القراءة والمرجعية :نظرات في كتابات أدونيس

عبد القادر محمد مرزاق*

مقدمة:

يعلمنا 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 معتنقيها وأسماؤهم، ووسائلهم إليها، من هذه الأمة أو تلك.

هذا الفهم يجعلنا دوماً متحفزين لإدراك الخلفيات التي تحرك النظر والسلوك البشري، ويمنحنا 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 يوهمنا الداعون إليها والحاملون لواءها خداعاً وتلبيساً، بينما ينطوي باطنها على الشر –إن لم نقل الشر نفسه– متى وقفنا وقفة للتأمل والتمحيص؛ فنتأكّد –تدبُّراً– من فوله 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 فيبادر إلى القول: وما علاقة هذا الكلام "الكبير" بمحاولتك قراءة مشروع شاعر[1] ملأ الدنيا وشغل الناس؟! أم هي مصادرة "مؤدلجة" منذ البداية؟

لعله ليس من المبالغة المجانية في شيء أن أقول: إن أول إشكال شغل البال والتفكير، هو تساؤلي الملحاح: كيف ألج إلى دروب مشروع هذا الشاعر؟ كيف أحاول مقاربة فكره وإبداعه؟ وفي فكره وإبداعه ما يغري بالقراءة، بل فيه ما يشعر أن الداني منهما، لا ريب مقبل على ركوب طريق وعر، وتجشم عقبة كؤود،

---

* باحث مغربي 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.

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 تقرع كل وقت وحين بمثل "شهوة القراءة؟ ولذة النص"؟[2] ثم بالتعبير الواضح المكشوف أليس الشاعر قد "يمارس شبقية جنسية مع القصيدة، بوصفها احتواء لرغبته وتجسيدا 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 لعوب. كذلك إذا وجدته يعلي مبدأ اللذة" ويقصد "باللذة"[4] "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]

ومع أننا نسلم بهذا، فإن إشكال القراءة يبقى قائما، ويحفز على صياغة جملة أسئلة معرفية، لا تَسلم 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

---

[2] أورد التعبيرين د. عبد الوهاب المسيري وقال: "ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحداثي 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 والتواصل، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 193، يناير 1995 ص226

[5] المرجع نفسه، ص226

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، بدءا من اختيار الألفاظ، وانتهاء ببسط 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 نذعن 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 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 كثيرا 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]

---

6 رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، في دراسة الأدب، مجلة فصول، محور" الأدب والإيديولوجيا"، ج1، ع 3، م 5

7 المرجع نفسه، ص68، والمقال مترجم عن هورت شتاينميتز Horst Steinmetz

8 دريدا، جاك Jaques Derrida: عن "الكراماطولوجيا" 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

12 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 232، أبريل 1998، ص327

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 أيضا 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، وتتعدد 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 دالا متعدد المدلولات."[15]

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

---

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: 30/29 أكتوبر 1998. تحت إشراف وزارة الأوقاف.

16 أوصاف ذكرها جودت سعيد عن الجاحظ قال: إنه كان شهيد الكتاب والقراءة، وكان قارئا بمستوى حضاري إنساني عالمي... انظر: سعيد، جودت. اقرأ وربك الأكرم، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، 1993، ص30-31.

أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد، أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق، إذ أن أحكامه هي أولا وأخيرا 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 منغلقاً، تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية."[18] فالقراءة إذاَ، 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 صاحبا مؤلف:" كيف تقرأ كتاباً"[20] عن مصطلح التناقل–التواصل: "انظر فقط إلى كلمة التناقل "Communication" لحظة، إن جذرها يتعلق بكلمة "Common" 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 –القولة– تلمح من طرف خفي إلى المشترك القيمي أيضاً.

---

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، ع 3، م 5، مرجع سابق، ص69

20 هما مورتيمر آدلر وتشارلز فان دورن.

21 آدلر، مورتيمر وفان دورن، تشارلز.كيف تقرأ كتابا. ترجمه وقدم له: طلال الحمصي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 1995، ص117

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

ومعلوم بداهة أن القيم المتجاوِزة: أخلاق، دين...الخ من مكونات الثقافة، حتى لا يظنن أحد أن "أطر عقائدية" الواردة في النص، قد تعني –فقط– الأبعاد الاجتماعية، والقيم الوضعية المتداولة بين الناس، استنادا إلى أن الناقد –بطلر– ذو موقف فكري ليبرالي–راديكالي كما ينعته هو نفسه.[23] نثبت 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 التراجيديا 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، نعني به "بول فان تيغم Paul Van Tieghem" حين يصف القراءة الواعية، فيحدد ملامحها بقوله، "فكثرة القراءات المحللة، المعللة، الباحثة عن قيم، قضايا، مشكلات، تواريخ، معتقدات، عقائد، وتطور أفكار، ومواقف يجب أن تكون الدافع الرئيسي للقراءة الواعية"[26] وما إخال أن قراءة هذه صفاتها، إلا متكئة على مرجعية، تتسم بالشمولية وبعد النظر لتسندها، لأنها "تؤرخ للأدب، وتؤرخ للحضارة في آن معاً."[27]

---

22 باطلر، كريستوفر. "التفسير والتفكيك والايديولوجية" ترجمه: نهاد صليحة، فصول، مرجع سابق، ع 3، م 5، ص82

23 انظر تقديم المترجمة للكتاب، المرجع السابق، ص79

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

25 القول: لجاك ماريتان Jacques Maritain ورده: علي عزت بيغوفيتش. المرجع أعلاه 144

26 تيغم، بول فان. الأدب المقارن، ترجمة سامي الحسامي، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، نقلا عن: د.سامي فدوح:" في الأدب المقارن: بحث في المقولات والميادين" مجلة الغدير، لبنان: المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ع 30/29، م 5، صيف 1995، ص142

27 المرجع السابق، ص142

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– كالألسنية، والبنيوية، والسيميائية، وحتى التفكيكية أيضا، 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 تُسْلِم نفسها للغرق ما دام الجسر قد انهار، أو تلتحق بالركب بعد أن يمدها بحبال النجدة، وقوارب النجاة! ولكم كان عجبي عظيما عندما وجدت شاهدا من أهلها، وهو "بيير ماشيري Pierre Machery" يصرح في غير مواربة أنّ "النقد البنيوي أو الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية."[29]

بل إنَّا واجدون ما هو أكثر دلالة وعمقاً على أن القراءة لا تتخلص من مرجعيتها –ولو نسبيا في أسوء الأحوال– وإن زعم أصحابها أو التابعون لهم ذلك، وألبسوه مسوح صرامة العلم والموضوعية! يتجسد ذلك في كلمة فيلسوف ألمانيا الذي أقل ما يقال عنه، إنه ظل يعمل بشدة على إلغاء ما ورائيات الفكر الإنساني. يقول "مارتن هايدغرMartin Heidegger" عن حضور الميتافيزيقا في القراءات الغربية:

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

---

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

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

[30] المرجع نفسه، ص185. والقولان لهايدغر من كتابه الوجود والزمن

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 وتنتشل 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 وشعرائنا[34] المعاصرين.

أقول: في الوقت الذي يسلك فيه هؤلاء هذا المسلك المشين، والمتسرع في مصادرة الأفكار والرؤى المخالفة، يتفكر بحق أحد الأمريكيين[35] ويتدبر، ويعلن، وكأني به يقرع هؤلاء، فيقول: "لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب: فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوربا، 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

---

31 المرجع نفسه، ص185

32 اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، فصول، صيف 1997، محور: أفق الشعر، ع 1، م 16، ص34

33 اليوسفي، محمد لطفي. المرجع نفسه، ص33

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: حداثة السؤال؛ وأطروحته بأجزائها الأربعة.

* رفعت سلام: ضمن فصول؛ وأشعاره.

* محمد عفيفي مطر...

35 هو: جهلس ملر Hills.J.Miller

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، التمست العذر النفسي في نقل النص بأكمله رغم طوله.. ولعل صدق ما ذهبت إليه، أنا أيضاً، يمثله الآتي: "في ترجمتها لكتاب دريدا on Gramatology "عن الجرماطولوجيا" تشير"جاياتري سبيفاك" Gayatric Spivak. إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع "حبر" يهودي Rabbi وهو فعلاً ما نلاحظه في نهاية مقالاته عن "ليفيناس وجابيس" في الكتابة والاختلاف.[38] والأمر نفسه يثبته عبد الوهاب المسيري في مقاله: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"[39] بكثير من العمق والتوسع.

إذا كان الأمر بهذه الصورة الجلية، 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 يجشمون 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 حقا "منقول منه" فحسب، إذ يكتفي دارسونا بمضغ المصطلحات؛ كالهامش، والإرجاء،

---

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، ع 10، س 3، خريف 97

38 اورده البازعي، سعد. إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص197، هامش 25، وأخذه عن كتاب:
Gayatric, Spivak. (TR) Of Grammatology, Baltimore: the John Hopkins Univ. press, ,1976 PP. ix, 317.

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، س 35، يناير/فبراير 1999، ص41

41 عطية، أحمد عبد الحليم. "التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر ع المعاصر (1)"، دراسات عربية، 1/2، س 34، ص55

والاختلاف، والتفكيك... ويتغافلون –عن وعي أو دون وعي– عن إرث هذا "الفيلسوف" اليهودي الذي ينطلق منه في قراءاته، كما حاولت تبيان ذلك.

ومن باب التحميض فقط، كما كان يذكر قدماؤنا، نذكر أن بعض هؤلاء قد يسمي مجلة "اختلاف"،[42] ويكتب أحدهم "تاء" الاختلاف هكذا: الأخ(ت)لاف[43] 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]

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 القتامة والحيرة، فلا نهتدي بنجم ولا علامات؛ فإن "الوجود مجرد إقامة في الرعب. ولا خيار أمام الكائن غير الهبوط والمرارات. والكتابة لا تبتني فكرة الأفول والعدم لترثي الكائن، بل لتومئ على نحو موغل في الخفاء إلا [كذا] أن للعدم فتنته 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 "أنْ ليست ثمة قراءة

---

42 مونيت، 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، ع 16 أكتوبر 1998، ص43. وكذلك: مجلة البحرين الثقافية، البحرين: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 18، س 5، أكتوبر 1998، ص118

45 المرجع نفسه ص44

46 المرجع نفسه ص49

47 رومية، وهب. شعرنا القديم والنقد الجديد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 207، مارس 1996، ص15

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 نثبت، 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 بدهياً، 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 لنفسي 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 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، منزه عنها، مفارق لها، ولكنه لم يهجرها، فهو خالقها، ومحركها وهو الذي يزودها بالغرض والغاية."[51] وما مصير الإنسانية إن هي خالفتها، أو اتخذتها ظهرياً؟ ولا ينبغي أن يخدعنا بريق الشعار المرفوع ذريعة لهذا التخلي، لأن "هذه القيم هي الملاط الإنساني الذي يضمن للجماعات توافقها، وللبشرية تماسكها؛ ومخالفتها تؤدي إلى شر مستطير يعاني منه المجتمع، وتعاني 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 والمدلولات

---

48 المرجع السابق، ص24

49 رماني، إبراهيم. "الشعر العربي الحديث: مسألة القراءة"، مجلة فصول، ع 2، م 15، صيف 1996، ص134

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، ع 25، س 4، يناير/فبراير 1982، ص100

تبادل الأماكن، أقصد الأدوار، لتتم عملية اللعب، بمشاركة مع المتلقي–طبعاً– الذي يدخل طرفا 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 الأخريين منه؛ أعني الحق والخير."[53] فهل هذا يعني أن النص يمتنع عن تعدد القراءات؟ مؤكد، أن الجواب هو كلا، "إلا أنه يرفض أن يصبح سلاحاً ضد ذاته، لأن الأدب مسؤول، ولا يمكن أن تنتقي هذه المسؤولية بالتفسير العابث 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؛ فينسون غرائزهم ورغباتهم الدنيا، ويتطلعون إلى تلك التي تتمشى مع القيم العليا."[56] وتدرك بعمق وجد "أن الأدب والفكر هما مستودعان هامان 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]

---

53 الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي"، مجلة الفكرالعربي، مرجع سابق، ص100.

54 الأمراني، حسن. المتنبي 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

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]

ولعله من نافلة القول أن نؤكد هنا أن مثل هذه الأحكام منبثة في ثنيا دراسات كثير من نقادنا، كما سبق وألمحت إليه في متن هذه الصفحات..[61] 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 الخضراء[62] 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 الملحدين، 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 فاته، ويفوت الذين سيقلقون، هو "أن الحرية التزام ومسؤولية، إنها التزام لا مجرد اختيار؛ لأن الاختيار هو تبني 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، و نصر على هذا، لأننا نعمل لصالح حضارة بعينها، كما مر معنا، ولأننا نصبو إلى الاستظلال في ظلال ثقافة بانية، و القراءة ذات المرجعية جزء منها، ومعلوم عند ذوي النهى والبصيرة النفاذة، أن الفعل الثقافي الباني الحر "ككل فعل تغييري، 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

---

59 سلوم، تامر."موت المؤلف" مجلة البيان، الكويت: رابطة الأدباء، ع 326 سبتمبر 1997، ص33

60 المرجع السابق، ص39

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.

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 همنا الأول والأخير كان محاولة رسم معالم منهج " يقوم على تناول النص باعتباره معطى حضاريا يسبح في فضاء حضاري لا ينسلخ عنه، و إن كان يتصدى لما يلحق الكيان من تشويه أو تزييف."[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 والأيديولوجيا:

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

هو ذا "كمال أبو ديب" يعلن أن "الكتابة الآن تنأى عن التفسير، لأنها تشعر أنها لا تمتلك العالم أيديولوجيا، وترى العالم مغلقا 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 الأيديولوجيا" هذه، كان قد أعلنها كثير من الغربيين منذ ستينات هذا القرن، وألفينا

---

65 الأمراني، حسن. "الثابت والمتحول في (الثابت والمتحول)"، المشكاة، ع 7 س 2، أكتوبر 1987، ص7. وانظر كذلك: المشكاة. ع 1، س 1، ص8: "الثقافة البانية".

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

67 بوعلي، عبد الرحم. نظريات القراءة (من البنيوية إلى جمالية التلقي)، مترجم، وجدة: دار نشر الجسور، ط1، 1995، ص8–9

68 أبو ديب، كمال. "اللحظة الراهنة للشعر, شعر اللحظة الراهنة"، فصول، ع 3، م 15، محور: الشعر المعاصر، م 2، خريف 1996، ص16

الناقد نفسه، منذ عقد من الزمن، كان قد اعتبرها دعوى زائفة وراح يسرد على مسامعنا في مقال له، أسماء باحثين كبار،[69] رفضوا تلك الدعوى بحدة أو لطف، ليدرك هو في خلاصة جامعة مانعة: و"بشكل حاسم، أن الأدب فعْل 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 للناقد بين يدي. يقول ما نصه "لم ينهر مفهوم الوحدة فقط، بل انهار مفهوم العقائدية–الأيديولوجيا.[72] وإذا نحن أبحنا لأنفسنا أحقية سؤاله: ولماذا هذا القرار البات الحاسم؟ لا يعدم ناقدنا جواباً، فنراه يجيب 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 المقتظبة فقط، فإن الكتاب المقتبس منه يقطر كله: تشظياً، وسقوطاً، و انهياراً، ونهايات، وهلم جراً من هذه المصطلحات التي يحمد عندها الناقد سُراه – 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 منكرا ممكنا من القول وزوراً، إذا أثرنا أن شعار نهاية الأيديولوجيا، أو سقوط المركز، أو انهيار الوحدة والوحدانية عند أبي ديب، وعند 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 كريIan Craib ": "ويتشكك أصحاب ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي Metanarative سواء أ تعلق الأمر بالعلوم،

---

69 أبو ديب، كمال. "الأدب والأيديولوجيا"، فصول، ع 4، م 5، المحور بنفس العنوان، ج2، 85، ص52–53

70 المرجع السابق ص54

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، ص24

73 المرجع نفسه، ص24

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 يسطّر في مواضع كثيرة وكثيرة جداً، من كتابه، عن "المعبد" الذي انهار ودون موارية يقول: "أما المعبد الذي عنه أحكي، فهو معبد العقائدية، والواحدية–الوحدانية، والوثوقية المطلقة، والمذهبية المضطهدة الضيقة، ومحدودية الرؤية..."[75] كل هذا الانهيار، وتبدل المفاهيم –السماوية والأرضية– غير المفاهيم، من أجل اكتشاف نصوص شاعر "تتراوح بين المنفلش عاطفياً (السنتمنتالي) والجاف جفاف رمال الهجير، والسريالي والكلبي واللقطة العابرة واللفتة الذكية (كما تتعدد وتتنوع المصادر المكانية والثقافية واللغوية لنصوصه –من الكريسماس إلى عبارات بالإنجليزية إلى لغة المسيحية إلى الغرب والمكان المحلي). بكلمة أخرى نحن أمام إلغاء للذات وشعر لا يصدر عن ذات تعاني العالم، بل يصدر عن معاينة خارجية للعالم أو ذات لا مركز لها، ذات متشظية."[76] ولقد كدت أنسى نفسي وأنساق مع الكتاب "المتشظي" 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 يقول بوثوقية هو أيضاً: "والفتنة هي،... وضع يدرك بالحال 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]

---

74 كريب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، الكويت: عالم المعرفة، أبريل 1999، ص279

75 أبو ديب، كمال. جماليات التجاور، مرجع سابق، ص26

76 المرجع نفسه، ص37

77 اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، فصول، ع 1، م 16، صيف 97، مرجع سابق، ص34

ولمن شاء الاستزادة عن تلك الإشارة المقارنة، فليراجع كتاب عبد العزيز حمودة[78] أكاد أقول في كل فصوله المستفيضة، حيث يبحث أصول المناهج الغربية. أفترانا جانبنا الصواب، حين ألمحنا 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، فإنا نجد ضالتنا في وصف مأزق المثقف العربي،[79] وما دوّنه 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 ومحبوباً له، ويحرك البشر نحو هذا المعشوق والمحبوب. فيجب إذاً أن يمتلك فلسفة ومثلاً أخلاقياً ومثالاً اجتماعياً.[81]

هكذا بمقدورنا أن نستخلص من الأمور سالفة الذكر، أن قراءتنا "المؤدلجة"، ليست كذلك، سياسياً، أو اجتماعياً، (وهو ما يمكن أن نضع أيدينا عليه في ما خصصت له مجلة فصول عدديها الاثنين).[82] أو حتى "ميتافيزيقيا" أو ما ورائياً بالمعنى الغربي عموماً، وإنما هي قراءة "استخلافية"،[83] ذات نمط إيديولوجي ومرجعي

---

78 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق.

79 صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة العربية"، الوحدة، الرباط: المجلس القومي للثقافة الغربية، ع 102/101

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

81 المطهري، آية الله الشهيد. الهدف السامي للحياة الإنسانية، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1409هـ، ص79-80 مع تصرف يسير.

82 الأدب و الإيديولوجيا"، مجلة فصول، ج1 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، ع 13 س 4، صيف 1998، ص67-100

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 حتما 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] فإنا في مثل هذه الحالة، سنواجه بمسالة أخرى، تصب في القلق نفسه الذي كنا أشرنا إلى أنه قد يثار. والقضية ستتلخص هذه المرة في اعتراض نعتقد –نحن أيضاً– صحته ووجاهته من حيث المبدأ؛ ذلك هو مفهوم الموضوعية.

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 المتجاوِزة 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

---

84 علي، مصطفى الحاج. "الهوية من منظور فلسفي– إسلامي مدخل نظري لنقاش علاقة المثقف بالهوية"، المنطلق. بيروت، ع 99، شعبان/رمضان 1413هـ، ص22

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

86 المرجع نفسه، ص6

وغايته "تحديد 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، نلفي 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 اكتناهه 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،

لكن، ما أعجبه، ما أنسه–الشيطانْ

لا يحيا، لايقدر أن يحيا

إلاّ في جسد الإنسانْ[89]

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؛

---

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

88 الأمراني، حسن. "ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، المشكاة، ع 14، س 4، ابريل/ماي/يونيه 1991، ص10

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

90 كمال أبو ديب: هو ذا الكتاب ويا هول؛ ويا ريب؛ ويا سحر ما فيه. فصول، الأفق الأدونيسي، ع 2، م 16، خريف 1997، ص212.

من عزل لله، وفي هذا غربته، وتجريده من صلته بالأنام، وتمجيد للشيطان؛ العجيب، المؤنس للإنسان، وفي هذا قربه منه، ومودته معه، وما هذا بمنكر، مادام:

- "في وجهكَ شيء من إبليسَ"

- "صدقت، كبير الإنس شبيه بكبير الجنْ "[91]

ومثل هذا التمجيد للانحراف –على مستوى التصور– نجده في ثنايا 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]

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 ننساق مع هذه الإيماءات لمواطن الخلل، نحاول أن نخطو خطوة إلى الأمام في ما نحن بصدده، 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]

---

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، ع 28، م 7، ص104

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

95 هكذا سماها: روجر فاولر Roger Fawler

96 يفوت، سالم. "ابستيمولوجيا أم علم مناهج العلوم؟" مرجع سابق، ص111

هذه بديهة أولى. أما الثانية، فإنّه إنْ "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 بثقافاته وعلومه أمر، وأن نفي الذات وتغيير الجلود والاغتراب في الآخر، أمر آخر"؟[98] أفليس هذا أحد اللسانيين 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]

وللإشارة العابرة فقط، نلاحظ أن كلمة "المغالطة" ورد ذكرها أربع مرات، ناهيك عن إيحاءات 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–توحي 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]

---

97 المرجع نفسه، ص111

98 رومية، وهب أحمد. شعرنا القديم والنقد الجديد، مرجع سابق، ص21

99 فاولر، روجر Roger Fawler نحو نظرية لسانية–اجتماعية للخطاب الأدبي"، ترجمة محيي الدين محسن، نوافذ، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع 1، شتنبر 1997، ص21

100 أبو زيد، نصر حامد. إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص239

101 فاولر، روجر. نوافذ، مرجع سابق، ص11

فلا غرو إذاً، 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 والضمني[102] 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 فاولر– تجسدت في النقد الأدبي من خلال "مصطلحات" واستعارات تدل كلها على عزل "الأثر" الأدبي، واستمداده من ذاته، أو هو مرجعية ذاته. فسيطرت استعارات موضعية 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 الموضعية مثل: "النواة" و"المستوى" و"البنية" و"الأجزاء" و"التوازن."[105]

أفيجوز لنا بعد هذه الإثباتات أن نزعم أن النزعة الموضوعية بشكلها الذي قدمنا، تتحرك في إطار ما يسميه عبد الوهاب المسيري بالعلمانية الشاملة، حيث تطغى 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 تماماً.[107]

---

102 من أجل معرفة أنواع القراء وقراءاتهم، انظر:
إيزر، فولفيغانغ. فعل القراءة. ترجمة لحمداني و الكدية. فاس: مكتبة المنهل، 1994، التقديم.

103 هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي من المذاهب الأدبية المعاصرة"، مجلة الأدب الإسلامي، تصدرها رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ع 4، م 1، شتنبر/ أكتوبر /نونبر 1994، ص20

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

105 فاولر. نوافذ، مرجع سابق، ص22

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

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

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). والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي [وأمّ الموضوعية] (وليست مناهج تضمر رؤية معادية للإنسان)."[110]

حقاً، إن المرء ليعجب، بل يذهل، حينما يجد مثل هذا الاعتراف ممن ننبهر بهم. يقول "إيان كريب Ian Craib"إن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائية، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائية 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 وانهيار المركز...)، وهو يقرأ قصيدة أدونيس (كيمياء النرجس– حلم):[112] "[سنقوم] بتحليل الأنساق الأساسية المميزة وربطها ضمن مخطط عام يحدد علاقاتها بتحديد عناصر المشابهة والمجاورة والتضاد في ما بينها، والتفاعلات التي تنبع من وجود كل منها في سياق العناصر الأخرى،[113] متناسيا 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، وننساب فعلاً إلى عمق النص الأدبي، ونحن نقرأه، حين نكون على وعي تام بأنا "لسنا مضطرين من أجل إقامة هذا النسق –يقصد كماً تقيمه البنائية– إلى استبعاد

---

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 "نيتشيه" عن العدمية ص188

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

111 كريب، إيات. النظرية الاجتماعية، ع 244، ص270

112 أدونيس. "كيمياء النرجس"، الأعمال الشعرية الكاملة، م 2، بيروت: دار العودة، ط5، 1988، ص219

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

114 هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، ع 4، س 1، مرجع سابق، ص20

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 يجحدون، 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 نغفلها –قصداً أو عفواً– ونحن نمارس قراءاتنا، رافعين شعارات من مثل "ما نسميه التقاليد والقواعد الأكاديمية،"[118] فنستحيي من اهتماماتنا الحضارية، أو شعار الموضوعية، كما حاولنا تجليته –حتى لا يقولن" قارئ إننا نهتم بأشياء وراء الأدب الخالص.[ناسين أن] عبارة الأدب الخالص جوهر وهمي.[119]

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 نزعم أن كل ما خارج النص لا وجود له، أو على الأقل لا صلة له بالنصن لن ندعي لقراءتنا موضوعية متعسفة خالية من كل حق وعدل. وإذا لم يكن الأمر بهذه الصورة المشرقة، كيف سيقرأ من ينزعج من نقادنا، هذا الكلام البليغ الذي ساقه سعد البازعي "لتودوروف" وسنورده

---

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

116 حنفي، حسن. "قراءة النص"، مجلة البلاغة المقارنة، مصر، ع 8، ربيع 1988

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

118 ناصف، مصطفى. مرجع سابق، ص14

119 المرجع نفسه، ص17

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

بنصه رغم طوله، لأنه حقاً يكشف اللثام عن الحقيقة حتى تتضح لكل ذي بصيرة يبغي الموضوعية– العدل، في أسمى صوره، نحو نفسه، وأمته، 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، بمبدأ 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 إذاً، أن القضية ليست مجرد شعارات ترفع، أو عبارات ترصف، أو تنديدات تدبج باكية حظ أدبية الأدب، أو موضوعية القراءة، أو... كما تلهج ألسنة الكثيرين، 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 الأمراني ذات مرة أن "كثيراً من القيم المناقضة لحضارتنا، لم تتسرب إلينا عبر النظريات الفلسفية المجردة، بقدر ما تلقتها 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 المتجاوِز 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

---

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

122 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 218، فبراير 1997، ص170

123 الأمراني، حسن. "ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، المشكاة، ع 14، س 4، مرجع سابق، ص5

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

ينهل من معين لا ينضب، وينير طريقه قول فصل، وليس بالهزل، ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (المائدة: 9) وقراءة الشعر على كل حال "تحتاج –لا محالة– إلى أدوات أعمق مما نسميه 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 لاحبا، ولا نقف بمنهجنا في القراءة "عند حدود الاستجابة لتطوره ورصد هذا التطور، بل تتجاوزه إلى "الاستخلاف" والأمانة"[127] وبهذا لا تصبح عملية جمع المعلومات –فيما يدعيه أصحاب الموضوعية المزيفة– عملية تراكمية ذرية تضع المعلومة بجوار أختها، و إنما 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 و ماهيتها، فمسألة "الأيديولوجيا" والموضوعية، وكل ما تخلل ذلك أو ساوقه من تداعيات فرضتها طبيعة الإشكالات المثارة، نحط 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 متمرسة، 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 –

---

125 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، ص266

126 المرجع نفسه، ص269

127 عزت، هبة رؤف. "تأملات ونظرات في مسألة المؤشرات"، مجلة منبر الحوار، بيروت: إصدار دار كوثر، ع33/32، س9، 1994، ص136

128 المرجع السابق، ص137

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 جارفة؟ وماذا عن استعمال الدال الواحد 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 بصدده، يقول: "فاللفظ ليس مجرد عبارة براقة أو مصطلح حديث، أو مجرد ثوب عصري نتيه به، ونستدل به على تقدميتنا وعصريتنا، بل هو عالم زاخر يجر وراءه تداعيات ذهنية، ويسحب المرء من حيث لا يشعر إلى نتائج قد لا يريدها، تماما كتلك الأبواب السحرية القديمة التي تحدثت عنها "ألف ليلة وليلة" والتي تُفتح عقب كلمة السر، فيجد المرء بعدها عالما من المدهشات والغرائب."[131]

لهذه الغاية، والتي كان أبو عمرو الجاحظ لا شك أدركها بعمق، وجدناه يفتتح 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

---

129 الجاحظ. البيان والتبيين، بيروت: دار الجيل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، ص3

130 هذا كثير في مقدمات كتب الأصوليين وغيرهم، ولكن. د. حسن حنفي يحمل عليهم همزاً وتجهيلا، انظر كتابه، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، سلسلة التراث والتجديد، ج1، بيروت: دار التنوير، المركز الثقافي العربي، ص7 وما بعدها.

131 إبراهيم، عبد الحميد. الوسيطة العربية، مذهب وتطبيق. 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

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 البديهيات، أو هكذا نحسبها، ونحن نلملم أطراف القراءة التي نرغب فيها، لأنه كان يدور في خلدنا أطياف أفكار هن فوضى القراءة والنقد، التي تشيعها نظرية 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، وجدية ما نحن مقبلون عليه، ألا وهو تأكيد: "أن أي نص كتبته 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] فها هو ذا صاحب

---

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

134 المرجع نفسه، ص15

135 أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص142

136 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراون"، مجلة منبر الشرق، القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدراسات، ع 2، س 1، 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، ع 117، شتاء 1997، ص10

إشكالية "الوجود والكينونة"، "مارتن هايدغر"، يحمل على الأنطلوجيا 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]

وما يهمنا في هذه الإشارة السريعة، هو اعتبار "هايدغر"اللغة " "توجد قبل وجود الفرد."[140] أي أننا "لا ندرك الوجود ولا تتحقق 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 الأُول. وهو في ذلك لا يسمي ما هو معروف، كما فعل آدم لكنه في الواقع يؤسس الوجود."[142] يحق لنا إذاً، ونحن نستند إلى فكرتي 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، واستعباد 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، وللغة، يتأسس على مرجعية خاصة بهم، وهذا ما حاولنا الإماءة 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 ذاك هو الإنسان، أو العقل أو الله، أو حتى ذات الكاتب، يكون البديل في استراتيجية التفكيك هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق."[144]

---

139 المسيري، عبد الوهاب. الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، مرجع سابق، ص217

140 المرجع نفسه، ص219

141 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص303

142 المرجع نفسه، ص303

143 المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص14

144 حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص348

والتفكيك الذي يتزعمه "دريدا"، هو "الوريث الشرعي" لفلسفة العدم "النيتتشوية"، والتفكيكية "الهايدغرية"، كما هو معلوم، لكن المحير حقاً، بل والمخزي في أحيان كثيرة، هو أن عدداً غفيراً من نقادنا ومبدعينا يتبنون مقولات "هايدغر" عن اللغة بحرفيتها،[145] وبتأويل فاسد في حالات كثيرة، أو بسوء فهم – ربما– في حالات أخر.

يقول أدونيس، مثلاً "... فالشعر لا مشكلات له، لأنه هو المشكلة الأولى وهو الأساس الأول الذي نرى فيه وعبره واستناداً إليه الوجود وعلاقاتنا به."[146] وزيادة في الإفصاح ووضعاً للنقط على الحروف ينبري محاوره ويفلت انتباهه بأن رأيه هذا ذكّره 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 نظرته 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 بالعرب أن يتذكروا لغتهم وعلاقة اللغة بالوجود عبر

---

145 انظر مثلا: طواع، محمد. "هايدغر والشعر"، فكر ونقد، البيضاء: دار النشر المغربية. ع 8، س 1، أبريل 1998، ص76–84

* مفتاح، عبد الهادي. "الشعر وما هية الفلسفة "، فكر ونقد، المرجع نفسه، ص60

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

* بو سريف، صلاح. المغايرة والاختلاف في الشعر المغربي المعاصر، البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1998

* بو مسهولي، عبد العزيز. "استطيقا الشعر في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر"، مجلة فكر ونقد، ع 15، س 2، يناير 1999، ص113

* ما يذكره أدونيس بالحرف في حوار معه بمجلة عيون، ألمانيا: منشورات الجمل، ع 6، س 3، 1998، ص131. 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، ص121

147 بومسهولي، عبد العزيز. "قراءة في شعر أدونيس"، الشعر والتأويل، مرجع سابق، ص122

148 أدونيس في حواره مع صاحب الكتاب أعلاه، ص123

قراءتهم "هايدغر".[149] أمام هذا الكلام الخطير، رغم انطباعيته، والمجانب للدقة والمسؤولية؛ أفنعود كرة أخرى لنذكّر ب"أن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجاً معرفياً متكاملاً يحتوي على منظومة قيمية؟!"[150] ولهذا السبب: "ليس للقارئ الحق في أن يذهب إلى ما يشاء دون قيد؟!"[151] والقيد الذي نقصده ها 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 يتعوذ الجاحظ، على مرأى ومسمع من كل الناس، من فتنة القول إذ "المرء يفتنه القول عن المقول، ويفتنه القول عن الخطاب، وإقامة الجسر، ويفتنه القول عن نفسه؟!"[152]

حقاً "إن فتنة القول، تذكّر بكلمة السحر والنرجسية... وتكاد نكون نقيضة لكلمة التواصل."[153] لأنه مهما قلنا عن منزلة اللغة عند العربي، وهيامه بها، فلن تكون البتة على الصورة المأساوية التي يرسمها "فانسنت ليتش Vincent Leitch"، إلا عند من شذ وتطرف من نقادنا[154] أو شعرائنا المعاصرين.[155]

يقول ليتش: "الشعر هو مصدر وأساس اللغة والفن والتاريخ والكينونة 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

---

149 المرجع السابق.

150 المسيري، عبد الوهاب. "التحيز للنموذج الغربي الحديث"، مجلة الإنسان، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، ع 13، س 3، مارس 1995، ص39

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

152 المرجع السابق.

153 المرجع السابق.

154 ينظر مثلا 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: "الحداثة/السلطة/النص"، فصول، ع 3، م 4، أبريل/ماي/يونيو 1984

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

الشعر، إن فكرة سِجْن 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 انهارت، أو تشظت بلغة أبي ديب وكثير ممن يميل إلى رأيه أحياناً. ولكن هذا المأزق الحضاري المأزوم له ما يبرره عند أصحاب حضارة "المركز"؛ وهو قد يعنينا لندركه بعمق، ونتقصى البحث في جذوره، ولا نتبناه أبداً. إذ كيف نسمح لأنفسنا بذلك، تحت أي لافتة وكثير من أهله يرفضونه، ويشوهونه؟!.

يسْلمنا 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 التفكيك –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 التفكيك هو دور القارئ، وليس المؤلف أو العلامة أو النسق، أو اللغة. القارئ فقط هو الذي يَحدث عنده المعنى ويُحدثه. ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علاقة أو مؤلف."[158]

وما أكثر ما نسمع في أيامنا هذه، عن زمن القارئ،[159] ولا شيء إلا القارئ، بل وانتقال المعنى من بطن النص إلى بطن القارئ، أقصد "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"، 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]، بل يحل محلهما مصطلح "الدال والمدلول" لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. فهما يمثلان جانبي العلامة اللغوية –أو الوحدة اللغوية– التي لا تدل على

---

156 نقلاً عن حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص303

157 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص321

158 المرجع السابق.

159 الغذامي، عبد الله محمد. "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"، مجلة فكر ونقد، ع 17، س 2، مارس 1999، ص119

160 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص321

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 الحداثة 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 فلوبير" إلى صديقه "لوي كوليه Louis Colet" عام 1852، حيث يصف له فيه العمل النثري النموذجي؛ فيقول: "إن ما يبدو جميلاً بالنسبة لي، وما أريد كتابته، هو كتاب عن لاشيء، كتاب لا يعتمد على شيء، تتماسك أجزاؤه بقوة أسلوبه، تماماً كالأرض وهي محلقة في الفراغ لا تعتمد على شيء خارجي لدعمها."[162] كما يمكن العودة به إلى الشاعر "مالارميه Mallarmé" في سعيه إلى تدمير العلاقات في اللغة. يقول كمال أبو ديب "يعود انهيار المعنى في الثقافة الغربية، فيما يبدو إلى "مالارميه". فقد حاول "مالارميه" تدمير العلاقات في اللغة من أجل تدمير المعنى، وإبراز الصوت والإيقاع، وخلق عالم من الأصوات الجميلة."[163]

إننا في هذا السياق، لا يهمنا التأريخ للقضية، بقدر ما يهمنا أسبابها المعرفية الكامنة، وبعض تجلياتها البينة، بعيداً عن التفصيلات، أو الأسبقية الزمنية، لأنها قد تعود لما قبل "مالارميه" و"فلوبير" وهو أكيد. لهذا المسعى، قد نعبر المسافات، ونقرر مع عبد العزيز حمودة في نص طويل، ولكنه يكشف النقاب عن الحقائق، فتغدو جلية في متناول السمع والبصر، فنقول: "إن أبعاد الحداثة تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها –عند التفكيكيين على وجه التحديد– إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف. فإلى جانب المقولة الجديدة بأنه لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده يعنى التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصدية. خلاصة الأمر إن الاعتراف بوجود المؤلف، يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى نهائي، والتسليم بوجود

---

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

162 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص103

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

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 ألمحنا إلى أن التفكيك هو الوريث "الشرعي" وسليل "النيتشوية العدمية والهايدغرية" التفكيكية.

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

ولهذا يهمنا 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 نلحظ 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." ويمكن هنا العودة –أيضاً–[167] إلى نص مفصل يصب في توضيح قضيتنا عن الدال والمدلول/ اللغة، وهو "لإيان كريب"،[168] وآخر

---

164 حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص105

165 المسيري، عبد الوهاب. "النيتشوية: أهم الفلسفات العلمانية"، مجلة الإنسان، ع 11، س 3، رمضان 1414هـ/فبراير 1994، ص47

166 المرجع السابق، ص47

167 كريب، إيان. النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص274

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 "Transcedental signified" 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 والشيء؛ إننا نعرف معنى كلمة "كلب" فقط بسبب علاقتها بكلمة أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب أي صفات كامنة

"لتودوروف." [169] وخلاصة لذلك، فإننا نذهب "إلى أن التحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة."[170] فيتضح بما لا يدع مجالا 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، أنْ "تدخل جرثومة الصيرورة كل شيء حتى اللوجوس نفسه. ولذا فإننا نجد "جاك دريدا" يسخر من المفسرين الذين يحاولون الوصول إلى معنى محدد ونهائي (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 الحالة (أحبها إلى نفسي استعارة: "الجسم من دون أعضاء"، لأنها استعارة تتركني في ظلام دامس!"[172] كما يعلق "إيان كريب" بنبرة لاذعة.

ونجمل القول، فنأكد أن تصور الدال والمدلول بهذه الطريقة الفوضوية، العدمية، العابثة، بالمعنى الفلسفي، وثيق الصلة بما يعتقده 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 الأوربية."[173] لهذا السبب لم نجانب الصواب –في ما يبدو– حينما ألمحنا إلى أننا لا يهمنا التأريخ للقضية بقدر ما يهمنا الرؤية المعرفية الكامنة، وبعض التجليات، كما مر معنا في صفحات سابقة.

في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يكمن دائماً في مكان آخر، وهو ليس مضموناً بأي شيء من خارج ذاته. والعالم الذي نراه أمامنا 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"، ع 40، ص24، وقد وظف الحوار: محمد إقبال عروي: "قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لعماد الدين خليل"، مجلة الأدب الإسلامي، ع 6، س 2، مارس/أبريل/ماي 1995، ص17-18.

ووظفه أيضاً: تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، ع 14، س 4، خريف 1419هـ/ 1998، ص20

170 المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة"، إسلامية المعرفة، ع 10، مرجع سابق، ص94.

171 المرجع السابق، ص101-102

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

173 المرجع السابق.

فأي سبيل تسلكه القراءة إذاً لتعبر هذه المجاهل؟ أي مركب تمتطي لتنجو من متاهات التلاشي والضياع؟ 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 متجاوِز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونضع حدا 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 نوعا 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 الإماءة، نعم مجرد الإماءة، إلى بعض الأصوات من حضارة الغرب نفسه، التي تحاول إعادة الاعتبار 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 تفنيذ "القول بالانفتاح المطلق للنص على أي قراءة أياماً كان اقترابها 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،

---

174 المسيري، عبد الوهاب. إسلامية المعرفة، ع 10، مرجع سابق، ص106–107. وفي كل كتبه ومقالاته التي أوردنا طرفاً منها.

175 المرجع السابق، ص117–118

176 أنظر الصفحة 3 من هذا المدخل.

177 تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، ع 14، س 4، خريف 1998، ص22

178 إيكو، امبيرطو. حدود التأويل. الصفحة 130 من الترجمة الفرنسية Traduit par Myriem Bouztter, 1992 Edition Grasset Paris

179 المرجع نفسه، ص130، نفس المعطيات

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– تحيلنا إلى دمى. فما زال للاختيارات، والمقاصد، والأهداف، والقيم، دور تؤديه في تشكيل أفعالنا، وهي جميعا بحاجة إلى فهم، وليست مقدرة علينا تماماً."[180] ثم يلخص رأيه في جملة هادفة عميقة فلسفيا وسلوكيا، يقول "عبرت عن قناعتي بأن الغائية أساسية لفهم الفعل."[181]

ومن جهة أخرى نجد أحد "أهم النقاد الإنجليز المعاصرين"[182] يجلي حقيقة لطالما نسيها الشكلانيون، الذين تطور موقفهم "ليصبح تياراً مؤثراً في النظرية الأدبية، كان تضييقاً 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 مفتوحاً، ولابد له بالضرورة –وحتى في حالات بادية الغرابة والشذوذ– من "مضمون" و"قصد"، ومن ثم فلابد أن يكون –بعدة آلاف من الطرق– "ممثلاً" أو "معبراً"."[184]

ولعلنا لسنا في حاجة إلى أي تعليق، لأن نص الرجل يغني عن التعليق، وأهل الحداثة أدرى بشعابها. وإذا نحن استرسلنا في هذه القضية، أي سَوْقُ 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]

---

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

181 المرجع السابق، ص233

182 ويليامز، رايموند. طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 246، ثونيو 1999، ص279

183 المرجع السابق، ص109

184 المرجع السابق، ص109–110

185 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، ص188. نقلا عن:

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

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 المتسربل 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 الأصوات التي تبنت هذا الاتجاه، وإنما قد وقر في الخاطر، تزكية ما نطمح إليه فحسب. ولهذه 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 وأخلاق"[188] نعني به كتاب "نتملك أو نكون"[189] "To have or to be" "لإريك فروم Erich fromm". بعد هذا بوسعنا أن نتساءل فنقول، إذا كان أصحاب الحداثة أنفسهم، هذا رأيهم، فما بال كثير منا همه الوحيد هو استيراد مصطلحات من مثل: اللعب، لانهائية المعنى، لا توجد قراءة، وإنما القراءة بتعدد القراء -دون جامع أو رابط- انهيار خارج النص، وهلم جرا من هذه اللائحة التي

---

186 نقلا عن السابق، ص206

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. ص24

* وعند د. مصطفى ناصف: اللغة والتوصل والتفسير، مرجع سابق، ص214 فما فوق

* وعند د. نصر حامد أبو وزيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص48، ويتبنى تمييزه بين "مغزى النص"، و"معنى النص"؛ الأول متغير، والثاني ثابت يمكن الوصول إليه.

188 فروم، إرك. الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون، ترجمة. سعد زهران. مراجعة وتقديم د. لطفي فطيم، عالم المعرفة، ع 140، أغسطس 1989، المراجع، ص7

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

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 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، شمته. 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 وعلاقتهما؟ قراءة في مقدورها تجاوز التيه والتخبط، استناداً إلى ما حاولت أن ترسمه لنفسها من مرجعية، تبدت ملامحها منذ الصفحة الأولى؟

---

190 العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، ص92

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

192 صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية"، مجلة الوحدة، ع 102/101، 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 [الحداثي التفكيكي خاصة] الذي انفتح علينا بعد أن اندست الآفاق [...] ونأتي بعدد عقد من الزمان في ندوة مثل هذه ونتحدث عن جنايات أهل التفكيك علينا". مجلة عالم الفكر، عدد خاص ع 4/3، م 26، يناير/فبراير/مارس 1998، ص178

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 وقدسيتها، لا للتحنيط والادخار، وإنما أثناء التداول والإبداع. ومن هنا أيضا المبدأ الخالد الذي أسسه أفضل من منّ الله عليه بجوامع 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 وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: "ثكلتك 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 وتواصلاً"[196] ولهذه الغاية العظيمة، ينبغي أن نتعامل مع اللغة بمنتهى الجد واليقظة.إن الكلمات بتعبير آخر، "يجب أن تسأل عما تصنعه بعقولنا 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 والمكشوف، 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 قولة 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]

---

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

195 الإمام النووي. رياض الصالحين، دمشق: دار الفكر، حديث: 1522، ص470

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 الصبابطي، ط1،1415هـ/ 1994م، ص111.

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، مكتفية بذاتها تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي 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 ننغلق، ونحن نمارس فعل القراءة، انغلاق البنيوية التي سجنت 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 ألفينا القارئ يتجاهل كل الدلالات التي خارج النص، سواء التاريخية منها أو "الأيديولوجية"، "ويحصر نفسه في دائرة التحليل اللغوي الداخلي فحسب، يفقد [تفسيرُه] الكثير من أهميته، لأنه يفصل الأدب عن تاريخ الفكر الإنساني."[203]

---

200 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، منبر الشرق، ع 2، 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 بطلر، كريستوفر. مقاله في فصول، ع 3، م 5، مرجع سابق، ص31

وسعياً 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، ونحيل كلمة على كلمات. ومعنى ذلك، أننا نتعامل مع نظام واسع لا يمكن تجنبه."[204]

قلت، لا ننغلق 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 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 يُتلمس في رفق وحذر من أجل نهضة "الروح" العامة."[205] هكذا بعيداً عن كل نرجسية مخادعة، وادعاءات زائفة، قد ترضي نزوات النفس وأهواءها، لكنها أبعد ما تكون عن " نهضة الروح العامة"، ناهيك عن كونها ستلحق بها –قطعاً– أضراراً لا تحد. "وكل إغفال لهذه الحقيقة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى بؤس في النتائج."[206]

أفيعني كلامنا السالف إذاً، أننا نلجم قدرات الألفاظ ونكبحها؟ ثم نحاصرها 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 نهائية، فتفسح –نتيجة لذلك– المجال أمام سيل لا ينتهي من القراء، وتصير القراءة، بدلا من الاكتشاف والمقاربة – بمثابة إبداع نص على النص المقروء، كما سبق وألمحنا؟! 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]

أفنقف حجر عثرة أمام كل هذا؟!

---

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

205 المرجع نفسه، ص194

206 الأمراني، حسن. "الحداثة... ما الحداثة؟"، المشكاة، ع 16/15، محرم/جمادى2 1413هـ/1992م، ص112

207 فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، مجلة المنطلق، ع 117، مرجع سابق، ص10

لقد سبق أن أثبتنا في ثنايا 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 الديني في خصوصية التجاوز، وإذا اتفق وحاز النص البشري على أهلية التجاوز، فليس لاعتباره فوق زماني، 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 بصددها. لأن هذا الأساس لا محالة يعصمنا من الانزلاق، ومن مخاطر التسيب 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 الجداثة"[210] كما يذكر بحق، وبعمق 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 المتدرعة بلغة التصرف..؟!"[211]

ودرءا لهذه المفسدة بلغة الأصوليين، فإنا 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، تؤازرها حقيقة كثيراً ما نتغاضى عنها –جهلاً أو تجاهلاً– كما في شأن "رامبو" مثلاً، وهي "أن مفهوم اللغة السخية الطلقة يختلف باختلاف المجتمعات.."[213] أفليست الكلمات وهي تتناغم في

---

208 جابر، حسن. مقدمة، مجلة المنطلق، ع 117، مرجع سابق، ص6

209 أورد القول: محمد علي شمس الدين: ندوة: "حركة الحداثة أين..."، مجلة كتابات معاصرة. بيروت الشركة العربية للتوزيع، ع 11، م 3، آب/ أيلول 1991، ص35–36

210 المرزوقي، أبو يعرب. "العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، دراسات عربية، ع ¾، 1999، مرجع سابق، ص35–36

211 المرجع السابق، ص36

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

نسج نص ما، ويعاضد بعضها في تواشج حتى تخرج منثالة رائقة، بتعبير القدماء –أو مجنونة حالمة مخترقة، 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 أومأنا إليه قبل قليل.

ولن يقف الأمر عند هذا الحد"المزاجي"فحسب، بل يتجاوزه 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 تساءل 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] وليتنا نلتفت إلى هذه الكلمات التي تقطر عدمية في كليتها،وما يزيدها عدمية ألفاظه:"الاقتناع بلا معنى الحياة"،"أدنى حق"افتراض"، نعم إنه يحرمنا حتى من مجرد الافتراض!! فليتنا 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 كياننا 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

---

213 المرجع السابق، ص36

214 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص228

215 فضل الله، محمد حسين. المنطلق، ع 117، مرجع سابق، ص18

216 أورده: البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج"، إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص188

لا يدرك، أو لا يريد أن يعي، أن المنهج/ القراءة:"ليس بضع "قواعد"، ولا جملة "خطوات" إلا في النصوص التي تتحدث عن المنهج، 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 تبنيناه قلباً وقالباً. وقد سبق وألمحنا 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 والقارئ، حوار يضفي على النص

---

217 الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ط2، أكتوبر 1985، ص12. 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 و بين القارئ سوء تفاهم ما ص12

218 السريحي، سعيد. "سلطان المصطلح – سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس"، علامات في النقد، ع 30، م 8، دجنبر 1998، ص121

219 المرجع السابق، ص134

220 المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز". إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص17

221 مرتاض، عبد الملك. "مدخل في قراءة البنيوية"، علامات في النقد، ع 29، م7، 1998، ص22

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 فرضا 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 ويلتقيان فيها؛ فالناقد يقول ما يقول من خلال النص، ومن خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص، ولذا فهو يستنطقه، والنص لا يبوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده، وإنما يُستنطق، فالواحد في حاجة للآخر."[223]

أما مصطلح "لا نهائية المعنى"، و"ثبات الدال والمدلول" والعلاقة بينهما في إطار اللغة عموماً، فقد حاولنا إبراز موقفنا منها؛ وقلنا فيما أوردناه إجمالا "إنه لا يمكن أن يستقيم فهم اللغة المتفتحة أو العناية بأمرها، بمعزل عن دراسة مخاطر التسيب اللغوي، يجب أن يسير الاهتمام باللغة المتفتحة الطلقة، مع الاهتمام باللغة المنضبطة أو الاهتمام بالحقائق الضيقة، المحددة إن صح هذا التعبير."[224] وما ذلك إلا لأن اللغة المتفتحة على إمكانيات متنوعة، بل ولا نهائية، كما يزعم من الناس، ليس بمحك ولا معيار نهائي لقيمتها، وإنما قد يُفقدها قيمتها ونصبح وجها لوجه مع حالة منفلتة، 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 لغوي فضفاض، وإنما هو موقف من فعل حضاري.[225] ذلك أن

---

222 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص7

223 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، مرجع سابق، ص113

224 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص36

225 الأمراني، حسن. "الحداثة...ما الحداثة؟"، المشكاة، ع 16/15، مرجع سابق، ص112

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 Handelman""[228] 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!!

ومكمن الداء هو هذا المقطع: "جاء في خاتمة كتاب هايدغر مبدأ السبب Le principe de raison": "ربما تكون الترجمة الأكثر صوابا لقول ليبنتز: "وُجد العالم بينما كان الإله يحسب"، هي: "وجد العالم بينما كان الإله يلعب."[230]

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

---

226 المرجع السابق.

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

228 ترجمه: الحسين سحبان، فكر ونقد، ع 15، 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 تغرننا 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 يحصى من أقواله وكتاباته، 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 عرفه، يغير، وعلى مستويات

---

231 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص328

232 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، مرجع سابق، ص96

233 أشهبيان، عبد اللطيف. "الحداثة ووهم الخصوصية"، ضمن كتاب مشروع التحديث في المجتمع المغربي، سلسلة: ملتقيات الفكر المغربي 2، البيضاء: منشورات الشعلة، ط1، 1998، ص33

234 الرباوي، محمد علي. "الأدب الإسلامي أدب غير ملتزم"، مجلة المنعطف، ع 2، مرجع سابق، ص76

235 انظر الحوار الذي أجري معه بمجلة نزوى، ع 18، أبريل 1999، ص22

236 المرجع السابق، ص22

مختلفة، "فهو في تقديم 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 الحداثي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ هل لأن عالم الشعر الحداثي 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 مقاربة النصوص الفكرية عامة، والأدبية خاصة، إنما يتم في إطار اتكاء ردودهم أو قراءاتهم التطبيقية والتنظيرية على قضية، أو مجموعة قضايا مما أثرناها. فالمخالف إما أن يتهم بأنه "مؤدلج"، ولا علاقة للقراءة بالأيديولوجية، وإلا ستغيب الموضوعية، والقراءة الودود، وإما أنّه 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 المبدعة قد تشظت؛ فمَنْ مِنْ حقّه أن يزعم التمركز حول القيم، بل حتى الاستمداد من مركز الوجود – الله تعالى– إذ قد أعلن موته؟! والعياذ بالله.

---

237 المرجع السابق، ص26

238 المسيري، عبد الوهاب. "العلمانية... رؤية معرفية"، مجلة الإنسان، ع 10، س 2،.شوال 1413هـ/أبريل 1993، ص62

239 القول للمسرحي: أوجست ستريندبرج Auguest Stredbery اورده: رايموند ويليامز في: "طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد"، عالم المعرفة، ع 246، يونيو 1999، مرجع سابق، ص95

ونحن لم نفض في القراءة البديل؛ بعرض تقنياتها، ومفاهيمها، وأطرها المرجعية، كما قد يلاحظ، وإنما ناوشنا 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.

ولماً كانت المفاهيم هي اللبنات التي منها تؤسَّس المنهجية، فإن القراءة البديل ترى أنه ما من عمل منهاجي 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 الموضعية إذن؛ لغة لاهوت الأرض؛ ومن ثم نرفض زعم البنيوية أن المفرادات لا وجود لدلالاتها إلا في إطار النسق المنقطع عن كل خارج؛ في نوع من لعبة الشطرنج، كما نرفض تصور ما بعد البنيوية حيث تخضع اللغة للصيرورة، وتلاشي المعالم وانفلاتها، في عملية من الاختلاف والإرجاء التفكيكي؛ فتُدنس كلمة الله –مثلا– ولا ضير، أو تُقدس لفظة الشيطان – مثلا أيضا– ولا حرج! فنحن لا نضيق الفجوة بين الدال و المدلول – في مجال الإبداع والنقد– إلى حد اعتباري (أ) هي (ب)، ولا نوسعها إلى مستوى أن تقول – المفردة– الشيء ونقيضه في الآن نفسه؛ إذ لا يتساوى النقيضان قيمة أبدا، مهما استغرق عالمُ المجاز، والصورة، المؤلفَ واستحوذ عليه.

إن اللغة تبدع، وتَكثر المعاني، وتختلف، ولكن لابد من استحضار إيحاءات ما تعنيه الكلمات في ذهن المتلقي ووجدانه؛ اجتماعيا، وثقافيا، وعقديا.. فليس صحيحا دائما؛ أنْ 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 مطْلقة؛ 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 القياد. 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. لابد 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 حتما: الخروجَ من نظرية الوجود الحلولية، إلى نظرية الوجود الاستخلافية.

في القراءة البديل، للشاعر/ الناقد، أن يقول، يبني من اللغة كلاما؛ هو على غير مثال –بشري فحسب– لا مراء، 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 خطل الرأي، ولا عن فساد التصور، وإنما "نؤسطر" حضوره في الوجود حتى إنا لنجعله يحس بالامتلاء؛ وكأنه لا يأكل الطعام ولا يمشي في الأسواق..ف:

شعرُ الأولمبْ... زعمُ قرائحَ جوفاءْ،

رجمٌ... منبتٌ لا ظهراَ أبقى...ولا أرضا يقطعْ!!

الشعر... ومْض من نور...يُقذَف!!