؟" "بين الآلهة والبشر؟" ألم يتعود الجاحظ، على مرأى ومسمع من كل الناس، من فتنه القول إذ "المرء يفتنه القول عن المقول، ويفتنه القول عن الخطاب، وإقامة الجسر، ويفتنه القول عن نفسه؟!"¹⁵²

حقاً "إن فتنه القول، تذكر بكلمة السحر والترجسية... وتكاد نكون نقيضة لكلمة التواصل".¹⁵³ لأنه مهما قلنا عن منزلة اللغة عند العربي، وهيامه بها، فلن تكون البتة على الصورة المأساوية التي يرسمها "فانست ليتش" Vincent Leitch، إلا عند من شذ وتطرف من نقادنا¹⁵⁴ أو شعرائنا المعاصرين.¹⁵⁵

يقول ليتش: "الشعر هو مصدر وأساس اللغة والفن والتاريخ والكيونة والزمن والحقيقة. إنه التأسيس الأول والإنشاء الأول وتحديد المكان الأول والتسمية الأولى. إنه يخلق الوجود، وينتج التفكير، لا شيء له وجود خارج الشعر، وبمعنى دقيق، لا وجود لـ "خارج الشعر"، بل حتى "اللاشيء" نفسه لا وجود له خارج الشعر، إن فكرة سجن

149 المرجع السابق.

150 المسيري، عبد الوهاب. "التحيز للنموذج الغربي الحديث"، مجلة الإنسان، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، ع13، ص3، مارس 1995، ص39.

151 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص15.

152 المرجع السابق.

153 المرجع السابق.

154 ينظر مثلاً لا حصراً: سعيد، خالدة. حركية الإبداع دراسات في الأدب العربي الحديث، بيروت: دار العودة، ط2، 1982، وقد أشرنا إلى: أبو ديب، كمال. جماليات التجاور... ويمكن كذلك مراجعة مقاله: "الحدائق/السلطة/النص"، فصول، ع3، م4، أبريل/ماي/يونيو 1984.

155 أدونيس. الصوفية والسوريالية، مرجع سابق، وكذا الكثير من قصائده.

اللغة التي وصلتنا عن طريق الشعر لا مهرب منها. إن الوجود نص خالص من البداية إلى النهاية.¹⁵⁶

هذا هو التصور "الدرامي" عن اللغة، وعن الكائن البشري؛ قد سقنا طرفاً منه. فاللغة صارت سجن الذات، والذات المهارت، أو تشظت بلغة أبي ديب وكثير ممن يميل إلى رآيه أحياناً. ولكن هذا المأزق الحضاري المأزوم له ما يبرره عند أصحاب حضارة "المركز"؛ وهو قد يعنينا لتدركه بعمق، ونتقصى البحث في جذوره، ولا نتبناه أبداً. إذ كيف نسمح لأنفسنا بذلك، تحت أي لافتة وكثير من أهله يرفضونه، ويشوهونه؟!

يسلمنا هذا الأمر -الموقف من اللغة- إلى طرف من سؤال كنا أثرناه؛ وهو: ما نصيب الدال والمدلول من الثبات؟ وهل هناك ثبات أصلاً؟ أم الأمر يخضع للصيرورة و السيولة؟ ما دام التفكير -مثلاً- إنما جاء "لينسف كل القواعد والقوانين، ويعطي المدلول حرية اللعب الكامل، منفصلاً عن الدال، ويبيح للقارئ أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء."¹⁵⁷

ونلاحظ في هذا النص حضور "القارئ"، لأنه ليس من المبالغة في شيء "إذا قلنا إن أهم الأدوار في استراتيجية التفكير هو دور القارئ، وليس المؤلف أو العلامة أو النسق، أو اللغة. القارئ فقط هو الذي يحدث عنده المعنى ويحدثه. ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علاقة أو مؤلف."¹⁵⁸

وما أكثر ما نسمع في أيامنا هذه، عن زمن القارئ، ولا شيء إلا القارئ، بل وانتقال المعنى من بطن النص إلى بطن القارئ، أقصد "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"،¹⁵⁹ إلى درجة "من التوحد الصوفي بين المدلول والمتلقي"¹⁶⁰ القارئ وبهذا "لن يكون لدينا مصطلح اللفظ والمعنى [وفق المفهوم التقليدي الذي يجعل اللفظ مرآة للمعنى]،

¹⁵⁶ نقلاً عن حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص 303.

¹⁵⁷ حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص 321.

¹⁵⁸ المرجع السابق.

¹⁵⁹ الغدامي، عبد الله محمد. "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"، مجلة فكر ونقد، ع 17، ص 2، مارس 1999، ص 119.

¹⁶⁰ حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص 321.

بل يحل محلها مصطلح "الدال والمدلول" لأكما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. فهما يمثلان جانبي العلامة اللغوية -أو الوحدة اللغوية- التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة "المدلول" دون الشيء وكذلك "الدال" فهو ليس فقط الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل الصورة السمعية.¹⁶¹

إن الحديث عن الدال والمدلول وعلاقتهما، بالصفة التي عرضنا طرفاً منها باقتضاب، له ارتباطاته الحضارية المتمثلة في الحدائث الغربية. ولهذا، يمكن العودة ببعض هذه المفاهيم - عن الدال والمدلول والمؤلف والقارئ، وهذه العلاقات الشائكة، إلى فترات زمنية قديمة، قد يكون منتصف القرن التاسع عشر -مثلاً- مع خطاب أرسله صاحب رواية "مدام بوفاري فلوير" إلى صديقه "لوي كوليه Louis Colet" عام 1852، حيث يصف له فيه العمل الثري النموذجي؛ فيقول: "إن ما يبدو جميلاً بالنسبة لي، وما أريد كتابته، هو كتاب عن لاشيء، كتاب لا يعتمد على شيء، تتماسك أجزأؤه بقوة أسلوبه، تماماً كالأرض وهي محلقة في الفراغ لا تعتمد على شيء خارجي لدعمها".¹⁶² كما يمكن العودة به إلى الشاعر "مالارميé Mallarmé" في سعيه إلى تدمير العلاقات في اللغة. يقول كمال أبو ديب "يعود اختيار المعنى في الثقافة الغربية، فيما يبدو إلى "مالارميé". فقد حاول "مالارميé" تدمير العلاقات في اللغة من أجل تدمير المعنى، وإبراز الصوت والإيقاع، وخلق عالم من الأصوات الجميلة".¹⁶³

إننا في هذا السياق، لا يهمننا التأريخ للقضية، بقدر ما يهمننا أسبابها المعرفية الكامنة، وبعض تحليلاتها البينة، بعيداً عن التفصيلات، أو الأسبقية الزمنية، لأنها قد تعود لما قبل "مالارميé" و"فلوير" وهو أكيد. لهذا المسعى، قد نعبّر المسافات، ونقرر مع عبد العزيز حمودة في نص طويل، ولكنه يكشف النقاب عن الحقائق، فتغلو جليلة في متناول السمع والبصر، فنقول: "إن أبعاد الحدائث تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها -عند التفكيكيين على وجه التحديد- إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف. فإلى جانب المقولة الجديدة بأنه

161 فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل..."، ص10.

162 حمودة، عبد العزيز. المراسل المحببة، مرجع سابق، ص103.

163 أبو ديب، كمال. جماليات التجاور، مرجع سابق، ص62.

لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده يعني التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصديّة. خلاصة الأمر إن الاعتراف بوجود المؤلف، يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى نهائي، والتسليم بوجود معنى نهائي، بالنسبة "لرولان بارت" البنيوي الذي نهد الطريق للتفكيك، هو التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة. ومن ثم، فإن موت المؤلف، كما يقول "بارت" مرة أخرى، يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سري للنص، بل رفض وجود الله ذاته وثالوثه: العقل والعلم والقانون.¹⁶⁴ أليس هذا الكلام، هو ما ذهب إليه قبل هذا بكثير -صاحب "أهم الفلسفات العلمانية"¹⁶⁵ - كما يسميه عبد الوهاب المسيري؟ فلقد "خرج من تحت عباءتها كثير من المدارس الفكرية والحركات الفنية."¹⁶⁶ وكنا قد أُلحنا إلى أن التفكيك هو الوريث "الشرعي" وسليل "النيتشوية العدمية والهايدغرية" التفكيكية.

إن الأمر نفسه، ليقره كثير من مؤرخي الفلسفة الغربية. وها نحن أولاء نلغي صاحب "النظرية الاجتماعية..". "إيان كريب"، ينص على القضية نفسها حتى لكان عبارته شقيقة عبارات عبد الوهاب المسيري في مقاله المشار إليه، وتزكي من زاوية أخرى عمق ما سردناه لعبد العزيز حمودة منذ قليل.

ولهذا يهمننا جداً، في هذا الإطار، أن نسوق كلامه الدال بنصه. يقول: "فهذا الاتجاه -يقصد ما بعد الحداثة- يدين بالكثير للفيلسوف الألماني "نيتشه" الذي كان يكتب في نهايات القرن الماضي، والذي أطلق على فلسفته أكثر من وصف، كالعدمية والفوضوية، والوجودية. ونحن نلاحظ في أعماله أفكاراً عادت إلى الظهور في ما بعد البنيوية: كالعلاقة ما بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة، وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنيوية وما بعد الحداثة في الفنون."¹⁶⁷ ويمكن هنا العودة -أيضاً-

¹⁶⁴ حمودة، عبد العزيز. **المرآيا المحدبة**، مرجع سابق، ص 105.

¹⁶⁵ المسيري، عبد الوهاب. "النيتشوية: أهم الفلسفات العلمانية"، **مجلة الإنسان**، ع 11، ص 3، رمضان 1414هـ.

/فبراير 1994، ص 47.

¹⁶⁶ المرجع السابق، ص 47.

¹⁶⁷ كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 274.

إلى نص مفصل يصب في توضيح قضيتنا عن الدال والمدلول/ اللغة، وهو "إيان كريب"،¹⁶⁸ وآخر "تودوروف".¹⁶⁹ وخلاصة لذلك، فإننا نذهب "إلى أن التحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة".¹⁷⁰ فيتضح بما لا يدع مجالاً للريب، أن قضيتنا التي تثيرها، هي حلقة في سلسلة يفضي بعضها إلى بعض. فيغدو ليس من الغريب، ولا هو من المحال، إلا عند من يختزل الظواهر من دارسينا، أن "تدخل جرثومة الصيرورة كل شيء حتى اللوحوس نفسه. ولذا فإننا نجد "جاك دريدا" يسخر من المفسرين الذين يحاولون الوصول إلى معنى محدد وهائلي (أو إلى أي معنى على الإطلاق). فهم مسيحيون بالمعنى "النماذجي" وغير قادرين على أن يعيشوا في التوتر الناجم عن الغياب داخل الحضور، والحضور داخل الغياب..¹⁷¹ ويستخدم هؤلاء - التفكيكيون- في هذا المقام "مجموعة من الاستعارات التي تبعث على الحيرة، لوصف هذه

¹⁶⁸ يقول إيان كريب: "لقد مرت بنا الفكرة التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها. وهذه الفكرة تطورت - خاصة في أعمال جاك دريدا- إلى نظرية في المعاني. ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يأتي بحال من الأحوال عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة؛ فليس هناك من شيء مطلقاً بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، ليؤكد لنا أننا على حق- ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى؛ بالقول إنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي لا يوجد مدلول متعال "Transcendental signified". غير أن ثمة صورة أخرى لنفس الفكرة تذهب إلى أن المعنى لا يكون حاضراً أبداً، بل هو دائماً في مكان آخر. ولقد تعلمنا، وبصورة مبسطة من البنيوية، أن معنى كلمة من الكلمات يعتمد في علاقة تلك الكلمة بكلمات أخرى -أي أن المعنى يكمن بين الكلمات وليس في العلاقة بين الكلمة والشئ؛ إننا نعرف معنى كلمة "كلب" فقط بسبب علاقتها بكلمة أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب أي صفات كامنة في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يكمن دائماً في مكان آخر، وهو ليس مضموناً بأي شيء من خارج ذاته. والعالم الذي نراه أماناً هو من خلق المعاني ومصنوع بواسطتها، إذ ليس هناك من شيء غير المعاني". انظر:

كريب، إيان. النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص275.

¹⁶⁹ تودوروف، تزفيتان. حوار معه بمجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء القومي، محور: البنيوية منهج، ع40، ص24، وقد وظف الحوار: محمد إقبال عروي: قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لعبد الدين خليل، مجلة الأدب الإسلامي، ع6، ص2، مارس/أبريل/ماي 1995، ص17-18. ووظفه أيضاً: تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، ع14، ص4، خريف 1419هـ/1998، ص20.

¹⁷⁰ المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة"، إسلامية المعرفة، ع10، مرجع سابق، ص94.

¹⁷¹ المرجع السابق، ص101-102.

الحالة (أحبها إلى نفسي استعارة: "الجسم من دون أعضاء"، لأنها استعارة تتركني في ظلام دامس!¹⁷² كما يعلق "إيان كريب" بنبرة لاذعة.

ونحمل القول، فنأكد أن تصور الدال والمدلول بهذه الطريقة الفوضوية، العدمية، العائبة، بالمعنى الفلسفي، وثيق الصلة بما يعتقد الغرب، وهو "أن تصور الحياة باعتبارها فوضى لا معنى لها، وأنه يتعين علينا إسباغ شكل من أشكال النظام عليها، هو تصور له تاريخ طويل في الفلسفة الأوروبية."¹⁷³ لهذا السبب لم نحانب الصواب -في ما يبدو- حينما ألحنا إلى أننا لا يهمنا التأريخ للقضية بقدر ما يهمنا الرؤية المعرفية الكامنة، وبعض التحليلات، كما مر معنا في صفحات سابقة.

فأي سبيل تسلكه القراءة إذاً لتعبر هذه المجاهل؟ أي مركب تمتطي لتنجو من متاهات التلاشي والضياح؟ إلى أي ركن شديد تسند ظهرها لتصل إلى بر السلامة والأمان؟

إنه في مثل هذه الحالة من الفوضى والعبث، لا ينفع شيء إلى الارتكاز على رؤية-قراءة تعتقد جازمة هذه المرة، أن "وجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والضيورة، ونضع حداً للعب الدوال إلى ما لا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية."¹⁷⁴

وإذا نحن لم نستند إلى مثل هذه الرؤية، فلا شك سنضيع في متاهات لا نهائية المعنى، وأن القراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها، والشفرات المتداخلة، إذ هي معان لا يربطها مركز واحد، فتتبدد، ويغدو البحث عنها نوعاً من العبث النقدي. "ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة، وإلى اختفاء الحقيقة."¹⁷⁵ وهو الأمر الذي كنا أشرنا إليه باسم "الواحدية السائلة."¹⁷⁶ إن هذا الخضم المتلاطم، ليفرض علينا الإماعة، نعم مجرد الإماعة، إلى بعض الأصوات من حضارة الغرب نفسه، التي تحاول إعادة الاعتبار

¹⁷² كريب، إيان. النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 275

¹⁷³ المرجع السابق.

¹⁷⁴ المسيري، عبد الوهاب. إسلامية المعرفة، ع 10، مرجع سابق، ص 106-107. وفي كل كتبه ومقالاته التي أوردنا طرفاً منها.

¹⁷⁵ المرجع السابق، ص 117-118

¹⁷⁶ أنظر الصفحة 3 من هذا المدخل.

لأهمية -بل لضرورة- تحديد ضوابط للقراءة تعصم المعنى من السيولة. ونقارن ذلك ببعض ما يزعمه كثير من دارسينا، ونحن نعرض خلاصات للقراءة البديلة.

لقد أسهم هؤلاء في تنفيذ "القول بالانفتاح المطلق للنص على أي قراءة أياماً كان اقتراحها أو ابتعادها عن بنية النص الأصلية ومقصد المؤلف"¹⁷⁷ يقول: "امبرطو إيكو Umberto Eco" "إن النص ينتج قراءات لانهائية وهذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة"،¹⁷⁸ وهذا يمكننا -على أقل تقدير- من تعيين التأويلات الخاطئة.¹⁷⁹ وهذا "إيان كريب" الذي أوردنا اسمه أكثر من مرة، يقول أمام انغلاق البنيوية، و"تسيب" التفكيكية "يمكنني مرة أخرى أن أقدم رأياً "معتدلاً" بهذا الصدد: فنحن حقاً مقيدون دائماً بأفكارنا... لكن هذا لا يعني بالضرورة أن أفكارنا -أو بالأحرى بناها الكامنة- تخيلنا إلى دمي. فما زال للاختيارات، والمقاصد، والأهداف، والقيم، دور توديه في تشكيل أفعالنا، وهي جميعاً بحاجة إلى فهم، وليست مقدرة علينا تماماً."¹⁸⁰ ثم يلخص رأيه في جملة هادفة عميقة فلسفياً وسلوكياً، يقول "عبرت عن قناعتي بأن الغائية أساسية لفهم الفعل."¹⁸¹

ومن جهة أخرى نجد أحد "أهم النقاد الإنجليز المعاصرين"¹⁸² يحلي حقيقة لطالما نسيها الشكلاونيون، الذين تطور موقفهم "ليصبح تياراً مؤثراً في النظرية الأدبية، كان تضيقاً كارثياً للحقائق ذاتها التي يشير إليها،"¹⁸³ لقد "نسوا أن كل فعل من أفعال التأليف في الكتابة، في الحقيقة كل تفوه أو تعبير، إنما ينطلق في عمليات محددة، فلا يعود، بعدها

¹⁷⁷ تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، ع14، س4، خريف 1998، ص22.

¹⁷⁸ إيكو، امبرطو. **حدود التأويل**. الصفحة 130 من الترجمة الفرنسية Traduit par Myriem Bouzter 1992 Edition Grasset Paris.

¹⁷⁹ المرجع نفسه، ص130، نفس المعطيات

¹⁸⁰ كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص200.

¹⁸¹ المرجع السابق، ص233.

¹⁸² وليامز، رايوند. **طرائق الحدائث ضد المتوائمين الجدد**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع246، ثونيو 1999، ص279.

¹⁸³ المرجع السابق، ص109.

مفتوحاً، ولا بد له بالضرورة -وحتى في حالات بادية الغرابة والشذوذ- من "مضمون" و"قصد"، ومن ثم فلا بد أن يكون -بعده آلاف من الطرق- "مثلاً" أو "معبراً".¹⁸⁴

ولعلنا لسنا في حاجة إلى أي تعليق، لأن نص الرجل يغني عن التعليق، وأهل الحداثة أدري بشعابها. وإذا نحن استرسلنا في هذه القضية، أي سَوْفُ ما يعزز "الحقيقة" و"القصد" والقراءة المسؤولة عموماً، من بعض الغربيين، فإننا لا محالة واجدون ما يتقدم بنا خطوات إلى الأمام. يذكر "روبرت شولز Robert Scholes" أن "رسل Resselle" قد سخر "من كل محاولة تتجاهل ضرورة مواجهة اللغة بالحقيقة. ثم سخر من مزاعم القائلين إن اللغة تعيش في عالم داخلي نقي. كيف ننسى أن الوظيفة الأساسية للكلمات، هي التنبيه إلى حقائق من نوع ما بمعزل عن اللغة."¹⁸⁵

ننقب ثارة أخرى، فنضع يدنا بيسر على قول "لأبرامز M.H. Abrams" يصب في ما نحاول إثباته، يقول، في ما يورده، مصطفى ناصف: "كيف لا نسلم بفكرة انضباط المعنى بدرجة ما؟ إن الاهتمام بضبط المعنى سلوك اجتماعي رشيد. أما الاحتجاج للطمس والتشويه، والتلاعب المتسريل بالتناص [فينبغي الاحتراس منه]."¹⁸⁶ وفي السياق نفسه، يمكننا الاستئناس برأي الأمريكي "هيرش Hirsh" الذي هاجم النقد الجديد منتصراً لمقصدية النص والقارئ.¹⁸⁷

لم يكن في النية، ونحن نسوق كلام هؤلاء المنتصرين -بمعنى أو بآخر- للقراءة الهادفة، المسؤولة، القائلة بدرء الفوضى عن الدال والمدلول، لم يكن في النية، أن نعرض لكل

¹⁸⁴ المرجع السابق، ص 109-110.

¹⁸⁵ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، ص 188. نقلاً عن:

- 110 Textual Power, Yale Uni Press, 1982, p86 Scholes, Robert.

¹⁸⁶ نقلاً عن السابق، ص 206.

Abrams, M. H.. The Deconstructive Angel: Critical Inquiry, 1977, p. 434.

¹⁸⁷ انظر بعضاً من آرائه عند: تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص 24.

* وعند د. مصطفى ناصف: اللغة والتواصل والتفسير، مرجع سابق، ص 214 فما فوق

* وعند د. نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 48، ويتبنى تمييزه بين "معزى النص"، و"معنى النص"؛ الأول متغير، والثاني ثابت يمكن الوصول إليه.

الأصوات التي تبنت هذا الاتجاه، وإنما قد وقر في الخاطر، تركية ما نطمح إليه فحسب. وهذه الغاية، نختم بالإشارة إلى كتاب يلامس قضيتنا بطريقة، قد تبدو في الظاهر بعيدة، ولكننا نخالها تعالج ما نريده -مع اختلافات طبعاً-، ألا وهو محاولة شد "الإنسان إلى القيم العليا من خلال إقامة التقابل الأزلي التليد بين الخير والشر. وهو عند "فروم" -يقصد صاحب الكتاب- تقابل بين التملك والكينونة... بين طريقة في الحياة تقوم على الاقتناء والاستحواذ والجشع، وبين طريقة أخرى تقوم على ترسيخ قواعد الوجود الإنساني الخير، وإتاحة الفرصة للبشر ليخرجوا أجمل ما عندهم من مواهب وملكات وأخلاق¹⁸⁸ نعي به كتاب "نتملك أو نكون"¹⁸⁹ "To have or to be" "لإريك فروم Erich fromm".

بعد هذا بوسعنا أن نسأل فنقول، إذا كان أصحاب الحداثة أنفسهم، هذا رأيهم، فما بال كثير منا همه الوحيد هو استيراد مصطلحات من مثل: اللعب، لاهائية المعنى، لا توجد قراءة، وإنما القراءة بتعدد القراء -دون جامع أو رابط- انخيار خارج النص، وهلم جرا من هذه اللاتحة التي يكاد لا يخلو منها كتاب؟ لماذا نستورد دون معرفة أسس هذه المصطلحات المعرفية والفلسفية الكامنة؟ حتى إن بعضنا ليغامر فيقول في حسم "ورب معترض يقول: ستكون حينئذ -يقصد عندما نتبنى الماركسية- ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! (كذا) وليكن إذا كان في ذلك طريق الخلاص."¹⁹⁰ ولكن أي خلاص هذا؟ حقاً لقد صدق من قال "من السهل جدا أن يدعي أي إنسان ما يشاء، ولكن الأهم من ذلك تقديم البرهان والدليل."¹⁹¹

نعود فنقرر، أن مثل هذا الاستيراد، أو الذوبان، سيوقعنا، لا محالة، في متاهات، أبشع من المتاهات التي وقعنا فيها حينما رحنا نوظف الأساطير اليونانية الوثنية في الشعر، دون قيد ولا شرط. سنقع في ما وقعت فيه "ذبابة فتجنشتين مع فارق واحد: هو أن الذبابة قد

¹⁸⁸ فروم، إريك. الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون، ترجمة. سعد زهران. مراجعة وتقديم د. لطفي فطيم، عالم المعرفة، ع140، أغسطس 1989، المراجع، ص7.

¹⁸⁹ فروم، إريك. الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون. المرجع السابق، أغسطس 1989.

¹⁹⁰ العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي، البيضاء: المركز الثقافي العربي، 3، ص92.

¹⁹¹ عبد الحميد، محسن. أزمة المثقفين اتجاه الإسلام في العصر الحديث، الرباط: مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1405هـ/1985م، ص82.

اهتدت إلى المخرج أخيراً، أما هو [المفكر العربي] فلا يزال يتخبط في قعر المعضلة الرهيبة.¹⁹²

إن هؤلاء الذين يشبهون "ذبابة فتجنشتين"، حتى إن أحدهم إن عطس رمزه، مثله الأعلى، وراء البحر، شتمه. هؤلاء كثر، وليس من همنا تقصي أقوالهم، وما قيل فيهم كثير؛ مفصل وموجز.¹⁹³

خامساً: القراءة البديل: ملامسة بعض الأسس والمفاهيم:

انطلاقاً من كل ما عرضناه، يبدو أننا على مشارف السؤال الآتي: هل من اقتراح بديل لقراءة تنظر من زاوية مختلفة لأشكال الدال والمدلول وعلاقتها؟ قراءة في مقدورها تجاوز التيه والتخبط، استناداً إلى ما حاولت أن ترسمه لنفسها من مرجعية، تبدت ملامحها منذ الصفحة الأولى؟

معلوم بداهة عند كل ذي عقل سليم، وبصر نافذ، يتجاوز زخرف الظاهر، إلى لب الأمور وبواطنها، أن الكلمة: إما له، وإما عليه. ذلك لأن "اللغة والبيان لأجل الحقيقة والصدق، لا للوهم والكذب..¹⁹⁴ ومن هذا المنطلق، نقف على حرمة اللغة وقديستها، لا للتحنيط والادخار، وإنما أثناء التداول والإبداع. ومن هنا أيضاً المبدأ الخالد الذي أسسه أفضل من من الله عليه بمجامع الكلم، فأرسلها كلمة مدوية في الآفاق، ترسم الطريق لكل متكلم على الإطلاق، ولمن حلّى نفسه، أو طوقها، بمسؤولية الكلمة؛ قراءة أو إبداعاً، على وجه الخصوص. قال معاذ بن جبل رضي الله عنه في حديث طويل "...قلت يا رسول الله

¹⁹² صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية"، مجلة الوحدة، ع101/102، مرجع سابق، ص14.

¹⁹³ يويو، عبد الحميد. "الخطاب العربي المعاصر والفكر الغربي: أية علاقة؟"، مجلة المنعطف، وجدة: المغرب، ع10. 1416هـ/1995، ص17.

* انظر أيضاً التعليق الذي ذكره محمد البنكي في حق علي حرب: "... بل إننا ما زلنا نتوجه بنوع من الحفاوة نحو هذا الأفق [الحدائث التفكيرية خاصة] الذي انفتح علينا بعد أن اندست الآفاق [...] ونأتي بعدد عقد من الزمان في ندوة مثل هذه ونتحدث عن جنائيات أهل التفكير علينا". مجلة عالم الفكر، عدد خاص ع4/3، م26، يناير/فبراير/مارس 1998، ص178.

¹⁹⁴ سعيد، جودت. اقرأ وربك الأكرم، مرجع سابق، ص61.

وإننا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: "تكلتك أمك! وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم؟"¹⁹⁵ من هذه المرجعية الشمولية التي تستند قراءتنا إليها، نرى "أن كل اهتمام باللغة ينطوي على شعور بالمسؤولية، تتضح في ما نسميه تفسيراً وتواصلًا"¹⁹⁶ وهذه الغاية العظيمة، ينبغي أن نتعامل مع اللغة بمنتهى الجد واليقظة. إن الكلمات بتعبير آخر، "يجب أن تسأل عما تصنعه بقولنا وأرواحنا..."¹⁹⁷

إننا ونحن نمارس فعل القراءة، على وعي تام بأنه ينبغي أن نفهم، ومهمة الفهم هذه التي نرمي إلى تحقيقها "هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكتشف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر، يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص."¹⁹⁸ هذا الفهم العميق هو الذي يجعلنا ندرك حقاً، بعد غور قوله الإمام ابن تيمية، وأنها فعلاً كانت تنطلق وتتأسس على مرجعية واضحة المعالم، بينة القسمات، وتلك هي نصه على أن "العربي الذي يفهم كلام العرب، يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير مواضعها..."¹⁹⁹

نسوق هذه الإشارات بهذا الشكل العام، الذي نعتقد أنه يقارب القضية في أصولها، لأننا نؤمن بأن المقروء -أي ما نرغب في قراءته- يستعمل اللغة. صحيح أنها لغة لا كلغة عامة الناس. بمعنى أنها لغة الإبداع بكل ما للكلمة من معنى وعمق، ولكنها في كل الأحوال، اللغة التي نعرف جميعاً. وما ذلك إلا درءاً لتوهم سيادة الصمت، مادام أن "لغة الدوال بدون مدلولات تستدعي "لغة ثانية وهي لغة المدلولات دون دوال، وهي نقطة الحلم المطلق، نقطة بريئة أيضاً من الواقع، ذات كاملة، مكثفة بذاتها تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي

¹⁹⁵ الإمام النووي. رياض الصالحين، دمشق: دار الفكر، حديث: 1522، ص 470.

¹⁹⁶ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص7 من المقدمة.

¹⁹⁷ ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص26.

¹⁹⁸ أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص36.

¹⁹⁹ ابن تيمية. الإيمان، القاهرة: دار الحديث، تحقيق: عصام الدين الصباطي، ط1، 1415هـ/1994م،

يتوهم فيها صاحب الرؤية أنها -والعياذ بالله- متسعة إلى درجة أنها تشمل كل شيء. عندئذ لا تضيق العبارة وحسب، وإنما تتفتت وتتبعثر الكلمات والدوال، ثم تتلاشى "ولا يبقى إلا الصمت."²⁰⁰ وعلى هذا الأساس إذاً، نحن نحرص منذ البدء على أن تكون المفاهيم واضحة جلية، حتى لا ننخدع بأي سراب فنتيه وراء مقولات قد تخدم مجالها الحضاري الذي عرفت فيه ولادتها، ولكنها قطعاً لن تزيدنا إلا رهقاً.

حري بنا في هذا المقام، ألا نغلق، ونحن نمارس فعل القراءة، انغلاق البنيوية التي سحنت نفسها في إطار من العلاقات الداخلية بين جدران اللغة/ النص. ذلك لأننا نعتقد - وفي كل الأحوال - أنه "ليس ثم تفهم يعرى من الموقف."²⁰¹ وتأسيساً على هذه القاعدة الذهبية، فإننا نتعامل مع "النص باعتباره مكوناً من مكونات الوجود الحضاري، لا يجوز فيه التزييف."²⁰² ورفع شعار غياب الضابط تزييف. إذ كلما ألقينا القارئ يتجاهل كل الدلالات التي خارج النص، سواء التاريخية منها أو "الأيدولوجية"، ويحصر نفسه في دائرة التحليل اللغوي الداخلي فحسب، يفقد [تفسيره] الكثير من أهميته، لأنه يفصل الأدب عن تاريخ الفكر الإنساني."²⁰³

وسعيّاً وراء تحقيق هذه الغاية التي تفتح -بحق- الآفاق الواسعة أمام القارئ، فإنه بالإمكان أن نقرر "أن العلاقة بين اللغة والموضوع، علاقة حقيقية، ذلك أننا نختار كلمة معينة دون كلمات أخرى، ونخيل كلمة على كلمات. ومعنى ذلك، أننا نتعامل مع نظام واسع لا يمكن تجنيه."²⁰⁴

قلت، لا نغلق انغلاق البنيوية، ولا نحن نسمح لأنفسنا أن تنفلت منا "الحقائق" كما تنفلت من التفكيكيين، وتضيع في صيرورة من الاختلاف والإرجاء، حتى أنه لا يقر لها قرار، ولا تثبت على حال. صحيح أننا ينبغي أن نتعامل بكل حرية، ولكن الأصح هو أنها

²⁰⁰ المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، منبر الشرق، ع2، مرجع سابق، ص93-94. وكذلك إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق.

²⁰¹ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص159.

²⁰² الأمراني، حسن. المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين، مرجع سابق، ص37.

²⁰³ بطر، كريستوفر. مقاله في فصول، ع3، م5، مرجع سابق، ص31.

²⁰⁴ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص31.

حرية "تستوعب في نشاطها احترام النظام، ولا تجعل كسره هدفاً كما يفعل دعاة الفوضى. إن شؤون اللغة والتفسير، هي شؤون الاتصال أو البحث عن طريق الجماعة الصعب الذي يُلمس في رفق وحذر من أجل هُضة "الروح" العامة.²⁰⁵ هكذا بعيداً عن كل نرجسية مخادعة، وادعاءات زائفة، قد ترضي نزوات النفس وأهواءها، لكنها أبعد ما تكون عن "هُضة الروح العامة"، ناهيك عن كونها ستلحق بها -قطعاً- أضراراً لا تحُد. "وكل إغفال لهذه الحقيقة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى بؤس في النتائج."²⁰⁶

أفيعني كلامنا السالف إذاً، أننا نلجم قدرات الألفاظ ونكبحها؟ ثم نخاصرها في زاوية ضيقة، ونحرمها حقها المشروع في أن تجوب سماء المعاني بكل حرية وطلاقة وفيض؟! بتعبير آخر، أنقف حاجزاً في وجه تدفق معانيها حتى تتعدد، بل حتى تغدو لا هوائية، فتفسح - نتيجة لذلك - المجال أمام سيل لا ينتهي من القراء، وتصير القراءة، بدلاً من الاكتشاف والمقاربة - بمثابة إبداع نص على النص المقروء، كما سبق وألحنا؟! لأن النتيجة وفق هذا المفهوم، وبسبب منه، ستتجسد في أن سيحمل كل قارئ اللفظ على خلاف ظاهره، ويستحدث له دلالات "تتجاوز المعنى الموضوع له، إلى آفاق أخرى تجعل اللفظ مرتبطاً بالذهنية التي يعيشها المتكلم... ليكون اللفظ مجرد "علامة" أو "رمز" لما يريد إرساله إلى المستمع.²⁰⁷

أنقف حجر عثرة أمام كل هذا؟!!

لقد سبق أن أثبتنا في ثانيا هذا المدخل، أن أي نص كتبته يد إنسان، هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقاتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. لأن النص البشري محدود "في زمانه ومكانه وأحواله، ولا يرقى إلى مستوى

²⁰⁵ المرجع نفسه، ص194.

²⁰⁶ الأمراني، حسن. "الحداثة... ما الحداثة؟"، المشكاة، ع16/15، محرم/جمادى 2 1413هـ/1992م، ص112.

²⁰⁷ فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، مجلة المنطلق، ع117، مرجع سابق، ص10.

الديني في خصوصية التجاوز، وإذا اتفق وحاز النص البشري على أهلية التجاوز، فليس لاعتباره فوق زمني، وإنما لتعلقه، من جهة المضمون، بقيم إنسانية وأحكام عامة.²⁰⁸

هذا موقف مبدئي لا بد من الاتكاء عليه، في تعاملنا مع هذه القضية التي نحن بصدددها. لأن هذا الأساس لا محالة يعصمنا من الانزلاق، ومن مخاطر التسبب اللغوي والفكري، حتى لا ننساق مع أمثال "رامبو"، فنهذي معه: "ينبغي الضرب في المغامرة المفتوحة على المجهول حتى ولو قادك ذلك إلى الموت والجنون".²⁰⁹ والذين يضربون في المغامرة والجنون عندنا، أكثر من أن يحصوا، شعراء ونقاداً - من حاملي لواء الحداثة "وهي عين الحداثة"²¹⁰ كما يذكر بحق، وعمق نظر "أبو يعرب المرزوقي". أليس هؤلاء قد صار عندهم شبه إجماع وعقدة مرضية وهي: "الخجل من الإعلان الصريح عن الانتساب إلى روحانية استخلافية، مع التبجح الوقح برموز كلها تقطر روحانية حلولية، لعل أبرزها الرموز المسيحية الواضحة المتدرة بلغة التصرف...!"²¹¹

ودراء لهذه المفسدة بلغة الأصوليين، فإننا ما نفتأ نعتبر "أن المعاني السائلة لا يستطيع أن يكشفها الإنسان، دون أن يكون على ذكر بالمعاني الصلبة. وكثير من اللغة الفياضة أو السائلة، قد ينطوي على إتيان البيوت من غير أبوابها. كثير من اللغة السائلة قد يكون دفعاً لا شعورياً عن نزوة الترفع عن العلم."²¹²

هذه حقيقة، توازرها حقيقة كثيراً ما نتغاضى عنها - جهلاً أو تجاهلاً - كما في شأن "رامبو" مثلاً، وهي "أن مفهوم اللغة السخية الطلقة يختلف باختلاف المجتمعات."²¹³ أ فليست الكلمات وهي تتناغم في نسج نص ما، ويعاضد بعضها في تواشج حتى تخرج

208 جابر، حسن. مقدمة، *مجلة المنطلق*، ع117، مرجع سابق، ص6.

209 أورد القول: محمد علي شمس الدين: ندوة: "حركة الحداثة أين..."، *مجلة كتابات معاصرة*. بيروت

الشركة العربية للتوزيع، ع11، م3، آب/أيلول 1991، ص35.

210 المرزوقي، أبو يعرب. "العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، *دراسات عربية*، ع4/3، 1999،

مرجع سابق، ص35-36.

211 المرجع السابق، ص36.

212 ناصف، مصطفى. *اللغة والتفسير والتواصل*، مرجع سابق، ص35.

213 المرجع السابق، ص36.

مثالة رائقة، بتعبير القدماء -أو مجنونة حاملة مختربة، كما عند كثير من أغيارنا -بتعبير المحدثين - أليست "ملتقى علاقات بين المتكلم أو المخاطب والفكر واللغة؟!"²¹⁴

أما الضرب في متاهات لا نهائية المعنى، بحيث يدل اللفظ على كل المعاني التي يحتملها -دون قاعدة خفية أو معلومة- عندنا وعند أغيارنا، فهذا أمر -لا ريب- يجعل القضية "مزاجية" لأهواء المستعمل وتطلعاته"²¹⁵، كما أو مانا إليه قبل قليل.

ولن يقف الأمر عند هذا الحد "المزاجي" فحسب، بل يتجاوز به إلى ما هو أخطر وأفظع، تماماً كما هو واقع عند الأغيار؛ إذ سيقودنا إلى فوضى القراءة، وفوضى القراءة تعني استحالة المعرفة اليقينية، بل سيقودنا إلى حالة من العدمية النيتشوية، إذ تسأل فقال: "ماذا تعني العدمية؟" ثم أجاب بأنها تعني "أن أعلى القيم تفقد قيمتها"، ثم أضاف: "إن العدمية الكاملة هي الاقتناع بأن الحياة بلا معنى في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة إنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة أو تجسد الأخلاق ومستقلة في نفس الوقت..."²¹⁶ ولتتنا نلتفت إلى هذه الكلمات التي تقطر عدمية في كليتها، وما يزيدها عدمية ألفاظه: "الاقتناع بلا معنى الحياة"، "أدنى حق افتراض"، نعم إنه يجرمنا حتى من مجرد الافتراض!! فليتتنا نلتفت مجرد الالتفات!! لقد سقنا أطرافاً من الحديث تؤكد كلها، أن المفاهيم والرؤى متحيزة، وهذا ليس عيباً في ذاته، وإنما المهم هو إدراك هذه الحقيقة، واستحضارها في كل وقت وحين.. من هذا المنظور، نخلص إلى أنه ليس مستعصياً علينا البتة أن نبلور مصطلحات تنبع من كيانات الحضاري. وهذا لا يأتي إلا حينما يكون لدينا فكر متحرر ورؤية لا ترزح أبداً تحت وطأة أي قراءة -في مثل حالتنا- من بنات فكر حضارة أخرى، وندعي أننا نتعامل معها -إيهاماً وربما جهلاً- أنها في براءتها الأولى، أي اعتبارها تقنيات إجرائية أميل إلى الحياد المطلق، منها إلى التحيز. ومثل هذا التوهم، في الحقيقة، لا ينطلي إلا على من لا يدرك، أو لا يريد أن يعي، أن المنهج/ القراءة: "ليس بضع "قواعد"، ولا جملة "خطوات" إلا في النصوص التي تتحدث عن المنهج،

214 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص 228.

215 فضل الله، محمد حسين. المنطلق، ع 117، مرجع سابق، ص 18.

216 أوردته: البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج"، إشكالية التحيز، ج 1، مرجع سابق، ص 188

أي الخطاب الذي يريد "التنظير" للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها.²¹⁷ لهذا الأمر إذاً، لم يكن غريباً، ولا بدعاً من النظر، أن يؤسس "محمد علي الرباوي" -مثلاً- مصطلحاً للأدب الإسلامي، وهو أنه أدب مسؤول،²¹⁸ وليس ملتزماً؛ لأن المصطلح الأول ينشأ من فكر ينبع من خصوصية الكاتب المرجعية، أما الثاني فلا شك يصطبغ بصبغة كيان آخر مختلف. وبهذه الرؤية الشمولية، ذات المرجعية الواضحة، كما جسدها في مقاله المشار إليه، تسقط -تمثيلاً- مقولة "سعيد السريحي" فيما أسماه: "سلطان المصطلح -سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس" وقال ما نصه في آخر مقاله: "إن الثقافة مطالبة بإعلان الثورة على مصطلحاتها لأنها بذلك تعلن حريتها ورغبتها في البحث عن أرض لم تعلن عليها التصورات إقامة إمبراطورية المصطلح."²¹⁹ لقد سقنا هذا الاستطراد، لأن ما وددنا إثباته خلال متن هذا المدخل هو "أن كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي تعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية..."²²⁰

وتأسيساً على هذا، فإننا نرفض في قراءتنا مصطلح "موت المؤلف" الذي صكه "رولان بارت" لأنه محمل برؤية معرفية تؤدي إلى نتائج كارثية، لو نحن تنبناه قلباً وقالباً. وقد سبق وأحنا إلى هذه النتائج الوخيمة، إذ "من الواضح أن البنيوية ببعض هذا السلوك، تكشف عن أصول فلسفة أفكارها التي تبدو إلحادية."²²¹

لهذا نقول، إن عملية التأويل -وفق المعالم التي رسمنا لقراءتنا- مهمة جداً. والتأويل -كما يعبر مصطفى ناصف- "قراءة ودود للنص... والتأويل حوار خلاق بين النص

²¹⁷ الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، 2، أكتوبر 1985، ص 12. ويضيف موضحاً أن "هذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على "تلوينها"، أي تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل، أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. و هنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارئ سوء تفاهم ما ص 12.

²¹⁸ السريحي، سعيد. "سلطان المصطلح - سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس"، علامات في النقد، ع 30، م 8، دجنبر 1998، ص 121.

²¹⁹ المرجع السابق، ص 134.

²²⁰ المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز". إشكالية التحيز، ج 1، مرجع سابق، ص 17.

²²¹ مرتاض، عبد الملك. "مدخل في قراءة البنيوية"، علامات في النقد، ع 29، م 7، 1998، ص 22.

والمقارئ، حوار يضيفي على النص معنى يشارك فيه طرفان.²²² الأمر الذي ارتأينا من خلاله أن نستعمل مصطلح "استنطق"، لوصف علاقة قراءتنا بالنص المقروء وصاحبه، ومصطلح "استنطق" ومصدره خاصة، مصطلح أصيل لا يخلو منه كتاب من كتب الأصول مثلاً... لذلك بدا لنا أن الفعل "استنطق" يحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضاً على النص، أو أن المعنى كامن في النص ذاته؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع. وباستخدام صيغة "استنطق" [الناقدُ النص]، يصبح المعنى لا في عقل الناقد، ولا في النص ذاته، وإنما نتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة افتراضية تقع بينهما يلتقيان فيها؛ فالناقد يقول ما يقول من خلال النص، ومن خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص، ولذا فهو يستنطقه، والنص لا ييوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده، وإنما يُستنطق، فالواحد في حاجة للآخر.²²³

أما مصطلح "لا نهائية المعنى"، وثبات الدال والمدلول والعلاقة بينهما في إطار اللغة عموماً، فقد حاولنا إبراز موقفنا منها؛ وقلنا فيما أوردناه إجمالاً "إنه لا يمكن أن يستقيم فهم اللغة المفتوحة أو العناية بأمرها، بمعزل عن دراسة مخاطر التسيب اللغوي، يجب أن يسير الاهتمام باللغة المفتوحة الطليقة، مع الاهتمام باللغة المنضبطة أو الاهتمام بالحقائق الضيقة، المحددة إن صح هذا التعبير".²²⁴ وما ذلك إلا لأن اللغة المفتوحة على إمكانيات متنوعة، بل ولا نهائية، كما يزعم من الناس، ليس بمحك ولا معيار نهائي لقيمتها، وإنما قد يُفقد قيمتها ونصبح وجهها لوجه مع حالة منفصلة، يضيع معها كل شيء.

بقي أن نشير، ولو بشكل مقتضب، إلى مصطلح "اللعب"، هذا الذي أحله "دريدا" محل مصطلح "التعارض" كما عند "سوسير"، إذ يرى الثاني أن المعنى يتولد من تعارضات بين المفردات، أما التفكيكيون، و"دريدا" بوجه أخص، فإنه أحل "اللعب" و"الرقص" على الأجناب، محل التعارض. نقول إن موقفنا منه، ليس مطلقاً "موقفاً من لفظة ذات حد

222 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص 7.

223 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، مرجع سابق، ص 113.

224 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص 36

لغوي فضفاض، وإنما هو موقف من فعل حضاري.²²⁵، ذلك أن المصطلح، كغيره من المصطلحات، "حامل قطعاً لمكونات تلك الحضارة وجوهرها."²²⁶ ولمن خامره الشك فيما نسوقه، أو أننا نؤسس "للوغوس" على حساب الهامش، كما يزعم "سعيد السريحي"، الذي أدرجنا قوله،²²⁷ فبإمكانه أن يقلب النظر في هذا النص الذي تذكره الكاتبة الأمريكية اليهودية المتخصصة في فكر أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب: "سوزان هاندلمان" Suzan Handelman²²⁸ إذ يذهب إلى أن التعددية عند "دريدا" محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة، وإنكار إمكانية التجاوز. وتحل تعددية المعنى محل تعددية الآلهة، وتصبح تعددية المعنى، إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر، أي أن تعددية المعنى هي في واقع الأمر، إنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز، وإنكار لظاهرة الإنسان ذاتها..²²⁹

لهذا السبب، فإنه من الغفلة بمكان، ومن الجهل المركب بما قد يضير الإنسان وأمته، أن نستورد مصطلحا مثل مصطلح "اللعب"، دون ذكر لخلفيته الوثنية. ألسنا نجد -تمثيلاً لا حصراً- ترجمة لنص "اللعب والكلام" لصاحبه Francis Wybrands، دون أن يتدخل المترجم ولو بأدنى تنبيه للغم الذي سيفجره في وجه القراء؟ بل نراه يتحذلق ويتفيهق، لينتصر لمصطلح "اللعب" Jeu: أنطولوجيا ومتافيزيقيا بلغة المعاصرين!!

وممكن الداء هو هذا المقطع: "جاء في خاتمة كتاب هايدغر مبدأ السبب Le principe de raison": "ربما تكون الترجمة الأكثر صواباً لقول ليينتز: "وجد العالم بينما كان الإله يحسب"، هي: "وجد العالم بينما كان الإله يلعب."²³⁰

والنص هو ولعب بالمعنى القرآني، "ويقطر وثنية" كما عبر أبو يعرب المرزوقي. ولكن من يتعظ؟!

225 الأمراني، حسن. "الحداثة... ما الحداثة؟"، المشكاة، ع16/15، مرجع سابق، ص112.

226 المرجع السابق.

227

Handelman, Suzan. *A fragment of Redemation: Jewish Thought in Benjamine Scholemand Levinas*, Bloomington, IN: Indiana University press, 1991.

228 ترجمه: الحسين سحبان، فكر ونقد، ع15، يناير 1999، ص149.

229 انظر النصوص التي افتتح بها. وكذلك الهامش (1) ص154 من المرجع السابق.

230 أنظر الصفحة 149 من المرجع السابق.

بعد هذا العرض المتواضع، الذي لا يخلو من النقص، لإشكالية القراءة، كما فهمناها، يمكننا أن نسجل مع مصطفى ناصف فنقول إن "المعرفة في الثقافة الإسلامية فعل جماعي".²³¹ ومعنى هذا - كما يبدو لنا - أنها تنطلق من مرجعية متعالية واحدة - أو ينبغي لها ذلك - في تصور الإنسان والكون والحياة.

وإذا نحن لم نحس بهذا التناغم الجماعي - الذي ليس مناقضا للذاتية الحقيقية أبداً - واكتفينا "بالاستيراد"، بدءاً بالمصطلحات، وانتهاء بالقراءات والتصورات، كما هو واقع مع الأسف، فإن علومنا الإنسانية - وغير الإنسانية - سيصبح "عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فقد الإنسان العربي القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء، يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة.."²³²

ولا تغرنا هاهنا، تلك الشعارات المرفوعة التي تدعي "كونية" المصطلحات، والقراءات، في ظل العولمة، "ووهم الخصوصية".²³³ وإنما يحق لنا أن نتساءل وبجد: "لماذا - ونحن ندرك الخلفية الفلسفية للمذهب - نصر على استيراد المصطلحات الأدبية والفكرية من حقل ثقافي غريب عن حضارتنا."²³⁴

لهذه الأمور مجتمعة، حاولنا في هذا المدخل، أن نرسم معالم القراءة التي نعزم أن نحاور في ضوئها، إشكالات مشروع "أدونيس"؛ الفكري والإبداعي على السواء. ولعله مما يشجعنا، أن نجد الشاعر في ما لا يخص من أقواله وكتابات، يلوم، بل ويحمل بشدة أحيانا، على من لا يقرأه قراءة في مستوى الشعر الذي هو "رؤية معرفية وجمالية"²³⁵ "والفن بوصفه رؤية كونية.."²³⁶ طبعاً، والشعر في عرّفه، غير، وعلى مستويات مختلفة، "فهو في

231 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص 328.

232 المسيري، عبد الوهاب. "تفاعلات حمراوان"، مرجع سابق، ص 96.

233 أشهبان، عبد اللطيف. "الحداثة ووهم الخصوصية"، ضمن كتاب **مشروع التحديث في المجتمع المغربي**، سلسلة: ملتقيات الفكر المغربي 2، البيضاء: منشورات الشعلة، ط 1، 1998، ص 33.

234 الرباوي، محمد علي. "الأدب الإسلامي أدب غير ملتزم"، **مجلة المنعطف**، ع 2، مرجع سابق، ص 76.

235 انظر الحوار الذي أجري معه بمجلة **نزوى**، ع 18، أبريل 1999، ص 22.

236 المرجع السابق، ص 22.

تقدم علاقات جديدة بين اللغة والأشياء، عبر رؤاه المختلفة، يقدم صورة جديدة للعالم، وللعلاقة بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والعالم.²³⁷

وعلى هذه الأسس، فإن قراءتنا المقترحة، ستعتبر الأسئلة التي سندرجها الآن، أسئلة من صلبها، ومن صميم انشغالاتها؛ وهي: "لماذا تموت الأشياء الجميلة في الشعر الحدائي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ هل لأن عالم الشعر الحدائي في جوهره، يشبه عالم أبطال الأفلام الأمريكية، وعالم "توم وجيري"؟ فهو عالم خال من القيم الأخلاقية والإنسانية، وخال من المركز؛ كل شيء يأخذ شكل دوائر فارغة من المعنى مثل العود الأزلي عند "نيتشه"، ومثل فلسفة التاريخ الوثنية عند اليونان والهندوس.²³⁸ ومع هذا التأكيد، فإننا نلح على أنه ليس "ثمة موضوع للحوار يتم استنزافه حتى آخر قطرة فيه، بل هناك عقل يتلقى من الآخر تفصيلاً [...]"، فينشغل به. وبالتالي يظل الحوار [...] يطوف.²³⁹

الخاتمة:

تلك كانت بعض الانشغالات التي فرضت نفسها علينا؛ على اعتبار أن جدل المجادلين في مقارنة النصوص الفكرية عامة، والأدبية خاصة، إنما يتم في إطار اتكاء ردودهم أو قراءاتهم التطبيقية والتنظيرية على قضية، أو مجموعة قضايا مما أثارناها. فالمخالف إما أن يتهم بأنه "مؤدج"، ولا علاقة للقراءة بالأيديولوجية، وإلا ستغيب الموضوعية، والقراءة الودود، وإما أنه ينعت بتبني الأخلاقيات والماورائيات؛ والنص/ النقد، ما هو إلا لعبة الدوال والمدلولات وتراقصها، في علاقة مغلقة تُتبادل فيها الأدوار ويتم التناسل الداخلي؛ لأن كل شيء، كل قيمة، كل مرجعية، خارج النص قد أُعلنت جنازتها، بل حتى الذات القارئة أو

²³⁷ المرجع السابق، ص 26.

²³⁸ المسيري، عبد الوهاب. "العلمانية... رؤية معرفية"، مجلة الإنسان، ع 10، ص 2، شوال 1413هـ/أبريل

1993، ص 62.

²³⁹ القول للمسرحي: أوجست سترينبرج August Strindberg أورده: رايموند ويليامز في: "طرائق الحداثة ضد المتواتمين الجدد"، عالم المعرفة، ع 246، يونيو 1999، مرجع سابق، ص 95.

المبدعة قد تشظت؛ فمن من حقه أن يزعم التمرکز حول القيم، بل حتى الاستمداد من مركز الوجود - الله تعالى - إذ قد أعلن موته؟! والعياذ بالله.

ونحن لم نفرض في القراءة البديل؛ بعرض تقنياتها، ومفاهيمها، وأطرها المرجعية، كما قد يلاحظ، وإنما نأوشنا حولها بعض المناوشة، وذلك لأن القضية متشعبة أصلاً، ولأن هذا المقال مجرد مدخل لدراسة متكاملة، نأمل أن تجد طريقها إلى القارئ قريباً أن شاء الله وفيها ربما تتضح تلك المعالم والتفصيلات.

ولما كانت المفاهيم هي اللبنات التي منها تؤسس المنهجية، فإن القراءة البديل ترى أنه ما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم؛ من خلال عمليات بحث وتنقيب، في ما هو متاح ومتداول؛ من أجل التحقق منه وتعرفه، والقيام بالفرز والتنقيح؛ بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

لا نقول باللغة الموضوعية إذن؛ لغة لاهوت الأرض؛ ومن ثم نرفض زعم النبوية أن المفردات لا وجود لدلالاتها إلا في إطار النسق المنقطع عن كل خارج؛ في نوع من لعبة الشطرنج، كما نرفض تصور ما بعد النبوية حيث تخضع اللغة للصيرورة، وتلاشي المعالم وانفلاتها، في عملية من الاختلاف والإرجاء التفكيكي؛ فتُدنس كلمة الله -مثلاً- ولا ضير، أو تُقدس لفظة الشيطان - مثلاً أيضاً- ولا حرج! فنحن لا نضيق الفجوة بين الدال والمدلول - في مجال الإبداع والنقد- إلى حد اعتياري (أ) هي (ب)، ولا نوسعها إلى مستوى أن تقول - المفردة- الشيء ونقيضه في الآن نفسه؛ إذ لا يتساوى النقيضان قيمة أبداً، مهما استغرق عالم المحازر، والصورة، المؤلف واستحوذ عليه.

إن اللغة تبدع، وتكثر المعاني، وتختلف، ولكن لا بد من استحضار إجماعات ما تعنيه الكلمات في ذهن المتلقي ووجدانه؛ اجتماعياً، وثقافياً، وعقدياً.. فليس صحيحاً دائماً؛ أن ليس للقصيدة أن تعني، وإنما يكفي أن تكون فحسب: A poem should not mean but .be

إن اللغة وفق القراءة البديل، مهما بلغت لن تكون مطلقة؛ وإن زعمت؛ فما هي إلا حالة من الحلول أو الوصول، ويوم يرى صاحبها أن المطلق قد حل فيه، أو "صعد" هو ليأخذ مكانه؛ تكون نهايته، ونهاية إبداعه، ونهاية أمته، إن هي أسلمت له القيادة. ولا ينبغي

بحال من الأحوال أن نثق بما يزعمه الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وإنما الأمر بخلاف ذلك، والحق من ورائه، كما يرى ابن خلدون. لا بد إذن -تساوقاً مع ما سبق- من أن تتميز العلاقة بين الإله والمألوه، بين المطلق والنسبي، بين اللغو وأحسن القول. وبمعنى جامع؛ إن القضية أكبر من مجرد مفردات ذات شكل جذاب، ومغر، وإنما العبرة بما تحمل من مضمون لا ينفك عن القيم الخمس، كما يرى أبو يعرب المرزوقي؛ وهذا يعني حتماً: الخروج من نظرية الوجود الحلولية، إلى نظرية الوجود الاستخلافية.

في القراءة البديل، للشاعر/ الناقد، أن يقول، يبني من اللغة كلاماً؛ هو على غير مثال -بشري فحسب- لا مرأى، ولكننا أخطأنا جادة الصواب يوم قلنا إن الشاعر يشعر بغير ما يشعر به غيره بإطلاق، ويقول ما ليس لسواه أن يقوله، ونكتفي نحن فقط بالقاعد البلاغية الذهبية، ولا نسأله عن خطئ الرأي، ولا عن فساد التصور، وإنما "نؤسّط" حضوره في الوجود حتى إنا لنجعله يحس بالامتلاء؛ وكأنه لا يأكل الطعام ولا يمشي في الأسواق..فـ:

شعرُ الأولمب... زعمُ قرائحَ جوفاء،

رجمٌ... منبتٌ لا ظهراً أبقى... ولا أرضاً يقطع!!

الشعر... ومض من نور... يُقذَف!!