

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر - باتنة -

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب واللغات

القل النقدي الأدبي العربي المعاصر وخطاب الأنساق

دراسة حفرية تأويلية في تشكيلات الخطبية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في النقد الحديث

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد الله العشي

إعداد الطالب:

شرف شناف

اللجنة المناقشة :

رئيساً	جامعة باتنة	أستاذ التعليم العالي	إسماعيل زردومي
مشقفاً مقررًا	جامعة باتنة	أستاذ التعليم العالي	لله الله العشي
عضوا مناقشا	جامعة تزيدي وزو	أستاذ التعليم العالي	أمنة بلعلى
عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	يوسف و غليسي
عضوا مناقشا	المدرسة العليا للأساتذة (قسنطينة)	أستاذ محاضر	محمد كعوان

السنة الجامعية

1433هـ - 1434هـ / 2012 م - 2013 م

بِالرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِلَّهِ مَسَدٌ

﴿ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۚ ۱۴ ۚ وَ لَوْ أَلْقَىٰ
مَعَاذِيرَهُ ۚ ۱۵ ۚ لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ ۱۶ ۚ إِنَّ
عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ ۚ ۱۷ ۚ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۚ ۱۸ ۚ
ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۚ ۱۹ ۚ ﴾

القيامة (14 - 19)

مقام الإهداء..

إلى:

جيل المنهاجية المعرفية

التوحيدية.. جيل المعرفة..

الحرية.. التعارف.. التواصل الخلاق..

مقدمة

يكشف التاريخ التكويني للتقد العربي الحديث والمعاصر عن تنازع مجموعة من الخطابات التي تستهدف تكريس سياسات تأويلية تنزع نحو تقديس وتبجيل المواقف والآراء والمنظورات وتلبسها بلبوس العلمية اليقينية ، بالرغم من أنّها اجتهادات وتخريجات بشرية تاريخية محكومة بالأهواء والرغبات والمطامح والمصالح. وكل خطاب من هذه الخطابات ينتج مفهوميته للنص الأدبي، وللإنسان، وللعالم، وفق استراتيجية معينة، مصرّح بها أو مضمرة.

وتتجلى هذه الخطابات على مستوى التحقيب السوسيو تاريخي للفكر في عدة أصناف: خطاب التراث (خطاب التمجيد، خطاب الإحياء، خطاب التأصيل)، خطاب النهضة/التنوير/الحداثة، خطاب ما بعد الحداثة، مع مراعاة أنّ خطاب التراث يمتلك إمكانية العودة في كل مرحلة من المراحل. أما على مستوى التحقيب المعرفي المتعلّق بالنقد الأدبي فتظهر وفق هذه الأصناف: الخطاب الانطباعي، خطاب السياق، خطاب النسق المغلق، خطاب النسق المفتوح.

والمأمل في البنية العميقة لهذه الخطابات، ككل، يجدها لم تخرج عن دائرة الصّراع بين الوعي الإيديولوجي والوعي الإيستيمولوجي. فهي خطابات تتفاوت في كيفية تشغيلها للمعادلة المعقّدة بين ما هو إيديولوجي وما هو إستيمولوجي، فكل منظومة (فكرية/ تعبيرية/ تديرية) تسعى إلى إلغاء المنظومات الأخرى دون أن تستطيع الدخول معها في حوار معرفي منتج.

فحين تشكّل خطاب السياق؛ التاريخي/ الاجتماعي/ النفسي، كان دعائه ينظرون للمرحلة الانطباعية وكأنّها مرحلة لانقدية، بمعنى أنّها خاضعة لأذواق خاصة وأحكام ذاتية غير مؤسّسة، ولا ترقى إلى درجة العلمية.

وحيثما تشكّل خطاب النَّسق؛ البنيوي/ الأسلوبى/ السيميائي، وتمرّكز حول المقولات اللسانية، دعا أصحابه إلى القطيعة مع المناهج السياقية. وكذلك حدث الأمر مع خطاب النَّسق المفتوح؛ التفكيكية، التأويلية...؛ إذ نجدنا أمام أطروحات ((تفكيك سلطة المركز))، ((وإعادة الاعتبار للهامش))، وإعلاء ((سلطة القارئ)) في مقابل ((سلطة النص)) و((سلطة المؤلف))، وتجاوز مركزية المعنى إلى انفجار المعنى والتعدّد الدلالي. ولكنّ المتبصّر في هذا، يجد أنّ الصّراع في حدّ ذاته هو صراع مفتعل يحرّكه عقل مستعار، وتحكمه رؤى معرفية تجزيئية احتزالية ووضعية تسعى إلى تذرير العالم والإنسان والنص، وتشتيت معالم الرؤية المعرفية الكونية.

الأمر الذي جعلنا نفتنّع أن مشكلة النّقد العربي ليست فقط في كون أنّ الناقد العربي الحديث لم يستطع تشكيل نظرية نقدية أو بناء منهج نقديّ، وإنما هو يعيش - أصلاً - لحظة استلاب مفاهيمي مضاعف ومزمن، فهو مازال يفكر بمفاهيم القدامى، ومفاهيم الغرب، وهي كلّها مفاهيم تاريخية نسبية قدّمت حلولاً لمشكلات أصحابها وليس لمشكلاته هو. نعم، إنّّه قد يستفيد منها في بعض الحالات، ولكن أن تتحوّل إلى نموذج كليّ يبسط نفوذه على ذهنيته ووجدانه ونصوصه وتفصيل حياته، فهذا ما يعنى تعدياً رمزياً خطيراً على إنسانيته وكرامته المعرفية.

إذن، فنحن أمام خطابات مستلبة بمستويات متعددة، لم تستطع فهم وضعية الذات العربية التاريخية واستراتيجيات توقعها كما ينبغي، وعلاقة هذه الذات بلغتها ومجتمعها وثافتها، ثم نمط ثقافتها مع الآخر.

كما أنّها لم تستطع مساءلة هذه الوضعيات والعلاقات، والسموّ بها إلى لحظة الفاعلية الثقافية في التعامل مع الآخر، وبقيت تتخبط في دائرة ((الكلاسة)) المعرفية والثقافية.

فالمشكلة، إذن، كامنة في السياسات المعرفية الهشة التي تتكئ عليها الخطابات، مما ولد سياسات تأويلية خائبة لا تشفي غليل الإنسان المعرفي، وليست مؤهلة لتكون في مستوى قلق النص وإبداعيته.

و هذا ما يجعلنا نكتشف أن هناك حلقات مفقودة في سلسلة إنتاج المعرفة النقدية العربية، وهناك مسكوت عنه يحتاج إلى استنطاق لمعرفة أعطاب وأعطال هذه الذات، وهناك اختلالات بنيوية ووظيفية في برامج التلقي والقراءة تحتاج إلى إعادة إصلاح وتركيب وتفعيل وتحيين.

وهذه البرامج عادة ما تقع نهباً للثنائيات الصلبة التي استبدت بالفكر المعاصر، ولم تستطع التخلص من جدلها الميكانيكي (التراث، الحداثة)، (الأصالة، المعاصرة)، (الأنا، الآخر)، (الإيديولوجي، الإباستيمولوجي)، (الإنسان، الطبيعة)، (المنهج، النص)، (البلاغة، الفلسفة)...

ولقد انبرى لهذه المهمة المعرفية الحضارية مجموعة من النقاد العرب المتميزين؛ كعبد السلام المسدي، ومحمد لطفي اليوسفي، وعبد الملك مرتاض، وجابر عصفور، وناظم عودة، وعبدالله إبراهيم، وأحمد بوحسن، وسعيد يقطين، وسعد البازعي، ويمنى العيد، وعبد العزيز حمودة، وتوفيق الزيدي، ومحمد الناصر لعجيمي، وغيرهم...

وعلى الرغم من الاختلافات بين توجهات هؤلاء، إلا أنهم أجمعوا على أهمية إعادة البناء الإباستيمولوجي للنقد المعاصر، وتشكيل منظومته المفهومية والإجرائية بما يناسب خصوصيات النص العربي وفطريات إنسان هذا النص ومحيطياته.

ومن النقاد العرب المعاصرين الذين استطاعوا تأسيس مشاريع نقدية طويلة المدى، نجد: الناقد المغربي "محمد مفتاح"، والناقد السعودي "عبد الله الغدّامي"، فكلاهما راهن على إعادة النظر في منظومة النقد العربي، وعلاقتها بالثقافة العربية، ومساءلة المرتكزات

الإبستيمولوجية لهذه المنظومة، وضمنيا مساءلة علاقتها بالتراث العربي وبالحدائثة الغربية. وهذا وفق رؤية نسقيّة شموليّة تتجاوز الرؤى التجزيئية والاختزاليّة التي شتتت كيان النصوص والخطابات والثقافة. ومن ثم الانتقال من لحظة النّقد الأدبي التي تتأطرّ بالوعي البلاغي والجمالي الشّكليين إلى لحظة النّقد المعرفي والثقافي التي تحتكم إلى الوعي الإبستيمولوجي والفلسفي، ومن وضعيات نقدية استلابية وعاطلة تعيش عالّة على الحقل المعرفية الأخرى وتقتات على موائدها، إلى وضعية نقدية فاعلة تنتج مفاهيمها وتفحصها بكفاءة تساؤلية واستشكالية عالية المستوى، وتختبر كفاءتها التفسيرية والتأويلية على النصوص باستمرار.

ولقد أنجزت دراسات جامعية حول هذين الناقدين (من أهمها: أطروحة الدكتوراه للباحث المغربي "أحمد مرزاق"، بجامعة محمد الأوّل (وجدة) بعنوان: الأصول والمفاهيم في كتب محمد مفتاح - دراسة تحليلية نقدية- ومذكّرة الماجستير للباحث الجزائري "محمد قراش" بجامعة الجزائر، بعنوان: إشكال التحقيب والترعة الإقليمية في أعمال محمد مفتاح - دراسة تحليلية نقدية- ومذكّرة ماجستير للباحثة "يمينة بن سويكي" بجامعة قسنطينة، بعنوان: استراتيجية الخطاب النقدي عند عبد الله الغدامي). إلّا أنّنا لم نعثر، حسب اطلاعنا واستقصائنا لهذه الدّراسات، على دراسة تتناول مشروع خطاب الأنساق وتبحث في تكوينية المعرفة النقدية العربية عبر منعطفاتها الإبستيمولوجية الكبرى، وتخرّج في طبيعة العقل الذي ينتج المفاهيم النقدية، وتعيد تأويل المنظومة النصية والنقدية بما يتواءم وطبيعة المرجعية الفكرية والفلسفية العربية الإسلامية، وفي الوقت ذاته يكشف عن الأبعاد العميقة لهذه المرجعية التوحيدية، والتي لم تُستثمر بشكل جيّد وفَعّال إلى يومنا هذا.

وهذا هو السبب المحوري والأساسي الذي جعلنا نتجسّم مشاق البحث في المشاريع المعرفية الكبرى طويلة المدى.

وتأتي أهمية المشروع النقدي لدى "مفتاح" في كونه يسعى إلى فك الارتباط الميكانيكي بالنماذج المعرفية؛ العربية القديمة والغربية الحديثة وما بعد الحديثة، بغية الخروج من لحظة الارتكان المعرفي والعجز المنهجي إلى لحظة إنتاج المعرفة النقدية، وبلورة استراتيجياتها التداولية، وتطوير السياسات المنهجية. فهو مشروع يتجه نحو استئناف البرنامج المعرفي التركيبي للتراث العربي عن طريق إعادة فحصه ومساءلة مرتكزاته الإبستمولوجية ونقد مرتكزاته الإيديولوجية، والكشف عن المنطق السيمولوجي لنصوصه وخطاباته والتعرف، عن كُتب، على حدوده ومحدودياته السوسيو تاريخية.

كما أنه يتجه صوب مصفوفة المعارف الغربية بمكوناتها ما قبل الحديثة والحديثة وما بعد الحديثة، لتفكيك مقولاتها التأسيسية والكشف عن رسوبياتها الإيديولوجية ومحملاتها الثقافية، وانحيازاتها القيمية.

ثم إنه يطمح في الأخير إلى استعادة الوعي الكوني بالإنسان، وترميم تصدعات الذاكرة البشرية التي أحدثتها الشوفينيات، والعرقيات، والإيديولوجيات، وسياسات القطيعة الجذرية، والمنظورات الانفصالية التي تتمرس خلف فلسفات الاختلاف، لا لتحوّلها إلى آلية للتفاعل والتكامل، بل إلى سلاح للتنافر والتصارع والتطاحن!

أما أهمية المشروع النقدي "للغذامي"، فتأتي من كونه استثمر منهجيات ((ما بعد الحديثة)) لتقويض مركزيات الثقافة العربية؛ كالمركزية الذكورية، والمركزية النصية، والمركزية البلاغية الجمالية، والمركزية القبليّة، والمركزية الدينية الفقهية، ... للحفر في مسكوتات الثقافة، وهوامشها، وتشريح منظومة العقل المنتج للمعرفة الشعرية والنقدية والدينية والإعلامية، ... للكشف عن مقدار ابتعاد هذا العقل عن مرجعيته القرآنية كناظم أساسي لحراك الإنسان العربي المسلم في الحياة. ولكن استخدام "الغذامي" لمنهجيات ((ما

بعد الحداثة)) دون مساءلة كافية لمرتكزاتها المعرفية والفلسفية هو ما أوقعه في مفارقات كثيرة انطوى عليها خطابه، وتحتاج إلى إعادة استشكال وموضعة وتطوير.

وعلى هذا الأساس، اخترنا صيغة واصفة، و استشكالية في الوقت ذاته، لعنوان بحثنا كالاتي: ((العقل النقدي الأدبي العربي المعاصر وخطاب الأنساق)). وصيغة فرعية تُعبّر عن الطبيعة الإجرائية للدراسة هي: ((دراسة حفرية تأويلية في التشكيلات الخطابية)). فالبحث يستهدف الكشف عن المرتكزات المعرفية للخطاب النقدي العربي المعاصر، والحفر في أولياتها وتتبع مواضعها وآثارها. ومفهوم ((الحفر)) هنا يستند إلى الوعي المعجمي العربي (بمعنى التنقيب، الاستخراج، التنقية، التوسيع،...)، ولكنه يلتقي أيضا بالأركيولوجيا الفوكوية (نسبة لميشال فوكو) كأداة للتنقيب في تشكيلات الأنظمة المعرفية وانبثاقها، ثم أفولها وتلاشيها. بينما هذه الأركيولوجيا لا تستهدف التأويل، مثلما يفعل بحثنا الذي يقصد إلى التأويل؛ أي إعادة تركيب المعنى المشتت والمضطرب، ليس وفقا لهوى الباحث أو رغباته، وإنما وفقا للمرجعية المعرفية القرآنية، كمرجعية متجاوزة لكل المرجعيات البشرية الوضعية.

وبين الحفر والتأويل تتخلق إشكالية هذا البحث، والتي نصوغها في هذا السؤال المركب: لماذا لم يتشكل العقل النقدي العربي بمفهومه الإبستمولوجي، وبقي - على طول مساره- يراوح بين أشكال إيديولوجية متعدّدة لم يستطع من خلالها بلورة ((نموذج معرفي)) يعبر عن وعيه الفكري، وذوقه الفني، وحسه الوجودي؟ وهل استطاع ((خطاب الأنساق)) أن يُقدّم البديل الإبستمولوجي الذي يُخلص ((العقل النقدي العربي)) من عقم الرؤى الإيديولوجية التجزيئية والاختزالية، وينقل الخطاب النقدي من طور التجريب الفردي والعمل الشخصي إلى طور العمل المؤسّساتي المؤيد ببرامج معرفية ناضجة وطويلة المدى؟

وهذه الإشكالية بدورها تنطوي على مجموعة مشكلات نصوغها عبر التساؤلات الآتية:

- ما هو العقل النقدي؟ ما هو خطاب الأنساق؟

- ما هي التحليلات المفصلية للعقل النقدي الأدبي العربي؟

- ماهي تحليلات خطاب الأنساق؟

- كيف تمّ الانتقال من البلاغة إلى النقد الأدبي؟ ومن النقد الأدبي إلى النقد المعرفي والثقافي؟

هل هذا الانتقال محكوم بوعي براديغمي (مبني على نماذج معرفية إرشادية واعية بطبيعة

القطيعة والتجاوز)؟ أم بوعي إيديولوجي دوغمائي؟

- كيف تمّ الانتقال من خطاب السياق إلى خطاب النسق المغلق إلى خطاب النسق المعقّد

والمتعّد؟ وهل استطاع هذا الأخير أن يطور آليات للكشف عن أنظمة المعنى والحقيقة؟ أم

أنه أسهم، هو أيضا، في التشويش والتعمية على الحقيقة؟

- ألا يُعدّ خطاب النسق المعقّد (المعرفي والثقافي) هو الآخر مجرد استجابة لما يحدث في

السّاحة الفكرية والثقافية الغربية من تحولات منهجية؟ وبالتالي، فهو الآخر، واقع تحت

سلطة وهيمنة/ عولمة النموذج/ المنهج؟

- ما هي المعايير التي نحكم بها على مدى أصالة وكفاءة هذا النمط الخطابى الجديد

والتشكيلات الخطابية التي تدرج ضمنه؟

وهذا التساؤل الأخير هو الذي يميلنا، بالضبط، إلى إشكالية المنهج، فالمنهج - في

نظرنا- في حدّ ذاته إشكالية كبرى؛ إذ إننا لا نراه كمجرد جهاز شمولى للتوصيف، بقدر

ما هو، أيضا، مجلّى لمفارقات عديدة مصدرها قصور العقل الإنساني عن الوصول إلى

المنطق الكلّي للأشياء والظواهر. إنه يعكس مدى قدرة الباحث على التفاعل مع موضوع

بحثه.

ومن ثم، فهو أداة للتوصيف والتأزيم أيضاً، كما أنه لا وجود لأسطورة المنهج الواحد القادر على تشخيص وتحليل كل أبعاد الظاهرة، فنحن نؤمن أن هناك استراتيجيات منهجية ومقاربات استكشافية محكمة بإيديولوجيات ومشروطيات أنثروبولوجية وسوسيو تاريخية تُقاربُ بعض وجوه الحقيقة، وتطمس معالم أخرى. ووفق أطروحة البحث نرى أن هناك ثلاث إمكانيات مفصلية لمقاربة خطاب الأنساق وكيفية حراك العقل النقدي في إنتاج هذا الخطاب؛ وكل إمكانية تُجسدُ بعداً أساسياً من أبعاد منهج الدراسة (الحفري التأويلي):

- البعد الأول: هو بعد إبستمولوجي، يتعلق بالوجود في الأذهان كما يعبر عنه الفلاسفة والمناطقة القدامى.

- البعد الثاني: هو بعد سيميولوجي يتعلق بالوجود في اللسان.

- البعد الثالث: هو بعد سوسيو تاريخي يتعلق بالوجود في الأعيان.

ولكن هذه الأبعاد المنهجية التحليلية لها قدرة كبيرة على التداخل والتوالج والتفاعل والتكامل فيما بينها، بحيث يصعب - أحياناً - الفصل فيما بينها .

فمن خلال البعد الإبستمولوجي نكشف عن مدى وعي الناقد بالنظريات، والمناهج، والمفاهيم، وعلاقة الذات بموضوعاتها، وكيف تسائلها وتعيد بناءها ومفهمتها.

ومن خلال البعد السيميولوجي نُختبر مدى وعي الناقد بالنصوص والخطابات وأجناسها وأنواعها وأغراضها وتداخل شفراتها. بينما يكشف لنا البعد السوسيو تاريخي عن طبيعة الحسّ الوجودي الثقافي لدى الناقد وهو يضع هويته على المحكّ.

وما يضبط علاقة هذه الأبعاد ككلّ؛ ويُنظّم تداخلاتها وتخرجاتها هو ((المنهجية المعرفية التوحيدية))؛ كـ (ميتا منهج) ينقل الجدل من مستواه التاريخي الطبيعي إلى مستواه التاريخي الكوني، والإلهي الإنساني (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، ويكسر صلاصة

الثنائيات الصِّراعية المفتعلة، وينقل العقل/ الخطاب من لحظة الصِّراع والتناكر إلى لحظة الحوار والتعارف والتفكير، ومن ضيق ((اللوغوس)) إلى سعة ((التوحيد)). وهكذا، يستدعي الأمر بناءَ خُطَّةٍ إجرائية تهيكل عبرها الأبعاد المنهجية، في الوقت ذاته وتختبر مدى فعاليتها المعرفية ومقدرتها الاستكشافية لمعالم الموضوع؛ إذ نبدأ بمدخل معرفي استشكالي، يسائل الوضعية السوسيو معرفية للعقل المنهجي العربي، ويبحث أزمة الخطاب النقدي، من خلال تتبع تكوينية الوعي النقدي العربي، والوقوف على أسباب غياب الروح التساؤلية الفاحصة للنصوص والخطابات، وهذا عن طريق اعتماد مفهوم البراديجم (النموذج المعرفي) كأداة إستيمولوجية فعّالة للكشف عن كيفية انتقال العقل من مفهوم إلى آخر، ومن طريقة تفكيرية/ تعبيرية إلى طريقة أخرى، ومن رؤية معينة للعالم إلى رؤية أخرى مخالفة لها وهكذا. ثم نقدّم تصميمًا معرفيًا نقديًا نوضّح من خلاله طبيعة موقفنا المعرفي تجاه القضايا الفكرية النقدية وطريقة تعاملنا معها.

لنلج بعدها، عبر الباب الأول، إلى الجهاز المفاهيمي القرائي الذي نبين من خلاله استراتيجيتنا في مفهمة الوحدات الفكرية القاعدية لموضوعنا البحثي، وكل وحدة فكرية تمثل فصلاً أساسياً، وهي: مفهوم العقل، مفهوم النص، مفهوم الخطاب، مفهوم الثقافة، مفهوم النسق. وتتبعنا للمفاهيم بهذا الترتيب القصدي، هو كشف عن معالم الأطروحة المركزية للبحث، وتتبع لتشكلات الوعي المنهجي بالتدرّج؛ إذ لا يمكن أن نُفهم النسق إلا عبر العقل الذي يُعدّ المنتج الأساسي للأنساق مروراً بالنص كثنيت تشفيري للأنساق والخطاب كفضاء حوارِي/صراعي للأنساق، وصولاً إلى الثقافة التي تُعدّ، بدورها، المحضن التداولي المرسخ لهذه الأنساق. وتتبلور بعد ذلك لحظة ((التركيب المعرفي)) التي نعيد من خلالها بِنْيَةَ مفهوم ((العقل النقدي)) وفق رؤية معرفية توحيدية، وكذلك توضيح طوبولوجيا خطاب الأنساق؛ أي امتداداته الزمكانية وعلاقتها بالرهانات المعرفية، وكيفية تشكّل خارطة الخطاب النقدي المعاصر.

لنتقل بعد ذلك، عبر الباب الثاني، لدراسة طبيعة ((العقل النقدي التحقيقي)) كتجلٍّ أساسيٍّ من تجليات العقل النقدي العربي، وكيفية إنتاجه لخطاب النسق المتعدّد، وهذا من خلال المشروع النقدي لـ الناقد المغربي "محمد مفتاح".

وقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول؛ ندرّج عبرها للوصول إلى المنطق المعرفي التركيبي الذي يحكم المشروع؛ إذ نبدأ في الفصل الأوّل بتوضيح طبيعة الحساسية المفهوميّة والمرجعية لدى "مفتاح"، وصولاً إلى كيفية نقده لفلسفات القطيعة وبلورة إستيمولوجيا تحقيبية تركّز على تواصل المعارف والعلوم والثقافات أكثر من انفصالها وتدابرها.

وفي الفصل الثاني نقوم بتحديد طبيعة الرؤية النسقية لدى "مفتاح"، وتبيان كيفية بلورته لخطاب النسق المتعدّد الذي يقوم على سيميولوجيا معقّدة تنظر للنصوص والخطابات نظرة تركيبية تتجاوز أسطورة نقاء الجنس والنوع والغرض.

ليكون الفصل الثالث فضاءً معرفياً تبلور من خلاله الرؤية النسقية التوحيدية التي تنهض بمهمة إعادة بناء منظومة العقل العربي وفق مبادئ فلسفة التناغم ورؤيا التماثل، التي تعدّ أصلاً لفلسفة الاختلاف وبنية عميقة لها.

أما الباب الثالث، فنتناول فيه التجلّي المفصلي الثاني للعقل النقدي، ولخطاب الأنساق، وهو ((العقل النقدي التشريحي وخطاب النسق المضمّر)) وهذا من خلال المشروع النقدي لـ الناقد السعودي "عبد الله الغدامي".

وقد قسمناه هو الآخر إلى ثلاثة فصول؛ الفصل الأوّل نتبّع فيه تشكّلات ((العقل النقدي التشريحي))، بداية من كيفية تبلور الرؤية المعرفية بين الذات والموضوع، وصولاً إلى تبلور المنهاجية النصّوصية التشريحية كأداة فعالة في قراءة النصوص والخطابات والثقافات.

والفصل الثاني يتناول الإرهاصات النقدية لخطاب التّسق والبواكير الأولى لنشؤيته (النسق العضوي، النسق الذكوري، النسق الأنثوي الحر). لنصل، عبر الفصل الثالث، إلى الكشف عن النواظم الإبستمولوجية لخطاب التّسق المضمّر وتطبيقاته السيميولوجية والسوسيو تاريخية، مبيّنين مَطَبَّات هذه التّسقية، وكيفية تجاوزها إلى رؤية تعارفية توحيدية تخفّف من وطأة العنصرية و الإيديولوجيات الإقصائية.

ونبلور في الأخير حاتمة نلملم من خلالها أهمّ النتائج التي توصلنا إليها، ونطرح عبرها أيضاً أهمّ التّساؤلات التي مازالت تحيّرنا، والتي نطمح أن نجيب عنها في دراسات مستقبلية، إن شاء الله، أو تكون منطلقاً لباحثين آخرين يُجيبون عنها.

ولعلّ ما أسندنا كثيراً في توطيد معالم هذه الخطة البحثية هو مجموعة من المراجع العلمية المهمة التي فتحت لنا عديداً من المغالق المنهجية، وساعدتنا على تجاوز بعض المزالق المعرفية؛ ومن أهمها على مستوى المنهجية المعرفية التوحيدية: كتب "مالك بن نبي" - رحمه الله - (مشكلة الثقافة، شروط النهضة، القضايا الكبرى...)، وكتب "طه عبد الرحمن" (تجديد المنهج في تقويم التراث، سؤال الأخلاق، روح الحداثة...)، وكتب "أبو القاسم حاج حمد" - رحمه الله - (منهجية القرآن المعرفية، إبستمولوجيا المعرفة الكونية...)، وكتب "عبد الوهاب المسيري" - رحمه الله - (اللغة والمجاز، دراسات معرفية في الحداثة الغربية...). أمّا على مستوى المنهجية النقدية الأدبية، فقد أفادتنا كثيراً كتب: "عبد السلام المسدي" (الأدب وخطاب النقد)، ومصطفى ناصف (بعد الحداثة صوت وصدى)، ومحمد لطفي اليوسفي (فتنة المتخيل)، وعبد الملك مرتاض (نظرية النقد)، وناظم عودة (تكوين النظرية)، وأحمد بوحسن (العرب وتاريخ الأدب)، وسعيد بنكراد (السيميائيات والتأويل)، وعباس أمير (العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل)، وسعد البازعي (استقبال الآخر)... وهي كلها كتابات نقدية جادة تمجس بمستقبل فكر نقدي عربي متميز. أما على مستوى إبستمولوجيا التعقيد والفكر المركّب، فقد كانت كتب:

"توماس كوهن" (بنية الثورات العلمية)، و "غاستون باشلار" (تكوين العقل العلمي، العقلانية التطبيقية، ...)، وبالأخص كتب الباحث السوسولوجي والإبستمولوجي الفرنسي "إدغار موران" (المنهج (سنة أجزاء)، مدخل إلى الفكر المركب، تربية المستقبل، ...) عونا كبيرا لنا على فهم طبيعة الرؤية المعرفية التركيبية المعاصرة. أمّا كتاب الباحث السوسولوجي الألماني "نيكلاس لومان": (مدخل إلى نظرية الأنساق) فكان - بحق - الدليل المعرفي الأساسي الذي عرفنا، عن كتب، على فحوى ((نظرية الأنساق)) وخلفياتها وامتداداتها. كما لعبت القواميس الأجنبية المتخصصة في المنهجيات والمصطلحات المعاصرة دوراً كبيراً في إضاءة بعض المفاهيم الغامضة، والكشف عن أصولها المعرفية والفلسفية وقدراتها الإجرائية، وعلى رأس هذه القواميس " Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines".

ولقد كانت مهمتنا في هذا البحث شاقّة عسيرة، نظراً لتشعب سبل المعرفة النقدية، وتعدّد مرجعياتها، وتعقّد أنساقها؛ إذ واجهتنا صعوبات جمّة؛ منها ما يتعلق بطبيعة المدوّنة المدروسة، فهي مدوّنة شاسعة ومتعدّدة الأبعاد والتجليات بحيث يصعب حصرها بصفة نهائية. ومنها ما يتعلق بالمنهج؛ إذ ليس من السهل أن نعتد منهجاً واحداً واضح المعالم كلياً ولا يثير أيّة مشكلات، وبالتالي تطلّب منا الأمر بذل الجهد المضاعف للاجتهد المنهجي النقدي وتشكيل رؤية منهجية تحاول الإمام قدر الإمكان بمختلف أبعاد الموضوع، ولكن بالرغم من هذا يبقى الأمر محفوفاً بالمخاطر والمزالق والهفوات.

ومن الصعوبات كذلك ما يرتبط بمشكلات ترجمة النصوص الأجنبية، الأمر الذي يحتاج إلى إلمام جيّد بخصوصيات هذه الترجمة، ومنها ما يتعلق بالزمن والمؤسسة؛ إذ يجد الباحث نفسه محاصراً دوماً بوقت معين وإطار مؤسّساتي موجه، مما يحدّ من قدراته الإبداعية ومغامراته الفكرية. فكثيراً ما ينصحنا (الناصحون !) ألاّ نحازف في موضوعات متشعبة

ومعقدة لا تُحمد عقباه، ونكتفي بدراسة بعض الموضوعات قصيرة المدى، وواضحة المعالم، حتى نسوي وضعيتنا الإدارية بأسرع وقت ممكن !!

ولكنّ الباحث المتمسك بالروح البحثية كثيرا ما تُصم آذانه عما ينصح به الناصحون! بل يسعى لأن يغامر ويجازف حتى ولو كلفه ذلك كثيرا من الجهد والوقت.

إننا لا ندعي أننا تغلّبنا على كل الصعوبات، وقدّمنا حُلولا لكل المشكلات التي واجهتنا، ولا نزعم أننا أتينا بما لم تأت به الأوائل، ولكن حسبنا أننا بذلنا جهداً جهيدا في سبيل إعادة النظر في الشخصية المفهومية للنقد المعاصر، فاستشكلنا ما استطعنا استشكله واستنطقنا ما كان بإمكاننا استنطاقه، ومفهمنا ما سمحت به قدرتنا المعرفية، وسكتنا عما عجز عقلنا التوصل إلى علله وأسبابه. فنتمنى أن يكون هذا الجهد لبنة أساسية تضاف إلى لبنات البناء المعرفي النقدي لمنظومتنا الفكرية والأدبية والثقافية الحضارية بشكل عام.

وفي الأخير، لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الوفير لأستاذي: البروفسور "عبد الله العشي" لقبوله الإشراف العلمي على هذا البحث، وعلى ملاحظاته وتوجيهاته العلمية الصائبة ورؤيته المعرفية الثاقبة، القاصدة والمقتصدة، التي غيرت كثيرا من طبائعنا السائبة تجاه البحث، وأمدتنا بالروح البحثية العلمية. والله نسأل التوفيق وسداد القول والرأي والفعل.

مدخلُ:

في سؤال المنهج أوزمة النقد العربي المعاصر.

- 1/ حدود الوضعية السوسيو – معرفية للخطاب النقدي العربي.
- 2/ استراتيجية المساءلة.
- 3/ الدورة المعرفية النقدية ووعي النموذج.
- 4/ من الحصرية المنهجية إلى التعددية المنهجية.
- 5/ حنو تصميم برنامج نقدي معرفي .

« الناقد المسؤيل ليس هذا الذي
يخوض في أي سؤال أئفق، ولا ذاك الذي يخوض
في كل سؤال خاض فيه غيره، إنموا هو الذي لا
يسأل إلا السؤال الذي يلزمه ضوعه ويلزمه الجواب
عنه. »

طه عبد الرحمن

1. حدود الوضعية السوسيو- معرفية للخطاب النقدي العربي:

حديث المنهج في منظومتنا الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة حديث طافح بمفردات القلق والاضطراب والتوتر؛ إذ تشكل معجم ضخم من هذه الأوصاف والسّمات التي ولدت بدورها حالة باتولوجية نخرت كياننا الحضاري، وتفشت أعراضها القاتلة في كافة قطاعات الفكر والثقافة وأربكت بنيتها التحتية، وعلى رأسها قطاع النقد الذي صار حقلا خصبا لنمّ و الدوغماتيات وصراع المذاهب والإيديولوجيات، مما أدى إلى ضياع نظامية الفكر النقدي وتلاشي فاعليته، بل وإهدار الشخصية المفهومية للعقل العربي، وتفكك ((النص المعرفي)) الذي يُعدّ حلقة وصل مهمة وخطيرة بينه - أي العقل العربي - وبين العالم. فمن عمق هذا النص تتولد النصوص الأخرى؛ النص الأدبي، النص النقدي، النص التاريخي، النص الفقهي،... وتكتسب شرعيتها، وتحقق معقوليتها. وكنتيجة حتمية لهذا التفكك والتفتت المعرفي ارتقن النقد العربي بالفضاء المعرفي للآخر (الغرب)، بل أكثر من هذا، سعى إلى تحقيق التماهي الحضاري معه، لما فقد مبررات وجوده، ونسي كينونته، فانبثقت وضعية تاريخية يمكن أن نسمها بمحرق ((الفراغ المفهومي))** .

وبالتالي أصبحت كل إمكانية - في نظر معظم هؤلاء النقاد العرب - نابعة من الذات لإحداث نُقْلة معرفية ومنهجية ضربا من الوهم والطوبى، وكل محاولة للتأصيل الفكري وبناء الوعي المنهجي نوعا من التلفيق المعرفي الذي سيزيد الأمر سوءاً ويراكم ضباب التخلف في طريق التقدم الحضاري.

* نقصد بـ ((النص المعرفي)) النواة التأسيسية التي تحدّد علاقة الذات العربية بموضوعها الغيبي والشهوي [الله/ الكون (الطبيعة) / الإنسان (الوجود الاجتماعي)]. وتتأسس الرؤية الشمولية للعالم من خلال تحديد طبيعة العلاقة بين (الذات/ الإله)، (الذات/ الكون)، (الذات/ المجتمع) كما رسم أبعادها الوحي المطلق. والنص المعرفي ليس بالضرورة نصا مكتوبا، وإنما هو أفق منظوري (مجال للرؤية) تنبثق من رحمه مجمل النصوص والخطابات والأنظمة الفكرية والأخلاقية والقيمية التي تنتمي إلى المجال الحضاري العربي، وفي ضوئه أيضا تفهم وتحلل وتؤوّل. وهذا المفهوم تبلور انطلاقا من قراءتنا لمؤلفات مجموعة من المفكرين العرب المسلمين، من أهمهم: مالم بن نبي، عبد الوهاب المسيري، أبو القاسم حاج حمد، طه عبد الرحمن...

** "الفراغ المفهومي" مصطلح مركب بلوره المفكر الجزائري "مالك بن نبي" -رحمه الله- ليفسر به الوضعية التاريخية التي تعيشها الذات العربية والأمة ككل؛ إذ لم تع بما فيه الكفاية البواعث المعللة الجديدة لنشاطها المشترك، ولم تجد بعد المهام المحددة في برامجها جذورها داخل روحها بصورة كافية . ينظر: مالك بن نبي ، القضايا الكبرى ، تر: عمر مسقاوي، دار الفكر (بيروت/دمشق)، ط6 (2007)، ص [91-129].

ولعلّ التوصيف الذي قدّمه "برهان غليون" للمحنة التي تعيشها الثقافة العربية، بين مطرقة السلفية وسندان التبعية، يفتح لنا مجموعة من المنافذ لفهم طبيعة الوضعية وتتبع حيثيات تعقيداتها. فغياب المفهومية راجع إلى "اغتيال العقل"؛ أي تعطيل القوى الواعية في بنية الثقافة وتخديرها وصرفها عن مهامها الأساسية، وتحويل الثقافة إلى كائن «ماهوي وجوهري يمنع الباحث من إدراك تحولاتها، بل يحرمه من إمكانية فهم تطور المجتمع نفسه. فهي هنا مجرد انعكاسات فورية لمعطيات مادية بيئية أو عرقية لا دخل للوعي ولا مكان له فيها»¹. ومن ثمة أصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة هو تاريخ الفوضى المنهجية والانشطار الفكري والمناقشات اللاتاريخية التي استترفت زمنية الوعي في الصراع التناقضي «بين الحداثة والتقليد، والمعاصرة والأصالة. وضمن هذا الصراع تعددت المواقف والآراء، واختلطت التحليلات بين من ينكر على الثقافة العربية احتواءها على قيم التقدم والتغيير، ومن يؤكد فيها على عناصر هذا التقدم، وبين من يدعو إلى تجاوزها وإقصائها عن موقعها الاجتماعي المتميز، ومن يطالب بإحيائها وتدعيم مركزها ضمن الجماعة القومية، بين من يرفضها كقاعدة للتقدم، ومن يقبلها كأساس له، ومن يرفضها كلية، ومن يقبل جزءاً منها وينكر جزءاً آخر»². وبناءً على هذا «تنطلق كل المواقف الأخرى التي يحدّد كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدين أو من العلم، [أو من الشعر والفن، أو من المذاهب والمناهج]، أو من السلطة أو من المستقبل»³. وهذا لا ريب من أخطر المراحل التآزيمية التي تمرّ بها الذات، وتصبح غير قادرة على بلورة موقفها الوجودي والفكري من العالم والنص والخطاب والمذاهب والأيديولوجيات بشكل واع متسق ومتوائم مع منطلقاتها ومبادئها وخصوصياتها الثقافية والحضارية. الأمر الذي يدفعنا إلى إرجاع «مصدر التآزيم في الفكر النقدي [إلى] عجزه عن احتواء الواقع والسيطرة عليه في مجمله، مما أدى إلى امتناعه عن تقبله وصار بالنسبة إليه مصدر إزعاج وإرباك وقلق وإحباط، فارتدّ عنه لينعزل في كيانه الدائري العاجز عن الاختراق ويبقى أسير شروطه الداخلية وأنساق خطابه السلفي من جهة والمنقول أو

¹ برهان غليون، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط3 (2004)، ص 76.

² المرجع نفسه، ص 20.

³ المرجع نفسه، ص 20.

المرجم من جهة ثانية. بين إحياء سلفية عربية لا علاقة لها بالواقع العربي [المعاصر] واستحلاب حداثة غربية أو أعجمية، فقد الفكر النقدي قضيته... مكرّسا عصمة السلفية والأعجمية في «آن»¹. وتضيع الذات في تلايف المواقف الاستلابية، والخيارات الخاسرة مسبقا، وتقف «أمام إخراج مأساوي لا مخرج منه، فإما الحفاظ على [نفسها] مع التخلي عن الحضارة و التاريخية والفعالية، أو الانخراط في الحضارة والدخول في العالمية والتاريخ مع التخلي عن الذات. هذا الإحراج المأساوي يشقّ في الواقع وعي العربي ويهزّه في أعماق أعماقه ويرميه في تعاسة وجودية لا مثل لها. والشقاء الذي يخلقه هذا الإحراج في وعي كل عربي أكثر تدميرا لروح المبادرة والإبداع، وأكثر تمزيقا للحممة الاجتماعية من كل ما تشهده الساحة الفكرية والسياسية من صراعات ومعارك بين التيارات المنظمة وغير المنظمة التي تمسك بطرفي هذا النقاش. بل إن هذه التيارات لا تقوم في الواقع، وليس لها وظيفة أخرى، سوى «إعادة إنتاج» * هذا الوعي الممزق وتعميق الشعور بالفصام والقطيعة.»²

ولا يراودنا شك في أن البرامج التغييرية لهذه التيارات هي التي تحمل بذور الفشل في أعماقها من خلال اعتمادها على أنصاف الحلول والتسويات التي تطوي ملفات القضايا الشائكة بأسرع وقت ممكن خوفا من انفجار مكبوتها، وقهرًا من مواجهة الحقائق الكبرى، وإعطائها الوقت الكافي لمعالجتها بشكل صارم ونهائي. الأمر الذي أطال في عمر حالة ((الانسداد التاريخي)) والعطالة الحضارية التي تعيشها الأمة. وإذا حاولنا أن نتعرف على الأسباب التاريخية والموضوعية التي تقف خلف هذه الوضعية نجدها «ناجئة بالضبط عن هيمنة مجموعة من اليقينيات المطلقة التي لا تقبل النقاش والتي أصبحت عالية علينا وعلى العصر وعلى البشرية بأسرها. هذه اليقينيات الجماعية

¹ ساسين عسّاف ، دراسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي (محوها الرؤية والرؤيا) ، دار الفكر البناني (بيروت) ، ط 1 (1991) ، ص 14.

* : يستخدم "برهان غليون" هنا مصطلحا مركزيا مهما من مصطلحات الباحث السوسولوجي الفرنسي سري الراحل "بيار بورديو" هو: "إعادة الإنتاج La Reproduction"، لتفسير الوضعية التاريخية المتأزمة وطول مدتها، وهو محق في ذلك إلى أبعد الحدود، فالعقل العربي يدور في حلقة مفرغة، ويعيد إنتاج نفس مآزقه، حفاظا على مكتسبات العناصر السلطوية فيه ، يمكن العودة إلى كتاب: إعادة الإنتاج (في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم) - بيار بورديو وجان كلود باسرون تر: ماهر تريمش ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ، ط 1 (2007).

² برهان غليون ، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، ص 32.

الكبرى التي تحظى بمرتبة القداسة والعصمة هي التي تقدم الحماية المعنوية، بل تخلع المشروعية [التاريخية والعلمية على الكثير من الأفكار والطروحات والنصوص والخطابات التي انتهت صلاحيتها، واستنفدت دورها] «¹. وإذا أردنا أن نذهب إلى عمق الأزمة عبر ممارسة الحفر المعرفي، وتساءلنا عن العائق المعرفي الذي يمنع الذات من الانطلاق والإنتاج والإبداع، ويجبرها على أن تعيش خارج لحظتها الحضارية، لوجدناه كامنا في «التناقض المطلق بين النص [في حرفيته] والواقع؛ بين النص وكل التطورات العلمية والسياسية والفلسفية التي جاءت بها الأزمنة الحديثة. فلالتزام بحرفية النص يؤدي بالمسلم إما إلى إنكار منجزات الحداثة كلها، بل الحقد عليها وإعلان الحرب على العصر...، وإما إلى إنكار النص نفسه والشعور بعدئذ بالإحساس الرهيب بالخطيئة والذنب. وهكذا يقع [العقل] في تناقض قاتل لا مخرج منه. والحل لن يكون إلا بالتأويل المجازي للنص والاعتراف بالمشروعية التاريخية له... و [لكن] الاعتراف بتاريخية النص لا يعني إنكار تعاليه أو استلهامه الرباني من حيث القيم الروحية والأخلاقية والميتافيزيقية، وإنما يعني التفريق بين ماهو عرضي فيه وماهو دائم، بين التاريخي فيه وما فوق التاريخي»²

وهكذا يعيدنا الكلام - مرة أخرى - إلى مسألة المرجعيات المعرفية Les références cognitives والخلفيات الثقافية التي تركز عليها الذات في فهم واقعها وبلورة قضاياها وإنتاج معارفها ومفاهيمها ونظمها وقوانينها وإبداعاتها...، ثم الأخطر من ذلك كيفية التعامل مع هذه المرجعيات وتفعيلها وتحيينها Actualisation، وإخضاعها للمراجعة والتنمية المستدامة حتى لا تفقد حيويتها ونضارتها، وإلا ستتحول إلى كيان صرمي يعيق عملية تطور الذات. ولقد أشبع " سعد البازعي" هذه القضية بحثا عبر مفهوم معرفي مركب** هو "الاستقبالية"؛ إذ

¹ هاشم صالح، الانسداد التاريخي (لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟) ، رابطة العقلايين العرب/ دار الساقي (بيروت)، ط1 (2007)، ص19.

² المرجع نفسه، ص19، 20.

** في الإستبولوجيا المعاصرة المفاهيم الإجرائية الجيدة هي كلها مفاهيم معرفية مركبة أو تركيبية، والمفهوم التركيبي عند "إدموند هوسرل" - مثلا - هو ما ليس قائما على تجربة أصلية حدسية، بل على بناء نظري. فالاستقبالية مفهوم معرفي مركب لأننا لا يمكن أن نفهمه دفعة واحدة، بل في ضوء شبكة علاقات مفهومية (الثقافة، الانحياز، الخصوصية، العالمية...) وبالتالي فهو يبني بالتدرج، ويبقى في الأخير مفتوحا، وقابلا للإضافة.

تناول «قصة النقد الأدبي العربي [منتظماً] في سلك الثقافة يحمل سماتها ويُعبّر عن طموحاتها ويواجه مآزقها في الآن نفسه... [وساعياً] لتحقيق قدر أعلى من النضج الفكري والتذوّقي في تعامله مع الظاهرة الأدبية بشكل خاص والثقافية بشكل عام»¹ ومفهوم الاستقبالية هو مفهوم إشكالي يميلنا إلى «دلالتين للاستقبال، إحداهما الاصطلاحية الشائعة في الدراسات النقدية المقارنة بوجه خاص، أي كيفية تلقّي فكر أو أعمال أدبية أو تيار أو غير ذلك مما ينتمي إلى ثقافة ما من قِبَل ثقافة أخرى، كما في قولنا "استقبال شكسبير في الأدب العربي"، أي كيفية تناول شكسبير وفهمه وتوظيف أعماله أو ما أحدثته تلك الأعمال من تأثير في الأدب الذي تُرجمت إليه. أما الدلالة الأخرى والتي تُعبّر عن جانب أكثر إشكالية، ومن ثم إثارة للاختلاف، فهي التي تشير إلى الاستقبال بالمعنى الفقهي الإسلامي، أي اتخاذ الجهة أو المكان قبلة كما في الصلاة، بما يتضمّن ذلك من تقديس أو إضفاء هالة من الاحترام والإعجاب . والمقصود هنا أن موقف كثير من النقاد العرب إزاء الثقافة الغربية لم يخرج عن ذلك الإعجاب بأوروبا الذي عبّر عنه بعض الرواد في عصر النهضة ممن يعرفون أحياناً بالتنويريين مثل الطهطاوي وشبلي شميل وأحمد لطفي السيد وطه حسين وغيرهم»²

وكمثال على هذا النوع من الاستقبالية التي تتكشف بدلالاتها الاستلابية ما يؤسس له "عبد الله العروي" في مشروعه الفكري عبر أقنوم ((التاريخانية))^{*} فلا مخرج للذات العربية — على حدّ

ينظر: إدموند هوسرل ، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا ال ترانسندنتالية (مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية)، تر: إسماعيل لمصدق، المنظمة العربية للترجمة (بيروت) ، ط 1 (2008) ، ص 271.

¹ سعد البازعي، استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي (بيروت) ، الدار البيضاء)، ط 1 (2004) ، ص 12، 13.

² المرجع نفسه، ص 13، 14.

^{*} ينتقد "العروي" المفهوم السائد للتاريخانية عند كل من كروتشه وكولنجوود ومارو وغيرهم، والذي مفاده أن التاريخانية هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره. ويقول: «إن لهذا التعريف عواقب معرفية خطيرة منها: حصر مفهوم التاريخ في أعمال الإنسان الواعي ورفض أن يكون للطبيعة تاريخ كالإنسان... ليست التاريخانية مذهبا فلسفيا تأمليا، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي السياسة. لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولا وأخيرا. » ينظر: عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط 6 (2002)، ص 16.

زعمه - من مآزقها وهامشيتها إلا بالاندماج الكلي في منطق العصر الحديث، الذي هو عصر أوروبي بامتياز. ولا أمل في تحقيق التقدم المستقبلي المنشود إلا بتحقيق القطيعة الكبرى مع العقلية التقليدية السلفية، ومع العقلية الانتقائية، يقول "العروي" موضّحاً هذا: «عندما أتكلّم على المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم.

من يدّعي أن كثرة الكلام على المنهج تمنع من تطبيقه والاستفادة منه يغفل أن علامة الفكر الحديث هي أنه يجعل من كل قضية مسألة معرفية. لا يوجد فكر حديث وبجان بنقد. بل الفكر الحديث كله نقد. هذه هي الثورة الكوبرنيكية. فلا يكفي الكلام عليها، يجب الكلام بها¹. ويستمر في توضيح استراتيجيته الفكرية التي تبني على التبعية الواعية الحاسمة والحتمية في الوقت ذاته، حينما يوضح أن المنهج هو نسق مفاهيمي في حالة صيرورة تاريخية، وإذا أردنا التطور لا بد من البحث عن المفاهيم الكبرى والمكتملة، يقول: «إننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها، من إنجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة، لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى اكتمال المفهوم (يعني استحال الآن، لا فيما مضى). يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً، إذ يستحيل علينا نحن القراء أن نرى العناصر المكونة بدون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً. إذا بقينا في حدود ثقافتنا نستطيع أن نقول الكثير سوى ما يهّم البشرية اليوم، أي المفاهيم المذكورة... لا نستطيع إذن، في حدود ثقافتنا التقليدية، أن نقول شيئاً مفيداً على مستوى المفاهيم العام، في حين أن غيرنا، المشارك في نشأة ذلك العلم، يستطيع أن يقول شيئاً مفيداً عنا... إذا أدركنا نحن تلك المفاهيم مكتملة استطعنا أن نفهم بها على الأقل بعض مظاهر مجتمعاتنا.»²

ولا مرأى في أن "العروي" ليس من الكتاب الذين يمارسون الدعاوى المجانية، ويُقبلون على

الآخر بطريقة ساذجة، وإنه ليس من المنطق والصواب أن نضع الرجل في خانة المفكرين الاستلابيين التغريبيين بالبساطة المعهودة، فهو يدرك جلياً أن هذا التغريب مرحلي ومحكوم بشروط

¹ عبد الله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط3 (2001)، ص12.

² المرجع نفسه، ص 15، 16.

واعية.

وبالتالي نجد أنه يضيف عليه نوعاً من المعقولية ويغلفه بمشروعية تاريخية من خلال « حسن الانصات إلى الحداثة التي تكشف لنا عن صورة التقدم الحتمي. الحداثة التي تقوم اليوم في أرض ما وفي زمان ما. وأن لا علاقة لهذا بالتبعية والاستيلاء، لأن لا خيار بعد ذلك إلا الوقوع في استيلاء أفضع وتبعية مضاعفة. إن لهذا الرهان علاقة بالفكر التاريخي، الذي هو الآلية الوحيدة لتحقيق القطيعة مع الماضي. وليس غريباً أن ينتهي الأمر إلى اقتراح المدرسة الماركسية على الفكر العربي، كي يتعلم منها الوعي التاريخي. ذلك لأن هذه المدرسة في نظره [العروي] هي مدرسة تاريخية. فالغرب يكشف عن مستقبلنا، ونحن نكشف له عن ماضيه. إن التاريخ واحد، إن لم ندرج في منطقه وسنته، حتماً سيحرفنا تيار التأخر»¹

ولكن حينما نقرأ كلام "العروي" في ضوء مفهوم "الاستقبالية" لـ "البازعي" المعضد بخصوصية السياق ومخاطر الثقافة، نجد ينطوي «على نزعة أرثوذكسية تاريخانية، تخفي أكثر مما تظهر. إنها تنتكر لخصوصية اللحظة التاريخية نفسها، حتى لا نقول لخصوصية المحلية، تلك التي لا مكان لها ولا اعتبار في العقل التاريخاني العروي. خصوصية اللحظة التاريخية التي تميز رهاناتنا الحضارية عن النمط التحديثي الذي حكم انتقال الغرب نفسه إلى دورته الحضارية الحديثة. إنها تاريخانية عمياء، تستبعد إدارة الاحتكار والسيطرة والنسق الهيميني القاضي بتأييد الفجوة وتأمين حال التبعية ومظاهر التخلف المنهج كما لا يخفى... [فـ] النسق الحداثي الكوسموبوليتيكي [المركزي] يرفض الحداثة للأطراف... بهذا المعنى لا تخرج التاريخانية العروية من مأزق الرؤية المثالية مستحيلة التحقق، التزعة التي طبعت أكثر المشاريع الإيديولوجية العربية»²

من هنا ندرك خطورة الوضعية وتعدد الإشكالية التي تواجهها الثقافة العربية، فـ « الناقد أو الباحث العربي ملزم بمواجهة الواقع وليس الالتفاف عليه بوعي ناقص أو بمقولات فضفاضة وغير مختبرة، مثل ((عالمية النظريات)) أو ((الموروث الإنساني المشترك)) أو ((المناهج المتاحة للجميع))،

¹ إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة (الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2006)، ص186، 187.

² المرجع نفسه، ص 188، 189.

أو بدعوى أنها نتاج علمي متجاوز لمؤثرات الايديولوجيا، إلى غير ذلك من الحلول السهلة التي تسهّل القفز فوق حقائق الاختلاف وصعوبات الأقلمة والتوطين... إنّ الثقافة حتمية، لا سيما في ظروفنا الحاضرة، لكنها مثاقفة لا تتحقق تلقائياً، وحين نكتشف ما تنطوي عليه من مشاكل، فإنه ينبغي أن نكتشف أيضاً أنها لا تقبل الحلول السهلة التي يضعها أو يتقبلها ضمناً بعض النقاد والباحثين العرب حين يتبنون مناهج ومفاهيم ونظريات طوّرت في فرنسا أو ألمانيا أو الولايات المتحدة كما لو كانت صالحة لكل زمان ومكان وبعيدا عن المؤثرات الإيديولوجية.¹

يكشف لنا مفهوم ((الاستقبالية)) عن مقدرة تفسيرية لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، أو بين المنظومات الثقافية بتعدد خصوصياتها ومستوياتها، ويخلصنا قدر الإمكان من الحلول الجاهزة والتجزئية والأفقية، ويدفعنا إلى الوعي «بأن الإشكالية الحضارية التي تواجهها [الذات] العربية أعقد من أن تُحلّ بتوليفة سهلة، أو أن الحلّ عندما سيأتي سيكون الحلّ الأمثل.

ومن ذلك التفاعل الأدبي والنقدي مع معطيات الحضارة الغربية. فتأصيل أي من تلك المعطيات لا بد أولاً من أن يمرّ بالوعي باختلافها، أي بما تتضمنه من "موقف" حضاري خاص قد يتضمن تناقضاته الخاصة، تماماً مثلما هو الحال في الموقف الحضاري العربي الناتج عن ذلك التفاعل.²

فالرهان الأساسي - إذن - ينصبّ على إمكانية فك الارتباط المفهومي بلآخر؛ مهما كان هذا الآخر؛ تراثياً أم حديثاً، سلفياً أم غربياً، والتخلص من هالة السّحر والقدا سرة التي أضفيت على منتجاته ومبدعاته، والتحليل قدر الإمكان من رواسته الثقافية المنحازة التي مازالت تشكل مساحة كبيرة من لوعي الذات وتوجه ووعيها، وتعود في كل مرة لتلوّن رؤيتها وموقفها من العالم والحياة. فـ « المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الفكر العربي [اليوم] هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالتحرّر أولاً وقبل كلّ شيء من سلطة النموذج [السلف/ الغرب] وآليات التفكير التي يكرّسها وتكرّسه في آن.³

وهذا ما يتطلب إعادة بناء شاملة واستراتيجية لأسس مفهومية جديدة، وانبعث روح النص المعرفي من جديد، لتحيي الخطاب النقدي العربي، وجعله أكثر قدرة على تشكيل أسئلته المعرفية

¹ سعد البازعي، استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث)، ص21.

² المرجع نفسه، ص256.

³ محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط5 (2005)، ص57.

والمنهجية والجمالية والتواصلية ، وأكثر إخلاصاً لروح النموذج التاريخية الابتكارية (لا هيكله الجامد)، وبالتالي تحقيق قدر أعلى من الإقناعية والإمتاعية والمقبولية. ومن ثم الخروج به من حالة ((العُجمة)) الثقافية التي عصفت بالعقل العربي قروناً طويلة. وقد انتبه إلى هذه الوضعية المأزقية قديماً "حازم القرطاجني" (ت 684هـ / 1285م)، و"ابن خلدون" (ت 808هـ / 1406م)، في تحليلهما لهوان الشعر وضياعه، وتدهور اللغة العربية، بل وتعطل القدرات الإبداعية للعقل العربي. يقول "حازم": « وإنما هان الشعر على الناس هذا الهوان لعجمة ألسنتهم واختلال طباعهم. فغابت عنهم أسرار الكلام وبدائع الحركة جملة فصرفوا النقص إلى الصنعة، والنقص بالحقيقة راجع إليهم وموجود فيهم؛ ولأن طرق الكلام اشتبهت عليهم أيضاً»¹. ولاشك أن عنوان كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) يؤشر على طبيعة الانسداد المنهجي الذي أصاب عمق المنظومة الكتابية العربية وأربك أصولها المعرفية وقواعدها البلاغية وأتلف روحها الأدبية الفنية، فالرجل ممتعض في معظم ما أورده في كتابه من فداحة الانقلاب المفاهيمي الذي حدث لحظة انحسار آفاق الثقافة العربية الإسلامية الأصيلية وأقول نجمها، وصرف الخطاب الشعري، وعلى غرار الخطابات الأخرى، عن أداء مهمته الوجودية الأساسية، وتحويله إلى مجرد بضاعة كاسدة أو سقط متاع. وهنا بالضبط يتضح معنى قول "ابن خلدون": «... وانظر ما نقله صاحب العقد في مسامرة الرشيد للأصمعي، في باب الشعر والشعراء تجد ما كان عليه الرشيد من المعرفة بذلك، والرسوخ فيه والعناية بانتحاله، والتبصر بجيد الكلام وردينه وكثرة محفوظه منه. ثم جاء خلق من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم، من أجل العجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة، ثم مدحوا بأشعارهم أمراء العجم الذين ليس اللسان لهم طالبين معروفهم فقط، لا سوى ذلك من الأغراض، كما فعله حبيب و البحرني والمتني وابن هانيء ومن بعدهم إلى هلمّ جرّاً. فصار غرض الشعر في الغالب إنما هو للكُدية والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأوليين، كما ذكرناه آنفاً. وأنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغيّر الحال فيه وأصبح تعاطيه هُجنة في الرئاسة ومذمة لأهل المناصب الكبيرة. والله مقلّب الليل والنهار.»²

¹ حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تق وتحت: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط 2 (1981)، ص 124، 125.

² ابن خلدون، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم (بيروت)، د.ط (د،ت)، ص 662.

إنّ بلاغة النص الخلدوني هذا تجعلنا نكشف الهوة السحيقة بين عهد ثقافي وآخر، وأن العُجمة ليست داءً يصيب النطق أو اللسان فقط، وإنما تمتد إلى عمق المنظومة الثقافية فتفتك بشبكة علاقاتها، وتبدّد ملامح المنوال الذهني (المعرفي) الذي يستجمع الطاقة المعرفية والإبداعية للذات العربية، والذي هو أيضاً محصّلة تجربة تاريخية ثقافية طويلة، الأمر الذي هتك في الأخير، بنية الوعي العمراني ككل.

فالعجمة، إذن، هي نوع من الانسلاخ عن زمنية اللسان، وهجران لروح العصر، وتخريب لمنطق الفكر، وإهدار للقيمة التداولية لهذا الفكر وللنصوص والخطابات التي تترتب عليه، فتصير الذات غير قادرة على التمييز والتصنيف ولا على الاختيار ولا على التذوّق السليم وإصدار الحكم الصائب، وهو الأمر ذاته الذي يؤكده "محمد لطفي اليوسفي" في نقده لطبيعة القراءات النقدية العربية المعاصرة، لم يقول: «وبذلك تصبح القراءة النقدية عبارة عن متاهة تدفع بالخطاب النقدي على درب الاتباع وتعمق مأزقه. فيوهم ذلك الخطاب بأنه هو الذي صاغ أسئلته. والحال أنه يمارس قراءة في منتهى الخطورة، بموجبها، تكون الذات [النص الإبداعي] موضع سؤال. لكن الذي صاغ السؤال إما أن يكون السلف العربي القديم أو الآخر الغربي. ذلك أن القراءة إنما تتمّ سواء بطريقة واعية أو لاواعية، في ضوء منجزات السلف القابع في الظل من ذاتنا ويستجيب لقيمه وحاجاته الجمالية. أو تتم في ضوء المناهج والمقرّرات النظرية المستقدمة من الثقافات الغربية. وبذلك يفني النص المقروء بحاجات الآخر الغربي. وتكون الذات مقصاة مغيبة توهم بأنها تستمد حركيتها من صميمها. والحال أنها إنما تستمدّها من آخرها [السلف/ الغرب]».¹

انطلاقاً من كل ما أوردناه، ندرك أن مجمل المفكرين والنقاد والكتاب غير راضين عن واقع الثقافة العربية، ووضعيّتها المأساوية، محاولين تشخيص أمراضها، وكشف أعطابها وأعطالها، وتحليل تاريخ انقطاعها وتصدّعاتها، ومساءلة بعض ملفاتها المغلقة والمنسية تارة، وطامحين إلى تحرير الذات وتنوير مستقبلها تارة أخرى. ولكن بقيت المسألة - في أغلب الأحيان - «محكومة بالأهواء والرغبات موسومة بالتردد والارتباك والارتداد. وصارت الكتابات تتشكل محكومة من الداخل

¹ محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل (1/الكتابة ونداء الأفاصي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2002)، ص13.

بنوع من التعارض بين الرغبة والتاريخ، بين الطموحات والمنجزات، بين ما تنظر له الكتابات النقدية وتقفو إلى ابتناؤه وإنجازته، وما تحققه بالفعل. لقد مثل فعل المساءلة، في حد ذاته، حدثاً هاماً لأنه إنما يعبر عن رغبة الذات في إعادة كتابتها تاريخها وفق نسق يمكن أن يسمح لها بفهم تاريخ الآخر وتغريبتها معه. ويمكنها، في الآن نفسه، من إعادة النظر في مجمل النتاج الثقافي العربي ورصد مسار تحولاته.¹

وعلى هذا الأساس بات الأمر يلح علينا إلحاحاً للانتقال من هذه المرحلة السجالية الأهوائية إلى أيديولوجية إلى طور المعالجة الاستمولوجية.²

ولكن لا يمكن أن نتصور هذه المعالجة كاملة كل الكمال، بعيدة كل البعد عن ذاتية الباحث/ الناقد، وانحيازاته الثقافية؛ إذ المقصود هنا أن يتحكم الوعي الاستمولوجي [المعرفي النقدي] - قدر الإمكان - في التوجهات الأيديولوجية ويؤطرها ويعقلنها ويكبح زيغها، وليس إلغائها تماماً

¹ محمد لطفي اليوسفي، فننة المتخيل (1/الكتابة ونداء الأقباصي)، ص 30.

²: لقد أجمع نخبة من المفكرين والنقاد العرب على أن الفكر العربي الحديث والمعاصر مازال يرزح تحت وطأة المواقف الأيديولوجية، ومعظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع ((السلف)) الذي يتحصن به كل منهما، كما ذهب إلى ذلك "الجابري" في كتابه: ((نحن والتراث)) (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، م.ث.ع. (بيروت)، ط6 (1993)، ص 16. ويقول "سامي أدهم" في كتابه: ((تشميل ما بعد الحداثة/ الفلسفة الصنعة))، دار كتابات (بيروت)، ط1 (1998): «إن المنتهاتين من مفكري العصر الحديث رجعيون يحاولون إيقاظ الفكر القديم من سباته ويحاولون استخراج قوانين جديدة من خطابات قديمة لم تعد تصلح للمجتمع المعاصر.» ص 6.

أما "عبد السلام المسدي" فيرى - في كتابه: ((الأدب وخطاب النقد)) - دار الكتاب الجديد (ليبيا)، ط 1 (2008)، أن «المعضلة ثقافية فكرية حضارية كأعظم ما تكون. وهي مقبض من مقابض أعراض النهضة العربية المنشودة. فمعظم الكتاب لا زالوا يتعاملون مع المصطلحات والنظريات والمناهج تعاملاً معجمياً محدوداً لم يرق إلى درجة المفهومية الاستمولوجية التي تتطلب الدقة وإعمال العقل وإدراك السياقات المعرفية» ص 151.

ويشير "سعيد يقطين" أيضاً ضمن كتاب ((آفاق نقد عربي معاصر)) [سلسلة حوارات لقرن جديد]، دار الفكر (سوريا)، ط 1 (2003)، إلى أن الفكر العربي الحديث والمعاصر لا زال لم يحقق بعد مرحلة التفاعلية والحوارية الاستمولوجية المرجوة منه، وبقي يراوح مرحلة الانفعالية السجالية؛ لأن «الملاءمة العلمية وليدة ملاءمة اجتماعية، وكلما كان الوعي الاجتماعي مطابقاً لدى الباحث تحقق الوعي العلمي بصورة مناسبة، والعكس صحيح، رغم أن الوعي العلمي يمارس في حقبة أولى بمنأى عما تفرضه الحاجة الاجتماعية، لأن تدخلها المباشر في الحقبة الأولى من العمل يصبح عائقاً ومشوشاً، وهذا للأسف ما يقع فيه الكثير من الباحثين العرب» ص 66، 67.

كما يتصور بعض الكتاب هذا، باسم الموضوعية والعلمية والدقة، فهذا شيء لا وجود له في الحقيقة، وإذا وجد فهو قتل للفكر وإزهاق لروحه.

وعلى غرار هذا، يمكن أن نشرع في قراءة الخطاب النقدي العربي المعاصر، ونفحص وضعية العقل الذي يقف وراءه ويصدر عنه. ونعاين معدن المعارف التي يتغذى منها، وتلون رؤاه وتصبغ أحكامه. وأكثر من هذا نسعى إلى مساءلة مدى كفاية منظومته المنهجية، فهل تمكن العقل النقدي العربي من أن ينتج خطاباً في المنهج ذا أصالة وخصوصية؟ أم أن المنهج كوني ملك للجميع ، لا يتلون ثقافياً ولا يتأثر إيديولوجياً؟ هل يعي هذا العقل أزماته الوجودية والسوسيو تاريخية، ومازقه المعرفية والعلمية؟ وكيف تعامل مع هذه الأزمات؟ هل يدرك - اليوم - أن المعارف والعلوم والمناهج تتجه من التخصصية الحصرية إلى التعددية والتكاملية والتفاعلية؟ وإذا كان يدرك هذا، فهل انتبه إلى مدى ملائمة الوضعية العالمية المعرفية لوضعيته السوسيو تاريخية العربية؟ هذه التساؤلات تدفعنا إلى إعادة النظر في تكوينية الفكر النقدي المعاصر، فتاريخه هو تاريخ التراكمات والانقطاعات، والإلغاءات؛ فكل خطاب يأتي يحاول إلغاء الخطابات الأخرى، لا أن يتمثلها ويتجاوزها ويضيف إليها. تاريخه هو تاريخ ضياع وكبت الأسئلة المعرفية الكبرى، إنه لا يقوم على المساءلة الاستراتيجية الواعية لحدوده المعرفية، وشروطه التاريخية، وإمكاناته الإجرائية، وتطبيقاته المنهجية.

لذلك يسعى هذا البحث إلى تشكيل برنامج معرفي مركب، يعتمد أساساً على المساءلة المستمرة لحدود النصوص والخطابات، ولحظات تقاطعها وتداخلها، ومنعطفاتها المعرفية والثقافية، وانزياحاتها الفكرية، وانتقالات مفاهيمها ونظرياتها، وتعسفاتها التطبيقية.

هذا كله في ضوء إدراك دوراتها التاريخية الحضارية الكبرى؛ أي كيف تُبنى النماذج والمناويل؟ وكيف تأفل وتتلاشى؟

2. استراتيجية المساءلة:

كثيراً ما نجد عبارات؛ المساءلة، التساؤل، السؤال،... في الكتب الفكرية والنقدية العربية المعاصرة التي تصدح، في كل مرة، أن مشكلة العقل العربي هي مشكلة منهجية بالدرجة الأولى، وبالتالي لا بد من إعادة النظر في المنظومة المنهجية، وتأصيل المنهج الذي يتلاءم مع خصوصيات النص العربي والقيم الثقافية التي ينتج في ضوءها هذا النص ويعبر عنها في الوقت ذاته. ولكن قلماً نجد انتباهاً إلى المصطلحات البؤرية في العبارات، وتقليب النظر بعد النظر فيها؛ إذ ينظر إليها وكأنها في عداد البدايات المتعارف عليها والتي يحسن السكوت عليها، فلا يعرف القارئ المقصود من فعل المساءلة في حد ذاته، وما هي الطريقة والوجهة التي تحرك هذا الفعل؟ وهل كل سؤال هو مساءلة؟ وهل كل تساؤل هو سؤال؟ ما طبيعة السؤال؟ وما هو مستواه؟ وما هي عوائقه؟ أم أن الجميع في بوتقة واحدة.

بل الأغرب من هذا هو التعامل مع المنهج وكأنه كتلة واحدة منسجمة، ومعطيات جاهزة تبت هكذا دفعة واحدة، أو نشتقها من النص المرجعي (سواء كان القرآن/ الحديث/ أو غيرهما...) بكل بساطة وعفوية! ، فما الذي نسائله في المنهج؟ أهى الرؤية (وجهة النظر/ أو المنظور المنطلق منه) أم الأدوات المفهومية الإجرائية؟ أنسائل إطاره المعرفي وبناءه المنطقي الصوري؟ أم أبعاده السوسيو تاريخية؟ هل نقصد استنطاق النظرية الكامنة في أعطافه؟ أم وجوهه وإمكاناته التطبيقية؟ وما الذي نرجوه في الأخير من وراء كل هذا؟

وإذا وصلنا هذه التفريعات سوف لن ننتهي منها، فالأمر، إذن ليس بالهين، والمعرفة لم تعد مجرد عموميات أو خواطر نبكي بها على أطلال الأمة «لقد ولّى العهد الذي كان فيه اكتشاف مقومات المعرفة موكولاً إلى الصدفة، إذ لم يبق لحديقة الأشجار ولا لمغطس الحمامات ما كان لهما من حظ: أن يحتضنا مولد القوانين الرياضية أو الفيزيائية. ولقد ولّى كذلك زمن ((العصامية)) في الثقافة كما ولّى زمن ((الفطرية)) في اكتشاف قوانين العلم. اليوم كل شيء يؤسس وكل شيء يوظب.»¹

اليوم، السؤال ليس مجرد استفهام، وإنما علم قائم بذاته، هو استراتيجية منهجية مستديمة للمعرفة،

¹ عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، ص 14.

وبَيِّنَة للوجود، ومفاوضة مستمرة لتموضعات الوجود، ونظر حصيف في مسار الفكر وهو يولد مفارقاته وينتج أزماته باستمرار.

وهذا ما انتبه له المفكر البلجيكي " ميشال مايير Michel Meyer" الذي يعتبر المؤسس الفعلي لعلم جديد يدعى ((علم السؤال)) أو ((نظرية المسألة Problématologie))، وهذا العلم هو «مبدأ للقراءة يجوز تطبيقه على ميادين شتى... به نميز بين السؤال والجواب، بين الإشكالاتي وغير الإشكالاتي»¹

وبه يمكننا أن نتحدث عن نحو Grammaire للخطابات، ولتاريخ تشكّلها وتداولها، وفهم القوانين المتحكّمة فيها. وإذا كان «التاريخ نسيج اختلافات واختلالات بين الأحداث الماضية والأحداث الجديدة»²، فإن علم نحو هذه الخطابات هو نحوه الاختلافات الموجودة في قلب علاقات الذوات مع بعضها، ومع الآخر، ومع موضوعاتها وقضاياها والنصوص التي تنتجها أو تتلقاها وتداولها.

إن فعل المسألة هو ضرورة أنثروبولوجية تنبثق من الإحساس التراجيدي الذي يعا فيه الإنسان وهو يخوض معترك الحياة، ومن الانشطار الذي يعيشه لحظة صياغة نصوصه وخطاباته ومواجهته للآخر؛ حين تتجاوز بثنائية (المثالية/ الواقعية)، (التناهي/ اللاتناهي)، (الوعي/ اللاوعي)، (الأنا/ الآخر)،... فمن هذه الجدلية يتخلّق الحسّ السوسيو تاريخي بالوجود، ويأتي السؤال مسكونا بهاجس التغيير والتبديل والتحوير والتطوير، ومدفوعا برغبة التجاوز.

وهو أيضا وعي إبستمولوجي متدرع بأدوات النقد والحفر والتفكيك والتأويل، كي يخلص الفكر من دوغمائيته، ومن استنامته في «كنف جوانبي المقايسة، والمطابقة، والهوية والوحدة، والأصل، والشمولية، والكليانية، وغيرها من المناطق المغلقة للميتافيزيقا... والايديولوجيا [التي شيدت] صرح سؤال الهوية والماهية والجوهر والكينونة وسواها من الأسئلة المتمركزة على سؤال الذات، سؤال شمولية العقل الأداتي أو التواصل، فغابت حقول الحماثة والتعدّد والاختلاف. وكانت النتيجة، سيطرة السؤال الثقافي التاريخي لإقليم كان ذات يوم مجرد اسم مثل غيره من أسماء

¹ ميشال مايير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة (من الميتافيزيقا إلى علم السؤال)، تر: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات عالم التربية (المغرب)، ط1 (2006)، ص 5، 6.

² المرجع نفسه، ص 6.

الأقاليم، ثم أضحى مفهوماً بالقوة وفق ما اقتضته إيديولوجيا التمرکز على الذات.¹ وهو في الأخير ممارسة سيميائية بامتياز؛ إذ يشتغل على العلامات وما تتركه من أعراض في جسد النصوص والخطابات، ومن آثار في أقاليم الفكر والتمثيل، منقبا عن المعنى الحي، مقوّضا لكل البناءات التي تحصره وتوصد الأبواب عليه وتحوّله إلى كائن ميتافيزيقي متعال، فالسؤال « لا يقف عند معنى ما بعينه إلا لكي يغادره إلى سواه من المعاني في تفارق مستمر واستقلال لا يهدأ، فالسؤال اختلاف عن الجواب، بوصفه ينهض في كل مرة بذاته، مستقلا عما تراكم من معرفة.»² ولذلك حين نتأمل في طبيعة السؤال المؤطر للمشروع المعرفي الغربي منذ مطلع القرن العشرين، بل منذ الهجوم الفلسفي الذي شنّه "فريدريك نيتشة Friedrich Nietzsche" [1844م – 1900م] في نهاية القرن التاسع عشر على معادل الحداثة والعقلانية، نجد سؤالاً مسكوناً بالمستويات الثلاثة؛ الأنثروبولوجي، الإبيستيمولوجي، السيميولوجي، ومجدد الروح الاختلاف والانفتاح والتنوع.

فالمشروع التفكيكي لـ "جاك دريدا Jacques Derrida" [1930م – 2004م] كان يسعى إلى إعادة النظر في الوضعية الأنثروبولوجية للكائن البشري الغربي، الذي اعتقد ردحاً من الزمن أن الطبيعة أسبق من الثقافة، وأن الصوت أصل والكتابة فرع أو مكمل Supplément. كما مارس عملية تقويض Déconstruction لمركزية العقل Logocentrisme، وإزاحة الدال عن مركزيته العلاماتية، وفتح النص على مكبوتته، والعقل على لا معقوله.³ فالسؤال ((الغراماتولوجي))* الذي مارسه "دريدا" هو فحص عميق لنحوية المنظومة الثقافية الغربية ولتكوينية العقل الذي يقف وراءها، ولطريقة تدبيرها للعالم، وإنتاجها للحقيقة. فهو لم يقف عند حدود مساءلة النصوص المكتوبة، والخطابات المنطوقة، وللكتابة كعلم – كما يشير

¹ عمر كوش، أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، الدار البيضاء، ط 1 (2002)، ص 26.

² المرجع نفسه، ص 24

³ ينظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، تر وتقد: أنور مغيث، منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)، ط 1 (2005).

* ترجم مصطلح ((grammatologie)) ترجمات مختلفة، فأنور مغيث ومنى طلبة ترجماه بـ ((علم الكتابة)) وعمد كل من "سعد البازعي" و"ميجان الرويلي" في دليلهما للناقد الأدبي إلى ترجمته ((النحوية)) وهو في الأخير يبقى مصطلحاً معقداً كسؤال المصطلحات الأخرى لدريدا التي تدور في حلقة التفكيك.

للهولة الأولى عنوان كتابه – وإنما طمح إلى معاينة العلاقة بين الإنسان والعالم والنص في ضوء جدلية (الطبيعة/ الثقافة).

وهو الأمر نفسه الذي حدث مع "ميشال فوكو Michel Foucault" [1926م-1984م] وهو يباشر السؤال ((الأركيولوجي))^{*} لمعرفة كيفية انبثاق الوضعيات المعرفية، وتشكل الأطر المنهجية، وتبلور الحقائق والرؤى والتصورات والأحكام، وتمر كرات الأفكار والنظريات في حقبة معينة، ثم تلاشيها واختفائها في حقب أخرى. إنها حفريات في تاريخ الإنسان والأفكار والمعارف والنصوص والخطابات¹.

ولا يختلف الأمر كثيرا – في خطوطه العريضة – حين نستبطن عمق مشروع الفيلسوف الألماني "هانس جورج غادامير H. G. Gadamer" [1900م-2002م] المحكوم بالسؤال ((الهيرمونيطيقي))^{**}. فالرجل كان يستهدف منطق المنهج العلمي الحديث الذي تعامل مع المعرفة والحقيقة تعاملًا دوغمائياً – بالرغم من أن منطلقاته كانت ضد الفكر الدوغمائي – وأنتج وعيا زائفاً بالتاريخ. كما سعى سعيه لإثبات تماثل كل أشكال الأنسنة التي ترهن الإنسان بالمنهج؛ إذ تحول المنهج إلى قوة ميتافيزيقية أو إمبريالية لا تقهر، وتفصله عن دلالاته المحاثية، وعن نسبية لغته التي تصوغ مفاهيمه، وتحدد عوالمه وحراكه ضمنها².

إن هذه الأسئلة الثلاثة الكبرى في التاريخ الثقافي الغربي المعاصر لم تخرج عن حدود غاية أساسية هي « فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج. وقد كان هذا الارتباط واقعا في العلاقة بين

^{*} الأركيولوجيا l'archéologie؛ حفريات المعرفة، مقارنة تسعى إلى «العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكوّنت المعرفة، وعلى خلفية أي قبلية تاريخية وفي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكوّن وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكّل وربما كي تنفرط بعد ذلك وتلاشى.» ينظر: ميشال فوكو، الكلمات والأشياء (أركيولوجيا العلوم الإنسانية)، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (1990)، ص25.

¹ ينظر: ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط3 (2005).

^{**} السؤال الهيرمونيطيقي heurminetique [التأويلية] هو تطعيم وتطوير للسؤال الفينومينولوجي

phénoménologique الذي أسسه "إدموند هوسرل Husserl" في كتابه الذي أشرنا إليه [أزمة العلوم الأوروبية].

² ينظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم وعلي حاكم ص الح، مراجعة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد (بيروت)، دار أوبا (طرابلس)، ط1 (2007).

المنهج والحقيقة في العلوم الطبيعية. غير أن الأمر مختلف في حالة العلوم الإنسانية، [فلا يمكن] بالضرورة أن يوصل المنهج إلى حقيقة. ومن هنا رفض [كل من دريدا، فوكو، غدامير،...] المنهج سواء أكانت الغاية منه دراسة النص أو الوصول إلى حقيقة. وبالمقابل، [هم يعدّون] المنهج شيئاً ينبع من الذات ليوصل إلى نتيجة، هذه النتيجة لا تعني الحقيقة أبداً كما هو الحال في العلوم الطبيعية.¹

هاهو العقل الغربي، مرّة أخرى، يقف أمام مرآة ذاته، ويحاول استجلاء صورتها الحقيقية، فبعد أن رهنها بالمنهج، واعتقد أنه المخلص، مع كل من: ديكارت، فرانسيس بيكون، أوغست كونت، كانط، هيجل...، يعيد اليوم ترتيب أوراقه، ويُترّل المنهج من عليائه إلى وضعية جديدة محايدة، نسبية ومفتوحة. إنه يخرج من مرحلة السؤال النسقي الفاحص، إلى مرحلة منهج السؤال الناقد الذي لا يتورع عن مناقشة المقدّسات وتسفيه بداهااتها، ولا يؤوده زعزعة الثوابت، فهو يلج إلى كل المنظومات والأنساق والنماذج ليهشم سلطتها النظامية ويفضح ادّعاءاتها المعرفية والمنهجية. مما أدّى إلى انفجار «طاقات الفكر النقدي التحليلي و[تعاظمها] بالرغم من أزمات الحضارة الأوروبية، [التي استبظنت] كل مظاهر وجودنا، فالمراد الخطير الذي أطلقته العالمية المعاصرة [المقصود هنا النموذج الغربي الأورو-أمريكي الذي بسط نفوذه على العالم باسم العالمية] ليس هو الظاهرة (الصليبية) التي انتهى ظرفها التاريخي، وليس كذلك (الإلحاد) الساذج، وليس كذلك (العلمانية) البدائية، فهذه كلها ظواهر (سطحية) لما هو أعمق بكثير. وهذا الأعمق بكثير هو الذي حمل أوروبا لأن تكون علمانية ووضعية، ونعني به تحرّر العقل من الثوابت والمنطق السكوني إلى التحليل والنقد وإعادة التعرف على كل شيء. فكان مصرع اللاهوت المسيحي ومصرع النظم العقلية والأخلاقية التي ما ظنّ في يوم من الأيام أنها ستكون عرضة لمباضع التحليل، ولكنها حين تعرضت [لها] لم تصمد طويلاً، فكل ما يتكشف عن منهج سكوني في التعامل مع حركية الوجود وصورته يُلقى به خارج العقل. وكل مقولة تستلب الإنسان والطبيعة معا في عالم المشيئة الإلهية المبارك يُلقى بها أيضا خارج العقل. فإذا عجزت الحضارة الغربية عن الانطلاق نحو قدرات التركيب العلمي لجدلية (الغيب-الإنسان-الطبيعة) نتيجة قصور في فهمها لفلسفة العلوم

¹ هانز جورج غدامير، المرجع السابق، ص15.

الطبيعية، فإنها لم تعجز عن إطلاق قوى النقد والتحليل [والتفكيك] وضختها في أحشاء العالم المعاصر، تماما كما ضخّت مؤسساتها ومنجزاتها الصناعية «¹. وهذا ما لم ينتبه له كثير من المفكرين والنقاد العرب الذين يتعاملون مع هذه المناهج الغربية دون مساءلة جدّية وجذرية لمرتكزاتها الفلسفية، وقيمها الوجودية، واستراتيجياتها الرؤيويّة. صحيح أن العقل الغربي قد تحرّر بشكل كبير من تركاته السحرية واللاهوتية والأيدولوجية المزيّفة، وأطلق قدراته العلمية الإستمولوجية التي «تستهدف التفكيك والتحليل، و[لكنه] لازال بعد [عاجزا] عن الوصول إلى التركيب، فمدرسة ((فرانكفورت))^{*} — مثلا — قد فكّكت الوضعية المادية (العقل الأداقي) لتعطي مساحة للإنسان، ولكنها لم توضّح في النهاية أي إنسان هذا الذي تريد أن تعيد تركيبه وتمنحه حرّيته والسبب أنها تحاول إيجاد الحلول ضمن البنية الوضعية نفسها، بل إن الأفضل كثيرا من جهود مدرسة فرانكفورت، ولكن عبر منهج أكثر إنسانية... هو موقف القرآن، لأنه مطلق من هذه التفكيكية، إنه يستصحبها في معرض التفكيك والتحليل والنقد، ولكنه يضيف إليها التركيب الغائي. وهذه من أهم اللحظات المعرفية في الفصل والوصل، لأن التفكيك والتحليل ينتهي في ممارسته إلى تفكيك الإنسان نفسه ليجعل مصيره سجلاّ احتماليا ونسبيا مفتوحا، فتكرس الليبرالية الفردية الغريزية، وتفقد حتى الروابط العائلية معناها. فالمنهج الاستمولوجي بقدر ما هو مفيد على مستوى التفكيك هو الخطر بعينه إذا لم يتوجّه نحو التركيب، ولا يتم التركيب إلا عبر وعي كوني مطلق يصدر عن الإله الأزلي، تقدّست إرادته وتباركت مشيئته وتترّه أمره»²

وهذا ما انتبه إليه بعض الفلاسفة والنقاد الغربيين، ولكن في حدود وعيهم الديني المسيحي طبعاً، الذين ناهضوا العدمية المطلقة ((nihilisme))، ووقفوا في وجه الترععات الفوضوية ((anarchisme))، والقراءات المفتوحة اللامنهجية واللامشروطة والسيولة التأويلية؛ من أمثال

¹ أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2004)، ص152.
^{*} مدرسة فرانكفورت، تيار فلسفي ألماني، تأسس بقوة بعد الحرب العالمية الثانية، من أهم رواده: هوركايمر، أدورنو، حنة أرندت، يورغن هابرماس... أعاد هذا التيار كشف الماركسية على مستوى الطاقة النقدية الكامنة فيها وقدرتها المنهجية على التحليل بعيداً عن الأغلال الأيدولوجية التي كبّلت بها من خلال الممارسات البيروقراطية للأحزاب ورجال السلطة. ينظر: علاء ظاهر، مدرسة فرانكفورت (من هوركايمر إلى هابرماس)، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (د،ت).

² أبو القاسم حاج حمد، استمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2004)، ص205،204.

الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" P.Recoeur [1913-2005] والروائي السيميائي الإيطالي "أمبرتو إيكو" Umberto Eco [1932-]، فكلاهما دعا إلى رسم حدود للمعرفة وتأويل النصوص وفهم العالم، ووضع غايات للفكر، وإلا أصبح الإنسان تائها في عالم بلا مركز وبلا معنى¹.

وإذا كان هذا حال الغربيين، فإن مجتمعاتنا لا محالة اليوم «تعيش لحظات التفكيك التاريخي الجدلي منذ تقاطعها مع الحضارة الغربية بداية بنهاية القرن الثامن عشر ولم تؤدّ صيرورتها الاجتماعية والتاريخية حتى الآن إلى إعادة تركيبها وفق نسق محدّد، فهي ساحة مضطربة للحركات والبنى التاريخية والمعاصرة، والتي لم تقطع نسيج العلاقات بينها بعد... فليس ثمة نسق اجتماعي وحضاري ضابط لسلوك الواقع، لأن التفكيك لم ينته بعد إلى التركيب، ويحاول كل طرف فرض إرادته الذاتية على مجريات التركيب بنهج معين، أو بلا نهج، فما نحن فيه هو من خصائص هذه الفترة التاريخية الجدلية التفكيكية»².

إنه لا فكاك من التركات الثقيلة لهذه المرحلة التاريخية العصبية، إلا بالتخلص من وهم المساءلات اللاتاريخية التي ورّطت العقل العربي لفترة طويلة في سجالات عقيمة أفقدته توازنه، وأعاقت تطوره. ومن جهة أخرى التخفف من إجراءات السؤال المعرفي النقدي الراديكالي الذي مارسه الغرب بقوة، وأراد من ورائه تحقيق «التسوية الثقافية التي هي تسليط نمط فكري واحد على جميع الثقافات المختلفة؛ فليس هذا الفكر المتسلط وليد تأليف بين عناصر مشتركة بين هذه الثقافات الخاصة، وإلا أضحي فكرا مشروعاً ومقبولاً، وإنما هو إفراز ثقافة واحدة بعينها هي ثقافة الأقوى؛ وواضح أنه ليس أضرباً على [الفكر] من أن يهيمن [عليه] نمط فكري يفرض، لا بالبرهان، وإنما

¹ عن طروحات "بول ريكور" يمكن العودة إلى كتابه: صراع التأويلات (دراسات هيرومينوطيقية)، تر: منذر عياشي/مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد (بيروت)، ط1 (2005).

وعن طروحات "أمبرتو إيكو" يمكن العودة إلى كتابه: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر وتوق: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2000).

يقول "إيكو" - مثلاً- في كتابه: «فالتطرف أو الاعتدال في التأويل لا يفسران بما يقال في النص أو حوله، بل يجب البحث عن تفسير لهما فيما هو أعم وأشمل. ويتعلق الأمر بالعودة إلى وقائع لها علاقة بموقف الإنسان من العالم والله والحقيقة والمعرفة وبناء الحضارات وتأسيس المدن وتعيين العواصم وتحوم الإمبراطوريات وتعدد اللغات والثقافات.» ص10.

² أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص15.

بالسلطان، اقتصاديا كان أم سياسيا، إذ لا يلبث أن يجلب [له] الفقر، ثم الجمود، ولأهل[ه] التبعية، ثم التلاشي»¹.

فسؤال المنهج عندنا — والسؤال المعرفي الثقافي عموما — يحتاج إلى أن يتخلص من هجونة أصوله وطرحه، واستلابية وجهته، وتهوره وتعسّفته في مواجهة (النص / الثقافة) وطمس هويته(ها) وتخريب سمائيتها(ها)، ويولّي وجهته الحقيقية المرادة؛ فيبني منطقته النقدي والتحليلي والحجاجي التركيبي وفق طريقة واعية بطبيعة المفارقات والمآزق والأزمات التي يفرزها الواقع، وتستبطنها النصوص. ويحاول التكيف معها والتقليل من حدّتها، ورصد البدائل الملائمة لها، لا مجرد إلغائها أو القفز عليها والسكوت عنها. فلا وجود لعقل يخلو من المفارقات، ولا وجود لواقع يعلو على الأزمات. وهذا لا يتم إلاّ عبر اكتشاف ما يصطلح عليه " أبو القاسم حاج حمد" بـ ((الناظم المنهجي))، «معنى أن قانون الأفكار لا يستوعب ما يبدو متناقضا ومتعارضاً [وغريبا]، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارقا كبيرا بين معالجة ما يبدو متناقضا ومتعارضاً في إطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الأفكار ودون توفيقية، وبين معالجة ما يبدو متناقضا ومتعارضاً دون منهج ومن خلال التأمل العقلي فقط.

وهذا هو معنى المنهجية كناظم مقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد، فكل فكر تتعدد مقولاته وتتضارب إنما هو فكر غير منهجي ولو التزم في إنتاجه الذهني بإطار مرجعي أرقى منه، فالقرآن الكريم — مثلا — يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير أن الجهد البشري المبذول في التفسير انطلاقا من النصوص الجزأة وتبعا للمقاصد الموقوفة على أحكام بعينها لا يمنح المفسرين صفة المنهجية... فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها، ويؤطر لإنتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحوّلت إلى نظريات تحوّلت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير.»² أو مجرد آليات للتحليل والتفكيك والتأويل وإطلاق الأحكام وتشكيل الأذواق.

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط2 (2006)، ص16، 17.

² أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2003)، ص34، 35.

ولكي يأخذ المنهج مفهوميته، ويستعيد فعاليتها، ومقدرته القرائية والإقراطية [أو البيانية والتبينية]، يجدر بالعقل العربي أن يبتكر صياغة سؤالية تنسجم مع إمكانياته الأونطولوجية وقدراته المعرفية، وأفقه الأكسيولوجي، مثلما ذهب إلى ذلك "طه عبد الرحمن"؛ إذ نحن اليوم بحاجة إلى ((السؤال المسؤول))، وهذا الأخير «ليس سؤالاً فاحصاً لموضوعه، متوسلاً بوضعه كسؤال كما نجد عند "سقراط"، ولا سؤالاً ناقداً لموضوعه، مسلماً بوضعه كسؤال كما نجد عند "كانط"، وإنما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه أو ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه».¹

فإذا استشعر العقل العربي هذه المسؤولية، يمكن عندئذ أن يجيي روحه المفهومية، وينتج نقداً مسؤولاً «لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلاً عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يُخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يؤمن جانبه، بل يُرجى نفعه... [المفكر أو الناقد المسؤول] ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عنه».²

ومن ثم الارتقاء إلى لحظة تحرير الخطاب النقدي العربي من التبعية والسلبية والاتكالية، ومنحه القدرة الخلاقة على استشكال المفاهيم، وإنتاج النظريات وفحصها وتحيينها، وبلورة المناهج ومحاورتها.

وإذا كان العقل يعتمد هذه الحوارية كاستراتيجية أساسية له، فإن السؤال سيستمر وينمو ويفتح إمكانيات الإبداع اللاهائية. وفي هذه الحالة سيتحول الوعي السؤالي إلى مكوّن أساسي من مكوّنات الفكر النقدي، وليس مجرد صيغة عرضية توجد خارج الفكر وتنتهي بحضور الإجابة. كما سيصبح فاعلاً استراتيجياً؛ أي لا يأخذ موقفاً ثابتاً بعينه، بقدر ما تكون له القدرة على التموضع والتموقع في أماكن الانسداد المعرفي، والانغلاق المفاهيمي، والحصار الأيديولوجي والختم

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 15، 16.

العقائدي، ليفكّ الحصار عنها، ويفتح آفاقاً جديدة للفكر، ويخطّ مسارات مغايرة للمعرفة. ولذلك حين نتأمل في منظومتنا النقدية المعاصرة، نجد «أن كثيراً من البلبلة الفكرية [والفوضى المنهجية والخلط التحليلي] التي نعيشها في واقعنا العربي الفكري المعاصر هي بسبب أسئلة مهزوزة قادت إلى إجابات مصابة بمثل تلك الأسئلة. ولنعد إلى أية قضية عربية نشعر أنها قضية مهزوزة وسنجد أن الداء جاءها من (السؤال) وليس من الجواب مثل قضية العروبة والإسلام وقضية الدين والدولة وقضية الأصالة والمعاصرة [وقضية الشكل والمضمون واللفظ والمعنى...]. وهي قضايا تبدّت في ثقافتنا المعاصرة وكأنها من المتعارضات المتناقضات، وما [هي] كذلك، ولكن الأسئلة هي التي أوقعتها في بركة التناقض منذ ان سمحنا بدخول (أم) في وسط هذه القضايا.»¹ فنقول: اللفظ أم المعنى، الشكل أم المضمون، القصيدة العمودية أم القصيدة الحرة، النقد الأدبي أم النقد الثقافي؟... فإذا كنا نريد تبني استراتيجية مساءلة حقيقية وفعالة، وجب علينا إدراك الوضعية العلمية والمعرفية، والسياق السوسيوثقافي للمنظومة النقدية، ووعي النماذج التي تتشكل في ضوءها، حتى لا تكون المساءلة مجرد سؤال عرّضي خارجي يضلّل الباحثين والقراء، بل والأجيال بأكملها ويحيد بهم عن المسارات السليمة في الوجود.

¹ عبد الله محمد الغدامي، ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد والنظرية)، النادي الأدبي الثقافي (جدة/ السعودية)، ط1 (1992)، ص87.

3. الدورة المعرفية النقدية ووعي النموذج:

أين توجد جذور النقد العربي المعاصر؟ هل توجد في النقد العربي القديم، أم في النقد الغربي الحديث؟ أم في كليهما؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأين توجد جذور هذين الأخيرين؟ هل هناك نظرية نقدية عربية؟ كيف تبلور مفهوم النقد *la critique* عند العرب القدامى؟ هل كان النقد حقلاً معرفياً قائماً بذاته أم مجرد خطاب على خطاب؟ هل استطاع العقل العربي أن يبلور مفهوم ((النقدي *le critique*)) عبر تاريخ تشكله؟ ما هو النموذج أو الإطار المرجعي الذي تشكل في ضوءه الخطاب النقدي العربي؟ ما هي خصوصية هذا النموذج؟ أهو ثابت أم متغير؟ أهو أصيل أم مستعار؟ هل كان للنقد دور في صياغة المنظومة الثقافية العربية وبناء الرأي السياسي العام وتفعيل الوعي الحضاري؟ أم أنه كان لا يتعدى وظيفة تقويم وتقييم النصوص الأدبية وتمييز جيدها من رديتها؟ هل تمكن الناقد العربي من أن يكون صانع رؤى وتصورات للعالم؟ أم كان خاضعاً لرؤى وتصورات يصنعها غيره؟ هل هناك قوانين وسنن معينة تحكم حراك المنظومات النقدية عبر تاريخ تكوينها وتطبيقاتها المنهجية وتفاعلها مع منظومات معرفية أخرى؟ هل هي قوانين سياسية وثقافية وحضارية؟ أم هي قوانين لغوية نصية وأدبية فنية شكلية؟

إن هذه الأسئلة المتوالية التي تلح علينا في هذا المقام هي محاولة دؤوبة لإدراك حدود المسألة الإستمولوجية لوضعية *Statut* النقد العربي المعاصر، وفهم طبيعة أزمته، ولذلك فهي محكمة بوعي جينيالوجي (سؤال الأصول والبدائيات والمرجعيات)، ووعي أركيولوجي (سؤال الطبقات والتسلسلات والانقطاعات والتقاطعات والتجاذبات والانتقالات والتحويلات)، وتتخللها استراتيجية تأويلية لإعادة تركيب المعنى المتفكك عبر التاريخ، ورتق الفتوق الكامنة في الوعي النقدي العربي، واكتشاف الخيط الرفيع الذي يجمع وينظم حبات العقد المتناثرة هنا وهناك. فالأمر ليس بالبساطة والاختزالية التي عهدناها في تناولنا للقضايا النقدية الشائكة، بل ولتاريخ النقد ومصيره، أين تتضارب الأصوات وتتصادم المواقف بين مؤيد لوجود نظرية نقدية عربية، ورافض لوجودها، وبين منتصر لمنظومة النقد الغربي الحديث، وباك على أطلال القديم. إن المسألة لا تُحلّ هكذا طريقة، ولا يُبتّ فيها بمواقف ارتجالية لا نجني من ورائها سوى الخيبات المتوالية. ففي الاستمولوجيا المعاصرة لم يعد هناك حديث عن الأفكار والقيم والمفاهيم والنظريات

والمناهج بشكل تجزيئي و كأننا أمام جزر معزولة عن بعضها البعض، فتاريخ الفكر مع "توماس كوهن" T.Cohn [1922-1996] هو تاريخ ((paradigmes))^{*}؛ إذ «لا يمكن كتابة تاريخ بدون نموذج. فلو نظر الدارس إلى وقائع التاريخ بشكل موضوعي مادي متلقى كوقائع مستقلة الواحدة عن الأخرى، لرأى أحداثا متناثرة لا معنى لها على الإطلاق ولأمكنه أن يفرض عليها أي معنى يشاء.»¹ ومن هنا جاء مصدر الفوضى والبلبلة للكثير من الدراسات التي حاولت فهم التاريخ التكويني للنقد العربي بطريقة فيها كثير من الابتسار والتعسف في إطلاق الأحكام والمجازفة بإلغاء مكونات أساسية في تشكيل معالم هذا التاريخ والقفز على محطات محورية فيه، والخلط بين مستوياته التكوينية؛ المعرفية والسوسولوجية والتاريخية وعدم التمييز بين الجواني والبراني فيه.

وللخروج - قدر الإمكان - من دائرة العسف المعرفي والابتذال المنهجي، يحتاج البحث إلى «استخدام النموذج أداة تحليلية [كي] لا يتلقى الحقائق في سلبية، وإنما يرصدها في [كليتتها] ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة (فإن كان الرصد عملا موضوعيا، فإن التجريد والتركيب عمل ذاتي اجتهادي توليدي). ومن خلال الأنماط المتكررة، يمكن إدراك المعلومات لا بوصفها ذرات متناثرة وإنما بوصفها شبكة علاقات ذات دلالة. ما يحدث هنا [أننا] نجرّد من مجموعة الحقائق المتناثرة أنماطا متكررة تكوّن

^{*} البراديجم paradigm عند "توماس كوهن T.Cohn" هو مجموعة القوانين والتقنيات، والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بما يمارس الباحثون [الذين ينتمون إلى مؤسسة واحدة] عملهم ويديرون نشاطاتهم... وهو نظرة علمية جديدة تتجاوز نظرة سابقة لها، وتحمل رؤية جديدة للكون.

- ينظر: توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط 1 (2007).

- وقد أصبح المصطلح اليوم يعني: جماع التجارب والمعتقدات والقيم التي تؤثر في طريقة إدراكنا للواقع وتعاملنا معه. وهو نسق من التصورات المقبولة عموما في مجال بعينه يستبطنه جماعة من العلماء أو المفكرين أو المبدعين أو النقاد في إدراك العالم والواقع وأشكلة القضايا والتعبير عنها، فهو ((كشبكة القراءة)) التي تسمح بتفسير المعطيات عبر استعمال أدوات معرفية تحليلية وصيغ مجازية وأساليب حجاجية.

- ينظر أيضا: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم والمعارف العلمية، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2008)، ص [460-462].

¹ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية (القاهرة)، ط 1 (2006)، ص 100.

صورة في أذهاننا نتصور أن العلاقة بينها تشاكل العناصر المكونة للواقع وللعلاقة فيما بينها، فهي تصبح خريطة معرفية أو نموذجاً إدراكياً.

وفي محاولتنا نحت النموذج لا نستبعد خيالنا أو حدسنا أو قيمنا أو تحيزاتنا، بل إننا نستجيب بكل كياناتنا.¹ كما يحتاج الأمر منا أيضاً توضيح طبيعة العلاقة بين الواقع والنموذج، وبين الذات والموضوع، فـ «العلاقة بين النموذج التحليلي والواقع علاقة حلزونية؛ إذ إن نحت النموذج الافتراضي [يكون] عن طريق معايشة لواقع ما وعن طريق تأملنا فيه وعن طريق قراءتنا وتمحيصنا. وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذهن والفكر لنولّد علاقات افتراضية تكثّفه وتصقله، ثم نعود به إلى الواقع فينيره لنا. ولكن الواقع، في كثير من الأحيان، يتحدّى النموذج فيعدّله ويزيد كثافته وصقله. فالحركة، إذن، تتجه من الواقع إلى العقل، ومن العقل إلى الواقع، ومن الموضوع إلى الذات، ومن الذات إلى الموضوع، وفي أثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلي كثافة وصقلا وحيوية ومن ثم تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية.»²

ومما لا شك فيه أن المسألة ليست سهلة يسيرة، خاصة إذا حاولنا توصيف حركية الزمن النقدي وصورته، وعلاقته بالزمن الحضاري وتشكلات المعرفي *le cognitif* وارتباطاته بالزمان والمكان، وانبثاقات النماذج وتخلّق الرؤى وتطورها ثم تآكل حدودها وتميّعها، وبعدها تولّد نماذج أخرى وهكذا... «حيث تكون دراسة الأبعاد والاتجاهات [النقدية وآفاقها] الحضارية. والتعميم بخصوصها أمراً محفوفاً بالمخاطر، فهي عناصر غير محسوسة أو ملموسة، وتوجد كامنة في الواقع داخل آلاف التفاصيل التي لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهي ليست تفاصيل مادية، بل ترتبط بمعنى رمزي»³، ومنظومات قيمية واستراتيجيات فكرية، وبنى ذهنية... الأمر الذي يضعف الرهان أمام العقل العربي المعاصر لـ «اكتساب القدرة [المعرفية والنقدية] واستيعاب معطيات الثقافة العلمية الحديثة لـ [فهم] منطلق العالم الحديث... فالطبيعة خاضعة لقوانين وحتميات يتعيّن التعرف عليها، والمجتمع بدوره خاضع لقوانين وحتميات، والنفس خاضعة لمحدّدات وآليات. والإنسان تحكمه قوانين وحتميات موضوعية، و[كذلك الأمر بالنسبة للنصوص والخطابات وجل

¹ عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 388.

² المرجع نفسه، ص 388، 389.

³ المرجع نفسه، ص 389.

ما ينتجه العقل البشري...]، وعملية استيعاب منطق العالم الحديث تقتضي عناءً مستمرًا للتمييز بين الذاتي والموضوعي، بين العالم كما هو والعالم كما نرغب أن يكون، بين مبدأ اللذة [أو الرغبة] ومبدأ الواقع. واكتشاف الواقع المعاصر كما هو، بدون أحلام يقظة، أو هلوسات لا شعورية هو الطريق إلى التعامل الناجح معه.¹

إن الوضعية المعرفية النقدية التي تعيشها الثقافة العربية المعاصرة بمحملها؛ بإيجابياتها وسلبياتها، هي وضعية مجتمع يعيش مخاض الحداثة العسير ويرواح الخطو على عتبة الحداثة، تتجاوز به قوتان كبيرتان ونموذجان لم يتصالحا. وما يزيد الأمر عسرا أن المسألة لا تتعلق فقط بمجرد اختيار فكري أو إرادة معرفية وسياسية. فلكل من النموذجين آلياته وثقافته وحتمياته وقيمه وإجراءاته ولكل منهما إيجابياته وسلبياته، وإن كانت الحداثة تبين عن قوة كاسحة تفرض على الذات التقليدية القيام باجتهادات وعمليات تلاؤم، إلا أنها لا تستطيع بنفس الوقت أن تخفي أنها ليست مشروعًا حرًا بقدر ما هي جزء من نظام هيمنة كوني.

ومثلما يطرح على التراث أن يفكر في التلاؤم مع معطيات الحداثة، فإنه يطرح على هذه الأخيرة أن تفكر في أساليب فك الارتباط بين مشروع التحرر والتقدم الذي تستبطنه الحضارة الغربية وبين ارتباطه العضوي بمشروع الهيمنة الغربي، وهذه المعادلة التاريخية هي الرهان الصعب الذي ينتظر الحلّ في كل مشروع نقدي حضاري عربي.²

وانطلاقًا من هذا المهاد النظري، يمكننا اللجوء إلى فهم طبيعة الدورة المعرفية النقدية، ووعي مدى حركية الزمن النقدي العربي، وتفاعله الإيجابي أو السلبي مع الزمن الحضاري، من خلال تقسيم الدورة إلى مرحلتين:

أ. من البلاغة إلى النقد:

يتيح لنا التأمل في تشكّل البراديجم النقدي العربي بشقيه القديم والحديث التنبّه إلى معضلة أساسية، تتعلق رأسًا بطبيعة الحقل المعرفي الذي يستمد منه النقد - كنشاط فكري واجتماعي - مفهوميته ومقبوليته، ويمتدّ من عمقه مشروعية برنامجه الإجرائي التقويمي والتقييمي.

¹ محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال (المغرب)، ط2 (2007)، ص99.

² ينظر: المرجع نفسه، ص100.

إنه يستحيل فهم الزمن النقدي العربي القديم خارج دائرة الوعي الاستيممي. مطلقية وإعجازية النص المرجعي (القرآن الكريم) وقدسيته اللغوية. كما يصعب تفكيك شفرة الزمن النقدي الحديث بمعزل عن معضلة ((اللوغوس logos))، الأمر الذي يجعلنا ندرك أنه من التعسف «الزعم أن للنقد العربي الحديث أصولاً في ((النقد)) العربي القديم، إلا إذا طابقنا ما بين مفهومي ((البلاغة)) و((النقد)) وتلك مطابقة تبدو متكلفّة ومتعسّفة. مثل تكلف وتعسّف المطابقة بين عصرين وعقليتين، بل ورؤيتين للكون، أو العالم، فما يسمى ((نقداً)) عربياً قديماً إنما هو، في حقيقة تأسيسه ومساره وتاريخه، بلاغة شكلانية محضة أشبه ما تكون بالمنطق الارسطي، وهي بلاغة تهتم بطرق البيان والبديع و((فن القول)) دون الاهتمام بالقول، أو المضمون والمحتوى الإنساني - الاجتماعي والفكري، أو حتى بالمرجعيات التي لا يمكن أن يقوم ((نقد)) من دونها، مثل علم النفس وعلم الاجتماع واللغويات والأساطير، إلى آخر المرجعيات والتقنيات الحديثة التي تحاول المساعدة في فهم الأدب وتفسيره، بل والتأمل فيه.»¹

فالمُدخل الأساسي في فهم العقل العربي والثقافة العربية بعامّة، هو مُدخل بلاغي؛ إذ به تتحدد رؤيته للوجود وللإنسان والحياة، وعبره تتشكل النصوص وتتخلّق الخطابات، وتؤوّل الممارسات الثقافية وتتأسس الأذواق. وهذا ما انكشف لمجموعة من النقاد العرب المعاصرين الذين اشتغلوا بروح قلقة على المدوّنة النقدية العربية، وسعوا جاهدين إلى فك اشتباكها مع المدوّنة الغربية وإعادة نسج معالم هويتها التي تفرّقت في الزمان والمكان. ومن بينهم "مصطفى ناصف" الذي أكّد على الوعي البلاغي في فهم المنظومة الثقافية العربية، وليس النصوص الإبداعية فقط؛ إذ يقول: «لقد أُعطي للشخصية العربية طابع شبه أسطوري لا نظير له -تماماً- في خارج الشعر والمصطلح ((البلاغي)) بوجه خاص. لقد تبعنا المستوى الظاهر، وفهمنا الكلمات الأساسية في النقد والبلاغة

* نعتبر ((اللوغوس logos)) معضلة؛ لأنه لم يحصل اتفاق غربي لحد الآن بشأنه، وهو يجسد تقلبات المرجعية الفلسفية الغربية؛ من لحظة اعتباره مبدأ خالقاً للكون، إلى اعتباره الوسيط بين الإنسان والإله، إلى العقل والمنطق والحكمة إلى اللغة والنص والخطاب. إنه تغرية العقل الغربي مع العالم الغيبي والشهودي أو مع الميتافيزيقا والفيزيقا.

- ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي (القاهرة)، ط 3 (2000)، ص 712. - كما يمكن العودة إلى كتاب: الحقيقة والمنهج لغدامير، فصل [اللغة واللوغوس] ص 530.

¹ ينظر: مقدمة كتاب [نظرية النقد (القسم 1/ من البلاغة إلى النقد) (1870-1940)]، تحرير وتقديم: محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثقافة (دمشق)، ط 1 (2002)، ص 03.

بطريقة الإسباغ لا طريقة الكشف المعتمد على استبطان السياق. كذلك فصلنا بين كلمة النقد وكلمة البلاغة فصلا لا يخلو من تعسف، وواضح أن البلاغة تصوّر عمق النقد العربي وفلسفته. البلاغة هي دراما النقد العربي.¹

فالرجل في كلامه هذا، بل في معظم كتابه، يوجه لوما وعتابا كبيرين للنقاد الحدائين، وللقرء المعاصرين الذين أهدروا قيمة النقد العربي القديم وفصلوه عن روحه القلقة وسياقه السوسيوثقافي، فـ «أتمموا التراث العظيم المسمّى بالبلاغة الشكلية؛ [إذ] كان هذا حكما سريعا أدلّ على اختلاط مطلب الفهم بمطلب التغيير، [فـ] الذي عدّ أمراً شكليا هو في جوهره أمر روحي، لم يفرض سرّه.»²

إن الهاجس الذي يحرك "مصطفى ناصف" في قراءته للتراث النقدي العربي هو تجاوز القراءات العقلانية الأرسطية التي نظرت في الحياة الخارجية للنقد وغضّت الطرف عن الحياة الباطنية له، لتحقيق قراءة استبطانية روحية غايتها تلمس وحدة النفس العربية وأريحيّتها، وفي هذا يرسم غايته النظرية قائلا: «... وقد لجأ الباحثون إلى نظرية قوامها العقل، وأنا أبحث عن نظرية قوامها الخيال والشعر والحلم والأمنية والعقبة، والأسطورة، والتدافع الحي. وبعبارة أخرى يجب أن لا يشغلنا التنويه بصرامة النظام عن حيوية التجربة وإشكالها. أنا أتناول النقد العربي من حيث هو تجربة، وما ينبغي أن نذكره أن كلمة التجربة هي نفسها نشاط وفتوة وقلق.»³

ومن وراء هذا الهمّ المعرفي الذي يحمله "ناصر" للنقد العربي ولقضايا الثقافة والشخصية العربية يتكشف الوعي الغداميري (نسبة إلى الفيلسوف الألماني "غدامير") لما تعامل مع المنهج في ضوء التجربة والممارسة الحياتية، خاصة حينما يشير إلى أنه عوّل «على مبدأ انصهار الآفاق*، لا مبدأ التمييز الحاد بين فكرة الماضي وفكرة الحاضر، [و] على مبدأ المساءلة من خلال هذا الانصهار.

¹ مصطفى ناصف، النقد العربي (نحو نظرية ثانية)، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، ط1 (2000)، ص16.

² المرجع نفسه، ص19.

³ المرجع نفسه، ص18.

* مبدأ انصهار الآفاق من المبادئ التأويلية الأساسية التي اعتمدها "غدامير" في فهمه لـ (النص/ التراث)؛ إذ تنصهر آفاق وقصديات النص مع آفاق القراء/ النقاد وقصدياتهم بغية تحقيق الفهم.

ينظر: هانز جورج غدامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم (بيروت)، ط2 (2006)، ص22.

المساءلة شيء وتقرير الملاحظات شيء آخر. المساءلة أروع، وأخصب، وأكثر شحذا لعزائم الروح. ما أكثر ما قيل في النقد العربي، وما أقل ما قيل في روح النقد العربي أو الكينونة القلقة التي يتمتع بها هذا النقد... النقد العربي القديم - إذن - يستطيع أن يحاورنا في مسائل تهمنا الآن، وقد يؤدي الحوار إلى شيء من الفهم الثاني للنقد العربي المعاصر نفسه.¹

فالأمر - إذن - لا يخرج من دائرة فهم "غدامير" للمنهج وتأويله للتراث عبر الذوق والتجربة والممارسة والمساءلة والحوارة لخلق رؤية تفاعلية تواصلية بين الآفاق النصية والمجالات القرائية والحقول الثقافية، وتحطيم أسطورة المنهج النسقي الذي يبسط سلطانه على النصوص ويخضعها لقواعده وإجراءاته.

إن طموح "مصطفى ناصف" كبير، وحلمه مشروع، وتأويله للتراث البلاغي والنقدي أبلغ. ولكن يبدو أن المقصود بسمة ((شكلائية البلاغة العربية)) التي لازمت النقد العربي القديم، وانفق عليها نقاد كثيرون، شيء آخر* ! فالقضية تتعلق بالسقف المعرفي الذي لا يمكن تجاوزه بالنسبة للعقل العربي آنذاك؛ إذ «كانت البلاغة العربية القديمة قد تأسست، مثلها مثل باقي علوم الثقافة واللغة العربية، خدمة للكتاب المقدس [القرآن الكريم]، وفي سبيل فهمه الفهم الصحيح، وبيان إعجازه. ومن هنا كان اهتمام البلاغة العربية موجّهاً، ومنذ البداية، إلى ((الشكل - الصيغة)) أكثر مما كان موجّهاً إلى ((المحتوى))، كان الاهتمام موجّهاً إلى ((طرق القول)) وفنونها، أكثر من الاهتمام بمحتوى ((القول))، فمحتوى الكتاب المقدس (القرآن) هو محتوى إلهي مقدّس لا تجوز مناقشته، أو الخوض فيه، والإعجاز إنما هو كامن في صياغته اللغوية التي تتحدى الصياغات العربية الأخرى آنذاك، من شعر وسجع ونثر، ثم تحوّل هذا الاهتمام بإعجاز القرآن ونظمه، إلى نظم الشعر الذي درس ليكون، كذلك، مساعداً في فهم ((لغة القرآن)). فكان النظر إلى الشعر في

¹ مصطفى ناصف، المرجع السابق، ص 21، 22.

* من أمثال: محمد كامل الخطيب (نظرية النقد)، ساسين عساف (دراسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي)، فيصل دراج وسعيد يقطين (آفاق نقد عربي معاصر)، يحيى العيد (في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية)، وغيرهم... وقبل كل هؤلاء: طه حسين في كتابه ((في الأدب الجاهلي)).

البلاغة العربية، تبعاً لذلك، نظراً شكلاً محضاً يهتم بالتشابه والاستعارات والكنيات والمجازات وباقي فنون البيان والبديع، كما فصلها مراراً وتكراراً البلاغيون العرب.¹

فالبراديعم البلاغي العربي كان تحت توجيه فهم معين للنص المرجعي (القرآن)، ولم يستطع التحرر من سلطة هذا الفهم، بالرغم من أن القرآن جاء ليرفع الحجر عن العقول والأفهام، وفي أعطافه تكمن إمكانات بناء الوعي النقدي للحياة والتجربة الوجودية البشرية، وأنماط الثقافات وأصناف الذهنيات، ومستويات الأذواق. وفي ضوء استحكام المعنى المقصدي - في علاقة البلاغة مع القرآن الكريم - المحاط بالقداسة والإجلال، انتقل الأمر «إلى المقصد البلاغي البشري إجمالاً مما استتبع نتائج أمعنت في وحدانية المعنى وإطلاقه وفرضت استبدادية المتكلم... ومن ثم أسر الرؤية البلاغية نفسها التي تظل حريتها في حاجة إلى البحث عن حرية المخاطب المفقودة بلاغياً»².

كما لم تستطع البلاغة النفاذ إلى فنون وأجناس أخرى لقراءة ما وراء صياغتها ونظمها كفن (المقامة) مثلاً، الذي لم يكتشف البلاغيون فيه البعد الإنساني الاجتماعي، واكتفوا بدراسته على أنه مثل للبلاغة وفن القول، وفي أحيان لاحقة وصف باللغة المتقكرة والبلاغة المتكلفة. في حين كان يحمل في جنباته ثورة أدبية وفكرية وصورة دقيقة للمجتمعات العربية، وبالتالي كانت دراسته عمقا ومحتوى يمكن أن تحول (البراديعم البلاغي) إلى (براديعم نقدي)³.

كل هذه المعطيات حرمت المنظومة البلاغية العربية من إيجاد صلة ما بين ((النظم)) و((المنظوم)) ما بين ((الشكل - الصيغة)) و((المضمون - المحتوى))، حرمتها من أن تتأمل في أنطولوجيا الظاهرة الأدبية؛ شعراً أم مقامة، أم رسائل... وبكلمة وجيزة حرمتها من أن تتحول من ((بلاغة)) إلى ((نقد)) تماماً مثلما حُرِّم فن المقامة من أن يتحول من صورة بلاغية إلى قصة أو رواية، ومثلما حُرِّم من جهة أخرى بعض الخطابات الكلامية (المقصود هنا علم الكلام) من التحول إلى فلسفة. فنحن هنا أمام ((تطور معاق)) حَصَلَ في حقل البلاغة العربية ومنعها من أن تتحول إلى

¹ ينظر: مقدمة كتاب: نظرية النقد (قسم 1)، ص 03، 04.

² صالح زياد، القارئ القياسي (القراءة وسلطة القصد والمصطلح والنموذج، مقاربات في التراث النقدي)، دار الفرابي (بيروت)، ط 1 (2008)، ص 86، 87.

³ ينظر مقدمة كتاب: نظرية النقد (قسم 1)، ص 04.

نقد، وامتد إلى باقي مجالات وحقول المجتمع والثقافة العربية، مما أدى إلى مرحلة الركود التي استمرت حتى أواسط القرن التاسع عشر¹.

لقد جسّدت معضلة ((المقدس)) بالنسبة للعقل العربي عائقا كبيرا، ولحظة تأزم أساسية في البراديغم البلاغي وفي الموقف الفكري العام، منعتة من إحداث نقلات نوعية في تاريخه الفكري والأدبي والثقافي الحضاري بشكل عام، خاصة لما انتقلت من فضائها الإلهي (دائرة الوحي المطلق) وأسقطت على المجال البشري (النسي). وهو الأمر نفسه - تقريبا - الذي جعل الوعي الترجمي أيضا - بالرغم من جسارته وأهميته وحركيته - لم يستدمج بقوة وعمق تراث الآخر (الإغريقي بالخصوص)، بل كيّفه قسرا لنموذجه المعرفي وأزهق روحه الفلسفية الشكاكية والسؤولة. فكانت علاقة البلاغة العربية مثلا ببلاغة "أرسطو" [من خلال كتابيه: فن الشعر/ فن الخطابة] محدودة جدا، «على الرغم من أثر رؤية ومقولات أرسطو المبتوثة بدرجات متفاوتة في بعض الكتب البلاغية، فلم يغيّر من منظور البلاغة العربية تجاه المتلقي شيئا... لأن السياق البلاغي العربي كيّف أرسطو لخطابته وغنائيته، كما بدا -مثلا- في ترجمة ((التراجيديا)) و((الكوميديا)) بـ ((المديح)) و((الهجاء))* حيث الحضور الأكبر للمتكلم وذاتيته التي لم تلتفها موضوعية القصّ الملحمي أو التمثيل المسرحي التي احتفى بها أرسطو.»²

وهكذا، لم يكن بالإمكان تمزيق شرنقة المقدس التي لفتّ العقل العربي - بالرغم من المحاولات الطفرورية التي برزت في التاريخ الثقافي العربي وأجهضت في أغلبها (متصوفة/ معتزلة/ شعراء/...) - إلا بعد «دخول الفكر الأوروبي الحديث بمناهجه الجديدة ورؤاه المختلفة للعالم، منذ فجر النهضة العربية الجديدة، فمع دخول أنماط جديدة من الفكر وضعت فكرة ((القول المقدس)) جانبا، مما جعل بالإمكان المناقشة في القول أو ((المضمون)). وبالتالي السير إلى ما وراء الشكل والصيغة، وفن القول، أو إعجازه، أي وضع كل شيء، بدءاً من العالم، ووصولاً إلى القول، مروراً بالفكر، موضع التساؤل والنقاش، إنها عملية الانتقال من المنطق الشكلي إلى المنطق الديالكتيكي، ومن

¹ ينظر: محمد كامل الخطيب، المرجع السابق، ص 04، 05.

* ينظر: أرسطو، فن الشعر، تر وتح: عبد الرحمن بدوي [القسم الخاص بـ: تلخيص كتاب أرسطو في الشعر لابن رشد]، دار الثقافة (بيروت)، ط2 (1973)، ص [217-247].

² صالح زياد، القارئ القياسي، ص 88، 89.

الشكل إلى المحتوى. وهذا التجاوز للمقدس، هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم: النقد. فهذه العقلية الجديدة التي لا تخضع للمقدسات والمسبقات والموروثات هي ما يمكن أن نسميه ((العقلية النقدية)) التي كانت قد ظهرت مع بداية النهضة الأوروبية الحديثة، وحققت انتصارها في فلسفة التنوير الفرنسية، وفي الفلسفة النقدية الألمانية. وقد بدأت هذه العقلية، وهذه الروح في التسرب إلى الثقافة العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، وبالطبع كانت البلاغة العربية من جملة الفنون الأدبية العربية التي وصل إليها هذا التغيير، ووصلت إليها هذه الروح [esprit]، وإن تأخر ذلك، إلى القرن العشرين، أي إلى الوقت الذي استقر فيه مفهوم النقد بديلاً لمفهوم البلاغة¹. ولكن لا يمكن أن نتصور أن التغيير الحادث في بنية البراديجم البلاغي العربي كان تغييراً جذرياً يمس عمق الرؤية المعرفية للخالق والمخلوق/ للنص والنص، ومساءلة النموذج الثقافي وعصبه السياسي لم تكن مساءلة شاملة تلامس كل مفاصل النموذج وعلاقاته المتداخلة. وكما يقول "محمد بنيس":

«المساءلة استغراق في تفاصيل الكائن، وانتشار مضاد في لغة الممكن... مشروطة بالفعل المعرفي، لا بالانفعال الذاتي. وكثيراً ما ادّعت بعض الخطابات خروجها على أرضية الكائن فيما هي منغلقة فيها. ومنغرس في جوف متعاليتها، مما يؤدي إلى دوام الارتداد، وبالتالي مغادرة السؤال والسائل والمسؤول، في حالة من اليأس أو الانشداد نحو ما هو سلفي في التصور والممارسة، وقد آن لنا أن نحذر ونحن نحفر كلية الفعل، فليس السؤال إرادة، بل هو إرادة ومعرفة في آن»².

ولذلك حين نتأمل التجربة النقدية لـ "طه حسين" [1889-1973] وجيله ((أحمد أمين"، "العقاد"، "محمد حسين هيكل"...)) وغيرهم، نجدها تجربة ثقافية مسكونة بالثورية والتقدم، وبالارتداد في الوقت نفسه؛ إذ كان لديهم وعي عميق بالوضعية المتأزمة التي يعيشها العقل العربي، وإدراك لشروط النهوض والتغيير، ولكن هناك انكساراً في الموقف الحضاري الكلي الذي لن تقوم له قائمة خارج المؤسسة النقدية التي لم تتشكل إطلاقاً، عبر التاريخ الثقافي العربي، بمفهومها المكتمل

¹ ينظر: مقدمة كتاب: نظرية النقد (قسم 1)، ص 06.

² محمد بنيس، حدائث السؤال (بخصوص الحدائث العربية في الشعر والثقافة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (1988)، ص 110.

والوظيفي، كما لاحظ ذلك النقاد الذين حللوا علاقة الفكر العربي والإبداع العربي بالمؤسسة* . وهذا التاريخ النقدي يتأسس ويتطور على «أساس طبيعي وداخلي للاتجاهات النقدية التي تمارس في الواقع الأدبي العربي، وتبعا لتبدل مجالات الإبداع، وتبلور اتجاهات جديدة فيه. [فكان محكوما بالانقطاعات والتفاوتات الزمنية، والإلغاءات]... ومردّ [هذا] يعود إلى كون [التفاعل] مع النظريات الغربية ومع النص ومع المجتمع يقوم على أسس خارجية، وليس بناء على تحولات داخلية يملئها واقع المتغيرات النصية والاجتماعية العربية.»¹

فإذا عدنا إلى "طه حسين" وجيله نجد هناك إحالة إلى منظور جديد للعالم، يحدث عن الاستقلال المتعدد في الرؤى والشخصيات والتأويل واللوان الكتابة... ودعوة إلى ثورة في الأدب والفكر والمجتمع تزعزع القديم في الكتابة والقراءة والتأويل. ولم يعد النص الأدبي بدهاة وليس بإمكانه أن يكون نهاية ترجى...

كان القصد من وراء كل هذا بناء المعرفة النقدية الجديدة على العلم المستقل، وبناء هذا الأخير على عقل الإنسان والاختلاف والانصراف عن (موروث متجانس) في الكتابة والقراءة. وسواء أصاب "طه حسين" وجيله في قصدهم أم أخطأوا، فإن المنهج الفكري العام الذي أخذوا به لا يزال صائبا، ذلك إنه لا نقد دون اختلاف، ولا حياة للنقد دون نقض القديم بمعرفة تتجاوزه، ولا أفق للمعرفة النقدية المتراكمة بمعزل عن منهج نقدي يقول بنسبية المعرفة وبحق الأفراد المجتهدين في قول ما يعتقدونه. ولعلّ فرضية (نسبية المعرفة) التي بلورها "طه حسين" في قراءته للشعر الجاهلي، تتضمن أبعادا تحتقب الأدب وتتجاوزه؛ فهي ترى في الإنسان، على المستوى الفلسفي، كائنا حراً قادرا على التفكير، حريته فكره وفكره حريته، وترى في المعرفة، على مستوى تاريخ المعرفة، سيرورة متجددة متحولة، لا يساوي ماضيها حاضرها، ولا يساوي الزمان معا

* يقصد بالمؤسسة تلك الوشائج العميقة التي تربط المبدع أو الناقد بتقاليد إبداعية عريقة يؤسسها مفكرون ونقاد لهم رؤية

وتصور للعالم، فيه عمق وأصالة، وحين تتراكم هذه التقاليد بمرور الأجيال يحدث هناك تجاوز معقلن ومؤسس، فتحافظ المؤسسة على بقائها ولكن تتجدد في الوقت ذاته. وهذا ما نفتقده فحتى المؤسسة في المشرق [المدارس الأدبية والنقدية] كانت تابعة في تصوراتها للغرب، فما لبك بالمؤسسة الأدبية في المغرب العربي؛ التي كانت إما طليعة للمشرق وإما للغرب مباشرة.

ينظر: سعيد يقطين، الأدب والمؤسسة (نحو ممارسة أدبية جديدة)، منشورات الزمن (المغرب)، ط1 (1999)، ص [15-21].

¹ ينظر: سعيد يقطين، ضمن كتاب: آفاق نقد عربي معاصر، ص [28-30].

مستقبلهما. ولا وجود للبعدين المذكورين خارج مجتمع حديث يمارس، ولو نسبياً، الاختلاف في المعرفة وخارجها، ويقبل بتعددية التأويل والاجتهاد داخل المعرفة وداخل الحقل الاجتماعي الأخرى¹.

إننا نتفق مع "فيصل دراج" - بنسبة كبيرة- فيما يذهب إليه، على أن هذه الأفكار الحديثة جميعها تستدعي سؤال المجتمع الحديث وترفض رفضاً قاطعاً بلاغة الكلمات المتقاطعة، التي تلتحف النص وتفترش صفحاته وتتوسد كلماته زاهدة بما هو خارج النص ومسخّفة العلاقة، التي لا هروب منها، بين النص والمجتمع. ولذلك كان طبيعياً أن يُتهم "طه حسين" بـ (التبعية الفكرية) اقحاماً لا صدق فيه ولا نزاهة، دون أن يقع هذا الاتهام، لاحقاً، [بالحجم نفسه] على أنصار البنيوية والتفكيكية وما بعد البنيوية، كما لو كانت الاتجاهات النقدية الأخيرة جزءاً محايثاً لـ (الثقافة النقدية الأدبية العربية)².

ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد فقط، فمهما تطلع "طه حسين" في كتابه العمدة (في الشعر الجاهلي)^{*} إلى نقد أدبي منهجي يؤسس لمقاربة أدبية عقلانية، تتكئ على (تاريخ أدبي) موضوعي، يرتكز بدوره على (تاريخ اجتماعي-سياسي) ميّز العقل بين وقائعه الفعلية ورواياته الإيديولوجية - على حد قول فيصل دراج - إلا أنه بقي، في تطبيقاته المنهجية على المدونات والنصوص الشعرية، حبيس القراءة البلاغية القديمة^{**}.

¹ ينظر: فيصل دراج، ضمن المرجع السابق، ص [95-98].

² ينظر: فيصل دراج، ضمن المرجع نفسه، ص 98.

^{*} هذا الكتاب أعيد طبعه مرّة أخرى، بعنوان (في الأدب الجاهلي)، ويقول "طه حسين" في مقدمة هذه الطبعة: «هذا كتاب السنة الماضية، حُذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت إليه فصول، وغيّر عنوانه بعض التغيير. وأنا أرجو أن أكون قد وفّقت في هذه الطبعة الثانية إلى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث و سُرُّل التحقيق في الأدب وتاريخه». 11 مايو 1927م

ينظر: طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف (القاهرة)، ط 17 (2001)، ص 05.

^{**} يقول "طه حسين" في تحليله لإحدى القصائد: «فانظر إلى أوّل هذا الشعر، كيف أحسن تصوير هذه الفتاة، وكيف ذكر يوم لهوه. ثم انظر إلى هذين البيتين، أحدهما يشبه تدافع الفتاة بمشي القطة إلى الغدير، والآخر يصور رغبة الفتاة ورهبتها، ويتخذ اضطراب نفسها صورة لانخلاع قلبها...»

ينظر: طه حسين، حديث الأربعاء (ج2)، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط 2 (1974)، ص 395.

ومن ثم يبقى البراديغم النقدي العربي الحديث مفتقرا إلى روحه المؤسساتية الداخلية، بالرغم من جهود النقاد المذكورين إلى السعي للفصل بين ما هو عقلائي ولا عقلائي في التاريخ الأدبي والنقدي، بل والتاريخ العربي الإسلامي الأوسع، وتطهيره من الرواسب الأسطورية، وتأکید أولوية العقل على النقل (وهو نوع من الاستئناف الفكري- المعتزلي بصيغة غربية). وهذا نتاج لغياب الروح المفهومية التي تنبثق من عمق الاتصال بالنص المعرفي الأكبر، و"طه حسين" ومن سلك مسلكه، بالرغم من امتلاكهم للحسّ المنهجي العقلائي النقدي، إلا أنهم أيضا أسهموا في تفكك النص المعرفي، وتذويب كيان الخصوصية العربية الإسلامية بالآخر الغربي¹.

وهكذا يجد النقد العربي الحديث نفسه خارج الحدود المعرفية والجمالية التي رسمتها البلاغة العربية الكلاسيكية، خاصة مع «ظهور الأجناس الأدبية الأخرى، مثل الرواية والمسرح والقصة والقصيدة الحديثة، وهي أجناس وأشكال [يبدو] أن النقد البلاغي العربي قاصر عن استيعابها، وإن كان يحاول ذلك اليوم، تحت الاسم الجديد للبلاغة العربية ألا وهو ((النقد البنيوي)) أو ((الشكلائي)) إلى آخر هذه التسميات التي تحجب أكثر مما تعلن»².

إن أزمة النقد العربي الحديث والمعاصر قائمة دائما في عمق النموذج الذي يستصعبه أو يتمركز حوله أو يتمترس خلفه؛ إذ لم يستطع إلى حدّ الآن إبداع المكونات المفاهيمية لهذا النموذج وتفعيل علاقاتها الداخلية (المعرفية)، والخارجية (السوسيو تاريخية)، والقدرة على التخلص من سلطة النموذج في حد ذاته. وبالتالي بقي يتحرك إمّا ارتجاليا وعشوائيا من دون نموذج (المرحلة الانطباعية)، وإمّا خاضعا لحتمية النموذج (الذي هو في الغالب نموذج الآخر الغربي)، ولذلك لم تثمر نتائج هذا الانتقال البراديغمي من البلاغة إلى النقد إثمارة جيّدا ملائمة لخصوصيات المجال

¹ ويتجلى هذا بشكل واضح وصريح في قوله: «وسواء رضينا أو كرهه فلا بدّ أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي، - [ويقصد به منهج الشك الديكارتي] -، كما تأثر به من قبل أهل الغرب، ولا بد من أن نصطعنه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم. ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية. وهي كلما مضى عليها الزمن جدّت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب... كل ذلك سيقضي غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غريبا.»

- طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 115.

² مقدمة كتاب: نظرية النقد (قسم 1)، ص 7.

التداولي العربي، ليمّ بعد ذلك انتقال آخر يجسد عودة إلى البلاغة - مرة أخرى- دون تصفية حسابات الدورة المعرفية الأولى.

ب. من النقد إلى البلاغة:

لعل ما ذهب إليه "سعيد يقطين" في قراءته للمسار النقدي العربي وتأمله في تكوينيته، ومدى تفاعله مع النظريات والمناهج الغربية يجسّد أصدق توصيف للوضعية المنهجية والمعرفية والسوسيو تاريخية للعقل العربي؛ إذ ظل «المسار النقدي الغربي هو الذي يوجّه النقد الأدبي العربي [الحديث] ويفرض عليه في كل مرحلة إبدالاته الخاصة والمتجددة. ولما كانت هذه الإبدالات تصل إلينا متأخرة كنا مضطرين إلى ملاحقتها ومواصلة متابعة الإبدالات الجديدة على إيقاع متواتر خارجي عنا. وتستدعي هذه الملاحقة الاستعجال في الانتقال رغم عدم إنجاز المطلوب إنجازاً مع أي إبدال، فنجد أنفسنا في النهاية أمام تراكمات عديدة، لكن محصلتها هزيلة أو تكرارية. ويؤدي هذا في أغلب الأحيان إلى جعل ملاحقتنا لما يتحقق في الغرب ناقصاً وجزئياً ومبتسراً»¹.

وإذا كان العقل الغربي يقطع دورته المعرفية النقدية الثانية، ليعود إلى النموذج البلاغي، فإن هذا - من دون شك- جاء نتيجة استنفاده لمرحلة النقد التاريخي الجذري لنصوصه المرجعية، ومجاله الاجتماعي والسياسي والحضاري، وتجريبه المستمر لإمكانات اللوغوس؛ كآلة تاريخانية (المقصود هنا كل أشكال النقد السياقي؛ التاريخي والأنثروبولوجي، الاجتماعي، النفسي)، أو كبنية علامائية نصية (أي كل أشكال النقد الداخلي النصي، الشكلائية/البنوية/السيمائية). ليعود اليوم في رحلة معاكسة إلى الأفكار الميتافيزيقية والدينية التي مارس عليها العقل التنويري هيمنته وإقصاءه، واعتقد أنه رمى بها إلى هامش التاريخ!

وهذه التجربة التاريخية الغربية الجريئة والمليئة بالتناقضات والصراعات الفكرية والاجتماعية والسياسية، تكشف عن معضلة المنهج في علاقته بإرادة المعرفة *puissance du Savoir* وإرادة السلطة *puissance du pouvoir*. فبالرغم من أن العقل الغربي كان صارماً في تشكيل موقفه الوجودي لبناء مجاله الثقافي والسياسي الحضاري، إلا أنه يبقى دائماً يعيش ((لحظة التفكيك))، ولم يصل بعد إلى ((مرحلة التركيب)) التي تحتاج إلى وعي قرائني يصنع التفاعل بين

¹ سعيد يقطين، ضمن كتاب ((آفاق نقد عربي معاصر))، ص 30، 31.

عالم الغيب وعالم الشهود، وبعد الروح والقيم مع بعد المادة والشكل. ولذلك فعودته اليوم إلى البلاغة تجسد لحظة البحث عن التواصل والتعايش، وإقراراً لا مفرّ منه بـ ((المقدس le sacré))، فهو الذي يمنح الإنسان الشعور بالأمان الداخلي، ويستمد منه مشروعياته الأخلاقية ويضفي نوعاً من التماسك على حياته. وهي في الأخير اعتراف بـ ((الميتوس mythos))^{*}، الذي لم يعد طرفاً سلبياً يقبع هناك في مواجهة اللوغوس logos، وإنما هو جزء محايث له؛ فالأسطورة والحلم والوهم لم تعد مناقضة للعقل، وإنما هي من صميم عملية التعقل وكل عقل له أوهامه وأحلامه ورسوبياته.

فما علاقة العقل العربي بكل هذا؟ هل أنهى علاقته بمرجعياته المقدّسة؟ هل مارس حريته الفكرية والنقدية حتى استنفدها؟ هل حاول التوصل إلى منهج شمولي في قراءة النص والوجود، ثم بدأ يبحث عن منهج آخر يوافق روح العصر بعد أن تأزّم المنهج الأول؟ طبعاً لا، لأن هذه الأمور كلّها تحتاج إلى وقت وإلى جرأة وإلى قرار جمعي مؤسسي ثوري فاعل في التاريخ، ويتحمل أخطائه ومسؤولياته. ومن ثم جاء الانتقال من براديجم إلى آخر انتقالاً ميكانيكياً باهتاً، لم يكن همّه مساءلة الذات الخاصة والمنهج الخاص والتاريخ المتلبس بهما بقدر ما كان موضوعة عابرة ورغبة عارضة. وكلامنا هنا لا يعني أن كل النقاد والمفكرين العرب لم ينتبهوا إلى الإشكال القابع في عمق التوجه الثقافي للعقل العربي والرابض في ثنايا تراثه وهو يجرّجه معه أينما حلّ وارتحل. بل هناك من هؤلاء من تنبّه إلى الأزمة وعاش عذاباتها، ولكن تبقى جهود أفراد مغلوبين على أمرهم - كما ذكرنا من قبل - فهذا "سيد قطب" [1906 - 1966] - مثلاً - كان قد رأى أن «الجهود التي بذلت في التفسير وفي مباحث البلاغة والإعجاز - أياً ما كانت - وقفت عند حدود عقلية النقد العربي القديمة، تلك العقلية الجزئية التي تتناول كل نص على حدة، فتحلّله وتبرز الجمال الفني فيه - إلى الحد الذي تستطيع - دون أن تتجاوز هذا إلى إدراك الخصائص العامة في العمل الفني كلّ... وبوقوف الباحثين في بلاغة القرآن عند خصائص النصوص المفردة، وعدم تجاوزها إلى الخصائص العامة، وصلوا إلى المرحلة الثانية من النظر في الآثار الفنية، وهي مرحلة الإدراك لمواضع الجمال

^{*} mythos: يعني نص جامع للدين والخرافي والطقوسي والخيالي والفني، فهو شق معرفي أساسي مع اللوغوس وليس مناقضه.

ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 60.

المتفرقة، وتعليل كل موضع منها تعليلاً منفرداً. ذلك مع ما قدّمنا من أن هذا الإدراك كان بدائياً ناقصاً. أما المرحلة الثالثة - مرحلة إدراك الخصائص العامة - فلم يصلوا إليها أبداً، لا في الأدب، ولا في القرآن. وبذلك بقي أهم مزايا القرآن الفنية مغفلاً خافياً وأصبح من الضروري لدراسة هذا الكتاب المعجز من منهج للدراسة جديد، ومن بحث عن الأصول العامة للجمال الفني فيه.¹ هي إذن، معضلة البحث عن المنهج مرّة أخرى! فالرجل يوجّه نقده إلى الإطار البرمجي للعقل العربي مباشرة وليس إلى المنهج أو السلوك أو الإنجاز في حدّ ذاته، فما يكمن وراء المنهج هو: العقلية/ أو طريقة الإدراك للنص والعالم، التي وسمها بـ: الجزئية/ الإفرادية/ البدائية/ التّقص والاختزالية.

وبالرغم من أنه لم يقدم لنا الأسباب والعلل الكامنة وراء هذه الرؤية الاختزالية للنص الأدبي والقرآني، إلا أنه يكفي أن نشير إلى مدى «ارتباط التفكير البلاغي الموروث بالشعر الذي [يعد مسؤولاً بنسبة كبيرة] عن هذه ((العقلية الجزئية)) المشار إليها، فهذا الجنس الأدبي بينائه وأسلوبه، أو إن شئت قلت، بمكوناته الجمالية الخاصة، كان تربة خصبة لنماء بلاغة تفتت النص إلى مجموعة من السمات الأسلوبية التي لا تتجاوز في الغالب إطار الجملة أو البيت الشعري. إنها بلاغة ((اللقطة الثمينة)) والنكتة النادرة والصورة المبتدعة، تلك التي ترعرعت في حضن الأسلوب الشعري العتيدي.²

هنا يمكن الانتباه إلى أن الخلل ليس في المنظومة البلاغية العربية في حدّ ذاتها، وإنما في المعيار المرتكز عليه، والذي يجسّده النص الشعري بامتياز كنص معرفي له سلطته التي لا يجادل فيها أحد. «فالنظرية البلاغية العربية في خطوطها الرئيسة صالحة لكل المعارف ثم لكل الآداب.. والذي [نحتاج إليه هو إعادة النظر في هذه المنظومة البلاغية] لتجاوز انغلاق المصطلح البلاغي على الكيفية التي مارس بوساطتها البلاغيون العرب القدامى وعيهم بالنصوص من خلاله، فلذلك الوعي سياقاته التكوينية - البلاغية التي تناسب المكان والزمان والكائن آنذاك.. ولكن ما يناسب مكانا آخر وزمانا لاحقاً وكائناً جديداً، هو المصطلح من حيث هو بنية معرفية (خام) أو المصطلح من حيث

¹ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق (بيروت/ القاهرة)، ط7 (1982)، ص34.

² محمد مشبال، البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، مجلة عالم الفكر، مج 30 (يوليو/ سبتمبر 2001)، ع1، ص69.

هو إمكان، لا المصطلح من حيث هو ممارسة قبل كذا قرن من السنين.. وما ذاك إلا لأن ذلك المصطلح بخطوطه الرئيسة وليد الفكر الإنساني بخطوطه الرئيسة، ثم هو قبل ذلك وليد الإمكانيات المعرفية الكائنة في النص القرآني الكريم بوصفه مادة معرفية لا تنضب.. ومن هذا المنطلق ننظر إلى المصطلح البلاغي العربي على أنه مادة معرفية قابلة للتجدد ومستعدة للعتاء دائما»¹

فالمرتكز والمعيار، إذن، ليس هو النص الشعري الذي استبدَّ بالعقل العربي وشكّل له رؤيته للنصوص الأخرى ووجهته في العالم، وإنما هو النص القرآني، فـ «المعيار الكوني لمعرفة النص الإبداعي ثم لمعرفة جماليته، هو مدى قربه أو بعده من النص الكريم بوصفه قيمة بلاغية معرفية أو بوصفه قيمة بلاغية جمالية، وما بين القيمتين تداخل واستنبات، فلا مباينة أو مفارقة، ولا تباعد أو اختلاف، بل أصالة وترتب..»².

إن تتبعنا لمثل هذه النصوص النقدية العميقة، والمواقف الفكرية الحضارية، يجعلنا ندرك أن هناك وعيا بحدود الأزمة الفكرية والنقدية والأدبية التي يتخبط فيها العقل العربي. وهناك اجتهادات ومحاولات دؤوبة لفهم طبيعة هذه الأزمة والكشف المستمر عن أسبابها وتداعياتها، وتشخيص البدائل لها. ولكن هناك غيابا كبيرا للمساءلة الإبيستيمولوجية الشاملة التي تفكك بنية الأزمة في مجالها الثقافي التداولي، وتقف عند كل دقائقها وجزئياتها، وتشرّح مفاصلها، وتعيد النظر في منطقتها العلائقية، وتأخذ بعدي الزمان والمكان بعين الاعتبار، دون تسرّع أو انقطاع أو قفز على الأشواط والمراحل أو تعجّل في قطف الثمار. فهذا هو الأمر الذي حدث للأسف، فالعقل النهضوي لم يأخذ وقته الكافي، ولم يرصد الوسائل والأدوات اللازمة لتصفية حسابه مع التركات الثقيلة لعصور الانحطاط، وقفز مشدوها نحو مستقبله (الغرب كمعيار للتقدم)، فالنموذج لم ينضج عنده جيّدا، والرؤية لم تتخلق ملامحها كما ينبغي والموقف الكلي لم يستو على سوقه.

وبالتالي كانت النتيجة الأخذ بالنموذج الجاهز (الغربي طبعا) لربح الوقت، والدخول في سياق الحداثة والعصرنة. ولكن الذي حدث هو عكس هذا المأمول تماما، إذ ارتد العقل إلى أسفل سافلين؛ فلا بقي عقلا بلاغيا وحافظ على تراثيته، ولا صار عقلا نقديا حداثيا وتخلص من أغلال

¹ عباس أمير، العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل (مدخل معرفي إسلامي)، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2005)، ص20.

² المرجع نفسه، ص25.

تقليديته كما كان يُتصوّر، لأن النموذج يستنبت في أرض الذات وينمو في مجالها ويتلبس بقضاياها ومشكلاتها وطموحاتها، وآمالها وآلامها، ولا يستورد جاهزا. وهذا - لا شك - نتاج عدم قدرة العقل العربي على الارتقاء «بعلاقته [بالآخر وبالواقع وبالعالم المعاصر خاصة] من مرحلة المناورة والمصادمة إلى مرتبة الاستفهام والحوار [ـ]» يخرج من حلقة الرعب المدمر الذي يطبع الكائن العاجز عن الحلول في ظرف مناوئ غريب ليحدّد مجال فعله الحضاري.¹

وإذا كان "سيد قطب" - رحمه الله - و"عباس أمير"، وكل من شاركهما همومهما الفكرية والنقدية والحضارية، قد أكدوا على غياب الرؤية التكاملية والشاملة في قراءة النصوص، وفهم العالم، الأمر الذي امتدت سلبياته إلى العقل العربي المعاصر، فإن هذا راجع إلى «غياب الفلسفة، في ألوها المختلفة، كما هشاشة العلوم الاجتماعية، [مما أدى إلى] هشاشة النقد الأدبي في العالم العربي. بهذا المعنى، وفي مفارقة ليست بالمفارقة، يشارك النقد الأدبي العربي الحديث النقد القديم مصائرهما فكلاهما تشكل خارج الاجتهاد الفلسفي أو على مبعده منه، مما أكد الشكلائية النقدية قاعدة في الحاضر والماضي.»²

وعلى غرار هذا، كانت الدورة المعرفية النقدية الثانية مجرد انتقال فجائي غير مؤسس لم يستوف نتائج الإبدالية، ليحوض في قضايا ((ما بعد الحداثة)) * كما نظر لها العقل الغربي في ضوء مجاله المعرفي وحاجاته الحضارية، وكما طبّق مناهجه الخاصة على نصوصه الإبداعية وسائر قضاياها الفكرية والاجتماعية وممارساته الثقافية.

¹ محمد كمال فحة، كتابة الرواسب في الإبداع وال عمران، دار سحر (تونس)، دط (د،ت)، ص 43.

² فيصل دراج، ضمن كتاب ((آفاق نقد عربي معاصر))، ص 149، 150.

* مصطلح ((ما بعد الحداثة)) أو ((post-modernité)) يحيل إلى وضعية تاريخية غربية مؤطرة فلسفيا برؤى نفي وسلب مناهضة لمرحلة (الحداثة أو البنيوية)، ومن أهم سمات هذه المرحلة: السيولة التامة، والصورورة، والغياب الدائم لأي مركز أو مرجعية أو معيارية أو أي ثنائية، فاللايقين هو السائد، والحقائق متعددة ومتناثرة ومتشظية... كما أنها لحظة النهايات؛ نهاية الإله/ نهاية التاريخ/ نهاية الإنسان، من أهم دعائها: جاك دريدا، ميشال فوكو، جيل دولوز،... ولكن أيضا، هناك من الغربيين من ناهض هذا التوجه، باعتباره يقود إلى العدمية المطلقة مثل: يورغن هابرماس ، بول ريكور،...

ينظر: عبد الوهاب المسيري، ضمن كتاب: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد/ دار الفكر (دمشق) ، ط1 (2003)، ص [81-94].

وبالتالي، كانت عودة النقاد العرب المعاصرين إلى البلاغة - في أغلب الأحيان - محكومة بسلطة الانبهار المعرفي بالآخر، أو اتخاذه في أحيان قليلة وسيطا معرفيا ومنهجيا محفزا في استكشاف التراث البلاغي، وإعادة بناء حقوله وتنظيم مستوياته لينسجم وطموحات الإنسان المعاصر. وهذا "صلاح فضل" أحد أقطاب النقد المعاصر يقول: «إذا كانت البلاغة - بحكم بنيتها التقنية - أقرب منظومة [في] العلوم الإنسانية القديمة لتحقيق قدر من التماسك المنهجي، فإن بحوثنا عنها لا تكاد تتجاوز تاريخها ومنطق عصرها، بل كثيرا ما تقع أسيرة لوهم كبير، يُعدّ جزءاً من الوهم الأعظم في علاقتنا بالتراث عامة؛ إذ نرى في بعض تجلياتها الفائقة الصورة الكاملة لأقصى ما يمكن أن تصل إليه المعرفة العلمية بظواهر اللغة والأدب، وذلك ناجم عن ضعف وعينا بجركية الأنساق المعرفية، وتراتب العلوم الإنسانية، وعوالم التوليد الاجتماعي الفاعلة في مسيرتها، بالإضافة إلى التراكم الخصب للمواد الإبداعية ذاتها في العصر الحديث، مما يؤدي بالضرورة إلى تعيّر نظمها وقوانينها. من هنا فإن [الوعي بـ] تحوّل الأنساق المعرفية... يعدّ مهاداً لازماً للإطار العلمي الذي تنبثق منه بلاغة النص الجديدة.»¹

إننا أمام وعي عميق ومتطور يلامس قلب الأزمة النقدية التي تعيق حراك العقل العربي الحديث وتشلّ قدراته الإبداعية، فهي في صميمها أزمة إبستمولوجية تتعلق بتهلل المنظومة المعرفية للذات في مواجهتها لموضوعها، وقصور الوسائل المستخدمة في الولوج إلى عالم الموضوع، بل وانعدامها في كثير من الأحيان، نظرا لغياب الحسّ الزمني، وضعف الحسّ الإشكالي الذي يولّد الرؤية النقدية ويشحذها. وفي الجهة المقابلة يعدّ هذا الوضع انعكاسا لهشاشة الوعي السوسيو تاريخي، الأمر الذي يجعل العقل يطمئن إلى منجزات السابقين وينظر إليها بعين الكمال والرضى ولا يستطيع أن يتجاوز هذا الواقع.

وحيثما نستمر في تتبع كلام "صلاح فضل" نجدّه يضع مبضعه على الجرح مباشرة، ويقرّ، بشكل أو بآخر، أن مشكلة العقل العربي - كما أقرّ "سيد قطب" رحمه الله - من قبله هي مشكلة قصور في المنهج وضمور في الرؤية، وطغيان النزعة التجزيئية على الفهم الشامل - وهذا طبعا

¹ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية (لونجمان)/ مصر ومكتبة لبنان ناشرون (بيروت)، ط 1 (1996)، ص 03.

لظروف حضارية تاريخية حتى لا يُحمّل السابق أوزار اللاحق - مبيّنا طبيعة النقلة المعرفية التي حدثت على مستوى العقل والفهم الإنساني، والتخصصات المعرفية التي تجعلنا نعيد النظر في الخطاب البلاغي وعلاقته بالخطاب الأدبي، فيقول: «إن الخطاب البلاغي في ذاته يتجه إلى أن يكتسب طبيعة كلية شاملة، تتجاوز الصبغة الجزئية التي غلبت عليه، عندما كان يقف عند حدود الكلمة والحالة المفردة، ويحاول تحليلها بشكل مبتسر لا ينطلق من منظور شامل. إنه يتجه اليوم ليصبح طريقة في تناول التقني، ومنهجاً لتحليل العلمي، دون الاعتماد على مصادر مسبقة، ومعايير دائمة، تستمد صلابتها من البنية الإيديولوجية المغلقة، بل يقدم مجرد فروض قابلة للاختبار، خاضعة للتعديل، منفتحة على معطيات التطور العلمي، مما يجعله هيكلاً متنامياً، لا يقوم في فراغ مثالي، بل هو خطاب على خطاب، أي أنه كاشف عن الخطاب الإبداعي الموازي له والممتد معه. وبقدر ما يتولد في هذا الخطاب الإبداعي من أنساق جمالية وإنسانية جديدة، وما تسفر عنه علوم الإنسان من معرفة بعالمه الداخلي والخارجي، فإن الخطاب البلاغي لا مناص له من أن يسبح فوقها ويقتنص أشكالها.

الأدب خطاب نصي كلي، وليس وحدات جزئية مشتتة، كما تصوّره الأقدمون، فلم يستطيعوا التعرف الحيوي على خواصه الحقيقية؛ ومن ثم فإن غطاءه البحثي لا بدّ أن يستوفي شروط الخطاب العلمي، حتى يتّسم بكفاءة احتوائه وقدرة تمثله، مما يجعله يكفّ في المقام الأول عن إصدار أحكام القيمة ليضع مكانها أحكام الواقع وقوانينه المتغيّرة.¹

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل هذا الفهم للخطاب البلاغي هو من داخل المنظومة الثقافية العربية، ونتاج استقرار دقيق لوحدات الحقل البلاغي والنقدي، وتشكلاته المفاهيمية لإطاره المنهجي ومتطلباته المعرفية والثقافية، بغية استئناف هذا الخطاب من مرتكزاته الإيجابية وتجاوز مطباته وعوائقه؟ أم أنه فهم من الخارج، أي مجلوب من عمق مشكلات الآخر ومتطلباته الثقافية والحضارية؟!

إن تدبّرنا في حيثيات المسألة يجعلنا نرجّح الفرض الثاني، لأننا نلمس التأثير العميق ((للترعة العلمية التجريبية النسبية (scientificisme Expérimental relative)) على الرجل، هذه

¹ صلاح فضل، المرجع السابق، ص 03، 04.

الأخيرة التي ترفض المرتكزات الأيديولوجية في قراءة النصوص، وتسعى لتحويلها إلى مختبر تحليلي يصل إلى نتائج حسب طبيعة الظاهرة الإبداعية وتحولاتها الخاضعة لتغيرات الزمان والمكان. الأمر الذي جعله يعتبر الخطاب البلاغي/ النقدي مجرد خطاب على خطاب (أو بتعبير هذه التزعة: خطاب واصف (métadiscours) يقف عند حدود الشرح والتوصيف وهي المهمة الموضوعية العلمية التي توكل له. كما أنه (صلاح فضل) واقع تحت إغراء مقولات: ((النسق))، ((الأنساق المعرفية))، ((عبر التخصصية (interdisciplinaire)) التي هي اليوم مدار حديث العقل الغربي واهتماماته.

فنقادنا اليوم، صحيح أنهم واعون بحدود الأزمة النقدية والثقافية ككل، إلا أن هذا الوعي مازال يحتاج إلى ثقة في الذات وإلى تحرر أكبر، لأنه لا يزال خاضعا لسلطة النموذج المعرفي الغربي وبريقه، مما حجب عنهم رؤية سلبياته، وإمكانية نقد مرتكزاته وكشف تحيزاته وتفكيك تمرکزاته. وإذا كان "صلاح فضل" - كواحد من النقاد الجادين في العالم العربي - واع بحدود الأزمة وساع لتشريح مفاصلها، فإنه على مستوى البدائل يعود بنا دائما إلى النموذج الغربي. ففي معرض حديثه عن الخلفيات المعرفية المعاصرة للتوجه البلاغي الجديد، لا يعدو أن يكرّر كلام الآخر عن قيمة الحقل المعرفي الهام الذي تنبثق منه البلاغة المعاصرة اليوم وتشد أزرها به، وهو حقل ((التداولية)) مضفيا عليه قيمة كبرى وإجرائية مثالية، قائلا: «إذا كانت التداولية pragmatique هي أحدث فروع العلوم اللغوية، وهي التي تعنى بتحليل عمليات الكلام والكتابة، ووصف وظائف الأقوال اللغوية وخصائصها، خلال إجراءات التواصل بشكل عام، مما يجعلها ذات صبغة تنفيذية عملية. فإن اندماج الخطاب البلاغي الجديد في علم النص يتيح له تشكيل منظومة من الإجراءات المنهجية القابلة للتطبيق على المستوى التداولي، بحيث يتكوّن لدينا جهاز معرفي وبلاغي مبسط، نستطيع أن نختبر به النصوص المدروسة ونقيس خصائصها ووظائفها بشكل يخضع دائما للتعديل والتطوير بفضل مكتسبات المعارف العلمية التخصصية»¹.

إننا لا نشك في القيمة المعرفية والمنهجية والثقافية _عامة_ لحقل التداولية، إلا أن الأمر لا يقف عند هذا الحد؛ إذ يجب الانتباه إلى العقل الغربي وهو ينظر للتداولية ويمارسها في ضوء الشرط ما

¹ صلاح فضل، المرجع السابق، ص 06، 05.

بعد الحدائى *condition post-modernisme*، لإعادة الاعتبار لمقولة السياق وبلورة مفهوم جديد للتواصل، والبحث عن طرائق أكثر حيوية للخروج من مأزق النسق المغلق *systeme fermé* والنصيّة المفرطة والتجريبية المبتدلة، وهذه البدائل كلها تحدث في حلبة الفلسفة المادية والبراغماتية. أما على مستوى الثقافة العربية الإسلامية فهذه الأمور موجودة أساسا في متن المرجعية (على مستوى النص القرآني والحديثي، وعلى مستوى الوعي المعرفي والتواصلية الإسلامي) وهي تحتاج إلى ((إعادة بعثها))* وتفعيلها وتطعيمها بالمكتسبات العلمية المعاصرة وليس البحث عنها في وجهة أخرى، والضرب صفحا عن مكتسبات العقل التراثي. فإذا كانت مشكلة العقل الغربي هي مشكلة مرجعية بالدرجة الأولى؛ أي في كل مرة يؤسس لمرجعية ثم يهدمها ثم يؤسس أخرى ويهدمها وهكذا إلى ما لا نهاية، فإن مشكلة العقل العربي هي مشكلة تأويل المرجعية، والاصطدام بعوائق تطبيقاتها. ولذلك حينما نناقش قضية التجزئية المنهجية والتركيبية المنهجية لا يجب أن يحدث هذا بمعزل عن الرؤية المعرفية للوجود وللإنسان ولقضاياه الكبرى، مثل: العلم والدين والفن وممارستها في كل مجال تداولي.

4. من الحصرية المنهجية إلى التعددية المنهجية:

إن محاولة الخروج من أزمة التيه المعرفي والتخبط المنهجي والارتهان الثقافي والحضاري، تتطلب السعي الدؤوب نحو تشكيل موقف نقدي جديد ينبثق من فهم عميق لمنطق العصر وإدراك لموقع الكائن المعرفي العربي في خارطة المعرفة الكونية، ووعي بقيمة المعطى الفني والأدبي في ميزان الذائقة البراغماتية المعاصرة. كما يحتاج الأمر كذلك إلى تمثّل الصيغ المعقّدة والتركيبية التي تتشكل وفقها الحياة اليوم، وقضايا الإنسان وعلى غرارهما الظاهرة الأدبية والإبداع الثقافي بشكل عام.

* هناك من الباحثين العرب من يقوم الآن بهذه المهمة المعرفية والحضارية، نشير إلى الباحث الجزائري "مسعود صحراوي" في رسالته للدكتوراه، التي طبعت في كتاب فيما بعد عن دار الطليعة (بيروت)، ودار التنوير (الجزائر). يشير الباحث إلى أن التداولية بحث في تراثنا من قبل طوائف متعددة، غير أن البحث فيها، لم يكن مقصودا لذاته؛ إذ جعلت مدخلا لفهم علوم أخرى، وهي علوم غير لغوية في الغالب، فتوزعت بين علوم معرفية متعددة، وحا ض فيها علماء أجلاء؛ نجيون وبلاغيون وأصوليون ومتكلمون ومناطق... وبالتالي يحتاج الأمر منا اليوم إلى إعادة قراءتها وبنائها معرفيا ومنهجيا وتواصليا عبر الاستفادة من الأدوات المنهجية المعاصرة والاستئناس بالأجهزة المفاهيمية الحديثة، وليس تحويلها إلى غاية في حد ذاتها. ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، دار التنوير (الجزائر)، ط1 (2008)، ص06.

ولقد انتبه "عبد السلام المسدي" إلى قضية مهمة جدًا تمسّ النقد العربي المعاصر في صميمه، هي قضية ((التضافر المنهجي)) التي يحتاج النقاد اليوم إلى الوعي بها واستثمارها أيما استثمار، خاصة في ضوء انفجار النظرية النقدية؛ إذ «حللنا جميعا في وضع ثقافي جديد، وحلّ معنا الأدب والنقد في وضع فكري جديد، وهكذا حللنا في لحظة منهجية جديدة هي لحظة التضافر التي قوامها التخلّل والتوالج وتبادل الأثر المولّد الفعال»¹

والتضافر المقصود في حقل النقد الأدبي المعاصر «ليس في حقيقة أمره شيئا طارئا، بل لعله كان منذ القديم في تلازم مطّرد رغم أن الوعي به لم يكن على ما أصبح عليه الآن لأننا نتعامل اليوم مع مبدأ توالج العلوم من موقع الاستثمار المعرفي مسلمين في ذلك بأن هناك فرقا جوهريا بين التقاء علمين على سبيل الصدفة والتقائها على أساس الاستدعاء النظامي: فالتضافر بهذا المعنى الجديد نسق منهجي ذو قواعد في أساسياته لأنه ينطلق من تخصب الثقافتين ويرمي إلى توظيف إحدهما خدمة للأخرى. والصدفة التي نعنيها هي تلك التي كانت فيما مضى تتحقق حين يتفق أن الناقد الأدبي قد سبق له أن اكتسب ثقافة ما من غير مورد الأدب: في التاريخ أو في الفلسفة أو في علوم الشريعة أو غير ذلك. فالصدفة تتحدد بالتقاء موردين فكريين في شخص الناقد فلا يكون ذلك التمازج الثقافي من مستلزمات المعرفة النقدية»²

إن الوعي المنهجي المعاصر يتجه اليوم صوب فتح إمكانات قرائية متعددة وابتكار آليات جديدة للتقارب المنهجي وتلاقح الرؤى والتصورات وحوار العقول والفلسفات، وإتاحة فرص جمّة لتفاوض المعارف والنصوص والخطابات، وهذا كلّ في إطار الحدّ من طغيان مدّ الأُمريالية المنهجية والجزمية والدوغمائية التي أدّت «إلى ازدهار الاتجاه الحصري وتبعاته، وتعصّب الباحث لما يتوافر في حقله وفي إطار أبحاثه، [مما] يدفعه إلى اتخاذ مواقف خاطئة ترفض ما تأتي به شتى الحقول الأخرى»³

وإذا حاولنا التعرف على أسباب هذه الوضعية المنهجية المتأزمة لوجدناها تعود إلى محدودية

¹ عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، ص 15.

² المرجع نفسه، ص 15، 16.

³ أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، تعريب: سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية، (بيروت)، ط 1 (2004)، ص 377.

الوعي بحركية الأنساق المعرفية وتحولاتها - كما أشار إلى ذلك "صلاح فضل" - وإن شئنا التعمق أكثر في تفسير حيثيات المشكلة، والحفر في طبقاتها المعرفية، لقلنا إن النتائج التي يتوصل إليها العقل العربي والتي توسم عادة بالتجزئية والاختزالية وما شابه ذلك، هي في حقيقة أمرها نتائج عقلانية تتفق مع طبيعة المقدمات المعرفية المنطلق منها، والمجال الجغرافي المنتمي إليه، والفضاء التاريخي المنغرس فيه، والوعي السياسي المتحكم فيه «فتشطي العالم [الذي ينتمي إليه] يؤدي إلى تشطي الرؤية... العالم مثل حبات الرمل لا اتصال حقيقي بين أجزائه، وتماسكه تماسك ظاهري سوف يتلاشى... معنى هذا أن الرؤية جزئية، وهكذا صارت الأمثال والحكم القصيرة الموجزة بديلا عن الفلسفة، والصراع اليومي (ضد قسوة الطبيعة، وللذود عن المياه أو لاغتصاب المياه، ثم لتنفيذ مهام قبلية، بديلا عن المسرح.»¹

وهذه التجزئية بدورها مدعومة بإرادة المركز؛ إذ «كل شيء ينبغي أن يؤدي إلى المماثلة، أو إلى المركزية: بمعنى أن الأمثال، والحكم، والآراء كلها تهدف إلى حماية النظام البطيريركي أو إبقاء فكرة المماثلة ((اكف القدرة على فهمها تطلع البنت لأمها))، أو الاستقرار الذي هو الحماية للمماثلة في تجسمها البطيريركي ((المية ما تطلعشي في العالي))، ((العين ما تعلاش على الحاجب))، ((من غير لغته غير دينه))...»².

ولكن لكي لا نفهم هذه المسألة بطريقة فيها كثير من التعميمية والابتسار، نحتاج للانتباه إلى أن العقل العربي ليس مستوى واحدا، بل يمكن القول إن هناك ((عقلا ما قبل قرآني وعقلا قرآنيا وعقلا ما بعد قرآني))^{*}. فإذا صدقت صفة ((التجزئية)) على العقل ما قبل القرآني نتيجة عصبية الجاهلية وانعكاس هذا في مآثراته المثلية والحكمية، وتناحر المجتمعات العربية آنذاك..، فإنها لن تصدق على العقل القرآني الذي من سماته الربانية والإنسانية والوسطية والشاملة والجدلية

¹ سليمان العطار، مقدمة في تاريخ الأدب العربي (دراسة في بنية العقل العربي)، الدار الثقافية للنشر (القاهرة)، ط1 (2002)، ص32،33.

² المرجع نفسه، ص34،35.

* حاولنا استلهاهم هذا التقسيم من مجمل كتابات: "مالك بن نبي"، "أبو القاسم حاج حمد"، "عبد الوهاب المسيري" - رحمهم الله - وكتابات المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" [اللسان والميزان/ سؤال الأخلاق/ العمل الديني وتجديد العقل/ روح الحداثة] وكذا كتابات الباحث العراقي "عباس أمير" [العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل/ المعنى القرآني بين التفسير والتأويل]، والباحث اللبناني "سعد كموني" في كتابه [العقل العربي في القرآن الكريم].

والتفاعلية والتعارفية. وإذا كانت ((التجزئية)) قد عادت من جديد وأصبحت من السمات الأساسية للعقل ما بعد القرآني، فهذا يرجع إلى الهوة السحيقة التي افتعلها [أو افتعلت له] هذا العقل بينه وبين أصوله المرجعية، وحالة الاستلاب الهوياتي المفرطة التي يعيشها. ولذلك فإن صفة التجزئية التي تطلق على الرؤية الفكرية العربية اليوم كائنة على مستوى الإجراءات والتقنيات وآليات التطبيق والتحليل، وليست على مستوى المرجعية (كرؤية خام)، ومشكلة العقل العربي - كما قلنا- لا توجد في مرجعيته (القرآنية)، بل في كيفية فهمه وتطبيقه وتعامله مع هذه المرجعية، وفي مقدار الاقتراب والابتعاد عنها، الأمر الذي ولّد خللا واضطرابا وتشويشا في بنية الموقف الفكري والنقدي والإبداعي.

أما إذا عدنا إلى الفكر الغربي فس نجد الأمر مختلفا تماما؛ إذ هو فكر إجرائي وتطبيقي وعملي بامتياز - خاصة مع بدايات عصر الأنوار إلى يومنا هذا- وتركبي على مستوى المفاهيم الإجرائية. ولكنه لم يكن في أي لحظة من لحظاته التاريخية تركيبيا على مستوى الرؤية، فهو في هذه الحالة يمارس اختزالا معرفيا وثقافيا وحضاريا لمكونات أساسية في فهم الوجود والعالم، وإعطاء معنى وقيمة للوجود البشري. إن معضلته قائمة على مستوى المرجعية بالضبط [المصدر الثابت والمقدس والمتعالى]، فحدود مرجعيته الوضعية positivisme ليست مستقرة أبدا، ولا يمكن أن تستقر ما دامت لا تتأسس على أصول ثابتة. وفي هذه الحالة سنكون أمام انحياز شوفيني في الموقف الفكري العام الذي يؤسس نفسه كنموذج نهائي مكتمل غير قابل للتشكيك والتجاوز. فمعضلة الحصرية والتجزئية، إذن، هي إفراز لطبيعة العلاقة بين النظرية كإطار مرجعي فكري فلسفي يرسم رؤية الإنسان للوجود والظواهر والقضايا، والمنهج كإجراءات وآليات تطبيقية لمبادئ تلك النظرية. وكلما كان هناك خلل في أحد عناصر النظرية ومكوناتها المحورية انعكس على مردودية المنهج.

ولقد اكتشف مجموعة من العلماء والمفكرين والنقاد* خطورة هذه التزعة الاختزالية Réductionnisme ومدى انعكاسها على قيمة البحوث المعرفية والعلمية، وحتى على

* من أهمهم: الباحث الجزائري "محمد أركون"، الباحث المصري الراحل "عبد الوهاب المسيري"، الباحث الفرنسي "إدغار موران Edgar Morin"، الباحث الإيراني "أحمد فرامرز قراملكي"، الباحث المغربي "محمد مفتاح"...

المجالات الثقافية والحضارية بشكل عام، مما يجعل الأفكار والمفاهيم والحقول المعرفية والبشر كمنتجين لهذه الأمور كلها بمثابة جزر معزولة عن بعضها. فظهرت جملة من الكتابات المحورية التي تطمح إلى معالجة الظواهر والموضوعات والنصوص والخطابات بطريقة نسقية مركبة تأخذ بعين الاعتبار مدى تعقدتها وتداخل عناصرها وتراكم طبقاتها وتعدد أصولها ومشاربها. وانطلاقاً من هذا الأفق المعرفي المعاصر، وهذا المجال المنهجي المركب، الثري والحساس والمستوعب لقضايا العصر ومشكلاته نصوغ فرضية البحث المتعلق رأساً بمجال أكثر حساسية وتعقداً اليوم، هو النقد العربي المعاصر، والفرضية كالتالي:

هناك وعي نقدي عربي نسقي بدأت إرهاباته الأولى تتشكل في نهاية القرن العشرين، وتوطدت معاملة أكثر مع بدايات الألفية الثالثة.

وهذا الوعي هو محاولة لتجاوز ضعف مردودية الدراسات التخصصية الحصرية المتأثرة في كثير من الأحيان بالترعات العلمية التجريبية الغربية، التي شتتت معالم التراث والثقافة وفتتت كيان النصوص والخطابات، الأمر الذي خلق تشوهات في عمق الرؤية المعرفية والحضارية للعقل العربي. ولذلك يتحمس هذا البحث كثيراً للرؤية النسقية والتحليل النسقي، بغية تحقيق قراءة معرفية وحضارية واعية لمحصلة العبقرية النصيَّة الإبداعية العربية. ولكنه في الوقت ذاته يتعامل بحذر مع هذه الطروحات، ويسعى إلى كشف مطبّات هذه النسقية (خاصة وأن الوعي بها عند معظم نقادنا جاء متأثراً بالدراسات الغربية وليس وعياً منبثقاً من الداخل كما أشرنا إلى ذلك) خاصة في وجهها المثالي النموذجي، أو في وجهها ما بعد الحدائثي (ثقافة الهوامش *des marges*)؛ إذ كلا الوجهين يؤدي إلى انغلاق النسق على نفسه، فتصبح النظرية أكثر دوغمائية - كما رأى ذلك "إدغار موران *Edgar Morin*"¹ - ومن ثم يضيع كل ما كانت تعدبه من تجاوز وانفتاح.

^{**} عالـج "محمد أركون" مثلاً الظاهرة الإسلامية كظاهرة متعددة الأبعاد؛ عقلانية علمية، تخيلية أسطورية طقوسية، سياسية تاريخية... وعالـج "المسيري" ظاهرة الحدائث وما بعد الحدائث والصهيونية كظواهر مركبة. وكذلك فعل "محمد مفتاح" بخصوص نصوص وخطابات إبداعية وثقافية في كتابه ((التشابه والاختلاف)).

¹ ينظر: إدغار موران، الفكر والمستقبل (مدخل إلى الفكر المركب)، تر: أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2004)، ص19.

وتزداد مهمة البحث تعقداً حين ندرك أن التعددية المنهجية *poly-méthodes* التي نتوخاها للخروج من مأزق الحصرية ليست «مجرد تعدد في المنهج، بل المقصود هو تعدد المناهج في معالجة المسألة الواحدة... ويمكن ملاحظة التعدد بهذا المعنى على نحوين، حين يحاول الباحث أحياناً أن يتوفّر على اتجاهات شتى العلوم التي تناولت مسألته ويتولى توظيفها، غير أنه لا يمتلك منهجاً محدداً يتيح له ذلك فيأخذ دون توفر برنامج بحثي دقيق، يجمع المعلومات... إن تعدداً كهذا يؤدي إلى انتقاء الأفكار تلفيقياً والخلط بين الأسس، وليست تبعات ذلك بأقل خطراً من تبعات الحصرية المنهجية... [ولذلك] لا بد من وجود [منهجية منطقية] لمعالجة المعلومات تلك وتحويلها إلى رصيد منتج.»¹ وضمن هذا الإطار المنطقي نحاول استدماج الرؤى ووجهات النظر دون إقصاء أو تجاهل، ونقوم «بتركيبها بأسلوب حيوي ديناميكي حتى نصل في إطار ذلك إلى وجهة نظر أكثر عمقا. وتعتمد التعددية بمفهومها هذا خططاً بحثية متنوعة، ومن أكثر الأساليب والخطط تلك جدوى وتأثيراً، إجراء حوار بين الأفكار وإدخالها في دائرة جدلية فاعلية، مما يسمى بالتعددية الديالكتيكية أو الجدلية أو الدراسات البينتخصصية *interdisciplinary Study*»²

وهذه الأخيرة تختلف عن المنهجية الحصرية في الرؤية المعرفية؛ «حيث إنها لا ترى في الأفكار الأخرى مقولات جوفاء باطلة لا طائل منها، بل تشعر بحاجة إلى التعامل معها على نحو جاد مبرمج، فتلجأ في إطار ذلك إلى منهج نطلق عليه اسم "الحوار الفاعل" [لا الانفعالي].»³ وبالتالي فرهان البحث كله ينصبّ على إمكانية تصميم وتشكيل أفق معرفي نقدي *Horizon cognitif critique**، نستطيع عبره أن نحاور النصوص والخطابات والمدونات

¹ أحد فيلامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ص 387.

² المرجع نفسه، ص 389.

³ المرجع نفسه، ص 389.

* مفهوم الأفق *l'horizon* من المفاهيم الأساسية التي تستخدم في الفلسفة الفينومينولوجية (الظواهرية) والهيرمينوطيقية (التأويلية)، خاصة مع "إدموند هوسرل" I.Husserl وتلميذه "غدامير" Gadamer، في التحليل القصدي للموضوعات. وهو دائرة رؤية الباحث، و مجال إمكانات تجريبية على الموضوع وإدراكه لحدوده، وهو ينكشف بالتدرج وليس دفعة واحدة، بمعنى لا يمكن قول كل شيء عن الموضوع [ما قبلها]، وإنما في كل مرة تنفتح إمكانية للفهم، حسب قدرات القارئ أو الناقد في المسألة والمكاشفة والتحليل.

نكشف عن الأنساق المعرفية والثقافية التي تستضمها، ونؤوِّها في إطار أهداف البرنامج النقدي للبحث تأويلاً تكاملياً يستمد مشروعيته ومعقوليته من الطبيعة المقاصدية للمنظومة الثقافية العربية الإسلامية، ويحقق مفهومه من خلال استيعابه لخصائص المجال التداولي الأدبي الفني وإلياته الإبداعية.

5. نحو تصميم برنامج نقدي معرفي:

يطمح هذا البحث إلى تشكيل ذاكرة بحثية أكاديمية، وتجزير نفسه في سياق معرفي يعطيه مشروعته العلمية ومعقوليته المنهجية، ويمدّه بالقدرات الإجرائية الكافية لتصميم برنامجه النقدي وبناء جهازه المفاهيمي وابتكار استراتيجياته الاستكشافية والتحليلية. ولكنه يصطدم بعوائق معرفية، على رأسها تعدد الحقول التحليلية والتوصيفية التي تعالج الظاهرة الأدبية والنقدية، فنجدنا أمام ميادين كثيرة؛ النقد الأدبي، النقد الثقافي، النقد الحضاري، النقد المعرفي، النقد الفلسفي، فلسفة النقد، نقد النقد، قراءة القراءة، الميتانقد، الميتاقراءة... فما هو الميدان التحليلي الذي سيلتزمه البحث، ويضبط من خلاله أدواته وخططه المنهجية؟ وهل يمكن أن يعتمد على أكثر من ميدان واحد؟

والعائق الموالي يتمثل في صعوبة الفصل بين المركبات الإضافية لمصطلح (النقد)؛ الأدبي / الثقافي / الحضاري / المعرفي / الفلسفي... وعدم توفر المبررات الكافية والمفصلة لتمييز طرف عن آخر. فكلما فكرنا في الحدود الفاصلة بينها إلا وزاد الأمر التباساً! فهل يمكن -على سبيل المثال- أن نتحدث عن الظاهرة الأدبية اليوم بمعزل عن خلفياتها الفلسفية وأدواتها المعرفية البنائية، وملابسها الثقافية وسياقها الحضاري؟!

ولذلك فمعظم المناقشات التي تدور اليوم حول هذه الميادين تفقد مبرراتها العلمية؛ خاصة حين ينتصر كل طرف لميدان على حساب آخر، بحجة أن بعض الميادين انتهى دورها المعرفي واستنفدت قدراتها التحليلية والتفسيرية، ولا بد من القطع المعرفي الجذري معها وإحالتها إلى التقاعد. أو اعتصام طرف آخر بميدان معين (أصيل في اعتقادهم) وعدم مغادرتهم إلى ميادين جديدة، والسعي الدؤوب

- ينظر: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترانسندنتالية، ص 238.

لإثبات صلاحيته على مدى الأزمان، كما نلمس هذا بعمق في النقاش الدائر بين الباحث السعودي ((عبد الله الغدامي)) والباحث السوري ((عبد النبي اصطيف))¹.

والأمر نفسه حين نعمل النظر في ميادين: نقد النقد/ قراءة القراءة/ الميتانقد/ الميتاقرءة، فبالرغم من سعي بعض النقاد المجتهدين لرسم الحدود المعرفية والمنهجية لهذه الميادين وضبط موضوعاتها وقضاياها وإشكالياتها ومصطلحاتها ومفاهيمها الأساسية والثانوية، إلا أن الأمر ما زال يحتاج إلى إعادة نظر، ومراجعة مستمرة لهذه الطروحات التي مازالت تتحرك في فلك الدائرة المعرفية الغربية، ولم تستطع الخروج من سياجها النظري الفلسفي، والفكاك من ترسانتها الأدواتية الإجرائية. فنجد على سبيل المثال - الباحث العراقي "باقر جاسم محمد" في محاولته لتأصيل حقل (نقد النقد) ووضع بديل لمصطلحاتي مفاهيمي له ((الميتانقد))، يتتبع مراحل ظهوره في الثقافة النقدية الأدبية العربية؛ من إرهاصاته الأولى مع (طه حسين، محمد مندور، نبيل سليمان، خلدون الشمعة، جابر عصفور، محمد برادة...) إلى لحظة تقييده والوعي به نظريا وتطبيقيا مع الباحث المغربي "محمد الدغمومي" في رسالته للدكتوراه: ((نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر)). كي يصل إلى لحظة التجاوز المفاهيمي - حسب زعمه - فيقول: «نقترح أن يجري تبني مصطلح جديد يعبر عن هذه النقلة المنهجية في النظر إلى الظاهرة الموسومة بنقد النقد. ويُظهر الاستقراء أن الكتابات في اللغة العربية، حول هذا الموضوع، قد التزمت بمصطلح نقد النقد، أو بالإنجليزية criticism of criticism. أما الكتابات في اللغة الإنجليزية فهي تتقلب بين مصطلحين في الاستعمال هما مصطلح نقد النقد، وهو الأكثر شيوعا، ومصطلح الميتانقد، وهو في الإنجليزية ((Metacriticism)) وفي الفرنسية ((Méta critique)) والمصطلح الذي نقترح الالتزام به ونفصله لأسباب علمية وجيهة هو مصطلح ((الميتانقد)). وهذا المصطلح، في تقديري، له سمة اصطلاحية واضحة، فهو ليس مجرد إضافة لغوية لكلمة النقد، ولكنه يعبر عن مستوى من الاشتغال المنهجي والمعرفي مختلف عن النقد الأدبي. كما أنه ليس بعيدا عن حقل اللسانيات وعن مصطلحات من مثل الميتافيزيقا ((métaphysic)) والميتالغة ((métalanguage)) والميتاخطاب ((métadiscourse))... إلخ. ولذا فإن هذا المصطلح يعطي مسألة البعد المفهومي لنقد النقد

¹ ينظر: عبد الله الغدامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2004).

قالبا اصطلاحيا أوضح وأدق. إذ كما تختلف الميتافيزيقا عن الفيزيقا، يختلف الميتانقد عن النقد الأدبي، وكما تختلف اللغة عن الميتالغة لأن الأخير يعبر عن كلام اللغة حول نفسها فإن مصطلح الميتانقد يعبر عن كلام موضوعه النقد الأدبي. وهذا مما سيساعد في فك التداخل والاشتباك بين النقد الأدبي والحقل العلمي الجديد.¹

وبعد هذا الجهد الاصطلاحي التأصيلي، يسعى الباحث إلى توسيع الشبكة الاصطلاحية الإجرائية له بإضافة ((الميتاقارئ metareader)) على صيغة ((الميتاقراءة))، وفتح الحدود الدلالية للمفهوم حتى يصبح أكثر قدرة تفسيرية، في رأيه، فلا «ينحصر موضوعه في النقد الأدبي والنصوص الإبداعية في الفنون القولية مثل الشعر والقصة والرواية، وإنما يتفرع أفقيا ليشمل أنواع الميتانقد في الفنون الأخرى مثل المسرح والموسيقى والفنون التشكيلية. فضلا عن الميتانقد في حقل الدراسات الإنسانية عامة وفي حقول الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ. كما يمكن أن يتفرع رأسيا ليشمل الميتانقد الشعري والميتانقد القصصي والروائي. ولعل هذه المزية، أعني كون الميتانقد يتفرع أفقيا ورأسيا، تدل دلالة واضحة، بل قاطعة، على كون الميتانقد فرعا معرفيا رئيسا مستقلا بنفسه، وليس مجرد ممارسة جانبية في حقل النقد الأدبي أوردًا عليه.²

وهكذا يتحول ((الميتانقد)) إلى حقل جامع لميادين كثيرة بطريقة شمولية تذيب خصوصية كل ميدان؛ إذ يصبح محتويا لكل من: النقد الأدبي، تاريخ النقد، نظرية النقد، النقد المعرفي، النقد الثقافي. وهذا ما يتضح جليا حين يقوم هذا الباحث بعرض وظائف الميتانقد: «يمكن أن نحصر وظائف الميتانقد الأدبي في الآتي:

1. إنه يقوم بقراءة مزدوجة الهدف، فهو يقرأ النص النقدي قراءة محاوررة واختلاف، وفي الوقت نفسه، ينجز قراءته الخاصة للنص الأدبي المنقود...
2. إنه يقوم بتفكيك مقولات النقد الأدبي لفحص العناصر الإيديولوجية الثاوية في المزاعم النظرية. وهو يكشف عن طبيعة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كوّنت الحاضنة السياقية له، وجعلت الناقد يتبنى منهجا نقديا من دون سواه...

¹ باقر جاسم محمد، نقد النقد أم الميتانقد؟ (محاولة في تأصيل المفهوم)، مجلة عالم الفكر، ع/3 مج/37، مارس (2009)، ص121، 122.

² المرجع نفسه، ص122.

3. إنه يحدّد طبيعة الأنساق المضمرّة الذاتية والنفسية والثقافية التي جعلت الناقد الأدبي يتبنى منهجا نقديا معينا من دون سواه.
4. إنه يكشف عن صيرورة النقد الأدبي وتحولاته...
5. إنه يدرس لغة النقد الأدبي وآلياته بوصفه معطى أدبيا ذا طبيعة خاصة يقوم على المزاجية بين حرية الإبداع من جهة والالتزامات المنهجية والمعرفية من جهة أخرى.
6. إنه يعمل على إعادة تشكيل وعي القارئ غير المنتج ليكون على بصيرة تتجاوز مسألة فهم ما قاله الناقد الأدبي بحق عمل أدبي بعينه إلى مسألة معرفة كيف قال الناقد ذلك ولم؟!...»¹
- إن هذه الوظائف التي قام بتعدادها لا تخرج من دائرة البحث في الخلفيات الإستمولوجية لإنتاج الخطاب النقدي، وتفكيك بنية السياق الثقافي الحاضر له، ومحاولة إدراك ماورائياته، وهو الأمر الذي لم يبرره بشكل كاف في استخدامه للسابقة ((ميتا / méta)) وتأثيرها تأثيلا متماسكا ينم عن وعي عميق بحقلها الدلالي الغربي. ولعلّ هذا ما نبّه له الباحث الجزائري "عبد الملك مرتاض" لما أكّد على طبيعة هذه السابقة في سياقها المعجمي والفلسفي الغربي، وكيف تعامل معها الفلاسفة العرب المسلمون قديما، والباحثون العرب اليوم، يقول: «وإذا رأيت الفلاسفة العرب المسلمين أطلقوا على المصطلح الفلسفي الأرسطي ((métaphysique)) مصطلح ((ما وراء الطبيعة)) فلدلالتة على ذلك فعلا في أصل الاستعمال المعرفي الإغريقي... فالطبيعة هي ما هو مرئي ومعروف في العالم؛ لكن تكلف البحث فيما بعد ذلك، أو فيما وراء ذلك؛ يندرج ضمن التعلق بما لا يُعرف على وجه اليقين المطلق... على حين أن ترجمة النقاد العرب المعاصرين العبارة الفرنسية ((métacritique))، مثلا، بمصطلح ((ما وراء النقد))، أو بـ ((ما بعد النقد))، وذلك كما يطلقون على: ((métalangage)) قولهم: ((ما وراء اللغة))، أو ((ما بعد اللغة)) هو من العي والفهاهة بمكان.
- ذلك بأن ((الميتا)) سابقة إغريقية تعني في حقل العلوم الإنسانية والفلسفة بالذات، غير ما تعنيه في الكيمياء العضوية مثلا. فهي تعني في الحقل الإنساني الاحتواء، أكثر مما تعني الإبعاد والإخراج. من أجل ذلك لا نعتقد أنه يكون أي معنى دقيق لقولهم: ((ما وراء اللغة))، أو ((ما

¹ باقر جاسم محمد، المرجع السابق، ص122، 123.

وراء النقد)). وقد يكون من الأفضل استعمال ذلك تحت مصطلح: ((لغة اللغة)) و((نقد النقد)). والمصطلح الأخير جارينا فيه الذين استعملوه قبلنا. وقد كنا رأينا أن مثله كان متداولاً في لغة العلماء العرب المسلمين القدماء (((زمان الزمان))، و((معنى المعنى)) إلخ...¹ وفي هذا يُبين "عبد الملك مرتاض" عن جهد تأثيلي كبير، حين يعيد الأمور إلى نصابها ويوفيهما حقها من المناقشة والتحليل، وإخضاع القضية لخصوصية منطق اللغة والفكر لكل ثقافة، فـ «مصطلح ((نقد النقد)) في اللغة العربية قد يفهم منه أنه يعني أن النقد الثاني يسعى إلى نقد النقد الأول الذي يكتب عنه بنّية الغمز والتهجين، وبدافع النّعي والتنقيص؛ وهو أمر غير وارد في أصل المفهوم الغربي القائم على استعمال السابقة الإغريقية التي تعني الاحتواء والإيعاء، أو المجانبة والمهامشة؛ دون أن تُعنى، على وجه الضرورة، كبير عناية بتسليط الضياء على النقائص المنهجية، والضحالة المعرفية...»².

وكلما احتكنا للرؤية الحضارية في فهم مثل هذه القضايا، إلا واستطعنا الإمساك بمجودها وملاساتها وإدراك تناقضاتها؛ إذ إنه لا يمكن أن نتحدث عن ((نقد النقد)) كميدان يشتغل في فراغ، وفي أي وقت شاء، وفي أي موضع كان. بمعنى آخر، هل اكتمل المشروع النقدي عندنا، في مجالنا الحضاري ونضج، وأصبحنا، بالتالي، نحتاج إلى مرحلة جديدة هي مرحلة ((نقد النقد)) على غرار المجال الحضاري الغربي؟ أم أن الأمر غير هذا تماماً؟ وكما يقول "حسن حنفي": «نقد النقد ليس مرحلتنا، بل نقد القديم ونقد الجديد ونقد الواقع. وقد بدأ ذلك عند المفكرين العرب المعاصرين في مشاريع متكاملة مثل: نقد العقل العربي (الجابري) أو بحوث جزئية مثل نقد العقل الإسلامي (أركون)، نقد الخطاب الديني (نصر أبو زيد) نقد الخطاب الذكوري (عبد الله الغدامي)، النقد الذاتي (علال الفاسي)، النقد المزدوج (الخطيبي) متجاوزين الألفاظ القديمة مثل

¹ عبد الملك مرتاض، نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)، دار هومة (الجزائر)، ط 1 (2005)، ص 224.

² المرجع نفسه، ص 227.

التحديث في تحديث العقل العربي (حسن صعب) أو التجديد مثل تجديد الفكر العربي (زكي نجيب محمود) والأمثلة كثيرة على بداية حقبة جديدة من النقد مازلنا في بواكيرها الأولى¹. وبالرغم من أن "حسن حنفي" يرفض "نقد النقد" في سياق مشروعه المضاد ((الاستغراب)) للردّ على التزعة الاستشراقية المركزية الأوروبية، إلا أنه ينبهنا ويحسّسنا، بعمق، بطبيعة المجال الحضاري ومستوياته وحاجاته وألوياته، حتى لا تصبح هذه الميادين والحقول المعرفية غايات في حدّ ذاتها؛ إذ إننا نعتقد أن مجالنا اليوم هو بحاجة أكثر إلى التأسيس المعرفي الكلي والمرجعي لإعادة بناء كيان النص المعرفي وتشكيل النموذج الوجودي الرؤيوي عبر اكتشاف الحلقات المفقودة في سلسلة التواصل التاريخي الحضاري بين محصلة العبقريّة العربيّة القديمة، وطموح العقل الإنساني المعاصر المتحرر من نزوات الإمبريالية الطاغية، والسعي الدؤوب للخروج من لحظة التفكيك إلى لحظة التركيب والتآلف. فالخلل اليوم، هو في الزجّ بالمعرفي *le cognitif* في أتون السلطوي *pouvoir*، والدفع به إلى مرحلة العدمية *nihilisme* ما بعد الحداثيّة *post-modernisme*.

ومن ثم فنحن نضم جهدنا المتواضع إلى جهود كتاب ومفكرين ونقاد كان لهم فضل السبق في تأسيس هذا المجال وتطويره، من أمثال، "مالك بن نبي"، "عبد الوهاب المسيري"، "أبو القاسم حاج حمد"، "رحمهم الله"، و"طه عبد الرحمن"، "محمد مفتاح"، "سعد البازعي"، "عبد الله إبراهيم"، "عباس أمير"، "محمد سالم سعد الله"...، للتأكيد على ضرورة المنهجية المعرفية لبناء النموذج الرؤيوي التركيبي الذي يخلص العقل والخطاب من الدوغمائية والعدمية، ويرتقي بهما إلى لحظة الشمولية والتفاعلية والحوارية، خاصة وأن النقد أصبح «في العصر الحديث مذاهب وتيارات تقوم على خلفيات معرفية وفلسفية تنطلق منها في صوغ نظرياتها. [و] لم يعد مجرد إصدار أحكام ساذجة أو متميزة، أو حتى نزيهة و((موضوعية))؛ ولكنه أمسى ممارسة معرفية شديدة التعقيد؛ ولا تجتزئ بإصدار الأحكام الجاهزة للنص الأدبي أو عليه، ولكنها تعمد إلى تحليل الظاهرة الأدبية، ضمن جنسها الأدبي، وتأويلها بواسطة شبكة من الإجراءات والأدوات المعرفية التي بعضها تأويلي،

¹ حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، ضمن كتاب: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2005)، ص24.

وبعضها جمالي، وبعضها فلسفي، وبعضها أسلوبى، وبعضها لغوي، وبعضها إيديولوجي،... لقد أمسى النقد الأدبي جهازا معرفيا لا ينفك يتعمق ويتعمق كلما أوغلنا في المعرفة الإنسانية المتطورة، ومن ثم كلما تقدم الزمن بنا إلى أمام...¹

وهذا ما يؤكد أيضا "محمد الدغمومي" في سياق حديثه عن الوضعية الاعتبارية للنقد؛ إذ يقول: «إن مكان النقد، لا يوجد أساسا في ((العلم)) باعتباره كيانا علميا، ولا يوجد كذلك في الأدب لأنه يشتغل على موضوعات أدبية أو شبه أدبية. ولكنه يوجد في الثقافة باعتباره خطابا معرفيا ثقافيا حواريا ينجز ما تطلب الثقافة منه.

ومن ثم فهو يستعير المفاهيم ويعطيها مجالا ووظيفة جديدة... عبر ممارسة أشكال من التعديل أو التغيير أو التوسيع؛ فيحقق بها درجة من الحوارية داخل الثقافة ليكون الأدب وسيطا يخدم المعرفة والثقافة، وتكون المعرفة والثقافة أداة ووسيطا لخدمة الأدب نفسه، أو خدمة نوع من الأدب ونوع من المعرفة المؤهلة لتحريك الخطابات في المجتمع.»²

إذن، من خلال مناقشة طبيعة هذه الميادين، ومدى فعاليتها في مقاربة موضوعاتها، يمكن أن نخطط مسار هذا البحث، ونضع المعالم الكبرى لبرنامجنا النقدي؛ إذ سيتحرك ضمن الإطار العام للمنهجية المعرفية التوحيدية (البراديغم القرآني)، التي ستكون بمثابة الناظم الأساسي الذي تحتكم إليه الأبعاد الإجرائية الثلاثة المعتمد عليها في قراءة المشاريع النقدية العربية (التي تبنت خطاب الأنساق أو المنهجية النسقية)، والكشف عن مدى فعاليتها في تطوير وتنمية المجال الثقافي العربي الإسلامي، وهذه الأبعاد هي:

1. البعد المعرفي الإبتيمولوجي: الذي سنحاول من خلاله الكشف عن مدى استيعاب النقاد للوضعية المعرفية والعلمية التي توجه العالم اليوم، وتصوغ رؤية العلماء والمفكرين والنقاد والمبدعين للوجود. بمعنى أننا نحاول تفكيك الشفرة الفلسفية والعلمية التي يتخلق عبرها الخطاب النقدي، ويحلل في ضوءها النصوص والخطابات ويقومها وقيمها ويحاكمها. وهل العقل النقدي المنتج

¹ عبد الملك مرتاض، نظرية النقد، ص 226، 227.

² محمد الدغمومي، المفاهيم النقدية، ضمن كتاب: المفاهيم (تكوّنها وسيرورتها)، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، ط 1 (2000)، ص 111.

- لخطاب الأنساق يدرك أهم المبادئ الكبرى ((للفكر المركب))، التي نجملها في الآتي، وفق طرح الباحث الإستيمولوجي الفرنسي "إدغار موران Edgar Morin":
- «1/ إنه الكمية القصوى للتفاعلات وللتداخلات والارتدادات بين عدد كبير من الوحدات [رموز/ مصطلحات/ مفاهيم/ مناهج/ نظريات/ رؤى/...].
- 2/ إنه الحوارية بين الاستقرار والاختلال والتنظيم.
- 3/ إنه قراءة في تكامل وتصارع اليقين واللايقين، الواحد والمتعدد، الجزء والكل، الثابت والمختل، المستقر والدينامي، الحتمي والصدفوي، المعروف والممكن.
- 4/ إن فكرته الأساسية لا تكمن في القول بأن جوهر العالم معقد وليس بسيطاً، وإنما في القول بأن جوهر العالم [وعلى غراره النص/ الخطاب] غير قابل للتمثل [وهذا ما تدعو إليه نظرية العماء** (الكاوس chaos)].
- 5/ إن أفقه هو دائماً إدانة ميتافيزيقا النظام وميتافيزيقا رفض النظام أيضاً.»¹
- ولا شك أن الإستيمولوجيا المعاصرة تحاول أن تكون أكثر تركيبية وتفاعلية وحوارية، حتى تتجاوز العجز الكامن في الاستيمولوجيا الكلاسيكية التي اشتغلت على البعد الطبيعي الوضعاني (positivisme)، وقامت باستبعاد كلي للبعد الميتافيزيقي أو الغيبي، والديني، والقيمي،... الذي عاد اليوم بقوة. ومن ثم فهي تحاول تدارك هذا الأمر عن طريق توسيع حدود العقلنة كي تشمل أيضاً الميتافيزيقي والأسطوري والمتخيل واللامعقول،... من هنا تظهر أهمية المنهجية المعرفية التوحيدية، المرتكزة على الوعي الكوني القرآني، فوظيفتها بالنسبة للإستيمولوجيا المعاصرة أنها

** نظرية العماء (chaos): هي نظرية تدرس دراسة علمية رياضية الخصائص الحركية للأنساق المركبة والمعقدة، سواء من حيث تطورها وتحولها إلى أنساق أخرى أو انهيار بنيتها و فنائها. فنظرية العماء في أعم صورها تحيل على العلاقات الوطيدة بين مفاهيم متناقضة تماماً أهمها: الانتظام والصدفة، والتحديد المسبق (وهو نوع من الجبرية) وعدم قابلية التنبؤ، أو الوضوح التام والعمامة الفوضوية.

- ينظر: سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط4 (2005)، ص291.

¹ إدغار موران، الفكر والمستقبل (مدخل إلى الفكر المركب)، ص07، 08.

«تسدّ النقص في المعرفة الكونية [الطبيعية والنصية/ الخطابية] بمنطق (الاستيعاب) و(التجاوز) * معاً، رجوعاً إلى تركيبة القرآن نفسه بوصفه معادلاً معرفياً مطلقاً في حدّ ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني. فهو كتاب (متعال). بمعنى مطلق تعطي نصوصه أو آياته الكونية حتى بما فيها من ملائكة وجن متاحات وعي لا متناه في كون لا متناه، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر كونية لا متناهية. من ذلك (النفس) التي هي ثمرة تفعيل المتقابلات الكونية بحيث تجاوزت بمرئياتها ولا مرئياتها وإرادتها ووعيتها ونزوعها اللامتناهي إلى درجة المطلق نسيجها الجسدي، وتوضح لنا سورة الشمس أبعاد التركيب الكوني للنفس الإنسانية التي لم تستدركها بعد المناهج الوضعية لعلم النفس والاجتماع.»¹

2. البعد السيميولوجي: ويلتزم بدراسة حدود الوعي العلاماتي لدى الناقد بالنصوص والخطابات وطبيعة شفراتها الأجناسية والأنواعية والأغراضية والأسلوبية وإمكانات تداخلاتها وتخراجاتها التناسية. كما يهدف إلى معرفة مدى وعي الناقد بالأنظمة اللسانية – الدلالية – التداولية. ثم التوجه نحو النظر السيميولوجي النقدي في مدى تماسك بنية المشروع النقدي، بداية بعلاقة عناوينه ومفاتيحه الأساسية ومقدماته واستهلالاته بطرحه الإشكالي وعرض القضايا ومناقشتها وإمكانية التوليف بينها والوصول إلى النتائج في الأخير، وفي كيفية تشغيل النظام الاستدلالي والحجاجي والتمثيلي في متن الخطاب النقدي، أي علاقة طموحات المشروع وآماله وفروضه بالمتحقق والمنجز الفعلي.²

* هناك كلام آخر لـ "محمد أركون" يماثل هذا، عندما يشير إلى أن البنية الأساسية التي اعتمد عليها القرآن الكريم هي بنية التمثل والصهر والدمج وهي عبارة عن بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت ذاته.
- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، م. ث، ع (بيروت، الدار البيضاء)، ط3 (1998)، ص102، 103.

- وهناك كلام أيضاً لـ "نصر حامد أبو زيد" يحيل إلى الفكرة نفسها: الاستيعاب والاستدمج والتجاوز. ينظر كتابه: النص والسلطة والحقيقة [فصل: القرآن (العالم بوصفه علامة)].

¹ أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، ص205.

² هناك دراسة مهمة للباحث العراقي "محمد سالم سعد الله" بعنوان / مملكة النص (التحليل السيميائي للنقد البلاغي)، الجرجاني نموذجاً، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، ط1 (2007). هذه الدراسة حاولت النظر في مدى وعي الناقد البلاغي بالتشكل العلامي للنصوص وحدوده وتداخلاته وربط هذا بالإدراك العقلي والتخييلي وتأثيره في البنية التواصلية الثقافية.

أو كما يقول "سامي أدهم": «النقد السيميائي يتيح لنا النظر في مدى انسجام التحجيج المنطقي (الصوري) بالتحجيج التداولي الواقعي.»¹

3. البعد السوسيوثقافي: ويختص بالنظر في علاقة الذات الناقدة بهويتها؛ ماضيا وحاضرا ومستقبلا ومتغيراتها المتعلقة بالزمان والمكان، وكيفية وعيها بالآخر المختلف عنها اجتماعيا وتاريخيا وثقافيا وحضاريا، وطبيعة العلاقة بينهما التي تتراوح بين جدل الخصوصية والكونية، والتماثل والتميز، والوحدة والاختلاف. كما يتفحص إمكانية وعي الناقد بملاسات وخصوصيات اللحظة الحضارية العالمية بكل أبعادها باعتبارها ((نظاما عالميا)) شموليا تتبوتق فيه وتتفاعل وتتصارع مختلف أشكال الممارسات والنظم والتوجهات الفكرية والسياسية والأيدولوجية والفنية...² الأمر الذي ينعكس في مساحات وفضاءات النصوص والخطابات. فمن خلال هذا البعد نختبر قدرة الناقد على تفكيك الشفرة التي يتهيكّل وفقها المجتمع العربي الإسلامي في الحقبة التاريخية الحديثة والمعاصرة.

¹ سامي أدهم، سيميوطيقا النص الفلسفي: نص/ ضد: الوجود والممكن l'être et le possible، مجلة سيميائيات، ع1، (خريف 2005)، جامعة وهران (الجزائر)، ص11.

² ينظر: مصطفى محسن، في المسألة التربوية (نحو منظور سوسولوجي منفتح)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط2 (2002)، ص12، 13.

الباب الأول:

الجاهز المفاهيمي من العقل إلى النسق
أو البرانمج القرائي.

»
... اولواقع أن المجتمع المسلم ما لم يبدو إلى إبداع مفاهيمه
أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها ميادباعه ابداعاً،
فلا مطمع في أن يخرج من ذاه التّي الفكري الذي أصاب
العقول فيه. «

طه عبد الرحمن

لقد أصبحت الدراسات المعاصرة أكثر وعياً بالقيمة الإستيمولوجية للمفاهيم، وأشدّ اهتماماً بتعيين مرجعياتها وخلفياتها الفكرية والفلسفية والعلمية، وتأطير حدودها المعرفية وحراكها الإجرائي، لما لمستته من أدوارها الأساسية والخطيرة في تشكيل النظريات والمناهج، وتشيد بنياتها الحجاجية وصياغة آلياتها التحليلية والتفسيرية والتأويلية.

وكذلك لما لها من قدرة خلاقة على تنظيم حراك الفكر وهو يباشر تأملاته في القضايا والموضوعات والظواهر. فهي تجسد وسيطاً محورياً بين الذات والموضوع، على غرارها تبين الإشكاليات وتتجاوز القضايا وتتفاعل، وتتبلور الحلول والإجابات. وبالتالي، فإن كل دراسة تشتغل على الموضوعات والظواهر أو النصوص والخطابات بمعزل عن المفاهيم لا تأخذ مشروعيتها الإستيمولوجية، ولا تحقق مردودها المعرفي والعلمي والسوسيوثقافي.

ولا شك أن «التعامل مع المفهوم، يتجاوز البقاء ضمن حدود المصطلح، حيث لا تبقى القضية لغوية محضة، بل تصبح معرفية تستوجب الوعي بعلاقات أوسع من علاقة الكلمات والمصطلحات بعضها ببعض ومن الاقتصار على سياقات الاستعمال اللغوي، أو ما يعتبر أغراضاً كلامية. بل إن الانتقال إلى مستوى المفهوم يلزم بوضع الإشكالات ضمن مساحة الإستيمولوجيا بالذات: أي مراعاة علاقات تقدر:

- 1/ علاقة المفهوم بمفاهيم أخرى.
- 2/ كون المفهوم قد يكون مركباً، نفسه، من مفاهيم تصبح مقومات تكوينه.
- 3/ كون المفهوم يحيل إلى مرجعية معرفية (كيان علمي، نظرية، مذهب).
- 4/ كون المفهوم يمكن أن يكون ذا علاقة ماورائية Meta مع مفاهيم أخرى يتولى تسميتها والتفكير فيها.

إن هذه العلاقات بقدر ما تكون شرطاً لإزالة الالتباس، فهي أيضاً تسهم في خلقه... فالمفهوم أحياناً [يشغل في ضوء] انتماءات نسقية مختلفة، علمية وغير علمية وأحياناً يتحرك خارج أي نسق.¹

¹ محمد الدغمومي، المفهوم والتواصل (مفهوم الثقافة نموذجاً)، ضمن كتاب: المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، ط1 (2001)، ص 93، 94.

ولذلك فنحن مطالبون دوماً بضبط الحراك المفاهيمي وتأطيره وفق "مجال تداولي" * معين، ورسم المدى المعرفي لاشتغال المفهوم، وإذا كان الأمر يتطلب إعادة تشغيل المفهوم في كل مرة وفقاً لمتغيرات أو طوارئ معينة أو لعجز في المفهوم، كُنّا جاهزين لذلك، لأننا نؤمن أن المفهوم في حدّ ذاته يحتاج إلى إعادة مفهومة، وإعادة موضوعة، وحتى لا يتحوّل إلى قالب صوري متعال يختزل حيوية الفكر وتدفعه، أو إلى شكل عبارتي محض يكتب إشاريته — كما يبين ذلك "طه عبد الرحمن"¹ — «فالمفهوم يتغذى مما يحاول أن يفهمه، أي مما هو غير مفهوم، أو مما ينبغي تصديره قابلاً للفهم، وذلك بالانفتاح المستمر للفكر على أحدية الذات وفرادة اللغة، أو على كثافة التجربة وطيّات الحس، أو على كيمياء المخيلة وتقلبات المعنى، أو على سيلان الأفكار وسديم الأشياء. ولأن المفهوم هو كذلك، لا يمكن إلا أن يكون ذا مفعول تحويلي. والتحويل مزدوج بل مركب، بمعنى أنه تحويل للموضوع بقدر ما هو تكوين للمفهوم، أو تحويل للواقع بقدر ما هو توليد للغة. وهكذا كل ما يمرّ في شبكات اللغة وتراكيب الفهم يخضع لا محالة للتبدل والتحوّل»² وبالتالي، فاستعمالنا للمفاهيم ليس استعمالاً شعاراتياً بهرجياً، أو استعمالاً تضخيمياً، أو استبدادياً، وإنما هو استعمال حوارِي، نحرص من خلاله على خلق توازنات بين التزعة المنطقية

* يقصد طه عبد الرحمن بـ"المجال التداولي" محلّ التواصل والتفاعل بين الذوات من خلال ثلاثة أسباب كبرى؛ اللغوية والعقدية والمعرفية. وهو يختلف عن "المجال السوسيوثقافي" و"المجال الأيديولوجي" و"المجال التخاطبي" في كونه يخضع لاعتبارين أساسيين هما: الاستعمال (التطبيق والإنجاز وليس القول أو التنظير فقط)، والاستكمال (أي ربط الأسباب الكبرى الثلاثة ببعضها البعض دون غياب سبب أو التقليل من أهميته). ولكن هناك من يرفض فكرة المجال التداولي هذه ويستبدلها بفكرة "المجرى التداولي"، كما فعل الباحثان المغربيان؛ "عبد الصمد الكبّاص" في كتابه [المجرى الأنطولوجي]، و"إدريس هاني" في كتابه [ما وراء المفاهيم]، وكذا "علي حرب" بتزعة التفكيكية، وربما غير هؤلاء، ممن تأثروا بفلسفة الاختلاف، وعلى رأسهم "جيل دولوز" فيلسوف المفهوم. ولكن يبدو أن هناك ابتداءً في فهم ما ذهب إليه "طه عبد الرحمن"، فالمجال لا يضيّق على المفهوم ولا على الفكر؛ إذ هو أصلاً يفيد "النقطة" و"الحركة"، وهو على الرغم من ثباته بموجب دوره التوجيهي، يتغير، لأن هذا المجال يحمل كل ما يرد عليه من ألوان الثقافة ومظاهر الحضارة على التبدل بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية، وإن كان تغييره يحصل بقوانين خاصة تختلف عن قوانين هذه الأشكال الثقافية والحضارية التي تفد عليه والتي يمارس عليها توجيهه" فالسؤال— إذن— مسألة توازنات بين الثابت والمتغير.

— ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (2005)، ص [244-250].

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج 2 (القول الفلسفي/ كتاب المفهوم والتأويل)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1999)، ص [20-28].

² علي حرب، الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1998)، ص7.

والترعة الاستعارية - كما يشير إلى ذلك "غدامير"¹، وبين متطلبات وشرائط المنهج وخصائص الظاهرة النصية/ الخطابية وتداعياتها، وتعقيدات الواقع السوسيوثقافي. يعني نحن في كل ذلك نراعي الأبعاد الثلاثة للمنهج التحليلي المتبع (الإبستمولوجي/ السيميولوجي/ السوسيوثقافي). وفي ذلك ندرك أن المفاهيم لا تتبلور شخصيتها المعرفية إلا عندما تتصل وتتفاعل ببعضها البعض، وترتبط أشد الارتباط بمشكلات هي مطالبة بتفحصها وتحليلها، وأن تسهم أيضا في حلها قدر الإمكان².

وعلى هذا الأساس، فإن « المفاهيم بحاجة دائما إلى جهاز "مفهومي" حتى يتلقاها ويدخل معها في حوار معرفي»³، وهذا الجهاز بدوره ينطوي على برنامج قرائني متكاتف الأبعاد، تتعاضد مفرداته وآلياته في سبيل تحقيق معالجة نوعية للمادة المدروسة. ولكن، ما المقصود بالجهاز بالضبط؟ ولماذا لم نستعمل مثلا "منظومة" أو "شبكة" أو "تشكيلة".

ما الجهاز؟

لقد صارت الدراسات الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، بما فيها الأدبية والنقدية، تستعمل بشكل ملفت للنظر مصطلح "الجهاز"، للتعبير عن العلاقات الوظيفية والعضوية بين الأفكار والقضايا والنظريات والمناهج، وهذا راجع لتأثيرها بمنظومة العلوم الطبيعية (خاصة البيولوجيا)، والعلوم التقنية (الميكانيك، الالكترونيك...) فصرنا نواجه عبارات مثل: الجهاز العقدي، الجهاز النظري والفكري، الجهاز الوصفي)...، وفي هذا المعنى يقول "ريجيس دوبريه": « في عصر الآليات الصناعية والآلة البخارية فكّر ماركس بطبيعة الحال في الدولة بصيغة "الآلة"، وفي عصر الكهرباء تفكر بطبيعة الحال في الايديولوجيا بصيغة الأجهزة»⁴

ويوضح "دوبريه" أن "الجهاز" هو استعارة تقريبية فقط، فإذا كنا نعتبره تنسيقا بين « عناصر مادية مجمعة في كل واحد "بهدف" تنفيذ عمل معين، فإننا سوف نوافق على أنه لا وجود لحزب

¹ ينظر: غدامير، الحقيقة والمنهج، ص 563.

² voir: Deleuze et Guattari, qu'est-ce que la philosophie?, Edition Cérès (Tunisie), vol1 (1993), p87.

- ينظر كذلك الترجمة العربية: جيل دولوز وفليكس غتاري، ماهي الفلسفة، تر: مطاع صفدي وفريقه، مركز الإنماء القومي (بيروت) والمركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1997)، ص 93.

³ محمد الدغمومي، انتقال المفاهيم: نقد النقد، ضمن كتاب: انتقال النظريات والمفاهيم، ص 45.

⁴ ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، تر: عفيف دمشقية، دار الآداب (بيروت)، ط1 (1986)، ص 247.

أو كنيسة أو حتى أمة بوصفها أجهزة. لا لأنها لا ترسم لنفسها أهدافا، وإنما لأن الأهداف التي تثبتتها لا تطابق الأسباب التي تحركها. فهذا النمط من الجماعات يستجيب لمنطق غير المنطق الظاهر، ويستجيب سلوكه لعقلانية غير العقلانية التي يضيفها عليه أعضاؤه.¹ «
فالجهاز المقصود هنا « نتاج إدراك الناس وإرادتهم، في وقت معين، ولغاية معينة. إنه يحمل تاريخ "صنع"، ومكان تأسيس. إنه بنية إدارته... له أوضاعه، وبرنامجه وطريقة استعماله. »²
وإذا كان مصطلح "الجهاز" يأخذ معنى إستيمولوجيا إيجابيا، نوعا ما، هنا، فإنه في بعض الدراسات الفلسفية (خاصة ما بعد الماركسية) يثير معان سلبية؛ ذلك إنه يرتبط بهيئة سلطوية قامعة سواء كانت مادية مؤسساتية، أو علمية نظرية، وهذا ما يظهر في كتابات "أنطونيو غرامشي"، "حنا أرندت"، "ميشال فوكو"، "لوي ألتوسير"؛ فالأجهزة سواء كانت نظريات علمية أو سياسية أو مناهج معرفية تدعي الكلية والشمولية هي مصابة دوما بلوثات ميتافيزيقية.³
وهو الأمر نفسه بالنسبة لـ "بيار بورديو" الذي يُعادي مفهوم "الجهاز" *Appareil* بقوة؛ « إذ إن الجهاز آلة جهنمية، مبرمجة من أجل الوصول إلى أهداف معينة، ولا يهم أين، متى وكيف »⁴. ويسعى إلى استبداله بمفهوم "الحقل" *Champ*، مبيّنا أن « الحقل فيه نزاعات وبالتالي هناك تاريخ، بينما في الجهاز هناك كليا نية وانغلاق »⁵.
وهكذا، فبالرغم من انضباطية الجهاز وصرامته التنفيذية وقدرته التركيبية، إلا أن هذه « الأجهزة النظرية التي نصطنعها للوصف أو التحليل أو التفسير ليست إلا حيلًا أو قل "ألعابا" نبتدعها ابتداء لنلاحق ونقارب بها الظاهرة المدروسة، حتى يقوى سلطاننا عليها؛ ومهما بلغت من الكفاية الوصفية والتفسيرية، فإن هذه الأجهزة تظل غير مشاركة في وجود هذه الظاهرة ذاته، إذ يبقى دائما في الإمكان أن نستبدل مكانها أجهزة لا تقل عنها إنتاجية إن لم تفقها، من غير ادعاء

¹ ريجيس دوبريه، المرجع السابق، ص 242، 243.

² المرجع نفسه، ص 343، 344.

³ Voir : Louis Althusser et Etienne Balibar, Lire le capital (I), Français Maspero (paris), 1973, p175 .

⁴ بيير بورديو وج.د. فاكونت، أسئلة علم الاجتماع (في علم الاجتماع الانعكاسي)، تر: عبد الجليل الكور، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (1997)، ص 69.

⁵ المرجع نفسه، ص 69.

الاشترك مع الظاهرة في الوجود البتة. ¹»

إذا كان الأمر - إذن - يتراوح بين المعنى الإيجابي "للجهاز" والمعنى السلبي فضمن أية أبعاد يمكن فهمه وتوظيفه؟ هذا ما يجعلنا نلجأ إلى عملية تأثيل لغوي تتيح لنا إعادة بناء المفهوم وتشكيله وتفعيله.

يقال في اللغة العربية: « جهّزت فلانا أي هيّأت جَهَّاز [بفتح] سفره. وتجهّزت لأمر كذا أي هيّأت له. وفرس جهيز: خفيف، وجهيز الشدّ أي سريع العدو. وتجهيز الغازي: تحميله وإعداد ما يحتاج إليه في غزوه [ومنه قوله تعالى: "فلما جهّزهم بجهّازهم... يوسف، 70]. وجهاز الراحلة: ما عليها، وجهاز المرأة؛ حياؤها. ²»

و« الجهاز: آلة مركبة من مختلف أدوات، أو آلة تستخدم للإرسال، والجهاز من جسم الإنسان: أقسام منه تعمل لغاية معلومة كجهاز التنفس وجهاز الهضم. والجهاز: الأرض المرتفعة. ³» من خلال إيرادنا لهذه المعاني المعجمية، نستطيع أن نفهم الجهاز ضمن أبعاد متعددة؛ فالجهاز أولاً هو: كلّ مركّب، لا يفهم الجزء منه إلاّ عبر وظيفة معينة ضمن تفاعلها مع وظائف الأجزاء الأخرى (وهذا ما نستشفه من الجهاز كآلة مركبة، وأجهزة الجسم).

الجهاز عدّة معرفية (جهاز المسافر، الغازي، الراحلة)، تتميز بالبرمجية والهدفية أو الغرضية (ويظهر هذا من خلال وظيفة الإرسال)، تسعى إلى إظهار وإبراز ما غمض وخفي من الظاهرة (وهذا ما نلمسه في معنى الأرض المرتفعة)، كما أنّها تتميز بالتحيين والدقة في الإجراءات التنفيذية (ويبدو هذا من خلال معنى خفيف وسريع). وفي الأخير، إنه يتميز بالتناهي والتواضع المعرفي (من خلال معنى الحياء).

بناء على هذا، يمكن أن نقول إن المقصود بالجهاز المفاهيمي هو عدّة معرفية مركبة من عدة مفاهيم تتفاعل وظيفياً، تنطوي على برنامج قرائني تحليلي، يهدف إلى تحيين هذه المفاهيم وأجرائها من خلال النصوص والخطابات، لإبراز خفاياها ولتحقيق أهداف معرفية ثقافية نسبية، كوننا نقرّ بتناهي هذه العدّة، وحاجتها دوماً للمراجعة والتحديد والتفعيل. وفي الوقت ذاته نشير إلى أن القراءة المرجوة هنا «تتماز بجملة من المحددات التي تميّزها عن القراءة التقليدية أو الكلاسيكية، وفي

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 50.

² ابن منظور، لسان العرب، مج 3، دار صادر (بيروت)، ط 3 (2004)، ص 227.

³ المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق (بيروت)، ط 31 (1991)، ص 106.

مقدمة ذلك يأتي تفويض الرؤية الواحدية للعمل الأدبي أو الظاهرة عموما. وبذلك [يتحول] الخطاب النقدي، من موقع الشارح، أو المعلق، أو المفسر، إلى الموقع الذي يتيح له أن يبني، أو على أقل تقدير: يرقم. والقراءة المعاصرة لا تخضع للمسلمات والدلالات التي تعطى سلفا للعقل الناظر في الظاهرة، وإنما ثمة نقض مستمر، وبراءة دائمة من المعاني الملحقة أو المرافقة لتلك الظاهرة، أو العمل الأدبي إن شئنا التحديد.¹

وبالتالي هناك سعي دؤوب لتطهير الظواهر النصية والخطابية من تراكمات الرؤية الواحدية، وتحرير المتخيل القراني من عنف المسلمات القارة وجاهزية الدلالة. وهذا ما يتطلب قدرا كبيرا من الوعي بالجهاز المفاهيمي وبحدوده (بثوابته ومتغيراته)، وكيفية تشغيله وإعادة صيانتها، كما قلنا من قبل. ولا شك أن هذا الجهاز لا نستمد منه من خارج دائرة البحث، أو ننحته من فراغ، بل إنه هو عينه الجهاز العنواني البحثي، وهو يتفكك ويتمفصل إلى وحدات مفهومية وظيفية تتفاعل وتتجاوز بالتدرج إلى أن تصل إلى لحظة التركيب، فالمفهمة **Conceptualisation** هنا ليست مجرد عملية ما قبلية **Apriori** وإنما هي عملية محايدة ونسبية **immanent et Relative**، تخضع لحركية البحث وتحوّلاته، ولكن دون أن تبتلعها قوة هذه الحركية، وحتى تحتفظ - أيضا - لنفسها بحق التأمل والمراجعة والتحليل حين يتطلب الأمر ذلك.

*الجهاز العنواني:

يمثل الجهاز العنواني مجموعة من العلامات اللسانية، توضع على ناصية كل (نص/ كتاب/ بحث)، لأجل تعيينه، وتحديد محتواه العام، واستقطاب جمهور القراء المستهدفين. وبالتالي، فهو ضمنا ينجز ثلاث وظائف محورية:

أ - تحديد هوية العمل [الحقل المعرفي المشتغل حوله] (**Désignation**).

ب - تعيين مضمونه الكلي (**Indication**).

ج - إبراز قيمته (من خلال إغواء الجمهور) **Séduction**.²

وينتظر، أيضا، من عنوان البحث أن يشخص الامتدادات والأبعاد المرجعية للموضوع أو الظاهرة

¹ ناظم عودة، تكوين النظرية (في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت) ودار أويا (ليبيا)، ط1 (2009)، ص12.

² Voir : Gérard Genette ,Seuils, Edition du Seuil (paris), 1987, p73.

المدروسة؛ إذ يجلنا على مكانية أو فضائية الموضوع [المجال العربي] وزمانيته [الفترة المعاصرة]، وعلى الفاعلين المعرفين الأساسيين [الأدباء، والنقاد]. وعلى البرامج المعرفية والثقافية والاستراتيجية الخطابية التي يستضمرونها.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو هل يبقى الجهاز العنوايي مجرد صيغة لغوية توصيفية (Métalinguistique) فقط للموضوع، بمعنى لا يخرج عن دور شرح وتفسير أبعاد الموضوع في شكل عبارة مكثفة؟ أم أننا نحتاج إلى استحضار وظيفة أخرى، نراها محورية في البحوث الأكاديمية، وهي وظيفة الاستشكال؟ إننا نرى أن العنوان هو استراتيجية سيميولوجية يكمن دورها في محاوره الأبعاد الإستمولوجية للموضوع واختبار قدراته المعرفية، وفتحها على محيطه السوسيوثقافي.

فإذا عدنا إلى عنوان بحثنا، لوجدناه يثير إشكالية كبرى، وهي إشكالية بنيته الخطية التعقيدية، فهل الباحث قصد التعقيد هنا؟ كلا، إنها طبيعة الموضوع هي التي تطلبت ذلك، ومن جهة أخرى مقتضيات الاستراتيجيات المنهجية المعاصرة. فلقد كان بالإمكان أن يكون العنوان بهذه الصيغة: نظرية الأنساق في النقد العربي المعاصر، أو إن شئنا أيضا الهروب من مزالق النظرية ومطباتها الأنطولوجية لقلنا: خطاب الأنساق، ومن ثمة فنحن نشغل على مفهوم واحد في الأصل هو مفهوم (النسق/ الأنساق).

ولكن الوعي البحثي الاستشكالي (حدود فرضية بحثنا وإشكاليته) يدفعنا إلى، صيغة أخرى هي: العقل النقدي الأدبي العربي المعاصر وخطاب الأنساق (دراسة حفرية تأويلية). فالبحث لا يقصد (النسق/ الأنساق) في حد ذاته، ولكن يقصد العقل المنهمم بالنسق والنسقية والمتعقب لآثار الأنساق، ومدى حدّة الجدل القائم بين العقل والثقافة ودرجة الحسّ النقدي (أو الروح النقدية) التي تنطوي عليها النصوص والخطابات كنتائج لجدل العقل والثقافة، وهذا ما يحدده بدقة الحرف الرابط [الواو] الذي لا يقوم بوظيفة العطف أو المعية فقط، وإنما وظيفة الاستشكال (أو الوصل والفصل).

فالنسق، إذن، كمفهوم أساسي، لا يمكن فهمه أو تحليله وتأويله إلا من خلال مفاهيم أخرى؛ العقل، النص، الخطاب، الثقافة، النقد، المتخيل... إن الجهاز العنوايي لهذا البحث صيغة مكثفة، ولكنها لا تدعي أنها ذات كفاءة توصيفية كلية للموضوع، كأن نسلّم جملة وتفصيلا، أنه يوجد عقل نقدي عربي معاصر وجودًا متكاملًا مؤسسًا

أو لا يوجد هذا العقل إطلاقاً . فالعنوان لا يخلو من الرسوبيات اليوطوبية والإيديولوجية¹ . وبالتالي فنحن نحاول أن لا نستسلم، قدر الإمكان، لإغرائية المسلمات الرابضة في أعماقه. فعنوان بحثنا، إذن، يتموقع في أرضية منسيّة، نوعاً ما، في الخطابات الفكرية النقدية العربية المعاصرة؛ بين أرضية الرّفص؛ رفض وجود عقل نقدي عربي أو نظرية نقدية عربية، وأرضية مسلّمة بوجودها. إن البعد المحوري الذي يريد الجهاز العنواني تحريكه هو بعد تحفيزي. إننا لا نريد أن نجعله كائناً متعالياً يمتلك سلطة المساءلة الكلية للمتون والمشاريع، بل إنه هو في حدّ ذاته قابل للمساءلة والتفكيك وإعادة التركيب. فالمهمة الكبرى التي ينوء بها تنطوي على إيجائين* أساسيين: أ - تشكيكي تفكيكي: يهدف إلى التنقيب عن بؤر التوتر، وأسباب غياب الروح النقدية العربية المعاصرة أو شحوبها أو هشاشتها أو تناقضاتها ومفارقاتها من خلال التشكيلات الخطابية التي تنتجها. ب - تركيبي إنتاجي: يطمح إلى الملمة شتات الروح النقدية، المنتشر والمبعثر في مواقع متعددة، وإعادة تركيب معالم النص المعرفي وبعث روحه الإنتاجية الفعّالة.

¹ استفدنا في هذه الفكرة (الرسوبيات اليوطوبية والإيديولوجية) من تحليل "بول ريكور" للمخيل الاجتماعي الذي يحرك الخطاب، بل كل الإنتاج الرمزي الإنساني، "المخيل يشتغل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحياناً في صورة الإيديولوجيا (الإدماج/ التبرير/ التحريف)، وأحياناً أخرى في صورة اليوتوبيا (الاستيهام ، التخيل، المثالية...)، وهذا ما يعطي للعقل أو للمتخيل [أو للغة أيضاً] بنيته الصراعية".

ينظر: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط2 (2003)، ص55.

* يؤكّد "جيرار جنيت"، أيضاً، على وظيفة محورية يؤدّيها العنوان، وهي الوظيفة الإيجائية connotative ؛ إذ من خلالها نتعرف على مضمرات ومقاصد العناوين ومسكوتاتها. Voir : Gerard Genette , Seuil, p85,86.

الفصل الأول:

مفهوم العقل

- 1/ النزعة الثنائية في مفهعم اققط .
- 2/ قند النزعة الثنائية الحداء.
- 3/ الطبقات المفهماء للعقل أو الوعي التركيبى بالمفهمو .

إن البحث في تكوينية مفهوم العقل، يجعلنا ندرك أن له « تاريخاً حافلاً وطويلاً لا يمكن الإلمام به دفعة واحدة... فهو حاضر في كل الأنشطة النظرية »¹. كما أنه « لا يحيل في الواقع على فكرة بسيطة، بل على مجموعة من الأفكار... أضف إلى ذلك أن مفهوم العقل ليس إنتاجاً ثقافياً بسيطاً. فلقد تناوله، من قريب أو من بعيد، أغلب المثقفين القدامى والقروسطيين. فنحن نجد عند اليونان القدامى، وعند المسلمين المشاركة والمغاربة، وعند اليهود والمسيحيين، وعند الهنود وغيرهم. »²

ولقد كان « العقل منذ اليونان موضوعاً من مواضيع البحث الفلسفي، له مواصفاته ومطالبه ومسائله وأدوات النظر إليه ورهاناته، وذلك منذ أن جهر "أناكسا جوراس" بأن العقل يسيّر العالم، ومنذ أن ادّعى "بروتاغوراس" بأن الإنسان مقياس كل شيء. غير أن متأخرة اليونان ستنتصر للنظرة الأولى، وهي النظرة الموضوعية للعقل، ليجعلوه مبدأ للموجود [لوغوس]، في الوقت الذي صادروا فيه على أن الواحد فوق الوجود، وفوق العلاقة والمعرفة... حرصاً على عدم المساس بوحدانيته المنفردة وبساطته المطلقة. وقد ورث العقل شيئاً من هذه الوحدانية، بعد أن صار مرتبة "وجودية" متقدمة على الموجود. وهذا ما يفسر تعلق الفلاسفة بالرغبة في الاتصال به. »³

وإذا حصل وأن انتقلنا إلى المنظومة المعرفية الإسلامية، فنسجد أن العقل لم يعد « محتكراً لمقياس الأشياء كلها. لذلك كان عليه، منذ الوهلة الأولى لقيام الحضارة العربية الإسلامية، أن ينخرط في صراع طويل ومتنوع حول السلطة بينه وبين النقل، كما كان عليه أن يكيّف أساليب نظره كيما تلائم الموضوعات الجديدة التي طرحتها البيئة الثقافية الجديدة ويستطيع التعايش بين مكوناتها. وقد كان لهذا الصراع ذي السمة القيمية والايديولوجية أثر إيجابي في تأجيج الاهتمام به، فتكاثرت حوله المناظرات وتعددت بشأنه الأقوال التي تمخضت عن ميلاد كتابة خاصة بالعقل شملت معظم

¹ محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل (بحوث في نظرية العقل عند العرب)، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (1990)، ص06.

² عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم "العقل" حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ضمن كتاب "انتقال النظريات والمفاهيم"، ص 95.

³ محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل، ص 05.

أجناس القول الموجودة آنذاك.

فقد كان العقل محطة ضرورية تستوجب من الفقيه والأصولي والمتكلم والأديب والعالم وكل منتج للأقوال أن يقف عندها ويدلي برأيه فيها. وفي الحقيقة، كان الموقف من العقل هو موقف من الإنسان ككل، أو بالأحرى من دوره في مجريات الحياة والمعرفة ومسؤوليته تجاهها.¹ وهذا بالضبط ما نستشفه من كلام "ابن خلدون في المقدمة" عن "العقل"، وهو كلام فيه كثير من الدراية وبعُد النظر وعمق التحليل، يقول: «... إن النفس الناطقة للإنسان، إنما توجد فيه بالقوة. وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً؛ ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلا محضاً؛ فتكون ذاتا روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيد عقالاً فريداً، والصانع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحُنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمر الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل من زيادة عقل.²»

إن تحليل "ابن خلدون" للعقل هنا، يبني على تدرج أنطولوجي مهم، يكشف عن مستويات عقلية؛ من العقل الفطري الذي هو موجود بالقوة إلى العقل النظري المجرد الذي هو خلاصة التأمل في المحسوسات والاحتكاك بمفردات الوجود، إلى العقل العملي كعقل فريد متجدد يحصل عبر تعدد ملكات الإنسان التصنيعية والتثقيفية. وهو في الأخير محصلة العبقرية العمرانية التي تنتج عن تفاعل الغيب والإنسان والطبيعة. وهذا التصور الذي يجعل من العقل عقولاً تتفاعل وتتجاوز وتتكوثر في سياق وعي عمراني، يضاهي كثيراً التصورات الإبستمولوجية المعاصرة للعقل، كما سنرى فيما بعد. بل إن "ابن خلدون" يذهب إلى أبعد من ذلك، حين يستأنف كلامه السابق ويبين فضل علمي "الكتابة"، و"الحساب" في تنمية العقل الفريد، يقول: «... والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك [أي لزيادة العقل]، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع.

¹ محمد المصباحي، المرجع السابق، ص 05.

² ابن خلدون، المقدمة، ص 466، 467.

وبيانه أن في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال؛ ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس؛ فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة وتعود النفس ذلك دائماً.

فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكتسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال... ويلتحق بذلك الحُساب فإن صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير؛ فيبقى متعوداً للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل. والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلاً ما تشكرون.¹

فبعد أن ظهر "ابن خلدون" أن العقل هو بنية معرفية سوسيو تاريخية، ها هو يكشف لنا هنا أن العقل أيضاً هو فعالية معرفية سميولوجية، تقوم على كفاءة الانتقال الدؤوب المبنين لجدل الدوال والمدلولات أو الأعداد والمعدودات في حركة دورية لا تنتهي، وهذا ما يقرب كثيراً من تصور السيميوطيقي الأمريكي "ت. س. بيرس" لفكرة "السيميوزيس".^{*}

أ- التزعة الثنائية في مفهمة العقل:

وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن مهمتنا ستتعمد أكثر، خاصة ونحن نطمح إلى مفهمة العقل مفهمة تركيبية تخدم مساق البحث أكثر مما تريد أن تكدس معلومات حول موضوع العقل وتشوش على ساحة البحث ولا تضيء أبعاده أو ترسم مساراته السليمة.

فمهمتنا هنا، لا تنحصر في البحث عن وجود العقل (أنطولوجيا) مثلما يفعل الفلاسفة، أو في محاولات تتبع ظهور مقولة العقل والكشف عن أصولها النظرية، أو أثولها اللغوية على غرار ما يصنع مؤرخو العلم والأفكار والفيلولوجيون والايتمولوجيون^{*}، بالرغم من أننا قد نحتاج إلى هذه

¹ ابن خلدون، المرجع السابق، ص 467.

^{*} تعد السيميوزيس في معناها العادي والمباشر سيرورة متحركة لإنتاج الدلالة وتداولها واستهلاكها باعتبارها فعلاً ينجز باستمرار، وليس معطى جاهزاً يوجد بشكل سابق على الواقعة.

ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل (مدخل لسيميائيات ش. س. بورس)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005)، ص 173.

^{*} بخصوص البحث في الوجود الأنطولوجي للعقل، يعدّ الفيلسوف الألماني "فريدريك هيغل" [1770 - 1830م] أول من نبه إلى أن ماهية العقل ترتبط بالتاريخ والحرية، وبالتالي فالعقل عنده "بنية تاريخية"، إلا أنه في الأخير يحكم قبضته النسقية على

الأمر كلها.

إننا نريد تجاوز الطروحات الحدّية التي تبني على نظام الثنائيات الفصلي؛ كأن نقول: هل العقل متعالٍ أم نسبي؟ هل هو جوهر أم عرض؟ هل هو ثابت أم متغير؟ هل هو فطري أم مكتسب؟ جماعي أم فردي؟ واحد أم متعدّد؟ كوني أم خصوصي؟. جسماني بيولوجي أم روعي إشراقي؟ تجربة أم أفق؟ نظري أم عملي؟** ... وغيرها من الأسئلة التي تتكرر، وعادة ما تتم الإجابة عنها

المسار الروحي للعقل في فكرة "نهاية التاريخ" أو اكتمال النموذج مع الجنس الجرماي. ينظر: هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ (ج1/ العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير (بيروت)، ط2 (2005).
- أما فيما يخص تتبع ظهور مقولة العقل، والكشف عن أصولها النظرية وتحولاتها، فإن هناك كتباً كثيرة قامت بهذه المهمة، من أهمها على المستوى الأكاديمي العربي: كتاب الباحثة التونسية "رجاء العتيري" (في طبيعة العقل)، وهو كتاب مهم من الناحية المعرفية - ولكن تعنّوه كثير من الأخطاء النحوية والمطبعة وقد تتبعت فيه الباحثة مسار التغرية الوجودية الغربية مع اللوغوس؛ من السوفسطائيين، وأفلاطون وأرسطو، مروراً بديكارث وكانط وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت. وركزت على النتائج الباتولوجية لهذه التغرية التي ورّطت البشرية ككل من خلال استخدام العقل كأداة وكإرادة للقوة.
ينظر: رجاء العتيري، في طبيعة العقل (وفي مراكز اهتمامه في العلاقة بين المصلحة النظرية والمصلحة العملية للعقل)، دار سحر (تونس)، ط1 (1999).

وإذا عدنا إلى الجهود الاليمولوجية على المستوى العربي، بالخصوص، فإننا نؤكد أهميتها الكبرى بالنسبة للبحث المعاصر إلا أننا لا نريد أن نكرر مجهودات الباحثين الآخرين، خاصة وأننا نلحظ في الآونة الأخيرة، ظهور كتابات تأليلية جدّ مهمة، استطاعت أن تنتقل من طور السرد المعجمي للتعريف إلى إعادة تركيب المادة المعجمية تركيباً معرفياً، وهذا ما يجعل جهود الباحثين متكامل وتتفاعل لا أن يكرر بعضها بعضاً أو يلغي بعضها الآخر. فقد وجدنا كتاب الباحث اللبناني "سعد كموني"، (العقل العربي في القرآن) كتاباً مهماً في هذا المجال؛ كونه استطاع أن يبيّن مفهوماً متكاملًا نوعاً ما، للعقل، من خلال تتبع أبعاده اللغوية في (لسان العرب) لابن منظور و (القاموس المحيط) للفيروز آبادي، ثم في المدونة الشعرية العربية، وتوج هذا بمفهوم العقل في القرآن الكريم، ليتبين له أن العقل هو "الإجراء الذهني والحركي بإزاء المكان والزمان والمجتمع، ويتكون من المكان والزمان والمجتمع بمقتضى الحاجة والاهتمام". وهذا المفهوم سيستثمره البحث كثيراً.
ينظر: سعد كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005).

** إن تأملنا في التاريخ المفهومي للعقل عند الغربيين، يجعلنا ندرك أنهم لم يستطيعوا التخلص من الرؤية الواحدية الاختزالية للعقل، وكل المناقشات المعرفية والفلسفية التي دارت حوله لم تخرج من إطار الثنائيات المذكورة؛ منذ أرسطو وحديثه عن العقل بالقوة والعقل بالفعل، مروراً بديكارث، وصولاً إلى هيغل، هذا بالرغم من أننا نجد طروحات جديدة اليوم تحاول التخفيف من غلواء هذا الطرح الحدّي، وهي تمتد من أعضاء مدرسة فرانكفورت وعلى رأسهم "هابرماس" إلى بعض المفكرين الأمريكيين ك: "ريتشارد رورتي"، والفرنسيين أمثال: "إدغار موران" ... ويمكن أن نقسم هذه الرؤية - حسب "لوي صافي" - إلى ثلاثة مستويات:

بصيف حديّة تنتصر لجانب على حساب آخر، أو بطريقة تجميعية ميكانيكية. فمن أمثلة ذلك، على مستوى الفكر العربي، ما يذهب إليه "العروي"، حينما يقول: « العقل عقلاّن: أحدهما يهّم الفكر وحده، مهما كانت المادة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهّم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أيّا كانت. الأوّل عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة. يوجد فرق جوهري بين من يميز ولا يميز بين هذين المفهومين، بل هنا تحل القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث. ¹ « فـ"العروي" يقر هنا بأن منطق العصر الحديث هو منطق تاريخاني وضعاني تجريبي أنهى علاقته بمنطق العصر القديم الميتافيزيقي، ففي اعتقاده إنه يتوجب على المفكر أو الباحث العربي إذا أراد أن يتصل بروح العصر الحديث لا بد أن يحقق النقلة النوعية من « منطق الفكر (أو الاسم) إلى منطق الفعل. ²»

وهذه، لا شك، رؤية مادية أحادية تترع عن العقل ببعده الكلي الروحي والفطري وتحتزله في بعده الإجرائي، أو في التجربة الحسية فقط، وبالتالي تحنيطه في طبقة مفهومية واحدة. وهو التصور ذاته الذي لم يستطع أيضا "الجابري" الانفكاك منه؛ إذ يقول: « لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند

أ- الرؤية الآلية للوجود: التي تمثلها آراء ديكرت و كانط. ويعتقد أصحابها تأثرا بالأفلاطونية أن الله هو المحرك الأول الذي قام بتصميم الكون، ثم تركه يسير وفق آلياته وقوانينه الذاتية. لذلك يرون أن العقل قادر على توجيه الفعل وفق مثل يمكن اكتشافها بالنظر والتأمل.

أ - الرؤية الحلولية للوجود: وتمثلها آراء سبينوزا وهيكل. ويخلط هؤلاء بين مفهومي الله والإنسان، ويرون أن الأول صنو للوجود الكلي وللثاني. فالله في نظرهم هو الإنسان الكامل/ الإلهي. ولا يرى هؤلاء أن هناك مثلاً متعالية عن الواقع الإنساني الاجتماعي، بل يرون أن تطور البشرية اكتمال للعقل، لذلك يصّر هيكل على أن الحياة الأخلاقية هي الحياة العقلية وأن حضور العقل وتطوره يدرك من خلال الواقع.

جـ/ الرؤية المادية للوجود: ويمثلها ماركس ومن حذا حذوه، ويسوي هؤلاء بين الله والطبيعة، ويعتقدون في حكمة الحياة الطبيعية وعقلانية المادة، وخضوع الإنسان لنوازعها وقواها ويرون أن الوعي الإنساني أرقى شكل من أشكال الحياة المادية. - ينظر: لوي صافي، أعمال العقل (من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية)، دار الفكر (دمشق)، ط 2 (2005)، ص 60، 61.

¹ عبد الله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المغارقات)، ص 358.

² المرجع نفسه، ص 359.

ديكارت، صورتا الزمان والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية لا غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، إنه أساسا، نشاط منظم، ولنقل "لعب حسب قواعد".¹

ب- نقد التزعة الثنائية الحدّية:

إن هذه الحدّية في النظر، أي الانتقال من العقل كمحتوى إلى العقل كأداة أو كإجراء، هي التي جعلت "طه عبد الرحمن" يعيد النظر أصلا في هذه الأنماط من التقسيمات العقلية، فـ « تقسيم العقل إلى قسمين اثنين ليس بأولى من تقسيمه إلى أكثر من ذلك ولا هو أولى من حفظه على وجهه من غير قسمة؛ فلا شيء يمنعنا من نسبة العقل إلى مظاهر أخرى لفعالية الإنسان غير "النظر" و "العمل"، فنقول مثلا: "العقل الحسي" و "العقل الخيالي" و "العقل الوجداني" و "العقل الذوقي" و "العقل الروحي"...، ذلك لأن الأدلة التي أقامها الفلاسفة على صحة دخول "العمل" في العقل يجوز أن نقيمها على صحة دخول "الحس" و "الخيال" و "الوجدان" و "الذوق" و "الروح" فيه أيضا، فليست هذه المظاهر أبعد عن العقل من العمل ولا هو أقرب منها إليها². وعلى هذا الأساس، فإن « العقل، على الحقيقة، عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المتفرقة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد، فيكون إيقاع اسم واحد عليها جميعا ضربا من الإجمال الذي لا بد له من تفصيل أو ضربا من المجاز الذي لا بد له من تأويل.³ »

وبناءً على هذا، فإن المبدأ الجامع الذي يحكم حركية العقل هو "التكوثر"، والمقصود به « أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع؛ فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرًا مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية... وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها... [كما] أنه لا

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط8 (2002)، ص24.

² طه عبد الرحمن، اللسان والميزان (أو التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1998)، ص221.

³ المرجع نفسه، ص405.

تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة. ¹»

وبهذا يحقق "طه عبد الرحمن" استئنافا مفاهيميا للرؤية الخلدونية للعقل، وتطويرا معرفيا لمفصلها الخامة، وهو بذلك يدفعنا إلى إعادة النظر بشكل مستمر في المرتكزات الابستيمية لمفهوم العقل التي مارست سلطتها ردحًا من الزمن على المتخيل المعرفي العربي الحديث. ويصرّ "طه عبد الرحمن" على إحداث انقلاب ابستيمي في بنية العقلنة الغربية، التي تقوم على مبدأ "العلمنة"؛ فتجعل العقل بمفهومه العلمي التقني هو الأساس والأصل وبقية المستويات كالدين والأخلاق والفن هي فروع، لا تأخذ مشروعيتها إلا في حدود مجرد العقل. فقد «التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة، لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره؛ وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من "الأخلاقية"، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه؛ وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصّوا بها الإنسان.. والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة؛ لذا، ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد»².

فالأصل، إذن، عند الرجل، هو أن تحكم "الأخلاق" * العقل وليس العكس، فهي التي توجهه

¹ طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص [21-23].

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (2005)، ص 14، 15.

* لا يتعامل طه عبد الرحمن مع مفهوم "الأخلاق" تعاملًا فضفاضًا عشوائيًا، بل إنه يتعامل معه تعاملًا معرفيًا حجاجيًا مؤسسًا، بحيث نجده يخضعه لمناقشة معرفية تأبيلية مقارنة مع مفهومين غربيين أساسيين هما: "Moral" و "Ethique"، ويبين مدى محدودية المفهومين لاقتراحهما بالواقع البشري النسبي والمتغير، والسبب في اضطراب هذين المفهومين - كما يتصور - يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بهما من دون ردهما إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه "الأخلاق"، وهذا المجال هو مجال "الدينيات" الذي يحصل فيه الجمع بين عنصر "الإنسانيات" وعنصر "المعنويات" وعنصر "الغيبات". فالفلاسفة قد أصابوا حينما نسبوا المفاهيم الأخلاقية إلى الإنسانيات والمعنويات، لكنهم أخطأوا حينما تناسوا الغيبات، وهذا البعد الغيبي حينما يقرّ في النفوس يؤدي دور العاصم للعقل من الاعوجاج والانحراف.

وتسدده. وقريب من هذا التوجه، توجه آخر يتقاطع معه في الحسّ الاستيمى (بخصوص تجاوز مركزية العقل التجريدي والتقني)، للباحث الفرنسي "مارك جيمينيز Marc Jemenez" الذي سعى إلى بلورة أطروحة معرفية نقدية عابرة للقارات والثقافات -على حد قوله- من خلال بعثه لمفهوم قديم ابتدلته الأطروحات العقلانية الأداتية الشمولية وجعلته مجرد سقط متاع، وهو مفهوم "الجمالية"، وأعاد شحنه بإمكانيات منهجية جديدة تؤهله لأن ينجز مهمة وجودية كبرى تخلص العقل الكلاسيكي من دوغمائيته، وتعيد المشروع للجمالية كأداة موجهة للعقل وليس العكس. يقول جيمينيز: «القيام بالجمالية يعني القيام بالفلسف، أي بعبارة أخرى ممارسة الحق في النقد، بل وجوب النقد... كان القيام بالجمالية يعني الأمس، ويعني دائما ممارسة الحرية في التفكير. وهذه الحرية، التي تشكل مبدأ السبيل الفلسفي تحديداً، تتعين - مثلما قال جيل دولوز - في اشتقاق مفاهيم من أجل استكشاف ميدان المحسوس، والذوق، والمخيلة، والشهوات، وأنواع الحدس، والانفعالات، أي أنها، بعبارة أخرى، السماح لطبيعة الإنسان المزدوجة -بل التزاوية غالباً- حيث إنها عقل وحساسة، بأن تنجز حلفاً بينهما. في هذا يمكن القول إن الجمالية هي في الأساس نزعة إنسانية.»¹

فالجمالية هنا تلبس رداء الكلية وتترعه عن العقل، ليصبح تحت إرادتها وتوجيهها. وفي السياق المعرفي نفسه تدرج أيضاً أطروحة الباحث العراقي "خزعل الماجدي"، الذي يرى ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل ومشروعته العلمية وتقسيماته، كما يؤكد على أولية العقل الشعري على بقية العقول الأخرى، يقول: «العقل الشعري هو أحد البنى الأساسية للعقل البشري ورغم أن العقل البشري واحد في تكوينه، لكنه يتضمن عدّة بنى أساسية، فنحن نرى أن العقل الشعري هو نواة العقل البشري فهو يحتل المركز ويشكل جوهر الإبداع في كل العقول الأخرى حوله. وربما أحاطت بهذا العقل حلقات أخرى لكن الأساسي منها يتمثل بـ (العقل الديني، العقل الفلسفي، العقل العلمي)، وربما ظهرت حلقات فرعية بينها مثل العقل السياسي والعقل

- ينظر: مقدمة (سؤال الأخلاق).

ونشير في هذا، إلى أن "طه عبد الرحمن" يتقاطع مشروعه النقدي هنا مع مشاريع نقدية غربية تقوم بالمهمة نفسها؛ أي أخلقة العقل، كمشروع "هابرماس" في أخلاقيات التواصل والمناقشة، ومشروع "إدغار موران" في التربية المستقبلية للعقل، ولكن يبقى هناك اختلاف طبعاً، على مستوى الرؤية المرجعية الكلية.

¹ مارك جيمينيز، ما الجمالية؟، تر: شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، (بيروت)، ط1(2009)، ص [13-15].

الاقتصادي وغيرها...

كان هذا العقل وما زال مسؤولاً عن قفزات الإبداع في كل العقول الأخرى لأنه النبض الأساس لكلّ العقل البشري. ¹»

تكشف لنا أطروحة "الماجدي" عن حسّ أركيولوجي كبير، يطمح من خلاله إلى البحث عن البنية المركزية الأصلية المولدة للبنى المعرفية الأخرى عند الإنسان، أو ما يطلق عليه "النموذج المعرفي البدئي"، وهذا الأمر - في الحقيقة - هو مدار معظم الأطروحات التي ذكرناها؛ الأخلاقية، الجمالية، ونزيد تأكيداً بأطروحة أخرى لها نفس الهاجس تقريباً، هي الأطروحة الرمزية، التي يتبناها على المستوى العربي الباحث اللبناني "سامي أدهم"؛ إذ يعتبر الرجل أن «العقل لغة رمزية [و] ليس له من وجود أنطولوجي بالمعنى التقليدي المتجهر. ففعل الفكر ذاته أي نشاط المفكر هو شبكة من لغة رمزية، فليس هناك من كائن أو عضو يدعى العقل، يفكر ويدبر ويقوم بالأعمال العقلانية... فنحن نرفض أن نستعمل العقل كملكة فوق الجسد توجهه وتقدّم له المعرفة والعلم. وهذا لا يعني خروجاً على العقلانية وتحطيماً للعقل ذاته ودخولاً في الأطروحات اللاعقلانية وفي اللامعقول والعبثية. بل هو تحطيم لملكة زائدة ورفض لكيان غير موجود على الإطلاق. ²»

وفي هذا تأكيد على أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو الكفاءة الرمزية والقدرة على تأويل الرموز، وهو الأمر ذاته الذي وضحه "ابن خلدون" حينما تكلم عن جدارة العقل الكتابي والعقل الحسابي وقرّض كثيراً بأهميتهما ومكانتهما. وعلى هذا الأساس، فإن اللغة الرمزية - كما يوضح سامي أدهم - هي "المبدأ الأول وهي المبدأ الذي يدعم الأشياء وهي المبدأ الأساس الذي تبنى عليه كل منظومات العالم" ³.

وهذا التصور - لا شك - هو تصور مؤيد لأطروحات السوسولوجي الفرنسي "جيلبير ديران Gilbert Durand" الذي دعا إلى «تجاوز القطيعة المفتعلة بين اللوغوس والميتوس، أو بين

¹ خزعل الماجدي، العقل الشعري، دار النايا (دمشق)، ط1 (2011)، ص9، 10.

² سامي أدهم، فلسفة اللغة/ تفكيك العقلي اللغوي (بحث ابستمولوجي أنطولوجي)، دار مجد (بيروت)، ط1 (1993)، ص19.

³ المرجع نفسه، ص49.

العقل والتمخيل «¹ ، والدخول في مرحلة فكرية جديدة قوامها "إبستيمولوجيا الدال
Epistémologie du Signifiant" ، وتحلل تدريجيا من مرحلة "إبستيمولوجيا
الدلول Epistémologie du Signifié" التي تجسد مرحلة ميتافيزيقية جوهرانية، وبالتالي
لا يمكن أن نتحدث عن العقل أو العلم في مقابل التمثيل (الأسطورة، الشعر ، التصوف،...)،
وإنما يمكن أن نتحدث عن تمثيل علمي، تمثيل شعري، تمثيل صوفي....² . فالتمثيل أو الطاقة
الرمزية هي التي تنبثق منها كل الإمكانيات المعرفية والأشكال التعبيرية كما يوضح ذلك أيضا
"أرنست كاسيرر"^{*} والإنسان يعيش « واقعة الرمزية Symbolisation كحادثة ترجمية
انتقالية، لأنه لا يمكن أن يعبر إلى الواقع إلا بوساطة سلسلة من الدوال اللغوية الرمزية التي تحكمها
علاقات الاختلاف، والتي تقوم بدورها على محوري التجاور
والاستبدال Paradigme كما يوضح ذلك اللسانيون.³»
Syntagme

Les إن أهمية هذه الأطروحات التي أوردناها تكمن في تبيينها إلى طبيعة المنعطفات
tournants المعرفية التي هزّت البنية الجوهرية الثابتة للفكر الإنساني، منذ عهد الإغريق إلى
الحداثة الكلاسيكية، فقد «توجّهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة
لغوية، ذلك ما تدلّ عليه عبارة "المنعطف اللغوي"... على أن لفظة المنعطف بما تتضمنه من تغير
وتحوّل، ليست مقصورة على اللغة ولا على فلسفة اللغة ولا على الفلسفة المعاصرة، وإنما هي ميزة
عصرنا. فنحن نعيش عصر المنعطفات في المعرفة العلمية، في الاقتصاد والاتصال والسياسة، وبالتالي
فقد أطلقت على عديد [من] المباحث والفروع المعرفية، لتدل على حالة التحول الشامل الذي

¹ Gilbert Durand , Introduction à la mythodologie, Edition ALBin Michel S .A (Paris), Editions Cérès (Tunis), 1996, p 54,55 .

Ibid, p[53-90] .

^{*} يعد الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" [1874 ، 1945] من الفلاسفة الأوائل الذين بلوروا الإبستيمولوجيا الرمزية (أو فلسفة الأشكال الرمزية) انطلاقا من مراجعة الفلسفة الكانطية وتجاوز ثباتية المقولة (catégorisation) فيها، ومن ثم الانتقال من البنية أو الجوهر إلى الوظيفة.

- ينظر: أرنست كاسيرر، فلسفة الأشكال الرمزية، تر: كمال أسطفان، مجلة العرب والفكر العالمي (مركز الإنماء القومي/ بيروت)، ع3 (صيف 1988)، ص 61.

³ Gilbert Durand, Introduction à la mythodologie, p 79.

يعرفه الشرط الإنساني في الألفية الثالثة. ¹ « وهذا ما انعكس على مستوى النقد بشكل عام، فعبارات؛ العقل البنيوي، العقل الفينومينولوجي، العقل السيميوطيقي، العقل الميرمينوطيقي، العقل الجينيولوجي، العقل الأركيولوجي، العقل التفكيكي، العقل التداولي،... تعود كلها في الحقيقة، إلى "المنعطف اللغوي" الذي بدأت إرهاباته التاريخية «مع فريدريك نيتشة [الذي رأى أن الواقع ماهو إلا مجرد تأويل لغوي على تأويل لغوي]، وتدعم بالنظريات المنطقية في الفلسفة التحليلية [مع فتغنشتاين بالخصوص]، وتقوى بالتيار الظواهري [Phénoménologie] مع هوسيرل، والفلسفة التأويلية [مع هيدغر و غدامير...].، وتعمق باللسانيات وخصوصاً اللسانيات البنيوية [مع دوسوسير و جاكسون و يالمسيلاف،...]. ²»

وإن شئنا الدقة أكثر استخدمنا عبارة "المنعطف الرمزي" بدلا من "المنعطف اللغوي" لأن العبارة الأولى أوسع وأشمل من الثانية؛ فالأولى تتضمن عودة المكبوت الديني والأسطوري والحلمي وأشكال متعددة من التعبير - حسب كاسيرر - وتصبح اللغة شكلا من الأشكال الرمزية من مثل: الفن، الدين، الأسطورة، العلم.

كما تفتح فكرة "الرمزية" آفاقاً مهمة للتحليل، وتغرينا بإمكانيات ثرة من الفهم والتأويل لمشكلة العقل، ولكن في الوقت ذاته، لها محاذير على مستوى كيفية ترتيب الطبقات الأنطولوجية للوجود العقلي؛ ما فوق العقل - العقل - اللاعقل - المحايد عقليا، كما يشرح ذلك "إدغار موران. ³"

وبالتالي لا يجب أن نضع الوحي، الإلهام، الرؤيا، الحلم، الوهم، الفن، التصوف... في مرتبة رمزية واحدة.

ج - الطبقات المفهومية للعقل أو الوعي التركيبي بالمفهوم :

وهنا تظهر مهمتنا في البحث عن الطبقات المفهومية للعقل وتمثل أبعادها وفقا لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة كما بلورها "أبو القاسم حاج حمد"، وهو الأمر الذي يجعلنا نطرح أسئلتنا، التي نراها تمس مشكلة العقل المعاصر، وتتجاوز الطرح الحدّي، كما كنا قد وعدنا بذلك.

¹ الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة (نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة (بيروت)، ط 1 (2005)، ص 05.

² المرجع نفسه، ص 06، 05.

³ ينظر: إدغار موران، من أجل عقل متفتح، ضمن كتاب: إشكاليات الفكر المعاصر، تر: محمد سبيلا، منشورات الزمن (المغرب)، ط 1 (2009)، ص 107.

وعبرها نتجاوز أسئلة الماهية إلى أسئلة العلاقة:

- فكيف تتحدد العلاقة بين العقل والوحي/ الإلهام كمصدرين متعالين؟
- وكيف تتحدد العلاقة بين العقل والتمخيل/ الحلم/ الوهم/ الهوى/ الجنون/... كمصادر محايدة؟
- لماذا ارتبط العقل في فترة حساسة من تاريخ البشرية - القرن العشرون بالخصوص - بالعلم من جهة؟ وبالغرب من جهة أخرى؟
- ثم كيف تتحدد العلاقة بين العقل واللغة (كشكل رمزي محوري) والتاريخ (أو قل التحليلات الاجتماعية الثقافية في المكان والزمان)؟

وترتيب الأسئلة بهذه الطريقة مقصود، لأننا نريد أن نتخلص من رسوبيات الفكر الغربي الذي يدرج القضايا الغيبية (الميتافيزيقية بمصطلحه) في مجال التمهيل بشكل عام، وبالتالي يحول الوعي الغيبي اليقيني إلى مجرد بنية أنتروبولوجية عميقة نسبية - كما يعبر جيلبير ديران- ومن ثمة نزع القداسة عنه، وتحويل الوجود الإنساني، بل والوجود ككل إلى كتلة مادية كبرى، وكل الاجتهادات الفكرية الغربية لم تستطع الانفكاك من سلطة هذه الكتلة، بالرغم من أننا نجد اجتهادات توهمنا بالخروج عنها، إلا أنها تُظهر ولاءها في الأخير "لجدلية الإنسان والطبيعة"*. إننا، اليوم، في أمس الحاجة إلى بناء علاقات صحية متينة وإيجابية بين العقل ومكوناته الوجودية الأخرى، لا أن نؤسس لعلاقات صراعية إغائية؛ تتنكر فيها العناصر التكوينية لبعضها البعض؛ فالوحي لا يلغي العقل ولا يذوّبه كلياً في بنيته، وبالمقابل فإن العقل لا يجب أن يتنكر للوحي، وبالأحرى عليه أن يعترف بمحدوديته وتناهيه ويرهف الانصات لبلاغة الوحي. و «خضوع العقل للوحي - المصدر الحقيقي لمعارفنا عن عوالم الغيب - تحرير له وتكريم، لأنه إن لم يخضع للوحي

* وكمثال على هذا نشير إلى ما ورد في ثنايا كتاب "العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي" لـ "جون سيرل" وقد صدرت طبعته الأولى الإنجليزية سنة 2000م، وهو كتاب يدعي صاحبه تجاوز النظرية الأميركية للعقل إلا أننا نعثر فيه على كلام كثير يعكس تماهت ما يذهب إليه، لنلاحظ ما يقوله في الصفحة 61 (النسخة المترجمة): «...بالنسبة إلينا، إذا ظهر أن الله يوجد، فيجب أن تكون هذه واقعة طبيعية كأية واقعة أخرى. وقد نضيف إلى القوى الأربع الرئيسة -الجاذبية والكهرومغناطيسية والقوتين النوويتين الضعيفة والقوية -قوة خامسة، هي القوة الإلهية. أو ربما يكون من المرجح أن نرى في القوى الأخرى أشكالاً من القوة الإلهية. لكن ذلك كله سيظل فيزياء، وإن كانت فيزياء إلهية. فإذا وجد الغيب، أو ما يتجاوز الطبيعة، فيجب أن يظل طبيعياً». والكلام هنا واضح بين لا تعليق عليه.

- ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، تر: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2006)، ص61.

خضع لغيره من العقول البشرية. وبعض الفلاسفة أو المفكرين حين يقصي الوحي من حياتنا، فلأنه يقترح علينا أن نحتكم إلى عقله هو الذي يصبح - هو الآخر - نوعاً من الوحي، والفرق أن الوحي الأول إلهي، والثاني بشري. إن منصة التحكيم لا تحتل الفراغ، ولا بد أن يكون على رأسها أحد: إما الوحي، وإما بعض العقول البشرية التي تفرض رؤاها على غيرها.¹

إن الوحي لا يتسلط على العقل ويقهره كما يتصور كثير من المفكرين العلمانيين، بل يحرره، ويفتح آفاقه، ويخلصه من أنفاق عنجهيته وتبجحته وثقته المطلقة في ذاته. ويبدو الإلهام أيضاً كمرتبة عقلية نبوية ضرورية للعقل البشري؛ إذ لا يمكن للعقل أن يستغني عن تعاليم الأنبياء، «نظراً لقصور العقل عن بلوغ كثير من الحقائق، فإنه يعجز لوحده عن التمييز بين الخير والشر، أو بين الحق والباطل. كما يعجز عن معرفة عالم الغيب وسر وجود الإنسان في الأرض ومصيره بعد الموت... ونحو ذلك مما نرجع فيه إلى الأنبياء»². خاصة ونحن نعرف ما كان للأنبياء والرسل والصالحين من أدوار تاريخية كبرى في توجيه مسار العقل البشري في لحظات انحرافه الكبرى.

أما إذا عدنا إلى علاقة العقل بالمتخيل ومكوناته، فإن الأمر لم يعد يقدم بالطريقة التي كان عليها في السابق، حين كان العقل يوضع في مواجهة المتخيل بترويضه أو إقصائه وإصاق كل السمات السلبية به من حيث هو ممكن الترق والانحراف.

فالعقلانية المعاصرة اليوم، عقلانية مفتوحة، تسعى إلى محاوره كل ما يستفزها، «إنها ثمرة نقاش حجاجي بين الأفكار.

وهي ليست حكرًا على أي نسق فكري. وكل نزعة عقلانية تتجاهل الكائنات والذاتية والوجدان والحياة هي نزعة لا عقلانية. على العقلانية أن تعترف بأهمية الوجدان والحب والتوبة. العقلانية الحقيقية هي التي تعي جيداً حدود المنطق والترعة الحتمية والترعة الآلية. إنها تعلم جيداً أن العقل الإنساني لا يمكنه معرفة كل شيء وأن الواقع يجبل بالأغاز. وهي تتفاوض وتتحدث إلى اللامعقلن، والغامض، وغير القابل للعقلنة. بذلك فهي ليست فقط نقدية بل تقوم أيضاً بنقد ذاتها.

¹ إلباس بلكا، العقل والغيب (دراسة في حدود المعرفة البشرية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا/ الو. م. أ)، ط 1 (2008)، ص 157.

² المرجع نفسه، ص 152، 153.

باختصار، إننا نتعرف على العقلانية الحقيقية في مدى قدرتها على الاعتراف بحدودها.¹ وبناء على هذا التصور التركيبي يظهر تماث الرأي الذي يربط العقل بالعلم أو بالتخصصات العلمية فقط؛ فـ «العقلانية ليست حكراً على العلماء والتقنيين دون الآخرين . فالعلماء الذريون الذين يكونون عقلانيين داخل مجالات تخصصهم وفي حدود ما يفرضه المختبر، قد يتحولون إلى أشخاص لا عقلانيين تماماً في السياسة أو في حياتهم الخاصة.»² وحينما يعلن العقل العلمي عن إخفاقه تبدأ مستويات أخرى من العقول؛ كالعقل الديني، أو العقل الشعري،... وبعودة هذه الأشكال من العقلانيات، أصبحت العقلانية «ليست حكراً على الحضارة الغربية. لقد اعتقد الغرب الأوروبي، لمدة طويلة، أنه الحامل الوحيد للعقلانية رامياً بالأخطاء والأوهام والتخلف إلى الثقافات الأخرى. كان الغرب يحكم على الثقافات بمدى انخراطها في مسارات الإنجازات التكنولوجية. والحال أننا نجد، في كل مجتمع، بما في ذلك المجتمع البدائي، حضوراً قوياً للعقلانية في طريقة صياغة الأدوات وتقنيات الصيد ومعرفة النباتات والحيوانات والمحيط —بموازاة الأسطورة والسحر والدين. و [المجتمعات] الغربية ذاتها حبلت بالأساطير والسحر والدين بما في ذلك أسطورة العقل الموهوب وأسطورة عبادة التقدم. إننا نكون عقلانيين بشكل حقيقي عندما نعترف بوجود التبرير العقلاني في قلب عقلانيتنا ووجود أساطيرنا الخاصة ومنها أسطورة القوة الخارقة للعقل وأسطورة التقدم الحتمي.»³ إن العقل الذي يطمح "إدغار موران" إلى تشييده هو عقل مفتوح يعيد —باستمرار— تشكيل ذاته ومراجعة منطلقاته وبديهيته، وإعادة رسم خرائطه وفقاً لطاقته التوليدية، حتى لا يتمركز حول نموذج خرائطي واحد ويلغي الإمكانيات الأخرى، فهو «ليس آلة فوتوغرافية، لأنه، شئنا أم أبينا، يقوم باستبعاد بعض المعلومات والإبقاء على البعض الآخر. ثم يهمل بعض المعلومات التي أبقاها ويضع ما تبقى في المركز. وعملية الإبقاء والتهميش والاستبعاد في جوهرها تؤسس ما [يسمى] الخريطة الإدراكية، لأنه من خلال عمليات الاستبعاد والإبقاء تتكون داخل عقل الإنسان صورة

¹ إدغار موران، تربية المستقبل (المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل)، تر: عزيز لزرقي ومنير الحجوجي، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2002)، ص 25.

² المرجع نفسه، ص 25.

³ المرجع نفسه، ص 25.

ذهنية عن الواقع يتصور أنها تشاكل هذا الواقع في علاقاته ومضمونه.¹ وهذا بالضبط ما يكشف لنا طبيعة العلاقة المعقدة بين العقل والواقع، أو كما قلنا بين العقل واللغة والتاريخ؛ فـ «الإنسان كائن مركب و (...) العالم كيان مركب، و (...) العلاقة بين الواقع والعقل الإنساني علاقة مركبة وليست بسيطة.»² إنها «علاقة حلزونية: أخذ وعطاء وتفاعل.»³ والتركيبية التي نقصدها هنا تختلف كثيرا عن التركيبية التي يتحدث عنها "جون سيرل" * لأنها تقرأ القضايا والأفكار والمفاهيم في ضوء جدلية الغيب والإنسان والطبيعة - كما قلنا سابقا-. وفي ضوء هذا السياق الفكري العام ندرك أن العقل - كما يقول برهان غليون - «لا يتكون من ماهية صلدة واحدة وأحادية، بل مكوّن من بنيات مختلفة علمية وإيديولوجية وفنية، أو معرفية ومعيارية ورمزية متفاوتة في مقاصدها ووظائفها وطريقة عملها وزمنيتها. وتبين أركيولوجيا الثقافة أن زمانية المنظومة المعرفية ليست متطابقة بالضرورة مع زمانية المنظومة المعيارية أو الرمزية، وأن قيم هذه المنظومات يمكن أن تتطور بشكل متباين وتنتمي بالتالي إلى اجتماعية وثقافية مختلفة. فقد تجتمع المفاهيم العلمية الوضعية مع مُثل عليا تقليدية أو مع قيم فنية "بدائية". وهذا التباين هو من صميم التجربة الثقافية والحضارية لكل جماعة، وهو مصدر التوتر الخلاق الذي يجرّك العقل ويدفعه إلى الإبداع. ولا يحصل التطابق المطلق فيما بينها إلا في مراحل جمود الحضارة وذبولها، وكمؤثر على استنفادها لطاقتها الإبداعية.»⁴ إننا نتفق كثيرا مع "برهان غليون" حينما يؤكد على الطبقات المفهومية للعقل؛ الطبقة المعرفية، المعيارية، الرمزية. ولكننا نختلف معه في عدم التركيز على الطبقة المفهومية الكبرى للعقل (الوحي) التي تتكفل بحفظ الاضطراب المقاصدي والوظائفي في الطبقات الثلاث المذكورة، وتجعل من

¹ عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج (حوارات)، تحرير: سوزان حربي، دار الفكر (دمشق)، ط2 (2010)، ص247.

² المرجع نفسه، ص248.

³ المرجع نفسه، ص248.

* يهتم "جون سيرل" كثيرا بفكرة التركيبية التي يعتبرها تجاوزا المرحلة التحليلية أو التجزئية، ولكنها تبقى دائما حبيسة العالم الطبيعي أو الفيزيقي حتى وإن كان يؤكد على اتساعه، وبالتالي فالعلاقة - عند الغربيين تقريبا وعمامة- بين الإلهي والطبيعي إما أن تقوم على الفصل المطلق أو الحلول الكلي، يقول "سيرل" عن مشروع كتابه: "هو كتاب تركيبي، بمعنى أنه يحاول التأليف بين عدد من التفسيرات لموضوعات لا يبدو في الظاهر أن بينها ارتباطا، أو أنها ترتبط ارتباطا هامشيا [ويقصد العقل واللغة والمجتمع] ولأننا نعيش في عالم واحد [يقصد العالم الفيزيقي]، فيجب أن نكون قادرين على تفسير الكيفية (الدقيقة التي ترتبط بها الأجزاء المختلفة من ذلك العالم ببعضها، وكيف تنتظم جميعا في كل متماسك". - ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، ص20.

1 برهان غليون، اغتيال العقل، ص80.

الاختلافات الداخلية اختلافات موجهة، ومؤطرة تتبادل وظائفها بطريقة فيها كثير من التفاعل والاتساق.

ويقدم "غليون" تصوّرًا على غاية من الأهمية للعقل يتجاوز ستاتيكية التصورات الأخرى؛ التجريدية والعلمية والإيديولوجية، فيتعامل معه على أنه «جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة، أو بالأحرى تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، يحاول المجتمع من خلالها وبها، وتحاول كل ثقافة أيضا، استيعاب الواقع الموضوعي وتمثله، أي في الوقت نفسه تنظيمه. ويقدر ما تنجح في هذا التنظيم، وتتحقق من فاعليته في تبديل الواقع وتكييفه مع حاجات الجماعة، وتحويله إلى واقع للذات، تؤكد قوة النظام العقلي أو نظام العقل واتساقه ومصداقيته»¹

وهذا التصور، بالرغم من أهميته الإجرائية كما قلنا، إلا أنه يقع في مطبّ "التركيبية الموضوعية" التي تتعامل مع الواقع على أنه موضوع بارز للعيان (عالم شهودي فقط). وتناسى أن هذا الواقع له بعد آخر غير مرئي (عالم غيبي) بدونه لا تكتمل الصبغة المفهومية للعالم، والذات لوحدها عاجزة كل العجز في إدراك الأبعاد المكتملة للوجود إلا عبر "الوحي" الذي يقدم الطاقة المفاهيمية للإنسان، ويمدّه بكيفيات وأطر وأساليب توجيه هذه الطاقة. وما الهدر المعرفي للمفاهيم الذي يعانيه الإنسان اليوم إلا بسبب التنكر لهذا البعد أو هزال التبصر بمرتكزاته ومحملاته المنهاجية.

فيصبح العقل من حيث هو نظام مفاهيمي مترابط مشروط بمتغيرات اجتماعية وحوادث تاريخية، عرضة لملاسات الواقع وانحرافات وانزلاقاته، وحينما يحتاج إلى مراجعة مفاهيمه وإعادة ترتيب أولوياتها «يعود إلى نقطة الصفر: أي بناء نظام العقل من الخبرة الذاتية والتجربة»²

وهذا في اعتقاد "غليون" هو قمة الموضوعية، ولحظة التحرر من ميتافيزيقا أي نظام !!

إننا لا ندعي تقديم مفهوم كامل وناجز للعقل، بقدر ما نسعى إلى فتح آفاق له، والتعامل معه في ضوء أبعاد متعددة تنسجم مع طبيعة المجال التداولي الذي ننتمي إليه، ومن أهم هذه الأبعاد:

- العقل نظام مفاهيمي مركب، يعكس مدى تعقد العلاقة بين الذات بمستوياتها الأنطولوجية المتعددة والمتشابكة والموضوع بمستوياته الأنطولوجية المتدرجة التي تتراوح بين المعلوم والمجهول واليقيني واللايقيني والسببي والصدفوي، الأمر الذي يتطلب كفاءة حوارية عالية بين هذه

¹ برهان غليون، المرجع السابق، ص 142.

² المرجع نفسه، ص 143.

- المكونات، لتشكيل بنية معرفية أكثر قدرة على استيعاب الوقائع وتفسيرها تفسيراً متعدد الأبعاد. وهذا طبعاً لن يتأتى إلا في ضوء خصوصية اللغة والعقيدة.
- العقل بنية رمزية، تكشف لنا عن مظهرات عقلية متعددة؛ عقل شعري، عقل ديني، عقل علمي، عقل فني،... وهذا ما يجعلنا ندرك أنه يستحيل فهم العقل بمعزل عن طبيعة اللغة وآليات الترميز وكفاءة التأويل.
- العقل بنية سوسيو تاريخية، تعبر عن محدودية الإنسان وتناهيه، وارتهانه بمحيطه الإيكولوجي وفق تداخلات وتخرجات.

الفصل الثاني:

مفهوم النص

- 1/ النص في الوعي العربي الإسلامي القديم.
- 2/ النص في الوعي العربي.
- 3/ النص في الوعي العربي الإسلامي المعاصر.

يثير الوعي التركيبي بحدود مفهوم النص وملاساته وتقاطعاته مع مفاهيم أخرى مشكلات متعددة على مستويات منهجية تقنية، ومعرفية، وثقافية؛ إذ تتنوع المدخل المنهجية التقنية أو الإجرائية لمعالجة المفهوم، فنجد المدخل المعجمي الذي يعير اهتماما كبيرا للجذور اللغوية للمصطلحات ويبيّن تصوّراته كلّها على هذا الأساس والمنطلق، والمدخل الأصولي الديني الذي ربط المفهوم بجذوره الدلالية اللاهوتية، والمدخل اللساني والسيمولوجي الذي ينطلق من مفاهيم اللغة، اللسان، الكلام، والعلامة، والبدال والمدلول، والأيقون،... ثم هناك المدخل التحقيقي الذي يسعى إلى فهم النص في ضوء تعاقب الاستعمال التاريخي له؛ فكل حقبة ولها تعامل معين مع النص ضمن خصوصية الزمان والمكان والقيم والحاجات. وهذا المدخل يعد أيضا مدخلا ابستيميا مهما. كما نجد المدخل الفلسفي الذي يتعامل مع مفهوم النص/ النصوص في ضوء إشكالية اللوغوس والميتوس. أما بخصوص المشكلات المعرفية، فهي أيضا مستويات؛ فمنها ما يتعلق بحدود التسمية؛ إذ تكاد تنعدم الحدود، أحيانا، بين مصطلحات: نص، خطاب، كتابة، أثر، عمل، مدونة، بلاغة، كلام، بيان،...

ومنها ما يتعلق بالصيغ التمثيلية *Les modes représentatives* و الأنماط الأسلوبية *Les types stylistiques* التي تجسد وسائط بين النص والعالم (Univers) أو الوجود *L'être* أو المرجع *Référent*.

وهنا تظهر فكرة المحاكاة " *Mimesis* " التي أرقت الفكر الإنساني برمته. ومنها ما يميلنا إلى صراع التضيق والتوسيع؛ فهناك الفئة التي سعت إلى حصر مفهوم النص في بنيته اللغوية الداخلية بغية إثبات كفاءة التخصص وهناك الفئة التي تطمح إلى خلق مفهوم تركيبي للنص (ما قبل النص - النص - ما بعد النص) أو (الناصر/ النص/ المنصوص له)، أو (مناصر، ميتا نص، نص، تناص، جامع النص).

ومنها ما ارتبط بمطلب الحقيقة واليقين، وهذه أخطر مشكلة معرفية واجهتها الإنسانية وما زالت تواجهها، وسوف لن تنتهي إلى يوم الدين، وقد ظهرت في شكل ثنائيات متصارعة: (النص/ التأويل)، (المقدس/ الدنيوي)، (المطلق/ النسبي)، (الخبرية/ الإنشائية)، (الحقيقة/ المجاز)، (اليقين/ الاحتمال)،...

أما بالنسبة للمشكلات الثقافية فإن الأمر يتعلق بكيفيات بناء حقول المعرفة وتشكيل هيراركيته ومدى تأثيرها في رؤية الإنسان للغة والتاريخ والعالم، وطرائق انتقال الحقول المعرفية من ثقافتها

الأصلية إلى ثقافة أخرى مغايرة بالإضافة إلى عوائق الاقتراض والترجمة؛ فبالرغم من أن الترجمة لها شأو كبير في تطوير بنية الثقافة، إلا أنه حينما تجهل أسسها ومنطقاتها، وتقدر مقاصدها وأهدافها تصبح عامل تشويش واضطراب على المنظومات الثقافية. وهذا ما ينطبق على مفهوم النص الذي لم يستطع المفكرون والنقاد واللسانيون ضبط تصور نظري محدد المعالم حوله. ولذلك سنعمد في تعاملنا مع مفهوم النص إلى تقسيم منهجيتنا ابستيميا إلى ثلاث مراحل، آخذين بعين الاعتبار كل الملابس المذكورة.

المرحلة الأولى: النص في الوعي العربي الإسلامي القديم

هناك كتب فكرية ونقدية ولسانية كثيرة* تناولت مفهوم النص بالدرس والتحليل، وجلها يتفق على أن النص في الثقافة العربية الإسلامية القديمة ارتبط بحقل "علم الأصول"، ويستحيل أن نبحث عن نظرية للنص متكاملة الأبعاد خارج إطار "علوم القرآن"، لأن « دلالة مصطلح "النص"، لغة واصطلاحاً، تكشف، أنه، لا يحيل على أي ضرب من التعبير الأدبي (=الإنشائي) المخصوص من الكلام، إنما يحيل على ضرب خبري من التعبير، يكون التعيين فيه ظاهراً لا لبس فيه، ولا يلحقه الإبهام من أية جهة فيه. وطبقاً لهذه الدلالة المحددة، المقيدة بقيود صارمة، ظهر مصطلح "النص" في الثقافة العربية، وظلّ، يوجه فعالية الوصف والاستقراء والتحليل، فيما يتصل بأدلة الأحكام من قرآن وحديث، ولم يقيض له، بسببهما، كونهما نصّين مقدّسين، أن يمتد ليشمل حقل الأدب، الذي ظلّ بعيداً، كونه ضرباً من "الإبداع" الذي لا ينهض على أصل، ويصعب تعيين المقاصد فيه، وتحديد المرامي المقصودة إلاّ على سبيل الاحتمال والتأويل.»¹

ويزيد هذا الأمر وضوحاً ما يذهب إليه "نصر حامد أبو زيد" في كتابه المهم: « مفهوم النص

* من الكتب الفكرية على سبيل المثال، لا التحديد، كتاب: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، للمفكر المصري "محمد عمارة"، دار الفكر (دمشق)، ط2 (2000)، ص36، 37.

ومن الكتب النقدية، كتاب: المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، للناقد المغربي "محمد مفتاح"، المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، ط1 (1999)، ص18، 19.

ومن الكتب اللسانية، كتاب: لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، للباحث المغربي "محمد خطابي"، المركز الثقافي العربي (بيروت/ المغرب)، ط2 (2006)، ص[165-193].

¹ عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف (بحث في نقد المركزية الثقافية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2004)، ص571.

(دراسة في علوم القرآن) « الذي حاول فيه الكشف عن أبعاد المفهوم في المنظومة المعرفية الإسلامية وتعرية الملابس السوسيوثقافية التي أحاطت به، يقول: «يكاد القدماء في مناقشة العلاقة بين المنطوق اللفظي للنص وبين المفهوم الذهني الناتج عن هذا المنطوق يبلورون مفهوما للنص يقرن بينه وبين الوضوح، بحيث يصبح "النص" هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقاً تاماً. ولكنهم يدركون أيضاً أن النصوص التي ينطبق عليها هذا المفهوم نادرة جداً وذلك بحكم الطبيعة الرمزية للغة التي تعتمد على طاقتي التجريد والتعميم. وعلى ذلك يقسمون التركيب اللغوي إلى أربعة أنماط وذلك طبقاً لآليات العلاقة بين المنطوق اللفظي والمفهوم الذهني. النوع الأول هو "النص" وهو الدال بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره. والنوع الثاني هو "الظاهر" وهو الدال بمنطوقه على معنيين، المعنى الظاهر منها هو المعنى الراجح من المنطوق. والنوع الثالث هو "التأويل" وهو الذي يدل بمنطوقه على معنيين يكون المعنى الراجح منهما هو المعنى غير الظاهر وذلك على عكس النوع الثاني. والنوع الرابع هو النوع "الغامض" الذي يحتمل معنيين سواء على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ويصعب تحديد المعنى المراد من المنطوق، وهذا الغامض يطلقون عليه أحياناً اسم "المحمل". وهذه الأقسام الأربعة كلها خاصة بالعلاقة بين منطوق التركيب اللغوي وبين المعنى أو الدلالة.»¹

ويعود في كتابه الآخر "النص والسلطة والحقيقة" إلى معالجة مصطلح النص في الوعي الأصولي، مؤكداً على أهمية البحث المستمر عن مفهوم النص، الذي يعدّ «كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة... [و] عن نمط الثقافة.»² فيباشر حفرياته في الدلالات اللغوية للمصطلح، ويبين مدى تأثيرها على الدلالة الاصطلاحية.

يقول: «ومن استقراء الدلالات المتعددة الواردة في "لسان العرب" لابن منظور يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال "نص"* هي الظهور والانكشاف. ولا تزال هذه الدلالة بارزة في

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط6 (2005)، ص179.

² نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط4 (2000)، ص149.

* وردت في لسان العرب معان كثيرة للجذر "نصص"، وهي لا تقف عند حدود الظهور والانكشاف فقط كما يورد "نصر حامد"، وإنما تتعدى إلى معان أخرى؛ كالحركة والاقتصاد، والتناوب،... ويبدو أن "أبا زيد" اعتمد على الدلالة الأصولية في توجيه الدلالة اللغوية وليس العكس كما يدّعي هو، وكما تفعل ذلك كتب أخرى. من أهم ما ورد في اللسان «النص: رفعك

الاستخدام اللغوي المعاصر، كما نجد في الدال "منصة" التي تعني المكان المرتفع البارز للناظرين.¹ وهذه الدلالة المركزية «انتقلت من الحسّي إلى المعنوي ودخلت في الاصطلاح دون أن يعثورها تغيير كبير. ولذلك ظلت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدينية كلها - أو جلّها - تقريباً، وإن كانت قد تحولت إلى مصطلح دلالي يشير إلى البين بذاته الواضح وضوحاً لا يحتاج معه إلى بيان آخر، وذلك بالمقارنة بأنماط دلالية أخرى تحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الدال "نص" صار مصطلحاً دلالياً إجرائياً يدل على جزء مما يدلّ عليه اليوم بالدال نفسه، هو ذلك الجزء الواضح للدلالة وضوحاً لا يختلف عليه اثنان من أهل اللغة.² ثم يعمد "أبو زيد" إلى تتبع عملية المفهمة الأصولية للنص ابتداءً من الإمام "الشافعي" (ت 204هـ / 819م) - الذي يعرف النص بكونه المستغنى فيه بالتريل عن التأويل - مروراً بـ "الزمخشري" (ت 538هـ / 1143م) - الذي يربط النص بالمحكم الواضح في مقابل المتشابه الذي يحتاج إلى التأويل - وصولاً إلى الصوفية ورائدهم الأكبر "محي الدين بن عربي" (ت 638هـ / 1243م) - الذي كان يرى أيضاً أن النص مقترن بالوضوح في مقابل المحتمل. وبالتالي، وفق وجهة نظر أبي زيد دائماً، «يظل استخدام الدال "نص"، بمعنى الواضح البين الذي لا يحتمل التأويل، شائعاً في الكتابة العربية، بما في ذلك الكتابة الصوفية.³ ويؤكد "أبو زيد" صعوبة تحديد لحظة الانعطاف في تجاوز هذا المفهوم الضيق للنص، حين يقول: «ولعله من الصعب علينا حتى الآن أن نحدّد على وجه اليقين متى وكيف حدث التحول الدلالي للكلمة لتدل على ما نقصده منها الآن، أي على البناء اللغوي الذي يتجاوز حدّ الجملة المفيدة.⁴ وهذا أمر لا خطورة فيه، إن نحن لم نقم بهذه المهمة، كما يتصور "أبو زيد"، وإنما يكمن المأزق في استمرار الخطاب الديني المعاصر في التشبث «بالمبدأ الفقهي القديم" لا اجتهاد مع

الشيء. نصّ الحديث ينصّه نصّاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد نُصّ... نصصت المتاع إذا جعلت بعضه على بعض نصّ الدابة ينصّها نصّاً: رفعها في السير... النصّ التحريك حتى تستخرج الناقة أقصى سيرها... النصّ أقصى الشيء وغايته، النصّ التوقيف... نصّ الرجل غريمه إذا استقصى عليه... نصص الرجل في مشيته: اهتز منتصباً» - ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة نصص.

¹ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص 150.

² المرجع نفسه، ص 151.

³ المرجع نفسه، ص 154.

⁴ المرجع نفسه، ص 157.

النص"، وحين يعيد إعلانه وطرحه دائما في وجه أي محاولة للاجتهد الحقيقي، إنما يعتمد في الواقع على عملية مخادعة دلالية مغرضة. تتمثل هذه المخادعة في استخدام كلمة "نص" للدلالة على "كل" النصوص الدينية - القرآن والأحاديث النبوية - بصرف النظر عن الوضوح والغموض.¹ وهو بهذه العملية يطمح إلى «أن يحكم الحصار حول النصوص لينفرد "الكهنوت" بسلطة التأويل والتفسير.»²

ما يمكن أن نستشفه من كل هذا، هو أن دلالة مفهوم "النص" كانت ضيقة وخاصة للغاية في الوعي العربي الإسلامي القديم، وهذا، من دون شك، راجع لاعتبارات تخص طبيعة هذه الثقافة ومركزاتها وقوانينها التي تنظم الحياة البشرية، فـ «تقييد الدلالة الاصطلاحية للنص، بما لا يحتمل أي تأويل، في علم الأصول، يعود إلى الإجراء المنهجي الصارم، الذي التزم الأصوليون به، والذي يهدف إلى استنباط أدلة الأحكام، التي يترتب عليها نظام الحقوق، والواجبات، والفرائض، والعبادات، فإذا اختلف في دلالة دليل من أدلة الأحكام، بسبب غموض، أو إهمام وجه الحكم المراد منه، اختلف بطبيعة الحال، فيما يرتبه ذلك الدليل من حكم ينطوي عليه، الأمر الذي سيفضي، لا محال، إلى خلاف في نظام الحقوق والواجبات. وكل هذا، استدعى عناية قصوى، في طرائق استنباط الأحكام من الأدلة، بما ينفي عنها، أي احتمال يقوم على تأويل.»³

المرحلة الثانية: النص في الوعي الغربي

إذا كان مفهوم النص في الوعي العربي الإسلامي قد ارتبط تحديدا بقدسية القرآن الكريم وإعجازية تكوينه ودقة أحكامه، فإنه في الوعي الغربي قد ارتقن بحساسية الوضع المكهرب بين المقدس والدينيوي *Le sacré et le profane* أو الألهنة والأنسنة *Théologisation et humanisation*، فوضعية العقل الغربي تجاه النص المقدس (العهد القديم/ العهد الجديد) تختلف جذريا عن وضعية العقل العربي تجاه القرآن الكريم، ففرق بين ثقافة كتابية وأيقونية المنشأ وثقافة شفاهية المنشأ..

لقد ارتبط النص عند الغربيين بمفهوم الكتابة؛ وهو «لا يحدد فقط كل وثيقة مكتوبة un

¹ نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 157.

² المرجع نفسه، ص 157.

³ عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف (بحث في نقد المركزية الثقافية)، ص 570.

document écrit بل كل مدونة corpus.¹ كما أنه « هو الذي يُوجد الضمان للشيء المكتوب جامعاً وظائف صيانتته: الاستقرار، استمرار التسجيل الرامي إلى تصحيح ضعف الذاكرة وعدم دقتها، هذا من جانب، ومن جانب آخر شرعية الحرف الذي هو أثر يتعدّر الاعتراض عليه، (...) فالنص سلاح في وجه الزمن والنسيان، في وجه براءات القول [Les roueries de la parole] الذي يُستدرك، ويخلط، ويتنكر بسهولة تامة.

إن مفهوم النص إذا مرتبط تاريخياً بعالم بأكمله من النظم: في القانون، في الدين، والأدب، والتعليم؛ النص موضوع أخلاقي؛ أي الكتابة حين تشارك في العقد الاجتماعي؛ إنه يفرض نفسه، ويطلب بأن نطبقه، وبأن نحترمه ولكنه في المقابل يسم الكلام بسمة نفيسة جداً ألا وهي الضمان.²

وهو الأمر الذي جعل النص/ الكتابة «الأداة الناقلة لمعرفة الحقيقة connaissance de la vérité. [فـ] في الحضارة اليونانية القديمة، سادت فكرة الكتاب المقدس المتضمن قانوناً متعالياً Loi transcendante ومثالها.

لم تُفهم الكتابة من ناحية استبدال العناصر الدالة (...) لقد حاول الخطاب الديني (المسيحي) تسليط الضوء على مفهوم الكتاب والكتابة من منظار الكلام الإلهي (Parole Divine). يبرز هنا دور الرهبان (Les moines) في عملية نسخ الكتابات المقدسة. فأضفوا عليها مبدأ الإنتاجية، وأصبحت الكتابة رمزاً لتوليد (Génération) الدلالة.³

ويوضح "إدوارد سعيد" ملابسات هذه القضية عبر تحليل أطروحة الناقد الكندي "نورثروب فراي"، بخصوص مركزية الكتاب المقدس الرمزية، يقول: «... ومع ذلك ففي سلاله النصوص هنالك نص أوّل، نص مبدئ مقدس، إنجيل يدنو منه القراء على الدوام من خلال النص الذي أمامهم، إما كمبتهلين متضرعين وإما كملقنين ضمن عديدين في كورس مقدس معززين النص

¹ George Mounin , Dictionnaire de la Linguistique , p. U. F (Paris), E4 (2004), p323 .

² رولان بارت، نظرية النص، تر: محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3 (صيف 1988)، بيروت، ص 90،89.

³ عبد الوهاب ترّو، تفسير وتطبيق مفهوم التناص في الخطاب النقدي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 61/60 (1989)، بيروت، ص 77.

المركزي المؤسس. إن النظرية الأدبية لنورثروب تبين بوضوح أن قوة الإزاحة في كل النصوص ناجمة في خاتمة المطاف عن قوة الإزاحة الكامنة في الكتاب المقدس، الذي يستلهم الأدب الغربي برمته منه مركزيته وقوته وأسبقيته الطاغية. ومثل هذا القول لا ينطبق بشكل أقل، في الأنماط المختلفة التي بحثتها سابقا، على القرآن*. ففي التراثين اليهودي/المسيحي والإسلامي تستند هذه السلاسل على لغة مقدسة، أو شبه مقدسة، متينة، ولغة تكمن فرادتها في أنها ظرفية لاهوتيا وبشريا.¹

فالكتاب المقدس بالنسبة لـ "نورثروب فراي"، وغيره من الغربيين ممن يجاريه الرأي، «يظل كتابا أدبيا مادام يخضع لتمحيص ناقد أدبي... أسطورة تعريفية، أو بنية نموذج بدئي [Archétype] مفرد تمتد من التكوين إلى الكشف [أي من بدء الخليقة إلى يوم القيامة].»² وبالتالي فالطريقة الوحيدة التي نستطيع التعامل بها مع النص المقدس - حسب فراي دائما- هي اعتباره « مؤثرا كبيرا ومعلما للرمزية الأدبية خلال العصور.»³

وهكذا. فإن النص المقدس سيتحول إلى منبع للرمزية Symbolisation ما تصطلح عليه "جوليا كريستيفا" بـ «Génotexte»؛ أي نص تكويني توليدي، وبالتالي إنهاء سلطته اللاهوتية المتعالية، فهو يعاد إنتاجه باستمرار وفق أشكال لا نهائية، وهذا ما يتضح في قولها: « إن المضمون المتعالي الذي كان يثيره الرمز [تقصد في الكتاب المقدس] قد بدأ يهتز، وتم إعلان علاقة دالة جديدة بين عنصرين موجودين في الدنيا "واقعيين" و "محسوسين". ففي القرن الثالث عشر كان التعارض بين الأنبياء والحواريين لا زال قائما، والحال أن الإنجيليين، الأربعة الكبار أصبحوا يوضعون بموازاة مع الآباء الأربعة للكنيسة اللاتينية (القديس أوغسطين، القديس جيروم، القديس أمبروار، القديس جريجوار الأكبر) (...). بل ذهب الأمر إلى ظهور نسخ منقولة* استبدل بها

* يختلف الأمر بالنسبة للقرآن الكريم، فهو ليس كتابا أدبيا رمزيا، وقد نفى عن نفسه كل إمكانات التجنيس (ليس سحرا، ليس شعرا،...، وإنما هو قرآن وفرقان وذكر وكتاب).

¹ إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات إتحاد الكتاب العرب (دمشق)، ط1 (2000)، ص 54.

² نورثروب فراي، تشريح النقد، تر وتو: محي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب (طرابلس)، ط1 (1991)، ص 437.

³ المرجع نفسه، ص 438.

* فكرة النسخ المنقولة هذه هي التي اعتمدت عليها "كريستيفا" كثيرا في تأسيس أطروحة التناص التي تمحو المضمون المتعالي للمؤلف.

الكتاب المقدس وهدفت إلى أن تضع بين قوسين، بل أن تحو، المضمون المتعالي للرمز.¹
إن الهمّ المعرفي الذي يساور العقل الغربي هو التفكير دومًا بكيفية الإطاحة بسلطة المدلول الميتافيزيقي الممتلئ، وهو ما بدأ فعليًا مع الفيلولوجيين، كما يكشف لنا ذلك "إدوارد سعيد"؛ حين يقول: «إننا غالبًا ما ننسى أن الفيلولوجيا الغربية الحديثة، التي تبدأ في مطلع القرن التاسع عشر، تنطحت لتعديل الأفكار المقبولة عموماً عن اللغة وعن أحوالها المقدسة. ولقد حاول ذلك التعديل أولًا أن يقرّر أية لغة كانت الأولى وبعدها، عند إخفاقه في تحقيق ذلك الطموح، انتقل إلى الانحدار باللغة إلى ظروف مخصصة: زمر لغوية، نظريات تاريخية وعرقية، فرضيات جغرافية وأنثروبولوجية.»²

ويقدّم لنا مثلاً عن التحليلات التاريخية التي أنجزها المشرق الفيلولوجي "أرنست رينان" حول اللغات السامية سنة 1855م وكانت بعنوان "التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية"، «ولولا هذه الدراسة لما كان بالإمكان كتابة "حياة المسيح" (Vie de Jésus).
لقد كانت الغاية من إنجاز "التاريخ العام" إطلاق الوصف العلمي بالدونية على اللغات السامية، وهي أساساً العبرية والآرامية والعربية، وقد كانت الوسطة لثلاثة نصوص مقدّسة كما أشيع [أن] نطق بها الله أو أوحى بها على الأقل - التوراة والقرآن ومن ثم الأناجيل (...). وساق رينان الحجج للبرهنة على أنّ هذه النصوص، حتى لو كانت سبّاقة على كل النصوص الأخرى في الغرب، لا تحتلّ مكانة لاهوتية سامية.»³

وهنا، بالضبط، يتجلى الهدف المحوري لـ "رينان"، وهو الانحدار «بالنصوص أولاً من مواد ذات وساطة مقدّسة في شؤون الدنيا إلى مواد ذات مادية تاريخية. فالله كسلطان سلاطين الكتاب صارت له قيمة ضئيلة بعد التعديلية النصّية والفيلولوجية التي جاء بها رينان.»⁴
وينبئ "إدوارد سعيد" في هذا المقام لنقد أطروحات "رينان" الاستشراقية؛ إذ يرى أن الإطاحة بالسلطة اللاهوتية للنص المقدّس ما هو إلاّ إحلال للسلطة الفيلولوجية، «فالشيء الذي يحل محل السلطة المقدسة هو السلطة النصّية للناقد الفيلولوجي الذي تتوفر فيه تلك البراعة لعزل اللغات

¹ جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، مر: عبد الجليل ناظم، دار توبقال (المغرب)، د ط ، د ت، ص 24، 25.

² إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 54.

³ المرجع نفسه، ص 55.

⁴ المرجع نفسه، ص 55.

السامية عن لغات الثقافة الهندية / الأوروبية. إن رينان لم يجهز على الفعالية النصية الهائلة للنصوص المقدسة السامية العظيمة وحسب، وإنما حصرها كأشياء للدراسة الأوروبية في ميدان دراسي صار يعرف لاحقاً بالاستشراق.¹

إن "إدوارد سعيد" بنقده هذا للمركزية المعرفية الغربية يريد الكشف بشكل عميق عن اللاهوتية المتسربة في تلافيف الدعوى العلمية الأوروبية، التي زاد استشراؤها أكثر مع انبثاق حقل اللسانيات؛ كإنجيل علمي جديد له سلطته الإبستمولوجية ليس على المجال الأدبي فقط، وإنما على مجالات العلوم الإنسانية ككل. كما يؤسس قطيعة إبستمولوجية مع الفيلولوجيا وكل الدراسات التاريخية التي احتكرت العلمية Scientificté ردمًا من الزمن.

وقد «رستخت اللسانيات "البنوية" علمياً مفهوم العلامة "مفصلاً في الدال والمدلول"، وهو تصوّر يمكن أن نعده نهاية ظافرة لما ورائية المعنى، على حين ألزمت اللسانيات، وبالهيمنة نفسها، جلّ صيغ المعنى على الانتقال، على التفكك، التهدّم؛ وقد كان هذا في ذروة اللسانيات البنوية (عام 1960)، حيث بدأ الباحثون الجدد المنحدرون غالباً من اللسانيات نفسها صياغة النقد الدلالي، ونظرية جديدة للنص (الذي كان يوصف قديماً بالنص الأدبي).²

ومن دون شك، فإن الدور الذي لعبته اللسانيات في هذه التحولات المعرفية، كان «أولاً، باقتراحها من المنطق؛ في وقت أصبح فيه فهم المنطق مع روسل (Russel) وكارناب (Carnap) وفيتغنشتاين (Wittgenstein) كفهم اللغة، عوّدت -اللسانيات- الباحثين على إحلال معيار الصّحة محلّ معيار الحقيقة، وعلى تخليص القول من حكم المضمون [...] بعد ذلك، بفضل أعمال حلقة براغ (Le cercle de Prague)، وأعمال جاكسون (Jakobson)، سنتجراً [والقول لرولان بارت] على تغيير التوزيع التقليدي للخطابات: فقد عُرضت الغالبية العظمى من الأدب على اللسانيات "سواء في مستوى البحث أم في مستوى التعليم" تحت اسم الإبداع... وبذلك تخلّصت تلك الغالبية العظمى من الأدب، من النوع في مفهوم تاريخ الأدب المُصمّم كتاريخ بسيط للأفكار والأنواع الأدبية.

وأخيراً، علم العلامات، مجال طرحه سوسير (Saussure) منذ بداية القرن [العشرين] ولكنه

¹ إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص55.

² رولان بارت، نظرية النص، ص90، 91.

لم يأخذ في الاتساع إلا حوالي 1960، مما أوصل، على الأقل في فرنسا، إلى تحليل الخطاب الأدبي: تتوقف اللسانيات عند حدود الجملة، وتعطي بوضوح الوحدات التي تركبها.¹ وهنا، بالضرورة، ستطرح استفسارات مكثفة بخصوص وضعية النص عند محدودية الجملة، وسيتم تأزيم نحو الجملة والانتقال إلى مستوى أكبر من التحليل هو مستوى نحو الخطاب، وهذا ما تنقله لنا معاجم وموسوعات علوم اللسان الحديثة؛ إذ يشير "معجم اللسانيات وعلوم اللغة" إلى معنى النص كالاتي: «1. نسمي نصًا، مجموعة الملفوظات اللسانية الخاضعة للتحليل.

2. يحمل "بالمسلاف L.Hjelmslev" كلمة نص *texte* على المعنى الفضفاض، ويعني بذلك كل ملفوظا سواء كان مكتوبا، منطوقا، طويلا أو قصيرا، قديما أو حديثا. فصيغة "قف" تعدّ نصا، كما تعد رواية "الوردة *La rose*" نصا. فكل مادة لغوية مدروسة تشكل نصا...»² وإذا كان النص قد فهم من خلال «انغلاقه الشكلي كما توضح ذلك العلامات الكتابية (الحرف الاستهالي (*majuscule*) في بداية الفقرة ونقطة النهاية في آخر الفقرة)... وبالتالي

فهو توسيع للجملة ولكن دائما في حدود الانغلاق النظمي *Clôture Syntagmatique* الناتج عن نسيج *tissu* من التسلسلات.»³

واستعارة "النسيج *tissu*" هذه هي التي أوحى لـ "رولان بارت" بتجاوز محدودية وانغلاقية الدال اللساني *Signifiant linguistique*، والطموح إلى خلق وضعية علمية جديدة *nouvelle position scientifique* لللسانيات وتخصيها إبستمولوجيا مع مجموعة أخرى من الحقول؛ كالمادية الجدلية (الماركسية)، والتحليل النفسي (الفرويدي، اللاكاني)، وتتسم هذه الوضعية بالانفتاح اللانهائي للدوال.

يقول "بارت" عن معنى كلمة نص: «تعني كلمة نص (*texte*) النسيج (*tessu*). ولكن، بينما صُنّف هذا النسيج دائما، وإلى الآن بوصفه إنتاجا وحجابا جاهزا، يقف المعنى (الحقيقة خلفه إلى حدّما، فإننا سنركّز الآن، داخل هذا النسيج، على الفكرة التوليدية التي يتخذها النص لنفسه،

¹ رولان بارت، المرجع السابق، ص 91.

² Jean Dubois et autres, Dictionnaire de Linguistique et Des Sciences du langage, La rousse (Paris), p 482 .

Robert Lafont et Françoise Gardés –Madray, introduction à l'analyse textuelle, Librairie Larousse (paris),v1(1976), p23 .³

وينشغل بها من خلال تشبيك دائم. وإن الذات إذ تكون ضائعة في هذا النسيج تنحلّ فيه، كما لو أنّها عنكبوت تذوب هي نفسها في الإفرازات البانية لنسيجها. وإذا كنا نحب الألفاظ المستحدثة، فإننا نستطيع أن نعرف نظرية النص* بأنها علم صناعة نسيج العنكبوت، لأن (hypho تعني نسيج العنكبوت).»¹

وبناء على هذا التصور يعيد "بارت" النظر في مفهوم "النص"، ومن ثمّ في كفاءات التعامل مع "الدال"، "البنية"، ... يقول: «النص، بالمفهوم الحديث، الراهن، والذي نسعى لمنحه لهذه الكلمة، يتميز أساساً عن الأثر الأدبي (L'œuvre littéraire): إنّه ليس منتجا جمالياً، بل هو ممارسة دلالية *pratique signifiante*؛ إنه ليس بنية، بل هو بنية *Structuration*؛ إنه ليس موضوعاً، وإنما عمل ولعب؛ إنه ليس مجموعاً مغلقاً من العلامات ينطوي على معنى نبحت عنه، بقدر ما هو حجم *Volume* من الآثار في حالة إزاحة *en déplacement*؛ فما يلحّ عليه النص في الأخير ليس الدلالة *Signification*، إنما هو الدال *Signifiant* بأمر عينه.»²

وبرفض "بارت" لشمولية المعنى وانغلاقية الدلالة ويقينية الحقيقة، وتركيزه على لانهاية الدلالة، يعلن ولاءه رسمياً للانضمام إلى القائمة النيتشوية*، ويصبح النص «لا حدود له ولا مركز، غارق

*تكشف لنا كتابات "بارت" في نظرية النص عن تصور مادي بحت متأثر كلياً بمبدأ اللذة عند الأبيقوريين اليونان، خاصة حينما يقول متسائلاً في كتابه (لذة النص *plaisir du texte*): «هل يمكن إدراك المادية الجذرية التي تميل هذه النظرية [يقصد نظرية النص] إليها من غير فكرة اللذة والمتعة؟ ألم يكن نوادر الماديين في الماضي، كل على طريقته: أبيقور، ديدرو، ساد، فوريير ذوي نزوع واضح إلى مذهب السعادة؟»، ص 105.

¹ رولان بارت، لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري (حلب/ سوريا)، ط2 (2002)، ص 104.

² Roland Barthes, *L'aventure Sémiologique*, Seuil (Paris), E1 (1985), p13.

* المقصود بالقائمة النيتشوية كل الفلاسفة والمفكرين والنقاد، الذين يؤيدون الطرح الإيبست ميولوجي للفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، الذي أحدث انقلاباً معرفياً في بنية الحداثّة، كما قلنا سابقاً، وشكك جذرياً في كل منطلقاتها (العقل، التاريخ، الحقيقة، النظام، ...)، وأعاد الاعتبار للكاوس والصدفة، والتغير، والاختلاف، الصيرورة، ... ويرى "نيتشه" أن النص ليس واقعا جوهرياً موجوداً بذاته؛ إنه لا يملك حضوراً إلا في التأويل ذاته... والنص الواحد يسمح بتأويلات لا تعدّ؛ فلا يوجد تأويل صحيح... فميزة العالم/ النص هي ميزة الشواش (CHAOS) الأبدية.

- ينظر: جان غرانييه، نيتشه، تر: علي بوملحم، مجد (بيروت)، ط1 (2008)، ص 71، 72.

ومن أهم هؤلاء الذين تأثروا كثيراً بالطرح النيتشوي: "جاك دريدا" الذي حسم موقفه مع الميتافيزيقا ومع الدلالة النصوبية المتعالية، يقول معبراً عن هذا: «إنّ بنية الإبدال *Supplémentarité* هذه لمعقدة غاية التعقيد. فالدال بما هو بدل ليس له أن يمثل في الأصل المدلول الغائب فحسب، إنه يعوض دالاً غيره، نظاماً آخر للدال له مع الحضور الغائب علاقة أخرى تقدرها لعبة الاختلاف حق قدرها».

تماما في عالم الصيرورة (فهو متطهر تماما من الميتافيزيقا)، بل إن النص نفسه يشبه دوامة الصيرورة. فالنص متعدد المعاني بشكل مطلق لأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز. ولذا، فإن هناك معان بعدد القراء، فهو مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة، فالمعاني التي يتوصل إليها القراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة، إلى أن يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعاً من العبث النقدي. ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة وإلى اختفاء الحقيقة وتعدّد المعاني.¹

وكرّد فعل على هذا الإفراط التأويلي، وهبائية الحقيقة، انبثقت وضعية معرفية جديدة، اشترك في نسج معالمها مجموعة من كبار الفلاسفة والنقاد في العالم، تسعى إلى ردّ الاعتبار للحقيقة وللنص وللذات (سواء كانت الذات الكاتبة أو القارئة)، وإعطاء الأهمية للمقصدات التي تشكلها الذوات، والتعامل مع الميتافيزيقا بطريقة براغماتية (يعني بما يخدم مصالح الإنسان الدنيوية). كما تطمح إلى استعادة لحظة التوازن من خلال إنجاز حوار تشاركي بين مقاصد النص ومشروطياته ومقاصد القارئ وإمكانياته.² ومن أهم هؤلاء نجد الإيطالي "أومبرتو إيكو Umberto Eco" والفرنسي "بول ريكور Paule Récoeur"، والأمريكي "بول ب. آرمسترونغ Paul B. Armstrang" وغيرهم... وفي كلام هذا الأخير ما يكشف عن محاولة ترتيب العلاقة بين النص والمؤول/ التأويل وجعلها أكثر مرونة، يقول: «...لابد لنا من النظر

وما نعتقه مدلولاً ناجزاً، ماهو في الأخير سوى دال حلّ مكان دال آخر.

-ينظر: جاك ديردا، الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، تر: فتحي إن قوّو، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005)، ص 142.

وهناك من الباحثين العرب من يساير هذه الأطروحات، مثلما نجد في كتابات الباحث المغربي "عبد الصمد الكباش"، يقول هذا الباحث عن النص: "إن هذا الكيان [النص] الذي تحاول الميتافيزيقا أن تظهره ككيان موحد ومتملي، يعتره تشتت وتعدّد من الصعب التغاضي عنه. مثلما يخترقه الاختلاف الذي ينخر هوية جميع المستويات التي تضعها الميتافيزيقا كتنظيم وتنسيق لفوضى هذا الكيان المزعوم".

ينظر: عبد الصمد الكباش، المجرى الأنطولوجي، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2006)، ص 44.

وما أشرنا إليه هو مجرد عينات للتمثيل فقط، لا للحصر، على تيار كبير في مغارب الأرض ومشارقتها يؤمن بفكرة العدمية ذات الجذور الهيراقليطية والامتدادات النيتشوية والتأصيلات الديريدية.

¹ عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2003)، ص 106.

Voir : umberto Eco , Les Limites de l'interprétation , Tr : Myriem Bouzaher, Grasset, (France), E1 (1992), p22.

إلى العمل الأدبي لا بوصفه معتمداً على التأويل أو مستقلاً عنه تماماً، لكن بوصفه الاثني معاً على نحو متناقض. الكلمة الاصطلاحية التي تشير إلى هذه الحالة للأمور هي "تبعية المختلف" *hetronomy*. يقر الفهم التبعي المختلف للنص بالمفارقة المتمثلة في أن التأويل ليس فرضاً كاملاً للمعنى ولا استقبالا سلبياً مطلقاً له. إن فهم الاثني يثبت معنى النص ويسمح له بالظهور. برغم أن التأويلات يمكن أن تنتج تصورات للأعمال لا سبيل إلى التوفيق بينها على وفق افتراضاتها ومقاصدها وغاياتها المختلفة، فإن هذا الصنيع هو أيضاً وعلى الدوام اكتشاف. يمكن لمناهج جديدة في الفهم أن تعيد تأليف العمل بطرق غير متوقعة، لكن الأعمال الأدبية قادرة على أن يكون لها رد فعلها على المداخل التأويلية، فتجبرها على إعادة النظر في افتراضاتها. هذا التفاعل المتبادل بين النص والتأويل يتطلب نظرية في الفهم تنظر إلى فعل الفهم باعتباره تكوينياً واستقبالياً في آن واحد، وتشكيلياً على نحو فعال، لكنه منفتح على الآخرة أيضاً.¹

وفي سياق هذه الدعوى التفاوضية بين النص والمؤول تبلورت نظريات متعددة هدفها تطوير النظرة إلى النص من خلال تنمية علوم ومعارف وفنون وحشد إمكانياتها التحليلية، وشحذ آلياتها القرائية بغية تخلص العقل التأويلي من دوغمائيته، والإقرار بالسلطة التركيبية للنص، وبتكاملية المعارف، ومن أهم هؤلاء المنظرين المعاصرين؛ اللساني الأنجلوساكسوني "روبرت دي بوغراندي Robert De Beaugrand صاحب كتاب (النص والخطاب والإجراء) الذي حاول بلورة مفهوم تركيبية للنص، فالنص عنده هو نظام لغوي منجز انطلاقاً من نظام افتراضي اجتماعي يعبر عن نظام مفاهيمي معرفي يهدف إلى تحقيق التواصل. وبالتالي وجب توفر وتضافر علوم وتخصصات متعددة؛ علم النفس المعرفي، علوم اللسان، علم الاجتماع، علم الاتصال، الذكاء الاصطناعي... بغية مقارنته مقارنة نسقية تكاملية.²

وهو الأمر نفسه الذي يدعو إليه أيضاً اللساني الإنجليزي "فان ديك" Van Dijk في كتابه "النص والسياق" * الذي يؤكد على تكاملية التحليل التركيبي والدلالي والتداولي. كما يبرز في

¹ بول ب. آرسترونغ، القراءات المتصارعة (التنوع والمصادقية في التأويل)، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت)، ط1 (2009)، ص 46، 47.

² ينظر: روبرت دي بوغراندي، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، دار عالم الكتب (القاهرة)، ط1 (1998).
* للتوسع أكثر ينظر: فان ديك، النص والسياق (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي)، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2000).

مقال آخر « أن تحليل النصوص يستوجب مقارنة متعددة الأبعاد... يجب وضع مختلف المستويات في علاقة بعضها مع بعض، في حين أن البنيات، في مختلف المستويات، يمكن أن ترتبط بصور مختلفة مع مختلف أنماط السياقات ومن ثم فإن الأمر لا يقف عند فهم النص وتحليله في حد ذاته بل يمتد، قبل كل شيء إلى فهم مختلف وظائفه (كفعل لغوي، وفي سياق اجتماعي ثقافي) ¹ «
فبالإضافة إلى أن « النص مكوّن ثقافي متغير من مكونات التفاعل الاجتماعي، فإنه يمثل، في حد ذاته، ظاهرة ثقافية يمكن أن نستخرج منها بعض الخلاصات التي تهم البنية الاجتماعية للمجموعات الثقافية» ².

ويعدّ اللساني الفرنسي "فرانسوا راستي" François Rastier " واحدا من أبداع اللسانيين في القرن العشرين والقرن الحالي؛ إذ قدّم قراءة حديثة للإرث الثقافي الغربي حول النص، من خلال عرض منهجي للحقول المعرفية المتصلة به، وهي نوعان: الحقول المعرفية القديمة ومنها البلاغة والفيلولوجيا والهيرمينوطيقا، والحقول الحديثة النشأة كاللسانيات والأسلوبية والشعرية والموضوعاتية. وقد قام بحفر إستيمولوجي للكشف عن الخلفيات الفلسفية والدينية والإيديولوجية التي تحكمت في المفاهيم والمناهج وآليات تحليل النصوص وتصنيفها. وتمثلت أطروحته الأساسية في توحيد علوم النص على أساس المبحث الجامع والموحد الذي يمكن نعته بـ "دلالة النصوص"؛ إذ كشف أن الحقول المعرفية المتصلة بالنص مشتتة ولا تربطها أية جسور. وبالتالي وجب فك عزلتها واستقلاليتها بهدف ربط الاتصال بينها، فيمكن لجميع العلوم أن تتجمع حول موضوع واحد هو النص وحول هدف واحد هو التأويل ³. ومن ثمة فإن تأسيس ثقافة نصية متينة رهين بتدشين سلسلة الحوارات الكبرى والفعالة بين علوم النص وفنونه، وإنهاء الصراع المتعجرف بينهما.
المرحلة الثالثة: النص في الوعي العربي الإسلامي المعاصر.

يعد المفكر المصري الراحل "عبد الوهاب المسيري" واحدا من كبار المفكرين العرب المسلمين المعاصرين الذين استطاعوا بلورة وعي معرفي تركيبي. بمفهوم النص؛ إذ بذل الرجل جهدا كبيرا في سبيل تفكيك الأنظمة المعرفية التي يستبطنها العقل السيميائي الغربي والكشف عن أصولها المادية

1 فان ديك، النص بنياته ووظائفه (مدخل أولي إلى علم النص)، ضمن كتاب: نظرية الأدب في القرن العشرين، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2005)، ص78،79.

² المرجع نفسه، ص76.

³ ينظر: فرانسوا راستي، فنون النص وعلومه، تر: ادريس الخطاب، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2010)، ص11.

الواحدية، ومحاولة إبطال مفعول المركزية المعرفية الغربية وإمبرياليتهما النماذجية، وهذا كله عبر التوغل في تفاصيل العلاقة بين مكوي العلامة السيميائية كمرتكز أساسي يقوم عليه النص؛ أي الدال والمدلول، واستقصاء أنماط العلاقات التي تُسجت بينهما عبر تاريخية الفكر المعرفي الغربي وتمفصلاته؛ فتاريخ العقل السيميائي الغربي « هو تاريخ الصراع بين الأيقنة والحرفية والتفكيك، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته. حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهي ذاتها ذرات متناثرة.¹» فالعلاقة بين الدال والمدلول عنده، أو قل إن شئت أيضا بين النص والواقع، أو بين الذات والموضوع... تقوم إما على "إستيمولوجيا الانفصال المطلق" أو على "إستيمولوجيا الحلول الكلي" وفي كلا الأمرين هناك تطرف وانحياز جذري لطرف على حساب آخر، فالمفهوم المعرفي للنص الذي نحتاج إليه اليوم، لا بد أن يراعي طبيعة العلاقة المركبة بين الطرفين، فـ « العلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال، والبنية التاريخية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول، علاقة مركبة إلى درجة كبيرة. فالبنية اللغوية بنية سكونية بشكل عام، أما البنية التاريخية أو الاجتماعية فهي بنية متحركة متغيرة. ولذا، فثمة فجوة زمنية دائمة بين الدال والمدلول، قد تتزايد اتساعا حتى يصبح الدال لا علاقة له بالمدلول، ويمكن القول إنه بينما نجد أن الدال رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، فإن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب. ² « وبالتالي، « لا بد من الاختيار بين عدد لا بأس به من الدوال، للإخبار عن مدلول مركب متشابك مع عدد لا حصر له من المدلولات. وعملية الاختيار تعني إبقاءً وتأكيذاً أو استبعاداً وطميشاً. اختيار أو تأكيد لمعنى، واستبعاد أو طميش لآخر... أي أنه لا يوجد تلاق آلي (أو تلاحم ضروري وعضوي) بين الدال والمدلول، وإنما هناك حتمية الاختيار (أو الاجتهاد) الإنساني في محاولة مزاجية الدوال بالمدلولات، وهي عملية تتضمن قدرًا من التميز الدال على حساب آخر، ولجانب من المدلول على حساب جانب آخر. وهي عملية تتفاوت في درجات النجاح، ولكنها لا يمكن أن تصل إلى النجاح (الجبري) المطلق.³»

ولتحقيق الفهم الأمثل للنص وجب إدراك الطبيعة المجازية له وفي الوقت ذاته القيمة الحضارية

¹ عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق (القاهرة)، ط1 (2002)، ص175.

² المرجع نفسه، ص194، 195.

³ المرجع نفسه، ص195.

للمجاز، فـ « وجود المجاز يعني أن النص المقدس (رسالة الإله للإنسان) نص توليدي مركب، متعدد المعاني والمستويات، بعضها ظاهر وبعضها كامن، ولكنها في كليتها وتفاعلها تولد المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال الاجتهاد (لا من خلال العرفان أو التفسير الحرفي). ويدرك عقل المجتهد الطبيعة المجازية للنص (فهو ليس صيغة سحرية، ولا تجسدا إلهيا)، ويحاول من خلال عملية تفسير مركبة الوصول إلى معناه المركب الظاهر والكامن. ولكن، كما أن علاقة الإله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الدال بالمدلول، علاقة اتصال وانفصال، فإن الاجتهاد (مثل المجاز) يأخذ نفس الشكل: الاتصال بين عقل الانسان والنص، يعقبه انفصال (تجريد النموذج)، ثم يعقبه اتصال (العودة إلى النص للاحتكام إليه)، فهي حركة حلزونية لا متناهية للوصول إلى المعنى. ولكن المعنى الذي يتوصل إليه المجتهد ليس معنى نهائيا، إذ تجب عليه العودة دائما إلى النص المقدس، أي أن الاجتهاد يأخذ شكل حركة حلزونية منفتحة.¹»

ويشترك مع "المسيري"، في نفس الحسّ الفكري التجاوزي، مجموعة من المفكرين والنقاد والباحثين، وعلى رأسهم الناقدان الكبيران؛ "مصطفى ناصف" و "عبد العزيز حمودة" -رحمهما الله- ومجموعة من الباحثين الآخرين؛ "يحيى محمد"، "عبد الواسع الحميري"، "عباس أمير"، "محمد سالم سعد الله"، وغيرهم...

يوجه "مصطفى ناصف" سهام نقده إلى منظومة النقد ما بعد البنيوي الغربي، وفي الوقت ذاته إلى النقاد العرب المعاصرين الذي تحوّلوا إلى صدى أمين لصوت هذه المنظومة، يقول: « لا نستطيع إذن أن نُهمل ما نسميه الدلالات القديمة للنص.

فالمجتمع محتاج إلى ماهو متين محدد أو ظاهر أو شائع مشترك أو مستقصي أو قابل للاستقصاء. المجتمع محتاج إلى فكرة المنتهى والغاية، محتاج أيضا إلى الشفافية. لقد تغيرت صورة بعض الأغراض فتغيرت صورة النص. ومهما يكن من أمر هذا التغير فإن صورة النص التي استبعدها "بارت" قائمة لا تزول بجرة قلم، نحن لا نستغني عن مفهوم العلة، ولا نستغني عن مفهوم الخالق، ولا نستغني في أكثر الأحوال عن مفهوم النص الواحد. المجتمع لا يستغني عن مفهوم النقاء والقوة الموحدة. لا نستغني عن مفهوم الأنا الأعلى، ولا نستغني عن الصنع المحكم والملكية. إن التهوين من هذه

¹ عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 160، 161.

المطالب كلها أمر طارئ نشأ من اعتبارات اقتحام ثانية ليست لها مشروعية مطلقة.¹ وفي كلام "عبد العزيز حمودة" ما يؤكد، أيضا، هذا الرفض للانسحاق الأعمى وراء الأطروحات الغربية وتضليلاتها الفكرية التي تخص واقعها وأزماتها الثقافية، والمطالبة الملحة والواعية بالعودة إلى النص لتشكيل الشخصية المفهومية للثقافة، وليس فقط اللهاث وراء سراب التيه النقدي، كما عبر عنه، فـ « النص الذي ندعو للعودة إليه [يقول حمودة] ليس، بالقطع، النص المعلق في فراغ معزولا بالكامل عن جميع القوى المؤثرة في إنتاجه، من ناحية، أو القوى التي يستطيع أن يؤثر فيها من ناحية ثانية. ليس هو نص النقد الشكلاني، كما تصوره وتعامل معه الشكليون الروس، الذين توقفوا عند جمالياته الشكلية، وكما تصوره وتعامل معه البنيويون وتوقفوا عند بناء اللغوية، في تجاهل كامل مارسته الفئتان للمعنى. وهو أيضا ليس نص النقد الجديد الذي يركز بصورة أكبر على المعنى، لكنه معنى داخلي ينفصل عن القوى المختلفة التي أنتجته في المقام الأول. كما أنه - بالقطع- ليس نص النقد الثقافي بتنويعاته المختلفة، حيث يتحول النص إلى وثيقة تعكس السياقات المعاصرة له من ناحية، وتستخدم في محاولة إعادة بناء ذلك الواقع من ناحية أخرى. [كما] تخطينا نص التلقي والتفكيك اللذين لا يعترفان بوجود نص مستقل أصلا.

النص الذي ندعو إليه، بعد أن أدرنا ظهورنا للتية النقدي أخيرا، نص يؤدي وظيفة أو وظائف في عالم متغير، ويحتفظ بقيمه الجمالية في الوقت نفسه.²

فهناك دائما، علاقة اتصال وانفصال بين الذات (القارئ، المؤلف،...) والموضوع (النص،...) وفي «حقيقة الأمر أن للنص تأثيرا مقابلا على تغيير قبلياتنا، ولكن بنحو جزئي.

فهو يعمل على تحويل بعض من هذه القبليات واستبدالها بأخرى أو بنتائج الفهم. ومن أهم العوامل التي تساعد على جعل النص مؤثرا على قبلياتنا هو اندماجنا وخضوعنا لتوجيهات النص ضمن مساره العام. فقد يعمل النص على تغيير الكثير من نواحيننا الذاتية وقبلياتنا ومسلماطنا، وذلك عندما نجد أنفسنا مدفوعين في القراءة نحو معان مؤثرة هي غير تلك التي كنا نحتفظ بها قبل القراءة. ومع أن القراءة ذاتها واندماجنا في النص إنما يأتي بفعل توجيه بعض القبليات، لكن ما يستفاد من هذه الممارسة يدفع إلى تغيير بعض آخر من قبلياتنا الذاتية. وبالتالي يصبح الفهم مغيرا

¹ مصطفى ناصف، بعد الحداثة (صوت وصدى)، النادي الأدبي الثقافي (جدة/السعودية)، ط1 (2003)، 631، 632.

² عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه (دراسة في سلطة النص)، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، ط1 (2003)، ص 327.

لقبلياتنا بعد أن كان نتاج هذه القبليات. وتعرف هذه العلاقة الجدلية بين القبليات والنص بالدائرة الهيرمينوطيقية [خاصة مع غدامير، أو إيكو، أو ريكور] ذلك أن الفهم ينطلق من خلال تحكم المفاهيم القبلية الكلية بالنص، لكن جزئيات النص في [المقابل] تعمل على إعادة بناء هذه المفاهيم، وهكذا يدور الحال بين الأمرين فيحصل الإثراء والإضاءات الجديدة لدى القراء.¹

إن هذه الآراء تكشف لنا عن أن أزمة مفهوم النص تكمن في تناقض منظومتين من الوعي، الأمر الذي جعل الباحث العراقي "عباس أمير" يضع مبضعه على الجرح مباشرة، ويمارس نوعاً من النقد المزدوج على مفهومات النص كلها؛ العربية والغربية، يقول: «إن انعكاس النظريتين السابقتين السكونية بإطلاق، والمتحركة بإطلاق، على النص أياً كان نوعه، ليس سوى انعكاس مؤلم ومحزن. ولكن ذلك الانعكاس يتجاوز الإيلام النفسي والمعنوي إلى التهديد، حينما يتعلق الأمر بالنص الديني. فالنظرة الأولى سبب رئيس لما جرى على المجتمع الأوروبي من ويلات وعذابات مارستها الكنيسة في القرون الوسطى.. وهي أي تلك النظرة سبب في الذي جرى على الإسلام والمسلمين مُدماً بعد عصر النبوة مروراً بملوك بني أمية ودولة بني العباس حتى عصرنا الراهن... فإقالة العقل وتعطيله وأسطرته وتحديره، ثم إرهابه، وإرهاب الجسد الذي يحمله، سواء جسد الفرد أم جسد الجماعة... كل ذلك لا يجد حاضنته أو معقله إلا في أثناء الأفكار التي تقول بعدم إمكان فهم النص...»

أما النظرة الثانية فلا تقل انعكاساتها خطورة عن سابقتها، وإن كانت متأخرة عنها تاريخياً... وليست الوضعية المادية وما ترتب عليها من إقصاء الدين عن الفكر، وليس عن السلطة، إلا دليلاً على تلك الآثار وما ترتب عليها من آثار معاصرة من مثل القول بصراع الحضارات وصدامها، ونهاية التاريخ التي بشر بها الفكر الأمريكي...²

ثم بعدها يقدّم مفهومه البديل للنص، انطلاقاً من إعادة تأثيل المصطلح تأثيلاً معرفياً موسّعاً يستدرك ما سكت عنه الفكر الأصولي القديم ويتمثل كل ما أثاره الفكر الغربي المعاصر بخصوصه، يقول: «إن النص شأنه شأن أي شيء قابل للإدراك، ذو وجود مستقل عن مدركه طوراً، وذو وجود

¹ يحي محمد، منطق فهم النص (دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته)، دار أفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2010)، ص153، 154.

² عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل (دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني)، دار الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2008)، ص133.

ذاتي متعلق بذات مدركه طوراً آخر... ولأن النص ذو طبيعتين؛ سكونية تتمثل بينائه، وحركية تتمثل بمعناه، فإن إدراكه هو الآخر ساكن متحرك في آن معا... إنّ مرّات الإدراك/ التعرّف هي التي تحقق معرفة النص. وتوالي مرّات الإدراك يعني أن الفعل المعرفي منسجم مع ذات النص الساكنة المتحركة... وكذلك شأن المعنى، فسكون المعنى، يعني؛ بساطته ووضعيته ومطابقته لمسماه، أما حركته فهي انزياحه أو انتقاله، أو هي تحريكه والعدول به من قبل منشئه، التحريك أو العدول الذي يكسب النص فرديته أو نصانيته... والذي لا بد من التنويه به بعد ذلك، هو أن هذه الطبيعة الثنائية في النص وله، لا تتحدد بشكله ومضمونه فحسب، بل قد تتجاوز ذلك إلى أركان وجوده وتحققه جميعاً؛ الناص، والنص، والمنصوص إليه، [والمنصوص فيه].¹ وبالتالي، فإن إهدار أي صفة من الصفات المذكورة أو خاصية من الخصائص يعني اختلال توازن النص واضطراب ماهيته. ومن خلال كل ما أوردناه بخصوص مفهوم النص، يمكن أن نحدد جملة من الأبعاد التي نفهم في ضوئها النص والتي نراها تخدم سياق بحثنا وتفعلّه؛

- النص نظام لغوي وجودي؛ يحدث فيه تنافذ معقد بين اللغة والفكر والوجود، ويتفاعل النظام السيميائي المنطوق مع النظام السيميائي المكتوب مع الصوري أو المرئي. ولكن يبقى الاعتبار الأسمى والذي يعدّ معياراً للأنظمة الأخرى هو النظام السيميائي المكتوب.

فنحن نعتبر المحادثة نصاً، والإشهار نصاً، واللباس نصاً، وإشارات المرور نصاً، والمجتمع ككل نصاً... تجاوزاً فقط، لأن العبرة في هذا تكون قياساً على قوانين / نحو المكتوب، فـ « النص تكوين كلي، لا يكون معناه في جزئه دون كله، ولا في كلاً دون جزئه، وإنما هو كائن في حركة النص وتحريكه من الجزء إلى الكل ومن الكل إلى الجزء... فمعنى النص معنى دائري، لا يمكن استكشافه بترتيبه ترتيباً سطحياً ولا بتحقيق معرفته بجمع معاني كلماته وجمله المتوالية، وإنما النص ينتج معناه بحركة جدلية وتفاعل مستمر بين أجزائه جميعاً...»²

- ينطوي النص البشري/ النسبي على نظام معرفي ثلاثي الأبعاد (الإله - الإنسان - الطبيعة) فهو الذي يضيف نوعاً معيناً من المشروعية على كل المعارف والمعلومات والأخبار والأحداث والقيم... التي يوردها أو يستبطنها، وفي كل الأحوال، فإننا ندرك قيمته المعرفية والجمالية أو

¹ عباس أمير، المرجع السابق، ص 133، 134.

² المرجع نفسه، ص 383.

- البيانية في مدى اقتراجه أو ابتعاده من النص المقدس/ المطلق فهو يحتاج دائما للعودة إليه، ليس تأثرا فقط وإنما للدخول في الصيرورة المعرفية الكبرى (قرآن/ فرقان) أو (تفكيك/ تحليل/ تركيب/ تفكيك/ تركيب...).
- تقوم العلاقة بين النصوص البشرية على التحوار أو التفاوض أو الصراع أو التندافع والتجاوز، بينما تقوم العلاقة بين النص البشري والنص المقدس على الفهم والتمثل.
- النص هو « كل نشاط (قولي أو فعلي دال) يبذل فيه الإنسان أقصى مجهوده، ليصل به، أو من خلاله، إلى أقصى غاياته؛ في الحصول على المعرفة المنشودة، أو في الكشف عن أسرار الوجود المتجلى، أو في بناء العالم وإعادة تنظيمه، أو في استحضار عالم الوجود، أو نفيه ¹. ولذلك، فالعلاقة بينه وبين الواقع أو المجتمع أو الثقافة السائدة ليست علاقة انعكاس مباشر، كما أنها ليست علاقة انفصال كلي، وإنما العلاقة بينهما تقوم على (المجاز/ المسافة). إنه يقدم لنا معرفة بالعالم وبمكوناته وأحداثه عن طريق المفاهيم والصور وفق هيراركية أو منظورية معينة.

¹ عبد الواسع الحميري، في الطريق إلى النص، دار مجد (بيروت)، ط1(2008)، ص35.

الفصل الثالث:

مفهوم الخطاب

- 1/ اللحظد اليونانية يذ.
- 2/ اللحظد العربية لإلاسلامية الأصويد.
- 3/ لحظد الحدبج.
- 4/ لحظة ما بعد الحداث.

يكشف التاريخ المفهومي للخطاب عن ملاسبات كثيرة تحيط به، وهو يقطع أشواطاً متعرجة تراوحت بين انبثاقاته التيولوجية (اللاهوتية) والميتافيزيقية، وتجزئاته الأنتروبولوجية، وتكوثراته السيميولوجية، الأمر الذي يجعل كل محاولة للقبض الطبولوجي عليه تبوء بالخذلان الميين. ولذلك، فكل ههنا سينصب على إعادة بنينة المفهوم وترميم التصدعات التي خلفتها المفهومات المتسرعة التي تفضل الجاهز من القول، وتنبذ الحفر في الطبقات المعرفية للمفاهيم؛ فالتأمل في كتب النقد العربي المعاصر سيجد أن مصطلح الخطاب لم يأخذ حظه من الدراسة والتحليل العميقين بحيث يتحول إلى مفهوم ابستمولوجي ذي طاقة إجرائية خلاقية — كما حدث مثلاً مع المفكر الفرنسي الراحل "ميشال فوكو" وهذا يخص ثقافته وحضارته طبعاً — يتيح لنا إمكانيات كبرى لقراءة منظومتنا الفكرية والثقافية والحضارية بشكل عام، والأدبية والنقدية بشكل خاص. فمعظم المحاولات، إمّا أنها تقنات على بعض موائد الأصوليين العرب القدامى؛ سواء كانوا فقهاء أم مفسرين أم علماء كلام أم نحاة أم بلاغيين...، أو ترهن نفسها كلياً للأطروحات اللسانية والسيميولوجية والتداولية الغربية. كما أن هذه الكتب النقدية العربية تؤكّد دائماً زيادة وتميز أطروحة "الخطاب/ الابستيمي" لدى "ميشال فوكو" وتعتبرها فتحاً معرفياً كبيراً للقرن العشرين واستمرار فعاليتها الإجرائية إلى قرننا هذا. كما سعى — أيضاً — أصحاب هذه الكتب إلى تطبيق هذه الأطروحة، دون كبير انتباه إلى مزالقتها المعرفية وراديكاليته الفكرية، على بنينة الثقافة العربية الإسلامية، كما فعل — على سبيل المثال لا الحصر — الباحث التونسي "سهيل لحبيب"*. وبالرغم من أنه حسّس ونبه، في مقدمة كتابه، بخطورة مفهوم القطيعة الانفصالية التي يتضمنها مفهوم الخطاب في المنهجية الفوكوية، إلا أنه لم يستطع الانفكاك من سلطة مقولاتها، دون أدنى تجرّء على مناقشة ومساءلة أسس أطروحته (فوكو) الإبستمولوجية.

وما ذكرناه لا ينقص من قيمة أطروحة فوكو، كمفكر له سمعته العالمية، وأيضاً مفكرين ونقاد ولسانيين غربيين آخرين؛ من أمثال: "ميخائيل باختين"، و"رومان ياكبسون"، اللذين كان لهما، أيضاً، دور كبير في بلورة نظرية الخطاب. لم يعد لأي باحث اليوم في العالم أن يستغني عن مثل هذه النظريات والأطروحات، أو يضرب الذكر صفحاً عنها، ولكن، في الوقت ذاته بإمكاننا أن

* ينظر: سهيل لحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر (معالم في مشروع آخر)، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (2008).

نستغني عنها ! هذا ليس تناقضا، وإنما هو مبدأ للإبداع بشكل عام، أي إننا نفكر معهم وضدهم في الوقت نفسه، حتى نستطيع تجاوز المنهجيات المصمته، التي تدعي الحيادية والموضوعية، والمقصود تلك المنهجيات التي تكدّس المفاهيم فوق بعضها بعض دون أن تحرك ساكنا تجاهها، ثم تنتظر لحظة التطبيق كي تجبر النصوص للنطق وفق تعاليمها.

لقد كان بإمكاننا هنا أن نبدأ بمدخل تعريفية لغوية ثم نربطها بالمعالم الاصطلاحية لنستنبط دلالة المصطلح، وهي طريقة مهمة في البحث ولها إيجابياتها، حين يحتاج الأمر ذلك، ولكننا نرى أن مفهوم الخطاب، بالضبط، يحتاج إلى مدخل منهجي/قرائي آخر للتعامل معه بطريقة أكثر إيجابية وحيوية وهذا ما تستدعيه منهجيتنا الكلية في البحث؛ إذ كل عنصر من عناصر البحث يستدعي مدخلا خاصا به، ولكن بشرط أن تتكامل المداخل في الأخير. وهو إجراء يسعى إلى تخلص البحث من رتابته، والانفلات من قبضة رجع الصدى الذي يعاينه الفكر العربي المعاصر. ولذلك سنتناول مفهوم الخطاب من خلال أربع لحظات إستيمولوجية وسوسيوثقافية؛ اللحظة اليونانية، اللحظة العربية الإسلامية الأصولية، اللحظة الحداثية، اللحظة ما بعد الحداثية.

1. اللحظة اليونانية:

كانت الولادة الفعلية للخطاب كلوغوس سوسيوثقافي عند اليونانيين مع انبثاق حدث حاسم في تاريخ الفكر اليوناني هو ظهور المدينة (La polis) وكما يشير إلى ذلك، المفكر الفرنسي " جان بيير فرنان Jean Pierre Vernant "، فـ « إن ما ينطوي عليه نظام المدينة هو أولا تفوق الكلمة الخارق على جميع الأدوات الأخرى للسلطة. فقد أصبحت الأداة السياسية بامتياز، ومفتاح كل سلطة في الدولة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين. هذه القدرة للكلمة – التي سيجعل منها اليونانيون أحد الآلهة: البيتو (Peitho)، قوة الإقناع – تذكر بفعالية الكلمات والصيغ في بعض الطقوس الدينية أو القيمة المنسوبة إلى "أقوال" الملك عندما يصدر أحكامه العادلة بملء سلطانه؛ إلا أن المقصود في الحقيقة، هو أمر مختلف تماما. لم تعد الكلمة هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقّة وإنما المداولة المتناقضة والنقاش والتعليل. إنها تفترض جمهوراً تتوجه إليه وكأنه قاض يصدر الحكم الأخير برفع الأيدي، بين الفريقين الماثلين أمامه؛ إن هذا الخيار الإنساني المحض هو الذي يقيس قوة الإقناع لخطابين، مؤمنا فوز أحد الخطباء على خصمه.»¹

¹ جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر: سليم حداد، دار مجد (بيروت)، ط2 (2008)، ص41،42.

فكل ما كان من اختصاص الملك وحكرا على كبار القادة من القضايا، بات خاضعا « لفن الخطابة وينبغي أن تحسم في نهاية المناقشة؛ يقتضي إذن أن يكون بالإمكان صياغتها في خطاب، والانكباب على البراهين المتناقضة والتعليقات المتعارضة. ¹ « وهو الأمر الذي يكشف أن «بين السياسة والخطابة (Logos) علاقة وثيقة وصلة متبادلة. إن فن السياسة هو في الأساس معالجة اللغة؛ والخطابة في الأصل، تعي نفسها وقواعدها وفعاليتها عبر الوظيفة السياسية. ومن الناحية التاريخية، كانت البلاغة والسفسطة هما اللتان فتحتا الطريق، عبر التحليل الذي قاما به لصيغ الخطاب باعتباره أداة الفوز في صراعات المجلس والمحكمة، أمام أبحاث أرسطو الذي عرف، إلى جانب تقنية الإقناع، بقواعد البرهنة وطرح منطق الصحيح، الخاص بالمعرفة النظرية، بمواجهة منطق المحتمل والمرجح الذي يسيطر على النقاشات المجازفة للتطبيق. ²»

لقد أحدثت ثقافة المدينة تحولات عميقة في البنية السوسولوجية اليونانية؛ « فالمعارف والقيم والتقنيات العقلية... انتقلت هي نفسها إلى الساحة العامة وخضعت للنقد والنقاش، لم تعد محفوظة، كضمان للقدرة؛ في خفايا التقاليد العائلية؛ وسيغذي نشرها التأويلات والتفسيرات المختلفة والمجاهات والنقاشات الحامية. ومنذ ذلك الحين أصبح النقاش والتعليل والجدل، قواعد اللعبة الفكرية وكذلك قواعد اللعبة السياسية. ³»

وهذا التحول لمعرفة سرية من النمط الخفي إلى جسم من الحقائق المنتشرة في الجمهور له ما يوازيه في قطاع آخر من الحياة الاجتماعية. فالكهنة القدماء الذين كانوا ينتسبون في ذاتهم إلى بعض النخب والذين كانوا يطبعون اختلاطهم الخاص بقدرة إلهية، صادرتهم المدينة لمصلحتها عندما تشكلت، وجعلت منهم عبادات رسمية للمدينة. كما أن الحماية التي كانت تقصرها الألوهة في السابق على محظيها، ستمارس بعد الآن لمصلحة الجماعة بكاملها. وهكذا تفقد الأصنام القديمة سرّيتها وفضيلتها كرمز فعال، وستصبح مجرد "صور" مفرغة من حقيقتها الدينية. كما باتت المقدسات التي كانت تحمل في السابق قوة خطرة وكانت محرّمة على أنظار الجمهور، مجرد مشهد تحت نظر المدينة و"تعلّما حول الآلهة"، كما تجرّدت تحت نظرها الحكايات السرية

¹ جان بيار فرنان، المرجع السابق، ص42.

² المرجع نفسه، ص42.

³ المرجع نفسه، ص43.

والصبيغ الخفية من سرّها ومن قدرتها الدينية لتصبح "حقائق" قابلة للمناقشة¹. وسيصبح الخطاب «ملمحا لممارسة ديمقراطية، فخاصية الديمقراطية قبولها لقيام المعارضة، أي شرعية خطاب مقاوم لخطاب السلطة القائمة، وملمحا لممارسة قضائية، فالمحاكم تشهد دائما نزاع خطابين: الاتهام والدفاع. هناك إذن؛ صراع وحركة وتغيّر في الكون، إنه واقع يساند هرقليطس ويعاند برميندس، واقع ينتج عنه خطابان متقابلان سواء تعلق الأمر بما هو مرئي أو بما هو غير مرئي، فبخصوص الآلهة يتناقض خطابا الإيمان واللاإيمان، وفي الوجود تنهافت الأنطولوجيا كما صاغها برميندس (فإذا كان الموجود موجوداً، فإن اللا موجود موجود أيضاً)، وفي السياسة والتشريع تتقابل الخطابات...»²

ولقد قاد هذا التقابل والازدواج بين الخطابات عند السوفسطائيين «إلى التشكيك في وجود حقيقة على الإطلاق والاعتقاد عكس ذلك في حقيقة نسبية ونقدية، ومن ثم نقل النقاش/ الخطاب من الانصباب على (س) إلى من يتكلم على (س)، حيث يصبح من يتكلم (الإنسان) مقياسا لكل شيء كما يقول "بروتاغوراس"... فالأشياء توجد بحسب ما يبدو لي؛ فالريح قد تكون دافئة بالنسبة إلي وباردة بالنسبة إليك... وإذا كانت الأشياء بحسب ما يحسها أو يظنها الإنسان فإنه يلزم عن هذه الدعوى استحالة الكذب واستحالة الخطأ واستحالة الجهل واستحالة التناقض واستحالة الإبطال أو التبكيت.»³

وحتى لا يتهافت هذا المقياس ويدمر نفسه بنفسه يحتاج إلى تشكيل خطاب قوي ومتين يستمد صلابته ومشروعيته من الحقيقة الإجمالية والتي تعني أن «تكافؤ الأقوال يجب أن يفهم لا على الإطلاق، فالخطاب الواحد لا يكون قويا إلا إذا جاز الإجماع الكوني بالإقناع والحجاج... إن الخطاب القوي هو الذي يدفع المواطنين إلى القيام بالتدابير الأكثر نفعا للجماعة والشأن العام، وتلكم هي سمة الخطاب في السياق الديمقراطي.»⁴

¹ ينظر: جان بيار فرنان، المرجع السابق، ص45، 46.

² محمد أسيداه، السوفسطائية وسلطان القول (نحو أصول لسانيات سوء النية)، ضمن كتاب جماعي: الحجاج (مفهومه ومجالاته/ دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج2/ الحجاج مدارس وأعلام، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي العلوي، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، ط1 (2010)، ص41.

³ المرجع نفسه، ص42.

⁴ المرجع نفسه، ص44.

وهكذا فإن مجال النظر عند السفسطائيين يكمله مجال العمل، بناء على مجالات "اللوغوس" الكبرى:

1. مجال اللغة والصياغة اللغوية : الكلام - الخطاب - الوصف - القول - الحجج (معبرا عنها بألفاظ).

2. مجال الفكر والعمليات الذهنية : الإدراك - التفكير - الاستدلال - التعليل والتفسير (الحجة الصحيحة Orthologos).

3. مجال العالم (الوجود): ما نستطيع الكلام عليه أو التفكير فيه: مبادئه النبوية - شكله - قوانينه الطبيعية.

ومن خلال هذه المجالات لا يمكن لأي خطاب الخروج عن أحدها، لكنه يمكن لكل خطاب عن أي مجال أن يتضمن إحالة على مجال آخر أو عليها جميعا.

فكل خطاب هو كلام على أو تفكير في شيء موجود أو يفترض وجوده، لكن الخطابات لا تتماهى، بل تختلف إلى حدّ التناقض والصراع¹.

وهكذا، فإن هذه التحولات السوسيو ثقافية في المحيط اليوناني تكشف لنا أن الخطاب لم يعد أداة تيولوجية لبسط النفوذ والهيمنة على الجماهير وتخويفهم بسلطتها الميتافيزيقية الرابضة على متخيلهم ووجدانهم، بقدر ما أصبح أداة أنثروبولوجية بامتياز لإدارة الحجاج والمناقشة والجدال والمرافعات والتعبير عن الرأي الحرّ القائم على البرهان والدليل وفق المنهاج الأكاديمي (أفلاطون/ أرسطو)، أو القائم على قوة الفصاحة والبيان وفق المنهاج السوفسطائي. وفضاء عموميا للنقاش والتحاور، وتديبر شؤون المواطن والمدينة. ولكن لا يجب أن نتصور أن الأمور سارت بتمثالية تامة، وأن التحوّل كان جذريا؛ إذ، بطبيعة الحال، كانت هناك صراعات كثيرة ومريرة مع الكهنة والحكام وذوي السلطان الأكبر لافتكاك هذه اللحظة الحضارية.

وإذا كانت الكلمة (اللوغوس) قد حلّت محل (الآلهة/ الحكام/ الكهنة)، فإن الأمر هنا ليس بالهين! فنحن ضمينا سنتساءل عن النموذج المعرفي الذي يتحكم في هذه الإبدالات والإحالات. وهو ما تنبّه له "عبد الوهاب المسيري" - رحمه الله - حينما ناقش معضلة اللوغوس؛ إذ « يوجد استخدامان أساسيان لكلمة لوغوس، فهناك "لوغوس أورثوس Logos orthos" و "لوغوس

¹ ينظر: محمد أسيداه، المرجع السابق، ص41.

سبرماتيكوس Logos Spermaticus"، أما لوغوس أورثوس فهو "العقل السليم" أو "الحجة السليمة" (وكلمة "أورثو" هي تلك الموجودة في كلمة "أورثوذكس"، أي "العقيدة السليمة"). وقد استخدم السوفسطائيون اصطلاح "لوغوس أورثوس" للإشارة إلى المبادئ والقواعد المنطقية التي ينبغي اتباعها للوصول إلى الاستنتاجات السليمة، والتي يمكن استخدامها لتقديم وجهة نظر ما بطريقة سليمة. فاللوغوس هنا هو قواعد خارجية عن العالم يجب أن تمتثل لها أفعال الإنسان.

وقد استخدمت الكلمة أيضا في الفلسفة الرواقية في عبارة "لوغوس سبرماتيكوس". بمعنى "الكلمة التي تعطي الحياة"، وهي عبارة تعني أن الكلمة بمثالة البذرة أو المنيّ أو سائل الحياة الذي يُنثر في العالم بأسره فيسبب الولادة والنمو والتغير في كل الأشياء (وهنا تظهر واحدة من أهم مفردات الحلولية)...¹

إذن، فنحن أمام مفهومين للوغوس؛ اللوغوس كخطاب محض (آلي) مجرد من الحياة يحرك ويدبر العالم من خارجه، واللوغوس كخطاب قوي وحيوي لا عقل مركزي له يدفع العالم من داخله.² ويبقى الإنسان في كلتا الحالتين كائنا طبيعيا رماديا يخضع لسلطة اللوغوس، وهذا، بالضبط، ما ستكون له امتداداته في القرن العشرين خاصة مع أطروحات الحداثة وما بعد الحداثة — كما سنشير إلى ذلك إن شاء الله.

2/ اللحظة العربية: الإسلامية الأصولية:

لعلّ اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء اليونانية، التي امتدت معضلاتها إلى المسيحية أمر عميق الدلالة. ففي المسيحية نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسد اللوغوس، ومطلع الانجيل: في البدء كان الكلمة، والكلمة هو عيسى عليه السلام)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم. أما في الإسلام، فإن لحظة البدء هي اللحظة التي يُعلم فيها الإله آدم الأسماء كلها. فلحظة بدء العالم لحظة إبستمولوجية معرفية، وتقرّ بوجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنسانا، أي أنه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسد، أي أن ثمة اتصالا وانفصالا بينهما.³

¹ عبد الوهاب المسيري، اللغة والحجاز، ص38.

² ينظر: المرجع نفسه، ص38.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص135.

وهذا هو المفهوم الأساس الذي تقوم عليه الكلمة/ الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية. فالخطاب ليس أداة للحلول وليس أداة للقطيعة الجذرية، وإنما هو في الأصل نظام للتواصل والتفاعل بين المستويات الأنطولوجية للكون (اللاهوتي- الناسوتي- الطبيعي) وتتضح دلالاته وقيمه أكثر من خلال طبيعة المسافة بين هذه المستويات ومن حيث القرب والبعد عن بعضها البعض.

ولقد ارتبطت دلالة الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية بالسياق الذي ورد فيه في القرآن الكريم، قال تعالى: « وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ. »¹ والمقصود بـ (فصل الخطاب) هنا - كما يُجمع على ذلك المفسرون-: " البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به، ولا يلتبس عليه، وهو الكلام المبين الدال على المقصود بلا التباس."²

ويعدّ المفهوم الذي قدّمه "محمد علي التهانوي" (ق 12هـ/18م) للخطاب، غاية في الأهمية، كونه يرسم حدودا واضحة المعالم لما قدّمه الأصوليون العرب القدامى بخصوص الخطاب، يقول: «الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه، فاحترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهومة بالمواضعة، وبالتواضع عليه من الأقوال المهملة، وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمى خطابا.»³

وهذا المفهوم يعدّ تلخيصا لما قدمه الأصوليون من منهجية متكاملة الأبعاد في دراسة الخطاب وفهم مفاصله ومكوناته وأركانه ومضامينه وآلياته وأهدافه وغاياته، وهي منهجية تتسم بالتدرّجية والشمولية، وأهم خطواتها ما يلي:

1. ما قبل الخطاب؛ أي أن هناك أمورا خادمة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه لا بد من الإمام بما قبل الشروع في فقه الخطاب، لأنها بمثابة اللبنة التي يجب أن تعدّ من قبل، ليحصل ذلك النسق الفكري المتكامل، وهذه الوسائل والأمور الخادمة لا تخرج عن أركان التخاطب؛ المخاطب، المخاطب، محيط الخطاب.

2. ظاهر الخطاب؛ ويتم فهمه بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم.

3. علل ومقاصد الخطاب، من خلال فقه الأساليب الاستعمالية العربية، والأساليب الاستعمالية

¹ سورة ص، الآية 20.

² عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، ص 562.

³ محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، تق: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت)،

ط 1 (1991)، ص 749.

الشرعية.

4. مناط الخطاب؛ إذ الخطاب لا يشتغل بعيداً عن الواقع، وإنما يستهدف أصلاً تقويم الفعل الإنساني الداخلي والخارجي. وبالتالي وجب تحقيق المناط _ كما يقول الأصوليون¹.
إن مفهوم الخطاب، إذن، في الوعي الأصولي يقوم على تيمات كبرى: البيان، البرهان، المقصدية. والخطاب أصل في كل تعامل، كائناً ما كان. ولكنه ليس مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبيين فأكثر، وإنما هو دخول الأفراد في علاقة على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدّد ماهية الخطاب إنما هو ((العلاقة الاستدلالية))، وليس العلاقة التخاطبية وحدها؛ فلا خطاب بغير حجاج ولا حجاج بغير قصد، والشاهد على ذلك ما يختص به اللسان العربي من استعمال لفظ واحد للدلالة على معنى ((القصد)) ومعنى ((الاستدلال)) معاً، وهو بالذات الفعل: ((حجّ)) الذي يفيد ((قصد)) في قولنا: ((حجّ البيت الحرام)) كما يفيد ((غلبه بالحجة)) في قولنا: ((حاجه، فحجّه))²

وما يوجّه الخطاب في الأخير هي الرؤية المقاصدية الكلية التي تضمن له تماسك أجزائه ووحداته وحججه، فإذا ما غابت عنه دبّ الضعف في كيانه، وسرت الهشاشة في أوصاله.

3/ لحظة الحدائثة:

تبدأ اللحظة المفصلية الحدائثة بكتاب ((خطاب المنهج discours de la méthode)) للفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت René Descartes" [1650، 1596] الذي أعطى المشروع الكبير للعقل قبل أي شيء آخر؛ إذ يقول في مطلع الكتاب: «العقل (أو الحسّ السليم le bon sens) أعدل أشياء العالم قسمة بين الناس؛ فالكل يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، بحيث إن أقل الناس قناعة بكل الأشياء الأخرى قد ألغوا عدم الرغبة في الحصول منه على أكثر مما لديهم. وليس من الجائز أن يكونوا كلهم قد أخطأوا في ذلك، بل هو دليل على أن المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يسمى على وجه التحديد حسّاً سيما (le bon sens) أو عقلاً (Raison) وبطبيعة الحال تكون متكافئة عند جميع الناس.»³

¹ ينظر: إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1998)، ص10، 11.

² ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص225، 226.

³ René Descartes, discours de la méthode, Editions Cérés (Tunis), 1995, p07.

لقد جسد هذا المطلع العتبة الفكرية والنقلة المعرفية التاريخية التي أعادت للذات وعيها، بعد أن عانت من الاستلاب اللاهوتي ردحاً من الزمن، فبعد أن كان [الإله/ الإكليروس] هو مركز الكون/ الخطاب، وهو واهب المعنى/ الحقيقة/ اليقين، في العصور الوسطى المسيحية، والخطاب هو الرسالة الإلهية الموجهة/ الأمرة التي تتضمن تعاليم الرب/ رجل الدين، وتنتظر من الإنسان تنفيذها. أصبح الإنسان/ العقل هو مركز الكون/ الخطاب، وهو الباحث عن المعنى/ الحقيقة/ اليقين عبر المنهج/ الشك، إنها لحظة الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود *je pense, donc je suis*)¹ التي تبرز التقابل بين الذات المفكرة من جهة، والعالم بأسره من جهة أخرى. إن العالم بأسره، مجموعة من الأشياء ((الممتدة))، يمكن أن يتدحرج نحو العدم، ولكن ذلك لن يمنع الذات المفكرة من أن تعي ذاتها مفكرةً، وبالنتيجة موجودةً.

إن عبقرية العقلانية الديكارتية تتمثل في هذه الموازنة بين العقل البشري والعالم بأسره، بين العقل الذي يمثل ((نقطة أرخميدس))، كما تتطلبه قوانين الميكانيكا، يوجد بالضرورة خارج العالم الممتد، ويسمح لذلك بقلبه قلباً، أو على الأقل بزحزحته من موضعه، ومن الحيز الذي كان يشغله، بوصفه عالماً مكبلاً للإنسان، ومطوّقاً له من كل جوانبه، ومهيمناً على وجوده وتصوّره. ها هو يصبح كأنه موضوع بين يدي العقل الذي يفككه ويركبه، يحلّله ويؤلّف بين عناصره. أما الإله وهو صانعه، فهو لم يعد يقدر على التصرّف فيه حسب هواه. إنه على أقل تقدير، سيُسحب منه هذا الجلاء الذي كان يجعل منه في الفكر الوسيط، حقيقة فوق كل الحقائق، وبداهية لا يمكن الشك فيها.

ولقد صار الخطاب، من ثمة، يقوم على عقل باحث متفحص، عن طريق التشريح والملاحظة والتجريب، ودون افتراض أي قوى غيبية، أو غامضة، أو خفية، وبالنتيجة خارجة عن دائرة معرفته.²

فأهمية الكوجيتو الديكارتية، إذن، تنبع من كونه يصدر عن ممارسة فكرية فذّة، هي انخراط في تجربة وجودية أصيلة يُعاد معها ترتيب علاقة المرء بذاته وبالعالم. إننا إزاء انقلاب في العلاقة بين

انظر الترجمة العربية: رينيه ديكارت، حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2008)، ص 41، 42.

Ibid, p31.

² ينظر: عمر الشارني، مقدمة كتاب "حديث الطريقة"، ص 28، 29.

الأنا والعالم، بين الإنسان والله، يشكل رهانا جديدا من رهانات المعنى، ويُسفر عن إمكانات للتفكير والتدبير لا سابق لها.

إن الصيغة المفهومية للكوجيتو توحى بالإنشاء والبناء، وتتوجه إلى كائن يمارس فاعليته وحضوره، فيقيم بينه وبين العالم صلة جديدة مغايرة، هي صلة تأسيس وإرساء، أو صلة تحقق واستحقاق. إنها صورة الكائن الذي غدا ((سيد الطبيعة)) بقدر ما استعاد سيادته على ذاته (Sujet) بإثبات وجوده وبروز وجهته. ومن هنا لم يعد ينظر إلى الأشياء والكائنات بوصفها آيات تدل على القدرة الإلهية وتحمل تواقعها، بل أصبح ينظر إليها بوصفها موضوعات (objets) ينبغي للذات العارفة أن تخضعها للدرس والتحليل. بغية اكتناه خصائصها استخلاص نظام عملها¹.

وهكذا يظهر لنا أن صرامة الخطاب عند ديكرت هي من مدى صرامة الذات وتماسكها وقدرتها على الملاحظة والتجريب والتحليل والتركيب، وأن تأسيس الوجود لا يكون إلا عن طريق الفكر، وبناء الحقيقة لا يكون إلا عبر التمثيل والتمثيل/ الخطاب، وهو بمثابة تسليط للمقولة على الوجود، وإحلال للتصور محل الكائن الحادث². وهذا هو المبدأ الكبير الذي انبت عليه الحدائث ككل؛ مبدأ دقة وصرامة التمثيل **Représentation**، و«لهذا السبب أصبحت كلمة ديكرتي أو ديكرتية نعنا شائعا يستخدم حتى في الحياة اليومية. فنقول مثلا: هذا الرجل ديكرتي، أو الفرنسيون ديكرتيون، أو لا تكن ديكرتيا أكثر من اللزوم ! (أي عقلانيا صارما). وحتى اللحام الفرنسي يقطع اللحم بطريقة ديكرتية، أي دقيقة ومنتظمة. وإذن فقد أصبحت الديكرتية منهجية الغرب في كل الأشياء كبيرها وصغيرها... كترتيب الحدائق وتنسيقها وترتيب البيوت والساحات العامة. وكل هذا يتناقض مع ظواهر الفوضى والنشاز... فالعالم كله يمكن أن يصبح رياضيا، أو أن تطبق عليه المنهجية الرياضية، القياسية، التحليلية.»³ ولقد مسّت هذه المنهجية الديكرتية كافة القطاعات المعرفية، وزاد تضخم هذه الذات العارفة أكثر مع عصر التنوير، أين طغت بقوة على موضوعها وحوّلتهم إلى فضاء للسيطرة وليس مجرد حقل للدراسة والتحليل. مما حرّك آلة النقد التي بدأت تنظر للكوجيتو على أنه «ينيني على وهم الشفافية والمماهة والحضور، بمعنى أنه يُسقط من

¹ ينظر: علي حرب، الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي)، ص 133، 134.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 139.

³ هاشم صالح، محاضرات الحدائث التنويرية (القطعة الاستمولوجية في الفكر والحياة)، دار الطليعة (بيروت)، ط 1 (2008)، ص 41، 42.

الحسبان كل ما يقوم بين الذات وذاتها، أو بين الأنا والعالم، من الحُجب والوسائط والإكراهات، المتمثلة باللغونات الصامتة أو الممارسات المعتمدة أو البنى الباطنة أو الأنساق الخفية أو الآليات اللامعقولة أو النماذج الأصلية الراسخة كفكرة الإله الكامل أو الشيطان الماكر.¹ وإذا كان "ديكارت" قد استبعد وأقصى المخيلة والأحلام والأوهام من دائرة الخطاب واعتبرها آليات مشوشة على نظامه الاستدلالي المحكم، فإنها مع فلاسفة جاؤوا بعده؛ كنيشة وفرويد وفوكو ستصبح هي أساس الخطاب.

4/ لحظة ما بعد الحداثة:

تأسست لحظة ما بعد الحداثة على ذلك الحنين الجارف إلى اللحظة السوفسطائية اليونانية، لحظة النشوة الريبية في كل شيء، وإلى الإرث الرواقى والأبيقورى المؤيد بالعريضة الديونسيوسية (نسبة إلى الإله ديونسيوس/ إله الخمر عند اليونان) وإعادة إنتاجها بما يتواءم وهواجس تبديد سطوة الذات/ الوعي التي استغرقت وقتاً طويلاً في تكريس خطاب التشابه والتطابق والتوافق والنظام والتمثيل.

وهذا ما بدأ فعلاً مع الأناجيل الفكرية الانقلابية، والمقصود « كتاب ((رأس المال)) لكارل ماركس، وكتاب ((أصول الأخلاق)) لنيشة، وكتاب ((تفسير الأحلام)) لفرويد، التي وضعت [العقل الغربي] أمام [أنظمة] وتقنيات تفسيرية جسدت صدمة كبيرة له²؛ إذ أعادت النظر جذرياً في مفاهيم: الذات، الوعي، التمثيل، اللغة، التفسير والتأويل، والواقع، الأصل، البداية... وغيرها، فالذات ليست واعية كل الوعي بموضوعها، واللاوعي (أو الليبدو بالخصوص عند فرويد) هو من يتحكم فيها، ثم إنه «لا يوجد شيء أولي بحاجة لتفسير [أو تأويل]، وذلك أن كل شيء إنما هو في العمق تفسير، فكل دلالة ليست في حد ذاتها الشيء الذي يقدم نفسه للتفسير، بل هي تفسير للدلالات أخرى... إنه انطلاقاً من القرن التاسع عشر، أي انطلاقاً من فرويد، ماركس ونيشة، ستصبح الدلالة سيئة النية، [أي] أنه توجد داخل الدلالة طريقة ملتبسة وغامضة قليلاً في أن تسيء الإرادة والنية... إن الدلالات هي تفسيرات تحاول أن تبرز نفسها، وليس العكس...»

¹ علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 137.

² ميشال فوكو، نيشة، فرويد وماركس، تقديم لكتاب: فريديريك نيشة، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، دار مجد (بيروت)، ط3 (2005)، ص 8.

وبالتالي الدلالات، إنما هي أقنعة.»¹

ويوضح "فوكو" - كمدخل عام لهذه اللحظة ما بعد الحداثية- قضية محورية تخص اللغة التي كان يعتقد أن الذات تستخدمها كأداة توصيل شفافة توجهها كيفما شاءت، يقول: «إن اللغة، على الأقل اللغة في الثقافات الهندو-أوروبية، قد ولدت دائما نوعين من الشكوك:
- أولا الشك في أن اللغة لا تقول فعلا ما تقول. فمن المحتمل ألا يكون المعنى الذي نفهمه، والذي يبرز مباشرة، سوى معنى ناقصا يحمي، يختزن أو يؤدي، بالرغم من كل شيء، إلى معنى آخر؛ وبذلك يكون هذا المعنى الآخر هو في نفس الوقت المعنى الأقوى، والمعنى ((التحتي)). وهذا ما كان يطلق عليه الإغريق اسم الـ *allegoria* والـ *hiponoia*.

- من جهة أخرى تولد اللغة هذا الشك الآخر: إذ إنها تتجاوز بطريقة ما شكلها الشفهي الخالص، ذلك أن ثمة أشياء أخرى في العالم تتكلم، مع أن هذه الأشياء لا تكون لغة. وفي المحصلة، من المحتمل أن كلاً من الطبيعة، والبحر، وحفيف الأشجار، والحيوانات، والوجوه، والأقنعة، والمديات المصلبة، كل هذه الأشياء قد تتكلم؛ من المحتمل أن ثمة لغة متمفصلة بطريقة لا شفوية. وهذا ما يسمى لدى الإغريق، *semainon*»²

فالذات إذن ليست هي الأصل الممتلئ الذي يصوغ الخطاب ويبرجه بثقة تامة وقدرة منهجية فائقة، وإنما تسبقها اللغة وهي التي تبرمجها وتكلم غيرها. إن الذات «ليست بؤرة قارة وجامدة ومتطابقة لعمليات وإجراءات، تأتي العبارات لتجعلها على سطح الخطاب دوريا وبالتناوب. بل هي مكان وحيز محدد وفارغ، يمكن أن يشغله أفراد مختلفون.»³ لقد أصبحت مجرد موقع، أو نقطة تقاطع فيها خطوط متعددة، أو على أكثر تقدير مجرد عنصر مرسل *émetteur*، أو مستقبل *récepteur* في حلقة تواصلية ميكانيكية مغلقة، كما هو الشأن في النموذج اللساني التواصلية عند "رومان جاكوبسون R.Jakobson":

السياق

المرسل _____ الرسالة _____ المستقبل

القناة/الاتصال

الشفرة/النظام الرمزي

¹ ميشال فوكو، نيتشة، فرويد وماركس، ضمن المرجع السابق، ص12، 14.

² المرجع نفسه، ص6.

³ ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص89.

وبالرغم من أن هذه النموذج قدّم خدمة كبيرة لمحَلّي الخطاب بشكل عام، إلا أن الباحث الروسي الراحل سنة 1975م "ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin"، قام بانتقاد هذا النموذج وأحدث فيه تعديلات تنسجم ورؤيته لطبيعة الخطاب. «فلم يكن الأمر حظاً أو صدفة أن يقول باختين ((تلفظ)) بدلا من ((رسالة))، ((لغة)) بدلا من ((نظام رمزي))... إلخ:

الموضوع الملموس
المتكلم _____ التلفظ _____ المستمع
علاقات التناص (الحوارية)
اللغة

إنه يطرح جانبا متعمدا لغة المهندسين في حديثه عن الاتصال اللفظي. إن مثل هذه اللغة تحمل معها خطورة تجعلنا نرى في التبادل اللغوي شيئا شبيها بعمل أجهزة الاتصال البرقي: فهناك شخص لديه مضمون يودّ أن يبثه، ومن ثم فهو يشفره encode بمساعدة مفتاح من مفاتيح الإبراق، ثم يبثه عبر الهواء؛ وإذا أنجز الاتصال فإن الشخص الآخر يشفر الإجابة بمساعدة المفتاح نفسه مستعيدا المضمون الأول. إن مثل هذه الصورة لا تتسبب إلى الواقع الخطابي: فالأخير يؤسس (وجود) كل من المتكلم والمستمع، كل منهما بالقياس إلى الآخر؛ فهما إذ يتكلمان بصورة ملائمة وصحيحة لا يوجدان بمثل هذه القابلية والقدرة قبل حدوث التلفظ. وهذا هو السبب الذي يجعل اللغة غير النظام الرمزي، وهذا هو السبب الذي يجعل عزل ((الاتصال)) كعامل من بين عوامل أخرى أمراً غير قابل للتصديق أو التصور بالنسبة لباختين؛ إن التلفظ بأجمعه هو اتصال لكن بمعنى أكثر قوة وأهمية من ذلك الاتصال الذي يحصل في البث الراديوي أو حتى الكهربائي. ¹ وبالتالي، فالخطاب في نظر "باختين": «لا يحافظ على علاقة منتظمة مع موضوعه الملموس؛ إنه لا يعكسه، بل ينظّمه، يحوِّله أو يعمل على تنظيم المواقف الخاصة بذلك الموضوع.»²

وهو أيضا، في الوقت ذاته، «أسير، مُخترقٌ بالأفكار العامة، والرؤيات، والتقديرات والتحديدات الصادرة عن الآخرين. مُوجِّها نحو موضوعه، يرتاد الخطاب تلك البيئة المكوّنة من الكلمات الأجنبية، المتهيججة بالحوارات، المتوتّرة بالكلمات والأحكام والنّبرات الغريبة، ثم يندسّ

¹ تزيفتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط2 (1996)، ص 111، 112.

² المرجع نفسه، ص 112.

بين تفاعلاتها المعقدة، منصهرا مع البعض، ومنفصلا عن البعض الآخر، ومتقاطعا مع فئة ثالثة من تلك العناصر. كل ذلك يمكن أن يُفيد كثيرا في تكوين الخطاب وفي توضيحه داخل جميع طبقاته الدلالية، وفي تعقيد تعبيره وتعديل مجموع مظهره الأسلوبي.¹

إن الخطاب عند "باختين" لا يمكن أن نفهمه إلا ضمن جهاز اصطلاحي معقد؛ كالتلفظ Enonciation، والشفوية، والحوارية، والتعددية الصوتية polyphonie والأسلبة stylisation، والكرنفالية Carnavalisme، والتداوتية intersubjectivité... وهي كلها مفاهيم تؤكد على «انقسام الذات الإنسانية وتبددها وانتشارها في اللغة؛ قوة اللغة ((الطاردة)) التي تعمل على تكسير جميع الشيفرات ذات الطابع الجزمي الرسمي؛ وأن ما هو جدير بالاهتمام في الخطاب ليس المدلول بل المتكلم والشروط التي ينتج فيها هذا المتكلم المدلول.»²

وهو الأمر ذاته الذي يؤكد "ميشال فوكو" حين يقول: «سرفض النظر إذن إلى الخطاب كظاهرة تعبيرية تترجم إلى الكلام تأليفاً تم خارجاً عنه. وبدلاً من ذلك، سنبحث فيه عن حقل انتظام مختلف مواقع الذاتية. حينئذ، لن يبقى الخطاب تجلياً لذات تفكر وتعرف وتقول ما تفكر فيه وما تعرفه: بل سيغدو مظهراً لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها. إنه مكان كله خارج، لا باطن له، تنبسط عليه مجموعة المواقع المتميزة للذات. لقد بينا، أنه ليس ((بالكلمات)) ولا ((بالأشياء))، نستطيع تعريف وتحديد نظام موضوعات التشكيكية الخطابية، وبالكيفية ذاتها نقول إنه ليس باللجوء إلى ذات ترنسندنالية [متعالية]، ولا باللجوء إلى ذات سيكولوجية، نستطيع تعريف وتحديد نظام تعبيراتها»³. إنها لحظة "موت الإنسان" وانبثاق اللغة/الخطاب من جديد، وهذا ما كان "فوكو" قد بشر به في ((الكلمات والأشياء)): «ألا يجدر بالأحرى التخلي عن التفكير بالإنسان، أو بصورة أدق، التفكير عن كذب بموت الإنسان هذا - وباختفاء مرتكز إمكانية كل العلوم الإنسانية - بعلاقته مع اهتمامنا باللغة؟ ألا يجب التسليم أنه يتوجب على الإنسان، بما أن اللغة عادت من جديد، أن يعود هو إلى ذاك العدم الهادئ الذي حَجَرَتْهُ فيه في الماضي وحدة الخطاب المتسلطة؟ كان الإنسان صورة بين نمطين مختلفين لكيثونة اللغة؛ أو أنه لم يتكون بالأحرى إلا بعد أن تحررت اللغة من التمثيل، الذي كانت محصورة بداخله فتبعثرت: لقد رَكَّب الإنسان صورته في فجوات

¹ ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار رؤية (القاهرة)، ط1 (2009)، ص86.

² تزيفتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص9.

³ ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص52.

اللغة المقطّعة الأوصال.¹

وبالتالي، فإن «المفاهيم الأساسية التي تفرض نفسها الآن ليست هي مفاهيم الوعي والاتصال (مع ما يرتبط بها من مسائل كالعلية والحرية) ولا هي مفاهيم الرمز والبنية، إنها مفاهيم الحادث والسلسلة مع ما يتصل بها من مفاهيم أخرى كمفهوم الاطراد، والاحتمال، والانفصال... إن الأمر هنا لا يتعلق لا بتوالي لحظات الزمان ولا بالكثرة المتنوعة للذوات المفكرة وإنما يتعلق الأمر بآنات توقف تحطم اللحظة وتبدّد الذات لتحيلها إلى كثرة من الأوضاع وكثرة من الوظائف الممكنة. إن انفصالاً من هذا القبيل يضرب ويطعن في الوحدات التقليدية الصغرى التي ظلت محلّ اعتراف تام أو نزاع يسير، وحدة اللحظة ووحدة الذات.»²

وهكذا لم يعد الخطاب ذلك العنصر الشفاف أو المحايد الذي يجردّ فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعاً سليماً. لقد صار أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل. وبالرغم من أن الخطاب مظهرها يبدو لنا شيئاً بسيطاً، إلا أن مختلف أشكال المنع التي تلحقه تكشف عن ارتباطه العميق بالرغبة (désir) وبالسلطة (pouvoir).³ إن الخطاب عند "فوكو" ليس، إذن، «مفهوماً مستقلاً مكتفياً بذاته، بل إنه مفهوم يدخل ضمن علاقة تفاعل مع مكونين جوهريين هما ((الابستيم Epistème)) من جهة و((السلطة)) من جهة أخرى.»⁴

وقد ظل مشروعه الأركيولوجي «يتردد بين مفهومي الخطاب والابستيم، وهما يحلمان الدلالة نفسها: لأن الخطاب، إذا كان يقصد به جماع العبارات التي يتم إنتاجها، وأنه أكبر من المكتوب (أي أن الخطاب يتسرب إلى الأعماق الدلالية والمرجعية للممارسات التي يتمظهر من خلالها، ويشمل مجموع الخيوط المحركة للعملية المعرفية بشكل عام من مسكوت عنه ومن تغييب)، فإننا سنجدّه يوظف مفهوم الابستيم قصد الدلالة على الإطار المعرفي العام الذي كان يحكم عصرًا

¹ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (1990)، ص313.

² ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار تقيقال (المغرب)، ط1 (1988)، ص24.

³ ينظر: ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، ط1 (2007)، دار الفارابي (بيروت)، ص8، 9.

⁴ خالد سليكي، الخطاب النقدي بين إدماج التراث وأفق التأويل، دار سليكي إخوان (المغرب)، ط1 (2007)، ص31.

ما.»¹

ولكن عملية تحديد هذا الإطار المعرفي العام ليست من قبيل التحديد الواقعي أو الموضوعي أو الوضعي. إنها عملية معقدة متداخلة تجمع بين تاريخ العلاج النفسي وعلم النفس المرضي والطب والتاريخ الطبيعي والنحو وعلم الدلالة والجريمة والجنس، وتجمع بين معارف وأفكار فلسفية، ومعتقدات شعبية، ومؤسسات سياسية وتجارية. وبعبارة أخرى، فإن "فوكو" يطرح جانبا فكرة (البنية النوعية)، ويحدّد مقال "نيتشة" في النسبية والتغير ومعارضة الثابت والمطلق، والإيمان بما يسمى العقل الإنساني، كما يعارض الحدود الفاصلة بين الحقيقة والوهم، وبين الصواب والخطأ². إن معضلة الخطاب عنده، ما هي إلا امتداد لـ «أتهام فكرة المرجع، وإقامة بحث آخر في الكلام الذي نتجته ونشره، ونشره ونوزّعه. وفي هذا الضوء يصبح الصحيح ما يتمتع بسلطة واضحة. الخطاب مشروع يستبعد الحقيقة واضعا مكانها لفظ السياسة. وبعبارة أخرى الحقيقة سياسة أو سلطة أو استراتيجية أو أشكال داخلية ومتقاطعة للغة. هذه الأشكال لا تشرح في ضوء العقلانية، وإنما تشرح في ضوء التخيل. والتخيل لفظ لا ينفصل كثيرا عن لفظ السياسة. من هنا كان قول "فوكو" إن الخطاب إيهام أو تخيل ترديدا لما قاله نيتشه. ذلك أن التخيل لا يناقض الحقيقة. الحقيقة لا تخلو من عنصر القص و نظامه، وكل شيء فيما يقول "فوكو" أيضا تأويل»³ من خلال ما سبق، تكشف لنا مفهومة "فوكو" للخطاب عن نزعة مفرطة في تصور التراع بين الوجود الفردي والوجود الاجتماعي، والخطاب لا يريد أن يفضّ الخصومة بين سلطة اللغة (النظام) من ناحية والحركة المتشعبة للكلام من ناحية ثانية. ولقد بالغ "فوكو" كثيرا في تكريس فكرة الأقنعة (les masques)، وفي الاستهزاء بفكرة القواعد والأعراف، وجعل الفردية ضد القواعد والأعراف وخطابها. ولا شك أن هذه التفرقة الحادة بين الاجتماعي والفردي في فلسفة الخطاب ذات مخاطر واضحة، أوّلها تحييب مفهوم الخصومة/ التراع إلى الناس، في الوقت الذي نسعى فيه للبحث عن العلاقة الإيجابية بين القواعد والحرية⁴. وهذا كله يزيح الستار عن نوايا المشروع ما بعد الحدائي ككل؛ إذ «لم يستطع مفكرو بعد

¹ خالد سليكي، المرجع السابق، ص32.

² ينظر: مصطفى ناصف، بعد الحدائة (صوت وصدى)، ص119.

³ المرجع نفسه، ص120.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص156، 157.

الحداثة* أن يفهموا موضوع الخطاب في إطار الإضافة والإكمال والتصفية والتهديب والمعاونة والتأييد.¹ بقدر ما فهموه في ضوء نزعة حدية راديكالية تتحول فيها الهوامش إلى مراكز جديدة.

وهو الأمر الذي يعود بنا من جديد إلى سلطة اللوغوس القاهرة للإنسان، كما أشرنا من قبل، ولكن فقط هنا مع فوكو ودعاة ما بعد الحداثة بشكل عام يتلبس اللوغوس بالميتوس ولم يعد فيه مجال للفصل بينهما.

إذن، على غرار كل ما أوردناه من تحولات لمفهوم الخطاب، ندرك أن هذا المفهوم لم يخرج من دائرة هذه المحددات الكبرى: الإله، الإنسان، الطبيعة وما يبدو لنا خروجاً ما هو إلا تنويع على مكونات هذا النموذج الكلي؛ فمع النظام المعرفي اليوناني نجدنا أمام: (الآلهة/ الطبيعة في مقابل الإنسان) ثم نموذج (الإنسان — الطبيعة)، أو (الكلمة (اللوغوس) — الطبيعة) ثم في العصور المسيحية الوسطى يظهر نموذج (الرب/ الإكليروس - الطبيعية - الإنسان) وفي عصر الحداثة يعود التمرکز حول الإنسان، ثم في عصر ما بعد الحداثة يتلاشى الإنسان ويتم التمرکز حول اللغة/الخطاب.

أما في النظام المعرفي الإسلامي (التوحيدي)، فلا يتم إقصاء أي طرف أو محدد على حساب محددات أخرى، بقدر ما يقوم الأمر على إدراك المواقع والمسافات بينها، وطبيعة العلاقات بينها، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن الأنظمة التجريدية الكبرى للخطاب (اللغة/ الفكر/ العالم) بمعزل عن جدلية الغيبي والشهودي، لأن وعي طبيعة هذه الجدلية هو الذي سيجعل لنا التخلص من المنهجيات المادية التحزيبية؛ التي تقوم دائماً على الانفصال المطلق أو الحلول الكلي بين الإنسان والإله، أو الإنسان والطبيعة، أو اللغة والفكر، أو الإنسان واللغة، أو اللغة والعالم، وغيرها من الثنائيات الإبستيمولوجية.

إننا نتعامل مع الخطاب على أساس أنه الفضاء المعرفي التواصلي الذي تنجدل فيه الأنظمة

* يمكن أن نستثني من هذا بعض المفكرين؛ من أمثال "يورغن هابرماس"، و"بول ريكور"، هذا الأخير الذي حاول بلورة تأويلية للذات، يخلصها من لحظة الفخامة الديكارتية، ومن لحظة الإذلال النيتشوي، بحيث يتخذ لها مساراً وسطاً تماشياً (Distanciation) عبر ديكالكتيك الأنا والآخر. أو الذات/ الخطاب/ العالم.

- ينظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2005)، ص 92.

¹ مصطفي ناصف، بعد الحداثة، ص 157.

التجريدية الكبرى؛ نظام التفكير (علاقة اللغة بالفكر)، ونظام التعبير (علاقة اللغة بالكلام)، ونظام التدبير (علاقة اللغة بالمجتمع والثقافة) وكل العلاقات يحكمها نمط (الاتصال/ الانفصال). وهذا ما يقودنا إلى أن نعتبر كل خطاب، بالضرورة، «ينطوي على رؤية للعالم تظهر في صورة نص أو مجموعة من النصوص، تعكس بدورها أو تترجم نسقا فكريا ما بنظرياته وفلسفاته وإيديولوجياته ومذاهبه، تجسدها أو تعبّر عنها مجموعة من المفاهيم أو الأفكال المسماة. تنتقل تلك المفاهيم عبر اللغة أو الكلام أو اللسان أو الألفاظ أو العلامات بأساليب وآليات عديدة للتواصل: كالحوار والجدال والمناظرات والمناقشة... ويحكم الخطاب ورؤيته للعالم ومفاهيمه سلطة أو دائرة مرجعية أو منظور ما، وقد تتداخل المرجعية الأساسية مع مرجعية أخرى جديدة _ على سبيل المثال المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية _ [بدوالها] ومدلولاتها، مما قد يمثّل ازدواجية وتناقضا وتداخلا في المفاهيم؛ ومن ثم يظل الحوار حول اختلاف المفاهيم وليس حول خلافها، ففي الاختلاف يمكن الوصول إلى تواصل وتفاهم سواء كان هناك اتفاق أم كان عدم اتفاق»¹ وفي ضوء كل هذه التصورات، التي أفادتنا كثيرا، ونبّهتنا إلى مزالق كثيرة، نحاول أن نبنى مفهومنا للخطاب بحيث ينسجم مع الرؤية المنهجية للبحث ويفتح لنا أفقا قرائيا واسعا لاستكشاف المدونات النقدية وفتحها على إمكاناتها المعرفية والسوسيوثقافية.

فالخطاب هو نظام القول/ الفعل الذي تستعمل فيه الذات - عبر الكلام- الوجود (العالم/ الواقع/ المجتمع/...) _ وفق خطط وبرامج ومشروعات مستضمرة أو مصرّح بها _ استعمالا إيديولوجيا مؤسساتيا (يعني للتعبير عن قضايا وأفكار ومشكلات ورؤى... تخص أطرا تنظيمية أو مذهبية...)، عبر آليات لغوية (معجمية/ تركيبية/ دلالية) وآليات تخيلية (استعارات، كنايات، رموز،...)، وآليات ذهنية (منطقية) واستراتيجيات حجاجية (أدلة/ براهين/ استشهادات/...)، لاستهداف شخص معين أو جماعة معينة؛ سواء كانا حقيقيين واقعيين، أو تخيليين افتراضيين استهدافا توصليا تشاركيا، أو استهدافا نقديا تجاوزيا، أو استهدافا قطائعا إغائيا.

ونحن في كل هذا نتمثل جملة من الأبعاد لا يمكن الاستغناء عنها في فهم ظاهرة الخطاب، من أهمها: الشفوية والكتابية، الحكائية أو السردية، التمثيل وإعادة الإنتاج، التبادلية، التداوتية

¹ أميمة عبود، أسلوب الحوار (الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط)، ضمن كتاب: الحوار مع الغرب (آلياته، أهدافه، دوافعه)، تحرير: منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2008)، ص124، 125.

الحوارية، intersubjectivité، الحوارية dialogisme والمنظورية، الحجاجية، الهيراركية
Hiérarchie (أي السلمية التي يجري من خلالها التسمية والتصنيف والترتيب والتوجيه
والإقصاء). وبطبيعة الحال هذه الأبعاد سيجري تخليصها من حملتها المعرفية ما بعد الحداثية،
حينما يستدعي الأمر ذلك.

الفصل الرابع:

مفهوم الثقافة

- 1/ لحظة الأنوار.
- 2/ لحظد الحلاثة.
- 3/ لحظة ما بعد الحلاثة.

عندما نشرع في التفكير حول مفهوم الثقافة، ونطمح إلى رسم حدوده الإستيمولوجية سيواجهنا فائض مفاهيمي تتضاءل أمامه كل محاولة لإنتاج تصوّر جديد له، أو على الأقل إعادة شحذه مرّة أخرى بحيث يتحلّل بالتدرّج من وطأته الإمبريالية أو من صبغته الفلكلورية أو من ميوعته العدمية؛ أين تحوّلت الثقافة إلى أداة للتصنيف العنصري بين عقل تقني متطور وعقل بدائي موغل في سحره، أو مجرد طقس احتفالي أو مشهد غرائبي *exotique* أو كما يحدث اليوم مع الزحف الإعلامي القويّ حين يتحوّل كل شيء إلى ثقافة وتتميّع الحدود بين الإيجابي والسلبي أو الأصيل والدخيل أو الحقيقي والوهمي إلى غير ذلك...

إن كل محاولة لإعادة التفكير في المفهوم لا بد أن تأخذ في حسابها ذلك التداخل المفاهيمي بين الثقافة ومفاهيم أخرى؛ كالحضارة، والمدنية، والهوية، والأصالة، والذهنية، والعبقرية، والإيديولوجية... وهو تداخل يصل في كثير من الأحيان إلى طمس الفوارق بين هذه المصطلحات ككل، نظراً لانعدام الحسّ التأثيلي، الكافي الذي يغوص على لحظات التقاطع والافتراق أو التجاذب والاختلاف.

كما يجب أن تتسلح بقوة السؤال، والاستعداد الكافي لتجاوز عتية الأسئلة المطروحة سابقاً والتي تحوّلت بمرور الزمن إلى عقبات إستيمولوجية تمنع المفهوم من التطور أو إحداث طفرات معرفية نوعية تجعله يعود بنفسٍ جديدٍ إلى ساحة القراءة والتحليل.

لقد تكرّر هذا النمط من الأسئلة كثيراً؛ كأن نقول: هل الثقافة مضامين؟ أم أشكال وآليات ومقاييس؟ هل الثقافة هي الوجه الآخر للطبيعة؟ هل الثقافة ثابتة أم متغيرة؟ كونية أم خصوصية (نسبية)؟ هل هي ذاتية أم موضوعية؟ هل هي نخبوية أم شعبية جماهيرية؟ ما طبيعة العلاقة بين الثقافة والسلطة أو المؤسسة؟ هل تُعنى بالثقافة بوصفها نظرية في المعرفة؟ أم نظرية في القيم؟ أم نظرية في السلوك؟.

ولعل هذا التكرير والترديد المفاهيمي يكشف لنا أننا مازلنا نفكر، فقط، في حدود المتاح النظري والمنهجي الغربي، ولم نحاول الخروج من قبضته والتجرؤ على التفكير فيه بدل التفكير به بشكل دوغمائي كلي.

ولذلك، فإننا نرى أن الأسئلة التي يمكن الانطلاق منها في معالجة المفهوم بما يخدم سياق البحث وإعادة أجرأته لا بد أن تلامس اللحظات المعرفية الكبرى التي تخلّق في ضوئها المفهوم واستوفى فيها شروطه كمفهوم كليّ وتركيبيّ يحمل رؤية للعالم والإنسان والحياة. وفي الوقت ذاته يقصي

مفهوماً أو مفاهيم أخرى كان لها نفس الموقع الحساس ، ولا ريب أن تفكيك أسس هذه اللحظات المفصلية في التاريخ الفكري والحضاري الغربي، ثم إعادة تركيبها بما ينسجم والأفق المعرفي الإنساني التوحيدي (وليس الغربي أو العربي فقط) هو الذي سيضمن للمفهوم تماسكه ومقدرته التفسيرية وفعالته الإنجازية. وعلى هذا الأساس، سننطلق من سؤالين أساسيين:

— ما طبيعة الشروط السوسيو تاريخية التي انبثقت منها مفهوم الثقافة؟

— كيف تجسدت استخداماته الإبتيمولوجية؟

إننا نريد أن نبحث في تكوينية المفهوم، وليس في جاهزية تعريفه. وفي إمكانياته الإجرائية وليس بعده التجريدي فقط! وفي الإكراهات والمزالق التي ترافق هذه الإجرائيات أو تحيط بها. وهو الأمر الذي باشره بامتياز المفكر الجزائري "مالك بن نبي" - رحمه الله - إذ يعدّ أوّل من بحث في العالم العربي - في تكوينية المفهوم، وامتلك حسّ التفريق بين التعريف المعجمي وفلسفية المفهوم، وتقسيم لحظات المفهمة إلى: ما قبل المفهوم؛ التي تجسّد لحظة غُفلاً، أي نمارس فيها إمكانيات المفهوم دون أن نعيها فكرياً أو نسميها، ثم لحظة المفهوم أين يتشكل الوعي به ونشرع في تقديم تسمية له، وأخيراً لحظة ما بعد المفهوم لما يشيخ وتتهالك قدراته المعرفية وتفتقر قواه التحليلية.

فعملية المفهمة عنده «تبدأ عندما يطلق الاسم على الشيء، وتنمو كلما أخذ الشيء معنى مركباً، أي أنه بعد أن يصبح اسماً يصبح فكرة ثم مفهوماً»¹

وهذا هو شأن مفهوم ثقافة؛ إذ كانت هناك - أي في لحظة ما قبل المفهوم - «ظاهرة تثقيف تلقائي هي ثمرة طبيعية لأي مجتمع في أي وضع كان... فروما كانت لها ثقافة (امبراطورية) كما كان لأثينا (ثقافة حضارة)...؛ ولكن لا العبقورية الرومانية ولا العبقورية الإغريقية ابتكرت لفظاً أطلقته عنواناً على ثقافتها.

وكل ما كان في روما أو أثينا إنما هو (حضور) ثقافة ما ، لا تحديد وتشخيص لواقع اجتماعي أو تعريف لفكرة (ثقافة). وهكذا أيضاً كان الأمر في دمشق وفي بغداد. فليس لنا أن نعجب إذا لم نجد كلمة (ثقافة) في وثائق العصر أو في مؤلفات ابن خلدون؛ لأن فكرة (الثقافة) حديثة جاءتنا

¹ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر (الجزائر)، دار الفكر (دمشق)، ط4 (1984)، ص22.

من أوروبا.¹

وبالتالي، فهي لم تكتسب قوتها التحديدية الضرورية في المجال التداولي العربي الإسلامي لتصبح علامة على مفهوم معين. وهذا ما يفسّر لنا أنها بحاجة دائماً إلى كلمة أجنبية، تقرن بها لتحديد ما يُراد منها في الكتب التي تتصدى لهذا الموضوع، أو بعبارة أخرى إنها كلمة لا تزال في اللغة العربية تحتاج إلى عكاز أجنبي مثل كلمة **culture** كي تنتشر.²

ولذلك، فالمهمة الأساسية التي يشعر بضرورتها "مالك بن نبي" هي الشروع في مساءلة المفهوم في محاضنه وفهم تحولاته وتحليل وجوهه ومساقطه لإعادة إنتاجه وتركيبه وفقاً للمجال الحيوي العربي الإسلامي بما يتضمنه من ثوابت ومتغيرات وإيجابيات وسلبيات، يقول "ابن نبي" موضحاً هذا: «لو افترضنا أن [مفهوماً] معيناً توفر له شرط الصحة، ولكنه في ذاته مقتصر على الجانب النظري، لم يكن في رأينا كافياً في بلد لا تساعد ظروفه العامة على تكملة مضمونه بطريقة ضمنية؛ فعندما يضع أمريكي مشكلة الثقافة في إطار نظري، فإن مضمون الثقافة الأمريكية محدد من قبل بحكم الظروف العامة الناتجة عن الحضارة الغربية. وعندما يذهب ماركسي المذهب نفسه في [مفهمتها]، فإن مضمون الثقافة... مكمل ضمناً بفضل الإيديولوجيا الماركسية. أما عندما يراد [مفهمة الثقافة] في بلد ليس فيه ما يكمل هذا [المفهوم] ضمناً، سواء بما توفر لديه من تراث تاريخي أم إيديولوجي، فإن الأمر يصبح مشكلاً إشكالاً يحتاج معه إلى إيضاح.»³

وهذا الإشكال هو الذي يضطرنا لمعالجة المفهوم وفق منهج أكثر تركيبي يستطيع أن ينفذ إلى مكامن التعقيد في الواقع/ الخطاب العربي الإسلامي؛ «فالثقافة (فكرة) ذات وجوه كثيرة ينبغي أن نطبق في [مفهمتها] منهج الشيء المعقد الذي لا يمكن أن يدرك في صورة واحدة؛ فليس يكفي أن تكون صورتها لدينا مجموعة من الأفكار، أو مجموعة من الأفكار والأشياء، على الطريقة الأمريكية، كما لا يكفي أن تكون انعكاساً للمجتمع على الطريقة الماركسية.»⁴

فتعدد الوجوه الذي يطبع الثقافة لا يساعدنا في مفهمتها «على أنها (شيء)، بل على أنها علاقة متبادلة، هي العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد

¹ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 24.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 25.

³ المرجع نفسه، ص 40.

⁴ المرجع نفسه، ص 41.

أسلوب الحياة بسلوك الفرد.¹

ومن منطلق هذا الوعي المنهجي سنحاول تتبع لحظات انبثاق المفهوم في محاضنه، الغربية، واستكشاف كفيات استخداماته الابستمولوجية، لنصل إلى لحظة إعادة تركيب المفهوم ورسم معالم موقفنا تجاهه.

أ. لحظة الأنوار:

يعد القرن الثامن عشر قرن الأنوار (l'age du lumière) بامتياز، وفيه بدأت كلمة ((ثقافة)) تفرض نفسها على المعجم الغربي؛ إذ تم إدراجها في قاموس الأكاديمية الفرنسية dictionnaire de l'académie française (نشرة 1718). وهي، في أغلب الأحيان، متبوعة بمضاف يدل على موضوع الفعل. هكذا كان يقال "ثقافة الفنون" و"ثقافة الآداب" و"ثقافة العلوم" كما لو كان ضروريا أن يحدّد الشيء المعنى به تثقيفا. ولقد انتمت الكلمة إلى تعابير لغة الأنوار ولكن من دون أن يستخدمها الفلاسفة، فالموسوعة التي كانت تفرد "فلاحة الأرض" بمقالة مطولة، لم تفرد مقالة خاصة للمعنى المجازي لكلمة "ثقافة" وإن لم تتجاهلها تماما؛ إذ ظهر معناها المجازي في مقالات أخرى (تربيه، فكر، آداب، فلسفة، علوم).

وبالتدرج تحررت الكلمة من متماتها المضافة، وأصبحت تدلّ على ((تكوين الفكر وتربيته))، ليتم المرور من ((ثقافة)) بوصفها فعلا (فعل التعلّم) إلى ((ثقافة)) بوصفها حالا (حال الفكر وقد أخصبه التعليم). وتكرّس هذا الاستخدام في قاموس الأكاديمية مع نهاية القرن (1798) الذي وصم الفكر الطبيعي بأنه ((مفتقد للثقافة))، مشدّدا على التعارض المفهومي بين ((الطبيعة) و ((الثقافة)). وهذا التعارض أصبح منطلقا أساسيا لدى مفكري الأنوار الذين كانوا يتصورون الثقافة بوصفها خاصية مميزة للجنس البشري، وهي تتعلق بجملة المعارف التي راكمتها الإنسانية خلال تاريخها. وظلت الكلمة في القرن الثامن عشر مستخدمة في صيغة المفرد، وهو ما يعكس كونية الفلاسفة وإنسانيته، إذ الثقافة هي أخص ما يختص به الإنسان (نوعا)، تجاوزا لكل التمايزات، شعوبا وطبقات.²

¹ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص43.

² ينظر: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجم (بيروت)، ط1 (2007)، ص17، 18.

وهكذا، «انخرطت ((ثقافة))، إذا، في ايديولوجيا الأنوار كلياً، إذ اقترن اللفظ بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التي احتلت مركز القلب من فكر العصر... [وصارت] جزءاً من تفاعل اللحظة الذي تأسس على الثقة في مصير للكائن البشري قابل للتحسن.»¹

وفي الفترة نفسها ظهرت كلمة أخرى منافسة لـ ((ثقافة))، هي كلمة ((حضارة)) وقد عرّفت هذه الأخيرة آنئذ، «على أنها صيرورة تجديد المؤسسات والتشريع والتربية. الحضارة حركة لا تكتمل ويتوجب دعمها، وهي تمسّ كل المجتمع، بدءاً بالدولة التي عليها أن تتخلص من كل ما هو غير عقلائي في اشتغالها.

وأخيراً يمكن للحضارة ويتوجب عليها أن تمتد إلى كل الشعوب التي منها تتكون الإنسانية... مع اعتبار أن من واجب الأكثر تقدماً من بينها مساعدة الأكثر تأخرًا على تلافى هذا التأخر. لقد كانت ((حضارة)) قوية الصلة بهذا التصور التقدمي للتاريخ.»²

فوضع مفهوم الثقافة وصنوه مفهوم الحضارة في مقابل حالات اللاعقلانية والفوضى والطبيعة، الوحشية أو الهمجية، هو في الحقيقة نزوع نحو تشكيل إيديولوجية جديدة؛ أي رؤية ذهنية للعالم تختلف تماماً عن الرؤية الذهنية التي كانت سائدة، والمقصود هنا بالضبط الرؤية اللاهوتية، وهو ما يؤكده الباحث الاثنولوجي الفرنسي "دنيس كوش Denys Cuche"؛ إذ يرى أن «استخدام ((ثقافة)) و((حضارة)) في القرن الثامن عشر يسم، إذا، ظهور تصوّر جديد للتاريخ متزوع القداسة. لقد تحرّرت الفلسفة (فلسفة التاريخ) من اللاهوت (لاهوت التاريخ). ويمكن اعتبار أفكار التقدّم المتفائلة التي كان يتضمنها مفهوما ((ثقافة)) و((حضارة)) شكلاً بديلاً من الرجاء الديني. ومنذ ذلك الوقت تم وضع الإنسان في مركز التفكير وفي مركز الكون. وهكذا ظهرت فكرة إمكان ((علم الإنسان anthropologie)).»³

ومن ثمة يزيح مفهوم الثقافة مفهوم "الدين" ومفاهيم أخرى تنتمي لمنظومته كمفهوم الله ومفهوم الإيمان، ويتم استبدالها بمفاهيم: الإنسان، التقدم، وغيرها من المفاهيم الأنوارية، ويصبح الدين مجرد وضعيات طقسية تنضوي تحت مظلة الثقافة الواسعة، وليس ناظماً موجّها للثقافة.

فالثقافة هي الأداة الكبرى للتهذيب والتقويم والتربية، وهذا التصوّر لا يخرج، أيضاً، عن الوعي

¹ دنيس كوش، المرجع السابق، ص18، 19.

² المرجع نفسه، ص19، 20.

³ المرجع نفسه، ص20.

الديكارتي - كما رأينا مع مفهوم الخطاب- مما يقرب الثقافة من المنهج الذي يروض به الإنسان عنف الطبيعة ويعيد تنظيم طاقاتها وفقا لحاجاته وأغراضه.

ب. لحظة الحدائة:

تعدّ لحظة الحدائة لحظة أنثروبولوجية بامتياز، خاصة لما أحسّ العقل الغربي أنه استكمل بناء سردياته الأنسية (humanisme) الكبرى واستوفى معالم برنامجه المعرفي الثقافي، الأمر الذي فتح عينيه على مجالات حيوية خارج مجاله، لا زالت بكرًا في اعتقاده ! وإنسان هذه المجالات لا زال يغطّ في سكون بدائيته وحمول خرافاته. فكان أن ابتكر الأنثروبولوجيون مفهوم ((الذهنية)) (mentalité)) وجعلوا منه مفهوما إجرائيا لتحليل بنية الثقافة لدى الشعوب البدائية primitive، وهو مفهوم مشحون بالقطيعة والمركزية العرقية، كما يوضح ذلك "جيرار لكلكر Gerard Leclerc" في كتابه (الأنثروبولوجيا والاستعمار)، إذ تعتقد النظرية الأنثروبولوجية أنّها هي الوحيدة ((المعقنة)) وهي التي تجسّد المفهوم العلمي الوضعي الذي يعتبر نمط المعرفة الوحيد والقادر على فهم وتحليل النمط الخرافي للشعوب البدائية، وبالتالي تقضي النظرية على الدين والخرافة و((الماورائيات)) التي تمثل اللحمة الأساسية لهذه الذهنية، مما يتيح لها الانخراط في المسار التاريخي المنسجم ووحدة الإنسان الحضارية¹.

وفي هذا يسود اعتقاد كبير لدى الأنثروبولوجيين بأن الثقافة ستتحول إلى علم توصيفي نقدي يرتقي بالإنسان إلى اللحظة الكونية الحضارية.

ولكن نزعة الشمولية هذه التي تنطلق من نقاوة العرق وصفاء السلالة ومعيارية العقل/الذات الدارسة، أثارت حفيظة بعض الأنثروبولوجيين الذين أعادوا النظر في مفهوم الذهنية، كما فعل "ليني بروهل Lévy Bruhl" الذي كان يرى أن الاختلاف أساسي بين الشعوب، وهو لا يقصي الاتصال بين المجموعات البشرية، وليست هناك قطيعة مطلقة بين الذهنيات المختلفة التي لا تعود إلى أنواع متناقضة من المنطق، فما تختلف فيه المجموعات هو أنماط ممارسة التفكير لا البنيات النفسية العميقة في حدّ ذاتها. كما يرى أن ((الذهنية ما قبل المنطقية/الخرافية)) قابلة أحيانا للتوافق مع ((الذهنية المنطقية))، وأن هناك تضايفا وتعايشا بينهما في كل مجتمع².

¹ ينظر: جيرار لكلكر، الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كتورة، دار مجد (بيروت)، ط2 (1990)، ص32، 33.

² ينظر: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص51.

وبالرغم من الانتقادات التي وجّهت إلى الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، إلا أنّها في خطوطها العريضة مارست، دائماً، ربط الثقافة بسياسات ومشاريع إمبريالية متغيّرة، خاصة حين خضعت الأنثروبولوجية إلى معامل النظام الاستعماري، وأصبحت العلم المفضل للدراسة الحقلية، وللتحكم في إرادة وتوجيه المجتمعات المستعمرة، وكيفية التأثير فيها، وتحويلها إلى مجتمعات تابعة، ومستوطنات هامشية، ومدارات حزينة - بلغة كلود ليفي شتراوس - ووفق هذا المنطق الأنثروبولوجي تتحول الثقافة إلى نسق منهجي موجه لتكوين المعرفة بالمجتمعات الخاضعة لهيمنة القوى الاستعمارية والكشف عن أسرارها وتفكيك نظمها، وتحليل تصوّراتها وعقائدها وأساطيرها وفنونها¹، أو متخيلها بشكل عام.

إنّ الوضعية السوسيو تاريخية لمفهوم الثقافة في لحظة الحداثة تبين لنا بوضوح أنّ الثقافة لم تعد مجرد برنامج تربوي تأهيلي للإنسان أو مشروع تهذيبي وترويض للثقافة الغريزية له، أو منهاج لتدبير طرق التموقع في العالم. وإنما صارت أداة إمبريالية للتصنيف والهيمنة وتسويق الرأسمال الرمزي وفق قواعد اللعبة الحديثة.

ج. لحظة ما بعد الحداثة:

يتجه المشروع ما بعد الحداثي مباشرة نحو تحطيم السلطة القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المؤسسة على ادعاء القدرة في تفسير كلّ الظواهر وإلغاء الفروق الحقيقية، بين الأفراد والشعوب ومحاولة تذويبها في بوتقة النموذج الواحد. وهو مشروع يشكك في فاعلية التدخل الإنساني ويرتاب في كل المخططات العقلية العلمية. فالنسق النظري ليس قادراً ولا فاعلاً ولا مختاراً، لأنه في تصور أصحاب هذا المشروع خاضع لواقع سياقه الاقتصادي والسياسي والثقافي، الأمر الذي جعلهم لا يعولون كثيراً على التاريخ بمفهومه التقدمي أو السببي، فالتاريخ لديهم ملوّث بالأساطير والتحيزات².

وتتأسس المقولات الرئيسة لما بعد الحداثة على «إرساء مبدأ نسبية المعرفة، وعدم قبول تعميمات تنطبق على كل الثقافات، مع تأكيد الاهتمام بالتفصيلات التي أهملها العلم الحديث في إطار

¹ ينظر: زكي الميلاد، المسألة الثقافية (من أجل بناء نظرية في الثقافة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005)، ص156، 157.

² ينظر: عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة (المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2006)، ص223.

تركيزه على الاتجاهات العامة [الكليات]. كما تنادي بإعادة الاعتبار للحسّ وللأدوات الفردية، وبأن هدف العلم لانهائي. ولا يمكن وضعه في نطاق محدود وأنه لا يوجد نوع من المعرفة أفضل من الآخر. ووفقاً لرؤيتهم فإنه لم يثبت أن العالم يمثل في نظام منتظم في حركته، بل ثبت أن القاعدة هي عدم الانتظام.¹

ومن خلال هذا، فما بعد الحداثة «تفرض كل عمليات التمثيل (représentation) سواء أخذت شكل الإنابة (Délégation)، أو شكل المحاكاة (sémulation)، حيث لا يمكن قبول الحديث عن تشابه بين الأشخاص أو تمثيل فرد لمجموعته. ² فالأساس دائماً هو للاختلاف وليس للمطابقة. ويتسع براديجم ما بعد الحداثة لأطروحات كثيرة ومتنوعة؛ كفلسفة الأشكال الرمزية لـ "أرنست كاسيرر"، والرأسمال الرمزي والهابتوس (Habitus) لـ: "بيار بورديو"، والتوصيف الكثيف لـ "كليفوردي غيرتزر" والحسّ الثقافي (Bildung) "لغدامير"، والذاكرة السيميوطيقية لـ "يوري لوتمان" و "بوريس أوزبا نيسكي"، والأمبريالية الثقافية لـ "إدوارد سعيد"، والمهجنة الثقافية لـ "هومي بابا"، وغيرها... وهي أطروحات تشترك كلها في لحظة مفاهيمية كبرى تتعلق بإعادة مفهومة الإنسان على أنه حيوان رمزي، وليس مجرد حيوان ناطق أو مفكر، فما يميّز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى هو قدرته الخلاقة على إنتاج الرموز وتأويلها. وهذه الكفاءة الرمزية تعود بالدرجة الأولى إلى اللغة الطبيعية. كما تلتقي هذه الأطروحات أيضاً في إعادة النظر في سلطة العلم الطبيعي والتقني التي أوقعت الثقافة في أزمة، وهذا من خلال الاعتماد على «قاعدة أساسية في فهم الثقافة مؤداها أن الثقافة هي كل ما ينتزع من الطبيعة، وأن الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحكم في اللغة... [لأنها] هي التي تشكل العالم المشترك للأفراد والمجتمعات، وأن إدراك العالم الخارجي لا يتم إلا بواسطتها، وإنما أحد الأشكال الرمزية الأساسية، وأن العلم ليس إلا نمطاً من التنظيم ومرحلة من مراحل النظم الرمزية. ³ ومن هنا ستصبح الثقافة هي المفهوم البديل عن العلم، كونها لا تندعي الموضوعية الكلية والشمولية المنهجية كما يفعل ذلك العلم، وإنما تنفتح على مجال الحرية والحسّ والذوق بشكل نسبي تاريخي يعبر عن تناهي الإنساني، وهو الأمر الذي كان "غدامير" يؤكد عليه كثيراً، «فالمفهوم الحديث للعلم والمفهوم المرتبط به

¹ عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص 223.

² المرجع نفسه، ص 223.

³ الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 63.

للمنهج هما مفهومان غير كافيين. وما يجعل العلوم الإنسانية مندرجة في العلوم يمكن أن يُفهم بأيسر سبيل من التراث المتعلق بمفهوم الثقافة أكثر من الفكرة الحديثة عن المنهج العلمي. فلا مناص من الالتفات إلى التراث الإنساني [الإغريقي بالخصوص]. فهو يكتسب دلالة جديدة في مقاومته مزاعم العلم الحديث.¹

فمفهوم الثقافة هنا يُهدف من خلاله إلى ضرب ميتافيزيقا العلم الحديث ومن ثم لا يمكن الحديث عن الوحدة الجوهرية للإنسان، أو الوحدة العقلية الكلية كما تهدف المناهج العلمية إلى تكريسها، وإنما يمكن الحديث عن وحدات وظيفية ثقافية للإنسان، أو عن «أشكال تعبيرية ورمزية لها حياتها الخاصة أو منطقتها الخاص، أو بتعبير أدق لها نحوها Grammaire الخاص». ² والثقافة (bildung) في أصولها الإيمولوجية الألمانية ترتبط من حيث دلالتها بكلمة أخرى هي (formation)، و«طبقا للتحوّل المألوف من الصيرورة إلى الوجود، تصف الثقافة (مثلها مثل الاستعمال المعاصر للكلمة الألمانية "formation") نتيجة عملية الصيرورة أكثر من وصفها العلمية نفسها. والتحوّل واضح هنا على نحو خاص؛ ذلك أن ثمرة الثقافة لا تُنال في طريقة البناء التقني، وإنما تنشأ من عملية تكوين وتثقيف داخلية؛ وذلك يبقى دائما في حالة من الثقافة المطردة... وحرّيُّ بنا القول أن لا شيء يُحتفي في حالة الثقافة المكتسبة، بل كل شيء يُحفظ. إن الثقافة فكرة تاريخية أصيلة، وهي مهمة للفهم في إطار العلوم الإنسانية بسبب من سمة ((الحفظ)) التاريخية هذه.³

وفكرة التاريخية هذه، هي التي دفعت "يوري لوتمان" و"بوريس أوزبانسكي" على أن يؤكدوا «أن الثقافة ليست مطلقا نظاما عالميا، بل هي نظام فرعي يتشكل طبق نمط مخصوص [أي كل ثقافة تاريخية إنما تنتج نمطا ثقافيا خاصا يميزها]. إن الثقافة لا تنظم كل شيء، وإنما هي تصوغ ميدان نشاط موسوما بخصائص مميزة. من هنا تفهم الثقافة على أنها دائرة جزئية، أو مجال مقفل في مواجهة المجال الثاني، مجال اللاثقافة وربما تباينت طبيعة هذا الضد_اللاثقافة_ كأن يبدو غير منتم لدين بعينه، أو كأن يبدو منفصلا عن بعض المعارف، أو يشارك في بعض طرز الحياة والسلوك. ولكن الثقافة ستظل أبدا بحاجة إلى مثل هذا الضد، إذ تبرز الثقافة هنا طرفا مقاوما لصدّه، وبضدّها

¹ هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، ص 67.

² الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 83.

³ هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، ص 59، 60.

تميّز الأشياء»¹، وهذا التصور يقترب كثيرا من فكرة القراءة الطباقية **contrepoint** لدى "إدوارد سعيد" التي استخدمها في فضح ألاعيب المنظومات الفنية، والمنظومة السردية الغربية بالخصوص التي يبدو للوهلة الأولى أنها تتميز بالحياد المطلق وتتمسح بمسوح الإنسانية والعالمية، إلا أن هذه الدعاوى لم تستطع أن تصمد أمام التحليل الذي يكشف عن شوفينيتها وتمرکزاتها وإمبرياليتها، و«الثقافة، بهذا المعنى، هي مسرحٌ من نمط ما تشتبك عليه قضايا سياسية وعقائدية متعددة متباينة. هيهات أن تكون الثقافة مملكة ساجية ذات رقة أبوللووية [نسبة للإله الإغريقي أبولو؛ إله النظام]، بل إنها قد تكون ساحة عراك فوقها تعرّض القضايا نفسها لضوء النهار وتتنازع فيما بينها كاشفة، مثلا، حقيقة أن الطلبة الأمريكيين، أو الفرنسيين، أو الهنود الذين يلقنون أن يقرأوا آداب أوطانهم المكرّسة (الكلاسيكية) قبل أن [يقرؤوا] آداب الآخرين، يُتوقع منهم أن ينتموا بولاء، غير نقدي غالبا، إلى أممهم وتراثاتهم فيما يزدرون الآخرين أو يحاربونهم»² ومن هنا ينشأ لديهم تصور بأن منظومتهم الرمزية، فقط، هي التي تجسد ((الثقافة المعيار)) بينما رمزيات الأمم الأخرى تدخل ضمن دائرة ((اللاثقافة))، فـ «المشكلة في هذه الفكرة عن الثقافة هي أنها تقتضي لا أن يبجل المرء ثقافته وحسب، بل أن يفكر بها أيضا بوصفها معزولة عن عالم الحياة اليومية لأنها تتسامى فوق هذا العالم وتتجاوزته. ونتيجة لذلك، فإن معظم محترفي العلوم الإنسانية عاجزون عن أن يعقدوا الصلة بين الفظاظلة المديدة الأثيمة لممارسات مثل الرّق، والاضطهاد الاستعماري والعنصري، والإخضاع الامبريالي، من جهة... وبين الشعر والرواية والفلسفة التي ينتجها المجتمع الذي يقوم بمثل هذه الممارسات، من جهة أخرى. »³ وبالتالي، فإذا أخذنا السرد، مثلا، كأداة محورية وفعّالة من الأدوات الثقافية لوجدنا دوره الرمزي حاسما وخطيرا في رفع ثقافات إلى الذروة الميتافيزيقية، ونفي أخرى وتدميرها، إذ تغدو القصص الوسيلة المثلى التي تستخدمها الشعوب المستعمرة والمستعمرة على السواء في التعبير عن هوياتها وتأكيداتها، وضمان استمرارها وبقائها، وعن طريق هذا ستتحول الأمم في حدّ ذاتها إلى سرديات ومرويات، فالقوة على ممارسة السرد، أو على منع سرديات أخرى من أن تتشكل وتبزغ، كبيرة الأهمية بالنسبة

¹ يوري لوتمان وبوريس أوزبانسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، تر: عبد المنعم تليمة، ضمن كتاب: مدخل إلى السيميوطيقا (ج2)، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، منشورات عيون (المغرب)، ط2 (1987)، ص 134.

² إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب (بيروت)، ط3 (2004)، ص 59.

³ المرجع نفسه، ص 59.

للثقافة والأمريالية، وهي تشكل إحدى الروابط الرئيسية بينهما¹.
والحلّ الوحيد للخروج من هذه الأقبية الصراعية المظلمة_ وفق وجهة نظر إدوارد سعيد_ هو التعامل مع الثقافة كممارسة دنيوية أو كـ «ميدان نشاط فائق التنوع.»² مما يتطلب كفاحا مريرا ضد كل أشكال التعالي والواحدية والكلية والجوهرائية، وهذا بالضبط ما يسعى إليه المنظور ما بعد الكولونيالي **post-colonialisme** - كما يؤكد ذلك المفكر الهندي الأمريكي "هومي بابا"- ليعيد «التفكير بضروب الضيق الشديد التي يتّسم بها معنى الجماعة الثقافية "الليبرالي" القائم على الإجماع والتواطؤ. فهو يلحّ على أن الهوية الثقافية والسياسية تُبنى عبر سيرورة من التغير. فمسائل العرق والاختلاف الثقافي تدخل في قضايا الجنس والجنسية وتزيد في تحديد التحالفات الاجتماعية القائمة على الطبقة الاشتراكية الديمقراطية. لقد ولّى على نحو دراماتيكي زمن "تمثّل" الأقليات واستيعابها في الأفكار الكلية والعضوية عن القيمة الثقافية. وتحتاج لغة الجماعة الثقافية لأن يعاد التفكير بها من منظور ما بعد الكولونيالي، في حركة شبيهة بالتحول العميق الذي اعترى لغة الجنس، والذات، والجماعة الثقافية، بتأثير النسويين في سبعينيات القرن العشرين وجماعة الشاذين في ثمانينياته.

إن الثقافة لتغدو ممارسة للبقاء والإضافة مقلقة ومولّدة للاضطراب - بين الفن والسياسة، والماضي والحاضر، والعام والخاص - بقدر ما تشكل كينونتها المتألقة لحظة لذة، أو تنوير، أو تحرر.³

وعلى هذا الأساس يرى الباحث الأنثروبولوجي "كليفورد غيرتز Clifford Geertz" أنه لا بد من تجاوز عقم كل الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية، التي دخلت في صراعات معرفية كثيرة لاجدوى منها، ووسم كل تحليلاهما بـ ((التوصيف الخفيف)) أو التجريدي أو السطحي؛ إذ إنها لم تستطع التخلص من ثنائية الذاتية والموضوعية أو المادية والروحية أو الأنا والآخر أو المثالية والواقعية أو الوضعية والانطباعية إلى غير ذلك من الثنائيات المتناحرة التي تحوّل الموضوع إلى مجرد صراع إيديولوجي عقيم وتفقدته قيمته العلمية. ولذلك يرى "غيرتز" أنه «حالما ننظر إلى السلوك البشري على أنه عمل رمزي... فإن التساؤل حول ما إذا كانت الثقافة عبارة عن سلوك منمّط أو

¹ ينظر: إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص58.

² المرجع نفسه، ص59.

³ هومي.ك.بابا، موقع الثقافة، تر: نائر ديب، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2006)، ص302.

حالة عقلية أو مزيج من الاثنين بطريقة ما، يفقد هذا التساؤل مغزاه. والموضوع الذي يجب أن يكون محطّ السؤال في ما يتعلق [مثلاً] بالغمزة الساخرة أو غزوة الخراف الوهمية، ليس عن أنطولوجيا هذه الأشياء أو طبائعها، فهذا يشبه السؤال عن الصخور من جانب وعن الأحلام من جانب آخر، إنها أشياء تنتمي إلى هذا العالم. إلا أن السؤال الذي يجب أن يطرح هو عن مغزى هذه الأشياء وماهيتها: هل هي فعل سخرية أو تحدّ مثلاً، هل هي فعل تمكّم أو غضب، هل هي من نوع التباهي والتكبرّ؛ فالسؤال إذا هو ما الذي يجري _التعبير عنه عند القيام بهذه الأشياء، عمّا ذا نكون نعبر عندما نقوم بهذه الأشياء.»¹ فالفعل الثقافي، إذن، يحتاج إلى "توصيف كثيف"، وهذا ما تستطيع السيميائيات القيام به أكثر من المناهج الأخرى المنفردة، يقول "غيرتز" موضحاً هذا الأمر: «إن مفهوم الثقافة الذي أعتنقه، والذي [له] نفعيته، هو بالأساس مفهوم سيميائي (semiotic). وأنا مقتنع مع ماكس فيبر أن الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه، وبالتالي أنا أنظر إلى الثقافة على أنها هذه الشبكات، وأرى أن تحليلها يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون بل علماً تأويلياً يبحث عن معنى.»² كما أن «الحكمة من المقاربة السيميائية للثقافة هي في [كونها] تساعدنا في فتح الطريق إلى العالم المفهومي الذي تعيش فيه موضوعاتنا بحيث نتمكن، بالمعنى الواسع للكلمة، من إقامة محادثة معها.»³ من هنا ستصبح الثقافة صيغة إجرائية خلاقة لتوصيف الكون المفهومي لدى الإنسان، وقراءة أرشيف الذاكرة الجمعية *mémoire collective* المكثفة، والولوج إلى تفاصيل البرامج الوجودية، وفهم آليات الصراع بين الذاكرة الجماعية والبرامج الفردية، وإليات (mécanisme) الضبط والكبح أو التبيد والاختراق.

وهذا التصور بالرغم من أنه ينتمي إلى سياق ما بعد الحداثة إلا أنه يحاول أن يخفف من حدّة التوتر بين التصور الحدائلي والأمبريالي والتصورات ما بعد الكولونيالية التي تولي اهتماماً كبيراً للهامش والمهجونة والنسبوية الثقافية، وكما يقول "إدغار موران": «إن من يؤمنون بتنوع الثقافات يميلون إلى التقليل من قيمة الوحدة البشرية، ويتزع أولئك الذين يقفون عند الوحدة البشرية على غض الطرف على تنوع الثقافات. من المهمّ تدارك الأمر وإدراك وحدة تضمن وتدعم

¹ كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2009)، ص92.

² المرجع نفسه، ص82.

³ المرجع نفسه، ص117.

هذا التنوع بقدر ما يجب طرح التنوع داخل أفق الوحدة.¹ وبالتالي، فإننا ضمن هذا التصور لن نعد نرى الثقافة فعلا طهوريا يقابله فعل البربرية - كما تصور ذلك الغرب الحدائي بالخصوص - بل ربما تصبح البربرية جزءاً محايثاً للثقافة في حد ذاتها.²

إذن، من خلال استكشافنا للحظات الكبرى لانبثاق مفهوم الثقافة، وكيفيات استخداماته، سنحاول أن نبي تصورنا الخاص له عبر تمثّل أهم ما في تلك الأطروحات التي نجملها في الآتي:

- الثقافة كبرنامج للتهذيب والتقويم والتربية.
- الثقافة كصيغة للتصنيف والهيمنة والمأسسة و(الأميرالية) وإدارة الرأسمال الرمزي، من خلال تجنيد السرديات الكبرى وتجييش الارتباط الوجداني والميتافيزيقي بها.
- الثقافة كأداة لنقد التزعة العلمية (Scientificisme) والتقنية وكل أشكال التصنيع والتشيء، وتفكيك السرديات الكبرى، ونقد المركزية، والتأكيد على روح التعدد والاختلاف.
- الثقافة كصيغة لفهم طرائق وجود الإنسان أو الجماعات في العالم.
- الثقافة كتوصيف كثيف لعملية إنتاج الرموز وتأويلها حسب رؤية الإنسان/ الجماعة للعالم. ولكي نتخلص من كل التزعات المتمركزة والطهورية، وأيضاً من كل التزعات الموضوعانية **objectivisme** التي تدعي التوصيف الحيادي، فإننا نؤمن كثيراً بمفاهيم الذاكرة، والبرنامج، والمجال، والعلاقة، والاستراتيجية، والنقد... ونرى أنه لا يمكن تحليل مفهوم الثقافة بمعزل عنها، ولكن بعد أن نضيف لها مفهوميين أو مبدئين أساسيين؛ مبدأ التوجيه ومبدأ التوازن، فتصبح الثقافة في تصوّرنا مجالاً للتوجيه من جهة (أي مجالاً يرتب كل الآليات الحراكية والسلوكية لدى الإنسان ويجتبه الإسراف في الجهد والوقت ويوفّر له إمكانيات وطرائق التدبير الأمثل لكل هذا وفق ناظرية الفكرة الدينية الكونية)³، كما نعتبرها، من جهة أخرى، استراتيجية تحفظ توازن الذاكرة الجمعية وانفتاحها على المحيط الاجتماعي والإيكولوجي ككل، وبرنامجاً مفهوماً يحفظ توازن العقل ويؤطر البنى النصية والخطابية ويرتب العلاقات الحوارية بينها، ويسهر على مراقبة بؤر الاختلالات للحدّ منها.

¹ إدغار موران، تربية المستقبل، ص 53.

² ينظر: إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، تر: محمد الهلالي، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2007)، ص 8.

³ ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر (دمشق)، ط 5 (2004)، ص 84.

وهذا كله من خلال تأطير الثقافة وفق ثلاث وظائف كبرى تتبادل المواقع، والتداخلات والتخارجات فيما بينها. وهذه الوظائف هي الوظيفة المعرفية، والرمزية، والمعارية؛ فالوظيفة المعرفية تحدّد مكانة العلم وسبل الوصول إلى المعارف اليقينية وإنتاجها، وتقود من ثم إلى ترتيب معيّن للمفاهيم والدلالات يعكس أولويات هذا الإنتاج وشروطه العامة الروحية أيضا. وهذا في ضوء الرؤية الفلسفية العامة للكون، أو ميتافيزيقا معلنة أو ضمنية تحدّد مضمون العقل والعقلانية ودلالاتهما، تضع المسلّمات الأولى أو البديهيات التي يشتغل وفقها الوعي.

وتعيّن الوظيفة الرمزية معنى الجميل والقبیح، والممتع والمنفرّ، وجملة المعايير التي تتسم في إحداث المتعة الفنية أو تقضي عليها. وهذه المعايير ليست فطرية ولا موروثة ولكنها مكتسبة ومقصودة في كل نظام ثقافي وهي التي تنظم الوعي السيميائي بالوجود. كما أنّها تتغيّر بتغير القيم الأساسية والاكتشافات العقلية التي تحرك النظام ككل.

أما الوظيفة المعيارية فهي التي تنظّم معنى الخير ومعنى الشرّ، وتخلق شعورا أخلاقيا أو ضميرا يقوم لدى كل فرد بتنظيم المعايير المقبولة لسلوكه من ذاته. كما تحدّد مختلف المفاهيم التي تدخل في نطاق التمييز بين المحرّم والمباح ودرجاتهما من مفضّل ومستحسن ومطلوب ومكروه وواجب وفرض وسنة وممنوع ومسموح... وهي المفاهيم التي تعبّر عن تطوّر هذه الأنظمة ونضوجها¹، وتعمل بقوة على تأطير الحراك السوسيوثقافي للإنسان.

¹ ينظر: برهان غليون، اغتيال العقل، ص 85.

الفصل الخامس:

مفهوم النسق

- 1/ النسق منن معاجم اللغة إلى قوامس ي الحقول المعرفية.
- 2/ النسق في الوعي الإبتسيمولوجي؛ من الأغوس و إلى نظ. ي. الكاسو.
- 3/ النسق من الوعي اللساني/ السيميولوجي إلى الوعي السوسولوجي.
- 4/ نحو نسق عمرفي توحيد ي.

يعدّ مفهوم النسق من المفاهيم المعقّدة التي تثير التباسات متعدّدة يصعب حلّها وإنهاؤها، وذلك لارتباطه بمجالات مختلفة؛ كالفلسفة، والمنطق، والسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، واللسانيات، والبيولوجيا، والرياضيات، والسيرنيطيقا وغيرها، بالإضافة إلى تداخله مع مفاهيم أخرى* على نفس المستوى من التعقيد؛ كمفهوم البنية، والنموذج والنظام، والحقل، والنمط، والشكل، والبرنامج، والطرز،... وغيرها من المفاهيم التي أصبحت تندفق اليوم بقوة لا نظير لها. وبالتالي، فمحاولة التحكم المفهومي في مصطلح "النسق" من حيث انبثاقه المرجعي وحركته الاستيمية ستصطدم بثلاثة عوائق كبرى؛ فالعائق الأول هو التعميم الذي نتيجته التميع، وهو الأمر الذي أشار إليه الناقد الكندي "كليمان موزان Clément Moisan" حين يتحوّل كل شيء إلى نسق؛ إذ «ينبغي التسليم بأن كلمة نسق (الأنساق) تستعمل بشق الطرق وبكل المعاني، وأحيانا، أيضا، بمعان متناقضة». ¹ والعائق الثاني هو العزل والتضييق؛ إذ يتحول النسق في هذه الحالة إلى أداة تقنية لفرض منطق التوصيف على الظواهر ومحاولة القبض على قوانينها الداخلية الخاصة، وعقلنتها بمعزل عما يحيط بها، وهذا ما أسّس له الشكلاونيون الروس والبنويون الفرنسيون الأوائل. وعلى حدّ قول السوسيولوجي الألماني الراحل "نيكلاس لومان Nicolas loman" (1927-1998): «فهم النسق... بوصفه شيئا تقنيا تقريبا، بوصفه أداة تخطيط، بوصفه أداة لتشكيل المؤسسات الاجتماعية، بوصفه أداة مساعدة لمخططين همهم الوحيد إعادة العلاقات

* صحيح أن "النسق" يتداخل مع مفاهيم: البنية، والنموذج، والنظام، والحقل والشكل،... ولكنه يبقى دائما بمثابة المفهوم الكلي والفائق الذي يستدمج المفاهيم الأخرى ضمن قدرته المفهومية الشمولية ويحوّلها إلى مفاهيم أساسية وفرعية توضح بنيته التجريدية. يقول "كليمان موزان" موضحا الفرق بين النسق والبنية مثلا: «عندما نكون على سطح الأرض ما نراه هو البنيات فقط: الأعمدة الاسمنتية، الفرج، الأعمدة الواقية، أجهزة الإنارة الضخمة، وهلمّ جرّا. أما ما نراه من الأجواء العالية فهو الأنساق لا غير، وطرق يتشابك بعضها ببعض، وتسير تمفصلاتها في جميع الاتجاهات، من نقطة إلى أخرى، لكن عبر تراكبها وحو بعضها بعضا ويحدّد موقعها نظاما داخل هذا النسق المسمّى حركة المرور» فالنسق أشمل من البنية وأكثر تجريدا منها، وأما عن الفرق بين النسق والنموذج، فإن "موزان" يرى أن النموذج يعد وسيطا هاما بين تجريدية النسق (التصورات والمفاهيم) وملموسيته (الوقائع الأدبية والاجتماعية). وأما عن (الحقل) فإنه هو الذي يخلق علاقات الصراع والدينامية داخل النسق ويخلصه من انغلاقه.

— ينظر: كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، تر: حسن الطالب، دار الكتاب الجديدة المتحدّة (بيروت)، ط 1 (2010)، ص [226-234].

¹ المرجع نفسه، ص 227.

السائدة، تحسينها، عقلنتها.»¹

أما العائق الثالث، فيتعلق بالاضطراب والتشويش الذي يواجهه الباحث حين يحاول القبض على مفهوم النسق؛ إذ يتشعب به الأمر كلما حاول تجريد المفهوم، ويجد نفسه أمام تناقضات ومفارقات كثيرة؛ كأن نقول هل للفوضى نسق؟ أم هل النسق يمكن أن يستوعب الفوضى؟ أو كأن نقول - مطبقين الأمر على الباحث نفسه-: هل نسقية البحث والباحث تعني طرد الاضطراب والتشويش نهائياً؟ أم أن كل بحث/ باحث هو عرضة - بنسبة معينة - للاضطراب والقلق والتشويش لا محالة؟ هذا عن العوائق، أما بخصوص الدراسات التي تناولت مفهوم النسق، فإننا لا نكاد نعر على دراسات عربية متخصصة التفتت إلى الطريقة الايتيمولوجية (التأيلية)؛ بحيث تتبع الجذور اللغوية للمصطلح وتبحث تطوّر معانيه وتكوينيته، أو تستند إلى استراتيجية الحفر المعرفي التي تستبطن الطبقات الفكرية وتستكشف الرسوبيات الثقافية للمفهوم، ولا تقف عند حدود التوصيف التقني والترجيح البحثي، باستثناء بعض الدراسات* التي لها فضل السبق في الإشارة إلى المصطلح والتنويه بأهميته وتناول بعض مفاهيمه؛ معجمياً وفلسفياً، ولسانياً/ سيميائياً وسوسولوجياً، بطريقة تركيحية للمعلومات وتجزئية، وأحياناً تحاول أن تكون تاريخية؛ أي تتبع تشكيلات المفهوم وتطوره عبر الحقول المعرفية، دون أن تستطيع إنجاز مفهومة معرفية تركيحية، ذات قدرة على تفكيك الأصول الإيستيمولوجية والمرجعية للمفهوم وتتبع تجلياته الكبرى ثم تعيد تركيب أبعاده لضبط الإطار النظري الكلي له وحراكه المنهاجي.

¹ نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل (ألمانيا- بغداد)، ط 1 (2010)، ص 26.

* هناك عديد من النقاد العرب المعاصرين الذين أشاروا إلى مفهوم النسق، واستعملوه في دراساتهم النقدية التطبيقية، ولكن لم يستوفوه حقّه من التأصيل المفهومي، كغيره أيضاً من المفاهيم الأخرى التي أشرنا إليها، ولكن نستثنى منهم مثلاً: محمد مفتاح، أحمد بوحسن، حسن الطالب، أحمد يوسف، فهؤلاء كانت لهم وقفات فكرية فلسفية ولسانية مع المفهوم وخصّصوا له فصولاً مهمة في كتاباتهم سنشير إليها فيما بعد إن شاء الله. وخاصة "أحمد بوحسن" الذي خصّ المفهوم بدراسة مهمة في الكتاب الجماعي ((المفاهيم تكوّنها وسيرورتها))، وكانت دراسته دراسة تأيلية تكوينية إذ تتبع تاريخية النسق من لحظة انبثاقه العلمية واللسانية ثم النقدية الشكلانية وصولاً إلى نظريات النسق المتعدد والتشيدية النسقية. ومجوده هذا يقترب من مجهود الناقد الكندي "كليمان موازان" الذي تتبع تاريخية النسق من "لانسون" مروراً بـ "بول فاليري" وصولاً إلى اللسانيات السوسيرية ثم إلى السوسولوجيا مع "بورديو" و"لومان". ولكن تبقى هذه المجهودات كلها تركيحية أفقية وليست عمودية.

ينظر: - أحمد بوحسن، مفهوم النسق، ضمن كتاب (المفاهيم تكوّنها وسيرورتها)، ص [69-86].

- كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟، ص [238-249].

ولذلك سنجتهد في إنجاز مفهومة للنسق تستوعب الأبعاد المنهجية الثلاثة للبحث (الإبستمولوجي والسيميولوجي والسوسيو تاريخي)، وتعتمد إجراءات التأثيل والتأصيل والتحقيب والتفكيك والتركيب، محاولين الكشف عن المشكلات الكبرى التي يستبطنها مفهوم النسق؛ كمشكلة الحقيقة واليقين، ومشكلة المعرفة والتمثيل، ومشكلة النقص والكمال، والجزء والكل، والتعدد والوحدة، والتشابه والاختلاف، والفوضى والنظام، والغاية والعدم...
1. النسق من معاجم اللغة إلى قواميس الحقول المعرفية:

بخصوص المعاجم اللغوية، فإنها لا تسعفنا كثيرا في مفهومة النسق، وكل ما تقدّمه لنا هو مجرد تصوّرات تقنية، ففي (لسان العرب): «النسق من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد، عامّ في الأشياء... والنحويون يسمّون حروف العطف حروف النسق لأن الشيء إذا عطفت عليه شيئا بعده جرى مجرى واحدا... يُقال: ناسق بين الأمرين أي تابع بينهما. وثغر نسق إذا كانت الأسنان مستوية. ونسق الأسنان: انتظامها في التّبنة وحسن تركيبها. والنسق ما جاء من الكلام على نظام واحد»¹ وفي (الكليات) للكفوي: «حُسن النسق هو أن يأتي المتكلم بكلمات متتالية معطوفات متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا بحيث إذا أفردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها»²

فالنسق هنا يأخذ بُعداً تقنيا تنظيميا ترتيبيا لا غير. وإذا عدنا إلى المعاجم المعاصرة، والأجنبية بالخصوص، كمعجم (La rousse) طبعة (2009)، فإننا نجد توسّعا في إيراد معانٍ متعددة للكلمة، ولكن في الأخير نلفيها تشير إلى معنى واحد كلي وهو الربط والتعلق والتفاعل الذي يتجاوز الجزء إلى الكل، والعضو إلى الجماعة، والعنصر إلى المجموعة وهكذا...، ففي المعجم: «النسق: Systeme:

- مجموع مرتب من الأفكار العلمية أو الفلسفية؛ مثل النسق النيوتني.
- تدبير لعناصر موصولة بطريقة معينة تشكل كلاً؛ مثل النسق الذري.
- مجموعة أعضاء أو أنسجة من نفس الطبيعة محدّدة وفق وظائف متشابهة.
- مجموعة مصطلحات تُعرّف عبر العلاقات التي تُفاعل فيما بينها.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة نسق، مج 13، ص 247.

² الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة (دمشق- بيروت)، ط2 (2011)، ص 342.

- صيغة تنظيم بنية؛ النسق الألفبائي، نسق القرابة.
- مجموع منهجيات إجرائية خاصة تضمن وظيفة تعريفية، أو تحقق نتيجة معينة.
- التحليل النسقي L'analyse systémique تحليل يواجه عناصر تشكيلة معقدة
conformation complexe غير معزولة، بطريقة تكاملية بين أجزائها، مع مراعاة
العلاقات الاختلافية، والترابطات التبادلية»¹.

فالنسق، من خلال المستوى المعجمي، هو صيغة ذهنية، بالدرجة الأولى، لإدراك كيفية ارتباط
وتعالق وتلاحم الأجزاء/ العناصر/ الخلايا/ الأصوات/ الحروف/...، وهو صيغة تقنية لتدبير
الوحدات، وتنظيمها وترتيبها وفقا لمنهجية معينة تنسق بين وظائف هذه الوحدات، وتعطيها معنى
كليًا.

أما إذا عدنا إلى الموسوعات والقواميس المتخصصة حسب الحقول المعرفية، فإنها ستسعننا
بتحديدات مهمّة لمفهوم النسق، بداية من المفاهيم العامة والفضفاضة إلى المفاهيم المتخصصة؛ ففي
(موسوعة الفلسفة): «النسق بشكل عام، هو مجموع لا متناه من الرموز. وفي الفلسفة هو قائمة
من البديهيات وسلسلة من القواعد التي تقول بالتحويل.»²

وفي (قاموس الفلسفة) نجد المقصود بدراسة الأنساق الفلسفية هو دراسة «لمنطق الفكر ونظام
العلل في العمل الفكري.»³ ومعنى العنصر الفلسفي أو الفكرة الفلسفية «لا يوجد بالتدقيق محددا
من خلال توافق داخلي في النسق فقط، ولكن من خلال وظيفة الفكرة في النسق.»⁴
وفي القاموس تأكيد على تصوّر مهمّ يوضح لنا مفارقة الأنساق من خلال جاذبية فكرة النسق
في حدّ ذاتها؛ فـ «الشروط الخاصة بالنسقية systématicité في الفلسفة جذابة مع أنها تنطوي
على مفارقة جدّ رهيبية، هي أن الفلسفة توجد كشتات من الأنساق، وكل نسق لا يستطيع أن

¹ Le petit la rousse illustré, La rousse (Paris), 2009, p 984,985.

² Gianni vatimo et autres, Encyclopédie de la philosophie, Librairie Générale (Paris) 2000, p1568.

³ André compte-Sponvimme et autres, Dictionnaire de la philosophie, Ed. Albin Michel (Paris), 2000, p1486.

⁴ Ibid, p1486.

يفرض سلطته على النسق الآخر،... كما لا ينقاد إلا لقوانينه الخاصة، التي توجد في مبادئه؛ قاعدة نموّه الداخلي... إنه لا يوجد قانون دولي *Loi internationale* في الفلسفة... والتفلسف ليس هو البحث عن حقيقة نسق ما، ولكن هو الكشف عن نسق حقيقة ما.¹

وفي (موسوعة لالاند الفلسفية) يورد "لالاند" معنيين أساسيين للنسق؛ أحدهما عام والآخر خاص:

«أ. جملة عناصر، مادية أو غير مادية، يتعلّق، بالتبادل، بعضها ببعض، بحيث تشكل كلاً عضوياً. ((النظام المدرسي))، ((الجهاز العصبي))... ستضاف إلى الوحدة السرديّة، التي تولّد كل حركة من سابقتها، الوحدة النسقية التي تجعل عدة حركات تصب في هدف واحد.

ب. بنحو خاص، مجموعة أفكار علمية أو فلسفية مترابطة، منطقياً، لكن من حيث النظر إلى تماسكها بدلا من النظر إلى حقيقتها. ليس النسق شيئا آخر سوى ترتيب مختلف أجزاء فن أو علم في راتوب تتآزر فيه كلها تآزرا متبادلا، وحيث تفسّر الأجزاء الأخيرة بالأجزاء الأولى.»²

والتسقي *systematique* يحمل مدلولين في توظيفه نقدياً؛ فالأول تقريظي إيجابي، يحيل على كل «ما يصدر عن منهج، ما ينظّم الأفكار بدقّة.»³ والثاني استهجائي سلمي يحيل على «الذي يعاند في فكرة، ولا يرى الأشياء إلا بقدر ما تكون مؤاتية لحكمه المسبق.»⁴

وفي (قاموس العلوم الإنسانية) لا نجد مفهوما للنسق، بل للتحليل النسقي أو المقاربة النسقية *L'approche systémique*، «التي تتكئ على ثلاثة مبادئ أساسية؛ التفاعلية *L'interaction*، والكلية *La totalité*، والترجيع *La Rétroaction*، فالمبدأ الأول يعني أنه لا يمكن أن نفهم عنصرا دون معرفة الثالث فهو نمط السببية الدائرية *La causalité circulaire*؛ فالعناصر ترتبط سببياً ببعضها البعض.»⁵

ويقدّم (قاموس المناهج النوعية في العلوم الإنسانية *Dictionnaire des méthodes*

1 Ibid, p1485 .

2 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 3، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات (بيروت-باريس)، ط 2 (2001)، ص1417.

3 المرجع نفسه، ص1416.

4 المرجع نفسه، ص1416.

5 Jean-François Dortier, Le Dictionnaire des sciences humaines, Ed. Delta

(Beyrouth), 2007, p17.

- qualitatives en sciences humaines) إضافات نوعية بخصوص المقاربة النسقية
L'approche ويشير إلى أن هذه المقاربة تنخرط ضمن إطار المقاربة الإدراكية
compréhensive التي تبحث في الأطر والسياقات الكلية للفهم. ومن أهم المبادئ
الإبستمولوجية التي تمثل قاعدة أساسية للمقاربة النسقية:
- « 1. المبدأ النسقي Le principe systémique؛ إذ لا توجد ظواهر معزولة بل تكون
دائما في حالة تفاعل مع ظواهر أخرى من نفس طبيعتها.
2. مبدأ مستوى الملاحظة أو التأطير P. du niveau d'observation ou de
cadrage: فالظاهرة لا تفهم/ تدرك إلا بردها للمجموع الذي يحددها. وهذا التأطير هو الذي
يعرف الفاعلين (في الظاهرة)، فضلا عن أنه ليس مستقلا عن مشكلاتها.
3. مبدأ أولية السياق النسقي P. Du primat du contexte systémique
فالظواهر تأخذ معناها في السياق المشكل عبر النسق نفسه.
4. مبدأ السببية الدائرية P. de causalité circulaire : فكل ظاهرة تأخذ أهميتها ضمن
لعبة معقدة من التضمينات المتبادلة الحركات والاسترجاعات.
5. مبدأ التجانس الثابت P. homéostatique : كل نسق تفاعلات له قواعده الخاصة
والوظيفية التي تحدد (منطقا شموليا) يبني قوة خالصة لإعادة إنتاجه.
6. مبدأ انبثاق المفارقات P.l'émergence des paradoxe: ففي نسق ما، كل ظاهرة
تكون مستقلة/ تلقائية وخاضعة، منظمة ومنظمة، مكونة ومكونة في الوقت ذاته»¹
- وإذا انتقلنا إلى قواميس السوسولوجيا، فإننا لا نجد إشارات طفيفة فقط لمفهوم النسق، وإنما
سنجد حديثا عن الأنساق كنظرية متكاملة ومؤسسة، لها جذورها وامتداداتها ومشروعيتها
العلمية، ولها جهازها المصطلحي المفاهيمي. يشير (قاموس السوسولوجيا) إلى أن «فكرة النسق
اقتُرحت منذ ثلاثينيات القرن العشرين من طرف "ل. فون برتلنفي L.von Bertalanffy"
الذي بلور فيما بعد النظرية العامة سنة 1968. ويستخدم مفهوم النسق لتعيين أو تحديد موضوع
معقد يتشكل من عناصر مختلفة تربط بينها علاقات تفاعلية أو تبادلية. هذه العناصر تعدّ بمثابة

¹ Alex Mucchielli et autres, Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences
humaines, ed. Armand colin (Paris), 3^{ème} Ed (2009), p273.

أنساق تحتية *sous-systèmes*، أي أنها تنتمي إلى نفس الصنف الذي يشكل المجموع فيه جزءاً.

إذا كان النسق مفتوحاً، فإنه بذلك يتموقع في المحيط الذي يتفاعل فيه (وإلا فهو نسق مغلق).
فالفكرة الجوهرية هنا، تكمن في أن النسق يشكل كلاً في درجة تعقيد قصوى (بناء على درجة تعقد أجزائه أصلاً)...

كما تصنع نظرية الأنساق في الحسبان حالة النسق؛ كأن يكون في لحظة التوازن *moment d'équilibre*، أو في حالة التحوّل *L'état de transformation*، وهذا عن طريق إدخال مفهوم الترجيع أو الاسترجاع *Rétroaction (feed-back)*.

ولقد أثبتت نظرية الأنساق فعاليتها في الفيزياء، والبيولوجيا، والسيرنيطيقا، من خلال تطبيقات متعددة ومنتجة حالياً. أما المشكل المطروح والذي يستدعي المواجهة فيتمثل في إمكانية توسيع وتفعيل هذا النمط من التحليل النسقي لمقاربة الأنساق الاجتماعية فائقة التعقيد *hyper-complexes*.¹

وإذا كانت قواميس السوسولوجيا قد قدّمت التصوّر النظري والمرجعي لمفهوم النسق/ الأنساق، فإن قواميس اللسانيات ستهتم أكثر بتقديم التصور الإجرائي للنسق، فمع اللسانيات سيتحدّد المفهوم أكثر وتوضح حدوده ومعامله، ففي (قاموس اللسانيات وعلوم اللغة): «تعتبر اللغة نسقاً، وبهذا المعنى فإن كل مستوى من مستوياتها (الفونيمي، المورفيمي، التركيبي) يحتل وضعه الاعتباري من خلال مجموع العلاقات التي تربط عنصراً بآخر، وكلما يتغيّر موقع العنصر يؤثر على نظام التوازنات في النسق.

نطلق أيضاً تسمية نسق على كل مجموعة من المصطلحات المحددة المتلازمة والمتوافقة فيما بينها على المستوى الداخلي للنسق العام للسان.

ومصطلح نسق يغطي في الأخير مجموع القواعد المترابطة فيما بينها أو كل زمرة من المصطلحات المشتركة فيما بينها.

والنسق هو الذي يُوصّف / يوسّم *caractérisé* عبر علاقة الوحدات ببعضها البعض، فإذا

¹ Raymonde Boudon et autres, Dictionnaire de sociologie, Ed. la rousse (Paris), 2005, p231.

أخذنا الوحدة (père) يمكن أن نحوّلها إلى الوحدة (mère) عبر استبدال (p) بـ (m)، كما يمكن أن نحوّل الوجدتين باستبدال (è) بـ (u) (pure)، (mure)، وهذه العملية الاستبدالية التعويضية تشكل براديجمات paradigmes. ¹ «

أما المعاجم النقدية* والأدبية فلم تستطع تجاوز ما جاءت به المعاجم الفلسفية واللسانية، فحاولت الاستفادة من كل ما ورد فيها ودججه في تصور كلي، كما ورد في (معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة)؛ فالنسق الأدبي هو: «مبادئ نظرية لأدب ما، يتألف من أجزاء مترابطة، بينها تساند عضوي ووظيفي، ويستخدم المصطلح في النقد الشكلي للدلالة على وجود تماسك بين أجزاء الأثر بصورة منطقية معينة يصل إليه الناقد عن طريق التحليل اللغوي المباشر». ² وهكذا، فتبعنا للمادة المعجمية الخاصة بـ ((النسق)) يكشف عن أبعاد ذهنية وتقنية تتسم بالكلية والتنظيم والترتيب والضبط والانغلاق. وانتقلنا إلى المادة الموسوعائية المتخصصة كشف لنا عن التصور النظري المؤطر للمفهوم، إذ يستحيل أن نعالج الظواهر المعقدة (خاصة الظاهرة الاجتماعية والظاهرة اللغوية والأدبية والفكرية). بمعزل عن مفهوم النسق بما يتيح لنا أيضا من شبكة مفهومية إجرائية ذات قدرة عالية على التشخيص والفهم والتفسير والتأويل.

2. النسق في الوعي الإستيمولوجي؛ من اللوغوس إلى نظرية الكاوس:

يعدّ "الرواقيون Les stoïciens" أول من طوّر - بشكل واع - مفهوم ((النسق))، فقد عرفوا العقل كـ «نسق تمثيلات système de représentation»، وقسموا الفلسفة إلى منطق وأخلاق وفيزياء، فهي بمثابة نسق عضوي غير مراتبي système organique non hiérarchie، بلا فلسفة أولى أو ميتافيزيقا ³.

¹ Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, p475.

* عدنا إلى بعض القواميس النقدية الأجنبية ولم نجد أثرا لمصطلح نسق، كقاموس (النقد الأدبي) Joëlle Gardes - tamine, Marie Claude Hubert, dictionnaire de critique littéraire, Cérès 1996

² سمير حجازي، المتقن (معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة)، دار الراتب الجامعية (بيروت)، (د.ط)، (د.ت)، ص216.

³ Voir : Michel Blay et autres, Grand Dictionnaire de la philosophie, La rousse ,

وتعدّ الفيزياء هي ذروة النسق لأنها تُجمل علم اللاهوت La théologie. وبالنسبة للرواقيين كل شيء هو جسم (un corps). وهناك مبدآن جسمانيان كونيان؛ مبدأ منتج محاith (الإله)، ومبدأ أصلي ثابت (المادة). والعالم هو كلّ مكتمل ونهائي ولا يوجد فراغ على الإطلاق.¹ فالنسق عندهم هو نسق مغلق يحيل على علاقاته التفاعلية الداخلية ولا يوجد شيء خارجه، و«عليه قد بحثوا عن العلاقة التي تربط بين نسق الأفكار ونسق الكون، قصد الكشف عن التناسق الأزلي.»² أو عن ((اللوغوس Logos)) الذي يختزن ((علم الأشياء الإلهية والإنسانية)) أي كل الموجودات المعقولة، ولأن الطبيعة ذاتها ممتصّة absorbée في الأشياء الإلهية. والتاريخ الإنساني كله محكوم بالأشياء المحسوسة، ويصنعه التضامن الضروري بين الأقسام الثلاثة للفلسفة (المنطق، الفيزياء، الأخلاق) ونظام العلل الذي يحكم الطبيعة هو نظام العلل المنطقي (الذهني) وهو الذي يجب أن يحكم السلوك الإنساني³. ولا يوجد وعي إستيمولوجي خارج معقولة نظام العلل هذه وخارج اللوغوس الذي يعدّ «النمط الأصلي للعالم المحسوس archetype du monde sensible» و«مقياس ومبدأ التوليد mesure et principe de génération»⁴ وتظهر قيمة النسق عند الرواقيين في كونه «يعبر عن معقولة الوجود ككل مكتمل وأنه يُعبّر عن اللوغوس الكوني وعن العناية الإلهية. فالحقيقة موجودة مسبقا حاصلة من البداية، وما على النسق إلا أن يترجم خطايا وعمليا تلك الحقيقة الكونية. إنّ مراجع النسق عند الرواقيين موجودة في الكون، خارج الفكر الإنساني.»⁵

ولا يمكن أن نفهم طبيعة النسق بمعزل عن مفهوم اللوغوس، تماما كما قلنا عن مفاهيم: العقل/

CNRS éditions (paris), 2005, p985.

Ibid,p985.

² الزواوي بغورة، المنهج البنيوي (بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات)، دار الهدى (عين مليلة/ الجزائر)، ط 1 (2001)، ص73.

³ Voir : Emile Bréhier, Histoire de la philosophie (2- période hellénistique et Romanie) ISBN (presse universitaires de France), Editions Cérès (Tunis), 1994, pp47,48.

⁴ Michel Blay et autres, Grand Dictionnaire de la philosophie, p622.

⁵ رجاء العتيري، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة (تونس)، ط1 (2001)، ص87، 88.

النص/ الخطاب، لأن مشكلات الفكر الغربي ككل قابعة في معضلة اللوغوس اليونانية* التي لم ينته الجدل حولها، وطريقة تصوّرهم للحقيقة واليقين ومصدرهما وأساليب الوصول إلى الحقيقة أو الكشف عنها، ولاهوتية الحقيقة وناسوتيتها، وعلاقة اللاهوت بالناسوت، والمتعالي بالنسبي، والمقدّس بالديوي. والنسق سواء في تجريدته وصورته، أو في محايثته وتاريخيته ونسبته محكوم بهذه الرؤى والطرائق والوسائل والوسائط. فهو _ بصيغة أخرى _ محكوم بجدلية دورية ((قدسنّة الطبيعة La sacralisation de la nature وتطبيع المقدّس Naturalisation du sacré))؛ فبالنسبة للإنسان الديني الطبيعة ليست ((طبيعة naturelle))، إنها ممتلئة دوماً ((باليقيم الدينية valeur religieuse)) لأن الكون من إبداع الإرادة الإلهية. ومن ثم فالحياة حسب اعتقاده لها أصل مقدّس، والوجود الإنساني يُحَيّن كل احتمالاته عبر المقياس الديني المتعالي والمطلق. أما الإنسان اللاديني فيرفض التعالي La transcendance، ويقبل بنسبية الواقع والحقيقة. إنه صراع المقدّس والمدنّس¹

كما أنه أيضاً (النسق/ اللوغوس) محكوم بقطبين أساسيين*؛ القطب الفلسفي المنطقي، والقطب

* يعد الفيلسوف اليوناني هيراقليطس Héraclite (540ق.م - 475ق.م) هو أول من بلور مصطلح ((اللوغوس Logos)) بمعناه الفلسفي؛ كمبدأ/ مقياس مولد للعالم والأشياء والأفكار، وهو العقل الإلهي الذي يجسد النمط الأصلي Archétype للعالم المحسوس، وهو أيضاً قوة تسكن العالم المحسوس وتجسد وسيطاً أساسياً بين الإله والعالم.

Voir : Grand Dictionnaire de la philosophie, p662.

ولقد ورث هيراقليطس هذا التراث عن هذا المصطلح، وبث فيه من روحه الملعزة المتجهة من الظلمة إلى النور، واعتبر اللوغوس روح التوحيد أو التجميع الذي هو ليس إلا الحب، يقول: «يجب أن يقاتل الناس من أجل اللوغوس أو القانون العقلي كما لو كانوا يقاتلون دفاعاً عن أسوار مدينتهم» والشيء البارز في تصوّره للوغوس أنه ليس شيئاً متكوّناً منذ البداية بل هو في طور التكوين وسيكتمل مع تمام البشرية، إنه عقل سيال متدفق حركي مليء بالجدل.. إنه عقل مقاتل يقاتل بحثاً عن حقيقته وحقيقة العالم.. إنه منطلق الحرب مما يعني وجود الأضداد، وهدف هذه الحرب هو الوصول إلى التناغم.

- ينظر: هيراقليطس، جدل الحب والحرب، تر وتق وتع: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري (حلب)، دار المحبة (دمشق)، (د.ط)، 209، ص21، 22.

¹ Voir : Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Editions Gallimard (paris) 1965, folio essais, 2007, pp101, 172.

* لقد حكم هذان القطبان؛ الفلسفي (اللوغوس) والبلاغي (الميتوس) تاريخ المعرفة والثقافة الغربية وحتى التاريخ السياسي، وقد وقعت القطيعة الجذرية بينهما في حقبة (الحداثة)، أين كانت السيادة للوغوس العلمي والفلسفي، وتمّ تمهيش اللوغوس البلاغي وإدراجه ضمن دائرة (الميتوس) واللاعقلاني. ولكن مع حقبة (ما بعد الحداثة) شرع الفلاسفة والمفكرون والأدباء في تقويض اللوغوس العلمي وكسر سلطته، وتم إعادة الاعتبار للميتوس أو للهوام ش المقصاة، ولذلك قامت فلسفة ما بعد الحداثة على

إيلاء الاعتبار لكل تجليات الميتوس؛ الفتي، الطقسي، الاستعاري/ المجازي، والفوضوي، والجنسي،...، والقيمة المحورية لهذه الفلسفات ما بعد الحدائيه هي (الاختلاف) الذي ينبثق من ثنائيات: (الحقيقي/ الوهمي)، (النظام/ الفوضى)، (الأصل/ النسخة)، (الحضور/ الغياب)، (الأب/ الابن)، (المثال/ الشبيه)، (الانكشاف/ الانحجاب)، (المرئي/ اللامرئي)، وغيرها... ولذلك فإن (النسق) عند دعاء ما بعد الحدائيه هو (الاختلاف) عينه، وأطروحة "جاك ديريدا" حول (الفارماكون Le pharmakan) تجسّد هذا؛ إذ عاد الرجل إلى النص الأفلاطوني (محاورات الفيديروس) وقام بحفريات معجمية وتفكيكات معرفية وتأويلات فكرية لجذور (اللوغوس/ النسق) عن طريق كلمة (الفارماكون) التي تعني الداء والدواء، أو السمّ والترياق في الوقت ذاته، يقول "ديريدا": «إن اللامرئية المطلقة لأصل المرئي، للخير_الشمس_الأب_ رأس المال، واحتجاب صورة الحضور أو الانوجداد، كل هذا التعديّ أو الفيض الذي يشير إليه أفلاطون باعتباره (ما وراء الانوجداد أو الحضور)، إنما يتمخّض، إن أمكن القول، عن بنية للبدلية أو الإنبابة suppléance، بحيث تكون جميع الاختلافات، في نظام الحضورات، النتيجة غير القابلة للتدويب لما يتخلل وراء الانوجداد أو الحضور.

على النحو ذاته الذي ينوب فيه سقراط، كما رأينا، عن الأب، فالجدل ينوب عن الإدراك noesis المستحيل، وعن الحدس الممنوع لوجه الأب (الخير_الشمس_رأس المال). إن تراجع الوجه ليدشّن ممارسة الجدل ويحدّ منها في آن معاً. يجعّه بما لا درء له بهذه الممارسات "المتدنية" بالقياس إليه، والمتمثلة في الفنون المحاكية، واللعب والنحو، والكتابة، إلخ. اختفاء الوجه هو حركة الاحـ (ت) -لاف التي تفتتح، بعنف، الكتابة، أو، إذا أردتم، تفتتح للكتابة وتفتحها لنفسها الكتابة. جميع هذه "الحركات" في جميع هذه "الاتجاهات" [والمعاني]، تعود إلى النسق ذاته، وإلى النسق ذاته تعود مقولة "الجمهورية" التي تصف بمفردات اللا- عنف عدم إمكان النفاذ إلى الأب الكائن وراء الانوجداد أو الحضور ومقترح قتل الداخل الأليف والمتراب للصيدلة، والنظام الحسن، والجريان الحسن، والانتظام الحسن لمنتجاتها المضبوطة والمصنّفة، والمُعَايرة [من العيار]، والموسومة، والمميزة بصرامة بين أدوية وسموم، بذور حياة وبذور موت، آثار مُحسنة وأخرى ضارة. وحدة الميتافيزيقا والتقنية، والثنائية المنظمة. هذه الهيمنة الفلسفية والجدلية على العناصر الصيدلانية التي سينبغي توارثها من أب شرعي إلى ابن كريم الولادة، يضعها مشهد عائلي تحت طائلة السؤال بلا انقطاع... إن اختفاء الخير-الأب-رأس المال- الشمس هو إذن شرط الخطاب، المفهوم هذه المرّة كلحظة، وليس كمبدأ للكتابة الشاملة. هذه الكتابة (هي) (ما وراء الانوجداد أو الحضور) اختفاء الحقيقة كحضور، أو احتجاب الأصل الحاضر للحضور، هو شرط كل (تجلّ ل) حقيقة. إللا-حقيقة هي الحقيقة. واللاحضور هو الحضور. والاختـ (ت) -لاف، اختفاء الحضور الأصلي، هو في آن معاً شرط إمكان الحقيقة وشرط استحالتها. في آن معاً: هذا يعني أن الموجود -الحاضر (ON) في حقيقته، في حضور هويّته وهويّة حضوره، يزدوج بمجرّد أن يظهر، بمجرّد أن يحضر»

- ينظر: جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب (تونس)، دط، 1998، ص 128، 129.

ولقد فضلنا إيراد هذا النص، على طوله، نظراً لما يجتزنه من تصوّرات فلسفية (مرجعية) عميقة لعلاقة (اللوغوس/ النسق/ الفارماكون/ الرب/...) بإشكالية (الحقيقة/ الأصل/ الأب/...) وتقديم "ديريدا" لمفهوم (الاحـ (ت) -لاف) كبديل للخروج من الثنائيات الصلبة، والتخلص من سلطة الأصول والبدائيات والمراجع الأولى وغيرها.

- كذلك يمكن أن نشير أيضاً، نظراً لأهمية الأمر بما يخدم سياق بحثنا، إلى أطروحة "جان بودريار" حول (المصطنع والاصطناع simulacres et simulation)، ففيها يتضح مفهوم النسق من خلال ربطه بالإشكاليات الفلسفية اليونانية والغربية الكبرى، التي ما تزال تؤرق هذا العقل، كإشكالية المثال (Eidos) الأفلاطونية التي ترتبط أيضاً باللوغوس والنسق وقضايا

البلاغي الأدبي؛ «فهو في معانيه المختلفة أدّى بالمفكرين إلى إدراك الاختلاف القار بين الوجود العيني الواقعي وبين تمثيل هذا الوجود لفظيا، مما يعني أيضا أن التمثيل اللغوي ينطوي على كثير من إعادة الترتيب والتنظيم وليس مجرد استنساخ أمين لما هو موجود. وبهذا يصبح التمثيل مخالفا بدرجة ما لما هو ممثل له. إن إدراك وجود الفاصل بين ((المصدق)) وتمثيله لغويا هو ما عُرف في

التمثيل، والمحاكاة، والحقيقة والاستيهام. يقول "بودريار": «عندما تحلّ الأدوات المرئية للأيقونات محلّ ((فكرة الله)) المجردة والمعقولة؟ هذا بالضبط ما كان يخشاه مناهضو الأيقونات الذين يستمرّ معنا اليوم نزاعهم... وما ذلك إلا لأنهم استشعروا جبروت المصطنعات simulacres، وما هي عليه من أهلية في إزالة الله من وعي الناس، والحقيقة المدمّرة والمبيدة التي تخلقها (المصطنعات أي التصاوير والتماثيل) وتسمح باستشفاف أن الله في جوهر الأمر لم يكن موجودا أبدا، وإنه لم يوجد أبدا غير المصطنع (التمثال أو الصورة)، بل إن الله لم يكن أبدا غير مصطنعه - تصويره هو بالذات - ومن هنا استشاطوا غيظا لتدمير الصور. ولو أنهم اعتقدوا أن الصور لا تفعل غير حجب وستر فكرة الله الأفلاطونية لما كان لديهم ما يدفعهم لتدميرها، فمن الممكن العيش مع فكرة حقيقة مشوّهة. ولكن يأسه الميثافيزيائي تولد من فكرة أن الصور لا تخفي أي شيء، وأنها على العموم لم تكن صورا كما يعينها النموذج الأصلي، بل كانت مصطنعات كاملة، تشع دوما بإغرائها الخاص. والحال يجب بأي ثمن تحاشي موت هذا المرجع الإلهي». ويواصل "بودريار" قوله موضّحا طبيعة الاصطناع: «هذا هو الاصطناع simulation من حيث هو متعارض مع التمثيل représentation. ينطلق التمثيل من مبدأ معادلة الرمز بالواقع (وإن تكن هذه المعادلة طوبوية إلا أنها مسلّمة أساسية). أما الاصطناع فينطلق بالعكس من وهم مبدأ المعادلة، ينطلق من النفي الجذري للرمز باعتباره قيمة، إنه ينطلق من الرمز كرّدّة وعملية موت لكل مرجع، وبينما يحاول التمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مزيف، يغلف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفا مصطنعا. وعليه تمرّ الصورة بالمرحل المتعاقبة الآتية: 1. إنها انعكاس لحقيقة عميقة 2. تحجب وتشوّه حقيقة عميقة 3. تحجب غياب الحقيقة العميقة 4. تكون بلا علاقة مع أي حقيقة كانت: إنها اصطناعها الخالص المخصّص بها.

تكون الصورة في الحالة الأولى مظهرا حسنا - التمثيل هنا هو من صعيد السرّ المقدّس. في الثانية، تكون مظهرا سيّئا - من صعيد الشرّ. وفي الثالثة، تحاول أن تكون مظهرا ما - هي من صعيد السّحر. وفي الرابعة، لا تكون أبدا من صعيد المظهر، بل من صعيد الاصطناع...

عندما لا يكون الواقع ما كان عليه يأخذ الحنين على الماضي كل معناه، فنشهد الزيادة في أساطير الأصل وأمارات الواقع، والمزايدة في خطاب الحقيقة والموضوعية والأصالة، وجميعها مساعدة. كما نشهد تصعيد الحقيقي والمعيش وبعث المجازي حيث اختفى الموضوع والجوهر. ونشهد إنتاجا شغوفاً للواقعي والمرجعي، وهو إنتاج مواز لشغف الإنتاج المادي ومتفوّق عليه: هكنا يبدو الاصطناع في المرحلة التي تعيننا. إنه استراتيجية الواقع الجديد Néo réel، أو فوق الواقع hyper-réal. وهذه هي لعبة الأنساق بالضبط، فهي تراهن على تقليد المرجعيات والأصول ومطابقتها، ثم بالتدرّج تحلّ محلّها وتمحوها وتصبح عبر التكرار هي الأصل، ويصبح الميتوس هو اللوغوس.

ينظر: جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2008)، ص ص 53،50.

القرن الخامس قبل الميلاد بمسمى الوعي الذاتي البلاغي الذي أصبح سمة الأدب والجدل النظري. ولا شك أن مثل هذا الإدراك جعل أفلاطون يقارن أهمية البلاغة بأهمية الفلسفة وجعل أرسطو يرى المحاكاة تمثيلاً ((لما يجب أن يكون)) وليس تمثيلاً لما هو ((كائن أو كان أو سيكون))، وبهذا تكون المحاكاة أو الشعر أعلى درجة من التاريخ الذي يُعنى بما كان فقط. ويرى أفلاطون قوة القول (اللوعوس) في هيمنته على الروح والتأثير على العقل عاطفياً. وقد طوّر أفلاطون تمييزاً عملياً بين الرأي والمعرفة الحقيقية لكي يستطيع أن يقول إن اللوعوس يعمل بفعالية فقط على الرأي لأن الرأي ليس معرفة ومن السهل تغييره. كما رأى أن اللوعوس يعمل بفعالية أيضاً في الحاجة والجدل، إذ يستطيع اللوعوس تحقيق الإقناع بحسن الترتيب والتنظيم والعرض لا بصحة مقولاته والقدرة على كشف الحقائق. ولأنه يتعامل مع الرأي فقط فإن شهرة اللوعوس البلاغي شاعت بين الجماهير الغوغاء. أما علاقة اللوعوس بظروف الروح فتشبه علاقة العقاقير بالجسد؛ إذ بعضها يشفي وبعضها يقتل. وهذه هي حال اللوعوس مع جماهيره: بعضه يسبب الألم وبعضه يضيء السعادة والفرح؛ بعضه يثير الخوف وبعضه يشحذ الشجاعة والثقة، وبعضه يسحر الروح بنوع من الإقناع الشرير. وهكذا فاللوعوس كأسلوب يمكن أن يكون شراً أو يكون خيراً. ومن هذا المنطلق كانت البلاغة في العصر الكلاسيكي أقرب إلى كونها فن العلاقات العامة منها إلى أي شيء آخر»¹.

وهكذا، فالمشكلة الكبرى التي ترتبط بالنسق هي مشكلة الحقيقة، وارتباط هذه الأخيرة بمرجعية معينة، وبطرق وأساليب ومقاربات مختلفة للوصول إليها، أو الكشف عن مدى مشروعيتها ومعقوليتها وأصالتها، ولذلك فمع انبثاق العصور الوسطى أصبحت الحقيقة المرجعية هي (اللوعوس/ الرب)؛ فـ «الرب هو العقل الكلّي بالمعنى السامي au sens éminent، وهو مصدر المعقولة. والمعرفة أو رؤية الرب/ اللوعوس هي كالأغاية العليا لكل معرفة ذهنية... فالرب - حسب سانت أوغسطين Saint Augustin [354-430م] - هو المصدر نفسه الذي تنجم عنه كل حقيقة وهو أب كل حقيقة.»² ولا يمكن أن نبحت عنها خارج هذا الإطار الذي يقدم التصور المعرفي والوجودي المتكامل للإنسان.

¹ ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص221، 222.

² Emile Bréhier, Histoire de la philosophie (3, moyen âge et renaissance), ISBN (presses universitaires de France), Cérès Editions (Tunis), 1994 , p19.

ولقد كرّست هذه المرجعية اللاهوتية سلطتها ردحا من الزمن إلى أن ظهر "ديكارت" René Descartes [1596-1650] وبدأ ثورته العقلية تجاه المرجعية التقليدية والمدرسية، فأصبح مقياس الحقيقة ضمن الكوجيتو، ومن ثم «فلا شيء على الإطلاق خارج ((أنا أفكر، إذن أنا موجود)) الذي يضمن لي أن أقول الحقيقة»¹. فالعقل الذاتي هو الأساس في إنتاج الأنساق وفي محاكمتها والحكم عليها في الوقت ذاته بمعزل عن أي مصدر خارجي يمدنا بالحقائق الخارجية، أو كما يوضح هذا "بول ريكور"، فالنسق الفكري الذاتي ليس هو الشيء/ الموضوع ذاته بل هو ما تنتجه عملية التمثيل الذهني *Représentation mental*، وما صيرورة اختلاف *différenciation* الأشياء سوى تحولية *Variété* التمثيل ذاته؛ من النظام التمثيلي البسيط إلى النظام التمثيلي المعقد². وبالنسبة لديكارت، فإن نظام الإدراك التمثيلي ينقسم إلى نوعين؛ الأنساق العقلية السببية التي منشؤها الفكر/الذهن، والأنساق النفسية الأهوائية التي منشؤها الجسد؛ فالأولى إرادية، والثانية لا إرادية ووهمية وتخيلية. ولإنتاج الأنساق الفكرية العقلانية السامية للوصول إلى الحقيقة لابد من تطهير الذات الباحثة عن الحقيقة من هذه الرواسب النفسية³. ويرتبط مفهوم النسق عند "إيمانويل كانط" Immanuel Kant [1724-1804] بفكرة الكمال، و«مفهوم الكمال بالمعنى العملي هو أن يكون الشيء أهلا أو أن يكون كفوًا لكل أنواع الغايات. هذا الكمال كونه صفة مميزة للكائن البشري، إذا [كونه كمالا] داخليا ما هو إلا موهبة وليس ما يقويها أو يكملها سوى مهارة. والكمال الأسمى في الجوهر - أي الله [اللوغوس] - وبالتالي خارجي (من وجهة نظر علمية) هو كون هذا الشيء كفوًا لكل الغايات بشكل عام. إذا، إذا لزم الآن أن تكون الغايات معطاة لا مسبقا، فإنها هي التي يمكن لمفهوم الكمال (سواء كان داخليا في ذواتنا، أو خارجيا في الله) أن يكون بعلاقة معها وحدها، السبب المعين للإرادة؛ وإذا

René Descartes , Discours de la méthode, p32 .

1

Voir : Paul Ricœur, parcours de la reconnaissance, folio essais, Gallimard, Editions stock (Paris),2004 ,p59.

2

Voir : René Descartes, Les passions de l'âme, ISBN (France), Edition l'odysee³ (Tizi-Ouzou), 2009, p24.

كانت غاية، فبصفتها موضوعا يجب أن تتقدم على تعيين الإرادة بقاعدة عملية وأن تتضمن سبب إمكانية تعيين كهذا...

[و] بما أن المبادئ المادية غير صالحة البتة لتكون القانون الأخلاقي، فإن المبدأ الصوري العملي للعقل المحض الذي بحسبه يجب أن تُكوّن الصورة المجردة لتشريع ممكن لقانون عام بواسطة مسلمّاتنا، السبب الأعلى والمباشر لتعيين الإرادة، هو المبدأ الوحيد الذي — بالإمكان أن يكون صالحا لأوامر قطعية، أي لقوانين عملية (التي تجعل الأفعال واجبات)، وبشكل عام لمبدأ الأخلاقية، سواء كان في الأحكام أو في التطبيق على الإرادة البشرية بتعيينه لها. «¹ ومبدأ الأخلاقية هذا لا يستمد من مرجعية خارجية أو متعالية، بل من مرجعية العقل، أي الأخلاق في حدود مجرد العقل، وقل الشيء نفسه عن الحقيقة.

ويشير "جاك دريدا"، في قراءته لكانط، أن أطروحته المحورية في مشروعه الفلسفي هي المعمارية، بما هي « فن الأنساق. والنسق هو الذي يحوّل المعرفة العامية إلى علم. وهذا الأمر يحدّد أيضا الوظيفة الأساسية للعقل ألا وهي تجاوز التنافر والتشتت وتشكيل الكل المنظم، بإعطائه شكلا محدّدا. ومن هنا، نفهم ضرورة الاستعانة بالمجاز العضوي، فالعقل لا يضيف مضمونا، بل ينظّم داخل نسق ويوفّق ويمنح الشكل العضوي ويخضع للكلية وفق مبدأ داخلي. وليست المعمارية كفن للأنساق، سوى النظرية المهتمّة بعملية معرفتنا، ما دامت هذه العملية مقترنة بالعضوية النسقية. ويتم كل هذا ((تحت رعاية حكومة العقل)) وفي ظل نظامه وتشريعه، فمعلم الفلسفة سيكون مشرّع العقل الإنساني.

إن النسق يوحد تنظيم مختلف المعارف تحت راية الفكرة، ولا يتم التفكير في الكل إلا باعتباره فكرة (كما يحددها كانط، أي كشيء يصعب بلوغه)، إلا كمفهوم عقلائي لشكل الكل... [و] لما كانت الفكرة عبارة عن كل عضوي، فإن هذا الكل الذي هو بمثابة معرفة، سينمو مثل الحيوان، أي من الداخل وليس بإضافة الأجزاء بعضها إلى بعض بشكل آلي.²

وعلى الرغم من أن "فريدريك هيغل" Friedrich Hegel [1831-1770] ينتقد دوغمائية الأنساق العقلية الذاتية المغلقة، ويقحم العقل في التاريخ ويتعامل معه كبنية تاريخية، إلا

¹ إمانويل كنت، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008)، ص99، 100.
² جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2010)، ص396، 397.

أنه يزجّ به في قبضة المطلق في الأخير بعد تغريبة دورية تعبّر عن مختلف مراحل وأطوار السلب التي يتعرّض لها ويكابّد تحدياتها حتى يبلغ مرحلة الكمال والمطلق الفلسفي المتوهج، يقول "هيغل": «تصير الفلسفة من جهة ما هي جملة علم ينتجها التفكير نسقا، كلاً عضويًا من المفاهيم، ليس الذهن قانونه الأرفع، بل العقل؛ فالذهن قد وضّح على نحو صحيح المتقابلات مع ما يضعه، وحدوده وأسسه وشرطه، أما العقل فيوحّد بين ذينك الطرفين المتناقضين، فيضع كليهما وينسخهما معًا. وقد تحصل في النسق بما هو نظام قضايا لازمة أن يمثّل فيه المطلق الذي يقوم من التفكير مقام الأسّ، على منوال التفكير أيضا، أي على صورة قضية أمّ رفيعة ومطلقة. لكنّ مثل هذه اللازمة باطلة في حدّ ذاتها؛ فالذي يوضع عن تفكّر، أي قضية ما، إنما يكون لذاته مقيدا ومشروطا، فيقتضي مقيدا مغايرًا حتى يتأسس وهكذا دواليك إلى مالا نهاية فيه. فإذا قيل المطلق في شكل قضية أساسية تصلح للتفكير ومن خلاله، وتعديل فيها صورته مادتها، فإمّا أن التساوي البسيط قد وُضع، وصُدّ لا تساوي الصورة والمادة، فتكون القضية الرئيسة موقوفة على ذلك اللاتساوي؛ إذّاك لا تكون القضية الأساسية مطلقة، بل ناقصة، ولا تعبّر إلا عن مفهوم ذهني، أي عن تجريد؛ وإمّا أن القضية الرئيسة تتضمن الصورة والمادة معًا بما هما اللاتساوي، فتكون القضية في الوقت نفسه تحليلية وتأليفية، إذّاك تكون القضية _ المبدأ نقيضة، وما هي بقضية، بل تقع كقضية تحت قانون الذهن، أعني ألا تتناقض ولا تنتسخ، بل تكون ما يوضع، لكنها تنتسخ لا محالة من جهة ما هي نقيضة.»¹

فالمسألة المحوريّة عند هيغل هي أن نسق العقل يقود إلى نسق الحقيقة ونسق الحقيقة بدوره يقود إلى نسق العقل بالمطلق، والذاتي يتوحّد مع الموضوعي في المطلق، وما نراه من تناقضات بينهما، ما هي إلا نتاج التنزل التاريخي للمتعالّي transcendental.

وهكذا، فالنسق مرّة يجد مرجعيته ومشروعيته الإستيمولوجية في الكون المادي، ومرّة في اللاهوت والنصوص المقدّسة، ثم في العقل الذاتي وأخيرا في التاريخ الكوني والعقل المطلق كما هو الشأن مع "هيغل".

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هل يوجد عقل/ نص/ خطاب نسقي بالفعل؟

¹ هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، تر وتق وتع: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007)، ص141.

أم أن النسقية مجرد تصوّر في الذهن؟

فالرواقية التي نتحدث عنها مدرسة أرادت تحقيق الاكتمال في كتلة متضامنة، ولكنها لم تقدّم إلا مقالات متفرقة و متميزة لا يربطها نظام ((فوق نظري)) أو ((فوق-اختصاصي)) يتجاوز مستوى الدراسات الجزئية التي تنطلق تارة من المنطق أو الفيزياء، وتارة أخرى تنطلق من الأخلاق لتنتهي بطرح مسائل من نوع آخر. وبالتالي، فالرواقيون لم يتوصلوا إلى تحقيق النسقية المثالية لأنهم لم يجدوا مقياس الخطاب الدائري أو الكروي الذي يبرهن على الوحدة_الكل للمعرفة الخطابية. كما لم يحققوا تفاعلا حقيقيا بين الأجزاء الثلاثة (المنطق - الفيزياء - الأخلاق)، لأن منطقهم بقي صوريا ولم يستطع أن يصبح منطقا وجوديا أو عمليا¹.

ومعظم الانتقادات التي وجهت للرواقية توجّه كذلك إلى كل الفلسفات التي شكلت نفسها كأساق كبرى، الأمر الذي يدفعنا للتساؤل عما إذا كانت هذه الفلسفات محققة لشروط النسقية المعروفة؛ كالاكتمال، والكفاية الذاتية، والتماسك، والكلية، والانسجام، والنظام المعماري، والوحدة الوظيفية، وتضامن الأجزاء، والاتساق، والفعالية الوظيفية...

فإذا عدنا إلى "ديكارت" نجدّه يعبر اهتماما لعدد من هذه الشروط، ورغم استعارة الشجرة (وهي كائن حي قائم بذاته) التي تنطلق من جذورها الميتافيزيقية وتستقيم بجذع الفيزياء، إلا أن ديكارت لم يتمّ نسقه بالأخلاق النهائية. كما نجد لدى "كانط" و"هيغل" تصوّرا نسقيا للفلسفة ولكن في معنيين مختلفين. صحيح أن مفهوم النسق يفترض دوما معنى العقل والمعقولة، ولكن مفهوم العقل يختلف عندما تنتقل من الرواقيين إلى ديكارت إلى كانط وأخيرا إلى هيغل².

إن نسبة المفهمة هذه، التي بدأت فعليا مع "غاستون باشلار Gaston Bachelard

[1884-1962]" هي التي أدّت إلى مراجعة مفهوم النسق الفلسفي كخطاب مغلق على مسلماته واستنتاجاته النهائية؛ إذ إن الالتزام الصارم بفكرة انغلاق النسق على العالم المفهومي والمعنوي الذي يبنيه يؤدي بنا إلى مفارقات أو تناقضات؛ مثل فكرة نهاية التاريخ الهيجلية ووضع النقطة النهائية للخطاب الفلسفي، بعد إعطاء الكلمة للكل. ولكن هل تستطيع فلسفة فيلسوف واحد أن تحيط بكل الإشكاليات وتأتي بالحلول النهائية لها؟ وهل يمكن أن نتكلم عن النسق

¹ ينظر: رجاء العتيري، في الخطاب الفلسفي، ص 89، 90.

² ينظر: رجاء العتيري، المرجع السابق، ص 90، 91.

الفلسفي مثلما نتكلم عن النسق الإقليدي أو النسق النيوتني؟ وحتى إذا أخذنا نسقا علميا، فإن ذلك النسق هو في الحقيقة من طبيعة النموذج بمفاهيمه الموضوعاتية والإجرائية ومبادئه التحويلية الذي يكون أداة لفهم موضوعات العالم الموضوعي ولتفسيرها¹.

وهذه الأنساق/ النماذج ذات القيمة المنهجية الكبيرة في العلم الموضوعي هي كليات صورية مغلقة على عناصرها وعلاقاتها، ولكنها في الوقت ذاته مفتوحة على إمكانيات تطبيق لا متناهية في مجال البحث العلمي، فالفكر العلمي الجديد* هو فكر مفتوح على تعاليم التجربة والواقع، وخاضع لمبدأ التواضع، وبذلك لا يتشبث بالأنساق والأدوات المنهجية التي يستعملها²، ويسعى دائما لإعادة النظر في هذه المكتسبات، ونقد مسلماتها باستمرار. وهو فكر يتجه نحو التركيب والتعقيد، وكما يقول "باشلار": لا توجد ظاهرة بسيطة؛ لأن الظاهرة، أصلا، نسيج من العلاقات، لا توجد طبيعة بسيطة ولا جوهر بسيط ولا فكرة بسيطة،... في الأنساق المعقدة للفكر وللخبرة،... الأفكار البسيطة هي فرضيات عمل ومفاهيم إنجاز، تحتاج دوما للمراجعة وإعادة النظر كي تؤدي دورها الإبتيمولوجي، والفكرة الواحدة لا تفهم إلا ضمن منظومة فكرية معقدة³.

ومن ثم، فقد أصبح النسق بديلا عن مفهوم (الموضوع/ الشيء/ الظاهرة) البسيط والجوهري، وتمرد على فكرة اختزاله إلى عناصره، فسلسلة أنساق الأنساق هشمت فكرة الموضوع المغلق والمكتفي ذاتيا auto-suffisant⁴.

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص 99، 100.

* يحدد باشلار عصر العقل العلمي الجديد ابتداء من عام 1905، حين بدأت نظرية اينشتاين في النسبية تبدل المفاهيم الأولية التي كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة، فظهرت أفكار بعدها وأطروحات قلبت كثيرا من المفاهيم السائدة؛ كالميكانيك الكوانتي، والميكانيك التموّجي عند "لويس دي بروغلي"، وفيزياء المصفوفات عند هايزنبرغ، وهي كلها أفكار تؤكد على أهمية الملاحظ والمحيط بالنسبة للموضوع، والموضوعات بتني وليست جاهزة، والمعرفة دائمة التحول...

ينظر: غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي (مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية)، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط6 (2001)، ص 8، 9.

² ينظر: رجاء العتيري، في الخطاب الفلسفي، ص 100.

³ Voir : Gaston Bachelard, Le nouvel esprit scientifique (Essai), ENAG Editions (1988), p188.

⁴ Voir : Edgar Morin, La méthode (1.La nature de la nature), Editions du seuil, 1^{er} publication (1977), p100.

فمع الفكر العلمي الجديد لم يعد هناك نسق بسيط أو مغلق، ولم تعد هناك حقيقة واضحة كلياً و يقينية نهائية. وعمليات التمثيل والمحاكاة والإنتاج وإعادة الإنتاج، سواء الذهنية/ الرمزية أو المادية، لم تعد أفقية مباشرة بقدر ما تعقدت سبلها ووسائطها ومناهجها وآلياتها، وأصبح المبدأ النسقي الكبير السائد هو ((الرابطة ما بين التكوين والتحويل et La liaison entre formation et transformation))، فكل ما هو قابل للتكوين قابل للتحويل، وهذا هو المبدأ الذي ينشط الأنساق ويصنع الجدل فيها، ويفتحها على سلّميات التنظيم الحرّ والتشكيل الدّوري المتعدد الإمكانيات والاحتمالات¹.

إن كل نسق، اليوم، هو واحد ومتعدّد، كما أن كل حقيقة هي واحدة ومتعدّدة. وبالتالي، فعملية التمثيل تقوم على جدل خلاق يتضمن التشابه والاختلاف، لأن أنساق التمثيل في حدّ ذاتها هي تنظيم عضوي لعملية الاختلاف، وتنضيد للعلاقات التكاملية بين الأجزاء المختلفة والمعددة، وبين الأجزاء والكل².

وهو الأمر الذي جعل مفهوم النظام يتغيّر، فالنظام المقصود مع الفكر العلمي الجديد لا يقابل الفوضى بالضرورة، ولم نعد أمام الثنائية الكلاسيكية الحدّية: (نظام/ فوضى) (ordre, désordre)، وهذا بالضبط ما أرادت نظرية الفوضى chaos أن تعيد النظر فيه، فـ «الكون يخضع لنظام عام وناموس شامل. وقيمة نظرية "الفوضى" أنها أثبتت وجود النظام حتى في الظواهر التي لم نكن نتصور أنها تسير وفق اتساق أو ترتيب ما. لقد بيّنت النظرية وجود مستويات من النظام، فهناك نظام بسيط، وهناك نظام معقد؛ وربما كانت الظواهر التي تعلو على أفهامنا حالياً تخضع لدرجة بالغة التعقيد من النظام لم نستطع بعد معرفتها أو استيعابها، بل ربما توجد درجة من النظام ليس بمقدور عقل الإنسان إدراكها، أصلاً.

ولا يخفى أن في إثبات الفوضى والعشوائية إضعافاً للدراسة المستقبلية ولقدرتنا على التفكير حول المستقبل.. لكن نظرية الفوضى وحساب الاحتمالات دلّتا على أن الأصل هو النظام

Ibid, p115.

1

Ibid, pp 115,117.

2

والاتساق.»¹

وعلى هذا الأساس، فإن نظرية الفوضى فرضت «تحدّيًا ضخمًا على الطرق التقليدية المستقرّة علميا. وتزعم أنّها تفسّر الظواهر المعقّدة بردها إلى سلوك ونمط من التصرف مشترك فيما بينها. وتشارك علماء الكاوس (Chaos) الأوّلون في حساسيات معيّنة، إذ تشاركوا في امتلاك عين ثابتة تلتقط النمط، وخصوصا النمط الذي يُعاود الظهور، ولو مختلفا قليلا، عبر مراحل زمنية مستقلة، وتقاطعت ميولهم عند التنبّه للعشوائي والمعقّد، وللحدود المعرّجة والمتخبّطة، وللقفزات المفاجئة، تفكّر المؤمنون بالكاوس... في الحتمية والإرادة الحرّة، وفي التطوّر، وفي طبيعة الذكاء الواعي. وأحسّوا بأنهم يقبلون ظهر الجنّ لميل العلماء نحو الاختزال الذي يظهر في الميل إلى وصف الظواهر عبر ردها إلى مكوّناتها الصغيرة (كحال الكوارك والكروموزوم والنيوترون). في حين نظر أنصار الكاوس إلى أنفسهم كمن يبحث عن الصورة الكبيرة الشاملة.»²

ولذلك فقد تبين لهم «أنّ النظم البسيطة شديدة الصعوبة، من حيث عدم القدرة على التنبؤ بمسارها. وفي المقابل، ثمة انتظام ينبثق في قلب تلك النظم التي بدا أنّها تجمع الفوضى والنظام في الحين نفسه. وتجلّت ضرورة نشوء علم جديد لسدّ الثغرة بين ما يعرفه العلم عن عمل ((شيء مفرد)) وما يعلمه من عمل ((الملايين من ذلك الشيء نفسه)). وللمثال، ثمة ضرورة لتحسير المعرفة، بين عمل الخلية العصبية، التي يعرف العلماء عنها الكثير، وبين عمل الملايين منها في الدماغ والجهاز العصبي، وكذلك بين جزئي الماء وتياراته. علم يعبر الجسر الفاصل بين المعرفة عن الشيء المفرد وبين الكلّي المتألف من مجموعات من ذلك الشيء عينه.»³

أما على المستوى الأدبي والفني، فيظهر طموح إعادة النظر في مفهوم الأنواع والأجناس والأنساق الأدبية المغلقة، وفتحها على اللانصوص*، وكل الكتابات المهملة والمقصية والمستقدرة

¹ إلباس بلكا، الوجود بين السببية والنظام (دراسة في الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراف المستقبل)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فيرجينيا/ الو.م.أ)، ط1 (2009)، ص344.

² جامس غليك، نظرية الفوضى (علم اللامتوقع)، تر: أحمد مغربي، مركز الباطين للترجمة (الكويت)، دار الساقى (بيروت)، ط1 (2008)، ص18، 19.

³ المرجع نفسه، ص21.

* يشير "عبد الفتاح كيليطو" إلى أن النص له سلطته المؤسساتية التي ترتبط بالتفسير والتعليم، فالنص لا بد أن يفسّر ويعلم، بينما اللانص لا يُفسر ولا يؤول ولا يُعلم ولا يحظى بأي اهتمام، وهو ما حدث مثلا مع (ألف ليلة وليلة) الذي كان يعتبر وفق وجهة نظر الثقافة الكلاسيكية يفتقد للتنظيم الذي يحدّد النص.

التي لا تأخذ شرعيتها المؤسساتية وكذلك مراجعة مفاهيم الغموض والتلغيز والتغريب والإطناب والتكرار والحذف والاستطراد، وغيرها من المفاهيم التي أدرجت ضمن دائرة اللانظامي واللاعقلاني والمشوّه لقواعد النوع والجنس، أو المعاب والمستهجن أسلوبيا.

وكما يقول الناقد المغربي "سعيد علوش"، معبراً عن طبيعة هذا التحوّل في سياق علاقة الدراسات الأدبية والنقدية بالدراسات العلمية والفلسفية: «لم يعد العماء الديونيزوسي^{**} مجرد هوس بالمخالفة التي لا تعرف، بل هو افتراض أساسي، يعتمد على ملاحظة اللانظام في الظواهر الأدبية، عبر شروط لغوية وتحليلية معينة لتطوّر هذه الظواهر، التي تعتبر تمظهرًا لنظام تجديدي ومعقد، يسعى إلى استبدال التفسيرات الاختزالية والمثالية والجهازية بنظرية عماء، تستدعي ميكانيزمات فضائية لتوضيح الطبيعة العقلانية للمنفلت والهامشي والنفائياتي. وبذلك يكاد السلوك العمائي في نظام ظاهرة أدبية معينة يكون مظهرًا استثنائياً، يستعيد الشروط الأولية للنظام في شكل سلوك غير متوقع، يطبع الاستثناء الذي طالما أكد القاعدة، قفزا على المساءلة الدينامية... لأننا كما يقول ميشال سير (Michel Serres): (نحن منبهرون بالوحدة، فوحدها الوحدة تظهر لنا عقلانية.. فالتجزئة مُنفرة.. والتعدد كما يقول ليينتز ليس سوى نصف كائن).»¹

وفي ضوء هذا التصوّر تسعى نظرية الكاوس إلى استعادة «كل ما استبعدته التجربة الابستمولوجية والعقلانية، وما اعتبرته مدّسا وخليطا وشواشا وتناثلا لا يستجيب للأفقية المؤسسة على مبدأ الهوية. من هنا ينظم العماء كل نسق للإسهام في استدعاء النّبيّ وغير المطبوخ»².

والعبي والشاذ، والمهووس والمجنون. وهذا ما تكشف عنه تمرّدات الرواية المعاصرة؛ إذ يقدم سلمان رشدي - مثلا- لناقده العمائي إمكانات تجريبية، وبذلك يوهم المتخيل السّردي المعاصر بفوضاه

- ينظر: عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابية (دراسات بنوية في الأدب العربي)، دار توبقال (المغرب)، ط 2 (2006)، ص18،19.

^{**} نسبة إلى (ديونوسوس) إله الخمر والنشوة والفوضى والعريضة عند اليونان، وهو ضد (أبولو) إله النظام

Voir : p. commelin, Mythologie grecque et romaine, Ed. pocket (Paris), 1994, pp37,75.

¹ سعيد علوش، نظرية العماء وعولمة الأدب، مجلة علامات في النقد، ج 49، م13، رجب 1424/سبتمبر 2003، النادي الأدبي الثقافي (جدة/السعودية)، ص203.

² سعيد علوش، المرجع السابق، ص229.

المطلقة، ونرى الرواية مأخوذة داخل حركة تراوح بين النظام والفوضى، حيث فوضى الأحداث تروي تنوع الواقع في كل مظهراته. ويستبق "فيكتور هيجو" أيضا عصره؛ بإسقاطه الدرامية الدينامية المعقدة، وغير الأفقية، قبل أن يعترف بها العلماء كموضوع بحث، وقبل أن يتجرأ المفكرون والإبستيمولوجيون على النظر في وجه المتعدد المسموح، وأن يتعرفوا على ذواتهم في هذه الخطوط العمائية، وقل الأمر نفسه عن روايات "فولكنر" التي تكشف عن عالم متشظ وأبطال متمردين، وروايات "أمبرتو إيكو" التي تعبر عن نص مفتوح يتجاوز المنطق الاستنباطي، ويكسر التراتبية بين الأجزاء والكل¹. وهي كتابات تحتفي بالمقطع والمقطعية، وتدعو بإلحاح إلى استعادة الوعي النقدي بالظاهرة الأدبية في كليتها، بدل الاقتصار على القراءات الكبرى المحتفية بالأفقية والأدب التلقيني المبجل للانسجام المستحيل في مادة كل ما فيها يوحي بهجنتها واختراقها اللانهائي بخطابات متداخلة المعارف والمشارب، فلا يمكن تزيه المقاربات من شواش المقطعية المتمردة. ثم إن الوحدة والشمولية والتمامية غير مترهة عن مقصدية مقاربا ولا من أدواته، التي يراد لها الضبط والدقة، في الوقت الذي يشدد فيه الإبداع والفكر والأدب على عمائية ملازمة، لا تعمل بصيرتها النقدية إلا على المزيد من [توتورها] في مشروع لا تدعي مكوناته أي ركون إلى القبض على زئبقيته، التي يمكن لكل المناهج الإحاطة به لا التسلط عليه، فإذا كان العلم لا ينفلت من عماء الصدفية المحددة، فكيف بمجال الأدب الذي يشي كل شيء فيه عن عماء ميتافيزيقي بالإضافة إلى العماء الفيزيائي، إنه عماء مضاعف، وهذا ما يدفع إلى إعادة ترتيب الأوراق²، ومحاولة تحقيب الفكر العلمي والفلسفي والأدبي بما يتواءم وتحولات الأنماط العقلانية والأطر الذهنية والمنعطفات السوسيو تاريخية، مع الانتباه إلى مسألة مهمة وهو أن المنظومات الفكرية والتشييدات النظرية والأنساق المنهجية لا تندثر كلية ولا تزول، بل تحتفي ثم تعود، أو تكمن لفترة ثم تنبثق وتثور، وكذلك هو شأن أطروحة الكاوس، التي عادت بقوة خاصة وأنها وجدت السياق السوسيو تاريخي الذي تنسجم معه، فهي «تماس مع ثقافة ما بعد الحداثة في كثير من النقاط المهمة، مما جعل التوجهين يتبادلان المحازات الاستعارية والتطبيق المنهجي والفلسفي... فقول نظرية العماء إن العلم وليد بيئته الثقافية والاجتماعية يتأثر بها مثلما يؤثر فيها يلتقي مع طرح ما بعد الحداثة الذي يرى

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص [229-231].

² ينظر: المرجع نفسه، ص 245، 246.

أن عزل الخطاب عن محيطه محال، بل إن المحيط الثقافي الاجتماعي، شأنه شأن المحيط العلمي، هو نفسه خطاب. كما يلتقي الفريقان عند أهمية التشطّي أو الجزئي، وكذلك عند مفهوم التكرارية غير السببي، إضافة إلى أهمية المنطق غير الخطي، وانفتاح البنى إلى ما لا نهاية. بل يلتقي التوجّهان أيضا عند أهمية التعددية وتضاعف التعقيد، وانطواء السبب على النتيجة التي تتحول بدورها إلى جزء من السبب. كما أن استجابة النسق لظروفه المبدئية في نظرية العماء يتسق تماما مع الطرح التقويضي الذي يرى أن الصدفة أمر شبه محال¹. وقل الأمر نفسه عن مفاهيم: القطيعة، الفجوة، اللاستمراية والتشعب. و«أمّا تغليب الغياب والنقص على ((الحضور)) والاكتمال فهو مثيل الرؤية غير المكتملة للكون التي تسود في نظرية العماء. كما أن مفهوم اللاتقريرية ما بعد الحدائي يلتقي تماما مع مفهوم عدم القدرة على التنبؤ في نظرية العماء؛ ولا شك أن نظرية العماء جاءت دعما علميا للعماء الذي وجده "بول ديمان" جزءاً لا يتجزأ من ((البصيرة)) وإشكالية التناقض الذي تجده ما بعد الحدائيات كل خطاب. ولعل الأهم أن الطرحين يلتقيان في تأكيد استمرارية ((الصيرورة)) مقابل ((الكينونة)) الثابتة، وهي النظرة التي وسمت العلم التقليدي كما وسمت الفلسفة عبر عصورها المختلفة.

ليس ثمة تقابل بين ثابت ومتحول، بل إن التحوّل الناتج عن تفاعل مستمر سمة الوجود المادي والمعنوي، وهو المقابل الحقيقي لمفهوم ((الانتشار)) أو ((التشتيت)) عند ديريدا. كما أن الطرحين ينطلقان من مبدأ الجزم بعدم إمكانية معرفة بدايات الأمور، لكن الأمور جميعا تستمد سماتها وخصائصها من الخطاب الذي يفرزها ويقننها. وهذه الحقيقة تجعل العلم التقليدي نفسه عرضة للاعقلانية التي يجارها كما تجعله حبيس لغته وفرضياته².

وهكذا ينتقل العقل من حتمية الثوابت والمراكز إلى حتمية التحوّل والصيرورة، والنص/الخطاب من النسق المغلق إلى الأنساق الدينامية والمفتوحة.

وبعد أن كان العقل العلمي اللوغوسي يتّهم بعض الموضوعات بالشذوذ والخلل واللامعقول، ها هو اليوم يوجّه اتهامه إلى أدوات المعرفة والأجهزة المفاهيمية وآليات المقاربة أو زوايا الاستكشاف، ويرى أن الانسداد المنهجي كامن في نمط العلم الكلاسيكي لأنه يماهي بين العقل والتوازن

¹ ميحان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 296، 297.

² ميحان الرويلي وسعد البازعي، المرجع السابق، ص 297.

والاستقرار والنظام واللامفاجأة¹. وبالتالي وجب إعادة بناء وتحديد مجالات المعقولية وتشكيل حساسيات منهجية ذات طاقة معرفية واستراتيجية للتعامل بمرونة وفعالية مع الانبثاقات النسقية وتشعباتها.

3. النسق من الوعي اللساني/ السميولوجي إلى الوعي السوسيوولوجي:

مع بدايات انبثاق حقل اللسانيات تراجعت الدراسات الفيلولوجية والتاريخية، ولم تعد اللسانيات دراسة لتاريخ اللغة، بل أصبحت علما نسقيا وكونيا، وضبطت حدود موضوعها الخالص في المجال اللساني (اللغة ككيان مجرد). ولم يعد المنظر اللساني فيلسوفا يبحث عن الحقائق الميتافيزيقية، وإنما صار هدفه ومركز اهتمامه هو اللغة ودراسة خصائصها؛ الخاصة والكونية². وهذا ما جسّدته القطيعة السوسيرية التي أحدثت نقلة نوعية في الوعي بالظاهرة اللغوية؛ إذ بلور "دوسوسير" نموذجا معرفيا نوعيا في دراسة اللغة، يقوم على جهاز مفاهيمي متكامل، استطاع أن يتجاوز، بعد موته، حدود اللسانيات إلى الأنثروبولوجيا والسوسيوولوجيا وغيرها من الحقول المعرفية، وخاصة مفهوم النسق الذي لا يمكن لأي دراسة أن تقفز عليه؛ فالنسق هو مفهوم المفاهيم الذي تقوم عليه الدراسة اللغوية، يقول "دوسوسير": «... فاللغة نسق système لا يعرف إلا من خلال نظامه (son ordre) الخالص. وبمجرد مقارنة هذا الأمر بلعبة الشطرنج Le jeu d'échès يتضح ذلك؛ ففيها يسهل نسبيا التمييز بين ما هو خارجي وما هو داخلي. فأن تكون هذه اللعبة انتقلت من بلاد فارس إلى أوروبا إنما هو أمر خارجي. أما الداخلي منها فهو على العكس كل ما يتعلق بنسق هذه اللعبة وقواعدها. وإن نحن عوّضنا بعض القطع الخشبية بأخرى من العاج ivoire، فإن هذا التعويض لا ينال من نسق اللعبة، لكن إن نحن أنقصنا من عدد القطع أو زدنا فيه، فإن هذا التغيير ينال من «نحو» اللعبة إلى حدّ كبير... وبالتالي، فما هو داخلي في دراسة اللغة هو ما يغيّر النسق بدرجة من الدرجات³. «وتتولد (valeur قيمة)»

¹ ينظر: عبد السلام بنعبد العالي، منطق الخلل، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2007)، ص8.

² Voir : Anne Hénault, Histoire de la sémiotique, que sais-je ? , presses universitaires de France (Paris), 2^{ème} éd (1997), p57.

³ Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique Générale, Editions Talantikit (Bejaia / Algérie), 2002, p32.

وانظر الترجمة العربية: فردينان دي سوسير، دروس في الألسنة العامة، تع: صالح القرماذي، محمد الشاوش، محمد عجيبة، الدار العربية للكتاب (طرابلس)، ط1 (1985)، ص47.

المفردات أو الوحدات اللغوية أو العلامات من خلال نظام العلاقات (الاختلافية) داخل السياج النسقي *La clôture systémique*، وبالتالي فالنظرية اللسانية السوسيرية أسست لنسق قيم خالصة لكل استعمال لساني، وحددت المحتوى الإدراكي (المفهومي)، لا كجَرْد مفاهيمي معزول، ولكن كنسق اختلافي *un système différentiel*، لأن المفاهيم أصلاً اختلافية ولا تُعرّف إيجابياً عبر محتواها، ولكن تُعرّف سلبياً عبر المفاهيم المخالفة لها في النسق.¹

وعلى هذا الأساس أصبح مبدأ (الاختلاف/ القيمة) ساري المفعول في الدراسات اللسانية والفكرية والنقدية ما بعد دوسوسير، وصار يُعامل مع «الظواهر على أنها أولاً وقبل كل شيء كيانات تناقضية *des entités oppositives*، نسبية، وسلبية في مدلولها، وتركّب من قيم محاثة للنسق *valeurs émanant du système*»². ولم تعد حقيقة الظواهر قابعة في الجوهر *substance* أو في مراجع متعالية أو خارجية بل في الشكل *la forme*، والصيغة، والعلاقة، والمنظور، والتقنية، وما جاورها من المفاهيم المؤطرة إبستيمولوجياً بـ ((برادغم النسق/ الاختلاف/ القيمة)) الذي صنع القطيعة المعرفية مع ((برادغم السياق/ المماثلة (المطابقة، الانعكاس، التشابه...)/ الجوهر (المعنى)). وقد تمّ هذا مع الفلسفة الفينومينولوجية (الظواهرية) الهوسرلية (نسبة لهوسرل) التي دعت إلى عزل الجواهر عبر ((الاختزال الفينومينولوجي)) والتمييز بين الجوهر والفعل، والتعامل الإيبوخي *épochê* مع العالم، أو تعليق الحكم عليه، وهي عملية الوضع بين قوسين *une mise entre parenthèses* وانتظار ما ستسفر عنه لحظة التفسير.³

ولقد أعطى "هوسرل" دفعا قويا لهذه الدراسات اللسانية الحديثة وفلسفة اللغة وحتى الدراسات النقدية، حينما أكد على أن المنطق الحديث هو منطق شكلي وليس مادياً، وهو كوني وضروري،

والملاحظ على هذه الترجمة أنها لم تفرق بين مصطلحي (système نسق) و (ordre نظام)، فكلاهما تُرجم بالنظام.

1 Voir : Robert Lafont et Françoise Gardés- Madray , introduction à l'analyse Textuelle, p60.

2 Jean Cohen , Le Haut langage (théorie de la poéticité), Flammarion (Paris), 1979, p42.

3 Voir : Jean Toussaint Desanti, Introduction à la phénoménologie, Editions Gallimard(Paris), 1994, folio essais (Paris), 2005, p50,51.

والحقيقة حقيقتان؛ حقيقة العقل *vérité de raison* وحقيقة الفعل *V. de fait*.¹
وحقيقة الفعل ترتبط هنا بوظيفة الشيء أو العنصر داخل النسق، وهو ما أكدّه "أمبرتو إيكو"
بقوله: «العالم السيميائي لا يتكون من علامات ولكن من وظائف سيميائية»². وهذا التصور
رسّخه قبله ((الشكلانيون الروس)) الذين كانت معظم دراساتهم تنصب على الأنساق
الأدبية؛ الشعرية والنثرية، وتنطلق من مفاهيم: الشكل، التقنية، الوظيفة، المهيمنة،... إذ يقول
"شك洛夫سكي Chklovski": «الشكلانيون يدرسون الفن كتقنية»، ويقول
"ايخنباوم Eikhenboum": «المدرسة الشكلانية تدرس الأدب كسلسلة من الظواهر الخاصة
وتشيد تاريخ الأدب كتطور ملموس وخاص للأشكال والتقاليد الأدبية»، ففي النظرية الأدبية يعدّ
مبدأ الخصوصية/ النوعية ومبدأ الملموسية *concrétisation* كمبدأين أساسيين في العلم هما
المبدآن المنظمان للمنهجية الشكلانية، التي تخصص موضوعها البحثي في أدبية أو شعرية الأدب
لتجاوز أطروحات المذاهب المثالية حول المثال الجمالي، والمذاهب الواقعية حول الحقيقة الواقعية
والاجتماعية، والمذاهب الرومانسية والرمزية حول الحقيقة الذاتية الصوفية³. وبالتالي، أصبح
الهاجس الأساس هو البحث في وظائف اللغة والتركيز على الوظيفة الشعرية للغة، وهو الأمر الذي
باشره "جاكسون" بامتياز حينما بلور نموذج المعرفي لتفسير الظاهرة الخطابية (والشعرية خاصة)
ضمن نسق الظاهرة التواصلية؛ فالخطاب نسق لغوي تواصلية تحكمه شبكة من الأنساق الوظيفية
تتفاعل مع بعضها البعض وفق آليات وإليات معينة، تهيمن فيها وظيفة معينة على بقية الوظائف،
وهذه الوظيفة المهيمنة *La fonction dominante* هي التي تحدّد نوع الخطاب وخصائصه،
فالخطاب، إذن، تحكمه حركية تفاعلية نسقية بين أنساق ثانوية ونسق مهيمن، وآليات للنسقة،
وكلما انتقلنا من نوع خطابي إلى آخر صار ما هو مهيمن ثانويا وهكذا، وهذا مخطط جاكسون
بعناصره/ ووظائفه الست⁴:

Voir : Anne Hénault , Histoire de la sémiotique, p82,83.

1

Umberto Eco, La production des signes, tro : Myriem Bouzaher biblio
essais, librairie Générale Française (Paris), 1992, p12.

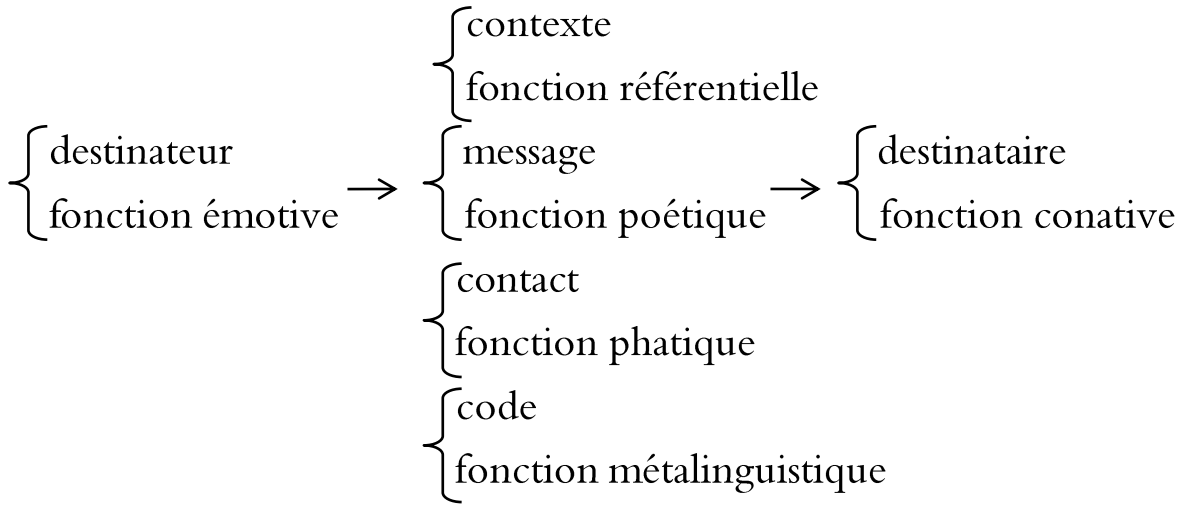
2

Voire : Anne Hénault, Histoire de la sémiotique, p84,85.

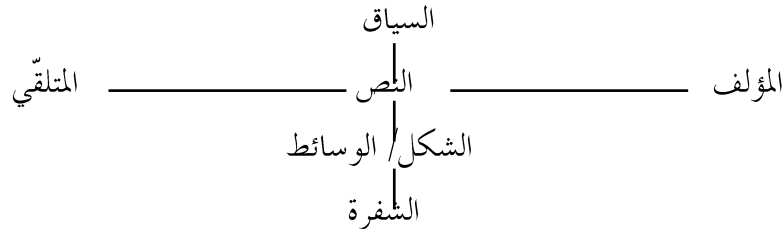
3

Voire : Daniel Delas et Jacques Filliolet, linguistique et poétique,
librairie Larousse (Paris), 1973, p40,41.

4



وإذا كان «نسق التواصل اللساني الذي وضعه ياكبسون نموذجاً أصلياً لكل عملية تواصلية، فإن نسق التواصل الأدبي العام يمكن أن يكون على الشكل التالي:



يمكن للعناصر المكوّنة لهذا النموذج النسقي أن تتخذ أسماء أخرى، حسب المقاربات والخلفيات الفلسفية والإيديولوجية. مثل المؤلف، يصبح هو المنتج، والسياق هو المجتمع، والنص هو المنتج، والمتلقي هو المستهلك في المقاربة الاجتماعية والماركسية للأدب. كما يمكن أن يتفرع كل عنصر إلى عناصر متعدّدة، مثل تفرّيع المؤلف إلى أنواع المؤلفين، والمتلقي إلى أنواع المتلقين، والنص إلى مفاهيم مختلفة عنه، وهكذا... ولكن الأهم من كل هذا، هو محاولة ضبط نسق التواصل الأدبي الذي يتم عبر العلاقة الموجودة بين كل عناصر هذا النسق. وكذلك اختلاف المرجعيات التي يقوم عليها كل نسق، واختلاف المستويات التي يراد الكشف عنها في الظاهرة الأدبية.¹

ونسق التواصل الأدبي نسق موسوعي شامل، كما يرى "أميرتو إيكو"، ويخضع لتغيرات وتطوّرات دورية، ولا يمكن محاصرته بنموذج بسيط، فهو بحاجة دائمة للنمذجة وإعادة النمذجة، و«هذا النسق الشامل لا يكفي بربط هذه الحقول الجزئية بعضها ببعض، بل يكشف عن تناقضاتها من خلال عقد مقارنات بينها... [وتأتي] مقولة الموسوعة باعتبارها نسقاً دلاليّاً شاملاً يقودنا إلى تقديم تعديل لمقولة السنن [code]. فقد لا يكون السنن، في مجموعة كبيرة من

¹ أحمد بوحسن، مفهوم النسق، ضمن كتاب: المفاهيم تكوّنها وسيورتها، ص 77.

النظريات السيميائية، سوى نسق بسيط من التطابقات، وهو ما يجعل منه نسقا جامدا لا يتغير. وعلى العكس من ذلك، فإن النسق الدلالي الشامل لا يمكن عرضه في كليته لأنه دائم التغيير، تغييراته تحددها حياة السيموز* ذاتها.

فبينما تكون إعادة بناء الأنساق الدالة عملية بسيطة، فإن الأنساق الدلالية تتبين بسرعة: هذا ما يمكن أن نطلق عليه حياة الثقافة... وهو ما يفرض على كل نسق أن يعيد بناء نفسه (وقد لا تشمل إعادة البناء هاته سوى حقول ومحاور جزئية). ولهذا فإن عالم التوليد السيميائي هو عالم متحرك. وأن نفترض أن له بنيات لا يعني أبدا أننا نفترض أنه ثابت: إن الأمر يتعلق، على العكس من ذلك، بالتعرف على آليات تغيير بنيته.

وبناء عليه، فإن القوى المادية تمارس، من خلال إثارتها لأحكام فعلية، تأثيرا على بنيتها الفوقية، أي على عالم التوليد السيميائي. ولكن وبما أن القوى المادية يجب أن تودع داخل علامات لكي تفهم ويتم التفكير فيها (روابط القوى الاقتصادية، القيم النسبية للممتلكات، تواصل إيديولوجي)، فإنها تتخذ هي ذاتها موقعا داخل السيموز، على شكل علامات، وستكون حينها خاضعة لتأثير عملية التوليد السيميائي هذه.¹

وعالم التوليد السيميائي هذا هو ما يسميه "أ.ج.غريماس A.J.Greimas" [1917-1992] بـ ((النموذج العاملي)) الذي يشتغل باعتباره شكلا تركيبيا أوليا للدلالة، أي أنه يحيل

* على خلاف بعض التفكيكين الذين رأوا في بعض إشارات "ش.س.بيرس" إلى مبدأ السيموزيس (sémiosis) كمبدأ للدلالة اللاهائية باعتباره يحيل على تصور يرى في التأويل سيرورة لا تنتهي عند حدّ بعينه، نظر "إيكو" إلى السيموز باعتبارها مجأ للتعددية لا باعتبارها تأويلا بلا نهاية. فالإحالة عنده، أي سيرورة السيموز، يجب أن تؤدي إلى إغناء نقطة الانطلاق لا إلى نفي أية صلة بها، فالمعرفة التي يستقر عليها التأويل، بعد تطور كاف للفكر، كما يقول بيرس هي إغناء للمعرفة التي شكلت نقطة انطلاق سيرورة التأويل. وهذا ما لم يدركه هؤلاء، فقد أوحى لهم مبدأ (اللاهائية) أن الأمر يتعلق بتأويل يستند إلى إحالات لا تحكمها أية غاية.

- ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل (مدخل لسيميائيات ش.س.بيرس)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005)، ص35.

¹ أمبرتو إيكو، العلامة (تحليل المفهوم وتاريخه)، تر: سعيد بنكراد، كلمة (أبو ظبي) المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2007)، ص178، 179.

* النموذج العاملي Le modèle actantiel يتحدّد من خلال الخانات التالية: ذات ترغب في امتلاك موضوع تلبية لحاجة (مرسل) ومن أجل غاية (مرسل إليه) وتصادف في طريقها من يمد لها يد العون (مساعد) ومن يحاول منعها من الوصول إلى موضوعها (معيق).

على الصيغة العامة التي تختصر السلوك الإنساني من حيث هو فعل موجّه نحو غاية، ويستجيب لمحفّزات ويواجه صعوبات ويتلقّى مساعدات إلخ. وبعبارة أخرى، يتعلّق الأمر بطريقة في توزيع القيم على عوالم متقابلة حيث يصرف الناس سلوكهم ضمن دوائر السلب والإيجاب. ويتحدّد هذا النموذج ضمن مستوى توسّطي يجمع بين صيغة تجريدية مطلقة (البنية الدلالية، الأوّلية) وبين مستوى محسوس (القصة المشخّصة). ويشكّل، من خلال موقعه ذاك، الشروط الضرورية التي تجعل المعنى قادرا على التدليل، أي إمكانية الإمساك به من خلال سيرورة، لا باعتباره جوهرًا متعاليا لا تدركه الأبصار. إنه بعبارة أخرى، إخراج تركيبي يمثّل العالم من خلاله باعتباره الفُرجات التي تمكّننا من تلمّس مختلف مستويات المعنى. وهذا التركيب المتحقق ليس سوى حصيلة السيرورة التي تحبّي في ثناياها هذه المراحل مجتمعة. إنها إحالة أخرى على مقولات: العلاقة، الشروط، الإمساك، وهي كلّها دالة على أن الدلالة ليست معطى جاهزا، بل مصدرها سيرورة تنتشر في جميع الاتجاهات.

فلهوى، مثلا، ليس الكليّة الانفعالية، إنه أحد أشكال وجودها، أي ما يترتب عن انشطار الذات لحظة اصطدامها بالعالم، ولكنه يعدّ من جهة ثانية، من خلال أشكال التحقق هاته، رغبة في العودة إلى هذه الكتلة والانصهار من جديد في وحدة مطلقة، كما يمكن أن توحى بذلك تلك الرغبات التي تستبدّ بنا وتدفعنا إلى محاولة الانصهار في طبيعة ممتدّة إلى ما لا نهاية: عندما يودّ العاشق ((الذوبان)) في محبوبه، أو عندما يتماهى البخيل مع المال، فتصبح حافظة النقود ذاتها موضوعا... فهل العالم واحد، يفيض من امتلائه، أي بنية مزيج قابل للانفجار، أم هو كليّة عمائية* تهفو إلى الوحدة؟¹. وبالتالي، فكل نسق أفعال سيميائي أو نسق حالات تتحدّد هويته أو قيمته أو مردوديته بالنسبة لثقافة ما من خلال انتمائه إلى السيميوسفير *La sémiotique* الكلي، كما يصطلح عليه "يوري لوتمان" *Youri Lotman [1993-1922]*، الذي يدبّر آليات الاختلاف والتضاد والتنافر والتصارع والتوتر والتوازي واللاتجانس ويوفّر لها مناخ التعايش وظروف التدافع والتكافل، ويكفل للأنساق الفرعية إمكانات إعادة الانبناء والاندماج في

- ينظر: سعيد بنكراد، مدخل إلى السيميائية السردية، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط2 (2003)، ص47.
* تكشف هذه العبارة التساؤلية لغريماس وفونتني عن مدى تجذّر جدلية اللوغوس والكاوس في المنظومة الفكرية الثقافية الغربية.
¹ ينظر: أليجيرداس.ج.غريماس وحاك فونتني، سيميائيات الأهواء (من حالات الأشياء إلى حالات النفس)، تر وتق وتع: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت)، ط1 (2010)، ص[26-29].

النسق الكلي. يقول "لوتمان": «في نفس الآن ومن خلال فضاء السيميوزيس في كليته، منذ لغة اليومي لمختلف المجموعات البشرية ولغة المراهقين إلى لغة الموضة، نعين أيضا تجديدا مستمرا لأنواع السنن. هكذا فإن كل لغة تجد نفسها غارقة داخل فضاء سيميوطيقي خاص، ولا يمكن أن تشتغل إلا بالتفاعل مع هذا الفضاء. الوحدة الأساسية للسيميوزيس، الآلية الفاعلة الصغرى، لا تكون لغة معزولة ولكنها تكون كلية الفضاء السيميوطيقي لثقافة معينة. هذا الفضاء هو الذي نصلح عليه ((بسيمياء الكون La sémiosphère)).

سيمياء الكون هي النتيجة، كما أنها هي الشرط لتطور الثقافة؛ نعلل اختيار هذا المصطلح قياسا على مفهوم الكون الحيوي، كما حدده "فيرناديسكي" *، وهو المجموعة والكلية العضوية للمادة الحية، وأيضا الشرط الضروري لاستمرار الحياة...

سيمياء الكون موسومة باللاتجانس. اللغت التي تملأ الفضاء السيميوطيقي تعدّ متنوعة ومتراطة ببعضها البعض على طول طيف يذهب من إمكانية كاملة ومتبادلة للترجمة إلى استحالة كاملة ومتبادلة أيضا للترجمة. اللاتجانس يتحدّد في ذات الحين بتعدّد العناصر التي تكوّن سيمياء الكون وباختلاف الوظائف التي تنجزها هذه العناصر»¹.

وهكذا تكشف لنا السيميائيات عن نسبية الأنساق الدلالية، وتطوراتها/ تحولاتها المستمرة، ويتضح أنه لا يمكن وصف هذه الأنساق إلا جزئيا واستنادا إلى وقائع إبلاغية ملموسة ومحدّدة لأن الممارسة الاجتماعية ذاتها لا تجد تعبيرها إلا في السيميوز *sémiosis*، والعلامات ليست مجرد أدوات تعكس القيم والقوى الاجتماعية، وإنما هي في حدّ ذاتها قوى اجتماعية².

وهذه هي اللحظة المفصلية التي قرّبت الحقلين من بعضهما البعض أكثر؛ حقل السيميولوجيا وحقل السوسيوولوجيا، إذ لا يمكن أن يبقى تحليل الظواهر مقتصرًا على البنيات الاجتماعية دون الانفتاح على ما فيها من نسيج دلالي رمزي، الأمر الذي يبرّر ضرورة توسع علم الاجتماع للانفتاح على مجال السيميولوجيا لتأليف مقاربة سيميوسوسيوولوجية تجعل السوسيوولوجي متنبّها

* فلاديمير ايفانوفيتش فيرناديسكي *vernadsky*: عالم فيزيائي روسي (1863 - 1946) كان أستاذا بجامعة موسكو، عرف بأبحاثه الكثيرة حول الكون والأرض، وهو من بلور مفهوم ((الكون الحيوي *cosmos vital*)).

¹ يوري لوتمان، سيمياء الكون، تر: عبد الحميد نوسي، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2011)، ص [17-19].

² ينظر: أمبرتو إيكو، العلامة (تحليل المفهوم وتاريخه)، ص 179، 180.

إلى ما في الظواهر الاجتماعية من بعد رمزي وأنساق دلالية، ومتيقظاً إلى ما يمكن أو يوجد في العلاقات والممارسات من علاقات معان ودلالات ورموز. كما تجعل السيميولوجي أيضاً لا يقف فقط عند فهم مستوى الخطابات التي تنسج حول عالم البشر أو إعادة تكوين أنساقها، بل يتجاوز هذا إلى ربطها بسياقها السوسيو تاريخي وتفسيرها تفسيراً تركيبياً¹. وهذا ما جعل "رولان بارت" لا يقف عند الجانب التجريدي من النسق العلاماتي، بل سعى إلى كشف الشروط والملاسات السوسيو تاريخية التي أنتجت واستهلكت ضمنها، وكشف أساليب أسطرقتها Les styles de mythologisation، وإزاحة الستار عن نسبة العقل المستخدم لها وعن المفارقات التاريخية Les anachronisme التي تولدها الأنساق الدلالية في النصوص والخطابات. فالعالم ليس واضحاً وطبيعياً، وإنما هو مشهد ممسرح وفق ديكور معين، خلفه تكمن الأنساق التمثيلية الحقيقية، ومؤدلج وفق رؤية الجماعات البورجوازية التي تدير دواليب الرأسمال المادي والرمزي². ثم إن الأشياء/ الموضوعات لا توجد كعلامات معزولة، أو كأنساق مادية مفصولة عن بعضها البعض، وإنما هي دائماً، كما يقول "بارت"، قيد الاستعمال والامتلاك والتنازع، إنها في الغالب مرتبطة بمعطين أساسيين؛ المعطى الرمزي: فكل موضوع/ شيء له عمق استعاري، إذ له على الأقل مدلول واحد، والمعطى التصنيفي؛ إذ لا يمكن أن يعيش الإنسان دون أن يعي مراتب الموجودات والموضوعات التي تحيط به، ومكانة كل شيء/ موضوع بالنسبة له وللجماعة التي ينتمي لها، وهو بحاجة أيضاً إلى معرفة معايير التصنيف والترتيب والأولوية³.

فعملية النسقنة Systematisation _ وفق السيميولوجيا الاجتماعية _ تقوم بالدرجة الأولى على تمثيلات اجتماعية جدّ معقّدة شقّها الأول يتعلق بآليات وإواليات الترميز، وكيفيات فك الترميز، والثاني يتعلّق بأطر وبرامج التصنيف وسلّميات التركيب التي يتولد عنها: مراكز وهوامش، وأصيل ودخيل، ومقبول ومرفوض، وغيرها.

وبالتالي، فالأنساق هي دائماً متعلقة بعمليات تواصلية اجتماعية إيكولوجية على مستوى فائق

¹ ينظر: محسن البوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2010)، ص83.

² Voir : Corine François-Denève, Mythologies (Roland Barthes), connaissance d'une œuvre, éditions Bréal (Paris), 2002, p40,41.

³ Voir : Roland Barthes, L'aventure sémiologique, p253.

من التعقيد، ولا يمكن فهمها أو معالجتها أو تفسيرها من خلال جهاز مفاهيمي واصف مغلق وناجز، فنحن أمام جدل إبستمولوجي بين المفهوم الواصف والنسق، وبين سَمَطَقَة الظاهرة/ المجتمع، واجتماعيات السيمولوجيا، وبين سكونية الظواهر وتعاقبيتها. الأمر الذي حدا بالسوسولوجيين إلى بلورة أطروحات تتجاوز النسق المغلق والأجهزة المعرفية الواصفة/ الناجزة لتوجه أنظارها نحو الأنساق المفتوحة والمعقدة والمتعددة؛ إذ يرى السوسولوجي الألماني "نيكلاس لومان"، أنه «عند تناولنا لنظرية الأنساق المفتوحة [بجد] أن الأنظار تتجه نحو البيئة بقوة أكبر من ذي قبل. لا يتعلق الأمر بمجرد معرفة أن البيئة موجودة، بل بإدراك أن النسق المفتوح بحد ذاته يقوم على علاقات ما بين النسق والبيئة، وأن هذه العلاقات ليست ساكنة، بل ديناميكية في الوقت عينه وكأنها قنوات توجيه الارتباطات السببية. بهذا غدا واضحا أنه لا يمكن للنسق أن يكون بمعزل عن بيئة. وإلا لسار النسق نحو (الاعتلاج) *، أو لما تحقق على الإطلاق، لأنه يُعاود تحلله مباشرة إلى حالة توازن لا متميزة.¹ وهذه العلاقات الديناميكية بين البيئة والنسق هي التي تؤكد استمراريته عبر المكان. وما دام الزمن عاملا فاعلا في الأمكنة ومتحركا بشكل كبير في هويتها، فإن هذه الاستمرارية التحولية «ضرورية لهوية النسق»²، لأنها هي التي تجعلنا ندرك النسق كاختلاف فقط، فالنسق كما يقول "لومان"، «هو الاختلاف، الاختلاف بين النسق والبيئة»³، أي أننا أثناء دراسته أو محاولة الكشف عنه أو تفسير طبيعته وحدوده وامتداداته لا نبدأ بكليات وكونيات ومسلمات، أو بمفهوم ناجز للعالم أو للوجود أو للظاهرة، بل لحظة اختلاف، فحين «ينشأ النسق الاجتماعي... يتطور التواصل من التواصل. لا نحتاج لإيضاح مسألة التواصل الأول، لأن سؤال: ((ماذا كان التواصل الأول؟)) هو سؤال في نسق يتواصل. يفكر النسق ببدايته من الوسط دائما. نستطيع طرح سؤال، كيف كانت البداية، عندما يكون قد وصل إلى درجة تعقيد كافية... إذا لا قهنا الأسئلة عن البداية أو أنها قهنا باعتبارها واحدة من بين أسئلة أخرى كثيرة. ما

* الاعتلاج Entropie هو مقياس مدى قابلية قلب عملية ترموديناميكية ما في الترموديناميك والميكانيك الإحصائي، تشكل الأنثروبيا متغيرا فيزيائيا أساسيا لوصف نظام ترموديناميكي. حيث تمثل الأنثروبيا قياسا لمقدار الطاقة الحرارية التي لا يمكن تحويلها إلى عمل. ينظر: هامش (مدخل إلى نظرية الأنساق)، ص 59.

¹ نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص 74.

² المرجع نفسه، ص 84.

³ المرجع نفسه، ص 85.

يهننا من هذا النموذج اكتفاؤه بنمط واحد من العمليات.¹ وهو الاختلاف كـ « عملية تملك القابلية للمواصلة »²، و « هي الضامن لوحدة الحياة بالمعنى الدقيق »³.

ولقد بلور "لومان" أطروحته هذه من خلال تمثل مجموعة من الأطروحات اللسانية والسوسيولوجية والمعلوماتية؛ كأطروحة "دوسوسير" التي تفهم اللغة كنسق من الاختلافات، إذ يشير "لومان" إلى « أن اختلاف الكلمات هو ما يحافظ على فعل اللغة، وبالاختلاف يتحكم المرء بالذي يمكن له أن يقوله تاليا؛ أما إذا كانت هذه الاختلافات موجودة في الواقع، فذلك أمرٌ يبقى معلّقا. بطبيعة الحال ليس من شأن المرء البدء بالتكلم لولا افتراضه وجود شيء ما يمكن تسميته بهذه الطريقة، لكن بالنسبة لمسار فعل كلام ما، لصيرورة كلام ما، أو كما يمكننا أن نقول أيضا لتواصل ما فيكون الاختلاف داخل نطاق اللغة ذاتها هو الحاسم. هذا الاختلاف منفصل عن مسألة المرجع، أي عن الشيء الذي يريد المرء التكلم عنه.»⁴

يشير كذلك إلى أطروحة السوسيولوجي الفرنسي "غابرييل تارد" Gabriel Tarde "حول ((نسق المحاكاة الاجتماعية))، « فقد قدّم نظرية للمحاكاة، لانتشار وتوطيد المجتمع البشري بوصفه محاكاة، ولم يبتدئ بتصوّره للوحدة، بل بالاختلاف. فعندما يقلّد المرء شخصا ما، يشترط وجود شخص مختلف أصلا. فالمرء لا يستطيع تقليد نفسه باستمرار، لاسيما في الفن. لكن المرء يرى نفسه عند ذاك شخصا آخر رسم لوحة ووجدها من الجمال بحيث أنه يريد أن يصنع لوحة مماثلة من جديد. على أية حال يشترط وجود اختلاف.»⁵

وهو الأمر نفسه مع أطروحة السوسيولوجي الأدبي الفرنسي "رينيه جيرار" René Gérard "حول ((نزاع المحاكاة))؛ إذ « يقع المرء المقلّد في نزاع مع الذي يريد تقليده؛ النسخ بحدّ ذاته نوعا ما لفتّة ودودة، ويظن المرء المقلد أنّه يقلد من يعجبه. لكن عندما تكون خيرات العالم قليلة، عندما لا تكون هناك سوى القليل من النساء المرغوبات على سبيل المثال، ويقلّد المرء ما هو محطّ

¹ نيكلاس لومان، المرجع السابق، ص 99.

² المرجع نفسه، ص 98.

³ المرجع نفسه، ص 98.

⁴ المرجع نفسه، ص 86.

⁵ نيكلاس لومان، المرجع السابق، ص 87.

الرغبات، الشهوات، محطّ التوق، يصبح المرء عندها منافسا، فينشأ نزاع... هناك تقليد يبدأ المرء فيه بالاختلاف، ويجعل العضلة النابغة عن هذا الاختلاف معضلة تفسير النظام الاجتماعي.¹ ومن منطلق تمثّل هذه الأطروحات يصل "لومان" إلى بناء تصوره للنسق كسلسلة من العمليات المعلوماتية التواصلية التي تولّد اختلافات باستمرار بين الأنساق من جهة، وبينها وبين البيئة من جهة أخرى، وهذه الاختلافية *Différenciation* هي التي تولّد بدورها الأشكال المحكومة بقوانين اختلاف عناصر النسق. ومن ثم - حسب وجهة نظره - كل تفكير في النسق لابد أن يضع في الحسبان أن لا شيء خارج عملية التواصل.

ولقد انتقد هذه الأطروحة (اللومانية) الناقد والمؤرّخ الأدبي الألماني "سيغفريد شميت siegfried schmidt"، مبيّنا «أننا لا نستطيع أن نبدأ التواصل من الفراغ أبداً، ما دمنا نوجد من قبل، ونتواصل في واقع مؤوّل ثقافياً (في عالم المعنى)»². وعلى هذا الأساس فهو يرفض ادعاء "لومان" «بأن النسق الاجتماعي للأدب يجب أن يصاغ على أساس الأنساق التواصلية، أي على أساس الأنساق التي لا تضمّ إلا فئة واحدة منسجمة من العناصر... إن نظرية الأنساق العامة تتناقض مع مثل هذا الحل. فالأنساق الاجتماعية تصاغ نظرياً كتعقّدات دينامية مترابطة بشكل غير خطّي للأنساق، حيث تتوقف البنيات - من بين البنيات الأخرى - على قرارات الأنساق الفرعية، أي الوجود الإنساني أو الفاعلون... والأنساق الاجتماعية لا تفعل بنفسها (كما يقول لومان) ولكنها تشكّل الأفعال عن طريق أنماط من التعقيد المختزل»³. وما دامت الأنساق تفترض دائماً مصالح الفاعلين وتتضمنها فإن «الأنشطة الاجتماعية للفاعلين تتأثر بعقلانيات ثلاث متصارعة: عقلانية النسق (التي تضيف معنى خاصاً على الأفعال الاجتماعية عبر ترابطات نسقية)؛ وعقلانية التواصل (التي تعرف دوراً لتواصلات في السيرورات الاجتماعية)؛ وعقلانية الفاعل. والتفاعل بين هذه العقلانيات أساسي لتشييد الواقع الاجتماعي»⁴.

وعلى غرار هذا يقدّم "شميت" نموذج المعرفي لصياغة النسق الاجتماعي كوحدة معقّدة ذات

¹ المرجع نفسه ، ص 88.

² ز.ي. شميت، مقارنة نسقية موجهة للدراسات الأدبية، تر: أحمد بوحسن، ضمن كتاب: انتقال النظريات والمفاهيم، ص 176.

³ ز.ي. شميت، المرجع السابق ، ص 177، 178.

⁴ المرجع نفسه ، ص 178.

أبعاد بنيوية متداخلة:

«1. الفاعلون ومجالاتهم المعرفية.

2. التواصل

3. البنيات الاجتماعية والمؤسسات (بما في ذلك أنساق الوسائط [وسائل الإعلام]).

4. عروض / نصوص الوسائط (النصوص الأدبية وظواهر أدبية أخرى بالمعنى الواسع).

5. الأنظمة الرمزية للمعرفة الثقافية»¹.

وبالتالي، فنحن - مع شميت - لا نتكلم عن نسق يحكم نفسه بنفسه، بل كلما استحضرننا النسق، لابد أن نستحضر الفاعلين والملاحظين وسياقات الملاحظة والإنتاج والتلقي والتأويل. فإذا كان مقترح "لومان" ينظر إلى التواصلات ويحيل كل شيء إلى العملية التواصلية، فإن مقترح "شميت" يعتمد أساساً على التبادلات بين الفاعلين الاجتماعيين، والبنيات الاجتماعية والتواصلات، والمعرفة الجماعية، والوسائط، ويراعي التعقّد التام لهذه الشبكة من أجل تفسير الكيفية التي يمكن أن تتعاون بها المعرفة والتواصل تعاوناً تاماً².

وكل فهم للنسق الأدبي لابد أن يوجّه « نحو المعرفة الثقافية الجماعية، و[يؤوّل] في ضوئها (أي متوقّعة بشكل متبادل) (وضمنها القيم، والمعايير، والانفعالات) والمكتسبة من طرف كل فاعل في سيرورة التنشئة الاجتماعية الأدبية»³.

ووفق نموذج "شميت" يمكن دراسة الأدب، بوصفه نسقاً فرعياً نستطيع تحديد مكوّناته الداخلية بطريقة بنيوية، وتحديد علاقة هذه المكونات بعضها ببعض وعلاقة النسق برمّته بأنساق أخرى بطريقة نسقيّة، ثم ربط الأنساق الفرعية بنسق الأنساق (المجتمع)، وهذا ما يوضّحه المخطط الآتي⁴:

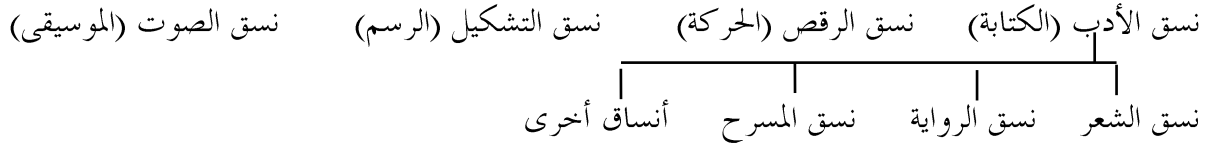


¹ المرجع نفسه، ص 179.

² ينظر: ز. ي. شميت، المرجع السابق، ص 183.

³ المرجع نفسه، ص 180.

⁴ ينظر: كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 32.



ويقترَب نموذج "شميت" هذا من حيث طبيعته التعقيدية والتعددية من نموذج المنظر اليهودي "إيتمار إفن زهر" Etamar Even Zohar حول تعدد الأنساق poly systèmes، الذي ينطلق في دراسته للظاهرة الأدبية من منظور نسقي، من فرضية أساس، هي: إن مجموع الإنتاج الأدبي هو تعدد أنساق أو نسق أنساق. وبناء عليه فإن الأدب عامة والتاريخ الأدبي خاصة يشكل نسقا معقدًا تتداخل عناصره (الأنساق الفرعية) وتتعلق وتتفاعل بحكم الطبيعة التواصلية/الدلائلية/التداولية التي يتوسل بها في إنتاج خطابه، إذ من الممكن أن تُحلل فكرة الأدب على نحو أفضل باعتبارها ظاهرة تاريخية إذا ما تناولناها نسقا مرتبطا، سياقيا، بتطور فكرة النسق اللساني. فقياسا على هذه الفكرة يستبدل هذا المفهوم (الأدب نسقا) البحث عن الوقائع أو المعطيات الخاصة بالعناصر المادية للظاهرة من خلال اكتشاف وظائفها. هكذا وبدل كتلة من العناصر المادية المتراكمة تطرح المقاربة النسقية فرضية العناصر الوظيفية منظورا إليها في تداخلها وترابطها وتعلقها. إن الدور الخاص، بكل عنصر، محدد من خلال موقعه بالنسبة للعناصر (المفترضة) الأخرى. ويقسم "زهر" مجموع الإنتاج الأدبي إلى نسقين:

- الأول: موافق للأصول canonique.

- الثاني: مخالف للأصول non canonique.

وكل من النسقين يحتوي على أنساق فرعية، وهذا التمييز يكشف عن وجود عدد من القوانين والقوالب التي تتحكم في تداول الأدب في علاقته بالمؤسسات (الدولة/القانون/الأعراف/الدين) وبجمهور القراء. غير أنها تشهد اختلافا في مراعاتها بين الكُتّاب، من عصر إلى آخر. فالصراع بين النسقين يُحدّد، بأشكال متفاوتة، تراتبية الكُتّاب والأجناس الأدبية في حقبة أدبية معينة من خلال رصد أنواع الصراعات والتعلقات الموجودة بينها، سواء على مستوى الإنتاج أو التلقي، وهذا يفترض أيضا أن يتحوّل الكاتب إلى ناقد ومستهلك في الوقت ذاته، أو أن يكون النص أدبيا أو غير أدبي تخيلا أم لا. وهكذا، فالمقاربة النسقية (تعدد الأنساق) لدى "إفن زهر" تقدّم نفسها مقارنة شمولية تُحدّد الظاهرة الأدبية في مختلف مستوياتها (الأدبية، التلقي، تعلق الأنساق، السياقات

المرجعية... إلخ) مقترحة الاستعانة بكل الإحقاقات المنهاجية والمكتسبات النظرية والتطبيقية للدرس اللساني والتداولي¹.

وهو أيضا المسار نفسه الذي ظل الناقد الكندي "كليمان موازان" محافظا عليه ومطورا لبعض مسالكه؛ إذ انطلق من تصوّر يرى في التاريخ الأدبي عامة، والظاهرة الأدبية خاصة، مجرد نسق فرعي لنسق كليّ هو (الثقافة) باعتبارها نسقا اجتماعية يشمل أنساقا فرعية أخرى كاللغة والسياسة والدين والقانون والفن...، ولا يشغل الأدب، كفن، سوى موقع تراتبي تحدده وظيفته داخل الكلّ المذكور، وهو الأمر نفسه الذي مرّ بنا مع "شميت"، ويندرج هذا التعالق بين الظاهرة الأدبية والثقافة ضمن ما يدعوه "موازن" بوحدة الدرجة الأولى حيث تفضي الظاهرة الأدبية إلى اعتبار التاريخ الأدبي نسقا متفرعا إلى قسمين:

1. نسق الحياة النصّية.

2. نسق الحياة الأنثروبو- اجتماعية.

وإذا كان الموضوع العلمي للتاريخ الأدبي هو الظاهرة الأدبية بوصفها تعدّد أنساق واقعا وملموسا فإن إحدى المهام الموكولة للتاريخ الأدبي الجديد هي: بناء مجموع الظاهرة الأدبية في انتقالها الاجتماعي-التاريخي socio-historique. وهو ما لا يتأتى إلا من خلال التمييز بين هذين النسقين الفرعيين، حيث يتّضح التعالق بين الداخلي والخارجي، بين البنيات النصّية والبنيات السياقية/ المرجعية أو بين البناء والدلالة. إنه تعالق دينامي حركي سمته التفاعل والتعالق والدينامية كما تنص على ذلك نظرية الأنساق². وهذا مخطط³ يوضّح بالتفصيل نموذج "موازن":

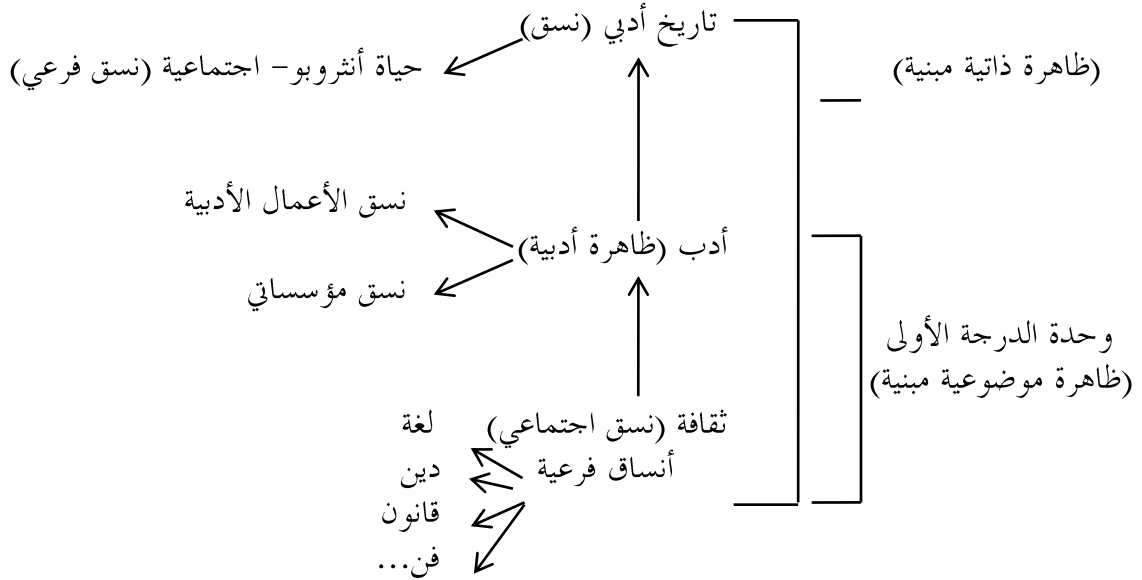
← حياة نصية (نسق فرعي)

وحدة الدرجة الثانية

¹ ينظر: كليمان موازان، المرجع السابق، ص 28، 29.

² ينظر: كليمان موازان، المرجع السابق، ص 40.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 251.



وهكذا يكشف لنا هذا النوع من الدراسات النسقية عن تعقد الظاهرة الأدبية، كونها تنبثق من كيان هو أصلا عين التعقيد (الإنسان)، والذي يستحيل أن نفهمه، ونفهم ما ينتجه من أنساق رمزية ثقافية، دون ربطه بمحيطه الطبيعي والسوسولوجي ومجاله التاريخي بشكل عام، وهذا كله وفق آليات/ وإليات تداخلية- تخارجية تتحكم في نموّ الأنساق وتشعبها وتحولها، الأمر الذي يحتاج إلى منهجيات قرائية ذات كفاءة تحليلية تأويلية تراعي، دوماً، طبيعة تعقيد الظواهر حتى لا تبتسرها أو تختزلها إلى مكونات واحدة جزئية، أو تفسرها تفسيراً ميكانيكياً لا يراعي الطبيعة المرنة للعناصر وإمكانياتها التحولية الهائلة.

4. نحو نسق معرفي توحيدي:

لقد أشرنا من قبل إلى أن تاريخ الفكر الغربي كله محكوم بمشكلات مزمنة على مستواه التجريدي المفهومي، وينطوي على ثغرات روحية كبرى انعكست بتولوجيا على متخيل الإنسان الغربي وذهنيته وأورثته قلقاً مرجعياً لا يريم، فما إن يستقر على مرجعية معينة حتى تهوي عليها معاول الهدم ومطارق التفكيك.

إن تاريخه الفكري هو تاريخ «القطيعة بين الله والإنسان، والأخلاق والمنفعة، والأفكار والوقائع، وهو ما أوصل الشطّح إلى حدّ العبثية العادمة والمعدمة حتى أعلن عن موت القيم والحقيقة والأخلاق والأمل والله والإنسان، وها نحن اليوم على أعتاب إعلان موت العالم»¹.

¹ شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (بيروت)، ط 1 (2010)، ص22.

ولا يخفى على المتخصص في الشأن الفكري، ما يعانیه العقل العربي اليوم من جراء الاختراق الرموزي لمنظومته الفكرية الثقافية وتشكيكه في أسسه المرجعية، وتعرضه لأبشع أشكال العنف الرمزي الممنهج القائم على فلسفة الأمبريالية المفهومية والمقولاتية التي تبسط هيمنتها الكلية على سوق المعرفة والعلم والخطاب، ولم تُترك الفرصة لهذا العقل العربي يسترجع أنفاسه ويستبين طريقه ووجهته ويحدّد معالم خارطته الفكرية والوجودية. ومن ثم بقي يلاحق تسارع هذه الأمشاج المنهجية ويطارد أشباحها وميثولوجياتها بخطى متعثرة، أملا في الوصول إلى سراها العلمي!! لقد كان العقل الغربي خلّاقا على مستوى إنتاج المعرفة المفهومية الأفقية والتقنية، وابتكار الشبكات المنهجية التحليلية والتفكيكية، فأنتج منظومات قرائية جدّ متطورة على مستوى الأمبريقية النصّية والوضعانية الخطابية والأثنوغرافيا الثقافية، وغيرها، ولكنه فشل فشلا ذريعا في بناء المنظومات الروحية والأخلاقية والقيمية على المستوى العمودي الكوني، فكلما استقرأنا التاريخ المفهومي للكائن الغربي انكشف لنا عري الأنساق المعرفية التي شيّدها طوال هذه المدة من الزمن، إنها في معظمها أنساق مادية صلبة أو حلولية، أو مجهولة المصدر والأصول والهوية لا نعلم حدود مرجعياتها ولا طبيعة أصولها؛ فهي تمتد بين اللوغوس المادي الكوني والكاوس العدمي.

ولا شك في أن المرجع الوحيد الذي وضع حدّا لهذا التخبط المفاهيمي والضلال المنهجي والغيّ القرائي هو (القرآن الكريم)، ليس كمرجع/ كتاب فقهي ديني فقط، وإنما ككتاب معرفي منهجي يستهدف بناء النسق الوجودي القيمي للإنسان، وإمداده بالمنهاج المتكامل والمتوازن الذي يمارس به حراكه في العالم ويخلّصه من آصار كل أشكال الاستعباد التي كبّلته عبر التاريخ. ولقد «أثر» التصوّر [القرآني] الجديد للإله الأسمى بعمق في بنية الرؤية للكون كليا. ذلك أن نظاما توحيدا ذا مركزية إلهية قد تأسس للمرة الأولى في تاريخ العرب [وتاريخ الإنسانية]، نظاما يحتلّ مركزه الإله الواحد الوحيد بوصفه المصدر المتفرّد لكل الأنشطة الإنسانية، ولكل أشكال الكينونة والوجود في الحقيقة. وهكذا أصبحت كل الأشياء الموجودة والقيم رهنا بإعادة تنظيم كاملة، وتوزيع جديد. إنّ كل عناصر الكون بلا أي استثناء، اجتثت من تربتها القديمة وأعيد زرعها في حقل جديد، وقد خُصّص لكل عنصر من العناصر موقع جديد، وارتبطت بعلاقات جديدة فيما بينها. كما أن المفاهيم التي كانت سابقا غريبة تماما عن بعضها قد أُدخلت في علاقات صميمية، والعكس صحيح؛ أي أن المفاهيم التي كانت مترابطة بقوة في ما بينها في النظام القديم أصبحت منفصلة في

النظام الجديد»¹.

كما أن « الاعتراف بمكانة الله بوصفه الإله المتفرد للكون كله، في عالم الموجودات فوق الطبيعة، قد جرّد... كل ما يدعى بالـ ((الآلهة))، من واقعيتها كلها. إنها مجرد أسماء لا تقابلها كينونة حقيقية توجد خارج اللغة. وبمصطلحات علم الدلالة الحديث، علينا أن نقول إن كلمة ((إله)) (الجمع: آلهة) عندما تستعمل للإشارة إلى أي إله غير الله ذاته، فإنها ليست سوى كلمة لها معنى إيحائي (connotation) لا معنى حري (dénotation). إننا نقرأ في سورة (يوسف): ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ الآية 40. وإلى جانب ما يدعى بالآلهة ثمة... أيضا أنواع قليلة أخرى من الكائنات فوق الطبيعية التي كانت تُعبد وتُخشى وتُجَلَّل، بدرجات متفاوتة بحسب الأماكن والقبائل، وهي: الملائكة والشياطين والجن. وهذه كلها اتخذت مكانتها واندجحت في النظام الجديد للتصوّر [القرآني] للعالم مع بعض التعديل الأساسي الذي يأخذ بالاعتبار منزلتها الموقرة ووظيفتها في الهيكل التنظيمي العام»²

فالقرآن كنسق معرفي توحيدي يُحدث نوعا من الضبط البراديجمي لمختلف البراديجمات البشرية، وهو محكوم على مستواه المرجعي باستراتيجتي: الاستيعاب والتجاوز للمناهج الصادرة عن تجربة الوعي البشري؛ الاستيعاب بمعنى ((التضمين)) الذي يبدو مضمرا ((مكونا))، فليس بالضرورة أن يأتي التضمين نصا قاطعا. والتجاوز بمعنى ((الصيغة الكونية)) لهذه المناهج العلمية بحيث لا تنتهي إلى التوظيفات الوضعية الحتمية (الدوغمائية) فتفقد قدرتها العقلية المفجرة للوعي الإنساني والمجددة له، وتتقلص دون إمكانيات العطاء العلمي الكامن فيها. ففي كل هذه المناهج المعرفية المعاصرة عطاء علمي بحكم أنها مستمدة من تفاعلات الإنسان بمحيطه الطبيعي الاجتماعي وعبر وسائل فحص متقدمة، غير أن المشكلة تطفح دائما حين يختزل البعض هذه المناهج التي تحمل ((إمكانيات الوعي)) إلى ((مطلق وعي)) مقيّد إلى حتميات ضيقة بطريقة لاهوتية؛ فيستلب قدرتها على التجدد والعطاء العلمي الموصول باستمرارية النقد والاكتشاف، ويحول دون تطورها باتجاه الصياغة الكونية لمعطيائها العلمية بالمستوى الذي يرقى بها عن المتعلقات الضيقة في تجربة الإنسان،

¹ توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007)، ص37،38.

² المرجع نفسه، ص 38.

التي أسلمته إلى أزمات حضارية مأساوية ومتكررة¹.

ويكشف لنا القرآن في عمقه الاستمولوجي عن برنامج خلاق للاسترجاع المعرفي النقدي لا يكاد يبلغه الحفر الأركيولوجي المعاصر تجاه الموروث البشري؛ إذ يتضمّن تعرية الحقل الثقافي الميثية والخرافية التي استلبت حقائق تلك الكتب السماوية وحقائق النبوات، فالقرآن باسترجاعيته النقدية لقصص الماضي إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الإيديولوجية الماضية التي قدّست بعقليتها الإحيائية الظواهر الطبيعية وتعاملت معها في صور فردية، وألبست النبوات تفسيرات خرافية - أسطورية فألّهت الطبيعة والبشر مما أعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود الكوني بأسره². وكل الأنساق التي أنتجها الفكر الغربي؛ سواء كانت أنساقا كتابية إبداعية (ملاحم/ دراما/ رواية...) أو أنساقا فكرية واصفة (فلسفة/ نقد/ مناهج...) لم تستطع الفكك من مأزق (اللوغوس/ الميتوس)، (الفيزيس/ الأنتروبوس)، ولم نعثر إطلاقا على تصوّر توحيدي تركيبي يقوم على جدلية الغيبي والشهودي أو جدلية الغيب والإنسان والطبيعة كثنائية تفاعلية تقوم على الفصل والوصل والمسافة، فـ «حقيقة الإنسان هي أنه كائن حي ذو طبيعة متعدّية، لا قاصرة، إذ يحيا حياة موسّعة أشبه بحياتين متلازمتين _ أو قل متزاوجتين _ منها بحياة واحدة؛ إحداهما عبارة عن عالم من المرئيات ينوجد فيه ببدنه وروحه؛ والأخرى عبارة عن عالم من المعيّبات يتواجد فيه بروحه؛ ففي هذه الحياة الموسّعة، يجد الإنسان نفسه موصولا بالغيبي وصله بالمرئي في كل عمل يأتيه، لأن الغيب لا يخلو منه وجه في كل شيء مرئي؛ إذ خلّو الغيب عن أي شيء في العالم المرئي أمر محال، لأن حفظ هذا الشيء متحقّق ومستيقن، ولا يحفظه إلا الغيب؛ ولولا هذا الحفظ الغيبي، لذهب مع ذهاب الرؤية عنه»³ ولذلك حين ننظر إلى المفاهيم الأساسية التي تؤطرّ نظرية الأنساق؛ كالتفاعل والعضوية والوظيفية والعلاقة والاختلاف والمهرمية، والتكوينات والتحويلات والتنازعات والتوازنات،... في ضوء جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، نجدنا نحتاج إلى إعادة مفهمتها من جديد، لأنها تفتقد إلى الروح المفهومية التوحيدية التي تقوم على مفهوم التوحيد الذي يجسد المولّد الدلالي لكل المفاهيم

¹ ينظر: أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمغربات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى (بيروت)، ط1 (2011)، ص50.

² ينظر: المرجع نفسه، ص70.

³ طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العمانية إلى سعة الائتمانية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 2 (2012)، ص41.

التي تتناسل منه وتعود إليه وهو مفهوم لا يقوم على التطابق أو التماهي أو الحلول أو الإلغاء أو الوجدوية بقدر ما يقوم على المسافة والتركيب والاستيعاب والانفتاح والتجاوز، و«الثنائية الأساسية (في التَّظْمُ التوحيدية) هي ثنائية الخالق (المتَّره عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق. وهي ثنائية فضفاضة تكاملية؛ إذ إنَّ الإله مفارق للعالم إلا أنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه. وينتج عن هذه الثنائية ظهور الحيز الإنساني الذي يتحرَّك فيه الإنسان بحريَّة ومسؤولية. وينتج عن هذه الثنائية الأولى ثنائيات تكاملية عدَّة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة. التي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة، وأسبقته عليها، واستحالة ردِّه إليها، وتفسيره في إطارها؛ لأنَّ الإله خلقه وكرَّمه واستخلفه في الأرض، ووضعه في مركزها. ولكن هذا لا يعني أنه مالك الطبيعة فهو خليفة فيها وحسب، استخلفه الله فيها لإعمارها من قبل خالقها (أي أن ثمة حيزاً طبيعياً مستقلاً عن الإنسان، وإن كان من حق الإنسان أن يتحرَّك فيه).»¹ وثنائية (الإنسان/ الإنسان) التي تقوم على التندافع والتآلف، أو الاختلاف والتشابه، أو التباين والتعارف فهناك دائماً مسافة بين طرفي الثنائية، تتيح لكل طرف أن يختلف ويتميّز عن الآخر ولكن في الوقت ذاته تجعل الطرفين يتكاملان ويتفاعلان، كما تتيح لكل طرف أن يستوعب الآخر ويتجاوزه أو يفتح عليه ويحاوره ويعيد بناء ذاته ومجال حراكه عن طريقه.

وهذا التصرُّو يخلِّص النقد من الاضطراب المعرفي والمنهجي الذي وقع فيه، ويزيل غشاوة العمى المفاهيمي عن بصيرة النقاد، ويفتح لهم آفاق رؤية إستيمولوجية تركيبية، لا تقف عند حدود الوعي الصوري بالذات والموضوع فقط، بل تصنع الجدل الخلاق والحوار الفاعل بين العوالم اللامرئية والعوالم المرئية، وبين قوة الخالق والمخلوقات، وبين الذهني والواقعي وبين اللغوي وما فوق اللغوي؛ إذ «يواجه الناقد الأدبي ثنائية أساسية وهي ثنائية الواقع الموضوعي في مقابل الواقع الذاتي أو الأدبي، أي الواقع كما يصوِّره الأديب. فأبي نص أدبي له حدوده المستقلة عن الواقع، فهو ينتمي إلى عالم الأدب قدر انتمائه لعالم الواقع. فرؤية الأديب لا تخضع لقوانين الواقع وحسب، وإنما تخضع — وبالدرجة الأولى — لقوانين الأدب وتقاليده، بل إنَّ الأديب يضطر أحياناً إلى أن يُحوِّر الواقع الخارجي حتى يضمن للنص الأدبي الاتساق الفني الداخلي؛ ولذا حين ندرس أي نص أدبي لا بد وأن نفترض انفصاله عن الواقع، وننظر إليه باعتباره مجموعة من العلاقات المتداخلة داخل

¹ عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية (القاهرة)، ط1 (2007)، ص 17.

حدوده الأدبية.¹

ولكن هذا الافتراض _ الإجراء لا يجعلنا حبيسي هذه الدائرة الحدودية النصية، بل لابد أن ندرك أن «النص الأدبي في نهاية الأمر تعبير عن واقع إنساني، ورغم أنه تعبير غير مباشر، إلا أنه ليس نصًا مجردًا مغلقًا، معلقًا في الهواء، وإنما هو نصّ متعين، جذوره في الواقع، يوجد في عدّة سياقات. فهو أولًا يوجد داخل سياق أدبي يتكوّن من كل النصوص الأدبية السابقة واللاحقة التي كتبت باللغة نفسها. وفهمنا لنص أدبي ما لا يمكن أن يكتمل دون معرفة وإدراك كاملين لهذا السياق، فمن خلاله يمكننا تحديد توقعاتنا بالنسبة للنص، ومعرفة بعض التقاليد الأدبية التي تتحكم فيه، كما أن النص الأدبي يوجد داخل سياق حضاري وتاريخي واجتماعي أيضا، وهي كلها سياقات متداخلة تؤثر على العمل الأدبي وترجم نفسها إلى عناصر أدبية.²»

وبالتالي، فإذا كانت المنظومة الثقافية التي يترعرع ضمن حدودها الإنسان هي التي تشكل رؤيته الكونية لـ (الإله/ الإنسان/ الطبيعة) أو لـ (المرئي/ اللامرئي)، فإن النصوص هي التي تقوم بدور المنظم النسقي للأبعاد المعرفية والسيمائية والسوسيو تاريخية لهذه الرؤية الكونية وتفتحها على تبادلات وظائفية لا نهائية. ومن ثم فهي المولّد المعرفي للدلاي لكل الأشكال الثقافية التداولية عبر سيرورة و صيرورة التاريخ الاجتماعي، وهو الأمر الذي لمّحنا إليه في مدخل هذا البحث. وسيكون ((التوحيد)) هو مفهوم المفاهيم الذي تتولّد منه أنساق العقل، وأنساق النص/ الخطاب، وأنساق الثقافة، وهذا في مقابل مفهوم ((اللوغوس)) في الثقافة الغربية الذي شرحنا تجلياته ومشكلاته مع الحقيقة واليقين والمثال والواقع وغيرها من القضايا التي أشرنا إليها. والتوحيد هو الذي يحلّ مشكلات التناقض والمفارقة والانفصام التي تعترض سبيل العقل ويعقلن الثقافة بما يتيح من خصائص إستيمولوجية * تنظم الحراك السيميولوجي للنصوص/ الخطابات

¹ المرجع نفسه، ص 19.

² عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 19، 20.

* يرى المفكر الجزائري الراحل "إسماعيل راجي الفاروقي" [1921-1986] أن التوحيد كجوهر حضاري يقوم إستيمولوجيا على جانبين أساسيين؛ جانب أسلوبي وجانب فحوي (مضموني)، ومن الخصائص الإبتستيمولوجية للجانب الأسلوبي نجد: **1. الوحدة:** وهي انتظام في إطار واحد تكون العلاقات داخله هرمية تفاضلية تشد بعضها بعضا. والانتظام في الإطار الواحد هو الصهر الإسلامي، وهذا الأخير ليس مجرد جمع ميكانيكي وإنما هو هضم وتسوية لكل المكونات الإيجابية للحضارات والثقافات الأخرى وإعادة تخريجها تخريجا عضويا لا تشاكس فيه. **2. العقل:** يقوم على ثلاثة بنود: رفض ما يخالف الحقيقة ورفض استمرار المتناقضين، ثم الانفتاح وتقبل الدليل المخالف، وهو ضد التزمّت والتفوق، والمتعقل يتميّز

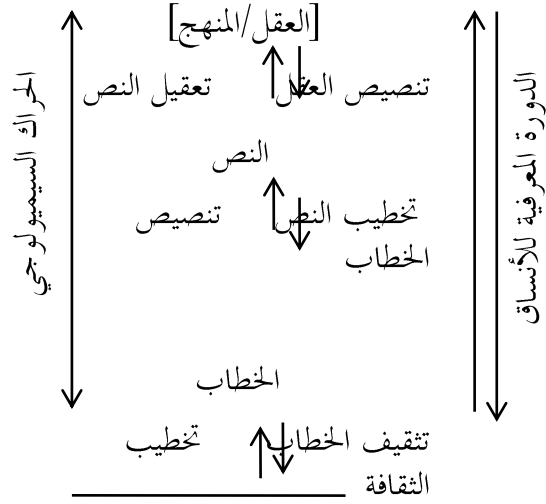
وتضبط انفلاتاتها وتكبح زيغها المعرفي والقيمي، وتدبّر طرائقها التواصلية، بحيث يتيح للمختلف وللهامشي، ولكل الكائنات مهما كان حجمها وقيمتها أن تظهر وتبرز وتكشف عن وجودها وتزاحم الكائنات المركزية، دون أن يضرّ طرف بالطرف الآخر أو يقصي أحدهما الآخر. والتوحيد هو الذي يحقق الضبط البراديغمي لانتقالات هذه المفاهيم الكبرى من المستوى الذهني إلى المستوى العيني والعكس، أو كما يقول الفلاسفة من الوجود في الأذهان إلى الوجود في الأعيان، ومن المستوى الصوتي (الوجود في اللسان) إلى المستوى الكتابي (الوجود في الأقلام)، فتداخلات الأنساق وتجارجاتها عبر الدورة النسقية تحتاج إلى مراقبة توحيدية مستديمة لإنتاج المعرفة الإيجابية وتوطين القيم الإنسانية الفعالة، ومقاربة الحقيقة بمناهج ذات كفاءة عالية وحسّ سليم.

وهذا مخطط يوضّح ما ذهبنا إليه:

بالتواضع الفكري ويدرك أن الحقيقة أكبر من أن يلم بها كلها. **3. السّعة:** مبدأ يضمن الحركة والتنوع والاختلاف والتطور وهو مبدأ يكشف عن عمق فطرة الإنسان وثنائها وتنوّع تجلياتها. ومن الخصائص الإستيمولوجية للجانب الفحوي ما يلي: **1. الميتافيزيقية:** وتعني أن التوحيد يجمع خيوط السببية ويرجعها إلى الله، فتوحيد الله يعني انفراده بتسبب الأشياء والحوادث، وهذا يعني تجريدها عن كل قوة أخرى. **2. المبدأ السوسيو-أكسيولوجي:** ويعني أن التوحيد ينطوي على وازع أخلاقي وقيمي اجتماعي يحلّ كثيرا من المتناقضات ويحسم الخلافات بما يعود على الإنسان والحياة بالخير والنفعة، وهذه الروح الإيجابية هي التي تصنع الحضارة، **3. المبدأ الجمالي:** ويعني أن الفن التوحيدي يؤمن أن استحالة التعبير عن الله [عند اليونان المثال *ideos* أو اللوغوس أيضا] هي أسمى الأهداف الجمالية التي يمكن له أن ينشدها، وذلك بحمل ما يرى على الإيحاء باللائهاية؛ فإبداع الفنان التوحيدي لفن الزخرفة مثلا هو رسم يمتد في جميع الاتجاهات إلى ما لا نهاية له، فإذا تبعه المشاهد وأدرك أنه لا نهاية له، أدرك معنى من معاني استحالة التعبير، وبذلك يدرك معنى التنزيه، لهذا جاءت فنون المسلمين كلّها تجريدية عكس الفن الإغريقي الذي كان بالدرجة الأولى تصويرا للألهة.

- ينظر: إسماعيل راجحي الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، دار الزيتونة (باتنة/ الجزائر)، ط 1 (1989)، ص [6-16].

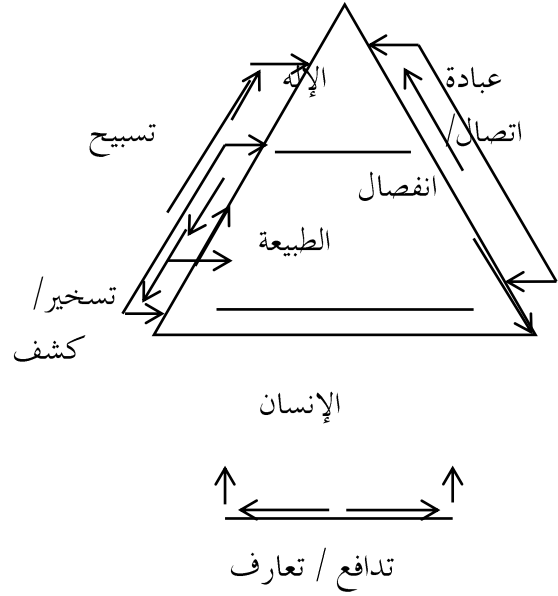
الوحي: الرؤية التوحيدية
 الحراك الاستمولوجي
 الذات ← الموضوع ← الحقيقة



الثقافة

المجال السوسيو تاريخي

النموذج التوحيدي



الفصل السادس:

تركيب معرفي مفهومي

- 1/ مفهوم اققعذ القندي العبري المعاصر.
- 2/ مفهوم خطاب الأنساق.

بعد أن قمنا بعمليات مفهومة للمصطلحات المحورية في المشروع البحثي، ووقفنا عند المنعطفات الفكرية المفهومية لها، وكشفنا عن تداخلاتها وتخرجاتها، وفق الدورات المعرفية والمنهجية والتواصلية الاجتماعية والتاريخية، التي عرفنا - من خلالها- أن مفهوم النسق لا يمكن أن يعالج بعيدا عن مفهوم العقل الذي يعتبر المسؤول الأول عن توليد الأنساق وإعطائها مشروعيتها الإبيستيمولوجية، ثم مفهوم النص الذي يُثبّت هذه الأنساق كتابيا ويؤطد معالمها ((جراماتولوجيا)) و((سيمياثيا))، وكذلك مفهوم الخطاب الذي يضفي البعد التواصلية والتداولية على النسق ويؤطره ببنى حجاجية متعددة المستويات ويجعله ذا قدرة انتشارية واستمرارية، وأخيرا مفهوم الثقافة الذي يعدّ المحضن الأساسي لتفريخ الأنساق وتحويلها من مجرد أنماط ذهنية أو كتابية إلى أنماط وجودية ومنظومات سلوكية، ثم تأتي مرحلة دورية أخرى، يعاد فيها التفكير في هذه الأنماط الوجودية وتجريدها وبنيتها لغويا، ثم تحويلها إلى منظومات تواصلية وهكذا، فالإنسان في حياته ينوس دائما بين المجرّد والمجرّب.

إذن، بعد أن وضحنا هذه العمليات المفهومية، سنشرع في إعادة تركيب معرفي للمفهومين المحوريين اللذين يقوم عليهما البحث وهما: مفهوم (العقل النقدي العربي المعاصر) ومفهوم (خطاب الأنساق).

1. مفهوم العقل النقدي العربي المعاصر:

ما هو العقل النقدي؟ هل صفة (النقدي) ملازمة دائما للعقل؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نكتفي بإيراد كلمة العقل وكفى؟

لماذا (العقل النقدي العربي)؟ بمعنى هل يمكن أن نجسّس العقل النقدي: فنقول: عقل نقدي عربي، وعقل نقدي غربي، وهكذا...؟ وماذا تعني صفة المعاصرة بالنسبة للعقل النقدي؟ هل هي صفة ذات بعد زمني؟ أم أنها ذات بعد إبداعي فكري؟ وما دمنا نتكلم في سياق النقد الأدبي أو في حقل الأدب، لماذا لم نستخدم مفهوم: الخطاب النقدي الأدبي بدل العقل النقدي؟ خاصة وأن مفهوم: العقل يجيلنا مباشرة إلى حقل الفلسفة والمنطق والإبيستيمولوجيا؟ كيف تتحدّد العلاقة بين حقل الفلسفة والأدب أو بين العقلي والتخييلي؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة تفرض علينا البحث في سياقات تشكل المفهوم على مستوى المجالين التداوليين؛ الغربي والعربي، والوقوف على الاختلافات المعرفية والتداولية للمفهوم وإعادة تركيبه وفق استراتيجيات البحث.

يشير "لالاند" في موسوعته الفلسفية إلى أن مفهوم العقل النقدي «يطلق على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أوّلا عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي)».¹

ولقد انبثق المفهوم في المجال التداولي الغربي، حين شرع أعضاء مدرسة فرانكفورت يثيرون أسئلة شائكة بخصوص الوضعيات السوسيوثقافية المعقدة للإنسان الغربي التي أورثه إياها العقل الأداتي/ التقني/ الشمولي؛ إذ كانوا يتساءلون: كيف وصلنا إلى تلك الوضعية الكارثية؟ وكيف لأمة تعدّ معقلا للثقافة والعقل أن تسقط في بربرية دموية؟ وهل يكشف ذلك عن عناصر مُرهِبة ومدمرة في صلب العقل ذاته، أي حضور اللاعقل في العقل الذي كشف آنذاك مقدار الثمن الباهظ الذي أداه الإنسان للخروج من حالة الطبيعة إلى المدنية. فالعقل استحال وظيفة لإثبات الذات والتوجّه الأداتي (السيطرة على الطبيعة..)، مثله مثل تلك الصورة التي تذكّرنا بخروج الإنسان من نعيم الجنة إلى شقاء الأرض... فما أنتجه العقل للسيطرة على الطبيعة باسم غريزة البقاء فسح المجال للأساطير أن تخرج من أحداثها وتحمل لعنة التشيؤ الشيطاني لتعود أشدّ وأقوى عليه؛ أي أن العقل في تجلياته الأكثر حداثة _ العلم الحديث، والأفكار الكلية عن الحق والأخلاق والفنون- انبطحت أمام المشيئة الغائية، بحيث أدّى ذلك إلى تخدير ملكة النقد، بل تدميرها، فقد جرّد العقل من حقّ الرفض وتمّ احتواؤه من طرف السلطة بما يكفل ديمومة السلطة واستمرارها².

وعلى هذا الأساس، استخدم مفكرو فرانكفورت مفهوم العقل النقدي كأداة فكرية تحليلية وتفكيكية لسلطة المفهوم السائد، والمقصود: العقل الأداتي، الذي هو عقل تقني وذاتي وجزئي في مقابل العقل النقدي الذي هو عقل كلي وموضوعي وتواصلية. ومصطلح (النقدي) يعود إلى كانط الذي كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المشروع التنويري الغربي الذي رفض جميع الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد. ولكنه لم يتوقّف عند هذا الحدّ وإنما أخذ خطوة للأمام، وأخضع العقل للعملية النقدية ذاتها، أي إنه أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد، وكشف عن

¹ أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ص238.

² ينظر: حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية (يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1(2005)، ص57، 58.

- محدوديتها. وبالتالي، فهناك عقلانيتان: عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقا¹.
- ويتسم العقل النقدي عند مفكري مدرسة فرانكفورت بما يلي:
- ينظر إلى الإنسان باعتباره كيانا مستقلا مبدعًا لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.
 - يدرك العالم، الطبيعة والإنسان، لا كما تدركه العلوم الطبيعية، باعتباره معطى ثابتا ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما يدركه باعتباره وضعاً قائماً وإمكانية كامنة.
 - لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني.
 - إنه عقل متجاوز؛ إذ لا يدعن لما هو قائم ويتقبله، وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء، وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح، وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي.
 - الحقيقة بالنسبة للعقل النقدي لا توجد في الواقع بذاته، وإنما تقع بين الواقع الملموس كما يحدده المجتمع من جهة، والخبرة الذاتية من جهة أخرى. ولذا فالوضع الأمثل هو وضع التوازن بين الذات والموضوع.
 - يتعامل العقل النقدي مع الإنسان ككائن تاريخي، تتحقق ذاته بالتدرج عبر السيرورة/السيرورة التاريخية، دون حتمية ميكانيكية.
 - يطرح العقل النقدي أمام الإنسان، دائماً، إمكانية تجاوز الوضع القائم، من خلال إدراكه لما هو كامن في عمق الإنسان، وهو عكس التكيّف والإذعان والتنميط والقبولة وغيرها من الأساليب التي يمارسها العقل الأداتي².
 - ويضيف مفكرو فرانكفورت أن العقل النقدي يتجلّى بقوة عند المثقفين القادرين على التعرف على الإمكانيات الكامنة في الإنسان وعلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل³. وبيت القصيد أيضاً، في العقل النقدي، أنه يتعامل مع الإنسان ككائن لغوي تواصلية، فالجانب اللغوي والإشاري

¹ ينظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر (دمشق)، دار الفكر المعاصر (بيروت)، ط 2 (2003)، ص 92، 93.

² ينظر: عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص [93-95].

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

والرمزي أساسي في حياة الإنسان .

وعلى هذا الأساس، فالعقل النقدي هو استراتيجية فكرية محكومة ببراديجم معرفي جديد يصنع القطيعة مع عقل الحدائثة الشمولي والتقني والأداتي، الذي شيئاً الإنسان وخذّر قواه النقدية المتجاوزة للأوضاع القائمة والسياسات التدجينية، فهو، إذن، عقلانية جديدة ومتجددة هدفها الأسمى تحرير الإنسان من كل القوى الدوغمائية وكل أشكال السلط التي تكبله بين الفينة والأخرى بمتغيرات اسمية وشعاراتية مختلفة. وكذلك من كل الارتقانات الميتافيزيقية التي تستلب جانبه التاريخي والدينيوي، وتقهر قواه الغريزية والاجتماعية.

وفي سياق المجال التداولي الفكري العربي المعاصر، نجد الباحث الجزائري الراحل "محمد أركون" [1928-2011] قد استفاد من أطروحات مفكري فرانكفورت ووظفها بما يخدم سياق مشروعه الفكري (نقد العقل الإسلامي)؛ إذ يسعى في مشروعه النقدي إلى إعادة تحرير العقل المعرفي الفلسفي الاستشكالي من سلطة العقل الأداتي والبراغماتي والتكنولوجي - العلمي - التلفزي كعقل مدعوم من طرف القوى العولمية الكبرى التي تسيطر على العالم وتريد أن تجعل من الإنسان كائناً ذا بعد واحد* . ومهمة العقل المعرفي عند أركون تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تُنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيّة والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى. وهنا - بالضبط - يكمن الفرق بين العقل الكلاسيكي التقليدي والعقل الحديث، وهذا الأخير لا يقبل بالتراثات والمنظومات الفكرية وكل ما ينتجه العقل البشري كما هو، بل يعمّد إلى نزع البدهاة عنه ويضعه على محكّ التساؤل والنقد باستمرار، لأن كل توقف لعملية النقد يعني تراكم آثار المعنى التي تتحوّل إلى أصول صلدة يصعب تفكيكها¹.

* إحالة إلى أطروحة المفكر الألماني "هربرت ماركوز" الذي كان يرى «أن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيّف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيّف أيضاً حاجاته الفكرية، فكره بالذات، والفكر عدوّ لدود لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة، التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون لا باتجاه ما هو كائن.»

- ينظر: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب (بيروت)، ط4 (2004)، ص13.
¹ ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، دار الساقى (بيروت)، ط3 (2007)، ص ص 19، 22.

والعقل النقدي - عند أركون- هو عقل منبثق استطلاعي يبنى على جهاز مفاهيمي معقد مستمد من كل الحقول المعرفية، دون إقصاء أو اختزالية، وهذا بهدف تحقيق ما يسميه ((متانة الاستشكال المعرفية للأنظمة الفكرية المسيجة دوغمائيا))، يقول "أركون" منتقدا عقل الحداثة: «إنها [الحداثة] تعلمنا أن بنية الحقيقة المشكّلة والمعاشة على هذا النحو هي دوغمائية. ونقصد بذلك أنها تركز على معطيات خارجية على العقل النقدي المستقل، وبالتالي فهي بمنأى عنه ولا تقع تحت سلطته ولا تخضع لتفحصه ودراسته. هذا ما نقصده بالحقيقة الدوغمائية. وهذا التحديد يدرّس أزمة مفهوم الحقيقة ذاتها، ويدشّن أيضا نظاما جديدا من الفعالية المعرفية. ففي مستهلّ القرن الواحد والعشرين أصبحنا نستشف آفاق المعنى الخاصة بموقف ثالث لما كنت قد دعوته بالعقل المنبثق أو الاستطلاعي. فهذا العقل الجديد الذي يتجاوز كل ما سبق يوسّع ويعمّق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر. إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع المسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي/ والعقل الديني. ويقبل هذا العقل الاستطلاعي الجديد بممارسة البيداغوجيا التربوية الخاصة بذلك التوتر التثقيفي والخصب بين العقل الديني/ والعقل العلمي التلفزيوني التكنولوجي/ والعقل الفلسفي... من أجل حماية التعددية التأويلية وإغنائها، ثم من أجل التوجّه نحو كل عوالم المعنى المتوافرة، واقتراح مسارات جديدة ممكنة من أجل البحث الذي لا ينتهي عن المعنى.»¹

وحديثنا عن مجهودات أركون المعرفية والمنهجية في بلورة مفهوم العقل النقدي لا يجب أن ينسينا الفتوحات المعرفية التي دشّنها قبله "طه حسين" الذي يعدّ من النقاد العرب الأوائل الذين مارسوا النقد بطريقة معرفية استشكالية، بالموازاة مع ما كان ينتجه من تطبيقات تجزيئية ومقالات انطباعية حول النصوص، ولقد بدأ "طه حسين" في مشروعه النقدي - كما يقول "عبد الرزاق عيد" - بالمعري ليفسّر الاجتماعي والسياسي، ويعود إلى المعري وشروط بناء العقل ليؤكد أن هناك نظاما عقليا ينتج جملة من قواعد السلوك والممارسة، فيتساءل: كيف نستطيع أن نفسّر هذا الاختلاف بين الشرق والغرب؟ ولم نفسّر؟ وما حاجتنا إلى هذا التفسير؟ ويجب يكفي أن نسجل الحقيقة الواقعة، وهي أن الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أول أمرها، ثم خضعت بعد ذلك

¹ محمد أركون، المرجع السابق، ص240، 241.

للعقل، كانت أخصب حياة عرفها الإنسان في العالم القديم. ومن ثم يضعنا "طه حسين" أمام منظومتين معرفيتين تتشكلان في صيغتين: العقل/الشعر. فالعقل=الفلسفة= الحرية النظم السياسية المتنوعة. بينما الشعر =الكهانة =النبوة=الدين=الملكية المطلقة=الاستبداد. ولعلها من أولى التمييزات في النص العربي التي تنظر إلى العقل بوصفه نظاما للفكر وجهازا للمعرفة، فالعقل ليس هو الفكر ذاته، وليس هو المعرفة ذاتها، بل هو الآلية التي تنظم الفكر والمعرفة، أي أنه منظومة من قواعد وأساليب وأشكال إنتاج الوعي والممارسة والسلوك تتحقق على شكل بنية تكوينية لها خصائصها المتجانسة. فالعقل النقدي/الفلسفي هو نظام الحرية والتساؤل واستشكال الخطابات/النصوص وإخضاعها للمساءلة، وهو الذي يتيح للحياة الاجتماعية أن يسودها الحوار والتواصل النقدي البناء. أما العقل الشعري فهو نظام القناعة في فهم الطبيعة والخضوع لها، هو المدار الذي يتحرك فيه الوعي الديني والكهنوتي، ولكونه هو عقل المطلقات الغيبية وهو الذي يجعل الحياة الاجتماعية يسودها نظام الحكم المطلق وكل أشكال الاستبداد¹.

وهذه الثنائية التحليلية (العقل الفلسفي والعقل الشعري) هي التي استثمرها الناقد السعودي "عبد الله الغدامي" في مشروعه النقدي الثقافي لقراءة الأنساق الثقافية العربية وتشريح أصولها وامتداداتها، وهو ما سنوضحه في الباب الثالث - إن شاء الله - .

ومن النقاد العرب المعاصرين الذين أشاروا إلى مفهوم العقل النقدي ووضحوا جذوره وامتداداته وعلاقته بالنقد الأدبي ونظرية الأدب، الناقد السوري "محمد كامل الخطيب" الذي بذل جهدا كبيرا* في تتبع التاريخ المفهومي للنقد الأدبي العربي الحديث في ضوء جدل الفلسفي والبلاغي وكشفه عن الوجه النقدي الفكري للنقد الأدبي وتوضيحه لمحدودية التوصيف البلاغي للنصوص، فالنقد الأدبي الحديث أصوله المعرفية فلسفية أكثر منها بلاغية، يقول: «العقل النقدي - كما هو معروف - هو مفهوم فلسفي حديث يعتمد على الإيمان بقدرة العقل وأهليته للمحاكمة أولا، وتقدير قيمة ((الموضوعات)) ثانيا، مثلما يعتمد على مفاهيم النسبية والتغير، ورفض المسبقات والموروثات، ما لم يقرها حكم العقل. ويدخل في إجراءات العقلية النقدية كذلك، إدراك

¹ ينظر: عبد الرزاق عبيد، طه حسين (العقل والدين/ بحث في مشكلة المنهج)، مركز الإنماء الحضاري (حلب/ سوريا)، دار المحبة (دمشق)، ط1 (2009)، ص82، 83.

* المقصود أنه جمع عددا هائلا من النصوص النقدية والمقالات الفكرية الهامة والأساسية للنقاد العرب ورتبها وصنّفها بما يخدم رؤيته النقدية الفكرية.

السياقات الزمانية والمكانية والظروف المحيطة في سبيل فهم ((الأمر_الواقعة_العمل)) المنقود... وهذه إجراءات استخدمها الإنسان حديثا كما هو معروف، جنبا إلى جنب مع حدوث تحولات تاريخية واجتماعية وثقافية جديدة، منها ظهور اكتشافات علمية وحقائق جديدة برزت إلى الوجود، بالتزامن مع ظهور تشكيلات اجتماعية وأجناس أدبية ومفاهيم جديدة، باتت كلها تستدعي ((عقلية نقدية)) جديدة، وبطبيعة الحال ((نقد أدبي جديد)) يتساق مع هذا الجديد الحاصل، ويتأمل فيه أملاً في فهم مغزاه واكتشاف دلالاته، وتقدير مدى أهميته»¹.

ويستعمل "عبد السلام المسدي" مفهوم (العقل النقدي) لتحليل الوضعية الاستيمية للنقد العربي الحديث والمعاصر، فهي وضعية مضطربة تعاني فيها الذات من قلق معرفي تُجاه موضوعها، ومنهجها في الدراسة؛ إذ لم تستطع بعد التفريق بين المعرفي والإيديولوجي وبين ما هو علمي قائم على منظومة مفاهيمية وله مشروعيتها الحجاجية وبين ما هو إعلامي تشهيري يطلق الأحكام الانطباعية بجزافية دون تعقل وروية، يقول المسدي: «... وتلك واحدة من تراكمات ظاهرة فظة تُلقى بظلالها في مجالات كثيرة على واقعنا الثقافي، وعلى حاضرنا الفكري، وعلى راهنا الأدبي. هي ظاهرة العقل النقدي الغائب: نعي غياب الوعي الغائص على مبطنات الظواهر، وغياب العقل الكاشف لمخفيات السطوح البادية. ألم تر كيف أن رجالاتنا من رجالات النقد الأدبي قد انخرطوا - مواظبين أو غير مواظبين - في إنتاج خطاب التشهير، معترضين على ما تم إنجازه من تجديد المناهج وإحصاب الرؤى، إذا جئت إليهم وحاجتهم في أمر قهمة الغموض التي يقذفون بها على التعميم، ويرمون بها كيان الفكر النقدي لا ذوات النقاد أسروا إليك بأن هذا لا يشمل ثلة من المجددين صاغوا خطابا يحظى لديهم في نفس الوقت بالمفهومية وبالمقبولية... لو كنا نعيش طبقاً لأصول الحكمة وكانت منظومتنا الثقافية يدبرها العقل النقدي الحاضر أكثر مما يديرها العقل النقدي الغائب لكان لنا في مجال الأدب والعلم والمعرفة شأن آخر.»²

فالعقل النقدي الفعال - وفق منظور المسدي - هو عقل مفاهيمي، يقوم بالدرجة الأولى على إنتاج مفاهيم متجددة تنسجم مع منظومته الثقافية والحضارية ليحقق (مقبولته) التداولية وهذا لا يتأتى إلا عبر مران طويل على إنتاج المعرفة وتداولها ومن تحقيق التراكم النوعي على مستوى

¹ محمد كامل الخطيب، نظرية النقد (ج1/ من البلاغة إلى النقد)، ص8.

² عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، ص 222، 223.

الإبداع والنقد والثقافة ككل. والمفاهيم هي الأدوات الأساسية التي يسائل بها الناقد القضايا والموضوعات، ويستشكّلها ويحاورها ويفكّكها ويعيد بناءها وتركيبها، وهو الأمر الذي تؤكّده الناقدة اللبنانية "بمى العيد"؛ إذ تقول: «إن النقد حركة فكرٍ. نشاط يتمنّج متوسّلاً المفاهيم، ويتحدّد بموضوع يشتغل عليه»¹. ثم تواصل حديثها مبينة اتساع حدود العقل النقدي وتنوع طبقاته ومستوياته المعرفية: «أليس من الضروري أن نعرف عن أي نقد نسأل. هل نسأل عن النقد الأدبي، أي عن هذا النشاط الفكري الذي يتخذ من النص الأدبي العربي موضوعاً له، أم نسأل عن طابع نقدي للفكر في البلدان العربية، أو قل عن فكر نقدي يمارسه الإنسان العربي؟ لا بدّ في نظري من أخذ هذه الفروقات البسيطة، لكن الدقيقة، بعين الاعتبار. إذ ذاك لا يعود سهلاً الكلام على موضوع يطول الطابع الفكري العام للإنسان العربي. لأن النقد لا يعود مجرد حركة، أو مجرد قول منوطٌ شأنه بفتنة من الناس هم النخبة، أو هم المثقفون، أصحاب الرأي الصواب، الذين يوجّهون، أو الذين يقودون بقية الناس. البقية التي يُنظر إليها كقطع يسوسه الرُّسل.. بل يصبح النقد سمة للفكر أو طبيعة له، فيمارس الناس، كل الناس، حياتهم والعلاقات فيما بينهم من جهة وبين الموجودات من جهة ثانية، ممارسة نقدية، أي معرفية. يصبح النقد هو السؤال والتساؤل، الحوار وطلب المعرفة الحقيقية. طلب حاضر في كل ممارسة، في كل نشاط ذهني ومادي.»²

وبهذا المعنى، يكون العقل النقدي هو السبيل إلى الحياة الحضارية السويّة، وليس فقط تمييز جيّد النصوص من رديئها أو تذوق قصيدة أو رواية وغيرها، إنه تجاوز للفصام بين قراءة النص وقراءة الواقع، فيصبح المفهوم الذي ينتجه العقل النقدي ويدبّر شأنه وسبيل حراكه وصيانته وتحيينه هو الجسر المتين بين النص والواقع والعكس. فالمهمّة الأولى لعمل العقل النقدي _ كما يقول علي حرب _ هي «تشكيل المفاهيم التي تُسهّم في مقاومة ما يتكشف عنه نظام العالم من الفوضى والعماء، أو في فضح ما يتستّر عليه البشر في أقوالهم ومعارفهم وممارساتهم، على اختلاف هويّاتهم، من التعمية والزيف، أو من الجهل والنسيان، أو من الإرهاب والطغيان.»³

ومجال اختبار وتجريب هذه المفاهيم ومعرفة مدى كفاءتها النقدية والتفسيرية والتأويلية هو

¹ بمى العيد، في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية (دراسة وحوارات)، دار الفارابي (بيروت)، ط1 (2005)، ص106.

² المرجع نفسه، ص106.

³ علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط4 (2005)، ص6.

النص، فلا يمكن أن نتحدّث اليوم عن عقل نقدي خارج دائرة النص، «فالنص بات يشكّل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلاً يتكشّف فحصه والاشتغال فيه عن إمكان الوجود والفكر معاً. ومعنى الإمكان هنا أن استكشاف النص يؤوّل إلى إعادة ترتيب علاقتنا بوجودنا ومقولتنا، بالحقيقة والذات والعقل والمعنى والمؤلّف والقارئ.. والواقع أن الثورة التي شهدتها الأفكار والمعارف في العقود الأخيرة، إنّما تقدّم ما تقدّمه من كشوفات جديدة مهمّة، انطلاقاً من نقد النص وتفكيك الخطاب»¹، لأن النصوص/ الخطابات هي الوسائط التي تتمفهم عبرها الأنساق الذهنية وتتمظهر وتتعقلن، ومنها تستمدّ مشروعيتها المعرفية وسلطتها القانونية والتواصلية، ولا يمكن أن تتصوّر ثقافة من دون نصوص/ خطابات. ولذلك، فالمهمة الأساسية الأخرى التي تترافق مع مهمّة تشكيل المفاهيم هي مهمّة نقد النص/ الخطاب/ الثقافة، ولكن عملية النقد المقصودة هنا ليست بالشكل التقليدي/ الكلاسيكي التي تعير اهتماماً كبيراً للذات الناقدة على حساب النص/ الموضوع المنقود؛ فنقد النص لا يقوم «على استبدال مفهوم بآخر. وإنّما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة أو المتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات يجعل الواحد منها يدّعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدّعي نقضه فيما هو يستبطنه أو ينحدر منه. بعبارة أخرى لا يقوم النقد على نقض مفهوم لصالح نقيضه. وإنّما يبيّن أن الواحد منهما لا ينفك يتعلق بالآخر أو يستدعيه أو يرتكز له/ بل يبيّن أن أحدهما ليس سوى الآخر مقلوباً أو محوّلاً أو مطموراً، كما هو شأن الزوجين، السطح والعمق، فليس العمق سوى إخفاء السطح لنفسه، إذ لا يوجد عمق بل سطوح توهم بالعمق. وهذا شأن الزوج المفهومي المؤلّف من تقابل التعالي والتاريخ. فالنقد لا ينفي أحدهما ليثبت الآخر، بل هو يبيّن أن الأول شكل للثاني أو أن الثاني شرط للأول. بمعنى أنه من خاصية الدينوي أن يبتكر آلياته في التعالي والتقدّيس أو الأسطورة. وذلك هو الإنسان. إنه يخاتل ويُناور ويلعب في علاقته بذاته وممارسته لها. مختصر القول أن نقد النص ليس نقضاً ولا هو مجردّ تعليم وإنّما هو قراءة تحوّل من مجردّ إمكان إلى فعل معرفي منتج.»² فالعقل النقدي ليس عقلاً مطابقاً لحقائق جاهزة، وإنّما هو عقل اختلافي توليدي ومتكوثر - كما يقول طه عبد الرحمن - يسعى إلى معرفة ما سكنت وتستررت عليه النصوص.

¹ المرجع نفسه، ص 8.

² علي حرب، المرجع السابق، ص 19، 20.

كما يسعى إلى معرفة لا معقول النصوص وأوهامها عن طريق تفكيك لعبة مجازاتها. وهذا بالضبط ما يجعل تلك الحدود الصارمة الفاصلة بين الحقول المعرفية والأجناس والأنواع تتراح، على الأقل فيما يخص جانبها اللغوي المجازي؛ ففي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها، ويصبح المهم هو كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكّله وآلية اشتغاله، وهنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص الأدبي، بين اللوغوس والميتوس، بين الابدستمولوجيا والأيدولوجيا والبيوتوبيا، إننا أمام وقائع خطابية تستخدم فيها تقنيات مجازية وآليات ترميزية بما في ذلك النصوص التي تدعي البناء العقلاني البرهاني، فهي مخترقة - بشكل أو بآخر، بمستوى من المستويات - استعارياً¹.

هذا عن صفة (النقدي) المرتبطة بالعقل، أما عن صفة (العربي) فهي أيضا تثير مشكلات جمة، تتعلق بالحدود الجغرافية الإنسانية، والهوية القومية التاريخية، والهوية اللغوية بالخصوص، دون أن ننسى مدى ارتباط هذه العناصر والمقومات بالجانب الإنساني الكوني أو العالمي، وهذه القضية خلقت سجالات فكرية كثيرة وطويلة المدى، دون أن تصل إلى نتائج مرضية، وقد تراوحت هذه السجلات بين داع إلى وجود نظرية نقدية عربية وبين رافض لهذا ومؤكّد أن النظرية النقدية غربية بالأساس جذورها تمتد إلى الإغريق، وبين داع إلى تعريب النظرية النقدية وأسلمتها، وداع إلى كونية النظرية النقدية وأنستها. وفي هذا السياق تشير "بمضى العيد" إلى أنه من العبث تحديد هوية قومية للمناهج النقدية، أو للمفاهيم وحتى للنظريات، في حال قلنا بأن للنقد نظرية. ذلك أن المناهج والمفاهيم تنتمي إلى حقول معرفية، وإلى تاريخ هو حركة من التفاعل والتداخل والتطور... تاريخ يشارك في صوغه باحثون تختلف هوياتهم وتتعدّد. وبالنظر إلى تراثنا النقدي وتاريخه نرى الأمر نفسه: فعلم المعاني مثلا، يُنسب، بالدرجة الأولى، إلى عبد القاهر الجرجاني، وبحور الشعر إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي. وهما ناقدان عربيان، لكن ما قدّماه، وقدّمه النقاد العرب من علوم ومعارف، وما كشفوه من قواعد ينهض بها الشعر، وخصائص يتمييز بها، وإن كان يرتبط بالشعر العربي و باللغة العربية، إنما كان يندرج في تاريخ النقد منفتحاً على ثقافات وعلوم ومعارف أخرى. فلم تكن لإفادة النقاد العرب من فلسفة اليونان ومن معارفهم التي تنتمي إلى غير اللغة العربية، مما يطرح مشكلة لديهم فيسألون عن نظرية نقدية عربية. ثمة تاريخ لا لنقد عربي بل للنقد

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص11،12.

عند العرب¹.

وهو الأمر نفسه الذي يؤكده "جابر عصفور" وفق رؤية تحليلية سيكو-تاريخية، فالقضية جدّ معقّدة، ولا يمكن أن تحلّ بطريقة الفصل السطحية، يقول: «يبدو السؤال عن عدم وجود نظرية عربية خالصة في النقد أو عن فلسفة عربية معاصرة نوعاً من الآلية الدفاعية التي تترتب على مقارنة مضمرة. إظهارها المرجعي ذلك الآخر الذي يستوي أن يقع موقع الشبيه أو النقيض، ما ظل يحرك في الأنا ردود أفعال دفاعية تنقلب إلى نوع من العُصاب الذي تستفزّه رغبة الحضور المكافئ للآخر الشبيه أو النقيض. لكن رغبة الحضور المكافئ لا تحققها آليات العصاب الدفاعية، ولا ترتقي بها في مدى الوعي النقدي أسئلة التشكل المضاد التي لا تتجح إلا في استحضر العفريت الذي تسعى إلى الفرار منه. والدليل البسيط على ذلك أن السؤال عن وجود نظرية عربية خالصة للنقد الأدبي مثلاً يعني، ضمناً، وبالضرورة، وجود نظرية غير عربية، أو حتى ضد عربية، تنتسب إلى قومية مضادة، أمريكية أو إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية.. إلخ، تمثل النقيض (المتقدّم) الذي يفرض السؤال عن نظيره الغائب (المتخلف) الذي ينتسب إلى وعي الأنا المهووس بتقدم الآخر، ذلك الذي لا يكفّ الوعي في أحوال عصابه عن رغبة الإنجاز على مثاله بوصفه الشبيه المشتبه، أو رغبة الإنجاز في مواجهته بوصفه الغريم المتقّي»².

فصيغة نظرية نقدية عربية أو منهج نقدي عربي، أو كما قلنا في بحثنا عقل نقدي عربي تثير مشكلات جمّة لا يمكن حلّها بالبساطة المعهودة، أو إنهاؤها بشكل كلي، لأن الأمر يتعلق بحساسيات إيديولوجية ورؤى جيو-معرفية ورهانات سلط ومواقع ومركزيات، كما لا يمكن أن نتصور مفهوم العروبة مفهوماً نقياً خالصاً غير هجين، أو أصيلاً لا يجوي الدخيل، أو مركزياً يلغي الآخر، وإنما هو تصوّر إجرائي محكوم بمفهوم المجال التداولي، كما وضحنا ذلك في المدخل الذي يتأسس بدوره على مفهومي التقريب والتباعد، فهناك خصائص تقربنا من العربي وتبعدنا عن الغربي، وهناك - في المقابل - خصائص تقربنا من الغربي وتبعدنا عن العربي. وهو عين الأمر الذي تدعو إليه الإستيمولوجيا التركيبية.

وتكشف لنا كتابات "جابر عصفور" الأخيرة عن عقل نقدي عربي ذي وعي تركيبية، يدرك

¹ ينظر: بمخى العيد، مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية، ص 81، 82.

² جابر عصفور، الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق (القاهرة)، ط 1 (2010)، ص 368.

مدى تعقد العلاقة بين الأنا والآخر ومدى تشابك رهاناتهما المعرفية والسلطوية، يقول: «الخلاص من الهيمنة يبدأ بمواجهة مصدرها، والكشف عن الآليات التي يستخدمها ((الآخر)) المهيمن في الإبقاء على التبعية موصولة بالاتباع. والمواجهة كالكشف تبدأ بوضع الأنساق الفكرية المضادة موضع المساءلة التي لا تختزلها في صفة واحدة أو بعد واحد، المساءلة التي تدرك إمكانات الإيجاب مهما ضوّلت حتى في أشدّ حالات السلب، فتكشف عن ثغرات الضعف إلى جانب نقاط القوة، وتمتلك القدرة على التحليل النافذ، وإعادة تركيب العلاقات التي تضيء معنى الظاهرة التي لا يمتلكها العقل إلا بفهمها فهما عميقا، فالفهم تملك للمفهوم وسيطرة عليه... ولا تقتصر جذرية المساءلة في هذا النوع من المواجهة على ((الآخر)) الذي يغدو موضوعا لها، وإنما لا بد أن تمتدّ إلى ((الذات)) التي يجب أن تغدو، بدورها، موضوعا للمساءلة بالقدر نفسه. ويعني ذلك وضع قضايا الهوية الثقافية وميراث الثقافة الوطنية فضلا عن حاضرها موضع المساءلة التي لا تتعصّب بما يعميها عن إدراك ما يمكن أن يعيها، ولا تنفي التاريخ الذي تتكوّن به مراحل الهوية. سواء في بعدها عن الثبات المطلق، أو تصارع تياراتها، أو تباين مكوناتها الذي لا يقلّ عن تباين مكوّنات ميراث الثقافة الوطنية الذي ليس ميراثا وحيد البعد بحال من الأحوال. وضمن سلامة هذا النوع من المساءلة هو درجة الكشف عن الثوابت والمتغيّرات، وإضاءة العلاقة المتحوّلة بين الأطراف، فضلا عن تجلية مناطق الضعف التي يمكن أن تؤدي إلى المزيد من التبعية (كميراث التقليد الذي ليس سوى اتباع يطلق حضور التبعية) ونقاط القوة التي تسهم في التحرّر من هذه التبعية (كميراث العقل النقدي الذي يؤسس لفعل المساءلة، مؤكدا حالات الابتكار التي تعني نقض الاتباع، ومن ثم التبعية)»¹.

وبالتالي، فكلما كان النقاد العرب أكثر قدرة على المساءلة الجذرية لوضعياتهم السوسيو معرفية، وأكثر حساسية مفهومية بعلاقتهم بالآخر، كلما استطاعوا إثبات هويّتهم العربية وموقعهم الوجودي أو بالأحرى تشكيل شخصيتهم المفهومية. وهذا هو شأن المعاصرة بالذات، فالعقل النقدي المعاصر «هو نظر في حدوث العصر وتأمّل في شأن المعاصرة من حيث هي الألفة والرّفقة التي في جوهر كل فكر متّصل بزمانه بنحو أصيل. فالمعاصرة هي ممكن الفكر المتاح له في كل زمان... [إنها] نحو من أنحاء التواجد في الزمان وشكل من أشكال المرافقة والمعاشية الروحية

¹ جابر عصفور، المرجع السابق، ص 467، 468.

وسياق جامع بين صنّاع الأفكار.¹

إذن، من خلال ما أوردناه، يمكن أن نقول إن مفهوم العقل النقدي العربي المعاصر، كما نستخدمه في بحثنا، ليس مجرد مفهوم واصف يحاول أن يكشف عن وجود هذا العقل في الفكر الأدبي العربي المعاصر، أو عدم وجوده. ولكنه - بالدرجة الأولى - مفهوم إشكالي يطمح إلى تفكيك البنى المعرفية الكامنة في عمق المفاهيم التي تحرك الآلة النقدية وهي تتجه صوب الظواهر الأدبية والاجتماعية والثقافية، وفك ارتباطات هذه المفاهيم بمرجعيات مخالفة تماما لطبيعة النصوص العربية الإسلامية. وهذا، في الوقت ذاته، عملية تنسيب Relativisation للمفاهيم التي تضيف عليها الصبغة العلمية اليقينية والنهائية، والكشف عن الرواسب الإيديولوجية والباتولوجية التي تنطوي عليها. كما يهدف إلى إعادة تركيب وتحيين منظومة مفاهيمية نقدية تنسجم وطبيعة المجال التداولي العربي الإسلامي دون انغلاق أو تعصّب.

فالعقل النقدي الذي نقصده هو بالدرجة الأولى:

- عقل معرفي؛ إذ تحدّد فيه علاقة الذات بموضوعها من خلال إطار مرجعي كلي، تستمدّ منه قدرتها على الاستشكال والمساءلة والمفهمة والمنهجة والمراجعة والتنسيب وإعادة النظر. كما تستمد منه إمكانيات توليد المفاهيم وتكوثرها وتشجيرها، وإعطائها مشروعيتها ومعقوليتها ضمن الأفق المنهاجي التركيبي لهذه المرجعية.

- إنه عقل لغوي/ رمزي/ تأويلي؛ إذ يقوم بتفكيك لغة/ رموز المنظومات الفكرية أو النصوص والخطابات، باعتبارها تمثيلات للعالم، ويقرّ بأهمية اللغة/ الرموز في تشكيل الفكر وإعادة إنتاج الواقع وخطورتها في عالم الإنسان، ثم يعيد تأويلها ضمن أفقه المرجعي.

- إنه عقل حوارِي، تواصلِي/ تداولِي، ثقافي، يؤمن أن المعرفة الحقيقية نتاج التبادل والتفاعل والتعارف والثقاف، وبالتالي بتاريخية الإنسان وتناهيته.

¹ فتحّي إنقزو، هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2006)، ص ص 8، 11.

2. مفهوم خطاب الأنساق:

بعد أن ناقشنا مفهومي: الخطاب والنسق، وكشفنا عن مدى حاجة كل مفهوم للآخر حتى تستوي وضعيته المفهومية، سنوضح الآن المقصود بـخطاب الأنساق وسنقف عند المستويات أو الطبقات المفهومية له ونبيّن مدى إجرائيته.

نقصد بـ ((خطاب الأنساق)) النحو الذي تنتظم به أشكال التعبير والتفكير والتدبير الخاصة بـ موضوع/ موضوعات ((النسق)). فهو النظام العام الذي يحكم العبارات والأفكار النقدية/ الأحكام النقدية، وكيفية تأسيسها وتقلّبها وتوظيفها واستعمالها. إنه الإطار الفكري الذي تتمنّج من خلاله أنماط التحجيج والتدليل وأساليب المحاورّة والمناورة ومساطر التحليل والتفسير والتأويل. وتكمن قدرته الإجرائية في كونه يتيح للباحث رسم معايير نموذجية (من النموذج) لبناء الحدود الإبستمولوجية والسيميولوجية والسوسيو تاريخية بين القطاعات الفكرية المختلفة؛ فحين نريد مثلاً رسم الحدود بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف، فإننا نوضح أولاً طبيعة المحرك الإبستمولوجي لكل خطاب؛ فالفلسفة محرّكها عقلائي/ منطقي، بينما التصوف قلبي حدسي رؤيوي (من الرؤيا)، وهذا المحرك الإبستمولوجي هو الذي سيوجّه شكل الخطاب أو سيميائية القول فيه (طبيعة اللغة ومستويات استعمالها وأشكال التخيل أو التحجيج...). أما المقصود بالحدود السوسيو تاريخية فهو علاقة المجتمع في فترة تاريخية معينة بأنماط معينة من الخطاب، فكل مرحلة يديرها نمط معين من الخطاب ويهيمن/ أو يهّمّش بقية الخطابات الأخرى، فيؤسس لنفسه مشروعية إبستمولوجية عقلانية ويتهم الخطابات الأخرى باللاعقلانية والقصور والعجز عن الإجابة عن متغيرات العصر وتقديم حلول وبدائل لأزمات إنسان تلك الفترة أو المرحلة.

وهو شأن ((خطاب الأنساق)) كنظام سيميومعرفي للقول النقدي، يؤسس نفسه كبديل عن ((خطاب السياق)) و((خطاب النسق المغلق))، ويقدم رؤية أكثر شمولية للظاهرة الأدبية تتجاوز منطق الثنائيات الميكانيكي؛ (الخارج/ الداخل)، (السياق/ النسق)، (المحيط/ النص)... وتتحرّر من المناهج العلمية الحصرية، التي تريد ان تعلمن الظاهرة الأدبية، وتعزلها عن محيطها السوسيوولوجي والإيكولوجي وتحوّلها إلى منظومة رمزية منكفئة على ذاتها.

فـ ((خطاب الأنساق)) المقصود هنا تدرج تحته مجمل الكتابات النقدية العربية المعاصرة الممتدة من نهايات القرن العشرين إلى بدايات القرن الواحد والعشرين، والمحكومة بماجس الرؤية المعرفية الكلية أو التركيبية التي تصنع القطيعة مع مختلف الرؤى التجزيئية؛ سواء العلمية أو غير

العلمية والتي تختزل الظاهرة الأدبية إما في السياق (البيئة أو حياة الكاتب...) وإما في اللغة أو في الرمز أو غير ذلك.

وهذه الرؤية هي نتاج الوعي بمحدودية المنهج الواحد أمام أبعاد الظاهرة الأدبية/ الخطابية/ الثقافية المتعددة والمعقدة، وفي الوقت ذاته اكتشاف قصور الجهاز المفاهيمي البلاغي الكلاسيكي وعدم مسيرته لتطور الوعي الفكري والمنهجي بالظاهرة الأدبية وانفتاح شفرتها على الأنماط النصية والخطابية الأخرى وعلى كل مستويات الواقع الاجتماعي. وبالتالي يحتاج الأمر إلى إعادة تأصيل مرجعي للنقد الأدبي لبناء جهاز مفاهيمي مركب ذي كفاءة معرفية عالية لفهم أبعاد الظاهرة وتأويلها تأويلاً ينسجم والأفق الثقافي المعاصر. وكذلك فتحة على مستجدات الحقل المعرفية الأخرى لإثراء جهازه المفاهيمي المنهجي وتطويره ومراجعته في ضوء مآزق الفكر وأزماته ورهاناته. ولا شك أن هذا التأصيل لن يكون بمعزل عن الرؤية الفلسفية التي تمده بنسغ الروح النقدية التساؤلية الشكّاعة والتجاوزية؛ إذ هي رؤية مفهومية للظاهرة وللعالم لا تقف عند حدود الوصف العلمي والتطبيق الآلي للمفاهيم كما هو شأن البلاغة. وهذا ما يوضحه الناقد العراقي "ناظم عودة" من خلال تتبعه لتشكلات العقل النقدي العربي؛ إذ يقول: «ينبغي أن نعرف، بأن عاملي: المجال المعرفي، والواقع، بالإضافة إلى عدم وجود رؤية فلسفية تؤطر الممارسة النقدية، قد ساهما في فشل وتدمير المفاهيم المتداولة في نطاق الثقافة العربية، سواء المستعارة من الفضاء الأوروبي، أو من فضاء الماضي العربي؛ لأنها استُعيرت إما من ثقافة غير ثقافتنا، أو من زمن غير زماننا.»¹

وأمّ المشكلات التي كرّست الرؤية التجزيئية في النقد العربي - وفق وجهة نظر ناظم عودة- هو أن الثقافة العربية لا تجيد ممارسة الفهم الإبستمولوجي. «ذلك أن القراءة العربية عموماً ما زالت تعاني من خلل بنيوي، هو أنها لا تستطيع أن تتخلّص من المهيمن الأيديولوجي. ولأنها كذلك، لم تنتج قراءة معرفية تتوفر على مقدّمات نظرية تجيب عن أسئلة العمل الأدبي في السياقات: التاريخية، النصّية، الثقافية. وفي نطاق هذا التصوّر، يغدو الفهم الإبستمولوجي مطلباً نصّياً قبل أن يكون ثقافياً وتاريخياً. إنّ النص العربي يشكو من الافتقار إلى رؤية فلسفية تنظّم منهج القراءة، وأدوات تحليل النص، والكشف عن نظام القيم التي تنمو في نسيج اللغة والصورة، وسلسلة الأفكار

¹ ناظم عودة، تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، ص147.

والمعاني. النص العربي نص تاريخي جمالي بصورة جدلية، على حين أن القراءة العربية قراءة لا تاريخية، تضع حدًا بين ما هو تاريخي وما هو جمالي، ومن هنا فقد أنتجت لنا، عبر تاريخ القراءة، فهما يختزل العمل الأدبي إلى هيكل جمالي شكلائي صرف. ولا أدلّ على هذا من المنهج النظري الذي سارت عليه البلاغة العربية، إذ كانت بلاغة شكلائية في المقام الأول.»¹ وبدل أن يغامر الخطاب النقدي العربي المعاصر في النصوص ومجاهلها - على حدّ قول اليوسفي - «كثيرا ما يقع الاكتفاء باستدعاء تصوّرات بلاغية منتزعة من نظرية العرب القدامى في الشعر والشعرية لتطبيقها على النصوص، فتصبح المسألة وقتها إلحاقا للذات بقديمتها وتصبح القراءة إبهامًا بوجود نوع من التماهي بين الماضي والراهن. أو يقع الاكتفاء بتطبيق بعض المناهج المستحدثة في الثقافة الغربية على تلك المتون. وكثيرا ما يتمّ التطبيق بالاستناد إلى أخلاط وأشتات من تصوّرات ألسنية أو أسلوبية أو سيميائية منتزعة من منابها قهراً. والحال أن تلبس المتون العربية القديمة منجزات الأبحاث الغربية الحديثة أو مقرّرات النظرية البلاغية القديمة، إنما يمثل نوعا من التحايل على أسئلة الراهن الثقافي.»²

ويرى "اليوسفي" أن الرؤية النقدية العربية لم تستطع أن تستوعب منطق النص المركب، وظلّت رؤية تجزيئية محكومة بعقلانية محدودة الأفق تفصل فصلا قاطعا بين الخطابات، يقول: «إن العقلانية التي تنظر إلى العالم باعتباره عقلا وتحسب الذات عقلا علميا، كثيرا ما تحكّمت بالمواقف من القديم العربي ولوّنت أغلب الأطروحات التي قرّرت في شأن المتون القديمة. فوقع النظر فيها من زاوية مظهرها الخارجي. وتمّت قراءتها في ضوء مقرّرات العرب القدامى أنفسهم، وفي ضوء تصنيفاتهم لأنماط الخطاب وتصورهم للأدبية والشعرية. فأهملت الكتابات التي اعتبرت داخلية في باب الخطاب الديني. أهمل ما عدّ منها أدخل في باب التفسير أو في دائرة الوعظ. لم يقع النظر في ما تحتوي عليه تلك المتون من أدبية ومن إبداعية تجعلها مسرحاً لنوع من الصراع بين الخطاب الجمالي والخطاب الوعظي الإرشادي.

هذه العقلانية المظفرة المحتفية بذاتها ما فتئت توهم بأنها تستكشف القديم العربي في ما هي تحجبه وتمحو الدروب والمسالك التي يمكن أن تضع مرتادها على درب استكشافه وتملكه. إنها لا تتعامل

¹ المرجع نفسه، ص 178.

² محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيّل (ج2/ خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق)، ص 6.

مع أنماط الخطاب باعتبارها متعددة متحرّكة مليئة بالحياة تتضايّف وتتقاطع وتتصارع، بل تأخذ الجمع على أنه واحد ومفرد، فتمحو تعدّديته واختلافه. والحال أن الخطاب الجمالي ليس الخطاب الأخلاقي ولا هو الخطاب الديني. لكن تلك الأنماط كثيرا ما تتبادل الأدوار فيما بينها فتحوّل النصوص إلى محارق في تلاوينها تمارس الخطابات جميعها، الجمالي والديني والأخلاقي، نوعا من الصراع المدوّخ.

هذا الصراع الذي يجري، في السرّ، بين أنماط الخطاب ليس خاصا بكتب الأدب أو كتب السيرة والتاريخ أو كتب الوعظ. إنه قانون متكتم على نفسه في أفانين السرد في الثقافة العربية.¹

فلكي يتشكل العقل النقدي العربي المعرفي التركيبي لا بد من معرفة نسق الأنساق الذي يتحكم في مفاصل الثقافة العربية ويحرّك الحوار أو التدافع الدائر بين الأنساق النصية والخطابية ويبحث في آليات وقوانين هذا الحوار/ التدافع.

وعلى الرغم من التفاوت النسبي لمستويات الطرح الفكري والصيغة الأسلوبية لمنظومة هذه الكتابات النقدية العربية المعاصرة، واختلاف طاقة الاستمرار النقدي في بلورة مشاريع نقدية محكمة باستراتيجيات إبستيمولوجية بعيدة المدى، إلا أنه أمكننا أن نلاحظ - بعد استقصاء لأهم المدونات النقدية - مجموعة من الوحدات التي تجمع بين هذه الكتابات، وتسمح - في المستقبل - بإحداث تراكم نوعي على مستوى المعرفة النقدية العربية، وأهم هذه الوحدات:

- وحدة الإطار المعرفي؛ فهناك هاجس ملحّ على إعادة كتابة تاريخ النقد العربي وفق وعي إبستيمولوجي يتجاوز التحقيب السياسي السطحي المحكوم برغبات مذهبية وسلطوية وكولونيالية. والاحتكام إلى الروح النقدية بدل الأساليب الشرحية التلقينية، وعدم الاكتفاء بالتوصيف فقط، بل بالتفكيك والتجاوز وإعادة البناء لاكتشاف المسكوت عنه والمقصي والمهمّش والمكبوت...

- وحدة الحيز الإشكالي؛ فأزمة النقد العربي الحديث والمعاصر تكمن في وضعيته الازدواجية أي ارتقانه إلى سلطة النموذج البلاغي العربي القديم أو إلى سلطة النموذج العلمي واللساني الغربي، وعجزه عن تجاوز هذين النموذجين، بل الأدهى من هذا أنه في - كثير من الأحيان - يعيد إنتاج النموذجين بطرق مبتسرة لا تراعي خلفيات ومرجعيات ومشروطيات نشوء وتخلّق النماذج، ولم

¹ المرجع نفسه، ص 9، 10.

يستطع بلورة نموذج معرفي يجيب عن أسئلة وإشكاليات الراهن الثقافي العربي والوضع السوسيو تاريخي المعاصر المحكوم بملاسات جد معقدة تختلف كثيرا عن النموذجين. - وحدة المنظور والخيار المنهجي؛ إذ تطمح هذه الكتابات - على تعدد مستويات طرحها الفكري كما قلنا- إلى تجاوز الرؤية/ المنظور الاختزالي للظاهرة الأدبية/ الثقافية للوصول إلى لحظة ((المنظور المتعدّد)) أو ((تعدّد الرؤى))، بحيث لا يكتفي الناقد برؤية وجه واحد أو بعد واحد فقط، وتعميم الحكم على الظاهرة، بل يجب مقارنة مختلف الأوجه والأبعاد والطبقات. وكذلك الأمر بالنسبة للمنهج، فلم يعد هناك حديث عن أسطورة المنهج العلمي المكتفي بذاته والقادر على مقارنة الظاهرة كلياً، بل هناك حديث عن التضافر المنهجي، والتركيب المعرفي للمنهجيات المتعدّدة. والمناهج لم يعد يحكمها قانون القطيعة الجذرية وإلغاء بعضها، بل تتحاور أنساقها ومناويلها واستراتيجياتها، ويحكمها قانون التعدد والتبادل والتطعيم والتوليف الوظائف، لأن الظواهر في أساسها مركبة ومعقدة.

بقي الآن أن نشير إلى الطبيعة الطوبولوجية لهذه المدونة؛ أي المقصود مواقعها ومواضعها وامتداداتها المكانية والزمانية وتقاطع الكتابات وافتراقها وحدودها ومحدوديتها. سنعمد في رسم معالم هذه الطوبولوجيا على استراتيجيتين:

أ. تتبع الإرهاصات الأولى لتشكّل خطاب الأنساق ضمن دائرة الوعي بأهمية العقل النقدي، أو التأكيد على مركزية الروح النقدية؛ سواء لحظة بناء الأنساق الإبداعية والفكرية، أو في لحظة تفكيكها وتفسيرها وتجاوز دوغمائيتها.

ب. التركيز على المشاريع النقدية التي شكّلت منعطفات إبستيمولوجية أو براديجما جديدا في تاريخ المعرفة النقدية العربية. وكيف شكّلت هذه المشاريع مرجعيات أساسية لكتابات نقدية أخرى تلتها، تركّز كلها على أهمية دراسة النصوص/ الخطابات/ الثقافة دراسة معرفية تركيبية تراعي تعدّد أنساقها وتحاورها؛ وتؤكّد على أهمية الطبيعة الإبستيمولوجية للعقل النقدي. والملح الأساسي لهذه الكتابات النقدية هو انتقالها ما بين البعد المعرفي للخطاب النقدي والبعد الثقافي، فهناك كتابات تركّز دراستها على الأنساق المعرفية؛ فتبحث في الطبيعة العقلية للخطاب النقدي أي في أنظمتها المفاهيمية واستراتيجياته المنهجية، ولكن دون أن تفصل هذا عن المنظومة الثقافية وتحولاتها السوسيو تاريخية. وهناك كتابات ركّزت اهتمامها على الأنساق الثقافية، فانصبّ جهدها على الحفر في طبيعة هذه الأنساق وتتبع آثارها الأيديولوجية على الذهنيات وعلى الوجدان

والمخيل، وتحليل علاقتها بالمؤسسات، وهذا - بطبيعة الحال - دون القفز على أهمية البعد المعرفي. تشكلت ملامح خطاب الأنساق المعرفية بداية من كتابات "كمال أبو ديب" النقدية؛ إذ خصص الفصل الرابع من كتابه (جدلية الخفاء والتجلي) لدراسة الأنساق البنيوية دراسة معرفية بالدرجة الأولى، وقد حاول إبراز الطبيعة المعرفية الكونية للأنساق من خلال عدّة نصوص تختلف في بيئاتها وأزمنتها وأنواعها، يقول: «تحتل دراسة الأنساق مكانة بارزة في النقد الغربي الحديث، وبخاصة النقد البنيوي والنقد التحليلي النابع من علم اللغويات كما طوره رومان ياكسون Jakobson. أما في الدراسات العربية، فإن مفهوم النسق ودوره في تشكيل بنية العمل الأدبي ما يزال شبه غائب. ولقد حاولت في دراستين بنيويتين مسهبتين اكتناه الأنساق في قصيدة قديمة هي معلّقة امرئ القيس، وفي قصيدة حديثة هي - كيمياء النرجس - لأدونيس. وسأحاول في هذه الدراسة مناقشة النسق في أنماط أدبية تختلف اختلافاً كلياً عن النموذجين السابقين هي الحكاية الخرافية وحكايات الأطفال والحكاية الشعبية ثم أحاول اكتناه الأنساق في أعمال أدبية فردية، متّخذاً من تشكّل الأنساق في الحكايات أولاً نقطة انطلاق لإثارة قضية عميقة الدلالة هي ميل الفكر البشري إلى تشكيل الأنساق في كل إبداع له، وطغيان أنساق معينة دون أخرى على أنماط معينة، ثم إمكانية تجسيد هذه الأنساق البارزة لخصائص أصيلة في بنية الفكر الإنساني»¹. ثم يحاول "أبو ديب" تبيان النقائص الواردة في الدراسات الغربية وعدم انتباهها لظاهرة انحلال الأنساق أو اندثارها وإعادة انبثاقها، يقول: «أمل أن أحدّد ظاهرة أغفلها النقد الحديث هي ظاهرة تشكّل النسق وانحلاله. فقد ركّزت دراسات ياكسون ومريديه بشكل مطلق على تشكّل النسق فقط، وحاولت أن تميّز كل نسق يظهر في لغة الشعر خصوصاً (دون أن تحاول دائماً اكتناه دلالات ظهور هذا النسق. لكن معاينة ياكسون للنسق ظلت وحيدة البعد، تعنى بتشكّله فقط دون تمييز لأهمية انحلاله وللتغيّرات التي تطرأ على النص والعمل الأدبي بعد اكتماله. أما في هذه الدراسة، فإن النسق يُعابن من حيث هو عملية معقّدة ثنائية، أي أنّها في جذورها تنبع من تمايز ظواهر معينة في جسد النص أو الحكاية ثم تكرارها عدداً من المرّات ثم انحلال هذه الظواهر واختفائها. بهذه الصّفة يكتسب النسق طبيعة جدلية (...). هكذا يكون اكتمال النسق وانحلاله شرطاً أساسياً لفاعليته،

¹ كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي (دراسات بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين (بيروت)، ط 1 (1979)، ط 4 (1995)، ص 108، 109.

ويصبح طبيعياً أن نتكهن، في أي عمل أدبي أصيل، بأن أي نسق يتشكل لا بد من أن ينحل لتنشأ عبر التغير (أي الحضور والغياب) بنية تقوم على ثنائية ضدية تنبع من التمايز بين عنصرين أساسيين. وقد يفسر ما يقال هنا جزءاً من حيوية (ديناميكية) عملية التلقي الأدبي، ويجلو سرّ عنصر رئيسي في الفن هو عنصر التوقع وعنصر آخر مرتبط به ونابع منه هو عنصر المفاجأة التي تستند أساساً إلى تغذية التوقع وتنميته ثم إخراج البنية عن مسارها المتوقع وخلخلة بنية التوقعات المتشكّلة في ذهن المتلقي.¹

ولكن أبا ديب لم يستمر في مشروعه هذا؛ إذ كان غرضه مجرد التنبيه والتأكيد على أهمية مثل هذه الدراسة، لأن الأمر يتطلب زمناً طويلاً من العمل الدائب المستقصي - على حدّ قوله-. ولقد خصّص "صلاح فضل" في كتابه (بلاغة الخطاب وعلم النص) باباً نظرياً للحديث عن أهمية الأنساق المعرفية وتحولاتها كإطار عام تتمفهم ضمنه بلاغة النص الجديدة. مشيراً إلى ضعف الوعي النقدي العربي بحركية الأنساق وتراتب العلوم الإنسانية، وعوامل التوليد الاجتماعي الفاعلة في مسيرتها². الأمر الذي جعل الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر حبيس دائرة أو هام كثيرة؛ كوههم اكتمال المعرفة، وانفصال الحقول المعرفية عن بعضها البعض، والتخصّصية الضيقة، و يقينية المعرفة العربية القديمة أو المعرفة الغربية الحديثة...

وعلى هذا الأساس يحسّس "صلاح فضل" بقيمة ((سوسيولوجيا المعرفة)) ودورها في نقد كثير من الدوغماتيات؛ سواء الكامنة على مستوى الذات كقناعات متصلة أو معارف ناجزة لا تعرف للتغيير والتبدل سبيلاً، أو كامنة على مستوى الرؤية للموضوع؛ بحيث ينظر لها كموضوعات مكتملة ومقدّسة... يقول "فضل": «يرتبط مفهوم النسق المعرفي في الفكر الحديث بالبحوث التي قدّمتها دراسة الأطر الاجتماعية للمعرفة، وما انتهت إليه من تصوّرات تكشف عن تغيير أشكال المعرفة وعلاقتها عبر العصور المختلفة. وتأسيس هذا المفهوم في بحث الظواهر الأدبية والبلاغية ضروري لمتابعة التحولات التي تفرض على الباحث المعاصر اتخاذ موقف منهجي صحيح في التعامل مع المادة التي يتقدّم لدرسها، ومعرفة علاقاتها ببقية وحدات المنظومة التي تستمد منها مقولاتها. وقد تبين أن الأنواع المعرفية تتراتب وفقاً للأنماط الاجتماعية في منظومة هرمية، وفي هذا الهرم

¹ كمال أبو ديب، المرجع السابق، ص 109، 110.

² ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 3.

المتغير من عصر إلى آخر يخرق النوع أو الأنواع المسيطرة جميع الأنواع الأخرى، ويخضعها لرؤيته وتوجيهه. ومثال ذلك أن المعرفة الفلسفية والإدراكية للعالم الخارجي كانت تحتل المرتبة الأولى في اليونان القديمة، وتخرق الأنواع المعرفية الأخرى التابعة لها، من: منطق، ورياضة، وطبيعة، وطب، وغيرها. كما يفترض أن ذلك هو وضع المعرفة العلمية في ظل نظام الرأسمالية الحرّة؛ حيث أخذت تلك المعرفة تحتلّ المقام الأوّل في المجتمعات الديمقراطية في العصر الحديث، فأصبحت الأولوية فيها للعلوم الطبيعية الدقيقة وما يترتب عليها من تقنيات متفوّقة.¹

وبعد أن يستعرض "فضل" أهمية هذه الأنساق المعرفية ويرصد مكوناتها على المستوى الغربي يكفي بالحديث عن أربعة أنساق فقط: النسق المعرفي اللغوي، النسق المعرفي النفسي، النسق المعرفي الجمالي، ونسق الشعرية. ولا يعدو أن يكون الجهد الذي قام به مجرد استعادة تلخيصية لما ورد في المتون المعرفية الغربية والتنويه بأهميتها دون مساءلة مركزاتها المعرفية والمنهجية. وهذا ما أخذ به "عبد السلام المسدي" الذي بلور تصورا مهما جدا للتضافر المعرفي المنهجي في الدراسات الأدبية؛ إذ عقد فصلا مهما في كتابه (الأدب وخطاب النقد) بعنوان: الأنساق والمناويل، اجتهد من خلاله في بلورة نموذج تفاعلي تساندي بين النسق اللغوي الألسني والنسق النقدي الأدبي، مستغورا أنماط العلاقات الممكنة بين النسقين من خلال تفريعها إلى أنساق صغرى ثم ربطها بالأنساق الكبرى في ضوء الحراك الابستيمي الدوري للعلوم والمعارف والأفكار، يقول "المسدي": «إذا راجعنا حركة العلم اللغوي وسعينا إلى استشراف مساره المستقبلي مما تنبئ به إشكالياته الراهنة كان في استطاعتنا أن نزعّم بأن الامتحان الصعب أمامه هو إحكام قضية الدلالة التي هي غاية كل البنى في الكلام: بنية الصوت وبنية التركيب، فإن رُمنا الدقّة قلنا إن السؤال المعضّل الملقى على اللسانيات هو المتصلّ بتصميم أنموذج نسقي يحاصر المعنى منهجيا ويسيج حقل الدلالة بآليات نافذة ترقى إلى مرتبة الطموح العلمي الذي أنشدته الدراسة اللسانية. من هذا المدخل يكون من الواجهة أن نمنع في استثمار الرابطة التضافرية بين المعرفة اللغوية والمعرفة النقدية على أمل تطوير الآليات المستحكمة فكريا بالموضوع وتوسيع المساحة الاستكشافية التي نحفر فيها حفراً نشوئياً. ويستبين لنا كيف يأتي النظر التضافري - عندما لا يقتصر على معالجة أثر اللسانيات في النقد الأدبي وإنما يتخطاها إلى التساؤل عن أثر النقد في اللسانيات كما هو بيّن - ليؤكد أن استعصاء المعنى على النمذجة النسقية

¹ صلاح فضل، المرجع السابق، ص 7، 8.

في المرحلة الراهنة من تقدّم المعرفة يعيننا على اكتشاف أفضل لأسرار الدلالة رغم ظهور العقبة الكأداء على مسالك الدرس الموضوعي.¹

وتقوم النمذجة النسقية المعرفية لدى "المسدي" - وفق استراتيجية التقلبات الاحتمالية- على سلسلة من المعادلات المعرفية²:

- الأدب × اللغة = فقه اللغة

- الأدب × اللسانيات = الأسلوبية

- اللغة × اللسانيات = الكليات

- الأدب × النقد = الأدبية

- النقد × اللسانيات = الخطاب

- اللغة × النقد = الدلالة

وبالرغم من المحاولات الاجتهادية والتأصيلية التي مارسها "المسدي" إلا أنه لم يستطع بلورة مشروع نقدي يشتغل على تطوير جهازه المفاهيمي والمنهجي ومحاولة اختباره على النصوص لتطوير آدائه وكشف مآزقه ومطبّاته. وهو الأمر الذي قام به الناقد المغربي "محمد مفتاح"؛ إذ يعتبر الوحيد - حسب اطلاعنا واستقصائنا للمدونات النقدية المعاصرة- الذي بلور مشروعاً نقدياً حول الأنساق المعرفية، وظل يطور هذا المشروع عبر مؤلفاته المتعددة^{*}، نظرياً وتطبيقياً، وأصبح مرجعاً نقدياً أساسياً لكل تلامذته^{**} ومُرّيه من بعده. يقول "مفتاح" في مقدّمة كتابه (التشابه

¹ عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، ص106، 107.

² ينظر: المرجع نفسه، ص101.

^{*} من أهم مؤلفاته: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، مجهول البيان، مشكاة المفاهيم، رؤيا التماثل، الشعر وتناغم الكون...

^{**} من بين تلامذة "محمد مفتاح": "أحمد العاقد" الذي درس الاستعارة من منظور الأنساق المعرفية، فيقول عن أهمية هذه الأنساق: «إن النسق المعرفي يعدّ بحق كلا متكاملًا لا أجزاء منعزلة ووحدة متصلة لا أطراف منفصلة حيث تتداخل في تشكيله وتتفاعل في تشييده العوامل المتصلة بالذات واللغة والثقافة والمجتمع. وعليه، تشكل الأنساق المعرفية سلسلة متنوّعة من النماذج الرمزية والإنجازات التواصلية والتمثيلات الذهنية المقترنة، إن إظهارها أو إضمارها، بالكائنات الإنسانية في ارتباطها بمحمل تحرّكاتها البيئية وهواجسها الوجودية وانشغالها المجتمعية. ومن ثمة، تتركز تجليات النسق المعرفي، على الصعيدين: الذهني والخطابي، حول بنيتين متميزتين متكاملتين: أولاهما، البنية التعبيرية اللسانية التي تتحقق عبر الوحدات اللغوية التأليفية بمستوياتها التركيبية والدلالية والتداولية؛ وثانيتهما، البنية الذهنية التمثيلية التي تتجسد من خلال الامتدادات ا لسياقية في التلفظ والخطاب والمعرفة. على أن الذي يعيننا في وصف الأنساق المعرفية، ضمن ما نحن فيه، هو ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمضامين الثرية

والأشكال الغنيّة ذات الصلة بالصيغ التصويرية والتعبير الاستعارية داخل سياقاتها التخاطبية المخصّصة ومجالها التواصلية المعمّمة.»

ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل (عن آليات النسق الاستعاري)، دار أبي رقرق (الرباط، المغرب)، ط 1 (2006)، ص 17.

و"جمال بندحمان" الذي درس ((الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري لابن خفاجة الأندلسي)) دراسة شاملة لإبداعه الشعري والنثري والتنظيري، وعمل على تشييد الجسور بين هذه المكونات التي أهلها الدارسون واكتفوا بدراسة شعر الطبيعة فقط، مما قاد إلى رؤية نقدية تجزيئية تبتز الإبداع وتكرر القراءات نفسها. بينما يفترض هو «أن ابن خفاجة لم يكن شاعر الطبيعة، بل كان شاعر وجود عام يعبر عن رؤية فلسفية عميقة، ويجادل أهل زمانه في شؤونهم العامة والخاصة، ويساهم في تقديم تصوراته ومعتقداته وتمثلاته السياسية والمذهبية، ويجتهد من أجل تطوير آلية إبداعه وإخضاعها لنسق منتظم تكشف عنه نصوصه التي لم تنمط نفسها، ولم تتقيّد بنموذج واحد يحدّ من حريتها وقدرتها على المحاوره». وبالتالي، فالباحث يدرس علاقة الأنساق الشعرية اللغوية المجازية في علاقتها بالأنساق الإدراكية للمجتمع وللوجود ككل متأثراً في ذلك بأستاذه "مفتاح".

- ينظر: جمال بندحمان: الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري (التشعب والانسجام)، منشورات Top Edition (الدار البيضاء، المغرب) ط 1 (2009)، ص 15.

كذلك نشير إلى الباحث "عبد الرحيم العماري" الذي تناول بالدراسة جدل ((المعرفي والسلطوي)) ضمن الأنظمة التواصلية؛ لسانية وغير لسانية، مؤكّداً على أهمية المنهجية النسقية المعرفية عبر التخصصية ومؤكداً على أهمية مشروع "مفتاح"، يقول: «من باب الإجحاف أن ندّعي إمكان الإمام بالظاهرة التواصلية من منظور علمي أحادي. إذ يطعننا واقع العلوم الإنسانية بالحقيقة التي يمكن احتزالها فيما يلي:

ليست علوم التواصل إلا ملتقى لعلوم إنسانية عديدة. بل إن من الحقائق الاستمولوجية الراسخة، أن حلّ أزمة علم من العلوم لا يتحقق دون طلب النجدة من علوم أخرى. ألسنا من جديد أمام تواصل العلوم؟ (...). لن نخفي استيعابنا لمفهوم النسقية من المؤلّف الأخير للأستاذ الدكتور محمد مفتاح (التلقي والتأويل)... هذا هو الأفق المعرفي الذي نشغل لأجله... لا إقرار إلا لتقاطع الأجناس، والثقافات، والحضارات الإنسانية بالمعنى الذي يفيد التواصل الدائم، والتحصيل المتنامي لسلسلة المعرفة الإنسانية».

-ينظر: عبد الرحيم العماري، الدليل والنسقية (التواصل: المعرفة والسلطة)، المنشورات الجامعية المغاربية (مراكش، المغرب)، ط 1 (1997)، ص 263.

كما نجد الباحث "محمد بوعزة" يتناول بالدراسة الرواية العربية من منظور الأنساق المعرفية والرؤية الكاوسية (العمائية) مؤكّداً على أهمية الدراسة بين -التخصصية **Inter discipline**، يقول: «يفترض هذا الوضع [المتشعب والمتداخل للحقول المحرفية الإنسانية والاجتماعية] على الباحث مضاعفة المعرفة والتكوين، خاصة في العلوم المعرفية التي يتأسس عليها النقد لمعرفي، من فلسفة وأنتروبولوجيا أدبية ومعرفية وعلم الاجتماع النفسي وعلم الاجتماع المعرفي، ونظريات العماء والذكاء الاصطناعي... وهي معرفة تحتاج إلى بذل مجهودات مضاعفة للتمكن من أدائها ومرجعياتها، وإلى تضافر جهود الباحثين كل في اختصاصه لتبادل الخبرات والنتائج. إن حافظنا الكامن وراء هذا الرهان المعرفي، هو حاجة النقد إلى كشف الأنساق المعرفية والدلالية للرواية العربية، بحيث يتحول إلى نمط للمعرفة يشارك في التشييد الاجتماعي من منظور معرفي وعلمي، إلى جانب الأنساق المجتمعي الأخرى، الفكرية والفلسفية والثقافية والإيديولوجية».

والاختلاف، نحو منهاجية شمولية)، مبيّنا طبيعة مشروعه وأهميته وطبيعة الإشكاليات التي يثيرها في ظل سياق معرفي عربي ما زال رهين الرؤية الوضعانية التجزيئية، : «تساءل كثير من قراء كتابنا ((التلقي والتأويل، مقارنة نسقية)) عن ماهية مقاربتة ومكوّناتها وأبعادها وغاياتها، وعن سرّ إثبات العلاقة بين مختلف العلوم أصيلها ودخيلها، وعن درجات ارتباطها بالإشكال الذي توخّى الكتاب حلّه والإجابة عنه. ومع ورود إشارات في الكتابات إلا أنّها لم تُشف غليل القراء الذين يريدون أن يتعرّفوا على الخلفيات النظرية والمنهاجية والغايات العملية التي كمنّت خلف تأليفه وكانت السبب القريب والبعيد لوجوده. لذلك تحتم علينا أن نكشف الغطاء عن تلك الخلفيات بذكر بعض المبادئ وتوضيح بعض المفاهيم، وعن المغازي والمرامي من تصنيف العلوم وترتيبها وتدرجها. لقد اعتبرنا من الطبيعي والمشروع أن تثار التساؤلات حول هذه المقاربة الجديدة من قراء تكون أغلبهم ضمن مناخ علمي وضعي تجزيئي تجريبي، كما اعتقدنا من واجبنا أن نجيب عن التساؤلات والاعتراضات الصريحة والضمنية بتقديم عناصر النظرية والمنهاجية اللتين تجمعان بين

1 - ينظر : محمد بوعزة، هيرمينوطيقا المحكي (النسق والكاوس في الرواية العربية)، دار الانتشار العربي (بيروت)، ط (2007)، ص22.

ودون أن ننسى أيضا الباحثين في تاريخ الأدب؛ "أحمد بوحسن" و "حسن الطالب" اللذين استفادا من المنهجية التحقيقية النسقية لمحمد مفتاح. يقول "بوحسن": «الاشتغال بالنسق يفيدنا في التعرف على النسق الذي كتبت له الكتب الأدبية العربية القديمة التي كثيرا ما يقال بأنها كانت لا تسير وفق نسق معين، أو أنّها كانت خاضعة لتداعي المعاني والاستطراد، دون نسق يجمعها. ولحق أن مثل تلك الكتاب الأدبية والتاريخية كانت تعطي لنفسها حرية أكثر مما يجعل التعرف على نسقها أمرا ليس سهلا في البداية... فقد يكون نسقا مغلقا أو مفتوحا، أو نسقا خطيا أو ديناميا وقد يكون متعدد الأنساق».

- ينظر: أحمد بوحسن، العرب وتاريخ الأدب (نموذج كتاب الأغاني)، دار توبقال (الدار البيضاء، المغرب) ط 1 (2003)، ص48.

ويقول "حسن الطالب": «... فالنظرية النسقية ترصد موضوع دراستها في ضوء مفاهيم متعددة تغطّي المستويات المختلفة والمتباينة، التي تنكشف انطلاقا من تراتبية النسق داخل نسق القيم السائدة في مجتمع معين، وكذا انفتاحه على محيطه في صورة تفاعل دائم يؤثر في سيرورته وفي تعقيده أو بساطته. وما دام التاريخ الأدبي نسقا مفتوحا... فإن نظرية الأنساق تتيح الإطار المفاهيمي المناسب لتحوّلاته عن طريق رصد حالات الثبات والتغيّر، والنظام والفوضى، والعلاقات والتعلقات، والتنظيم الذاتي والمرجعية الذاتية وكذا التراتبيات المختلفة التي تحدّد مسار كل نسق وعلاقته بمحيطه وتوجّهه إن في اتجاه تقهقره أو في اتجاه تماسكه وانسحامه». وفي هذا تجاوز للتصورات والنظريات والمناهج التجزيئية التي عجزت عن الوصول إلى مقارنة شمولية.

1 - ينظر: حسن الطالب، مفهوم التاريخ الأدبي (مجالات التوسّع وآفاق التجديد)، دار أبي رقرق (الرباط، المغرب)، ط (2008)، ص129.

الوضعية والمثالية والشمولية والتجزئية والعقلانية والتجريبية.¹

وباعتبار أهمية المشروع النقدي لـ "محمد مفتاح" ضمن خطاب الأنساق وكمنعطف أساسي في تاريخ الوعي النقدي العربي، سنخصّص له باباً لدراسته، والكشف عن طبيعة العقل النقدي المعرفي كمنتج لخطاب الأنساق، وكمفسّر ومؤوّل لها أيضاً.

أما عن خطاب الأنساق الثقافية، فنعتقد أنّ ملامحه الأولى قد تشكّلت مع "أدونيس" من خلال أطروحته ((الثابت والمتحوّل)) التي كان يبحث من خلالها عن تشكيل منهج شمولي «لا يتناول شاعراً واحداً أو قضية مفردة، وإنما يتناول ثقافة أمة بكاملها في عهدها التأسيسي». ² ومن ثم كان رهانه الكبير على الشروع في حفريات معرفية تستكشف طبيعة البنى المعرفية الأولى التي تتحكم في الذهنية العربية وتعيد إنتاج كل أنماط الإدراك لدى العقل العربي. يقول: «ورأيت... أن أبدأ من البداية، فرجعت إلى الشعر الجاهلي، ((الأصل الأوّل)) للثقافة العربية وللرؤيا الشعرية العربية، أعيد دراسته وتحليله، فتبيّن لي أن النقد العربي القديم، ويتابعه في ذلك النقد الحديث في معظمه، يقدم عنه صورة تفتقر إلى الكثير من الدقة، لكي لا أقول إنها صورة خاطئة. فهو يربطه عضويًا بالقبيلة وقيمها. صحيح أن هذه هي الصورة الغالبة، لكن صحيح أيضاً أنها ليست الصورة الكاملة.

ففي الشعر الجاهلي نفسه نجد بذوراً قوية لحركة إبداعية خرجت على القبيلة وقيمها السائدة وتمثل هذه الحركة بشعر الصعاليك خصوصاً. وتشهد لها قصائد لامرئ القيس وطرفة بن العبد. ولم تكن هذه الحركة خروجاً وحسب وإنما كانت تحاول أن تطرح بديلاً جديداً.

وقد كشف لي هذا الواقع عن مبدأ رأيت أن فيه ما يمكن أن يكون منطلقاً لحقائق ونتائج مهمة في دراسة الشعر العربي، بل الثقافة العربية بكاملها. ويتمثل هذا المبدأ في أن الأصل الثقافي العربي ليس واحداً، بل كثير، وأنه يتضمّن بذور جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن، أو لنقل بين الثابت والمتحوّل». ³ ومن هذا المنطلق بحث "أدونيس" عن أصل آخر للثقافة العربية فوجده في البنية الدينية أو الوحي الذي يرسم رؤية شاملة للوجود والإنسان وللدنيا والآخرة. فهو النموذج التأسيسي للذهنية العربية. وبالتالي، «لا يمكن فهم الرؤيا الشعرية العربية في معزل عن هذه الرؤيا

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف (نحو منهجية شمولية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1996)، ص 5

² أدونيس، الثابت والمتحوّل (بحث في الإبداع والاتباع عند العرب)، ج 1/ الأصول، دار الساقي (بيروت)، ط 7 (1994)، ص 50.

³ المرجع نفسه، ص 48، 49.

الدينية. وأن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسرها المبني الديني لهذا الكل.¹ وهذا الكل الحضاري هو ما أسماه الباحث المغربي "عبد الفتاح كيليطو" بـ ((النص الثقافي))، الذي يشكل «أفق النصوص المفردة والإنجازات الفردية... [و] ويجعلها ممكنة، وفي الوقت نفسه يجد من مدى تساؤلاتها. وينتج عن ذلك أنه لا يمكن اعتبار أي نص مغلقاً أو متوحّداً، أو مصوغاً من كتلة واحدة. إنه منفتح على نصوص أخرى، ومعرفيات أخرى، يُدمجها في بنيته وتمنحه مظهرًا مختلطاً ومتجزئاً.»² وبالتالي، وفق وجهة نظر "كيليطو"، «ليس للنسق الثقافي، بطبيعة الحال، وجود مستقلّ وثابت. إنه يتحقق في نصوص تُداعبه أحياناً، وفي الحالات القصوى تُشوِّشه وتُنسِّبه.»³

ويعدّ " كيليطو " من النقاد العرب الأوائل الذين بلوروا مفهوم النسق الثقافي، وقدموا قراءة للتراث الإبداعي والنقدي والفكري العربي تتجاوز الفرضيات التجزيئية والجزئية، فقد انتبه الرجل في أطروحته للدكتوراه (حول المقامات) إلى قصور الدراسات التي تناولت هذا الفن السردى بالدراسة واختزلته في أبعاد بلاغية بديعية ضيقة، وقدم دراسة نسقية للمقامات، تنظر إليها ضمن موقعها إزاء الأنماط الحكائية الأخرى التي عرفتها الثقافة العربية، وتكشف عن أنظمتها الدلالية الكلية وتساؤلها معرفياً وسوسولوجياً، لتصل إلى نسقها الثقافي الكلي الذي يميّزها عن غيرها من الأنماط الأخرى⁽⁴⁾. ولكن "كيليطو" لم يستمر في هذا المنهج، ولم يدرج، أصلاً، ما يكتبه ضمن ثقافة ((المشروع))، ولم يشر إلى أن ما يكتبه يندرج في إطار براديجم معين يطمح إلى تدشينه أو إثرائه وتطوير أبعاده، كما أنه يرفض أصلاً فكرة المشاريع النسقية الكبرى، ويؤكد على أن ما يكتبه يندرج ضمن دائرة حوار الأنواع أو صراع الخطابات أو تناص الأقوال، والتوجه نحو الأنساق المفتوحة والهجينة.⁵

¹ أدونيس، المرجع السابق، ص 49، 50.

² عبد الفتاح كيليطو، المقامات (السرد والأنساق الثقافية)، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال (المغرب)، ط 2 (2001)، ص 8.

³ المرجع نفسه، ص 8.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 06، 07.

⁵ وهذا ما يشير إليه في معظم كتبه: المقامات، الكتابة والتناسخ، الأدب والارتباب، الأدب والغربة...

أما الناقد الذي نعتبره صاحب مشروع نقدي مطوّر لأطروحة الأنساق الثقافية، ومصرّح بحدود مشروعه وإشكالياته واستراتيجياته المنهجية - بغض النظر عن أصالتها أو محتواها أو كفاءتها - فهو الناقد السعودي "عبد الله الغدامي"، الذي بدأت إرهابات مشروعه مع كتبه الأولى: ((الخطيئة والتكفير))، ((تشريح النص))، ((القصيدة والنص المضاد))، ((المشاكله والاختلاف))، ((المرأة واللغة))...، وصولاً إلى كتابه العمدة: ((النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية))، ثم محاولة تطوير هذا المشروع من خلال كتب تالية: ((الثقافة التلفزيونية))، ((القبيلة والقبائلية))، ((الفقيه الفضاوي))... وهو في مشروعه ينطلق من لحظة القطيعة المعرفية مع دراسات النقد الأدبي التي ما زالت رهينة الوعي البلاغي الكلاسيكي التجزيئي وحبسة دائرة الجمالية الشكلية ولم تستطع الانتقال إلى طور الوعي النقدي الفلسفي الاستشكالي¹. وعلى هذا الأساس سنخصص باباً بحثياً لمشروع الغدامي بغية مساءلته والكشف عن أهميته والوقوف عند ثغراته المعرفية وإشكالياته السوسيوثقافية، ونحن في ذلك كله نطمح إلى معرفة طبيعة العقل النقدي الذي يدعو إلى تشكيله ونقد مرتكزاته الإبستمولوجية، ومعرفة كيفية تشكيل خطاب النسق الثقافي (أو النسق المضمّر على حدّ قوله) وطرائق أو منهجيات تفكيكه/تشريحه، ثم إعادة تركيب أبعاد ومفاصل المشروع وفق الرؤية التي ننطلق منها في بحثنا.

وهناك كتابات نقدية أخرى تدور في فلك خطاب الأنساق، وتراوح بين المعرفي والأدبي والثقافي، إلا أن أصحابها لم يستطيعوا مراكمتها معرفياً وتحويلها إلى مشاريع كبرى، وإنما بقيت مجرد رسائل بحثية أو مقالات متفرقة مجموعة بين دفعتي كتاب. وهي في كل هذا، جاءت إما متأثرة بما ذهب إليه كل من الناقلين: "محمد مفتاح" و"عبد الله الغدامي"، وإما منتقدة لمشروعيهما، وخاصة مشروع "الغدامي" الذي انتقد بقوة، نظراً لعدم تماسكه معرفياً، كما يقول منتقدوه، على عكس ما هو الأمر بالنسبة لمفتاح. ولكن هذا لا يدفعنا إلى استباق الأحكام قبل ممارسة التحليل المعرفي للمشروعين.

وتتعدد جغرافية هذه الكتابات/الدراسات بين المغرب وموريتانيا والأردن ومصر والعراق واليمن والبحرين.

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2000).

فمن الدراسات التي أُنجزت ضمن إطار النقد الثقافي، نجد دراسة الباحث الأردني: "يوسف عليمات" بعنوان ((النسق الثقافي، قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم))، وهي دراسة يتوخى صاحبها «إعادة قراءة النصوص الأدبية في ضوء سياقاتها التاريخية والثقافية، حيث تتضمن النصوص في بنائها أنساقاً مضمرة ومختلة قادرة على المراوغة والتمنّع، ولا يمكن كشفها أو كشف دلالاتها النامية في المنجز الأدبي إلا بإنجاز تصوّر كليّ حول طبيعة البنى الثقافية للمجتمع، وإدراك حقيقة هيمنة تلك الأنساق المؤسسة على فكرة الأيديولوجيا ومفهوم المحتمل في صراع القوى الاجتماعية المختلفة»¹ وهو في هذا لا يخرج عن إطار فكرة النسق المضمّر لدى "الغذامي". كذلك نجد دراسة باحث أردني آخر هو "أحمد جمال المرازيق"، بعنوان: ((جماليات النقد الثقافي، نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي))، وهي تنصبّ على ما تحويه نصوص الشعر الأندلسي من «بنيات داخلية مضمرة لكثير من الأنساق، ومولدة للعديد من الدلالات، والضدّ داخل هذه النصوص - سلبي أو إيجاباً- يمنحها قيماً ثقافية عالية، تدفع القارئ للكشف عن إنجازها الوظيفي، أو تأويلها واستخراج مستواها الدلالي الغائب. فالقارئ، عبر قراءته التأويلية، منجزاً ثقافياً داخلياً، يتوجّه إلى بنيات النص التي تكوّن أسلوبه وخطابه، بل هو شديد الحرص على تأويل ما يضمّره من أنساق ثقافية»² كما لجأت أيضاً الباحثة البحرينية "ضياء الكعبي" إلى دراسة أشكال السرد العربي القديم استناداً إلى أطروحة "كيليطو" حول ((النص الثقافي)) وأطروحة الغذامي حول ((النسق المضمّر))؛ إذ حاولت البحث في تشكّلات الأنواع السردية الكبرى (القصة العجائبية، والمقامات، والسير الشعبية) في علاقتها بالنص الثقافي في الثقافة العربية الإسلامية، والكشف عن الأنساق الثقافية التي تحكّمت في العلاقة بين القصّ والسلطة بمختلف مظاهرها وتجليّاتها، ودور القصّ في مواجهة بني السلطة السياسية والاجتماعية. وكذلك البحث في طبيعة الأنساق التأويلية للأشكال السردية قديماً وحديثاً³. وهذا كله من أجل تجاوز الدراسات التجزيئية

¹ يوسف عليمات، النسق الثقافي (قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم)، دار ع الم الكتب الحديث (إربد/الأردن)، جدارا للكتاب العالمي (عمان/الأردن)، ط1 (2009)، ص11.

² أحمد جمال المرازيق، جماليات النقد الثقافي (نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2009)، ص14.

³ ينظر: ضياء الكعبي، السرد العربي القديم (الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2005)، ص12.

التي حصرت هذه الأشكال والأنواع ضمن أبعاد بلاغية ضيقة أو تمركزت حول نوع/ شكل على حساب نوع آخر أو ركزت على البعد التاريخي التعاقبي دون إيلاء الاعتبار للبعد الوصفي السانكرونيكي أو العكس.

وتعدّ دراسة الباحث المصري "عبد الفتاح أحمد يوسف" من الدراسات الجادة أيضا في سياق الكشف عن نشوءية الأنساق الثقافية وربطها بمفاهيم الذهنية/ التمثل/ النص والخطاب؛ فقد حاول في دراساته التوليف بين حقول معرفية متعددة لفحص الأنساق في الشعر العربي القديم بالخصوص؛ كتحليل الخطاب ولسانيات النص وسوسولوجيا المعرفة، ليتوصّل إلى أن «النسق شرط ضروري لإخراج فعل الإنسان الثقافي إلى حيّز الوجود، والخطاب أو النص هو شرط ضروري لإخراج فعل الإنسان الإبداعي إلى حيّز الوجود، وعليه فإن آلية التعرّف على صياغة هذه الأنساق لا يمكن أن تتمّ إلا بواسطة استراتيجية منطقية معيّنة، فمن المعروف أو من المسلّم به أن الأنساق الشعرية المعروفة؛ هي تعبير عن علاقات إنسانية ثقافية موروثية مسبقا، أو تخطيط اعتباري يمثل بطريقة ما البنية غير المعلومة لنا عن فكر قديم يضرب بجذوره في أعماق التاريخ. إنني عندما أتأمل تقليدا ما كالنسيب على سبيل المثال، أجد أنّ التقليد ذاته لا يدخل ضمن العمليات الذهنية، بل هو صورة أو رمز مطابق لمجموعة من الموضوعات القصيرة التي تصوغه (الأطلال- الطعائن- الغزل- الشيب والشباب- الطيف والخيال- الخمر...)، وبالتالي فالنسيب يصبح علامة على التخطيط الفكري لهذه الموضوعات القصيرة، وعليه فالنسيب ليس شيئا ذاتيا، لكنه رسم هندسي فكري، يتم عليه رسم التمثلات الذهنية التي تؤمن بتنوع الفكر، فالنسيب عنصر فكري اخترعته المخيلة الجماعية وتعبّر الذات المبدعة عن همومها من خلاله، وباختلاف الذوات تختلف التعبيرات»¹

أمّا ما ذهب إليه الباحث المغربي "بوشعيب الساوري"، فيعدّ - بحق - عملا نقديا متميزا، كونه تناول ((الرحلة)) - رحلة ابن فضلان نموذجاً- تناولا نسقيا متعدّدا، واستطاع أن يتجاوز الدراسات التي حصرتها في البعد التاريخي أو الجغرافي أو الاستطلاعي أو الفني فقط. فالرحلة - كما يقول- «ظاهرة أدبية، تتداخل فيها عدّة عناصر أدبية وخارج أدبية. فجميع العناصر المحيطة بالأدب هي بطريقة ما مشاركة في إنتاجه. من هنا حاولنا ربط الظاهرة الأدبية بنسقتها العام،

¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة (فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1(2009)، ص 153، 154.

وتناولناها بمثابة مجموع، في تعالقاتها وتداخلاتها. أي لا يمكننا تناول الإنتاج. بمعزل عن ملاساته، ونقصد بذلك وسائل الإنتاج، المتلقي، تداول النصوص واستهلاكها، النقد والصراع بين الأنساق وتفاعلها.

فما نطمح إليه ليس إظهار ما هو معروف عن الظاهرة فقط ولكن أيضا اكتشاف كل ما هو غير معروف عنها. وإذ نحن نتناول الإنتاج لا بد لنا من الانطلاق من نظرية تعدد الأنساق، على أساس أن النسق المتعدد شبكة من العلاقات والتداخلات التي تتم بين الأنساق الفردية، كما أن فرضية تعدد الأنساق تطمح بشكل دقيق إلى البحث في التعالقات والصراعات بين الأنساق في إطار تاريخ الأدب. نحاول الإمساك بالمكونات الأساسية والفرعية والثانوية المركزية والهامشية التي تساهم في تشكّل الأدب وتاريخه، لننتج على مفاهيم مثل: الذخيرة (Repertoire)، النسق المركزي والنسق الهامشي، النصوص المعترف بها، والنصوص غير المعترف بها، النسق المهيمن، والنسق غير المهيمن، كيف تترايط العناصر الجديدة مع العناصر الأكثر تقليدا، المحافظ وغير المحافظ، المؤلف، النصوص، الأساليب. ننتقل من سؤال ماذا إلى سؤال كيف تُخلق الأنساق؟ وكيف تتفاعل؟ وكيف تتولّد الظاهرة الأدبية؟¹، أو كما يشير الباحث المغربي "إدريس الخضراوي" في السياق نفسه، إلى أن النقد بهذا المعنى -التعددي والانفتاحي والحواري والتركيب- يلج ميدان الفلسفة من بابها الواسع، في محاولة للإجابة عن أسئلة تتخطى جانب المتعة المتحقق من خلال الإبداع، لتنتج على أسئلة الإنسان الذي يستثمر الثقافة للاستجابة لطموحاته وأهوائه ونوازعه شديدة التناقض. وهذا بغية تجاوز الرؤيات الاختزالية للظاهرة الأدبية من قبل المناهج التي تأثرت بالبنوية الفرنسية -خاصة- التي انطلقت من مبادئ ومسلّمات لسانية لوصف الخطاب الأدبي، الأمر الذي فوّت عليها الالتفات إلى علاقة الخطاب بالعالم الواقعي وعلاقته بمتقبله الفعليين، الذين هم في حالة بحث دائم عن معنى ذواتهم من خلال بحثهم في معنى العالم وفي قيمه - كما يعبر عن ذلك "بول ريكور"² - وهذا مطلب خطاب الأنساق الذي يتجه صوب العلاقات بين الذات واللغة والفكر والتاريخ والعالم، أو معرفة أنماط العلاقات بين الذات والعالم عبر وسيط النص/الخطاب/الثقافة، أو الكشف عن العلاقات المعقدة بين السياقات والأنساق - كما فعل الباحث الموريتاني

¹ بوشعيب الساورى، الرحلة والنسق (دراسة في إنتاج النص الرحلي، رحلة ابن فضلان نموذجاً)، دار الثقافة (الدار البيضاء، المغرب)، ط1 (2007)، ص12، 13.

² ينظر: إدريس الخضراوي، الأدب موضوعاً للدراسات الثقافية، دار جذور (الرباط، المغرب)، ط1 (2007)، ص12.

"محمد ولد عبدي" - إذ لم يعد هناك بد من الفصل المطلق بينهما، أو الجمع التلفيقي بينهما بل لا بد من التركيب المعرفي الجدلي الذي يكشف عن طبيعة التداخلات والتخارجات والتحويلات التي تحدث بشكل دوري للظواهر، ومن ثم - كما يقول هذا الباحث-وجب «الانتقال من موقع التساؤل عن الجمال في الشعر إلى التساؤل عن المعرفة فيه، [و] ربط سؤال الأدب بسؤال الثقافة. إلى أي حدّ كان الخطاب الشعري الموريتاني تصريفا جماليا لأنساق معرفية متحكّمة في اللاشعور الجمعي؟ وإلى أي مدى تحكّمت تلك الأنساق في بنية ذلك الخطاب؟ ثم أليست تلك الأنساق بما تتسم به من سلطة وتسلط وهيمنة واستحكام هي وليدة سياقات تاريخية واجتماعية وثقافية وأدبية أكسبتها سماتها الفوقية وأعطتها القدرة على التسرّب لا إلى الخطابات الثقافية وفي صدارتها الشعر، وحسب، وإنما أكثر من ذلك إلى السلوك الفردي والجماعي سواء أكان سياسيا أم اجتماعيا مما عطّل مشروع الدولة الوطنية وأعاق ترسيخ مفهومها بالرغم من مرور ما يقارب نصف قرن من الاستقلال الوطني؟»¹

ومحاولة الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة التي تتجه نحو التعقيد والتركيب يحتاج إلى الاستفادة من حقول معرفية متعدّدة ضمن ناظم ((النقد الثقافي))؛ كالماركسية والبنوية وما بعد البنوية والنسوية والتحليل النفسي².

ولقد توصل هذا الباحث الموريتاني- من خلال دراسته- إلى أن «الخطاب الشعري الموريتاني موزّع إلى ثلاثة أنساق شعرية، يهيمن على كل واحد منها نسق من الأنساق المعرفية وهي كالاتي:

- النسق التقليدي ويهيمن عليه النسق الديني.
- النسق التجديدي ويهيمن عليه النسق الثقافي.
- النسق الحدائي ويهيمن عليه النسق الاجتماعي.

وهيمنة نسق معرفي معين على نسق شعري ما، لا تعني البتّة انتفاء خصائص النسقين المعرفيين الآخرين فيه، وإنما تعني كون خصائص ذلك النسق هي المنادية على نفسها فيه، لأن الأنساق، كما هو معلوم، شديدة التراسل والتقاطع والتراشح، تماما كما المتون ذاتها ومادية الحدود، تتداخل

¹ محمد ولد عبدي، السياق والأنساق في الثقافة الموريتانية (الشعر نموذجاً)، مقارنة نسقية، دار نينوى (دمشق)، ط 1 (2009)، ص 17.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 17.

ويهاجر بعضها إلى بعض، مما ينفي خاصية النقاء.¹

أما الدراسة النقدية التي قام بها الباحث اليميني "عبد الواسع الحميري"، فقد كانت محاولة لنقد خطاب النقد الثقافي لدى "الغذامي"، وبالضبط، إعادة النظر في أولية النسق الشعري الفحولي، ليصل إلى أن «نسق التفكير الكياني، النسق الذي فرضه، أو أملى شروطه الوضع السوسيو أنطولوجي للإنسان العربي المفكر في مرحلة البداوة الأولى، قد كان هو النسق الأسبق في الوجود، على نسق التفكير الفحولي؛ بحكم أنه يمثل شرط الوجود الإنساني الضروري في حده الأدنى، أي في شكله البيولوجي، وهذا بخلاف نسق الفحولة المجازية (الشعرية) الذي (...) لم يظهر إلا في مرحلة متأخرة نسبيا من حياة الإنسان العربي، أي بعد أن تمكن هذا الإنسان من تجاوز مرحلة البداوة والتوحش، والشعور العارم بالخطر المحدق بحياته البيولوجية، وأخذ يتحوّل شيئا فشيئا، في اتجاه المدنية والحضارة (الثقافية)، أي بعد أن صار لديه فسحة من الوقت، كي يفكر في مصيره الفردي في إطار الجماعة التي ينتمي إليها، وأن يقول الشعر في أغراض أخرى، غير غرض الدفاع عن الوجود الكلي أو الكياني له ولقبيلته.»²

إذن، هذه هي أهم الدراسات التي اجتهدنا في تتبع معالمها ضمن إطار خطاب الأنساق. وهي - كما قلنا- لم ترق إلى درجة المشاريع النقدية الكبرى، كما هو الشأن بالنسبة لمشروع الغذامي ومفتاح، ولكن يبقى لها دور كبير في توسيع هذين المشروعين وانتقادهما وفتحهما على إمكانيات فكرية وثقافية متعددة.

¹ محمد ولد عبيدي، المرجع السابق، ص 21.

² عبد الواسع الحميري، اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب، دار الزمان (دمشق)، ط 1 (2008)، ص 48، 49.

الباب الباني:

العقل النّدي التّحقيبي وخطاب النسقّ التّعدّد
قراءة في المشروع القدي لـ "محمد مفتاح".

« ... لقد تعمقّ الجهل بالكلّ بقدر ما تحقّق تقدّم أكيد في
مجال المعرفة بالأجزاء... من الملح لمّ شتات العمارف
الإنسانية للتكمّن من تمثّل تعدّد الأبعاد والمركبات الإنسانية. »

إدغار موران

الفصل الأول:

تشكلات العقل النقدي التحقيقي

من إبستيمولوجيا الفهممة إلى إبستيمولوجيا التحقيب.

1/ الحساسية المفهومية والصناعة النظرية.

2/ الوعم للإبستولوجوميم بالأطر المرجعية.

3/ استشكل المتانة المعرفية للأنساق النظرية والمهناجية.

4/ من القطعة إلى التحقيب.

يتشكل العقل النقدي التحقيقي وفق رؤية معرفية كونية تستهدف قراءة الكائن الإنساني العربي والحفر في الطبقات المفهومية لبنيته الذهنية ومنظومته الإدراكية للعالم وما وراء العالم، ومساءلة الأسس الإستيمولوجية التي تتحكم في كيفية إنتاجه لأشكال وأمط التفكير والتعبير والتدبير. والسعي إلى إعادة مفهومة منظومته النصية/ الخطابية/ الثقافية وفق وعي سيميائي تركيبي يتجاوز اختزالية التصنيف الأجناسي، وفصل الأنواع الأدبية والفنية عن بعضها البعض وعزلها عن الخطابات الفكرية والسياسية وغيرها، كما يتجاوز كل الطروحات الداعية إلى يوتوبيا النقاء النوعي!

ويتضمن هذا التجاوز التنبيه إلى نسبة (النصوص/ الخطابات/ الثقافات) وتاريخيتها، وكذلك الأمر بالنسبة للنماذج والتصنيفات والتنميطات. وفي الوقت نفسه التأكيد على معرفة النص وكونيته؛ إذ مهما تعددت النصوص، وتفرّعت مجالات اختصاصها، واختلفت أشكالها وأغراضها ووظائفها، إلا أنها تبقى ملتفة حول ناظم واحد؛ وهو الإنسان بيولوجيا وأنتروبولوجيا. فمعرفة النصوص، دائما، مشروطة بالعنصرين، حيث صار «من المسلم به لدى علماء البيولوجيا أن عملية التطور اجتماعيا هي عملية تطوّر مشترك جامعة بين الثقافة والسلوك التكيّفي من ناحية وبين الطراز الوراثي الظاهري أو الفيني *Phénotype* والطراز الوراثي الجيني *Génotype* وهو ما يسمى *géo-phénotype co-évolution*؛ حيث لا يوجد حينٌ منفصل ومستقل ولا توجد بيئة مستقلة ومنفصلة ولا إنسان/ مجتمع مستقل ومنفصل وإنما تفاعل مطّرد في الزمان والمكان. ويشكل المستوى التطوري لخصوصية النوع القاعدة والمرتكز لخصوصية الإنسان/ المجتمع على المستوى الحضاري المحلي؛ حيث يكون الإطار المحلي إيكولوجيا وحضاريا هو مسرح النشاط والعامل المباشر المحدد لخصوصية الإنسان/ المجتمع. والخصوصيتان: التطورية البيولوجية والحضارية الاجتماعية كلاهما في وحدتهما الجدلية صيرورتان تاريخيتان متفاعلتان وإن تباين الإيقاع الزمني لكل منهما.

والخصوصية التطورية للنوع؛ أي خصوصية الإنسان/ المجتمع المميّزة له عن سائر الكائنات هي الفعل والتفاعل الاجتماعيّين في علاقة متبادلة فيما بين الأفراد وفيما بين المجتمعات. وهذه هي العلاقة المنتجة للفكر وللثقافة وللتاريخ»¹، ولكل أشكال الأنساق المعرفية والثقافية التي تتحكم في الذهنيات وتدير دواليب المجتمعات.

وهذا هو التصور المعرفي الأساسي الذي بلوره "محمد مفتاح" في أحد كتبه الأولى وهو كتاب: (دينامية النص). وحاول تطويره وتنميته معرفيا ومنهجيا في كتبه اللاحقة؛ إذ يؤكد الرجل على «أن النظرية البيولوجية عادت إلى اكتساح ميادين العلوم المعاصرة، وهي في حلتها الجديدة المستمدة من ((ابستمية)) المنتصف الثاني للقرن العشرين. ونتيجة لذلك، فإن المهتمّ كثيرا ما يجد لفظ ((بيو)) يصاحب مختلف العلوم: علم النفس البيولوجي وعلم الاجتماع البيولوجي وعلم السيميوطيقا البيولوجي، وعلم اللسان البيولوجي، وعلم الاستمولوجيا البيولوجي... كما أننا نجد كثيرا من الباحثين يستثمرون مسلمات البيولوجيا وإن لم يصرّحوا بلفظ ((بيو)). إذن، تغلغل علم البيولوجيا في ميادين شتى من المعرفة، ولكن الذي يهمنّا هو ما يتعلّق بـ بيولوجيا ((علم النص)) وبـ ديناميته خصوصا»²، والتنبيه كذلك إلى «تداخل البيولوجي مع الثقافي، وتأثير كل منهما في الآخر»³

وما يهمنّ أكثر في النظرية البيولوجية المعاصرة -بالنسبة لمفتاح- «هو مفهوم التنظيم الذاتي الذي هو ((نوع حالة مثلي)) بين نظام صلب وغير متحرك وعاجز عن أن يتغيّر بدون أن يتحطّم - مثل البلور- من جهة، ومن جهة أخرى، بين تجدد مستمر، بدون أي استقرار، محدث للفوضى، أي نفثات ملتفة من الدخان. يتعلّق الأمر، إذن، بتسويه - وهي ضرورية ودينامية هنا- تسمح برد الفعل على الاضطرابات اللامتوقعة، الناتجة عن ((الصدفة)) بتغييرات تنظيم تسمح بظهور

¹ شوقي جلال، أركيولوجيا العقل العربي (البحث عن الجذور)، دار العين (القاهرة)، ط1 (2009)، ص17، 18.

² محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط3 (2006)، ص8.

³ المصدر نفسه، ص25.

خصائص جديدة، هذه الخصائص يمكن أن تكون بنية جديدة، أو سلوكا جديدا مشروطا هو نفسه بنيات جديدة ليس هناك ما يسمح بتوقع تفاصيلها أو خصوصيتها.¹ ويتبنى "مفتاح" هذا التصور البيولوجي الكارثي (نسبة إلى نظرية الكوارث)؛ لأن «الثابت البنيوي القار والصلب تعتريه الدينامية والصراع مما يسمح بحدوث شيء، بنية، كيان، ولكنها تنتمي إليه. وليس هذا إلا صياغة جديدة للمفهومين الكارثيين: الحادثة والكارثة، فالحادثة تؤثر في البنية الأساسية بإزالة بعض خصائصها وأوصافها، ولكنها تضيف الكارثة فهي ما تقوم بتغييرات كبيرة في البنية الأولى فتشعب إلى أنواع عديدة، ومع ذلك، فإن ما يبقى من البنية الأولى يظل موجّها لسائر البنى.

إن هذه النظرية البيولوجية الثنائية هي التي نجد أصداء لها في الدراسات السيميوطيقية وفي تحليل الخطاب، وفي فلسفة اللغة.. فهناك منظور سكوبي يرى أن اللغة مرآة عاكسة لأشياء المحيط، واللغة والمحيط -بدورهما- ساكنان ومعطيان مرة واحدة، وهناك منظور دينامي يعتقد أن اللغة والمحيط في تفاعل مستمر ونمو مطرد وتشعب أبدي.²

و يعتقد "محمد مفتاح" أنه يمكن التوفيق بين المنظورين؛ «إذ يمكن التحدث عن المعنى كتسوية مما يسمح بضمان الانسجام الوجودي - الشخصي والجماعي - وبضمان الأعضاء ((اللامستقرة))؛ فاللغة تستعمل وتخلق وتتداول في مختلف الأشكال تكملة لما عجزت عنه الأعضاء البيولوجية.³

ولذلك، فإن العقل التحقيقي هو بالدرجة الأولى عقل توليفي يقوم على خلق معادلة متوازنة بين ما هو بيولوجي وأنثروبولوجي وميتافيزيقي على مستوى تعقيد التركيب الإنساني، وبين ما هو قديم وجديد على مستوى تعقيد حركية الزمن، وبين ما هو ثابت ومتحرك أو بطيء وسريع على مستوى تعقد جدلية الزمان والمكان، و« في إطار هذه العملية التوليفية يتحدث كثير من البيولوجيين عن التطور المتراكم والتطور ولا يتحدثون عن الانشطارات والتشعبات ولا عن

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 24

² المصدر نفسه، ص 24، 25.

³ المصدر نفسه، ص 25.

الانقطاعات والانفصالات. كما يتحدثون عن التحوّلات البطيئة والتحوّلات السريعة؛ ومهما كانت أنواع التحوّلات والتحوّلات السريعة، ومهما كانت أنواع التحوّلات ودرجات التحوّل فإن هناك توليفا بين القديم والجديد والثابت والطارئ، وأمّا ما كان جديدا كل الجدة فقد يجد صعوبات في فرض ذاته إن لم يبعد. وما يقوم بدور المصطفي لاقتراحات التحوّل فهو المورث الذي يسمح ببعض التحوّلات ويمنع أخرى. فالمورثات تضمن الإيقاعات البيولوجية الجارية داخل الكائنات الحيّة، وهي أيضا تنتقي من المؤثرات الخارجية؛ قد يقال إن وجهة النظر هذه هي لبعض البيولوجيين المحافظين، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ كثير من البيولوجيين النظريين المتأثرين بنظريات الهندسة الانقسامية وبنظرية العماء يأخذون بالتراتب والتدرّج وبالانتظام وبالإيقاع.¹ وعلى هذا الأساس، فإن الإقرار بالتراكم والتطور والانسجام والتشابه والاتصال لا يعني رفضا وإقصاء للانقطاع والانفصال والعشوائية والطفرة...، وإنما هو رؤية لـ «النظام في الفوضى واطرادا محتفيا تحت السطح؛ وما يظهر من أعراض فليس إلا علامة صحّة، وما يبرز من تحوّل فليس إلا مؤشرا على التجديد والتقدّم؛ وذلك أنه حيثما كانت الطبيعة فإنها تمتلك نظاما محتفيا، وأن الأنساق الرقمية (الانفصالية) والأنساق الشبيهة (الاتصالية) يمكن أن تتألف في نسق واحد.»² وأهم منعطف أحدثته الثورة البيولوجية La révolution biologique هو أنها فتحت العقل النقدي على مقولات ومفاهيم كلية جديدة ذات كفاءة قرائية عالية، كالمقولات والمفاهيم الإعلامية informationnelles والسييرنطيقية cybernitique، التي لا ترتبط فقط - بشكل متعال - بالتنظيم الآلي organisation machinal، ولكنها تتضمن بشكل أساسي إحياء أنثروبو- سوسيو مورفولوجي يفتح العقل على مفاهيم: الإعلام، الشفرة، الرسالة، البرنامج، التواصل، الكبح L'inhibition، والمنع La répression، والمراقبة contrôle، التحكم

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1999)، ص127.

² المصدر نفسه، ص129.

La commande... وهي كلها مفاهيم مستخلصة من تجربة العلاقات البشرية وتحمل في
عُمقها طبيعة التعقيد النفس - اجتماعي La complexité psyco-social¹
كما تكشف، أيضا، عن إشكالية الرابطة و القطيعة Le problème de la liaison et
de la rupture، التي تتضمن مفارقة paradoxe التنظيم الحي ضمن النظام الإعلامي الذي
ينبني في الزمن المشابه الذي يتعارض بدوره مع مبدأ الفوضى (اللانظام) الذي يخترق امتلاء الزمن².
وهذا هو التصور العام الذي يتبلور من خلاله مفهوم العقل النقدي التحقيقي، وسنحاول
التفصيل فيه من خلال تتبع تشكلاته الأساسية.

1. الحساسية المفهومية والصناعة النظرية:

يندرج مفهوم الحساسية Sensibilité في الدراسات النقدية المعرفية المعاصرة ضمن سياق
بحثي قرائي يستهدف بناء النظرية وفق وعي تدرّجي conscience nuancée يتجاوز ما
كان يعرف في الدراسات الكلاسيكية بـ الإطار النظري الماقبلي cadre théorique
préalable، ويجعل العقل النقدي يتعامل مع الظاهرة في لحظتها المعيشة ويفسّرهما ضمن
وضعيتها الوجودية وملابساتها الحركية، أو بالأحرى في تكوينيتها، ومن ثم يجعل ملكة التجريد عند
الباحث تتفاعل جدليا مع ملكة التجريب³.

الأمر الذي يجعل مفاهيم النسق المعرفي - كما يقول "رودولف كارناب" Rudolf Carnap
(1891-1970) - تترابط منطقيا وتتوالد أو تختزل إلى بعضها بعضا، بناء على علاقتين
منطقيتين هما: القابلية للاشتقاق والقابلية للاختزال؛ وحيث إن الاشتقاق يدل على الانطلاق من
عدد محدود من الأوليات أو المبرهنات لبلوغ نتائج تلزم عنها، فإن هذه العملية تعني وصف سبل

¹ Voir : Edgar Morin, Le paradigme perdu : la nature humaine,
éditions du seuil (Paris), 1^{er} publication (1973), p27.

² Ibid, p28.

³ Voir : Alex mucchielli et autres, dictionnaire des méthodes qualitatives en
sciences humaines, p251.

بناء وتشكل المعرفة الإنسانية وفقاً لما توفره القدرات المنطقية للإنسان. لكن إمكانية اختزال عبارات حول موضوع إلى عبارات أخرى حول مفاهيم مغايرة أو مواضيع مختلفة، بل وإمكانية اختزال كل العبارات إلى عدد قليل من العبارات الأساسية غير القابلة للاختزال والمرتبطة مباشرة بالتجربة، والتي تمثل أساس النسق، يعني تعليل صحة نسق المعرفة برمته. وعليه، فإن علاقتي القابلية للاشتقاق والقابلية للاختزال مختلفتان من حيث الاتجاه والوظيفة، لكنهما وجهان للعملة نفسها هي البناء¹. وتُقرّ آيتا الاشتقاق والاختزال المفهومي «بالترباط والترتيب المنطقي بين مواضيع النسق، وفي الوقت نفسه بالتراتب بين هذه المواضيع. يتجلى هذا الترتاب في مستويات النسق التي تبدأ من القاعدة أو الأساس (المواضيع الأساسية أو المستوى النفسي الذاتي) لتبلغ مستوى المواضيع الثقافية (المستوى النفسي الغيري). فإذا ما جمعنا بين خاصيتي الترتيب والتراتب، وبين عمليتي الاشتقاق والاختزال حصلنا على فعل التنسيق الفرضي الاستنتاجي أو ما يسمى الأكسيوماتيک (Axiomatic). بعبارة أدق، تكمن نظرية البناء في تنظيم قضايا ضمن نسق فرضي استنباطي ينطلق من أوليات معدودة أو مبرهنات، وينتقل إلى مفاهيم وقضايا عامة تلزم عنها. إن هذا الطابع العام لنسق المعرفة هو الذي يدلّ على أن [الغرض] من البناء هو تأسيس العلم الموحد²» ولذلك نجد "محمد مفتاح" يتجشم مشاق البناء المفهومي للأطر النظرية النقدية، ولا يقبل، إطلاقاً، بالاستعمال المجاني المفهومي ولا يرتاح لجاهزية المفهوم، بقدر ما نجده ينقّب عن مصدرية المفهمة ويناقش أصولها المعرفية لبني رؤيته لهذه المصدرية عن علم ودراية أوّلاً، ثم عن موقف ومنظورية ثانياً. يقول مفتاح: «إن الحديث عن المفاهيم الأوّلية والمفاهيم المشتقة يؤدي إلى التساؤل عن مصادر المفاهيم جميعاً. هل مصدرها العقل؟ هل مصدرها الحدس؟ هل مصدرها التجربة وحدها؟ إن نوع الجواب يبني على أساس المسلمات الميتافيزيقية والأنطولوجية والفلسفية. ذلك أن العقلاني يعتقد أنها من الأوليات المركوزة في الطبيعة البشرية، والتجرباني السياقي يرى أنها حصلت

¹ ينظر: رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، تر وتق: يوسف تيسس، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2011)، ص60، 61.

² المرجع نفسه، ص61، 62.

من تفاعل الجسم مع محيطه؛ وأما المختص في البيولوجيا وعلم الأعصاب أو علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي فيفترض أنها جاءت من الفطريات؛ ولكن هذه الفطريات ليست متعالية وإنما هي متجذرة في الدماغ البشري، وعلى أساس مصدر المفاهيم تتحدّد طبيعتها ومداهها، فمن وجهة النظر العقلانية فإن المفهوم شمولي وضروري ومستقل، ومن وجهة نظر التجريبي فإن المفهوم مرتبط بشيء ما في وقت ما؛ ومن ثمة فإنه نسبي قابل للتحرير والتبديل والإلغاء... وأما العقلاني التجريبي فيقرّ بوجود مصدرين للمفاهيم؛ أحدهما الإنسان في كليته، وثانيهما السياق في شموليته.¹

وإذا كان هذان المصدران لا يمكن أن يستغني عنهما المفكر/ الناقد في صياغة مناويله النظرية، فإن "مفتاحاً" ينتصر لتجريبية جديدة «تتجاوز تجريبانية ووضعانية القرن التاسع عشر وبداية [القرن العشرين] بتفعيلها للطرفين: المحيط الملموس، والإنسان بإمكاناته اللامحدودة واللامتناهية التي تجعله ليس أسيراً للمحسوس وحده، إذ يمكنه أن يثبّد أبنية ذهنية مجردة كما أنجز طوال تاريخه ذلك»². وهو بهذا يدرك أن المفاهيم «جوهر اللغة الطبيعية العادية ولب اللغة العلمية الاصطناعية؛ المفاهيم هي ما يجعل الإنسان يفرّق بين شيء وشيء، وكائن وكائن، وكيان وكيان»³. والفرق بين المفاهيم الطبيعية والمفاهيم الاصطناعية هو أن الأولى «وليدة الإدراك العمومي الذي لا يهتم كثيراً بالتدقيقات والتفاصيل ورسم الحدود، [بينما الثانية] هي نتيجة التدقيق والتحديد، وهي مجال الباحثين من العلماء على اختلاف تخصصاتهم»⁴.

فالمفهمة الاصطناعية لا تصنع القطيعة الجذرية مع المفهمة الطبيعية أو الفطرية أو العامية، وإنما تسعى إلى تشذيبها وتدقيقها وإخضاعها لآليات الترتيب والتصنيف والتراتبية، لأن «كل الأفكار التي يبنينا الإنسان افتراضات تنغرس في تقليد فكري محدّد ثقافية ومؤسسياً؛ ولا تختلف الأفكار

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، ص 8.

² المصدر نفسه، ص 9.

³ المصدر نفسه، ص 6.

⁴ المصدر نفسه، ص 6.

العلمية عن الأفكار الأخرى في ذلك، إنما يتميّز العلم بنصيب أكبر من الدقة والضبط، بحكم بنائه الاستدلالي الأوثق.¹ وهذا بالضبط، ما يجعل منطق المفهمة الاصطناعي يختلف عن منطق المفهمة الطبيعي؛ ففي المفهمة الاصطناعية «يؤدي كل مفهوم إلى مفهوم آخر؛ فتنظم كل المفاهيم بدرجة ما حسب البنيات العلاقية تلك. وتتوقف السعة الدلالية للمفاهيم على مجموع المفاهيم مترابطة، مما يرسّخ وثاققتها من خلال تقييدها بمجال وقائعي محدد. وبقدر ما تتوافق العلاقة بين المفاهيم والمجال الذي تتوخى التعبير عنه، تزداد العلاقة قوّة، وتتوثق المفاهيم، وتتنظم في قوانين علمية متينة.² فالمفاهيم «محتاجة إلى نسق يضم بعضها إلى بعض لربط صلات وعلائق بين أثاث الكون حتى يتحقق نوع من الانسجام والاتساق بين الأثاث بعضه ببعض وبينه وبين الإنسان.»³ ولذلك يسعى "مفتاح" إلى تشكيل طوبولوجيا مفاهيمية تتجاوز الرؤى الفطرية والجماهيرية وتتنجب القراءات الاختزالية والتأويلات الواهية⁴. وهذا الوعي الطوبولوجي في بناء الخطاب النقدي هو وعي «بالعلاقة والارتباط والدينامية، وتبني الشكل الهندسي يعني اتخاذه مولداً Generator للمفاهيم التي ما كان ليتاح خلقها بغنى وخصب لولاه؛ وقبل ذلك وبعده، فإن هناك دينامية ضمن محيط. ولكن ما هي أدوات الدينامية وقوانينها؟ يجب عن هذا التساؤل الفرع العلمي المدعو بـ ((تنظيم المفاهيم)) Blastematic الذي يُعنى بجمعها ومقارنتها ووصفها وتصنيفها انطلاقاً من الشكل الهندسي، وبصفة أساسية بضبط مجموعة الأوضاع the entire set of setting وبمشاكل تكوين المفهوم concept formation، وخصوصاً تكوين مفهوم العضو في المحيط، كما تجيب عنه النظرية المدعوة بـ ((قوانين التطور)) prorhematics التي تجمع مختلف المفاهيم

¹ بناصر البُعزّاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة (دراسات إبستمولوجية)، دار الأمان (الرباط)، ط 1 (2007)، ص 109.

² المرجع نفسه، ص 109.

³ محمد مفتاح، المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، ص 6.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 13.

الوصفية المستخلصة من الشكل الهندسي والمدججة في ((تنظيم المفاهيم)) وتصوغ لها القوانين التي تحكم التطور الأساسي¹.

وعملية التنظيم المفهومي هذه التي تتجه نحو الصياغة النظرية الكلية لأبعاد الظاهرة هي ما يطلق عليه الاستمولوجيون: المقولة catégorisation وهي عملية ذهنية تجريدية تسعى للقبض على المعنى العام الذي يجمع أو يستقطب جملة من العناصر المفهومية. فالمقولة هي المنطلق الأساسي للتظير وهي هدفه الأسمى، وهي التي تكشف عن الأنساق الضمنية للإدراك والفهم وتؤطر عمليات التحليل والتفسير والتأويل². وهذا ما جعل "مفتاحاً" يولي أهمية كبيرة للتصنيف المقولي؛ إذ لا يمكن أن نتصور اليوم خطاباً نقدياً معرفياً جاداً يتجاوز هذا الإجراء الإستيمولوجي الهام. فـ «التصنيف المقولي ضروري للإنسان للعيش في هذا الكون والسيطرة عليه، إذ بدون مقولات مرجعية يحيا الكائن في اختلاط وعماء فلا يتواصل ولا يتعلم ولا يتعرف؛ وعليه، فإن ما يناهضه المختصون هو الصياغة المقولية الحادة التي تتبنى الشروط الضرورية والكافية في كل أمثلة المقولة الوالدة، وهو القول بعدم التقاء المقولات، وإن ما اقترحوه من مفاهيم جديدة يضفي مرونة على صلابة المسلمات الأرسطية مما يسمح بالتدرج والإدماج والإلحاق»³.

وبغية تجاوز المنطق الأرسطي في المقولة والمفهمة، يلجأ "مفتاح" إلى تبني المنطق المتدرج La logique flou للتخلص من كليانية الثنائية وميكانيكيته ومن سلطة المنطق الاستنباطي - الهوياتي La logique déductive-identitaire الذي لا يفتح على المعقد والوجودي، وما زال حبيس المعقولة النفعية L'intelligibilité utilitaire، إنه يتوافق فقط مع الحاجات العملية التي تدلل اللايقيني L'incertain والغامض L'ambigu من أجل أن يحمل

¹ محمد مفتاح، دينامية النص (تظير وإنجاز)، ص 20.

² Voir : Alex Mucchielli et autres, dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines, p17.

³ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف (نحو منهجية شمولية)، ص 17.

تشخيصا واضحا، جليًا، بلا إهمام. فمعقوليته تقفز على المشكلات وتدخلها في دائرة اللاتطبيعي وتطرده الغموض والعماء (chaos)¹.

صحيح أن هذا المنطق (الأرسطي) كان له دور مهم في دراسة الظواهر الخطية، ولكنه عاجز وقاصر» عن تناول الكائنات والكيانات والظواهر اللاخطية. ومن ثمة اقترحت بدائل أخرى مثل طريق المقارنة التي لا تتأسس على منطق إمّا وإمّا؛ أو هذا أو هذا، ولكن على منطق هذا ولا هذا، وأكثر وأقل، مما أدى إلى القيام بتدرج المفاهيم وترتيبها. ومنطلقات هذه الطريقة هي: ((الأشياء والأحداث التي في العالم الذي نحيا فيه لا تمثل حدودا فاصلة تبغي خطاطة ترتيبية، ولكنها تمثل الانتقال من نوع إلى آخر عبر سلسلة من الأشكال الوسيطة))؛ ومثل للانتقالات والتدرجات بسلم بوفورط scales of Beaufort الذي جزأ الرياح إلى اثني عشرة درجة، وبتقسيم الزمان إلى ساعات والساعات إلى دقائق، والدقائق إلى ثوان... كما مثل لطريق المقارنة بهذا صلب مثل ذلك، أو هذا أقلّ صلابة من ذلك...»²

وتبني "مفتاح" للمنطق المتدرج في المفهمة والمقولة ليس مجرد مسامرة عمياء لما يستجد في حقل المعرفة العلمية، وإنما هو قائم على وعي إبستمولوجي عميق بخطورة صورية المفاهيم والمقولات وتحولها إلى أيقونات علمية مقدّسة. وبالتالي، وجب التعامل معها بمنطق مرن يقوم على مراعاة مستوياتها ودرجاتها ومراتبها، وعلى إمكانيات مراجعتها ونقدها وتعديلها لتجاوز عمقها الصوري. والرجل في هذا لا يلغي مبدأ البساطة في مقابل مبدأ التعقيد، ولكن يدرك أن لكل مبدأ موضعه ودوره الذي يقوم به على مستوى الفكر بشكل عام. يقول موضحا ما يذهب إليه: «بيد أن هذا التدرج أدى إلى نتائج غير محمودة بالنسبة لبعض القراء، ومنها خرق مبدأ البساطة أو التقدير المفاهيمي الذي تبناه الباحثون قديما وحديثا... ذلك أن البساطة تقتضي أن يكون الجواب

¹ Voir : Edgar Morin et Jean-Louis le moigne, L'intelligence de la complexité, Editions L'Harmattan (paris), L'Harmattan Inc(Montréal, canada), 1999, P149.

² محمد مفتاح، المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، ص 10.

بـ ((نعم)) أو ((لا))، أو أن الشيء يكون ((أبيض)) أو ((أسود))... أو يكون الحكم ((صادقاً)) أو ((كاذباً))... وعلى أساس هذه البساطة قامت الثورة المعلوماتية المعاصرة ((0)) و((1))... إلا أن هذه الاعتراضات يمكن أن يُردّ عليها بما يلي: البساطة مطلوبة في المبادئ والمسلمات لا في التشریحات والتدقیقات، وقد كانت مبادئنا غاية في البساطة: مبدأ الاتصال، ومبدأ الانتظام. إلا أننا ولدنا من المبدأين المذكورين مبادئ فرعية ومفاهيم متعدّدة، شأننا شأن صنيع أهل العلوم المعاصرة.¹

وهكذا، ففي إطار المنطق الكلاسيكي، كل قضية مرتبطة بقيمة للحقيقة، فالقضية (أ) تستطيع أن تكون إما صحيحة (حقيقية) أو مزيفة. أمّا في إطار المنطق المتدرّج *Logique floue* فإن كل قضية في علاقتها بالحقيقة هي دائماً إشكالية ولا يمكن أن تحدّد إلى عبر تدریج الحقيقة والكشف عن المستويات القيمة لها.²

وبالتالي، حسب مفتاح، فإن التمسك بالمنطق المتدرج في المفهمة هو تجنّب لعقائيل الحقيقة المطلقة وآفات النسبانية *Relativisme* المتطرّفة الفوضوية³. وهو أيضاً تجاوز لـ « الثنائية المتداولة المبسّطة للتعقيدات مثل: النص/ اللانص، المعنى الحرفي/ المعنى المجازي؛ المعنى الواضح/ المعنى العمي؛ الاستقراء/ الاستنباط؛ النص المسطح/ النص المركّب... إلى رباعيات أو سداسيات بل إلى ثمانيات [فيدرّج مفهوم النص إلى] النص الكوني، النص الطبيعي، وشبه النص، والنص، والتناص، والنصنصة..، [ويدرّج العقل إلى] عالم المجردات، وعالم الأذهان، وعالم الأعيان، وعالم الغيب...»⁴

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص13.

² Voir : Bernadette bouchon-Meunier et Christophe, Marsala et autres, *Logique floue, principes, aide à la décision*, Lavoisier(Paris),2003,P30.

³ محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص14.

⁴ المصدر نفسه، ص12.

وحسب هذه الرؤية التركيبية سيتجنّب الناقد «الرؤية التقليدية للنص باعتبار أحادية معناه وشفافيته وحقيقته وصدقه، و [يبتعد] عن اعتبار اللغة حجابا والتباسا وتغليطا، و [يأخذ] في حسابـ[ه] تراتب الكون الإنساني والنباتي والجمادي. وهذا التراتب يتطلب كفاءات من التعامل تتحكم فيها معايير وقيم وتقاليد تصاغ في قوالب اللغة الطبيعية.»¹

وهكذا فالحساسية المفهومية عند "مفتاح" تتمثل في قدرته المعرفية على التدرج المفهومي، وتشكيل المفاهيم ضمن إطار تصنيفي ترتبي محكوم بمراتب معرفية وإجرائية للمفاهيم، هي التي تضبط الهيكل العام للنظرية وفي الوقت ذاته تمدّها بنسخها الفكري. فالمفاهيم الكبرى والكلية؛ كمفهوم العقل والنص والخطاب والنسق والثقافة... هي التي تبني الإطار المعرفي للنظرية، والمفاهيم الإجرائية التي تدور في فلكها هي التي تكشف عن قدرتها التفسيرية؛ كمفاهيم: الانسجام، الدينامية، التماثل/التباين، التناص، التناقض، التوازي، التماثل، التناغم، وغيرها...

كما تمتد هذه الحساسية أيضا لدى الرجل في تأكيده على ظروف وملابسات نشأة المفاهيم، ومراعاة مختلف أبعادها، وخاصة الفلسفية والفكرية. وهو بهذا يضع يده على معضلة عميقة يعاني منها العقل النقدي العربي، فلو أخذنا - على سبيل المثال - مصطلح/ مفهوم التناص، لها لنا ما حدث من كفاءات وأطر التعامل معه، فقد انتشر هذا المفهوم «بين المؤلّين والمبدعين؛ فالمؤلّون يوظفونه في تفكيك الكتابة وسير أغوارها والكشف عن معانيها وإيجائها ودلالاتها، والكتّاب يشغلونه لإبداع نصوص؛ إلا أن توظيفه وتشغيله قد اعترهما كثير من التحريف والتحوير وسوء الفهم. فقد غفل كثير من المؤلّين عن شروط إمكان انبثاقه فاعتقدوا أنه هو الحديث عن المصادر، أو أنه هو السرقات، وقد صيّر كثير من المبدعين كتاباتهم كشكولات من الاقتباسات والتضمينات والإشارات... واهية الصلة فيما بينها، ومن لغات مختلفة: لغة فصيحة مقعّرة، ولغة عامية مبتذلة،

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص32، 33.

ومن أقوال صوفية إلى أغنية شعبية..، وهكذا صارت المؤلفات المعاصرة على شاكلة مؤلفات الأدب القديمة.¹

وهذا كله يعود إلى « عدم إدراك ظروف نشأة المفهوم وأبعاده الفلسفية والفكرية؛ فالمفهوم نشأ في ظروف اعتراضية: الاعتراض على المؤسسات السياسية والثقافية والعلوم الراجعة. وكانت شعارات المرحلة هي القطيعة، والإبدال، والإبستيمي، والفوضى، والعماء...، والتناص؛ فهو من زمرة هذه المفاهيم الثورية؛ وبهذا نُظر إليه باعتباره نصوصاً جديدة تنفي مضامين النصوص السابقة وتؤسس مضامين جديدة خاصة بها يستخلصها مؤول بقراءة إبداعية مستكشفة غير قائمة على استقراء واستنباط.²

وعلى هذا الأساس، « فإن تلك المفاهيم عندما تُنقل إلى مجال التحليل الثقافي العربي القديم أو الحديث فإن الإشكال يتركب أو يتعقد، ذلك أن الثقافة العربية لم تمرّ بالتجارب التاريخية التي مرّت بها الثقافة العربية، فهناك مسافة تاريخية ووجدانية شاسعة فاصلة بين الثقافتين، كما أن تلك المفاهيم ليست متعالية عن المناخ الاجتماعي والثقافي الذي أنشئت فيه ووظفت، فهي تعكس وتستند ما وصل إليه المجتمع من تطور في كل مجالات الحياة، ولذلك تتجول تلك المفاهيم في ذلك المناخ بسهولة ويسر، ولكنها تتأبى وتستعصي عند توظيفها لتوصيف الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ جسم الثقافة العربية يدجها أحياناً في بنيته ويرفضها أحياناً أخرى، ولذلك فإن نقل أي مفهوم يجب أن يخضع لتأمل عميق وتحليل لحشيات انبثاقه وشروط إمكان وجوده وأبعاده وحدوده وتطورّه حتى يتجنّب تشويه المفهوم وتشويه المجال المحلّل.³

وبالتالي، فإذا كانت القاعدة الذهبية التي يعلمنا إياها تاريخ الأفكار هي أن تنقل المفاهيم يؤدّي إلى اغتناء الحقول المعرفية عن طريق التلاقح والتفاعل، فإن اقتباس المفاهيم يؤدّي أحياناً إلى تشويش

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص 40، 41.

² المصدر نفسه، ص 41.

³ المصدر نفسه، ص 134.

نظري عن طريق تحميل المفاهيم مضامين دلالية ووظائف إجرائية غير مناسبة؛ ومن ثمة فلا تنتج عن الاقتباس خصوبة فكرية ما إلا إذا كان مدعوما بوعي إبستمولوجي ببناء يراعي كل هذه الظروف والمعطيات والخصوصيات¹.

وإذا كان مفهوم (التناص) - على سبيل مثال مفتاح- ينتمي إلى سياق ما بعد الحداثة، فإن «دعاوى ما بعد الحداثة يجب أن لا تؤخذ بإطلاق، إذ هناك كتابة وقراءة تراكميتان تُبنى عليهما قوانين الثقافة والنقد الأدبي، لذلك نوّعنا- والحديث لمفتاح- المفاهيم فجعلناها عبارة عن سلم ذي درجات مراعاة لخصائص الثقافة العربية الإسلامية قراءة وإبداعاً؛ ففي هذه الثقافة نصوص يعضد بعضها بعضاً، ويتمثل ويتشابه بعضها مع بعض، وفي نصوص أخرى يناقض بعضها بعضاً، وخصوصاً عند المنعطفات التاريخية الكبرى مثلما يجد الباحث في بعض سور القرآن الكريم وآياته، وفي شعر النقائص، وفي سجل القدماء والمحدثين وفي المناظرات على اختلاف أجناسها وأنواعها؛ بيد أن التدرّج المقترح، وإن كانت المؤشرات النصية تساعد عليه، فإن منح درجة ما لنص معين عمل فردي ناتج عن تجربة قرائية، كما أن أية (مفهوم-درجة) لا يمتاز بإطلاق عن (المفاهيم-الدرجات) الأخرى كما هو الشأن في بعض كتب الآداب القديمة، وبعض الكتابات الحديثة والمعاصرة؛ فالمفاهيم-الدرجات المقترحة متعاقبة ومتفاعلة.»² وهو ما يخلق حواراً فعّالاً ومثمراً بين الذات القارئة وسائر الموضوعات والقضايا والنصوص والخطابات.

2. الوعي الإبستمولوجي بالأطر المرجعية:

يتشكل الوعي الإبستمولوجي لدى الناقد حينما يشرع في مساءلة حدود العلاقة بين ذاته العارفة والموضوع المقترّب منه، واكتشاف مدى تعقّد هذه العلاقة وصعوبة فصل أحد الطرفين عن الآخر؛ حيث تُجرّجُ الذات وراءها تاريخاً معرفياً وثقافياً متعدّد الأصوات والقيم والمنظورات، ويكشف الموضوع ذاته عن تداخل موضوعات أخرى متعددة في فلكه. الأمر الذي

¹ ينظر: بناصر البُعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة (دراسات إبستمولوجية)، ص 216.

² محمد مفتاح، المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، ص 41.

يجعل من الصعوبة بمكان رسم هوية نقيّة واضحة الحدود والمعالم للذات وللموضوع.. وإنما كل ما يمكن إنجازه هو نمذجة تقريبية اجتهادية نسبية. ولكن هذه النمذجة لا يمكن الوصول إليها إلا عبر وعي عميق بالأطر المرجعية كنواظم معرفية وموجّهات فكرية ومنهجية للذات الناقدة وهي تتوخّى فهم موضوعها وتفسيره وتأويله، حتى لا تمارس عملها النقدي في فراغ أو بعشوائية وارتجالية، فلا بد من إطار مرجعي عام يضبط حراكها وينظّم عملها.

و«الحديث عن مرجعية عامة وموحّدة ليس عملاً تقنياً يهدف إلى محاصرة اتجاهات الفكر ووضعها في قوالب وإطارات جامدة تقدم الإنتاج نفسه.»¹

كما أنه ليس إلغاء لحرية الذات ونفياً لتجربتها التاريخية، بل هو حديث عن إطار جامع وحاضن يوحد زوايا الاستكشاف والمنظورات والمساطر المنهجية لمقاربة الظاهرة ضمن غائية إنسانية وكونية هدفية². ثم إنها توفر المجال الحوارية لمختلف العلوم والمعارف ولشقي النظرية والمناهج والأطروحات، وتضمن لها شروط التعايش والتفاعل.

فالمرجعية الكلية هي التي تعطي المشروع العلمية لكل تفسير متكامل للعلاقات السببية للظاهرة وتنسّق تشييداته الفرضياتية constructions hypothétiques. وبالتالي، فمن الأهمية بمكان أن نسند كل عناصر الظاهرة إلى نظام معرفي يحكم مفاصلها ويعطيها مفهوميتها وقانونها الكلي³.

وفي ضوء هذا التصوّر كان "محمد مفتاح" يؤكد في كلّ كتبه على أهمية الأسس العلمية التي تنبثق منها المفاهيم، وينوّه بضرورة الكشف عن الخلفيات الفلسفية والإبستمولوجية التي تتحكم في عمليات المفهمة، يقول: «... فقد كان في وسعي أن أقوم بنشر الدراسات وحدها، ولكنني

¹ سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الو.م.أ/ بيروت)، ط1 (2007)، ص339.

² ينظر: المرجع نفسه، ص339.

³ Voir : Bradley Berke , L'instance du sujet (La problématique du sujet en sociocritique et la pensée américaine), dans : sociocritique, coordination de : Claude Duchet et autres, Editions Fernand Nathan (1979), p40.

أبيتُ إلا أن أدلّ على الأسس التي تعتمد عليها حتى يتسنى للقارئ أن يقبل عن بيّنة، أو أن يرفض عن بيّنة، لأن غياب الخلفيات والنظريات والمناهج كثيرا ما أدّى إلى مباحكات لفظية واهية الأسس عديمة الجدوى، أو إلى قبول متعصّب أعمى.¹

ومن أهم الأطر المرجعية التي ركز عليها "مفتاح" في كتاباته النقدية:

أ. النظرية السيميوطيقية:

لا ينشغل "مفتاح" بتفاصيل النظرية السيميوطيقية الغريماسية، وإنما حاول استثمار مفاتيحها المفهومية الكبرى؛ كالمقصدية (بخصوص علاقة الذات بالموضوع وتجليات هذه العلاقة وديناميتها)، والمربع السيميائي (كنموذج طوبولوجي تتمشهد عبره هذه العلاقات، وكصيغة منطقية تؤطر مسارات المعنى وصوره وأشكاله وكوسيط رابط بين البنى السطحية والبنية العميقة)، والنموذج العملي الذي يكشف عن الدينامية التفاعلية للتواصل الوجودي.²

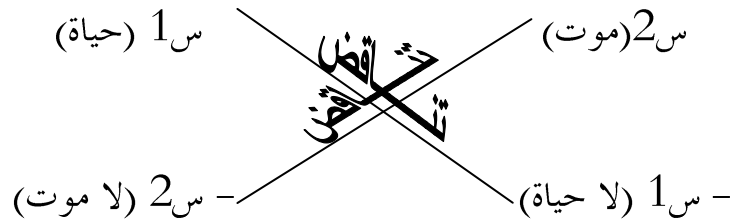
فمنطلق كل فعل وجودي هو: الذات *Sujet*، والمنطق الكلي الذي يتحكّم في حراك هذه الذات وعلاقتها بالعالم (عالم الأشخاص / علم الأشياء / عالم الأفكار) هو منطق الوصل / الفصل، وما ينتج عن هذه العلاقة هو دوما (الحكاية *Le récit*). وهكذا، فكل ذات محكومة بأربع مقولات كبرى: التحريك *Manipulation*، الكفاءة *compétence*، الأداء *performance*، الجزاء *Sanction* وكل حكاية تتكوّن انطلاقا من تحوّل الحالات الأدائية التي توافق تحققات فعل- الكينونة، عبر امتلاك كفاءة الذات الفاعلة (الواجب، الإرادة، السلطة، المعرفة)³.

¹ محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وإنجاز)، ص 05.

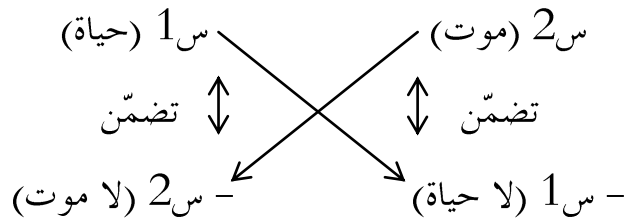
² ينظر: المصدر نفسه، ص ص 8، 12.

Voir : Jean-Claude Giroud et Louis panier, analyse sémiotique des textes 3 (introduction : théorie-pratique), presses universitaires (Lyon), 6^{ème} édition (1988), p52.

فالذات «هي أساس كل عمل وفعل وتفاعل، وهي شرط ضروري لوجود أية عملية سيميوطيقية»¹. ولكن، لكي تحقق نواياها ومقاصدها وتحينها تحتاج إلى فضاء تتموضع فيه الأطراف المتنازعة والمتجادبة، وهذا الفضاء هو ((المربع السيميائي Le carré Sémiotique، وهذا الأخير عرض مشهدي *présentation visuelle* لتمفصلات مقولة سيميوطيقية، وهذه المقولة تتبين عبر مجموعة بُنى، وكل بنية تجسد طبيعة العلاقات التوافقية والتعارضية بين طرفي الثنائية، فإذا كان لدينا، على سبيل المثال، كلمتين ؛ س 1 وس 2 تكوّنان مقولة معطاة (حياة/ موت، مثلاً) فهما محكومتان بعلاقة تناقض، وإن شئنا الدقة أكثر التضادية من خلال نفي أحد الطرفين للآخر.



ولكن هذه العلاقات التناقضية/ التعارضية تؤدي في الأخير إلى علاقات تكاملية/ تضمّنية (بين س 1 و- س 2)، (س 2 و- س 1)².



¹ محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وإنجاز)، ص 09.

² Voir : Joseph Courtés, Analyse sémiotique du discours (de l'énoncé à l'énonciation), Hachette supérieur (Paris), 1991, p152, 153.

فالمربع السيميائي أداة منهجية أساسية تساعد على تمثيل العلاقات التي تتأسس بين الوحدات النصية للكشف عن كفيات إنتاج الدلالة التي يهبها النص لقراءته¹.

وهذه العلاقات التي تنتج عبر المربع السيميائي هي التي تولد البنية العاملة، ولكن العلاقة التضمينية هي التي تهيمن؛ لأن المرسل يتضمن المرسل إليه، والذات الباحثة تقتضي موضوعا مبحثا عنه، وتُعين للحصول على مساعدات، وتمنع منه معوقات، وكل هذه العلاقات التضمينية تقود إلى الدينامية والتفاعل، ولكن بمستويات ودرجات؛ فالعلاقة بين المرسل/ المرسل إليه تقوم على الصراع، وهذا الأخير ليس على درجة قصوى وخصوصا إذا كان المرسل متسامحا ومتنازلا عن بعض من سلطته للمرسل إليه، لتصبح العلاقة بينهما مقتربة من الروح التواصلية، ولكنها دائما تستبطن نفيا كفييا؛ بمعنى إذا كانت سلطات المرسل هي: (+أ+ب+ج+...)، فإنها عند التنازل تصير: (+أ+ب)، وهكذا تكون العلاقة بين طرفي عملية التواصل دينامية تفاعلية سالبة لبعض سلطات المرسل وإن كان متعاليا؛ والعلاقة بين الذات/ الموضوع صراعية جدالية. ومن ثم، فما يميز العملية السيميوطيقية في المنظومة الحكائية هو تحركها من الامتلاك إلى الفقد، ومن الفقد إلى الامتلاك.. في دورية تنتهي إلى تسوية أو تأليف يؤدي إلى حدّ محايد أو مركب أو إلى الاستبداد².

ب. نظرية الكوارث:

اعتمد "مفتاح" على أطروحتي "روني طوم René thom" و "جان بتيطو- كوكوردا Jean petito-cocorda" في بلورة مفهوم الدينامية. كمفهوم محوري في نظرية الأنساق. وتُعدّ نظرية الكوارث بالنسبة لـ "روني طوم": « طريقة لإدراك الانقطاعات. هناك طريقتان لإدراك الانقطاعات: يمكن السعي إلى ربط انقطاع تمت ملاحظته بانقطاع آخر يسبقه وينتجه، لنقل إن الأمر يتعلق هنا بالشكل اللغوي التقليدي. عندما تُسأل في اللغة المألوفة لماذا يحدث شيء ما، نسعى إلى توضيح سبب ما والسبب عموما هو شيء منقطع. لنتناول مثال الفاعل في قواعد اللغة. الفاعل

¹ Voir : Jean-Claude Giroud et louis panier, Analyse sémiotique des textes, p132.

² ينظر: محمد مفتاح، دينامية النص، ص12.

في الجملة هو من يُحدثها. طبعاً هذه الطريقة في التفكير مترسّخة بعمق في الذهن ومن الصعب جدّاً مقاومتها. توفرّ نظرية الكوارث مسلّكا آخر يتمثل في القول بأن بإمكان ظاهرة منقطعة أن تنبثق تلقائياً تقريبا من مجال متّصل. الأمر شبيه بتغيّر الطور في الفيزياء: إذا أخذت كمية من الماء درجة حرارتها إيجابية وبرّدتها، ستلاحظ في لحظة ما بروز حُثيرات من الجليد. في حين أن حثيرات الجليد ستظهر في البداية في بيئة مختلفة، الماء السائل، على الأقل نظريا.¹

فنظرية الكوارث عند "روني طوم" تطمح إلى «تفسير الحوادث المنقطعة داخل مجالات متّصلة عندما نلاحظ ظهور انقطاعات حيث لم تكن هناك في البداية. يتعلق الأمر بتفسير هذا النوع من الظواهر بشكل منظّم إلى حدّ ما.»²

والهمّ الأساسي لها - كما يؤكد مفتاح - هو «البحث عن الاستقرار والتحوّل في آن واحد، فمركز الجذب ((L'attracteur)) يجب أن يحافظ عليه بالإبقاء على استقراره البيوي ليحصل الانسجام ويدرك الموضوع. ويضمن المحافظة على البقاء للنّفي الكيفي والحرماني أو الأحداث التي تزيل بعض ((المقومات)) المعنوية وتضيف أخرى في انقطاع مما يضمن تفرّد ((الموضوع)) وشبههته. إن تلك الأحداث التي هي وليدة المنافسة بين الأنظمة (بين حدّين أو حدود) هي ما يدعى بالكوارث الأولى، على أن مركز الجذب قد يختفي للقضاء على نواته، فيعوض بمركز جذب آخر، ولكن هذا لا يحصل إلاّ عندما تحلّ كارثة التشعب الأقصى، وقلّما يحصل لأنّ التشعب لا يعني القضاء المطلق على النواة (أو مركز الجذب) التي وقع البناء بسببها وعليها، وإنما يعني التفرّع والتنوّع والتفرّش (شكل الفراشة)، وهذا يتلاءم مع طبيعة الأشياء، إذ لا تحصل كارثة مطلقة إلى في حالات نادرة.

¹ جان مانديلبوم، رينيه توم: فيلسوف الرياضيات (حوار)، ضمن كتاب: مسارات فلسفية، مجموعة كُتاب، تر: محمد ميلاد، دار الحوار (اللاذقية-سوريا)، ط1 (2004)، ص126.

² المرجع نفسه، ص126.

ومهما يكن، فإن الأحداث (النفي الكيفي) والكوارث (النفي الحرمان) هي جوهر دينامية النص، فبها ينمو ويتناسل، وتتحقق الدينامية ضمن مسبقه الفضاء- الزمان، وتصاغ مفاهيمها من خلال هندسة الفضاء.¹

ويقدم "مطاع صفدي" تصوّرًا مهمًا جدًا للكوارثي يربطه بما وراء المنطق عند الإنسان؛ فالكارثي ما هو إلا «تهديد العدم باختراقه الفجائي لكل الأفعنة التي تواريه أو تواريه دون الإجهاز عليه. الكارثي هو عودة العدمي رغما عن كل خطوط الدفاع ضده. وأهمها بالدرجة الأولى هي اللغة. إذ إن العدمي يصيب اللغوي بالعي في التلفظ، وبالعجز عن التعبير. يحطم العدمي مصطلحاته المتداولة، ليطلّ صدفه أو فجاءة بوجهه الخام الذي لا قناع يخفيه، ولا اسم له يُعرف به. فالنسق العدمي لا يمكنه أن يتقبّل أيّ توصيف أو استعارة إلا ويحيلها إلى عدم من جنسه. فلا عجب إن كان وقوع الكارثة يُسقط معه كل أساليب التعليل. بل إنه حتى عندما تكون للكارثة الطبيعية، كالزلازل مثلا، أسبابها المعروفة علميا، إلا أن مجرد حدوثها بما تأتي به من الهول والفضاعة يضعها خارج التعليل والتصديق. وحادثة الموت رغم شمولها لكل حيّ، وحتمية وقوعها، إلا أن كل ذلك لا يجعلها مقبولة وحتى مفهومه لدى أهل المصاب، وتبدو أنها كارثة حقيقية. وهذا ما يفرّق الموت كحادثة إنسانية، عنها كحادثة بيولوجية لها قانونها الآلي المفهوم.²

فمركزية هذه اللحظ الأنثروبولوجية في النظرية الكارثية، هي التي دعت "بتيطو" - كما يؤكد مفتاح- إلى نسق التزعّات المهيمنة في الإبتيمولوجيا المعاصرة؛ كالوضعية والتجريبية، واعتناق إبتيمولوجيا حدسية تكرّس الحرية المبدعة والتحديات الخالقة المؤدّية إلى موضوعية غير معطاة، بل هي مبنية بمجهود وعمل في إطار نظرية رياضية لا تاريخية، ولكنها متطوّرة تستطيع أن تتجاوز حدودها وتعقد علاقات مع النظريات الأخرى.³

¹ محمد مفتاح، دينامية النص، ص14.

² مطاع صفدي، نظرية القطيعة الكارثية، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (2005)، ص 55، 56.

³ محمد مفتاح، دينامية النص، ص18.

ج. نظرية العماء:

تعود أهمية نظرية العماء *théorie du chaos* في الوعي النقدي المعاصر، في نظر مفتاح، إلى طبيعة النصوص/ الخطابات/ الثقافات المعاصرة التي لم تعد تنتج وفق منطق صوري، وبنية خطية، بقدر ما أصبحت تعتمد على المنطق الغامض أو المتدرّج *Logique flou*، والبنى المعقدة والمتشعبة. لقد صارت «مجالاً خصبا للتعقيد والتركيب والتشويش الذي هو نسغ النص الشعري وزخم حيويته ومصدر نموه، [ثم إن] بعض الروايات تناولت بوعي نظري مسألة الفوضى والنظام؛ وهكذا قدّم بعضها ازدحام السير في ملتقى بعض الطرق على أنه مستوى راق من النظام أكثر مما هو الفوضى؛ فرواية وليام مارشال لها بنيات فوضوية منشطرة تولدت عنها بنيات أعقد منها ولكنها توحى أن وراء هذا نظاماً، أو أنه يمكن استخلاص النظام من الفوضى. إلا أن التأثير لم يقتصر على المستوى التحليلي الإجرائي، وإنما تعدّاه إلى المستوى الأنطولوجي والإبستمولوجي؛ إذ لا يمكن رصد عدّة توازيات بين النظرية العمائية وبين النظرية التشييدية: منها أن الكون نشأ من شيء ما (أو من فراغ) فكذلك يمكن تشييد معاني ووقائع من شيء ما (أو من فراغ)، ومنها أن النسق العمائي يوّلّد معلومات غير محدودة فكذلك النص، خصوصاً النص الأدبي (الذي هو حَمّال لمعان غير محدودة)، ومنها أن نظرية العماء اهتمت بتحليل الاضطرابات والدوامات فكذلك أن النصوص التي هي ناشئة في ظروف ما بعد الحداثة تعمل عمل الدوامات التي ينتشر منها الاضطراب العام.»¹

وتعتبر نظرية العماء من «أحدث النظريات الرياضية الفيزيائية... التي تتعامل مع موضوع الجمل المتحركة اللاخطية التي يتمخض عنها نوع من السلوك العشوائي يعرف بالشواش، وينتج هذا السلوك العشوائي إما عن طريق عدم القدرة على تحديد الشروط البدئية، أو عن طريق الطبيعة الفيزيائية الاحتمالية لميكانيكا الكمّ *Mécanique quantique*».²

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص 104، 105.

² جمال بامي، الأخلاق والكاووس أو إمبراطورية الذات (قراءة في الفلسفة الأخلاقية عند بيير كاي)، مجلة الإحياء، العددان 34-35، المغرب، سبتمبر 2011، ص 72.

وتمكّن هذه النظرية الباحث «انطلاقاً من الغبش Flou واللايقين L'incertain واللامتوقع L'imprévisible وربما أيضاً لا عقلانية الحياة اليومية، من الوصول إلى وضعية عامة من الاستقرار أعلى من الأنساق المنظّمة والعقلانية؛ بفعل ذلك نمرّ بدون عناء من ((درجة صفر)) الكائن إلى كماله بواسطة مسلسل من الترتيب والتنظيم.. الفوضى تضمن في الآن نفسه التغيير والاستقرار، التغيير ضمن الاستقرار واستقرار التغيير الدائم.. وحيثما يوجد نسق ما شديد الصلابة بحيث يتكسر بفعل أدنى صدام، فإن ((غبش)) و ((صدفوية)) الفوضى تمكّن من هضم وضبط الاضطرابات الأكثر عنفاً.¹

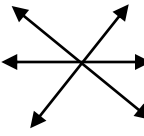
وهذه الأشكال من الغبش واللايقين واللا استقرار والصدفوية ليست مجرد شك شخصي داخلي لما يحدث، ولكنها بنية موضوعية للحدث نفسه، فدائماً هناك معنيان في مرة واحدة يجسدان حيرة قابعة في عمق الذات، إنها المفارقة Le paradoxe، هذه الأخيرة التي تقوّض الحسّ السليم Le bon sens كمعنى واحدي unique، كما تقوّض أيضاً المعنى المشترك كتعيين لهوية قارة². وبالتالي، فهدف نظرية العماء هو اكتشاف البنيات العميقة المنتظمة وراء الفوضى والاضطراب والتشويش.

د. نظرية الشكل الهندسي:

تقوم نظرية الشكل الهندسي Geometrizer على إدراك أهمية موقع العناصر ضمن فضاء تواجدها، وعلى إعطاء أهمية كبرى لجدل اللغة والفكر والواقع، أو إن شئنا قلنا بين عالم الأعيان وعالم الأذهان وعالم اللسان كوسيط محوري بين العالمين. ويقدم "مفتاح" نموذجاً تمثيلاً مهما لفهم طبيعة هذه النظرية ومدى أهميتها إجرائياً في فهم النصوص وتفسيره وفق المخطط الآتي:

¹ جمال بامي، المرجع السابق، ص73.

² Voir : Gilles Deleuze, Logique du sens, les éditions de minuit (paris), 1969 P11,12.

الزاوية	الجدار				الزاوية
			أمام		
		يسار		يمين	
			خلف		
الزاوية	الجدار				الزاوية

فإذا اعتبرنا هذا المربع (الفضاء) نصًّا، والمربع الصغير الموجود في وسطه هو الكلمة، فإن هذه الكلمة تربط علاقات في الاتجاهات الأربعة، وإذا ما نقلنا هذه العلاقات إلى الميدان البنيوي، فإننا نعبر، حينئذ، بالمحور الأفقي والمحور العمودي، وعليه، فإن أية كلمة تكون لها علاقة بما قبلها وبما بعدها مُركبًا. وإبدالياً؛ على أنه قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية، ولكنه مهما كان الأمر، فإنها موجودة بالضرورة. بيد أنه، إذا كان ليس هناك إشكال في هذا الرسم، فإن مسألة الموقع تصبح محرجة في بداية النص وفي نهايته: أي ((قبل)) في البداية أفقياً وعمودياً؟ وأي ((بعد)) في النهاية أفقياً وعمودياً؟ إذا انطلقنا من المحسوس تصبح الإجابة عسيرة، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمر في دينامية يصير الجواب سهلاً يسيراً. وتوضيح ذلك أن الجملة المنطلق ليس إلا امتداداً لغويًا لما قبلها، وإن كان في حالة إضمار، وجملة النهاية ليست إلا تكثيفاً لما قبلها كما أنها ستمتط فيما بعدها، ومع ذلك فموقع الكلمة في محيطها المحسوس يحدّد مقدار تحركها وإشعاعها وتضامنها وتفاعلها.

على أن هذه الفعاليات قد تتجاوز الواجهات الأربع إلى ثمان أو أكثر، ولكن ليست كل الكلمات على مستوى واحد في الفعالية والتشعب، وإنما نجد أن الكلمات الأمهات أكثر تشعباً، وأنّ البنات هي دون ذلك. كما أنه لا يمكن معاملة الكلمة في كل النصوص على شاكلة واحدة، ففي النصوص اللأدبية يمكن أن يتوقع ما يتلو ضرورة أو احتمالاً، وأما في النصوص الأدبية فإن هذا الأمر يصعب كثيراً، مع أن التنبؤ ممكن وفق درجات احتمالية¹.

هـ. نظرية الذكاء الاصطناعي:

يعود اهتمام مفتاح بنظرية الذكاء الاصطناعي إلى إحساسه العميق بطبيعة التحول البراديجمي في المعرفة الإنسانية وآليات إنتاجها وتلقيها أو تصنيعها وصرفها وتداولها؛ إذ إنّ «العلوم الإنسانية والاجتماعية صارت الآن أكثر وعياً بضرورة الاتحاد مع علوم الدماغ. لقد تحقق هذا الوعي بسبب الانتقال من التأمل الفلسفي إلى التجريب العلمي في المجالات الإنسانية والاجتماعية مع ظهور السيبرنيطيقا وعلوم الأعصاب والعلوم المعرفية التي كانت وراء الثورة المعلوماتية التي نشهدها الآن. وكان الأساس الذي بني عليه هذا الانتقال هو أن دماغ الإنسان آلة كيميائية مذهلة، وما حصل من نتائج في دراسته أدى إلى محاولة صناعة آلة (الحاسوب) باعتباره دماغاً اصطناعياً. تولدت عن مقايسة الحاسوب بالدماغ ثلاث شبكات من الاختصاصات وهي الذكاء الاصطناعي وعلوم الأعصاب وعلم النفس المعرفي (في اتصاله بالسيكولوجيات) ومن هذه الاختصاصات الثلاثة ظهرت العلوم المعرفية sciences cognitives التي تتأسس على ركيزة محورية هي أن الظواهر المعرفية تتصل اتصالاً وثيقاً بالآليات الدماغية.»² فهي بالدرجة الأولى «تستهدف وصف مقدّرات الذهن البشري وقدراته من لغة وإدراك وربط وتخطيط... وقد ظهرت هذه العلوم منذ

¹ ينظر: محمد مفتاح، دينامية النص، ص22، 23.

² سعيد يقطين، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2008)، ص95.

ثلث قرن تقريبا في سياق علمي موسوم بنشأة المعلوماتية وتطور مفاهيم وتقنيات ترتبط بالمعالجة الآلية للمعلومة.¹

ومن أهمّ الأسئلة والإشكالات التي تطرحها العلوم المعرفية ما يلي:

- « ما هي الوساطة (النظرية) التي تتشكّل التمثيلات الذهنية انطلاقا منها؟
- كيف تنعقد الصلّة وتستمر بين التمثيلات وما تمثله؟
- أيّ ضرب من الحساب يُطبّق على هذه التمثيلات؟
- ما هي الصلة بين التفسير ((الحاسوبي التمثيلي)) للمعرّف وتفسيره (أي المعرف) بوصفه ظاهرة طبيعية أو فيزيائية؟
- ما هو النظام المعرفي الموجود الذي يوفر في الوقت ذاته صورة للنظام المعرفي الإنساني وتمثيلا ممكنا لذلك النظام؟²

وهذا النوع من الأسئلة تجعل الذكاء الاصطناعي يستهدف بالدرجة الأولى «فهم و/ أو توليد النصوص في اللغة الطبيعية، وإعادة إنتاج الأقوال وفهمها، بل وإظهار الآليات اللغوية وعمليات إعادة الإنتاج.

وإنجازا لهذا المشروع، ورغبة في ضبط السلوك الإنساني وغيره صيغت نظريات ومفاهيم مثل: الأطر Frames، والمدونات scripts، والحوارات scenarios، والخطاطات schema، ومن القاعدة إلى القمة Bottam-up، ومن القمة إلى القاعدة top-doum، والفرض الاستكشافي Abduction.³

وهذه النظريات والمفاهيم «جميعها تلحّ على تبعية المفاهيم والأحداث بعضها لبعض، وعلى تعالقتها وارتباطها»⁴. ويعدّ مفهوم الإطار هو المفهوم الجامع لهذه المفاهيم، وهو «تنظيم للمعرفة

¹ صابر الحباشة، اللغة والمعرفة (رؤية جديدة)، صفحات للدراسات والنشر (دمشق)، ط 1 (2008)، ص 09.

² المرجع نفسه، ص 09.

³ محمد مفتاح، دينامية النص، ص 25، 26.

⁴ المصدر نفسه، ص 26.

ضمن مواضيع مثالية Prototypes وأحداث قلبية Stereotypes ملائمة لأوضاع خاصة. ومعنى هذا أن الذاكرة الإنسانية تحتوي على أنواع من المعارف المنظمة في شكل بنيات. وحينما يواجه الإنسان سلوكاً أو حدثاً أو يريد أن يقوم به أو يفعله فإنه يستمد من مخزون ذاكرته أحد أجزاء البنية لتأويل ما وقع أو لإنجاز ما يريد.¹

وهكذا، فنظرية الذكاء الاصطناعي تؤكد على أن الإنسان يحركه إطار معرفي شعوري ولا شعوري يحكمه برنامج الوجودي، وهي الذي يسهم - بشكل أو بآخر - في إنتاجه للنصوص والخطابات ومختلف أشكال الآداءات الرمزية التواصلية، وكذلك في فهمها وتأويلها و صرفها وتداولها.

و. نظرية التواصل والعمل:

يرى "مفتاح" أن هذه النظرية تجسد عملية توليف بين نظريات مختلفة؛ فهي تتقي من نظرية العمل التاريخية والاجتماعية، وتمتدح من نظرية الأفعال الكلامية، ونظرية اللعب اللغوي وغيرهما. وهي تنطلق من مجموعة من الفروض الأساسية:

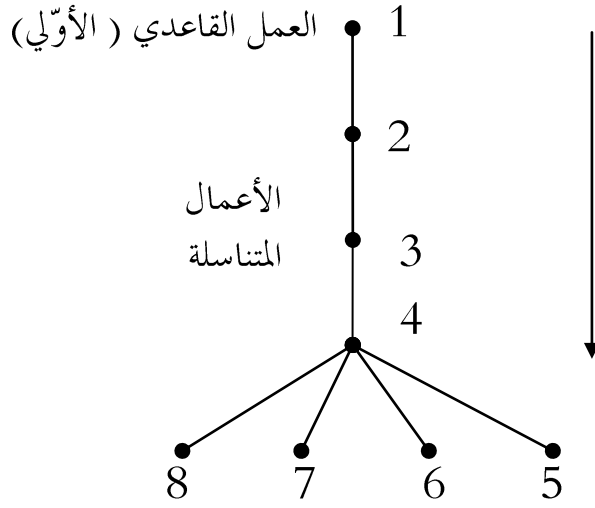
- نظرية الخطاب ونظرية فعل التواصل يجب أن يدمجا في إطار نظرية عامة للعمل.
- كل مشاكل النص يمكن حلها ضمن نظرية العمل.
- كل النصوص هي جزء من الحوار الصريح أو الضمني، وهي ليست إلا أشكالاً من التعاون، ومن ثمة تجب دراستها في إطار نظرية العمل الجماعي.
- فعل التواصل هو تحويل للمتكلم وللمخاطب ولعلاقتهما في آن واحد.
- فعل التواصل يتحدد بهدفه².

وتبحث الفلسفة العامة للعمل عن تمييز العمل وتحديدته، ومعرفة الحركة التي ينبغي استخدامها لتحقيق هدف ما. وقد استعار "جوفينبرغ" Joe Feinberg للعمل صورة أثر الأورديون

¹ محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال (المغرب)، ط1 (1990)، ص68.

² ينظر: محمد مفتاح، دينامية النص، ص30.

نظرا لقابليته للتمدد والتقليص. فالتعدديون Pluralistes يرون أنّ العمل القاعدي (أو المولد أو الأوّلي) يتموضع في قمة شجرة التوليد، فتتفرّع عنه ثمانية أعمال يمكن أن تشخص في الترسّمة التالية:



شجرة توليد الأعمال

أما التوحيديون unificateurs فلا يقرّون إلا بوجود عمل واحد. ورغم اختلافاتهم حول تمديد العمل أو اختزاله، واختلاف التعدّدين أنفسهم حول عدد الأعمال المضطلع بها، فهم يتفقون جميعا على وجود عمل قاعدي يتجلّى في الحركة الجسدية، ويعتبرون أن حركة واحدة يمكن أن تعني أشياء متعدّدة. فرغ اليد، قد يعني التحية، أو تنظيم حركة السير من طرفي الشرطي، أو الرغبة في الإجابة عن سؤال أو الاستفسار، أو نقطة نظام، أو التعقيب على فكرة ما¹.

وما يهمّ أكثر في نظرية العمل هو «بيان علاقة العمل بالعالم، ثم استجلاء ما يخلفه من أثر فيه»². وكذلك دراسة التفاعل الحاصل بين الإنسان والمحيط الذي يعيش فيه. وقد شكلت النظرية مفاهيمها الأساسية التي تقوم عليها: كمفهوم ((العينة الممارساتية Praxème (ما يقوم به العامل))، ومفهوم ((العينة الحركية Gestème (ما يُرى))، ومفهوم ((العينة العملية

¹ ينظر: محمد الداوي، سيميائية العمل (تطبيقاتها وتقاطعاتها)، مجلة سيميائيات، جامعة وهران (الجزائر)، ع2(2006)، ص62.

² المرجع نفسه، ص62.

Actom)) (ما يدمج في إطار شامل)¹. وهذا من أجل تحقيق فهم شمولي ومرن للعمل أو كما يوضح هذا أيضا "جون سيرل John Searle"، فإننا في نظرية التواصل والعمل دائما نبحث عن العلاقة بين الأعمال/ الأفعال/ الأحداث الخامة في وضعيتها الطبيعية الفيزيائية والأعمال الممأسسة في وضعيتها الاجتماعية.

وبالتالي، فإننا حين نقوم بتمثيل ما يكون العالم، وضمنا ما يكون معرفتنا للعالم، إنما نفعل ذلك انطلاقا من أنماط معرفية نوعية، وهذه الأخيرة يتشكل عبرها مدى معين ومتغير بين حالة الكمون وكيفيات التماظهر العملي للأفعال. فنحن، إذن، كما يقول الثنائياتيون Les dualistes، بين نظام ordre فيزيائي للأعمال، ونظام ذهني mental².

وهذا التصور يستفيد منه كثيرا أصحاب نظرية النص؛ فنظرية النص - كما يقول مفتاح - «مشتقة من أن قولاً ما غير منفصل ينتهي دائما، فعلا أو قوة، إلى نص فسيح الأرجاء، ولكن ما العلاقة بين نظرية العمل ونظرية النص؟ إنها علاقة اشتقاق، فالعمل لا يفهم إلا كعنصر من عائلة أعمال، كما أن الجملة لا تفهم إلا بإدماجها في نظام الجمل، وعليه، فإن انسجام النص لا يفهم إلا كانسجام لمتوالية أعمال.

إن انسجام النص يتحقق على المستوى اللغوي والعاملي والزمني والهدفي، فعملية النص التوليدية تسير في تدرج تنازلي حسب خطاطة محكمة بالفضاء والزمان، فإرضة عمليتي الإنتاج والتأويل، إنها خطاطة العمل المعنى الدينامي القائم على التعاون والصراع، أي التفاعل³. الذي يعد المقولة الإجرائية الكبرى التي تحكم التواصل والعمل.

كانت هذه أهم النظريات التي تجسد أطرا مرجعية مهمّة للناقد المعاصر، كما يوردها "مفتاح" في كتبه النقدية، إلا أن هذا لا يعني أن الرجل يأخذها بتفاصيلها وبرسوبياتها الفكرية وخلفياتها

¹ ينظر: محمد الداوي، المرجع السابق، ص 63.

² Voir : John. R. Searle, Les actes de langage (Essais de philosophie du langage),

Trad : Hélène Pauchard, collection savoir Hermann (paris), 1^{er} éd (1972), p91.

³ محمد مفتاح، دينامية النص، ص 30، 31.

العلمية الفلسفية، وإنما يستعملها استعمال الناقد الواعي بإمكانياتها المعرفية وقدراتها الإجرائية ومحدوديتها في الوقت ذاته، فـ «محلّ الخطاب لا يقرأ نظريات، إن كان واعيا بما يفعل، ثم يلصقها إصافا بما يقرأ، وإنما عليه أن يستضيف النص ويعقد معه صلوات حميمة ليتعاوننا معا على إنجاز مهمة الفهم والتأويل (والنقد)، ومعنى هذا أن المتلقي لا يذهب إلى عالم النص، وهو عبارة عن صفحة بيضاء، وإنما تكون له معلومات مخترنة في ذاكرته تسمح له بالتعميم اعتمادا على مبدأ النظر، كما تسمح له بإعادة الرأي في قياسه وتصحيح بعض أجزائه، كما أن النص بخصائصه الظاهرة هو الذي يتيح للمتلقي القيام بعمليات المقايسة والتصنيف والتماس الخصائص النوعية»¹ فالناقد، إذن، يستعمل النظريات المتعدّدة لمحاورة النص وفهم أبعاده ومستوياته وتأويلها، وكذلك يتخذ من النص معبرا أساسيا لمساءلة النظريات واختبار مقدرتها التفسيرية.

3. استشكال المتانة المعرفية للأنساق النظرية والمنهجية:

كثيرا ما تتحوّل النظريات والمناهج إلى أنساق معرفية مغلقة تؤسس لسلطتها العلمية الكلية والنهائية بحيث لا يمكن مساءلتها أو إعادة النظر فيها أو رفض بعض مكوناتها، فيتعامل معها «بوصفها مثالات مفارقة أو نماذج تامّة أو قوالب محكمة»²، وهذا ما يؤدي إلى فشل ذريع لكل المشاريع الفكرية والأطروحات النقدية التي تتعامل مع الظواهر والقضايا والموضوعات وفق أنساق محكمة البناء الرمزي وتمامسكة صوريا تزعم القبض الكلي على الواقع، لأن «الأفكار ليست حقائق متعالية أو أصولا ثابتة يجري تركيبها على الواقع المحايث والمتحرّك، وإنما هي شبكة علائقنا بذواتنا وبالعالم، بقدر ما هي حيلتنا وطاقتنا على الخلق والتحوّل، أي هي الكيمياء العقلية واللغة المفهومية المتحوّلة التي نصوغ بها واقعنا وننخرط في صيرورتنا. من هنا استحالة المطابقة مع النموذج الجاهز والمثال المفارق، لأن ذلك يحتاج إلى استيراد واقع نموذجي لكي تنطبق عليه

¹ محمد مفتاح، دينامية النص، ص42.

² علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2001)، ص10.

النظريات هو واقع فردوسي أُخروي. فالممكن هو العمل على الشروط والظروف والحدود، بالدرس والتحليل أو بالتشريح والتفكيك، لإعادة تركيب الواقع، على نحو جديد مغاير.¹ وعلى هذا الأساس، صار من الأهمية بمكان في مجال النقد المعاصر استشكال هذه النظريات والمناهج والأطروحات ونزع البداهة عنها ونقدها من أجل زحزحتها أو توسيعها أو تجاوزها إذا لزم الأمر.²

ومهمّة الاستشكال مهمّة ضرورية وطارئة لكل فكر حتى لا تستبد به حالات الثبات والقصور أو الخنوع والاستعباد، وحتى لا تتآكل الدلالات المعرفية والقيمية، الكامنة في عمق النظريات، وتحلّ النواة الدينامية المنتجة للفكر الإبداعي.³

ولذلك نجد "محمد مفتاح"، منذ بداية مشروعه النقدي، أخذاً بهذه المهمّة الشاقة، وهو الأمر الذي يوضحه في مدخل كتابه (تحليل الخطاب الشعري)، إذ يقول: «حينما نوبنا الاستيحاء من اللسانيات والسيميايات لتدريس الخطاب الشعري العربي والكتابة فيه تردّدنا بين أمرين ممكنين: العكوف على ما كتبه مدرّسة واحدة لفهم مبادئها العامة والخاصة ثم تطبيقها على الخطاب الشعري. ولكننا رفضنا هذا الخيار لأسباب موضوعية من حيث إن أية مدرسة لم تتوفّق إلى الآن في صياغة نظرية شاملة، وإنما كل ما نجده هو بعض المبادئ الجزئية والنسبية التي إذا أضاعت جوانب بقيت أخرى مظلمة. وقد أدّى بنا هذا الشعور بقصور النظرة الأحادية إلى اختيار الأمر الثاني وهو التعدّد رغم ما يتضمّنه من مشاق ومزالق. ذلك أنه إذا كان استيعاب نظرية لغوية واحدة لمدرّسة واحدة يتطلّب جهوداً مضنية ووقتها مديداً فإن ما يحتمّه تفهم نظريات مختلفة يفوق ذلك أضعافاً مضاعفة وكذلك أنه إذا كان اتباع النظرية الواحدة يقي من الانتقائية والتلفيقية فإن الأخذ من نظريات مختلفة يحتم الانتقائية ولكنه لا يؤدي إلى التلفيقية بالضرورة. لأن آفة الانتقائية

¹ علي حرب، المرجع السابق، ص 11.

² ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 112.

³ ينظر: نظير جاهل، تسديد المنهج (علم الاجتماع بمواجهة عنف العولمة)، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط 1 (2009)، ص 113.

لا تصيب إلا من كان ساذجا مؤمنا إيمانا أعمى بما يقرأ، غير متفطن للظروف التاريخية والابستيمية التي نشأت فيها النظريات، وغير قادر على تمييز الثوابت من المتغيرات في كل منها، وعلى ما تجتمع عليه وتفترق.¹

إن الناقد هنا يؤكد على مسألة في غاية الأهمية، وتمثل في قصور النظرية الواحدة في معالجة ظاهرة أدبية سيميولوجية وسوسيوثقافية مركبة، فكل نظرية تحتاج إلى دخول حلبة الصراع مع نظريات أخرى تتشابه معها في بعض الأبعاد وتختلف عنها في أبعاد أخرى، وهو يزيح وهم النظرية المتماسكة رمزيا، فالنظرية هي صيرورة تنظير وهي بنت سياقاتها العلمية والسوسيو تاريخية، ولا يمكن أن تفهم إلا ضمن جدل الثابت والمتغير. والخاص والعام، والعلمي والأدبي والعامي (الشعبي)، الأمر الذي يجعل الناقد يمتلك كفاءة التوفيق المعرفي بوجهه الصحيح الذي يقيه من التلفيق والتحريف المعرفي للنظريات والمناهج.

ولقد تصدّى "مفتاح" بالنقد للترعة الاختزالية الوضعية لعدد من النظريات اللسانية والسيميائية والتداولية الغربية، كما هو الشأن بالنسبة لتداولية "جون سورل"؛ « فقد تجلّى الاختزال في مفاهيم "سورل" الإجرائية بصفة خاصة. فقد تبنى مبدأ ((شفرة أو كام Le Rasoir d'ocame)) الذي سار على ضوئه في تقسيمه الثنائي: الخيالي/اللاخيالي، المعنى الحرفي/المعنى اللامباشر، المعنى الحرفي/المعنى المقالي، الأسلوب الأدبي/الأسلوب الخيالي، القول الإنجازي/القول الوصفي... وقد ظهرت الوضعية في إبعاد أنواع الخطاب الأدبية من مجال اهتمامهم وخصوصا في أعمال "أوستن" و "سورل" الأولى. وقد قدّم "سورل" أدلة تظهر، لأوّل وهلة، مقنعة على هذا الإبعاد المؤقت. ولكنها إذا حللت ابستيميا وتاريخيا تتكشف نسبتها وشططها. ذلك:

– أنه ينتمي إلى تيار وضعي يقدّس العلم ويرفض ما سواه، وما يقال عن العالم، يجب أن يستمدّ مصداقيته من تمحيصه على الواقع.

¹ محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 3 (1992)، ص 07.

- أنه فيلسوف يسعى إلى تفسير الظواهر بقوانين بسيطة ومجردة يرجع إليها إنتاج الكلام وتأويله. وأهمها عنده: المقصدية.¹

وبالتالي، فإن نظرية "سورل" إذا ما طبقت على الأدب، فإنها « تدم كثيرا مما بناه محللو الأدب كالتجنيس ودراسة المعجم.. وللقارئ - والقول لمفتاح - أن يتوقع النتائج التي كنا سننتهي إليها لو اقتصرنا على هذه النظرية وطبقناها حرفيا.²

وينتقد "مفتاح" أيضا أطروحة "جون كوهن" حول طبيعة اللغة الشعرية واعتمادها على الانزياح؛ إذ انطلق هذا الأخير « من مسلمة تقول: إن الشعر يقوم على المجاز وبخاصة الاستعارة. ومن ثمة فإنه يقوم على خرق العادة اللغوية... وقد شعر المؤلف باختزاله هذا فدافع عنه بأن هناك ضرورة تفرضها كل دراسة علمية وهي اختزال التعددية إلى الوحدة، ولكننا نرى هذا الاحتراز غير كاف، لأنه اقتصر على ما يسمى بالنظرية التفاعلية في الاستعارة وليست إلا إحدى النظريات فيها... ولأن الاستعارة غير خاصة بالخطاب الشعري وإنما ((نحيا بها))... وباختصار، فإن هناك اختزالا على مستوى التنظير وعلى مستوى مواد البرهنة عليها.³

ويستشكل "مفتاح" في موقع آخر، من خلال أطروحته حول الخطاب الصوفي في المغرب الإسلامي، النظرية الأنثروبولوجية ويفتحها على مآزقها الإبتيمولوجية ويكشف عن ثغراتها الإجرائية. فلقد « كانت النظرية الأنثروبولوجية متأثرة بما كان رائجا في منتصف القرن التاسع عشر من دعوات الحركات الوطنية والاشتراكية والرومانسية الداعية للمحافظة على نقاوة الجنس، وإحياء التقاليد، والتعلق باللغات المحلية، وقد تولد عن ذلك نظرية ((التقسيم الأكبر)) مثل: بدائي/ متحضر؛ وتقليدي/ محدث، ومتوحش/ أنس؛ ومنغلق/منفتح؛ وبادية/ مدينة؛ وثقافة شعبية/ ثقافة عامة... إلخ. وهكذا صرنا نرى هذا التقابل المتضاد والجامد السالب في حين أن الظواهر الاجتماعية جوهرها الحركة والتوتر والتفاعل داخل كلفة شاملة. وكان واضحا هذا في كتابات

¹ محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 08.

² المصدر نفسه، ص 9.

³ المصدر نفسه، ص 13.

التيار المذكور فقابل بين المقيمين/ الرُّحَل؛ وبين المدنيين/ الفلاحين؛ وبين أهل الجبال/ السهول؛ وبين زناته/ صنهاجة... وبين الإسلام المدني/ الإسلام البدوي...¹

وتظهر تجزيئية الدارسين الأنثروبولوجيين في كونهم أنكروا أهمية الفعل الثقافي في دراسة الخطاب الصوفي مشيرين إلى أمية كثير من المرابطين البرابرة. وهم بحكمهم هذا قد وقعوا في تعميم مخلّ، لأنهم اعتمدوا على حالات فردية محدودة زمانا ومكانا، وسحبوها على فترات متباعدة وأشخاص متباينين، كما أنهم عمّموا ما توصل إليه الباحثون من نتائج من دراستهم للشعوب التي لا تكتب، على المجتمع المغربي الذي كانت له نخبة قارئة كاتبة في قراه، وباديته لم تكن أقل ثقافة من أندادها في المدن².

وإذا ما كان للنظرية الأنثروبولوجية من قيمة فلأنها وضعت مفاهيم إجرائية تقابلية أسهمت في تعميق التحليل والمناقشة، أمّا ما يعتورها من سلبيات فيتمثل في كونها جاءت متأثرة بالجو الثقافي والسياسي الذي تشوبه التزعة العرقية، ويحكمه التوسع الاستعماري. وبالتالي، فهي ليست نظرية محايدة تهدف إلى نشدان الحقيقة التاريخية، بل هي نظرية منحازة أصلا³.

وهنا بالضبط تظهر أهمية استشكال مثل هذه النظريات والكشف عن استراتيجياتها ورهاناتها السياسية. إنها لحظة انكشاف نسبية المعرفة والإدراك، واستهداف مجاوزة حدودها ومحدوديتها لبلوغ ما هو أرقى وأفضل، والذي يظلّ بدوره نسبيا، أي تاريخيا ومتغيرا، لأن الأفضل المطلق لا وجود له في التاريخ. وهكذا فالاستشكال ليس مجرد ضرورة نظرية، بقدر ما هو أيضا ضرورة تاريخية. وكل غياب لهذا الفعل المعرفي هو شكل من الصمت والموات أي صورة عن تاريخ لا وجود له وخضوع كلي لمنطق القبول والامثال⁴.

¹ محمد مفتاح، الخطاب الصوفي (مقاربة وظيفية)، مكتبة الرشاد (المغرب)، ط1 (1997)، ص70.

² ينظر: المصدر نفسه، ص71.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص73.

⁴ ينظر: عبد الجليل بن محمد الأزدي، أسئلة المنهج في النقد العربي الحديث (مقدمات نظرية أطروحية)، وزارة الثقافة (مراكش/ المغرب)، ط1 (2009)، ص[44-46].

وكما يقول "مفتاح": لا بد «للقائد العربي أن يقف محصا، ولكن بموضوعية وتجرد، لكل ما يرد عليه من أنواع المقاربات النقدية الأجنبية، وأن يبتعد عن التقليد الأعمى بغية التكاثف بالمصطلحات، وقصدا للتطبيق الفجّ، لذلك، فإن الناقد العربي ملزم بأن يخضع تلك المقاربات إلى التحليل الإبستيمولوجي والتأريخي، ومطلوب منه أن يمارس على واضعيها وممارسيها ما يدعى بعلم اجتماعيات المعرفة. إذ ليس من المنطقي والمعقول أن يقبل الناقد العربي كل ما يفد عليه، ويعتبره علما مطلقا لا يأتيه الباطل، مع أنه من وضع أناس مشروطين بظروف معيشية ومعتقدية. كما نطن أن الوقت قد حان للقائد العربي أيضا أن يقف الموقف نفسه من مخلفات الأسلاف في البلاغة وفي النقد وفي غيرهما.

الناقد العربي، التائق إلى بناء نقد عربي أصيل ومتقدم ومنافس، ملزم بأن يقوم بعملية غربلة للمنجزات الأجنبية، ولمخلفات التراث العربي، إذ بدون عملية الغربلة تلك، فإنه يبقى، بلا شك، أسيرا للجهتين.¹ فكل نقد خلاق رهين بالقدرة على إبداع النموذج الخاص، وفي الوقت ذاته الاستعداد لتجاوز هذا النموذج كلما انكشفت فجواته ومآزقه.

4. من القطيعة إلى التحقيب:

يعد مفهوم القطيعة Rupture من أهم المفاهيم التي تقوم عليها الإبستيمولوجيا المعاصرة. ولقد نشأ المصطلح في حقل العلوم الدقيقة أولا ثم انتقل إلى حقل العلوم الإنسانية، ثم استُخدم من أجل بلورة نظريات فلسفية كبرى لا تزال تشغل الباحثين منذ ما يزيد عن نصف قرن². وانقسم العلماء والمفكرون والنقاد حوله بين مؤيد ومعارض. فمنهم من يقول إن القطيعة مطلقة كحدّ السيف تفصل ما كان عما سيكون، ومنهم من لا يعترف بوجودها إلاّ لكي يلغيها أو يقلل من أهميتها ويستوعبها، ومنهم من يعترف بوجود قطيعة نسبية متدرجة، لا مطلقة ولا جذرية.

¹ محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، دار المدارس (الدار البيضاء/ المغرب)، ط1 (2000)، ص105.

² ينظر: هاشم صالح، محاضرات الحدائفة التنويرية (القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة)، ص07.

ويُتهم أصحاب الاتجاه الأول بأنهم يمثلون التيار اللاعقلاني في ساحة الإستيمولوجيا المعاصرة، لأنهم يُلغون التطور التدريجي بين مختلف مراحل العلم، ويعتبرون أن العلم يتقدم عن طريق القفزات أو الطفرات المفاجئة التي تفصل بشكل كلي ونهائي ما كان عما سيكون. إنهم لا يفسرون كيفية الانتقال من المرحلة العلمية السابقة إلى المرحلة العلمية اللاحقة، ويعتبرون أنه لا توجد أية علاقة بين مراحل تطور العلم. فالقطيعة تحجب ما قبلها بشكل كلي ونهائي، وابتدئ التاريخ بداية جديدة وكأنه ينطلق من نقطة الصفر في كل مرة.

وكان ممن اتهموا بذلك الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" صاحب أطروحة ((الابستيمية)) الشهيرة الواردة في كتابه (الكلمات والأشياء). كما اتُهم باللاعقلانية الإستيمولوجية العالم الأمريكي الشهير "توماس كوهن" صاحب أطروحة ((البراديجم)) في كتابه (بنية الثورات العلمية) الذي شغل الأوساط الفكرية مثل فوكو أو أكثر¹.

أما التيار الثاني الذي لا يعترف بوجود أي قطيعة في تاريخ الفكر فيصنف أصحابه في خانة المحافظين أو التقليديين من الناحية الإستيمولوجية. إنهم يرفضون كل ما يدعو إلى القطيعة أو الثورة أو الأزمة التي تؤدي إلى انقلاب الحالة السابقة وتولد حالة جديدة كلياً أو جزئياً، إنهم يتوجسون من مفاهيم: الانقلاب، التغيير، الثورة في تاريخ الفكر. وهم يعتبرون أن تاريخ الفكر يمثل خطأ مستقيماً متواصلاً من البداية إلى النهاية دون انقطاع منذ أرسطو حتى اليوم².

وأما أصحاب الاتجاه الثالث، أي الاتجاه الإستيمولوجي العقلاني، فيعترفون بوجود القطيعة في تاريخ الفكر الغربي، ولكنها ليست قطيعة مطلقة أو حديّة كضربة السيف كما يدّعي فوكو وجماعة الفوضويين أو اللاعقلانيين، ومن أهم الممثلين لهذا الاتجاه في الساحة الفرنسية "جيل غاستون غرانجيه Gilles- Gaston Granger" أستاذ الإستيمولوجيا المقارنة في الكوليج دو فرانس وخليفة فوكو بعد وفاته³.

1 ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص 08.

2 ينظر: المرجع نفسه، ص 09.

3 ينظر: المرجع نفسه، ص 09.

هذا بشكل سريع عن مفهوم القطيعة و كفيات استعماله في الساحة الفكرية الغربية بالخصوص. أما عن رؤية "مفتاح" للمفهوم وموقفه منه ومن قدراته التحليلية والتفسيرية الإستيمولوجية، فهي رؤية تقوم على الاستقصاء العميق لجذور المفهوم الفلسفية والعملية والسوسيوثقافية، ومحاولة الكشف عن المآزق التي وقع فيها المفكرون والنقاد العرب الذي نقلوا المفهوم إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية. فقد «تردّدت أصداء النظريات العلمية لدى كثير من الباحثين في الثقافة ولدى نخبة من المتفلسفين، فذهب بعضهم أبعد مما ذهب إليه بعض العلماء الخُص في القول بالقطيعة. وقد وظفوا المفهوم في التحليل الثقافية وفي التأريخ لها وفي الدراسات الفلسفية والأدبية، إلا أن توظيفهم اختلف بعض الاختلاف تبعاً لبعض الاختلاف في التكوين أو في المجال المبحوث فيه أو في درجة التأثير بالمستجدّات النظرية...، يمكن أن يعتمد على هذه الدرجات من الاختلاف ليصنفوا بحسب اتجاهاتهم الكبرى كأن يقال: التاريخانيون الجدد، والتفكيكيون، و ((العمائيون))...»¹

وسعى "مفتاح" إلى تصنيف آراء الفلاسفة والمفكرين الغربيين بخصوص مفهوم القطيعة إلى ثلاثة اتجاهات كبرى:

أ. اتجاه القطيعة المطلقة: ويمثل هذا الاتجاه بقوة السوسيوولوجي والفيلسوف الفرنسي الراديكالي "جان بودريار" الذي ينطلق في صياغة أطروحته (موت الواقع) من العلاقة المتأزّمة بين الفكر والواقع، ومن ثم الفصل الكلي بينهما؛ إذ «لا يستمد الفكر قيمته من تطابقه مع الحقيقة ولكن من اختلافه الجذري عنها ليس صحيحاً أنه لكي نحيا علينا أن نؤمن بوجودنا، فوعينا لا يشكل على الإطلاق صدى لوجودنا في الزمن الواقعي، إنه على الدوام صدى مؤجّل وشاشة تفجر عليها الذات (إذ إننا لا نوجد واقعيًا إلا في اللاوعي والنوم والموت). يولد هذا الوعي نتيجة لتحديّ الواقع والانخراط في الوهم الموضوعي للعالم، وهذا التحديّ مهم لبقائنا على قيد الحياة أكثر من الإيمان بالواقع والوجود (وهو الإيمان الذي يقوم بوظيفة التعويض بالنسبة للعالم الأخرى). إن الغريزة الأهم بالنسبة للإنسان هي غريزة الصراع ضد الحقيقة وبالتالي ضد الواقع.

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف (نحو منهجية شمولية)، ص 21، 22.

ويمثل الإيمان بالواقع شكلاً من الأشكال المدنية البدائية. إنه يُعبّر عن ضعف هائل في فهم وإدراك العالم، ويشكّل، في الوقت ذاته، المأوى الأخير لحُرّاس العقيدة وأنبياء العقلانية.¹ وبغية تحطيم (مبدأ الواقع) والخروج كلية من دائرة سلطته الحدائية، يشير "بودريار" إلى أن هذا المبدأ ارتبط «بمرحلة معيّنة، هي مرحلة قانون القيمة. أما اليوم [يعني عصر ما بعد الحدائة والحدائة الفائقة] فقد انقلب النظام بأكمله في اتجاه الفوضى، وتمّ امتصاص الواقع من قِبَلِ واقعٍ فائق، هو واقع السّنن والتضليل.

إن ما يحكمنا اليوم هو مبدأ التضليل وليس مبدأ الواقع القديم. لقد اختفت الثوابت الجذرية للواقع (مرجعيات، غايات، إيديولوجيات) لصالح نماذج لا علاقة لها بهذه الثوابت.² وعلى هذا الأساس، فإن كل ثورة حقيقية - حسب بودريار دائماً - تقوم «بإحداثا قطيعة جذرية مع وضعية سابقة وأخرى لاحقة، والوضعية الثالثة هي وضعيتنا الحالية، وهي وضعية... لا علاقة لها بالواقع: إنها واقع فائق hyper-réel. لذلك نحن مدعوون لإنتاج نظريات وتخيّل ممارسات تكون عائمة وهاربة بهدف فهم ذلك الواقع الفائق وقتله.³»

هذا، إذن، عن موقف بودريار القطائعي الجذري بين العالم الحدائي والعالم ما بعد حدائي الذي يتميز بالشبحية والتضليل والفوضى والوهم...

أما عن موقف "مفتاح" من هذا التصور، فيظهر في تساؤله الضمني عن مدى استيعاب "بودريار" للمفاهيم العلمية التي وظفها في تحليلاته؛ كالانفصال، التشتت، العماء، التطور السريع، الكارثة... خاصة حينما قصر مفهوم (التطور المتشعب) على الفوضى، في حين أن المفهوم يعني

¹ جان بودريار، الفكر الجذري (أطروحة موت الواقع)، تر: منير الحوجي وأحمد القصور، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2006)، ص 13.

² المرجع نفسه، ص 28.

³ المرجع نفسه، ص 28.

تحويل العماء إلى نظام ظاهر أو محتف؛ واعتبر الانقسامات عشوائية فقط، في حين أنها تعود إلى ناظم يدعى بالجاذب العمائي الأساسي أو إلى أحد الجواذب الفرعية¹.

ب. اتجاه التوسط:

يعد الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" من الفلاسفة والمفكرين الذين تأثروا بالنظريات العلمية وبتاريخ العلم والإبستيمولوجيا في ممارسة التحقيب المعرفي الثقافي، ونتيجة لهذا التأثير، فقد نادى بالقطيعة المطلقة في الكتابة التاريخية، إذ فرّق بين النظر إلى التاريخ باعتباره خطياً ومتصلاً، وبين النظر إلى التاريخ باعتباره قائماً على أساس القطائع المتحلّية في الاستيمات².

ولذلك، فالبحت الأركيولوجي، عند فوكو، يهدف « إلى الكشف عن الأرضية التي تقوم عليها المعارف في مختلف الحقب، أو بتعبير آخر على الاستيمة التي تحكم في حقبة زمنية معيّنة مجمل الخطابات المعرفية، وذلك بدراستها تزامنيا وفي إطار علاقاتها المختلفة، من دون الاهتمام بتحوّلاتها وتطوّراتها أو تقدّمها، بل الوقوف على لحظات الانفصال والقطيعة³».

واهتمام "فوكو" المبالغ فيه « بالانفصال واللا استمرار، ليس مجرد معارضة للاستمرار، والكيفية التي استطاع بها أن يتواصل ويمتدّ في الخطاب والممارسة وأشياء العالم، بل هو بالأساس تعامل مع الزمنية *temporalité*، وبالتالي مع التاريخ. فالزمن ليس تسلسلا خطيا يرتبط فيه اللاحق بالسابق ويكون ماضيه هو ذلك البعيد الذي انقضى وحاضره هذا القائم الذي لا ينفكّ عن الحضور، ومستقبله ذلك المرتقب الذي لم يكن بعد، فهذا فهم ينتمي للتأريخ وليس للوجود

¹ ينظر: محمد مفتاح، الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي (حالة الثقافة المغربية)، ضمن كتاب: التحقيب (التقليد- القطيعة - السيورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، ط1 (1997)، ص55، 56.

² ينظر: المصدر نفسه، ص56.

³ الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير (موقف الأنطولوجيا التاريخية- دراسة نقدية-)، دار الطليعة (بيروت)، ط 1 (2009)، ص186.

التاريخي كما يقول هيدغر. فالوجود التاريخي لا انفكك فيه عن التداخل والتزاوج والحركة المهذمة للتطابق حين يجبرنا على الإصغاء للمتعدد والمختلف.¹

وبتولد الاختلافات « يغدو التكرار علامة على فشل الهوية وعجزها أن تنفي ذاتها لتجدها في

الآخر، فبينما كان التكرار في فلسفة التصور خارجا خالصا غدا هنا ضعفا وعجزا باطنيا.²

لقد اعتبر " فوكو " في بداية كتاباته أن كل ابستمية (نظام معرفي) يصنع قطيعة جذرية عما قبله

وعما بعده، ثم أقرّ بعد ذلك بوجود اتصال وانفصال في آن واحد، بل صار رافضا لكل الكتابات

التي تصنّفه ضمن ((فلسفة الانفصال)) كما أنه لم يكتف بتوظيف مفهوم القطيعة، بل استعمل

مفاهيم أخرى يجدها المهتمّ في النظريات الفيزيائية والرياضية المعاصرة مثل الانشطار والتشعب

والتشتت ناقلا إياها من مجالاتها إلى ميدان التاريخ الثقافي. وأصبح " فوكو " يؤكد في أواخر حياته

على أن الوصف الشامل هو الجاذب لكل الظواهر حول مركز وحيد أو معنى أو روح أو رؤيا

للعالم أو شكل كلي جامع. وأما التاريخ العام فهو الذي ينشر فضاء التشتت، وهذا يعني أن وراء

الفوضى والتشتت والتبعثر والتصدّع نظاما سّماه كل علم وكل مختص باسم، وكل ذلك يعني أن

الاتصال هو جوهر الأشياء والانفصال حيويتها وروحها.³

ج. اتجاه التمازج:

ينضوي ضمن هذا الاتجاه كثير من المفكرين والفلاسفة من مدرسة فرانكفورت، ومعظمهم

ينكرون وجود قطيعة جذرية أو انفصال حاد بين الحداثة وما بعد الحداثة. وهم يرون أن سياق ما

بعد الحداثة يستدمج عديدا من المظاهر الحداثية وما قبل الحداثية، فالثقافة الشعبية تسرّبت إلى

نصوص الحداثة وما بعد الحداثة، وبالتالي، فهناك أزمنة مختلفة تتعايش ضمن سياق سوسيوثقافي

واحد.

¹ عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط 1 (1994)، ص 112، 113.

² عبد السلام بنعبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2008)، ص 85.

³ ينظر: محمد مفتاح، الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي، ص 56، 57.

ولكن هذا لا يعني أنّ المفكرين المعاصرين يأخذون بالتصوّر الخطي التقليدي للتاريخ؛ إذ هناك خلخلات تاريخية كبرى غيرت رؤى الناس للعالم مثل: حدوث الثورة الزراعية، والثورة الصناعية، وما بعد الصناعية. كما لا يمكن القفز على الفروق الأساسية بين حقبة ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة¹.

ويصل "مفتاح" بعد هذا التصنيف، إلى أن وراء هذه التقسيمات « أحداث كبرى، وهي تقسيمات مختلفة، ومردّد الاختلاف راجع إلى عدم الاتفاق على الحدث الأكبر، وإلى تباين في الرؤى وفي المقاصد والأهداف. على أن ما يجب التركيز عليه هو أن القطيعة الجذرية أو الانفصال التام لا يقول به إلا قلة لأسباب إيديولوجية، وأما الكثرة فهي تعترف بالاستمرارية المتحلّية في التداخل وإعادة التوزيع، وأمّا ما يظهر من ((قطيعة)) فليس إلا هيمنة²»
وعلى هذا الأساس، وجب إعادة النظر في توظيف بعض الباحثين العرب للمفهوم، لأنه توظيف انتزع المفهوم من ظروف نشأته العلمية الثقافية والسياسية، ولم يراع المناقشات المستفيضة التي دارت حوله، الأمر الذي أثنى كثيرا من القائلين به عن آرائهم السابقة³.

وبغية استدراج مفهوم القطيعة استدراجا إيجابيا وفعّالا إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، يسعى "مفتاح" إلى استدماجه ضمن مفهوم كّلّي وإجرائي هو مفهوم التحقيب La périodisation، بغية تجاوز العنف الرمزي الذي يمارسه مصطلح القطيعة، وإضفاء الطابع الدينامي على الوعي الإبتيمولوجي وتلطيف راديكاليته.

فـ « التحقيب دينامي دينامية التفاعلات البشرية في مختلف مجالاتها؛ وإذا كان الأمر هكذا، فإن إعادة النظر في تحقيب ثقافة المغرب بناء على ظروف عالمية وجهوية وداخلية شيء يفرض نفسه على الباحث الواعي بما يروّج حواليه. على أن التحقيب له متطلبات معرفية وعلمية وخلفيات

¹ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص22،23.

² المصدر نفسه، ص23.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص23.

إيديولوجية حتى لا يكون اعتباطيا وعبثيا وإّما يكون نتيجة لقراءات وتأويلات لمتون، ونتيجة تأمل في مسار تاريخ المغرب السياسي والثقافي والاجتماعي، وخلاصة للتدبّر في ذلك المسار.¹ ومن خلال هذه المتطلّبات والخلفيات والتأمّلات والمواقف اقترح "مفتاح" « معالم ذات مفاهيم موجّهة رابطة بين النصوص؛ [إذ] الحقبة بمعلميها - أي معلم البداية ومعلم النهاية، وبمفهومها الموجه للتأويل - هي بمثابة المقولة التي تكون جامعة لأجناس وأنواع عديدة لوجود خصائص مشتركة بينها؛ وهي، بهذا الجمع، تنظّم الوقائع النصّية والتاريخية في الذاكرة حتى لا تبقى تلك الوقائع مجرد ذرّات متناثرة لا يجمع بينها جامع ولا ينظمها ناظم. وهذا التنظيم يتم ضمن كل حقبة على حدة ثم ينال الحقب جميعها لاستخلاص نواة جامعة للثقافة المغربية أو روح موجّه له. وبهذا يمكن تجاوز الأحداث الثانوية وتعاقب الدول المغربية إلى ما هو أعمق وموحّد بينها.² وهذه هي المهمة الكبرى للعقل النقدي التحقيقي الذي لا تلهيه الجزئيات والفروع والتفاصيل عن الكليات المعرفية والأطر الثقافية والحضارية التي تمفهم هذه الجزئيات وتعطيها قيمتها الحقيقية ضمن مجال تداولي معين محكوم برؤية للعالم.

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص120.

² المصدر نفسه، ص120، 121.

الفصل الثاني:

خطاب النسق التمعدّ

أو سيميولوجيا التعقيد ورهان (القراءة/ الطرقية/ الحقية).

1 / جذور المنهاجية الشمولية والمقاربة النسقية في التراث العربي الإسلامي.

2 / النسق وجلال الاغلاق والافتتاح أو البعيد الدورية للنسق .

3 / التحليل النفسي الثقافي وتشبيد الحد...

يتشكّل خطاب النسق المتعدّد عند " محمد مفتاح " كنظام فكري منهاجي للقول النقدي، يستنفر كل القوى المعرفية والأجهزة المفهومية ذات الكفاءة القرائية التفسيرية، ويستدرجها إلى محفل القراءة الثقافية الحضارية؛ كفضاء خلاق لتفاعل المنهجات، وتخاصب المفاهيم، وحوارها المثمر مع النصوص والخطابات، بغية تركيب رؤية معرفية شمولية للفعل الإبداعي والفكري الإنساني، لا ينفصل فيها النص/ الخطاب عن منشئه ومحضنه وفي الوقت ذاته يفتح على متغيرات الحضارة الإنسانية وآفاقها. وهذا بغية تجاوز كل أشكال الرؤى التجزيئية والاختزالية التي ترهن النصوص/ الخطابات بمكون منهجي ومعرفي واحد وتفصله عن بقية المكونات الأخرى، أو تحوّلها إلى أنساق مغلقة تحيل على ذاتها، ولا علاقة لها بمحيطها الاجتماعي والثقافي.

ولقد تبلور هذا التصوّر عند مفتاح منذ بداية مشروعه النقدي الفكري؛ إذ صرّح في مقدّمة كتابه (في سيمياء الشعر القديم)، أن قراءته للشعر تدرج ضمن ((القراءة المتعدّدة)) التي تتطلب من مُنجزها الأخذ بعدد من العلوم والتخصصات كاللسانيات والسيميايات والتداوليات والحجاجيات¹.

كما أن فصل عناصر الخطاب الشعري عن بعضها أثناء التحليل، أو «البحث في عنصر واحد منها بمعزل عن باقي العناصر الأخرى يجعل النتائج المتوصّل إليها متناقضة وجزئية وخاطئة، كما يتّضح ذلك من أبحاث دارسي موسيقى الشعر أو الصورة الأدبية.»² والتوجه نحو المنهجية الشمولية والدراسة الكلية ليس معناه إنهاء المشكلات التي تعتور الدراسات الأدبية والنقدية، فالدراسات الكلية «محفوفة - أيضا- بمخاطر الوقوع في الخطأ المنهجي والمعرفي.»³ صحيح أنّ هذه الدراسة تراهن على إدراك « كل ما هو موجود في الكون في تعقده وتركبه لا

¹ ينظر: محمد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم (دراسة نظرية وتطبيقية)، دار الثقافة (الدار البيضاء/ المغرب)، ط2 (1989)، ص5.

² المصدر نفسه، ص58.

³ المصدر نفسه، ص58.

في جزئته وذريته.¹، ولكنها في المقابل تواجه خطرا آخر هو خطر ((الانتقائية والتلفيقية))². وهو ما يعقد مهمة الناقد الحصيف؛ إذ يحتاج دائما إلى التفتن للظروف التاريخية والابستمية التي نشأت فيها النظريات. والقدرة على تمييز الثوابت من المتغيرات، واكتشاف نقاط اجتماعها وافتراقها³. إن مشكلة التجزيئية التي ينتقدها "مفتاح"، كامنة في ضعف الوعي بالأنظمة الفكرية الكلية التي توظف التخصصات والفروع، والنصوص والخطابات، والمنهاجيات والإجراءات والمفاهيم، وطغيان العقل التبسيطي الجماهيري على العقل المعرفي التركيبي، هذا الأخير الذي كان له دور تنويري كبير في التراث العربي الإسلامي، ولكن لم يكتب له الظهور والانتشار أكثر نظرا لاستحكام العقل التبسيطي على زمام الأمور. وهذا - بالضبط- ما جعل البلاغة العربية - في نظر مفتاح- لم تتطور معرفيا وبقيت مجرد إطار شكلاي لتذوق جماليات بعض الصور البيانية والصيغ التعبيرية لا غير. يقول "مفتاح" معبرا عن هذا: «لقد بقيت البلاغة العربية في الدراسات القديمة والحديثة مفصولة عن النظام الفكري الذي نشأت فيه وترعرعت، فهي وثيقة الصلة بالمنطق، والأصول والنحو، وعلم الكلام. وعدم مراعاة التفاعل بين هذه الفروع المعرفية عاق المصلحين أن يكتشفوا الآليات العميقة التي تحكم النشاط الاستدلالي اللغوي القائمة عليه تلك الفروع. بيد أن المهتم يجد أعمالا مهمة أنجزت لإثبات الصلة بين النحو وبين المنطق وبين النحو وأصول الفقه. ولكنه لا يعثر على مثل لها أنجز لتبيان العلاقات بين التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل وبين قياس التمثيل الأصولي وتطورات المنطق الصوري عبر العصور الوسطية.

سيرا على سنن السلف الذي حاول أن يصلح البلاغة العربية، ومنها البيان، فإننا لا نرى حرجا

في أن نعيد النظر في التراث البياني العربي، وأن نبنيه في إطار عمل بسيط وواضح ومتناسك وشامل لدراسة البيان في الجملة وفي النص، مع إبراز العلاقات الوثيقة، بين البلاغة والمنطق الصوري، المتجلية في التحديد/ الكناية والمجاز المرسل والاستعارة/ قياس التمثيل، ومع الإلحاح على الدور

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 10.

² محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 7.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 7.

المعرفي لكل العمليات المذكورة، وعلى الخلفيات الفلسفية والوجودية التي وراءها.¹ وهكذا، فالنسق في أصله متعدّد، ولكن التعدد يقود إلى الشمولية والوحدة، فلا تعدّد من دون وحدة ولا وحدة من دون تعدّد. وقد تبين لمفتاح بعد تجربته الطويلة في قراءة الخطاب الشعري وعلاقته بالخطابات الأخرى، أن هذا الخطاب نسق متعدّد وفي الوقت ذاته نسق موحد، يقول موضحاً هذا:

« تناولنا النسق الصوتي والنسق التركيبي والنسق الدلالي، وقد تبين لنا من خلال ذلك التناول أنّها أنساق متداخلة متضافرة حينما ينظر إليها كأنّها عناصر لنسق واحد كبير، هكذا كنّا نمسّ النسق الدلالي عند الحديث عن النسق الصوتي، ونستبق الحديث عن التركيب، أو نعيد بعض ما قلناه هنا أو هناك؛ وبمنظور نسق الأنساق يمكن اعتبار أنواعه بمثابة الزوايا لشكل هندسي واحد، أو قشر متعدّد تعطي نواة واحدة؛ على أنّ محلّ الخطاب الشعري إذا كان ملزماً بالاستفادة من الدراسات الكثيرة التي أبجزها مختصّون في الأصوات والمعجم والتركيب والدلالة، فإن عليه أن يصهر ما تعلّمه في بوتقة واحدة، بحسب نظرية معيّنة ومنهجية موجّهة.»²

هنا تتجلّى الخطوط العريضة للمنهجية المعرفية التركيبية؛ فهي لا تقوم على الانتقاء والتكديس أو الجمع الميكانيكي بين النظريات والمناهج المتعدّدة، وإنّما لا بد أن تتجاوز هذا إلى مرحلة الدمج والصهر وفق الناظم المعرفي والمنهجي الكلّي الذي يستبطن رؤية الناقد للعالم، وهو الأمر الذي كنا قد أوضحناه في المدخل. فالتعدّد ليس معناه تكديس النظريات والمناهج بطريقة عشوائية، وإنّما جعلها تتحاور ضمن ناظم معرفي كلّي، أو نواة فلسفية شموليّة، بحيث يمكن لكل نظرية/ منهج أن تتدخل في الوقت المناسب لتأدية وظيفة معرفية مناسبة تكمل وظيفة نظرية/ منهج أخرى. وفي ضوء هذا التصوّر، فإن للخطاب الشعري «بنية عميقة ذات ثوابت بشرية، لكن تجليّاتها تختلف تبعاً لحدوث تطوّرات أو ثورات اجتماعية وعلمية وثقافية، مما يجعل بعضها من عناصر تلك البنية تزول،

¹ محمد مفتاح، مجهول البيان، ص 11.

² محمد مفتاح، مفاهيم موسّعة لنظرية شعرية (اللغة - الموسيقى - الحركة) (ج2/ نظريات وأنساق)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2010)، ص 297.

أو تزحزح عن مكانها، أو يُضاف إليها، أو تحطّم الحدود بينها وبين بنيات أخرى، فتتداخل وتتقاطع؛ هكذا تغيّرت أشكال الشعر وعدّلت أنواع الإيقاع، ثم اندمج مع فنون أخرى، مثل التشكيل، والنحت، والهندسة، والمسرح، والتمثيل؛ وإذا كان هذا هو واقع الأمر، فإن محلّ الشعر عليه أن يراعي هذه التداخلات، بل أن يكشف عن المبادئ الموحدة، حتى يكون عمله موسّعا نظريا، وملائما منهاجيا للمادة المدروسة، ليسير على هدى في طريق مستقيم، وعلى بيّنة في نظرية متماسكة.¹

وهكذا تكشف تجربة مفتاح النقدية عن «طابعها المركّب سواء على مستوى الظواهر التي يتمّ الاشتغال عليها، أم على مستوى المناهج التي يتم التعامل معها؛ حيث يحضر الخطاب الديني إلى جانب الخطاب الشعري والتاريخي والفلسفي والسردى والبلاغي والموسيقي...، مثلما تحضر الدراسات التاريخية والانثروبولوجية والسيمائية والتداولية... ورغم وضوح البعد التركيبي الذي غالبا ما تتهدّده سمات التوفيقية، تظل كتابات محمد مفتاح تركيبيّة عارفة بشروطها العلمية، واعية ومراعية لطبيعة الإرغامات التي يتطلّبها التركيب بين مرجعيات مختلفة، لذلك فإن هذا التركيب يكون دوما محكوما بوحدة الآفاق.»²

وهذه الرؤية المعرفية التعددية والتركيبيّة المحكومة بوحدة الآفاق التي تؤطر خطاب النسق المتعدّد عند مفتاح هي التي تجعل مشروعه النقدي «يتجاوز إطار تحليل النصوص والخطابات من أجل الكشف عن الثوابت المتحكّمة في الذهن البشري، ومن خلاله التعرّف على طرق الإبداع والاختيارات الثقافية والحوادث التاريخية والعلاقة بين مكونات المجتمع ومظاهر التماثل بين الثقافات، وغيرها مما له صلة بالكائن البشري.»³

وبالتالي، يستوجب الأمر على الناقد الآخذ بأطروحة النسق المتعدّد أن يأخذ، أيضا، على

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 297.

² عبد اللطيف محفوظ وجمال بندحمان، محمد مفتاح (المشروع النقدي المفتوح)، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (2009)، ص 10.

³ عبد اللطيف محفوظ وجمال بندحمان، المرجع السابق، ص 18.

المستوى الإجرائي، بمنهاجية سيميولوجية تعقيدية تتجاوز سيميولوجيا البساطة التي تقوم على منطق الفصل أو الوصل الميكانيكي وترسم حدوداً نهائية بين الأجناس والأنواع والأغراض. فسيميولوجيا التعقيد لا تلغي البساطة ولكن لا تريد أن تنظر إليها بسطحية واختزالية مفرطة، وكما يقول "إدغار موران": «التعقيد هو الوحدة بين البساطة والتعقيد. إنها وحدة تجمع بين سيرورات التبسيط التي تقوم بالاختيار والترتيب والفصل والاختزال، والسيرورات المضادة الأخرى، التي هي التواصل، أي وصل ما هو مفصول ومتميز. إن التعقيد هو أيضاً الانفلات من خيارى الفكر الاختزالي الذي لا يرى سوى العناصر، والفكر [الشمولياني] الذي لا يرى سوى الكل... إن التعقيد ليس فقط هو وحدة التعقيد واللاتعقيد (التبسيط). إن التعقيد يوجد في قلب العلاقة بين البسيط والمعقد، لأن مثل هذه العلاقة هي علاقة صراعية وتكاملية في الوقت ذاته»¹ وهذا الوعي التعقيدي في نظر "مفتاح" هو ما سيخلص القراءات العربية من عمقها ودوغمائياتها، ويفتحها على طرائق تأويلية متعددة بعدد أنفاس الخلائق، ومن ثم إدراك الحقيقة وفق مراتب ومستويات.

يقول "مفتاح": «إن المنظرين المعاصرين من السيميائيين، وقبلهم المختصون في فلسفة المعرفة، يلحون على وجوب فهم ميدان بمفاهيم ميدان آخر؛ هكذا يرى كثير منهم: أن المعنى لا يمكن أن يُحصَر في نسق علامة واحدة، أو في صنف علامة مفردة. ويعني هذا أن الحقيقة يجب أن يقتفى أثرها في سياق تداخل أنواع الخطاب المتجاورة، بمواجهة بين اللغوي وغير اللغوي، وبنقل العمليات من نسق علامة إلى نسق علامة آخر، ومن نموذج إلى آخر، ومن صنف علامة إلى صنف علامة آخر. في ضوء منطق المغايرة يصير واضحاً أن تعيين مشكل الحقيقة بإمكانات تأويلية، اعتماداً على وجهة نظر واحدة أو إجراء واحد أو لغة واحدة، يعني الانتباه إلى أن الحقيقة لا ينبغي أن تصير معارضة لنفسها وحسب، وإنما تصير عنفاً ونفياً وتمييزاً وإلغاءً لأي شيء لا يمكن أن

¹ إدغار موران، الفكر والمستقبل (مدخل إلى الفكر المركب)، ص 102.

يرجع إلى المطابقة.¹

وبالتالي، كما يقول "جيل دولوز" يتحوّل العالم، أو بالأحرى يتحدّد كأيقون *Icone*، ومن ثمّ تنتفي كل محاولة لاكتشاف التباينات والتباعدات والاختلافات بين الرائي/ الباحث عن الحقيقة والعالم/ كمجلى للحقيقة، وإرجاع العالم إلى هوية ما قبلية تذيب كل السيميلاكرات (الأخيلة والأشباح والنسخ...) وتقضي على الاستيهامات *Les phantasmes*. هذا كلّ بالرغم من أن المشابهة *La ressemblance* يمكن أن تكون معبراً لإنتاج الاختلاف².

فسميولوجيا التعقيد، إذن، لا تقصي المشابهة على حساب الاختلاف، ولا الاختلاف على حساب المشابهة، وإنما هي تنظر - أصلاً - إلى أن كل مشابهة تنطوي على درجات من الاختلاف. كما أنّها لا تنظر إلى العلامات؛ سواء اللغوية أو غير اللغوية بمنطق الهوية الماقبلية والنقيّة، وإنما تؤكد على صراع الأنساق العلاماتية ومحاولة تجاوز الصراع إلى الحوار والتفاعل.

1. جذور المنهاجية الشمولية والمقاربة النسقية في التراث العربي الإسلامي:

لم ينسّق "محمد مفتاح" وراء الآراء والأطروحات التي اتّهمت التراث العربي الإسلامي بالتجزئية ووسمته باللانسقية. كما أنه لم تغره نتائج العلوم المعرفية الغربية بما طوّرت من نظرة شمولية للمعرفة الإنسانية. فقد كان الرجل مقتنعاً أن هناك رؤية معرفية نسقية تكمن في عمق التراث العربي الإسلامي، بلورها وشيّدتها علماء ومفكرون وفلاسفة وأدباء أجلاء، ولكنّ هناك ظروفاً أساسية طمست معالم هذه الرؤية، وعلى رأسها المؤسسات السلطوية التي كانت تدعم انتشار الفكر التجزيئي والشعبي على حساب الفكر التركيبي العلمي، وتشجيع ثقافة الشروح والتقليد والتكرير على حساب ثقافة التحليل والنقد والتأويل³.

ولقد تولّى علماء الإسلام وفلاسفته « مهمة ترتيب العلوم التي عرفتها الثقافة الإسلامية منذ

¹ محمد مفتاح، مفاهيم موسّعة لنظرية شعرية (ج2/ نظريات وأنساق)، ص 298، 299.

² Voir : Gilles Deleuze , Logique du sens, p302.

³ ينظر محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، ص 55.

عهدوها الأولى، فتركوا لنا تصانيف متعدّدة أشهرها تصانيف "الفارابي" في ((إحصاء العلوم))، و"إخوان الصفا" في ((الرسائل))، و"ابن سينا" في ((أقسام العلوم العقلية))، و"الخوارزمي" في ((مفاتيح العلوم))، و"ابن النديم" في ((الفهرست))، و"ابن حزم" في ((مراتب العلوم)) و"الأبيوري" في ((طبقات العلوم))، و"ابن عبد البر" في ((جامع بيان العلم وفضله))، و"ابن خلدون" في ((المقدمة))، و"طاش كبري زاده" في ((مفتاح السعادة))، و"حاجي خليفة" في ((كشف الظنون))، و"التهانوي" في ((كشاف اصطلاحات الفنون))، و"القنوجي" في ((أجدد العلوم))، وهذه التصانيف، وإن اختلفت في المعايير العملية وفي الأهداف التي وجّهتها، فتردّت بين الأهداف التقنية والأهداف التعليمية، فإنها توضّح كامل التوضيح التزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة؛ فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابهما، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه.¹

كما أقرّ علماء الإسلام أيضا «مشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا. وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدّى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم إلى حدّ أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولّدها هذا العلم كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره؛ وخير شاهد على ذلك ما نجده من اختلاط التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية، واختلاطها بالمعاني الصوفية، ومن امتزاج مصطلح الجدل بمصطلحات جلّ العلوم الإسلامية مثل الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة. ولم يقف هذا التفاعل عند حدود انتقال علوم الآلة كتخريج الآلة النحوية على مقتضى أحكام التصوّف.»² كما فعل "القشيري" في كتابه (نحو القلوب)³.

¹ طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 89، 90.

² طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 90.

³ المرجع نفسه، ص 90.

ويوضح "مفتاح" مبادئ التنسيق العلمي الكبرى عند قطبين موسوعيين من أقطاب الثقافة العربية الإسلامية وهما "أبو حيان التوحيدي" و"ابن خلدون"، «فقد قسّم أبو حيان التوحيدي العلوم إلى علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغوية؛ على أن تاج هذه العلوم جميعها هو الأخلاق، فالأخلاق هي المنبع الذي تفيض عنه وتغيض فيه فتتشاكل وتتكامل بالوحدة وتختلف وتباين بالكثرة، ودرجات متشاكلاتها تتخذها بدرجة القرب أو البعد من المنبع.

وأما أقسام العلوم عند ابن خلدون فهي قسمان فقط: علوم نقلية وعلوم عقلية، فالنقلية هي علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم الفقه وعلوم الفرائض وأصول الفقه وعلوم الكلام وعلوم التصوّف وتعبير الرؤيا، والعلوم العقلية هي العلوم العددية والعلوم الهندسية وعلوم الهياة وعلوم المنطق وعلوم الطبيعيات وعلوم الطبّ والإلهيات وعلوم السحر وعلوم أسرار الحروف. وبحسب الافتراض السابق فإن ترتيب ابن خلدون ينطلق من منبع يفيض عنه فيضا ويغيض فيه غيضا. فما هو هذا المنبع؟ لعله المحافظة على عقيدة السلف، ولعل ترتيبه كان في خدمة هذه الغاية. فقد ابتداء بأصح العلوم وأصدقها وأنفعها على سبيل التدرّج، فهي إذن في خدمة غاية واحدة، ومن ثمة لها حق الوجود وإن اختلفت درجاتها فيه بحسب قربها أو بُعدها من المنطلق أو المنبع، فقد ذكر جلّ العلوم المعروفة لعهد، ولكن لا يصحّ جعل علوم القرآن بمرتلة علم تعبير الرؤيا، ولا العلوم العددية في مرتلة علم أسرار الحروف، ولكن علم أسرار الحروف يحافظ على عقيدة السلف بجهة من الجهات.¹

لقد كان "مفتاح" يؤكّد في مواضع عدّة من كتبه أن الفكر العربي الإسلامي القديم كان فكرا نسقيا بامتياز، ولم تكن الحقول المعرفية معزولة عن بعضها البعض إطلاقا، تماما كما يؤكّد ذلك "محمد العمري"؛ إذ «تقوى مفهوم النسق والبنية في البحث العلمي العربي منذ البداية، عندما غلب القياس على الرواية. القياس الذي يقوم على استقراء الظواهر واستخراج نظامها الخفي الذي يترجمه الاطراد.

كان الوصول إلى النسق الإعرابي: الفاعلية والمفعولية والظرفية، وما إلى ذلك من الأنساق

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 25، 26.

المطّردة، وكذا كشف النسق الصرفي والنسق العروضي دعما حاسما للاتجاه النسقي في التفكير العلمي العربي، وكان من أعراضه وظواهره البحث في العلل والأسرار. فألفت كتب كثيرة في علل النحو في وقت مبكر، كما ألفت كتب تحت عناوين تبدأ بسرّ أو أسرار في اللغة والبلاغة. منها (سرّ صناعة الإعراب) لابن جنّي و(سرّ الفصاحة) لابن سنان، و(أسرار البلاغة) للجرجاني. وترتّب عن ذلك البحث في القواعد والكليات، كما نجد في القراءة العربية لفن الشعر لأرسطو. فقد صرّح الشراح في القواعد العامة والكليات، كما نجد في القراءة العربية لفن الشعر لأرسطو. فقد صرّح الشراح الملتصون: الفارابي وابن سينا وابن رشد جميعا أنهم سيقترضون على البحث في القواعد العامة والكليات. هذا فضلا عن وجود كتب مبكرة نسبيا في نقد الشعر تحمل هذا الهمّ مثل (قواعد الشعر) لثعلب أو تمارسه دون التصريح مثل (نقد الشعر) لقدامة.¹

وارتباط الحقول المعرفية ببعضها البعض والانشغال بالقوانين والكليات هو الذي جعل "مفتاحاً" ينتبه إلى أن المؤلفات العربية البلاغية القديمة محكمة إستيمولوجيا بمبدأ ((تداخل الأنساق))، فلقد «تداخلت عدّة أنساق معرفية أساسية في موضوع كتبهم البلاغية أو في آرائهم فيها. فهناك المنطق الصوري، وهناك الأصول، وهناك النحو، وهناك النقد الشعري. وقد امتاز كلّ من هذه المؤلفات البلاغية بهيمنة نسق عليه من بين الأنساق الأخرى. فقد هيمن النسق الرياضي عند ابن البناء، وخصوصا مفهوم التناسب. وهيمن توظيف المقولات في كتاب ((المترع البديع)) للسجلماسي، وسيطرت نظرية التحديد والقياس في التنبهات لابن عميرة.²

وتظهر معالم المنهاجية الكليّة عند "ابن البناء"، مثلا، من خلال اعتماده «على الاستقراء والاستنتاج لأن وقوع الاتفاق على الصور الجزئية لا يحصل إلا بالاستقراء المعتمد على اعتبار صفات مشتركة في تلك الصور الجزئية. وإن كان يختلف الاعتبار للصفات تبعا لاختلاف الاعتبارات وزوايا النظر وبؤر التركيز. ولهذا، فإنه لجأ إلى الاستنتاج بوضع كليات عامة لإدخال

¹ محمد العمري، البلاغة العربية (أصولها وامتداداتها)، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط2 (2010)، ص15.

² محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (2001)، ص20.

صور جزئية شخصية ضمّنها تحت اعتبار معيّن...

أهداف "ابن البناء" المصرّح بها هي وضع كتاب في البلاغة لفهم الكتاب والسنة، وفهم المخاطبات، والتقريب للصناعة البلاغية بضبطها وتنظيمها بأداتين منهاجيتين هما: الاستقراء والاستنتاج، أو الذهاب من الخاص إلى العام، أو من العام إلى الخاص. وهذه الأهداف تتضافر لصياغة قوانين تأويلية تعصم من القول في كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - بغير علم، تجنّب الأمة معرّة الفرقة والتشردم.¹

و هذه الرؤية التأويلية الكلية هي التي عرفت عند كل من "ابن رشد" و"المكلاقي" و"الشاطبي" بـ ((الموافقات)). فلقد استثمروا «العلائق المنطقية بين القضايا، سواء كانت علائق تضاد أو تناقض أو شبه تضاد، أو تداخل في نفي. فقد بنى ابن رشد من علاقة شبه التضاد ما يمكن أن يدعى بنظرية التوسط التي وفقّ بها بين مواقف متنافرة مثل مشكلة قديم العالم، كما بنى من علاقة التضاد ما يمكن أن يسمّى بنظرية الطرف المحايد التي وظّفها في مسألة علم الله، وهدم بها "المكلاقي" بعض آراء خصومه؛ ونظرينا التوسط والطرف المحايد وظّفهما الشاطبي -أيضا- لحل مشاكل كلامية وفقهية ولخلق فضاء فسيح للاجتهاد.²

كما «وظف ابن رشد والشاطبي، بصفة خاصة، بعض المبادئ المنطقية لإثبات اتساق الشرع والسلوك والأخلاق... كما وظّفا مبادئ علم الأصول؛ وبين المنطق وأصول الفقه أكثر من وشيعة مهما حاول أن يرفضها بعض الأصوليين، فإذا كان المنطق هو معيار العلم وقسطاسه، فإن علم الأصول هو معيار الفقه وميزان مسأله. وقد تضافر المعياران لصياغة مبادئ وقواعد تأويلية تعصم من القول في الشريعة بما لا سند له من نقل أو عقل. واعتمادا على المعيارين اجتهد ابن رشد والشاطبي لبناء قوانين تأويلية تراعي أوضاع المؤول و المؤول له ومقتضيات الأحوال ومجاري العادات واتساق النص وانسجامه، أو بتعبير معاصر مراعاة السياق والمساق.³

¹ المصدر نفسه، ص42، 43.

² المصدر نفسه، 142.

³ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص142.

ولم يكتف "مفتاح" بتتبع جذور النسقية في التراث البعيد فقط، بل حاول الكشف عن معالمها في التراث القريب، وبالضبط في العصر الحديث وعند أحد أهم أقطاب الفكر الإصلاحية المغربي، وهو "علال الفاسي" الذي كان يلحّ على الرؤية النسقية إلحاحاً، خاصة في كتابه (النقد الذاتي)؛ إذ كان يؤكد على أن الفكر الجيد هو الذي يحيط بكل العناصر الروحية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية، وأن ينظر إلى كل واحدة منها مفصلة إلى أجزائها المتعددة، وإلى غصون تلك الأجزاء المتفرعة، وأن ينظر إلى مجموعها كتركيب لا بدّ منه لتحقيق المثل الأعلى الذي نصبو إليه، ثم إلى علاقة كل واحد منها ببعضها، ومكانه في الانسجام الكامل لمجموع تلك العناصر. وفي سياق حديثه عن الإصلاح والتربية الحضارية الخلاقة يبيّن أن التفكير الشمولي هو استحضار لجميع أجزاء البلاد وعناصر الأمة؛ إذ وجب النظر إلى الوطن ككلّ لا يقبل التصرّو إلا كاملاً، تماماً، كما أن الطبيعة سلكت نفس النسق في تكوين الأشياء وفي ربط بعضها ببعض حيث وضعت نواميس عامة تخضع لها كل الكائنات المتفاعلة¹.

وبحسب تحليل "مفتاح" لفكر "علال الفاسي" وإبداعه، فإن الرجل كان يتبنّى المنهجية النسقية بوعي وبقصد وإصرار، فلقد فرّع النسق إلى مكونات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعلمية، وأن كل مكون يتفرّع إلى أجزاء، وأن كل جزء يتشعب إلى عناصر؛ ومكونات النسق وأجزاؤه وعناصره متفاعلة ومتعلقة وذات وظائف وغايات. والمقاربة النسقية جعلت عللاً الفاسي يفسّر مكوّننا بمكوّن، ويقارن جزءاً بجزء، ويوازن عنصراً بعنصر، ويعير الاهتمام إلى كلّ ما في الكون من جماد ونبات وحيوان وإنسان، وإلى أفراد الإنسان من ذكر و أنثى وكبير وصغير، وإلى كل فعاليات الإنسان من أرقى الأفكار إلى تافه الألعاب².

وهذا الوعي هو الذي حرّك "مفتاحاً" في مشروعه، وجعله يستأنف مسيرة الأسلاف، ناقدا لبعض أعطالها ومطوّراً ومستكملاً لمفاصلها.

¹ ينظر: محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم (النقد المعرفي والثقافة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2000)، ص154.

² ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص154.

2. النسق وجدل الانغلاق والانفتاح أو البنية الدورية للنسق:

يتعامل "محمد مفتاح" مع مفهوم ((النسق)) بوعي إبستمولوجي مركّب؛ بحيث يربطه أولاً بالنظرية العامة التي تؤطره، كما يفهمه في ضوء المفاهيم الإبستمولوجية الأخرى التي هي من صنوه؛ كالبنية، النظام، البراديجم (الإبدال)، النموذج،... وكذلك المفاهيم الإجرائية الكلية التي يتمظهر من خلالها النسق؛ كالعقل والنص والخطاب والثقافة/ المثاقفة. فمفتاح ملمّ بكل النظريات النسقيّة، وعارف بخلفيّاتها المعرفية والعلمية والمنهجية، ورهاناتها الإيديولوجية؛ إذ يشير إلى نظرية الأنساق السوسولوجية لدى الألماني "نيكلاس لومان"، وإلى الأطروحة النسقيّة التواصلية التي طبّقها الألماني اليهودي ((سيغفريد شميت)) على الأدب، حين اعتبر الأدب ظاهرة نسقية تواصلية تفهم ضمن المجتمع كنسق أنساق. وأيضاً إلى أطروحة الكندي "كليمان موازان" التي تشاكل هذه الأطروحة كثيراً، وأطروحات: "هاليداي ورقية حسن"، "روبرت دوبوغراند"، "فولفكانغ دريسلر" و"فان دايك" و"هاريس" في إطار لسانيات النص وتحليل الخطاب برؤية نسقية. كما يحيل أيضاً إلى أطروحات "إدغار موران" في إبستمولوجيا التعقيد من خلال كتابه (المنهج) الذي يتشكّل من ستة أجزاء، وأطروحة الكاوس "الجيمس غليك". وكذلك أشار إلى أقطاب مدرسة كونستانس "أيزر" و"ياوس". إنه، بالأحرى، ملمّ بمفهوم النسق ابتداءً من معناه اللغوي البسيط إلى معناه العلمي الدقيق إلى معناه الفلسفي العميق. يقول "مفتاح" مبيناً طبيعة التحوّل المعرفي المعاصر، ورهاناته: «يجد المهتمّ أنّ بعض الاتجاهات الحديثة والمعاصرة التي اعتقدت في الرؤيا الشمولية تحلل الوقائع وتشيّد النظريات في ضوء مبادئها وأبعادها، مثل النظريات السيميائية و البيولوجية والفيزيائية والفلسفية والنسقية؛ ومن يرجع إلى الأبحاث المنجزة في هذه المجالات ضمن الرؤيا المذكورة يتبيّن له أنّها بدأت تكتسح الرؤيا الذريّة الجزئية التي هيمنت منذ عهد أرسطو إلى الآن؛ وإذ ليس من اهتمامنا - في هذا السياق - تقديم كل المبادئ والأبعاد الفلسفية والعلمية والعملية التي تقوم عليها هذه الرؤيا فإنه لا مناص من ذكر بعض المفاهيم الموحية إلى شيء كثير من ذلك؛ وإذ إنّها مفاهيم عديدة متداخلة متقاطعة متممة إلى مجالات مختلفة فإننا نكتفي بمفهومين أساسيين

يتفرعان إلى مفاهيم أخرى؛ أحدهما الدينامية بما تحتويه من تفاعل ونمو وتنامٍ وفوضى وغماء،
وثانيهما الانتظام بما يقتضيه من هيمنة وتراتب واختلاف وتحكم ذاتي وكليّة وغائية..
لعلّ أهم نظرية معاصرة حاولت أن تتبني هذه الرؤيا الشمولية هي النظرية العامّة للأنساق. فقد
حاولت أن تصوغ مبادئ عامة تجلّت في ثلاثة مفاهيم أساسية؛ هي التفاعل والغائية والانتظام،
وقوانين مستمدّة من الفيزياء والبيولوجيا والاقتصاد والاجتماع، عامة صالحة لكل الانتظامات.. ممّا
قلّل التعارضات بين الباحثين، وسهّل الربط بين الظواهر والمعارف، والتوصّل إلى تأويلات راجحة.
ضمن الرؤيا والمنهاجية الشموليتين اللتين تنظران إلى كل ما هو موجود في الكون في تعقّده وتركّبه
لا في جزئيته وذريته.¹

وبالتالي، لم تعد هناك معرفة مفصولة عن بقية المعارف الأخرى، ولا معزولة عن سياقات
تشكلها، أو معطاة بشكل مسبق، فـ «كل معرفة هي إعادة بناء/ ترجمة عبر الفكر/ الدماغ ضمن
ثقافة وزمن معينين.»²

مما يخلق التعقيد الدائم بين الفكر والواقع، والتعقيد «ليس معناه طرد اليقين من أجل اللابيين
وطرد الفصل من أجل اللافصل، وطرد المنطق من أجل تبرير كل الاختراقات أو الانتهاكات.
فمسيرة الفكر المعقّد تتكوّن - على النقيض - عبر فعل الذهاب والإياب بين اليقين واللابيين، بين
ما هو عنصري (من العنصر) وإجمالي، بين الفصل والوصل. إنّها توظف المنطق الكلاسيكي ومبادئ
الهويّة، واللاتناقض، والاستنباط والاستقراء، ولكنها في الوقت ذاته تقرّ بتناهيها، ومن ثمّ وجب
اختراقها وتجاوزها وفتحها على رؤية تكاملية، ومفهمة أكثر غنىً وتعدّداً.»³
وعملية الذهاب والإياب هي التي تجعل مفهوم النسق، كمفهوم إجرائي كليّ يعتمد عليه الفكر
المركّب، يتراوح - كما قلنا في الباب الأوّل - بين التجريد والتجريب، وتكمن قوّة النسق المفهومية

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص9، 10.

² Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, L'intelligence de la complexité, p264, 265.

³ Ibid, p265.

في لحظة التجريد هذه بالضبط، وكما يقول "إدغار موران" «النسق هو عملية تجريدية قصوى يقوم بها الفكر»¹. فهو يبدأ من لحظة التجلي البسيطة عبر العلاقات إلى لحظة الميتانسق Méta- système كحلقة معرفية كلية تقوم بعملية المراقبة والتوجيه والتقييم. ومن ثمة فكل مفهومة/مقولة للنسق - كما يقول موران- لا بد أن تستحضر مفاهيم ضمنية من أهمها:

- نسق فرعي sous-système؛ كنسق تابع لنسق يكمله كقسم أساسي.
- نسق فوقي supra-système؛ كنسق مراقب.
- نسق إيكولوجي Eco-système؛ كنسق يضمن التفاعلات العلائقية لمحيط النسق.
- نسق النسق أو الميتانسق Méta-système وهو النسق المنتج للتفاعلات التبادلية والتحولية. على أن الحدود بين هذه المصطلحات/ المفاهيم ليست خالصة، خاصة أثناء التأطير وفق زوايا نظر متعددة². وهذا لكون النسق في حد ذاته مفهوم مزدوج المدخل؛ إذ له مدخل فيزيائي، ظاهري phénoménale، وأمبريقي empirique، ومدخل شكلي، فكري. وتكمن صعوبة القبض عليه، في كونه مفهوم شبحي concept-fantôme، يجمع بين المادي واللامادي، والمرئي واللامرئي، المثالي والواقعي، دون أن ينغلق في طرف أو آخر³.

على هذا الأساس، لم يلجأ "مفتاح" إلى مفاهيم صورية للنسق، بقدر ما يفهمه عبر خصائصه، يقول: «ليس هناك تحديد للنسق متفق عليه، فتحديداته تتجاوز العشرين؛ ومع ذلك يمكن أن نستخلص نواة مشتركة من تلك التحديدات. والنواة هي أن النسق مكون من مجموعة من العناصر أو من الأجزاء التي يترابط بعضها ببعض مع وجود مميز أو مميزات بين كل عنصر وآخر. اعتماداً على هذا التحديد يمكن أن نستخلص عدة خصائص للنسق:

أ. كل شيء مكون من عناصر مشتركة ومختلفة فهو نسق.

1 Edgar Morin , La méthode (1. La nature de la nature), p139.

2 Voir : Edgar Morin, La méthode (1.La nature de la nature), p139 .

3 Ibid, p141 .

ب. له بنية داخلية ظاهرة.

ج. حدود مستقرّة بعض الاستقرار يتعرّف عليها الباحثون.

د. قبوله من المجتمع لأنه يؤدّي وظيفة فيه لا يؤدّيها نسق آخر.¹

وبناءً على هذه الخاصية الأخيرة يستنتج "مفتاح" أن هناك أنساقاً فرعية تتولد من نسق عام؛ والأنساق الفرعية تستلزم صفتين اثنتين؛ هما التراتبية والاستقلالية. من هنا يمكن اعتبار مجتمع ما من المجتمعات نسقاً عاماً يتولد عنه نسق سياسي ونسق اقتصادي ونسق علمي ونسق ثقافي..؛ وهذه الأنساق من حيث علاقة بعضها ببعض متساوية المسافة ومستقل بعضها عن بعض؛ وبناءً على خاصيتي التساوي والاستقلالية، فإن كل نسق فرعي يُحمل على نسق فرعي آخر. وهذا ما يجعل النسق الثقافي أو النسق الأدبي مثلاً لا علاقة له بالنسق السياسي². وحين ينقل "مفتاح" هذا التصوّر إلى ساحة الأدب المغربي يستنتج أن هذا الأدب توالد وتناسل وتنظّم واستحال من النواة المشرقيّة، وهذا الاستنتاج يجعل أطروحة التاريخاني والداعي إلى الحدائة صحيحة وسليمة، كما يصحّح فرضية النموّ اللامتكافئ بين الأنساق، إذ قد يتوقف نمو النسق السياسي ويستمرّ نموّ النسق الأدبي أو العكس³.

ويحاول "مفتاح" اللجوء إلى الحقول العلمية كالرياضيات والبيولوجيا والفيزياء للتفكير في جدلية الانغلاق والانفتاح النسقية تفكيراً علمياً يتجاوز التفكير الفضفاض الذي لا يخضع لقواعد وأسس معرفية بيّنة. يقول: «إنّ الفيزيائيين المحدثين* يتحدثون عن ثلاثة أنواع من الأنساق: نسق خطّي، ونسق دوري محدود، ونسق عمائي دوري؛ فالنسق الخطّي تكون نهاياته غير مختلفة عن بداياته أو عن حالاته الأولى، ولذلك فإن ما سيحصل في المستقبل البعيد موجود سلفاً في الحاضر والحاضر

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 158، 159.

² ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 159.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 159.

* يعتمد مفتاح في إشارته إلى أنواع الأنساق لدى الفيزيائيين على المؤلف الشهير لـ جيمس غليك: نظرية الفوضى

théorie du chaos، الذي أشرنا إليه في الباب الأول.

نفسه مشروط بالماضي بكيفية كلبية؛ والنسق الدوري المحدود يفارق حالاته الأولى ولكنه لا يلبث أن يعود إليها إما في إيقاع متناسق وفي إعادة إنتاج مثلما هو الشأن في رقص الساعة وفي دقات القلب، وإما في تشعبات ناتجة عن الحالات الأولى، ولكنها تشعبات تتسم -أيضا- بإعادة الإنتاج وبالإيقاعية بفعل الجاذب مما يسم النسق بالدورية أو بالحقبية؛ وأما النسق العمائي فهو متشعب يحكمه الجاذب الذي يراقب انقساماته وتشتتاته وزعزعاته، ويجعلها تعود إليه ولا تنحرف عن المسار مما يؤدي بالعماء إلى أن يحتوي على بنية معقدة ولكنها منظمّة؛ وقد توجد جواذب أخرى ضمن الجاذب الكبير مما يجعلها مترابطة ومتدرّجة وخطية أو غير خطية؛ وهكذا، فإن النسق العمائي يمتاز بترعتين متعارضتين: نزعة عدم الاستقرار التي تجعل البدايات تتطور بكيفية مضاعفة أو أكثر من مضاعفة، ونزعة الاستقرار؛ ولكن هذا التعارض يوفق بينه الجاذب الذي يمنع المسارات من الهروب ويعيدها إلى حالات البداية. وعليه، فإن الأنساق مهما كانت محافظة أو ثورية فإنها مرتبطة بحالاتها الأولى أو ببداياتها بكيفية من الكيفيات وبدرجة من الدرجات.¹

الأمر الذي يجعل في الأخير «كل ظاهرة أو شيء ما يعتبر نسقا ديناميا، والنسق الدينامي له دينامية داخلية ودينامية خارجية تحصل بتفاعله مع محيطه؛ والدينامية إما خطية وإما غير خطية، وغير الخطية إما انعكاسية وإما غير انعكاسية؛ على أن نظرية التكرار تؤكد رجوع كل نسق إلى حالة أولية في نهاية أمد طويل إلى حد ما أو في نهاية أمد طويل، وهذا التكرار هو ما يدعى بالحقبة. والحقبة في بعض الآليات الطبيعية دورية رتيبة مثل دقات الساعة، أو دون ذلك رتابة في دقات القلب التي هي منقسمة متدرّجة؛ على أن الأمر ليس بهذه الشاكلة في الظواهر الاجتماعية والفيزيائية حيث يقع الانشطار والتشعب ولا تحصل الحقبة إلا في أمد بعيد نسبيا على شكل جاذب مركزي عمائي.²

فالنسق الدينامي «يكون عمائيا ثم يبدأ ينتظم ثم يشرع بتشعب فيفقد انتظامه وتتداخل

¹ محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص128.

² المصدر نفسه، ص135، 136.

خصائصه فينتقل من النظام إلى الاضطراب؛ ويعني هذا أن الأنساق الدينامية تنتقل من العماء الحقيقي إلى الانتظام فإلى عماء منظم ناتج عن تسارع التطورات.¹

وبالتالي، فإن الذي يحافظ على الانتظام والاستمرارية هو ما يدعى بـ: ((الحالات الأولية))، أو ((النواة الصلبة))، أو ((ثبوت المقياس))، أو ((المورثات)) وكل هذه التسميات تحيل إلى مركز الجذب كعصب مركزي يتحكم في التحوّلات والفيروسات والحركات والسكنات، وهو ما يمنع المسارات من الانحراف ويعيدها إلى منطلقها وسكّتها. فكلّما برزت الفوضى والانتظام والعشوائية فإنه يتعيّن البحث عن النواة أو المركز أو العصب حتى يمكن التماس الاتصال والانتظام.²

وكي يتخلّص "مفتاح" من طغيان التزعة التجريدية على مفهوم النسق لجأ إلى صياغة فرضية معرفية مركبة فحوها: أن ((كل نص / خطاب هو نسق))³.

يقول "مفتاح" موضّحاً طبيعة هذه الفرضية: «من ينظر إلى خصائص النسق... فإنه لا يكابر في أن الخطاب (النص) نسق لأنه بمثابة لعبة شطرنج تخضع عناصرها (بيادقها) للتسخير وعمليات اللعب (التأليف) للتحليل والتركيب. لكن إذا كان هذا صحيحاً على مستوى الانغلاق الاصطناعي المفروض من قبل المنتج والمحلّل فإن النسق اللغوي أو الخطابي منفتح بالضرورة لأنه مرتبط بتحوّلات المجتمع وباجاداته المتغيرة. ولذلك كلّما راعى المنتج للخطاب مقامات الخطاب كان أقرب إلى الإقناع وإلى الإمتاع. فالنسق اللغوي، إذن، منغلق ومنفتح في آن.⁴

ولقد طوّر "مفتاح" في مواضع أخرى فرضيته هذه وأضاف ((العقل)) و((الحقيقة))، فالعقل والحقيقة نسقان يتراوحيان بين الانغلاق والانفتاح، وبين المحسوس والجزر⁵. كما أضاف لها أيضاً الخيال والمثاقفة⁶. وهكذا، لا يمكن أن نقارب مفهوم النسق عند "مفتاح" إلا من خلال مفاهيم

¹ المصدر نفسه، ص 136.

² ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 136.

³ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 48.

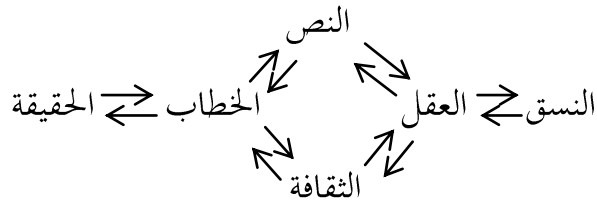
⁴ المصدر نفسه، ص 48.

⁵ ينظر: محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص 48 وما بعدها.

⁶ ينظر: محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص 32.

العقل/ الخيال، النص، الخطاب، الثقافة/ المثاقفة، الحقيقة.

وإذا كان العلماء والفلاسفة والمفكرّون والنقاد يستخدمون مفهوم النسق لمقاربة الحقيقة والكشف عن تجلياتها، فإننا لا يمكن أن نمرّ إليها إلاّ من خلال المفاهيم الكبرى التي ذكرناها عبر بنية دورية أو بنية تشابكية.



ولذلك نجد "مفتاحا" يعير اهتماما كبيرا لهذه المفاهيم الكبرى، ويقوم بتأثيلها وتأصيلها ومناقشة خلفياتها المعرفية وفق مجالاتها التداولية ويعيد بناءها معرفيا وتركيبيا وفقا لخصائصها الثابتة والمتغيرة. وسنقوم بتتبّع أنساق هذه المفاهيم مبينين حدودها وتعالقاتها.

أ.نسق العقل/ الحقيقة:

يعدّ مفهوم العقل من المفاهيم الإشكالية الكبرى لدى "مفتاح"؛ إذ لا يمكن الحديث عن النسق دون الوقوف عند ((العقل))، كونه المسؤول الأوّل عن إنتاج الأنساق وإعطائها مشروعيتها ومنطقيّتها. وتنبع إشكالية العقل - كما قلنا في الباب الأوّل - من تداخله مع مفاهيم مثل: المتخيّل، الوحي، الإلهام، وغيرها، وارتباطه كذلك بعوالم اللغة والرمز وصعوبة فصله عن المحيط السوسيوثقافي الذي تنتمي له الذات. كما أنّ كل فرقة أو مذهب أو مدرسة تحتكر العقل لصالحها وتنفيه عن الطرف الآخر المناقض والمناهض لها، وهذا ما يكشف عنه التاريخ الفكري والثقافي للتمذهب والصراع الإيديولوجي، فتاريخ العقل هو تاريخ عقلانيات وذهنيات وأشكال إيديولوجية؛ «إذ إنّ العقلانية يصعب تحديدها في مرجعية واحدة، سواء جاءت من التاريخ الثقافي الغربي أو من التراث الفكري العربي. فنحن نجد في المجتمع العربي قطاعات تمارس

أكثر أشكال العقلانية ضبطاً وصرامة إلى جانب مجالات تشجّع على التفكير السحري والإدراكات اللاعقلانية للأفكار والأشياء.¹ ولكن ما يغيب في كثير من الأحيان هو ممارسة العقلانية التركيبية كعقلانية مبنية على انفتاح النسق وليس على انغلاقه، فـ«العقلانية الحقيقية، المفتوحة بطبيعتها، هي التي تحاور الواقع الذي يعاندها. إنَّها ثمرة نقاش حجاجي بين الأفكار. وهي ليست حكراً على أيّ نسق فكري. وكل نزعة عقلانية تتجاهل الكائنات والذاتية والوجدان والحياة هي نزعة لا عقلانية. على العقلانية أن تعترف بأهمية الوجدان والحب والتوبة. العقلانية الحقيقية هي التي تعي جيداً حدود المنطق والترعة الحتمية والترعة الآلية. إنَّها تعلم جيداً أنّ العقل الإنساني لا يمكنه معرفة كل شيء وأنّ الواقع يجبل بالألغاز. وهي تتفاوض وتتحدّث إلى اللامعقلن، وغير القابل للعقلنة. بذلك فهي ليست فقط نقدية بل تقوم أيضاً بنقد ذاتها. باختصار، إنَّنا نتعرّف على العقلانية الحقيقية في مدى قدرتها على الاعتراف بحدودها.»² وهذا بالضبط ما جعل "مفتاحاً" ينظر للعقل نظرة رشدية (نسبة لابن رشد)؛ إذ «يرى أن العقل لا يدرك إلاّ صور الموجودات. والصورة لا تطابق المصوّر تمام المطابقة، كما أنّ ما يتصوّر في العقول يكون على درجات مختلفة.»³ مما يجعل الحقيقة التي يقارنها العقل في صميمها «حقيقة عمليّة اجتماعية تراعي مصلحة الأمة.»⁴ وكذلك ينظر إلى العقل نظرة بنائية (نسبة لابن البناء المراكشي)؛ إذ العقل البشري محدود القدرات وعاجز عن أن يؤدّي إلى الحقيقة، ومن ثمّة كان لا مناص من أن يستند إلى الوحي.⁵ وهذه النظرة في جانبها الإجرائي تمفهم العقل وفق درجات ومستويات تراعي مستويات الوجود:

«- الوجود المجرد، أو باب الأمر، أو باب الحقائق لذاتها؛ وهو مجال الواجب والمحال واجتماع

¹ محمد نور الدين أفايه، المتخيّل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي (بيروت)، ط1 (1993)، ص58.

² إدغار موران، تربية المستقبل (المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل)، ص25.

³ محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص76، 77.

⁴ المصدر نفسه، ص77.

⁵ ينظر محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص62.

الأضداد، لأنه غير معمول بجعل جاعل، ولأنه ليس في أجزائه تقدّم ولا تأخّر ولا حضور ولا غياب.

- الوجود الذهني، وهو مرتبة وسطى فيه خصائص من الوجود المجرد، وفيه خصائص مما يليه. وهكذا يمكن أن يوجد فيه الشيء ونقيضه إذا مال نحو الوجود المجرد، ولكن لا يمكن ذلك إذا مال نحو الوجود العيني.

- الوجود العيني، وتحصل فيه اللذة والألم والخوف والرّجاء، وفيه مفهوم الزمان، والمكان، وتمايز المخلوقات، ومن ثمّة يتعاقب فيه الضدّان والمتناقضان.

- الغيب والممكن والمعدوم، وهي ما استأثر بها علم الله.¹

وهذا التدرّج الإبستمولوجي الذي يراعي تعدّد تجلّيات العقل «يصحّح بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض القدماء، كما أنّه قمين بأن يصحّح أخطاء بعض المعاصرين الذين يقولون بالشيء وضده في عالم العينيات أيضا؛ وهي أخطاء تؤدّي إلى انفراط عقد العقل والأخلاق والسلوك.»² كما أنه يوفق بين اللامرئي والمرئي والمثالي والوقعي ويعقد حوارا خلاقا بينهما.

من هنا كانت الحاجة ملحة - بالنسبة لمفتاح - إلى مناقشة مفهوم العقلانية مناقشة مستفيضة تأخذ بعين الاعتبار كل الاتجاهات السائدة المقاربة لها، فالعقلانية «هي موضع اهتمام في مجالات العلوم المعرفية بما فيها من دراسات تجريبية وفلسفية وإبستمولوجية، والعقلانية تقول بالكليات وبالقطريات؛ والكليات والقطريات كلتاهما متعاليتان عن الزمان والمكان والأجناس، وكلّ منهما يتجلّى في بعض الكليات اللغوية والآليات الإدراكية والاستدلالية. إلا أنّ تبني العقلانية الخالصة قد يؤدّي إلى حتميات، وإلى أنواع من الجبر، وإلى ضروب من التساوي بين الأفراد، وإلى الإبعاد المطلق لدور المحيط. ولذلك كان لا مناص من أخذ السياق بعين الاعتبار؛ تجنبا لهذه النتائج الضارة اقترحنا هذا التركيب المزجي الذي هو: العقلانية - السياقية؛ أي التأليف بين ما خلُق في كلّ

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 58، 59.

² المصدر نفسه، ص 59، 60.

إنسان خلقاً وزُود به تزويداً، وبين السياق العام الذي ينمو فيه الإنسان وينفعل فيه. ومن ثمة يمتاز إنسان عن إنسان للاختلاف في بعض فطريّات الوضع والتزويد والاستجابة وفي درجات القدرة على ردّ الفعل والفعل.¹

مما يجعل عمليّة التعقل عمليّة معقّدة تفهم وفق مستويات متعدّدة وتداخلات مكثّفة، فـ «هناك قوى أو ملكات كثيرة منها التخيّل والتفكّر... ونظراً لصعوبة تمييز هذه القوى أو الملكات بعضها عن بعض وخصوصاً من قبَل الجمهور فقد يقع خرق مبدأ الاستقلالية - كما يوضّح هذا ابن رشد- وإنّه لما كان العقل من الجمهور لا ينفكّ من التخيّل، بل ما لا يتخيّلون هو عندهم عدم، وكان تخيّل ما ليس بجسم لا يمكن. والتصديق بوجود ما ليس بمتخيّل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرّب من قوّة التخيّل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنّه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيّلة ولا يشبهه.»²

وهذا التداخل بين الملكات هو ما دفع "ابن رشد" إلى «توظيف منطق الدرجات لصنع مراتب وتداخلات حتى يجد المخارج ويتجنّب الإقصاء والأحكام الصارمة: أصناف الناس وأصناف الأقاليل: البرهانية اليقينية، والجدلية الظنيّة، والسوفسطائية المغلطة، والخطبية المقنعة، والشعرية المخيّلة، (ولنصف درجة سادسة هي الحكاية التوهّمية). إنّها درجات من الأقاليل ملائمة لدرجات المخاطبين: الراسخون في العلم، والعلماء، وأهل الجدل من المعتزلة، ومن الأشاعرة، والجمهور، و((أهل الباطل)).»³

وهذا الوعي الإبستيمولوجي التدريجي بمفهوم العقل يتّجه نحو بناء سياسة معرفية وحضارية إنسانية تأخذ على عاتقها مهمّة الإصلاح الضروري للعقل ولل فکر والروح، وكما يقول "موران": أخلاقيات التعقيد (أو الإيطيقا المركّبة) تؤكّد على ضرورة إصلاح الفكر الذي يقود بدوره إلى

¹ محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص 43.

² محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 71.

³ المصدر نفسه، ص 74، 75.

إصلاح الحياة وهذا كله من أجل تحقيق تنمية حقيقية للإنسان¹. وكلّ اتجاه نحو العقل التوفيقي - بلغة ابن رشد- أو العقل السياقي - بلغة مفتاح- أو العقل التعيدي - بلغة موران- هو اتجاه نحو أخلاقيات الربط *L'éthique de reliance*، فهي المهمة المستعجلة التي يطمح الفكر المعاصر للقيام بها، فالحياة بحاجة إلى إعادة الربط بين كل مكوناتها، لتحقيق فهم أفضل للوجود². ويرى "مفتاح" أن الشعر هو الجنس المعرفي الذي استطاع أن يحقق إيطيقا الربط والتفاعل والتواصل بين كل الموجودات والكائنات، وقد وضّح هذا من خلال قراءته لقصائد الشاعر المغربي "محمد السرغيني"؛ إذ يقول: «يصعب على دارس شعر محمد السرغيني أن يلمّ بكلّ إيجاءاته وأبعاده، لأنّه ليس شعرا صادرا عن السليقة أو الفطرة وحدها، ولكنّه، إلى جانب الموهبة الفطرية، شعر مثقف موسوعي ضرب في كلّ ميدان من ميادين الثقافة بسهم وافر، وله نصيب منها غير ضئيل. ومن يقرأ ديوان ((من فعل هذا بجمامكم؟)) يجد إركامات من الإشارات والإيجاءات والإيماءات إلى أسماء الأماكن والأعلام الطبيعية المختلفة أو الإنسانية. لقد جمع في هذا الشعر أعلاما جغرافية عالمية ومشرقيّة ومغربيّة.. وأسماء أعلام إنسانية لرّسامين ونحاتين وموسيقيين وشعراء ومغنيين؛ هكذا، ومنذ البداية يواجهه "الأورال" و"الدانوب" و"بعلبك" و"أبو عنان"، و"مغارة الغرباء"، و"دانتي" و"بياتريس"..³ والشعر كنسق معرفي مكثف لا يقارب الحقيقة باللوغوس/العقل فقط وإنما يجعل اللوغوس يحمل في ذاته مأساته ومفارقته، فهو، من جهة، وسيلة عقلانية، وهو، من جهة ثانية، ذو امتدادات لا عقلانية ايروسية (غريزية)، وميتوسية (أسطورية، خرافية،...) وباتوسية (فاجعية و كارثية)⁴، الأمر الذي يجعله يتّجه دائما نحو الفهم المعقد والمركّب لطبيعة الإنسان والحياة والعالم.

¹ Voir : Edgar Morin, La méthode (6. Ethique), Edition du seuil, 1^{er} pub (2004), p250.

² Ibid, p248.

³ محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص189.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص [190 - 198].

ب. نسق النص/الحقيقة:

يرى "مفتاح" أن مفهوم النص لم يؤصل تأصيلا معرفيا في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، الأمر الذي أدى بالنقاد إلى الجمع بين آراء متباينة تنتمي إلى سياقات متعددة ومختلفة؛ سياق ما قبل الحداثة، الحداثة، ما بعد الحداثة، مما ألبس الفهم على القارئ العربي، فانتشرت الفوضى الفكرية بدل النظام، والعماء عوض الانتظام. وقد اقتصر كثير من هؤلاء النقاد والمؤلفين على مفهوم النص المتداول بين ما بعد الحداثيين الفرنسيين "كرولان بارت" "ودريدا" "و كريستيفا" وغيرهم، بدون تمحيص لآرائهم وكشف عن أبعادها المعرفية والعلمية والسياسية والثقافية، وكأنه التيار الوحيد الذي له حلّ ناجع لمشاكل العالم العربي، وكذلك انحصار هؤلاء ضمن المقاربات اللسانية للنص¹.

وعلى هذا الأساس لجأ "مفتاح" إلى إعادة مساءلة مفهوم النص لغة واصطلاحا ومفهوما ليكشف عن مقدار التشابه بين المجالين الثقافيين؛ العربي والغربي. وقد استخلص بعده مجهوده هذا «أنّ هناك عدّة عوامل جعلت مفهوم النص يكتنفه كثير من الغموض والالتباس. وكما أشرنا [والقول لمفتاح] فإن أهمّ هذه العوامل هي قلة ضبط شروط انبثاقه الاصطلاحي، وعدم تبيان مكانته في شبكة المفاهيم التي يتداخل معها ويتعلق. فقد انبثق ضمن أصول الفقه والتفسير فمنح درجة خاصّة في سلّم الدلالة؛ وهي ما عبّر عنها "الشافعي" في قول جامع: ((المستغنى فيه (النص) بالتريل عن التأويل))؛ ومع ذلك، فإن من يقوم بتجميع معاني النص اللغوية والاصطلاحية ويقارنها بمعاني textus يتبيّن له أنّ هناك التقاء وبعض التشابهات. ونظرا لوجود هذه التشابهات وخضوعا للأمر الواقع فإننا سنتبني مفهوم النص مع أخذنا بعين الاعتبار كل التيارات المختلفة قديما وحديثا.²»

ويتبدى جهد "مفتاح" الكبير في عملية تأثيل النص وتأصيله معرفيا في تجاوز النسق المعرفي

¹ ينظر: محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص 44، 45.

² المصدر نفسه، ص 32.

الثنائيات المغلق الذي يوظف مفهوم النص في علاقته بالحقيقة، واستخدام المنطق المتدرج في إعادة مفهومة النص وفتح نسقه، وتدرج استراتيجيات قراءته وتأويله، بغية إدراك العلاقة المعقدة بين النص والواقع.

يقول "مفتاح" مبيناً هذا: «سنعتبر النص يدلّ على الحقيقة وعلى الاحتمال وعلى الممكن، أو ما يمكن التعبير عنه بـ ((حتملة))، وهي نحت من كلمتي الحقيقة والاحتمال، بل والممكن والمستحيل إذا أردنا أن نذهب في الاستدلال إلى أبعد مداه. وبهذه النظرة التركيبية نتجنب الرؤية التقليدية للنص باعتبار أحادية معناه وشفافيته وحقيقته وصدقه ونبعد عن اعتبار اللغة حجاباً والتباساً وتغليظاً، ونأخذ في حسابنا تراتب الكون الإنساني والنباتي والجمادي. وهذا التراتب يتطلب كميّات من التعامل تتحكم فيها معايير وقيم وتقاليد تصاغ في قوالب اللغة الطبيعية. إنّ تلك الثنائية الحادة: الحقيقة/ الاحتمال جرّت كثيراً من الضحايا، وأدّت إلى سوء الفهم والتفاهم والتقدير والتأويل؛ وهي ثنائية قديمة قدم وجود التواصل باللغة الطبيعية وبما قام مقامها، فهي موجودة في كلّ التراث البشري. إذ هناك من لا يرى إلاّ الحقيقة اللغوية وهناك من يرى عكسه.

وقد آن الأوان لتجاوز هذه الثنائية بتعقيدها حتى يمكن مراعاة الوقائع النصّية وسياقاتها وأنواعها ومستويات دلالاتها وآليات تأويلها بالاعتماد على تدرج لاستراتيجيات القراءة وتدرج المعنى والمضمون وتدرج المفهوم.¹

فبالنسبة لاستراتيجيات القراءة، فإن "مفتاحاً" يركّز على ثلاث استراتيجيات معروفة ومتداولة في علم النفس المعرفي، ويضيف لها ثلاث استراتيجيات أخرى من اجتهاده، حتى يمكن توصيف العمليات الذهنية في القراءة والتأويل، وهذه الاستراتيجيات هي:

– الاستراتيجية التصاعديّة: وعبرها يتمّ الانتقال من الخاص إلى العام بتتبع متتاليات النص من الحرف إلى الكلمة، ومن الكلمة إلى الجملة، ومن الجملة إلى التي تليها، إلى أن يمكن عقل معنى النص،

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص32، 33.

والوصول إلى دلالاته.

- الاستراتيجية التنازلية: ويتم من خلالها الانطلاق من العام إلى الخاص، ومن الكلّي إلى الجزئي، ومما هو مذكور لاستنباط غير المذكور؛ إذ يكفي معرفة البداية للتنبؤ بالنهاية، ومعرفة العنوان لتذكر المكونات والأجزاء.

- الاستراتيجية الاستكشافية: يعتمد فيها المؤول على مؤشرات لبناء قراءة معينة بعد التجربة والخطأ إلى أن يصل إلى مبتغاه، وإذا لم يصل، فإنه يعيد الكرة إلى أن يصل إلى المعنى.

- الاستراتيجية الاستقياسية: يمكن من خلالها أن يقيس المؤول ما لم يعلم تأويله على ما علمه مما يساعده على حلّ مشكلة التأويل بأقصر مجهود؛ ولبّ الاستقياس هو المشاهدة القريبة أو البعيدة، فيها يتم الربط بين المعروف واللامعروف، وبين المصدر والهدف.

- الاستراتيجية الاستدوانية: وفيها يكون المعنى الأوّلي النووي مستلزماً معاني متفرّعة عنه تسير وفقاً له ولا تتناقض معه.

- الاستراتيجية الاستطارية: ونطلق فيها من المعروف لفهم اللامعروف، ومن الجهول إلى المعلوم. والنسق العام الذي يحكم هذه الاستراتيجيات القرائية يعتمد على البعد الوظيفي؛ فقد توظّف الاستراتيجية التصاعديّة والتنازلية في حقبة ما باعتبارهما أداتين صالحتين لقراءة وتأويل النصوص العلمية والأدبية الواضحة، وقد توظف استراتيجيتنا الاستكشاف والاستقياس لقراءة وتأويل النصوص الجديدة؛ وقد توظّف الاستراتيجيات جميعها في نص واحد¹.

هذا من حيث الاستراتيجيات القرائية وإمكانية تدرّجها. أمّا عن تدرّج المعنى والدلالة، فإن «درجات دلالة النصوص تختلف من حيث الشفافية والإعتماد؛ فقد تكون دلالة النص العلمي أوضح من النص الأدبي، ولكن قد تختلف درجات وضوح دلالة الجمل داخل النص نفسه، وتأسيساً على افتراض التدرّج فإنه ليس من الصواب القول في ثنائية حادّة: إنّ اللغة شفافة كل

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص [33-35].

الشفافية أو معتمّة كلّ الإعتماد.¹

- لهذا لجأ "مفتاح" - بالاعتماد على التراث الأصولي - إلى تدرّيج الدلالة النصّية إلى مستويات لتجاوز التزعة الاختزالية الشنائياتية، فيصير النص مدرّجا حسب مستويات الدلالة إلى:
- الواضح: وهو ما لا يقبل التأويل من الكلام بإطلاق مثل الأوامر والنواهي الصريحة الحقيقية مهما كان مصدرها.
- البين: وهو م الكلام ما لا يحتمل معنى آخر، ولكنّه يقبل التأويل عند الضرورة.
- الظاهر: هو ما يحتمل عدّة تأويلات، ولكن يختار أظهرها وأكثرها ملاءمة لسياق النص والسياق العام.
- المحتمل: وهو الكلام الذي ينبغي تأويله ليستقيم معناه ويدرك فحواه بحسب قوانين لسان العرب، وقوانين العادات والأعراف لإدخاله ضمن معارف المتلقي ومجموعته.
- الممكن: وهو ما كان موجزا من الكلام متيحا لعدّة تأويلات؛ ولكن المؤوّل يتخذ ما وجد من مؤشّرات لبناء موضوعه أو تشييد قصّة.
- العمي: ما كان غير محدود المعنى ولا محدّد الدلالة، ولا مقبولا من الناحية التداولية المعتادة. ولكن يحتال المؤوّل عليه حتى يصير له معنى ودلالة ومضمونا.
- أمّا بخصوص تدرّيج المفهوم، فإنّ سيميولوجيا التعقيد تدعو الناقد والقارئ إلى أن يطوّر رؤيته للنص وللثقافة والعالم بشكل عام، بحيث لم يعد هناك مجال للقراءة الأفقية الخطّية، ويستدعي الأمر تشكيل خطاطة قرائية مركّبة تراعي انتقالات النصوص في اتجاهات متعدّدة، وتقاطعاتها واتصالها بعدد كبير من مراكز سيمياء الكون *La sémiosphère*؛ فالشعر يغزو النثر، وتتناوب المراحل التي يغزو فيها النثر الشعر؛ إنّها مراحل توتّر متبادل بين الدراما والرواية، بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة، بين الثقافات العاملة والشعبية الشفوية، بين الرسم والموسيقى والنحت،... مركز واحد، ونفس المركز، لسيمياء الكون، يمكن في ذات الوقت أن يكون فاعلا ومتلقيا، فضاء واحد،

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 35.

نفس الفضاء، لسيمياء الكون، يمكن أن يكون في نفس الوقت المركز والهامش، عناصر الجذب تؤدّي إلى الرفض وعناصر الدخيل تولّد أصالة سيمياء الكون. فهذه الأخيرة فضاء ثقافي معقّد لا يتعامل وفق خطاطات مرسومة سلفاً¹.

على هذا الأساس يقترح "مفتاح" مفاهيم تدريجية للنص بغية تحقيق فهم أكثر تركيبية للوقائع والحقائق وتجاوز الرؤى الحديّة؛ فالنص على الحقيقة يطلق على ما هو مكتوب. وأمّا الكون والطبيعة والأحلام والأيقونات فهي نصوص على الاستعارة. ومقياس النص على الحقيقة هو الكتابة التي يتولّد عنها تواشج العلاقات بين المكونات المعجمية والنحوية والدلالية والتداولية في زمان ومكان معينين. ويطلق على هذا التواشج التلاحم والاتساق والانسجام. وأمّا إذا كانت الكتابة ولم تتحقق فيها هذه الخصائص، فإن المكتوب ليس نصّاً وكأنّه بمنزلة غير المكتوب. وينتج عن هذا زوج أوّل: النص / اللانص. ذلك أنّ فضاءً ما قد يكون مزيجاً من المكتوب والبياض والعلامات السيميائية كالرسوم والأشكال المختلفة. وهذا ما يدعى بـ ((فضاء النصنصة)) للمبالغة لأنه صار نصّاً معقّداً ومركباً من النصّ على الحقيقة والنص على الجاز. ويقابله ((الشبيه بالنص)) مثل الأحلام، والثقافة واللوحات التشكيلية والأيقونات المختلفة... فهذه شبيهة بالنص لأنها تتكون من أحداث متتالية وحقب متتابعة وفضاءات متعادلة، كلّها وفق حبكة معيّنة. وبهذا يتكوّن زوج ثان هو: النص / الشبيه بالنص. والنص قد تجتمع فيه نصوص أخرى فتتعلق معه بدرجات متفاوتة ممّا يحوّلّه إلى ((تناص))، وينضم إلى التناص نصوص وأشباه نصوص فيصير ((نصنصة))، وهذه المفاهيم كلّها محكومة ببنية دورية تشابكية².

ج. نسق الخطاب/الحقيقة:

يطرح مفهوم الخطاب، بالنسبة لـ "مفتاح"، إشكال التداخل بينه وبين النص والمتن، وفي حالة تبني مفهوم الخطاب يظهر إشكال التمييز بين أجناس الخطاب وأنواعه وأصنافه كما يثار أيضاً

¹ ينظر: يوري لوتمان، سيمياء الكون، ص 80.

² ينظر: محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص 39.

إشكال استجابة القارئ للبنيات النصية، واختلاف القراءات والتأويلات وحل هذه الإشكالات، يسعى "مفتاح" إلى دفع الأغلوطة الأنطولوجية، التي تعير الاهتمام للخطاب كنظام قائم بذاته، ودفع الأغلوطة التشييدية المتطرفة التي تعير الاهتمام الكلي للقارئ وكفاءته في تشييد النص حتى ولو كان هذا على حساب النص ذاته. وتجاوز هاتين الأطروحتين لا يتم إلا عبر تفاعل النص والقارئ¹.

وبعد أن يستعرض "مفتاح" كل الأطروحات التي ناقشت مفهوم الخطاب؛ كأطروحة "كريستيفا"، و"أركشيوني"، و"جوزيف كورتاس"، و"غريماس"، يلجأ إلى استنباط أهم خصائص الخطاب التي تفهمه وتكشف عن مدى نسقيته، وهي:

«- السردية؛ فهذه الخاصّة كونية تشمل كلّ ضروب السلوك والتصرف؛ ولذلك فهي دعامة الخطاب تجب المحافظة عليها في الترجمة من لغة إلى لغة.

- الدينامية؛ كل نص ينمو بحسب دينامية محايدة قائمة على التناقض والتضاد؛ وتتجلى هذه الدينامية أكثر في الخطابات الحكائية.

- الانغلاقية أو الدورية؛ إذ ينطلق الحكمي من الامتلاك إلى الفقد ومن الفقد إلى الامتلاك، ومن الامتلاك إلى الفقد...

- انسجام الخطاب؛ تفرض خاصّة الدورية أن يكون الخطاب منسجما؛ ومع ذلك، فقد اقترح غريماس مفهوم التشاكل لتأكيد انسجام الخطاب أو إيضاحه إن كان مبهما، أو تشييد موضوعاته ورسائله العامة والخاصة.²»

ولم يكتف "مفتاح" بالإشارة إلى أقطاب المدرسة الفرنسية، بل ناقش أيضا أطروحات الانجلوساكسونيين والألمان؛ كنموذج "هاريس" ونموذج "كيلسن" ونموذج "فان دايك" وغيرهم، وهذه النماذج جميعها تؤكد على وصف ترابط الخطاب مهما كان جنسه واسترساله وعلاقته

¹ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص33.

² المصدر نفسه، ص36.

الدلالية ونموذج موضوعاته وخصائصه¹.

وقد ركّز على نموذج الألماني "سيغريد شميت" الذي ينطلق من نظرية الأنساق العامة، فيعتبر

المجتمع بمثابة ((نسق الأنساق التواصلية))، ويتحدّد النسق عنده عبر الخصائص الآتية:

– أن تكون له بنية داخلية.

– أن يحدّد بمعالم قارة نسبيا بحيث يمكن التعرف عليه وتحديدته من قبل العاملين.

– أن يقبله المجتمع وينجز وظيفة للمجتمع لم تنجزها الأنساق الأخرى².

ويؤيّد "مفتاح" هذا النموذج كثيرا كونه نموذجا تفاعليا استطاع أن يتجاوز الأغلوطة

الأنطولوجية والأغلوطة التشييدية المتطرّفة.

كما انتقد أطروحات الشكلايين الروس حول الخطاب الجمالي بعامة والخطاب الأدبي بصفة

خاصة، وكشف عن أغلوقتها الأنطولوجية؛ إذ جعلت اللغة نفسها تحتوي بالضرورة على

الخصائص المذكورة؛ كالترتيب والتناظر والتناسب والكمال والتوازي،...، في حين أن كيفية

استعمال اللغة بحسب المقامات والأهداف والمقاصد هي التي تضيف سمات خاصة على الخطاب،

كما أنّ معارف القارئ وكيفية تعامله مع الخطاب والمقاصد التي يهدف إليها تجعله يشيّد خصائص

معينة للخطاب المحلّل، ولكن القارئ نفسه محكوم بالمواضع الجمالية بين جماعة معينة مستندة إلى

قيم وقوانين وقواعد تلبي حاجاتها³.

وكما يقول "ستانلي فش": «إنّ جميع الأشياء مصنوعة وليست مكتشفة، وأنها صنّعة

الاستراتيجيات التفسيرية التي نصطنعها. على أنّ ذلك لا يُسلّم إلى الذاتية؛ لأنّ الوسائل التي تتمّ بها

هذه الاستراتيجيات التفسيرية وسائل اجتماعية وموضوعاتية. أي أنّ ذلك الذي يضطلع بالعمل

التفسيري الذي يضع القصائد والواجبات الدراسية والقوائم أمام العالم، هو كيان عرفي اجتماعي

وليس فردا مقطوع الصلة بالمجتمع... [فـ] العمليات الذهنية التي نستطيع أن نقوم بها محدودة

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 37، 38.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 38، 39.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 43.

بالمؤسسات التي نحن جزء منها لا يتجزأ. إن وجود هذه المؤسسات سابق على وجودنا، ونحن لا نعرف معانيها العامة المواضيعية إلا لأننا نعيش في كنفها أو تعيش في داخلنا. ومن ثم فعندما نقول - وهذا حق - إننا نخلق الشعر (والواجبات والقوائم) فإننا نفعل ذلك من خلال الاستراتيجيات التفسيرية التي هي في النهاية ليست من صنعنا ولكن تصدر عن نسق عام من الفهم. وبقدر ما يتم تقييد النسق (وهو في هذه الحالة نسق أدبي) فإنه يعدلنا أيضا، ويزودنا بمقولات تخصّ الفهم والتي نعدّل بها الكيانات التي نستطيع أن نشير إليها.¹

وبهذه المواضع الجماعية تُدفع الأغلوطة التشييدية المتطرّفة، والأغلوطة الميتافيزيقية الأبدية؛ ودفع الأغلوطة التاريخانية النسبية المتطرّفة يفرض مراعاة المشروطيات المجتمعية بكلّ محدّاتها، وكذلك المشروطيات البيولوجية والنفسية والمعرفية للذات المنتجة وأيضا المتلقية².

ويصل "مفتاح" في الأخير إلى إعادة صياغة نسقية لخصائص الخطاب، تراعي طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ والحقيقة، وبالتالي تعقدّ معادلة: الخطاب/ الحقيقة ويصعب بناؤها على المحاكاة البسيطة الساذجة، أو التمثل الأفقي، وهذه الخصائص هي:

1. تداخل التخاطب: وهو وجود علاقي خارجي بين أنواع من الخطاب وداخلي بين مستويات اللغة. وتتراوح درجة العلاقة من حدّ أدنى إلى حدّ أعلى. وهذا الوجود العلاقي إما أن يكون إيجابيا أو سلبيا. فدائما هناك علاقة ما تتجسّد بين خطابين أو أنواع من الخطاب مما يفرض أن يكون هناك خطاب أصلي وأنواع من الخطاب فرعية. وقد يستخلص من الخطاب الأصلي إذا كان كاملا ونموذجا أمثل بنية مجردة تصير هي البنية المرجعية للبنى الفرعية الأخرى. وقد يستخلص من مجمل أنواع الخطاب البنية المجردة فتصير نسقا مغلقا.

2. التنسيق: ويعني أنّ كلّ خطاب هو نسق، وهناك بنية دورية منغلقة اصطناعيا، لا طبيعيا، تحكم العلاقة بين الإنجاز الواقعي والتصوّر الذهني أو الحقيقة الواقعة كحدث والحقيقة الذهنية.

¹ ستانلي فش، هل يوجد نص في هذا الفصل؟ (سلطة الجماعات المفسّرة)، تر وتق: أحمد الشيمي، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)، ط1 (2004)، ص440، 441.

² ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص43

3. الإضمار: تردّ هذه الخاصية إلى جوهر اللغة الطبيعية نفسها؛ إذ لا تستطيع لغة مهما كانت ولا أي ناطق كائنا من كان أن يعبر بكلّ دقة عن الواقع وحالة الأشياء، أو إلى العمل القصدي من المتكلم باللغة لسبب من الأسباب؛ ولكن القارئ أو المستمع له حرية سدّ الفجوات وملء الثغرات والبياضات¹. وهذا ما دعاه "فولفغانغ إيزر" - أسوة بـ "إنكاردن" - بـ ((عدم التحديد))، فـ «الموضوع الممثل والواقعي بالنظر إلى محتواه، ليس شيئاً قائماً بذاته ومحدداً بشكل عام وواضح جداً بالمعنى الدقيق للكلمة، شيئاً يكون وحدة أولية، بل بالأحرى فالموضوع الممثل هو فقط تشكيل خطاطي مصحوب بمواقع اللاتحديد من أنواع مختلفة وكذلك بعدد لا نهائي من التحديدات منسوبة إلى الموضوع نفسه بالتأكيد... [فكلّ خطاب] غير تام من حيث المبدأ، ويحتاج دائماً تكملة إضافية... لا يمكن لهذه التكملة - مع ذلك، أن تُتمّ أبداً.»²

فاللاتحديد شرط قبلي أساسي لمشاركة القارئ في كتابة الخطاب وتشبيد معناه، وبناء تصوّر معيّن للحقيقة، ولكن هذا يبقى مشروطاً بمحدود الفرضية التفاعلية³. وبالتالي، فإنّ منطوق الخطاب غالباً ما يكون قاصراً عن تقديم بنيات فعلية تطابق البنيات المجرّدة المتجدّرة في الذاكرة على شكل خطاطات أو سيناريوهات؛ هذا الواقع يدحض أطروحة شفافية اللغة وكمالها ومطابقتها للواقع أو تحوّنها إلى مرآة عاكسة للحقيقة. كما أنّ من يقتصر على ظاهر الخطاب، خاصّة الفني، فإنّه يكتفي بالقشور دون اللباب. إنّ اللغة الطبيعية تضمّر أكثر ممّا تعبر وتلبس أكثر ممّا توضح، وتقتطع أكثر ممّا تستوفي⁴. ولكن هذا لا يعني أنّها لا تحقق التواصل أو لا تقول الحقيقة إطلاقاً - كما يهدف إلى ذلك دعاة ما بعد الحداثة - ولكن هناك - دائماً - اتصال وانفصال بينهما وبين الواقع.

4. الدينامية: وهي خاصة تجسد وضعية الذهاب والإياب من التخيّل إلى الواقع، ومن الذاكرة إلى

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص [44-49].

² فولفغانغ إيزر، فعل القراءة (نظرية جمالية التجاوب في الأدب)، تر وتو: حمد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل (فاس/ المغرب)، ط1 (1994)، ص102، 103.

³ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص49.

⁴ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص50.

الخطاب والعكس. فإذا كان النسق مغلقاً من حيث عدد عناصره المحدودة، وإذا كان عقلاً من حيث اقتراح تلك العناصر، فإنه محسوس بتحقيق تلك العناصر، وإته منفتح من حيث إن تلك العناصر تقبل الزيادة والنقصان، وإته دينامي من حيث الانطلاق من بنية ثابتة لتحقيق بنيات صغرى هي من بنات البنية الوالدة، وهو دينامي أيضاً من حيث إته يمكن بناء بنية مجردة من عنصر واحد أو عنصرين أساسيين. ويلزم عن هذا أن توالد البنيات ينطلق من نواة بسيطة إلى توليد تعقيدات متعدّدة، وخصوصاً على المستوى السطحي مما يؤدي إلى تجليات متنوّعة تتحكّم فيها البنية الأولى فتراقب تعقدها وتنظّم عناصرها وتضبطها حتى لا تحدث الفوضى وحتى تحافظ على استقرارها. فالدينامية محكمة، إذن، بالمرجعية الذاتية والتنظيم الذاتي. ولكن هذا لا يعني إنهاء الصراع والتدافع بين مكوّنات النسق وعناصره¹.

5. تعدد القيم: وهي خصيصة نركز من خلالها على اختلاف قراءات الفرد الواحد، أو قراءة مجموعة أفراد عن مجموعة أفراد آخرين، ولكنهم مهما اختلفوا فإن ما يجمع بينهم هو ((المواضعة الجمالية)). وتعدّد القيم يقود إلى دفع الأغلوطة الأنطولوجية، أمّا المواضعة فهي تكشف عن تماثت الدعوى التشييدية المتطرّفة².

6. الوظيفة: إن من يتبّع تاريخ الأدب العالمي والعربي يجد وظائف متعدّدة أسندت للخطاب الأدبي عبر العصور المختلفة حسب تعالقات الخطاب الأدبي بأنواع الأنساق الأخرى. فقد كانت وظيفته عند العرب خدمة القبيلة أو خدمة العقيدة أو التحريض على الجهاد، أو قصد المتعة وتزجية أوقات مرحة؛ أو التعبير عن رؤيا شاملة للكون. وكانت له وظائفه في المجتمعات الأوروبية في ارتباط وثيق مع تطوّر تلك المجتمعات. وهكذا، فإذا كانت الوظيفة من حيث هي مكّون من مكّونات الخطاب الأدبي، فإنها تاريخية من حيث التعبير عن حاجات المجتمعات وتطوّراتها وثوراتها³.

ومن ثم، فإنّ الخطاب كنسق معرفي وتعبيري وتدبيري لا يقف عند حدود خصائصه النوعية

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 50، 51.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 52.

³ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 53.

والجنسية والغرضية المجرّدة، بل ينظر إليه في بعده التاريخي والثقافي.

د. نسق الثقافة/ الحقيقة:

لا نجد مفهوما ناجزا للثقافة لدى "مفتاح"، لأنها ليست «مورثات بيولوجية حتمية»¹، وإنما هي «تشبيدات اجتماعية»² لا توجد في فضاء مثالي فوق تاريخي، بقدر ما هي أفعال البشر في التاريخ وإعطائهم معنى معينا لهذه الأفعال وتحويلها إلى معايير للتقييم والتّقييم، ولتحقيق التواصل والتفصل بين الجماعات، إذ كلّ جماعة تشيّد رؤية مُعيّنة للكون والإنسان والحياة، تتميز بها عن غيرها من الجماعات الأخرى.

ولا يمكن الحديث عن الثقافة معرفيا إلا في مقابل الطبيعة، لأن الثقافة - كما يوضح مفتاح - تتحدّد، بشكل أو بآخر، كعملية محاكاة/ تمثيل خلاقة للطبيعة، بحيث تعيد إنتاجها وفق مستويات إنزياحية؛ وإذا كانت المكونات الطبيعية ذات عناصر مترتبة ومتدرّجة؛ سماء، جبال، أرض، نبات، جماد،...، شروق، غروب، ليل، نهار،... فإن المكونات الثقافية ذات عناصر مترتبة ومتدرّجة. ومهما كانت أصنافها ومراتبها ودرجاتها، فإن فيها حظًا من منبعها الشمولي ومن منبعها الخاص قليلا أو كثيرا، فإذا كانت الثقافة تؤمن بوجود إله ودين معيّن فإنها تعيد كل شيء إليه، وإذا كانت لا تؤمن بوجوده، فإنها تعيد أمرها إلى شيء ما تؤمن به كأصل وهكذا³، وعلى غرار هذا تحدّد رؤيتها للحقيقة، وفق هذه المراتبية الكلية.

وبالتالي، فالثقافة متعدّدة الوجوه والأبعاد؛ ولكن شاع لدى الباحثين التمييز بين نمطين من الثقافة؛ الثقافة الحيوية الأولية التي تؤمن بوجود الإنسان في هذا الكون، وبين الثقافة العالمة التي تهتمّ بما وراء الحاجات الأولية والضرورية⁴.

والمتمتّع لسيرورة و صيرورة الثقافات العالمة - كما يقول مفتاح - يجدها تتداخل فيما بينها على

¹ المصدر نفسه، ص24.

² المصدر نفسه، ص24.

³ المصدر نفسه، ص29.

⁴ ينظر: محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص32.

المستويين معا كما هو الشأن في المزروعات والمأكولات والمشروبات والمنسوجات والمبنيّات وغيرها؛ ودخول الثقافة إمّا أن يستند إلى ممارسة ثقافية سابقة فتتمثل وتُكَيّف في ضوءها فتشيع وتنتشر ثم تندرج ضمن المكونات الثقافية الأصيلة، وإمّا أن يكون جديداً كلّ الجدّة ولكنّه سينقبّل لأنّه يسدّ ثغرات ضرورية أو حاجية. وإذا ما بُني الداخل على ممارسات ثقافية خلق ثقافة جامعة بين الأصيل والدخيل في حلّة جديدة، وإذا ما كان الوافد جديداً كلّ الجدّة على الثقافة المحليّة فإنّه يُحدث تحوّلاً ثقافياً جديداً كلّ الجدّة¹.

وعلى هذا الأساس، فإن كلّ ثقافة هي ثقاف وتُحجّن بمستوى من المستويات وبدرجة من الدرجات. وعملية الثقاف هي التي تكشف عن ((البنية التواصليّة للثقافة))، وهذه الأخيرة تقوم على إواليات وآليات متعدّدة؛ أي عمليّات ذهنية واستراتيجيات عملية. وهنا، بالضبط، يظهر البعد النسقي للثقافة، فانتقال النصوص والخطابات بين الثقافات أو ضمن سياق الثقافة الواحدة وممارستها تواصلياً يرسّخ أنساقاً ذهنيّة معيّنة ذات بعد رمزي قيمى جمالي، أو ديني أو سياسى، ويعطيها مشروعيتها ويضفي عليها طابعا عقلاانياً أبدياً، في الوقت الذي يهّمش أنساقاً أخرى أو يقصّيها. ويلعب ((الخيال)) في كل هذا دوراً أساسياً في التنسيق *systematisation* باعتبار الخيال ((وسيطاً محورياً في عملية المثاقفة))، وهو قوّة أو فطرة في كلّ كائن بشري، وإذا أصيب بأمراض أو انحرافات تحوّل إلى مصدر للشرّ والجهل والفساد والعقوق والشرك. فالخيال قوّة إبداعية وتوصيلية وتواصلية، ولكنّه أيضاً معقل للمفارقات والتناقضات².

فالثقافة/ المثاقفة نسق معقّد، وهي في حدّ ذاتها تنتج أنساقاً معقّدة، ومن ثمّ يقتضي الأمر، في نظر مفتاح، صياغة جهاز مفاهيمي على نفس المستوى من التعقيد لتوصيف كيفية اشتغال الأنساق الثقافية بُغية تحقيق فهم نوعي لمستويات الحقيقة، وممارسة التواصل الإنساني الواعي. ومن أهمّ هذه الإواليات:

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص32.

² ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص273، 274.

- القولية؛ إذ هناك مواقع ما في الدماغ البشري لها فعاليات يُؤلّد بها كلّ بشر سوي؛ كقالب اللغة، قالب الاجتماع، قالب التملّك،... بمعنى كل ما فطري في الإنسان. وقد اقترح "مفتاح" هذه الإوالية لتوصيف كلّ ما يسدّ الضرورات والحاجات، وتقبله الثقافة المستهدفة بدون احتراز كبير أو نقاش مثير، وبدون تحويلات كبرى، أو تثويرات جوهرية.
- التمثّل؛ فالثقافة المستهدفة تتأسس على قاعدة صلبة تبني عليها صرحا تسكن فيه كلّ ما تقترضه من الثقافة المصدرّة، أو أصلا تقيس عليه كلّ الفروع؛ وهذه الإوالية تعرّب المقترض أو تفرنسه أو تؤسلمه أو تهوّده أو تمسّحه... إلّا أنّها قد تؤدي إلى الانطواء على الذات وإعطاب آثار التفاعل وخصوصا في المجالات الجمالية والنظرية.
- التكيّف: توصيف موقف الذات التفاعلي مع ثقافة الغير وتكييفها بحذف عناصر من كلّ ثقافة أو زيادتها أو تغييرها أو تحويرها حتّى يتحقق مزيج جديد في معجمه وتركيبه ودلالته، مما يؤدي إلى تطوير الثقافة العمليّة والنظرية في آن.
- التحصّن: موقف يتّخذه المثاقف حينما يخشى التيه في ثقافة غيرية ذات خصوصيات كثيرة، إنّه تحصّن المثقف الواعي الذي يرفض استلاب الفكر والاستعراض الجاني.
- التطرّف: انتقال المثاقف إلى ثقافة غيرية والذوبان فيها وهجرانه ثقافته الأصلية كأن يتفرنس أو يتأمرك، أو يتعرّب أو يتأسلم؛ أي كلّ من يتخذ ثقافة غيره أصلا يقيس عليه غيره؛ إنّها قياس مقلوب النسبة إلى ((التمثّل)).
- المحيطة: تأتي في مقابل القولية؛ إذ ليس هناك قوالب أو فطريات معطاة سلفا وموجودة في كلّ إنسان عادي حسب نظرية غائية: الجنس لا ينتج إلّا جنسه والنوع لا يتولّد عنه إلا نوعه. لكن المحيط هو ما يجعل الإنسان سويا، أو معطوبا، أو غير إنسان؛ فالمحيط يخلق خواص الإنسان وسماته، والمحيط مختلف ومتطوّر وخاضع لثورات وطفرات¹.

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 275، 276.

أما الآليات، كتزليل مجسد للإواليات، فتتمثل في: التطابق، والتفاعل، والتحرز، والقلب¹. وقد كشف "مفتاح" عن هذه الإواليات والآليات في مدونات "ابن رشد" و"حازم القرطاجي" و"ابن بطوطة" في النص الرحلي، و"علاّل الفاسي"، والشعراء المعاصرين؛ كـ"المحاطي" و"محمد بنيس"، و"أدونيس". وهي في الأخير لا تخرج عن إطار الأبعاد الكبرى لنسق الثقافة/ الحقيقة؛ البعد المعرفي، البعد الرمزي، البعد السوسيو تاريخي ضمن طرفين/ مبدأين أساسيين؛ الكونيات (الفطريات)، المحيطيات (التشييدات).

3. التحليل النسقي الثقافي وتشيد الحقيقة:

يتشكّل التحليل النسقي الثقافي لدى "مفتاح" وفق استراتيجية معرفية تركيبيّة، تراهن على تجاوز التحليل الجزئي أو المنهج الدرّي، وهو منهج يقوم « على تصوّر نظري لتاريخ الأدب، بأنه مكون من عنصرين هما الأدب والتاريخ. ويجب تحليل هذين العنصرين كلّ على حدة، ثم الجمع بينهما، ومحاولة البحث عن التوازن والتوافق أو التلازم بينهما، وعن نقاط التماس بينهما. ومثل هذا المشكل المنهجي غالباً ما يتبنّى التصرّو النظري الأحادي الذي يفصلّ الحديث في كل عنصر، ويحلّل العنصر إلى أجزائه، علماً بأنّ العنصرين معا يعتبران حقلين معرفيين واسعين ومتباعدين الواحد عن الآخر. وتكون النتيجة التركيبيّة في هذا المسلك هي محاولة الربط في النهاية بين العنصرين بروابط قد تسقط تاريخ الأدب في مفهوم ميكانيكي يبرز فيه بوضوح عنصر على حساب عنصر آخر.»²

وبغية تحقيق هذا التجاوز، لجأ "مفتاح" إلى الدمج المعرفي بين مجموعة من المقاربات المعرفية، وهي: ((نظرية التلقّي)) و((الإبستيمولوجيا التشييدية)) و((التاريخانية الجديدة))، ثم صهر هذه المقاربات ضمن إطار كلي هو ((نظرية الأنساق))، حتى يستطيع إنجاز تحقيب معرفي مركّب للثقافة العربية الإسلامية والثقافة المغربية بالخصوص.

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 277.

² أحمد بوحسن، مفهوم التحقيب وتاريخ الأدب، ضمن كتاب: إشكال التحقيب، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب)، ط 1 (1996)، ص 38، 39.

ولا ينحصر تعامل "مفتاح" مع نظرية التلقي كـ مجرد مقارنة جمالية للنصوص، مثل الشكلائية والبنوية والماركسية الساذجة - على حدّ قوله- بل يتعامل معها كـ «جزء من نسق فكري عام بدأ يؤسس نفسه منذ الستينات، معتمدا على علوم التحكم الذاتي والإعلاميات والبيولوجيا الحديثة، والفلسفات الاجتماعية الداعية إلى حرية الأفراد في ظلّ أنظمة ديمقراطية»¹. وهذا الوعي الديمقراطي هو الذي يمنح مشروعية التأويل المتعدّد للقارئ كـ عنصر فاعل في هذه النظرية، ومن ثم يتجاوز التزعة التفسيرية التي تستهدف البحث عن القوانين الكلية السببية وراء الظواهر، إلى ممارسة تأويلية تتعامل مع المعنى كتجلّ لا نهائي، والعمل التأويلي كـ مشروع إعادة بناء مستمر². ونظريّة التلقيّ مثل آية نظرية أخرى تخلّقت ضمن سياق مرّكب ومعقّد، وكشفت عن وعي عميق بتركيبة الظواهر وبينذاتية Intersubjectivité الملاحظ وبمحدودية ملاحظته وبنسبيّتها، ولذلك فإنّها لا تزعم أنّها مطلقة، وأنّها جاءت بالقول الفصل الذي يقطع قول كلّ معترض، وأنّها أتت بالحكم النافذ الذي لا يستأنف، بل إنّها أخذت على عاتقها مقاومة ديكتاتورية المناهج والجماعات والأفراد، ولكنّها ألحّت على التراضي بين المجموعات الباحثة والمؤولة لإنشاء نظرية، أو لصياغة إطار عمل أو لإنجاز فعل ما. فهذه النظرية قابلة لأن تعيش في صيرورة تاريخية، وفي صيرورة، وبذلك يمكن تعديل بعض عناصرها أو إلغائها بعضها، أو الإضافة إليها، إنّ هذه النظرية نفسها نصّ قابل لأن يُتلقى من قبل متلقّين مختلفين ذوي ثقافات قومية مختلفة»³.

وهذا ما أسماه الناقد الأمريكي "بول آرسترونغ" بـ ((إبستيمولوجيا الاعتقاد التأويلي)) التي تنظّم مكوّنات التناقل؛ إذ إنّ «اشتغال الفرضيات والافتراضات المستبقة في الفهم يفتح المجال أمام عملية إعادة التأويل وإعادة التقويم المتواترة التي تمنح النصّ تاريخه. فد يتغيّر معنى العمل وقيّمته لأنّ

¹ محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، ص 46.

² Voir : Isabel Weiss, L'interprétation, ellipses édition Marketing (Paris), 2002, p25.

³ محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، ص 46.

الفرضيات التي يؤسس القراء عليها الانسجام النصي تتغير بحسب افتراضاتهم المسبقة عن الأدب والحياة. يمكن لهذه الفرضيات المسبقة أن تتغير من جيل إلى جيل، وهو ما يحدث فعلا، ما دامت افتراضات جديدة عن الفن والوجود الإنساني وما أشبه تُطرح وتفوز بالمريدين أو تخسر التأييد وتُستبعد.¹

ولا شك أن هذا، بالضبط، ما تدعو له الإستيمولوجيا التشييدية *constructivisme* التي تقوم على مبدأ ((اللاحتمية Indeterminisme))، وهي «تنفي أن كل الأحداث محدّدة سلفا بدقّة مطلقة بكل تفاصيلها اللامتناهية في الصغر أو الكبر، تنفي اللاحتمية هذا لكنها لا تعني ما عناه "ديفيد هيوم" من أنه ليس ثمة أية حادثة ترتبط بالأخرى، بل تعني أن القوانين التي تربط هذه الأحداث ليست حتمية، فحتى لو كان ثمة حدث يشترط آخر كظرف أساسي أو أوّلي له، أو كان بينهما علاقة وثقى، فليس يعني هذا أن ذلك الحدث - فضلا عن كل الأحداث - محتمّ سلفا.²

فمع التشييدية، المعرفة ليست معطاة ولكنها مبنية، والحقيقة العلمية لا توجد، إنها مجرد وهم، فالحقيقة اليقينية لا تشغل كثيرا بال الباحث الإستيمولوجي التشييدي، وإنما ما يعنيه كثيرا هو التوافق أو التلائم *La convenance* أثناء تغطية الموضوع ومعالجته، وقراءة وضعية الفاعلين الاجتماعيين وهم يصنعون حقيقة عالمهم المعيش.³

ولكنّ النقل الحرفي لهذه المقاربات والنظريات - كما يرى مفتاح - لا يكون عام الفائدة، لأنّه قد يطمس معالم بعض الظواهر الثقافية الهامة في المجتمع الأصلي، ليست بنفس الأهمية والقيمة لدى المجتمع المأخوذ عنه؛ صحيح أن ما اقترحتّه نظرية التلقي فعّال وعملي منهجيا في حالة تناول بعض الآثار الأدبية المركزية في التاريخ الفني البشري؛ مثل المنتجات الشعرية في الأدب العربي والمعلّقات؛

¹ بول. ب. آرمسترونغ، القراءات المتصارعة (التنوّع والمصدقية في التأويل)، ص 182، 183.

² يُمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية (تقنيها وإمكانية حلّها)، دار رؤية (القاهرة)، ط 1 (2011)، ص 193.

³ Voir : Alex Mucchielli et autres, Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines, p32.

إذ من السهل أن يتتبع الباحث تطوّر تلقّي المعلّقات في العصر الجاهلي ثم الإسلامي ثم العباسي، إلى غاية العصر الحديث. ولكن الأمر قد يستعصي على الباحث الذي يريد أن يتتبع الآثار الأدبية المهمّشة والمسكوت عنها، والتي ليست من القمم في شيء. بمقياس الآداب المركزيّة¹. فهذه إحدى ثغرات نظرية التلقي، «إنها نظرية قد تتوفّق في متابعة تاريخ تلقّي القمم الأدبية، ولكنّها لا تفلح في النصوص الأغفال التي راجت ضمن الثقافة الشفوية بصفة عامة، أو بصفة خاصة ضمن حلقات التدريس في مدة معيّنة ثم انقطعت الصلة بينهما وبين الناس. إن الثقافة القديمة، في كلّ الأمم القديمة، اعترتها انقطاعات؛ ومنها الثقافة المغربية؛ فكثير من آثارها انقطعت الصلة بينها وبين القراء ولم تُحيَ إلا في السنوات الأخيرة.»² ولترميم هذا الصدع في نظرية التلقي يلجأ "مفتاح" إلى التاريخانية الجديدة، وبالضبط تاريخانية "ميشال فوكو" التي تمارس التحقيب عبر ((الابستيمي)) للبحث عن مجمل العلاقات التي قد تربط، في وقت معيّن، بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالاً لأشكال إبستيمولوجية ولعلوم معيّنة، وعند الاقتضاء، لأنظمة معقّدة³. فالابستيمية الفوكوية هي أداة لكشف القطيعة بين العصور والحقب وأنماط التمثّل والإدراك وأشكال المؤسسة وأساليب توجيه التاريخ لغايات سلطوية، فالتاريخ، بالنسبة لفوكو، «هو وقائع عداوات دنيئة وتفسيرات مفروضة بالإكراه ونيّات منحرفة وروايات مجيدة تستتر وراءها أحقر الغايات»⁴. وكلّ ما يقدّم على أنّه حقيقة كلّية انطلاقاً من نسق تحقيقي معيّن، يقوم في أساسه على سلطة معيّنة، فـ «الحقيقة ليست خارج السلطة ولا بدون سلطة... الحقيقة هي من هذا العالم؛ وهي منتجة فيه بفضل متطلّبات عدّة... لكلّ مجتمع نظام حقيقته، وسياسته العامّة للحقيقة... هناك صراع من أجل الحقيقة أو على الأقلّ حول

¹ ينظر: محمد، مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، ص 47.

² المصدر نفسه، ص 47.

³ ينظر: أوبر ديرفوس و بول راينوف، ميشال فوكو (مسيرة فلسفية)، تر: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي (بيروت)، (د.ط)، (د.ت)، 23.

⁴ المرجع نفسه، ص 100.

الحقيقة.¹

وما يجعل عمل " فوكو " مهماً بالنسبة لمفتاح، هو ضرورته للدراسات الأدبية المعاصرة؛ إذ إنّه «لا يقيم حدوداً فاصلة بين ما هو أدبي وما هو فوق أدبي، بين الناموسي وبين الشعبي، بين المهيمن وبين الهامش والمستبعد.»²

ولكن هذه الضرورة لا بد أن تؤخذ بشيء من الحيطة والحذر واليقظة المعرفية، كما يؤكّد "مفتاح"؛ لأنّ نظريّة التلقي والتاريخانية الجديدة يظهران على طرفي نقيض، فالأولى تركز على وحدة الثقافة الأوروبية وشفرتها، وانصهار الآفاق، وتعاقب القراءات، وتفاعل النص مع القارئ. وأمّا التاريخانية الجديدة فتنبني على القطيعة في الوعي الغربي والقطيعة بين الحقب التاريخية، وهدم المركزية الأوروبية بدعاويها المختلفة³. لكنّ القارئ اليقظ يمكن أن يكتشف أن «الوعي التاريخي بالاختلافات بين الماضي والحاضر يحتوي، ضمناً الإدراك الهرمينوطيقي بأن الحاضر مشروط بالماضي قدر ما كان الحاضر يمثل تراثاً يحتوي الماضي. ولا يُعدّ التاريخ الأدبي متناقضاً إذا ما تذكّر المرء أنّ فهم التاريخ يعني محاولة فهم الحاضر (المتجلى في حقيقة أنّ النص "أدبي"). ولفهم الحاضر ينبغي على المرء فهم الإسهام الذي يقدمه العمل، وإسهامه الذي يقدمه هو شخصياً للتراث (وبذا، تتشكّل تاريخانية الأدب). وتكون محاثة النص الأدبي تاريخية قدر ما يكون النص قادراً على أن يكون متعالياً أو ما وراء تاريخي. ولا توحى تسمية النص بأنه "ما وراء تاريخي" بأن النص يجسّد معنى أزلياً معيّناً منفلتاً من السياق، بل يوحي أن للنص معنى فقط بأنه يبدو وبصفة أدب لجيل تاريخي معين، أي أنه يؤكّد استحواده على ذلك الجيل، بمعنى أنه يكون معاصراً لكل حاضر.»⁴ ولقد حاول "مفتاح" - بناء على هذا- استخراج أهمّ المفاهيم المشتركة بين هذه الاتجاهات

¹ المرجع نفسه، ص 108.

² محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى النظر، ص 47.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 47.

⁴ ديفيد كورنزهوي، الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمنوطيقا الفلسفية)، تر: خالدة حمد، مركز الإنماء الحضاري (حلب/ سوريا)، ط1 (2008)، ص 264.

لتوظيفها في قراءة الثقافة المغربية، وهذه المفاهيم هي:

- دور الشفرة code في إنتاج الثقافة وتأويلها.
 - دور الحاضر في فهم الماضي، ودور الماضي في إنارة طريق المستقبل.
 - الصيرورة التاريخية بدون قطيعة نهائية وبدون اتصال كلي.
 - الثقافة نسق عام موجّه نحو غاية مهما كانت المرتكزات الإستيمولوجية للأنساق الفرعية.
 - مركزية فكرة كبرى على كل حقبة تاريخية والاستماتة في الدفاع عنها.
 - هيمنة خطاب معين على أنواع أخرى من الخطاب في كل حقبة.
 - الدور الفعّال للذات المؤلّة، كذات مشيّدّة للمعرفة والخطاب والحقيقة¹.
- إن مفتاحا، من خلال وضعه لهذه الخطاطة المفهومية، يحاول أن يستفيد من كل المفاهيم الفكرية النقدية التحليلية لعدد من المذاهب والتيارات البنيوية وما بعد البنيوية التي أسهمت بشكل أو بآخر في بناء نظرية الأنساق العامة؛ من مثل جاكسون، ولوتمان، وغريماس، وبورديو، بارت، ديريدا، نيكلاس لومان، شميت، موازان، ياوس، أيزر، غدامير، إيكو، موران، وغيرهم... وهذا هو ديدن الفكر المعقّد والتركبي الذي يحاول أن يستفيد من كلّ ما هو فعّال وإجرائي ووظيفي، ولكن هذا لا يتم بطريقة عشوائية، بل بالانتباه أيضا إلى خلفيات هذه المفاهيم الفلسفية والسياسية بغية معرفة التعامل الإيجابي معها، واستثمارها استثمارا فعّالا. فالتحليل النسقي الثقافي يتطلّب حشد مفاهيم وآليات معرفية منهاجية أكثر فعالية وإجرائية لفهم تعقيدات المنظومة الثقافية، مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة هويّة الثقافة بثوابتها ومتغيّراتها.
- وهذا التحليل المركّب سيتعامل مع التاريخ الأدبي الجديد، باعتباره نسقا منفتحا وليس مغلقا كالتاريخ الأدبي التقليدي، ويتعامل مع موضوعه (الأدب) باعتباره موضوعا غير متجانس (الأدب والمجتمع) ومُنظّم (نظام، تراتبية، علاقات العناصر، بالإضافة إلى المراقبة والقواعد) في الوقت ذاته. وتتمثل إحدى ميزات النسق المفتوح في قدرته على إيجاد وصيانة تنظيم داخل عالم مؤلّف من

¹ ينظر: محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، ص 47، 48.

مكوّنات مختلفة في تغيير دائم. فالتنظيم يدلّ دائما على: النظام، الفوضى، الأنثروبيا. تكمن المزيّة الأساسية لهذا النوع من المقاربات في مقدرتها التحليلية للظاهرة الأدبية وتقييمها، وفي وظيفتها الدينامية وكذلك في قصديتها (أهدافها وغاياتها) وأيضا في عضويتها مع مراعاة التحوّلات. وعلى غرار هذا تتوحّد مقتضيات التاريخ الأدبي (التعاقب/ التزامن) بمقتضيات التداول الأدبي (العمل على الموضوع بهدف اختبار الأفكار التي تُكوّن عنه)¹. وهذا الضرب من التحليل هو تجاوز للمقاربات البنيوية السطحية، كونه «يسمح بصرف الاهتمام نحو مجموع هام من العناصر وكذا نحو القدرة على الاهتمام بها مجتمعة أو منعزلة في الوقت ذاته. وعليه، لن يكون التحليل تائها وسط ركام من التفاصيل. كما أنّه لن يضلّ طريقه في تناول كتلة ضخمة من العناصر المتناثرة أو المفتقرة إلى نموذج واضح. وفي نهاية المطاف تجعل دراسة جميع العناصر، في علائقها وتعالقاتها وتنظيمها، التعميمات ممكنة»².

إن هذا التحليل النسقي، مع إعطائه صيرورة تاريخية غير مقطوعة، ضروري لإدراك أنساق الثقافة المغربية ككل - كما يؤكد مفتاح - والنسق الأدبي بصفة خاصة، وعقلنتها، وتجنّب بعض الهفوات التي ربما وقع فيها المؤرّخون للآداب والفلسفة والتصوّف...؛ إذ لا يمكن عقلنة وإدراك ضآلة تلقي الآثار المغربية الأدبية إلا إذا نُظر إليها في ضوء درجات تلقي البلاغة والأصول والكلام والمنطق والتصوف والنحو والتاريخ؛ فهذه الأنشطة المعرفية والثقافية لا ينفصل بعضها عن بعض، بل إنّها تتعالق وتتفاعل وتتكامل؛ فهي - وإن تنوّعت - يكون بين مجموعات منها أسس إستيمولوجية مشتركة؛ وإن تباينت ظاهريا، فإنها تهدف إلى تحقيق مقصد كلي. فهذه الأنساق يضيء بعضها بعضا، وما راج منها بعض الرواج يمكن أن يتّخذ منطلقا للكشف عمّا كان أقلّ رواجاً³.

وكلّما أردنا فهم الأدب ضمن هذه الأنساق المعرفية المتعدّدة، وضمن نسيج الثقافة المعقّد لا بدّ

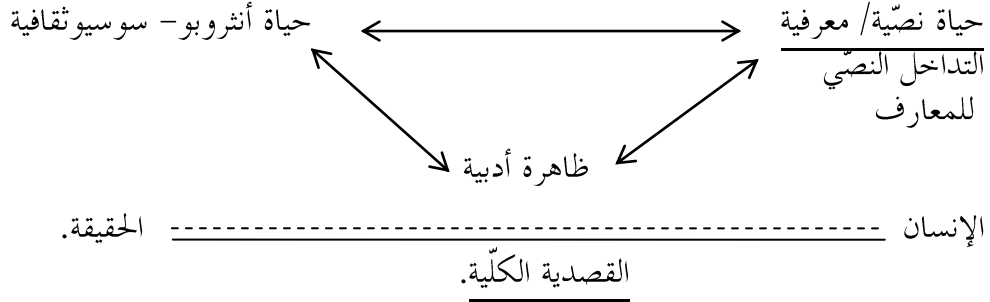
¹ ينظر: كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 237.

² كليمان موازان، المرجع السابق، ص 237.

³ ينظر: محمد مفتاح، النص: من القراءة إلى التنظير، ص 49، 50.

أن نراعي طبيعة الدورة المعرفية النسقية، أو كما قلنا سابقا البنية الدورية للمعرفة والثقافة، كما

يوضحها الشكل الآتي:



وعلى هذا الأساس، شرع "مفتاح" في تحقيب الثقافة المغربية وتشديد رؤية مقاصدية للحقيقة بمختلف تجلياتها حسب مراحل يهيمن عليها مقصد إيديولوجي معيّن. فالمرحلة الأولى هيمنت عليها:

— مقصدية الموافقات: التوفيق بين الفلسفة والشريعة، والتوفيق بين التصوّف الشيعي والشريعة، والتوفيق بين المذاهب الفقهية والأصولية، والتوفيق بين الحاكمين والمحكومين... وهذه المرحلة تنتهي عند بداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي¹. والمرحلة الثانية هيمنت عليها:

— مقصدية الانكماش والاسترجاع: وقد هدفت آثار هذه المرحلة إلى الدفاع عن النفس في البداية، ثم إلى استرجاع المجد الغابر أيام السلف الصالح من المشرق ومن المغرب؛ هكذا يجد الباحث إحياءً لتراث ذلك الماضي المجيد، (ق 9 إلى 11هـ / 15 إلى 17م).

والمرحلة الثالثة هيمنت عليها:

— مقصدية محاولة الاستمرار: محاولة الاستمرار على ما تركته الدولة السعدية (ق 11 إلى 13هـ / 17 إلى 19م)².

وبهذا الاجتهاد التحقيقي يطمح "مفتاح" إلى إعادة النظر في التحقيب السياسي المتعارف عليه

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 50.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 50.

الذي يجعل الظواهر الثقافية تابعة، ولكنه في الوقت ذاته لا يرفضه كلية، لأن السياسة نسق، والثقافة نسق، وبالضرورة هناك تعالق بينهما. ولكن التاريخ العميق والنوايا المضمرة تجعل عمر الإشكالية ليس مرتبطاً بحاكم معين أو دولة ما، إنما يمتد إلى أن يقضي نخبه فتقضي حركته، ماراً من النظام إلى اللانظام فإلى الفوضى المطلقة (الكاوس). هكذا يزعم "مفتاح" أن ((مقصدية الموافقات)) استمرت مع ثلاث دول مغربية هي: المرابطون والموحدون والمرينيون. ولما وصلت أنساقها إلى غايتها وتضاءل بعضها أو اندمج في بعض آخر تبعاً لمقبوليته الضعيفة، ولشريعته المهزوزة وجدوره التي لا قرار لها تغلب نسق الخطاب الدفاعي على أنساق الخطاب الأخرى، ثم استجمع بعض قواه نسق آخر. هكذا يمكن أن يقال إن كثيراً من عناصر النسق العام أصابها خلل كبير أو صغير أثناء القرن الخامس عشر المسيحي¹.

ويصل "مفتاح" بعد هذا التحليل النسقي إلى نواته الإستيمولوجية التي تكمن وراء الإشكالية الإيديولوجية الأبدية (الدعوة إلى الموافقات)؛ فهناك مبدأ إستيمولوجي شمولي واحد كان يحكم كل الأنساق، وهو: تسويق الشاهد بالغائب بطريق المماثلة والمشابهة، وهذا المبدأ/ الآلية ما زال يتحكم في الإنتاج الفكري المغربي إلى العهود الحديثة؛ وعليه، فإن الفكر المغربي من الناحية الإستيمولوجية، كما يقول مفتاح، ينتمي إلى ما قبل القرن السادس عشر الأوروبي، إذا ما أخذ المرء بنظرية "فوكو"².

وبالتالي، فالتحليل النسقي الثقافي المفتوح الذي يعتمده "مفتاح" يعمد إلى تنسيب هذا المبدأ الإستيمولوجي الكلي (تسويق الشاهد بالغائب)، أو لنقل مبدأ المقايسة، بإضفاء الطابع اليقيني على هذا المبدأ هو الذي ورط العقل العربي في مآزق عديدة، وعطل قواه الإبداعية، وجعلها حبيسة نموذج ميتافيزيقي متعالٍ يقاس عليه دوماً كل ما يأتي، كأن يقال: «ليس هناك شعراء حقيقيون في المغرب، وإنما هم أصداًء لصوت أصيل ومحيط لمركز قوي وهو المشرق»³.

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 50، 51.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 51.

³ محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص 258.

وهذا التصور - كما يرى مفتاح - لا يقوم «على أساس من الجغرافيا والتاريخ والمجتمع، وإنما على أسس ميتافيزيقية جوهرانية وأبدية. [فهو] يستند إلى نموذج أمثل متعال تتخذه مرجعا وتقيس عليه ما سواه، والنماذج المثلى هم شعراء أوروبيون أو مشاركة؛ فما كان في مستوى شعرهم فهو شعر، وما ليس في مستواهم فليس إلاّ صدى، وما كان مثل مؤلفات الجاحظ أو ابن سلام أو ابن قتيبة أو السكاكي فهو مفيد، وما لم يكن كذلك فهو غير معتدّ به. ومردّ هذه الأحكام هو النظر إلى الأدب والفكر بمعزل عن منتجه وسياقه التاريخي والاجتماعي والجغرافي في تقاليد ثقافية وأدبية تكوّنت منها ذائقة أدبية وتصوّر فكري خاص، وهو اعتبار الإنتاج الأدبي إبداعا مطلقا. وقد أدّى [هذا التصوّر] إلى مقاييسات وموازنات قديما وحديثا. وهكذا يقاس الشعراء والكتّاب والمغاربة بشعراء وكتّاب مشاركة. فيقاس على البحري، أو المتنبي، أو شوقي أو حافظ، أو أدونيس، أو نجيب محفوظ»¹.

وللخروج من مأزق المقاييسة المضلّلة هذه، يحتاج الأمر من الناقد والمؤرّخ الأدبي والمفكر بشكل عام أن يشكل وعيا معرفيا تركيبيا يتجاوز وهم المقاييسة السطحية ووهم القطيعة الجذرية أيضا؛ فالمقاييسة أحيانا تتحوّل إلى مجرد منهاجية سطحية تنبني على تشابهات واهية ولا تقوم على خصائص جوهرية. كما أن القطيعة حاصلة في الآماد البعيدة في مجتمعات خاصة تحت ظروف معيّنة، ولكنها تفقد إجرائيتها حين توظف في المدد القصيرة؛ مثلما يقال لدى مجموعة من الأدباء: شعراء الستينيات، السبعينيات²،... وبهذا تتحول القطيعة إلى مفهوم سطحي وهش لا يؤدي دوره الإبستمولوجي الفعّال.

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص258.

² ينظر: المصدر نفسه، ص257.

الفصل الثالث:

النسقّ المعرفي التّوحدمي وإعادة بناء منظومة العقل العربي.

- 1/ جدل الوحدة والتعدد.
- 2/ مسلّمات النسق المعرفي التوحيدي.
- 3/ مبادئ المراتبية المعرفية الكوّةيز للنسق المعرفي التوحيدي.
- 4/ تطبيقات النسق المعرفي التوحيدي.

1. جدل الوحدة والتعدّد:

كنا قد أشرنا في الباب الأول إلى أن النسق المعرفي التوحيدي يعتمد محوريا على البراديجم القرآني، الذي يقوم، بدوره، على آيتين إبستيمولوجيتين هما: الاستيعاب والتجاوز، بغية تحقيق الاسترجاع النقدي للمنظومات الفكرية والعقدية أو الثقافية البشرية للكشف عن أعطائها وأعطائها، ثم بعد ذلك صهرها ضمن الجدلية المعرفية الكبرى؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

ويعتبر ((التوحيد)) في البراديجم القرآني ((مفهوم المفاهيم)) الذي يقوم بدور ((المولد الدلالي)) لمختلف أشكال التفكير والتعبير والتدبير، وفي الوقت ذاته يؤدي وظيفة ((الضبط البراديجمي)) لكل المناهج والنظريات والبراديجمات البشرية، ويوجه مستويات انتقالها من الأذهان إلى الأعيان، ومن اللسان إلى الأقلام، ويوفر الضمانة المعرفية للحوار البناء بين الرساميل المعرفية والرمزية، ليدرجها ضمن السكة الحضارية الإنسانية الفعالة، فيحقق الإنسان بدوره التنمية الإنسانية الاستخلافية المتكاملة، ويستعيد سلطة ((النص المعرفي)).

إن هذا الإدراك الجدلي المعرفي التفاعلي هو الذي يشكل «وحدة تلمم شتات الإنسان المعرفي، وتوحد بين زوايا إدراكه؛ وتكسبه جهاز تنسيق معرفي يمكن من انتظام الأصول المنهجية وطرق الاقتراب والتناول وفق نواظم توحيدية؛ مما [يوجد] نسقا إسلاميا متميزا في المعرفة، قوامه الوحدة والاتساق، و[يسر] سبل التعاضد المنهاجي بين ما كان ظاهره التباين والتنافر. [فيهم بذلك] في إطلاق قدرات الإنسان التفسيرية لبصائر الوحي، والتسخيرية لمفردات الكون. إن عدم إدراك بنائية الوحي ووحدته العضوية، ومواءمته للإنسان في تكامل مع الكون وتفسيره له على المستوى القصدي، قد كان - عبر تاريخ المسلمين - وراء الوقوع في أضرب من التعضية والتمزيق، تسببت في خلط منهاجي كانت له آثار غير إيجابية على مختلف المعارف المرتبطة بالوحي وعلى واقع

الأمة»¹. وبالتالي يستدعي الأمر تشكيل عقل اجتهادي جديد يقف على أسباب الارتباك المنهاجي، يستطيع ردم الفجوة التي تفصل بين الإنسان والوحي، ويصدّ كل أشكال الاختراق التأويلي والمنهاجي التي تحول دون بناء عقل معرفي توحيدى². وكلّ محاولة لإعادة بناء منظومة العقل العربي من منظور الوعي التجديدي، تستلزم ضمناً إعادة مفهوم التأويل، كـ « فعل قرائي يروم بناء المعنى، استناداً إلى أدوات ومرجعيات وقواعد في العمل، والتزام مطلق بحدود البلاغة التأويلية، وهي خلاصة تجارب جماعية في تأطير الفهم وبلوغ الدلالة. إنّ التأويلية التي ارتضاها النسق التأويلي العربي الإسلامي مؤسسة على بلاغتي الارتداد الفعّال نحو المرجع المؤطر: الديني، والعقدي، واللغوي، والنحوي، والبلاغي، والتاريخي، والاجتماعي. وبلاغة الامتداد في اتجاه استقصاء المعنى وتكوينه، وما يرتبط بذلك من اجتهادات وفروض وتخمينات، فيما لم ترد فيه نُقولٌ. وكذا إنجاز ألوان من الربط بين النص وسياقه، والترجيح بين الأقوال، وصرف الظاهر إلى الباطن. ويتطلّب ذلك كلّ التوفّر على مهارات، بل بلاغات في الحفظ والتحقيق والتنسيق.»³

وبلاغتنا الارتداد الفعال والامتداد الإيجابي هما اللتان اعتمدنا عليهما في استراتيجية المفهمة الكلية للوحدات المفهومية البحثية، كونهما وجهين يجسدان الآليتين الإبتيمولوجيتين للبراديجم القرآني؛ الاستيعاب والتجاوز. وانطلاق العقل العربي من الوعي البياني والوعي الصوفي العرفاني الذي يتجاوز أداتية العقل البرهاني هو الذي يعيد اللحمة لمفهوم الإنسان ومفهوم الكون ومفهوم الحياة والعالم وما وراءهما. وهذا ما نلمسه في النقد الصوفي المعرفي التوحيدي لكل الحقول المعرفية الأخرى التي جزّأت مفهومية الإنسان وأفقرت دلالية الكون والحياة، وحصرت النظام المعرفي

¹ أحمد عبّادي، مقدّمة كتاب: مناهج الاستمداد من الوحي (أعمال الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء/ المغرب)، 5-6 مارس 2008، دار أبي الرقراق (الرباط)، ط1 (2008)، ص06.

² المرجع نفسه، ص6.

³ محمد بازي، التأويلية العربية (نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 (2010)، ص21.

للإنسان ضمن آلية البرهان والاستدلال وهمشت المقايسة والتمثيل والحدس والذوق. وهو الأمر الذي جعل "مفتاحاً" ينبري للدفاع عن أطروحة تكامل العقلانيات وتفاعلها والدعوة إلى فلسفة العقل الشامل بدل فلسفة العقل المستقيل*.

وقد ظهر هذا في عدّة مواقع من كتبه؛ إذ يقول - مثلاً - في كتابه (التلقي والتأويل): «إن العمليات المعرفية متكاملة: المعرفة المبنية على الاستقراء والصياغة المقولية والتصنيف، والمعرفة القائمة على المقايسة، والمعرفة التي أساسها الفطرة والذوق: وابن الخطيب أفسح المجال في كتابه [روضة التعريف بالحلب الشريف] لهذه الأنواع من المعرفة؛ فقد استثمر الحدود والمعرفات، وبين كيفية أخذها من العلة الفاعلية أو الصورية أو الغائية أو العادية، كما بين كيفية تأليف البراهين؛ كما أنه لما تحدّث عن أنواع الإدراك والقوى وضروب التناسب أنهى كلامه بقوله: ((وهذه أمور ظنيّة وقياس غائب على شاهد))؛ وأما المعرفة الذوقية والإلهامية فهي أمّ الكتاب ولبابه.¹

كما يردّ "مفتاح" في كتابه (رؤيا التماثل) على أطروحة "الجابري" القائمة على تصنيف العقول؛ العقل البرهاني، البياني، العرفاني من منظور قطاعي؛ إذ يقول: «من الاختزال المحلّ والتسرّع في الأحكام أن تنعت بعض أنواع الخطاب تلك [يقصد الخطاب الصوفي بالخصوص، وكذلك الأفلوطينية والهرمسية] بأنها نتاج العقل المستقيل، وبعض آخر منه [الفلسفة العقلانية] بأنه نتاج العقل المستنير؛ ولعل مردّ هذا ((الجور))، هو فصل الخطاب الصوفي عن غيره من أنواع الخطاب الأخرى بدون مراعاة النسقية متّصلة الحلقات ضمن حلقات الثقافة العربية الإسلامية، وعدم الاهتمام بدور الهرمسيات والأفلوطينيات في النهضة الأوروبية وما بعدها مما أفاض فيه

* تمثّل فلسفة العقل المستقيل - كما يوضح هذا الجابري في مشروعه - نظاماً معرفياً عرفانياً، وهو دخيل على النظام المعرفي البياني العربي؛ إذ تبلور مع دخول الهرمسية والأفلوطينية والغنوصية والماتوية وغيرها إلى المنظومة الفكرية العربية، ويؤكد هذا النظام المعرفي على عجز العقل البشري في تحصيل أية معرفة سببية بالله وبالكون، الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمرّ عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا: الله.

- ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 159.

1 محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، ص 212.

الباحثون من تخصصات مختلفة وقدموا فيه أطروحات متنوعة... إن المسألة أعقد مما يُتصور.¹ ولعل النظرة العميقة للخطاب الصوفي تكشف لنا عن رؤية معرفية نقدية، تسعى إلى تجاوز الرؤية الفقهية والكلامية والفلسفية التي تعاملت مع الوحي وفق رؤية دلالية سكونية؛ فالفقه ركز على الرسوم والأوضاع الخارجية قبل الآثار الداخلية. وعلم الكلام حوّل خطاب الوحي إلى مجادلات نظرية. وأما الفلسفة فحوّلت مفهوم الله إلى تصوّر مجرد مفصول بالكلية عن العالم والمخلوقات. ومن ثم فقد كانت الرؤية الصوفية ثورة معرفية على النتائج التي آلت إليها أشكال هذه العقلانيات في قراءتها للوحي، والانتهاة إلى إغائه واحتوائه. وبالتالي، الوصول إلى فقدان المعنى.²

وأزمة انسداد المعنى هذه، هي ما آل إليه ((اللوغوس)) في الغرب أيضا. فماذا يعني ((موت الله)) ومن ثم ((موت الإنسان))؟ ماذا تعني هذه البلاغة الجنائزية التي بلورها الفكر الغربي؟ إنها تعني موت الدلالة؛ فالعقل، بما هو طاقة جبارة للتحليل والتركيب، وقدرة فائقة على التجريد والمماهة ونزوع طموح نحو الحياد والموضوعية، يقضي على ثراء الوجود ويذوّب التزعة الفردية في بوتقة الكليانية. هذا هو المنطق الذي واجهته المعرفة الصوفية بالرؤيا والإشراق والتخييل، والمحبة. وهكذا، فثمة عقلان: عقل تجريدي يركز على التصوّر والمقولة والبرهنة، يفصل الأشياء عن بعضها ليصطنع بينهما وحدة واهمة، ويقمع الأحلام والأوهام والرؤى، ويدرس المجتمعات ليسهل إخضاعها. وعقل إشراقي يجد مرتكزه في الوحي أو الرؤيا أو الشرع، به تتوحد بمقدار ما تنفرد، وتأتلف بمقدار ما تختلف، ونقترب من الأشياء بمقدار ما نقترب من ذاتنا، ونتصل بأجسادنا بمقدار ما نتصل بخالقنا. به نستعيد الهوى باستعادة الوحي، ونعمل العقل بتدبير الأمر، ونعرف أنفسنا والأشياء بقدر ما نعرف الله، ونحب أنفسنا والأشياء بقدر ما نحب الله. وبواسطة هذه الرؤية الصوفية يكتشف الإنسان البعد المتعالي فيه، فيتحوّل إلى ((إنسان كامل)) تنحصر فيه

¹ محمد مفتاح، رؤيا التماثل (مقالة في البنيات العميقة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005)، ص52،53.

² ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير (بيروت)، ط2 (2007)، ص41.

الحقائق كلّها وتظهر فيه جميع الأسماء ويحوز رتبة الإحاطة بجميع الموجودات - كما يقول ابن عربي- فيتحوّل عندها من جرّم صغير إلى كون كبير. وإنه لذو دلالة بالغة أن يؤول العقل الصوفي إلى مفهوم ((الإنسان الكامل))، وأن يؤول العقل الغربي إلى ((موت الإنسان))¹.

هذه المفارقة الإنسانية الكبرى هي التي دفعت "إدغار موران" إلى أن يعيد النظر في مفهومية الإنسان التي يحكمها قانون ((الوحدة المتعدّدة/ الاختلافية L'unité multiple))؛ إذ يقول:

«كلّ ما يوحدنا يفصلنا، بدءاً باللغة: فنحن ملتئمون عبر اللغة منقسمون عبر الألسنة. نحن متشابهون عبر الثقافة ومختلفون عبر الثقافات. وكلّ ما يسمح بالفهم يثير اللافهم بين الثقافات، لأننا لا نرى أن الاختلاف هو العمق الأثروبولوجي المشترك. إننا غير أكفاء، ما دما ننظر إلى الغيرية L'altérité كضدّ للهويّة. إن ذروة المفارقة Le comble du paradoxe أن نعالج مفهوم الإنسان مثل كلب أو خفاش أو ثعبان... يعني أن نلفظه خارج جنسه الإنساني.»²

فهناك وحدة إنسانية، وهناك اختلاف وتعدّدية إنسانية، ضمن كلّ اختلاف إنساني توجد وحدة، وفي كلّ وحدة يوجد اختلاف. الوحدة ليست فقط في الخطوط البيولوجية لسلالة الإنسان العاقل. والاختلاف ليس فقط في الخطوط النفسية، والثقافية، واجتماعيات الكائن البشري. هناك أيضا تعدّدية خالصة بيولوجيا في قلب الوحدة الإنسانية³.

في جميع الأشياء الإنسانية، الآخر المتعدّد لا يستطيع تقنيع masquer الوحدة، ولا الوحدة القائمة تقنّع التعدّد: الاختلاف يُخفي الوحدة، ولكن الوحدة تخفي الاختلافات. لا بد أن نتجنّب الفهم السطحي الساذج للنسق الذي يرى أنه حين تغيب الوحدة يبرز التعدّد، أو حين يظهر التعدّد تغيب الوحدة. فالأمر يحتاج إلى فهم تركيبي تكاملي، حتّى لا يسقط العقل/ الفكر في الفصل disjonction، الذي يهيمن دائما على الصيغ المعرفية للثقافات الإنسانية. فهذا الفكر الفصلي

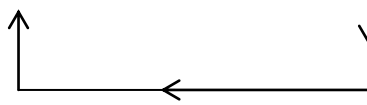
¹ ينظر: علي حرب، المرجع السابق، ص41،42.

² Edgar Morin, La méthode (T5. L'humanité de l'humanité, L'identité humaine), Editions du seuil (Paris), 1er pub (2001), p70.

Ibid, p70 .

La pensée disjonctive كثيرا ما يفصل الإنسان البيولوجي عن الإنسان الاجتماعي، إنه فكر اختزالي يتسر الوحدة الإنسانية في جوهر خالص بيو-تشريحي bio-anatomique. هكذا، يغيب الإنسان لصالح المكونات البيولوجية، والبنيات، والآلات لدى الحتمانيين¹. إن الوحدة الإنسانية لا يمكن اختزالها ضمن مصطلح، أو خاصية، أو تعريف. إننا نبحت عن الوحدة التي تنتج qui produit التعدد؛ والتعددية التي تعيد إنتاج الوحدة qui reproduit؛ إنها وحدة المعقد التوليدي، الذي أسماه "ماركس الشاب" بـ الإنسان التوليدي الذي يوّد فعليا اختلافات لا نهائية².

Diversité التعدد/الاختلاف → unité الوحدة



«إن كثر الإنسانية يوجد في تعدديتها/ اختلافها الإبداعية، لكن منبع إبداعيتها يوجد في وحدتها التوليدية.»³

وهذا التصور المعرفي النسقي للإنسان الذي يُيلوره "إدغار موران" هو الذي يتبناه "محمد مفتاح" في مشروعه؛ إذ يقول: «إن اختلاف المحيطات والبيئات يجعل التجليات اللغوية والحركية والإبداعية متنوعة؛ فهناك لغات متعددة وحركات مختلفة وأشكال ثقافية؛ ومن ينساق وراء هذه الأصناف من الاختلاف فإنه قد يعتقد أن هناك تباينا شاسعا بين حضارات الشعوب وثقافتها؛ ويؤدي هذا الاعتقاد إلى نتائج وخيمة العواقب؛ إن ما يرى من خلاف أمر لا مفر منه يكون في مواقف الفرد الواحد، وبين أفراد الأسرة الواحدة، وبين جهات القطر الواحد، وبين الأمم.»⁴ ومن ثم، فإن «واقع الاختلاف لن يزحزحنا [والقول لمفتاح] قيد أمثلة عن الاعتقاد في المشتركات الإنسانية،

1 Edgar Morin, La méthode (T5. L'humanité de l'humanité), p70,71.

2 Ibid, p71.

3 Ibid, p72.

4 محمد مفتاح، مفاهيم موسعة لنظرية شعرية (اللغة- الموسيقى- الحركة)، ج1: مبادئ ومسارات، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2010)، ص135.

واستصحاب حالها؛ لأن القدرات الإحساسية والإدراكية والمعرفية والحركية واحدة؛ فمهما حدث من تطوّر أو ثورات في الكون أو في مجموعات بشرية، فإن هناك نُوى تبقى مستعصية على الاقتلاع؛ تلك النوى هي ما يجعل الناس مؤهلين للاتفاق على القوانين العلمية، وللاتصال وإن اختلفت اللغات الطبيعية والحركات الجسدية، والإنجازات الثقافية؛ يرتاح الناس جميعاً للمبصرات الجمالية، ويطلبون للأصوات الشجيّة، ويستلذون المذوقات المملوذة، وينشرون للروائح العطرة، ويستكينون للملموسات الناعمة. في ضوء هذا المشترك الذي هو نتيجة الأرومة الواحدة، نفهم سرّ اهتزاز المستمعين للشعر وللموسيقى، على الرغم من أنهم لا يفهمون لغة ما يُنشد، ومن أن ما يُعزف ليس من موسيقاهم، وإن كان ذلك الاهتزاز لا يكون في مستوى استجابتهم لشعرهم وموسيقاهم.¹

فاستناداً إلى هذه الجدلية بين الوحدة والتعددية/ الاختلاف، وبين الكونية والخصوصية، يسعى "مفتاح" إلى تشكيل رؤية معرفية توحيدية للثقافة الإنسانية، تبحث في المشترك البشري العميق بين التصوّرات الهندية والفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية والأفلوطينية وبعض التيارات الصوفية والفلسفية والأدبية الحديثة والمعاصرة؛ كالوجودية والرومانسية. وهذه الرؤية المعرفية التوحيدية تقوم على مرجعية فلسفية كونية، يسمّيها مفتاح بـ ((فلسفة انتظام الكون)) التي تقوم على مفاهيم: ((التشاكل، التطابق، والتناسب، والتناظر، والتناغم، والتنافر، والتعاطف، والتجاذب)) كما «توظّف أوليات التقييس أو التمثيل لتحقيقها وللربط بين ما في العوالم والكون. ذلك أن هذه الفلسفة تسلّم بوجود ((شيء ما)) تتوالد فيه الموجودات؛ وإذ كانت هذه الموجودات تنتمي إلى ((أب)) واحد، فإنّ بينها تشابهاً واختلافاً بالضرورة. وأمّا إذا افترضت وجود شيء من ((لا شيء)) فإنه يلزم وجود أشياء متباعدة لكن لا بدّ من الوصل بينها حتّى يمكن إيجاد سلسلة رابطة ونسب جامع؛ وعليه، فلا بد من إنشاء فضاء للتشاكل والعلاقات لترتيب الموجودات والكائنات

¹ المصدر نفسه، ص 135، 136.

مهما كانت طبيعة المسلّمة المنطلق منها.¹

ومن المبادئ الأساسية لفلسفة انتظام الكون؛ مبدأ ((المحبّة)) التي هي سبب قريب وبعيد للتناكح والزواج، ومبدأ ((السريان))؛ إذ النفس الكليّة سارية في كلّ شيء، سارية في جميع أجزاء العالم وأشخاصه بالتدبير والصنعة والإحكام، ومبدأ الحياة؛ إذ إن درجات الحياة مختلفة، فحياة الأرواح ليست متطابقة مع حياة الأفلاك ولا حياة الأفلاك متماهية مع حياة الإنسان ومع حياة الصخر، وعليه، فإن درجة حياة كل موجود هي بمقدار استعداده وقبوله للحياة. وكذلك مبدأ التجاذب الذي يقوم على أنّ كلّ من وما في الوجود بينه تجاذب ودفع، ومناسبة ومنافرة؛ المناسبة جاذبة جامعة، والمنافرة دافعة مفرقة ومحصصة. وهذه المنافرة هي التي تقود إلى مبدأ آخر مؤسس؛ وهو مبدأ الاختلاف؛ بين الناس وبين الشرائع، وبين الأزمان، وبين المقاصد والتوجّهات. ثم يأتي مبدأ الاستحالة والاتصال؛ وهو ما يقع به التوالد والتناسل من جرّاء السخونة ومن جرّاء التطور الطبيعي؛ فالعناصر الأربعة والمولّدات يستحيل بعضها إلى بعض؛ النار والهواء والماء والتراب بينها تنافر من كلّ وجه إذا لم تكن واسطة؛ لكن الواسطة تجعل بينها مناسبة من جهة ومنافرة من جهة². وبناء على هذه المبادئ الكليّة، فإن معظم نماذج ثقافات البحر الأبيض المتوسط — كما يرى مفتاح — تجمع «على أنّ هناك إلهًا واحدًا له صفات الجلال والجمال وهو الذي خلق هذا العالم وهو الذي يفنيه وهو الذي يعيده، وأنّ هناك عالماً للأرواح فيه الملائكة الذين يتلون إلى الأرض ثم يعرجون إلى السماوات العلى بعد إنجاز مهامهم مثل الإتيان بالوحي ونصرة المؤمنين وهزم الكافرين ومراقبة أفعال الناس وأحوالهم وإحصائها في كتاب مبين يلقاه الإنسان يوم القيامة؛ وفيه الجن الذين يتشكّلون في هيآت البشر فيستمعون ويخالطون ويسكنون الرجال ويلامسون النساء؛ وفيه الشياطين الذين هم أعداء البشر في هذا الكون، وأنّ هناك عالم الكواكب السبعة، الذي مركزه الشمس، بأفلاكه وأبراجه ومنازله؛ وقد أسندت إلى هذه الكواكب خواص وتأثيرات نشأ

¹ محمد مفتاح، رؤيا التماثل، ص 16.

² ينظر: المصدر نفسه، ص [16 - 20].

عنها علم أحكام النجوم فتحدّد مصائر الناس والأشياء، وأنّ هناك عالم ما تحت القمر الذي فيه عالم العناصر الأربعة والطبائع الأربع والأحلاط الأربعة والإنسان والحيوان والنبات والجماد.¹ على أنّ هذا التماثل والانتظام بين الثقافات ليس معناه التماهي والتطابق، وإنّما «كلّ تماثل يتضمّن اختلافًا.. والاختلاف قانون إلهي غير منسوخ أو منقوض.»² فكلّ الثقافات، إذن، تتماثل مع بعضها في الوقت الذي تختلف فيه عن بعضها. وهذا ما يقودنا إلى أن نبحت في المسلّمات الأساسية التي يبني عليها النسق المعرفي التوحيدي عند "مفتاح".

2. مسلّمات النسق المعرفي التوحيدي:

يتشكّل النسق المعرفي التوحيدي عند "مفتاح" عبر مجموعة من المفاهيم التي تكوّن ((النواة الصلبة)) لنحوية التفكير والتعبير والتدبير، ومن أهمّ هذه المفاهيم: التراتب، التدرّج، والاتصال، والانفصال، والانتظام، والمماثلة والمشابهة... وهذه الأخيرة تركز على ((مبدأ كلي)) بمنحها تماسكها الفلسفي، ويعطيها مشروعيتها العلمية، وهو مبدأ: ((لا شيء يأتي من لا شيء))³. وبخصوص هذا المبدأ يشير "نيكلاس لومان" أنه متجذّر في معظم الثقافات الإنسانية، وهو ما يظهر من خلال «التمييز (متحرّك/ ساكن) بأنّ هذا التمييز يقدّم إمكانية تصوّر وحدة التمييز، وذلك في الله ذاته، في المحرّك اللامتحرّك بالمفهوم الأرسطو طاليسي. فالله هو الجهة اللامتحرّكة بحدّ ذاتها والمسؤولة عن كلّ ما يتحرّك وكلّ ما هو ساكن، وهو الجهة التي تُراقب، وتخلق الأشياء منها وما إلى ذلك. هذا يعني أنّ ثمة وحدة تعلو التمييز بين المحرّك واللامتحرّك. ومن الممكن التوسّع في هذا من خلال علم الكونيات La cosmologie أو من خلال نماذج الانبعاث Emanation حيث تنبعث ثنائية من المتحرّك واللامتحرّك من ذات وحدة اللامتحرّك، إنّها لا متحرّكة بذاتها لكنها تصنع الاختلاف بين المتحرّك واللامتحرّك.»⁴

¹ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص30.

² المصدر نفسه، ص32.

³ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص30.

⁴ نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص253، 254.

وينتقد "لومان" أطروحة "ديريدا" التي تبالغ في رفض الثابت وتحويل كل شيء إلى وضعيات إنزلاقية لا تعرف الاستقرار إطلاقاً، وممارسة التفكيك الجذري لفلسفة الحضور التي تنطلق دوماً من وجود شيء ما أو فكرة ما. يقول "لومان": «يعرف من يدرس الفلسفة أن لدى جاك ديريدا تصوّراً مفاده أن الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة قد تشكّلت عن طريق الحضور (présence): إن الأشكال التي يستخدمها المرء، والتميزات التي يجربها، وعمليات التعبير الإرادية لدى هوسرل، وربّما أيضاً التواصل، تشتت دائماً وجود شيء ما، يشكّل المرء أو يصيغ باتجاهه أو إلى داخله أو يسعى للتأثير به عبر الطموحات.

يجري إدراك الحاضر بهذا المعنى بوصفه نوعية غير محدّدة للوجود أو كأنّها تهرى نظراً للفترة الزمنية. يعتبر ديريدا ذلك ميتافيزيقا ماضية. أمّا على خلفية وعي الاختلاف القريب من نظرية التمييز يتعيّن علينا اعتبار الاختلاف أساسياً، عندها يكون الحاضر الجانب الآخر لعملياتنا، الجانب المجهول دائماً. ديريدا يتحدث عن (ichnos تعني باليونانية الأثر)، هذا يعني أننا نستطيع الآن أن نفعل شيئاً ما، بيد أن الحاضر بالمعنى القديم هو غياب ما يمكننا رؤيته وجهاً لوجه، ولهذا علاقة بالتصوّر القائل بأنّ كلّ الاختلافات هي عمليات في جوهرها وإزاحة للاختلاف. لا يمكننا أن نحافظ على استقرار الاختلاف، بل يتعيّن علينا أن نبذل باستمرار، وذلك من خلال تناولنا لموضوع هذا الشيء، ومن ثمّ موضوع شيء آخر، تمييز ما ومن ثمّ تمييز آخر. يفعل ديريدا ذلك عن طريق التلاعب بالكلمات «Différence/ différence»¹. وبالتالي، فإنّه يريد أن يصل إلى أن الإنسان يعاني باستمرار من فقدان المعنى، وهو ما يقوِّض مفهوم الله أو مفهوم الذات أو مفهوم المجتمع أو مفهوم التواصل أو مفهوم البداية، ومن ثمّ تلاشي كلّ مرجعية أو نطولوجية². صحيح أن ديريدا كشف عن هشاشة منطق التطابق الذي كرّسته فلسفة الحضور ولكنه ورطنا أكثر مع فلسفة الاختلاف السائلة التي تحيل كلّ شيء إلى الصيرورة والأثر والشبحية. وهو التوجّه

¹ نيكلاس لومان ، المرجع السابق، ص 261.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 276، 277.

الذي يرفضه "مفتاح"، رفضاً قاطعاً، باعتباره يركّز على الانفصال ويرفض الاتصال، ويؤكد على التشتت والتبعثر ويقصي الانتظام.

وبغية تجاوز هذه الأطروحات المتطرّفة السائدة في الساحة الفكرية اليوم، سعى "مفتاح" إلى تشييد منهجية معرفية توحيدية تأخذ بعين الاعتبار أنّ «التشييد النظري يهيمن على المعطى في ميدان البحث العلمي، لذلك يمكن إعادة صياغة المكونات والتحكّم فيها وتوجيهها توجيهاً ملائماً يخدم استقرار المجتمع ويؤدّي إلى ازدهاره الثقافي، [كما] أنّ التشييد النظري وراؤه المستند إليها يختلف بين مجموعة وأخرى من الباحثين بل ويختلف الباحث مع نفسه بحسب السياق الثقافي والاجتماعي والنفسي والفيزيولوجي الذي يمارس فيه عمليات التفكير والبحث؛ على أن الاختلاف قد لا يحول أحياناً كثيرة دون تكافؤ الغايات.»¹ فهي، إذن، منهجية تراعي الطابع النسبي للمعرفة، وتؤكد على دور الذات العارفة في بناء مرجعيّتها، وليس تقديسها فقط، بل إعادة النظر فيها دوماً حسب الوضعيات المعرفية والسياقات السوسيوثقافية.

وعلى غرار هذا يصوغ "مفتاح" المسلّمات الأساسية لنسقه المعرفي التوحيدي:

أ. كلّ شيء يشبه كل شيء ويناسبه من جهة لا من جميع الجهات:

يعتمد "مفتاح" على هذه المسلّمة كمبدأ أساس يحاول من خلاله إيجاد علاقة بين أصناف العلوم، ووجه شبه بدون أدوات تشبيه ظاهرة أو خفيّة. وقد حاول الاستفادة من تصنيفي "أبي حيان التوحيدي" و"ابن خلدون"؛ فالأوّل قسّم العلوم إلى: علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغويّة، وتاج هذه العلوم جميعاً هو ((الأخلاق))؛ فهي المنبع الذي تفيض عنه وتغيض فيه فتتشاكل وتتكامل بالوحدة وتختلف وتتباين بالكثرة، ودرجات مشاكلها تتخذها بدرجة القرب أو البعد من المنبع. وأمّا الثاني، فقسّمها إلى قسمين: علوم نقلية وعلوم عقلية؛ فالأولى هي علوم القرآن والحديث والفقه والفرائض وأصول الفقه وعلم الكلام وعلم التصوّف وتعبير الرؤيا. والعلوم العقلية هي العلوم العددية والهندسية وعلم الحياة والمنطق والطبيعيات والطب والإلهيات والسحر وعلم

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 25.

أسرار الحروف. وتصنيف "ابن خلدون" ينطلق من منبع يفيض عنه فيضا ويغيض فيه غيضا، هو المحافظة على ((عقيدة السلف))¹.

وعلى غرار هذين التصنيفين حاول "مفتاح" وضع تصنيف يخص الثقافة المغربية. يقول: «إنّ الثقافة المغربية إلى عهد خروج المسلمين من الأندلس كانت تهدف إلى وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بأعباء الجهاد. ولتصحيح هذا الافتراض يمكن تبني ترتيب للعلوم مخالف لما اقترحه "ابن خلدون"، باعتبار درجة التعبير عن الافتراض. وحينئذ قد يكون ترتيبها على الشكل التالي: شعر الجهاد وعلم القرآن وعلوم الحديث وعلوم الفقه وأصول الفقه والتصوّف والتاريخ وعلم الكلام... وعلوم الآلة، فالعلوم العقلية.»²

وفي هذا السياق يؤكد "مفتاح" على أن نظرنا لهذا التصنيف لا يجب أن تكون نظرة تجزيئية، بل نظرة نسقية شمولية؛ إذ كلّ علم «فيه شيء من خصائص المنبع الشكلية والوظيفية، وذلك الشيء هو الذي يجعل العلوم متشابهة بالذات أو بالتعددية. وعلى هذا، فإن النحو والمنطق أو العدد أو الهندسة يشبه في جهة من الجهات الشعر أو علوم القرآن والحديث؛ وتبعاً لهذا، فإن هذه العلوم المجرّدة الآلية التي ليست مرتبطة بزمان ومكان معيّنين تسهم بنصيبها في التعبير عن الإشكال حينما توضع في نسق المجتمع وثقافته؛ على أنه قد يقال: إنّ الشبه موجود حقاً على مستوى الوظيفة وليس على مستوى الشكل، ولكن فليعلم أن الوظيفة تحدّد الشكل»³، وفق الرؤية التوحيدية.

ب. كلّ شيء قابل للتدرّج:

تعدّ هذه المسلمة مفتاحاً أساسياً لفهم عديد من الظواهر الأدبية المعقّدة، وعلى رأس هذه الظواهر ظاهرة ((التناص))، أو ((التداخل بين النصوص)). وقد انطلق مفتاح في فهم هذه الظاهرة من وضع مفهومين محوريين هما: التعضيد والمناقضة ثمّ درّجتهما إلى درجات؛ فدرجات التعضيد هي: المطابقة والمناظرة والمحاذاة والمماثلة والمضاهاة والمضارعة والمشاكلة والمشابهة. ودرجات

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص25، 26.

² محمد مفتاح، المصدر السابق، ص26.

³ المصدر نفسه، ص26.

المناقضة هي: الاختلاف والتمايز والتغاير والتضاد والتقابل والتطابق والتناقض والمزايلة. على أن هناك منطقة محايدة بينهما هي الصفر، منها ينطلق الإيجاب أو التعضيد ومنها ينطلق السلب أو المناقضة¹.

ويحاول "مفتاح" عبر ((منطق التدرّج)) أن يطوّر مفهوم التناص إلى مفهوم ((التفانّ Inter art)) ليستطيع فهم وتفسير طبيعة العلاقات بين مختلف الفنون، والكشف عن طبيعة ((الموضوعة thème)) كوحدة معرفية أساسية في كل الفنون، وآليات نموّها وتشعبها، يقول: «ضمان وحدة الرسالة في السيميائيات هو الموضوعة في تحليل الخطاب، والموسيقى؛ وتعرف بأنّها كل فكرة تركيبية (لحنية)، أو إيقاعية دائماً، أو دلالية (تناغمية) ذات خصائص قابلة لأن تنمّي، أو تنوع. والموضوعة قد تكون العنوان، أو البداية، ثم تتفرع إلى موضوعات صغرى في تكرار، وتطوير، وخصوصاً في النصوص/ المقطوعات التقليدية التي تكون فيها البداية تتوقع النهاية، والنهاية تعود على البداية؛ وأما النصوص الحديثة، والمعاصرة، فكثير منها مبعثر، أو متراكم، ولا يدور حول موضوعة معيّنة.

تنمو الموضوعة وتتطورّ بالتحويل، والقلب، والإبدال، والعكس، والحذف، والتشتت، والبعثرة؛ ومهما كانت المظاهر التي تتجلّى، فإن هناك نظاماً وراء الفوضى، مثلما يجد القارئ ذلك في أشعار المتنبي وأدونيس.. وموسيقى بتهوفن، وفاكنر. وقد أُلحنا إلى مشابهة بين قصيدة (الأرض) لمحمود درويش، وبين أية سيمفونية محكمة التأليف، من حيث إن المفاهيم المذكورة أعلاه أساس التأليف في الميدانين. ولهذا ارتأينا أن مفهوم التناص غير موف بغرض الوصف والتحليل، فاقترحنا مفهوم ((التفانّ))². لأن منطق التدرّج يفتح إمكانيات كبيرة لتطوير المنظومة السيميولوجية لدى الإنسان.

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 27.

1 محمد مفتاح، مفاهيم موسّعة لنظرية شعري (اللغة - الموسيقى - الحركة)، ج 3: أنغام ورموز، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2010)، ص 30، 31.

ج. كل شيء ينسجم مع كل شيء:

تنطلق هذه المسلمة من الرؤية الوسطية للعالم؛ فالإنسان عالم وسط بين عالمين؛ عالم علوي وعالم سفلي؛ ففيه من العالم العلوي آيات ومن العالم السفلي خصائص؛ فيه أقباس من نور الله وملائكته، وفيه بعض أخلاق الحيوان والنبات والجماد. ولذلك حين نعود إلى التعابير اللغوية نجد الإنسان يشبه بما هو أعلى منه وبما هو أدنى منه. ومن ثم، فإن هناك تعالقا وتناغما وتشابها بين العالم العلوي وعالم الإنسان والحيوان والنبات والجماد؛ مع إمكان تحليل عناصر كل عالم إلى درجات صغيرة. فإن أدنى درجة من سلم المخلوقات فيه شيء من المنبع؛ فالمنبع تفيض عنه العناصر فيضا وتغيض فيه غيضا، سواء أكانت هذه العناصر طبيعية أو عناصر ثقافية¹.

ولكن هذا الانسجام ليس مبنيا على الارتباط الصلب، بقدر ما هو مبني على نوع من الارتباط المتبادل، أو كما يسميه "لومان" بـ ((الترابط الرخو))؛ فالأنساق المترابطة بشكل رخو تكون أكثر استقرارا من الأنساق ذات الترابط المحكم. فالوصل المحكم منشأة بعيدة الاحتمال للغاية، ولا نجدها في الطبيعة. الكائنات الحية وكذلك المنظومات الاجتماعية مبنية على أساس الترابط الرخو؛ إذ يمكننا تحمّل استبدال أشخاص معينين في المناصب المسؤولة، ولا يؤدي هذا الأمر إلى تغيير الرواتب، ولا إلى إعادة صياغة البرامج، وإذا جرى ذلك فلأن الأمر يتعلّق عند ذاك بتكيّف نوعي ما². وهذا الترابط الرخو هو الذي يخلّص الإنسان من كثير من الحتميات؛ البيولوجية، المحيطية، اللغوية... كما يتيح فرصة للغة وللنصوص والخطابات أن تتفاعل وتتطور.

د. كل شيء يتصل بكل شيء آخر:

تأتي هذه المسلمة للقطع مع مسلمة الانفصال التي تقوم عليها الأنساق المعرفية المغلقة التي تنظر إلى الظواهر مكتفية بذاتها ومنعزلة عن بقية الظواهر الأخرى، وتنظر للحقب التاريخية وفق آلية التمايز الكلي.

¹ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 29.

² ينظر: نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص 209.

ولذلك، يأخذ "مفتاح" بمفاهيم الرؤية النسقية الثقافية المفتوحة؛ كالتأرجح والتموج؛ مما يعني ارتفاعاً فانخفاضاً فارتفاعاً فانخفاضاً فارتفاعاً وهكذا. وهذا ما يرشح أن الفرضية الأساسية في تحقيب الثقافة المغربية - حسب مفتاح- هي كالاتي: كان الإيقاع أو اللازمة المترددة هو الصراع مع الأجنبي، وهو صراع ما زال مستمراً وإن كان يتزّياً بأزياء مختلفة. وإذا كان التأريخ المغربي القديم يصحّ أن يفسّر في ضوء قوانين الفيزياء التقليدية وخصوصاً المبدأ الثاني للدينامية الحرارية الذي يعني انتهاء التنامي في حالة الاستقرار فإن المؤثرات الخارجية والداخلية للنسق تجعل المغرب يعيش دينامية متسارعة مليئة بالمفاجآت؛ ولكن مؤثرات الثقافة المغربية ستقوم بأدوارها لتكثيف الإنسان المغربي مع محيطه¹. الأمر الذي ينفي كلّ قطيعة أو انفصال مطلق بين المحطات التاريخية أو بين الأنا والآخر فالمسألة مسألة أشكال متعدّدة من الاتصال.

3. مبادئ المراتبية المعرفية الكونية للنسق التوحيدي:

تختلف المراتبية التوحيدية عن غيرها من المراتبيات الوضعانية الأخرى التي تؤطّرها الفلسفات المادية التي عادةً ما تنبني على سلطة كنيّة قاهرة، تلغي إمكانيات وجود أطراف أخرى مختلفة عنها أو لا تريد الانضواء تحت هذه السلطة. ولقد عملت فلسفات الحدائث على توطيد هذه المراتبية الكليانية باسم (العقل/ العلم/ التقنية) وحاولت أن تستدمج كلّ البنى الأخرى ضمن دائرة هذا الثالوث مع إقصاء كلّي لكل ما يبدو أنه مخالف للعقل سطحياً؛ كالمقدس/ الدين، الأسطورة، الحلم، ...

ولذلك حينما انبثقت تيارات ما بعد الحدائث لجأت مباشرة إلى تفويض سلطة هذه المراتبية (Hiérarchie) لإعادة الاعتبار للهوامش، ويبقى صراع المركز والهوامش في التأريخ الثقافي الغربي صراعاً مأساوياً لا ينتهي.

وأول ما يميّز المراتبية التوحيدية عن المراتبيات الأخرى هو انبناؤها على علاقات واضحة عقلانية وعادلة بين الله والإنسان والطبيعة وأولى هذه العلاقات «العلاقة الجوهرية بين الله والإنسان ولا

¹ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص30.

حاجة إلى القول إن الله وفقا للقرآن ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود الوحيد الذي يستحق أن يسمّى ((موجودا)) بكلّ ما في الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء في العالم كلّهُ أن يضادّه. ومن الناحية الأونطولوجية، فإن من الواضح جدّا أن العالم القرآني ذو مركزية إلهية، ... إن الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات. وكلّ الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحدّ ذاتها أدنى منزلة في تراتبية الوجود بصورة مطلقة. وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد شيء مضادّ له، ... ولكن ثمة على أية حال اعتبار معين يجعلنا نشعر أننا نملك المبرّر لوضع مفهوم ((إنسان)) في القطب المقابل لمفهوم ((الله))، ذلك أن الإنسان هو الوحيد من بين كلّ المخلوقات من علّقت عليه أهمّية عظيمة في القرآن، وهي تلفت انتباهنا إليه بالقدر نفسه الذي يلفت مفهوم ((الله)) انتباهنا إليه. وفي الحقيقة، فإن الإنسان بطبيعته وسلوكه ونفسيته وواجباته ومصيره، ينال اهتماما مركزيا في الفكر القرآني بالقدر الذي تناله مسألة ((الله)) ذاته.¹

وهذه العلاقة الإيجابية بين الله والإنسان هي التي تترتب عليها علاقة الإنسان بالطبيعة التي لا تحكمها العلاقات الميكانيكية المادية المباشرة بقدر ما تحكمها رؤية عمرانية كونية؛ إذ إن «قصد الإعمار والإبداع والإصلاح إنما هو مبدأ وغاية فطرية سوّية لا تنفصم عن الرؤية القرآنية الحضارية لمشروع الوجود الإنساني على الأرض، وأنه لا قيمة ولا معنى للوجود الإنساني في الأرض، ولن يحقق الإنسان ذاته من دون قصد السعي والعمل والإبداع، لتسخير عالم الحياة للاستجابة لحاجات الإنسان الحياتية، ولكن على شاكلة إبداع الكون وغائيته، وأخلاقيته، وتوحيديته وتكامله.»²

وهذا هو الهدف الأسمى والمقصد الأعظم «من هداية الوحي، وهداية الرؤية القرآنية الحضارية لسعي الإنسان في الحياة الدنيا، أن يكون سعي الإنسان على شاكلة نظام الكون في العطاء والإبداع والتكامل والإصلاح، كما أن التزام العلمية السننية الشمولية، في التعامل مع نظام الكون وتسخيره لمصلحة الإنسان، إنما هو تعبير عن الفطرة السوّية، وجعلها في بؤرة وعي الإرادة

¹ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، ص 127، 128.

² عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني)؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا/ ألو.م.أ.)، دار السلام (القاهرة)، ط 1 (2009)، ص 170.

الإنسانية؛ لتكون ممارسات الاستخلاف، وغايات الفطرة السوية ومقاصدها، بكل ما تجلبه للإنسان من متع الحياة الطيبة في الدارين، هي ذاتها غاية الخالق من الخلق، وموضع رضاه؛ لأن رضا الخالق في حسّ الفطرة ومنطوق الرؤية القرآنية الكونية هو في ((تحقيق الذات الإنسانية)) لفطرتهما السوية كما خلقها الله، وبالوسائل الرشيدة وليس في ((إنكار الذات)) والوقوع، بوعي أو بدون وعي، في الدفاع عن الذات تجاه بوائق ((مركزية الذات)) بالأناثية والطغيان، وبالعدوان والظلم والفساد.¹

وعلى هذا الأساس تطرح المنظومة المعرفية التوحيدية نفسها كبديل فريد صالح لإيجاد التصالح والتعاون بين الإنسان بكلّ تجلّياته وطاقاته العقلية والمعرفية والروحية، وكذلك علاقاته الداخلية، وبين الله الخالق وما يمثله من دين ونصّ وأنبياء، والفطرة التي هي الواسطة المعرفية والعقلية والجهاز الإلهي المستودع في الإنسان بينهما، وكل ذلك تعامل بين الإنسان والطبيعة والله الخالق لهما².

ومن ثم، فإن أي إخلال بالأسس التراتبية المادية والفكرية والروحية يؤدي إلى الفوضى والاضطراب والفساد، كما يرى "مفتاح"، والتراتب في المنظومة التوحيدية لا يؤدي إلى القهر والإلغاء والاستعباد، ولكنه يؤدي إلى الاعتراف بحق كل موجود في الوجود³.

ومن هذا المنطلق، سعى "مفتاح" إلى الكشف عن طبيعة المراتبية المتحكّمة في الثقافات الإنسانية، مع التركيز على المراتبية الشائعة في الغرب الإسلامي، مستثمراً ما ورد في المنظومات الفكرية لدى كل من: ابن عربي وابن الخطيب وابن خلدون. ومن أهم المبادئ الإبستمولوجية المتحكّمة في هذه المراتبية ما يلي:

أ. مبدأ السببية : ويعني هذا المبدأ أن هناك ارتباطاً بين اللاحق والسابق؛ إذ يكون هذا السابق هو السبب واللاحق هو المسبّب. وعليه، فلا يكون لاحق بدون سابق، ولا يكون مسبب بدون سبب،

¹ عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المرجع السابق، ص 171.

² ينظر: نجف علي ميرزائي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية (في إنتاج المعرفة الدينية)، تر: دلال عباس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (بيروت)، ط 1 (2008)، ص 137.

³ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 31.

ولا معلول بدون علة¹. ويتطور مبدأ السببية أكثر على مستوى المنطق القرآني وفق جدلية (الغيب- الإنسان- الطبيعة)؛ إذ نجد أن « القانون أعمّ من السبب، والنظام أعمّ منهما جميعاً. وذلك لأنه ليس فيه حتمية كالقانون، فالقانون أمر كليّ منطبق على جميع جزئياته التي يتعرّف أحكامها منه. فهو - وإن كان لا يفترض فيه أن يقول شيئاً عن علاقة سببية بين أمرين - إلا أنه يتضمن معنى الحتمية والاطراد الدائم.. أما النظام أو التكرار فلا، لأنهما يتّسعان جدّاً للاحتمال، ولأشكال أخرى من النظر كالملاحظة والانطباع والحدس.»²

ب. مبدأ الاتصال: ويعني أن بعض العوالم - فيما دون عالم الألهية- تحتوي على مخلوقات يتّصل بعضها ببعض كما تتّصل حلقات السلسلة صعوداً ونزولاً؛ إذ يتّصل عالم الأرواح بعالم الألهية وعالم الأفلاك، وعالم الأفلاك بعالم الأرواح وعالم المكوّنات، وعالم المكوّنات بعالم الأرواح الذي لا يتّصل اتصالاً بعالم ما فوقه؛ ومعنى هذا أن الحلقة ليست مفرغة لا يُدرى آخرها من أولها، لكنها سلسلة تتكوّن من حلقات شبيهة بسلم عمودي يمكن أن يترقى في درجاته أو أن يتزلّ في دركاته³.

ج. مبدأ الاستحالة: ويقصد به أن بعض مكوّنات العالم تستحيل إلى العالم الذي يليها صعوداً أو هبوطاً، بحيث يمكن أن يكون الصعود من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار؛ أو من المعادن إلى النبات فالحيوان، أو من البعوضة... إلى القردة فألى الإنسان؛ أو من القمر إلى عطارد فألى الزهرة فألى الشمس فألى المريخ فألى المشتري فألى زحل، وعكس استحالة الصعود استحالة الهبوط كأن يستحيل زحل إلى المشتري...؛ أو الإنسان إلى قرد؛ أو الحيوان إلى نبات؛ أو النار إلى الهواء، وهكذا⁴.

د. مبدأ الاختلاف: ويعني أن كل عالم يختلف عن الآخر بحيث لا يمكن أن يسدّ أيُّ عالم من

¹ ينظر: محمد مفتاح، رؤيا التماثل، ص 89.

² إلياس بلكا، الوجود بين السببية والنظام، ص 249، 250.

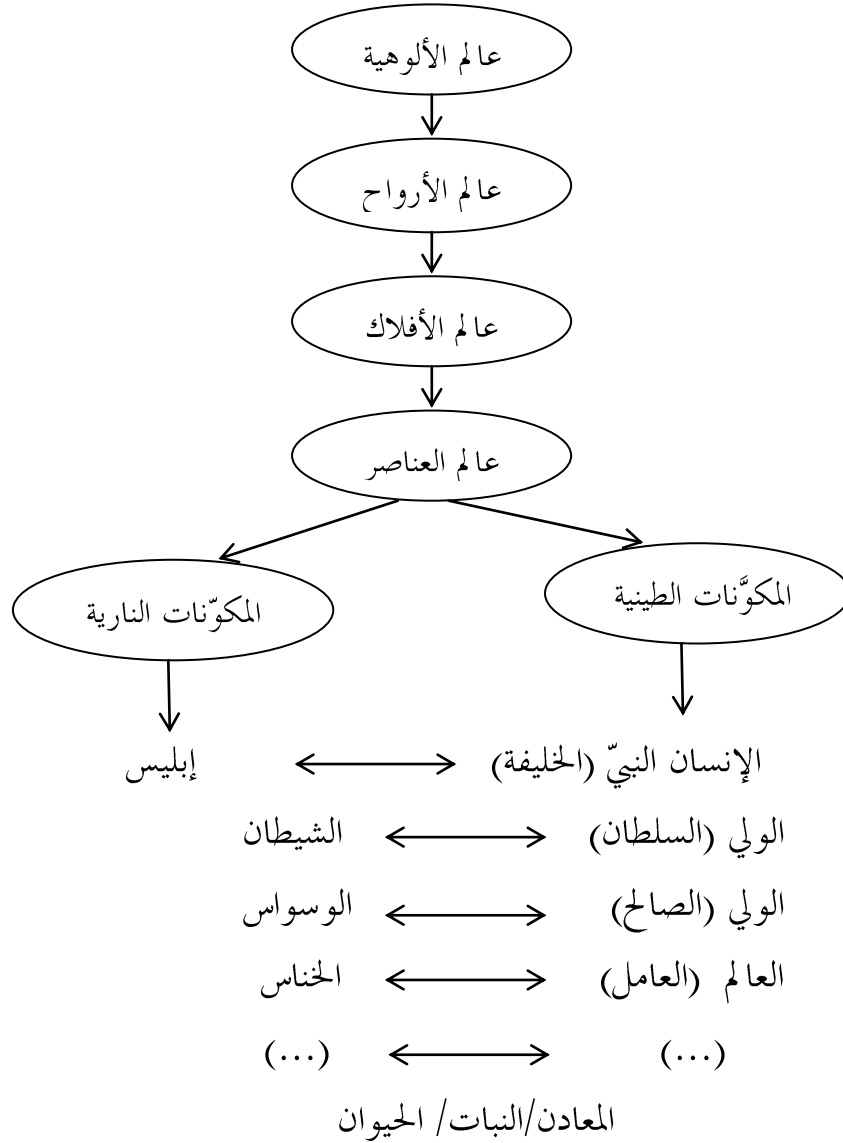
³ محمد مفتاح، رؤيا التماثل، ص 89.

⁴ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 89.

العوالم مسدّ عالم آخر؛ لكلّ عالم وظيفة هو متولّيها¹.

ويضيف "مفتاح" بعد ذلك تعقيبا على ما لم يشر إليه "ابن خلدون" ضمن نموذج المراتبي؛ إذ لم يتعرّض إلى انتظام المخلوقات غير المرئية وإلى ترتيبها؛ كالشياطين، التي يمكن ترتيبها كآلاتي: إبليس ثم الشيطان ثم الوسواس ثم الخناس².

وهذا مخطط³ يوضّح المراتبية التي يأخذ بها "مفتاح":



¹ المصدر نفسه، ص 89.

² المصدر نفسه، ص 90.

³ المصدر نفسه، ص 91.

من خلال الخطاطة، نجد أن منطق الانتظام والترتيب يقتضي أن عالم الأرواح وعالم الأفلاك يؤثّران في عالم المكوّنات، ومنها الإنسان؛ فالإنسان مركّب من جسد ونفس، والنفس هي ما يحرّك الجسد، لكن لا بد من وجود قوى أخرى فوق النفس لتتصل بها فتمنحها قوى الحركة والإدراك، وتلك القوى هي الملائكة التي يتّصل بها الإنسان حينما تنسلخ نفسه من البشرية فيصير بالفعل من جنس الملائكة في وقت من الأوقات لاتصال أفقه بأفقه؛ ومعنى هذا أن ترتيب الإنسان الذي أنسلخ من بشريته يصير في درجة ما تحت الألوهية والملكية مما يجعله خليفة لله في الأرض وواسطة بينه وبين عباده متّصفا ببعض صفات الألوهية والملكية فيصير قادراً على التصرف في الأكوان¹.

ويبقى جوهر هذه العوالم ومدارها هو الإنسان الذي يجمع بين الجسمانية والطينية التي تجعله يتحرّك في عالم الأشياء والمحسوسات والمرئيات، وبين الروحانية التي تخوّل له أن يصير في لحظة من اللحظات في جنس الأرواح الخيرة. وإذا كانت هذه العوالم، أيضاً، يتصل بعضها ببعض فإن ذلك يعني أن هناك خواص أو صفات مشتركة الأمر الذي يبيح تشبيه عالم بعالم أو فرد بفرد من عالم آخر؛ كأن يقال: السلطان إله، أو ملك، أو شمس، أو نار، أو صخر، أو صبار أو أسد، وهكذا... ومهما كانت العوالم تبدو مشتركة، فإنها أيضاً، في الوقت ذاته، بنيتها الخاصة بكلّ عالم ووظيفته المحددة، فالكون لا يتحرّك ولا يشتغل إلا عبر جدل التشابه والاختلاف²، والوحدة والتعدّد، والاتصال والانفصال، والثابت والمتغيّر.

4. تطبيقات النسق المعرفي التوحيدي:

يعدّ التطبيق ناظماً أساسياً من نواظم المشروع النقدي لدى "مفتاح"، كونه المحك الأساسي لاختبار فعالية الوعي النظري والكشف عن مقدرته التفسيرية للظاهرة الأدبية/ المعرفية/ الثقافية. فالمتابعة الاستقرائية لأبعاد المشروع ومفاصله جعلتنا نكتشف أن ثنائية (التنظير/ التطبيق) لدى

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 92.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 92، 93.

الرجل تعبر عن جدلية معرفية نقدية لا يستغني فيها أحد الطرفين عن الآخر، ولا يمكن أن نتعامل معها من منظور (المركز/ الهامش)، فمع "مفتاح" التنظير - أساسا- ينبثق من التطبيق، والتطبيق المحترف بدوره، يقود إلى التنظير، فكلاهما يشحذ الآخر وينضده ويعضده، ولا مجال للحديث عن باتولوجيا الصراع المفتعل بين النظري والتطبيقي.

والتطبيق لدى "مفتاح" لا يمسُّ النص الشعري فقط، وإنما يحاول أن يشمل كلَّ الأجناس والأنواع، وكلَّ أصناف الخطاب، وهذا بغية اكتشاف الطاقة التفسيرية للنظرية النقدية، باعتبارها نظرية معرفية ثقافية، وليست مجرد نظرية أدبية شكلاية، وهي - في الصميم - تهدف إلى تفسير كفايات تموقع الإنسان في الوجود، وتفكيره في العالم وتعبيره عن هواجسه وقضاياه وكيفية تشكيله لمواقفه ومنظوراته ورؤاه.

فالمشروع - في عمقه- يفصح عن وعي سيميائي مركب بالإنسان والكون والحياة؛ إذ ينطلق من حساسية المفاهيم وقدرتها الخلاقة في تشكيل الفكر/ النظري ومنطق الرؤيا وحجاجية النظر، ليصل إلى فعالية التنفيذ وتداولية العمل عبر وساطة النص/الخطاب؛ فالمفاهيم معالم وخارطة للطريق، والنص ميدان لتفاعل النظري والتطبيق، وفضاء لتتاقف المواقف والرؤى وتلاقح الآليات والإجراءات.

ونظرا لتعدد تطبيقات المشروع النقدي وتنوعها، سنحاول أن نختار أعمقها وأقدرها بيانا وتبيننا للمرتكزات المعرفية الشمولية للمشروع، ولفعالية مفهوم ((النسق المعرفي التوحيدي)) في معالجة النصوص/ الخطابات، وترميم الصدوع الكامنة فيها، ورتق فتوقها، والانتقال بها من لحظة التشتت والاضطراب إلى لحظة الانتظام والاتساق، وهذا ليس معناه التغاضي عن نقائصها وثرغاتها، ولكن من باب الارتفاع إلى ما يجب أن يكون، بغية استرجاع سياسة الأمل والتصالح والتناغم والقطع مع سياسة الصراع واللاتسامح والفوضى والعماء.

أ. من التشتت والاضطراب إلى الاتساق والانتظام:

حاول "مفتاح" - في مرحلة أساسية* من مراحل مشروع- البحث في الظاهرة التأليفية العربية القديمة، خاصة عند الكُتّاب الموسوعيين؛ كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي ومسكويه وابن عبد ربّه والمبرّد وغيرهم، والحفر في أنساقها المعرفية، والسيميولوجية والسوسيو تاريخية، لتأويلها تأويلاً تركيبياً يكشف عن نمط المعقولية الكامن في أعطافها وعن الرؤية الكونية التي كانت تؤطّرّها. وهذا في الوقت ذاته تجاوز للعقل القرائي التجزيئي؛ العربي والغربي، الذي ما زال يتعامل مع هذه الكتابات الموسوعية بوعي نصّي سطحي وأفقي، ولم يستطع الوصول إلى منطق التأليف العميق، الذي قام على مفهوم واسع للأدب ذي بعد إنساني وكوني.

وأثناء قراءة "مفتاح" لكتاب (البصائر والذخائر) لـ "أبو حيان التوحيدي"، بدأ أولاً بنقد هذا العقل القرائي التجزيئي؛ العربي والغربي الاستشراقي الذي أنتج ((قراءات لا نسقية)) تسم كتب الرجل بالثشت والاضطراب واللامنهجية؛ مثلما ذهب إلى ذلك «أحمد أمين» في تقديمه لكتاب ((الإمتاع والمؤانسة)) إلى أن موضوعات الكتاب لا تخضع لترتيب ولا تبويب وتحدّث عن كلّ علم وفن من فلسفة ومجون وحيوان وبلاغة وتفسير، وإلى مثل هذا الرأي يذهب "إبراهيم كيلاني" في كتابه: ((أبو حيان التوحيدي...)) فوسم كتبه بالثشت والاضطراب وعدم خضوعها لأيّ تصميم. وآخر من تبني هذا الرأي "محمد عابد الجابري" في سلسلة مقالات رمضانية نشرت في جرائد سيارة دولية ووطنية. وقد زعم في هذه المقالات أن مثقفي المقابسات يكتبون كتابة لا نسقية.¹

ومن مبررات هذه اللانسقية أنّ كتابات أبي حيان «صورة للتوحيدي الحرّ والكاتب الحرّ والمثقف الحرّ...» [إنّها] حكاية للثشت السياسي والاجتماعي، ولا نسقيته محاكاة للانسقية الأوضاع السياسية، إذ إن أصحاب المقابسات ليس لهم مشروع فكري مثلما فقدت الدولة

* هذه المرحلة تتعلّق بإعادة الاعتبار للتراث العربي الإسلامي، ومحاولة تجاوز القراءات الاستشراقية الموجهة للتراث، والمقلّلة من شأنه، وكذلك القراءات العقلانية والحدائية السطحية التي تسقط مفاهيم نصّية سطحية على التراث، للوصول إلى القراءات المعرفية التركيبية التي تريد الوصول إلى البنى العميقة.

¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 57.

مشورعها السياسي.¹»

وتعدّ القراءات الاستشراقية عائقا كبيرا أمام تحقيق فهم تركيبي للمؤلفات العربية؛ كون هذه القراءات تحدّثت عن «تأفّت [المؤلفات] وعدم احترامها لأي مبدأ منطقي»². وهذه الأطروحات كلّها تشترك في «نظرية نصية المعنى ولا تغامر في التأويل والتشبيد... [وهي] تفتقد الاطلاع على المكتسبات المنهجية الحديثة* التي تسلّم بأسبقية الكلّ على الجزء والبنية على البعثة والوظيفة على العطالة والنسق على الانتشار»³.

وبغية إنجاز قراءة معرفية مركّبة لكتاب (البصائر)، ينطلق "مفتاح" من فرضية أساسية يسعى للبرهنة عليها وهي «أن كتاب ((البصائر)) عالم سفلي ومادي محاكٍ لعالم علوي وفكري؛ وهو نسق فكري مُحاكٍ لحقائق مادية»⁴.

ويبدأ "مفتاح" من ((نواة معرفية)) أساسية يقوم عليها كتاب (البصائر)، تثبت اتساقه وانتظامه وانسجامه، هي قول أبي حيان: «اعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإن الحق واحد ولا تستفزّنك الأسماء وإن اختلفت».

وهذه القولة تلخّص مجمل الفلسفات التي كانت تقيمن على فكر أبي حيان وجيله؛ وهي الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والرواقية، التي كانت تربط بين أشياء أو كيانات أو حدود، لا رابطة ظاهرة بينها⁵.

¹ المصدر نفسه، ص 58.

² المصدر نفسه، ص 60.

* يتساءل مفتاح هنا، في هذا السياق، عن عدم استفادة "الجابري" من اطلاعه على الدراسات والمنهاتيات المتطورة، في قراءة كتب التراث قراءة تركيبية. وفي الوقت ذاته يؤكد على أهمية قراءة "أركون" لمسكويه وفق خطط منهجية فعّالة، خاصة في كتابه (إسهام في دراسة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري والميلادي العاشر: مسكويه فيلسوف ومؤرخ)، حينما استثمر نتائج ((علم الدلالة النبوي)) في اكتشاف النظام العميق لكتب الآداب التي راق لبعضهم أن ي صرّمها بغياب التصميم وبهيمنة التشتت.

³ المصدر نفسه، ص 60.

⁴ محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 62.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص 68.

ويعدّ ((الإنسان)) هو جوهر النسق المعرفي التوحيدي بمفهومه الوسطي/ الاستخلافي فالإنسان مركز الكون ونسخته فلذلك له نصيب من كل ما في الكون ونسبة ومشاكله معه، وأن العالم مكوّن من ثلاثة عوالم: عالم أعلى، وعالم متوسط، وعالم أدنى، والإنسان لبّ العالم المتوسط؛ على أنه يمكن أن يسمو درجات إلى اللحاق بالعالم العلوي إذا تعهّد نفسه بالأخلاق الفاضلة. ويمكن أن ينحطّ درجات في العالم السفلي إذا سيطرت عليه الرذائل¹.

وهذا يترتب على العلاقة الكلية بخالق الوجود، ومنبع الموجودات ومآلها، فـ «الباري الحق، والأوّل الأحد، منبعس الأشياء كلّها ومنبعها، عنه تفيض فيضا، وفيه تغيض غيضا، لا على حدّ اللفظ الذي في (عن) فصلاً وفي (في) وصلاً، بل على حدّ العقل الذي يقضي بالشياء على الشيء من غير إثبات بينونة، ولا على تأسيس كينونة. فإن الأشكال والحدود من الأقوال والأغراض منفية في ساحة الألوهية، لكنها رسوم محرّكة للنفوس تحريكا، وكلمات مقرّبة من الحق تقريبا، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كلّه تليغا (...). والوحدة شائعة جميعها، ومحيطة بها كلّها، ومشملة عليها بأسرها. فصارت هذه الأشياء بالوحدة تتشاكل وتتكامل، وبالكثرّة تتخالف وتتفاضل.»² والأساس في هذه القولات التوحيدية هو المفاهيم الاستمولوجية التي تقوم عليها؛ كالوحدة والاتصال والتشابك والمماثلة والمشاكله والترتيب والدرجات والكثرّة؛ فـ «الوحدة هي الأساس، والكثرّة فرع، والكثرّة ترابعية متدرّجة من الأعلى إلى الأسفل في غير تناظر موجه.»³ أما التّحرك من الأسفل إلى الأعلى فهدفه الوصول إلى الكمال، وهو الأمر الذي يوضّحه "أبو حيان" ذاته؛ إذ يقول: «إن هذا العالم السفلي، مع تبدّله في كل حال، واستحالته في كل طرفٍ ولَمَحٍ، مُتَقَبَّلٌ لذلك العالم العلوي، شوقا إلى كماله، وعشقا لجمالته، وطلبًا للتشبه به، وتحققًا بكل ما أمكن من شكله، فهو بحقّ التقبّل يعطي هذا العالم السفلي ما يكون بهم مشاكلها للعالم العلوي. ومن هذا الباب تقبّل الإنسان الناقص للكمال، وتقبّل الكامل من البشر للملك،

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 69.

² أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح وتو: محمّد توفيق حسين، دار الآداب (بيروت)، ط2 (1989)، ص138.

³ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص74.

وتقبل الملك للباري جلّ وعلا. فكذلك تقبّل الطبيعة للنفس، والنفس للعقل، والعقل للباري تعالى.¹

وفي إطار هذه الفلسفة التراتبية حاول "أبو حيان" أن يسهم في حلّ كثير من العضلات الاجتماعية والسياسية والدينية واللغوية والفكرية؛ حيث كان مشكل المفاضلة بين الأعراق واللغات والأديان والمعارف والمذاهب مطروحا بقوة في عصره.²

وتراتبية الكائنات ضرورية بالنسبة لأبي حيان، ولكنها ليست تراتبية إقصائية، لأن الله هو المصدر الحق لكل ما في الكون، ومصير كل ما في الكون إليه، والله أدرى بحكمته في مخلوقاته، فكلّ ما في الكون من عقليات ووهميات وظنّيات وحسيّات وعلميّات وعرفيات وعمليّات يسري فيه روح الله وفيضه، وبالفيض تكون بين المخلوقات نسبة قائمة ومشابهة موجودة تجعلها تجتمع وتفترق وتتفاهم وتتعاون.³

وكتاب (البصائر) يحقق هذا من خلال جمعه بين الدنيا والدين، وبين الحكماء والمغفلين، والأنبياء والمخنّثين، والعادلين والظالمين لأنهم خلق الله جميعا لا فرق بينهم إلا ما لهم من محبة ونظام واحترام وتسامح وعدالة. فهو يمتلك، إذن، بنية عميقة ذات نظام وانتظام، وما يبدو في بنيته السطحية من ((عماء)) و ((لا نظام)) هو تشاكلات لرؤيا فلسفية كونية، تقوم على التراتب والتدرّج والمنازل، لأن كلّ من هو موجود في الكون له رتبة قد تكون قريبة من مصدر الفيض، وقد تكون بعيدة عنه. وكلّما اقتربت من المصدر اقتنصت الكمال، وكلّما بعدت عنه انحطّت عن الكمال. وحتّى من رتب في الأسفل وكان منفعلا وغير فاعل له أيضا حقّ الوجود والترقي⁴. مما يجعل النسق المعرفي يجمع بين الانغلاق والانفتاح؛ فلحظة الانغلاق لحماية مراتبية النسق من التميّع والفوضى والاضطراب، ولحظة الانفتاح لحماية النسق من التصلّب.

¹ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص 65.

² ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 76.

³ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 77.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 85، 86.

ب. التناغم الكوني والتناغم النصي:

تعدّ نظرية التناغم الكوني من النظريات المتجذّرة في تاريخ الثقافات الإنسانية، والتي تجسّد الثقافة العربية الإسلامية جزءاً منها. وبالرغم من المحاولات الدؤوبة التي بذلها العقل الوضعي لطمس معالم هذه النظرية ووسمها بالسحرية والطلسمية وإنهاء دورها المعرفي في فهم الوجود، إلاّ أنّها مازالت حيّة نابضة تفرض وجودها الفكري لأنها ترتبط بالجوهر الإنساني، وبالأوليات البشرية التي «تقوم على التواصل بين كل من وما في الكون: حيوانه وإنسانه ونباته وجماده مما يؤدي إلى التآلف والتحابب والتصالح والتسامح والتوافق؛ وقصيدة المحبة جزء من هذا الكون، إذ تهدف إلى تواصل يؤدي إلى التوافق والتآلف والتحابب والتصالح والتسامح. وتحقّق مقاصدها هذه بما في اللغة من كناية وتشبيه واستعارة وقياس وتوالد وتداخل». ¹ وإذا كان تدبير العالم الكبير من حكيم عليم، فإن تدبير عالم القصيدة الصغير من شاعر نبه حسيّف. صلاح تدبيره يؤدّي إلى الحق والخير والجمال ويجنب الباطل والشرّ وسوء المآل ².

ويقوم مفهوم ((التناغمية)) لدى "مفتاح" على ثلاث أوليات إنسانية أساسية؛ الموسيقى، والمحبة، والخيال؛ ذلك أن الشعر من حيث هو شعر يتأسّس على دعامة الموسيقى في بنيته ووظائفه، وهي تتجلّى في حسن توظيفه للبحور الشعرية وإيقاعاتها، وتنويعه للقوافي، واختيار مفردات تحمّل إيجاباً في ذاتها. والمحبة غرض شعري ابتدأ مع قصّة الخلق، ووجود الإنسان في هذا الكون؛ إنّها جوهر استمرار الوجود. وأما الخيال فهو شرط وجود الوجود بكائناته المتعدّدة. ³ ويتجلّى دور الخيال في النظرية التناغمية في التوليف الخلاق الذي لا يتحقق إلاّ في ظلال الحرّية وإعادة كرامة الإنسان المستلبة بالتسامي عن الواقع والاتصال الحيوي بالكون في كلّ مكوناته وعناصره. فالإنسان لا يمكن أن يعيش في هذا الكون الحيوي بنجاح دون خيال سليم وخلاق، الذي يعدّ

¹ محمد مفتاح، الشعر وتناغم الكون (التخييل الموسيقى المحبة)، دار المدارس (الدار البيضاء، المغرب)، ط1 (2002)، ص142، 143.

² ينظر: المصدر نفسه، ص143.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص142.

جماع الملكات الحسيّة والعقلية معا؛ وما يجليّ هذه الشمولية هي الظاهرة اللغوية. ومن ثم، فإن الخيال هو الوجود الإنساني نفسه - كما يقول "ابن عربي" -¹.

وهذا ما جعل "مفتاحاً" يقتنع أن الشعر الصوفي هو الذي يحقق أرقى حالات التناغمية الكونية/النصيّة وأبهى صورها، لا سيما إذا أحسن الناقد/القارئ فك مغاليقه وتأويل رموزه. وأبلغ مثال لديه على هذا هو ديوان ((ترجمان الأشواق)) لحي الدين بن عربي.²

وما يحكم التناغمية الكونية/النصيّة لدى "ابن عربي" هو نظرية التوسط/البرزخ وهذه النظرية تفترض وجود طرفين بينهما فضاء هو الحاجز بينهما، ومن الأمثلة على ذلك، قوله:

فموعدنا بعد الطواف بززم لدَى القُبَّةِ الوُسْطَى لدى الصّخرات.

و((القُبَّةِ الوُسْطَى)) تُؤوّل عنده بالبرزخ، وهذا الأخير جامع وحاجز؛ والوظيفتان معاً تجعلان الإنسان يعيش في استقرار وفي تبصّر فيعرف التماثلات والمتشابهات، والمتضادات والمتناقضات.³

وفي النسق المعرفي التوحيدي الصوفي، الإنسان نفسه برزخ بين العوالم الفوقية والعوالم التحتية، فهو يمتّ بصلة إلى ما فوق، ويمتّ بصلة إلى ما تحت؛ وإذا تحققت شروط لديه ورُيِّض على قطع مراحل معيّنة فإنه يتصاعد إلى أن يصير إنساناً كاملاً، وإذا أهمل فإنه يهبط إلى قاع الحيوانية بل والجمادية. وفي ضوء هذا التصوّر الوجودي يصير غير مستغرب أن يجد الإنسان علائق وصل بين كلّ من وما في الكون مما يصحّ معه ربط شيء بشيء، وتشبيه شيء بشيء. لكن النموذج الأمثل الذي يتخذ معياراً لغيره هو الكائن البشري بكلّ مكوّناته الجسدية والنفسية والروحية والمعرفية والاجتماعية والطبيعية. وبقدر معرفته وعلمه وتخيّله يستطيع إيجاد علائق ووصلات بين كلّ ما في الكون.⁴

وهو الأمر الذي يجعل ((التشبيهات)) و ((الاستعارات)) و((التمثيلات)) وسائط أساسية

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص150.

² ينظر: المصدر نفسه، ص115.

³ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص120.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص121.

ومحورية لخلق التناغم بين الكون والنص والعكس. فهي ضرورية للربط بين العوالم والأكوان والأشياء ليتمكن فهم شيء بشيء وكون بكون وعالم بعالم¹.

وكمثال على هذه الاستعارات والتمثيلات الواردة في شعر "ابن عربي"²:

• على المستوى الإنساني:

- الحكمة هي المحبوبة.

- الأرواح هي النساء.

- النفس هي الحشا.

- الطلل هو الشخص.

• على المستوى المكاني:

- الحافون حول العرش هو الحافون حول مكة.

- مقام القربى هو المزدلفة.

• على المستوى الطبيعي:

- القلب هو البان.

- الطهارة هي الأراكة.

- المقام الجامع هو البستان.

• على المستوى الحيواني:

- النفس الكلية المطوقة هي الطيور.

- المحبوبة غزاة.

• على المستوى الطبيعي:

- التجلي هو البارق.

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص116.

² ينظر: المصدر نفسه، ص122، 123.

- الأحوال هي السحائب.

- عالم الأنفاس هو الرّيح الشرقية.

وهذه الأكوان والعوالم في نظرية الوجود عند "ابن عربي" محكمة بمبادئ إستيمولوجية كلية في ضوئها تفهم علائقها وتفاعلاتها، وهذه المبادئ هي: - وجه الحق في كلّ شيء - سريان المحبة في كلّ الأكوان بالتناكح والتوالّد. - الجمع بين الضدّين في واحد: آدم/ حواء؛ القهر/ اللطف؛ الأوّل/ الآخر... - البرزخية - إيجاد المناسبة لتذهب الوحشة والغربة¹.

ومن ثمّ، فإنّ النظرية التناغمية تراهن على إعادة تأييث الكون الاجتماعي والنصّي وفق استراتيجية تآلفية تراحمية تراعي الاختلافات والتناقضات والتدرّجات والمراتبيات، دون أن تحوّلها إلى أصول يُتصارع حولها، بل تتجاوزها إلى الوحدة والتشابه. وتنطلق من النسق المتعدّد لتحقيق نسق رمزي شمولي يمثله ((الإنسان الكامل)).

ج. من البنيات السطحية إلى البنية العميقة:

يسعى "مفتاح" - عبر امتداد مشروعه- إلى التخلّص تدريجيا من منطق البنيات السطحية؛ الذي أورت عقلا قرائيا صراعيًا وصداميا وإغائيا يعتمد القطيعة الجذرية بين الحقب الفكرية والحقول المعرفية والمذاهب والتيارات بشتّى توجّهاتها، ويفتعل الفجوات العميقة والتوترات الصفيقة بين الأنماط التأويلية، وهو ما أدى إلى تكفير المتصوّفة والشعراء والكتّاب بشكل عام، وتخوينهم، وإصاق تُهم متعدّدة بهم تشوّه صورهم وتترل من قيمتهم العلمية والمعرفية عند العامة والجماهير، وتشكّك القراء في مقاصدهم ونواياهم، ممّا يقطع السبل أمام القراءات الواعية والواثقة والمتحرّرة من كلّ أشكال السلط.

وهو الأمر الذي يحتاج إلى الانتقال إلى منطق البنية العميقة الذي تؤطره فلسفة انتظام الكون؛ كفلسفة تنطلق من تعدّد الأنساق للوصول إلى بلورة نسق معرفي توحيدي يؤطر هذه التعدّدية ويرتّبها ويدرّجها ويعطيها وظيفيتها وغائيتها، وينتقد أيضا مساراتها.

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 123.

وعلى هذا الأساس، صاغ "مفتاح" فرضيته المعرفية التركيبية لإعادة بناء منظومة العقل القرائي العربي وفتحها على رؤية أعمق للنصوص - خاصة النص الشعري المعاصر الذي عادة ما يتّهم بالغموض والتلغيز والفوضى والعماء والإلحاد والشذوذ والانسلاخ عن الهوية إلى غير ذلك من الأوصاف السلبية- تكشف عن بنيتها الكونية العميقة. يقول "مفتاح": «إن فلسفة انتظام الكون وترتيبه هيمنت على الفكر القديم والوسيط وفكر عصر النهضة والمذهب الرومانسي، وعلى بعض الفكر الحديث والمعاصر بما فيه من علم وتنظير وإبداع، مما يتبين معه أن ليس هناك قطيعة مطلقة بين الفكر القديم والوسيط والنهضي والحديث والمعاصر، وخصوصاً في المجالات التي تعتمد على اللغة الطبيعية في التعبير؛ إذ إنها تستمدّ أصواتها ومفرداتها ودلالاتها من مصدرين اثنين: الطبيعة والتصوّرات الإنسانية التي أنشأها الإنسان حول الطبيعة؛ ومن ثمة فلا فكاك من سيطرة تصوّرات الفكر القديم والوسيط على الشعر وخصوصاً بعض تيارات الشعر المعاصر التي متحت من منابع الفلسفات المثالية والمذاهب الصوفية.»¹

وعلى رأس هؤلاء الشعراء العرب المعاصرين يختار "مفتاح": "أدونيس" من خلال ديوانه ((أبجدية ثانية))، لإثبات مدى صواب فرضيته ودعواه، عبر أربع زوايا استكشافية؛ انتظام الكون، انتظام الوجود، انتظام المعنى، وانتظام النص/ الشكل.

ففي شعر أدونيس تظهر العوالم المطلقة؛ كعالم الألوهية وما يتّصف بها من أسماء وصفات وأفعال، والعوالم الروحانية التي هي الملائكة والجان والشياطين. الملائك منبثة في كلّ العوالم العلوية والسفلية لها أسماؤها وأدورها، والجان والشياطين متّصلة بالإنسان اتّصلاً يجعله يفعل وينفعل. وأمّا عالم الأفلاك فهو القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل، وهو أيضاً الأبراج الاثنا عشر: الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت؛ وهو ما يتّصل بهذا من منازل وليل ونهار وساعات، وعالم العناصر الأربعة؛ الماء،

¹ محمد مفتاح، رؤيا التماثل (مقالة في البنيات العميقة)، ص 259.

الهواء، النار، التراب¹.

فالعوالم الأولى تدعى (الكون الكبير) وما دون القمر يدعى (الكون الصغير) الذي تحكمه العناصر الأربعة، والطبائع الأربع؛ الحرارة، الرطوبة؛ البرودة، اليبوسة، والمولدات الأربع؛ المعادن، النبات، الحيوان، الإنسان.

وهذه العوالم محكومة بمبادئ: الاستحالة، الاتصال، السريان، المحبة².

ويظهر ((مبدأ الاستحالة)) ناظما أساسيا لشعر "أدونيس" كونه يحكم -أيضا- بقية المبادئ الأخرى؛ ففي شعره تستحيل العوالم بعضها إلى بعض، فتتصل وتمتزج، سواء أكانت عوالم مجردة أم كانت عوالم محسوسة؛ إذ تستحيل الكائنات المادية وتتطور إلى ما هو أعلى منها إلى حدود معينة، وقد تستحيل العوالم العليا إلى ما هو أدنى منها، فهناك عروج وهناك نزول. ويظهر أن أدونيس على علم بنظرية الاستحالة، فعمم المبدأ على كلّ المخلوقات والظواهر بحيث لم يجعله مقتصرًا على استحالة مكونات العوالم، وإنما جعله، أيضا، يشمل أعضاء الجسد الواحد:

• ولن يدهشك هذا التحول إن كنت تعرف عتومات التاريخ

• وأسأل من قال العين هي

وحدها البصر؟ من قال اللسان وحده الكلام؟ من قال اليد لا تفكر؟

وأقول الجسد إملائي وشرعيّ التحولات،

افتحي صدرك يا مليكتي³.

وإذا كان الفكر القديم والوسيط قد حافظا على ترتيب العوالم، فإن أدونيس جعل التحول شاملا وذا طابع انفجاري، بحيث جعل كلّ ما في الكون عبارة عن ذرات متناثرة، لكنّها تشترك في نواة، مما يجعلها متّصلة ومنفصلة في آن واحد، مؤتلفة ومختلفة في الوقت نفسه؛ والخيط الناظم هو الائتلاف.

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص260.

² ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص260، 261.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص266، 267.

وما يكشف عن هذا الائتلاف هو الاستعارة والمجاز مما يصحّ معه ((تشبيه أي شيء بأي

شيء))، وقد صاغ الشاعر هذه الرؤيا في قوله:

• ... إذن في انفجار التحوّل تبدو الحياة استعارة والحقيقة مجازاً¹.

وصارت هذه القاعدة منطلقاً أساسياً لمعظم أشعاره.

أما فيما يخصّ انتظام الوجود؛ فقد نظم "أدونيس" الوجود «في إطار الفضاء و الزمن المحسوسين

كما هو الشأن في القاهرة وفي الأردن وفي اليمن وفي سوريا وفي باريس مراعيًا ضفّي البحر

الأبيض المتوسطّ وامتدادهما، وكان الفضاء الباريسي مجالاً خصباً للتعبير عن الاختلاف بين الشرق

والغرب، كما هو تعبیر عن بعض الائتلاف بمقارنة بين الحكام والتواريخ والفلاسفة والشعراء.

كانت هذه المقارنة الذاتية لفرز الذات العربية من الذات الغربية، وذات الشاعر عن غيرها من

الذوات، بالنظر إلى أنّها تنتمي إلى حضارة في فضاء معين وزمن محدّد، إلا أنّ إثبات الانتماء والهويّة

كان حافزاً للشاعر للبحث عن انتمائه للبشرية؛ هكذا حاول الشاعر أن يوفّق بين الإنسان المطلق

وبين الشخص المختلف والمتفرّد، لكنّه كان يعلم علم اليقين أنّه ينتمي إلى مجموعة ذات حضارة

معينة.²»

وتظهر النسقية المعرفية لدى "أدونيس" بعمق في ((انتظام المعنى)) عبر ناظم ((الجسد البشري))؛

ليس بمفهومه الفيزيائي والبيولوجي فقط، وإنّما بمفهومه المعرفي، فالجسد قدرات وكفايات هي:

((الحساسية)) و ((المخيّلة))، و ((العقلانية))؛ فالحساسية وليدة الحواس الخمس (السمع، البصر،

الذوق، الشمّ، اللمس) وهي وسائل الإنسان لإدراك العالم، والمعجم الشعري لأدونيس يضحّ بهذه

الحواس. ثمّ إنّ مدرّكات الحواس تتجمّع في الحسّ المشترك حتّى تتصرّف فيها ((كفاية الخيال)). بما

فيها من مخيّلة ومخيّلة في حالات اليقظة والوعي، أو في حالات اللاوعي مثل الوهم والهلوسة

وأضغاث الأحلام. والمخيّلة تربط بين أشياء الكون في حدود، ما تسمح به تقاليد حالات اليقظة

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 267.

² المصدر نفسه، ص 276.

والوعي في عصر معيّن وفضاء خاص، والهلوسة تجعله يعتقد أن ما يدعيه الشاعر صحيح ولو خرق العادات والأعراف. هذه الإواليات جميعها صيرت كلّ ما في الكون من محسوسات ومجرّدات يحسّ ويسمع ويشمّ ويذوق ويلمس، أو ما يحسّ يذوق، وما يذوق يرى.. في تبادل غريب للأدوار والوظائف، وأطلقت العنان لما في الأعماق من رغبات جسدية وروحية مكبوتة، إلا أنّ ((كفاية العقلانية)) كانت تحدّ من شطط تلك الإواليات الجسدية والنفسانية حتّى لا يتحوّل الشعر إلى جنون مطلق فيكون من عبث الجنونين المتخلّين عن كلّ قصد وهدف¹.

أما انتظام النص/ الشكل، فتكشف عنه في ديوان "أدونيس" تلك الخطوط الطويلة التي هي أيقونة على الزمن أو الدهر أو التاريخ الممتدّ، والخطوط القصيرة أيقونة على الموت وزمان المجتمع؛ إنها مقابلة بين نهر التاريخ المتصل الدائم الجريان، ونهر التأريخ الاجتماعي بسنواته وشهوره وأيامه ولياليه.

وتتعدّد سيميولوجيا الكتابة الشعرية أكثر عند أدونيس، من خلال توظيف أشكال متعدّدة لها دلالات رمزية غائرة؛ كالمستطيل والدائرة والقوس والمربع والمخمسات والمثمنات، ولكن ما يبدو طاغيا أكثر على الديوان هو ((المثلث))؛ فالمثلث يقوم على طرفين وواسطة؛ الطرفان هما ((الوحي)) و ((الأمّة))، والواسطة هي ((النبّي))، ولكن المثلث يظهر مقلوبا، كأيقون على قلب الواقع².

وهكذا، تبنى أدونيس التراث الذي يتحدّث عن انتظام الكون لمقارعة الاتجاهات الحرفية الظاهرية التي أدّت إلى انغلاق فكري ذي آثار سلبية على مصير كثير من الأمم، ولما فيه من مبادئ وحدة العالم ووحدة الوجود ووحدة الكائن الإنساني. وفي ضوء هذه الرؤية التوحيدية يمكن أن ينظر إلى الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ومن ثقافات القارات الثلاث: بعض من آسيا وبعض من أوروبا وبعض من أفريقيا، وتأسيساً على هذا

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 283، 284.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 293، 294.

تنحلّ ثنائية الشرق والغرب لاشتراكهما في التراث وما كان يحتويه من رؤى وتصوّرات¹.
ولكن هذا لم يمنع "مفتاحا" من أن يوجّه نقدا ضمينا لطغيان الرعة الشخصية على أدونيس،
وكذلك هيمنة الهاجس الأنسني الذي يضع الثقة المفرطة في الإنسان، وهذا ما يتنافى مع التوحيدية
الإسلامية.

فالعقل النقدي التحقيقي لدى مفتاح هو عقل معرفي توحيدي يؤمن بالتوازن والوسطية وينبذ
الحديّة والشموليانية والطغيان، وخطاب النسق المتعدّد الذي ينتجه لا يقود إلى الفوضى والتشتت
بقدر ما يقود إلى فلسفة التماثل والانتظام.

¹ ينظر: محمد مفتاح، المصدر السابق، ص 294، 295.

الببب الثالث:

العقل اللقدي التشرحي وخطاب اللسق المضممر
قراءة في المشروع النقدي لـ "عبد الله الغدامي".

« إن إمبريالية المقولات هي غزو للخريطة الإدراكية
واستيلاء عليها...»

عبد الوهاب المسيري

الفصل الأول:

تشكّلات العقل اللقدي التشرىءى .

- 1/ الوعى لإلابستة ىمولوجى أو ءءل الذات والموضوع .
- 2/ الوعى بـ "النظرى" أو الحساسىة النظرىة.
- 3/ الوعى بالمصطلحات والمفاهىم .
- 4/ الوعى بالنقلة المعرفىة ومخاضات خطاب الأنساق .

1. الوعي الإبستمولوجي أو جدل الذات والموضوع:

لا يمكن أن نفهم طبيعة العقل النقدي عند "الغدّامي" إلا من خلال تتبع حكايته النقدية *récit critique* التي تشخّص لنا حركية الذات الباحثة / الناقدة في تعاملها مع موضوعها، وكيفية اختيارها للأدوات والإجراءات والآليات المناسبة التي تستكشف بها أبعاد الموضوع وتسبر أغواره، ثم كيف ترتّب وتدبّر علاقاتها بالموضوع. وهنا تبدو الحكاية هي الأداة المحورية التي تكشف لنا عن تشكّلات العقل النقدي وحبّكه لاستراتيجياته القرائية خاصة وأن هناك أطروحات* عديدة معاصرة تؤيّد هذه الفكرة، أي صعوبة الفصل بين الحكاية والمنهج، أو كما قلنا سابقاً صعوبة الفصل بين الميتوس واللوغوس، وفي هذا الإطار يرى الناقد الفرنسي "برونو كليمون Bruno Clément" في كتابه (حكاية المنهج *le récit de la méthode*) أن السرد الحكائي يقترح >> "حلّ كل تفكير منهجي ظريفي ومجسّد، ويكون الحل في الوقت ذاته تعريفاً له، وذاك لأن السرد الحكائي يستحضر - ويجرّك خيوط - أقطاب التناقض التي تغذي وتقلق ذلك التفكير المنهجي. إن بناء الحكاية الدرامية يفسح المجال للتنافر الذي لا يمكن له أن يتوافق، وهو ما قد يستبعده التفكير المنطقي الجاف والمتشدّد¹". ولحظة القلق المنهجي هذه هي التي حركت المشروع النقدي للغدّامي منذ انطلاقة الأولى؛ إذ يقول: >> "عندما تكون على وضوح من نهار التاريخ، تقف على صهوة الزمن مواجهها بقرون يتضاعف مدّها الحضاري ومعطياتها النقدية، عربيّها وغربيّها، وتزعم - مع هذا - على الكتابة عن أديب متميز، فإنك حينئذ واقف على حافة

* يمكن الإطلاع، مثلاً على ما كتبه "غدامير" في كتابه (الحقيقة والمنهج)، وما كتبه "بول ريكور" في كتابه الموسوعي (الزمن والسرد (ثلاثة أجزاء))، وما كتبه "سوزان سونتاج Susan Sontag" في كتابها (ضد التأويل ومقالات أخرى) ...

¹ برونو كليمون، حكاية المنهج، تر: سلمان حرفوش، تق: فيصل دراج، دار كنعان (دمشق)، ط1 (2010)، ص 27.

زمن محفور في ذاكرة الإنسان حفراً غائراً يضيع فيه حسك حتى لا يكون له صدى أو ظل. فالتقاليد الأدبية المتوارثة من هذه الأزمان تواجهك بمدّ زاخر، لست أمامه بصامد إلا كصمود الريشة تهبّ عليها النسائم عليلها ومهتاجها. وأي مسلك تطرقه بقلمك ستقع فيه حوافرك على حوافر من فوق حوافر، تكدّس بعضها على بعض ولجمها الزمن بلحمة لن يكون لك فكها مهما أوتيت من عزائم وهي عزائم سترها تتكسر على بعضها كما تتكسر النصال على النصال، فأيّ منهج نقدي تأخذ به، وأي رأي تسعى إلى تكوينه، وأي مدرسة تشكّلها، لن تكون كلها سوى حوافر تقع على حوافر غرست - قبل - في جبين الزمن سابقة حتى وجودك، بل مكونة لوجودك، ولست إلا بعض صنائعها.¹

تبدو تيمة الزمن هنا في هذا الاستهلال الحكائي تيمة مركزية تبسط نفوذها على عقل الناقد ومتخيله، وترسخ سلطة التقاليد الفكرية والإبداعية، الأمر الذي أوقعه في حيرة تجاه نفسه وموضوعه؛ يقول: >> ... ولذلك تحيرت أمام نفسي، وأمام موضوعي ورحت أبحث عن نموذج أستظل بظله، محتمياً بهذا الظل عن وهج اللوم المصطرع في النفس كي لا أجتّر أعشاب الأمس وأجلب التمر إلى حجر. وما زلت في ذاك المصطرع حتى وجدت منفذا فتح الله لي مسالكه، فوجدت منهجي ووجدت نفسي. واستسلم لي موضوعي طيّعا رضياً. وامتطيت صهوته امتطاء الفارس للجواد الأصيل.²

فمواجهة سلطة الزمن المنهجي التقليدي لا يمكن أن تتم إلا عبر البحث عن نموذج كحكاية جديدة تستعيد حبك خيوط الزمن الضائع وتضمن لحظة الوثام الفكري والوجداني بين الذات والموضوع أو بين الناقد ونصّه، وهو ما وصفه "برونو كليمون" بـ "الرابطه الشعريّة" التي توّحد بين السرد الحكائي والدراسة التأمليّة، وتتعلق بالبناء النصّي للعرض النظري، فنحن، إذن،

¹ عبد الله الغدامي، الخطيئة والتفكير (من البنيوية إلى التشرحية، نظرية وتطبيق)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط6 (2006)، ص 9، 10.

² المصدر نفسه، ص 10.

ضمنيا نقارب المنهج كحكاية، والحكاية كمنهج¹. وهذا ما لخصه "الغدامي" في قوله: >> وما الناقد إلا قارئ متطور غزا النص وفتحها، ثم أخذ يروي أحداث هذه المغامرة.² وبالرغم من أننا لا نوافق على هذه الاستعارة النقدية الحربية التي لم يستطع من خلالها الفكك من العنف الرمزي الذي تمارسه فلسفة القوة والصراع الغربية المتجذرة في الملاحم الإغريقية القديمة (كالإلياذة والأوديسة المطبوعتين بروح الغزو والمغامرة)، إلا أننا نريد أن نتبع تفاصيل حكايته النقدية كي نكتشف طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، و كيفية فهمه لهذين الطرفين اللذين تتأسس عبرهما الأحكام الذاتية والموضوعية. يقول "الغدامي" موضّحاً هذا الأمر معتمداً بشكل كبير على تصور "رولان بارت" في كتابه (S/Z) : >> إن هذه (الأنا) التي تتقدم نحو النص هي نفسها (جماعية) تكوّنت من نصوص أخرى، ومن شفرات غير متناهية أو بقول أدق: من شفرات منسية (أي أن أصولها منطمسة). و " الموضوعية " و " الذاتية " قوتان قادرتان طبعا على احتواء النص، لكنهما قوتان لا صلة لهما به، فالذاتية صورة مطلقة ربما يظن معها أنني قد أرهقت النص وكمآلها الخدّاع إن هو إلاّ تيقّظ الشفرات التي تكوّنني. ولذلك فإن الذاتية لا تقدّم سوى القوالب العمومية. أما الموضوعية فهي على نفس النوع في سدّ النقص. إنها نظام تصوّري كالبقية.³

إن هذا التصوّر يريد أن ينقلنا من الإستيمولوجيا الصورية التي تقدّم فهما مغلقا ومتعاليا للذات والموضوع إلى إستيمولوجيا تاريخية تكوينية تأخذ بفكرة الانبناء والتشكّل وتنبذ الجاهزية والمقابلية النمطية، وهذه الإستيمولوجيا - كما يوضح "جان بياجيه Jean-Piajet" - ترى >> أن المعرفة العلمية تطويرية على الدوام، فهي تتغير من حين لآخر. وعليه فلا يمكننا أن نقرّر من جهة أن للمعرفة تاريخا، ثم ننظر من جهة أخرى إلى حالتها الراهنة كما لو كانت نهائية أو ثابتة. إن الحالة

1 يُنظر : برونو كليمون، حكاية المنهج، ص 26.

2 عبد الله الغدامي، الخطيئة و التفكير، ص 10.

3 المصدر نفسه، ص 127 ، 128.

الراهنة للمعرفة إنما هي لحظة في التاريخ، تتغير بنفس السرعة التي تكون فيها حالة المعرفة في الماضي قد تعيّرت، بل وفي حالات عديدة تتميز بسرعة أكبر، ومن ثم فإن الفكر العلمي ليس لحظياً، إذ إنه ليس حالة استاتكية (سكونية)، إنما عملية Aprocess وبتحديد أكثر، عملية بنيان وإعادة تشييد مستمرين.^{1<<}

وفي هذا الإطار، دائماً يحاول "الغدامي" اللجوء إلى الإستيمولوجيا الباشلارية* لإضفاء المشروعية العلمية المعاصرة على نقده النصوي، مبيّناً حدود العلاقة بين الذات والموضوع والمنهج؛ >> فالموضوع هو الواقع المبني كنتاج للعملية، وليس هو الواقع المعطى، أما الذات فهي تلك المالكة للآلة، والمالكة للقدرة على إعمال هذه الآلة، وليست مجرد الذات الراغبة. وامتلاك الذات للآلة مع القدرة الإجرائية عليها ترفع الذات عن مواضع الظرف وحدود الشخصية.

أما الآلة فهي المنهج الذي يكون من خصائصه أنه قادر على الاستقلال عن الظرف، وتجاوز ملابسات بيئة المنشأ. ومن هنا يسقط السؤال عن علاقة المنهج بظرف نشأته*؛ لأن تلك الظروف واقع معطى، وليست واقعا مبنيا. ونحن تعلمنا من العلم المعاصر أن الواقع لم يعد هو المعطى؛ مما يلغي قدرة الواقع القديم على الهيمنة على المنهج، طالما أن المنهج مهيبٌ للتموضع المعرفي، كأداة

¹جان بياجيه، الاستيمولوجية التكوينية، تر: السيّد نفاذي، دار التكوين (دمشق)، دار العالم الثالث (القاهرة) (د،ط)، 2004، ص 35، 36.

* الإستيمولوجيا الباشلارية نسبة إلى الفرنسي "غاستون باشلار Gaston Bachelard" [1884_ 1962]، وهي إستيمولوجية نسبية تعيد الاعتبار لموقع الذات في إنتاج المعرفة، ولا تقصي الخيال والعوامل النفسية وإنما تمارس تحليلاً نفسانياً للمعرفة والعلم، ويلخص باشلار إستيمولوجيته في عبارة: >> البراهين تطورات، والتطورات براهين << فالعلم عملية فكرية بنائية تطويرية محكمة بعقبات.

- ينظر: غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر: بسام الهاشم، مجد (بيروت)، (د، ط)، 1999، ص 76.

* لا يمكن أن يسقط سؤال علاقة المنهج بظروف نشأته، وإنما الذي يسقط هو العلاقة الدوغمائية بين المنهج والظروف، و"باشلار" نفسه يؤكد على هذه الظروف أثناء الدراسة. صحيح أنه يشير إليها كعوائق أو عقبات في طريق المعرفة العلمية، ولكن لا تسقط كلها، بل يعاد تكوينها باستمرار ومساءلتها بشكل دائم، وهنا تظهر نسبية المنهج. والغدامي هنا يلتبس عليه الأمر بين الإستيمولوجيا الصورية والإستيمولوجيا التكوينية.

- ينظر: غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ص 122، 123.

إجرائية ومنظور معرفي ينساق مع ((الذات العاملة)) من أجل ((إقامة الملاحظة ذاتها)) التي هي - عندنا - تمثل الموضوع. وينتهي بذلك دور الذات الخاصة على مستوى المنهج ومستوى الباحث، وتحلّ الذات العاملة مع الآلة لتأسيس الواقع الجديد.^{1<<}

وينقل "الغدامي" هذا التصوّر الإبستمولوجي إلى مستوى النص الذي يعتبر عنده انبثاقاً إبداعياً متحولاً، على أساس أنه عالم لا يصوّر الخارج أو يحاكيه أو يستنسخه، وإنما يعيد تشكيله ويتجاوزه، ومن ثم فقد تحرّر منه واستقل عنه بوجود جديد؛ إذ يبنّي واقع مناهض للواقع المعطى.²

وعلى غرار هذا، > فإنه ليس هناك نص كامل لأنه ليس هناك واقع كامل. وستظل النصوص مفتوحة كإمكانات لمعانٍ لم تأت بعد، حسب مفهوم الإبستمولوجية التكوينية الذي يؤكد على أنه ليست هناك قضايا فارغة من المعنى وإلى الأبد؛ بل هناك - فقط - قضايا فارغة من المعنى - حالياً - بمعنى أنه قد يأتي يوم يكشف فيه العلم عن معاني هذه القضايا؛ لأن المعرفة ليست نهائية، بل هي تنمو وتتعدّل وتتطوّر باستمرار، مما يعني نسبية القيم الدلالية.^{3<<} وهذه النسبية في مقابل الإطلاقية، هي إحدى الصفات ((العلمية)) الأساسية للمنهج التي أفرزتها معطيات العصر، بالإضافة لـ ((الديناميكية)) في مقابل ((الجمود)) و ((الاستنباط)) في مقابل ((الإسقاط)) و ((الوصفية)) في مقابل ((المعيارية))⁴. ومن خلالها يتحدّد التصوّر المنهجي المعاصر الذي ينطلق من أن > المنهج الصحيح - علمياً - لا بد أن يكون متمخّضاً عن موضوعه، مثلما هو أداة لاستكشاف ذلك الموضوع، وهذا لا يتوفر - أديباً - إلا بواسطة التموضع النصوصي؛ أي أن يكون المنهج ذاته نصوصياً، ومن ثم فهو من جنس الموضوع ومادته، وبالتالي فهو تفاعل معرفي مع النص يتطور المنهج به من خلال تركيبة معرفية تقتضي نقد الأداة مع نقد الموضوع. وهذا هو ما يجعل النقد الألسني دائب التطوّر، ومنفتح التحرك، بدأ من الأسلوبية فالبنوية والسيميولوجية ثم

¹ عبد الله الغدامي، تشریح النص (مقاربات تشریحیة لنصوص شعرية معاصرة)، المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، ط2 (2006)، ص 105.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 112

³ المصدر نفسه، ص 112، 113.

⁴ المصدر نفسه، ص 106.

التشريحية¹.

والنقد الألسني حينما يتكئ على مفاهيم الإبستمولوجيا التكوينية؛ كمفهوم ((الواقع المبني))، سيتجاوز لحظة المدلول الجاهز أو المعطى، لينطلق من لحظة الدال كأداة إجرائية للرؤية النصوصية، >> واستخدام "الدال" كمنظور معناه الأخذ [بالألسنية كلغة اللغة]؛ أي الأخذ بنصوصية النص. وهي نصوصية نسبية؛ لأنها تقوم على مبدأ العلاقة، كما أنها ((ديناميكية)) لأنها تأخذ بمفهوم الأثر، وهي استنباطية ووصفية؛ لأنها تعتمد على سبر حركة الدوال، بدءاً من الصوت المفرد، فالكلمة فالتركيب ثم السياق الصغير. وتربط ذلك بالسياق الكبير من خلال حركة تداخل النصوص. وهذا كله يحدث دون أن يفقد النص خصوصيته؛ لأنه يُحمى بمبدأ الإشارة الحرّة*. <<2 وبغية تجاوز أداتية العقل المنهجي وكبح جموحه العلمي التقني، يصوغ "الغدامي" مصطلحا مركبا أساسيا يحاول من خلاله التخلص من الصراع الثنائي بين الذاتية والموضوعية، أو الوجدانية والعقلانية، وهو بهذا يأخذ بتصوير الإبستمولوجيا التركيبية التي لا تقصي طرفا على حساب الآخر، وإنما تسعى إلى جعل كل طرف محاوراً ومكملاً للآخر، هذا المصطلح هو ((الانفعال العقلي)) الذي يجسّد >> حالة انفعال؛ وهذا يضمن للنص شرط وجوده الجمالي، ولكنه ليس انفعالاً عاطفياً؛ وإنما هو انفعال عقلي؛ أي أن العقل يسعى لكي يستعير من العاطفة إحدى صفتها وهي ((الانفعال)). إنه نوع من الخلط [أو الدمج] بين الوظائف العضوية للإنسان؛ فكما قامت الرمزية على تراسل الحواس فإن الشعر يقوم على تراسل الوظائف. إنه نوع من تدجين العقل وترويضه* ليكون ((إنسانياً)) أو هو ترقية للعاطفة وترفيه لها لتكون انتظامية و مهدّبة. ومهما كان أمره فهو ليس سوى استجابة قرائية لمتطلّبات النص الجديد. وهو نص يرتكز وجوده

¹ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 117.

* يقوم مبدأ الإشارة الحرّة عند السيميولوجيين المتأخرين، كرولان بارت و جاك لاكان، على رفض فكرة وجود ارتباط ثابت بين الدال والمدلول. كما أن اعتبارية الإشارة هي ما يمكنها من التحول الدلالي، ولأنها غير مقيدة بمدلول ثابت صار لها موحيات لا حصر لها، ويصبح الدال دائم التوثب والحركة. ينظر: الخطيئة والتكفير، ص [44 - 46].

² عبد الله الغدامي، تشریح النص، ص 109.

* هذا النوع من العبارات كـ (تدجين العقل وترويضه) لا ينسجم مع الإطار المفهومي العام للإبستمولوجيا التركيبية، لأنها تنطوي على نوع من التمنيظ والقهر، وبالتالي تكون عبارة (أخلقة العقل أو تهذيبه) أبعد عن تلك الاستعارات الحيوانية.

على ((نحويته)) التي هي نحوه حدث وسياق. وليست نحوه تركيب قول. وهذا يجعله مختلفا ومتميزا عن النص العقلي، وهذه النحوية النصوية ليست إنشاءً تلقائياً ينبع من الوجدان الفطري للمبدع أي ليس إبداعاً فطرياً هائماً، ولكنها توظيف إبداع للجمال. فالجمال - هنا - يتم توظيفه نصوباً ليس لغاية جوهرية مستقلة فيه؛ ولكن لتأسيس نص إشاري حرّ الدلالة.^{1<<} وتظهر أهمية هذا التصور في كونه يضفي بعداً معرفياً على العقل النقدي، ويخفف من التزعة التجريدية للعقل، ومن ثم تنسيبه عبر اختبار قدراته نصياً، وفي الوقت نفسه ضبط التدفق الوجداني للنص، والانسائية الفنية عبر الأطر المعرفية المنهجية للعقل النقدي.

2/ الوعي "بالنظري" أو الحساسية النظرية:

تبدأ لحظة الوعي النظري عند "الغدامي" منذ كتابه الأول (الخطيئة والتكفير). فبعد أن يستعرض المناهج / المفاتيح لقراءة النص؛ البنيوية والسيمولوجية والتشريحية* ، يقف عند هذه الأخيرة مشيداً بالمنعطف الذي أحدثته، لأن التشرحيين >> يسعون إلى تحويل المسلمات إلى مساءلات أو إشكاليات، أي تشریح العقل نفسه وتفجير السكون فيه. ولم يعد النقد لذلك مجرد تعليق على ما حدث، ولكنه صار فعالية عقلية وهي ما يحدده جولدر بقوله: (إنها القدرة على أن تحوّل المسلمة إلى إشكالية، وعلى أن تبرز للملاحظة ما كان قبل عادياً وتحوّل المصدر إلى موضوع وتمتحن الحياة التي تحياها امتحاناً نقدياً. وهذه النظرة للعقلية تضعنا في موضع القدرة على التفكير حول تفكيرنا. والعقلية كانعكاس عن الخلفيات تبشر بالقدرة على التحدث عن لغتنا والأسس التي تحتفي من تحتها).^{2<<}

وهذا المنعطف الذي يقف عنده "الغدامي" ليس مجرد تحويل بسيط في اتجاهات النقد الأدبي، وإنما هو تحويل جذري ينقله إلى لحظة معرفية شمولية تركيبية هي لحظة "النظرية"، التي تُعدّ نوعاً من الكتابة الفكرية تتسع لأعمال نقاد أدبيين ومحلّين نفسانيين وفلاسفة وأثروبولوجيين؛ من أمثال:

¹ عبد الله الغدامي، تشریح النص، ص 55 ، 56.

* التشریحية عند الغدامي هي ترجمة لمصطلح Déconstruction ، وهي قراءة نصية، تفتح النصوص على علاقاتها ببعضها، فهي تؤكد على قيمة النص، ولا شيء خارج النص، تدممه إلى وحداته الأولية، وتكشف عن علاقاته الداخلية في إطار سياق الجنس والنوع وتعيد تركيبه من جديد. فغايتها ليس الهدم فقط كما هو شأن التفكيكيين كـ "دريدا" وإنما البناء.

² عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص 55.

جوناتان كولر، ريتشارد رورتي، جاك لاكان، جيل دولوز، كلود ليفي شتراوس، جاك ديريدا، وغيرهم...^{>>} (النظرية) صارت جنسا بسبب الطريقة التي يحدث بها توظيف أعمالها مما يميزها عن كل ما سواها من فعاليات علمية، من حيث إنها دأبت على استثمار المعطيات العلمية خارج حدود نشأتها، فالأفكار النفسية والفلسفية والاجتماعية تم فصلها عن حقولها الأولى وعزلها ككتاب (النظرية) عن مجال تخصصاتها، واستطاعوا مع ذلك توظيفها في مجال جديد شامل، مما مكن علم الأدب من الاستفادة من تلك العلوم دون أن يذوب فيها. وهذا بفضل (نظرية النص) أو ما يسميه الفرنسيون (بالعلوم الإنسانية) وقد يسمى حيناً (بالنظرية النقدية) أو (نظرية الأدب) وهذا شيء غير (الفلسفة) وقد يجل محلّها. أو هو قد حلّ فعلاً.^{1<<}

والنظرية المقصودة هنا عند "الغدامي" ليست بالمفهوم الكلاسيكي الذي يحيلها إلى >> مجموعة من التعميمات التأويلية التفسيرية التي تؤدي إلى شرح وتفسير نصوص معينة؛ وبذلك تؤدي وظيفة منهجية من شأنها في أفضل الأحوال أن تحدّد الحقل المعرفي لا أن توسّعه... فالنظرية، حسب تعريفها الكلاسيكي، تُعنى بالمعرفة المجردة غير النفعية^{2<<}. وأمّا النظرية بالمفهوم ما بعد الحدائي، كما ينقل "محسن جاسم الموسوي" عن "ليتش Leitch"، "تحيلنا" إلى كيان من النصوص، قديمة وحديثة، معنية بالشعرية، [التعليق على النص]، ونماذجه الثقافية، [ويضاف] إلى هذه القائمة: السيميائيات ووسائل الاتصال والخطاب، والشفرات الخاصة بالعنصر والطبقة والجنوسة، وبالثقافة المرئية والشعبية. لكن ((النظرية)) تعني أيضاً ضرباً من التساؤل المعني بالحكم والريية والمنطق. إنها حديثاً تأثرت بالتحليل النفسي وبما بعد البنيوية والدراسات الثقافية، وكان جرّاء ذلك أن اشتملت على أبعاد أخرى، لاسيما هيرمنوطيقا الارتياح المولعة بالتناقضات والتشويهاات القائمة في النصوص، وكذلك بفقدان الثقة بالفطنة العامة والمؤسسات الاجتماعية والغايات المخفية، وعلاوة على ذلك ثمة ولعٌ بربط الظاهرة المحلية بالقوى العولمية.^{3<<}

والنقد ما بعد الحدائي يريد أن يكشف زيف النظرية الأدبية الخالصة، فهي مجرد ((أسطورة

¹ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 56.

² ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 277.

³ محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي (الكتابة العربية في عالم متغير: واقعها، سياقاتها، وبنائها الشعرية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط 1 (2005)، ص 20.

أكاديمية))، كما يصفها "تيري إيغلتنون Terry Eagleton"، رافضا اللوم الذي يُوجّه للنظريات الأدبية لكونها سياسية، بل اللوم كلّه - كما يرى - ينصبّ على >> التعمية التي تقوم بها؛ إذ تزعم أنّها مذاهب ((تقنية))، ((بدئية))، ((علمية)) أو ((شمولية)) صحيحة، في حين يمكن بتأمل بسيط رؤية أنّها تتعلق بالمصالح المحددة لجماعات بشرية محدّدة في أزمنة محدّدة وتعزّزها^{1<<}.

وبهذا التصور لا يمكن أن نستوعب حدود النظرية إلّا ضمن جملة من الأطروحات؛ إذ >> لا يمكن التغافل عن مفهوم رولان بارت Roland Barthes لـ (نظرية النص). - كما لا يمكن تجاهل رأي "ميشال فوكو Michel Foucault" لطبيعة الخطاب، أو تحليل الخطاب، ولعلاقات النفوذ والقوة.

- والأمر الثالث الذي يستحقّ عناية خاصة هو ما كتبه كل من Etienne Balibar وكذلك Pierre Macherey بشأن (الأدب بصفته شكلاً أيديولوجياً).

- ولا يقل أهمية رأي فريدريك جيمسن في (التأويل: الأدب بصفته أداءً رمزيًا من الناحية الاجتماعية).

- وهناك ما كتبه George will عن (السياسة الأدبية)، أو المكونات السياسية للأدبية كإعلان صريح من النظام السياسي السائد منذ الدراسات الثقافية، وما عُرف به أحد رواد الدراسة الثقافية، أي Stephen Greenblatt عن المكونات السياسية للثقافة، وهذه جميعاً تُعزّز بما جاء به Pierre Bourdieu في نقد العولمة، وكذلك في التعريف بمغزى (الملاذ) الثقافي، أي البنى الاجتماعية المنتجة لوعي جمعي كامن خاص بجماعة دون أخرى.^{2<<}

وأصحاب هذه الأطروحات اعتمدوا اعتماداً كبيراً على النصوص الأدبية كمدونات محورية لاختبار مفاهيمهم الفكرية النقدية، وهو الأمر الذي انتبه له "الغدامي"، حينما أشار إلى الأسباب المحورية التي أدت إلى تحول النقد الأدبي إلى (النظرية)، وفق تصور "جوناتان كولر"؛ إذ >> 1- تجذّ النظريات مجالاً فعالاً لها في الأدب لأن موضوع الأدب هو التجربة الإنسانية، من حيث

¹ تيري إيغلتنون، نظرية الأدب (مدخل)، تر: نائر ديب، دار المدى (دمشق)، ط 1 (2006)، ص 310، 311.

² محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي، ص 21.

إنه يفصح عنها وينظمها ويفسرها، ولأن الأدب يدخل في تحليل العلاقة بين الإنسان و الإنسان و يبرز أخفى بواطن النفس البشرية، كما أنه يبرز انعكاسات الأحوال المادية على المعاناة الإنسانية، فلا ريب أن أية نظرية تمسّ هذه القضايا سيكون لها مجال رحب لدى النقاد والمنظرين. وشمولية الأدب تسمح لأي نظرية، مهما شدّت، لتدخل كواحدة من نظريات الأدب.

2- وبما أن الأدب يسعى إلى استكشاف حدود الإدراك الإنساني، فإنه يدعو ويغري المناقشات النظرية التي تثير أو تتسبب في إثارة أوسع القضايا الفكرية عن الانعكاس الذاتي، وعن الفكر ودلالة الأشياء.

3- لنقاد الأدب مقدرة خاصة على قبول التطورات الجديدة في العلوم الأخرى، وليس لديهم التزام يقيدهم كالتزام المختصين في تلك الحقول الذين يترددون في قبول يعارض المؤلف عندهم، وعلى الرغم من وجود التزام خاص بالنقاد يمنعهم من قبول بعض النظريات الغريبة إلا أنهم دائماً على استعداد لتقبل أي تحدّ يهزّ التقاليد المتعارف عليها في علوم النفس والاجتماع والفلسفة والأنتروبولوجيا، وهذا هو ما يجعل النظرية أو نظرية الأدب مضمراً حياً لمناقشة حيّة.¹

ومادام المضمّر الذي تدور حوله النظرية هو النصّ بجغرافيته المعقدة، وحمولته التاريخية، فإن المهمة لم تعد فرض تصوّرات مسبقة وجاهزة على الأعمال الأدبية، وإنما صارت كل التفسيرات والتأويلات تنبثق من النصّ وتعود إليه، فقد كشفت النظرية > كثيراً من التحيزات التي تغدّى منها النقد الأدبي على مدى العصور، وأثبتت مدى هيمنة فرضياتنا المسبقة على تفكيرنا وتفسيرنا بل حتى طريقة استجابتنا للأشياء من حولنا وشعورنا نحوها. ولعلّ أهم مكاسب النظرية الحديثة هو كشفها انعماس التنظير بالتطبيق وانغماسها هي نفسها بما تقاربه من مادة، وكشفها أن ما نخلص إليه من نتائج إنما هو غالباً نتيجة لما نفترضه مسبقاً. كما أنها كشفت لنا أن فعل القراءة ليس على ما ندّعيه من براءة، بل هو موجه ومقنّن مسبقاً إذ إن فهمنا وتأويلنا للنصوص، بل حتى تقييمنا لعواطفنا،... في صيرورة القراءة إنما هي نشاطات لا تتأتى إلا من خلال ما يحدّها من سياقات ثقافية وتاريخية وعلاقات اجتماعية. ومن أهم إنجازات النظرية أنها كشفت القناع عن الخلط المأساوي بين وظائف اللغة المختلفة وكيف يتأتى لهذا الخلط أن يحجب آليات الإيديولوجيا الفجّة.

¹ عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص 56، 57.

فالألسنية المنوطة بمفهوم ((شعرية)) أو أدبية اللغة كشفت علاقة الطبيعية الإحالية في اللغة ثم كيفية اختلاط هذه الطبيعة بالواقع العيني في توجهات النقد التقليدي.^{1<<}

وإذا كانت هذه المخاضات الفكرية تنقل لنا تجربة العقل الغربي وهو يصوغ رؤيته المعرفية للنص والعالم، ليقف عند مصطلح ((النظرية)) بوعي مركب ومقدرة تأويلية تتجاوز عقم المناهج السياقية والنسقية على السواء، فإن "الغدامي" من وراء إيراده لكل هذا يحاول أن يخرج بتصوير ينم عن عقل نقدي تركيبي، مفاده أن >> النظرية تتأسس عادة على (التجميع) و (التركيب) من أشتات متفرقة ومتباينة وقد يكون التباين بين مصادر أجزائها شديداً إلى درجة التناقض فيما بينها، ولا يقوى على إدراك العلاقة بين النظرية/الثمرة وجهود السالفين إلا عقل يتمتع بموهبة التركيب بحيث يستطيع رؤية (الوحدة) في وسط ما يبدو للعين المجردة أشتاتاً متباينة. وكل نظرية حديثة، في العلوم الإنسانية خاصة، لا بد أن قدح بها عقل أو عقول سابقة ولا مس جانباً منها أو عدداً من الجوانب، ولكنها ظلت إشارات معلقة فيأتي من يأتي بعد ذلك ويلملم أطراف القول منها والنظر بحالاتها و يصوغها قولاً واحداً، فإذا كان هذا القول جامعاً مانعاً فقد صار (نظرية) ومصطلحاً بعد أن كان من قبل مجرد هاجس أو ظن أو مجرد فكرة عابرة وإشارة عائمة.^{2<<}

و يوضح "الغدامي" الفرق بين (عقل الهدم / العقل التحزيني) و(عقل البناء / العقل التركيبي)، فـ >> عقل الهدم [لا] يرى في الوحدة إلا شتاتاً، وسيعجز عن تصور العلاقات الدقيقة فيما بين الأشياء المتباينة.^{3<<}

أما عقل البناء فهو الذي يستطيع أن يستكشف أن الإمام "عبد القاهر الجرجاني" موجود في قلب كل فكرة نصوصية، ولا يرى معضلة في إدراك العلاقة ما بين الجرجاني والمفهومات النصوصية الحديثة سواء في مسألة المعنى أو في مفهوم الإشارة ونظرية الاختلاف و دلالات الحضور والغياب. وهذا ما يحتاج إلى نظرة شمولية ترتفع إلى مستوى إدراك الحقائق الكلية و موهبة النظر التركيبي للوصول إلى استكشاف (الوحدة) في (الشتات).⁴

¹ ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 280 ، 281.

² عبد الله الغدامي، ثقافة الأسئلة، ص 16 ، 17.

³ المصدر نفسه، ص 19

⁴ ينظر: عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 18 ، 19.

ومشكلة التجزيئية هذه حينما تفتشت بين النقاد العرب والمشتغلين في حقل الثقافة بشكل عام، ضمّر الحسّ النظري، ولم يعد العقل قادراً على ممارسة نشاطه النقدي بحريّة، وهو ما ثبت عبر الزمن للغذامي، حين يقول: >> إننا نعيش في فقر نظري رهيب وأنا بحاجة ثقافية ماسّة للتأسيس النظري وهذا ما يتعرّز في ذهني يوماً بعد يوم حتى الآن، وصرت أرى أن علّتنا الحقيقية هي في غياب التأسيس النظري، وهي علّة عربية قديمة تنبع من كراهية ثقافتنا للفلسفة، حتى صارت الكلمة مذمّمة شعبية وشبه مسبّبة، وإذا تفلسف المرء عندنا فمعناه أنه ليس مع الناس ولا مع الحياة ولذا تسمع النهي: لا تفلسف علينا، وكأنّ الفلسفة عار منذ تزندق من تمنطق ومذكّره الشعراء منطقت المناطقة وكان حظهم الهجاء^{1<<}.

ويواصل الغذامي حفره المعرفي، في موقع آخر، عن أسباب الرّفص المتأصل للنظري والفلسفي في الثقافة العربية، فيقول >> وما مقولة: من تمنطق فقد تزندق، إلا صدى نسقي [لحسّ] القديم المترسّخ، وما يفرزه من كره خاص للفلسفة ونفور منها، ولا شكّ أن تسمية شعراء الرويّة بعبيد الشعر هي تسمية ذات بعد نسقي أيضاً لما تحمله من تفضيل للبدهي الارتجالي*، وربط ذلك بالبلاغي، مع التقليل من شأن التبصّر والتروّي. وفي كلمة (عبيد الشعر) ما فيها مما تكشفه العبارة المرادفة والمتضمنة وهي سادة الشعر، حيث السيادة للفطري والارتجالي والدونية للتمعن

¹ عبد الله الغذامي، حكاية الح داقي في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 2 (2004)، ص 272 ، 273.

* يشير الغذامي هنا ضمناً إلى تفرّقي الجاحظ بين الذهنيّتين؛ العربية والأعجمية، وافتخاره بخصائص الذهنية العربية، يقول الجاحظ: >> وليونانيين فلسفةً وصناعةً منطوق، وكان صاحب المنطق نفسه بكّي اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه، وبخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة، وفي الفرس خطباء إلاّ أن كل كلامٍ للفُرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة و عن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكرِ عند آخريهم. وكلّ شيءٍ للعرب فإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، ... ، فتأنيه المعاني أرسالاً، وتتنال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيدّه على نفسه، ولا يدُرّسه أحداً من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطوبعين لا يتكلفون... <<.

- ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تح: موفق شهاب الدين، مج 2، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط 2 (2003)، ص 18.

والتبصّر بوصفه خطابا عبداً لا سيّدا.^{1<<}

ويحاول "الغدامي" بعدها أن يربط بين هذا الرفض المتجذّر للنظري والفلسفي في الذهنية العربية والمخيال الجماعي، وبين موقع النقد الأدبي المتأرجح بين البلاغي النافر من الفلسفي، والأصل الفلسفي في نشوء النقد، لبيّن طبيعة الوضعية المعرفية التي يعيشها العقل العربي؛ حيث ينشأ تناقض مضممر بين التلقائي البلاغي الذي يمثله الشعر، والتأملي الذهني الذي يفترض أنه مصاحب لنشوء النقد وملازم له من حيث الأصل. وهذا ما ينكشف بجلاء على مستوى الممارسة السوسيوثقافية للفكر النقدي العربي؛ إذ تُشهد دوما دعوات من المبدعين والقراء تدعو إلى النقد التطبيقي، وتشكى من التنظير النقدي، وترى عدم جدوى النظريات، مع صعوبة فهمها، وهذا مؤشر على ترسخ الإرث القديم.²

هنا يصل "الغدامي" إلى المعضلة الكبرى التي تعكس عطالة النقد العربي وانسداد آفاقه؛ فـ >> النقد الأدبي في الثقافة العربية يعيش بين مزدوجتين لم تنكسرا قطّ. أي إنه وليد فلسفي في الأصل، ثم احتضنته البلاغة كأمرضة، ومع الزمن صارت هذه الأم المرضعة أمّا بديلة عن الأم الطبيعية. كحال الطفل يولد من أم وتربيه أخرى غير الأم الرحم.

هذا ما جعل النقد الأدبي فنّاً في البلاغة، وتمّ فصل النقد عن الفلسفة، وعن النظرية، ولقد كانت البلاغة هي الأصل التكويني للنقد الأدبي عربياً، وإن جرى تطوير الأدوات النقدية مع الزمن ومع الرواد ومع المدارس ومع ضروب التبادل المعرفي المتنوعة، إلا أن الغاية القصوى للنقد ظلت هي الغاية الموروثة من البلاغة، وهي البحث عن جمالية الجميل والوقوف على معالمها، أو كشف عوائقها. ويكفي أن يكون النصّ جمالياً وبلغياً لكي يحتلّ الموقع الأعلى في سلّم الذائقة الجماعية وفي هرم التميّز الذهني. ولم يقف النقد الأدبي قطّ على أسئلة ما وراء الجمال وأسئلة العلاقة بين التدوق الجماعي لما هو جميل، وعلاقة ذلك بالمكون النسقي لثقافة الجماعة.^{3<<}

والسبب المحوري الذي جعل النقد أسير سلطة الجمالي هو تداخله العضوي مع الأدب، بحيث

¹ عبد الله الغدامي، إعلان موت النقد الأدبي، ضمن كتاب: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص 17.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 17.

³ عبد الله الغدامي، إعلان موت النقد الأدبي، ص 18.

يصعب الفصل بينهما، وأصبح الثاني هويةً للأول وليس مجرد حقلٍ بحثي له، كما أن الثقافة العربية الإسلامية لم تطوّر النقد كمنشط معرفي منهجي يصاحب الحقول المعرفية الأخرى ويراجع مرتكزاتها العلمية، ويُقوّم مساراتها الفكرية، باستثناء علم مصطلح الحديث الذي رافقه (علم العلل) الذي هو بمثابة نقد للمتن والسند¹.

وبالتالي، فالرهان المعرفي الكبير، بالنسبة "للغدامي"، هو كيف نعمل على تحرير النقد من اللاهوت الأدبي الذي لازمه ردحاً من الزمن وأزهق روحه الفكرية الشكّاقة، وتحويله من أداة في تبرير الجمالي إلى خطاب يسائل ما وراء الجمالي، ويناور في المتون والهوامش، ويحاور العقول والمذاهب والمدارس.

3/ الوعي بالمصطلحات والمفاهيم:

ينطلق "الغدامي" في مشروعه النقدي من قناعة أساسية، لا يمكن تجاوزها ببساطة تتمثل في أن النقد المعاصر يستحيل أن يؤدي دوره الإبيستيمولوجي المنوط به من دون تأسيس جهاز مصطلحي يعاين به الظاهرة النصّية، كما يصعب عليه كثيراً أداء وظيفته التشرّحية من دون تشكيل وعي مفهومي مركب بأبعاد الظاهرة، خاصة من حيث المستويين؛ السيميولوجي و السوسيو ثقافي، ويتضح هذا جلياً في كتابه التأسيسي (الخطيئة والتكفير) الذي يعدّ لحظة تدشّينية لمفهومية نقدية مغايرة لما كان سائداً في تلك الفترة (فترة الثمانينات)؛ إذ كان ظهور الكتاب >> تحولاً في الفكر الحدائبي بما إنه نقل السؤال من سؤال في الإبداع إلى سؤال في الفكر النقدي، ونقل الحدائبة من حدائبة شعريّة جدلية أو حدائبة وسائل محايدة، نقلها لتكون حدائبة فكرية تمسّ النظرية والمنهج، وأسئلة المصطلح والمقولة الفلسفية والمنطقية، وجعل النقد تفكيكا وتشرّيحاً، وليس تفسيراً وتأويلاً، مثلما جعل النقد قضية بذاته وليس خادماً وتابعا للنصوص وبإثر الشعراء. دخلت مصطلحات التشرّحية والسيميولوجيا، والصوتيم والأثر وأسماء بارت ودريدا وياكوبسون، مع مصطلحات (التمركز المنطقي) و(النحوية) ولوحة التلقي، وتحليل عناصر الاتصال والدلالة

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 22، 23.

الضمنية، والمعاني السبعة*، والنصوصية والنقد الألسني.

كان الكتاب يطرح (ما بعد البنيوية) في بيئة** لم تتعرف على البنيوية ذاتها بعد، كل ذلك يمثل شحنة مصطلحية لم تكن معروفة ولم تكن في حسابان الحركة، وكان ذلك مفاجئاً للحدثين مثلما هو مفاجئ للمحافظين.^{1<<}

وكان "الغدامي" يرى أن عجز النقد الأدبي الكلاسيكي كامن في فقره المصطلحي؛ إذ لم يستطع تقديم > أي إنجاز اصطلاحي متطور كتلك الإنجازات الفذة التي قدمتها مدارس النقد الألسني حول مفهومات (الصوتيم) والعلاقات واعتباطية الإشارة، والإشارة كبديل للكلمة، ثم مفهوم الأثر إلى جانب نظرية الشاعرية (ومعها السياق والشفرة) والتكرارية والاختلاف، وأخيراً (نظرية النصوص) التي نقلت النقد الأدبي من حال المعلق الأدبي على العمل، إلى حال (النظرية) كجنس معرفي متميز. وهذه نقلة باهرة في هذه المرحلة العصرية أنجزها نقاد مهرة جاءوا إلى الأدب من تخصصات آخر فأغنوا التجربة النقدية بما حملوه إليها من نظريات نفسية واجتماعية وفلسفية حديثة. ويتنوع إسهام هؤلاء من واحد إلى آخر لتتضافر جهودهم في بناء النظرية وتوجيهها.^{2<<}

ولذلك، فإن تطور النقد، وتحرره من التبعية والهامشية والتبريرية، مرهون - بدرجة كبيرة - بالوعي المعرفي العميق بالمصطلح وإدراك خصوصياته ومواقفه وكيفيات حراكه اللغوي والفكري؛ ف >> أهمية المصطلح في النقد تأتي من عدة جوانب، أهمها:

أ- إن المصطلح يعطي النقد والتنظير بُعداً واصفاً حين يسمي مادة الأدب اللغوية باللغة نفسها؛
ب- يؤكد البعد الماورائي للمفهوم حين يسمي المفاهيم بمفاهيم أخرى على أساس التجريد (المجاز، الاستعارة، إلخ)؛

ج- يساهم في تقريب النقد والتنظير من حقول المعرفة، بدءاً من استعمال مصطلحاتها - وإن تمّ تعديل المفاهيم المرتبطة بها وتشويهها - فمجرد استعمال مصطلح ((العضوية)) أو ((النمو)) أو

* يقصد: 1/ المعنى الصريح، 2/ المعنى الضمني، 3/ المعنى الأسلوبي، 4/ المعنى الانفعالي، 5/ المعنى الانعكاسي، 6/ المعنى الانتظامي، 7/ المعنى الموضوعي.

** يقصد البيئة الحجازية، والمملكة العربية السعودية بالخصوص.

¹ عبد الله الغدامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، ص 178.

² عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص 59، 60.

((التطور)) يشير مباشرة إلى حقل البيولوجيا، واستعمال مصطلح ((اللاشعورية)) أو ((الكبت)) يشير إلى حقل علم النفس. ومثل هذه المصطلحات وغيرها يبقى حاملا لمعرفة لصيقة بالنظريات والمعارف العلمية الأصلية، لكن الاستعمال (النقدي) يخرجها من حيزها الضيق ويوسّع حدودها إلى درجة الالتباس، عبر التعميم وتكسير الحدود المخصّصة لها، فتصير - بمعنى ما - ((مفاهيم نقدية))، أو مفاهيم ثقافية... فالمفاهيم إذن هي منطلق تميّز التخصصات، وهي عناصر الجسد النظري.^{1<<}

وكل غياب للمفاهيم عن ساحة المناقشات والمحاورات النقدية هو ما يجعلها مجرد تراشقات كلامية لا تقدّم ولا تؤخّر، ولا تضيف أي شيء لمنظومة الفكر، بقدر ما تُحدث تشويهاً عميقة في بنية العقل، وتخلق توترات مضاعفة في عملية التواصل الثقافي، ليس على المستوى الفكري فقط، وإنما على المستوى السيكولوجي والوجداني، مما يجعل المعرفة تنأى كثيراً عن أهدافها ومقاصدها الكبرى... وهذا ما كان يُجزّ كثيراً في نفس "الغدامي"؛ إذ يقول: >>... ومن الواضح أن الذين تعاملوا مع الحداثة بالرفض لم يكونوا يملكون تعريفاً عن الحداثة يؤسسون عليه نظرهم، وكل ما يصدر عنهم هو تصورات عامة، تستند على اقتباسات وعلى إحالات شخصية، ولا تستند على مفاهيم يمكن الاحتكام إليها.^{2<<}

ولاشك أن الرجل هنا يفتح مجالاً تساؤلياً يخص قضية إبستمولوجية محورية تتعلق بمعرفة المعرفة *La connaissance de la connaissance*، وهو مجال يناقش ويعالج القواعد المعرفية والمبادئ والآليات المنطقية والنماذج الإدراكية والمقولات والمفاهيم، ويدرس المدى التأملي للفكر، كما يبحث في الأنساق الماورائية للرؤى *Les systèmes de méta-points de vue*، والمنظورات الإدراكية المشيئة للأحكام والمواقف الإيديولوجية³.

وهو بهذا يطمح إلى أن ينقل المشتغل في حقل الفكر إلى مستوى النضج المعرفي والرشد

¹ محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب (الرباط)، مطبعة النجاح الجديدة (الدار البيضاء)، ط1 (1999)، ص19، 20.

² عبد الله الغدامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، ص34.

³ voir : Edgar Morin, La méthode (T3. La connaissance de la connaissance),

Editions du seuil (paris), 1^{er} pub (1986), p 17.

المنهاجي، ويخلصه من حمأة المراهقة الفكرية التي لا ينتج عنها سوى اندفاعات أهوائية تمارس الإقصاء والرفض والتوجس والتخويف من أفكار الآخر، ومن كل وافد جديد، أو من اجتهاد مغاير للمألوف. وقد ناقش "الغدامي" في هذا المضمار مسائل على غاية من الخطورة والأهمية لا تتعلق بالمعرفة أو العلم أو المنهج بشكل معزول عن الشروط المنتج ضمنها والأزمات التي تحيط بها، كما كان يحدث هذا مع الترعات الحدائية العلمانية التي ألهمت العلم، وإنما هي مناقشة تخص أخلاقيات المعرفة *L'éthiques de la connaissance*، والذوق المعرفي، والترشيد المعرفي (أو ما يسميه بالوسطية المعرفية)، يقول: "الغدامي": >> "... فإننا سنكون أقدر على تصوّر كيف تكون الوسطية ومتى تكون ممكنة، حيث سنها حالة معرفية وأخلاقية كنظام في أخلاق المعرفة، مما هي صفة لا يبلغها إلا القلة من الناس، وليست وصفا للعموم كما أنها ليست مذهبية قابلة لأن يكون لها أتباع ومريدون، ولا هي منهجية مسبوكة في كلمات، ولكنها حالة ثقافية وصورة ذهنية وذوق عقلي بصير وخلق ومثالي، وهذه صفات تضيق دائرة الوسطية وتجعلها قيمة عليا لا تجدها كما تجد الطرفية (من الأطراف) التي لا تحتاج لأي شرط من هذه الشروط. والطرفية ليست حالة ثقافية ذوقية أو معرفية، وأقصد بالذوق المعرفي تلك الحالة التي يصل فيها المرء إلى نقد ذاته والتعرف على نفسه حق التعرف حتى ليعرف كم هي ناقصة وقاصرة وعاجزة، وكما ذكر أبو حامد الغزالي (في المنقذ من الضلال)، فإن ميزة العقل هي في قدرته على اكتشاف عجزه.^{1<<}

وتشكل هذا النوع من الدائقة العقلية النقدية، هو الذي يسمح للناقد بأن لا يتعامل مع المصطلحات / المفاهيم كمجرد وحدات لغوية / فكرية ناجزة، وإنما كعملية فكرية استشكالية تعيد بنينة المعطى الاصطلاحي المفهومي كلما كشف عن لحظات عجزه وانسداده أو عقمه، ف>> لا وجود لمصطلح ليس بإشكالي وخلافي وعلى درجة أو درجات من الغموض والالتباس، أي أن المصطلح ليس مشكلة وليس إشكالا ولكنه إشكالية، والفروق هنا دقيقة وحساسة، فالمشكلة شيء مفرد يقتضي حلاً مفرداً. والإشكال لبس علمي يحتاج إلى توضيح. أما الإشكالية فهي تركيبة منتظمة من العلاقات التي تتشابك حتى ليكون كل حلّ من حلولها مشكلة، ولذا

¹ عبد الله الغدامي، الفقيه الفضائي(تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة)، المركز الثقافي العربي(بيروت، الدار البيضاء) ط1 (2011)، ص 147.

تحتاج إلى تركيب معرفي مماثل لتركيبها الإشكالي*. ومصطلحاتنا هنا ليست بريئة من هذا وكل ما نقوله عن العرقية والهوية القبائلية هو قول جدلي في الوقت ذاته هو تعبير زئبقي مراوغ، وسنظل هكذا مع كل المصطلحات ولذا يبقى الجدل حولها [قائما].^{1<<}

وتظل كل محاولة للدخول في عملية المفهمة **La conceptualisation** الفكرية النقدية هي الوقوع في الرمال المتحركة، ويصعب أن تحسم الالتباسات المتعددة بجرّة قلم، ومن ثم تأتي مهمة العقل النقدي في الهدم وإعادة البناء، والفرز وإعادة الترتيب، وهي مهمة، كما يقول "الغدامي"، ليست عبثية أو سطحية، كما يُتصور، بل هي لبُ المشروع النقدي المعرفي والثقافي، وهي عمل شاق يخربط أوراق الفكر ويشتت كيانه إذا لم يجد الصبر المعرفي والحسّ التركيبي؛ إذ تتضارب الدلالات وتتداخل وتتشعب المستويات وتتعدّد².

ويا حبذا لو حاول "الغدامي" استغوار هذه القضية الإستيمولوجيا أكثر بحيث يحاول الكشف عن آليات التركيب الإستيمولوجي المفهومي الذي يخلص العقل النقدي من حالات اللبس والتشتت والتناقض، وهو ما تؤسس له الإستيمولوجيا المعاصرة ضمن دائرة ((الأطر النظرية/

التطبيقية للمفهمة **Les cadres théorique/ Pratique de la**

conceptualisation)) التي من خلالها تتمّ جملة من المراحل الدراسية للمفاهيم، أهمها:

1/ الدراسة التعايقية **diachronique** للمفاهيم، من خلال تعقب أصولها وتطورات مبادئها المفهومية، وانزلاقات معانيها.

2/ الدراسة الآنية **Synchronique** للمفاهيم، من خلال البحث في العلاقات (بين مفهومية) **Interconceptuel** وتوضيح طبيعتها المفهومية كما تتمظهر في الخطاب.

3/ الدراسة الدلالية **sémantique**، وتتم عبر مراقبة التغيرات الحادثة في دلالة الكلمات المستعملة لتعيين المفاهيم، وتحديد الهوية الدلالية المتخصصة للمفهوم وفق المرجعية المعرفية النظرية، بغية فرزها عن معانيها المشتركة، والاستعمالية اليومية.

* يستفيد الغدامي، في تفريقه بين المشكلة والإشكالية، من الجابري في كتابه (بنية العقل العربي).

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2009)، ص 65 ، 66.

² ينظر: عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 66 ، 67.

4/ التحليل العملياتي والأداتي L'analyse opérationnel et instrumental، وهو الذي يحدد مدى صلاحية المفاهيم، فمن خلاله نكتشف القدرة التفسيرية المفهومية للظاهرة، ومقدرة المفهوم على توصيف التغيرات والتحويلات التي تتاب الظاهرة .

5/ تحليل السياق القيمي contexte des valeurs للمفاهيم ؛ أي جعل المفاهيم كوقائع ملموسة épisodes concrets وفعالة effectifs وليست فرضية hypothétique فقط¹.

فالإطار النظري/ التطبيقي المفهومي هو الذي يقدم التركيب البنيوي للمفاهيم، ويجعل العقل النقدي يصمد أمام تعقيدات الظاهرة النصية/ الثقافية، ويسائلها بكفاءة عالية، ويؤوّلها تأويلاً تركيبياً يثريها ويفتحها على إمكانياتها المتعددة ويسدّ ثغراتها.

صحيح أن "الغدامي" بذل جهداً كبيراً في سبيل تأسيس وعي نقدي تركيبي بالمصطلح/ المفهوم، وبلور سياسة منهجية تميّزه عن غيره من النقاد العرب، خاصة في كتابه (النقد الثقافي)، إلا أن جهده مازال يحتاج إلى استراتيجية تأسيسية، لا تكتفي بإيراد النظريات والمناهج والمقاربات والتخرجات الغربية وتكديسها فقط، وإنما باستدماجها وصهرها في بنية النص المعرفي التوحيدي - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً- الذي يجسد السياق القيمي الكلي للإنسان العربي المسلم، وهذا ما بدأنا نلمسه في كتبه الأخيرة.

ويبقى كتاب (النقد الثقافي) علامة معرفية أساسية في تاريخ المعرفة النقدية العربية المعاصرة، خاصة من خلال استثماره لمسألة ((الذاكرة المصطلحية)) التي اعتمد فيها على استحضار مختلف النظريات والمناهج والمقولات الفكرية والنقدية والأدبية والثقافية التي تجسد نقلة معرفية أساسية في تاريخ الفكر النقدي الغربي وتؤسس للفعل النقدي الثقافي كفعل تحريري وتنويري يسعى إلى تشكيل ذائقة حضارية عقلانية بعيدة عن كل أشكال وألوان الدوغماتيات، فنجدنا أمام مفاهيم: التاريخانية الجديدة، تاريخانية النص، تنصيب التاريخ، تشریح الثقافة، دنيوية النص، الفعل الدال، مأسسة النص، نقد أنماط الهيمنة، النسق المضممر، صراع الأنساق، الرواية التكنولوجية، الأنظمة

¹ Voir : Alex Mucchielli et autres, Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines, p 16 , 17 .

الذهنية، أنظمة الحقيقة، ... ولكن الملاحظ على هذه النظريات والمناهج والمقولات والمفاهيم التي أوردها "الغدامي" أن منشأها من بيئات مختلفة عن البيئة العربية، وهو الأمر الذي سيخلق شرخاً كبيراً في الذاكرة المعرفية للمصطلحات يصعب لأمة إلا عبر عمليات فكرية حوارية تأصيلية معقدة طويلة المدى، وليس بالطريقة التكدسية التي اعتمدها "الغدامي"، فـ > لفهم ما يحدث للمصطلح في سياق ثقافي مغاير لابد من ولادة رؤية نقدية مغايرة تأخذ بعين الاعتبار ما يتحتم حدوثه حين ينتقل المصطلح، تماماً مثلما يحدث حين تنتقل النظرية أو حين يكتب هندي باللغة الإنجليزية أو عربي بالفرنسية، فالنتائج لن يكون عربياً خالصاً ولا هندياً أو فرنسياً خالصاً.

وما يحدث للمصطلح في السياق العربي لا يحدث في الغالب نتيجة عملية مثاقفة مقصودة أو عملية تهجين واع، وإنما هي عملية تحوّل تحكمها مؤثرات ثقافية لا يملك أحد السيطرة عليها، مؤثرات تكمن في رحم الثقافة وفي شرايين اللغة وتجعل من الصعب انتقال الدلالات المصطلحية كما هي وإنما تفرض بدلاً من ذلك وضعاً من التداخل الدلالي تختفي فيه دلالات وتحلّ دلالات ويكون الناتج مختلفاً عمّا كان في بلد المنشأ وما كان في بلد الاستقبال أيضاً¹.

فالقضية المحورية هنا هي أهمية الوعي بمشروطيات هذه المثاقفة الفكرية المفاهيمية والاقتراض المصطلحي، والقدرة على الاستثمار الأمثل لها، وإلا أصبح الأمر مجرد عملية تخريب دلالي مبرمجة للاشعور المعرفي للمنظومة الفكرية الثقافية، وصرفها- جذرياً- عن مقاصدها الكبرى.

ومحمدة "الغدامي" الكبرى في كتاب (النقد الثقافي) هي التفاته إلى مسألة بؤرية عادة مالا يوليها النقاد اهتماماً كبيراً، وهي مسألة تاريخية المصطلح/ المفهوم التي تخلص الخطابات النقدية من عقدة المصطلح وسلطته الأبدية أيضاً، فبالنسبة له > إن تحرير المصطلح من قيده المؤسساتي هو الشرط الأول لتحرير، الأداة النقدية، مذ كان الارتباط بين الاثنين أزلياً... حيث إن إعمال المصطلح النقدي الأدبي إعمالاً لا يتسمى بالأدبي، ويتخذ له صفة أخرى هي الثقافي يستلزم إجراء تحويلات وتعديلات في المصطلح لكي يؤدي المهمة الجديدة على ذاكرة هذا المصطلح وهي ذاكرة مكتترة بالتجارب ومتلبسة بها، ولن تتخلص هي ولن نتخلص نحن معها من هيمنة الاصطلاح إلا عبر هذا

¹ سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2008)، ص 52.

التحويل الذي هو عملية تحرير فعلي لنا وللأداة.^{1<<}
ويقّر "الغدامي" بعوائق وإكراهات عملية التحويل هذه؛ إذ >> لن يكون من الحكمة الافتراض أن المنظومة المصطلحية النقدية ستخضع بسهولة وانقياد لأي تغيير فردي يقوم به باحث مجتهد، كما أنه لن يكون صحيحاً أن نفترض الإحاطة بكل ما قدّمه النقد في تاريخه الطويل والمتنوع، ولكن الذي بوسعنا أن نفعله هو أن نستخلص نموذجنا النظري والإجرائي مما هو أساس نقدي للمشروع الذي نزمع التصدي له، وهو ينحصر تحديداً في توظيف الأداة النقدية التي كانت أدبية ومعنية بالأدبي/الجمالي، توظيفها توظيفاً جديداً لتكون أداة في (النقد الثقافي) لا الأدبي... والنقلة الاصطلاحية بما أنها أولى النقلات وأهمها ستشمل ستة أساسيات اصطلاحية هي: أ- الوظيفة النسقية ب- المجاز الكلّي ج- التورية الثقافية د- الدلالة النسقية هـ - الجملة الثقافية و- المؤلف المزدوج.^{2<<}

من هنا لم تعد مشكلة العقل النقدي مع المصطلح / المفهوم في حدّ ذاته، ولكن مع الزحزحات الاصطلاحية، والنقلات المفهومية، أو مع الشبكات المصطلحية والبنينات المفهومية، والسياسات الاستعمالية للمصطلحات/ المفاهيم. وبعد المخاضات النقدية المعرفية، والمران المنهجي الطويل على النصوص، يصل "الغدامي" إلى قناعه فكرية نقدية، لا تمس - كما قلنا - المصطلح / المفهوم معزولاً، وإنما تتعلق رأساً بالأنثروبولوجيا المعرفية، أو ما يسميه "إدغار موران" بالبنية المنطقية التحتية للإنسان **structure infra-logique** التي تلعب دور المحرك المعرفي اللاشعوري للإنسان، والبنية المنطقية العليا **S.Supra-Logique** التي تلعب دور المراقب لعمليات تنفيذ البرنامج الوجودي، وأنظمة الروابط الكبرى التي تنسّق بين المعلومات التي يستقطبها ذهن الإنسان وتحوّلها إلى بنات معنوية قيمة توجه سلوك الإنسان.³
وفي هذا السياق يقول "الغدامي": >> حينما تدفعنا خطانا إلى البحث في الأنساق الثقافية

¹ عبد الغدامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2000)، ص 61، 62.

² المصدر نفسه، ص 62، 63.

³ Voir: Edgar Morin, La méthode (T4. Les idées), seuil (Paris), 1^{er} pub (1991), p 215.

سنكتشف أننا نقرأ التاريخ البشري والسيرة البشرية بوصفها حالاً من التفكير في المفاهيم والمصطلحات وسنرى أن المسار البشري هو مسار تحكمت فيه المنظومات المفاهيمية والمصطلحية وكأما التاريخ البشري هو تاريخ في المصطلح وفي المفهوم، وكلما ترجمت البشرية واقع حياتها في قصص وحكايات وأمثال وأشعار فإنها بهذا تحوّل وقائع حياتها إلى منظومة مفاهيمية مصطلحية حيث تقوم الحكايات بدور المخزن الذهني الذي يرسم سيرة كل ما يأتي من بعده، وإذا قلنا في المثل الشعبي (هذا العود من هذه الشجرة) مثلاً فإننا بهذا نعيد صياغة مفهوم النسب وعلاقته بالحسب من حيث إن السلالة هي علامة ثقافية تجنح إلى التميّز والإنفراد. ومع أن مفردات المثل لا تعني أي تمييز و الدلالات اللغوية فيه هي دلالات محايدة بما إن ذلك أمر طبيعي والعود المأخوذ من شجرة التين يحمل سمات شجرة التين ولا يأخذ سمات النخلة غير أن المثل لا يعني هذا أبداً، وهو يجنح إلى افتراض أصل للنسب يربطه بالحسب و يقيس الناس عليه، ويجري النطق بهذا المثل في كل حالة استدعاء لشروط النسب من أجل إحداث تمييز طبقي وعرقي وجنوسى وأجناسى.^{1<<}

فخطورة المفاهيم كامنة على مستوى البنيات الأنثروبولوجية العميقة، وقدرة المفاهيم الخلاقية على الانتشار سواء على مستوى شبكة النص اللغوية الدلالية، أو على المستوى التداولي الثقافي فكل النصوص المتوارثة يعدّها "الغدامي" >> خزائن ذهنية تسلي من جهة وتصنع منظومة المفاهيم من جهة أخرى، ومن الأمثال سنصل إلى الملاحم وحكايات التاريخ وسير الأبطال مثلها مثل حكايات الجدّات ومضامين النكت والطرائف وصيغ الإشاعات، فما هو ثقافة جماعية تمثل المطبخ النسقي والمصنع الذهني للثقافة - أي ثقافة -.^{2<<}

فالوعي بالمصطلحات والمفاهيم في منظومة الخطابات الفكرية النقدية هو وعي بتاريخية التمثلات الذهنية للوقائع والأحداث وتشكالاتها عبر النصوص.

4/ الوعي بالنقلة المعرفية و محاضرات خطاب الأنساق:

استخدم "الغدامي" مفهوم النقلة المعرفية ضمن خطابه النقدي منذ كتابه الأوّل (الخطيئة

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 13، 14.

² المصدر نفسه، ص 14.

والتكفير)، الذي استهله بقولتين فكريتين هما بمثابة نص مواز * Para texte. تعبران عن طبيعة المنعطف المرجعي الذي انتقل بالنقد الأدبي من لحظته التقليدية السياقية إلى لحظته العلمية النسقية ذات المرجعية الألسنية؛ القولة الأولى للأنتروبولوجي "كلود ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss"، يقول فيها: >> روضت العلوم الإنسانية نفسها، منذ قرون، على النظر إلى العلوم الطبيعية على أنها نوع من الفردوس الذي لن يتاح لها دخوله أبداً، ولكن فجأة ظهر منفذ صغير انفتح بين هذين الحقلين، والفتاح لهذا المنفذ هو علم اللغة (الألسنية) <<. أما القولة الثانية فهي للسيمولوجي الفرنسي الراحل "رولان بارت Roland Barthes"، يقول فيها: >> تستطيع الألسنية أن تعطي للأدب النموذج التوليدي، الذي هو المبدأ التكويني لكل العلوم. ذلك لأن القضية هي في الاستفادة من قواعد معينة لتفسير نتائج محددة. << **

وإذا كانت النقلة المحورية النقدية هي نقلة علمية ألسنية، فإن النقلة الثانية هي نقلة نظرية تركيبيية، يقول الغدامي: >> نظرية النصوص نقلت التقد الأدبي من حال المعلق الأدبي على العمل،

* يعتبر "جيرار جنيت" النص الموازي Le paratexte بمثابة (منطقة لا تقريرية Zone indécise) فهو عتبة بين الداخل والخارج، إنه لا ينتمي لا إلى النص/المتن ولا إلى خطاب العالم/المرجع الخارجي. إنه أحد المواقع الممتازة لتداولية واستراتيجية الفعل الكتابي، ولكنه في الوقت ذاته يثير مشكلات قرائية متعددة تخص أبعاداً متعددة، وتساؤلات كثيرة؛ فهل المستشهد بالنص الموازي يريد إضفاء المشروعية الفكرية والعلمية على ما يقول، خاصة إذا كانت الشخصيات المستشهد بكلامها ذات مكانة علمية؟ أم أنه يورده في سياق النقد المضمر الذي يريد تجاوز ما جاءت به المقولة؟ وهكذا، ولكن في سياق "الغدامي" يبدو التصور الأول أقرب.

Voir : Gérard Genette, seuils, P 8.

ويبقى النص الموازي يثير مشكلات حمة قد تورط المستشهد به أكثر مما تخدمه، وقد ذكر "عبد الفتاح كطيطو" أن عملية اختيار الكلام المستشهد به أصعب من تأليفه، إذ يتورط المقتبس في مشكلات لا حصر لها.

- ينظر: عبد الفتاح كطيطو، الأدب والارتباب، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2007)، ص 11.

** يفتقع الغدامي القولتين الفكريتين من كتابين آخرين، غير كتابي صاحبهما

فالأولى أخذها من كتاب: Petit, P : Blindness and insight

والثانية من كتاب: Guller, j : structuralist poetics

وهذه إحدى أكبر مشكلات النص الموازي، التي تتلق بالدقة في النقل والمصادر المنقول منها، وإمكانية ضمان عدم تحريفها للأقوال، وهكذا ...

إلى حالة (النظرية) كجنس معرفي متميز. وهذه نقلة باهرة في هذه المرحلة العصرية أنجزها نقاد مهرة جاءوا إلى الأدب من تخصصات أحر فأغنوا التجربة النقدية بما حملوه إليها من نظريات نفسية واجتماعية وفلسفية حديثة.^{1<<}

وفي كتاب (المشكلة والاختلاف) نلمس، أيضاً، هذا الوعي بالنقطة المعرفية؛ إذ يقول: >> ... تحوّل المنظور النقدي - عالمياً - من التفكير في النص على أنه تجلّ للمعنى إلى كون النص صانعا ومنتجا لما يسمى قديماً بالمعنى ويسمى الآن بالدلالة.^{2<<} والتحوّل هنا - كما يشير الغدامي - لا يمس النص معزولاً عن العالم، بقدر ما يمس الآلية المعرفية الكبرى التي يستخدمها الإنسان في فهم علاقته بالعالم، والمقصود هنا (المحاكاة)، فـ >> التحوّل المطلوب اليوم في تفكيرنا، تحوّل لموقفنا من النص تجاه أنفسنا، ولموقفنا من العالم تجاه النص. فالعالم لم يعد هو النموذج المحاكى. إنه اللانموذج، لأن النص يشرّح كل ما قبله ويفكك كل علاقات الاصطلاح والعرف ليقوم مكانها اصطلاحاً وعرفاً جديدين، أي أنه لا يحلّ الفوضى بديلاً للنظام، ولكنه يطرح رؤية جديدة لنظام مختلف، ويظلّ هذا النظام يختلف نصّاً عن نص، وفي النص ذاته قارئاً عن قارئ... وهذا انتقال بالنص إلى (حالة الأثر) بدلاً من حالة النطق (الصوت) أو حالة التأليف (النحو) أو حالة المعجم (المعنى).^{3<<}

ولكننا لا نجد مفهومة تأسيسية للنقطة المعرفية، من خلال العودة المرجعية إلى الإستيمولوجيا، وإلى تاريخ العلم، أو تاريخ الأفكار والمعارف، أو التاريخ الثقافي، وتبيان طبيعة النقطة وخصائصها وحدودها ولحظات حدوثها، أو مبررات انبثاقها، كما ورد ذلك مع "توماس كوهن"، أو "غاستون باشلار"، أو "جورج كانغيلام"، أو "ميشال فوكو"، وغيرهم... ، بالرغم من التفاوت النسبي للمفهمة بين هؤلاء. غير أننا نجد إحالة مقتضبة إلى هذا ضمن مقدمة بحثه المعنون بـ ((إعلان موت النقد الأدبي (النقد الثقافي بديلاً منهجياً))، يقول الغدامي: >> في تواريخ

¹ عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص 59، 60.

² عبد الله الغدامي، المشكلة والاختلاف (قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1994)، ص 42.

³ المصدر نفسه، ص 43.

العلوم* ، تتكشف أسباب هوض علم مكان علم آخر، أو تلاشي علم وتجمده، والقانون العام في ذلك أن العلم متى تشبع تشبعاً يبلغه حدّ النضج التام فإنه يصبح مهدداً ببلوغ سنّه التقاعدية، ولا شك أن العلوم تتقاعد مثلما يتقاعد البشر، غير أن الفارق أن العلم لا يدرك سنّه التقاعدية، ولا يشك أن العلوم تتقاعد مثلما يتقاعد البشر، غير أن الفارق أن العلم لا يدرك سنّه التقاعدية ولا يراه، ويحتاج إلى من يكشف له عن هذه اللحظة الحرجة في تاريخ المعرفة.^{1<<}

وبالرغم من أن "الغدامي" هنا يحاول أن يعطي مشروعية إستمولوجية لخطابه النقدي، حينما ينطلق من هذه البديهية التي ينسبها لتاريخ العلم، إلا أنه يقحم نفسه في مشكلات كثيرة يولدها حديثه الفضفاض عن مجال متخصص ومعقد، فهل يقصد هنا العلم بمعناه العام؟ وهل يميز بين العلم التقني والطبيعي والعلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وهل العلوم تتقاعد حقيقة وتنسحب كلياً من الحياة؟ وماهي ميكانيزمات حدوث هذه الإبدالات المعرفية **paradigmes** ؟ وهل الإبدالات في العلوم الإنسانية وفي المنظومات الفكرية تحدث وفقاً للإبدالات العلمية الكبرى؟ أم أنها تحدث بعيداً عنها؟

وهذا النوع من الأسئلة قد خاض فيه مؤرخو العلوم والمعارف والأفكار، ومعظمهم حاول البحث في >> تاريخانية الخطاب العلمي [والمعري بشكل عام] بما تمثله هذه التاريخانية من تحقيق لمشروع تحكمه معايير داخلية إلا أن الحوادث تشقه وتؤخره وتجعله العوائق يتعرج، وتقطعه أزمات أي فترات للحكم وللحقيقة.^{2<<}

* لقد أصاب الغدامي في هذه العبارة (تواريخ العلوم) عين الصواب ، ولكننا لا نجد تبريراً لهذا، على الأقل في الهامش. فتاريخ العلم هو عبارة عن تواريخ؛ أي تشييدات نظرية محكومة بمنظورات وأيديولوجيات وعمليات مأسسة، كما أن لكل علم موضوع خاص يفرض تعاملًا خاصاً معه. ولكن حتى لا يبقى الأمر رهيناً بهذا التعدد والتشظي، نحتاج إلى فهم هذه التواريخ ضمن سياق التاريخ السنني البشري الكلي.

- ينظر: الكتاب الجماعي [كتابة التواريخ]، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، ط1 (1999)، ص 9.

1 عبد الله الغدامي ، إعلان موت النقد الأدبي، ص11.

2 جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1(2007)، ص 48.

ثم إن تاريخ العلم لا يقف عند حدود كشف تقاعدية العلوم، بل إنه يسعى إلى >> أن يكون تاريخاً للفكر بصورة أصيلة. إنه يجرس المؤرخ من الموضوعية المزيفة، التي قد تتمثل في إنجاز جرد كامل للنصوص في عصر ما، أو في عصور مختلفة يظهر فيها اللفظ ذاته، وفي إطارها تبدو مشاريع البحث المتماثلة تعبر بمصطلحات يمكن أن يحل بعضها محل بعض، فاللفظ ذاته ليس هو المفهوم ذاته، ويجب إعادة بناء التأليف الذي يندمج في إطاره المفهوم، أي في الوقت نفسه السياق المفهومي والقصد الموجه للتجارب أو الملاحظات.^{1<<}

وإذا كان تاريخ العلم يُعبر >> تاريخ صراع وتطاحن بين المظلات النظرية، فإن سياق المفاهيم يختلف بين كل انقلاب وآخر، ويترتب عن ذلك أن نفس المفهوم يتلقى حمولات دلالية تختلف باختلاف سياقات توظيفه وتداوله، وهي عملية مستمرة لا تتوقف. فالمفهوم يحيا حيوات عديدة ينتقل من سياق تاريخي إلى سياق تاريخي آخر، وفي كل حياة يحصل على هوية محدّدة وحمولة دلالية معينة. ووحدة اللفظ غالباً ما تخفي كل ذلك.^{2<<}

واستناد "الغدامي" إلى هذا القانون العام (التقاعدية) في تاريخ العلم ما هو إلا توطئة لإحداث قياس معرفي على وضعية البلاغة العربية، ومن ثم النقد الأدبي القديم والحديث، وتبرير لحظة النقلة المعرفية الثقافية، يقول: >> ولقد شاع عن الشيخ أمين الخولي قوله عن البلاغة العربية بأنها: نضجت حتى احترقت، وهذا رأي فيه صدق وبصيرة، ولكننا، مع هذا، مازلنا ندرّس طلابنا في المدارس والجامعات مادة البلاغة بعلومها الثلاثة، ولا نعي أن ما ندرّسه لهم هو علم لم يعد يصلح لشيء، فلا هو أداة نقدية صالحة للتوظيف، ولا هو أساس لمعرفة ذوقية أو تبصر جمالي، وإن كانت قديماً كذلك إلا أنّها الآن لم تعد أساساً لتصور ولا لتذوق، ومن ذا يحتاج إلى رصد الكنايات والجناسات والطباقات في أي نص، ومن ذا يحتاج إليها لتذوق أي نص أو تعرّف صيغته ودلالاته، ونحن في الجامعات ندرّس طلابنا وطالباتنا كل ما هو نقيض لهذه البلاغة ومتجاوز لها، ولكننا لا نجرؤ على إلغاء مقرّرات البلاغة، وقد نظن أن إلغائها سيكون بمثابة الانتحار المعرفي، أو التآمر ضد التراث، وضد ذائقة الأمة.^{3<<}

¹ جورج كانغيلام، المرجع السابق ص 268.

² سالم يفوت، سلطة المعرفة، دار الأمان (المغرب)، ط1 (2005)، ص 100.

³ عبد الله الغدامي، إعلان موت النقد الأدبي، ص 11، 12.

إن المشكلة هنا ليست في البلاغة كحقل معرفي، كما يعتقد "الغدامي"، ولكنها في المناويل الذهنية التي تستخدم البلاغة بطريقة نمطية، وأساليب تجزيئية، خاصة ونحن نعلم أن التصورات المعرفية المعاصرة والمتخصصة لم تعد تربط الاستعارات، والكنائيات، والتشبيهات باللغة أو الألفاظ أو الصيغ التعبيرية فقط،[>] بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشري هي التي تعدّ استعارية في جزء كبير منها ... [فـ] النسق التصوري البشري مبني ومحدد استعارياً. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا. [و] كلما تحدثنا عن استعارات مثل الجدل حرب، يجب أن نفهم أن الاستعارات تعني التصور الاستعاري.^{1<<}

ويستمر "الغدامي" في إسقاطاته حتى يصل إلى مبتغاه، مبيناً أن العلوم تتصنّم[>] مثلما يتصنّم الأشخاص حتى لتبلغ حدّ القداسة، وأنا أرى [يقول الغدامي] أن النقد الأدبي كما نعهده، ومدارسه القديمة والحديثة قد بلغ حدّ النضج، أو سن اليأس حتى لم يعد بقادر على تحقيق متطلبات المتغير المعرفي الثقافي الضخم الذي نشهده الآن عالمياً، وعربياً، بما أننا جزء من العالم متأثرون به ومنفعلون بمتغيراته.^{2<<}

قد نوافق "الغدامي" على ما يذهب إليه، للوهلة الأولى، كتصور عام، ولكن حينما نلج إلى التفاصيل ستواجهنا مشكلات وتناقضات ومفارقات عدّة، يأتي على رأسها عدم القدرة على التمييز بين تواريخ العلوم، الأمر الذي يجعلنا ندرك[>] خطورة كتابة تواريخ بعض العلوم الإنسانية خاصة، لكونها، خلافاً للعلوم الدقيقة، قائمة أساساً على ((نصوص)) تشكل موضوعها الوحيد [كما هو الشأن بالنسبة للنقد الأدبي بشكل خاص]، كما يشكل فهم وتأويل وقراءة دلالات تلك النصوص الهدف الأساس الذي تقوم عليه عملية التأريخ في تلك العلوم، الأمر الذي يجعل من هذا التأريخ الذي لا ضابط له ولا مرجعية فيه غير النصوص المعطاة، عملية لا تخلو أحياناً من عوائق و مزلق ترتد على تلك النصوص ذاتها بالسلبية والتشويه وبالإسقاط أحياناً، وتحول في الغالب دون اكتشاف الآفاق المفتوحة للنصّ المؤول ودون فهم أفضل لمجاله الفكري أو لإشكالاته النظرية المراد التأريخ لها؛ مما يجعل هذا النوع من التأريخ يدور في حلقة مفرغة ويبقى بعيداً عن

¹ جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (1996)، ص23.

² عبد الله الغدامي، إعلان موت النقد الأدبي، ص 12.

الاستفادة من التقدم الممكن ملاحظته في علوم أخرى إنسانية أو دقيقة...^{1<<}
فالقضية، إذن، جدّ معقّدة، ولا يمكن حلّها بطريقة الإلغاء والإلغاء الكليّ، كما يفعل الغدامي،
خاصة في العلوم الإنسانية والمعرفية والفكرية، التي تتصادى فيها المنظومات الفكرية وتتحدّى،
وتتداخل وتتخارج بطرق لا حصر لها، بحيث لا نستطيع أن نكتشف لحظات البداية والأصول
ومدى نقاء الأفكار. هذا بالرغم من أن الرجل يشير إلى مثل هذه التصورات في كتبه، وهو ذات
الأمر الذي أوقعه في تناقض كبير، حينما يؤكد بعد ذلك أن النقد الأدبي العربي له ميزات معرفية
نادرة* تجعله >علماً حيويّاً وحرّاً، وهي ولا شك قد أفرزت منظومة من المصطلحات والمقولات
المجرّبة، مع أدوات إجرائية مدرّبة، وهذا منجز علمي ضخم لا يمكن تجاهله، أولاً، ولا يمكن
الاستغناء عنه، ثانياً... [و] النقد الثقافي لن يكون إلغاءً منهجياً للنقد الأدبي. وهذه أولى الحقائق
المنهجية التي يجب القطع بها.^{2<<}

فكيف يمكن أن نجتمع بين الحكمين؛ فالنقد الأدبي من جهة بلغ سن اليأس، ومن جهة أخرى هو
علم حيوي وحرّ إجرائي سيعتمد الغدامي على مصطلحاته، يستعيرها ويحورها؟!
كان حرّاً به أن لا يتسرّع في حكمه، وأن لا يبدأ بلحظة القطيعة المباشرة هذه، إلاّ بعد أن
يوضح للقارئ، عن طريق الدراسة والتمحيص، لحظات الانسداد المعرفي في النقد الأدبي، ويكشف
عن سيرورة/ صيرورة التراكم المعرفي، وآليات استئناف القول النقدي.
إنّ ما يقول به "الغدامي" في خطابه النقدي مهم جدّاً كشدرات معرفية، ولكنه يفتقد إلى
التماسك المعرفي المنهجي الذي يعتمد على التدرّج التحليلي، والتصعيد الفكري، ووحدة الروح
التأويلية. لقد استعجل نتائجه، ولعل السبب الكبير في هذا الاستعجال هو خضوعه لسلطة

¹ عبد المجيد الصغير، التأريخ ((للنص)) وتأويله في الفكر الإسلامي بين عوائق التقليد ومزالق التجديد، ضمن كتاب: كتابة
التواريخ، ص 122.

* من هذه الميزات المعرفية النادرة للنقد الأدبي، كما يذكر "الغدامي"، : النقد الأدبي يتسع فيه الجدل بحرية تامة، بعيداً عن
التكفير والتخوين، كذلك هو فضاء للتحرير والاجتهاد، والا نقح على الثقافات الأخرى، ولم يكن يلتزم التزاماً كلياً
بالمقولات على عكس العلوم الأخرى.

- ينظر: إعلان موت النقد الأدبي، ص 20 ، 21.

² عبد الله الغدامي، إعلان موت النقد الأدبي، ص 21.

النظريات والمناهج الغربية المحكومة بالقطائع الجذرية التي ظللتها في أحيان كثيرة، ولذلك وجدنا الرجل مرة يقول بالقطيعة الجذرية، ومرة بالقطيعة الحوارية التي تقوم على محاوره المعارف التراثية واستدماجها في البنية المعرفية الجديدة، بغية تحقيق الإضافات النوعية أو ما يسميه هو بـ ((التعديلات الجوهرية)). وهذا ما يظهر جليا في قوله: >>... وما أننا نمر في مرحلتنا الثقافية الراهنة بحال من المراجعة النقدية الذاتية، فإن ذلك هو ما يفرض السؤال المرحلي المتشكك على نظريات النقد والحدائث، ويضعنا في (المابين)، حيث ينكسر الحدّ الفاصل ولا يعود هناك حدّ، وكما يشير "هايديجر" ميلا إلى الدلالة الإغريقية لكلمة حدّ، وهو الذي لا يعني نهاية شيء ما، وإنما يشير إلى بداية شيء آخر جديد ومختلف. وهذا معنى يصف حال الوضع الثقافي الراهن حيث إن الحدّ فيما بين الحدائث وما بعد الحدائث، أو فيما بين البنيوية وما بعد البنيوية، ليس حدّا فاصلاً يعلن عن نهاية، ولكنه حدّ ينبئ عن بداية أخرى لها امتدادها وبعدها الجديد. وهذه صورة الحال فيما بين النقد النصوصي (الألسني) كما نعهده، وبداية حدّ جديد هو (النقد الثقافي)، والحدود المتقاطعة من كافة المداخل النقدية.^{1<<}

فما يفعله "الغدامي" هنا، هو أنه يسلم بوحدة المرحلة الثقافية كمرحلة كونية تخضع لنفس الأسئلة، ويوجّهها إطار نظري واحد، ومحكومة بآليات واحدة للنقد الذاتي، كما يأخذ بمفهومية ناجزة تمتد إلى العصر الإغريقي. هذا كلّ من أجل تبرير النقلة المعرفية من النقد الألسني إلى النقد الثقافي، أو من براديجم الأدبية (الشاعرية بمصطلحه) إلى براديجم الثقافية (النسقية)؛ إذ يقع >> في فتنة مفهومية كبرى لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي [وضعها العقل الغربي]، فيأخذ في التخبط في معاقدها ومغالقتها، بل في متاهاتها وأحاييلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها^{2<<}، أو محاولة مراجعتها وتمحيصها، بل أكثر من هذا، السعي الدؤوب إلى تكديسها ولحمها ببعضها حتى تتحوّل إلى ذاكرة معرفية مفهومية!!

يقول "الغدامي"، مستكملا مسيرته التبريرية للنقلة المعرفية ما بعد الحدائثية، وبنبرة تشي بالخضوع الكليّ لمثل هذه التخريجات الفكرية الغربية: >>لعله من المفيد أن أنقل هنا العرض الدقيق

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 16.

² طه عبد الرحمن، روح الحدائث (المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2006)، ص 11.

الذي قدّمته "بولين ماري روزينو" P. M. Rosenau عن حالة ذلك الانكسار المعرفي الذي تسبب في التحوّل من الحداثة... [وفحواه] أن (ما بعد الحداثة) هي ردّة الفعل على إخفاقات المشروع الحداثي المتمثل بالعلم الحديث. وهذا ما يجعل أسئلة ما بعد الحداثة تنصب على كل مسلمات الحداثة. ومنها تساؤل ما بعد الحداثيين عن وجهة تعالي الحاضر على الماضي، والكلام على ما قبل الحديث، ويرفضون تفضيل الحداثة للمعقد ولأسلوب المدنية وللفكري، والإعلاء من هذه كلها مع تحقير الريفي والفطري. وبهذا فإن ما بعد الحداثيين يعيدون الاعتبار لما هو عرفي وما هو قدسي ولما هو خصوصي وما هو لا عقلائي.

كانت الحداثة تمهل ذلك كله وجاءت (ما بعد الحداثة) لتأخذه بالاعتبار بما في ذلك مجموعة الانطباعات البشرية الأساسية كالعواطف والانفعالات والحس والانعكاسات النفسية والتأمل، والتجربة الذاتية والعادات الخاصة، وما إلى ذلك كالعنف الذاتي والولع الروحي وكل ما هو ميتافيزيقي أو سحري، ومع تقدير للوجدان الديني والتجربة الروحانية. كل ذلك يأخذ اهتماما يتجدد في مرحلة ما بعد الحداثة.^{1<<}

يورد "الغدامي" هذه الأقوال بالتفصيل، دون أن يسائلها، أو يستشكّلها، أو ينظر في مدى ملاءمتها لسياق المنظومة الفكرية و الثقافية العربية الإسلامية، بالرغم من أنه يشيد بالوعي النقدي والحسّ الانتقادي الذي تنطوي عليه هذه الأطروحات، إلا أنه لم يستطع الاستفادة من هذا الوعي فعليا، وتحويله إلى أداة ناجعة في تنسيب هذه القولات الغربية، وفتحها على مآزقها المعرفية التي لا تصمد أمام واقع عربي إسلامي محكوم بمنظومة مخالفة في أطرها المرجعية للمنظومة الغربية. وما لم ينتبه إليه "الغدامي" هو طبيعة العلاقة المعقدة بين الحداثة وما بعد الحداثة، فالرجل - كما قلنا - ضلّته الخطابات التحليلية الغربية، وكان يجب أن يحفر عميقا في مسكوتها المعرفي، ومكبوتها التاريخي، فـ >> الواقع لما بعد حداثي إنما هو تطبيق مخصوص لروح الحداثة،... [إذ] إن ((الما بعد حداثة)) تتفق في خصائصها مع ما يعرف باسم ((الترعة الحداثية)) (Le modernisme) في مجال الفن، ولا تختلف معها إلا في الأهداف؛ فهي - مثل هذه الترعة - تأخذ بالأشكال الفنيّة المشطّية والمتقطّعة و الملتصّقة والمتبسة وتبذ التفرقة بين الأشكال الفنية العليا والأشكال السفلى

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 39.

وكذا بين أجناس الكتابة ولو أنها- عكس هذه التزعة- تُعلي من شأن هذه الصفات الفنية وتدعو إلى حفظها، بحجة أن العالم لا يحصل معناه من الممارسة الفنية، لأن هذا المعنى، في نظر أصحابها، لا وجود له؟ بل إننا نجد من النقاد والمفكرين من ينكر وجود الفرق بين ((الحداثي)) و ((الما بعد حداثي))، مؤكداً أن ((الما بعد حداثي)) لا تعدو كونها طوراً من أطوار الحداثة نفسها، ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين الفيلسوف الألماني "هابرماس" J. HABERMAS¹. فـ ((ما بعد الحداثة)) في بعدها العميق ما هي إلا انبعاث جديد لروح الحداثة، اتخذت لها تطبيقاً جديداً يضاد الواقع الحداثي، كما كان الواقع الحداثي الأول مجرد واحد من إمكانات تطبيقية كثيرة لروح الحداثة².

و يا حبذا لو حاول "الغدامي" إجراء تأصيل معرفي عربي إسلامي لهذه الروح النقدية، التي تؤسس لعقل نقدي متميز، ذلك أن الرؤية المعرفية الإسلامية لا تناهض كلياً ما يذهب إليه ما بعد الحداثيين، كما أن >التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد أقرب إلى التطبيق الما بعد حداثي منه إلى التطبيق الحداثي؛ ذلك أن ركن التعقيل من ركني هذا المبدأ يتخذ، في التطبيقين: الإسلامي والما بعد حداثي، صورة توسيع العقل؛ فكل منهما يريد أن يخرج عن نطاق العقل الأداتي الضيق الذي كرسه التطبيق الحداثي؛ إلا أنهما يختلفان في تحديد مدى هذا التوسيع وغايته؛ فالتطبيق الإسلامي يجعل العقل يفتح على الحياة الوجدانية ومجال القيم الإنسانية، بحيث يصير متطلعاً إلى أفق الروح، في حين أن التطبيق الما بعد حداثي يجعله يتسع للأوهام والأساطير والأهواء، بحيث يصبح متغلغلاً في دنيا الخيال والحس³.

وإذا حاولنا التعمق أكثر في المشتركات بين المنظومتين سنجدهما يشتركان أيضاً في ركن التفصيل؛ >إذ كلاهما يريد أن يتخلص من التفرقات القاطعة والتقابلات الثنائية والحدود الصلبة التي رسخها التطبيق الحداثي؛ غير أنهما يختلفان في مدى هذا التليين [تليين الفصول والحدود] وطريقته؛ فالتطبيق الإسلامي يقف الفصول على فوائدها العملية، مقررًا تكاملها فيما بينها، ومدرجاً لها في نطاقات أوسع تجمعها، بحيث تضحى هذه الفصول آخذة بأسباب الوصل؛ بينما

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (الهامش)، ص 271.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 270، 271.

³ المرجع نفسه، ص 272.

التطبيق الما بعد حدائي، ولو أنه يعتبر وظائف هذه الفصول، فإنه يتبع في تليينها، لا طريق تثبيت الوصل بينها شأن التطبيق الإسلامي وإنما تميم الفصل، بحيث يدخل الفصل على كل شيء من دون أن يورثه حدوداً متصلبة، فتصبح الأشياء أشبه بالفتات أو الشتات منها بالوحدات المتميزة ذات الغايات المخصوصة؛ إذ لا وجود لأي إطار يضمها، أو أي خطاب يشملها.^{1<<} ومن ثمة، حين يتحدث "الغدامي" عن التعددية الثقافية في مقابل المركزية الثقافية، والإطاحة بقاعدة اللاتداخل المعرفي والفيميترم (الأنثوية) في مواجهة العقل الذكوري وتاريخانية النص، وتنصيب التاريخ، والعدميات النصية، وديوية النص، ... إلخ لاجد لها إطاراً مفهوماً ينم عن فهم عميق لخصوصية المنظومة المعرفية العربية الإسلامية في مقابل المنظومة المعرفية الغربية، بقدر ما نجد تبريراً عاماً يتعلق بعالمية الثقافة، ووحدة الوضعية البشرية الراهنة وعقلية القرية الصغيرة.

ولقد أغرت "الغدامي"، كثيراً، خطابات التاريخانيين الجدد، الذين >> يؤكدون على أهمية إحدات هذه النقلة النوعية في الوعي النقدي بأرخنة النصوص وتنصيب التاريخ، ولا شيء خارج النص - كما هو المبدأ النقدي النصوسي / التشرحي - ولا أحد يجادل اليوم حول ما قاله جوته من قبل عن أن التاريخ البشري يحتاج إلى من يعيد كتابته من وقت لآخر، مما يجعل التاريخ نصاً قابلاً للتجدد ... إن نصوسية التاريخ تؤسس لفهم مختلف لا يأخذ بمقولة الطبيعة البشرية، من حيث إن البشر يتعرضون لعملية إخضاع تصوغ طرائق صناعتهم للأحدات، وأهم من ذلك أنها تضعهم في شبكة اجتماعية وفي منظومة علاماتية تفوق قدرتهم على إدراك فعلها بهم وتتعالى على سيطرتهم، ولذا لا يكون التاريخ مجرد حقائق وأحدات بمقدار ما هو منظومة علاماتية ألسنية.^{2<<} فالبراديعم النقدي مابعد الحدائي يعتمد بقوة على تاريخانية العقل النقدي، ويسعى إلى استدماج الأبعاد الثلاثة المحورية؛ الإستيمولوجي والسيمولوجي والسوسيوثقافي، وصهرها في بوتقة التاريخانية النصوسية، ولا شيء خارج النص (هكذا على الإطلاق !؟)، وهذا ما لم يستطع "الغدامي" مناقشته، والتنقيب عن مضممراته الأيديولوجية سوى بمزيد من التأكيد أن مقولة

¹ طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 272، 273.

² عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 46، 47.

>> أرحنة النصوص وتنصيص التاريخ تشكل ذاكرة معرفية واصطلاحية يرتكز إليها مشروعه ويستضيء بها، وتمثل خلاصة نظرية/ نقدية تتحد حولها أسئلته وإجراءاته.^{1<<}

فمقولة (لاشيء خارج النص هي في حقيقة أمرها إيديولوجيا ما بعد الحداثيين النصوصيين الذين ينطلقون من >> أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة لإنتاجها. فثمة أسبقية للغة على الواقع، فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي. وترى ما بعد الحداثة النصية أن اللغة مكونة من استعارات لا تكشف الواقع، وإنما تحجبه. فهي تشبه الزجاج (المعشق) الذي تحاول أن ترى ما وراءه فتشغل بألوانه (الدوال) وتنسى المدلول. واللغة مكونة من لعب الدوال المنفصلة عن المدلولات. ولذا، وكما يقول دريدا، يستحيل معرفة الواقع خارج نطاق الخطاب المستخدم واستحالة التعبير عنه. والنص، أديبا كان أم فلسفيا معبأ بالاستعارات التي تحجب الرؤية. ومن ثم فإن النصوص الفلسفية، بل والعلمية، إن هي إلا نصوص بلاغية مجازية مكتفية بذاتها ولا تشير إلى أي شيء خارجها (فلا يوجد شيء خارج النص). والنص شيء منفتح تماما مرتبط بالنصوص الأخرى، ولكنه منعزل تماما عن أي واقع موضوعي خارجه.^{2<<}

إن المعضلة هنا، هي معضلة مفهومية عميقة، هذا بالرغم من أن "الغدامي" يوهنا بين الفينة والأخرى بوعيه بخطورة المفاهيم واستعمالاتها، وما هذا القبول والتسليم المطلق بالمقولات والمفاهيم التي يوردها، ويبنى عليها تحليلاته ومناقشاته إلا دليل واضح على عدم تفعيل وتنشيط هذا الوعي النظري بقوة وتحويله إلى أداة تفكيكية وتركيبية عملية ذات كفاءة عالية، وسنكشف عن هذا فيما سيأتي، بخصوص مفهومية "الغدامي" للنسق من خلال فتحه على المفاهيم الكبرى؛ العقل، النص، الخطاب، الثقافة.

المهم هنا، هو أن "الغدامي" يريد من خلال مقولات التاريخانية ما بعد الحداثية تبرير النقلة المعرفية من الأدبية إلى النسقية، وتجاوز النقد الأدبي نحو عقل نقدي غير مشروط بالأدبية والجمالية المؤطرة مؤسساتيا، والشروع في الحفر المعرفي التاريخاني للكشف عن الأنساق المضمرة والمنظرة في أعماق الشخصية العربية، وفي طبقات الثقافة العربية ككل، وهذه هي مسيرة التحرير الأكبر في اعتقاده،

¹ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 57.

² عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 89 ، 90.

يقول: >> نحن بحاجة إلى نقلة نقدية نوعية تمسّ السؤال النقدي ذاته. ولكن ذلك لن يتحقق ما لم تتحول الأداة النقدية ذاتها أيضا، وهو تحوّل أو تحويل ضروري مذ كانت الأداة ملتبسة بموضوعها الأدبي وموصوفة به، فالنقد موصوف بأنه أدبي مثلما أن النظرية تقيّد دائما بصفة الأدبية، والأدبية هنا هي المعنى المؤسساتي لهذا المصطلح. من هنا لا بد أن نخلص ما هو أدبي من حدّه المؤسساتي، ولا بد أن نفتح المجال للخطابات الأخرى المنسية والمنفية بعيدة عن مملكة الأدب، كأنواع السرد وأنظمة التعبير الأخرى، غير التقليدية وغير المؤسساتية، وحسبما هو التصور السيميولوجي الحديث فإن كل ما هو دال فهو لغة وخطاب تعبري، سواء كان حركة أو فعلا أو هيئة أو نصا، كل ذلك أنظمة في الخطاب.^{1<<}

ومادام الأمر بهذا المفهوم التعميمي للنص الذي نسبه "الغدامي" للسيميولوجيا الحديثة دون أن يناقش تفاصيل المفهمة وأبعادها، فإنه سيبي حكمه على هذا بطريقة عامة أيضا، ولا يقف عند ملابسات الأمر، يقول: >> فلا وجه للتمييز بين خطاب راق، وآخر غير راق، خاصة وأنا نلاحظ أن غير المؤسساتي هو الأكثر تأثيرا وفعلا في الناس، ولنقارن بين أي قصيدة حديثة أو قديمة وبين غيرها من الخطابات النقدية المهملة نقديا وغير معتبرة مؤسساتيا كالنكتة والأغنية والإشاعة، ولننظر في أيها أكثر أثرا في الناس، وعلينا أن لا نجح إلى إنكار أدبية هذه الأنماط التعبيرية إذ إنها مكتترة بالطاقات المجازية والكنائية والتميزية، وتتحرك ضمن أنساق عميقة وخطيرة، والشاهد على ذلك هو في طاقتها التأثيرية الهائلة التي لا ينافسها فيه أي خطاب رسمي مهما بلغ الترويج له أو محاولات ترسيخه. هذا أمر غفل عنه النقد رغم أهميته ورغم قدرة النقد على معالجة هذه الخطابات، لولا عقدة المصطلح المقيّد بالقيّد الرسمي المؤسساتي المسمى بالأدبية...!^{2<<}

إن كلام "الغدامي" هنا، في ظاهره، مقبول إلى حدّ بعيد؛ إذ إن هناك عملية إقصاء لأصناف متعددة من الخطابات*، سواء بطريقة واعية ومبرجة مؤسساتيا، أو بطريقة غير واعية وغير مقصودة،

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 60، 61.

² المصدر نفسه، ص 61.

* وهذا ما انتبه له الناقد الجزائري "عبد الله العشي" في كتبه (زحام الخ طابقت)؛ الذي كرّس جهده لـ الاهتمام بالأشكال المهملة، التي فرض عليها، دون قصد، أن تظل في الظل، وأن تقبع في الهامش، في محاولة لإثارة الانتباه إلى أهميتها (

ولكن حينما نبدأ في المناقشة المفهومية ستواجهنا مآزق عديدة، على رأسها تمييع الحدود بين الخطابات والتسوية المطلقة بينها، ورفض المؤسساتية بشكل كلي وجذري، دون أن ندرك أن المؤسسة لها أدوار إيجابية متعددة، بالإضافة إلى الخضوع الكلي لما يطلبه الجمهور، أو يؤثر كليا في الجمهور، وهذه كلها من المزالق التي ورطتنا فيها المقولات المغربية لما بعد الحداثة. وهذا ما سنحاول الكشف عنه من خلال تتبع تكوينية خطاب النسق المضممر عند "الغدامي"، ومناقشة البناء المفهومي الإبستمولوجي لهذا الخطاب، والتأطير السيميولوجي له، ثم تطبيقاته السوسيوثقافية.

مهما كانت هذه الأهمية)، ومن أهم هذه الخطابات النقدية؛ الرسالة، الوصية، الشرح، التعليق، التحقيق، الحديث، الخبر، الحوار، السيرة،...

ولكن، ما أراده "الغدامي" هو أوسع بكثير من هذا لاعتبارات خاصة بمجال النقد الثقافي الذي يحول كل إنتاج ثقافي إلى فعل دال.

- ينظر: عبد الله العشي، زحام الخطابات (مدخل تصنيفي لأشكال الخطابات الواصفة)، دار الأمل (تيزي وزو، الجزائر)، ط1 (2005)، ص 08.

الفصل الثاني:

الإرهاصات اللقدية لخطاب النسق

- 1 / النسق العضوي ونقد العقق التجزيي .
- 2 / النسق الأنثوي الحرّ ونقد النسق الفحولي المغلق .

1. النسق العضوي ونقد العقل التجزيئي:

إن الحفر المعرفي في التشكيل المفهومي لخطاب النسق المضممر عند "الغدامي"، بما هو نظام للقول النقدي واستراتيجية للمعالجة الفكرية العميقة التي تروم تفحص الجسد الثقافي العربي للكشف عن أعراضه الباتولوجية، يجعلنا ندرك أن التأسيس الإبستمولوجي لهذا الخطاب لم يتم دفعة واحدة، ومنذ الوهلة الأولى، بقدر ما بدأ يتشكّل في صيغة إرهابات فكرية، واستعمالات مصطلحاتية فضفاضة، محكومة بروح نقدية فلسفية تتوخّى تحرير العقول وتنويرها؛ إذ استعمل "الغدامي" مصطلح "النسق" منذ كتبه الأولى دون أن يقف عند حدود الصياغة المفهومية المؤطرة مرجعياً، والمؤيدة بمناقشة عميقة لحراكه الإبستمولوجي. وما يلاحظ على هذه الاستعمالات الأولى لمصطلح "النسق" هو توجّهها الإيجابي - حسب اعتقاد الناقد - فإذا عدنا إلى كتاب (القصيدة والنص المضاد) سنجد "الغدامي" يستعمل مصطلح "النسق العضوي" استعمالاً إيجابياً؛ فهو بالنسبة له أداة إجرائية فعّالة لكشف ملابسات تحريف النصوص وتمييز الدخيل من الأصيل، يقول موضحاً هذا: «... وما دما قد قلنا بجسدية النص، وعضوية جملة الشعرية، وقلنا بوجود النسق الحي [العضوي] الذي يربط العلاقات الداخلية بين الدلالات ربطاً متفاعلاً وحيوياً، فإن الفكرة تدعونا إلى ربط دلالات [البيت الشعري] ربطاً عضوياً بما يتفاعل معها في سائر القصيدة؛ وهذا هو البرهان النصوصي على كون البيت جزءاً عضوياً من النص، وعدم الترابط سوف يعني أنه دخيل وطارئ.»¹

وبالرغم من أنه لم يورد مفهوماً محدّداً للنسق في هذه المرحلة الأولى، إلا أننا يمكن أن نستشف من أقواله أنه يقصد النسق بالمفهوم الشكلائي والبنوي و السيميائي الذي يعتمد بقوة على اللسانيات السوسيرية بالخصوص، وهو «يتضمن حضور العلامات القارة من رسالة لأخرى، ويعرّف وظيفياً من خلال تعارضات عناصر مع أخرى؛ فالأضواء الحمراء في حركة المرور لا تحمل

¹ عبد الله الغدامي، القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1994)، ص33.

دلالة إلاً داخل نسقها، من خلال تعارضها مع الضوء الأخضر والبرتقالي. والأضواء الأخرى؛ كالأصفر والبنفسجي والأزرق لا دلالة لها ضمن هذا النسق، بل هي محكومة بشفرة أخرى تشكل نسقا مختلفا... فمفهوم النسق هنا مفهوم معرفي واصف يجلّ إشكاليات كبرى تخص كفاءات تنظيم الإنسان لعالمه معرفيا، وكيفية وضعه لمقاييس معينة تيسّر له عملية التواصل... كما يسمح له بتنظيم أعمال مؤلف معين، أو مدرسة معينة، أو حقبة معينة.¹

ومن خلال هذا التصور للنسق حاول "الغدامي" عبر المنهجية النصوية التشريحية أن يكشف عن طبيعة الأنساق العضوية التي تحكم الشعر الجاهلي ليواجه عبرها الآثار السلبية التي أفرزتها الذاكرة الروائية الشفوية، التي أورتت مشكلات كبرى على مستوى قراءة النص الجاهلي، فجزّأته وزعزعت أصوله الكتابية، يقول "الغدامي" مبينا هذا: «إن الشعر العربي - بما فيه الجاهلي - يقوم على أنساق عضوية من الممكن كشفها بالفحص والتشريح ويحدث كثيرا أن تغفل عن ذلك فُنسيء فهم الشعر حينما نفكر فيه بيتا بيتا، مثلما حدث للرواة حينما فكروا في بيت (وقوفا بما صحبي) تفكيرا فرديا فأساؤوا فهمه، وجعلوه يعنى الوقوف على الأطلال بوضعه عند طرفة بينما هو يعنى مغادرة الصحب ورحيلهم، كما هو معناه إذا نظرنا إليه من داخل جملته.»²

ولا تتضح مفهومية خطاب النسق العضوي بشكل جيد إلا من خلال حقل دلالي نقدي يضم مفاهيم: الشاعرية، النظم، الشفرة، السياق، الوحدة العضوية، النصوية، النص المختلف، النص المفتوح، التخييل،...، في مقابل حقل دلالي نقدي مناقض يتضمن مفاهيم: الوحدة الموضوعية، العمودية، النص المتشابه، النص المغلق،...

كما لا يمكن أن ندرك البعد العميق لهذه المفهومية إلا من خلال مفهوم "الاختلاف"؛ «فالنسق

¹ Georges Mounin, clefs pour la linguistique, Editions seghers (Paris), éd17

(1971), p48,49.

² عبد الله الغدامي، القصيدة والنص المضاد، ص45.

ليس وحدة بل اختلافاً... الكائن الحي مثلاً ينتج هذا الاختلاف من خلال حياته ومن خلال استمراره بالحياة قدر المستطاع. أما النسق الاجتماعي فينتج الاختلاف بين النسق والبيئة من خلال التواصل، ومن خلال إنتاج علاقات بين كائنات حية مستقلة، ومن خلال إتباع هذا التواصل لمنطق خاص لقابلية المواصلة، لمتابعة التواصل، لذاكرة خاصة وهلم جراً. ومن شأن المرء أن يقول...

إن النسق يقوم بعملياته دائماً على الجانب الداخلي من الشكل *forme*، أي داخل نفسه، وليس على الجانب الخارجي من الشكل.¹

ومفهوم الشاعرية الذي انطلق منه "الغدامي" في بناء مشروعه النقدي، يرتبط في أصوله اليونانية القديمة *poiésis* بهذه الدلالات؛ إذ المقصود به «الفعل المرتبط بغاية معيّنة، أو إنتاج عمل ما... يتمخض عن سياق من شروط موجودة بطبيعة الحال ومن الممكن استخدامها».²

وفي هذا الإطار المفهومي يرى "الغدامي" أن «مبدأ (الاختلاف) بوصفه أساساً جالياً يقابل مبدأ (المشكلة) ويعارضه، من حيث إن النص الأدبي يأتي كإضافة دلالية وسياقية إلى اللغة بأن يعيد صياغة هذه اللغة بتأليف جديد يعقد القرائن بين ما كان متنافراً ومتضاداً ومتبايناً من قبل، على نقيض مفهوم المشكلة الذي ينظر إلى النص على أنه انعكاس لعلاقات كانت قائمة ومشتهرة عقلياً وعرفياً قبل نشوء النص».³ ثم يبرز طبيعة التعارض القائم بين النسق العضوي النصوي والنسق العمودي، مبيّناً الميزات الإبداعية للأول، بقوله: «لبّ الخلاف ما بين العمودية بأساسها القائم على المشكلة، والنصوصية بأساسها المتمثل بالاختلاف هو حول تصوّر كل منهما لدرجات الشبه في التشبيه والاستعارة.

¹ نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص 114، 115.

² المرجع نفسه، ص 138.

³ عبد الله الغدامي، المشكلة والاختلاف، ص 67.

وكلاهما يتفقان في أن التشابه شرط في قيام هذا الشكل البلاغي، ولكنهما يختلفان حول تفسير معنى التشابه. فالعموديون يطلبون درجات من التشابه تكون حقيقية أي أنها معروفة ومشهورة وسهلة الكشف، أما الجرجاني (النصوصي) فإنه يرفض هذه الصفات لحالات وجوه الشبه، ويضع بدلا من ذلك صورا للعلاقات تقوم في العقل كصور ذهنية، وترتدّ هذه الصور إلى العقل نتيجة لتفاعله مع سياقات النص وتركيباته المبتكرة، كما يأخذ الجرجاني بما يمكن أن يقوم من علاقات وهمية ليست حقيقية وإنما هي تخيلية، وقد لا تكون صحيحة حسب مقتضيات العقول، وليس لنا أن نطالب الشاعر بأن يخضع لشروط المعقول والمعروف*، كما تريد العمودية حينما تشرط الصّحة المطلقة وإصابة الوصف والأخذ بأشهر صفات المشبه به، وهذه الأخيرة ليست صفة لأدبية الأدب. فالأدب له أن يطرح دعواه بلا بينة ولا حجة عقلية، ويكفي فيه التخييل القائم على الادعاء.¹

هنا يثير "الغدامي" إشكالية مفهومية كبرى تتعلق رأسا بقضية/ جدلية المعرفة والحقيقة، وقضية/ جدلية اللغة والفكر والعالم، وهل النسق العضوي يعكس مفهومية العالم؟ أم أنه يقوم بتخييل العالم؟ وهل مفهوم العقلنة يتناقض مع مفهوم التخييل؟ وهل العمودية هي مفهوم عقلي مسبق وجاهز عن العالم؟ والنصوصية هي مفهوم تخيلي بعدي للعالم؟

وإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى أنه لا يمكن أن نمفهم النسق بمعزل عن مفاهيم: العقل، النص، الخطاب، الثقافة... فإننا الآن نواجه هذا التداخل في القول النقدي للغدامي؛ إذ يصدر الرجل، في مفهومه للنسق النصوصي، عن تصوّرات مفهومية للمفاهيم المذكورة؛ فالعقل عنده في هذه المرحلة ليس ذلك العقل الإقناعي المنطقي التوصيلي الذي يركز على منطق التعبير وتحديد الهدف، والذي

* كان هذا رأي الغدامي في مرحلة دفاعه عن مفهوم الشعاعية/ التخييل، ولكن سنرى في مرحلة لاحقة — حين تبيّن مقولات النقد الثقافي — تغيير رأيه، وسيطالب الشعراء بمقولات العقلانية والأخلاقية.

¹ عبد الله الغدامي، المشاكلة والاختلاف، ص 67، 68.

يوجهه المعنى المتعالي في رسم معالم رسالة ذهنية خطابية غايتها الإقناع¹. ولكنه عقل نصوصي مشروط بنحوية النص التشفيرية والسياقية²، وهو انبثاق لغوي لعالم النص³، ولا تحكمه قوانين المحاكاة أو الانعكاس أو التعبير، بقدر ما أصبح جهازا تحويليا إبداعيا للعالم، من خلال اللغة النصية⁴. والقانون الذي يحكم العقل الشاعرى عند "الغدامي" هو اللعب الحر؛ «فالعرب الحر هو الشعر، ويكون الشعر حينئذ هو سجل لأحسن وأسعد لحظات العقول، وهذه العقول هي الأحسن والأفضل، لأنها للشعر وبالشعر في حرية معه تامة لها وله»⁵

والنص الإبداعي، وفق مفهومة الغدامي له، هو «نظام من العلاقات المتشابكة تفضي كلها إلى إرباك المسلمات التلقائية فيما بين المقروء والقارئ، تحدث من غير روية وتؤول إلى المعنى وإلى أمام دائم ليس بالمستبان، وهذا هو مفهوم (التخييل) الذي هو ليس بالواقع ولا بالخيال، ولكنه شيء بينهما يتجاوز الواقع المعطى بوصفه يقينا ثابتا، ولا يغرق في الخيال الخالص بوصفه غيابا تمويما. إنه تخييل لا خيال، وإنه محيّل لا واقع. ذاك هو النص الاختلافي المفتوح»⁶ إنه نص يستند على مفهوم اللغة الإشارية، التي تضع الشيء ونقيضه في آن واحد... إنه ذلك النص الغابة، والغابة كما يصفها هايدجر تنطوي على طرقها المسدودة التي لا تفضي إلى شيء⁷. وهذا في مقابل النص المغلق/ الشبيه الذي ديدنه محاكاة العالم، أو التعبير عنه.

وعلى غرار هذا، فإن الأمر - كما يرى "الغدامي" - لا بد أن يمس عمق المنظور النقدي، ويُحدث تحويلا جذريا فيه؛ فـ«التحوّل المطلوب اليوم في تفكيرنا، تحوّل لموقفنا من النص تجاه

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، تشریح النص، ص51.

² ينظر: المصدر نفسه، ص56.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص59.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص56، 57.

⁵ عبد الله الغدامي، المشاكلة والاختلاف، ص103.

⁶ عبد الغدامي، المصدر السابق، ص98، 99.

⁷ المصدر نفسه، ص97.

أنفسنا، ولموقفنا من العالم تجاه النص، فالعالم لم يعد هو النموذج المحاكي. إنه اللانموذج، لأن النص يشرّح كل ما قبله ويفكك كل علاقات الاصطلاح والعرف ليقيم مكانها اصطلاحا وعرفا جديدين، أي أنه لا يحلّ الفوضى بديلا للنظام، ولكنه يطرح رؤية جديدة لنظام مختلف، ويظل هذا النظام يختلف نصّا عن نص، وفي النص ذاته قارئاً عن قارئ.¹

وفي هذا التصوّر ضرب لسلطة النموذج الكلية، وإحلال لمرحلة جديدة، تتسم بالتمذجة *modélisation* والبنينة *structuralisation*، ولا وجود لتمرکز حول نموذج واحد أو بنية واحدة محددة. وهو الأمر الذي يطرح تساؤلات عميقة، ويثير مفارقات كبرى تخص مفهومة "النسق العضوي *système organique*"؛ إذ لا يجب أن يفهم هنا بطريقة ماهوية صورية، بقدر ما يجب أن يفهم بصيغة النموّ والتوالد، أي بوعي بيولوجي، فإذا كان النص جسداً أو شجرة كما هو شأن الاستخدام الاستعاري عند "الغدامي"، فهو ليس كيانا ميكانيكيا ساكنا، وإنما هو كيان حيّ يخضع لصيرورة الموت والحياة، والهدم والبناء. ووفق هذا الإدراك لا يخرج الرجل عن أطروحات "رولان بارت" و "جاك ديريدا"، وقبلهما "نيتشة" و "هيدجر" و "غدامير" في تصوّره لطبيعة النص/ اللغة/ النسق، وعلاقته بالإنسان والعالم، وأسبقية اللغة/ النسق على الإنسان، بل وأخطر من هذا، حتمية توجيه اللغة/ النسق للإنسان.

وإذا عدنا إلى مفهوم الخطاب عند "الغدامي" سنجدنا أمام التصور نفسه، فهو يعتمد على مفهومة "ميشال فوكو" للخطاب دون أن يسائل الخلفيات المعرفية والمشروطيات السوسيو تاريخية التي تقوم عليها هذه المفهومة. كما أن منهجية "فوكو" في التعامل مع الخطاب محكمة بمجموعة من الاستراتيجيات والمبادئ؛ كمبدأ القلب الذي يقف في مواجهة المنابع الأولى وتهشيم سلطتها؛ كماؤلف والفروع المعرفية التي تقدّم نفسها كهيآت أساسية وخلاّقة، ومبدأ عدم الاتصال الذي يتعامل مع الخطابات على أنها ممارسات غير متصلة، ممارسات تتقاطع، وتتقارب أحيانا، لكنها

¹ المصدر نفسه، ص 43.

تجاهل بعضها أيضا وتستبعد بعضها. ومبدأ الخصوصية الذي يعني ألا نذيب الخطاب في لعبة دلالات مسبقة، وألا نتخيل أن العالم يصوّب نحونا وجها يمكن قراءته، وجها لم يبق علينا سوى أن ن فك رموزه؛ إن العالم ليس طوع معرفتنا. ليست هناك سلطة فكرية سابقة على الخطاب تميّزه لصالحنا يجب تصوّر الخطاب كعتق نمارسه على الأشياء، وعلى كل حال كممارسة نفرضها عليها، وضمن هذه الممارسة يمكن أن تجد أحداث الخطاب مبدأ انتظامها¹.

فمفهمة "فوكو" للخطاب تدرج ضمن سياق معرفي ما بعد حدثي، محكوم بمقولات الهامشية، والصراع، واللعب، والانقطاع، والصدفة،... وكلها ترفض الماقبلي، والمرجعي، والتقدمي، والحقيقي، إلى غير ذلك من مقولات الحداثة.

ويبدو أن "الغدامي" لم يراع كل هذه المقولات، بقدر ما اجتزأ مبدأ الخصوصية الذي ينسجم مع رؤيته هو لمبدأ "الإشارة الحرّة" كمبدأ سيميولوجي معزول عن السياق السوسيو تاريخي. يقول مبيّنا فحوى مبدأ الخصوصية الفوكوي: «... ولكي يكون الخطاب عتقا للأشياء (ولنا أيضا) لا بد أن ننطلق من الخطاب نفسه وليس من خارجه، أو من حدث يفترض فيه الأسبقية على الخطاب. وهذا يتسنى عمليا من خلال مفهوم (البنية)، التي يأتي المعنى لاحقا بها لأنه لكي يكون المعنى ويوجد لا بد أن ينطق به أو يكتب، ففعل القول وفعل الكتابة يسبقان حدوث المعنى في ذهن المتلقي، أما ما قبل النطق فهو في حكم النية المبطنة لا يعلمه بشر، وهو ليس بوجود»².

من خلال هذا يظهر أن "الغدامي" يتعامل مع مفهمة "فوكو" بطريقة سيميولوجية خطية بريئة، ولا يقف عند الفروق الدقيقة بين الخطاب والنص والبنية، وبين الداخل والخارج، والعمق والسطح. ولو انتبه إلى مفهوم الإبستيمي *épistémé* لدى "فوكو"، كمفهوم يحكم مشروعه المعرفي ككل، لاستطاع تجاوز هذه المشكلة، فمفهوم البنية عند "فوكو" محكوم بإستيمولوجيا

¹ ينظر: ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 38، 39.

² عبد الله الغدامي، المشاكلة والاختلاف، ص 26.

القطيعة الانفصالية، ومفاهيم: الفجوة، الصدفة، الفراغ، اللاشعور، الاختلال،...، إنه يختلف عن المفهوم العلائقي الخطي السوسيري. صحيح أن كليهما محكوم في خطابه المعرفي بأولية البرادغم اللغوي *paradigme linguistique* وحتمية في توجيه العقل الإنساني ورؤيته للعالم، ولكن هناك اختلافاً كبيراً بينهما بخصوص مفهوم كل منهما للغة؛ فإذا كان "دوسوسير" يرى أن اللغة هي نسق من العلامات يتسم بالكليّة والتجريدية، فإن تصوّر "فوكو" يختلف عن هذا؛ إذ يقول: «أعتقد أن ما يتعيّن أن نتخذه مرجعاً ليس هو النموذج الأكبر للغة والعلامات، بل هو نموذج الحرب والمعركة. إن التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا تاريخية عرجاء؛ إنها ليست تاريخية لغوية. إنها علاقة سلطة، لا علاقة معنى. ليس للتاريخ "معنى" (أو اتجاه)، وذلك لا يعني أنه عبثي أو غير متناسق. إن التاريخ، على العكس من ذلك، يمكن أن يفهم، وينبغي أن يُحلّل حتى في أصغر تفاصيله؛ لكن تبعاً لفهم الصراعات والاستراتيجيات، والتكتيكات. فلا الجدل (كمنطق للتناقض) ولا السيميوتيك (كبنية للتواصل) يمكن أن يكشف لنا عن المعاني الباطنة في الصراعات. فـ((الجدل)) هو إحدى الطرائق لتلافي فهم واقع الصراعات التي هي دوماً مباحثة ومفتوحة، باختزالها إلى صورة الهيكل العظمي الهيجلي؛ والسيميولوجيا طريقة لتلافي طابعها العنيف والدموي والقاتل باختزالها إلى الشكل المخفّف والأفلاطوني للغة والحوار.»¹

إن كلام "فوكو" هنا مرتبط أشد الارتباط بسياق ما بعد الحداثة الصراعية التي تنطلق من أنه «لا يوجد شيء خارج القوة، ولا يوجد أحد خارج نطاق القوة، فالمعرفة لا تفهم إلا في إطار علاقات القوة وتوزيعها، ومن يتحكم فيها يتحكم في كل شيء. والقوة في هذا السياق تحلّ محلّ اللغة (ومحلّ العلوم الطبيعية)، فهي ليست فقط تهيمن على الواقع وإنما تعيد إنتاجه، وهي لا تكبح جماح الناس، وإنما تعيد صياغتهم. واللغة ذاتها ليست أداة للتواصل ولا حتى أداة للقمع، تتخلل

¹ ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 79، 80.

النظام الاجتماعي بأسره بأشكال مختلفة.¹

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مسألة الاعتناق التي يقصدها "فوكو" تختلف تماماً عما يريد "الغدامي"؛ فالاعتناق الفوكوي «يكمن في التعبير عن الرغبة (التي تحاول النظم الاجتماعية أن تقمعها)، ولكن الرغبة ذاتها قد تمّ التغلغل داخلها وسيطرت عليها صناعة اللذة والأحلام.

ولذا، يصبح الشذوذ الجنسي هو أكثر أشكال الرغبة اعتقافاً، بل وتصبح الرغبات السادية/ المازوكية الشاذة هي قمة الاعتناق... [وبذلك تزول] آثار الميتافيزيقا تماماً وظلال الإله... إن اللغة أو القوة هما الحقيقة (اللوجوس) وهما بديل مقولة المادة في الفلسفات المادية في عالم لا قوانين له، ولا يتبع مخططاً، ولا يجرّكه شيء سوى دينامية كامنة فيه نابعة منه وغير مفهومة.²

وهذه الشبكة من التصورات المعرفية المؤطرة بمجال تداولي مغاير تماماً للمجال التداولي الذي ينتمي له "الغدامي"، أوقعته ضحية لها، نظراً لتعامله مع المقولات والمفاهيم بطريقة أفقية تسليمية تؤمن بالقدرات الإجرائية للمفاهيم دون أن تعير اهتماماً كبيراً لرسوبياتها الفكرية وأطرها الفلسفية الكبرى.

أما بخصوص مفهوم الثقافة، فإننا لا نجد في هذه المرحلة من المشروع اهتمامات كبرى بالمصطلح، لأن "الغدامي" كان منشغلاً بالشاعرية كمشروع نصوصي، ومُنْهَمِماً بالبعد السيميولوجي للنصوص كإشارات حرّة عائمة. وكانت المقولة الكبرى التي هيمنت على خطابه النقدي هي مقولة اللغة؛ كأساس للوعي الإبستيمولوجي بالنص، وكمسكن للحراك السوسيوثقافي للإنسان، وهذا ما يمكن أن نستشفه من قوله: «كل ما هو خارجي عن اللغة فهو غير قابل للإدراك الإنساني، ولهذا فإن اللغة هي الحقيقة الإنسانية القابلة للإدراك، وتشخيصها هو

¹ عبد الوهاب المسيري وفتح التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 90.

² المرجع نفسه، ص 90، 91.

تشخيص للحقيقة الإنسانية.¹ ومن قوله أيضا: «... فاللغة إذن هي الظاهرة الأشمل وليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الظاهرة.»²

وتتكرر مثل هذه القولات عن "الغدامي" في مواقع متعددة من كتاباته، وهو لا يدري أن وراءها مشكلات معرفية فلسفية كبرى، ترهن الإنسان بحتمية مادية، وتبيد فيه روح المجاوزة، ولا وجود لمستويات ما فوق لغوية. وهذا ما تكشف عنه معظم المجازات/ التشبيهات التي يستخدمها - متأثراً بالنقاد والفلاسفة الغربيين - لتقريب مفهوم النص؛ كالجسد، الشجرة، فص البصل، الجنين،... وهي كلها مجازات عضوية تتم عن رؤية حتمية طبيعية مادية لا تتجاوزية. ولا ريب أن «معظم الفلسفات الحيوية العضوية،... تدور في الغالب حول صورة مجازية عضوية (العالم/ النص كجسد أو العالم/ النص ككائن حي)، وهي صورة كمونية واحدية جنينية تنكر إمكانية التجاوز، وتشبه الصورة المجازية الحلولية الكمونية (الروحانية) الخاصة بالماكرو كوزم والمايكرو كوزم، أي تشابه العالم الكبير (الكون) بالعالم الصغير (الجسد). وهي صورة مجازية تختزل المسافات والمستويات والمساحات، وتؤدي إلى التصاق الأجزاء تماماً وإلى تلاحمها، وهي ما يؤدي إلى تماسك النسق تماسكا كاملا، وهو اتساق لا يسمح بأي انقطاع أو ثغرات أو عدم تجانس أو تنوع. والنمو العضوي نمو حتمي واحدي يستبعد التركيبيّة الإنسانية وحرية الاختيار.»³

وبالتالي، فمفهوم النسق العضوي النصوسي عند "الغدامي" يوهنا بأنه يؤدي دورا إجرائيا إيجابيا لتجاوز العقل القرائي التجزيئي، ويظهر كفاءة تفسيرية عالية في مواجهة النصوص، ومن ثم تطوير إمكانيات الإبداع كتابة وقراءة، إلا أن التحليل المعرفي المفاهيمي يكشف لنا عن محدوديته وثقافته،

¹ عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص78.

² عبد الله الغدامي، القصيدة والنص المضاد، ص145.

³ عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص51، 52.

كونه مازال مرثنا بسيميولوجيا* ذات مرجعيات فلسفية مادية واحدية، تقوم على الانفصال الحاد بين الدال والمدلول، ولا تنتبه إلى جدلية الانفصال والاتصال بينهما وطبيعة العلاقة المركبة التي تربطهما، فهي ليست اعتباطية ولا آلية ولا حتمية، إنها تمرّ عبر الزمان والمكان الإنسانيين. وهي علاقة تبدأ في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره الكاتب). وتنتهي في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره المتلقي). وعقل الإنسان قاصر، وقلبه قَلْب. فثمة مسافة طويلة من الأحلام والأوهام، والرغبات والأهواء، والأفكار والمصالح تفصل بين الدال والمدلول، ومن المستحيل الإخبار عن الواقع كله حتى لو أراد المرء، فالواقع متشعب، وإدراكنا له يجعله مترامنا حتى تاريخيته. والعلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال، والبنية السوسيو تاريخية التي ينتمي إليها المدلول علاقة مركبة إلى درجة كبيرة. فالبنية اللغوية بنية سكونية بشكل عام، أما البنية السوسيو تاريخية فهي بنية متحركة متغيّرة. ولذا، فثمة فجوة زمنية دائمة بين الدال والمدلول، قد تتسع أو تضيق¹.

والأمر هنا يتوقف أيضا، بشكل كبير على طبيعة المصادر المعرفية التي يحصرها "الغدامي" في العقل النصوصي (اللغة/ الشفرة/ السياق النصّي والأجناسي). وبالتالي، فهو ضمنا يتناسى البعد المعرفي التجاوزي للإنسان؛ الوحي، الحدس، الإلهام،... وإن اعترف بهذا البعد فإنه يحصره دائما بالترعة النصوصية.

هذا كله يعود - في رأينا - إلى غياب مفهوم النظام المعرفي عند "الغدامي" أثناء التحليل، خاصة بالمعنى الإبستيمولوجي التركيبي العميق الذي يحلّل البنى المفهومية، ويكشف عن روابطها الفلسفية والفكرية، ويعيد تركيبها بما يتواءم وطبيعة المجال التداولي العربي الإسلامي. صحيح أن "الغدامي" في هذه المرحلة وضع مبضعه على الجرح، وكشف عن مشكلة العقل القرائي التجزيئي/

* لقد زجتّ به هذه السيميولوجيا في أتون الصراع الثنائي المغلق، وهذا ما يظهر جليا على مستوى منطق العنونة عنده؛ الخطيئة والتكفير، القصيدة [العمودية] والنص المضاد، المشاكلة والاختلاف، نقد أدبي أم نقد ثقافي، المرأة [الأنوثة] واللغة [الذكورية]، فأطراف العناوين لا تتكامل وتتفاعل، بل تتصارع ويحكمها قانون القطيعة.

¹ ينظر: عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 194.

التسطيحي/ الانطباعي، عبر استراتيجيته القرائية النصوصية التشريحية وعبر مفهوم إجرائي (النسق العضوي)، إلا أنه لم يستطع الانفكاك من قبضة الفلسفات المادية العلمانية، التي أغرت النقاد العرب من خلال جاذبية مقولة اللغة.

2. النسق الأنثوي الحرّ ونقد النسق الفحولي المغلق:

تبدأ هذه المرحلة مع بداية توظيف "الغدامي" لمصطلح ((الذهنية))، الذي يتعالق مع مصطلحات أخرى يوردها في أماكن متفرقة، وتؤدي نفس الدور المعرفي؛ كمصطلح الدائقة، المزاج، الذاكرة، العقلية، النمط،... وهي كلّها مصطلحات تستخدم كآليات إجرائية في التحليل الأنثروبولوجي الثقافي لفهم وتفسير أشكال التفكير والتعبير والتلقي، والمنظومات السلوكية لدى الإنسان.

وقد استعمل "الغدامي" هذا المصطلح لتوصيف طبيعة الصيغ الفكرية والتعبيرية والتصويرية، والتدبيرية المتكلسة التي أحكمت مغالقتها على بنية العقل العربي منذ العصر الجاهلي، وما زالت تهيمن على الأذهان والأفهام والأذواق إلى يومنا هذا، يقول: «إننا محكومون بذهنية ثقافية سميها

اصطلاحا بالقصيدة أو (العمودية)، وهذه ذهنية تشكّلت وتنامت على مدى زمني متواصل ولم ينقطع قط منذ أكثر من خمسة عشر قرنا. ولم تزل هذه الذهنية تلازمنا وتسايرنا وتحيط بنا، ليس فيما نقرأه من الماضي الزاهر فحسب، ولكن أيضا فيما نعيشه ونمارسه في حياتنا اليومية سواء في الأدبيات الشعبية، أو في الفعل اللغوي الذي تتسرّب فيه الخطابية والغنائية والتدفّق الوجداني الثريّ، ويتجلّى ذلك في الخطاب الأدبي مثلما يتجلّى في الخطاب السياسي والفكري. هذا يجعلنا في دائرة تكاد تكون مغلقة حيث نجد المنجز الإبداعي الحديث يمنحنا حسّا ذاتيا بالتميّز والاختلاف، ولكن هؤلاء المتميّزين المختلفين هم - أصلا واستمرارا - ناتج ثقافي ونفسي للذهنية العمودية.¹ وسبب انغلاق الذهنية العمودية هو اعتصام العقل العربي بمجموعة من المقولات الإيقاعية والنحوية والبلاغية التي تحوّلت إلى معايير كاملة ومطلقة، لا يمكن تجاوزها أو الخروج عن طوقها. وهذه الأخيرة أورثت «أحكاما وتصورات نظرية سلطوية فردية كاملة في مبناها ومعناها»²

إن هذه السيورة التراكمية للمعايير والأحكام الجاهزة والمتعالية التي حوّلت العقل إلى أداة تكريرية وترجيعية للنموذج السابق كنموذج كامل مقدّس، كل رهانه الإبداعي هو في مدى وفائه لمعالم هذا النموذج، واقتفائه لأثر النص الأصل، وجعلت الأذواق لا تحيد عن حسّ جمالي كليّ ونمطي، هي التي تجسّد خلاصة النسق المضممر، أو اللاشعور السوسيوثقافي الذي أصبح هو المحرك الأساسي لدواليب المجتمع.

ولتحرير الذهنيات من سلطة هذا النسق يتّجه "الغدامي" صوب الأوليات المعرفية، والإواليات الفكرية التي ينبثق منها النسق ويمارس حراكه وفعاليته عبرها، لتفكيكها وإبطال مفعولها. فاللحظة المعرفية الأولى تتعلق بـ «قسمة ثقافية يأخذ فيها الرجل أخطر ما في اللغة وهو (اللفظ). بما أنه التجسد العملي للغة والأساس الذي ينبني عليه الوجود الكتابي والوجود الخطابي لها، فاللفظ فحل

¹ عبد الله الغدامي، القصيدة والنص المضاد، ص 79، 80.

² المصدر نفسه، ص 99.

(ذكر) وللمرأة المعنى، لاسيما وأن المعنى خاضع وموجّه بواسطة اللفظ وليس للمعنى من وجود أو قيمة إلا تحت مظلة اللفظ. هذه قسمة أولى أفضت إلى قسمة ثانية أخذ فيها الرجل (الكتابة) واحتكرها لنفسه وترك للمرأة (الحكي)، وهذا أدّى إلى إحكام السيطرة على الفكر اللغوي والثقافي وعلى التاريخ من خلال كتابة هذا التاريخ بيد من يرى نفسه صانعا للتاريخ.¹

إن المشكلة الكبرى التي تورق "الغدامي"، هي أن الذهنية العمودية ليست مجرد نتاج اجتماعي سلوكي بسيط وليد لحظة معينة، وإنما هي قابعة في عمق العقل اللغوي الذي احتكره الرجل لصالحه، ولم يترك فيه مساحة للمرأة؛ «فالرجل عقل والمرأة جسد، هذا ما تعلن عنه كتابات الفحول مثل سقراط وأفلاطون وداروين وشوبنهاور ونيتشة والمعري والعقاد.»²

وإذا كانت «المرأة معنى والرجل لفظ، فهذا يقتضي أن تكون اللغة للرجل وليست للمرأة. فالمرأة موضوع لغوي وليست ذاتا لغوية. هذا هو المؤدى الثقافي التاريخي العالمي عن المرأة. وفي كل ثقافات العالم تظهر المرأة على أنها مجرد (معنى) من معاني اللغة، نجدها في الأمثال والحكايات وفي المجازات والكنيات. ولم تتكلم المرأة من قبل على أنها فاعل لغوي أو كائن قائم بذاته، والمعنى البكر بحاجة دائما إلى اللفظ الفحل لكي ينشأ في ظله.

صارت اللغة فحولة وقمة الإبداع هي (الفحولة) فهل يا ترى تفرض اللغة فحولتها على المرأة، أم في اللغة مجالاً للأنوثة بإزاء الفحولة...؟»³

وهذا التساؤل - لاشك - يهدف إلى زعزعة البنائية الشرعية للمركزية الذكورية/ الفحولية/ العمودية للغة التي زادت ركائزها تجذراً عبر التاريخ، خاصة في ظل غياب العقل الحفري التساؤلي الذي يغوص على مبطنات الأمور، ويفتح الملفات الشائكة للثقافة الإنسانية التي طواها النسيان،

¹ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (1997)، ص7.

² المصدر نفسه، ص10.

³ المصدر نفسه، ص8.

ويعيد قراءة العلاقات السوسيو معرفية المعقدة التي نسجتها الأطراف البشرية فيما بينها لتقاسم العالم معرفيا، وتقاسم المعرفة اجتماعيا. فالأمر يتعلق هنا بمدى امتلاك المرأة لـ «فك رموز هذه اللغة المنسيّة»¹، وتفكيك صلابة البنية النحوية المنطقية (الغراماتولوجية) التي كرّست نمطا واحديا من الرؤية للعالم، يبجل كل ما هو ذكوري ويصفه بالكمال، ويبخس كل ما هو أنثوي ويسمه بالنقص.

والمعضلة النسقية هذه لم يورثها الدين، كما يرى بعض المفكرين، وإنما هي معضلة سوسيو تاريخية وثقافية؛ إذ «إن موقف الدين بوصفه وحيا متزلا وبوصفه دين الفطرة يعطي المرأة حقها الطبيعي، ولكن الثقافة بوصفها صناعة بشرية (ذكورية) تبخس المرأة حقها ذاك وتحيلها إلى كائن ثقافي مستلب»².

ولتشریح بنية هذه الفحولة لابد من الانتباه إلى كيفية تدوين التاريخ، وتنظيم العالم البشري زمانيا ومكانيا وحدثيا عبر فعل الكتابة الرجولي والمأسس، فـ «هناك تاريخ قائم كتبه وصنعه الرجل أو لعله صنعه لأنه هو من تولى كتابة مسيرة الكون وحوادث الزمان، فجاء هذا التاريخ رجلا لأنه من إنشاء الرجل. لكننا نستطيع أن نقول إنه مثلما أن التاريخ هو علم ما حدث فإنه أيضا يستطيع أن يكون علم ما لم يحدث أو ما كان حدوثه ممكنا. وللتاريخ هنا وجهان أحدهما ما نفترض أنه وقع لأنه قد سُجّل وجاءنا مكتوبا ومفروضا بيقين التسجيل، والوجه الآخر ما نفترض أنه قابل للوقوع غير أنه لم يسجل فصار كأن لم يحدث»³.

¹ إيريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1995)، ص13.

² عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ص17.

³ المصدر نفسه، ص10.

فالفحولة ترتبط بالدرجة الأولى عند "الغدامي" بلحظة كتابة الرجل للتاريخ، ولتهشيم نسق هذه الفحولة وجب البحث في المسكوت عنه، وفي المقصي، ومحاولة التقاط الحلقات المفقودة في سلسلة الكتابة التاريخية الذكورية المركزية، فـ «لو تيسر للمرأة أن تكتب تاريخ الزمان والأحداث وتولت بنفسها صياغة التاريخ ولم يك ذلك حكرا على الرجل وحده، إذن لكنا قرأنا تاريخا مختلفا عن فاعلات ومؤثرات وصناعات للأحداث، وهنا ستكون الأنوثة قيمة إيجابية مثل الفحولة تماما.

غير أن الذي حدث هو غياب الأنوثة التام عن التاريخ لأنها غابت عن اللغة وعن كتابة الثقافة، وتفرّدت الفحولة باللغة فجاء الزمن مكتوبا ومسجّلا بالقلم المذكر واللفظ الفحل. وظلت الحال على هذا المنوال حتى جاء زمن امتلكت فيه المرأة يد الكتابة، وكتبت... فهل تراها تملك القدرة على تأنيث اللغة أو أنسنتها لتكون للجنسين معا، أم أن اللغة قد بلغة منها الفحولة مبلغا لا سبيل إلى مدافعتة...؟»¹

وبعد المحاولات النقدية الاستقرائية للمدونة الكتابية النسائية* في العالم العربي، يصل "الغدامي" إلى نتيجة مفادها، أنه «لن تفلح محاولات تأنيث اللغة أو أنسنتها لكي تكون وسيلة للجنسين معا وعلى الدرجة نفسها من الإفصاح والتمثيل، إلا إذا أخذت المرأة جدّيا في محاولة تأنيث الذاكرة.

* وهذا ما يسميه "بيار بورديو" بـ ((ترسيخ البنى التاريخية للنظام الذكوري، وإنتاج/ إعادة إنتاج أنماط الهيمنة))، و((التقسيم التاريخي التجنيسي للوضعيات البشرية، وفق ثنائيات (القوة والضعف، الكبر والصغر، الصلب واللين، المهيمن والمهيمن عليه...)) وهو ما يؤدي إلى إنتاج أحكام ايتيقية، الإيجابي فيه للرجل والسليبي للمرأة. - ينظر: بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2009)، ص21، 154، 155.

¹ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ص11.

* تتسع مدونة "الغدامي" لنساء شاعرات وناقداات وصحفيات وروائيات؛ كبت الشاطيء، ومي زيادة، مي غصوب، نوال السعداوي، غادة السمان، نازك الملائكة، الرازي نجاة، أحلام مستغانمي، هدى بركات، سهير القلماوي، فريال غزول، سميرة المانع، آمال مختار، رجاء عالم، منيرة الغدير ورضوى عاشور، وغيرهن...

فاللغة لما تزل تحمل ذاكرتها الخاصة وهي ذاكرة مشحونة بالفحولة يرتكر فيها اللفظ المذكر بالمعنى الذكورى. والرجل لم يصنع التاريخ - بما في ذلك تاريخ اللغة - فحسب، ولكنه - أيضا - كتب هذا التاريخ وصاغه لغويا حتى عجن اللغة والتاريخ في نص ثقافي مترابط. ولعل الرجل قد ظهر بوصفه صانعا للتاريخ لأنه هو الذي كتب هذا التاريخ، وكأنما قد صنع اللغة لأنه هو من كتب اللغة وصنع مجازاتها وقرّر بلاغياتها حتى صارت (الفحولة) أرقى حالات الشاعرية.¹

وإذا كان العقل اللغوي التاريخي الذكورى قد صنع بكيفية مكتملة ذات مشروعية كتابية كلية ترعرع في أحضانها النسق العمودي كعقل ذكورى (فحل)، والنص/ الخطاب كصياغة لفظية/فكرية فحولية)، والثقافة كنظام وبرنامج سلوكى فحولى، باعتبار أن المنظومة القيمية والسلوكية تنبع من نموذج ذكورى، فإن كتابة المرأة، أو حكمتها، أو ثقافتها، لا يمكن أن تعتبر إلا «كطارئ لغوي وكحدث جديد على ثقافة قد ترسّخت تقاليدها وأعرافها حسب قواعد الفحولة، ولم تجد المرأة بُدأ من أن تكتب مثلما كتب الرجل فتسير في خطاه وتستعين بمجازاته ورموزه. وهذا لا يمكن من أن تحتل موقعا جوهريا في صناعة الكتابة، وقصارى ما ستدركه من ذلك هو أن تكون مثل الرجل، تتساوى معه أو تنافسه و تتحداه، ولكن حسب النموذج الذكورى وبناءً عليه.²

وإذا كانت المرأة (النسق الأنثوى) لم تتجاوز سلطة النسق العمودي الذكورى، فهذا راجع - حسب تصوّر الغدامي - إلى أنها لم تستطع التخلّص من هيمنة اللفظ، أي أنها مازالت تفكر من داخل النموذج اللغوي العمودي (القواعدي والبلاغي)، وبالتالي، لم تصل إلى لحظة تفجير سكونية الذاكرة/ الثقافة الذكورية.

¹ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ص 207، 208.

² المصدر نفسه، ص 208.

ولا شك أن «الكشف التفكيكي والتشريحي - نصيا - عن نسق الثقافة الفحولية المضمرة في التراث تقود الغدامي إلى ثنائية حادة بين الفحولة والأنوثة، بين الكتابة (الرجل) والمشافهة (الأنثى)، الرجل عقل والأنثى [جسد]. هذه الثنائيات التي تنحدر من تصور عام يحكم الوعي الاجتماعي الإنساني حتى اليوم إنما تستند إلى مقولة رجولة الثقافة وأنوثة الطبيعة، على اعتبار أن الثقافة هي فعل في الطبيعة، ومن هنا يخلص... إلى أن اللغة تاريخا وواقعا هي مؤسسة ذكورية، وهي إحدى قلاع الرجل الحصينة.»¹

ويبدو تصور "الغدامي" هنا قريبا جدا من تصور "إيريك فروم Erich Fromm" الذي حلل بدوره معضلة الامتلاك اللغوي للعالم، وبحث في أصول هذا الامتلاك الذكوري أو الأنثوي، وأيهما أسبق في الوجود؛ النسق الذكوري؟ أم الأنثوي؟ ليثبت أن النسق الأنثوي (الأمومي) هو الأصل باعتبار الأقرب إلى الحالة الطبيعية. ويبيّن عن طريق تأثره بالحلل النفسي السويسري "باشوفن"، أن الفرق بين النسق الأبوي والنسق الأمومي يتعدى مسألة الغلبة المجتمعية المتنافس عليها بين الرجال والنساء ليتناول عددا من المبادئ الأخلاقية والمجتمعية. فعصر النسق الأمومي يتسم بأهمية علاقات الرحم وبالصلّات المرتبطة بالأرض وبالتقبّل الطوعي لكل ظاهرات الطبيعة. أما النسق الأبوي فيتسم، على العكس، باحترام القوانين والشرائع التي يسنّها الرجل، وبغلبة الفكر العقلاني، وبالجهد الذي يبذله الرجل لتحويل الظاهرات الطبيعية. وبالتالي، فإن اعتماد المجتمع لمعايير النسق الأبوي جعله يحقق تقدما حاسما على النسق الأمومي. غير أن مبادئ النسق الأمومي كانت من نواح أخرى أرفع من مقتضيات النسق الأبوي؛ إذ إنه يتساوى فيه الناس كلهم، لأنهم يعتبرون جميعا أبناء الأمّهات، وأبناء الأرض الأم، فالأم تحبّ جميع أولادها من دون تمييز، وحبّها لا يستمدّ مبرراته من أي مصدر آخر سوى كونهم أولادها، والهدف المرجو من الحياة هو سعادة كل

¹ عبد الرزاق عيد، هدم الهدم (إدارة الظهر للأدب السياسي والثقافي والتراثي)، دار الطليعة (بيروت)، رابطة العقلايين العرب (بيروت)، ط1 (2008)، ص65،66.

البشر. أما النسق الأبوي فهو يرى بالمقابل، أن الخضوع للسلطة هو الفضيلة الكبرى، فهو يطالب عوضاً عن مبدأ المساواة بمفهوم الابن المفضل وبالتراتب المجتمعي، كما أنه عبارة عن خلية مغلقة وضيقة¹.

وهكذا، تبدو الثقافة - عند الغدامي - هي الشخصية المحورية التي تنتج النسق الذهني الفحولي، وترعاه، وتدافع عنه بكل قوة ضد كل محاولات تمشيمه أو شق عصا الطاعة عليه، وإنه «من غير الممكن [حسب اعتقاده] أن نتصور الثقافة على أنها كينونة محايدة أو قوة غير عاقلة، بمعنى أنها لا تعقل فعلها ولا تنتصر لذاتها. إن الثقافة سلطة وقوة.

وكل سلطة - مهما كانت - تسعى إلى بناء نفسها وتحصين قوتها، ومن ثم فإنها تتصدى للدفاع عن إمبراطوريتها وقيمها.

والثقافة كذلك، فهي سيادة قيمية معنوية. والقيم السائدة ثقافياً لا بد لها من شيئين، أحدهما هو حدوث معارضة داخلية تناوئ السائد وتخالل لحظات ضعفه أو غفلته لكي تعبّر عن نفسها وتفصح عن معارضتها.

والثاني أن الثقافة بوصفها سيادة معنوية قيمية لا بد أن تنهض للدفاع عن سيادتها فتضرب رموز المعارضة وحالات الخروج على طاعة القيم الثقافية المستبدة.

إن الثقافة صورة بشرية عن أصحابها وعن مستهلكيها ومنتجها ولذا فإنها تتصرف مثلهم وهم يتصرفون مثلها... وليس من شأن القويّ المهيمن أن يدع صوتاً ناشراً يرتفع ويعلو فوق ما هو سائد ومقبول ومتعارف عليه ومحسوم أمره. وكلما ظهرت حالة من حالات الانكسار أو الشذوذ بادرت الثقافة إلى معالجة الحالة بكل ما لديها من وسائل رمزية ومجازية وسردية. ولن تعوز الثقافة

¹ ينظر: إيريك فروم، اللغة المنسية، ص 186، 187.

الحيل في هذا المجال.¹

وعلى هذا الأساس، فإن تجذّر النسق الفحولي، وتأييد الذهنية العموديّة - وفق "الغدامي" - راجع لكون الثقافة التي تؤطر الحراك الإنساني يتحكم فيها مبدأ القوة والسلطة، وهو تصوّر ما بعد حدائي، بدأت إرهاباته الأولى مع "نيتشة" الذي كان يرى أن الثقافة تدمّر بروحها السلطوية الأبولوجية [نسبة للإله أبولو، إله النظام] البعد الحيوي الديونوسيوسي [نسبة للإله ديونسيوس، إله الحمرة والنشوة والعردة] في الإنسان، فالثقافة/ الحضارة ذات بعد تقني صناعي يقتل الروح الفنية الإبداعية الطبيعية والتراجيدية الإنسانية². وكذلك الشأن مع "سيغموند فرويد" الذي رأى في الثقافة/ الحضارة كائنا قانونيا متعاليا تخلق تأبوهات وتقييدات كثيرة في حياة الإنسان ويكبت نزاعاته ورغباته³. ومع "فوكو" تصبح السلطة منتشرة في كل مكان، وهي الحتمية الكبرى التي تدير دواليب الوجود، ولكن «لا ينبغي أن نبحت [عنها] في الوجود الأوّلي لنقطة مركزية، في مركز وحيد للسيادة... إن شرط إمكان وجود السلطة يكمن في هذا الأساس غير الثابت لموازين القوى التي تخلق باستمرار، من خلال تفاوتها، أوضاعا سلطوية هي دائما محصورة وغير مستقرّة؛ السلطة حاضرة في كل مكان... [إنها] ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة معيّنة يتمتع بها البعض. إنها الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين.»⁴

وهذا بالضبط ما يقصده "الغدامي" بالوسائل الرمزية والمجازية والسردية التي تستخدمها الثقافة

¹ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ج2/ ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة والجسد واللغة)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، الدار البيضاء، ط1 (1998)، ص139، 140.

² Voir: Friedrich Nietzsche, la naissance de la tragédie (ou Hellénisme et pessimisme), tr: Angèle Kremer Marietti, éditions Sigma, (S.E), (S.D), p[136 -149].

³ ينظر: سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة (بيروت)، ط5 (2008)، ص77، 78.

⁴ ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية (1/ إرادة المعرفة)، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (1990)، ص102.

وتمارس من خلالها سلطتها الناعمة، وفعل التعمية الذي يطمس البصيرة الناقدة. وإذا شئنا أن نطوّر تصوّر "الغدامي" في ضوء تصوّر "فوكو" للسلطة، لقلنا إن انتشار السلطة هو أيضا في الوقت ذاته انتشار للمقاومات، فهي التي تجسد «الطرف الآخر في العلاقات السلطوية، وهي تدرج فيها كأنها المقابل المتعدّر تحجيمه...، إنها هي أيضا موزّعة بصورة غير نظامية: فنقاط المقاومة وعقدتها ومراكزها تنتشر بكثافة متفاوتة في الزمان والمكان، تثير أحيانا مجموعات أو أفرادا بصورة حاسمة، وتشغل بعض نقاط من الجسد، وبعض فترات من الحياة، وبعض أنماط من السلوك... وكما أن شبكة العلاقات السلطوية تشكل في النهاية نسيجاً سميكاً يخترق المؤسسات والأجهزة، دون أن ينحصر فيها، كذلك يخترق انتشار نقاط المقاومة مختلف التراتيبات الاجتماعية والوحدات الفردية.»¹ وهو الأمر الذي انتبه له "الغدامي" في كتبه الأخيرة، وخاصة كتاب (النقد الثقافي). وتبقى الثقافة - وفق إبستيمولوجيا التعقيد - هي المجال التعييني لثوابت ومتغيرات الأنساق، فهي «تكشف عن تمثّلات جماعية، وعي جماعي، متخيل جماعي، وهي التي تجسّد حياة الرأسمال المعرفي، الثقافة تأسس القواعد والمعايير التي تنظم المجتمع وتحكم تصرفات وسلوكيات الأفراد.»²

ويقدّم "إدغار موران" تصوّراً معرفياً مركباً لمفهوم الثقافة كجهاز يتحكّم في غلق وفتح الأنساق، وفي لحظات كمونها وتدققها، وهو تصوّر نستطيع أن نفهم في ضوءه ما يريد "الغدامي" وفي الوقت ذاته يوسّع حدوده ويبيّن معاملة أكثر، وفحوى هذا التصوّر أن «الثقافة بمثابة برنامج قوي فائق hyper-programme يستدمج مجموعة من البرامج الصغرى micro-programme الفردية والجماعية والمؤسّساتية التي تتفاعل وتتدافع فيما بينها، وهي التي تتحكم في فتح وإغلاق القدرات الكامنة البيو-أنثروبولوجية للمعرفة؛ تفتحها وتخيّن actualisé لتزوّد الأفراد بتراكمية معرفية ولغوية، ولكي يطوّر نماذجهم المعرفية، ومنطقهم، ومخططاتهم

¹ المرجع نفسه، ص104، 105.

² Edgar Morin, la méthode (T4.les idées), p17.

ومنها جياتهم التعلّمية ومجوثهم... ولكن في الوقت ذاته تغلقها وتكبّحها عن طريق معايرها وقواعدها ومحرّماتها وطابوهاها ومركزيتها الاثنية ethno-centrisme وقَدَسَتَّها الذاتية auto-sacralisation، وجهل جهلها ignorance de son ignorance»¹

وما دامت الثقافة تمتلك هذه القدرة الكبيرة على الاستدماج والترويض، فإن الأمر يستدعي بالضرورة وجود عمليات مقاومة، كما قلنا، ومحاولات اختراق لهذه الجُدُر الثقافية المنيعه، ومن أهم هذه المحاولات، في نظر "الغدامي"، التي كان لها الدور الكبير في تكسير وهم الذهنية العمودية (النسق الفحولي) هي حركة الشعر الحرّ، التي ينظر لها بوصفها (حادثة ثقافية)، وليست حادثة أدبية فحسب؛ إذ أحدثت تحوّلاً في النسق الذهني لرؤية الذات لذاتها ولتقلّبات الفعل الثقافي ضد أنساقه أو من أجلها، وعلى عكس ما يشاع فإن حركة الشعر الحرّ لم تقم على أنقاض القصيدة العمودية فقط ولم تك قد جاءت للإلنقاذ، ذاك أنها قد أتت عقب فترة ازدهار كاسح للشعر العربي الحديث في الوطن الأم وفي المهاجر وعبر مدارس الديوان وأبولو وجماعة الرومانسيين، وقبلهم شعراء الإحياء في مصر والشام مع شعراء العراق البارزين، حيث شهد الشعر العربي انتعاشات إبداعية واسعة، وصاحبها وعي نظري ونقدي قوي².

إن هذه الحركة هي مشروع لتحقيق (الذات) وإبراز الذات بوصفها مبدعة ومتميّزة وكصوت مسموع وملحوظ. ومن المحال أن نتصوّر القصيدة - كما يقول "الغدامي" - وكأنما هي خطاب منبت لا صلة له مع السياق الثقافي والحضاري للأمة. ومن الواضح أن أسئلة الإبداع والأصالة ومطمح التأسيس مع سؤال الذات عن موقعها الإبداعي الفردي المتميّز كانت المحرك الدائم وراء الإحساس بأننا في زمن مختلف برزت فيه فردية الفرد وشعور الذات بأنها قيمة إنسانية لها

Ibid, p18 .

² ينظر: عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1999)، ص30،31.

خصوصيتها من جهة ولها حقوقها وتطلعاتها من جهة أخرى. وذلك بعد تراجع دور العشيرة والأسرة في تقرير مصير أبنائها أو في حمايتهم أو توجيه اختياراتهم وحلت المؤسسات الاجتماعية، السياسية منها والحزبية والبيروقراطية، مع الثقافة ومؤسساتها الفكرية والمدرسية والإعلامية وهي كلها بدائل جديدة ألغت العشيرة والأسرة وفكّت ارتباط الإنسان معها فصار فردًا منفصلا عن سياقه السابق وعن الحماية القديمة والالتزام التقليدي وانخرط في تحدّ جديد لا بدّ فيه للمرء من إثبات ذاته بقوته الخاصة وحيلته وحده من دون عصبية القديمة¹.

فالكائن الحدائي حين مجّد فرديّته، لم يعد بحاجة إلى تلك المؤسسات التقليدية، إنه كائن الاستقلالية - الانفصالية *l'indépendance-détachement*، والعالم التقليدي كنسق مغلق لم يعد ينسجم معه، فهو يقوم على انسجام الجماعة وتدوير الفرد، وعلى مراتبية مجحفة. وبالتالي فهو يبحث عن ذاته/ فرديته/ خصوصيته، خارج كل نسق ومرتبية، إننا لسنا أمام نحوية وجودية واحدة، وإنما أمام أنحاء فردية *des grammaires individuels*².

ومن ثم، فإن هذا التأويل الذي اعتمده "الغدامي" لفهم سياق انبثاق النسق الحرّ (شعر التفعيلة) لا يقف عند حدود الوعي الحدائي بالفرد المواطن فقط، بل يستبطن سياسة ما بعد حداثة تستعيد أهمية الهامشي، والأنثوي، والناقص،... وتستعين بالفكر الدولوزي (نسبة للفيلسوف الفرنسي الراحل Gilles Deleuze) الذي يرى أن الفرد ما بعد الحدائي يعبر عن لحظة نقص *un moment d'un suffisance* في المعرفة، ولحظة المعرفة ذاتها هي بنينة استشكالية تُحدث تجزيًا وانفصالًا في الموضوعات، وتتعامل معها كعلامات، وتسعى إلى تفكيك جوهرانية الكائن،

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 31، 36.

² Voir: Danilo Martuccelli, grammaires de l'individu, éditions Gallimard (France), 2002, p47.

والتعامل معه كانفتاح أونطولوجي يولّد اختلافات باستمرار، والكائن هو أيضا اللاكائن، ولكن اللاكائن ليس بالمعنى السليبي، بل الإشكالي¹.

وفي قول "الغدامي"، الآتي، ما يكشف عن هذا: «إن تجربة القصيدة الحرّة علامة كاشفة على حالة الاتصال والانفصال، التكرار والاختلاف، وهي مسعى لابتكار الذات نموذجها الخاص معتمدة على المنجز القائم الذي لم تسع إلى إلغائه ولكنها أقدمت على تفكيكه ففتحت بذلك منافذ لها اقتحمت عبرها أسوار النموذج مما فكك المعيار الرسمي ومكّن الذات المبدعة من التغلغل إلى الداخل ومن ثم إعادة إنتاج الموروث وإعادة تكوينه.

وبهذا وجدت الذات بوصفها كائنا مفردا غير عشائري، وجدت لها مكانا يمكن وصفه بأنه موقع إبداعي فيه إضافة وفيه فتح جديد عبر ممارسة لعبة (التكرار والاختلاف) حيث يتحقق الإبداع بواسطة استخدام الأدوات القديمة ذاتها ولكن عبر أسلبة جديدة. فالتكرار هنا يحدث من أجل تحقيق الاختلاف ومن ثم التميّز والتفرد بعيدا عن مجرد المحاكاة أو المعارضة أو إعادة الصياغة. ومن هنا جاء دور الذات المبدعة وجاء صوت الأنوثة وجاء النسق الجديد... ويسجّل حركة الشعر الحرّ أنّها السبّاقة إلى فعل تفكيك الموروث، ونقد البنية الصلبة لثقافتنا وهي القصيدة العمودية، وحدوث ذلك من شاعرة فتاة [نازك الملائكة] له مدلوله الخاص في مواجهة عمود الفحولة والنسق الذكوري للثقافة.»²

فالقضية المحورية هنا هي ضرب فكرة المحاكاة والمماثلة والهويّة المكتملة، وبشكل عام تجاوز فكرة التمثيل la représentation للتعامل مع الوجود والنصوص والخطابات وفق لعبة

¹ Voir: Gilles Deleuze, Différence et répétition, presses universitaires (France), éd.7 (1993), p89.

² عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص37،38.

الاختلاف والتكرار le jeu de la différence et de la répétition¹.

ويركز "الغدامي" اهتمامه على فكرة النقص l'insuffisance الدولوزية ليواجه بها فكرة الكمال التي رسّختها الذهنية العمودية، ويبيّن من خلالها مدى إيجابية النسق الحرّ/ المفتوح système ouvert، وهذا الأخير «يأخذ مجال تكوينه عبر تأنيث القصيدة وتحويل عمود الشعر إلى خطاب مفتوح يجعل النقص مدخلا شعريا وإبداعيا ويتنازل عن الكمال والقوة، ولقد ابتدأ الأمر بواسطة تهشيم النسق التقليدي وتكسير عمود الشعر، حيث كانت قصيدة (الكوليرا) لنازك الملائكة وقصيدة (هل كان حبا) للسياب مشروعا لتأنيث القصيدة عبر اختراق النسق من جهة وتكسير النموذج التام من جهة ثانية بوصف عمود الشعر علامة ذكورية ترمز إلى الفحولة وتتسمّى بها، وجاءت الحركة لفتح الباب أمام نسق شعري جديد ابتدأ بتأنيث الشكل عام 1947 عام ظهور القصيدتين، ثم جاءت جهود متواصلة بعد ذلك أفضت إلى تأنيث النسق عبر أنظمة القول وأساليب الإبداع اللغوي، حيث جاءت قيم إبداعية جديدة تعتمد على المهّمّش والناقص والضعيف واليومي والحياتي والإنساني، في مقابل الكامل والقوي والمتعالي مما هو من صفات النموذج الفحولي»².

ومبدأ النقص ليس عيبا، في نظر "الغدامي"، وإنما هو مبدأ مبرّر بمستويات ثلاثة؛ ابستمولوجيا باعتبار أن المعرفة ناقصة والذات العارفة هي ذات تاريخية متناهية، ومحكومة بالأوهام والأخيلة والإيديولوجيات وغيرها، وسيمولوجيا؛ على أساس أن التكوين العلاماتي للنص، كجنس وكنوع وكغرض، وكنظام تشفير غير مكتمل دائما، وهو الأمر الذي يؤسس شرطه التوليدي الإنتاجي؛ فـ «النص شكل ناقص وثمة نسخة أخرى ضائعة لكل نص... النص، هذا التكوين الخصب،

¹ Voir: Gilles Deleuze , Différence et répétition, p01.

² عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص44،45.

سيظل مجالاً لافتراضات شتى وعُرْضة لتحليلات لا حصر لها.¹

كما أن النقص، أيضاً، مبدأً أونطولوجي وسوسيو تاريخي؛ فلا وجود لواقع مكتمل أو لإنسان مكتمل، وكل شيء هو عرضة للفقدان، والضعف، والتصدّع والمرض،...، وما النقص الذي تتّهم به المرأة إلا علامة إيجابية على إنتاجيتها.

وبالتالي، وفق "الغدامي"، فإن الرؤية النسبية للعالم/ للنص هي التي يجب أن تسود، احتكاماً لما يسود في الدراسات العلمية والفلسفية والإبستمولوجية وتاريخ العلم والأفكار، فـ «المتأمل في ثنايا النسبية يلاحظ بكل يسر أنها تركز بشكل كبير على موقع الذات الإنسانية ممّا يجري على مستوى الواقع الطبيعي الذي [قال عنه العلماء] إنه معقلن ومصطنع في العلم عموماً انطلاقاً من غاليلي، وإن أردنا استعمال لغة أكثر دقة من الناحية العلمية نقول: إن نسبية الحركة ذاتها وهي جوهر النظرية [المرتبطة] بموقع الملاحظ منها في حين أن الحركة المطلقة كما نصّ عليها نيوتن والتي ألغاهما إنشتاين تخص العلاقة مع الفضاء المطلق وحده ولا صلة لها بأي مراقب. ونحن نفهم هكذا لماذا أراد إنشتاين في البداية تسمية علمه ((بنظرية وجهات النظر *théorie des points de vue*)) ومهما يكن من أمر فالنسبية المحدودة تحصر دور الملاحظ في مجال الحركات المنتظمة على خط مستقيم، أما النسبية العامة فهي تعطيه حرّية أكثر، فيصبح معنياً بجميع أنواع الحركات المنتظم منها والمتسارع ومتعالياً يتمتع برؤية أكثر شمولاً وتنوعاً.²

وفي ضوء هذا التصوّر يبني "الغدامي" رؤيته للنسق الحرّ/ المفتوح الذي يقدمه كبراديجم جديد عن الذهنية العمودية/ النسق الفحولي المغلق؛ إذ يقول: «إن علامات تأنيث النسق الشعري أخذت

¹ ناظم عودة، نقص الصورة (تأويل بلاغة الموت)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2003)، ص15، 16.

² عبد القادر بشته، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2002)، ص114، 115.

وجوها متعدّدة ومتنوعة، حيث شاهدنا ثورة إبداعية في اللغة ذاتها ابتدأت بميزان القول الشعري وامتدّت إلى موازين الكلام وأنظمة التفكير اللغوي وأساليب الإنشاء الإبداعي. تقوم كلّها على مبدأ (النسبية) كنقيض للعمود الكامل والنص المطلق. والشعر هنا [شعر التفعيلة] يعتمد على (التفعيلة) بوصفها قيمة أنثوية تجل بإمكانات الولادة والتوليد مما جعل مبدأ النقص أساسا توليديا وليس عيبا، على نقيض مبدأ الوزن العروضي التام حيث هو ميزان فحولي متعال ومعلق.¹

ويرى "الغدامي" أن عملية التنسيب relativisation الكبرى لسلطة المقولات النقدية الأدبية التي جذّرها العقل الشعري/ العمودي، حدثت مع لحظة دخول المحكي/ السردى بقوة إلى المتن الشعري؛ إذ «جاءت قصائد نازك الملائكة وقصائد السياب معتمدة على أساس (المحكي)؛ حيث صارت الحكاية قيمة شعرية يتولد منها النص والقول الشعري ونشأ لنص رحم إبداعي يجبل بالدلالات والولادات المتضاعفة. وصار القول الشعري ذا أساس عضوي فيه حيوية. بمعنى النص الحي والرحم الإبداعي الذي يزاوج ما بين الشعري والسردى ويألف جملة شعرية جديدة فيها شعر وفيها حكي. وتنطوي على رحمها الخاص بما كموّلّد دلالي قابل للتلاقح والتوالد، وبذا دخل النص الشعري إلى مستوى جديد يقوم على التعدد والتنوع وتجاور الأصوات بديلا عن الصوت الواحد. وتكسّرت بهذا الأنا الشعرية الصارمة التي كانت تطغى على العمود القديم وتدير أنظمة الخطاب الشعري التقليدي وآلت هذه (الأنا) الفحولية إلى حال من الانكسار والتهشم مثلما تهشم عمود العروض.»²

وهكذا، فالغدامي في هذه المرحلة، كان كل همّه يكمن في فضح السلطة الواهمة التي تمارسها الذهنية العمودية/ أو النسق الذكوري الفحولي المغلق الذي يقوم على الواحدية والإطلاقية واليقينية والمركزية الجنسية، وكشف مضمراهما/ هـ، واستنطاق مسكوتاتها/ هـ، عن طريق إعادة الاعتبار

¹ عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص 46.

² عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 47.

للسق الأنثوي الحرّ. ومن ثمّ، فإن العمل الذي قام به هنا ما هو إلا إعادة تطبيع/ تأنيث ذكورية الثقافة/ النص/ الخطاب، وتفتيت سردياتها الكبرى - بلغة ما بعد الحدائين - وكسر صلابتها وكمالها الوهمي، وفتحها على إمكانياتها التوليدية. وبهذا يقع "الغدامي" - مرّة أخرى - في مأزق الثنائيات المتصارعة، واستبدال منظومة حدّية (النسق العمودي) بمنظومة حدّية أخرى (النسق الأنثوي الحرّ)، الأمر الذي يجعل العقل النقدي العربي رهين صراع ثنائي صاخر لا ينتهي. كما أن "الغدامي" لا يبيّن بدقّة مستويات هذه الذهنية العمودية العربية، وطبقاتها الأونطولوجية؛ فهل هي قائمة على مستوى المرجعيات الكلية (الدين بالخصوص) أم على مستوى المرجعيات السياسية/القانونية (السلطة)؟ أم على مستوى الممارسة السوسيو تاريخية؟ أم على مستوى المرجعيات المعرفية والتقنية والأدبية؟

صحيح أنه أشار إلى أن القضية لا تخصّ الدين كمرجعية مطلقة، وإنما تمسّ سياسات كتابة التاريخ وإعادة مفهومة/تأويل العالم وفق آليات مركزية إثنية، إلا أن هذا غير كاف، ولا يمكن أن نتصور نقدا معرفيا فعّالا يقوم على عملية قطيعة جذرية تستبدل نمطا بآخر، أو منظومة بمنظومة أخرى مغايرة لها تماما؛ إذ لكل منظومة مأزقها. وبالتالي، فإن ما نحتاج إليه في هذه الحالة هو محاولة اكتشاف المعادلة الثقافية في صيغتها المركبة والمعقدة التي تقوم على تداخلات وتخرجات حالات الفقدان والاكتساب، والتراجع والتقدم، والوعي واللاوعي...

فالعامل الغائب عن هذه المعادلة والذي لم ينتبه له "الغدامي" هو أن نسق الشعر الحرّ لم ينبثق من لحظة ثقافية داخلية تراكمية.

الفصل الءالء:

ءطاب النسق المضمءر.

1/ النسق المضمءر وءشرلءل منظومة الءقافة المءشعرنة.

2/ الءقافة القرآنية وءفكلك كونية النسق المضمءر.

1. النسق المضمرب و تشرىء منظومة الثقافة المشعربنة:

فى هءه المرءلة ىكف "الغءامى" عن الاسءءءام الفضااض لمصءلء النسق، وىعمء إلى اسءراءىءة مفاهىمىة مؤىءة بءاكرة معرفىة ءضفى الشرىة الأكاءىمىة على المفهوم، وىسعى إلى إضفاء ءصوصىة مفهوىة على مصءلء النسق وءوسىع قءراةه الإءراىةءة ءءلىلىة وءفكىكىة لقراءة الءطاب ءقافى العربى.

ىءاول "الغءامى" ءشكىل ءاكرة معرفىة ءؤطر مفهوم النسق بعءة نظرىة ومنهءىة ما بعء ءءاءىة فى صىءءها الفلسفىة الكلىة المءكومة بنءام معرفى ىراءع موقع الإنسان فى العالم ءءربا وىقءع مع كل أشكال وأصناف ءمركءاء والمءعالىاء، وضمن هءا الإءار ىصهر ءمءة من المقارباء الفكرىة النقءىة، وءارىءىة ءقافىة الءى ءسءءءف إعاءة النظر فى كل المفاهىم الكبرى الءى أنءءءها منظومة الءءاءة/ البنىوىة؛ كمفهوم العقل/ ءارىء/ ءءءم/ الءرىة/ النص/ الءطاب/ ءقافة/ البنىة/ النسق/ ... فنءءنا أمام ءقول: ءءراساء ءقافىة، نقء ءقافة الوسائل والوسائء، الروابة ءءنولوءىة، النقء ءقافى، النقء المؤسساى، ءءءءىة ءقافىة، الءمالباء ءقافىة (ءارىءىة الءءىءة)، النقء المءبى (العلمابى)، ... ونءءنا أمام أسماء نقاء ما بعء بنىوبىن/ ما بعء ماركسىبىن؛ كالإىءابلى "أنءونىو ءرامشى"، والفرنسىبىن: "لوىس أءوسىر"، "مىشال فوكو"، "ءىل ءولوز"، "مىشال ءوسارءو"، "رىءىس ءوبرىة"، "ءان بوءىارء"، "بىار بورءىو"، "رولان بارء"، "ءزىفءان ءوءوروف"، والآنءلوساكسونىبىن: "ءوناءان كولر"، "هوقارء"، "كلنر"، "فنسنء لىءش"، "ءرىنبلاء"، "كلىفورء ءىرءز"، ونقاء ما بعء الكولونىابىة كـ "ءىاءارى سىفاك"، "إءوارء سعىء"، ونقاء مءرسة فرانكفورء الألمانية كـ "هابرماس"، "أءورنو"، "هوركهابمر"، ... وبالرءم من كءرة هءه المقارباء، وءعءء أءرها الإبسءىمولوءىة وأءواءها المنهءابىة واءءلاف بىاءها الءى نساءء فىها، وءنوع المءوناء الءى اسءءءلء علفها، إلا أن "الغءامى" ىنظر إلىها على أنءا ءاء هءف واءء مركزى، وىءمءل فى كون «هءه ءءراساء ... كسربء مركزىة (النص) ولم

تعد تنظر إليه بما إنه نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يظن إنه من إنتاج النص. لقد صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية. فالنص هنا وسيلة وأداة، وحسب مفهوم (الدراسات الثقافية) ليس النص سوى مادة يخام يستخدم لاستكشاف أنماط معينة من مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الإيديولوجية وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص. لكن النص ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية، وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي موضع كان، بما في ذلك موضعها النصوي.¹

كما أن هذه الدراسات تجاوزت تلك المرحلة التي كان فيها النص يُقرأ «في ظل خلفيته التاريخية». ²، أو يستخدم «للإفصاح عن الحقب التاريخية» ³، وأصبحت تنظر إلى النص والتاريخ بطريقة استدماجية، فهما «منسوجان ومدججان معا كجزء من عملية واحدة» ⁴، والثقافة هي التي «تعين على تشكيل وتنميط التاريخ» ⁵. وهناك «تعقيدات قائمة فيما بين النصوص والجمهور، والقوى التي تتولى إنتاج الوسائل، في حركة السياق الاجتماعي والتاريخي». ⁶ وقيمة الذات لا تتحدّد إلا من خلال وعي هذه الجدلية؛ جدلية النص والتاريخ، وكما يقول "موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty": «الذات تجد يقينها في انتسابها لقوة تاريخية... لأنها هي سلطة مبدأ السلب والنقد الذاتي un principe de négativité et d'auto-

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 17.

² المصدر نفسه، ص 17.

³ المصدر نفسه، ص 17.

⁴ المصدر نفسه، ص 17.

⁵ المصدر نفسه، ص 17.

⁶ المصدر نفسه، ص 22.

critique»¹ وهذه هي الماركسية الجديدة التي يستبطنها التاريخانيون الجدد، الذين «يؤكدون على أهمية إحداهن نقلة نوعية في الوعي النقدي بأرخنة النصوص وتنصيب التاريخ، ولا شيء خارج النص - كما هو المبدأ النصوصي/ التشرحي - ولا أحد يجادل اليوم حول ما قد قاله "جوته" من قبل على أن التاريخ البشري يحتاج إلى من يعيد كتابته من وقت لآخر، مما يجعل التاريخ نصا قابلا للتجدد ... على أن أخذ التاريخ بوصفه جنسا من أجناس التعبير ونوعا خاصا من أنواع النصوص لم يحدث إلا أخيرا ومع مرحلة ما بعد البنيوية حيث عومل التاريخ كجسد نصوصي وكاستراتيجية قرائية لهذا الجسد النصوصي وكتفسير لها»²

وبالتالي، فإن «المسألة ليست حول افتراض أن التاريخ أحداث بشرية تخضع للطبع الإنساني. إن نصوصية التاريخ تؤسس لفهم مختلف لا يأخذ بمقولة الطبيعة البشرية، من حيث إن البشر يتعرضون لعملية إخضاع تصوغ طرائق صناعتهم للأحداث، وأهم من ذلك أنها تضعهم في شبكة اجتماعية وفي منظومة علامائية تفوق قدرتهم على إدراك فعلها بهم وتتعالى على سيطرتهم، ولذا لا يكون التاريخ مجرد حقائق وأحداث بمقدار ما هو منظومة علامائية ألسنية. هي علاقة معقدة من داخل التجربة الإنسانية بين الخطاب كتعبير، والخطاب كظاهرة و فعل حادث وكتأويل لذلك كله»³ وعلى هذا الأساس، لم يعد هناك حديث عن مفاهيم: العقل، النص، الخطاب، الثقافة، التخيل، ... مفصولة عن بعضها، أو خارج سياق اللغة/ الرموز، والتاريخ. ولا وجود للنسق بمعزل عن التداخلات والتخارجات والعلاقات والتفاعلات بين هذه المفاهيم التي تجمع في الأخير بين النصية والتاريخية، وبين اللغة/ الرموز والثقافة، وكل ما ينتجه الإنسان ويتداوله/ يتبادلته/ يتأوله في حياته محكوم بسلطة الرمز/ الثقافة، والمفاهيم الكبرى الأساسية التي تسعفنا في فهم الأنساق وتفكيكها،

¹ Maurice Merleau-Ponty, les aventures de la dialectique, éditions Gallinard (1955), Folio essais (France), (2000), p78.

² عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 46، 47.

³ المصدر نفسه، ص 47، 48.

وفق ما يوضح "الغدامي"، هي مفاهيم : أنظمة المعرفة، أنظمة الحقيقة، أنظمة الإفصاح، آليات الاستعمال، استراتيجيات التحجيج، الأنظمة العقلية، الأنظمة اللاعقلية، أنظمة التوصيف، أنظمة التمثيل، آليات المؤسسة، آليات الحجب والتعمية، آليات الهيمنة والاستبعاد، آليات الفرز والتصنيف، أنظمة البرمجة، وغيرها...

ويظهر مفهوم الثقافة هنا هو المفهوم الجامع المستقطب لكل المفاهيم والمؤطر لها، ولا مجال للحديث عن عقل أكاديمي نخوي، وعقل شعبي، أو نص أكاديمي ونص شعبي، مع تفضيل للطرف الأول على حساب الثاني، وإنما العبرة أن العقلنة/النصوصية/الخطابية هي حادثة تاريخية ثقافية، و«كل ما هو دال فهو لغة وخطاب تعبيرى، سواء كان حركة أو فعلا أو هيئة أو نصا، كل ذلك أنظمة في الخطاب ولذا فلا وجه للتمييز بين خطاب راق، وآخر غير راق، خاصة وأنا نلاحظ أن غير المؤسساتي هو الأكثر تأثيراً وفعلا في الناس، ولنقارن بين أي قصيدة حديثة أو قديمة وبين غيرها من الخطابات المهملة نقديا وغير المعتبرة مؤسساتيا كالنكتة والأغنية والإشاعة، ولننظر في أيها أكثر أثرا في الناس، وعلينا ألا ننجح إلى إنكار أدبية هذه الأنماط التعبيرية إذ إنها مكتترة بالطاقات المجازية والكنائية والرميزية، وتتحرك ضمن أنساق عميقة وخطيرة، والشاهد على ذلك هو في طاقتها التأثيرية الهائلة التي لا ينافسها فيه أي خطاب رسمي مهما بلغ الترويج له أو محاولات ترسيخه»¹

وبهذا، فإن الثقافة هي المرتع الحقيقي للنسق، كما يقول "الغدامي" معتمدا على أطروحة الأنثروبولوجي الأمريكي "كليفورد غيرتر Clifford Geertz"، وهذه الأطروحة تنطلق بالأساس من وعي سيميائي وتعامل مع الإنسان كـ «حيوان عالق في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه»² ويرى "غيرتز" أن الفهم الأنثروبولوجي التكاملي للإنسان هو الذي ينظر للثقافة «بصفتها مجموعة من آليات الضبط - خطط ووصفات وقواعد وتعليمات (وهو ما يدعو

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 61.

² كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ص 82.

مهندسو الكومبيوتر بـ ((البرامج)) - الموجهة للتحكم بالسلوك ... [ف] الإنسان هو أكثر الحيوانات اعتمادا على آليات التحكم هذه الآتية من خارجه، وعلى برامج ثقافية كهذه لتنظيم سلوكه.¹ وهو في تصوره هذا يستفيد مما حدث من تطورات في حقول «السيرنيطيقا (علم الضبط والاتصال العصبي) ونظرية المعلوماتية وعلم الأعصاب وعلم الجينات الجزيئي».²

وهذه الرؤية السيميو- أنثروبولوجية للثقافة كآلية ضبط وبرنامج للحراك والتوجيه «تبدأ بالافتراض أن الفكر البشري هو في الأساس اجتماعي وعلني بأن موطنه الأساسي الطبيعي هو فناء المنزل والسوق وساحة البلدة. إن التفكير لا يتألف من «أشياء تحدث في الرأس» (مع أن حدوث الأشياء هناك وفي أماكن أخرى ضروري لحدوث التفكير) وإنما تحركات وتبادلات لما يسمى،...، بالرموز ذات المغزى- وهي في معظمها تتكون من كلمات، إلا أنها تشمل أشياء أخرى مثل حركات اليد والرسوم والأصوات الموسيقية والآلات مثل الساعات والأشياء الطبيعية مثل الجواهر- وبعبارة أخرى، أي شيء يمكن فصله عن واقعه المباشر واستعماله في إضافة معنى إلى التجربة. ومن وجهة نظر أي فرد معين، فإن رموزا كهذه هي في معظمها من المعطيات في الحياة، فهو يجدها شائعة في المجتمع الذي ولد فيه، وهي تبقى سائرة في ذلك المجتمع بعد موت الفرد، ولكن، مع بعض الإضافة أو الحذف أو التعديل، الذي قد يكون هو أسهم فيه. وفي حال حياته فإنه يستعمل هذه الرموز؛ وقد يكون ذلك أحيانا بتعمد منه ووعي واهتمام، ولكنه يكون في معظم الأحيان عفويا يجري سلاسة ومن دون اهتمام؛ ولكنه في كل الحالات يكون له هدف واحد: أن ينظم الأحداث التي تحيط به، أن يجد لنفسه اتجاهها وسط تيار الأحداث الجارية».³

وبيت القصيد في أطروحة "غيرتز" هذه، هو أن «سلوك الإنسان حين لا يكون محكوما بالأنماط الثقافية- وهي أنظمة من الرموز ذات مغزى- فإنه يصبح غير قابل للضبط تقريبا، وبعبارة أخرى

¹ كليفوردي غيرتز، المرجع السابق، ص151.

² المرجع نفسه، ص151.

³ المرجع نفسه، ص151،152.

يصبح مجرد فوضى عارمة من الأفعال التي لا طائل تحتها ومن العواطف المتفجرة، وتصبح تجربته من دون أي شكل منظم تقريبا. إن الثقافة، وهي المجموع الكلي المتراكم لهذه الأنماط، ليسـ[ت] مجرد أداة تزيين للتجربة الإنسانية، بل هي شرط أساسي فيها. بل القاعدة الأساسية لتفردھا.¹

وكي لا يلتبس الأمر بخصوص هذه الأنماط والبرامج، يوضح "غيرتز" العلاقة بين القوالب الثقافية والقوالب الجينية الوراثية، «فهذه الأخيرة (الوراثية) هي التي تضع السياق النفسي- الجسدي المحمل الذي تنتظم ضمنه متواليات العمل الدقيقة التي تنظمها الأولى (الثقافة). إن الإنسان، بوصفه الحيوان الذي يصنع الأدوات أو يضحك أو يكذب، هو أيضا الحيوان غير المكتمل، أو بعبارة أدق الحيوان الذي يصنع اكتماله بنفسه. والإنسان، بوصفه العامل في تحقيقه الذاتي، هو الذي يخلق من مادة طاقته العامة لبناء النماذج الرمزية، يخلق منها قدراته المحددة التي تعرفه... إن الإنسان بتشييده للأيدولوجيات أو الصور التخطيطية للنظام الاجتماعي، يجعل من نفسه حيوانا سياسيا، بغض النظر عما إذا كان ذلك للأفضل أو للأسوء.»²

ومع أهمية مفهوم الثقافة في هذه المرحلة من المشروع النقدي للغدامي، تبقى المقولة الأساسية الموجهة للذاكرة المعرفية المصطلحاتية لخطابه والتي يركز عليها ويستضيء بها هي: «أرخنة النصوص، وتنصيب التاريخ، فهي تمثل خلاصة نظرية/نقدية تتحد حولها الأسئلة والإجراء».³

وهذه فكرة من صميم الطرح الأنسني humanisme والعلماني sécularisme الذي يرى أن «العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء، لا من صنع ربّاني، وإنه يمكن اكتناؤه عقليا وفق المبدأ الذي صاغه "تيكو" في ((العلم الجديد)) إذ قال إننا ندرك فقط ما قد أنتجناه. وبعبارة أخرى، إننا نستطيع أن نعرف الأشياء وفقا للطريقة التي بها صنعت.»⁴

¹ كليفوردي غيرتز، المرجع السابق، ص153.

² المرجع نفسه، ص441.

³ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص57.

⁴ إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب (بيروت)، ط1 (2005)، ص27.

ووظيفة الأنسنية المحورية هنا، والتي يحاول "الغدامي" توظيفها في نقده الثقافي، هي «التمحيص النقدي للأشياء [والنصوص] بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية على التحرر والتنوير. وعلى القدر ذاته من الأهمية يقع التمحيص النقدي لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي، فلن يوجد قط سوء تأويل لا يمكن مراجعته وتحسينه وقلبه رأساً على عقب. ولن يوجد قط تاريخ لا يمكن استعادته، إلى حدّ ما، وفهمه بشغف بكل ما فيه من عذابات وإنجازات.»¹

وهذا التصوّر مهم جداً، ولكن على مستوى التحليل الأفقي فقط، فهو يغيب أو يقصي البعد المتعالي الربّاني في حياة الإنسان، الأمر الذي يترك ثغرات في مكونات النموذج المعرفي الإدراكي للعالم.

وبعد هذا التركيب لوحداث الذاكرة المعرفية يشرع "الغدامي" في بناء مفهومه للنسق، فيعود مباشرة إلى النموذج التواصلي الألسني لـ: "رومان جاكسون"، ويحاول أن يبين محدوديته، فيضيف له وظيفة يراها أساسية، ولم يستحضرها "جاكسون" وهي (الوظيفة النسقية). ولكن "الغدامي" لم يتعمق أكثر في أطروحة "جاكسون" وسطحها كثيراً، فركز على المخطط فقط ووظائفه بشكل مبسط، ولم يستحضر الخلفيات المعرفية التي طوّع في ضوئها "جاكسون" المخطط التواصلي لفهم وتفسير الخطاب (والخطاب الأدبي بشكل خاص)؛ إذ كان يهدف إلى «إعادة النظر في "نظرية اللغة الأحادية"، والتعرف من جديد إلى "الارتباطات المتبادلة بين البنيات المختلفة ضمن اللغة الواحدة"، [إذ] يوجد لكل مجموعة لغوية، ولكل متكلم، وحدة في اللغة. ولكن هذا النظام الشامل يمثل مجموعة من الأنظمة التحتية ذات تواصل متبادل، وتضم كل لغة عدة مجموعات من الأنظمة متزامنة يمتاز كل منها بوظيفة مختلفة.»²

¹ المرجع نفسه، ص42.

² رومان جاكسون، الألسنية والشعرية، تر: فاطمة الطبال بركة، ضمن كتابها: النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت)، ط1 (1993)، ص181.

فـ"جاكسون" يعترف أن في كل خطاب لغوي أنساقاً مضمرة لها دور أساسي في تشكيل النظام التواصلي، ولكن طبيعة الدراسة العلمية تفرض عليه التخصص في موضوعات محددة (الشعرية). وقد تحدّث في موقع آخر عن انبعاث الكلمات بصورة غير واعية، وأثر التوريات والأحلام واضطرابات اللغة بوصفها أشكالاً متنوعة من "الشفع الذهني diplopia mental"¹.

وبالتالي، فإن ما يصفه "الغدامي" بـ (التعديل) في النموذج الجاكسوني، ليس تعديلاً بآتم معنى الكلمة؛ أي ليس إجراء استمولوجيا، لأن التعديل يكون لشيء خاطئ، أو منظومة فكرية/ معرفية فيها اختلالات بنيوية. وإنما ما فعله هو إضافة بسيطة، أو إعادة استدماج لوظيفة أساسية في اللغة كان "جاكسون" قد وضّحها، ولكنه استبعدها في فترة كان مؤمناً بحدود التخصص الذي يشتغل به.

يقول "الغدامي" موضحاً طبيعة الوظيفة النسقية: «... ونحن لا نخترع لغة وظيفية جديدة مثلما أن "جاكسون" لم يصنع تلك الوظائف ولكنه كشفها للبحث والنظر. وليس من شك أن كافة أنماط الاتصال البشري تضمّر دلالات نسقية، تؤثر على كل مستويات الاستقبال الإنساني في الطريقة التي بها نفهم والطريقة التي بها نفسر. والنصوص التي لا تسمى عادة بالأدبية هي الأكثر انفعالا مع الوظيفة النسقية، من دون أن ينتفي ذلك عن النصوص الأدبية أيضاً. إذا سلمنا بوجود العنصر السابع (النسقي) ومعه (الوظيفة النسقية) فإن هذا سيجعلنا في وضع نستطيع معه أن نوجه نظرنا نحو الأبعاد النسقية التي تتحكم بنا وبخطابنا، مع الإبقاء على ما ألفنا وجوده وتعودنا على توقّعه في النصوص من قيم جمالية وقيم دلالية، وما هو مفترض فيها من أبعاد تاريخية وذاتية واجتماعية.»²

¹ ينظر: رومان جاكسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2002)، ص117.

² عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص65.

فالوظيفة النسقية هي آلية كاشفة عن كل ما ترسب في الذهنية البشرية والنصوص/الخطابات المتداولة من أفكار وقيم وأحكام وأذواق وصور، تحولت بمرور الزمن إلى أنماط جاهزة غير قابلة للمساءلة والمراجعة والتغيير وإعادة النظر.

وبهذا، فهي تدخل في صراع محتدم بينها وبين الوظيفة الشعرية/الأدبية/الجمالية، وتدشن لحظة صراع البلاغي والمنطقي، والجمالي والعقلاني، والمجازي والحقيقي، والخيالي والواقعي. وعلى غرار هذا، يشرع "الغدامي" في نقد الجهاز المفهومي للبلاغة العربية، والكشف عن محدوديته المعرفية التي بقيت حبيسة دائرة الأدبي/الخيالي فقط، ولم تستطع تجاوز هذا إلى الرؤية المعرفية الثقافية والحضارية للخطاب. ويحاول أن يقدم مفهوم "الاستعمال" كمفهوم مجاوز للشائبة النظرية الحدية (الحقيقة/المجاز)؛ فـ «الاستعمال هو المستند في الوصف والتعرف، ولا شك أن الاستعمال فعل عمومي جمعي، وليس فعلا فرديا، أي أنه أحد أفعال الثقافة. وهذا يتطلب منا أن نجعل (الاستعمال) أصلا نظريا ومفهوماتيا، بمعنى أن هناك أنماطا سلوكية ثقافية تتحرك و تتفاعل وعبر هذا التحرك والتفاعل تتخلق نماذج للقول تسود في الخطاب، ومن ثم يأتي الاستعمال الذي يعني وضع الخطاب في وظيفة بأن تجعله يعمل ويعمل به، وهنا يؤكد التعبير المجازي ولادة ثقافية تخضع لشروط الأنساق الثقافية التي نسميها بالاستعمال، وما الاستعمال سوى المسمى الإجرائي للفعل الثقافي ذي الطابع العمومي الجمعي»¹

ولكن ما يتناساه "الغدامي" هنا هو أن الإنسان - كما ذكرنا سابقا - يحتاج دائما للبعد المتعالي والمطلق، ولا شك أن «مبحث المجاز - في معالجته البلاغية - قد لعب دورا أساسيا في مد الجسور بين النسبي [الاستعمال] والمطلق، وأمكن من خلال هذا المبحث البلاغي، بكل ما للكلمة من معنى، تطبيع اللغة الواصفة للعالمين، وجعل التواصل بينهما ممكنا. وقد دلت الوقائع على أن غياب هذا الوسيط [المجاز]، هذه الكفاءة الإنسانية الجبارة تصيب حياة الإنسان بالجفاف والفقر، فلا

¹ المصدر نفسه، ص 67.

يبقى له غير التفكير في الانتحار بشتى السبل ولمختلف الذرائع.¹

كما أن التركيز على البعد الاستعمالي للمجاز هو في عمقه احتكام إلى الفلسفة التداولية pragmatique التي لها روابط بمذهب "النفعية pragmatisme" المحكوم بنظرية فلسفية عامة للعقلانية الملاحظة بوصفها متصلة بالمصالح الأساسية للإنسان. ولقد تطورت في الولايات المتحدة الأمريكية في منعتف القرن العشرين، حول شارل بيرس (1839-1914) الذي قام بمقتضى كونه سيميائيا، أيضا بدور أساسي في النشأة المفهومية للمقاربة التداولية. ولقد وضحها "وليام جيمس W. James"، الذي استخلص منها سنة 1906 نظرية في الحقيقة، ساحرا من مواقف بيرس. وبالتوازي مع ذلك، استخلص "جون ديوي J. dewey" نظرية أداتية من هذه الفكرة (1903). إن النفعية فلسفة في العمل تحتزل الحقيقة في المنفعة (l'utilité).²

وبالتالي، فهي، ضمنا، تحارب البعد الميتافيزيقي والمتعالي، وتتنكر للوعي المجاوز لحدود اللغة والثقافة والتاريخ. و"الغدامي" حين يشير إلى طموحه في تشكيل معالم نظرية للمجاز الكلي تتجاوز مجاز الجملة أو حتى مجاز النص الواحد، ليتكلم عن مجاز ثقافي تدير دوابه الخطابات، لا يقنعنا كثيرا فيما يذهب إليه، لأن فكرة الكلية أو الشمولية البنيوية التي يغرينا بها، ويوهنا بكونها هي المخلص للخطابات النقدية العربية من رؤيتها التحزيبية، لا تعدو أن تكون مجرد فكرة بسيطة لم تستطع أن تتخلص من آصار الرؤية اللغوية الأداتية الغربية للخطاب وللإنسان وللعالم. وهو الأمر الذي يتكشف في مواضع متعددة من خطابه النقدي، وللتمثيل على ذلك فلننظر فيما يقوله عن مفهوم الخطاب وكيفية تخلق النسق المضمّر عبره: «إن الخطاب يحمل بعدين أولين أحدهما حاضر ومائل في الفعل اللغوي المكشوف، وهو هذا الذي نعرفه عبر تجلياته العديدة الجمالية وغيرها. وحينما أقول وغيرها فإني أحيل إلى وظائف اللغة الست مجتمعة... وكل ما هو من الأفعال اللغوية المعروفة في إنتاج الدلالة وفهمها وتأويلها فهو من المستوى الحضورى القابل للمثول

¹ محمد العمري، المجاز في حوار المركز والهامش، ضمن كتاب: المفاهيم تكوّنهما وسيروهما، ص101.

² ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار (دمشق)، ط1 (2007)، ص28.

والحصمر، حتى وإن بدا غامضا أو مركبا فإنه يظل داخل مجال الحضور اللغوي، وهذا يمثل كل ما تعارفنا عليه في الدرر البلاغي والنقدي وفي نظريات الاستقبال والتأويل. أما البعد الآخر فهو البعد الذي يمس (المضممر) الدلالي للخطاب، هذا المضممر الفاعل والمحرك الخفي الذي يتحكم في كافة علاقاتنا مع أفعال التعبير وحالات التفاعل، وبالتالي فإنه يدير أفعالنا ذاتها، ويوجه سلوكياتنا العقلية والذوقية. هذان بعدان كليان في اللغة يحتاجان إلى مفهوم ذي بعد كلي أيضا ليتسنى لنا بحثيا أن نكشف عنهما، وكما أثبت مفهوم المجاز قدرة فائقة في كشف وتسمية التحولات الدلالية على مستوى المفردة والجملة فإن توسيع المفهوم سيساعدنا على كشف الازدواج الدلالي الأخطر، ذلك الازدواج الذي يتلبس الخطاب الثقافي ببعد الكلي الجمعي.¹

فـ "الغدامي" هنا لم يخرج عن مفهوم النسق السوسيري الذي يقوم على محوري الحضور والغياب، حتى وإن بدا له أنه نقله إلى مستوى أعم وأشمل هو مستوى النص الثقافي، وهذه الكلية أو التركيبية التي يشير إليها قريبة جدا من تصور "جون سيرل" التي أشرنا إليها في الباب الأول، وخير دليل على ذلك المعجم البراغماتي الذي يستخدمه دون وعي بذلك (المضممر الدلالي، الفاعل، المحرك، التحكم، أفعال التعبير، حالات التفاعل، إدارة الأفعال، توجيه السلوك،...)، وهي تركيبية في حدود الواقع المادي التاريخي. وتصبح فكرة (المضممر) هذه وما يؤطرها من حقل دلالي (المخفي، السري، المتسرّب، الكامن، المتغلغل، غير الملحوظ، غير المرصود، المتواري، اللامرئي، المقنع،...) هي الفكرة الأساسية التي ينتظم وفقها المشروع النقدي للغدامي. فالنسق عنده هو هذا المضممر بالضبط، ثم إن هذه المصطلحات الثلاثة (النسق، المجاز، المضممر) تتداخل بشكل يصعب الفصل بينها، يقول "الغدامي" مبينا حدود مفهوم النسق، وكيفية اشتغاله، وشروط فهمه وكشفه: «يتحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده الجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 68، 69.

مضممر، و يكون المضممر ناقضا وناسخا للظاهر. و يكون ذلك في نص واحد، أو في ما هو في حكم النص الواحد. ويشترط في النص أن يكون جماليا، وأن يكون جماهيريا. ولسنا نقصد بالجمالي حسب الشرط النقدي المؤسساتي، وإنما الجمالي هو ما اعتبرته الرعية الثقافية جميلا.¹

إن المضممر الذي يقصده "الغدامي" هنا بكل بساطة - بلغة علم النفس - هو (اللاشعور)؛ سواء الفردي أو الجمعي، وبلغة التداوليات، هو اللامقول *le non-dit*، أو اللامصرّح به؛ ففي علم النفس يميّز بين نمطين مختلفين من المعرفة؛ معرفة الأقوال البيّنة *les dits explicites* وهي منظمة بطريقة واعية وإرادية، والأقوال المضمرة *les dits implicites* وتتعلق بالمعرفة غير الواعية *la connaissances non consciente* التي يوردها الفرد في خطابه دون أن يعالجها ويراجعها أو يراقبها بشكل جيد.²

وفي اللسانيات التداولية يتم الحديث عن المضممر في كل خطاب؛ إذ لا يمكن فهم الخطابات وتأويلها إلا عن طريق استحضار المضممر، والمضممر هو ما لا يمكن قوله، حتى تظهر قيمته عبر التأويل، ولا عبرة بالصرّح به في الخطاب إلا عبر استنطاق المضممر لفهم سياق القول؛ وكمثال على ذلك نورد هذه المحادثة:

س: كيف وجدت هذا الفلم؟

ج: كانت الموسيقى جدّ رائعة!

فمن خلال هذا نفهم ضمنا أن الفلم ليس على أهمية كبيرة... فالمعلومات والأخبار والقيم لا تصلنا كلية عبر الملفوظ نفسه، وإنما عن طريق تأويل الملفوظ، والفكرة ليست واضحة في الرسالة

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 77.

² Voir: Jean-François Dortier et autres, le dictionnaire des sciences humaines, p337.

فقط وإنما في تمثلات الذات¹.

ويبقى دائما، في عرف التداولين، أن الخطاب مهما يكن يبني على قاعدة ((مسلمات صامته postulats silencieuse))، أو ((بديهيات الاعتقاد axiomes de croyances)) أو ((مجمع الافتراضات complexe de présupposés)) أو ((الآراء المألوفة topoi))، علما بأنه يتم تحفيز جزء بسيط منها فقط في طور عمليات فك الترميز لفهم رؤية الأشخاص للعالم وللفاعلين الذين يتواصلون معهم، وطبيعة الصور التي تخلقها الذات عن نفسها وعن الآخرين أو العكس².

وهذا المضممر لا يعد بالضرورة سلبيا دائما أو محرّفا لمقاصد الخطابات، أو مشوّها لرسائلها التواصلية، ولكن "الغدامي" نحا به هذا المنحى بالذات، وصار (المضممر) عنده يندرج ضمن مقولته الكلية التي يسميها (المجاز النسقي) أو (الجبروت الرمزي)، ويقرأ عبرها الثقافة بما تحمله من ازدواجية دلالية بوصفها مجازا، تتطلب قراءته مفاهيم وأدوات حاذقة، تفوق حذقه الذي يتلاعب من خلاله بالذات، في بعدها الجمعي والفردى، فنجدنا أمام مفاهيم: التلاعب والهيمنة والمكر والحجب والازدواج والتزييف والخداع. في هذه الغابة المجازية (الثقافة) لا مكان للحقائق الجلية، ولا للمعاني الواضحة، ولا للأقوال الفاصلة، فهناك الالتباس والغموض والتلون والتبدّل³.

وبالتالي، فإن التوجه ما بعد الحدائى هو المتحكم بشكل كبير في تحريك هذه المفاهيم على المستوى النظري عند "الغدامي"، ولا شك أن المرجعيات المعرفية التي تؤطر مفهوم النسق المضممر عنده تعود إلى الفرنسيين "رولان بارت" و "ميشال فوكو" بالخصوص؛ فبارت يرى أن «لفظة

¹ Voir: Jean-François Dortier et autres, le dictionnaire des sciences humaines, p337.

² ينظر: كاترين كيربرات — أوريكويوني، المضممر، تر: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008)، ص285.

³ ينظر: علي أحمد الديري، المجاز والإنسان (المجاز الكلّي في ((النقد الثقافى)) أمودجا)، ضمن كتاب: عبد الله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2003)، ص240.

نسق ذاتها لا ينبغي فهمها بالمعنى الصارم العلمي للمصطلح. الأنساق ببساطة هي حقول تداع واقتران، وتنظيم فوق نصي من الإشارات التي تفرض فكرة بنية معينة؛ إن مقام النسق، بالنسبة لنا، هو ثقافي أساسا: الأنساق أنماط معينة من الماسلف رؤيته، والماسلف قراءته، والماسلف فعله، والنسق هو شكل الماسلف المكون لكتابة العالم. ومع أن جميع الأنساق ثقافية في الحقيقة، إلا أن واحدا منها، من بين جميع الأنساق التي صادفناها، سنمنحه امتياز تسمية النسق الثقافي: إنه نسق المعرفة، أو بالأحرى المعارف البشرية، والآراء الشائعة، والثقافة كما ينقلها الكتاب، والتعليم، وبصفة أعمّ وأشدّ انتشاراً، كما ينقلها النشاط الاجتماعي بأكمله. هذا النسق مرجعه هو المعرفة، باعتبارها مجموع القواعد التي أوجدها المجتمع.¹

وهذا هو التصوّر الذي يستخدمه "الغدامي" في توجيه مفهوم (المؤلف المضممر) و (الثقافة الكاتبة)، أو (المجهول المخاطب)، كما يقول "بارت": «تأتي الكتابة في اللحظة بالضبط حيث يتوقف الكلام، أي انطلاقاً من اللحظة التي لم يعد فيها ممكناً تبين من يتكلم وحيث يُعابن فقط أن أهو شرع يتكلم.»²

وفي هذا الإطار، دائماً، يقول "فوكو" متسائلاً: «ما هو هذا النسق المغفل الذي لا فاعل له؟ من يفكر؟ لقد انفجر "الأنا" (أنظر الأدب الحديث)، ونحن في مرحلة اكتشاف الـ "يوجد". ثمّة وجود شيء اسمه هو (مبني للمجهول). ونحن نقوم هنا - على نحو من الأنحاء - بعودة إلى وجهة نظر القرن السابع عشر، لكن مع الفرق التالي، وهو أن الأمر لا يتعلق بوضع الإنسان محل الإله، بل بوضع فكر مُغفل محلّه، هو فكر المعرفة دون ذات عارفة، فكر النظري الذي لا هوية له... إنه الطريقة التي يفكر بها الناس ويكتبون ويحكمون ويتكلمون (حتى النقاشات في الشارع والكتابات اليومية) بل حتى الطريقة التي يستشعر بها الناس الأشياء، والكيفية التي تثار بها حساسيتهم، وكل

¹ رولان بارت، التحليل النصّي (تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة)، تر: عبد الكبير الشراوي، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة (الدار البيضاء)، ط1 (2001)، ص110.

² المرجع نفسه، ص116.

سلوكهم، تحكّمها - في جميع الصور - بنية نظرية، نسق، يتغير مع العصور والمجتمعات، إلا أنه يظل حاضرا في كل العصور وكل المجتمعات.»¹

وإذا استقرنا الخصائص التي قدّمها "الغدامي" لـ (النسق المضمّر) سوف نجد أنه لم يخرج من هذا الإطار، فالنسق المضمّر له سمة جمهورية؛ أي منغرس في كل الفئات؛ من كتاب وقراء، وصغير وكبير، ونساء، ورجال، ومهمّشين، ومسودين... وهو ذو طبيعة سردية محبوكة ومراوغة ولا عقلانية*، وهو ذو بعد تاريخي أزلي وراسخ، وهو بمثابة «أصل ذهني يعمل كنموذج يقاس عليه، ويجري الالتزام بهذا الأصل والاحتكام إليه كدليل وموجه اجتماعي وسلوكي. وبما أن كلمة (الأصل) هي كلمة جامعة تعمل كدال رمزي على منظومة من الصفات الجامعة التي تختبئ في المضمّر فإنها لا تنبئ عن نفسها إلا في وقت الحاجة مما يجعلها ملجأ نفسيا ذاتيا تحضر لحسم اللحظات الغامضة والحرجة التي لا يملك الإنسان فيها لغة أخرى لمواجهة الموقف والتعبير عنه، وتأتي هذه الكلمات من المخزن العميق لتتكلم بالإجابة عنا... إن الثقافة تتحرك على مستوى وجود أصول راسخة تقبع في المضمّر العميق تجعلنا سجناء للنسق. وهذه الأصول قديمة قدم اللغة ذاتها، ومذ كانت اللغة مادة غير قابلة للنفاد، ويقوم استخدامها لها على التكرار المستمر فإننا أيضا نقوم بتكرار وإعادة تمثيل القيم الذهنية المترسّخة في اللغة دون أن نعي ذلك.»²

وهذا التصور لا يحلّ مشكلة النسقية، لأنه ينظر للإنسان أساسا نظرة استلابية، ويجعل من اللغة/النسق/المجاز/التاريخ هي المبرمج الحتمي للإنسان، ولا طاقة له بمجاوزة هذا الوضع. صحيح أن

¹ ميشال فوكو، همّ الحقيقة (مختارات)، تر: مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 (2006)، ص10.

* بخصوص (اللاعقلانية) لا بد أن نوضح أمرا أساسيا يتعلق بنظرية النص عند "رولان بارت" وعلاقتها بنظرية الأنساق العامة ونظرية العماء (الكاوس chaos)، فاللاعقلانية هنا (عند بارت) ليست ضد العقلانية، وإنما هي تكوين معقد للعقلانية يصعب إدراك سببته، ولذلك تجاوز "بارت" مفهوم البنية إلى البنية، والغموض هو جزء من الوضوح وليس نقيضا له، وهكذا... أما عند الغدامي فلم نجد إشارات توضيحية لهذا.

² عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص85، 86.

الإنسان يخضع - نسبيا - لسلطة هذه المقولات، إلا أنه مزود بقدره ربانية تجاوزية تجعله يتخلص - نوعا ما، خاصة إذا استثمر هذه القدرة - من سلطة هذه الحتميات. وعلى هذا الأساس، فالمجاز/ النسق «يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية، ولكنه هو أيضا وسيلته» [هـ] لتجاوز المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول بشكل جزئي (سواء أكان الإله: المدلول المتجاوز، أم الإنسان: المدلول المركب الذي يحوي داخله قبسا إلهيا، والذي يتجاوز واحدية الطبيعة/ المادة)، فالمجاز والتجاوز صنوان. والمجاز يؤكد الصلة بين الأشياء، ولكنه في تأكيده الصلة يؤكد المسافة بينها، فهو يؤكد وجود عنصرين (لا عنصرا واحدا) مستقلين متشابهين غير ملتحمين عضويا، لا يفقد الواحد نفسه في الآخر ليظهر كل عضوي جديد. ومن ثم فالمجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، فهو صدى للثنائية التكاملية الأولى: ثنائية الخالق والمخلوق. فالمخلوق متميز عن الخالق، ولكن، لأنه يؤمن بالإله الواحد المتجاوز، فإنه لا يفقد الأمل في التواصل معه عز وجل. وهو - أي المجاز - أيضا تعبير عن إمكانية التواصل بين البشر، بكل ما يحملون من أعباء وأفراح وأحزان. فالمجاز يضيق المسافة الإدراكية التي تفصل بين الخالق والمخلوق، كما يضيق المسافة الإدراكية والعاطفية التي تفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان.¹

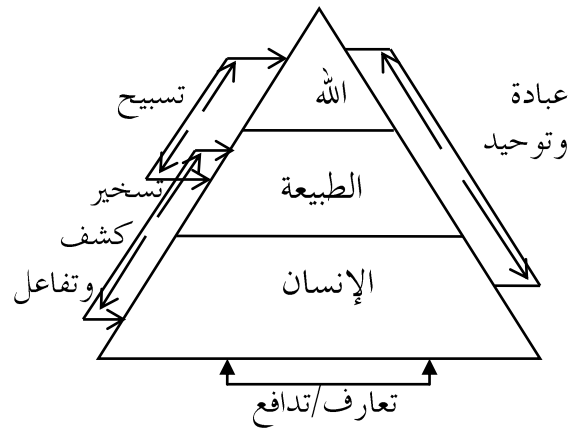
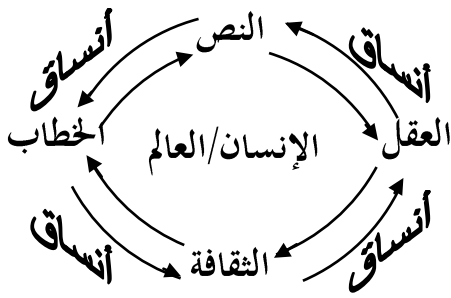
ومن ثم بوسع النسق والثقافة من خلال اللغة/ المجاز أن يشيرا إلى الوجود الإلهي المتجاوز، وإلى الوجود الإنساني المركب الذي لا يردّ إلى عالم المادة فقط. فإذا كانت العلاقة - في النظام المعرفي التوحيدي - بين الإله والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقات الاتصال والانفصال، فإن النسق/ المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللغة: الدال منفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله متصل به، وبالتالي له معنى، وحركة المعنى هي حركة حلزونية؛ فالنسق يتولد عن حركة الاتصال بين عقل الإنسان والنص، يعقبه انفصال (تجريد

¹ عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 159، 160.

النموذج/ النمط)، ثم يعقبه اتصال (العودة إلى النص للاحتكام إليه) ¹. والنص في حد ذاته يخضع لعملية تخطيط (discursivation) أثناء التفاعل التواصل، وفي الوقت ذاته يقع تنصيب textualisation الخطاب، وهي كلها عمليات متداخلة/ متبادلة، خلاقة تنتج الثقافة باستمرار. وهذا رسم تخطيطي يوضح ما أشرنا إليه:

الدورة النسقية

النسق المعرفي التوحيدي



وعدم التفكير بهذه الطريقة التركيبية هو الذي جعل "الغدامي" يقع في الحدية الشائبة في تعامله مع المفاهيم الكبرى - هذا بالرغم من أنه يرفض هذه الحدية في مواقع من كتبه كما أشرنا - كثنائية (التفكير العقلاني، التفكير اللاعقلاني)، (الفكري، العاطفي)، (المنطقي، الجمالي)، مما جعله يرصد الحيل النسقية التي تتوسل بها الثقافة لتعزيز قيمها الدلالية وفق ثلاثة مظاهر:

1. تغييب العقل وتغليب الوجداني، وهذه أخطر الحيل البلاغية والشعرية، وجرى عبرها تمرير أشياء

¹ عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 160، 161.

كثيرة لمصلحة التفكير اللاعقلاني* في ثقافتنا، وفي تغليب الجانب الانفعالي العاطفي.

2. إعطاء الجمالي قيمة تتعالى على العقلي والفكري من خلال المقولتين البلاغيتين (أعذب الشعر أكذبه) و(المبالغة)، الأمر الذي أحدث شرخا بين اللغة والفكر، ليس على مستوى الشعر فقط، وإنما على مستوى الشخصية الثقافية للأمة التي غلبت عليها صفة الأمة الشاعرة.

3. سياسة تبرير الشعري من منظور النقدي التخيلي الذي قفز على النقدي القيمي والعملي والأخلاقي، الأمر الذي منحه ديمومة وهيمنة سحرية حتى على دعاة العقلنة والحداثة والتنوير. ومن ثم، فإن الشعر هو المرتع النسقي الذي يعيق حركة التحديث الكليّة على مستوى الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة¹.

وعبر هذا الأساس تتخلق الفرضية الأساسية لمشروع النقد الثقافي عند "الغدامي"؛ إذ يزعم «أن ما اكتسبناه من السمات الشعرية قد طبع ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقية فادحة مازلنا ننتجها ونعيد إنتاجها ونتحرك حسب شرطها، ولعلها هي المسؤولة عن كثير من عوائقنا الحضارية، لا سيما وأن الشعر هو الخطاب الذي احتكر مشروع التحديث عندنا، ولذا لن نفلح لأن الشعر ذاته متلبس تلبسا نسقيا لم نبذل جهدا كافيا لكشفه،... ونحن لو تأملنا في (ديوان العرب) بناء على مفهومنا حول الأنساق المضمرة لوجدنا أن الشعر كان هو المخزن الخطر لهذه الأنساق وهو الجرثومة المستترة بالجماليات، والتي ظلت تفعل فعلها وتفرض نماذجها جيلا بعد جيل ليس في الخطاب الشعري فحسب بل في كل التحليلات الثقافية بدءاً من النثر الذي تشعرون منذ وقت مبكر، وكذا الخطاب الفكري والسياسي والتألفي بما فيه النقدي، وكذلك في أنماط السلوك

* يتمثل الغدامي هنا أطروحة "محمد عابد الجابري" — رحمه الله — دون أن يشير إلى هذا، فالجابري يقسم النظام المعرفي العربي إلى ثلاثة أنظمة: النظام المعرفي البرهاني والنظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني، ويرى أن تخلف الثقافة العربية راجع لإقصاء النظام البرهاني، وتمجيد البيانية والعرفانية الصوفية التي تحوّلت إلى تهميمات روحانية بعيدة كل البعد عن العقلانية. — ينظر: محمد عابد الجابري، بينة العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط7 (2004).

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص82، 83.

والقيم ولغة الذات مع نفسها والآخر، لقد تشعرت الأنساق وصرنا فعلا الأمة الشاعرة واللغة الشاعرة، ولكن فرحنا وتباهينا بهذه الصفات ليس سوى خدعة نسقية لم نع ضررها.¹ إن مشكلة "الغدامي" هنا، هو أنه لم يوضح بدقة مقصوده بـ (الشعري)، مما جعل كثيرا من الأمور تلبس على القارئ، وتجعله يسيء الظن به، فالرجل يتحدث بعقلية إبستمولوجية مقولاتية، ولكنه أحيانا ينسى موقعه الإبستمولوجي هذا وتتحكم فيه روح انطباعية تربط عليه كثيرا من الأوراق، ولا يستطيع فرز بعضها عن بعض. فحين ندقق النظر في نصه هذا، نجد لا يميز بين الشعر كمطلق كتابي، والقصيدة كتجل جنسي غرضي تاريخي للشعر، والشعري كاستراتيجية سياسية للقصيدة، ولا يبنه القارئ إلى الوعي المعرفي الذي يحرك القصيدة، والنظام السيميولوجي الذي تتخلق عبره، والمحيط السوسيوثقافي الذي تنوجد فيه. ثم إننا لا نجد تحليلا عميقا لكيفية انتقال النسق المضممر من جيل إلى جيل، والاختلافات الكامنة في كل جيل، وآثار الزمان والمكان والإيديولوجيات، وغيرها... كما أنه لا يوضح الفروق النسقية بين الخطابات ومستويات هذه النسقنة، الأمر الذي جعل حكمه النقدي هنا حكما استفزازيا لكثير من الكتاب والنقاد العرب، الذين رأوا فيه مجرد تجن على الشعر العربي وعلى العقل العربي بشكل عام²، وليس تحليلا نقديا ثقافيا - كما يدعي "الغدامي" - لأنه لم يستطع استغوار المشكلات السوسيو معرفية المتراكمة عبر الزمان العربي، بقدر ما لجأ إلى إخضاع بعض النصوص المنتقاة لسلطة المقولات والمناهج الحدائثة وما بعد الحدائثة الغربية.

إن الخلل النسقي ليس في الشعر في حد ذاته، بقدر ما هو في القصيدة، وهو الأمر الذي حاربه "أدونيس" - قبل الغدامي - بقوة في معظم كتاباته النقدية والإبداعية؛ فقد كان يرى أن طاقة

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 87، 88.

² ينظر مثلا: ما كتبه الباحث اليميني "عبد الواسع الحميري" في كتابه: اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب، دار الزمان (دمشق)، ط 1 (2008)، عنصر: سؤال مضاد لسؤال الإدانة للشعر، ص 159 وما بعدها. وما كتبه الباحث السعودي "محمد الحرز" في كتابه: شعرية الكتابة والجسد (دراسات حول الوعي الشعري والنقدي)، دار الانتشار العربي (بيروت) ط 1 (2005)، فصل: النقد الثقافي (مقاربات أولية: قراءة بانورامية)، ص 131 وما بعدها.

التشكيل/ التجديد قد قمعت، «و كُبت حرية الإبداع، منعا للتغيير/ «التخريب». وها هي معظم «القصائد الحرّة» اليوم، تصبح جزءاً من النسق المفهومي الماضي السائد، بل إن معظم «قصائد النثر» تدخل في هذا النسق، حتى ليكاد «الشعر الحديث» أن يتحول في معظمه، إلى ممارسة آلية لبعض التشكيلات والصياغات. وهذا دليل على انعدام التجدد في المعرفة، وفي طرقها، وطرق التعبير الجديدة عنها. وفيه ما يطمئن النظام الثقافي الماضي المهيمن إلى ثبات معاييرها الكتابية/ النقدية، واستمرار حضورها وفعاليتها.¹

وفي هذا السياق يرى "خزعل الماجدي" أنه حتى إذا سلّمنا بأن العقل العربي عقل ينحو نحو الشعر، فإن «هذا لا يتعارض مطلقاً مع بناء العلمية الفلسفية والدينية، بل ينشّطها بقوة ويدفع لها حياة منوّعة... أي أن الشعري هو مركز العقل العربي هذا امتياز مهمّ (له مضاره ومنافعه) لم تستطع أمم أخرى أن تكون عليه... هذه الشحنة الجبارة التي ينطوي عليها (الشعر العربي) تسرّبت إلى الشعر الحديث... فكانت أعلى أوتار تجديد العقل العربي تبدأ بالشعر... لكن المؤسف حقاً هو أن فهم هذا الأمر لم يتم كما يجب وصار النظر إلى (الروح الشعري) يوازي النظر إلى القصائد والنظم وهذه مغالطة كبيرة... بل إن البعض نظر إلى أن عجز العقل العربي عن التنوع بسبب (شعريته).»²

وبالتالي، فإن مشكلة الأنساق المضمرة كجراثومة مهدّدة لحياة الخطابات الفكرية والعقلية والمنطقية ليست قابعة في الشعر بالمطلق، وإنما في تشكيل خطابي شعري محكوم بخطاطة سيميولوجية غرضية محدّدة، ومؤطرة بظروف سوسيوثقافية، كما هو الشأن بالنسبة لقصيدة مدح خاصة بشاعر معين مشروط بظروف معينة، وليس بالضرورة كل شعراء المدح، بل إن شئنا الدقة أكثر قلنا إنها كامنة في «المركز الإيروسي في النص [بما] هو نقطة الإثبات [الأنوي] والشهوة

¹ أدونيس، سياسة الشعر (دراسات في الشعرية العربية المعاصرة)، دار الآداب (بيروت)، ط2 (1996)، ص56.

² خزعل الماجدي، العقل الشعري، ص195.

المنفتحة على الاستهلاك والبذخ والإطراء الغريزي.»¹ ويأتي اللوغوس كلحظة شعرية قصوى تجسّد «مركز السلب الذي يعمل على تحريك ما هو ثابت ومستقر. وهكذا يكون الصراع الأزلي بين القوة اللوغوسية (قوة الإله والعقل والكلمة) والقوة الإيروسية (قوة الشيطان والغريزة والجسد) صراعا يطرّح ظلاله في النص حيث تتجه القوة الأولى نحو الأعلى بيضاء باتجاه العالم الأعلى، والثانية سوداء تتجه نحو الأسفل.»²

من هنا، يظهر أن "الغدامي" يقصد في مشروعه تفكيك هذه القوة الإيروسية المدمّرة التي - حين تزيد عن حدّها - تسلب من الخطابات/ النصوص/ الثقافة صفات المعقولية والمنطقية والأخلاقية، وتعمل على تجريد اللغة من قيم الفعل والمسؤولية، وتحويل الأمة الفاعلة إلى مرحلة اللافاعلية/ اللاعقلانية.³

وهذه السلبيات/ القبحيات تستبطنها قصيدة المديح بالدرجة الأولى، باعتبارها المنعرج النسقي الخطير. ويحاول "الغدامي"، على غرار هذا، مباشرة الحفر المعرفي في الطبقات السوسيو تاريخية لتشكّل ثقافة المديح عند العرب، والبحث عن الجذور/ الأصول النسقية، يقول: «حدث تطور ثقافي خطير في أواخر العصر الجاهلي تغيّر معه النسق الثقافي العربي منذ ذلك الوقت إلى اليوم، وتحوّلت النحن إلى الأنا*، مثلما تحوّلت القيم** من بعدها الإنساني إلى بعد ذاتي نفعي أناني، وتحوّل الخطاب الثقافي إلى خطاب كاذب ومنافق، وهو أخطر تحوّل حدث في الثقافة العربية وأثر تأثيرا

¹ المرجع نفسه، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 46.

³ ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، الصفحات: 116، 137، 167، 168، 172، 176.

* يقصد تحوّل نسق القصيدة من صيغة النحن؛ كقول "عمرو بن كلثوم":

أنا لا يجهلن أحد علينا - فنجهل فوق جهل الجاهلينا - ، إلى صيغة الأنا؛ كقول "المتنبي":

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي - وأسمنت كلماتي من به صمم

** يقصد الانتقال بالقيمة من لحظة الفطرية البريئة والإيجابية إلى لحظة الثقافية السالبة، مثلما صار الكرم فحوليا شعريا كقيمة سالبة.

سلبيا. ذلك هو ظهور شاعر المديح، وثقافة المديح، وشخصية المثقف المّداح، وفي مقابلها شخصية الممدوح، مع لعب الثقافة لهذه الأدوار جميعها عبر شحوص يمثلون اللعبة ويحققون نسقيتها. وتمخض عن ذلك أنماط من القيم ومن السلوكيات الفردية والنسقية الثقافية.¹

هنا، يبدو أن "الغدامي" لا يفرّق بين ثقافة المّداح وثقافة المّدّاحين، فالمديح في حقيقة أمره مطلب وجداني وسلوكي أساسي في حياة الناس، أما المبالغة في المدح فهو ما لا يرغب فيه الناس، كون المّدّاح يزيّف ويضخّم الحقائق لأغراض مصلحة وتحقيق مآرب خاصة.

ويواصل "الغدامي" حفرياته ليبيّن أن المديح ارتبط بلحظة سوسيو تاريخية أساسية هي «نشوء ممالك عربية يرأسها حاكم مدني أو شبه مدني، كبديل عن شيخ العشيرة، حيث ظهرت المدينة الشمالية مع المناذرة والغساسنة، وظهر معها تقليد ثقافي تخلّق فيه شخص الممدوح وشخص المّدّاح، وبينهما صفقة متبادلة فهذا يمدح وهذا يمنح، هذا يبيع وذاك يشتري. وجرى تسليع البلاغة والخيال. والملاحظ أن هذا تلازم مع ظهور الممالك الشمالية، ولم يحدث في الممالك الوسطى ولا الجنوبية، كمملكة هوزة بن علي ذي التاج في اليمامة، وممالك اليمن، وهي كلها لم تكن مسرحا لمثل هذا التغير الثقافي الخطير، مما يعني أننا أمام عنصر دخيل تسرّب كمزيج للتأثر العربي بالطقس الإمبراطوري الفارسي والرومي حيث شخصية الملك المطلق بصفاته المتعالية ومترلته المتفردة، وهي صفات سعى المناذرة والغساسنة إلى اكتسابها لا عن طريق الجيوش، بل عن طريق المّدّاح الشعريّة في مقابل بذل المال على المّدّاحين. لقد ظهر نوع جديد من الحاكم غير العشائري، وإن كانت ممالك الوسط والجنوب قد ظلت محافظة على النمط القبلي في مفهوم الزعيم الذي هو من العشيرة وعلى غرارها النموذجي في علاقاته مع أفراد مملكته، الذين ليسوا رعايا بمقدار ما هم جماعته وناسه، بينما اتخذت الممالك الشمالية نموذج الحاكم الإمبراطور، وسعت إلى تمثل صفات الرجل

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 143.

الكامل.»¹

وكنتيجة حتمية لهذا التخريج السوسيو تاريخي، الذي حاول على غراره "الغدامي" أن يكشف عن تفاصيل الاختراق النسقي الرمزي للمنظومة الثقافية العربية وللمجال الجيوسياسي العربي ككل، يصل إلى أن «الشاعر هو الصانع الذي تصدّى لإنتاج السلعة الجديدة لتحقيق صورة الأمر المطلق، كما نجدها في الشعر المدائحي الأول وما تمخّض عنه من صفات نسقية، وهي صفات صنعت الإمبراطور المجازي كمنحوت بلاغي مشعرن. هذا تحوّل ثقافي له آثاره العميقة في ثقافتنا، وحدوثه في أواخر العصر الجاهلي جعله هو النموذج المحتذى حينما صارت العودة إلى القيم الثقافية الجاهلية مع مطلع العصر الأموي، وهي العودة التي رسّخت الأعراف الأدبية الجاهلية، وأدّت إلى تحوّلها إلى أنساق ثقافية راسخة ومتجدّرة وتخلّق عنها أنماط سلوكية وأعراف ثقافية. ثم إن عصر التدوين حينما جاء فإنه راح يدوّن هذا الخطاب ومن ثم غرسه في الذاكرة الثقافية للأمة، من حيث إن الشعر هي ديواننا وسجلّ وجودنا الثقافي.»²

وهكذا، فبعد أن كان "الغدامي" يقول بتحدّر النسق أزليا في الثقافة العربية، وأن الشعر في أصله كائن نسقي، نجده الآن يقول بفكرة مناقضة تماما لما ذهب إليه، فقد أصبح «ينظر إلى ثقافة شبه الجزيرة العربية وبشرها نظرة صفاء مطلق، إنها المنطقة النقية البكر غير المدّسّة، لحقها الدنس حينما جرى انقلاب على مفهوم القبيلة ونظامها، وقع ذلك في العراق وبلاد الشام، حيث ظهرت أولى الممالك العربية: المناذرة والغساسنة. أحدثت هاتان المملكتان أوّل انتهاك في نظام القيم القبلية، لأنهما مزجتا بتلك القيم [القبلية] قيم المدنية [الرومانية والفارسية]... فالاختلاط خطر، وبوقوعه فقدنا عذرية الصفاء القبلي. الآخر خطر شاخص في الأفق ينبغي الحذر منه. عندما نكتشف دنسا ينبغي أن نبحت عن مصدره، لقد جاء من (هناك) ولم ينبثق من (هنا). فكرة النقاء والدنس

¹ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 143، 144.

² المصدر نفسه، ص 144، 145.

تعارض تماما مع مشروع "الغدامي" الذي يقوم على حوار معمق مع ثقافة الآخرين.¹ ويعتمد "الغدامي"، بالتالي، على فكرة (النموذج الجاهلي) المستمد من الثقافتين؛ الفارسية والرومانية، ويحاول أن يبين سلطة هذا النموذج على الذهنية العربية، وكيفية عودته في كل مرة بنفس الثوابت القيمية السلبية، حتى لتبدو الخطابات وكأنها نسخة واحدة عن بعضها، والحقب كأنها حقبة واحدة؛ إذ تظهر «صورة الخطاب الأدبي على درجة مرعبة من التجانس والتطابق التام حتى لا ترى فرقا بين الشعر والنثر، ولا بين شعر وشعر أو بين عصر وعصر، منذ امرئ القيس إلى أدونيس ونزار قباني، ومن سجع كهان الجاهلية إلى عصر الحضارة العباسية، بل الحديثة كثر أحمد شوقي مثلا، وكذا الخطاب السياسي والحزبي والإعلامي الذي نشهده اليوم وهو خطاب مصبوغ بالكذب والزيف السياسي والاجتماعي والثقافي، وتتحكم فيه الأنا المتوحدة والملغية للآخر مثلما هو خطاب مسخر للمصلحة الذاتية والآنية، وكأنما هو القصيدة القديمة مدّاحة/ هجاءة أو أنانية متفحّلة. هذا التجانس النسقي الذي قد يتبدّى على بعضه الاختلاف والتطور، كما يتبدّى لنا خطاب أدونيس، غير أن هذا ليس سوى غطاء ظاهري بينما يعيش النسق الفحولي من تحت الخطاب ... وإن كان أدونيس ليس مدّاحا ولا هجاءاً إلاّ أنه واقع في أتون التفحيل وله دور في بعث وتعزيز الخطاب الفحولي بكل عيوبه النسقية القديمة *... وهذا يعني أننا مازلنا أمام صوت

¹ عبد الله إبراهيم، النقد الثقافي (مطارات في النظرية والمنهج والتطبيق)، ضمن كتاب: عبد الله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية، ص 59.

* يقصد "الغدامي" هنا أن "أدونيس" حينما ننظر إلى مجمل إنتاجه الإبداعي والفكري نظرة نماذجية (تقوم على تجريد النموذج الكلي الذي يفكر ويدع ويقيم ويؤول من خلاله) نكتشف أنه يستعيد النموذج الجاهلي، أو النموذج/ الأصل حيث السّحري والعرفاني، بوصف النص ضربا من الكهانة والحوارية الشخصية التي تجافي المنطقي والعقلاني كي تصل إلى الشعري الخالص (النقد الثقافي، ص 282).

ويحاول "الغدامي" أن يستنبط أهم سمات هذا النموذج الأدونيسي كالاتي:
— مضاد للمنطقي والعقلاني.

— مضاد للمعنى، وهو تغيير في الشكل ويعتمد اللفظ.

— نخبوي وغير شعبي، منفصل عن الواقع ومتعال عليه، ولا تاريخي.

واحد و جنس خطابي واحد و نمط ثقافي واحد، كل ذلك عائد إلى فعل النسق الذي ينمط المتعدّد عبر شعرنة الخطابات وإخضاعها للشرط النسقي المتقّع بقناع البلاغي/ الجمالي.¹

وهذا النموذج/ النمط الجاهلي المتجذر في الذهنية العربية يؤسس نفسه كـ «بنية مسبقة الوجود وقارّة، لا تكف عن إعادة إنتاج نفسها في الممارسات/ الخطابات الدالة وبصور وتشكيلات متنوعة تنطوي على كثير من الكينونة المراوغة والمخاتلة للتلقّي.»²

وعن هذه البنية المسبقة (النسق المضمر)، يقول "أدونيس" نفسه- الذي ينتقده "الغدامي" ودرجه ضمن لائحة الفحول النسقيين-: «النتاج الفكري العربي الراهن ... يتحاشى المشكل الرئيسي: البنية المسبقة والمعنى المسبق، حيث تكمن أسس الثقافة في المجتمع العربي الإسلامي وتكمن الأخلاق والقيم، وتكمن النظرة إلى الإنسان والحياة والكون.

وفي ظني [والقول لأدونيس] أنه لا بد للفكر العربي فلسفةً ونقدًا إذا أراد أن يتأسس أولًا وأن يكون من ثم جديدًا، لا بد له من أن يبدأ بتفكيك البنية المسبقة ونقدها. لا بد من أن يبدأ بتحرير النصوص الأولى من مسبقات النصوص الثانية. خصوصًا أن الإنسان العربي اليوم غارق تحت الأنقاض من كل نوع. يفكر وليس هاجسه البحث بل النتيجة. يفكر لكي يرى جوابًا لا لكي يطرح مزيدًا من الأسئلة، يفكر وقد احتاط واطمأن إلى أنه لن يجابه أي خطر؛ لكن هناك حقيقة

— فردي ومتعال، ومناوئ للآخر.

— هو خلاصة كونية متعالية ذاتية.

— يعتمد على إحلال فحل محل فحل، وسلطة محل سلطة.

— سحري والأنا فيه هي المركز. (النقد الثقافي، ص 293، 294).

ولكن ما يلاحظ على "الغدامي" هو أنه لم يوضح للقارئ ما المقصود بـ ((النموذج الجاهلي عند أدونيس)) بالضبط، كما أن أدونيس لم يقل باستعادة النص الجاهلي/ الأصل، بل قال بـ «إعادة اكتشاف الأصول — تساؤلًا— حيث تحررت الكتابة الإبداعية من المعنى المسبق ومن المسبقات كلّها.»

ينظر: أدونيس، النظام والكلام، دار الآداب (بيروت)، ط2 (2010)، ص 39.

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 110، 111.

² خالد حسين، شؤون العلامات (من التشفير إلى التأويل)، دار التكوين (دمشق)، ط1 (2008)، ص 193.

بلا خطر؟...

والحق أن هذا النتاج يستخدق العقل لا لكي يكشف بل لكي يغطّي، ولا لكي يفتح بل لكي يغلق، ولا لكي يغامر بل لكي يزداد اطمئنانا. وحين نسال ما المعرفة العربية التي بيدعها العرب اليوم؟ فسككون الجواب أنها ليست فلسفية أو نقدية وليست بطبيعة الحال علمية وأنها بالأحرى فقهية: تراكم تفسيرى على ما سميته النصوص التأسيسية الثانية. لكن سككون الجواب أيضا أن فى هذه المعرفة هامشا هو اليوم المتن الإبداعى العربى - عنيت الآداب والفنون بخاصة الشعر - وهنا نجد حقا خصوصية عربية ونجد إنجازات عالية تضاهى مثيلاتها فى مختلف بلدان العالم إن لم تُفَقِّها.¹ وهذا الكلام الأخير الذى يرفع الشعر إلى المرتبة الإبداعية التى تميز العقل العربى عن غيره، وهو الخطاب القادر على إنتاج المعرفة التساؤلية، عكس الخطابات الأخرى التى هى مجرد استنساخ للبنية المسبقة، هو الذى جعل "الغدامى" يدرج "أدونيس" ضمن قائمة النسقيين كونه يعترف ضمنيا بشعرنة العقل العربى.

وتبقى، دائما، مشكلة "الغدامى" كامنة فى التعميمية والتسطحية، التى تعتور خطابه بين الفينة والأخرى، لمنظومات فكرية جد معقدة، وقضايا ثقافية مركبة ومتداخلة، الأمر الذى جعل الناقد المغربى "سعيد علوش" يستنكر هذا النوع من التحليل النموذجى الذى يصهر كل الشخصيات والعصور فى بوتقة واحدة؛ فىقول متسائلا: «فهل يتحدّث الناقد الثقافى [الغدامى] دون أناة لإلغاء (عصور/ شخصيات/ أجناس)؟ ألا يستغل الناقد الثقافى حالة الفراغ واللافاعلية واللاعقلانية، لكي يتسلل بدوره إلى الثقافة العربية كشبح ثقافى بدوره؟

ألا يصنع الناقد الثقافى نموذج أعلى من ذاته، دون أن يدرك زيف حدائته السلفية واهترائها، وهو يختزل نفسه إلى فحل زمخشري يتعقّر؟»²

ولكن هذا النوع من التساؤلات الاستنكارية المكتوبة على الصيغة الصحفية التهكمية غير مجد

¹ أدونيس، النظام والكلام، ص [37 - 39].

² سعيد علوش، نقد ثقافى أم حدائته سلفية؟، دار أبى الرقراق (الرباط/ المغرب)، ط1 (2007)، ص 96.

في محطّات معرفية كهذه، والأجدر أن نناقش "الغدامي" من منظور إبستمولوجي تركيبي، يقوم على تفحص طبيعة النموذج الذي يفكر به الرجل، ويحلل القضايا/ الموضوعات/ النصوص/ الخطابات/... من خلاله ويؤوّها.

إن وضع ناقدنا لثقته التامة في القدرة الاستنباطية للنموذج هي التي أوقعتة في مثل هذه الأحكام الاختزالية، واستغناؤه عن الرؤية الاستقرائية والاستقصائية للتفاصيل والفروقات والدرجات التي تميّز الشخصيات والعصور والموضوعات هو الذي أفقد أحكامه مشروعيتها العلمية. وما زاد هذا التحليل النسقي قصوراً هو التعامل مع النسق المضممر كفكرة ثابتة، أو مخطط ناجز، دون الانتباه إلى حركيته الحلزونية التاريخية؛ (الصعود/ الهبوط)، (الضيّق/ الاتساع)، مما يجسّد النموذج الإدراكي الكامن الذي تفرّعت عنه متتالية نماذجية تتحقق تدريجياً في الزمان، ومن خلال عمليات نسقنة *systematisation* متصاعدة آخذة في الاتساع. ومن ثم، نجد أن معدلات النسقنة في المراحل الأولى من متتالية التاريخ الثقافي العربي تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة، فبعض ما كان ممجوجاً وغير مقبول مثلاً في صدر العصر الإسلامي أصبح مقبولاً في العصر العباسي، وبعض ما كان مرفوضاً في أوائل الستينيات صار مفتخراً به اليوم¹. ولو استخدم "الغدامي" المفاهيم/ الإجراءات التي تحدث عنها في الفصلين النظريين وفعلها أكثر، لاستطاع أن يكشف ملابسات كثيرة؛ كمفاهيم: أنظمة العقل والتخييل والتمثيل في علاقتهما بأنظمة الحقيقة والمعنى والدلالة والمقصديات، ولكشف الستار عن كفيات/ ملابسات تداخل النصي بالتاريخي، والعقلي/ الذهني بـ المرئي/ الواقعي، والرمزي بـ المادي/ الواسائي، وأزاح الستار عن كثير من استراتيجيات الاختراق الرمزي.

¹ ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، دار الشروق (القاهرة)، ط 2 (2005)، ص 29، 30.

2. الثقافة القرآنية وتفكيك كونية النسق المضممر:

ينطوي خطاب النسق المضممر عند "الغدامي"، في المراحل السابقة، على مسكوت فكري ثقافي، يتعلق - بالدرجة الأولى - بالمنظومة المعرفية الدينية والأخلاقية التي تبلورت بتزول القرآن ومجيء الإسلام إلى شبه الجزيرة العربية، ثم انتشاره في مجالات جغرافية ممتدة من العالم؛ فهو بقدر ما كان يحاول تجريد خصائص النموذج الجاهلي ويسائل بعض مرتكزاته، ويكشف عن سلطته وحياله الثقافية في استعادة مواقعه، فإنه في الوقت ذاته لم يشر إلى طبيعة النموذج الإسلامي (القرآني المطلق/ المتعالي)، والنموذج الإسلامي التاريخي، باستثناء بعض الإشارات التي تتعلق بموقف القرآن والسنة والصحابة من الشعر (من المنظور الأخلاقي بالخصوص)، مع إحالة ضمنية إلى أن فترة صدر الإسلام كانت تجسد مرحلة مثالية لخمود نار النسقية، باعتبارها فترة عمل وإنجاز وتربية حضارية متميزة، وكذلك فترة حكم الخليفة "عمر بن عبد العزيز" الذي وضع حدًا للشعراء المداحين/

النسقيين¹. كما أنه يورد شذرات فكرية هامة تمثل دعامة أساسية للبنية الحجاجية في خطابه النقدي، وتعبّر بشفافية عن هدفه من تشریح الأنساق المضمرة، فالقضية الحضارية الكبرى التي فكّكت منظومة العقل العربي الفكرية والثقافية هي أن «سؤال الأخلاق لم يعد قائما في الخطاب الشعري ولا في الخطاب النقدي، ولنا أن نتصور ما جلبه علينا إلغاء السؤال الأخلاقي وسؤال المعقولة في أهم المكونات الثقافية للإنسان العربي الذي صار ديوانه غير معني بهذه الأسئلة، واكتفى بالجمالية* وما فيها من دغدغة للخيال عبر خطاب مجازي مزيف ومشوه، غير عملي ولا إنساني»². وهذا الإلغاء أو الإقصاء أو التعطيل الذي حدث للسؤال الأخلاقي والمنطقي/العقلاني هو الذي أحدث شرخا كبيرا على مستوى المنظومة القيمية العربية، يقول "الغدامي": «في النسق يجري تحويل القيم من قيم تنتسب للعمل والفعل إلى قيم مجازية متعالية. وكما تم تحويل قيمة الكريم فإن قيما سياسية قد جرى تحويلها تحويلا نسقيا من مثل قيمة الثورة التي صارت مجرد انقلاب فردي يتطبع بطابع العنف وتصفية الخصم وإحلال جبار محل جبار، وكذا تحوّل مفهوم المواطنة ليعني الوفاء للزعيم الفرد كذات سلطوية، ولا علاقة لذلك بالوطن كقيمة اجتماعية وإنسانية، وكما كان الوطن عند ابن الرومي قيمة فردية وملكية شخصية، حسب قصيدته المشهورة، وكما كان الوطن عند الشعراء الرومانسيين قيمة ذاتية حاملة، فإن الفحل الثوري يتحول ليكون هو الوطن والوطن هو، مثلما أنه هو الشعب والشعب هو، وسلامته هي سلامة الوطن والتاريخ والإنسانية، أو ليس الشاعر الفحل هو من يرى العالم نفسه وفي ذاته دون سواه..؟ إذ هي سنة النسق وبرنامجه المترسّخ. ومن ثم فإن الخيانة ليست العمل ضد الوطن ومصالحه، وإنما هي في مخالفة

¹ ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص (95،116،158).

* ينظر الغدامي هنا للجمالية نظرة سلبية، بالرغم من أنها تشكل ناظما أساسيا من نواظم الثقافة والعقل — كما شرحنا في الباب الأول — وكان من المفروض في سياق حديثه عن الانحراف النسقي الذي أصاب الروح الجمالية أن يضحّ هذا الأمر؛ إذ لا تتعلق القضية بالجمالية في حدّ ذاتها، وإنما بكيفيات التعامل معها أو طرق توظيفها وفهمها وتأويلها، وهذا ما جعله ينظر أيضا للأخلاقية والعقلانية وكأهما منفصلين عن الجمالية.

² ينظر: عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 167.

مراد الزعيم، الذي يمتلك المعنى مثلما يمتلك الأشياء.

وتأتي قيم الوحدة والحرية والاشتراكية لتكتسب دلالاتها النسقية المجازية مثلها مثل كل النسقيات من حيث انفصالها عن المدلول الواقعي والمنطقي مذ كان النسق نموذجاً شعرياً وليس نموذجاً إنسانياً أو عملياً. هذه هي نتائج التمدج الثقافي النسقي وما كنا نحسبه مجازاً كان في الواقع نموذجاً سلوكياً.¹

إن الناظم النقدي الأساسي في خطاب النسق المضمّر عند "الغدامي"، إذن، من خلال إيرادنا لهذه الشذرات، هو الكشف عن اضطراب منظومة القيم العربية الإسلامية عبر توضيح طبيعة القطيعة المفتعلة بين سؤال الأخلاق/العقلانية، وسؤال الجمالية/الشاعرية، أو بين المقولات الفلسفية (العقل والفكر والمنطق)، والمقولات البلاغية (المجاز والوجدان).

وبالرغم من أن "الغدامي" ينطلق نظرياً من ذاكرة معرفية ما بعد حدثية لها مواقفها القطائعية مع مقولات (العقلنة/الحقيقة/التاريخ/الأخلاق/القيم/...) إلا أنه يفاجئنا بتطبيقها بعقل نقدي حدثي يقطع مع الخيالية والمجازية والميثولوجيا، الأمر الذي يثير مفارقات كبرى في ذهن القارئ/المتلقي. فالغدامي مرة ما بعد حدثي يواجه العقل الذكوري/الفحولي عبر النسق الأنثوي، ويواجه العقل النخبوي بعقل شعبي، والنص المغلق بالنص المفتوح، ومرة حدثي عقلاني يواجه العقل الشعري/المجازي بالعقل الفلسفي/المنطقي، وبلاغة التخييل ببلاغة التدبّر والتأويل.

لقد كان بإمكانه ممارسة تحليل ثقافي عميق لو أنه طوّر نموذجاً خاصاً به يتمثل النموذج المعرفي القيمي الجمالي القرآني في أبعاده المطلقة، وفي تزيلاته السوسيوثقافية. صحيح أنه يورد شذرات نقدية مهمة في خطابه ولكنه لم ينتج تراكمية معرفية تحليلية، لا تقف عند حدود التحليل والكشف والفضح والتشريح، بل تلجأ إلى عملية الدمج والتركيب.

ولقد بدأنا نلمس هذا في كتبه الأخيرة، أين شرع في بلورة أطروحة (كونية النسق) التي تتجاوز

¹ المصدر نفسه، ص 197، 198.

أطروحة (النسق العربي المتشعرن)، وتقدم البديل الفكري الإنساني الكوني للخروج من مأزق النسقية، أو على الأقل التخفيف من وطأها، والمتمثل في نموذج (الثقافة القرآنية) *، وعن طريق هذا المفهوم الكوني سيتم تفكيك الأنساق المضمرة التي تراكمت في الذهن البشرية عبر الروايات الشفوية، وثبتتها النصوص كتابيا ومنحتها مشروعيتها القانونية ومصداقيتها السيميائية العلاماتية، وحوّلتها الخطابات إلى ثوابت وأصول تداولية تواصلية.

وكونية النسق البشري تنطلق من أن الثقافة البشرية من المنظور السوسيو تاريخي التواصلية محكمة ببراغم سيميوانطولوجي فائق hyper Paradigme sémio-antologique يتشكل بدوره من متواليات تعبيرية séquence expressive تتداخل وتتخرج فيما بينها، ولا يمكن الفصل بين مكوناتها نهائيا، يقول "الغدامي" بهذا الصدد: «مرّت الصيغ التعبيرية في الثقافة البشرية بأربع صيغ جذرية تمثل أربع مراحل مختلفة في التصور البشري، وهي مرحلة الشفاهية ثم مرحلة التدوين وتتلوها مرحلة الكتابية وأخيرا مرحلة ثقافة الصورة، ولكل مرحلة من هذه المراحل خصائصها المميزة، وهي خصائص لا تزول مع ظهور مرحلة جديدة بل إن آثارا من الصيغ تبقى وتظل فاعلة حتى مع ظهور صيغ جديدة.»¹

وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن «الشفاهية لم تتلاش من الوجود الذهني والتعبيري حتى مع ظهور الكتابية وسيطرها لمدة زمنية طويلة، وكذا فإن ثقافة الصورة لن تزيح ثقافة الكتابة من

* هناك من سبق "الغدامي" في الإشارة إلى مفهوم الثقافة القرآنية كـ (محمود محمد شاكر) بصيغة (الثقافة العربية المتكاملة) ضمن كتابه (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، و (طه عبد الرحمن) بصيغة (الثقافة المأصولة) في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، و(محمد محمود شاويش) في صيغة (الثقافة التأصيلية) ضمن كتابه (نحو ثقافة تأصيلية)، و(زكي الميلاد) كذلك تكلم عن (الثقافة القرآنية) في كتابه (من التراث إلى الاجتهاد)، وغيرهم ممن لا يتسع المجال لذكرهم.

ولكن ما يميّز الغدامي عن هؤلاء استثماره لمنهجيته التشرحية في ربط (الثقافة القرآنية) بنواة دلالية أساسية هي (التعارفية)، وربط بقية الامتدادات والتشعبات الدلالية بهذه النواة، وإنتاج نسق مفهومي نصّي فائق يتجه صعودا نحو الإيجابية والفعالية والعملية، وهبوطا نحو التناكرية والعنصرية اللاعقلانية.

¹ عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية (سقوط النخبة وبروز الشعبي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2004)، ص9،8.

الوجود، ولكن الذي سيحدث هو تجاوز قويّ بين صيغ ثقافية متعدّدة، ولقد كان التدوين هو الصيغة الثانية التي تلت مرحلة الشفاهية المطلقة وجرى بين الاثنتين تجاوز شديد بما إن التدوين هو تسجيل خطي كما كان شفاهيا وتحويل لعملية التذكر من الذهن إلى الورق، وكان هذا مرحلة وسطا قبل بروز الكتابة لتكون صيغة شبه مطلقة في مقابل الشفاهية، ومع ذلك ظلت الشفاهية والتدوين معا حاضرتين ليس في وجودهما الفعلي فحسب، بل في خصائصهما التي ظلت تحتبئ حتى في صميم النسق الكتابي، وفن الشعر هو أبرز مثال على ذلك وهو خطاب ظل يجمع بين خصائص الشفاهية والكتابية على الرغم من تطور الخطاب الكتابي وتحوّله إلى صيغة مسيطرة.¹ وهو الأمر نفسه الذي حدث مع ظهور ثقافة الصورة وانتشارها وتوسّع مجالات حضورها، فحتى «وإن بدت الصورة أكثر قوّة وأبلغ مفعولية وأوسع انتشارا، إلا أن الثقافة الكتابية ستظل موجودة وفاعلة ولن تنقرض لا كصيغة ولا كنسق فكري وخطابي، ومهما وضعنا الصحف على الأنترنت فإن الورق لن يندثر من الاستعمال ومهما اتسعت المشاهدة فإن القراءة لن تنقرض، وكما أن صيغة الكتابة لم تقض على الشفاهية فإن الصورة لن تقضي على الكتابة والورق، وستظل الخصائص الثقافية في حالة تبادل وتفاعل مشترك، ولكن الصورة حتما ستكون هي العلامة الثقافية، وستكون هي مصدر الاستقبال والتأويل، ولسوف يجري تغيير جذري في الذهنية البشرية تبعا لذلك.»²

وهكذا، فإن سيرة النسق خاضعة للانتقالات المتعدّدة؛ من العقل الشفوي إلى العقل الكتابي إلى العقل الميديولوجي، ومن نص الحكّي والرواية إلى النص الطباعي إلى النص الأيقوني، ومن ثقافة الأذن إلى ثقافة القلم إلى ثقافة العين، ومن خلال هذه السيرة سيتم خلخلة الوعي ثم إعادة بنائه، وتحطيم الذاكرة ثم إعادة تشكيلها، ويتم عجن المتخيل وفق متغيرات هذه الصيغ، إنها مسيرة توالد الأنساق وتناميها وصراعها، وكما يقول "ولتر.ج.أونج Walter.J.Ong": «وبرغم أن

¹ المصدر نفسه ، ص9.

² عبد الله الغذامي، المصدر السابق، ص9،10.

الكتابية تستهلك أسلافها الشفاهيين، بل تحطّم ذاكرتهم إن لم تأخذ بالغ حذرهما، فهي لحسن الحظ قابلة كذلك للتكيّف إلى أبعد حدّ، حتى إنّها تستطيع استرداد ذاكرتهم أيضا. ولذا يمكن أن نستخدمها من أجل أن نعيد بناء الوعي الإنساني في نقائه الأصيل؛ ذلك الوعي الذي لم يكن كتابيا على الإطلاق- أو على الأقل نعيد بناء هذا الوعي بدرجة معقولة، إن لم يكن بشكل كامل (ونحن لا نستطيع أبدا أن نتحلّى بالنسيان عن قدر ما من حاضرنا المؤلف من أجل أن نعيد في عقولنا بناء أي ماضٍ في حالته الأصلية الكاملة). وإعادة بناء الوعي على هذا النحو يمكن أن يوفر لنا فهما أفضل لما قصدت إليها الكتابية نفسها من تشكيل وعي الإنسان في اتجاه الثقافات ذات التكنولوجيا العالية وداخلها.¹

وتعدّ ثقافة الصورة هي الناظم الأساسي اليوم للبراديجم التعبيري الكوني، وهي التي تضيء المشروعية الكونية على النسق؛ فـ«النسق البشري واحد ومتكرر... حيث المدينة الكبرى الحديثة جدّا لا تختلف في سلوكها العام عن القبيلة القديمة جدا... والتكرار هو تكرار نسقي غير أنه يحدث الآن مع وجود متغيّر حاسم وهو ظهور ثقافة الصورة وصار لهذا التكرار معنى أعمق وأخطر من قبل مما دفع إلى ردّ فعل نفسي يجعل من الوهم علاجا ومناصا، ومن هنا يعود البشر إلى أصولياتهم القديمة طلبا لأمان وهمي ورغبة في تطمين هو أقرب إلى التخدير والتبنيح وحبوب تسكين الألم.»² ومن ثم، فـ«كلما ازداد المرء انفتاحا ازداد انغلاقا، وهذا ما تكشف عنه الوقائع المعاصرة، حيث نرى ظهور الصورة الكونية عبر التلفزيون وانفتاح الخطاب عبر الأنترنت ونرى بجوار هذا كله حالات من النكوص إلى الهويات الأولى ونرى البشر يتزعون نحو خصوصيات بعضها كان مسكوتا عنه أو منسيا أو محايدا ثم تحوّل المحايد والمنسي إلى معنى مركزي وقيمة معلنة وجاهر كل امرئ بمكنوناته حتى لم يعد أحد يستحي من انحيازاته بل صار يدعو لها ويبرهن عليها، وهذا كله

¹ والترج. أونج، الشفاهية والكتابية، تر: حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة (الكويت)، ط1 (1994)، ص65، 66.

² عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص207، 208.

نوع من الاستجابات الأسطورية المنبعثة من الخبرة الأولى كجواب على تحديات تواجه الإنسان.¹ وبالتالي، وفق وجهة نظر "الغدامي" دائما، فإن النسق «هو تكوين ثقافي عريق في تاريخه وكوني في جغرافيته، وهو ليس عندنا نحن فحسب بل هو موجود في كل الثقافات وفي حقب تاريخية عديدة.»² وكل الثقافات تمرّ «في كافة ظروفها ومراحلها بتقلبات عنصرية حتى لتصاب بالعمى الثقافي حيث تتناقض مع كل ما هو معلن من مبادئ ومثل، بدءاً من جمهورية أفلاطون وهو أوّل تسجيل فلسفي للطبقية والعنصرية وهميش الآخر إلى نظريات صراع الحضارات ودونية الشعوب والأعراق.»³

وحتى العلم الذي يتصوره البشر، في غالب الأحيان، موضوعيا و يقينيا وخادما للإنسانية، وموحدا للحضارة البشرية، وهو المخلص من شرّ الإيديولوجيات والشوفينيات، إلا أنه يعتبر أيضا مرتعا للنسق، لأنه في حقيقة أمره محكوم بذهنية/عقل/متخيل نتاج ثقافة معينة ومصالح مؤسسية، فـ «العلم لا يلغي النسقيات، بل إنه في كثير من الحالات يتحوّل إلى مادة لتعزيزها، وهو حادث بشكل كليّ وأزلي منذ اختراع البارود إلى اختراع القنابل النووية والجرثومية، وهي معاني تقوم على سحق الآخر وتمييز الذات عبر تقويتها قوة تلغي الآخرين وتنفيهم، وهو نفي يبدأ لفظيا وثقافيا ثم يمتد إلى تمييز عرقي ولغوي، وينتهي بإلغاء من الوجود، وإذا قال الشاعر:

ملأنا البرّ حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا.

فإن هذا القول ينتقل من قيمته البلاغية ليتم تحقيقه بأساطيل بحرية وحرب نجوم وتحكم في الفضاء وفي الأرض وفي البحار، وهو حلم نسقي قديم ومستمر نراه في ملاحم اليونان والفرس وأشعار العرب وقصص أبطالهم من عنتره وأبي زيد، ثم في خيال ليوناردو دافنشي الذي رسم الغواصات قبل ظهورها بقرون ثم فيما هو حاصل اليوم عند القوى التي نسميها كبرى وتسمّى بالعلم

¹ المصدر نفسه، ص 212.

² المصدر نفسه، ص 254.

³ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 242.

والتطور والتكنولوجيا والديمقراطية مع شعور بأنهم أحق بالحياة من غيرهم، وأن الآخرين هم مثل عبيد أفلاطون وأجانب أئينا حيث لا كرامة لذلك الآخر. وكل ذلك كان وراء علم وتعليم، وهو من النوع المثالي النموذجي كونيا وتاريخيا.¹

فالكونية التي تنسب للعلم، ليست كونية إنسانية طوّعت الإمكانيات العلمية والتقنية لخدمة البشرية ككل، وتيسير سبل حياتها وعيشها، وإنما هي (كونية نسقية) تمارس عنفها المادي والرمزي* على البشر، وتحوّل العالم إلى مادة استعمالية لصالح فئة بشرية احتكرت المعرفة وحوّلتها إلى سلطة قاهرة للرقاب والذمم. وهنا تأتي المهمة النقدية التي قامت بها تيارات ما بعد الحداثة، وعلى رأسها الفلسفة النسوية. وهذه المفكرة والباحثة الكيمائية الأمريكية "ليندا شيفرد Linda Jean Shepherd" ترى في كتابها (أنثوية العلم lifting the veil) أن العلم الغربي لم يأت «أبدا عن ضربة واحدة أو كخامة متجانسة، إلا أنه كمؤسسة اجتماعية، أو طريقة لاكتساب المعرفة، اكتسى بعوائد وتوجّهات معيّنة في استشرافه للأمر. وانعكس الوعي الذكوري في هذه المؤسسة، لأن الغالبية العظمى من العقول المسؤولة عن تشييد العلم كانت ذكوراً.

استبدّ الأمل برجل العلم في أن يستطيع ملاحظة العالم من حوله ملاحظة دقيقة، وذلك عن طريق الاستمساك بنظرة منفصلة للعالم، غير متأثرة برغباته الشخصية أو حبه لآرائه الخاصة. ومن ثم استخدم المنطق والعقل لاستنباط علل الظواهر الطبيعية، ولتكوين نظريات والتنبؤ بما سيجيء.

¹ المصدر نفسه، ص 217.

* إن أي نفوذ يقوم على ((عنف رمزي violence symbolique)) ناعم يُفلح في فرض دلالات معينة يضفي عليها طابع الشرعية والمصداقية والعلمية، وحاجبا علاقات القوة التي توصل قوته وسلطته. والعلم (الغربي) يمارس عنفه الرمزي والمادي على العالم بوصفه فرضاً من قبل جهة متعسّفة لتعسف ثقافي معين فهو تشكيلة معرفية مُمأسسة محكومة بعلاقات السلطة والقوة يعاد إنتاجها دوما لإخضاع الأطراف الأخرى للمركز المهيمن.

- ينظر: بيار بورديو، العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1994)، ص [5-8].

لقد رفع من قيمة الموضوعية، فالعواطف البشرية تعرقل انتظام التفكير. تنعدم الكفاءة مع الإصغاء لصوت المشاعر.¹

ولقد أدت عملية ريشنة الطبيعة *la Matimatisation de la nature*، والكشف عن قوانينها، «إلى خلق أدوات وتقنيات معقدة لمعالجة أمر البيئة. تبوأ العلم موقع السلطة في الثقافة الغربية، بفضل قدرة المنهج العلمي وفاعليته. وعن طريق إيضاح الارتباطات بين العلة والمعلول، حل العلم محلّ الخوارق... افتخار العلم بسلطانه على الطبيعة أدى إلى الغرور. أدارت بالرؤوس القدرة على التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها.»² الأمر الذي أدى إلى تشكيل عقل ذكوري أداتي يرى العالم بمنظار أحادي البعد، ويرفض/ يقصي كل ما لا يطابق سياسته البرمجية التقنية. وعلى هذا الأساس، فنحن، في حقيقة الأمر، لسنا أمام روح علمية يقينية، وإنما أمام نزعة علموية *scientificisme*، كما يسميها "هابرماس"، وليس العلم أو المعرفة هي التي توجه المصالح وتعتقلها، بل «المصالح [هي] التي توجه المعرفة. الحقائق لا تكون لأن الحقائق ليست كيانات في العالم، وإنما ترابطات بين الأقوال على مستوى المحاجة. لكن ما يُكوّن هي موضوعات التجربة العائدة إلى الفعل، والتجارب المؤكدة أو الآراء التي تعود إلى مجالات تجربة ومجالات فعل تفريقية، عندما تواجه مثل هذه التأكيدات من حيث إنها بحاجة إلى التعليل ويعاد تشكيلها في جمل خطاب ما، فإنها تخسر ارتباطها بعلاقة مصدر خبرة الحياة ومن زاوية واحدة فقط: حيث تُعلّق وتُختبر تطلباتها في الصلاحية الموجودة في براكسيس* الحياة، ومن زاوية أخرى يبقى هذا الارتباط محافظاً

¹ ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، تر: يمى طريف الخولي، عالم المعرفة (الكويت)، ط 1 (2004)، ص 47، 48.

² ليندا جين شيفرد، المرجع السابق، ص 48، 49.

* براكسيس *Praxis* كلمة إغريقية تعني الفعل *agir*. والمصطلح يعني عند "أرسطو" الحركة التي تثبت غاية تكون داخلية خالصة. ولقد استخدمته الفلسفة الماركسية لتتجاوز به الصراع الثنائي بين (النظري والعملية)، فهو يعني عندهم ((إنتاج مادي من طرف الإنسان لوجوده يعكس في الوقت ذاته إنتاجه الفكري)).

عليه: التراكيب المرجعية للغة، التي تصاغ فيها المعرفة النظرية تبقى تتبادل التأثير مع منطق علاقة تجربة وعلاقة فعل ما قبل علمية مماثلة. لذلك لا يمكن أن تحلل جمل نظرية معللة من الخطاب إلا على علاقات تطبيق نوعية. وبهذا تتجلى العلاقة بين المعرفة والمصلحة.¹ فالعقل العلمي في حقيقته هو عقل تداولي تواصلية مشروط بخلفيات سوسيو تاريخية تكشف عن صراع البشر الأزلي حول امتلاك منابع الحقيقة واحتكارها، فالعلم، إذن، نوع من الكتابة المنسقة *Ecriture systimatisé* لتاريخ الطبيعة وفق منظور جماعات معينة تستحوذ على قنوات ومؤسسات المعرفة- كما يعبر هابرماس-². ومن ثم، فكلما استقرأنا سيرة العلم، احتجنا إلى استحضار (ما وراء العلم *méta-science*) وهو ما يتعلق بالمنظورات الثقافية التي تلعب دور الموجه المضممر لاستراتيجيات العلم والمعرفة. وقد لخص "الغدامي" هذه الإشكالات المعرفية المنظرية التي تعتور الثقافة في أمرين أساسيين:

أ. من اختلف عنك ولا يملك صفات تماثل صفاتك وخصائصك فهو -إذن- أقل منك: الغني مع الفقير، المثقف مع العامي، الأبيض مع الأسود، وخذ القبائل والشعوب والعائلات الكبيرة والطبقات التي ترى نفسها عليا... بما إنه وهم ثقافي يتلبس لبوس اليقين المطلق.

ب. يترأى للمرء أن منظومته القيمية الافتراضية هي ذات ارتباط عضوي بقيمته الإنسانية، وهذه المنظومة القيمية الافتراضية هي العامل الأول في مقياس الرفع والخفض، وكل قيمة أخرى تصبح حينئذ علةً للدونية... فالكل ينطلق من مرجعية ترى المختلف عن الذات ناقصاً ودونياً... حينما لا ترى الذات ذاتها فإنها لا ترى عيوبها وحينما تنكر الذات على غيرها حقه في الاختلاف في

ولقد استخدم محلو الخطاب والتداوليون والتواصليون المصطلح للدلالة على تداخل البعد الفكري مع البعد العملي، والتأكيد على أولية البعد العملي.

Voir: Michel Blay et autres, Grand dictionnaire de la philosophie, P842.

¹ يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل (ألمانيا، بغداد)، ط 1 (2001)، ص 377، 378.

² يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 349.

تبادل مشترك بين الأطراف فهذا هو العمل الثقافي¹.

ولقد مرّ على الناس ربح من الزمن اعتقدوا فيه أن العلم يزيل الفوارق البشرية، ويقضي على المشاكل والأمراض والأوبئة، ويحسنّ الوضع الاجتماعي التربوي للإنسان، إلا أن هذه الإيجابيات رافقتها سلبيات وتناقضات عديدة؛ غنى دول قليلة على حساب دول كثيرة فقيرة، وكثرة الحروب والصدمات الثقافية الحضارية، والتلوث الإيكولوجي، وتدمير الطبيعة، وغيرها من المشاكل التي تكشف عن أن «مشكلة العلم المادي/ ما وراء العلم المادي هي مشكلة قائمة دائماً، ولا يمكن تجاوزها بأي حال»² وهو ما يشهد على أن فكرة «الثقافة عموماً، والنظرة إلى العالم خصوصاً، تشكل المعرفة والمشاعر والسلوك وتوجّه فيها الانتباه، مؤثرة بذلك في الميئافيزيقا، وتوجه بصمت الإستيمولوجيا، أي الاعتقادات عمّا هو مهمّ أن نعرف، وكيف يمكن اكتساب المعرفة. ثم تملّي الإستيمولوجيا التطور والتطبيق للعمليات المعرفية على حساب الآخرين؛ وأن النظرة إلى العالم تشغل مكان المصدر في المعرفة، بالنسبة إلى المكونات الأخرى الجزئية للمعرفة؛ وأن الاختلافات في المعرفة هي أمر ناتج عن اختلافات عميقة مستقرة في التصورات عن الواقع وعن النظرة إلى العالم. فإذا طبقنا هذه النتيجة العلمية على الفرد العربي، ومن ثم المجتمع العربي، ستكون أن النظرة العربية المعاصرة إلى العالم، الكامنة طبيعياً في لاوعي الفرد العربي، تشكل المعرفة التي يكتسبها هذا الفرد، وتوجّه بصمت نظرتة الإستيمولوجية عن كيف يمكن اكتساب المعرفة، ثم تملّي عليه نظرتة الإستيمولوجية هذه مفهومه للتطورّ والتطبيق للعمليات المعرفية المختلفة»³

وهذه النظرة إلى العالم هي التي تضي - بطريقة أو بأخرى - «قيمة تأويلية ورؤية ملوّنة [على] الأشياء والمعاني والسلوكيات... [تتغلب] على أي رافد ثقافي آخر، بدءاً من الروحانيات الدينية أو

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص244.

² سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم (التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2009)، ص204.

³ المرجع نفسه، ص205.

العقلانية المتعلمة أو المتغيرات الثقافية في الحداثة والعلم والعصرنة، وسنجد النسق يأخذ دوره في رسم العلاقات بين هذه الأشياء، وكلما تجاوزت أو تقاطعت فإن الفاعل هو الفاعل النسقي سواء كنت في نيويورك حيث الفرز بين طبقات المدينة وألوان ساكنيها ودياناتهم، أو كنت في لندن، وسواء اتجهت شرقاً أو عدت غرباً، ستجد باستمرار تجاوزاً بين المتضادات والمتناقضات، وسيجد النسق له حيلة أو حيلة يستغل بها الظروف والمتغيرات فيؤوّلها لمصلحة النسق، ولذا نرى عودات مستمرة للهويات الأصولية مهما كانت الفلسفات والنظريات المثالية تقول بعكس ذلك، وهذا هو الصراع البشري الأزلي الذي لا يكمن حيناً إلا ليعود بأقوى مما كان حتى إنك لتجد أن الأفكار تتحول إلى هويات جذرية وأصولية، عرقية، فالفكرة تبدأ بما إنها رأي اجتهادي ثم تتحول إلى قناعة تترسخ مع الزمن وإذا قبلتها مجموعة كبيرة من الناس صارت معتقداً، ثم صار العدد والزمن عاملين مهمين في الترسخ والقبول إلى أن تكتسب مسمى المذهب، ويتقوى المذهب مع كل جدل حوله ويزداد تمكنا كلما زاد الرفض له ويضل يقاوم الرفض حتى يصبح هوية أصولية.¹

وهو الأمر الذي جعل "الغدامي" يؤكد على أن النسق هو «تكوين ثقافي ووجداني، وليس تكويناً عقلانياً، ولا يمكن حله بالطرق العقلانية، ومهما قلنا إنه منافي للعقل فإننا لن نصل إلى حلّ للمشكل وذلك لأن المشكل وجداني وليس عقلانياً». ²

وفي ضوء هذا التصور، سيعيد فتح ملف العقل من جديد ويعيد مفهومة العقل والمعقولة، فالمعضلة لا تكمن في العقل كجوهر، وقل الأمر نفسه عن النص/ الخطاب كمطلق لغوي/ فكري/ قيمي، وإنما في العقل كتصور مفاهيمي عن العالم والأشياء والقضايا يخص الذات والجماعة، وفق مشروطيات المعرفة واللغة والمجتمع والتاريخ. وفي النصوص/ الخطابات كاستعمالات واستخدامات لغوية/ فكرية/ رمزية/ مجازية، وسياسات تأويلية.

يقول "الغدامي": «ولست أخفي... موقفي التشككي من وجود شيء يمكننا أن نسميه (العقل)

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 105.

² المصدر نفسه، ص 139.

وكنق ومازلق أميل في أبحاقي إلى رفض فكرة العقل وأراها مخقرا ثقافيا صنعته اللغة، ثم نسبق إليه صفاق كبرى وعظمى وراحت تعبد هذه الصفاق، عبر الاستخدام المفرط لكلمة العقل والعقلاني والمعقول. إن أوضح باب يمكننا ولوجه للتعرف على عمق هذا الإشكال هو أن نقسأل أولا عن مفهوم كلمتي (المعقول والمعقولة) حينما يستخدمها الإنسان، وسنرى أن ما هو معقول عند هو كل أمر توفرق عليه ثقافقي الشخصية من حيث الكم، ثم من حيث نوعية هذه الثقافة وأبعادها الذوقية الوجدانية من جهة، ومن حيث أبعادها التفضيلية من جهة ثانية، وكل معقول عندي لابد أن يقابله معقول مضاد أو في الأقل مختلف عند شخص آخر غيري، بل إن المعقول عندي في ظرف ما أو عمر ما سيتحول مع الزمن إلى متغير غير ثابت، وستغير معقولاتي بتغير الأزمان والأحوال والعوائد، أيضا كحال الفتوى - بوصف ابن القيم- ولا مجال لتصور العقل خارج إطار المعقول، لأن ما نسميه بالمعقولات ليس سوى تجليات ما نسميه بالعقل وهي وظيفته ووجوده، فإذا كان كل معقول هو في حقيقته مستخلصا ثقافيا ظرفيا، فإن العقل نفسه ليس سوى مستخلص ثقافي ظرفي أيضا، وهو صناعة ثقافية تنسب لمبتكرات الثقافة، وستصبح حينئذ مصطلحا مخقرا وليس جوهريا وأن تنسب إليه القدرة على حل المشاكل ليس سوى وهم كبير أو بالأحرى هو تأجيل دائم للإشكال.¹

ومن ثم، فإن مشكلة النسقية ليست كامنة في العقل كجوهر، وإنما في الآليات والكيفيات والطرائق التي تستخدمها الذات في التعامل مع المعقولات، وهو ما يولد الذوقيات والوجدانيات والمسلكيات والمقبولات والمرفوضات وغيرها. ولذلك يرى "الغدامي" أن مشكلات العقل العربي النسقية كامنة - بالدرجة الأولى- في (آليات القياس) أو في كيفيات انتقال الذهن الإنساني من المجهول إلى المعلوم، ومن المعلومات البسيطة والساذجة إلى المعلومات الكلية والمعقدة، ليتحول من كائن فطري ساذج إلى كائن بصير خبير، يقول "الغدامي": «من مفهوم العقلنة نستطيع أن نفتح

¹ عبد الله الغدامي، الفقيه الفضائي (تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة)، ص 67، 68.

طريقا للتصوّر يعين على حلّ الإشكال، والذي ألمسه هو أن مصطلح (القياس) هو المفتاح لذلك لأننا لا يمكن أن نتصور مجالا لتحرك ما تسميه الثقافة بالعقل إلا عبر مفعولية القياس، وكلما زادت قدرة إنسان ما على القياس زادت عنده الدعوى بالمعقولية، ولن يصحّ حكم أو رأي لأحد ما لم يتمكن من قياس شيء على شيء وإذا تعددت مقارناته ومقاييساته تقوّت براهينه في التمييز والتبويب ومن ثم الحكم وإعطاء الرأي وعرض الخيارات.¹

وبالتالي، فإن «القياس هو قدرة ثقافية كمية أولا، ولا يكون قياس من غير تراكم معلوماتي، ثم هو قدرة على تلمس وجوه الشبه ووجوه الاختلاف، وهذه مكتسب زمني وكلما تواتر الزمن علينا مع شيء فإننا سنعرف خصائصه مع مزيد النظر فيه، ولن يغني ذكاء أو دهاء- حسب مصطلحات الثقافة أيضا- إذا لم يكن للمزعموم ذكاؤه خبرة في هذا الأمر أو ذاك، وإذا لم يكن بين يديه أمثلة متعدّدة يوازن بينها، وفي الثقافة يأتي مصطلح الفطري والسادج، وهو وصف يأتي من نقص الخبرة وقلة الحصيلة العددية والزمنية في أمر ما، وكل منا هو فطري وسادج في مسائل، وعالم وخبير قومه في مسائل أخرى، وهما معا خلاصات لما لدى المرء أو المرأة من رصيد ومعايشة مع حال أو حال أخرى.»²

فالمسألة في العمق هي ثقافية بالدرجة الأولى، والإنسان بالرغم من كل التعريفات والمفاهيم التي أنجزت وتنجز حوله، إلا أنه يبقى كائنا رمزيا ثقافيا تأويليا؛ إذ لا يترك الأشياء والحوادث طبيعية، بل يحوّلها إلى رموز وعلامات، ويستدرجها إلى عالمه النصي/ الخطابي، ويخضعها لأنظمة علائقية لا نهائية وأشكال تفسيرية، وتأويلية لا حصر لها. و«هذا ما يبيح لنا الحديث عن سلوك [معرفي/ سيميائي/ سوسيو تاريخي] ينظر إليه باعتباره مجموعة من الإكراهات الجديدة المضافة إلى السلوك الطبيعي البيولوجي للإنسان، فهذا السلوك المعطى خارج آية مفصلة مسبقة لا يتجاوز حدود ما تمليه ردود الأفعال الغريزية المشتركة بين كل الكائنات الحيّة. إن [هذا السلوك] شيء

¹ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 67، 68.

² المصدر نفسه، ص 69.

آخر، إنه في حدوده البسيطة والعميقة على حدّ سواء، صياغة جديدة للتجربة الإنسانية خارج إكراهات الحضور المادي للأشياء، لقد اكتشف الإنسان وجهها الآخر مجسّدا في العلامات: فمن خلال هذه العلامات أصبح بإمكان الإنسان أن يتحدث عن "مطلوب غائب عن الحواس"،¹ بوساطة ما يجلّ محله أو يعوّضه، أو ينوب عنه في الحضور والغياب على حدّ سواء، بل أصبح بإمكانه الحديث عن كائنات وأشياء هي من صلب الخيال وعوالمه، لكنها أصبحت مع الوقت جزءاً من ثقافته ومن موجودات عالمه، منها يستمد صورة دالة على القسوة أو الهمجية أو الحنان والوداعة...»¹. ووفق هذا التصور، فإن عوالم العقلي/النصي/الخطابي لا يمكن النظر إليها إلا من خلال تقاطع المرئي واللامرئي، الحاضر والغائب، المعلوم والمجهول، الشهودي والغيبي، أين تتخلّق الأنساق وتنمو وتتراكم ويندثر بعضها ويتأبّد البعض الآخر. إنها عوالم مشروطة ومشغولة بالثقافة، فالتصرفات العقلية والتشكيلات النصّية/الخطابية لا تتكون بشكل محض وببساطة من أحداث وعمليات نفسية؛ إنها تتكون من ذكريات ومقاصد، ملهمة بقيم وقواعد مسقطة نحو أهداف وغايات. والذكريات والمقاصد والقيم والقواعد، الأهداف والغايات هي بشكل واضح تماما، ثقافة ونشاط اجتماعي.²

ومن هنا، تأتي أهمية استراتيجية التفكيك/التشريح عند "الغدامي"، فمن خلال هذه

¹ سعيد بنكراد، مسالك المعنى (دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية)، دار الحوار (سوريا)، ط1 (2006)، ص9.

² ينظر: سرجيو مورافيا، لغز العقل (مشكلة العقل — الجسد في الفكر المعاصر)، تر: عدنان حسن، منشورات وزارة الثقافة السورية (دمشق)، ط1 (2002)، ص351.

* يفضل "الغدامي" منذ بداية مشروعه النقدي ترجمة مصطلح *déconstruction* — التشرحية، ويؤكد أن هذه الأخيرة «تعتمد على بلاغيات النص لتنفيذ منها إلى منطقياته فتنتقضها، وبذا يقضي القارئ على (التمركز المنطقي) في النص كما هو هدف "دريدا". ولكن الغرض أخيرا ليس هو الهدم، ولكنه إعادة البناء» الخطيئة - 55 - ثم يوضح أن تشرحيته أقرب إلى منهج "رولان بارت" التشرحي لأنه لا يشغل نفسه بمنطق النص (وهو شيء لا يعنى الدارس الأدبي بحال). ولكن ما لم ينتبه له الغدامي هو أن التفكيكية أو التقويضية سواء عند دريدا أو بارت أو غيرها من الغربيين تستهدف بالدرجة الأولى وضعية الإنسان في العالم وعلاقته بالمقدسات والمرجعيات والماورائيات والقيم، وفي مجال الأدب بالضبط يعني سقوط الذات المتكاملة

الاستراتيجية سيتم الكشف عن الأنساق الثاوية في عمق الذهنية/ الثقافة البشرية ككل وليس العربية فقط، والتقليل من خطورتها الرمزية التدميرية، وإعادة أنسنة الثقافة باستمرار، وفك الحصار عن العقول والنصوص والخطابات، وتحويلها إلى فضاءات للتواصل الفعال والحوار الإنساني الخلاق، بدلاً من كونها فضاءات مثقوبة أو ملغومة أو قنوات لإلغاء الآخر وقهره وإقصائه والحط من قيمته، أو أجنداث للرجسية والسلطوية والهيمنة وكل أشكال الترععات الأمبريالية.

والتفكيك/ التشریح عند "الغدامي" يبدأ بمحاولة تعرية الأصول اللغوية للمفاهيم، وتفریغها من الشحنات الثقافية التي علقّت بها حتى صارت تعدّ أصولاً، فهو في جوهره عملية فكرية نقدية مركبة تنطوي على جانب (ايتيمولوجي - جنيالوجي)، وعلى جانب سيميولوجي (تفكيك المنظومة العلاماتية الرمزية)، ثم على جانب سيكولوجي (تفكيك الوضعيات الانفعالية) ويمكن أن نلخص العمليات المحورية للتفكيك* كالآتي:

1. قدرة الناقد على الفرز والتمييز بين ما هو فطري/ طبيعي وبين ما هو ثقافي/ نسقي/ عنصري، والتمييز بين الجميل الإنساني والقبيح المتخفي في ثوب الجميل، والمركزي والهامشي، والإيجابي والسليبي.

2. ربط الظاهرة أو الفكرة أو القيمة أو المفهوم المتجلي في مصطلح بامتداداته (ها) المعجمية (أو حقله (ها) المعجمي)، ومحاولة اكتشاف التحريفات والتشويهاات والانزياحات التي لحقت به (ها)؛ كالزيادات والإضافات، والتعليقات،... مثل كلمة (حسب) حيث تنامت معانيها من مجرد العدّ والتقدير من عدّ الرمل وحسب الحصى ومن حساب المال إلى معاني المجد المنتقى، حيث صار الحسب هو ما يحسبه المرء من مفاخر آباءه وأجداده.

واختيار مفهوم الهوية الشخصية والفنية، والتفكيك باختصار في مفهومه الكلي هو عملية تفويض ظاهرة الإنسان وكل أساس مرجعي للحقيقة واليقين — كما يقول المسيري في كتابه (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) — ص 162.

* يظهر الغدامي في كتبه الأخيرة مستفيداً من التفكيك كإجراء منهجي تقني ضمن سياق النقد الثقافي، وهو لم يورد هذه الخطوات التفكيكية هكذا في كتبه بالتفصيل، وإنما نحن الذين اجتهدنا في تتبع معالمها عبر كتبه وقمنا بترتيبها وتنظيمها على هذه الشاكلة.

3. الانتباه للاستبدالات التي تحدث للظاهرة/ الفكرة/ القيمة/ المفهوم، فهي دائمة التمظهرات والتجليات؛ فكلما ينتهي دور وجه أو صورة إلا وينبثق وجه آخر جديد؛ قبيلة/ طائفة/ مذهب.../ فالمشكل، دائما، قابع في الرؤية والاستعمال؛ إذ يمكن أن تتغير الأدوات والوسائل والألبسة ولكن كيفية الاستخدام واحدة.
4. اكتشاف المفاهيم العميقة التي تتحكم دوما في حراك الإنسان الثقافي، مثل مفهومي الأصل والتمايز، فالإنسان دائم الاختراع لحكايات الأصول والتفوق على أخيه الإنسان.
5. الانتباه إلى سلطة البعد التداولي والتواصل للغة والثقافة، لأن من سماته التكرار والثبات والديمومة، وهو ما يؤبّد النسق.
6. فك الارتباط بين الاسم والمسمى، وفضح سلطة التسمية، وبين (المقولات/ الشعارات) و(الوقائع/ الأحداث)، وكشف جانبها الاختزالي، وكذلك الأمر بين النصوص الأصلية والنصوص الشارحة.
7. إعادة النظر في المراتبية الهرمية *héirarchie* للمجتمعات والمؤسسات ومساءلة معايير التصنيف والترتيب التي تستضمها النصوص/ الخطابات.
- ويحاول "الغدامي" بلورة مفهوم "الثقافة القرآنية" كنظام معرفي وقيمي سلوكي مجاوز لكل الأنظمة الثقافية البشرية النسقية التي أهدرت إنسانية الإنسان، وزجّت به في أتون العنصریات والإثنيات والقوميات والإيديولوجيات.
- وهذا المفهوم يقوم على رؤية أنثروبو- سيميولوجية عميقة تؤكد على أهمية الكائن الإنساني بشكل مطلق، كما أكد على ذلك القرآن الكريم في صيغة التكریم الإلهي للإنسان وتفضيله على بقية الكائنات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ - الإسراء/70- ولا ريب أن «التأويل العميق للنص القرآني يؤدي إلى استنتاج أن القرآن له برنامج قوي في التعامل مع ظاهرة الثقافة. وبعبارة أخرى، إن القرآن

يعتبر البشر بأهم كائنات رموزية ثقافية في العمق.¹ وما يجمع هذه الكائنات البشرية هو تلك الروح العرفية/ التعارفية، وهي الأصل الكوني للوجود، وكل ما عداها فهو عارض وطارئ، فـ «أي تكوين بشري هو تكوين عُرفي/ تعارفي، يحتزن منظومة رمزية له ويُحسّ بالانتماء إليها، وهذه سمة يشترك فيها البشر - كل البشر-. وهذا هو المعنى العميق للآية بنصّها الدقيق: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، وليست منظومة العلامات الثقافية من مثل الوشم عند البادية إلى العَلَم (الراية) وما يتبعها من علامات تمييزية لشعب عن شعب ولتكوين عن تكوين، ليست هذه كلها سوى تجليات لشرط التعارف، وأنت إذا رأيت وشما أو رأيت راية فإنك ستعرف ما وراء هذه العلامة وستقيم حقّ التعارف. وإن من مسميات الراية أو العلم البيرق، وذلك لأنه يبرق في الأفق مشهرا صفة التعارف بين المتعارفين.²

ولقد كان الشعر، كما يرى "الغدامي"، في نشأته الأصلية خطابا ثقافيا تعارفيا يقوم على تفاعل وجداني اجتماعي، ويشيد بقيم الخير والعدل والحرية والجمال ويؤسس للشرط التواصلي البشري بما هو جوهر البنية العمرانية*؛ «بدءا من صلة الأرحام وهي الخلية الأولى لبناء العائلة وامتدادا إلى إقامة حقوق التكافل الاجتماعي والبنوي الذي هو شرط لبقاء النوع وحمايته.³

ولكن الذي حدث بعد ذلك هو أن الشعر «انحرف في بعض ممارساته ليكون نقيضا لشرط

¹ محمد الذوّادي، المقدّمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (بيروت)، ط 1 (2010)، ص 121.

² عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 89.

* يؤكد الغدامي في هذا السياق أن الثقافة العربية تنطوي على قطاع شعري هام يؤسس لهذه المفهومية التعارفية تمتدّ مما قبل الإسلام، وحين مجيء الإسلام رسّخها أكثر. فالشاعر الجاهلي (مثلا)؛ المثقب العبدى يقول:

أكرم الجار وارعى حقوقه إن عرفان الفتى الحرق لكرم.

ويقول الخطيب في بيته المشهور: من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العُرف بين الله والناس.

وهناك أشعار كثيرة تنطوي على هذا الحقل الدلالي [التعارف]. ويرى الغدامي أن محاولة تتبع هذا الحقل الدلالي والتنويه بقيمته والتأسيس الكلي له في ضوء الثقافة القرآنية هو ما سيواجهه فعلا نسقنة الثقافة. - ينظر: القبيلة والقبائلية، ص [91-93].

³ المصدر نفسه، ص 86، 87.

التعارف، وجاء فن الهجاء ليكون خطابا سلبيا من داخل خطاب إيجابي، وبذا صار نقيضا ثقافيا يحرف الوظيفة الجمالية الأصلية، وكذا هو الشأن مع أي تكوين اجتماعي هو في أصله وجود طبيعي له مسبباته وله ظروفه الصحيحة، ولكنه يصاب في مرحلة من المراحل بعلّة من العلل الثقافية ويصير خطابا في الهجاء بعد أن كان شرطا للبقاء.»¹ ويتحول إلى سياسة تناكزية بدل السياسة التعارفية، وهذه التناكزية في عمقها ترتبط بالجانب الثري من الحياة، كما يرى "إدغار موران"؛ أي الجانب الغريزي المصلحي من الإنسان الذي يجعله يتشبّث بقوة مصالحه وأهدافه المادية، خاصة في اللحظات التي بدأت الجوانب التقنية والوسائلية والمدنية تتراكم بتقدم الحياة الإنسانية وتشيئها، وتظهر صيغة العيش بالطريقة الميكانيكية، وتضخم العالم التقني-البيروقراطي، وبداية تجاوز الزمن الطبيعي إلى الزمن الصناعي، وهذا كلّ على حساب تدمير الجانب الشاعر التشاركي/ التعارفي الجماعي. إنه غزو نثري مضاد للشعر، وتغييب مقصود لـ «la vie الحقيقية» التي تقوم على الوعي الكامل بالحاجيات الشعرية للكائن الإنساني؛ الأمن، المؤانسة، الطمأنينة، الإخاء، الحرية، المساواة، العدل...²

وعلى هذا الأساس، «فالإنسان يقطن الأرض بشكل نثري وشاعري، والحياة الإنسانية منسوجة بالنثر والشعر. والحياة النثرية تتكوّن من مهام عملية، وفعلية، وتقنية وعقلانية، وتجريبية، والشعر- إذا حدّدناه أنثروبولوجيا، وليس فقط أدبيا- يشكل نمطا من الحياة في حضن التشارك والحب والمتعة والحماسة والإعجاب والتشارك والتمجيد... والحالة الشعرية هي حالة «ثانوية»، لكنها تكون دائما حالة أولية من وجهة نظر وجودية.

تشكل الحالة النثرية والحالة الشعرية قطبين مؤسسين لذواتنا، وكل قطب ضروري للقطب

¹ عبد الله الغدامي، المصدر السابق، ص 87.

² ينظر: إدغار موران، نحو سياسة حضارية، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، الملحق الثقافية السعودية (فرنسا)، ط1 (2010)، ص46، 47.

الآخر: ولو لم يكن هناك نثر، لما كان هناك شعر.¹

فالرؤية الإستمولوجية التركيبية، مع "موران"، تؤسس لسياسة إنسانية حضارية تستوعب الإنسان في كليته، في طبيعته وثقافته؛ فالجانب النسقي المحكوم بالنثري يلفه الجانب الشعري الفطري، ويدخل الشعري والنثري في تفاعل وحوار خلّاق يولّد وضعية التوازن الثقافية الحضارية، أو ما يسميه "موران" بـ ((سياسة جودة الحياة politique de supériorité de la vie)). وهذه الأخيرة تتجسّد « في رغد العيش في المعنى الوجودي وليس فقط في المعنى المادي. وهي تفيد جودة التواصل مع الغير، والمشاركة العاطفية والودودة، وبطبيعة الحال لا يمكن للسياسة خلق ما يعيشه الناس وخلق ما يشعرون به... بإمكان السياسة ومن واجبها إقصاء الأسباب العمومية للتعاسة (الحرب، المجاعة، والاعتداءات)، ولكن ليس بإمكانها خلق السعادة... إنها تعني كذلك السماح للحياة بالتعبير عن ميزاتهما الشاعرية بمنع الاكتساح الرمادي للنثر.² وأكثر من هذا يجب الانتباه إلى أن ظواهر «التجانس والتنميط وتلاشي الهويات تميل إلى القضاء على التنوع الثقافي وإلى إتلاف الجذور. وتميل أزمة التقدم وأزمة المستقبل والطابع اللايقيني للغد إلى اختزال الحياة في العيش عيشة الكفاف القلق. لم يعد الحاضر مغدّى بالمستقبل. هناك حاجة لإعادة التأصيل والرجوع إلى الجذور، وهي حاجة ينبغي استساغتها. والتأصيل الماهوي هو التوجّه العالمي المعمّم للأزمة التي يعيشها العالم [اليوم].³

وهذا هو بالضبط ما تؤكد الثقافة القرآنية، فلقد جاءت الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ « لتضع الشعوب والقبايل في مواجهة مع أهم قيمهم الثقافية ليروا أن هذه القيمة لا تسمو ولا تتم إلا إذا صارت قانونا في العمل والإنتاجية السلوكية والخلقية فتكون للتقوى وليس للمباهاة، وتكون الأفعال بما إنها منظومة عقلانية عملية وسلوكية، ويبقى

¹ إدغار موران، نحو سياسة حضارية، ص45،46.

² المرجع نفسه، ص44،45.

³ المرجع نفسه، ص48.

للشعوب والقبايل حَقَّها الطبيعي في تنظيم معاشها حسب قوانين بنوية كضرورة حياتية مبدؤها التعارف، بكل معانيه وتجلياته، ولكن هذا بما إنه قانون وجداني/ اجتماعي لا يكتمل إلا بقانون عملي/ عقلائي، وهو أن الأفعال هو الأفعال. وهذا هو الثراء النفسي القيمي الذي هو بناء للنظام الأخلاقي وللنظام المعاشي للثقافات والأفراد قبائل وشعوبا.¹

واستراتيجية التفكيك عبر الثقافة القرآنية/ التعارفية هي التي تكشف عن أن هناك «نوعين من الأصول؛ أحدهما الأصل الفطري ويمثله المنشأ الواحد، وهو أصل طبيعي عام ولا تمييز فيه، والثاني أصل افتراضي يقوم على أعمال عناصر الاختلاف وجعلها ميزة وليست مجرد سمة تكوينية، وبما إن آدم مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار، فهذا يعطي مفتاحا للدعوى بأن للاختلاف مغزى ثقافيا يختلف عن الشرط الطبيعي ويمنح فرصة للادعاء بالتمايز، ومثله يأتي اللون حيث يجري تمييز تفريعي بين الأشقر والأصفر والأسمر والأسود، ويتوارى الوعي بالسبب الظرفي والطبيعي ويحل محله تصوّر ثقافي بالتمييز. وهنا يلعب الأصل الافتراضي دورا خطرا في تناسي الأصل الفطري وإحلال أصل بديل تصنعه الثقافة. ولذا صار مفهوم الأصل معنى جوهرية في أي ثقافة وعند أي مجموعة بشرية.»²

وهنا تظهر قوة النظرية التفكيكية وقيمتها الإبستمولوجية - كما يرى "كريستوفر نورس" - فهي ذات فعالية عقلانية تنويرية تنطوي على قدرة كبيرة للنفوذ إلى عمق المحكي/ الخطاب الإنساني التاريخي وكشف المنطق المزدوج للسرد، وفك الارتباط بين الشكل التخيلي للخطاب والأصل المعرفي للخطاب، والتمييز بين الغائية المتعالية والغائية التخيلية (الافتراضية) المحكومة بآليات واستراتيجيات الحبكة الفني³. ومن هذا المفصل التفكيكي تظهر أعتى مشكلة واجهتها البشرية منذ

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبايلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 94، 95.

² المصدر نفسه، ص 260.

³ ينظر: كريستوفر نورس، التفكيكية (النظرية والتطبيق)، تر: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار (سوريا)، ط 1 (2008)، ص 216، 217.

القديم، وزادت حدتها أكثر في يومنا هذا، وهي مشكلة تواصلية خطابية تتعلق باستعمال النصوص l'utilisation du textes وسياسات تأويلها، أين يستطيع النسق المضممر ممارسة مخاتلاته بقوة، يقول "الغدامي": «... والحق أننا سنجد في النصوص الدينية شواهد كثيرة تظهر فيها القبيلة والموقف منها، وتعدّد هذه النصوص مع ما يصاحبها من تفسيرات مبكرة تغري كل باحث عن حجة تسند رأيه وتعطيه دافعا لمواصلة البحث، على أن المحرك الرئيس في هذا كله هو ما يضمّره الباحث من رغبات عقلية ونفسية تجعل القراءة في غالب أمرها بمثابة الإسقاط وتكون رغبة في الاستعانة بالنص لتعزيز الرأي، ولا تكون بحثا موضوعيا صادق النية في التسليم بمعطيات البحث ونتائجه، وهذا ما يجعل الأمر مهما، حيث سنرى عقول الناس في حججهم وفي ما يسوقونه من برهنة يرون أنها تعين على تفسير النصوص وفهمها، وفي هذا أدبيات كثيرة اجتماعيا وسياسيا وفكريا، ونحن كبشر نستعين بالنصوص التي تتفق مع تطلعاتنا العقلية والنفسية، ولا ننكر النصوص المخالفة لنا، بل نأخذ بتأويلها والالتفاف على معانيها، وهذا يحدث بنية صادقة ومخلصة ظاهريا، ولكنها تنطوي على مخاتلة نسقية فتاكة، وهو أمر يحدث بالضرورة علينا جميعنا، مهما زعمنا من حيادية وموضوعية.»¹

ولقد أشار "أمبرتو إيكو"، بهذا الصدد، إلى التفريق ووضع الحدّ الإبستمولوجي ما بين استعمال النصوص أو استخدامها استخدامًا حرًا، باعتبارها منبها من منبها التخيل واستراتيجية رغوية خبيثة، وبين تأويل النصوص الذي يقوم على نظام قرآني مستوعب للحقل الدلالي الإجمالي للنصوص ومساراتها التداولية². فهناك فرق بين استراتيجية فكرية تقوم على الاقتطاع، والاستبعاد والاستحواذ، وغيرها من الآليات القرائية التجزيئية الماكرة، واستراتيجية فكرية تقوم على الموسوعية وفهم السياقات والمقامات والحيثيات والجدل والتركيب.

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص75، 76.

² ينظر: أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية (التعاقد التأويلي في النصوص الحكائية)، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1996)، ص73، 74.

ولا شك أن عملية استعمال النصوص ضمن الحراك الإيديولوجي للنشاط الخطابي يؤدي إلى سلسلة من الفصامات والشروخ في أنظمة المعرفة والحقيقة، الأمر الذي يخلق اضطرابات وتوترات في حياة المجتمعات والأمم. أما التأويل الإيستيمولوجي الموسوعي فهو الذي يخفف من وطأة النسقنة الثقافية، ويخلق الانسجام بين البنى المعرفية، وينظم/ يوطر عمليات التفاعل الحوارية بين سياسات الحقيقة؛ إذ «إن وحدة البنية المعرفية لأي ثقافة من الثقافات تأتي من وحدة رؤيتها الكونية ووحدة جوهرها الحضاري الذي تنضوي في إطاره نظم معرفية مختلفة، وقد تتباين في بعض مفاصلها لكنها تنتج في المحصلة رؤية واحدة للكون والطبيعة والمخلوق والخالق وعلاقتهم بعضهم ببعض، بما ينعكس على فهم التراتبية الكونية ونظام العلاقات الاجتماعية والسياسية ومنظومات القيم الفردية والجماعية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية وأنماط العلوم النظرية ومناهجها. إن تعدد النظم المعرفية هو قضية طبيعية، وهي ليست حكراً على الثقافة الإسلامية وهذا أمر معروف في كل الثقافات، وقلمًا تخلو ثقافة من ثقافات الشعوب المختلفة من تجاور المنظومتين البرهانية والعرفانية، أما المنظومة البيانية فهي قد تطورت ونمت إلى أبعد الحدود في الثقافة الإسلامية بحكم مكانة النص في هذه الحياة الإسلامية... والنظام المعرفي البياني هو كذلك لأنه يتعامل مع نصوص (القرآن والسنة) من أجل استنباط أحكام فقهية وعقدية، ومن ثم فهو محكوم [بـ] اللغة ومرتبطة بها ومن غير المعقول أن يهمل النص ويلجأ إلى العقل مثلاً لتقرير أمور العقيدة والفكر، وهو إن فعل ذلك يكون قد قدم لنا وجهة نظر فردية ولم يقدم لنا قواعد شرعية»¹

وفي ضوء هذا التصور تتأسس جدلية محورية بين النص المعرفي والمعرفة النصية التاريخية، وبين الأنظمة النصية القرآنية والأنظمة النصية النسقية أو، كما يقول "الغذامي"، بين (المنظومة النصية/ الثقافية التعارفية) و(المنظومة النصية/ الثقافية التناكورية العنصرية)، مما يولد تدافعا درامياً يعبر عن طبيعة الحياة الدنيا وقيمتها. وهو في هذا يطور أطروحته الأولى حول الشاعرية/ النصوصية/

¹ محمد عادل شريح، فكر التأصيل (المنهج والفلسفة)، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2011)، ص142،143.

التناسية، ليلور مفهومية الثقافة القرآنية. فهذه الأخيرة تقوم على مصفوفة matrice من
الوحدات الدلالية المتراكمة عبر نواة «التعارفية» مما يجعلنا نستحضر هنا أطروحة "أمبرتو إيكو"
حول «الميسوم sémème باعتباره نصا كامنا والنص باعتباره توسيعا لميسوم واحد
(hyper-sémème)»¹.

يقول "الغدامي" في هذا الصدد: «تأتي النصوص بوصفها تأسيسا مفاهيميا وأخلاقيا تبني روافد
الثقافة، وكما رأينا الآية التأسيسية في رسم سلم القيم ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وهي آية
يتمدد معناها عبر نصوص كثيرة في الحديث، وفي مقابل ذلك نجد نصوصا شعرية من إنتاج ثقافة
القبيلة وهي أيضا تحمل معاني تتفق في منطقتها المفاهيمي والمسلكي الافتراضي تتفق مع منطق الآية
والحديث، وسيجاور ذلك كله نصوص أخرى تخالف ذلك كله وتؤسس لمعنى نسقي متشعرن
(قبائلية نسقية). ومن الأحاديث قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : {لا عقل كالتدبير ولا
ورع كالكف ولا حسب كحسن الخلق}. (ابن ماجه 4271)... وفي هذا تحرير لمفهوم الحسب
وتخليصه من ثنائية الحسب/النسب، وجعل الحسب قيمة بإزاء تأسيسية أخرى هي العقل
والورع... ولسوف نجد نصوصا شعرية تتجاوب مع هذه المعاني وتكامل معها، من بينها قول

"عامر بن الطفيل":

إني وإن كنت ابن سيد عامر وفي السرّ منها والصريح المهذب
فما سوّدتني عامر عن وراثته أباي الله أن أسمو بأب ولا أب

... ولكن الثقافة تقول شيئا آخر بجوار ذلك، ولدينا مثال ناقض وناسخ حيث نقرأ في الحماسة

قول شاعر سماه أبو تمام "قريط بن أنيف":

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

¹ أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ص 26.

قوم إذا الشرّ أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا.¹

وهكذا، عبر هذه المنهجية النصويّة التشرحيّة، يحاول "الغدامي" تبيان الصّراع الأزلي بين القيم القرآنية والقيم النسقية، وأن الإنسان بحاجة ملحة إلى تشرب هذه الثقافة القرآنية كي يواجه البرامج الأيديولوجية المنسقنة. ولكن يبقى دائما، كما يرى، «في الثقافة بعامّة وفي الخطاب المفرد كذلك صيغا متصاحبة، وجه منه مثالي وقيمي، وآخر نسقي، ونجد أن النسقي هو ما يحسم الموقف، والمثالية الدينية ومعها المثالية الأخلاقية لا تقوى على مسح الشرور البشرية، وتظل الأنساق تفعل فعلها، وإن اختفت حيناً ظهرت حيناً آخر وبأشدّ مما كانت عليه، وكأما تنتقم لزمان انكماشها وركودها وتعوض عمّا فاتها، في لعبة أزلية مستديمة.²

ومن ثم يبقى الإنسان بحاجة دائما للثقافة القرآنية كي «يعيد النظر في رؤياه للإنسان والعالم والكتابة. ولن تكون هذه الرؤيا إلا كونية وإنسانية. لن تكون إلا مزيدا من الاتجاه نحو الإنسان بوصفه إنسانا، فيما وراء كل عرق ولون، وفيما وراء كل انتماء. ولن يكون فيها فرق بين الإنسان والإنسان إلا في عمق التعبير عن هذه الرؤيا، وفي غناه وفرادته.³

والثقافة القرآنية حاضنها «نص- دعوة إلى كتابة جديدة برؤيا جديدة هي كتابة... (المجاز في اتجاه الآخر)، بالمعنيين اللذين تتضمنهما هذه الكلمة: العبور إلى الإنسان، والتعبير عن هذا العبور بأحسن صورة.⁴ وفي ذلك تطهير للأنفس والأذهان والألسن والأفلام من أدران الأنساق المضمرّة.

¹ عبد الله الغدامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص [95_97].

² المصدر نفسه، ص 99.

³ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب (بيروت)، ط2 (2010)، ص 36.

⁴ أدونيس، المرجع السابق، ص 36.

خاتمة

تأتي الخاتمة كفضاء معرفي يكشف عن أهم النتائج التي تمخّض عنها منطوق البحث، وكإمكانية - أيضا- لفتح أفق التفكير من جديد في مسكوت البحث. وهذه مجمل النتائج التي توصلنا إليها:

أزمة النقد العربي الحديث والمعاصر قائمة في عمق النموذج الذي يستصعبه أو يتمركز حوله أو يتمترس خلفه؛ إذ لم يستطع لحد الآن إبداع المكونات المفاهيمية لنموذجه هو وتفعيل علاقاتها الداخلية (المعرفية/ السيميائية)، والخارجية (السوسيو تاريخية)، وامتلاك الجرأة على فك الارتباط الدوغمائي بالنماذج الأخرى. فالنموذج الحقيقي لا يُستنتج إلا في أرض الذات، ولا ينمو إلا في مجالها التداولي، فيتلبّس بقضاياها ومشكلاتها وطموحاتها وآمالها، ولا يستورد جاهزاً.

إنّ الأزمة في صميمها أزمة إبستمولوجية تتعلّق بتهلّهل المنظومة المعرفية للذات في مواجهتها لموضوعها، وقصور الوسائل المستخدمة في الولوج إلى عالم الموضوع الشائك (المصطلحات/ المفاهيم/ الإجراءات، الاستراتيجيات، المنهجيات...)، بل وانعدامها في كثير من الأحيان، نظرا لغياب الحسّ الزمّني، وضعف الوعي الإشكالي الذي يولّد الرؤية النقدية ويشحذها ويفتحها على آفاق جديدة غير معهودة.

لقد جسّدت معضلة (المقدّس) بالنسبة للعقل العربي عائقا كبيرا ولحظة تأزم أساسية في البراديجم البلاغي وفي الموقف الفكري العام، منعتة من إحداث نُقلات نوعية في تاريخه الفكري والأدبي والثقافي الحضاري بشكل عام، خاصة لما انتقلت من فضائها الإلهي (دائرة الوحي المطلق) وأسقطت على المجال البشري (النّسي). بحيث تحوّل المنتج البشري إلى مرجعيات مقدّسة لا يمكن تجاوزها.

إنّ ما حدث من انتكاسات للفكر النقدي العربي الحديث والمعاصر (طه حسين وجيله، وما بعده) هو نتاج غياب الروح المفهومية التي تنبثق من عمق الاتصال بالنص المعرفي.

فبالرغم من امتلاك هؤلاء النقاد للحسّ المنهجي العقلاني، إلا أنهم أسهموا - بطريقة أو بأخرى- في تفكك النص المعرفي وتذويب كيان الخصوصية العربية في الآخر الغربي. -مشكلة العقل العربي ليست مشكلة مرجعية - كما يرى معظم النقاد- وإنما هي - في الصميم- مشكلة تأويل المرجعية، والاصطدام بعوائق تطبيقاتها.

كما أن صفة ((التجزئية)) التي تطلق اليوم على هذا العقل كائنة على مستوى الإجراءات والتقنيات وآليات التطبيق والتحليل، وليست على مستوى المرجعية (كرؤية خام)، أي أنها لا تكتنف الرؤية القرآنية كمرجعية مؤسّسة للوجود الإنساني وغاياته ومآلاته، بل هي تعتور كيفية فهمه وتطبيقه وتعامله مع هذه المرجعية، ومقدار الاقتراب أو الابتعاد عنها، الأمر الذي ولّد خللا واضطرابا وتشويشا في بنية الموقف الفكري والنقدي والإبداعي.

هذا بعكس الفكر الغربي الذي يعد فكرا إجرائيا وتطبيقيا وعمليا بامتياز - خاصة مع بدايات عصر الأنوار إلى يومنا هذا- وتركيبا على مستوى المفاهيم الإجرائية، ولكنه لم يكن في أي لحظة من لحظاته التاريخية تركيبيا على مستوى الرؤية، فهو في هذه الحالة يمارس اختزالاً معرفيا وثقافيا وحضاريا لمكوّنات أساسية في فهم الوجود والعالم وإعطاء معنى وقيمة للوجود البشري. إن معضلة قائمة على مستوى المرجعية بالضبط (المصدر الثابت والمقدّس والمتعالى)، فحدود مرجعيته الوضعية ليست مستقرة أبداً.

-إن معضلة الحصرية والتجزئية هي إفراز لطبيعة العلاقة بين النظرية كإطار مرجعي؛ فكري وفلسفي يرسم رؤية الإنسان للوجود والظواهر والقضايا. والمنهج كإجراءات وآليات تطبيقية لمبادئ تلك النظرية. وكلما كان هناك خلل في أحد عناصر النظرية ومكوّناتها المحورية انعكس ذلك على مردودية المنهج، وبالتالي على كيفية تفسير وتأويل النص.

- إنَّ الأخذ بالتعددية المنهجية كبديل عن الحصرية ليس معناه مجرد تكديس للمناهج والمقاربات، بل هي رؤية معرفية تقرب بين المناهج في إطار ناظم منهجي منطقي ينظم كيفيات حوارها وجدلها وتطعيمها لبعض البعض.

ولكي يأخذ المنهج مفهومه، ويستعيد فعاليته ومقدرته القرائية والإقرائية يجدر بالناقد أن يتتبع صياغة سؤالية تنسجم مع إمكانياته الأنطولوجية وقدراته الإبيستمولوجية وأفق الأسيولوجي، فهو بحاجة إلى السؤال المسؤول الذي يحرره من التبعية والسلبية والأتكالية، ويجعله يفحص وينقد وضعه وموضوعه، ويمنحه القدرة الخلاقة على استشكال المفاهيم وإنتاج النظريات وفحصها وتحيينها وبلورة المناهج ومحاورها.

- إن مجالنا التداولي الثقافي اليوم هو بحاجة أكثر إلى التأسيس المعرفي الكلي والمرجعي لإعادة بناء كيان النص المعرفي وتشكيل النموذج الوجودي الرؤيوي عبر اكتشاف الحلقات المفقودة في سلسلة التواصل التاريخي الحضاري بين محصلة العبقريّة العربية القديمة وطموح العقل الإنساني المعاصر للتحرر من كل أشكال الأمبريالية الطاغية والسعي الدؤوب للخروج من لحظة التفكيك إلى لحظة التركيب. فالخلل اليوم هو في الزجّ بالمعرفي في أتون السلطوي والدفع به إلى مرحلة العدمية ما بعد الحداثيّة.

- إن مفهوم العقل النقدي الأدبي العربي المعاصر ليس مجرد مفهوم واصف يحاول أن يكشف عن وجود هذا العقل في الفكر الأدبي العربي المعاصر، أو عدم وجوده. ولكنه - بالدرجة الأولى - مفهوم إشكالي يشتغل على تفكيك البنى المعرفية الكامنة في عمق المفاهيم التي تحرك الآلة النقدية وهي تتجه صوب الظواهر الأدبية والاجتماعية والثقافية، وفكّ ارتباطات هذه المفاهيم بمرجعيات مخالفة تماما لطبيعة النصوص العربية الإسلامية. وهذا، في الوقت ذاته، عملية تنسيب للمفاهيم التي تُضفى عليها الصبغة العلمية اليقينية والنهائية، والكشف عن الرواسب الإيديولوجية والباتولوجية التي تنطوي عليها. كما يهدف إلى

إعادة تركيب وتحيين منظومة مفاهيمية نقدية تنسجم وطبيعة المجال التداولي العربي الإسلامي دون انغلاق أو تعصّب .

فالعقل النقدي هو:

عقل معرفي؛ إذ تتحدّد فيه علاقة الذات بموضوعها من خلال إطار مرجعي كليّ، تستمدّ منه قدرتها على الاستشكال والمساءلة والمفهمة والمنهجة والمراجعة والتنسيب وإعادة النظر. كما تستمد منه إمكانيات توليد المفاهيم وتكوثرها وتشجيرها وإعطائها مشروعيتها ومعقوليتها ضمن الأفق المنهاجي التركيبي لهذه المرجعية.

إنه عقل لغوي/ رمزي/ تأويلي؛ إذ يقوم بتفكيك لغة/ رموز المنظومات الفكرية أو النصوص والخطابات، باعتبارها تمثيلات للعالم، ويقرّ بأهمية اللغة/ الرموز في تشكيل الفكر وإعادة إنتاج الواقع وخطورتها في عالم الإنسان، ثم يعيد تأويلها ضمن أفقه المرجعي. إنه عقل حوارِي، تواصلِي/ تداولِي، ثقافي، يؤمن أن المعرفة الحقيقية نتاج التبادل والتفاعل والتعارف والثقاف، وبالتالي يقرّ بتاريخية الإنسان وتناهيه. ولكنها ليست التاريخية الحتمية التي تقمع كل تعالٍ وتجاوز إنساني.

لقد كشف البحث عن تجلّيين أساسيين للعقل النقدي العربي المعاصر، وهما العقل النقدي التحقيقي والعقل النقدي التشريحي.

فالعقل النقدي التحقيقي لدى الناقد المغربي "محمد مفتاح" بالدرجة الأولى هو عقل توليفي يقوم على خلق معادلة متوازنة بين ما هو بيولوجي وأثروبولوجي وميتافيزيقي على مستوى تعقيد التركيب الإنساني، الأمر الذي ينعكس على مستوى الإنتاج النصّي والخطابي والثقافي بشكل عام، وبين ما هو قديم وجديد على مستوى تعقيد حركية الزمن، وبين ما هو ثابت ومتحرّك أو بطيء وسريع على مستوى تعقد جدلية الزمان والمكان. وتظهر فعالية هذا التجلّي العقلي النقدي لدى "مفتاح" في تبنيّه للمنطق المتدرّج في المفهمة والمقولة وهذا التبني ليس مجرد مسابرة عمياء لما يُستجدّ في حقل المعرفة العلمية،

وإنما هو قائم على وعي إبستمولوجي عميق بخطورة صورية المفاهيم والمقولات وتحوّلها إلى أيقونات علمية مقدّسة. وبالتالي، وجب التعامل معها بمنطق مرّن يقوم على مراعاة مستوياتها ودرجاتها ومراتبها، وعلى إمكانيات مراجعتها ونقدها وتعديلها لتجاوز عقمها الصوري. ومفتاح في هذا لا يلغي مبدأ البساطة في مقابل مبدأ التعقيد، ولكنه يدرك أن لكل مبدأ موضعه ودوره الذي يقوم به على مستوى الفكر بشكل عام.

فتظهر الحساسية المفهومية عنده من خلال قدرته المعرفية على التدرّج المفهومي، وتشكيل المفاهيم ضمن إطار تصنيفي تراتبي محكوم بمراتب معرفية وإجرائية للمفاهيم، هي التي تضبط الهيكل العام للنظرية وفي الوقت ذاته تمدّها بنسغها الفكري. فالمفاهيم الكبرى والكليّة؛ كمفهوم العقل، والنص، والخطاب، والثقافة، والنسق هي التي تبني الإطار المعرفي للنظرية النقدية، والمفاهيم الإجرائية التي تدور في فلكها هي التي تكشف عن قدرتها التفسيرية؛ كمفاهيم: الانسجام، الدينامية، التشاكل، التباين، التناص، الثقاف، التوازي، التماثل، التناغم، وغيرها...

كما تمتدّ هذه الحساسية أيضا لدى الرجل في تأكيده على ظروف وملايسات نشأة المفاهيم، ومراعاة مختلف أبعادها، وخاصة الفلسفية والفكرية؛ كمصطلح/ مفهوم ((التناص)) الذي تعامل معه أغلب النقاد بطريقة ساذجة وسطحية، ولم يكشفوا عن أبعاده الفكرية والفلسفية التي ترتبط بفلسفات القطيعة والإبدال والابستيمي ونظرية الفوضى ونظرية العماء، وأطروحة موت المؤلف،...

وتظهر فعالية العقل النقدي التحقيقي، أيضا، في الوعي الإبستمولوجي العميق بأطر مرجعية مختلفة وأساسية بالنسبة للنقد المعاصر كي يطوّر قدراته التحليلية والتفسيرية؛ ومن أهم هذه الأطر: النظرية السيميوطيقية، نظرية الكوارث، نظرية العماء، نظرية الشكل الهندسي، نظرية الذكاء الاصطناعي، نظرية التواصل والعمل،...

ولكن ناقدنا لم يأخذ هذه النظريات بتفاصيلها ورسوبياتها الفكرية وخلفياتها العلمية الفلسفية المخالفة للمجال التداولي العربي الإسلامي، بقدر ما استعملها استعمال الناقد الواعي بإمكانياتها المعرفية وقدراتها الإجرائية ومحدوديتها في الوقت ذاته. فقد كان يستعمل هذه النظريات المتعددة لمحاورة النصوص والخطابات وفهم أبعادها ومستوياتها وتأويلها بما ينسجم وسياقاتها المعرفية والشكلية والوجودية، وكذلك يتخذ من هذه النصوص/ الخطابات معبراً أساسياً لمساءلة النظريات واختبار مقدرتها التفسيرية، واستشكال متانتها المعرفية للكشف عن بعض أوهامها الميتافيزيقية والصورية التي عادة ما تستلب خصوصيات النصوص والوقائع أيضاً.

كما يؤكد "مفتاح" على مسألة في غاية الأهمية تتمثل في قصور النظرية الواحدة في معالجة الظاهرة الأدبية كظاهرة سيميولوجية وسوسيوثقافية جدّ مركّبة. فكل نظرية تحتاج إلى دخول حلبة الصراع مع نظريات أخرى تتشابه معها في بعض الأبعاد وتختلف عنها في أبعاد أخرى.

وكل نظرية هي سيرورة وصرورة تنظير، وهي بنت سياقاتها العلمية والسوسيوثقافية، ولا يمكن أن تفهم إلا ضمن جدل الثابت والمتغير، والواحد والمتعدد، والمجرد والمجرّب، الأمر الذي يجعل الناقد يمتلك كفاءة التوفيق المعرفي بوجهه الصحيح الذي يقيه من مزلق التلفيق والتحريف.

تظهر قدرة المساءلة النقدية لدى "مفتاح" في تعامله مع مصطلح/ مفهوم القطيعة؛ إذ سعى للكشف عن جذوره الفلسفية العميقة ومرجعياته العلمية وسياقاته السوسيوثقافية ووضّح مستويات هذه القطيعة في التاريخ الفكري الغربي، وعن إيجابياتها وسلبياتها؛ فقطيعة "جان بودريار" تختلف عن قطيعة ميشال فوكو وقطيعة فوكو تختلف عن قطيعة كوهن أو باشلار، وأخطر مستويات القطيعة هي قطيعة ما بعد الحداثيين التي تقوم على مفاهيم الانفصال والانشطار والتشتيت والفجوة والعماء...

وعدم الانتباه إلى هذه الخلفيات هو الذي أوقع النقاد العرب في مطبات كثيرة ومزالق معرفية عديدة حينما تعاملوا مع مفهوم القطيعة بطريقة أفقية ساذجة.

ولقد استدرج مفتاح مفهوم القطيعة إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية استدرجا إيجابيا وفعالا حين خلّصه من رواسته الراديكالية، وأضفى عليه طابعا ديناميا لما استدرجه ضمن مفهوم كلي إجرائي وهو مفهوم ((التحقيب)) بغية فهم التاريخ الأدبي والثقافي فهما كلياً عبر جدلية الانفصال والاتصال، وبمنطق الاستيعاب والتجاوز. وهذا ما يتميز به النسق المعرفي التوحيدي.

-أما بالنسبة للعقل النقدي التشريحي لدى الناقد السعودي "عبد الله الغدامي"، فهو عقل نصوصي بالدرجة الأولى يعتمد على سبّر حركة الدوال؛ بدءاً من الصوت المفرد، فالكلمة فالتركيب ثم السياق الصغير (النص) وصولاً إلى السياق الكبير من خلال حركة تداخل النصوص.

وهذه النصوصية تعتمد على إبستمولوجيا تكوينية، تتجاوز الإبستمولوجية الصورية؛ إذ النص/ الخطاب انبثاق إبداعي متحوّل، لا يصوّر الخارج أو يحاكيه أو يستنسخه وإنما يعيد تشكيله باستمرار. وبالتالي لا وجود لواقع كامل ولا لنص كامل، لأن المعرفة ليست نهائية بل هي دائمة النمو والتطور. وهنا تظهر نسبية العقل النقدي التشريحي. وتأتي أهمية هذا التصور من كونه يضفي بعداً معرفياً على العقل النقدي، ويخفف من التزعة التجريدية الكليانية للعقل، ومن ثم تنسيبه عبر اختبار قدراته نصياً وخطابياً وثقافياً، وفي الوقت نفسه ضبط التدفق الوجداني للنصوص عبر الأطر المنهجية للعقل النقدي.

لقد بذل "الغدامي" جهداً كبيراً في سبيل تأسيس وعي نقدي تركيبى بالمصطلح/ المفهوم، وبلور سياسة منهجية تميّزه عن غيره من النقاد العرب، خاصة في كتابه: ((النقد الثقافي))، إلا أن جهده مازال يحتاج إلى استراتيجية تأصيلية، لا تكفي بإيراد النظريات والمناهج والمقاربات والتخریجات الغربية وتكديسها فقط، وإنما باستدماجها وصهرها في

بنية النص المعرفي التوحيدي الذي يحكم السياق القيمي الكلي للإنسان العربي المسلم وهذا ما بدأنا نلمسه في كتبه الأخيرة (ككتاب: القبلة والقبليّة أو هويات ما بعد الحداثة). ويبقى كتاب ((النقد الثقافي)) علامة معرفية أساسية في تاريخ المعرفة النقدية العربية المعاصرة، خاصة من خلال استثماره لمسألة الذاكرة المصطلحية التي اعتمد فيها على استحضار مختلف النظريات والمناهج والمقولات الفكرية والنقدية والأدبية والثقافية التي تجسد نقلة معرفية أساسية في تاريخ الفكر النقدي الغربي، وتؤسس للفعل النقدي الثقافي كفعل تحريري وتنويري يسعى إلى تشكيل ذائقة حضارية عقلانية بعيدة عن كل أشكال الدوغماتيات. فنجدنا أمام مفاهيم: التاريخانية الجديدة، تاريخانية النص، تنصيب التاريخ، تشريح الثقافة، دنيوية النص، الفعل الدال، مأسسة النص، نقد أنماط الهيمنة، النسق المضمر، صراع الأنساق، الرواية التكنولوجية، الأنماط الذهنية، أنظمة الحقيقة، ...

- ولكن الملاحظ على هذه النظريات والمناهج والمقولات والمفاهيم التي أوردها "الغدامي" أن منشأها من بيئات مختلفة عن البيئة العربية، وهو الأمر الذي خلق شرخاً كبيراً في الذاكرة المعرفية للمصطلحات يصعب لأمة إلا عبر عملية فكرية حوارية تأصيلية معقدة طويلة المدى، وليس بالطريقة التكريسية التي اعتمدها الغدامي.

- فالقضية المحورية هنا هي أهمية الوعي بمشروطيات هذه الثقافة الفكرية المفاهيمية والاقتران المصطلحي، والقدرة على الاستثمار الأمثل لها، وإلا أصبح الأمر مجرد عملية تخريب دلالي مبرجة للاشعور المعرفي للمنظومة الفكرية الثقافية، وصرفها - جذرياً - عن مقاصدها الكبرى.

- إن ما يقول به "الغدامي" في خطابه النقدي مهم جداً كشذرات معرفية، ولكنه يفتقد إلى التماسك المعرفي المنهجي الذي يعتمد على التدرج التحليلي، والتصعيد الفكري، ووحدة الروح التأويلية. لقد استعجل نتائجه، ولعل السبب الكبير في هذا الاستعجال هو خضوعه لسلطة النظريات والمناهج الغربية المحكومة بفلسفات القطاعات الجذرية التي ضلّته في

أحيان كثيرة، ولذلك وجدنا الرجل مرّة يقول بالقطيعة الجذرية بين النقد الأدبي والنقد الثقافي أو بين العقل البلاغي الجمالي والعقل الفلسفي، ومرة يقول بالقطيعة الحوارية التي تقوم على محاورة المعارف التراثية واستدماجها في البنية المعرفية الجديدة بغية تحقيق الإضافات النوعية أو ما يسميه هو بـ ((التعديلات الجوهرية)).

فالغذامي سلّم بوحدة المرحلة الثقافية كمرحلة كونية تخضع لنفس الأسئلة، ويوجّهها إطار نظري واحد، ومحكومة بآليات واحدة للنقد الذاتي، كما يأخذ بمفهومية ناجزة تمتد إلى العصر الإغريقي. هذا كله من أجل تبرير النقلة المعرفية من النقد الألسني إلى النقد الثقافي، أو من براديجم الأدبية (الشاعرية بمصطلحه) إلى براديجم الثقافية (التسقية). إنه يورد أقوال النقاد الغربيين بالتفصيل دون أن يسألها أو يستشكّلها أو ينظر في مدى ملاءمتها لسياق المنظومة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية، بالرغم من أنه يُشيد بالوعي النقدي والحسّ الانتقادي الذي تنطوي عليه هذه الأقوال والأطروحات، إلا أنه لم يستطع الإفادة منها فعليا وتحويل هذا الوعي إلى أداة ناجعة في تنسيب هذه القولات الغربية، وفتحها على مآزقها المعرفية.

يعتمد الغذامي كثيرا على البراديجم النقدي ما بعد الحداثي الذي يقوم بدوره على تاريخانية العقل النقدي ويسعى إلى استدماج الأبعاد الثلاثة المحورية؛ الإبيستيمولوجي والسيميولوجي والسوسيوثقافي، وصهرها في بوتقة التاريخانية النصومية، ولا شيء خارج النص (هكذا على الإطلاق؟!)، ولم يستطع مناقشة هذا المبدأ الكلي، والكشف عن مضمراته الايديولوجية. وبالتالي يقع في قبضة الحتمانية اللغوية التي تقتل روح التجاوز في الإنسان.

أخذ "الغذامي" بسيميولوجيا موسّعة ميّعت الحدود بين النصوص والخطابات ومستويات الثقافة، ورفض من خلالها كل أشكال المؤسسة، دون أن ينتبه إلى أن التسوية المطلقة بين النصوص/الخطابات، هو إهدار للشخصية المفهومية للثقافة، وأن إلغاء المؤسسة هو إلغاء

للقوانين والضوابط التي تنظم إنتاج النصوص وتداولها وصرفها وترجمتها. وهذه كلها من المزالق التي ورّطته فيها المقولات المغربية لما بعد الحداثة.

إن ((خطاب الأنساق)) - كما تبلور عبر البحث - هو نظام سيميومعرفي للقول النقدي، يؤسس نفسه كبديل عن ((خطاب السياق)) و((خطاب النسق المغلق))، ويقدم رؤية أكثر شمولية للظاهرة الأدبية تتجاوز منطق الثنائيات الميكانيكي؛ (الخارج/الداخل)، السياق/النسق)، (المحيط/النص)،... وتحرّر من المناهج العلمية الحصرية التي تريد أن تعلمن الظاهرة الأدبية والنقدية وتعزلها عن محيطها السوسولوجي والإيكولوجي، وتحوّلها إلى منظومة رمزية منكفئة على ذاتها.

فخطاب الأنساق المقصود تدرج ضمنه مجمل الكتابات النقدية العربية المعاصرة الممتدة من نهايات القرن العشرين إلى بدايات الألفية الثالثة، والمحكومة بهاجس الرؤية الإبستيمولوجية الكلية أو التركيبية التي تقطع مع مختلف الرؤى التجزيئية الحصرية؛ سواء العلمية أو غير العلمية والتي تختزل الظاهرة الأدبية إمّا في السياق (البيئة، حياة الكاتب وسيرته، وضعيات تاريخية، مشكلات نفسية،...) وإما في اللغة أو في الرمز أو غير ذلك... وهذه الرؤية هي نتاج الوعي بمحدودية المنهج الواحد أمام أبعاد الظاهرة الأدبية/الخطابية/الثقافية المتعددة والمعقدة، وفي الوقت ذاته اكتشاف قصور الجهاز المفاهيمي البلاغي الكلاسيكي وعدم مسابته لتطور الوعي الفكري والمنهجي بالظاهرة الأدبية وانفتاح شفرتها على الأنماط النصية والخطابية الأخرى وعلى كل مستويات الواقع الاجتماعي. -كشف البحث عن تجليين أساسيين لخطاب الأنساق، هما ((خطاب النسق المتعدد)) و((خطاب النسق المضمّر)).

وقد جسّد خطاب النسق المتعدد لدى "محمد مفتاح" منعطفًا نقديًا معرفيًا مهمًا، فقد استطاع أن يتجاوز مرحلة البلاغة الواصفة ومرحلة النقد الأدبي بمفهومه الجمالي الشكلي إلى لحظة النقد المعرفي الثقافي، وهذا بالعودة إلى التراث، والحفر في أنظمتها المعرفية، للكشف

عن البراديعم الكلي الذي كان يتحكم في مختلف الحقول المعرفية، وإعادة البحث مجددًا في علاقة البلاغة بالنقد وبالمنطق والفلسفة، للانتقال من طور التحليل الإجرائي للنصوص والخطابات إلى لحظة الكشف عن الثوابت المتحكّمة في الذهن البشري، من خلال التعرف على طرق الإبداع والاختيارات الثقافية والحوادث التاريخية والعلاقة بين مكونات المجتمع ومظاهر التماثل بين الثقافات لمعرفة الإنسان أكثر.

وما جعل خطاب النسق المتعدّد أكثر فعالية هو اعتماده على مفهوم إجرائي أساس هو: مفهوم الدينامية. لأن هذا الأخير هو الذي يحافظ على الانتظام والاستمرارية؛ إذ هناك ((حالات أولية)) أو ((نواة صلبة)) أو ((مورثات)) تحيل إلى وجود مركز جذب يتحكم في كل الصيرورات والحركات والسكنات، وهو ما يمنع مساراتها من الانحراف، فكلما برزت الفوضى واللاتنظام والعشوائية، فإن النواة أو المركز يقوم بدوره الجذبي الاتصالي والانتظامي.

وتقوم العلاقة بين مكونات النسق على ((الترباط الرخو))؛ فالأنساق المترابطة بشكل رخو تكون أكثر استقراراً من الأنساق ذات الترباط المحكم. فهذا النوع من الترباط المرن هو الذي يخلص الإنسان من كثير من الحتميات؛ البيولوجية، المحيطية، اللغوية،...، كما يتيح فرصة للغات وللنصوص والخطابات أن تتفاعل أكثر وتتطوّر.

إنها بلاغة الانفصال والاتصال التي يقوم عليها النسق المعرفي التوحيدي؛ فهي بلاغة تجعل النسق المعرفي يجمع بين الانغلاق والانفتاح؛ الانغلاق لحماية مراتبية النسق من التميّع والفوضى والاضطراب، ولحظة الانفتاح لحماية النسق من التصلّب والدوغمائية. ومراتبية النسق التوحيدي هذه تختلف عن مراتبية الأنساق الوضعية، كونها تقوم على علاقات عادلة بين (الله والإنسان والطبيعة) وهي لا تؤدي إلى القهر والإقصاء والاستبعاد ولكن إلى الاعتراف بحقّ كل موجود في الوجود، وإمكانية الرقي بموقعه إذا بذل الجهد الذي يستحق ذلك.

-استطاع "مفتاح" بلورة تحليل نسقي مركب للثقافة عبر الكشف عن انتقالات النصوص والخطابات بين الثقافات أو ضمن سياق الثقافة الواحدة وممارستها تواصلياً، مما يرسّخ أنساقاً ذهنية معيّنة ذات بعد رمزي وقيمي وجمالي أو ديني، أو سياسي، ويعطيها مشروعيتها ويضفي عليها طابعاً عقلائياً أبدياً، في الوقت الذي يهملش أنساقاً أخرى ويقصّيها.

ويلعب الخيال في كل هذا دوراً أساسياً في النسقنة باعتباره وسيطاً محورياً في عملية المثاقفة، وله أدوار إبداعية وتوصيلية وتواصلية، ولكنه أيضاً معقل للمفارقات والتناقضات. الأمر الذي يحتاج من الناقد بلورة جهاز مفاهيمي تحليلي معقد لتوصيف ونقد كيفية اشتغال الأنساق المعرفية والثقافية، وبغية تحقيق فهم مركب لمستويات المعنى والحقيقة، وممارسة التواصل بطريقة أكثر مرونة.

-وُفّق "مفتاح" - نسبياً- في تجاوزه للأطروحات المتطرّفة السائدة في الساحة الفكرية اليوم، عبر تشييد منهجية معرفية توحيدية تأخذ بعين الاعتبار أن التشييد النظري يهيمن على المعطى في ميدان البحث العلمي؛ إذ يمكن من إعادة صياغة المكونات والتحكم فيها وتوجيهها توجيهها ملائماً يخدم استقرار المجتمع ويؤدّي إلى ازدهاره المعرفي والثقافي. كما أنّ التشييد النظري ورؤاه المستند إليها يختلف من مجموعة إلى أخرى من المفكرين والنقاد والباحثين، بل ويختلف الباحث حتى عن نفسه حسب السياقات المشتغل فيها. فهي - إذن- منهجية تراعي الطابع النسبي للمعرفة، وتؤكد على دور الذات العارفة في بناء مرجعيتها، وليس تقديسها فقط، بل إعادة النظر فيها دوماً حسب الوضعيات المعرفية، والمتغيرات السيميولوجية والسياقات السوسيوثقافية.

-أما ((خطاب النسق المضمّر)) لدى "الغذامي"، فقد جسّد هو أيضاً منعطفاً نقدياً مهماً في مسار المعرفة النقدية العربية، ولكنه ليس بنفس التماسك الإبستيمولوجي لدى "مفتاح"، كونه اعتمد بقوة على المرجعيات الفلسفية ما بعد الحداثيّة الغربية، ولم يستطع مساءلة

مرتكزاتها المعرفية التي تحوّلت إلى رواسب باتولوجية أعاقَت الوعي الإستيمولوجي عند "الغذامي"، وجعلته يُسقط كثيرا من نتائجها على بنية الثقافة العربية. وتعامله مع مفهوم القطيعة بطريقة جرمية هو ما جعل نقلته المعرفية من مرحلة البلاغة والنقد الأدبي إلى مرحلة النقد الثقافي غير مقنعة.

كما أن تصور "الغذامي" لنسقية الثقافة العربية يكشف عن رؤية استلابية للإنسان، ويجعل من اللغة/النسق/المجاز/التاريخ بمثابة المبرمج الحتمي له، وكأن الإنسان لا طاقة له على مجاوزة هذا الوضع.

صحيح أنه يخضع - نسبيا- لسلطة هذه المقولات، إلا أنه مزود أيضا بقدرة ربّانية تجاوزية تجعله يتخلّص - نوعا ما- من سلطة هذه الحتميات.

-لم يتّضح بدقة مفهوم ((الشّعري)) ضمن خطاب النسق المضمّر، بالرغم من أن "الغذامي" يتحدّث بعقلية إستيمولوجية مقولاتية. ولكنه أحيانا ينسى موقعه الإستيمولوجي وتتحكم فيه روح انطباعية تشوّش على خطابه؛ إذ إننا وجدناه لا يميّز بين الشعر كمطلق كتابي، والقصيدة كتجلّ جنسي غرضي تاريخي للشعر، والشّعري كاستراتيجية سياسية للقصيدة، ولا ينبّه القارئ إلى الوعي المعرفي الذي يحرك القصيدة، والنظام السيمولوجي الذي تتخلّق عبره، والمحيط السوسيو تاريخي الذي تنوجد فيه. ثم إننا لم نجد تحليلا عميقا لكيفية انتقال النسق المضمّر من جيل إلى جيل، والاختلافات الكامنة في كل جيل، وآثار الزمان والمكان والإيديولوجيات، وغيرها... كما أنه لم يوضّح الفروق النسقية بين الخطابات ومستويات هذه النسقنة. والخلل النسقي الذي يتحدّث عنه "الغذامي" ليس في الشعر في حدّ ذاته، بل هو كامن في القصيدة كتجربة لغوية تخيلية تاريخية انبثقت في ظروف اجتماعية وسياسية تاريخية معينة.

-يظهر قصور التحليل النسقي لدى "الغذامي" من خلال تعامله مع النسق المضمّر كفكرة ثابتة، أو مخطط ناجز، دون الانتباه إلى حركيته الحلزونية التاريخية؛ (الصعود/الهبوط)،

(الضيق/التساع)، مما يجسّد النموذج الإدراكي الكامن الذي تفرّعت عنه متتالية نماذجية تتحقق تدريجيا في الزمان، ومن خلال عمليات نسقنة متصاعدة آخذة في الاتساع . ومن ثم، فإن معدلات النسقنة في المراحل الأولى من متتالية التاريخ الثقافي العربي تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة، فبعض ما كان ممجوجا وغير مقبول مثلا في صدر العصر الإسلامي أصبح مقبولا في العصر العباسي، وبعض ما كان مرفوضا في أوائل الستينيات صارا مفتخرا به اليوم.

-استطاع "الغذامي" تطوير خطابه النقدي في كتبه الأخيرة، من خلال وعيه بالمرجعية القرآنية ودورها المحوري في تطوير الرؤية النقدية؛ فقد بلور مفهوم ((التعارفية)) ليتجاوز من خلاله عقم الشاعرية النصومية، وبالتالي يرتفع إلى مستوى الجدلية المعرفية الكلية بين النص المعرفي والمعرفة النصّية التاريخية، وبين الأنظمة النصّية القرآنية والأنظمة النصّية النسقية، أو كما يقول، بين المنظومة النصّية/ الثقافية التعارفية والمنظومة النصّية/ الثقافية التناكربية العنصرية، مما يولّد تدافعا دراميا يعبر عن طبيعة الحياة الدنيا وقيمتها. هذه، إذن، أهم النتائج التي توصلنا لها، وهي نتائج نسبية، محكومة بمرجعياتنا واستراتيجياتنا المنهجية ومنظورنا المعرفي والوجودي، وقد اجتهدنا قدر الإمكان على أن يكون التحليل إبستيمولوجيا بعيدا عن التعسّف الإيديولوجي. ولكن رغم هذا، فإن البحث يبقى ينطوي على ثغرات وتوتّرات ومفارقات، ومسكوت عنه. وهو ما لا يخلو منه أي بحث. ولا شك أن القارئ سيلمس أن الطاقة النقدية للبحث كلها - تقريبا- وُجّهت نحو خطاب "الغذامي" أكثر من خطاب "مفتاح".

وهذا لا يعني انحيازنا نحو طرف معين، ولكنه راجع بالدرجة الأولى إلى القوة الإبستيمولوجية النقدية لدى "مفتاح"، وتشعب مصادره المعرفية (الرياضيات، الفيزياء، البيولوجيا، الموسيقى،...) الأمر الذي يجعله - ربما- قد يراوغ القارئ أو الباحث -

كحالنا- الذي ليس له باع طويل في هذه المجالات. ثم إننا لا نريد أن ندخل في مقارنات تفاضلية على الطريقة السطحية، فكلا الناقلين له مكانته وأهميته وتميزه.

-ومن أهم القضايا والأمور التي سكت عنها البحث لاعتبارات معينة، والتي نصوغها في شكل تساؤلات ضمنية أو مباشرة، قد نجيب عنها في المستقبل - إن شاء الله-، أو يجيب عنها باحثون آخرون، ما يلي:

-نقد استراتيجيات اختيار النصوص (المدونات القرائية).

-نقد سياسة التحقيب لدى "مفتاح".

-نقد التعامل مع المصادر البحثية وتشعب حقولها المعرفية.

-المقارنة بين المشروعين النقديين؛ مشروع مفتاح ومشروع "الغدامي".

-كيف يمكن أن تتطور ثقافة المشاريع النقدية في صيغتها المؤسساتية، ولا تبقى حبيسة

دائرة الأفراد؟

-هل سنشهد مشاريع نقدية عربية أكثر تطوراً ووعياً من المشروعين المتناولين بالدراسة؟

أم أن ثقافة المشاريع ستجهض في مهدها؟

وفي الأخير نحمد الله عز وجل على توفيقه لنا في إتمام هذا البحث، ونسأله أن يرزقنا

التواضع والصبر والثبات في مسيرة البحث العلمي الطويلة الشاقة.

قائمة المصادر والمراجع

• القرآن الكريم برواية ورش.

أولاً: المصادر

1. عبد الله الغدامي : - الخطيئة والتكفير (من النبوية إلى التشريحية)، النادي الأدبي الثقافي (جدة)، ط 1 (1985)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 6 (2006).
- تشريح النص (مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة)، دار الطليعة (بيروت)، ط 1 (1987)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 2 (2006).
- ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد والنظرية)، النادي الأدبي الثقافي (جدة)، ط 1 (1992).
- القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1994).
- المشاكل والاختلاف (قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1994).
- المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1996)، ط 2 (1997).
- المرأة واللغة، ج 2/ ثقافة الوهم (مقاربات عن المرأة واللغة والجسد)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1998).
- تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1999).
- النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2000).
- حكاية الحدائث في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2004).
- نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ (إعلان موت النقد الأدبي)، بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف، دار الفكر (دمشق)، ط 1 (2004).

- الثقافة التليفزيونية (سقوط النخبة وبروز الشعبي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2004).
- القبليّة والقبائليّة أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2009).
- الفقيه الفضائي (تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2011).
15. محمد مفتاح: – في سيمياء الشعر القديم (دراسة نظرية وتطبيقية)، دار الثقافة (الدار البيضاء/ المغرب)، ط1 (1982)، ط2 (1989).
- تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1985)، ط3 (1992).
- دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1987)، ط3 (2006).
- مجهول البيان، دار توبقال (المغرب)، ط1 (1990).
- التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1994)، ط2 (2001).
- التشابه و الاختلاف (نحو منهجية شمولية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1996).
- الخطاب الصوفي (مقاربة وظيفية)، مكتبة الرشاد (المغرب)، ط1 (1997).
- الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي (حالة الثقافة المغربية)، ضمن كتاب: التحقيب (التقليد – القطيعة – السيرورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، ط1 (1997).
- المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1999).
- النص: من القراءة إلى التنظير، دار المدارس (الدار البيضاء/ المغرب)، ط1 (2000).

- مشكاة المفاهيم (النقد المعرفي والمثاقفة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2000).
- الشعر وتناغم الكون (التخييل الموسيقي المحبة)، دار المدارس (الدار البيضاء/ المغرب)، ط1 (2002).
- رؤيا التماثل (مقالة في البنيات العميقة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005).
- مفاهيم موسّعة لنظرية شعرية (اللغة - الموسيقى - الحركة) :
- ج1/ مبادئ ومسارات، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2010).
- ج2/ نظريات وأنساب، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2010).
- ج3/ أنغام ورموز، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2010).

ثانيا: المراجع

أ/ المراجع العربية:

- 31- ابن خلدون، المقدمة ، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم (بيروت)، دط، دت.
- 32- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح وتق: محمد توفيق حسين، دار الآداب (بيروت)، ط2 (1989).
- 33- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2003).
- 34- أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2004).
- 35- أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2004).
- 36- أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى (بيروت)، ط1 (2011).
- 37- أحمد بوحسن، العرب وتاريخ الأدب (نموذج كتاب الأغاني)، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2003).
- 38- أحمد جمال المرازيق، جماليات النقد الثقافي (نحو رؤية للأنساب الثقافية في الشعر الأندلسي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2009).

- 39- أحمد العاقد، المعرفة والتواصل (عن آليات النسق الاستعاري)، دار أبي الرقاق (الرباط/ المغرب)، ط 1 (2006).
- 40- إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1998).
- 41- إدريس الخضراوي، الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، دار جذور (الرباط/ المغرب)، ط 1 (2007).
- 42- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة (الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط 1 (2006).
- 43- أدونيس، الثابت والمتحوّل (بحث في الإبداع والاتباع عند العرب)، ج 1/ الأصول، دار الساقي (بيروت)، ط 7 (1994).
- 44- أدونيس، سياسة الشعر (دراسات في الشعرية العربية المعاصرة)، دار الآداب (بيروت)، ط 2 (1996).
- 45- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب (بيروت)، ط 2 (2010).
- 46- أدونيس، النظام والكلام، دار الآداب (بيروت)، ط 2 (2010).
- 47- إسماعيل راجي الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، دار الزيتونة (باتنة/ الجزائر)، ط 1 (1989).
- 48- إلياس بلكا، العقل والغيب (دراسة في حدود المعرفة البشرية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فيرجينيا/ الو.م.أ.)، ط 1 (2008).
- 49- إلياس بلكا، الوجود بين السببية والنظام (دراسة في الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراف المستقبل)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فيرجينيا/ الو.م.أ.)، ط 1 (2009).
- 50- برهان غليون، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 3 (2004).
- 51- بناصر البُعزّاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة (دراسات ابستمولوجية)، دار الأمان (الرباط/ المغرب)، ط 1 (2007).
- 52- بوشعيب الساوري، الرّحلة والنسق (دراسة في إنتاج النص الرحلي، رحلة ابن فضلان نموذجاً)، دار الثقافة (الدار البيضاء/ المغرب)، ط 1 (2007).
- 53- جابر عصفور، الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق (القاهرة)، ط 1 (2010).
- 54- الجاحظ، البيان والتبيين، مج 2، تح: موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط 2 (2003).

- 55- جمال بندحمان، الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري (التشعب والانسجام)، منشورات
Edition (الدار البيضاء/ المغرب)، ط1 (2009).
- 56- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح و تق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب
الإسلامي (بيروت)، ط2 (1981).
- 57- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط2 (2003).
- 58- حسن الطالب، مفهوم التاريخ الأدبي (مجالات التوسّع وآفاق التجديد)، دار أبي الرقراق (الرباط/
المغرب)، ط1 (2008).
- 59- حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية (يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت)، المركز الثقافي العربي
(بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005).
- 60- خالدحسين، شؤون العلامات (من التشفير إلى التأويل)، دار التكوين (دمشق)، ط1 (2008).
- 61- خالد سليكي، الخطاب النقدي بين إدماج التراث وأفق التأويل، دار سليكي إخوان (المغرب)، ط 1
(2007).
- 62- خزعل الماجدي، العقل الشعري، دار النايا (دمشق)، ط1 (2011).
- 63- رجاء العتيري، في طبيعة العقل (وفي مركز اهتمامه في العلاقة بين المصلحة النظرية والمصلحة العملية
للعقل، دار سحر (تونس)، ط1 (1999).
- 64- رجاء العتيري، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة (تونس)، ط1 (2001).
- 65- زكي الميلاد، المسألة الثقافية (من أجل بناء نظرية في الثقافة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار
البيضاء)، ط1 (2005).
- 66- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي (بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات)، دار الهدى (عين مليلة/
الجزائر)، ط1 (2001).
- 67- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة (نقد ((المنعطف اللغوي)) في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة (بيروت)،
ط1 (2005).
- 68- الزواوي بغورة، ما بعد الحدائثة والتنوير (موقف الأنطولوجيا التاريخية - دراسة نقدية -، دار الطليعة
(بيروت)، ط1 (2009).

- 69- ساسين عساف، دراسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي (محوها الرؤية والرؤيا)، دار الفكر اللبناني (بيروت)، ط1 (1991).
- 70- سالم يفوت، سلطة المعرفة، دار الأمان (المغرب)، ط1 (2005).
- 71- سامي أدهم، فلسفة اللغة/ تفكيك العقلي اللغوي (بحث إبستمولوجي أنطولوجي)، دار مجد (بيروت)، ط1 (1993).
- 72- سامي أدهم، تشميل ما بعد الحداثة/ الفلسفة الصنعة، دار كتابات (بيروت)، ط1 (1998).
- 73- سعد البازعي، استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2004).
- 74- سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2008).
- 75- سعد كمّوني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005).
- 76- سعيد بنكراد، مدخل إلى السيميائية السردية، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط2 (2003).
- 77- سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل (مدخل لسيميائيات ش. س. بيرس)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005).
- 78- سعيد بنكراد، مسالك المعنى (دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية)، دار الحوار (سوريا)، ط1 (2006).
- 79- سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الو. م. أ، بيروت)، ط1 (2007).
- 80- سعيد علوش، نقد ثقافي أم حداثة سلفية؟، دار أبي الرقاق (الرباط/ المغرب)، ط1 (2007).
- 81- سعيد يقطين، الأدب والمؤسسة (نحو ممارسة أدبية جديدة)، منشورات الزمن (المغرب)، ط1 (1999).
- 82- سعيد يقطين، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2008).
- 83- سليمان العطار، مقدّمة في تاريخ الأدب العربي (دراسة في بنية العقل العربي)، الدار الثقافية للنشر (القاهرة)، ط1 (2002).

- 84- سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم (التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2009).
- 85- سهيل لحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر (معالم في مشروع آخر)، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (2008).
- 86- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق (بيروت، القاهرة)، ط7 (1982).
- 87- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (بيروت)، ط1 (2010).
- 87- شوقي جلال، أركيولوجيا العقل العربي (البحث عن الجذور)، دار العين (القاهرة)، ط1 (2009).
- 89- صابر الحباشة، اللغة والمعرفة (رؤية جديدة)، صفحات للدراسات والنشر (دمشق)، ط1 (2008).
- 90- صالح زياد، القارئ القياسي (القراءة وسلطة القصد والمصطلح والنموذج - مقاربات في التراث النقدي)، دار الفارابي (بيروت)، ط1 (2008).
- 91- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية (لونجمان) (مصر)، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت)، ط1 (1996).
- 92- ضياء الكعبي، السرد العربي القديم (الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2005).
- 93- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف (القاهرة)، ط17 (2001).
- 94- طه حسين، حديث الأربعاء (ج2)، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط2 (1974).
- 95- طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (2005).
- 96- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان (أو التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1998).
- 97- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (ج 2/ القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1999).
- 98- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (2005).

- 99- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 2 (2006).
- 100- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2006).
- 101- طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 2 (2012).
- 102- عباس أمير، العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل (مدخل معرفي إسلامي)، دار الفكر (دمشق)، ط 1 (2005).
- 103- عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل (دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني)، دار الانتشار العربي (بيروت)، ط 1 (2008).
- 104- عبد الجليل بن محمد الأزدي، أسئلة المنهج في النقد العربي الحديث (مقدمات نظرية أطروحية)، وزارة الثقافة /مراكش/ المغرب)، ط 1 (2009).
- 105- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا/ الو.م.أ)، دار السلام (القاهرة)، ط 1 (2009).
- 106- عبد الرحيم العماري، الدليل والنسقية (التواصل: المعرفة والسلطة)، المنشورات الجامعية المغاربية (مراكش/ المغرب)، ط 1 (1997).
- 107- عبد الرزاق عيد، هدم الهدم (إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي)، دار الطليعة (بيروت)، رابطة العقلايين العرب (بيروت)، ط 1 (2008).
- 108- عبد الرزاق عيد، طه حسين (العقل والدين/ بحث في مشكلة المنهج)، مركز الإنماء الحضاري (حلب/ سوريا)، دار المحبة (دمشق)، ط 1 (2009).
- 109- عبد السلام بنعبد العالي، منطق الخلل، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2007).
- 110- عبد السلام بنعبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2008).
- 111- عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت، طرابلس)، ط 1 (2004).
- 112- عبد الصمد الكباص، المجرى الأنطولوجي، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط 1 (2006).

- 113- عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه (دراسة في سلطة النص)، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، ط 1 (2003).
- 114- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو (المعرفة والسلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط 1 (1994).
- 115- عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة (المفاهيم والإشكاليات.. من الحداثة إلى العولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط 1 (2006).
- 116- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة (فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (2009).
- 117- عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابية (دراسات بنيوية في الأدب العربي)، دار توبقال (المغرب)، ط 2 (2006).
- 118- عبد الفتاح كيليطو، الأدب والارتباب، دار توبقال (المغرب)، ط 1 (2007).
- 119- عبد القادر بشته، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2002).
- 120- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف (بحث في نقد المراكز الثقافية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط 1 (2004).
- 121- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 6 (2002).
- 122- عبد الله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 3 (2001).
- 123- عبد الله العشي، زحام الخطابات (مدخل تصنيفي لأشكال الخطابات الواصفة)، دار الأمل (تيزي وزو/ الجزائر)، ط 1 (2005).
- 124- عبد الملك مرتاض، نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)، دار هومة (الجزائر)، ط 1 (2005).
- 125- عبد الواسع الحميري، اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التحريب، دار الزمان (دمشق)، ط 1 (2008).

- 126- عبد الواسع الحميري، في الطريق إلى النص، دار مجد (بيروت)، ط1 (2008).
- 127- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق (القاهرة)، ط 1 (2002).
- 128- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر (دمشق)، دار الفكر المعاصر (بيروت)، ط2 (2003).
- 129- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، دار الشروق (القاهرة)، ط 2 (2005).
- 130- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية (القاهرة)، ط 1 (2006).
- 131- عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية (القاهرة)، ط1 (2007).
- 132- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج (حوارات)، تحرير: سوزان حربي، دار الفكر (دمشق)، ط 2 (2010).
- 133- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت (من هوركهيايمر إلى هابرماس)، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط 1 (د.ت).
- 134- علي حرب، الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (1998).
- 135- علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير (بيروت)، ط 2 (2007).
- 136- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط4 (2005).
- 137- علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2001).
- 138- عمر كوش، أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2002).
- 139- فتحي إنقزوّ، هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2006).

- 140- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجليّ (دراسات بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين (بيروت)، ط1 (1979)، ط4 (1995).
- 141- لؤي صافي، إعمال العقل (من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية)، دار الفكر (دمشق)، ط2 (2005).
- 142- محسن بوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2010).
- 143- محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي (الكتابة العربية في عالم متغيّر: واقعها، سياقاتها، وبنائها الشعورية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2005).
- 144- محمد بازي، التأويلية العربية (نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 (2010).
- 145- محمد بنيس، حداثة السؤال (بخصوص الحدائث العربية في الشعر والثقافة)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، الدار البيضاء، ط2 (1988).
- 146- محمد بوعزة، هيرمينوطيقا المحكي (النسق والكاوس في الرواية العربية)، دار الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2007).
- 147- محمد الحرز، شعرية الكتابة والجسد (دراسات حول الوعي الشعري والنقدي)، دار الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2005).
- 148- محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، الدار البيضاء، ط2 (2006).
- 149- محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب (الرباط/ المغرب)، مطبعة النجاح الجديدة (الدار البيضاء)، ط1 (1999).
- 150- محمد الذوادي، المقدّمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2010).
- 151- محمد سالم سعد الله، مملكة النص (التحليل السيميائي للنقد البلاغي - الجرجاني نموذجاً)، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، ط1 (2007).
- 152- محمد سبيلا، الحدائث وما بعد الحدائث، دار توبقال (المغرب)، ط2 (2007).

- 153- محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط6 (1993).
- 154- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط5 (2005).
- 155- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط8 (2002).
- 156- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لُنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط7 (2004).
- 157- محمد عادل شريح، فكر التأصيل (المنهج والفلسفة)، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2011).
- 158- محمد العمري، البلاغة العربية (أصولها وامتداداتها)، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط2 (2010).
- 159- محمد كامل الخطيب، نظرية النقد (القسم 1 / من البلاغة إلى النقد 1870-1940)، منشورات وزارة الثقافة (دمشق)، ط1 (2002).
- 160- محمد كمال قحة، كتابة الرواسب في الإبداع والعمارة، دار سحر (تونس)، (د.ط)، (د.ت).
- 161- محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيّل (ج 1/ الكتابة ونداء الأقصي)، (ج 2/ خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2002).
- 162- محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل (بحوث في نظرية العقل عند العرب)، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (1990).
- 163- محمد نور الدين أفاية، المتخيّل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي (بيروت)، ط1 (1993).
- 164- محمد ولد عبيدي، السياق والأنساق في الثقافة الموريتانية (الشعر نموذجاً)، مقارنة نسقية، دار نينوى (دمشق)، ط1 (2009).
- 165- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، دار التنوير (الجزائر)، ط1 (2008).
- 166- مصطفى محسن، في المسألة التربوية (نحو منظور سوسيولوجي منفتح)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط2 (2002).

- 167- مصطفى ناصف، النقد العربي (نحو نظرية ثانية)، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، ط1 (2000).
- 168- مصطفى ناصف، بعد الحداثة (صوت وصدى)، النادي الأدبي الثقافي (جدة/السعودية)، ط 1 (2003).
- 169- مطاع صفدي، نظرية القطيعة الكارثية، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (2005).
- 170- ناظم عودة، نقص الصورة (تأويل بلاغة الموت)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط 1 (2003).
- 171- ناظم عودة، تكوين النظرية (في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت، طرابلس)، ط1 (2009).
- 172- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط4 (2000).
- 173- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط6 (2005).
- 174- نظير جاهل، تسديد المنهج (علم الاجتماع بمواجهة عنف العولمة)، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط1 (2009).
- 175- هاشم صالح، الانسداد التاريخي (لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟)، رابطة العقلايين العرب، دار الساقى (بيروت)، ط1 (2007).
- 176- هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية (القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (2008).
- 177- يحيى محمد، منطق فهم النص (دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته)، دار أفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2010).
- 178- يحيى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية (تقنيها وإمكانية حلها)، دار رؤية (القاهرة)، ط 1 (2011).
- 179- يحيى العيد، في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية (دراسة وحوارات)، دار الفارابي (بيروت)، ط 1 (2005).

- 180- يوسف عليمات، النسق الثقافي (قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم)، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، جدارا للكتاب العالمي (عمان/الأردن)، ط1 (2009).
- ب/ المراجع المترجمة:
- 181- أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، تع: سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية (بيروت)، ط1 (2004).
- 182- إدغار موران، تربية المستقبل (المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل)، تر: عزيز لزرق ومنير الحوججي، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2002).
- 183- إدغار موران، الفكر والمستقبل (مدخل إلى الفكر المركب)، تر: أحمد القصور ومنير الحوججي، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2004).
- 184- إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، تر: محمد الهلالي، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2007).
- 185- إدغار موران، نحو سياسة حضارية، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، الملحق الثقافية السعودية (فرنسا)، ط1 (2010).
- 186- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية (مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية)، تر: إسماعيل لمصدق، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008).
- 187- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات إتحاد الكتاب العرب (دمشق)، ط1 (2000).
- 188- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب (بيروت)، ط3 (2004).
- 189- إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب (بيروت)، ط1 (2005).
- 190- أرسطو، فن الشعر، تر وتح: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة (بيروت)، ط2 (1973).
- 191- ألجيرداس .ج. غريماس وجاك فونتين، سيميائيات الأهواء (من حالات الأشياء إلى حالات النفس)، ترو تق وتع: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت، طرابلس)، ط1 (2010).
- 192- إمانويل كنت، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008).
- 193- أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية (التعاوض التأويلي في النصوص الحكائية)، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1996).

- 194- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تروتق: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2000).
- 195- أمبرتو إيكو، العلامة (تحليل المفهوم وتاريخه)، تر: سعيد بنكراد، دار كلمة (أبوظبي)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2007).
- 196- أوبر دريفوس وبول راينوف، ميشال فوكو (مسيرة فلسفية)، تر: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي (بيروت)، (د.ط)، (د.ت).
- 197- إيريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1995).
- 198- برونو كليمون، حكاية المنهج، تر: سلمان حرفوش، تق: فيصل دراج، دار كنعان، (دمشق)، ط 1 (2010).
- 199- بول بـ. آرمسترونغ، القراءات المتصارعة (التنوع والمصدقية في التأويل)، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت، طرابلس)، ط1 (2009).
- 200- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناقي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2005).
- 201- بول ريكور، صراع التأويلات (دراسة هيرومينوطيقية)، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناقي، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت، طرابلس)، ط1 (2005).
- 202- بول ريكور، الزمان والسرد (ج 1/ الحبكة والسرد التاريخي)، (ج 2/ التصوير في السرد القصصي)، (ج 3/ الزمان المروي)، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت، طرابلس)، ط 1 (2006).
- 203- بيار بورديو، العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1994).
- 204- بيار بورديو وج.د. فاكونت، أسئلة علم الاجتماع (في علم الاجتماع الانعكاسي)، تر: عبد الجليل الكور، دار توبقال (المغرب)، ط1 (1997).
- 205- بيار بورديو وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج (في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم)، تر: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007).

- 206- بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2009).
- 207- تزيفتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط2 (1996).
- 208- توشييهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007).
- 209- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007).
- 210- تيري ايغلتن، نظرية الأدب (مدخل)، تر: ثائر ديب، دار المدى (دمشق)، ط1 (2006).
- 211- جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر (تونس)، ط1 (1998).
- 212- جاك دريدا، الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، تر: فتحي إنقرّو، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2005).
- 213- جاك دريدا، في علم الكتابة، تروتق: أنور مغيث ومُنَى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)، ط1 (2005).
- 214- جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2010).
- 215- جان بودريار، الفكر الجذري (أطروحة موت الواقع)، تر: منير الحوجي وأحمد القصور، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2006).
- 216- جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008).
- 217- جان بياجيه، الاستمولوجيا التكوينية، تر: السيد نفاذي، دار التكوين (دمشق)، دار العالم الثالث (القاهرة)، (د.ط)، 2004.
- 218- جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر: سليم حدّاد، دار مجد (بيروت)، ط2 (2008).
- 219- جان غرانييه، نيتشه، تر: علي بوملحم، مجد (بيروت)، ط1 (2008).
- 220- جايمس غليك، نظرية الفوضى (علم اللامتوقع)، تر: أحمد مغربي، مركز البابطين للترجمة (الكويت)، دار الساقية (بيروت)، ط1 (2008).

- 221- جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007).
- 222- جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال (المغرب)، ط1 (1996).
- 223- جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الحليل ناظم، دار توبقال (المغرب)، (دط)، (دت).
- 224- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، تر: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2006).
- 225- جيرار لكلك، الأثروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كتورة، دار مجد (بيروت)، ط2 (1990).
- 226- جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي وفريقه، مركز الإنماء القومي (بيروت)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (1997).
- 227- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2007).
- 228- ديفيد كونز هوي، الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية)، تر: خالدة حمد، مركز الإنماء الحضاري (حلب/ سوريا)، ط1 (2008).
- 229- روبرت دي بوغراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسّان، دار عالم الكتب (القاهرة)، ط1 (1998).
- 230- رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، تروتق: يوسف تيبس المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2011).
- 231- رولان بارت، لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري (حلب/ سوريا)، ط2 (2002).
- 232- رولان بارت، التحليل النصّي (تطبيقات على نصوص من التوراة والانجيل والقصة القصيرة)، تر: عبد الكريم الشرقاوي، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة (الدار البيضاء/ المغرب)، ط1 (2001).
- 233- رومان جاكسون، الألسنية والشعرية، تر: فاطمة الطبال بركة، ضمن كتابها: النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط1 (1993).

- 234- رومان جاكسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط1 (2002).
- 235- ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، تر: عفيف دمشقية، دار الآداب (بيروت)، ط1 (1986).
- 236- رينيه ديكرت، حديث الطريقة، تر: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008).
- 237- ستانلي فيش، هل يوجد نص في هذا الفصل؟ (سلطة الجماعات المفسرة)، تروتق: أحمد الشيمي، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)، ط1 (2004).
- 238- سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون/مراجعة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2008).
- 239- سيرجيو مورافيا، لغز العقل (مشكلة العقل - الجسد في الفكر المعاصر)، تر: عدنان حسن، منشورات وزارة الثقافة (دمشق)، ط1 (2002).
- 240- سيغmond فرويد، قلق في الحضارة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة (بيروت)، ط5 (2008).
- 241- عبد الفتاح كيليطو، المقامات (السرود والأنساق الثقافية)، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال (المغرب)، ط2 (2001).
- 242- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي (مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية)، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات (بيروت)، ط6 (2001).
- 243- غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر: بسام الهاشم، مجد (بيروت)، (د.ط)، 1999.
- 244- فان ديك، النص والسياق (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي)، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2000).
- 245- فرانسوا راستيه، فنون النص وعلومه، تر: ادريس الخطاب، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2010).
- 246- فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تع: صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب (طرابلس)، ط1 (1985).
- 247- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، دار مجد (بيروت)، ط3 (2005).
- 248- فولغانغ أيزر، فعل القراءة (نظرية جمالية التجاوب في الأدب)، تروتق: حميد حمداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل (فاس/المغرب)، ط1 (1994).

- 249- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار (دمشق)، ط 1 (2007).
- 250- كاترين كيربرات- أوريكيوني، المضمّر، تر: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2008).
- 251- كريستوفر نوريس، التفكيكية (النظرية والتطبيق)، تر: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار (دمشق)، ط 1 (2008).
- 252- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2009).
- 253- كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟، تر: حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت)، طرابلس، ط 1 (2010).
- 254- ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، تر: يمى طريف الخولي، عالم المعرفة (الكويت)، ط 1 (2004).
- 255- مارك جيمينيز، ما الجمالية؟، تر: شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2009).
- 256- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر (الجزائر)، دار الفكر (دمشق)، ط 4 (1984).
- 257- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر (دمشق)، ط 5 (2004).
- 258- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، تر: عمر مسقاوي، دار الفكر (بيروت، دمشق)، ط 6 (2007).
- 259- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 3 (1998).
- 260- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، دار الساقى (بيروت)، ط 3 (2007).
- 261- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار رؤية (القاهرة)، ط 1 (2009).
- 262- ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم والمعارف العلمية، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2008).

- 263- ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال (المغرب)، ط1 (1988).
- 264- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء (أركيولوجيا العلوم الإنسانية)، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (1990).
- 265- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية (1/ إرادة المعرفة)، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (1990).
- 266- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط3 (2005).
- 267- ميشال فوكو، همّ الحقيقة (مختارات)، تر: مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 (2006).
- 268- ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار الفارابي (بيروت)، ط1 (2007).
- 269- ميشال ماير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة (من الميتافيزيقا إلى علم السؤال)، تر: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات عالم التربية (المغرب)، ط1 (2006).
- 270- نجف علي ميرزائي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية (في إنتاج المعرفة الدينية)، تر: دلال عباس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (بيروت)، ط1 (2008).
- 270- نورثروب فراي، تشريح النقد، تروتنق: محي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب (طرابلس)، ط1 (1991).
- 271- نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل (ألمانيا، بغداد)، ط1 (2010).
- 272- هانز جورج غدامير، فلسفة التأويل (الأصول - المبادئ - الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم (بيروت)، ط2 (2006).
- 273- هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت)، دار أويا (طرابلس)، ط1 (2007).

- 274- هريبت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرايشي، دار الآداب (بيروت)، ط 4 (2004).
- 275- هومي.ك.بابا، موقع الثقافة، تر: نادر ديب، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2006).
- 276- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ (ج 1/ العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير (بيروت)، ط 2 (2005).
- 277- هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، تروتق وتع: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط 1 (2007).
- 278- هيرقليطس، جدل الحب والحرب، تروتق وتع: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري (حلب)، دار الحبة (دمشق)، (د.ط)، 2009.
- 279- ولتر. ج. أونج، الشفاهية والكتابية، تر: حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة (الكويت)، ط 1 (1994).
- 280- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الحمل (ألمانيا، بغداد)، ط 1 (2001).
- 281- يوري لوثمان، سيمياء الكون، تر: عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط 1 (2011).
- ج – الكتب الجماعية (العربية والمترجمة):**
- 282- إشكال التحقيق، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب)، ط 1 (1996):
- * أحمد بوحسن، مفهوم التحقيق وتاريخ الأدب.
- 283- إشكاليات الفكر المعاصر، تر: محمد سيلا، منشورات الزمن (المغرب)، ط 1 (2009):
- * إدغار موران، من أجل عقل متفتح.
- 284- آفاق نقد عربي معاصر، حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر (بيروت)، دار الفكر (دمشق)، ط 1 (2003).
- * سعيد يقطين، النقد الأدبي العربي (مسارات وآفاق).

- * فيصل دراج، مستقبل النقد الأدبي العربي.
- 286- انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب)، ط1 (1999):
- * ز.ي. شميت، مقارنة نسقية موجهة للدراسات الأدبية، تر: أحمد بوحسن.
- * عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم ((العقل)) حتى القرن الثالث عشر الميلادي.
- 288- الحجاج (مفهومه ومجالاته/ دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج2/ الحجاج مدارس وأعلام، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي العلوي، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، ط1 (2010):
- * محمد أسيداه، السوفسطائية وسلطان القول (نحو أصول لسانيات سوء التية).
- 289- الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر (بيروت)، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2003):
- * عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة.
- 290- الحوار مع الغرب (آلياته - أهدافه - دوافعه)، تحرير: منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2008):
- * أميمة عبود، أسلوب الحوار (الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط).
- 291- عبد الله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2003):
- * عبد الله إبراهيم، النقد الثقافي (مطارات في النظرية والمنهج والتطبيق).
- * علي أحمد الديري، المجاز والإنسان، (المجاز الكلي في ((النقد الثقافي)) نموذجاً).
- 293- فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط1 (2005):
- * حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟
- 294- كتابة التواريخ، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب)، ط1 (1999):
- * عبد المجيد الصغير، التأريخ لـ ((النص)) وتأويله في الفكر الإسلامي بين عوائق التقليد ومزالق التجديد.

- 295- محمد مفتاح (المشروع النقدي المفتوح، تنسيق: عبد اللطيف محفوظ وجمال بندحمان، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 (2009):
* عبد اللطيف محفوظ وجمال بندحمان، مقدمة الكتاب.
- 296- مدخل إلى السيميوطيقا، ج2، إشراف: قاسم ونصر حامد أبو زيد، منشورات عيون (المغرب)، ط2 (1987):
* يوري لوتمان وبوريس أوزبانسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، تر: عبد المنعم تليمة.
- 297- مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار (اللاذقية/ سوريا)، ط1 (2004):
* جان ماندلبوم، رينيه توم: فيلسوف الرياضيات (حوار).
- 298- المفاهيم (تكوّنها وسيروورها)، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب)، ط1 (2000):
* محمد الدغمومي، المفاهيم النقدية.
* محمد العمري، المحاز في حوار المركز والهامش.
- 300- المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب)، ط1 (2001):
* محمد الدغمومي، المفهوم والتواصل (مفهوم الثقافة نموذجاً).
- 301- مناهج الاستمداد من الوحي (أعمال الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء/ المغرب)، 5-6 مارس 2008، دار أبي الرقراق (الرباط/ المغرب)، ط1 (2008):
* أحمد عبّادي، مقدمة الكتاب.
- 302- نظرية الأدب في القرن العشرين، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق (المغرب)، ط1 (2005):
* فان ديك، النص بنياته ووظائفه (مدخل أوّلي إلى علم النص).
- د- المعاجم والقواميس والموسوعات العربية والمترجمة:
- 303- ابن منظور، لسان العرب، مج3، تح: أبو القاسم محمد كرو، دار صادر (بيروت)، ط3 (2004).

- 304- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 3، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات (بيروت، باريس)، ط2 (2001).
- 305- سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً)، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء)، ط4 (2005).
- 306- سمير حجازي، المتقن (معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة)، دار الراتب الجامعية (بيروت)، (د.ط)، (د.ت).
- 307- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي (القاهرة)، ط3 (2000).
- 308- الكفوي، الكليات (معجم المصطلحات والفروق اللغوية)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة (دمشق، بيروت)، ط2 (2011).
- 309- محمد التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، تق: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت)، ط1 (1991).
- 310- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق (بيروت)، ط31 (1991).
- هـ المقالات (العربية والمترجمة):**
- 311- أرنست كاسيرر، فلسفة الأشكال الرمزية، تر: كمال أسطفان، مجلة ((العرب والفكر العالمي))، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ع3 (صيف 1988).
- 312- باقر جاسم محمد، نقد النقد أم الميتا نقد؟ (محاولة في تأصيل المفهوم)، مجلة ((عالم الفكر))، الكويت، ع3/مج37، مارس (2009).
- 313- جمال بامي، الأخلاق والكاووس أو إمبراطورية الذات (قراءة في الفلسفة الأخلاقية عند بيار كاي)، مجلة ((الإحياء))، المغرب، ع34-35، سبتمبر (2011).
- 314- رولان بارت، نظرية النص، تر: محمد خير البقاعي، مجلة ((العرب والفكر العالمي))، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ع3 (صيف 1988).
- 315- سامي أدهم، سيميوطيقا النص الفلسفي: نص/ ضد: الوجود والممكن *l'être et le possible*، مجلة ((سيميائيات))، جامعة وهران/ الجزائر، ع1 (خريف 2005).
- 316- سعيد علوش، نظرية العماء وعولة الأدب، مجلة ((علامات في النقد))، النادي الثقافي الأدبي (جدة/ السعودية)، ج49، م 13، رجب 1424/ سبتمبر 2003.

- 317- عبد الوهاب ترّو، تفسير وتطبيق مفهوم التناص في الخطاب النقدي المعاصر، مجلة ((الفكر العربي المعاصر))، بيروت، ع 61/60، 1989.
- 318- محمد الداوي، سيميائية العمل (تطبيقاتها وتقاطعاتها)، مجلة ((سيميائيات))، جامعة وهران/ الجزائر، ع2، 2006.
- 319- محمد مشبال، البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، مجلة ((عالم الفكر))، الكويت، مج 30، ع1، (يوليو/ سبتمبر 2001).
- و- المراجع باللغة الفرنسية:
- 320- **Anne Hénault**, Histoire de la Sémiotique, que sais – je ?, presse universitaires de France (Paris), 2eme éd (1997).
- 321- **Bernadette Bouchon-Meunier et Christophe Marsala et autres**, Logique floue, principes, aide à la décision, éd. Lavoisier (Paris), 2003.
- 322- **Bradley Berke**, L'instance du sujet (La problématique du sujet en sociocritique et la pensée américaine), dans :sociocritique, coordination de : Claud Duchet, éd. Fernand Nathan (1979).
- 323- **Corine François - Denève**, Mythologie (Roland Barthes), connaissance d'une œuvre, éd. Bréal (Paris), 2002.
- 324- **Daniel Delas et Jacques Filliolet**, Linguistique et poétique, Librairie Larousse (Paris), 1973.
- 325- **Danilo Martuccelli**, Grammaires de l'individu, Ed. Gallimard (Paris), 2002.
- 326- **Edgar Morin**, La méthode (1.La nature de la nature), Ed. du seuil, 1^{er} publication (1977).
- 327- **Edgar Morin**, La méthode (3. La connaissance de la connaissance), Ed . du seuil (Paris), 1^{er} publication (1986).
- 328- **Edgar Morin**, La méthode (4. Les édées, Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation), Ed. du seuil (Paris), 1^{er} publication (1991).

- Edgar Morin**, La méthode (5. L'humanité de l'humanité, –329
L'identité humaine), Ed. du seuil (Paris), 1^{er} publication (2001).
- Edgar Morin**, La méthode (6. Ethique), Ed. du seuil (Paris), 1^{er} –330
Publication (2004).
- Edgar Morin**, Le paradigme perdu : La nature humaine, Ed. du –331
seuil (Paris), 1^{er} publication (1973).
- Edgar Morin** et Jean- Louis Le Moigne, L'intelligence de la –332
complexité, Ed. L'harmattan (Paris), L'harmattan Inc (Montréal,
Canada), 1999.
- Emile Bréhier**, Histoire de la philosophie (II- période hellénistique –333
et Rome), ISBN (presses universitaires de France). Ed. Cérès (Tunis),
1994.
- Emile Bréhier**, Histoire de la philosophie (III. Moyen âge et –334
renaissance), ISBN (presses universitaires de France), Ed. Cérès (Tunis),
1994.
- Ferdinand de Saussure**, Cours de linguistique Générale, Ed. –335
Talantikit (Bejaïa), 2002.
- Friedrich Nietzsche**, La Naissance de la tragédie, tr : Angèle –336
kremer Marietti, Ed. Sigma, (S.E),(S.D).
- Gaston Bachelard**, Le nouvel esprit scientifique (Essai), Ed .ENAG –337
1988.
- Gorges Mounin**, Clefs pour la linguistique, Ed . Seghers (Paris), –338
17eme publication (1971).
- Gérard Genette**, Seuils, Ed. du Seuil (Paris), 1987. –339
- Gilbert Durand**, Introduction à la mythodologie, Ed. ALBIN –340
Michel S.A (Paris), Ed. Cérès (Tunis), 1996.
- Gilles Deleuze**, Logique du sens, Ed. de minuit (Paris), 1969. –341

Gilles Deleuze, différence et répétition, presses universitaires –342 (Paris), 7eme publication, (1993).

Gilles Deleuze et f. Guattari, qu'est –ce que la philosophie ?, Ed. –343 Cérès (Tunis), 1^{er} publication (1993).

Isabel Weiss, L'interprétation, Ellipses Edition Marketing (Paris), –344 2002.

Jean Cohen, Le haut langage (théorie de la poéticité), Ed. –345 Flammarion (Paris), 1979.

Jean- Claude Giroud et Louis panier, Analyse Sémiotique des –346 textes (introduction : théorie – pratique), presses universitaires (Lyon), 6eme publication (1988).

Jean toussaint Desanti, Introduction à la phénoménologie, Ed. –347 Gallimard (Paris), 1994, Folio essais (Paris), 2005.

John. R. Searle, Les actes de langage (Essais de philosophie du –348 langage), tra : Hélène pauchard, collection Savoir Hermann (Paris), 1^{er} publication (1972).

Joseph Courtés, Analyse Sémiotique du discours (de l'énoncé à –349 l'énonciation), Hachette Supérieur (Paris), 1991.

Louis Althusser et Etienne Balibar, Lire le capital (I), Français –350 Maspéro (Paris), 1973.

Maurice Merleau- ponty, Les aventures de la dialectique, Ed –351 Gallimard (Paris), 1955, Folio essais (Paris), 2000.

Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Ed. Gallimard (Paris), –352 1965, Folio essais (Paris), 2007.

Paul Ricoeur, Parcours de la reconnaissance , Gallimard (Paris), –353
Folio essais (paris), 2004.

p. Commelin, Mythologie grecque et romaine, Ed. Pocket – 354
(Paris),1994.

René Descartes, Discours de la méthode, Ed Cérés –355
(Tunis),1995.

René Descartes, Les passions de l'âme, ISBN (France), Ed. –356
l'odyssée,(Tizi-Ouzou), 2009.

Robert Lafont et Françoise Gardés- Madray, introduction à –357
l'analyse textuelle, Librairie Larousse (Paris), 1^{er} publication(1976).

Roland Barthes, L'aventure sémiologique, seuil (Paris), 1^{er} –358
publication (1985).

Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, tra: Myriem –359
Bouzaher, Grosset (Paris) , 1er publication (1992).

Umberto Eco, La production des signes, tra : Myriem Bouzaher –360
librairie Générale (Paris), 1992.

ز- المعاجم والقواميس والموسوعات باللغة الفرنسية:

Alex Mucchielli et autres, Dictionnaire des méthodes –361
qualitatives en sciences humaines, Ed. Armand Colin (Paris), 3ème
publication (2009).

André Comte- sponvimme et autres, Dictionnaire de la –362
philosophie, Ed, Albin Michel (Paris), 2000.

George Mounin, Dictionnaire de la linguistique, p.u.f (Paris), –363
4eme publication (2004).

- Gianni Vattimo et autres**, Encyclopédie de la philosophie, –364
Librairie Générale (Paris).
- Jean Dubois et autres**, Dictionnaire de linguistique et des –365
sciences du langage, La rousse (Paris), (S.D).
- Jean-François Dortier**, Le Dictionnaire des sciences humaines, –366
Ed. Delta(Beyrouth), 2007.
- Joëlle Gardes-tamine et Marie Claude Hubert**, Dictionnaire de –367
critique littéraire, Ed. Cérès (Tunis), 1996.
- Michel Blay et autres**, Grand Dictionnaire de la philosophie, Ed. –368
Larousse, CNRS(Paris), 2005.
- Raymond Boudon et autres**, Dictionnaire de sociologie, Ed. La –369
rousse (Paris), 2005.
- Le petit la rousse illustré**, Ed. La rousse (Paris),2009. –370

الفهرس

03 مقام الإهداء

05 مقدمة

مدخل : في سؤال المنهج وأزمة النقد العبري المعاصر

19 1/ حدود الوضعية السوسيو - معرفية للخطاب النقدي العربي.

31 2/ استراتيجية المساءلة.

41 3/ الدورة المعرفية النقدية ووعي النموذج.

44 أ/ من البلاغة إلى النقد.

54 ب/ من النقد إلى البلاغة.

62 4/ من الحصرية المنهجية إلى التعددية المنهجية.

68 5/ نحو تصميم برنامج نقدي معرفي.

الباب الأول

الجهاز المفاهيمي؛ لن اقل عد إلى النسق أو البرنامج القرائي

84 الجهاز العنواني.

88 الفصل الأول: مفهوم اقل عد.

90 1/ النزعة الثنائية في مفهمة العقل.

93 2/ نقد النزعة الثنائية الحديدية.

98 3/ الطبقات المفهومية للعقل أو الوعي التركيبي بالمفهوم.

106 الفصل الثاني: مفهوم النص.

107	1/ المرحلة الأولى: النص في الوعي العربي الإسلامي القديم.....
110	2/ المرحلة الثانية: النص في الوعي الغربي.....
119	3/ المرحلة الثالثة: النص في الوعي العربي الإسلامي المعاصر.....
127	الفصل الثالث: مفهوم الخطاب
128	1/ اللحظة اليونانية.....
132	2/ اللحظة العربية الإسلامية الأصولية.....
134	3/ لحظة الحدائة.....
137	4/ لحظة ما بعد الحدائة.....
147	الفصل الرابع: مفهوم الثقافة
150	1/ لحظة الأنوار
152	2/ لحظة الحدائة.....
153	3/ لحظة ما بعد الحدائة.....
162	الفصل الخامس: مفهوم النسق
164	1/ النسق من معاجم اللغة إلى قواميس الحقول المعرفية.....
171	2/ النسق في الوعي الإستمولوجي؛ من اللوغوس إلى نظرية الكاوس.....
188	3/ النسق من الوعي اللساني/ السيميولوجي إلى الوعي السوسولوجي.....
205	4/ نحو نسق معرفي توحيدي.....
215	الفصل السادس: تركيب معرفي مفهومي
215	1/ مفهوم العقل النقدي العربي المعاصر.....

230 /2 مفهوم خطاب الأنساق.

الباب الثاني:

اقلعذ النقدي التحقيقي وخطاب النسق المتعدد

قراءة في المشروع النقدي لـ " محمد مفتاح "

254 الفصل الأول: تشكلاال العقل النقدي التحقيقي.

مه ايسقى لىجا الميفهمة إنلابستل نلابجلا لايتحقب

258 /1 الحساسة المفهومية والصناعة النظرية.

267 /2 الوعي الإستيمولوجي بالأطر المرجعية.

269 أ/ النظرية السيميوطيقية.

271 ب/ نظرية الكوارث.

274 جـ/ نظرية العماء.

275 د/ نظرية الشكل الهندسي.

277 هـ/ نظرية الذكاء الاصطناعي.

279 و/ نظرية التواصل والعمل.

282 /3 استشكال المتانة المعرفية للأنساق النظرية والمنهاجية.

287 /4 من القطيعة إلى التحقيب.

289 أ/ اتجاه القطيعة المطلقة.

291 ب/ اتجاه التوسط.

292 جـ/ اتجاه التمازج.

296 الفصل الثاني: خطاب النسق المتعدد.

أو سيميولوجيا التعقيد ورهان (القراءة/ الطريقة/ الحقيقة)

- 1/ جذور المنهاجية الشمولية والمقاربة النسقية في التراث العربي الإسلامي..... 301
- 2/ النسق وجدل الانغلاق والانفتاح أو البنية الدورية للنسق..... 307
- أ/ نسق العقل/ الحقيقة..... 314
- ب/نسق النص/ الحقيقة..... 318
- جـ/ نسق الخطاب/ الحقيقة..... 323
- د/ نسق الثقافة/ الحقيقة..... 329
- 3/ التحليل النسقي الثقافي وتشبيد الحقيقة..... 332
- الفصل الثالث: النسق المعرفي التوحيدي وإعادة بناء منظومة العقل العربي..... 344**
- 1/ جدل الوحدة والتعدد..... 344
- 2/ مسلمات النسق المعرفي التوحيدي..... 352
- 3/ مبادئ المراتبية المعرفية الكونية للنسق التوحيدي..... 359
- 4/ تطبيقات النسق المعرفي التوحيدي..... 365
- أ/ من التشتت والاضطراب إلى الاتساق والانتظام..... 366
- ب/ التناغم الكوني والتناغم النصي..... 370
- جـ/ من البنيات السطحية إلى البنية العميقة..... 374

الباب الثالث

أقلع النقدي التشرحي وخطاب النسق المضمّر

قراءة في المشروع النقدي لـ "عبد الله الغدامي"

- الفصل الأول: تلالالا أقلع النقدي التشرحي..... 382**
- 1/ الوعي الإبستمولوجي أو جدل الذات والموضوع..... 382

388	2/ الوعي بـ "النظري" أو الحساسة النظرية.....
395	3/ الوعي بالمصطلحات والمفاهيم.....
403	4/ الوعي بالثقافة المعرفية ومحاضرات خطاب الأنساق.....
418	الفصل الثاني: الإرهاصات النقدية لخطاب النسق
418	1/ النسق العضوي ونقد العقل التجزيئي.....
428	2/ النسق الأثنوي الحر ونقد النسق الفحولي المغلق.....
444	الفصل الثالث: خطاب النسق المضمّر
444	1/ النسق المضمّر وتشريح منظومة الثقافة المتشعّرة.....
472	2/ الثقافة القرآنية وتفكيك كونية النسق المضمّر.....
499	خاتمة
515	قائمة المصادر والمراجع
545	الفهرس

مشكلة النقد العربي ليست فقط في كون أن الناقد
العربي الحديث لم يستطع تشكيل نظرية نقدية أو منهج
نقدي، وإنما هو يعيش - أصلاً - لحظة استلاب مفاهيمي
مضاعف ومُزمن، فهو مازال يفكر بمفاهيم القدامى،
ومفاهيم الغرب، وهي كلها مفاهيم تاريخية نسبية قدمت
حلولاً لمشكلات أصحابها وليس لمشكلاته هو. نعم، إنه قد
يستفيد منها في بعض الحالات، ولكن أن تتحوّل إلى نموذج
كلي يبسط نفوذه على ذهنيته ووجدانه ونصوصه وتفصيل
حياته، فهذا ما يعني تعدياً رمزياً خطيراً على إنسانيته
وكرامته المعرفية..