

جامعة البعث
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

الانزياح في الشعر الجاهلي "المعلقات أنموذجاً"

رسالة يتقدّم بها الطالب
مازن أكتّم سليمان
لنيل درجة الماجستير في اللغة العربيّة وأدائها

إشراف

الأستاذ الدكتور أحمد علي محمد

1429 هـ - 2009 م

الإهداء

إلى والِدَيَّ الحَبِيبَيْنِ :

أَكْثَمَ سُلَيْمَانَ وَسَمِيرَةَ الشَّيْخِ حَيْدَرَ

مَغْمُورًا بِالمُحَبَّةِ وَالدَّفءِ وَالعَطَاءِ،

وَمُوقِنًا أَنَّ رَدَّ الجَمِيلِ اسْتِحَالَةٌ...

تَوْبَهُ

نتقدّم بجزيل الشُّكر والتَّقدير الصَّادق من أستاذنا

د. أحمد عليّ محمّد

الذي أتحنّفنا بتوجيهاته القيّمة، ولقينا منه كلِّ دعمٍ ومُساندةٍ وسِعةٍ صدرٍ خلال مراحل
هذا العمل...

كما نشكُر

مجلس قسم اللُّغة العربيّة في جامعة البعث

على جُهوده الطَّيبة...

ونتقدّم أيضاً ببالغ الشُّكر والاحترام من

أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل

على اهتمامهم الكريم، أمليْن أنْ يتركَ هذا الجُهد المتواضع أثراً حسناً في نفوسهم، وأنْ
نتمكّن من الاستفادة المُثمّرة من ملاحظاتهم القيّمة...

فهرس الموضوعات

الصفحة	العنوان
6	أولاً: المقدمة: افتتاحية الهجرة
31	ثانياً: الباب الأول: التأسيس النظري للانزياح
32	الفصل الأول: التأسيس الفلسفي لتأويل الانزياح أنطولوجياً: " المنطق البصري بين قصديّة الوجود ومُجازة الميتافيزيقا "
63	الفصل الثاني: الانزياح بوصفه تمفصلاً جدلياً- أنطولوجياً: " الهجرة الجدلية المضاعفة للآنية بين الوقائعية والمتخيّل "
105	الفصل الثالث: الانزياح في عوالم المُعلّقات بوصفه هجرة: " التّمفصل بين عالم الجزيرة العربية السابق والعالم المتخيّل الجديد "
138	الفصل الرابع: الانزياح في عوالم المُعلّقات بين الجمال والتلقي: " فهم المُعلّقات بين خلق المخلوق من قبل وحركية التّمفصل "
174	ثالثاً: الباب الثاني: الفضاء التطبيقي: الانزياح في عوالم المُعلّقات: I- الهجرة القلقة والتباس التّمفصل
175	مُعلّقة امرئ القيس: الالتباس الأعلى بين مجازين
201	مُعلّقة طرفة بن العبد: متاهة التّمفصل وقلق المُباعدة نحو المجهول
229	مُعلّقة عنتره بن شدّاد: مُثلّث التّمويه وقلق اللاتّمفصل في الجسد
247	مُعلّقة زهير بن أبي سلمى: التباس الهويّة والهجرة المقلوبة

261	رابعاً: الباب الثالث: الفضاء التطبيقيّ: الانزياح في عوالم معلقّات: II - سلّطة الإلحاق وزِيغان المُطابِقة
262	مُعلّقة لبيد بن ربيعة: مُتخيلُ اللامباعدة ووهْمُ الهجرة في درجة الصّفر
279	مُعلّقة عمرو بن كلثوم: التّمفصلُ في الصّراع والتباس الأفعنة
301	مُعلّقة الحارث بن حلّزة: طُغيان الولاء وأقنعة الوجود الزائف
319	خامساً: الخاتمة: نتائج البحث وتوصياته
336	- تُبَت المصادِر والمراجِع
345	- تُبَت الدّوريات

المقدمة

افتتاحية الهجرة

-1-

لنتصور أنّ شخصاً قد هاجرَ من مكانٍ لآخر، إلى بلدٍ قريبٍ أو بعيدٍ، وهناك بدأ حياة جديدة، فيها المشابه لما كان، وفيها المختلف؛ فيها المعتاد، وفيها الغريب. ثمّ لنفترض أنّ هذا المهاجر أراد أن يفصم عراً صلته بماضيه؛ لنفترض أنه أراد - كما يُقال - أن يولد من جديد، في هذا المكان الجديد، وأنّ يصير كائناً مختلفاً ينطلق من نقطة الصفر، فهل يستطيع أن يحوّ ما كان كلّهُ؟ الإجابة هي قطعاً بالنفي. من دون أن يعني ذلك أنّ هذه الهجرة، وهذه الإقامة في عالمه الجديد لم تُغيّر فيه أشياء وأشياء؛ إذ لا بدّ من ظهور تحولات ما. لا بدّ من وجود أساليب حياة واستجابات متنوّعة، بعضها يُشبه ما كان، وبعضها يناقضه، أو يختلف عنه على نحوٍ ما. وهذا يعني أنّ ثمة معادلات وجود قد تجادلت وتصارعت، فأسقط بعضها، وثبّت بعضها الآخر، أو أضمر في معادلات وجود جديدة قد تمّ خلقها، وذلك تبعاً للأفعال والاختيارات التي انتهى هذا المهاجر إلى انتخابها ليُحقّق توازناً ما بتوضّعه بين عالمه القديم وعالمه الجديد. وهو التوضّع الذي يفضي بنا إلى القول إنّ الهجرة تلتبسُ بين عالمٍ سابقٍ قد انهار تماماً بالكيفيّة التي كان قد انبسطَ وفقها قبل الهجرة، وعالمٍ جديدٍ يبدو كأنه بفعل اختلافه قد قطع صلته مطلقاً بالعالم السابق. الأمر الذي يفتح الأسئلة على مصراعيها: فما التحوّلات المُفترضة في صميم هذا التراكب؟ وكيف تتجلّى وتتحدّد معالمها؟

تكثّف السطور السابقة، بصورة غير مباشرة، فرضياتنا الجوهرية في هذا البحث، وغاياتنا الأساسية منه. إذ إنّنا نستطيع تكييفها لمصلحة مفهوم الانزياح الذي نسعى إلى بنائه نظرياً وتطبيقياً في عملنا هذا. لكن بعد أن نعمّق الرؤى السابقة، بتسليحها بالمنهج النقديّ الملائم، وضبطها مفهوماً لبلوغ الأهداف التي نتطلّع إليها.

-2-

إذا كان لفظُ (الانزياح) مُشتقاً في اللّغة العربيّة من المصدر (زيح)، الذي يعني فعله (زاح) - ومطاوعه انزاح - ذهبَ وتباعَد⁽¹⁾، فإنّ هذه المادّة المعجميّة تُمثّل المُقابل

(1) يُنظر: أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور: لسان العرب (بيروت - لبنان: دار صادر، ط [د.ت]) مادة (زيح) .

الاصطلاحِيّ لمُصطلح (E`cart) الفرنسيّ الأصل، العائد إلى فاليري P.Valery (1) (*)، والمُوظف بعد ذلك من قِبَل النّاقِدِ جان كوهن J.Cohen في كتابه (بنية اللُّغة الشّعريّة) الصّادر عن دار فلاماريون 1966 في نظريّة بنيويّة تُعدّ أكمل صياغة لسانيّة- بلاغيّة له (2). إذ حاول من خلالها " تطبيق منهج علميّ - إحصائيّ على لغة الشعر، وذلك بغية التّوصُّل إلى اكتشاف كُنْهها، والقبض، إذا كان ذلك ممكناً، على تلك المواصفات السّحريّة التي تجعل من نصّ ما نصّاً شعريّاً " (3).

ولعلّ لو تُوثِقنا بهذا المُقابلِ الاصطلاحِيّ أسباباً مُختلفة، منها ما هو مرتبط بالاستخدامات الموجودة في تراثنا البلاغيّ- النّقديّ، ومنها ما هو مرتبط بالمُصطلحات المُتداولة في نقدنا العربيّ الحديث.

وفي هذا الإطار قام د. أحمد محمّد ويس بعملية سبر واسعة لعدد كبير من الاستخدامات التّراثيّة التي تحمل جانباً من مفهوم الانزياح، ومنها الانحراف والتّحريف والاختراع والابتكار والتّغيير والخروج واللّحن (4). لكنّنا نعتقد أنّ في تلك الاستخدامات الكثير ممّا يُؤخذ عليها، ويجعلنا ننأى بها عن هذا المصطلح؛ والقول بغير ذلك هو من باب تحميل تراثنا على عمقه وأهمّيّته ما لا يحتمل.

ومن هذه المآخذ:

1- إنّ بعض تلك الاستخدامات هي صيغ لغويّة لا يُمكن اعتمادها اصطلاحياً، ومن ذلك مثلاً استخدام ابن سينا لصيغة الفعل الماضي المبنيّ للمجهول (حُرّف) في وصف الانزياح.

2- كما أنّ عدداً منها يحمل في دلالته حكم قيمة لا يمتّ إلى الفكر النّقديّ بصِلَة.

(1) يُنظر: عبد السّلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية (القاهرة - مصر: دار سعاد الصّبّاح، ط4، 1993) 100.

(*) ولد في سبت (1871-1945). من أعماله الشّعريّة: الآلهة الفتيّة 1917 ، والمقبرة البحريّة 1920 ، وفتون 1922. يُنظر: رينيه برتوليه: مدخل إلى الشّعْر الفرنسيّ المُعاصر، ترجمة: سعد صائب (مجلة المعرفة: دمشق- سورية، ع248 السّنة 21، تشرين الأوّل أكتوبر 1982) 143.

(2) يُنظر: د. خالد سليكي: من النّقْدِ المِعْيارِيّ إلى التّحليل اللّسانيّ - الشّعريّة البنيويّة نموذجاً (مجلة عالم الفكر: الكويت، مج 23 ع 1-2، يوليو/ سبتمبر - أكتوبر / ديسمبر 1994) 394-395 ، 397.

(3) هاشم صالح: بنية اللُّغة الشّعريّة (مجلة المعرفة: دمشق- سورية، ع 210 السّنة 18، آب 1979) 161.

(4) يُنظر: د. أحمد محمّد ويس: الانزياح في التّراث النّقديّ والبلاغيّ- دراسة (دمشق- سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 2002) 35-50.

- 3- إضافةً إلى أن أغلبها يُصنّفُ في باب الاستخدام اللُّغوي الشَّارح، من دون أن يرتقي إلى مستوى الاستخدام الاصطلاحيّ الذي يُوصَفُ آليّةً مُعيّنة لحدوث المفهوم.
- 4- والأهمّ من ذلك كلّهُ أنّ جميع تلك الاستخدامات ليست ذات دلالات مفهوميّة قادرة على الإحاطة بهذا المصطلح؛ كأن يُختزل مفهوم الانزياح بالغايات التزيينيّة مثلاً، أو يُوظف للدلالة على أحد الانزياحات الشكليّة، أو أحد الانزياحات المضمونيّة.
- 5- أمّا فيما يتعلّق بمصطلح (العُدول)، فعلى الرّغم من شهرته البالغة، لكنّه لا يشدّ مُطلقاً عمّا ذكرناه في المأخذ السّابق. وإذا كان د. ويس قد بدأ مناقشته لدلالات هذا المصطلح في تراثنا⁽¹⁾ بالقول: "ربّما كان مصطلح (العُدول) هو أقوى المصطلحات القديمة تعبيراً عن مفهوم الانزياح"⁽²⁾، فإنّه يُفضّل عليه مصطلح الانزياح⁽³⁾. وهو ما يُؤكّده في بحثٍ له بعنوان (الانزياح وتعدّد المصطلح)، فينبّهنا إلى أنّ مصطلح العُدول قد ورد في تراثنا البلاغيّ في سياقات غير بلاغيّة أو فنيّة⁽⁴⁾. كما أنّه يُنهي استعراضه لاستعمالات هذا المصطلح في التراث القديم بتحذيرٍ آخر يرى فيه أنّ تلك الاستخدامات القديمة لا تخلو من بعض اللبس⁽⁵⁾. وعلى الرّغم من استخدام بعض الباحثين لهذا المصطلح في النّقد العربيّ الحديث⁽⁶⁾، لكننا في نهاية المطاف نتبنّى موقف د. نعيم اليافي الذي يقول فيه: "ومن المعروف أنّ النّقد العربيّ القديم استعمل مصطلح العُدول...، وقد رغبتنا عنه لأنّه لا يحمل ما يحمل الانزياح من فضاء دلاليّ أبعد وأوسع، إلا إذا ضمّناه دلالتّه، وحملناه ما يحتمل وما لا يحتمل"⁽⁷⁾.

يحتمل"⁽⁷⁾.

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 37-40.

(2) المرجع نفسه، 37.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 37.

(4) يُنظر: أحمد محمد ويس: الانزياح وتعدّد المصطلح (مجلة عالم الفكر: الكويت، مج 25 ع 3، يناير - مارس 1997) 64.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 64.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 63-64.

(7) د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد - في النظرية والتطبيق - دراسات نقدية (دمشق - سورية: منشورات اتحاد كتاب العرب، 1997) 91.

- 3 -

وإذا انتقلنا إلى الاستخدامات الاصطلاحية التي تُشير إلى مفهوم الانزياح في النقد العربي الحديث، فسنجد أنفسنا في مواجهة مباشرة مع إشكالية الترجمة على ما تنطوي عليه من فوضى والتباس. وأول ما نلاحظه في هذا السياق أن المقابل الانكليزي لمصطلح (E'cart) هو المصطلح (Deviation) الموجود أيضاً في اللغة الفرنسية، وحول هذه المسألة يذهب د. ويس في كتابه (الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية) إلى القول: إن " ما يغلب على هؤلاء الذين استعملوا الانزياح هو اعتمادهم ثقافة فرنسية: استقاءً أو ترجمة. على حين مال إلى (الانحراف) في الغالب أولئك الذين غلبت عليهم المصادر الإنجليزية، فهذه لا تحوي إلا كلمة Deviation، وهي كلمة تناسبها كلمة (الانحراف) ، على حين أننا وجدنا E'cart يُناسبها (الانزياح). وهي كلمة فرنسية غير موجودة في الإنجليزية"⁽¹⁾. إلا أنه، على الرغم من اختياره لمصطلح (الانزياح) عندما يُفاضل بين المصطلحين⁽²⁾، يعود ليقول: " ليس ثمة حرج في أن يكون عند النقاد مُصطلحان يتناوبان فيما بينهما مفهوماً ما. وهو ما يتأكد إذا ما كان هذا المفهوم يحمل في طياته إشكالية ما، من مثل مفهوم الانزياح"⁽³⁾.

لكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد ، فهو يحصي ما لا يقل عن أربعين مُصطلحاً مُستخدماً في النقد العربي الحديث⁽⁴⁾، تفيد مفهوم الانزياح، أو تتقاطع معه جزئياً أو كلياً، مثل مثل التجاوز والمخالفة والانتهاك والتحريف والإزاحة والانكسار والمفارقة والاختلاف والتعريب وفجوة التوتر. إذ يعرض عدداً من تلك الاستخدامات، ويُناقش بعضها⁽⁵⁾. وإذا كنا نقدر له هذا الجهد، وتلك المناقشات، لكننا نأخذ عليه الهنة التي سقط فيها بمناقشته لمصطلحي (الانتهاك والخرق) بناءً على معايير أخلاقية أكثر منها نقدية أو فنية، وذلك حين يُجري الرأي الآتي عليهما قائلاً: " المُبدع الحق لا يمكنه أن يحقق فنّه من وراء انتهاكه للمحرّم والمقدّس، لأنّ مثل هذا يحرف الفنّ عن مجال الإمتاع إلى غاية الإيذاء بعينه. وليس ثمة اتفاق البتة بين

(1) د. أحمد محمد ويس : الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية (الرياض - السعودية : مؤسسة اليمامة الصحفية -

سلسلة كتاب الرياض الشهري ، ط1، ابريل 1424هـ / 2003 م) 64 - 65.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 52.

(3) المرجع نفسه، 65.

(4) يُنظر: المرجع نفسه ، 37 - 40.

(5) يُنظر: المرجع نفسه ، 40 - 80.

فنّ وإيذاء، فإنّ اختار الفنّان انتهاك المُحرّم فهو بالضرّورة قد اختار النّأي بنفسه عن الفنّ (1).

غير أنّ ما يُثير الدّهشة في سياق إحصائه تلك الاستخدامات الاصطلاحية، يكمن في وجود حوالي ثلاثة وعشرين استعمالاً أو ترجمة غير (الانزياح) لمصطلح (E'cart) ذاته (2)؛ ومع ذلك فهو يُؤكّد أنّ أغلب الباحثين قد استقرّوا على ترجمته بالانزياح (3).

وبناءً على ما سبق، فإنّنا إذ نوافق د. ويس على انتقاده للفوضى الاصطلاحية القائمة على السّاحة النّقدية العربيّة من جهة أولى (4)، لكنّنا نوكّد من جهة ثانية اختيارنا لمصطلح (الانزياح) للأسباب الآتية، التي يتقاطع أغلبها مع ما ذكرناه من قبل حول مآخذ الاستخدامات التّراثية المُقابلة لهذا المُصطلح:

1- إنّ عدداً كبيراً من الاستخدامات الشّائعة في النّقد العربيّ الحديث تُحيل على أحكام قيمة، تتداخل أحياناً مع المعايير الأخلاقية، الأمر الذي يُسقط الصّفة الوصفية المُجرّدة التي ينبغي أن تكون قوام المُصطلح. وهذا ما يُؤكّده د. اليافي بقوله: " وقد آثرنا استخدام الانزياح Ecart ليس لأنّه الأكثر شيوعاً ودوراناً على الألسنة، وإنّما لأنّه بخلاف سواه يحمل دلالة توصيفية لا تمتّ إلى القيمة، ولاسيما الأخلاقية منها بصلة" (5).

2- كما أنّ عدداً كبيراً من تلك الاستعمالات يُمكن تصنيفه في باب الاستخدامات اللّغوية الشّارحة للمفهوم أو لجانبٍ منه؛ من دون أن ترتقي إلى مستوى الاستخدام الاصطلاحيّ المضبوط.

3- ويُضاف إلى ذلك أنّ بعض تلك الاستخدامات يُشير إلى سياقات غير نقدية؛ أو يتداخل مع حقول معرفية أخرى، كالطبّ أو علم النفس (6).

4- والأهمّ من ذلك كلّهُ هو أنّ أغلب تلك الاستخدامات ليس ذا دلالات مفهومية قادرة على الإحاطة بهذا المُصطلح.

(1) المرجع نفسه، 71.

(2) المرجع نفسه، 59 – 62.

(3) المرجع نفسه، 62.

(4) المرجع نفسه، 65.

(5) د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، 91.

(6) يُنظر: د. أحمد محمّد ويس: الانزياح في منظور الدّراسات الأسلوبية، 52، 66.

5- ولما كانت الأسباب السابقة تعضد اختيارنا لمصطلح الانزياح، وذلك على مبدأ أن الضد يظهر حسنه الضد، فإن هذا يدفعنا في المنحى ذاته إلى اختتام هذه القضية بالسبب الصوتي الذي ساقه د. ويس في سياق تفضيله هذا المصطلح، إذ يقول: " إذا صحَّ أن جرس اللفظ يُمكن أن يكون له تعلق بدلالته، فإنَّ تشكيل الانزياح الصوتي وما فيه من مدّ، من شأنه أن يمنح اللفظ بُعداً إيحائياً يتناسب مع ما يعنيه في أصل جذره اللغوي من التباعد والذهاب. حقاً إنَّ الانحراف والعدول يتضمَّن كلَّ واحد منهما مدّاً، بيد أنه مدّ لا يتلاءم مع ما تعنيه الكلمة من معنى. ثمَّ إنَّ الفعل منهما يفتقر إلى ذلك المدّ الذي ينطوي عليه (انزاح). وهذا فعل مُطَوِّع ينطوي ضمناً على فعل آخر وراءه جعل الشاعر أو الكاتب ينزاح، فهو إذن يستدعي بحثاً عن سبب لهذا الانزياح. وإذا كان الأمر نفسه موجوداً في الانحراف فليس موجوداً في (عدل) من العدول"⁽¹⁾.

- 4 -

لكنَّ جوهر الإشكالية في اعتقادنا لا يكمن مطلقاً في قضية المصطلح، على أهميتها، إنما يتصل بالمفهوم الخاص، أو بالمفاهيم الخاصة بهذا المصطلح على وجه الدقّة. فمفهوم الانزياح لا يُمكن فصله بحالٍ من الأحوال عن مفهوم (الشعرية Poetics) بوصفها علماً موضوعه الشعر بحسب تعريف كوهن الذي افتتح به كتابه (بنية اللغة الشعرية)⁽²⁾. إلا أنَّ المسألة هنا أبعد من ذلك، فإذا كنّا نستطيع أن نقول على المستوى الإجرائي للمفاهيم إنَّ كلَّ انزياح حاصل مُكوّنٌ من مكونات الدراسة في منهجية شعرية ما، فليست كلُّ شعرية انزياحاً بالمعنى الاصطلاحي الذي يُمثله منهج كوهن، الذي يُمكن أن نشير إليه بـ (شعرية الانزياح) كما يذهب حسن ناظم في كتابه (مفاهيم الشعرية)⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، يُمكن وصف الشعرية بأنّها النظريات المتعدّدة التي وُضعت للكشف عن قوانين الإبداع؛ ليس في الشعر وحده فقط، إنّما في جميع الأجناس الأدبية والفنية⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، 65.

(2) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري (الدار البيضاء- المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 1986) 9.

(3) يُنظر: حسن ناظم: مفاهيم الشعرية- دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم (بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994) 111.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 5، من الهامش.

فالشعرية بشكل عام "هي محاولة وضع نظرية عامة ومجردة ومحايدة للأدب بوصفه فناً لفظياً، إنها تستنبط القوانين التي يتوجّه الخطاب اللغوي بموجبها وجهة أدبية"⁽¹⁾. ولهذا فإن الشعرية، بما فيها شعرية الانزياح، هي منهجيات علمية تتسم بالموضوعية، ذلك لأنها تستند إلى النص الأدبي فقط بهدف استنباط قوانينه⁽²⁾.

ولعلّ الشكلايين الروس هم أوّل من بدأ هذا الطريق، وذلك من خلال محاولتهم بلورة "مفاهيم كلية تنطوي على قوانين الأعمال الأدبية"⁽³⁾. وقد استند الشكلايون الروس، ومن جاء بعدهم إلى لسانيات (سوسير f.deSaussure)؛ فانطلقت الشعريات البنيوية تحديداً من صرامة المنهج اللساني⁽⁴⁾. وهو ما ينطبق على شعرية (جاكسون R.Jakobson)، وكذلك على شعرية كوهن⁽⁵⁾ كما سبق أن ذكرنا.

لقد منحت اللسانيات الانزياح الشعريّ منطلقاً لتحديد موضوعه، ولا سيما من خلال ثنائياتها الشهيرة، التي تُفرّق بين اللغة *langue* بوصفها ثباتاً ونظاماً جمعياً، والكلام *Parole* بما هو استعمال شخصي محسوس يقوم على التفرّد والتغيّر والحركة. ومن خلال هذا التمييز أصبحت شعرية النصّ تنتمي إلى مجال الكلام الأدبي، لا إلى الكلام الاعتياديّ العام⁽⁶⁾. لذلك وُصِفَ الانزياح بأنه لا يستمدّ تصوّره من وضعه في الخطاب الأصغر أي النصّ، بل يستمدّ هذا التصوّر من خلال علاقة الخطاب الأصغر بالخطاب الأكبر أي اللغة⁽⁷⁾.

وانطلاقاً من ذلك، بدأ كوهن بتأسيس شعريته، مُعْتَقِداً "أنّ الشعر قبل أن يكون موضوعاً للشعرية ينبغي أن يتبلور بصورة تعريف واضح يقبل المعيار"⁽⁸⁾. فاستعار أولاً مبدأ المحاينة اللسانية القائم على تفسير اللغة باللغة نفسها⁽⁹⁾؛ وهو ما يعني أنه اعتمدت اتجاهها

(1) المرجع نفسه، 9.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 7.

(3) المرجع نفسه، 5.

(4) المرجع نفسه، 14.

(5) د. خالد سليكي: من النقد المعيار إلى التحليل اللساني، 385.

(6) يُنظر: حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، 71. ويُنظر: د. نعيم اليافي: أطراف الوجه الواحد، 93.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 91.

(8) د. أحمد علي محمد: الشعرية والانزياح (مجلة المعرفة: دمشق-سورية، ع515 السنة 45، رجب 1427 هـ - آب 2006م) 66.

(9) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 40. و يُنظر: د. أحمد علي محمد: الشعرية والانزياح، 71. ويُنظر: حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، 113.

شكلياً *The formalist attitude* في مقاربتة، وعبر عن ذلك بوضوح، مُتَّكناً على عبارة سوسير: "ليست اللغة جوهراً، إنها شكل"⁽¹⁾، إذ قال: "وجهة النظر الشكلية هذه التي تطبقها البنيوية على اللسان سنطبقها من جهتنا على الكلام؛ أي الرسالة نفسها. (...). وسيكون الشكل، وحده موضوع بحثنا..."⁽²⁾. وقد اتبع في هذا الإطار التقسيم اللساني للغة إلى علامات، وكل علامة مؤلفة من الدال *Signifier* الذي هو الصورة الصوتية، والمدلول *Signified* الذي هو التصور الذي يطبع في الذهن⁽³⁾. ليقوم عمله إجرائياً على تحليل البنية اللغوية من الجانبين الصوتي والمعنوي⁽⁴⁾. الأمر الذي وظفه للتمييز بين الشعر والنثر؛ والنثر؛ أي من خلال ضبط الفروقات بينهما بناءً على الجانبين الصوتي والمعنوي⁽⁵⁾. ذلك لاعتقاده أن النثر والشعر يتميزان داخل لغة معينة بوصفهما نمطين مختلفين من الرسائل⁽⁶⁾، وأن الشعر منزاح عن النثر بصورة مطلقة، فالنثر لديه هو كل استعمال غير شعري للغة، بما في ذلك النثر الأدبي⁽⁷⁾. لكنه رفض الاكتفاء بالاختلاف البلاغي التقليدي الذي يميز بين الشعر والنثر من خلال الجانب الصوتي فقط؛ أي من خلال معايير النظم⁽⁸⁾، إنما ميز بين ثلاثة أنماط من الشعر⁽⁹⁾: النمط الأول هو قصيدة النثر التي وصفها بأنها قصيدة دلالية تهمل تهمل الجانب الصوتي، والنمط الثاني هو النثر المنظوم الذي وصف قصائده بأنها قصائد صوتية لأنها لا تعتمد من اللغة إلا على عناصرها الصوتية، أما النمط الثالث فهو الشعر الكامل الذي يجمع جانبي الصوت والدلالة. وإلى جانب ذلك فقد أضاف شكلاً رابعاً سماه النثر الكامل، وضعه في مواجهة الشعر الكامل؛ وهو النثر الخالي من أية خاصية شعرية، لا

(1) هاشم صالح: بنية اللغة الشعرية، 168.

(2) جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 28.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 27. ويُنظر: هاشم صالح: بنية اللغة الشعرية، 168. ويُنظر: د. خالد سليكي: من النقد المعياري إلى التحليل اللساني، 395.

(4) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 11. ويُنظر: د. أحمد علي محمد: الشعرية والانزياح، 67.

(5) يُنظر: هاشم صالح: بنية اللغة الشعرية، 163.

(6) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 28.

(7) يُنظر: حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، 115.

(8) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 11. ويُنظر: هاشم صالح: بنية اللغة الشعرية، 163. ويُنظر: د. أحمد علي محمد: محمد: الشعرية والانزياح، 67.

(9) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 11-13.

على مستوى الصَّوت، ولا على مستوى الدَّلالة، الذي يُشكِّلُ افتراضياً الدَّرَجَةَ صفر في الكتابة(1).

وقد مثَّلَ هذه العناصر بما تنطوي عليه من دلالات في الجدول الآتي(2):

السَّمات الشعريَّة		
الجنس	الصوتية	الدَّالية
قصيدة نثرية	-	+
نثر منظوم	+	-
شعر كامل	+	+
نثر كامل	-	-

الجدول (1)

وعلى المُستوى التَّطبيقيّ، اختارَ كوهن نماذج تتعلَّق بثلاثة عصور أدبيَّة أساسية في تاريخ الأدب، هي الكلاسيكيَّة والرَّومنيَّة والرَّمزيَّة، فدرسَ ثلاثة شعراء من كل عصر منها(3). مُنطلقاً في ذلك من فهمه للوظيفة الشعريَّة بوصفها تتحقَّق بالانتقال من المدلول الأوَّل الأوَّل الذي يُمثِّلُ دلالة المُطابَقة Denotation، إلى المدلول الثَّاني الذي يُمثِّلُ دلالة الإيحاء(4) Connotation .

وجوهر هذه الرؤيَّة يتحقَّق من خلال اتِّكائه على الاستعارة الشعريَّة التي يُعرِّفها بالقول: إنَّها " انتقال من اللغة ذات اللغة المُطابَقة إلى اللغة الإيحائية، انتقالٌ يتحقَّق بفضل استدارة كلام معين يفقد معناه على مستوى اللُّغة الأولى، لأجل العثور عليه في المستوى الثَّاني " (5). من حيث إنَّه يرى أنَّ هذا الانتقال بما هو تحقيق للوظيفة الشعريَّة يُنجزُ من خلال نوعين

(1) يُنظر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشعريَّة، 164.

(2) جان كوهن: بنية اللُّغة الشعريَّة، 12.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 20، 66 .

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 206 - 208.

(5) المرجع نفسه، 206.

نوعين رئيسيين من الانزياحات هما: الانزياح التركيبي، والانزياح الاستبدالي. فالأول يتعلّق بتركيب المادة اللغوية مع جاراتها في السّياق الذي ترد فيه، والثاني يتعلّق بجوهر المادة اللغوية⁽¹⁾. مُعتقداً بناءً على ذلك أنّ الانزياح التركيبي لا يحصل إلا من أجل إثارة الانزياح الاستبدالي⁽²⁾.

وتوضيحاً للأفكار السابقة، يُمكن لنا أن نقف على تحليل كوهن لمثال (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)⁽³⁾. إذ يرى أنّ المُسند لا يلائم المُسند إليه بمعناه الحرفي؛ أي الحيوان. الأمر الذي يُنتج مُنافيةً دلاليةً مع دلالة المُطابقة (المدلول الأول). غير أنّ هذا المعنى الأول يُحيل من جهته على معنى ثانٍ هو (الإنسان شريد) الذي يُمثّل نفيّاً للانزياح، ويتمّ بتدخّل المجاز لتعيين المدلول الثاني (دلالة الإيحاء). فالمعنى الأول يجعل الكلمة مُنافيةً، في حين تُستعاد المُلاءمة بفضل المعنى الثاني، وذلك من خلال تدخّل الاستعارة ونفيها للانزياح القائم على تلك المُنافية. وهذان الانزياحان مُتكاملان وفق رؤيته؛ فالمُنافية هي خرق لقانون الكلام، تتعيّن في المستوى التركيبي، بينما تتعيّن الاستعارة بما هي خرق لقانون اللغة في المستوى الاستبدالي.

وانطلاقاً من ذلك، جاء فهم كوهن للخطاب الشعري بوصفه خطاباً ناقص النحويّة، يتحقّق من خلال اختراق المُلاءمة الدلالية الموجودة في الخطاب النثري⁽⁴⁾. من حيث إنّه فسّر بالتأسيس على ما سبق عملية خلق أيّ مجاز جديد استناداً إلى تراتبية زمنية تتألّف من زمنين مُتتاليين⁽⁵⁾:

1. الزمّن الأوّل : وفيه يتمّ حرف الانزياح عن الاستعمال المألوف للغة، فهو زمن سلبيّ للمعنى.

2. الزمّن الثاني : وهو زمن إيجابي، تتمّ فيه عملية تشكيل المعنى بفضل تدخّل المجاز الذي يُقلّص حجم الانزياح.

(1) يُنظر: أحمد محمّد ويس: الانزياح، الاستعارة والانحرافات- كوهن، ريتشاردز، تودوروف (مجلة كتابات مُعاصرة:

بيروت - لبنان، مج7 ع27، نيسان - أيار 1996) 60.

(2) يُنظر: جان كوهن: بنية اللغة الشعريّة، 205.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 109.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 106.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 49. ويُنظر: هاشم صالح: بنية اللغة الشعريّة، 172-173.

غير أن كوهن قد ركز عمله على الزمن الأول ، في حين أن الزمن الثاني لم يكن يعنيه إلا بوصفه نتيجة كما يقول هو ذاته⁽¹⁾. ولهذا صيلة وثيقة بذلك التّخريج الذي حاول من خلاله أن يكون وفيّاً لمُقدّماته العلميّة-الشّكليّة، من حيث إنّه قد ميّز فيه بين شكل المعنى ومادّته، " فالمادّة هي الواقعة العقليّة أو الأنطولوجيّة، والشّكل هو هذه المادّة نفسها كما تُبنيها (تصوغها) العبارة"⁽²⁾.

والسؤال الجوهريّ في هذا السّياق هو: إلى أي حدّ وفّق كوهن في خلق منهج قادر على الضّبط العلميّ للانزياح في النصّ الشعريّ بما هو قبضٌ على شعريّة ذلك النصّ من جهةٍ أولى؟ وأمّا من جهةٍ ثانية، فالى أي حدّ نجح في إبقاء هذا المنهج في منأى عن تسرّب التّناقضات المفهوميّة إليه خلال الأداء الإجرائيّ؟

وعطفاً على ذلك، يُمكننا أن نجمل بعض القضايا الأساسيّة التي نأخذها على منهج كوهن، تمهيداً لبسط مفهومنا الخاصّ بالانزياح بعد ذلك:

1- أسس كوهن توجّهاته المنهجية انطلاقاً من رؤى مُسبّقة ذات أسس علميّة - موضوعيّة، من حيث إنّه صادر من خلال ذلك طبيعة الشعريّة المُستمدّة أساساً من طبيعة الشعر ذاته بوصفه قادراً باستمرار على توليد آليات جديدة لمقاربتة.

2- وحتى لا يُناقض مُقدّماته العلميّة المُسبّقة، التي يفترض أنّها تعتمد على القوانين المعيارية الثّابتة لتعيين الانزياح، ولأنّ تلك المعايير عاجزة فعلياً عن الإحاطة بالانزياح بما هو فعلٌ ونتيجة في آن معاً ، فقد ثبّت كوهن أسسه العلميّة-الموضوعيّة بقصر منهجه على الشّكل وحده، مُدّعياً أنّ المعنى هو من اختصاص معارفٍ أخرى نفسيّة أو ظاهراتيّة^(*)(3). الأمر الذي تعود جذوره أصلاً إلى المُحاجة اللّسانيّة- البنيويّة التي تقول بالبحث عن الكيفيّة التي يتمّ من خلالها القول في الشعر بدلاً من البحث عن هذا الذي يقوله هذا الشعر.

3- غير أن إشكاليّة منهج كوهن تتعدّى حدود الاستقالة من المعنى نتيجة وجود عجز جوهريّ في أدوات القراءة لديه، ليضاف إلى ذلك أنّ تلك الأدوات عاجزة على المستوى الإجرائيّ ذاته عن تغطية كامل النصّ الشعريّ، فهو يعالج بنية مُحدّدة في القصيدة توفّر له

(1) يُنظر: جان كوهن: بنية اللّغة الشعريّة، 49.

(2) المرجع نفسه، 28.

(*) نسبةً إلى الفلسفة الظّاهراتيّة Phenomenology التي سنقف عليها لاحقاً في بحثنا هذا.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 174.

المستوى والوظيفة اللذين اختارهما للتّحليل، في حين أهملَ النظرة الشمولية للنصّ نفسه، ويرجع هذا الإهمال إلى المفهوم النظريّ لشعريّته؛ أي الانزياح الذي يُمكن تعيينه بالاقطاع الضّروري لمقطع ما من قصيدة ما، أو بتوزيع القصيدة إلى مقاطع مصنّفة بالاستناد إلى نوعيّة الصّورة التي تتضمّنّها تلك المقاطع. فالانزياح ممكن الاستنباط في حالة تفكيك القصيدة، أمّا في حالة النظرة الشمولية، وهذا ما لم يطبّقه كوهن أبداً، فإنّ شعريّته تعجز عن تكوين مُعالجة مُرضية لاستنباط القوانين المُخرّقة من الصّور، ما دامت هذه الصّور مُوزّعة على المقاطع الشعريّة كافّة، ومادام الانزياح غامض التّحديد في نطاق البنية الكلّيّة للقصيدة⁽¹⁾.

وكوهن ذاته يعترف بهذا التقصير عندما يقول: " إنّ هذا يتطلب وجود شعريّة ناجزة. في حين أننا ما نزال بعيدين عن ذلك. فنحن لم ندرس إلاّ عيّنة صغيرة من الصّور، هي من دون شك، أهمّ الصّور المعهودة وأبعدها انتشاراً. ولكنّها مع ذلك لا تمثل إلاّ جزءاً من الصّور الممكنة. كما يمكن لأيّ شخص أن ينتج نصوصاً مجردة من أيّة صورة مما تناولناه بالدراسة، ... ، ومع ذلك تكون تلك النصوص شعريّة بالفعل"⁽²⁾.

ويبدو أنّ جاكسون قد واجه من جهته أيضاً ما يشبه المُعضلة السابقة، وهذا ما دفعه إلى كتابة بحثه في (شعر النّحو ونحو الشعر) لشعوره بعجز نظريّته "عن مُعالجة قصيدة بلا صور، أو تحديداً قصيدة بلا مجازات"⁽³⁾، الأمر الذي يعني عجز الشعريّات الشكليّة بوصفها قوانين ثابتة عن تفسير كلّ ما يطرأ على النصوص الأدبيّة من تغيّرات في عمليّة خلق شعريّتها⁽⁴⁾.

4- وإذا كان كوهن قد اضطرّ في أحيانٍ كثيرة على مستوى خطابه النظريّ أن يقوم بتوصيف الانزياح من خلال المعنى، كما حدّث في تعريفه للاستعارة بوصفها استدارة كلام معيّن يفقد معناه على مستوى اللغة الأولى، لأجل العثور عليه في المستوى الثّاني. فإنّ التّناقض الجوهريّ الذي وقع فيه في هذا السّياق هو أنّه على الرّغم من كونه نفضّ يده من مسألة المعنى، لكنّه مع ذلك استدرج في مرّات كثيرة إلى تلك المنطقة، أو أُجبر على دخولها عندما احتاجت شعريّته إلى المعنى لتثبيت بعض التّوجّهات، لكنّ تحت غطاء ما دعاه (شكل

(1) حسن ناظم: مفاهيم الشعريّة، 111- 112.

(2) جان كوهن: بنية اللّغة الشعريّة، 192.

(3) حسن ناظم، مفاهيم الشعريّة، 10.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 9- 10.

المعنى). وقد ظهر ذلك جلياً على المستوى الإجرائي عندما حاكمَ السرياليين⁽¹⁾؛ من حيث إنَّ كلامه قد انطوى بصورة غير مباشرة على فكرة أنَّ الانزياح في جوهره تغيير شكلي بما هو تغيير في مستوى الدلالة. وهذا ما نجده في قوله: إنَّ خطأ السرياليين يكمنُ في اعتقادهم أنَّ كلَّ انزياحٍ مجاز⁽²⁾، يتحقَّق من خلال " المُصادفة الموضوعية"⁽³⁾. كما يظهر هذا الفهم أيضاً في تعليقه على قصيدة (ليلي عامي) لرامبو، حيث يقول: "إننا لا نستطيع أن نُميِّز في مثل هذا النَّصِّ، الفكرة الطُفيلية من الفكرة الرَّئيسية، ولا أن نُعيد الخطاب إلى سببته بحذف أو نقل ما لا يندرج فيه.... والعنوان نفسه (ليلي عامي) لا يُعبِّر عن الموضوع العام لهذا النَّصِّ. ولا يُمكن في الواقع وضع عنوان لهذه المقطوعة لأنها تفتقر إلى موضوع يُمكن تعيينه والإشارة إليه. يتخطى هذا النَّصُّ حدود الخطاب المُتماسك بسبب ما يعترضه من أشياء مُتفاوتة وأشياء مُختلفة"⁽⁴⁾.

وهنا يبدو كوهن كأنه يقلب المُعادلة، من حيث إنَّه يحكم على الشَّكل من خلال المعنى. فلا يُقيم بذلك حكمه على الشَّكل، إنَّما على نتيجة ذلك الشَّكل؛ أي بناءً على المعنى المُستغلِق وفق رأيه، أو بناءً على عدم حدوث الانزياح بما هو تغيير في الشَّكل بسبب انتفاء المَجاز بما هو تغيير في المعنى.

5- ولعلَّ الاضطراب السَّابق بما ينطوي عليه من دلالات يدفعنا لتبني رأي ريكور^(*) P.Ricoeur الذي يعتقد أنَّ المنهجيات الشَّكلية، التي تُصنَّف ضمن مناهج التحليل البنيوي، في أفضل أحوالها لا تعدو أن تكون تأويلاً في السَّطح^(**)، إذ يقول في هذا الإطار: " ولكن

(1) يُنظر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشعريَّة، 128-129، 172 - 173.

(2) يُنظر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشعريَّة، 172.

(3) يُنظر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشعريَّة، 173.

(4) المرجع نفسه 172-173.

(*) (1913 - 2005): فرنسيّ الجنسيَّة، وُلِد في مدينة فالنس. جَمَعَ أكثر الموضوعات قوَّة وجدلاً وحُضوراً في التَّقافة الغربيَّة الحديثة والمعاصرة خلال القرن العشرين، وأعاد العمل في إنشاء ما جُمع، مُفتحاً أعظم الورشات لإعادة صياغة الرُّوح الإنسانيَّة. يُنظر: بول ريكور: صراع التَّأويلات - دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: د. منذر عياشي، مراجعة: د. جورج زينات (بيروت - لبنان: دار الكتاب الجديد المُتَّحدة، ط1، كانون الثَّاني - يناير 2005) 27-28.

(**) يُمكن الإطِّلاع على هذه الفكرة بشكلٍ مُوسَّع، وذلك في سياقها الخاصِّ بتوجُّهات ريكور الذي يربط فيها (أي تلك التَّوجُّهات) التحليل البنيويِّ بالتَّأويل لديه من شرح وفهم. وهو الأمر الذي نجده في كتابه: صراع التَّأويلات، 79-89. كما نجده أيضاً في كتابه: من النَّصِّ إلى الفعل - أبحاث التَّأويل، ترجمة: محمَّد برادة وحسان بورقيَّة (القاهرة - مصر: عين للدراسات والبُحوث الإنسانيَّة والاجتماعية، ط1، 2001) 112-122.

بينما يبدو الشرح النبوي من غير بقية تقريباً...، فإنه لا يُقدّم غير ضرب من الهيكل العظمي تكون سمته المُجرّدة بارزة عندما يتعلّق الأمر بمضمون مُتضافر التّحديد لا يتوقّف التّفكير فيه ، ولا يتجلّى إلا فيما سيّلي من المُتابعات التي تمنحه التّأويل والتّجديد في الوقت نفسه⁽¹⁾.

6- وفكرة التّأويل والتّجديد من خلال القراءة تقودنا إلى الحديث عن إحدى أبرز إشكاليّات منهج كوهن ألا وهي عجزه عن الإحاطة بالطّبيعة النّسبيّة للشّعر بما هو مُتحرّك في فضاء إيحائيّ- احتماليّ، الأمر الذي يعني استحالة اختزاله في معيار نهائيّ أوّلاً ، ويعني ثانياً أنّه فضاء مفتوح ومُحال جوهريّاً إلى إمكانيّات غنيّة للفهم والتّأويل.

ومن الضّروري أن نشير في هذا السّياق إلى أنّ المنهجيّات الشّكليّة ليست منهجيّة واحدة، وهو جانب آخر يؤكّد نسبيّة قراءة الشّعر داخل هذه المناهج المُتّسمة بذاتيّة كلّ منها أيضاً، فالقصيدة ثابتة، والتّصوّر المنطقيّ يقتضي تطابق المفاهيم بإزاءها، لكنّ كمّ المفاهيم الكليّة المستنبطة من مادّة واحدة، يودّي إلى ظهور اختلافات، تتطوي في أساسها على جانب ذاتيّ عائد إلى طبيعة تصوّر كلّ شعريّة، وفق الآليّة التي تخصّ كلّ منظر نقديّ⁽²⁾.

ويبدو أن عدوى تناسي الطّبيعة النّسبيّة للشّعر قد انتقلت إلى بعض النّقاد العرب، عندما بدت أحكامهم على الانزياح غائمة ومُضطربة، فها هو ذا د. اليافي على وجه التّمثيل يشير إلى وجود ثلاثة مستويات للانزياح قد اتفق عليها بعض الدّارسين كما يقول، وهي (القريب والمتوسّط والبعيد)، وهو - وإن كان يعتقد أنّها أكثر من ثلاثة مستويات - يرى أنّ هذه المستويات تبدأ من أقرب نقطة إلى الصّقر، وتستمرّ حتّى النّهائيات المفتوحة أو المُغلقة على حدّ تعبيره⁽³⁾. ولكنّ من يضبط معايير هذه المستويات؟ أو من يُحدّد كفيّة التّصنيف؟ ومتى يكون هذا الانزياح أو ذلك في هذه القصيدة أو تلك قريباً أو بعيداً مثلاً؟ لعلّ التّصنيف الذي اتّبعه د. اليافي لبعض نماذج الانزياح⁽⁴⁾ لا يُمكن أن يُنظر إليه بوصفه قائماً على آليّات منهجيّة مُجرّدة تصحّ على أيّ قصيدة، ومن قبيل أيّ قارئ، إنّما هي آليّات ذوقيّة تخصّ مرجعيّات د. اليافي ذاته، وتقوم على كفيّة تلقّيه الشّعر وتأويل دلالاته.

(1) بول ريكور: صراع التّأويلات، 85.

(2) يُنظر: حسن ناظم، مفاهيم الشّعريّة، 7.

(3) يُنظر: د. نعيم اليافي: أطراف الوجه الواحد، 96-97.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 97-99.

7- والرؤية السابقة تقودنا إلى مسألة جوهرية في قضية الشعرية ألا وهي صلة الشعر العضوية بالمتلقي، وهذا ما حاول كوهن تأجيله تاركاً الحرية للمتلقي في التعامل مع زمن نفي الانزياح بما هو زمن تدخل المجاز، وتحقيق دلالة الإيحاء. وفي هذا الإطار يصف الشعرية قائلاً: إنها " عملية ذات وجهين متعايشين متزامنين: الانزياح ونفيه. تكسير البنية وإعادة (التبني). ولكي تحقق القصيدة شعريتها ينبغي أن تكون دلالتها مفقودة أولاً، ثم يتم العثور عليها، وذلك كله في وعي القارئ" (1).

ووجه الخطورة في هذا الكلام هو أن الانزياح لدى كوهن لا يمثل سوى المرحلة الأولى من الشعرية التي تكتمل بنفي الانزياح. وبهذا المعنى فإن قوله السابق ينطوي على اعتراف ضمني بقصور منهجه العلمي - الموضوعي عن ضبط شعرية النص كاملاً، ولا سيما أن الانزياح بوصفه لا يغطي سوى الشكل، فإنه ليس سوى مرحلة من الشعرية لا تكتمل إلا بتحقيق المرحلة الثانية التي تقوم فقط في وعي القارئ. وهي المرحلة التي بلغها كوهن عندما ناقض مقدماته المنهجية، فحاكم قصيدة رامبو بناءً على رؤى ذاتية لم تلق إشعاراً بالعجز بإزاء فهم قصيدة ما، وربّ قارئ أو ناقد آخر قد يرى في بنية تلك القصيدة، أو غيرها، تماسكاً أو دلالات يؤولها على أساسها؟

8- وبناءً على ما سبق، فإن شعرية الانزياح عند كوهن قد وقعت ابتداءً من مقدماتها العلمية في إشكالية منطق الثنائيات؛ فميزت أولاً بين لغة النثر ولغة الشعر بصورة دفعت بعض النقاد إلى الاعتقاد أن الانزياح في فهم كوهن هو أمر خارجي يضاف إلى النثر ليصير شعراً (2).

وإذا كان كوهن يرفض نظرياً مثل هذا التأويل، فإن تطبيقه الإجرائي كان يُرسخ فهماً كهذا، ولا سيما أنه عين لغة النثر في دلالة المطابقة، باحثاً في التحولات التركيبية الطارئة عليها، التي تتشكل من خلالها لغة الشعر بما هي تحقيق لدلالة الإيحاء بتدخل المجاز. إذ يتأسس الانزياح لديه بهذا المعنى على ثنائية ترانسية - حدية تبدأ بالانزياح التركيبي بما هو مُنْافرة لدلالة المطابقة، وتنتهي بالانزياح الاستبدالي بما هو استعادة للملاءمة.

(1) يُنظر: جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، 173.

(2) يُنظر: د. نعيم اليافي: أطراف الوجه الواحد، 103-104.

9- وعلى هذا النحو، يُمكننا أن نقول: إنَّ أخطر ما نجمَ عن الفِصام المنهجيِّ السَّابق لدى كوهن هو فصلُ الانزياح بما هو فعل عن الانزياح بما هو نتيجة، من حيث إنَّهُ قَصَرَ أدواته المنهجية على تحديدِ كميِّ-إحصائيِّ للانتقال الشكليِّ من اللُّغة الاعتيادية إلى اللُّغة الشعريَّة، مُحاولاً أن يعزِلَ هذا الانتقال عن نتائجه، وذلك لعجزه عن ضبط دلالة الإيحاء (أي بما هي نتيجة للتغيُّر الشكليِّ) بالأدوات المعيارية ذاتها.

وباختصار، فإنَّ جوهر الخلل كما ذكرنا سابقاً يتعلَّق بمُحاولة إسقاط أدوات ذات طبيعة عقلية -علمية على مادة شعريَّة ذات طبيعة إيحائية - احتمالية لها بُعد جماليِّ تغاضت عنه تلك الشعريَّات الشكلية⁽¹⁾. ولعلَّ السُّؤال المفهوميِّ الذي يُراودنا في هذا الصِّدد لا يتعلَّق باستبعاد المنهج، لكنَّهُ يتصل بمدى أهلية مفهوم الانزياح الخاصِّ بالكيفية الشكلية بمعزل عن النَّتائج الدلالية الموجودة عمودياً في صلب هذه الكيفية؟ فاختزال المفهوم على هذا المنحى يعني تجريد الانزياح من دوافعه ووظائفه الجمالية -الوجودية؛ وهو ما يُفضي في نهاية المطاف إلى تفرغ الشعر من ماهيته الحقيقية! نحنُ نستطيع أن نُحصى تغيُّرات التراكيب اللُّغوية، ونستطيع أن نصنِّف الاستخدامات البلاغية؛ فالقانون ثابت، لكنَّ النَّتائج مُتوالدة ومُتكاثرة، ولها خصوصية وجودية في كلِّ مرَّة، وعند كلِّ قراءة. ومن المستحيل تقعيد الانزياح بوصفه ناجماً عن خرق النَّظام، ليس لأنَّ الخرق لا يقتصر على المستوى الأفقيِّ فحسب، بل لأنَّهُ خرق أفقيِّ بما هو خرق عموديِّ قارِّ في قلب الفاعلية الوجودية للُّغة. هذا إذا حصرنا نظرنا في الإطار الاتصاليِّ - التقليديِّ للُّغة، أمَّا إذا كان لدينا طريق آخر لفهم الانزياح، من خلال فهم مُختلف للُّغة، فذلك يعني أنَّ لكلامنا هذا مستويات أخرى ينبغي إيضاحها؟

-5-

وهكذا فإنَّ المُناقشات السابقة قد مهَّدت لنا الطريق لنقل البحث إلى مستوى مفهوميِّ أعلى، نُوسِّع من خلاله فهمنا للانزياح، بدءاً من نقد المنهجيات الشكلية على قاعدة أكثر جذرية ترتبط بالحاضنة الفلسفية لهذه المنهجيات، مُروراً بتأسيس المفهوم انطلاقاً من تأملات الفيلسوف الألمانيِّ مارتن هيدجر^(*) M.Heidegger في اللُّغة والشعر، التي لا تتفصل

(1) يُنظر: حسن ناظم: مفاهيم الشعريَّة، 113.

(*) أحد أهمِّ فلاسفة القرن العشرين، والمُؤسس الحقيقي للوجودية. ولد عام 1889 في بلدة ميسكرش التابعة لولاية بادن - فيرتمبرج بجنوب ألمانيا، لأسرة عميقة الجذور في هذا الإقليم. كان والده صانع براميل، وفي الوقت نفسه كان أميناً لخزانة القديس مارتن في تلك المدينة، وكانت ديانته الكاثوليكية، وكذلك زوجته والدة هيدجر.

لم تحمِل حياة هيدجر أحداثاً شخصية لافتة، ففي عام 1922 بنى في منطقته كوخاً على أحد المنحدرات وسط الغابة السوداء الشهيرة، ليمضي فيه حياة متواضعة وشبه معزولة، فلما يتصل بالرأي العام، أو يُشارك في المؤتمرات. وقد مكّنه هذا الهدوء من إنجاز أغلب أعماله المُتَّسمة بالعمق والأصالة.

= تعود اهتماماته الفلسفية إلى مرحلة دراسته الثانوية التي بدأها عام 1903 في مدرسة كونستانس الثانوية. وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر C.Grober الذي كان آنذاك قسيساً في كنيسة الثالوث، وهو الذي وجّه هيدجر إلى دراسة اللاهوت، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانتس برنتانو التي عنوانها (في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو)، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرسالة أثرها في توجيه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود.

في عام 1915 ناقش الرسالة التي تقدّم بها للحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة، وعنوانها (نظرية المقولات و المعنى عند دونس اسكوتس) ، وإلى جانب اهتمامه بمعنى الوجود، نجده في الوقت نفسه يهتم بمشكلة الزمان، فيلقى محاضرة هي جزء من امتحان دكتوراه التأهيل عن (معنى الزمان في علم التاريخ)، نُشرت في مجلة (الفلسفة و النقد الفلسفي) سنة 1916. وفي عام 1923 عُيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة (فرايبورج) المشهورة في قلب الغابة السوداء نفسها. وتدرّج في السلك الجامعي حتى عُيّن عام 1928 مديراً للجامعة خلفاً لأستاذه الفيلسوف الألماني إدموند هسرل E.Husserl (1859 - 1938).

تقسّم حياته العلمية إلى ثلاث مراحل: اتّسمت المرحلة الأولى بتأليفه لكتب غلبت عليها الصبغة الجامعية، في حين شكّل كتابه (الوجود و الزمان) الصادر عام 1927 عمله الأهم، ليس لكونه يُمثّل المرحلة الثانية فحسب، بل بوصفه الإنجاز الرئيسي في مسيرته بأكملها. ففيه نما فكره اللّاحق، وعنه انبثق، من حيث إنه يُنظر إلى مؤلفاته في المرحلة الثالثة على أنها ملحقة بذلك الكتاب المحوري. إذ يُعدّ واحداً من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة.

يمتاز أسلوبه بالجمل القصيرة الخاطفة، وباللغة المُعقّدة حتى على القارئ الألماني؛ إذ تتّصف هذه اللغة بالالتواء، ويكثر فيها نحت المصطلحات الجديدة.

توفي في بيته في مدينة فرايبورج عام 1976، بعد حياة حفّت بالإنجازات الفكرية المُتَّسمة بالجِدّة والصّلابة والصّعوبة في آن معاً.

اعتمدنا في كتابة هذه السيرة المُختصرة على المراجع الآتية:

- (1). د. عادل مصطفى: فهم الفهم -مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر (القاهرة -مصر: رؤية للنشر و التوزيع، ط1، 2007) 239، 240.
- (2). د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (بيروت - لبنان : المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1984) ج2، 597-599.
- (3). أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة - مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر "ماهية الحقيقة، نظرية أفلاطون عن الحقيقة، ألبانيا: هيراقليطس- الشذرة السادسة عشرة " (القاهرة - مصر: دار شوقيات للنشر و التوزيع، ط1، 2002) 10-11.
- (4). فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون (القاهرة - مصر: الدار القومية للطباعة و النشر، ط [د.ت.] 30، من الهامش.
- (5). مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، ترجمة: د. أبو العيد دودو (كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2003) 7-9، من مقدّمة المترجم .

بحال من الأحوال عن تفكيره الفلسفي في الأنطولوجيا *Ontology* من جهة أولى، وأما من جهة ثانية، فتأسس بناءً عليها، وتتقاطع معها مفاهيم جوهرية في فكر ما بعد الحداثة (*). الأمر الذي يُمكننا من تأسيس تأويل أنطولوجي للانزياح، ذلك بما هو في الوقت ذاته تأويل جدليّ - مُضاعف للأنطولوجيا كما سنُفصّل. من حيث إننا نطمح في نهاية العمل إلى إيجاد آليات منهجية عامة وقابلة للتطبيق، في الشّعْر عموماً، وفي المُعلّقات التي سنُقارِبها في بحثنا هذا على وجه الخصوص.

لقد تعدّت اهتمامات هيدجر الحقل الفلسفيّ الصّرف، خاصّةً في مراحل تفكيره المُتقدّمة، وتركت مُعالجاته للغة والشّعْر آثاراً عميقة على النظرية النقدية الحديثة حتى وقتنا الحاضر. ولعلّ جذر اهتمامه بمسألة اللغة يعود إلى كتابه (الوجود و الزّمان)، إذ جعل منها أساساً للفهم

(*) يُعدُّ مُصطلح (ما بعد الحداثة Postmodernism) من أهمّ المُصطلحات التي شاعت في النّصف الثاني من القرن العشرين، ولم يُتفق بعد على تحديد واضح لمصدره. لكنّ الأصعب من هذا يكمن في تعيينه بوصفه مفهوماً نقدياً أو فكرياً، وكذلك في تحديد مساحات نشاطه الواسعة.

غير أنّ الذي يعيننا في سياق عملنا هذا، يتعلّق بالانكفاء على بعض المفاهيم ما بعد الحداثيّة التي تتشابه مع توجّهات بحثنا واقتراحاته. ومن ذلك الفكرة التي نقول بانها المسافة النظرية بين النظرية وموضوعها، إذ يرى منظر ما بعد الحداثة أنّ جزءاً كبيراً من هذا المفهوم يعتمد على صعوبة الفصل بين البنية المعرفية، وما تنتجُه هذه البنية من معرفة؛ بمعنى أنّ هناك تداخلاً مستمراً بين أشكال المعرفة، وما تسعى تلك الأشكال إلى دراسته، فموضوع المعرفة يُؤثر تأثيراً جوهرياً في أشكال المعرفة نفسها، مثلما يُؤثر في منهجيتها.

إلى جانب ذلك، يتقاطع بحثنا هذا بعمق مع الموقف ما بعد الحداثي الذي يُعارض الحداثة بوصفها مشروعاً تنويرياً لتفسير الكون تفسيراً عقلانياً واعياً يمنح مشروعية عقلانية مطلقة لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآنية، وذلك بصورة تُحافظ على التّقابل الضدّي بين الثابت والمتحوّل، بوصف هذا التّقابل إمكانيّة تُفسّر التّناقض الواضح بين اللحظة العابرة والقانون الثابت الذي يتحكّم بها، ويمنحها نظاماً مُستقراً أدياً ضمن حركة التّطور والتّقدّم الزمّنيّ الخطّي؛ إذ ترى هذه الحركة أنّ اللحظة المعيشة والتّجربة الحاليّة هما الحقيقة التي يجب ألاّ نتعامل معها إلاّ ضمن كامل التّاريخ.

من هنا ألغيت ما بعد الحداثة الفصل بين الثابت بوصفه قاعدة تفسيرية، والمتحوّل بوصفه مادة للتفسير؛ أي إنّها ألغيت كلّ الفواصل التي تسمّ الثنائيات الضدّية، مُحتمية بأنموذج التّشظّي والتّشبيب واللاّ تقريرية والغياب والاختلاف والشكل المفتوح، لتكون هذه المفاهيم مُقابلات تُواجه ثوابت الحداثة الشمولية، من حيث إنّها تُزرعُ النّقة بالأنموذج الكوني، وبالزمّانية الخطيّة التّقدمية، وبعلاقة النتيجة بأسبابها، وهو الأمر الذي يلغي محدودية المعنى في ظلّ اعتقاد يرى أنّ الحقيقة الثابتة ليست سوى صناعة لغوية. يُنظر: د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي - إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومُصطلحاً نقدياً معاصراً (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط3، 2002) 223 - 229.

Verstehen، الذي لا يتحقق في نظره إلا بوصفه مُنتمياً إلى ماهية الإنسان، وطريقة وجوده. وبناءً على ذلك جاء نقده للنظريات التي لا ترى في اللغة إلا مجرد أداة اتصال⁽¹⁾.

ويبدو أنّ هذا التوجّه قد ترسّخ في المراحل اللاحقة، ففي كتابه (مدخل إلى الميتافيزيقا) الصادر عام 1953، يصفُ "اللغة بأنها آلية الوجود الإنساني التي تمكن الإنسان من أن يصير تاريخياً، بل أن يؤسس التاريخ في حقيقة الأمر. وكان قد وصف الفهم و الكلام بأنهما فعّالان تاريخيان بصفة خاصة يدخل من خلالهما الوجود إلى الزّمن ويحدث"⁽²⁾. لكنّ هذه الرؤية ستتعمّق من خلال اشتغاله بين عام 1950 و 1959 على مجموعة من النصوص المُخصّصة فقط لمعالجة قضية اللغة، والتي نشرها عام 1959 تحت عنوان (في الطّريق إلى اللغة)⁽³⁾.

لم تكن محاولة هيدجر لفهم ماهية اللغة "مجرد نظرية ترد في إطار فلسفة اللغة، وإنما هي فلسفة مكتملة، أو اتجاه فلسفي قائم بذاته، يسعى إلى تأسيس ماهية اللغة في صلتها بالفكر وبالوجود نفسه"⁽⁴⁾. إلا أنّ اللافت للنظر أنّ بواعثه الفلسفية قد "استعملت بشكل أقوى في علم الأدب"⁽⁵⁾، إذ خصّص عدداً من المحاضرات في عامي 1935 ، 1936 ، لدراسة ماهية الشّعر من خلال قصائد الشّاعر الألماني هلدن⁽⁶⁾* (Holderlin). وفي عام 1935 ألقى محاضرة في الفنّ تحت عنوان (أصل العمل الفنيّ)، لكنها لم تنشر في كتاب حتى عام 1950⁽⁷⁾. وهذا العمل يجعل من الفنّ

(1) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 257.

(2) المرجع نفسه، 259 .

(3) يُنظر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللغة، من كتاب "كتابات أساسية"، ترجمة و تحرير: إسماعيل المصدق (القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، ط1، 2003) ج2، 243 ، من تقديم المترجم.

(4) د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل (بيروت - لبنان: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، ط1، 1423 هـ - 2002 م) 8 .

(5) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 20، من مقدّمة المترجم .

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 16، من مقدّمة المترجم .

(*) (1770-1843) : اشتهر بميوله إلى المثالية والعزلة، وظهرت آثاره الشعريّة بين عام 1790 و السنين الأولى من القرن التاسع عشر . يُنظر: نبذة عن (هلدرن) ورأي (هيدجر) في شعره، من كتاب "مارتن هيدجر: في الفلسفة والشّعر". ترجمة وتقديم: د. عثمان أمين (القاهرة - مصر: الدار القومية للطباعة والنشر - مكتبة نفايس الفلسفة الغربية ، ط1، 1963) .111

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 20 ، من مقدّمة المترجم .

لأوّل مرّة موضوعاً جوهرياً لتفلسف هيدجر⁽¹⁾، حيثُ إنّه ينقل تصوّراته إلى نطاق العمل الفنيّ عامّة، والعمل الفنيّ الشعريّ خاصّة⁽²⁾.

إنّ القول بأنّ هيدجر أكثر الفلاسفة شاعريّة⁽³⁾، ناجم عن محاولاته التي تهدف إلى "إيجاد" إيجاد أساس مشترك بين الفكر والشعر والفنّ⁽⁴⁾، وهو ما يُمثّل أحد أهمّ مُرتكزات الأنطولوجيا.

لقد أراد هيدجر أن يؤسّس علم جمال أنطولوجياً يُفوّض الاتجاه الشكليّ، مُطلقاً من منهج التّأويل الظّاهراتيّ *Hermetutics enomenological* لفهم الأعمال الفنيّة بصورة عامّة، والنصوص الشعريّة بشكل خاص⁽⁵⁾. حيثُ إنّه استطاع أن يخلُق "ثقلاً مُناظراً مُناظراً في مُقابل النظريّات الشكليّة الخالصة التي أدّت إلى تسطيح الظّاهرة الجماليّة"⁽⁶⁾.

وهكذا، فإنّ هذا الاتجاه ما زال يحتفظ بأفاق نظريّة وإجرائيّة يُمكن البناء عليها، من حيث إنّنا نستطيع تطويعه وتطويره بما يُوائم كونيّة الشعر، قديماً كان أم حديثاً، من دون أن نُلغي بهذا المعنى الطّبيعة الخاصّة لكلّ نصّ مدروس. وهو الأمر الذي نسعى إلى تحقيقه، على المستوى النظريّ، وعلى المستوى التطبيقيّ، وذلك على امتداد صفحات هذا البحث.

– 6 –

ومما تقدّم يُمكن أن نجمل فرضيّات البحث وأهدافه في العناصر الآتية:

1. لما كان الانزياح مفهوماً مُعقّداً وفضفاضاً ومُتغيّراً، من حيث إنّهُ يخضع للتّثبات والتّحرّك معاً، ويتعرّض لتحوّلات معياريّة من زمان إلى آخر⁽⁷⁾، فهذا يدفعنا إلى التّأكيد أوّلاً أنّ الشعريّة ستبقى قضيّة مسكوتاً عنها⁽⁸⁾، وهو ما يعني ثانياً أنّ أماننا دائماً أفقاً للاستكشاف، وإمكانيّةً للاجتهااد. فالانزياح بما هو منظومة مفهوميّة – إجرائيّة قابلة للتّشكيل

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 21، من مُقدّمة المترجم .

(2) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 239.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 16، من مُقدّمة المترجم.

(5) يُنظر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، ترجمة: يوسف حلاق (مجلة الموقف الأدبيّ: دمشق - سورية، ع4-5، آب

- أيلول 1973) 43. و يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة - دراسة في فلسفة الجمال الظّاهراتيّة (بيروت - لبنان:

المؤسّسة الجامعيّة للدراسات و النّشر والتّوزيع، ط1، 1992) 110 .

(6) المرجع نفسه، 149 .

(7) يُنظر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، 104.

(8) يُنظر: حسن ناظم: مفاهيم الشعريّة، 10.

المُستمرّ والتّقيح، يمنحنا نسيبة الرؤية المُساعدة على إيجاد آليات عامّة مرنة تضعنا على الطّريق الجوهريّ نحو الشّعْر، لكنّ من دون مُصادرة الكيفيّات الإجرائيّة المتنوّعة التي يُمكن من خلالها مقاربة القصيدة انطلاقاً من خصوصيّتها.

2. لكنّ الأهمّ في مسألة إيجاد تلك الآليات النّسيبة لتعيين الانزياح في الشّعْر يتّصل بالشّعْر ذاته؛ أي بطريق مُراعاة طبيعة الشّعْر وروحه أوّلاً. وهو ما نسعى إليه في هذا البَحْث، من خلال اختبار إمكانيّة الانتقال من (منهج تفكير) يُصادر مُسبقاً حرّيّة التأمّل النقديّ من جهة، ويلوي عنق النّصّ الشعريّ المدروس من جهة ثانية، إلى (تفكير منهجيّ) مُنسجم مع الطّبيعة المجازيّة - الاحتماليّة للشّعْر. وهو ما يُمكن وصفه بصورة أدقّ بأنّه تفكير شعريّ مُنبثق من القصيدة ذاتها، من حيث إنّه يتّجه إليها مُباشرةً، وذلك بتركها توجّد وتكشف كما هي؛ أي بوصفها من زاوية الأنطولوجيا- الظاهراتيّة عالمات تمّ افتتاحه بطريقتها الخاصّة.

3. ولذلك فإنّ هذا المنهج بما هو مُحاولة لتأويل الانزياح تأويلاً جدليّاً- أنطولوجيّاً، منهجٌ إشاريّ و إيضاحيّ تتأسّس الخبرة فيه على التّجربة والحوار Discourse، وليس على البرهان النّهائيّ الحاسم. من حيث إنّه يطمح من خلال تطبيقه في عوالم المُعلّقات إلى الإفلات من أسر القراءات السّيّاقية- الانعكاسيّة من جهة أولى، كما يطمح إلى الإفلات من قبضة المنهجيات النّسقيّة المُغلّقة من جهة ثانية. إذ إنّ هذا التّوجّه يرغب بتخليص قراءة المُعلّقات من خطر استهلاكها، إمّا من خلال مرجعيّات خارجيّة يتأكل في خضمّها الوجوديّ- الجماليّ، أو من خلال مُحايدة لغويّة تُلغي هذا الجماليّ - الوجوديّ لمصلحة هيكل لغويّ فارغ. من دون أن يمنع ذلك من الاستفادة من بعض التراكمات المعرفيّة السّابقة حين تدعو الحاجة إلى ذلك.

4. وعلى هذا النّحو، يُمكن لنا أن نقول إنّ بحثنا يطمح إلى مُجاوزة تلك النّظرة التي ترى النّصوص الشعريّة عامّةً، والمُعلّقات خاصّةً، موضوعات مُنعكسة، أو بنية لغويّة مُجرّدة؛ إنّما هي عوالم وجوديّة لها ماهيّاتها. وهذا التّوجّه يختلف جوهريّاً عن فهم المناهج الشكليّة للشّعْر؛ فکوهن مثلاً يرفض فكرة وجود عالم شعريّ، بل طريقة شعريّة في التّعبير عن العالم⁽¹⁾. وهو اختلاف يتّصل أساساً بفهمنا الجدليّ- الأنطولوجيّ للشّعْر؛ فالقصيدة في منطلقاتنا هي عالم منفتح بحدّ ذاتها، وهي في تأويلنا المُؤسّس على ذلك إحالة على نفسها

(1) يُنظر: جان كوهن: بنية اللّغة الشعريّة، 128.

تنتفحُ بينَ مرجعيتينَ وجوديتينَ هما: العالمَ الوقائعيَّ السابقَ ، والعالمَ المُتخيَّلَ الجديدَ كما سنبيِّنُ.

5. ولما كان كوهن يُعرِّفُ الانزياحَ في الشعرِ - ضمنَ دلالاتِ منهجه الشكليِّ - بأنَّه خطأ مُتعمدٌ⁽¹⁾، فهذا الخطأُ في تأويلنا المُقترحِ يفتحُ الانزياحَ على أبعاده الوجوديةِ بما هو كينونةٌ وفعلٌ واختيارٌ. ليغدو في فهمنا هو تلكَ الهجرةِ الجدليَّةِ - المُضاعفةُ من وجودِ لغويِّ - مجازيِّ في العالمِ إلى وجودِ لغويِّ أكثرَ تكثيفاً مجازياً عالمَ القصيدة. الأمرُ الذي يُجسِّدُ الجمالَ بوصفه الانفتاحَ الناجمَ عن التفاعلِ الجدليِّ المُتبادلِ التأثيرِ بينَ أساليبِ الوجودِ المُتَّوِّعةِ والمُخيَّلةِ.

6. وهكذا، فإنَّ توجُّهاتنا هذه بوصفها تهذُفٌ إلى بناءِ تأويلِ أنطولوجيِّ - ظاهراتيِّ للانزياحِ، وبما هيَ في الوقتِ ذاته تأويلِ جدليِّ - مُضاعفٍ لأنطولوجيا، توجُّهاتٌ تنتفحُ أولاً على مفاهيمِ جوهريةِ في فكرِ ما بعدَ الحداثةِ أُسسَ بعضها انطلاقاً منها، وهي من جهةٍ ثانيةٍ توجُّهاتٌ تَسمحُ لنا بتخليصِ الانزياحِ بما هو هجرةٌ من الأُسسِ الميتافيزيقيةِ التي حوَصِرَ بها في المنهجياتِ الشكليةِ، وذلكَ بالانتقالِ به من المستوىِ العقليِّ للقراءةِ إلى المستوىِ الحدسيِّ، ومن الشكلِ المكانيِّ إلى مركزيةِ الزمانِ في الوجودِ، ومن المُحاينةِ اللُّغويةِ إلى المُحاينةِ الجماليةِ - الأنطولوجيةِ التي تُفسِّرُ الوجودَ بالوجودِ نفسه، ومن الدلالةِ الصوتيةِ - السَّمعيَّةِ إلى الدلالةِ البصريَّةِ. فالانزياحُ بما هو في تأويلنا هجرةٌ جدليَّةٌ - أنطولوجيةٌ لا ينظرُ إلى الظاهرةِ اللُّغويةِ في الأدبِ بوصفها " أداةٌ فحسبُ تُوسِّعُ شبكةَ الدلالةِ العاديةِ بالانزياحِ، بل هي التسميةُ التي يتمُّ بها تحويلُ الأشياءِ إلى رموزٍ، وهي التفاعلُ المُباشرُ مع تلكَ الأشياءِ في التوظيفِ الأدبيِّ، فتختزنُ بذلك تجاربَ الإنسانيةِ وذاتيةِ المُبدعِ والجسدِ والرَّغبةِ والحُبِّ والموتِ والأشياءِ، وتُحدِثُ في الوجودِ المُكثَّفِ شرحاً يتجمَّعُ دلاليّاً ليعبِّرَ عن الإنسانِ. فهيدجر، لا يختلفُ بالخصوصِ، عن البنيويِّينَ في اعتبارِ اللُّغةِ أساسَ العملِ الشعريِّ ومادتهِ الظاهرةِ، إلا أنَّ اللُّغةَ لا تعني شيئاً خارجَ حرِّيةِ الاختيارِ لدى الإنسانِ، وفي هذه النقطةِ بالذاتِ يبدأ التناقضُ بينَ إسكانِ اللُّغةِ في قوالبِ ضمنِ بنيةِ هي - في الواقعِ - فكرةٌ مُسبقةٌ

(1) يُنظرُ: جان كوهن: بنية اللُّغة الشعريَّة، 194.

لنظام علاماتي قياسي مبسّط إلى حدّ المثاليّة، وبين لغة الوجود، يُمارس بها الإنسان الحوار مع غيره من النّاس، ويُنطق العالم، ويُنطق فيه ليؤسّس الوجود الواعي أي التاريخ⁽¹⁾.

7. من هنا، يُمكن لنا أن نقول إنّ منهجنا بما هو محاولة لتأصيل مجموعة من المفاهيم من خلال صهرها، وتحويلها إلى آليات للفهم والقراءة والتأويل، يصبو إلى جانب ذلك إلى إعادة صياغتها ضمن مخطّط تصوّريّ عامّ يتّصف بالمرونة والديناميكيّة، فلا يُصادر الخبرة وإمكانيّات التّجريب من ناحية، ويُتيح لنا من ناحية ثانية أن نجريّ على أدوات قراءتنا النّظرة الوجوديّة^(*) التي "تعتقد أنّه لا توجد باستمرار حدود حاسمة أو واضحة المعالم، فخرّبنا ومعرفتنا هما باستمرار شذرات غير مكتملة"⁽²⁾. لتأتي مقاربتنا للمعلّقات تأسيساً على ذلك، أخذة في حُسابها ما تحظى به تلك القصائد من اهتمام درسيّ واسع، يعكس مكانتها التاريخيّة والثّقافيّة في الوجدان العربيّ؛ أي بما هي في اعتقادنا فنّ لغويّ خاصّ بوجود شعب تاريخيّ. من حيث إنّنا سنسعى في المستوى التّطبيقيّ إلى اختبار مدى استجابتها لتفكيرٍ منهجيّ يُؤوّل الانزياح من خلال تسيير مفهوم الهجرة على مساراتٍ إجرائيّة متوازية ومُتقاطعة في آن معاً. وهي المسألة التي تُمكننا من مقارنة بعض الجوانب المركزيّة في المعلّقات، بهدف استنتاج عدد من القضايا الإشكاليّة، ذلك في ضوء ما تقدّمه لنا المعلّقات من آفاق تُعني تأويلنا القائم في هذا البحث، وتغتني به في الوقت ذاته.

8. مع العلم أنّنا سنعتمد في عملنا هذا على رواية الزوّنيّ، كما وردت في تحقيق د. محمّد عبد القادر أحمد. مُتجاوزين في هذا الإطار بعض القضايا التي ليست من صلب اهتمامنا هنا، كمسألة الاختلاف في رواية المعلّقات، أو في نسبة بعض الأبيات وترتيبها، أو في عددها، إلى جانب الاختلاف في عدد المعلّقات ذاتها. وسبب هذا التوجّه يتعلّق بكون غاياتنا الجوهرية مُتصلة أساساً بمحاولة اختبار مقاربتنا المقترحة نظرياً وتطبيقيّاً بعيداً عن التّفصيل الأخرى. من حيث إنّهُ يُفترض في حالة نجاح هذه المقاربة أن تكون قابلةً

(1) مصطفى الكيلاني: وجود النّص الأدبيّ / نصّ الوجود (مجلة الفكر العربيّ المعاصر: بيروت - لبنان، باريس - فرنسا، ع 54-55، 1988) 27.

(*) وهي نظرة تتقاطع معها إلى حدّ بعيد الرّؤية النّفكيّة (ما بعد الحداثيّة) التي تقول بالاختلاف واللّعب الحرّ للعلامة.
(2) جون ماكوري: الوجوديّة، ترجمة: د. إمام عبد الفتّاح إمام، مُراجعة: د. فؤاد زكريّا (الكويت: سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يُصدرها المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 58، ذو الحجّة - محرم 1402هـ - أكتوبر/ تشرين أول 1982) 10.

للتوظيف، بما هي تفكير منهجيّ منبعه النصّ أولاً، في أيّ رواية أخرى، أو أيّ قصيدة
مُرشحة للقراءة.

الباب الأول

التأسيس النظري للانزيم

الفصل الأول

التأصيل الفلسفي لتأويل الانزياح أنطولوجياً

" المنطق البصري بين قصديّة الوجود ومُجاوِزة الميتافيزيقا "

ساهمت مقاربات هيدجر الأنطولوجية في خلق تحولٍ ثوريٍّ باتجاه استيعاب الفلاسفة للفن⁽¹⁾، وذلك في إطار ردّة فعل جذريّة رفضت خضوع الفلسفة "المديد القديم لخطاب العقلنة اللامتناهية التي جعلتها، لكثرة استعمالها، تعتقد أنّها... هي وهذه العقلنة حقيقة واحدة، من حيث إنّها إذا ما حاولت الخروج عنها تحسّ كما لو أنّها تفارق كينونتها الخاصة"⁽²⁾.

إنّ ما دُعِيَ المنعرج اللغوي⁽³⁾ Linguistic turn عند هيدجر يعني في جوهره الاختلافيّ "أنّ اللّغة وليس الأنساق الفلسفيّة هي بيت الوجود"⁽⁴⁾، ليكون ذلك لبّ مشروعه الهادف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور The Metaphysics of presence التقليديّة⁽⁵⁾. وهو الأمر الذي شكّل في فكر ما بعد الحداثة⁽⁶⁾ مُرتكزاً أساسياً لما اصطُح على تسميته مجاوزة الميتافيزيقا Overcoming of Metaphysics بما أورثته من ثقة عمياء بالعقل المنطقي⁽⁷⁾، الذي اعتمد ليكون مساراً وحيداً وجاهزاً للبراهين والتفسيرات الحسابية⁽⁸⁾، وهي المسألة التي انتهت "بالتفكير إلى افتقار ماهيته الشعريّة"⁽⁹⁾.

(1) يُنظر: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصّدي وآخرون (بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي - مشروع مطاع الصّدي للنيابيع IV، 1989-1990)، 9، من مقدّمة المترجم.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 9.

(3) يُنظر: فتحى المسكيني: نقد العقل التّأويلي - أو فلسفة الإله الأخير - مارتن هيدجر - من الأنطولوجيا الأساسيّة إلى تاريخ الوجود - 1919-1944 (بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، ط1، 2005)، 9.

(4) المرجع نفسه، 37.

(5) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر - مجاوزة الميتافيزيقا (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال - ضمن سلسلة المعرفة التّأويليّة، ط2، 2000)، 39 - 59.

(6) يُنظر: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، 9، من مقدّمة المترجم.

(7) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا - مقارنة تربة التّأويل التّقني للفكر (الدار البيضاء - المغرب: أفريقيا الشرق، 2002)، 36، 58.

(8) يُنظر: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، 9، من مقدّمة المترجم. و يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللّغة وفلسفة التّأويل، 18.

(9) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 71.

لقد سعى هيدجر منذ كتابه المحوريّ (الوجود والزمان) إلى تأويل الوجود "بمنهج ظاهراتي"، يرسم طريقاً أنطولوجياً جديداً في مقابل البداية الخاطئة، التي اتّسمت بها دراسة علم الوجود منذ العصور القديمة⁽¹⁾. وفي هذا المنحى قامَ بعملية صهر وإعادة إنتاج مُتماسكة لثلاثة اتجاهات فكرية كبرى، وذلك في ضوء عمله القائم على تأسيس علم للوجود⁽²⁾ عُرِفَ بالأنطولوجيا الأساسية Fundamental Ontology.

فمن جهةٍ أولى، أخذَ عن دلثاي (*) W.Dilthey بعض مُركّزات التّأويلية Hermeneutics لديه، ولا سيما محاولته نقل أسئلة الميتافيزيقا التّقليدية إلى حقلَي التاريخ و التّقاليف⁽³⁾ ، وجهده لتفسير الوجود الإنسانيّ من داخله، في إطار نزعتة التّاريخية المؤسّسة على التّجربة الحيّة⁽⁴⁾.

ومن جهةٍ ثانية، فقد تأثرَ بأفكار كيركيغارد (**) S.Kierkegaard الدينيّة الوجودية⁽⁵⁾، الوجودية⁽⁵⁾، خاصّة بما يتعلّق بإشكالية القلق⁽⁶⁾ Angst؛ إلى جانب تأملات أوغسطين (***) A.Augustinus عن الزمان واللّحظة بوصفها توتّر النفس⁽⁷⁾، والتي "تستجمع الماضي وتتهيأ للمستقبل"⁽⁸⁾ (***) .

(1) مارتن هيدجر : أصل العمل الفنّي، 10، من مقدّمة المترجم.

(2) يُنظر: فواد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 7.

(*) (1833—1911) : ألمانيّ، ولد في ببيرش. فيلسوف تاريخ وحضارة، مؤرّخ للفلسفة . سعى إلى إيجاد ثورة في علوم الرّوح (العلوم الإنسانيّة)، وذلك بتأسيس علم تجريبيّ خاصّ بالطّواهر الرّوحية. يُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج1، 475.

(3) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

(4) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 41.

(**) (1813-1855): فيلسوف دانماركيّ، يُعدّ الرائد الأوّل للوجودية. يُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 326، 333.

(5) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

(6) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 41.

(***) (354 — 430) : لاهوتيّ وفيلسوف مسيحيّ ، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية . قال بانتقاء الوجود الموضوعيّ للزّمان، ورأى أنّ إمكانيّة أن نقيسه ، بمعنى أن تكون له مدّة ، ومن ثمّ فله وجود ، تنبع من كونه موجوداً في النّفس فقط؛ فأبعاده (الماضي والحاضر والمستقبل) هي ثلاث لحظات للنّفس . ينظر: د. عبد الرحمن بدوي ، ج1، 247، 251.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 41.

(8) المرجع نفسه، 41.

(****) ينبغي أن نُميّز في هذا الإطار بين فهمين مُترابطين لدى هيدجر : الأوّل يتعلّق بتأثير أوغسطين على تفكيره فيما يخصّ الفهم الوجدانيّ للّحظة ، واتّصال ذلك بفكرة القلق عند كيركيغارد . والثّاني يتعلّق بمفهوم هيدجر حول البنية الزّمانية — الاستباقية للموجود البشريّ في العالم، واتّصال ذلك ، كما سنفصّل لاحقاً ، بمفهوم العود الأبديّ للعائد للفيلسوف

أما التأثير الثالث فيتمثل في فلسفة أستاذه الفيلسوف الألماني هسرل، مؤسس الفلسفة الظاهرية⁽¹⁾، الذي وفرّ من خلالها منهجاً خصباً يقوم على رؤية الماهية^(*) Essence لأول مرة في التفكير الفلسفي⁽²⁾. وهو الأمر الذي كان له أثرٌ حاسم في توجهات هيدجر، إلى الحدّ الذي قيل فيه إنّه لولا ظاهراتية هسرل، لما كان من الممكن أن تقوم فلسفة هيدجر⁽³⁾؛ إذ وجدَ فيها "أدوات تصوّريّة لم تكن متاحة لدلتاي أو نيتشه"⁽⁴⁾.

وبهذا المنحى يكون هيدجر قد وحدّ في منهجه الأنطولوجي ثلاثة اتجاهات، من حيث إنّه عالِم (الوجود) معالجةً تأويليةً هدفها تحديد المعنى الوجودي الذي يُبرزه التأويل، وذلك بما هي في الوقت ذاته معالجةً ظاهريةً للوجود⁽⁵⁾.

ولعلّ أول ما يوحي به مصطلح ظاهراتية أنّه "بحثٌ في (ظاهر) الأشياء، أو السطح الخارجي للظواهر"⁽⁶⁾، وهو فهمٌ يُناقض ما جاءت الظاهراتية لتناهضه؛ أي النزعة الظاهرية⁽⁷⁾. فهذا المصطلح يحيل في جوهره الإجرائي على "الظواهرات: جمع ظاهرة"⁽⁸⁾، التي "تعني الحوادث المُلاحَظة بواسطة الحواس، والتي تدور حولها المعرفة عامّة"⁽⁹⁾. إذ تهدف إلى دراسة ماهيات الظواهر كما تظهر للوعي⁽¹⁰⁾ Consciousness؛ ذلك لأنّ سِمَتها الفارقة كما يقول هسرل تكمنُ في "أنّها تحليل للماهية، وبحث في الماهية في نطاق اعتبار نظري محض"⁽¹¹⁾ قائم على الاهتمام ببناء التجربة بوصفها اللقاء الأنطولوجي الأول

=الألماني نيتشه F. Nietzsche (1844—1900)، وهو مؤسس فلسفة القوة، وأعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين.

يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 508 — 509.

(1) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

(*) أي أن تكون الماهية قابلةً للرؤية؛ وهو ما اصطُح عليه بالرؤية الماهوية Eidetic seeing.

(2) يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 539.

(3) يُنظر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 7.

(4) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 213.

(5) يُنظر: د. ميجان الرويلي و د. سعد البازعي: دليل النّاقِد الأدبي، 91.

(6) سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 26، من الهامش.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 27، من الهامش.

(8) المرجع نفسه، 27، من الهامش.

(9) إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت -

لبنان: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ط1، 1427هـ- 2006 م) 50.

(10) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 26، من الهامش.

(11) إدموند هسرل: فكرة الفينومينولوجيا - خمسة دروس، ترجمة: د. فتحي إنقزو (بيروت - لبنان: المنظمة العربية

للترجمة، ط1، آب/ أغسطس 2007) 89.

بين الوعي والعالم⁽¹⁾؛ وهو توجّه يعتمد على مفهوم مركزي في الظاهراتية ألا وهو فكرة القصدية^(*) Intentionality. فالموضوعات وأشياء العالم لا يمكن أن توجد إلا بفعل الوعي الذي يقصدها⁽²⁾، من دون أن يعني هذا أن يفرض ذلك الوعي تصورات القبلية عليها، عليها، إنما يعني أن يسمح للأشياء والظواهر بأن تكشف عن نفسها وتتجلى كما هي⁽³⁾. حيث إن ماهية القصد لا ترمي إلى إقامة الموضوع ذاته، أو ما يُناظره في قلب الشعور نفسه؛ لأنّ الموجود في الشعور بوصفه تجربة حية ليس سوى فعل القصد ذاته⁽⁴⁾. ومن هذا الفعل انبثقت صيحة الظاهراتية الأكثر شهرة: إلى الأشياء ذاتها⁽⁵⁾، بصورة تبدل معها الفكر cogito الديكارتي^(**)، وأصبح مع هسرل: "أنا أفكر في شيء ما"⁽⁶⁾. فكل وعي هو وعي بشيء ما⁽⁷⁾؛ لأنّ ما يتعيّن في الإدراك المحض هو الجوهر الحقيقي للأشياء⁽⁸⁾، من حيث إن وعي بشيء ما هو وعي به بحد ذاته، وليس وعياً بنفسه حائزاً خبرة النظر إليه⁽⁹⁾. فكون الأشياء مُعطاة لنا، يعني أن تعرض نفسها على نحو ما في الظواهرات، لكنّ

(1) يُنظر: محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002) 48.

(*) استقى هسرل هذه الفكرة (أي الصفة القصدية للمعرفة) من أستاذه برنتانو F.Brentano (1838-1917): فيلسوف ألماني، انتقد علم النفس القائل بوجود جوهر بذاته يسمّى (النفس)، ودعا إلى تسميته بدلاً من ذلك (علم الظواهر النفسية) التي تتميز بالقصدية، أي الاتجاه نحو موضوع. وكان هسرل من تلاميذه في فيينا من 1884 إلى عام 1886. يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، 350-351، ج2، 541-542. ويُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 29-30. ويُنظر: محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف (بيروت - لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر - سلسلة مؤلفات الدكتور محمد ثابت الفندي بإشراف الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، ط [د.ت.] 213-214.

(2) يُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 1428هـ - 2007م) 91.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 96. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 192.

(4) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتفكير عند مارتين هيدجر، 55.

(5) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 23. ويُنظر: تيري إيغلون: نظرية الأدب - مدخل، ترجمة: نادر ديب (دمشق - سورية: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2006) 96. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 192.

(**) ديكارت R.Descartes (1595-1650) فيلسوف فرنسي يُعدّ رائد الفلسفة في العصر الحديث، وكان في الوقت ذاته رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية. وقد كان جوهر تفكيره هو السعي لإيجاد علم فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية؛ من حيث إنه يمكن تطبيقه عملياً على الناس ليستطيعوا إخضاع الطبيعة وامتلاكها. يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، 488-491.

(6) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 8.

(7) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 30.

(8) تيري إيغلون: نظرية الأدب، 97.

(9) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 204.

ذلك لا يعني أنها قد أَلْقَتْ بتمثلاتها إلى داخل الوعي، بل هي مُعْطَاة في الظُّهور وبفضل الظُّهور مادامت قابلة للانفصال عنه؛ لأنَّ الاتِّجاه إلى الأشياء بذاتها لا يعني أن يكون الظُّهور بوصفه وعياً بكونها معطاة لنا هو المقصود، بل الأشياء جوهرياً، ومن حيث الماهية، هي المقصودة بوصفها غير قابلة للفصل عن الظُّهور⁽¹⁾. وفي هذا التَّوجُّه دعوة لفهم لفهم ماهية الشيء انطلاقاً منه لا من التَّصوُّر، عن طريق مُمارسة فعل التأمُّل الانعكاسي^(*) Reflection من قِبَل خبراتنا المُتَّجهة مباشرةً نحو هذا الشيء⁽²⁾. وهو الأمر الذي يُعرَف بأنَّه إدراكٌ حدسيٌّ بالمُعْطَى⁽³⁾ (**)، إذ "إِنَّ النَّظَرَ المُسَدَّدَ جِهَةَ الظَّاهِرَةِ المحضَّة لا يكون موضوعه خارجاً عن المعرفة، خارجاً عن (الوعي)، وهو مُعْطَى في الآن نفسه على معنى الإِعْطَاء المُطْلَق بالنَّفْس لما هو مرئيٌّ محض"⁽⁴⁾.

ويبدأ تطبيق المنهج الظَّاهراتيِّ بخطوة أولى سلبية تُدعى Epoche، وتعني تعليق الأحكام المُسبَّقة بوضعها بين أقواس⁽⁵⁾ Bracketing، ويصفها هسرل قائلاً: "بواسطة الإبوخيَّة الظَّاهراتيَّة أَرَدَ أناي الإنساني (الطبيعة والحياة النفسيَّة وهما ميدان التَّجربة النفسانيَّة الباطنة)، إلى أناي المُتعالِي Transcendental Ego الظَّاهراتيِّ. والعالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ، هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يستقي من ذاتي،... كُلُّ المعنى و كُلُّ القيمة الوجوديَّة التي له بالنسبة إليّ، إنَّه يستقيها من أناي المُتعالِي الذي تكشف عنه (الإبوخيَّة) الظَّاهراتيَّة المُتعالِيَّة"⁽⁶⁾.

إنَّ ما يُسمَّى "الرَّدَّ الظَّاهراتيِّ Phenomenological Reduction هو الشُّعور الأساسيُّ الذي بواسطته تفتح الذاتِيَّة المُتعالِيَّة ميدان الأصول المطلقة لكلِّ موجود، وتبعاً لذلك

(1) يُنظَر: إدموند هسرل: فكرة الفينومينولوجيا، 42.

(*) فلسفة هسرل (انعكاسية)؛ بمعنى أنها تفكير عن التَّفكير، إذ يهدف التَّفكير الأوَّل إلى استنباط ماهية التَّفكير الثَّاني. يُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 8.

(2) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 24.

(3) يُنظَر: محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، 51. ويُنظَر: محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، 214.

(**) أي إدراك المُعْطَى بِ(الحدس Intuited).

(4) إدموند هسرل: فكرة الفينومينولوجيا، 79.

(5) يُنظَر: د. عبد الرَّحْمَن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 540. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 35، 49-50. ويُنظَر: ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليَّة الوجود والنَّقْنيَّة عند مارتن هيدجر، 57. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة، 94.

(6) إدموند هسرل: التأمُّلات الديكارتيَّة - التأمُّل الأوَّل. نقلاً عن موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرَّحْمَن بدوي، ج2، 540-

تجعل الموقف الظاهراتي مُمكنًا. والرّد يتجلّى أولاً بكونه تعديلاً جذرياً لما يُسمّى الموقف الطبيعيّ "Natural Attitude" (1). ويعني وجود الإنسان الطبيعيّ في عالم الواقع الزمانيّ والمكانيّ تبعاً لكلّ أحواله؛ فهو الحياة التجريبية للإنسان بكلّ ما تنطوي عليه من أفعال وإدراك وتفكير ومشاعر (2).

وبناءً على الأسس السابقة يتمّ استبعاد كلّ العناصر المفسدة لصفاء الرؤية (3)، لردّ الشيء إلى ماهيته، وذلك برفع كلّ ما هو غير مُعطىً بديهياً بالمعنى الأصل (4). إذ إنّ هسرل يضع في إطار الرّد الظاهراتيّ الأنا والعالم ومعيش الأنا موضع سؤال، ليحصل على التأمل الحدسيّ مجرداً، وذلك من خلال ما هو مُعطى ضمن تعقّل المعيش المقصود (5). وبمعنى أكثر وضوحاً يقوم بنزع كلّ ما تراكم فوق الظاهرة المُعطاة خلال التاريخ من طبقاتٍ ونظرياتٍ وأفكارٍ لغويةٍ أو ثقافيةٍ أو علميةٍ (6)، ومن ثمّ يُبقي على اليقينيّ المتجرّد من كلّ ما هو فرديّ وعرضيّ (7). ولعلّ جذر هذه الآلية هو رغبة هسرل في تجاوز الاتجاه النفسيّ (8)، النفسيّ (8)، من خلال وضع الأنا الفرديّة الخاصة بين قوسين، من أجل بلوغ القصدية المحضة بوصفها ماهية الفرد المُفكّر نفسه (9).

لكنّ عملية تقويس الموقف الطبيعيّ قادت "إلى وعي ترانسندنتالي لا يرى للعالم أي وجود مُتعالٍ transcendent على الذات" (10)، التي بقيت المُطلق الوحيد بعد كلّ فعل تعليق أو تقويس (11). وهي المسألة التي انتهت بالظاهراتية إلى شكل من المثالية Idealism

(1) د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 541.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ج2، 541. ويُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 35 — 36.

(3) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، 57.

(4) يُنظر: إدموند هسرل: فكرة الفينومينولوجيا، 38 — 39.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 80 — 81.

(6) يُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، 95.

(7) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 193 — 194. ويُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 36.

(8) يُنظر: محمّد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، 211. ويُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 539.

(9) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 201-202. ويُنظر: إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر،

53. ويُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 542.

(10) سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 37.

(11) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 202.

الْمُتَطَرِّفَةُ التي أَحَالَتْ الكونَ إلى أفكارٍ ومضمونٍ باطنيٍّ للوعي⁽¹⁾. وهذا ما أطاح بالخُطوة الثَّانية الإيجابية في تطبيق الظَّاهراتيَّة، المُتمثِّلة بالاعتماد على الرُّؤية الحدسيَّة، والعيان المُباشر للأشياء بحدِّ ذاتها في بطون الوعي⁽²⁾، و ذلك كما ذكرنا من قبل. ويبدو أنَّ هسرل قد أراد من خلال " فكرة العالَم المعيش World of lived أن يرتدَّ إلى الموقف الفينومينولوجيِّ في بدايته، وبعبارة أدقَّ: أن يتجاوز الإشكاليَّات التي أثارها مثاليته (التَّرانسندناليَّة)"⁽³⁾، لكنَّهُ ألقى نفسه في أزمة حقيقيَّة عندما وجد صعوبة في كفيَّة دراسة العالَم المُحيط به وتفسيره⁽⁴⁾.

ولعلَّ هيدجر قد انطلق من هذه الإشكاليَّة تحديداً، مُتحوِّلاً من علم الظَّاهرات المُتعالِي إلى علم الظَّاهرات التَّأويليِّ⁽⁵⁾، ليكون "الانتقال من هسرل إلى هيدجر هو انتقال من نطاق الفكر المحض إلى فلسفة تستغرق في التَّفكير بما تشعُر أنه حي"⁽⁶⁾.

لقد رفض هيدجر أن نردِّ الأشياء إلى الأنا الخالص⁽⁷⁾؛ فننظر إلى العالَم كما ننظر من قمة جبل، في حين أننا مندمجون أصلاً بموضوع شعورنا⁽⁸⁾. لذلك تحوَّلت القصدية لديه من قصدية الوعي Intentionality of consciousness إلى قصدية الوجود الإنسانيَّ Intentionality of Being بوصفه خروجاً متَّجهاً نحو العالَم، ومفتوحاً على الوجود⁽⁹⁾. وبهذا يطورُ فكرة القصدية، ناقلاً مركز ثقلها من الوعي إلى الوجود⁽¹⁰⁾، متجاوزاً بذلك مثاليَّة هسرل المُتعالية التي اختزلت الوجود داخل حدود قصدية الوعي نفسه، نحو أنطولوجيا تسعى لاختزال الوعي نفسه، إلى جانب فهم الوجود الإنسانيِّ، والموجودات، داخل حدود

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 207.

(2) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليَّة الوجود والتَّقنية عند مارتن هيدجر، 57. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة، 97.

(3) سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 45.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 45.

(5) يُنظر: تيري إيغلتن: نظرية الأدب، 111.

(6) المرجع نفسه، 105.

(7) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 63.

(8) يُنظر: آن جفرسون و ديفيد روبي: النظرية الأدبية المُعاصرة - تقديم مقارن، ترجمة: سمير مسعود (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثقافة، 1992) 163.

(9) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 80، 133. ويُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديِّ عبر مصطلحه - دراسة (دمشق دمشق - سورية: منشورات اتحاد الكُتاب العرب، 1985) 212.

(10) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 79-80.

قصديّة الوجود⁽¹⁾. فماهية ظواهر الوجود الإنسانيّ بنظره على صيلة عميقة بظواهر الوجود ذاته⁽²⁾، وما يُظهر الظاهرة نفسها هو حقيقة الوجود الذي نتجّه إليه⁽³⁾ بالشكل الذي يكشف فيه فيه عن نفسه في عالم الخبرة المعيشة⁽⁴⁾ World of lived experience. وهي المسألة التي تسمح للظاهرة بإظهار ذاتها بأساليب عديدة أحياناً⁽⁵⁾؛ ذلك لأنّ معناها قد تغيّر مع هيدجر من مقولة - إدراك إلى طريقة - وجود⁽⁶⁾. وهذا التحوّل الجذريّ لا يُمكن فصله بحالٍ من الأحوال عن جهوده الدؤوبة لمجازة الميتافيزيقا التقليديّة.

إنّ الخاصية التي تميّز بها التفكير الميتافيزيقيّ تكمن في بحثه عن سبب الموجود Existent أو أساسه، ليصف هذا الأساس باسم الوجود Existence، متصوراً أنّه هو الذي يُحضر الموجود ويُظهر كينونته على قاعدة العلّة والمعلول⁽⁷⁾. وبهذا انطلق هذا التفكير التفكير من الموجود لفهم الوجود، مُنشغلاً بسؤال: كيف يمتلك الموجود وجوده⁽⁸⁾؟ وهو سؤال يتعلّق كما يعتقد هيدجر بوجود الموجود، وليس بالوجود من حيث هو كذلك⁽⁹⁾. الأمر الذي دفعه إلى القول إنّ ماهية الميتافيزيقا هي في كونها فكراً نسيّ الوجود⁽¹⁰⁾؛ ذلك لأنّها أغفلت الاختلاف الأنطولوجيّ Ontologic Difference بين الوجود والشّيء في الوجود⁽¹¹⁾. وبمعنى أدقّ أغفلت الاختلاف الأنطولوجيّ بين الموجود بوصفه وجوداً من جهة الكينونة؛ أي من جهة الوجود الكليّ العامّ Being، والموجود بوصفه موجوداً إنسانياً فرداً⁽¹²⁾ Existence. ولهذا فإنّ جوهر الاختلاف بين علم الوجود (الأنطولوجيا الأساسيّة) والميتافيزيقا التقليديّة يكمنُ في الانتقال من فهم الوجود العام بوصفه موضوع

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 325.

(2) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللّغة و فلسفة التّأويل، 125.

(3) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّوي: نداء الحقيقة، 63-64.

(4) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 214.

(5) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 81.

(6) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 76.

(7) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّوي: نداء الحقيقة، 159-160.

(8) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 31.

(9) يُنظر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة (بيروت- لبنان: دار التّقافة، ط3، 1973)، 84. ويُنظر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 27.

(10) يُنظر: المرجع نفسه، 44، 209. ويُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 42.

(11) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 81.

(12) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيّديه (مجلّة المعرفة: دمشق - سورية، ع188، تشرين الأوّل/ أكتوبر 1977) 96.

الميتافيزيقا السابق على الوجود الفرديّ المُشخَّص⁽¹⁾ (أي الانتقال من فهم الوجود العام بوصفه بوصفه ماهية تسبق الوجود الفرديّ المُشخَّص)، إلى فهم الوجود العام بوصفه ماهية للإنسان كامنة في وجوده ذاته⁽²⁾؛ أي إنها تتعيّن من خلال أساليب وجود الإنسان في العالم، ذلك لأنّه "لأنّه" ليست له ماهية مُحدّدة ثابتة مُعطاة له مُقدّماً⁽³⁾، فهو لا يُوجد وجوداً فعلياً بما هو كائن كائن بحكم ماهيته المُسبّقة، إنّما عندما يُحقّقها بوصفها إمكانيّات وجوده الفعليّ، أو احتمالات وجوده المُتعيّنة في كفيّة ما⁽⁴⁾. ومن هنا، ليس الوجود عند هيدجر علّة خارج الموجود، إنّما إنّما هو مبدأ قارّ في أعماقه⁽⁵⁾؛ غير أنّهُ، انطلاقاً من دعوته لمجاوزة نسيان الوجود، عَوَم الاختلاف الأنطولوجيّ بين الموجود بوصفه كائناً والوجود بوصفه كوناً⁽⁶⁾. إذ إنّ الكينونة تعني في مصطلحه الوجود الكلّيّ العام، بينما يقصد بالوجود وجود الموجود الإنسانيّ الفرد⁽⁷⁾؛ مُميّزاً بذلك "بين ميدان الوجود، وميدان الموجود، أو بين الوجوديّ (الأنطولوجيّ)، والموجوديّ.... فالأنطولوجيّ يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً؛ أي يرجع إلى تركيبه الأساسيّ، أمّا الموجوديّ فيشمل الموجود كما هو مُعطى" ⁽⁸⁾.

لكنّ انتقاد هيدجر لمسألة نسيان الوجود، ورغبته في تجاوز ذلك، لا ينفصل بحالٍ من الأحوال عن تفسيره لأسباب حدوث هذا النسيان؛ الذي يبدأ برأيه من فكرة أنّ "الوجود يستتر ماهيته ويحجبها. أي إنّهُ يُخفي اختلافه مع الموجود. فالاختلاف يظلّ طيّ النسيان"⁽⁹⁾. وهكذا وهكذا يأتي الاستنكار ليكون استرجاعاً للوجود بما هو اختلاف أنطولوجيّ وفرق عن الموجود: من حيث هو اختلاف منسيّ، ومن حيث هو نسيان للاختلاف بمجاورته⁽¹⁰⁾. وهي

(1) يُنظر: محمّد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، 217.

(2) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 100.

(3) المرجع نفسه، 100.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزمن، ترجمة: د. جورج كتورة، مراجعة: د. جورج زيناتي (مجلة العرب والفكر والفكر العالميّ: بيروت- لبنان، ع4، خريف 1988) 73. ويُنظر: د. عادل ضاهر: الشعر والوجود - دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس (دمشق - سورية: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2000) 169.

(5) يُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600. ويُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 70-71.

(6) يُنظر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب "كتابات أساسيّة"، ج2، 255، من تقديم المُترجم

(7) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه ومُؤيّديه، 96، من الهامش.

(8) د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

(9) عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 43.

(10) يُنظر: المرجع نفسه، 43. ويُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 44-45.

المسألة التي تتحقّق من خلال إعادة تحريض سؤال الكينونة المنسي⁽¹⁾، الذي تجاهلته نظريّة المعرفة، فَبَنَتُ حَقَائِقَهَا عَلَى أساس من المبادئ والمسلمات⁽²⁾. الأمر الذي أدّى إلى عجزها عن الإنصات Listening لنداء الوجود The call of being؛ ذلك لكونها سمحت للتفكير التمثلي (العقل) من حيث هو منطق Logos تجريديّ أن يبيسط سلطانه على الوجود⁽³⁾. وبهذا الشكل انتمى الوجود إلى عالم الفكر بوصفه شيئاً أو موضوعاً للمعرفة يقبل يقبل التجريد والحصر والحضور أمام الذات الواعية بوصفها عقلاً منطقيّاً تتمثله وتركبته وتُخضعه كي تُدرك نفسها في المعرفة المطلقة⁽⁴⁾. مؤسّسةً هذا الفهم الميتافيزيقيّ على بنية توحد الوجود والظهور في الوعي، ليتولّد عنها العلم الموضوعي القائم على أفعال الاستنباط والبرهنة⁽⁵⁾.

لكنّ عجز نظريّة المعرفة عن إظهار هيئة الوجود في كثير من الموضوعات، شكّل شرخاً في الوعي العلميّ، من حيث إنه أبغاه دون مستوى التمثل أو التّأويل، تاركاً إيّاه عرضةً لوهم المعرفة⁽⁶⁾. وهذه نتيجة حتمية لكيفيّة فهم الحقيقة Truth في ميتافيزيقا الحضور، التي تنظر إليها بوصفها يقيناً لا يعنيه مدى مطابقتها التمثل مع الموجود، مادام هذا التمثل وعياً و حضوراً مؤتمناً بذاته على صحّة الحقيقة؛ وقد أصبحت تعني مجرد قول يجب أن يُصاغ خالياً من أي تناقض منطقيّ من خلال لغة تُعبّر عن منطق (عقل) هذا القول⁽⁷⁾. وعلى هذا الأساس، فإنّ الماهية الميتافيزيقيّة للحقيقة تكمن كما يعتقد هيدجر في "تطابق الشيء مع العقل"⁽⁸⁾؛ فعندما نقول مثلاً عن قطعة نقد إنها مستديرة، فهذا يعني انطباق القول (العبارة) على الشيء (قطعة النقد)، لكنّ هذه العلاقة في حقيقتها ليستُ أبداً بين شيئين، إنّما هي بين عبارة و شيء. فالعبارة هنا، التي لا تصلح لأن تكون وسيلة شراء، هي غير القطعة النقدية المصنوعة من المعدن، لكنّ التطابق الميتافيزيقيّ ينجم عن تصوّر الحقيقة من خلال

(1) يُنظر: بول ريكور: من النصّ إلى الفعل: 44.

(2) يُنظر: عمارة ناصر: اللغة والتّأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتّأويل العربيّ الإسلاميّ (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت-لبنان: دار الفارابي- الدار العربية للعلوم - ناشرون، ط1، 1428هـ - 2007م) 17.

(3) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 27، 45، 87.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 42، 87، 135. و يُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، 47. و يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 243-244.

(5) يُنظر: عمارة ناصر: اللغة والتّأويل 13-14.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 14.

(7) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 78، 86.

(8) مارتن هيدجر: ماهية الحقيقة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 177.

التكافؤ بين العبارة والشّيء⁽¹⁾. وبناءً على ما سبق، فإنّ آيةً خطوة لتقويض الميتافيزيقا، لن تتحقّق إلا من خلال التحوّل عن المنظور الميتافيزيقيّ للحضور⁽²⁾. وهو أمرٌ يبدأ عند هيدجر هيدجر بالنظر إلى الحضور على أنّه أنطولوجيا إدراك الموجود بوصفه ينتمي "إلى نمط وجود العالم نفسه، وليس اصطناعاً من قبل ذات عارفة"⁽³⁾، مُعالجاً على هذا النحو "مشكلة الوجود على أساس عيني"⁽⁴⁾. فالظاهرة هي ما يظهر لكونه مُناراً بنورٍ ما، وهذا النور جزء من نمط وجود العالم نفسه، لأنّ إدراك الأشياء لا ينفصل عن طريقة وجودها وانتمائها إلى العالم⁽⁵⁾. وغاية هذا التوجّه تكمن في نقل معنى إنتاج ماهية الموجود من دلالة صناعية إلى دلالة بصرية، بحمله إلى النور، كي يُصبح قابلاً للإبصار. من حيث إنّ ذلك يمثّل الرّابط الذي يجمع بين العين والموجودات التي لا ترى إلا في مجال الرؤية⁽⁶⁾.

وجوهر هذا الكلام هو الانتقال نحو إدراك العالم بما هو معيش، لا بما هو مُتصور؛ أي بالتحوّل "من (اللّوجوس) / التعريف إلى (اللّوجوس) / الكلام العياني"⁽⁷⁾، الذي هو في صميمه حدّثٌ يُبيّن الاختلاف الأنطولوجيّ الذي ينكشف من خلاله كلّ موجود بفضل الوجود⁽⁸⁾. وهذا السّياق الذي اختطّه هيدجر ببسط الأنطولوجيا من خلال تأويل العيانية، بما هو وثيق الصّلة بمصطلح اليومية⁽⁹⁾ Everydayness، كان بهدف فهم الوجود الإنسانيّ بوصفه خروجاً وتجربةً وتجارةً مع العالم⁽¹⁰⁾. من حيث إنّ ذلك قد أفرز فهماً جديداً لمسألة الحقيقة التي أصبح إثبات صحتها لا يتمّ إلا عندما تتكشف علاقة التّطابق في سياق ظاهريّ للإثبات⁽¹¹⁾؛ أي من خلال الإدراك الحسيّ باكتشاف الموجود من ناحية وجوده⁽¹²⁾. أو بالمعنى

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 179.

(2) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، 136.

(3) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 74.

(4) عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه ومؤيديه، 95.

(5) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 73 – 74.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 391 – 392.

(7) المرجع نفسه، 64.

(8) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 21.

(9) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 110 – 112.

(10) يُنظر: المرجع نفسه، 81. و يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 115 – 116.

(11) يُنظر: المرجع نفسه، 104. و يُنظر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 40.

(12) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 105.

ذاته بقلب الأسس الميتافيزيقية⁽¹⁾ التي كانت تسعى لفهم الوجود من جهة الوجود كما فصلنا سابقاً. وفي ذلك تحولٌ جذريٌّ في التعامل مع مسألة الحقيقة التي لم يعد بلوغها بوصفها حقاً وصواباً يتم عن طريق المطابقة Correspondence العقلية للحضور، إنما يتم عن طريق الكشف⁽²⁾ Exhibition. إذ يرى هيدجر أنه "لكي تستطيع المعرفة والجملة التي تُشكّل تُشكّل المعرفة وتصوغها، أن تتناسبا مع الشيء، حتى ينم الشيء نفسه على ارتباطه بالجملة، يجب أن يتم ظهور الشيء نفسه بوصفه شيئاً. وكيف يُظهر نفسه إذا كان هو نفسه لم يخرج من الخفاء؟ إذا لم يقف هو نفسه في الكشف؟"⁽³⁾.

إن مفردة (ظاهرة) مُرتبطة في أصلها اليونانيّ بالمصدر (يكشف)؛ أي ما يجعل شيئاً ما مرئياً. وقد أسس هيدجر هذا التأويل انطلاقاً من شرحه للاشتقاقين اللغويين اليونانيين اللذين يكوّنان مصطلح Phenomenology، وهما: المقطع Phainomenon المُشتق من الفعل Pheinein، الذي يعني ما يتبدى أو ما يظهر إلى النور، والمقطع Logos، الذي يشترك فعله اليوناني مع الفعل (يظهر) بالجذر ذاته، إذ يعني القولُ خروج الكلام إلى النور، ومن ثم يشير الجمع بين هذين الاشتقاقين إلى أن الظاهراتية تُتيح رؤية الظواهر على نحو ما تُظهر نفسها في ذاتها⁽⁴⁾. و بناءً على ذلك عرّف هيدجر الظاهرة بأنها "ما يُظهر ذاته في ذاته"⁽⁵⁾؛ أي ما يكشف ذاته بذاته. مُريحاً بذلك معنى المنطق من العقل إلى الإبانة والإظهار⁽⁶⁾؛ أي الكشف. فشكلا المعرفة عند هيدجر متوحّدان في المنفتح، حيث يفتح الضوء لغةً ورؤيةً معاً، لتخالط الدلالات المرئي، كما لو أنه يهيمس معنى⁽⁷⁾. والعبارة تستمد توافقها من انفتاح المسلك، "إذ إن هذا التفتح وحده هو الذي يُتيح للمُكتشف بوجه عام أن يصبح معياراً للتمثل المكافئ"⁽⁸⁾.

(1) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 43-44.

(2) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 105.

(3) مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 112.

(4) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 27-28.

(5) سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 81.

(6) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، 24، 45.

(7) يُنظر: جيل دولوز: المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت (بيروت - لبنان، الدار البيضاء -

المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1987) 120.

(8) مارتن هيدجر: ماهية الحقيقة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 180.

ولعلَّ هذا الفهم للمُنْفَتَحِ الكاشف، بما سبقه من تأسيس، وما يليه من أفكار وشروح، يُمثِّلُ حجرَ أساسٍ في بناء تأويلنا الأنطولوجيِّ للانزياح، الذي يردُّ كلمة الحقيقة إلى المعنى الأصليِّ الذي قصدَه فلاسفة اليونان المُبكرُون، واعتمده هيدجر من جهته، ألا وهو: Alethia؛ أي لا تحجُّب⁽¹⁾. وتعني حرفياً "كشف الحجاب عن"⁽²⁾، أي "كشف عدم خفاء... الموجود"⁽³⁾، وذلك بجعل الخفيِّ يظهر، مُزيحاً عن الوجود تحجُّبه، بما يجعل الحقيقة لا تحجُّباً⁽⁴⁾، ويجعل ماهيَّتها هي الحرِّيَّة، لأنها تسمح بالوجود من خلال التَّرك بوصفه خروجاً كاشفاً للموجود⁽⁵⁾. من حيث إنَّها بهذا المعنى ليست سوى ترك الموجود يوجد⁽⁶⁾ في موجوديَّته موجوديَّته على نحو أصيل في حالة لا محجوبيَّته؛ أي إنَّها تترك الموجود للظهور To make appear، ذلك بوصفه تفتُّحاً تنتمي إليه اللامحجوبيَّة ذاتها⁽⁷⁾.

وهذا التفسير هو لذي دفع جادامر^(*) H.G.Gadamer لتفضيل ترجمة Alethia بالانفتاح⁽⁸⁾ Openness، بوصفه اختلافاً منسياً يفسحُه الوجود للتفكير في الوجود ذاته، وفي الحضور أيضاً⁽⁹⁾، وذلك لفهم ماهيَّة الشَّيء فهماً بصرياً من خلال رفع الحُجُب التي تمنع الموجود من أن يُترك ليُبصر⁽¹⁰⁾. الأمر الذي يعني ضرورة دخول الانفتاح عند هيدجر

(1) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 105. ويُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 219.

(2) د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللغة و فلسفة التأويل، 89.

(3) مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 111.

(4) يُنظر: ج. هيو سلفرمان: نصيَّات - بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح و د. حسن ناظم (الدار البيضاء البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002) 37، من هامش المترجمين.

(5) يُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، 105. ويُنظر: مارتن هيدجر: ماهيَّة الحقيقة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 185.

(6) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 131. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي: 369.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 393، من الهامش.

(*) (1900-2002): فيلسوف ألماني من تلامذة هيدجر. أعدَّ رسالته للدكتوراه عام 1922 بعنوان: (الحوار - الشعر لدى أفلاطون)، والقاسم المشترك في كتاباته المبكرة يكمن في النَّظر إلى اللغة لا بوصفها أداة للتعبير عن الفكرة، إنَّما بوصفها عالماً كاملاً لا يُمكن للفكر أن يفصل عنه. وهذا ما شكَّل أساس توجُّهات فلسفته التأويلية التي ظهرت بشكل خاص في كتابه الأساسي (الحقيقة والمنهج) الصادر عام 1960. يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللغة وفلسفة التأويل، 77 - 78.

(8) يُنظر: هانز - جيورج جادامر: تجلِّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح: د. سعيد توفيق (القااهرة - مصر: المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، 1997) 227.

(9) يُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، 49.

(10) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، 393.

في علاقة تواسج مع الرؤية العيانية لبلوغ الحقيقة الكاشفة⁽¹⁾، وهو ما يتحقق هناك: في مُنفتح مُنفتح الحقيقة بوصفها تكشفاً لماهية الموجود من طوايا التَّحجُّب، وليست مُطابَقة الشَّيء بوصفه عبارة للواقع⁽²⁾.

لكنَّ هذا الترابط بين الحقيقة والانفتاح عند هيدجر، قد يقودنا نحو التقليد الفلسفي العقلي الذي ينظر إلى الحقيقة بوصفها نور العقل، وفهم كهذا خاطئ؛ لأنَّ هيدجر لا يكاد يُعرِّف الحقيقة بأنها نور يتكشف - من خلاله وفيه - الموجود، حتَّى يفاجئنا بالقول إنَّ الحقيقة لا تكشف الموجود فحسب بل تخفيه أيضاً، والإخفاء هو أصل التَّفَتُّح⁽³⁾. فالتَّحجُّب المُلازم للحقيقة يمنع من أن تكون هذه الحقيقة كشفاً كلياً كاملاً، ذلك لأنَّ التَّكشُّف يتم على نحو جزئي⁽⁴⁾. إذ لو كانت الحقيقة كشفاً محضاً مُتخلصاً من كلِّ ما هو مُتخفٍ، لما كانت هي نفسها، لأنَّ جوهرها بوصفها تكشفاً هو على نحوٍ من الإخفاء المُزدوج⁽⁵⁾. فنحن لا نملك يقيناً حول صحَّة الموجود بوصفه مظهراً قد يخدعنا من جهة، ولكون الإخفاء ذاته يُخفي نفسه بوصفه وجوداً من جهة ثانية⁽⁶⁾. وهذه هي المفارقة الغريبة بتعبير هيدجر، إذ يظل الموجود على خفائه مهما انكشف، لأنَّ البقعة المُضاءة التي يقف فيها هي في ذاتها إخفاء بطريقة مزدوجة⁽⁷⁾. فما يحتجب ليس شيئاً آخر سوى الوجود الذي يكتم حقيقته بالإخفاء، والكتمان هو سبيل انفتاحه تائهاً بالموجود من جهة، وبأسطاً الموجود في التَّيه من جهة ثانية، تحيطه الألغاز التي تمنع استنفاد سؤال الوجود في حقيقة مطلقة ونهائية⁽⁸⁾. لذلك فإنَّ

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: نظرية أفلاطون عن الحقيقة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 215.

(2) يُنظر: هانز - جيورج جادامر: تجلي الجميل، 227، من الهامش. و يُنظر: ج. هيوسلفرمان: نصيَّات، 37، من هامش المترجمين.

(3) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 40.

(4) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 130.

(5) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 117.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 116.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 115-116.

(8) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود - شعريَّة الاحتجاب والإنارة - مارتن هيدجر - إعطاء مفاتيح الوجود إلى الشعراء (مجلة كتابات مُعاصرة: بيروت - لبنان، مج 17 ع 65، 2007) 50. ويُنظر: عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل - قراءة في شعر أدونيس (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: أفريقيا الشرق، 1998) 84. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، 110. و يُنظر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المُعاصر،

"ما يجعل الموجود مُتَكشِّفاً هو الوجود الذي بعمله هذا يتوارى ويتحجَّب عندما يجعل الموجود لا تحجُّباً"⁽¹⁾.

ولتبسيط هذه الجدليَّة أكثر يُمكننا القول إنَّ ما يكشف الموجود أوَّلاً هو الوجود الذي ينسحب حالما ينكشف في الموجود⁽²⁾، لأنَّ انكشاف الموجود بوصفه مظهراً يَظْهَر ليس سوى سطح يُخفي وضوح الوجود. وبناءً على ذلك يُوكِّد هيدجر عمق التماهي بين التَّكشُّف والتَّحجُّب؛ فهما لا ينبسطان "بوصفهما حدثين مُختلفين مُلتصقاً أحدهما بالآخر ، بل بوصفهما شيئاً واحداً بعينه"⁽³⁾، ما دام الوجود بذاته هو انتشاء بالموجود، وانبساطه لا يُناقض الانتشاء، إنَّما هو الانتشاء نفسه، لأنَّه نقطة التقاء انفتاحين في وَحدة المُنكشِف والمتوارى⁽⁴⁾. وهو ما يُعيدنا من ناحيةٍ أُولى إلى الفكرة القائلة إنَّ الوجود ليس علَّة خارج الموجود، وأمَّا من ناحية ثانية، فإنَّنا نبلغ في عملنا هذا فكرة جوهرية تُضيء ما سبق ذكره، إذ إنَّ حضور الموجود الجزئيَّ الخاصَّ وتكشُّفه بما هو موجود في ذاته، يُلزمه تحجُّب الموجود بكليَّته⁽⁵⁾. وهذه قاعدة مُرتبطة جوهرياً بالوصف الأنطولوجيَّ - الظَّاهراتيَّ الذي يعتقد بإمكانية، أو ضرورة، بلوغ الوجود الكلِّيَّ العام من خلال تحليل الوجود العينيَّ الجزئيَّ للمواقف الوجودية العينية للإنسان؛ بمعنى أنَّ كلَّ موجود جزئيَّ يكشف عمَّا هو أشمل وأعمق منه، أي يكشف عن الوجود في كليَّته، أو الكينونة المستترة بوصفها كلاً⁽⁶⁾. لهذا يدعونا هيدجر إلى تجاوز الموجود، لكن ليس بالابتعاد عنه، إنَّما بالبقاء أمامه، الأمر الذي يُؤدِّي إلى حدوث زيادة في وسط الموجود بكليَّته، بوصفه الموضوع المفتوح الأكثر وجوداً من الموجود⁽⁷⁾. وهذا التوجُّه جوهرية في تأويلنا الأنطولوجيَّ للانزياح، من الناحية النظرية - التأسيسية، ومن الناحية الإجرائية التي توضح لنا منهج هيدجر الأنطولوجيَّ - الظَّاهراتيَّ، الذي يُقسَم إلى مرحلتين: الأولى هي الكشف الوجوديَّ بما هو كشف ظَّاهراتيَّ يستند إلى نفسه، والثانية هي الحدس الوجوديَّ بوصفها المرحلة التي نتمكَّن بواسطتها من أن نحيط بالموجودات والأشياء، وأن

(1) محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 13.

(2) يُنظر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيِّ المُعاصر، 49.

(3) مارتن هيدجر: ألبثيا - هيراقليطس، الشُّدرة السَّادسة عشرة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 242.

(4) يُنظر: جيل دولوز: المعرفة والسُّلطة، 119.

(5) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 128، 190.

(6) يُنظر: عبد الرَّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، 18، 83-84. ويُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه

ومؤيديه، 96-97، 99. ويُنظر: إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، 65.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيِّ، 115.

نُدرِك ماهيَّتها⁽¹⁾. على أن هذا التراتب المنهجي يظل شكلياً في اعتقادنا، أكثر منه تقسيماً حدياً في تطبيقاته الإجرائية.

إن دعوة هيدجر إلى تجاوز الموجود الفرد تعني، كما يقول هو ذاته، أن ما يشغله هو الوجود العام بمجموعه من حيث هو كينونة⁽²⁾؛ إذ إن فلسفته ليست فلسفة فرد بعينه، إنما هي فلسفة كل فرد⁽³⁾. من دون أن يعني ذلك أنه يلغي الإنسان، فهو كما يفهمه "الكائن الوحيد الذي يضع وجوده موضع تساؤل"⁽⁴⁾، من حيث إنه الموجود الوحيد من بين الموجودات القادر على فهم الوجود⁽⁵⁾، ذلك لأنه وحده من يمتلئ وجوداً حقيقياً من خلال وجوده⁽⁶⁾؛ أي إنّه، بمعنى أدق، وحده من يملك بطبيعة وجوده إمكانية الكشف⁽⁷⁾، بوصفه عابراً "الفجوة بين خفاء الوجود وتجليه، بين تحجب الوجود وانكشافه"⁽⁸⁾. وبناءً على ذلك، لا يمكن تصوّر الإنارة Clearing المرتبطة بالانفتاح من غير الإنسان الخارج القادر على الحفاظ على هذا الانفتاح، لأن حقيقته وماهيته الإنسانية مُستمدتان من خروجه خارج نفسه، وقربه من الوجود، بوصفه وجوداً في العالم⁽⁹⁾. وهذا الفهم قاد هيدجر إلى تخريج جديد للإنسان الموجود في العالم، ألا وهو مفهوم Dasein الذي هو تعبير ألماني يعني الوجود الإنسانيّ المتعيّن هنا، أو بالترجمة الحرفية هو الوجود- هنا أو هناك⁽¹⁰⁾؛ من حيث إنه مصطلح مؤلف من مقطعين هما (Da) الذي يعني (هناك)، و (Sein) الذي يعني (أن يوجد)، كما يعني أيضاً (الوجود)⁽¹¹⁾. وقد استخدم د. عبد الرحمن بدوي في هذا السياق إلى جانب

(1) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيديه، 97، من الهامش.

(2) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 397-398. ويُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، 281-282. ويُنظر: تيري إيغلتن: نظرية الأدب، 107.

(3) يُنظر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 31.

(4) المرجع نفسه، 31.

(5) يُنظر: عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، 85.

(6) يُنظر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود (بيروت - لبنان: دار التّوير للطباعة والنّشر والتّوزيع - المكتبة الفلسفية - إشراف: د. عبد الحليم عطية، 2009) 99.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 97.

(8) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 251.

(9) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 115، 147-149. ويُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 80.

(10) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 32، 91. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 215، من الهامش.

(11) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 32-33، من هامش المترجم. ويُنظر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود، 97، من الهامش.

ترجمته الحرفية (الوجود- هناك) مصطلح (الآنية)⁽¹⁾، بوصفها تسمية تخصّ جوهر الكائن الإنسانيّ الذي ينتسب إلى فعل الكينونة بما هو إمكانية وجود⁽²⁾؛ أي لأنها يبلغ ماهيته في تحقّقه الوجوديّ الفعلي⁽³⁾. إذ تُعبّر (Da) عن المحلّ الذي يفتح فيه العالم، وهذا المحلّ هو ذاته الموجود الإنسانيّ الذي يُحقّق كينونته لكونه محلّ العالم⁽⁴⁾.

وللآنية ثلاث بنى أساسية تُكوّنها، إذ تتألّف في كلّ مرّة من الوجود تجاه ذاتها وجوداً نحو الموت كما سنفصل لاحقاً، والوجود مع الغير، أي مع الآخرين، والوجود لدى الموجود القائم.

وهذه البنى الثلاث تُؤسّس معنى (الوجود في) الذي يتألّف منه مقام وجود الموجود البشريّ في العالم بهويّة خارجة تستمدّ من الوجود في الخارج إمكانياتها⁽⁵⁾. وبهذا يكون "عالم الموجود الإنسانيّ عالماً مُشتركاً"⁽⁶⁾، مادام الوجود مع الغير داخليّاً في تركيب الذات نفسها بوصفها (وجوداً في)، والعكس صحيح⁽⁷⁾. ومادامت كينونتنا في العالم نابعة من كوننا مرتبطين عمليّاً مع آخرين، ومع عالم مادّي لا يمكن وضعه خارجياً مقابل ذوات لتحلّله عقليّاً⁽⁸⁾. وانطلاقاً من التّصورات السّابقة، يرى هيدجر أنّ إشكالية الذات - العالم الخارجيّ الخارجيّ إشكالية زائفة، إذ "ليس هناك شيء اسمه (مجاورة) كائن يُسمّى (دازين) ، مع كائن آخر يُسمّى (العالم)"⁽⁹⁾، لذلك فهو يُسقط تلك الثنائيّة بضربة واحدة تُفضي إلى توكيد الوحدة التّامة بين الإنسان والعالم، وتنفي مُطلقاً وجود أيّ فصل بين الذات والموضوع⁽¹⁰⁾، ناظراً "إلى الكينونة بوصفها تضمّ الاثنين معاً"⁽¹¹⁾. وبهذا لم يعد الوجود ذاتاً، ولا موضوعاً،

(1) يُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

(2) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، ترجمة: د. سامي أدهم (بيروت - لبنان: مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتّوزيع، ط2، 1423هـ - 2002م) 45.

(3) يُنظر: عدنان بن نزيل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: منبع الأثر الفني، من كتاب "كتابات أساسية"، ج1، 33، من تقديم المترجم.

(5) يُنظر: عدنان بن نزيل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41، 282. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 355.

(6) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّوي: نداء الحقيقة، 74.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 74. ويُنظر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 87.

(8) يُنظر: تيري إيغلتن: نظرية الأدب، 105.

(9) مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزّمن، 81.

(10) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّوي: نداء الحقيقة، 48، 68. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 216.

(11) تيري إيغلتن: نظرية الأدب، 107.

ولا شخصاً، ولا شيئاً آخر، إنما هو عند هيدجر انفتاح محض⁽¹⁾، ترتمي في مجاله الآنيّة بوصفها كائناً خارجاً، يتعرّض لنوره، ويُمَاهي حقيقته⁽²⁾. فالإنارة هي القوّة المُجمّعة للانفتاح الحرّ، التي تضمن إضاءة الكائن؛ أي تُوفّر كينونته، وتُحقّق ماهيّته⁽³⁾، وذلك بوصفها بوصفها الحرّيّة التي لا تملكها الآنيّة، إنّما هي التي تملك الآنيّة الخارجة الكاشفة على نحو أصيل⁽⁴⁾. من دون أن يعني ذلك وجود جوهر مُحدّد ونهائيّ للآنيّة، إنّما هي كيفيّة وجود وتُحقّق - هناك⁽⁵⁾؛ أي هي تُحقّق في العيانيّة بما هي نمط (الوجود - هنا) المُتعلّق بالوجود البشريّ بوصفه كيفيّة عيانيّة في كلّ مرّة⁽⁶⁾. وهذا يعني أنّ الآنيّة في جوهرها ليست هي الإنسان، إنّما هي أسلوب الإنسان في الوجود في العالم⁽⁷⁾. لذلك فإنّها تُفهم من جهة وجودها الخاصّ بوصفها موجوداً فرداً في العالم، كما تُفهم من جهة الكينونة بوصفها ذلك الفرد المُعيّن في وجود الموجود على الجملة، والمتضمّن كلّ إمكانيّات الوجود لكونه مُستقراً لحقيقة الوجود⁽⁸⁾. فالآنيّة تُستخدم عند هيدجر تارةً للدلالة على الوجود العينيّ للفرد الموجود في العالم الإنسانيّ، وتارةً للدلالة على كينونة الوجود الإنسانيّ⁽⁹⁾؛ ذلك لكون الآنيّة هي نمط الوجود هنا في كلّ مرّة، والمرّة ليست ديمومة أو أبدية، إنّما هي كيفيّة الوجود في الوقت الذي توجد فيه الآنيّة، لا من جهة ظرفيّة، لكن من جهة ما هي كيفيّة عيانيّة اختصّت بوجود كهذا⁽¹⁰⁾.

ولعلّ هذا الفهم المُعمّق هو ما دفع هيدجر للتمييز بين (أنية) و (أنا وذات)؛ فالأنية هي ماهيّة الآنيّة، ولها قيمة وجوديّة عامّة (كلّيّة)، ولا تختلط بالأنا ولا بالذات، خشيةً من (أنا)

-
- (1) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 89
(2) يُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 283. ويُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 123.
(3) يُنظر: مارتن هيدجر: أليثيا - هيراقليطس، الشّذرة السّادسة عشرة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 247-248.
(4) يُنظر: مارتن هيدجر: ماهيّة الحقيقة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 184.
(5) يُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41.
(6) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 115-116.
(7) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 80، من الهامش نقلاً عن كتاب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" للدكتور محمود محمود رجب، الصادر عن دار المعارف في مصر عام 1986، 71-72.
(8) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 365. ويُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41-42.
و يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 46.
(9) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيّديه، 100، من الهامش.
(10) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 115-116.

الحياة اليومية للموجود البشري في عالم العيانية، التي غالباً ما تفقد أصالتها، فتطابق الذات اليومية بوصفها مظهراً من مظاهر الأنية⁽¹⁾.

إنّ الأنية الموجودة هناك، أي الموجودة في العالم، تفرز الحقيقة بشكل طبيعي عن طريق وجودها ذاته⁽²⁾، فهي تُلقى نوراً هو نفسها، نحو العالم، مؤلفة المعقوليّة **Plausibility** المعقوليّة **Plausibility** ووجود الأشياء، وبفضل فعلها الكاشف هذا يفتح عالم جديد، أو مجال جديد، قابل للاستكشاف⁽³⁾. ولهذا التّصوّر شأنه في تأويلنا الأنطولوجي للانزياح، كما سنرى لاحقاً، ولاسيما في ضوء تجاوز هذا الفهم لثنائية الذات - الموضوع، إذ إنّ وجود الأنية في العالم، يُسقط عنه صفة الموضوع أو الشيء⁽⁴⁾. فهو في الاعتقاد الهيدجري ليس موجوداً من الموجودات أو الأشياء، إنّما هو الانفتاح القائم في أفق الأشياء، وهو الذي يجعل كلّ تجلٍّ للموجودات مُمكنًا. وهذا الإمكان ينتسب جوهرياً إلى الأنية ذاتها⁽⁵⁾، الأمر الذي لا ينفصل بحال من الأحوال عن محاولة هيدجر لمجازة مركزية الذات في ميتافيزيقا الحضور، فالوجود - هناك (الأنية) ليس مرادفاً أبداً للإنسان⁽⁶⁾؛ لأنّ الإنسان بوصفه الأنية ليس كينونة ذاتية مُطلقة، إنّما هو مُتحدّد دوماً ومُتعيّن في الهنا والآن، مُحققاً في كلّ مرّة إمكانيّة جديدة من إمكانيّات الكينونة⁽⁷⁾. وهو ما يؤدّي إلى حلول معنى الوجود - هنا ليكون بديلاً من معنى الوعي⁽⁸⁾، إذ لم يعد النّموذج الإرشادي **Paradigm**^(*) الخاصّ بالوعي الذاتيّ موضع تكشّف

(1) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيديه، 111، من الهامش. و يُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، 38.

(2) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيديه، 96، 127.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 126. و يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 227.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 227.

(5) يُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 601.

(6) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 80، من الهامش.

(7) يُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التّأويل إلى نظريّات القراءة، 107-108.

(8) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 199.

(*) يعود مصطلح **Paradigm** إلى العالم الأمريكيّ توماس كون T.S.Khun المُتخصّص في تاريخ العلم. وتقوم نظريّته على فكرة هذا المصطلح الذي هو النّموذج الإرشاديّ أو الإطار الفكريّ؛ أي بمعنى آخر هو تلك النظريّات التي يُعتدّ عليها بوصفها نموذجاً لدى مجموعة من الباحثين العلميين في عصر مُحدّد. إلى جانب دلالتها على طرق البحث المُميّز لتعيين وإيجاد الحلول للمشكلات العلميّة. وفي كلّ حقبة علميّة، أو مع كلّ ثورة علميّة يتغلّب نموذج إرشاديّ على غيره. كذلك فإنّ النّماذج الإرشاديّة في تاريخ العلم الواحد يختلف بعضها عن بعض بصورة أساسيّة، من حيث إنّها يحلّ بعضها محلّ بعض خلال مسيرة التّطور التّاريخي للمعرفة العلميّة. يُنظر: توماس كون: بنية الثّورات العلميّة، ترجمة: شوقي جلال (الكويت):

المعرفة، بل الوجود في العالم (1).

لقد كان من الثابت أنّ "أكثر الموجودات ذاتية عند ديكارت، ... هو الموجود المتأكد المتيقن من تطابقه وهويته: إنه الأنا المفكر" (2). فمن خلاله يتطابق العقل والفكر مع الوجود في ذاتٍ توجد الموجود بقدرتها على تمثله حاضراً أمامها في وضعٍ مُتقابلٍ معها (3)، من حيث إنها تخطُ عالماً موضوعياً يتحكّم قَبلياً بالمتوضّع أمامها، على قاعدة: أنا أفكر، إذن، أنا موجود (4). لكنّ هذه القاعدة انقلبتُ مع هيدجر لتصبح: (أنا موجود، إذن، أنا أفكر) (5)، حينَ أتجاوز ذاتي بوجودي في العالم، ومع الآخرين في تجربة عيانية (6)، ليكون الأنا أفكر بما هو وعي، نمطاً من الأنماط الحركية الأساسية للآنية (7)؛ ذلك "لأنّ الإنسان يُوجد ككلّ، ولا يُمكن تجميعه من الفكر، والوجدان، والإرادة، فهذه تجريدات من كلّ" (8)، وهذا الـ (كلّ) لا يعني في هذا السياق سوى أنّ يكون النطاق الشامل للوجود العينيّ هو مُنطلقُ الفهم، وليس الوعي المفكر (9). هكذا تتحقّق المُجاوِزة بالانتقال من سؤال: ما الإنسان؟ أو ما الوجود؟ إلى سؤال كيف يكون حلف الإنسان - الوجود؟ (10). وبناءً على ذلك، لا يعود الإنسان ذاتاً، بل آنية نفهمها من ناحية الوجود بوصفه كُليّة تفسيرية (11)، لتتوّّل مُجاوِزة الميتافيزيقا "في النهاية إلى

عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، 168، جمادى الآخر 1413هـ -
=ديسمبر/ كانون الأول 1992م) 11-12، من مُقدّمة المُترجم. ويُمكن لنا أن نعرّف هذا المُصطلح باختصار بالقول: إنّه الإطار الخاصّ بالمفاهيم الذي يسمح بالشرح والتفصّي لظواهر أو مواضيع في دراسة أو تساؤلات حول فعل معين. يُنظر: قاموس أطلس الموسوعي (القاهرة - مصر: دار أطلس للنشر، 2002) 911.

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 183.

(2) يُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، 108.

(3) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 129-130.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 82، 129، 198.

(5) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 184. ويُنظر: د. صالح شقير: مُقدّمة في الفلسفة العامة (دمشق - سورية: منشورات جامعة دمشق، 1424-1425هـ / 2003-2004م) 248-249.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 249. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 130.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 130.

(8) جون ماكوري: الوجودية، 252.

(9) يُنظر: : المرجع نفسه، 26.

(10) يُنظر: المرجع نفسه، 27. ويُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 38.

(11) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّوي: نداء الحقيقة، 150. ويُنظر: جيانى فاتيمو: نهاية الحداثة - الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة: د. فاطمة الجبوشي (دمشق - سورية: وزارة الثقافة - دراسات فكرية 37، 1998) 129.

نقل للاختلاف من (خارج) الذاتية إلى داخلها⁽¹⁾، وذلك للقضاء على مركزيتها، ومُجاوِزة ثنائِيَّة الدّاخل - الخارج، والذّات - الموضوع⁽²⁾. الأمر الذي يرسّخ اختلاف الوجود عن الموجود بوصف الموجود ذاتاً محضة من جهةٍ أولى، ويفتَح الطَّرِيقَ واسعاً للحديث عن تباعد الموجود عن ذاته من خلال مفهوم الزّمانِيَّة Temporality الجوهريّ لدى هيدجر، ذلك بنقل الوجود بما هو اختلاف إلى قلب الموجود بما هو آنيّة من جهة ثانية.

وبهذا الشكل أضحت الزّمانِيَّة في المُجاوِزة الهيدجرِيَّة بديلاً من الدّاتيّة في فهم المعقولِيَّة، أو بمعنى آخر، حلّ الزمان مكان الدّاتيّة بوصفه الأفق المُتعالِي للمفهومِيَّة⁽³⁾؛ ذلك لأنّ سؤال الإنسان عن معنى وجوده، في ظلّ الموجود القائم والوجود الكلّيّ، يتحدّد في أفق الزّمان، أي "بناءً على اليقين الوجوديّ المركزيّ للزّمانِيَّة الإنسانيّة"⁽⁴⁾. فحاضر الآنيّة ليس فقط وجوداً بشريّاً موجوداً في العالم، إنّما هو بوصفه خروجاً قصديّاً مفتوحاً على العالم والوجود، زمنيّ⁽⁵⁾، وكيونته غير ممكنة إلا على قاعدة الزّمانِيَّة⁽⁶⁾. وبهذه الصّورة يصبح تأسيس الكينونة متجزّراً في قلب السؤال عن جوهر الزّمان⁽⁷⁾، من حيث إنّهما " يتحدّدان بالرجوع إلى بعضهما، ولكن على نحوٍ لايسمح للوجود بأن يُقال عنه زمنيّ، ولا للزّمان بأن يُقال عنه موجود"⁽⁸⁾. إذ لم يعدّ بهذا المعنى سؤالاً الكينونة والزمان مُنفصلين أحدهما عن الآخر⁽⁹⁾، بل أصبحا معاً " سؤالاً وحيداً، وهو سؤال زمنيّة الكينونة "⁽¹⁰⁾، فالآنيّة لا توجد في الزّمان بالمعنى الظرفيّ، لكنّها هي الزّمان ذاته بمعنى كيفيّة وجود الآنيّة نفسها⁽¹¹⁾. ذلك بوصف الزّمانِيَّة هي الظاهرة الأصيلّة والموحّدة التي تُوفّر

(1) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، 87.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 87.

(3) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 30.

(4) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّيّ، 33، من مدخل هانس - جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(5) يُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 212.

(6) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 83.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 43.

(8) مارتن هيدجر: التّقنيّة - الحقيقة - الوجود، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (الدار البيضاء - المغرب، بيروت -

لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 1995، 91-92. من مُحاضرة "الزّمان والوجود"، ترجمة: عبد الهادي مفتاح،

إشراف ومراجعة: د. محمّد سبيلا.

(9) يُنظر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود، 201.

(10) فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 33.

(11) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 135.

للتحليل الكياني^(*) للآنية السّيق الأنسب للكشف عن وجوه ترابط بنياتها، وضروب وأساليب وجودها المختلفة، ومن ثمّ فهم وجوه انتظامها في جملة كيانية واحدة⁽¹⁾. من حيث إنّنا لا نستتبط هذا الوجود الكياني بوصفه وجوداً زمانياً من التفكير، وإنما نلتقطه من العيانية اليومية، لأنّ (الأنا موجود) الخاصّ بكلّ منّا في كلّ مرّة هو وجود أنّي نوجده في كلّ آن، وفي كلّ مرّة⁽²⁾؛ وما يريده هيدجر من هذا هو تجريب الزّمانية من خلال الانخراط في مساءلة أبعاد الزّمان ضمن حركة التّجربة والحياة العيانية التي تُعطي معنىً عينياً لعبارات الماضي والحاضر والمستقبل⁽³⁾.

غير أنّ تفسيره للزّمانية لا ينتهي عند هذا الحدّ، فالزّمن في اعتقاده لا يقوم على أساس الحركة التّقدّمية المتتالية من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل⁽⁴⁾. وهذا التّوجّه جزء لا يتجزأ من رغبته ذاتها في مجاوزة ميتافيزيقا الحضور، مُتمثلةً في هذا السّيق في الجدل عند هيجل^(**) F.Hegel، الذي "يجعل التّاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضر - الحاضر الماضي - الحاضر نحو مستقبل سيحضر"⁽⁵⁾. ليغدو مركز ثقل هذه المُجازة مرتكزاً على فكرة أنّ المستقبل وليس الماضي هو أصل الزّمان، من حيث إنّ الزّمانية

(*) نسبةً إلى الكيان؛ أي نسبةً إلى نمط وجود الموجود الذي يُسأل عنه بواسطة (من هو؟) وليس (ماذا هو؟). وقد استخدم د. فتحي المسكيني في هذا السّيق مصطلح (الكيانوي). يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 23. أمّا من ناحيتنا فقد رغينا عن هذا الاستخدام، حيث اعتمدنا في متن البحث، وضمناً في مقبوساته أيضاً، على مصطلح (الكياني)؛ ذلك لكونه الأكثر صواباً من جهة اللّغة، والأبعد عن الالتباس من جهة الدّلالة. والمقصود هنا إحالة الكياني إلى الكون بما هو الوجود الكلّي العامّ، وليس إلى الكائن بما هو الموجود الفرد؛ أي إلى الوجودي (الأنطولوجي)، وليس إلى (الموجودي)، ذلك بناءً على تمييز هيدجر الذي سبق أن وضّحناه في هذا الفصل. ويُذكر في السّيق ذاته أنّ الياس مرقص قد استخدم مصطلح (الكينونولوجي) تعبيراً عن الوجودي الأنطولوجي. يُنظر: جورج لوكاكش: تحطيم العقل - 3 - فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية والنيوهيغلية، ترجمة: الياس مرقص (بيروت - لبنان: دار الحقيقة للطباعة والنّشر، ط1، 1982)، 82، من الهامش.

(1) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 77. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 289.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 131.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 94.

(4) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، 53-54.

(**) (1831-1770): من أصول نمساوية. تأثر بالنزعة الطبيعيّة اليونانية، وبنزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر. لكنّ مذهبه الفلسفيّ أصيل من حيث إنّه لا يكاد يندرج تحت أي اسم يُمكن أن يُطلق على مذاهب أخرى. يُنظر: د.

عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 570-576.

(5) المرجع نفسه، 48.

الأصيلة هي الزمان الآتي من جهة المستقبل، وانطلاقاً منه تعود الآنية إلى ماضيها وحاضرها⁽¹⁾.

إنَّ الجدل الهيجلي لا يخرج عن فلسفة الذاتية، الوفية لديكارت، التي توحد الفكر والوجود بجعل معرفة الوجود قائمة في التمثل بوصفه حقيقة يقينية⁽²⁾. فالاختلاف الهيجلي مؤظف داخل حركة الجدل ليمنع ضياع الذات برده إليها، ومطابقته معها، من حيث إنه يتم إلحاق الآخر بها من دون أن يتمكن من خيانتها أو هزها. إذ ليس التناقض سوى وسيط بين شكل أدنى للمبدأ، وشكل أكثر كمالاً؛ أي بين الاختلاف والتطابق⁽³⁾. بالمقابل فإن هيدجر يحاول خلق مفهوم مغاير للاختلاف، وذلك بأن ينسله من سجن التطابق، فلا يبقيه مقتصرًا على مجرد التعارض والتناقض⁽⁴⁾؛ وهذا ما يتحقق بمقاربتة "لا من حيث هو تعارض بين نقيضين، بل من حيث هو ابتعاد يُقارب ما بين الأطراف المختلفة"⁽⁵⁾. ولذلك فهو يقوم، كما سبق أن ذكرنا، بعملية كسر للزمن الخطي - التاريخي، لا بوصفها مجرد عملية قلب هندسي لخط الزمان، بل بوصفها إعادة تأويل جذرية؛ فالمستقبل ليس بُعداً من أبعاد الزمان الطبيعي، وإنما هو نمط أنطولوجي، وسلوك كيانٍ خاص بالآنية، والأمر ذاته يتعلّق بالماضي والحاضر اللذين يستمدّان كينونتهما من الوجود المستقبلي للآنية⁽⁶⁾.

وبهذا لا تغدو علاقة الذات مع الآخر علاقة تعارض، إنما علاقة اختلاف، تتخرّ الذات من داخلها، وتجعلها في تباعد دائم عن نفسها. إذ إنها لا تحضر، لأنَّ اختلاف الوجود عن الموجود يمنع الحضور أن يحضر، ويمنع الوجود أن يتعيّن ويتطابق، من حيث إنَّ الهوية تصبح اختلافًا، ويصبح زمانها ليس زمان الحضور والميتافيزيقا، إنما زمان العود الأبدي النيتشوي⁽⁷⁾ (*). Eternal Return .

(1) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، 134 ويُنظر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود، 188، 192.

(2) يُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، 116-117.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 93-95.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 95.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 96.

(6) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، 134.

(7) يُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، 95-96.

(*) يعني زمان العود الأبدي عند نيتشه أن الوجود تغير وصورورة، لكنه ليس صورورة مستمرة لانهائية، إنما تأتي فترة يُسميها نيتشه (السنة الكبرى للصورورة)، وعندها تنتهي دورة من دوراتها لتبدأ دورة جديدة، لا تلبث أن تأتي عليها سنتها الكبرى، فتنتهي من جديد. وهكذا يُقسّم زمان الوجود إلى دورات، كل واحدة منها هي تكرار تامّ للدورة السابقة عليها. يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 515.

هكذا، تبنى هيدجر هذا الفهم⁽¹⁾، من حيث إنه رأى أنّ الحاضر ليس جزءاً من الـديمومة المستمرة، بل إنه بوصفه لحظةً يحدثُ فجوةً في الـراهن⁽²⁾. وبالمقابل رأى أنّ الماضي ليس أناً لم يعدّ موجوداً، إنّما هو نمط من الكينونة تحمله الآنيّة في كلّ عودة جديدة إلى نفسها بوصفها موجوداً مستقبلياً؛ فالماضي ليس ما ولى وانقضى، بل هو ما يُرجعُ إليه من جهة المستقبل، والحاضر ليس هو الآن الطبيعيّ الذي نحن فيه، بل هو نمط استحضار الآنيّة لوجودها انطلاقاً من المستقبل⁽³⁾. وبناءً على ذلك، لا يكونُ الزّمان الحقيقيّ عند هيدجر قائماً قائماً في حركة انسياب الزّمن والصّيرورة، إنّما يكون في تثبيت الماضي والمستقبل وحدهما بوصفهما نمطين زمانيين يتطابقان في هويّة العودة فقط، من دون أن يرتبطا، وذلك في تكرارهما للمختلف لا للمطابق. فيتحرّر المستقبل من كلّ حاضر، والماضي من كلّ حضور، من خلال إقامة حاضر يمتدّ بعيداً نحو الماضي، ليس بتذكّره فقط، بل بالتنبؤ والاستقبال لمستقبل لن ينفكّ عن الرجوع، بوصفه ذاك الذي لم يحضر أبداً، مثلما كان في الماضي لا يعود إلاّ ذاك الذي لم ينتم إلى أي حاضر كان⁽⁴⁾. وبهذا المعنى يكون الزّمان بما هو ذاته كميّة وجود الآنيّة، هو ذلك الحضور الذي لا يغيّب أبداً، لكنّه في الوقت نفسه هو ذاته الذي لا يحضر مُطلقاً⁽⁵⁾.

وانطلاقاً من الأسس السابقة، فإنّه يمكننا أن نصف نمط وجود الآنيّة بوصفها تلاقِي الحاضر ضمن ماضٍ كيانِيّ، بأنّه عزمٌ مُستبق⁽⁶⁾. فالآنيّة لكونها على نمط المستقبل⁽⁷⁾، فإنّها فإنّها في سبّوق دائم على نفسها⁽⁸⁾، ومن ثمّ فهي لا تكون حقاً في كيانها، إلاّ عندما تأخذ بهذا الاستباق⁽⁹⁾، الذي هو في جوهره استباقٌ للموت Anticipation of Death، يتحقّق من خلال تقدّم الآنيّة خارج ذاتها نحو مصيرها المستقبليّ المفتوح، وذلك من خلال تكرارها

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 54.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 35-36.

(3) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 134، 287.

(4) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، 37، 54، 98.

(5) يُنظر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتين هيدجر - الوجود والموجود، 195.

(6) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 288.

(7) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 78.

(8) يُنظر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 86.

(9) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 134، من الهامش.

للممكنات الوجودية الأصيلة⁽¹⁾، التي يُمكن وصفها بأنها ليست سوى " نمط ولوج (الدّازين) إلى ضرب الوجود - نحو - الموت الذي يخصّه"⁽²⁾. لذلك فإنّ زمنيّة الآنيّة تتحقّق عندما تفهم ذاتها بوصفها كائناً فانياً⁽³⁾، لا يطرأ عليها الموت من الخارج، إنّما تحمّله بين جوانحها⁽⁴⁾. لكنّ الوجود من أجل، أو نحو الموت، لا يعني أن الموت هدف تسعى إليه الآنيّة، إنّما يعني أنّ الوجود الإنسانيّ "وجود ناقص بطبعه"⁽⁵⁾؛ لأنّه وجود غير مُكتمل بما هو هو دائماً في طريقه إلى أن يكون ما هو⁽⁶⁾؛ أي بما هو وجود "مؤجّل باستمرار"⁽⁷⁾. وهذا ما يجعله في الآن ذاته وجوداً قلقاً، لأنّ الآنيّة مُنفتحة على العالم بقدر ما هي مُهدّدة دوماً بإمكانية تكوينيّة للانغلاق والتوقّف عن وجودها هناك⁽⁸⁾. فالموت بوصفه بنية كيانية داخلية للآنيّة هو إمكانية لا إمكانية الآنيّة، ذلك لأنّ معنى الموت القائم في بنية الآنيّة يُستخرج من معنى (ليس بعد)؛ أي إنّ الاستباق من جهة ما هو ولوج نحو إمكانية الموت، هو في الوقت ذاته ولوج نحو لا إمكانية الكيان⁽⁹⁾؛ لأنّ الموت هو الإمكان الذي يجعل بقية الممكنات غير ممكنة⁽¹⁰⁾. ومعنى هذا أنّ الوجود نحو الموت من حيث إنه استباق، فهو يتجذّر في القلق⁽¹¹⁾ Anxiety، إذ إنّ كينونة الإنسان بما هي زمنيّة، فإنّها تتجه إلى الموت⁽¹²⁾، لذلك فإنّ هذه الزمانيّة هي المعنى الأنطولوجيّ الذي يُؤسّس عليه القلق⁽¹³⁾، والذي هو الشّعور الأساسيّ لوجودنا في العالم؛ أي بوصفه الخطر الذي يتهدّدنا، ولا نعرف مصدره⁽¹⁴⁾.

وبهذا الشكل، يختلف القلق عن الخوف الذي هو حالة ضعف ناجمة عن شيء مُعيّن، بينما القلق هو تأثر وجدانيّ يتعلّق بالأشياء كلّها في مجموعها، فاتحاً الموجود الإنسانيّ على

(1) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 290، 331.

(2) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 235.

(3) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 23.

(4) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتّقيّة عند مارتين هيدجر، 85.

(5) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 37.

(6) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 109.

(7) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 38.

(8) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 68. ويُنظر: جيانى فاتيمو: نهاية الحداثة، 131.

(9) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 235.

(10) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 284.

(11) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّاوي: نداء الحقيقة، 89.

(12) مارتين هيدجر: في الفلسفة والشعر، 18، من مقدّمة المترجم.

(13) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزّمان، 79.

(14) يُنظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 214.

حقيقة وجوده المُتَّجِه نحو الموت، لِيُواجه أخصَّ إمكانيَّات وجوده على صورة الاستباق نحو المستقبل⁽¹⁾. فالخوف ناجم عن حاضر ضائع، بينما القلق آتٍ من مستقبل أصيل⁽²⁾؛ لأنَّ ما يُسبِّب القلق ليس سوى وجود الآنيَّة في العالم بما هي عيانيَّة - يوميَّة تُريد تجاوز ذلك باستباقيَّة الوجود الأصيل⁽³⁾، الذي هو وجودٌ نحو الموت جوهره يكمن في أنَّ "المستقبل لا يُمكن أن يكون، أو يُوجد، إلا على هيئة إمكانيَّة (تقديم) لا سبيل إلى التَّغلب عليها"⁽⁴⁾. من هنا، فإنَّ الموجود البشريَّ بوصفه آنيَّة وجود في العالم هو (همَّ care) لكونه وجوداً مُتناهياً في الزَّمان، أي وجوداً نحو الموت⁽⁵⁾. لكنَّ هذا (الهمَّ) لا يدلُّ في تصوُّر هيدجر على على نظرة تشاؤميَّة إلى الإنسان والحياة، إنَّما هو "تحديد أنطولوجيَّ يُعبِّر عن انشغال الكينونة بكونها وإنجازها لوجودها. وبسبب طابع الهمَّ لا يكون كون الكينونة أبداً منتهياً، أو مكتملاً، بل إنه يحدث باستمرار بوصفه إمكاناً"⁽⁶⁾؛ أي وجوداً بالقوَّة Dynamis. وهذا الفهم الفهم يُشكِّل قاعدة أساسية في تمييز هيدجر الشَّهير بين الوجود الزائف غير الأصيل Inauthentic، والوجود الحقيقيَّ الأصيل Authentic، انطلاقاً من كون الآنيَّة موجودة أصلاً على نمط الإمكانيَّة، وليس على نمط الواقع⁽⁷⁾؛ أي إنَّ وجود الإنسان هو إمكان وجود لكونه ينبوعاً للإمكانيَّات، واستعداداً لتحقيقها، وبما هو يميل لمنح ذاته المزيد، لأنَّه لم يكن بعدُ ما سيكونه فيما بعد، فهو أكثر ممَّا هو بالفعل، إنَّه سَبَقُ على نفسه باستمرار⁽⁸⁾. ومن خلال هذا السَّبَق المستمرَّ ينكشف وجود الآنيَّة التي هي انفتاح على صيرورة دائمة، إذ إنَّ ماهيَّتها هي أسلوب وجودها بوصفها حالة مشروع Project لا يُحدِّد مُسبقاً، إنَّما يتحقَّق في المستقبل من خلال الحرِّيَّة التي تسمح لها بتعيين ذاتها⁽⁹⁾، ذلك لأنَّه من طبيعتها أن تكون إمكانيَّتها دائماً، فالكائن البشريَّ قادر على أن يختار ذاته؛ وأن يجد

(1) يُنظر: أ.د. عبد الغفَّار مكاوي: نداء الحقيقة، 90. و يُنظر: عبد الرَّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، 88.

(2) يُنظر: أ.د. عبد الغفَّار مكاوي: نداء الحقيقة، 101.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 90. و يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 230-231.

(4) عدنان بن نريل: الفكر الوجوديَّ عبر مصطلحه، 139.

(5) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 283. و يُنظر: عدنان بن نريل: الفكر الوجوديَّ عبر مصطلحه، 138-139.

(6) مارتن هيدجر: منبع الأثر الفني، من كتاب "كتابات أساسية"، ج1، 33، من تقديم المُترجم.

(7) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسؤال عن الزَّمان، 78.

(8) يُنظر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

(9) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليَّة الوجود والتقنيَّة عند مارتن هيدجر، 77-78، 80. و يُنظر: عبد الرَّحمن بدوي: دراسات في

في الفلسفة الوجودية، 86.

نفسه. وكذلك بإمكانه أن يضيع؛ أي أن لا يجد نفسه مُطلقاً⁽¹⁾، من حيث إنه الوحيد الذي عليه أن يُقرّر طريقة وجوده الخاصّة، وهو ما يدعوه هيدجر الكيان⁽²⁾. فهو في حالة قذف مُتواصل إلى الأمام، من حيث إنه يستطيع أن يحقق في كلّ مرّة إمكانيةً جديدة من إمكانيّات الكينونة (الوجود في العالم) بوصفه مُتباعداً عن ذاته⁽³⁾. وهذا يعني أنّه أمام مجموعة اختيارات، فإذا فهم نفسه في ضوء وجوده الصّميّ، كان وجوده حُرّاً وأصيلاً، وإذا فشل في ذلك غرق في الوجود اليوميّ الزائف خارج الحريّة والحقيقة⁽⁴⁾.

إنّ الوجود الزائف هو "الوجود العينيّ الذي تسقط فيه (الآنيّة) إلى مستوى الشّيئيّة، تريد التخلّص من شعورها بالقلق، ويكون ذلك في استغراقها في العالم"⁽⁵⁾. فزمانيّة السقوط Fallenness ليست سوى انحطاط زمانيّة الآنيّة بالتطفّل والانشغال بما هو عيانيّ وحاضر تحت اليد⁽⁶⁾ Present at hand، غير أنّ هذا السقوط بما هو غير مُنطوٍ على دلالات دينيّة⁽⁷⁾، فإنّه في الوقت ذاته ضروريّ لعدم قدرة الآنيّة على التخلّص من الآخرين، لكونها أصلاً غير قادرة على الفعل إلاّ من خلال الوجود مع النّاس⁽⁸⁾. لكنّها، وتحت تأثير الهُمّ They (الآخرين) والتقاليد الاجتماعيّة، تسقط في حياة التّوسّط Averageness؛ أي في الوجود اليوميّ المُنغمس في الكسل والتّثرثرة والإحضرار، فيصير المرء كالألة الاجتماعيّة، فاقداً لوجوده الخاصّ، وفرديّة المميّزة، وغارقاً في الموجود الحاضر أمامه، هارباً من ذاته من خلال الفُضول، وجمع المعلومات، ووهم التّحكّم بالموجود، والسيطرة عليه. فيندر أنّ يمتلّ في رؤيته الوجود الذي يُنير ذلك الموجود، الأمر الذي يُغلّف الأشياء، ويحجّب القلق، ويُبعده عن طبيعته الأصليّة⁽⁹⁾. لذلك فإنّ هذه الطّبيعة الأصليّة لا تتكشف إلاّ من خلال سؤال

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزمن، 73.

(2) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 78. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 180.

(3) يُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التّأويل إلى نظريّات القراءة، 107-108.

(4) يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التّقنيّة عند مارتن هيدجر، 73. ويُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكاوي: نداء الحقيقة،

107.

(5) عدنان بن نربيل: هيدجر بين خصومه و مؤيّديه، 101.

(6) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكاوي: نداء الحقيقة، 98، 101. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 291.

(7) يُنظر: د.جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود، 135.

(8) يُنظر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 19.

(9) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكاوي: نداء الحقيقة، 102، 117، 131، 163. ويُنظر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة

وجوديون، 32-33. و يُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التّقنيّة عند مارتن هيدجر، 84. ويُنظر: إبراهيم أحمد:

اللغة والوجود، 55.

سؤال "الوجود الحقيقي الذي تشعر فيه الآنية أنها مسؤولة عن ذاتها، قائمة بنفسها، مُستقلة بها، ويكون في قبولها الموت، والقلق المُتعلق به"⁽¹⁾. فالقلق يعود بالآنية إلى وجودها في العالم لتختار وجودها الحقيقي بفضل حُرّيّتها في إلقاء نفسها باتجاه الموت⁽²⁾، بما هو استباقٌ تمتلك من خلاله إمكانيّاتها الكيانية الأخصّ، حرّةً وغير محجوبة بالوجود اليوميّ الزائف لهم، الذين يتعاملون مع الموت تعاملهم مع الحادث العابر، من حيث إنّ هذا يحجب إمكانيّة علوّ Transcendence الآنية، لا بوصفه فعلاً خارجياً، بل بوصفه نمط وجودها الحميم⁽³⁾؛ إذ ينبغي للموجود البشريّ إذا أراد أن يكون وجوداً أصيلاً في العالم أن يتعالى⁽⁴⁾، وعلوّه بهذا المعنى لا يشير إلى "أنّه يتّجه نحو شيء أعلى بالمعنى التقويميّ - أي أي نحو شيء أسمى"⁽⁵⁾، إنّما هو حركة الانفتاح على الوجود في العالم، ومع الآخرين، ونحو ونحو الموت.

ولوضع آليّة مفهوميّة تمكّن الأنطولوجيا الأساسيّة من تلمّس الملامح العامّة لكلّ من الوجود الزائف والوجود الحقيقي، يُميّز هيدجر بين أنماط الوجود البشريّ في العالم بما هي أساليب وجود الآنية، حيث يقسمها إلى نوعين مُنصهرين معاً في بنية الآنية⁽⁶⁾: النوع الأوّل الأوّل هو "ضروب النّقوم (* الكيانيّ للهنا"⁽⁷⁾)؛ أي ضروب الوجود الأصيل الخاصّ والحرّ للآنية القائم في المنفتح الأنطولوجي. أمّا النوع الثاني فهو "ضروب الوجود اليوميّ للهنا"⁽⁸⁾؛ أي صيغ الوجود اليوميّ العموميّ لمفهوميّة مُغمّسة في الهمّ.

في الشكل الأوّل⁽⁹⁾ نجد (الوجدان والفهم والكلام) بوصفها تعيّنات كيانية أصيلة تقوم على على فهم الآنية لمشروع وجودها الكيانيّ من خلال الوجدان، لا بالمعنى النفسي، إنّما بالنظر

(1) عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيديه، 101.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 102.

(3) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 236. ويُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكّوي: نداء الحقيقة، 87-88.

(4) يُنظر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود، 142.

(5) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 36.

(6) يُنظر: مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزّمن، 73.

(*) وهي التّرجمة التي اخترناها لمصطلح Constitution، وذلك نقلاً عن د. فتحي المسكيني للدلالة على أنماط القوام الكيانيّ؛ أي للدلالة على تكوين الآنية بما هو في هذه الحالة أساليب وجود أصيلة.

(7) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 199.

(8) المرجع نفسه، 206.

(9) يُنظر: المرجع نفسه، 200-205.

إليه على أنه كيفية وجودها الحدسية - العاطفية في العالم؛ فالوجدان والفهم هما ما يمنحان الكلام تعينه الكياني، ليمنح من جهته المفهومية للوجود في العالم.

أما في الشكل الثاني⁽¹⁾ فتسقط الآنية في صيغ يومية وسطية، تتناقض على الترتيب ذاته ذاته الصيغ الأصلية السابقة، وهي (الريية وحُبّ الاطلاع والقبل والقال) بوصفها وجوداً وسطياً يُفضي إلى الانحطاط الناتج عن الانهماك في عالم الهُم، والانشغال البصريّ بالموجود الأداة تحت اليد Readiness -to hand، وتبديد أي تعين كياني، الأمر الذي يُهدّد انفتاح الوجود في العالم بالانغلاق.

وبناءً على ما سبق، يُميّز هيدجر بين فهم عامّي غير أصيل للزمان، وفهم أصيل. مؤكداً أنّ هذين الزمّنين ليسا مُفصلين في الآنية، فالزمان العموميّ نابع من طبيعة وجود الآنية نفسها، بين زمانية ظرفية عيانية غير أصيلة، وطابع مُفتح أصيل؛ حيث إنّ الزمان لا يكون عمومياً خاصاً بآنية يومية، إلا لكون هذه الآنية انفتاحاً استباقياً على العالم⁽²⁾. وهذا يعني من جانب آخر أنّ مفهوم الوجود الزائف (سقوط وانحطاط)، والوجود الحقيقي (أصيل وحرّ)، لا يُشيران إلى معايير أخلاقية - تقويمية؛ فهيدجر يريد وصف السمات العامة للوجود، من حيث إنّ كلّ فرد يُواجه تجربته الخاصة، ويختار أساليب وجوده⁽³⁾. ذلك لأنّ الآنية تتميّز، كما ذكرنا من قبل، بأسلوبها النوعي في الوجود بين اختيار ذاتها، وتردّدها في الاختيار؛ فالتردّد بهذا المعنى نوعٌ من الاختيار أيضاً⁽⁴⁾. إذ لا يعني التخلّص من السقوط تخلّصاً من الآخرين، لأنّ الغير داخل في تكوين الذات⁽⁵⁾، إنّما يعني محاولة التحوّل من حياة زائفة إلى وجود حقيقي. لذلك يُمكن القول إنّ الإنسان ليس آنية، بل عليه أن يصبح آنية، بقدر ما يُفلح في أن يصير الساهر على حقيقة الوجود، وهو ما يجعل الوجود على صلة ماهوية مع الآنية⁽⁶⁾.

لكنّ بلوغ هذا المقام Attitude الأنطولوجيّ الأصيل مشروطٌ أولاً بالاستجابة لنداء الضمير The call of conscience، الذي ينادي أنية الوجود الإنسانيّ للخلاص من

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 207-209.

(2) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 312-313.

(3) يُنظر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 39.

(4) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّاوي: نداء الحقيقة، 65.

(5) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 35.

(6) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 437.

الضِّياع، وتحقيق إمكانية الوجود الحق⁽¹⁾. وهو ليس سوى دعوة "الدَّازِينَ" نفسه إلى (ممكن -الوجود) الذي يخصُّه⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس، يكون الضَّمير بحدِّ ذاته نمطاً من الوجود لا يأتي من السِّياق اليوميِّ للهَمِّ، إنّما هو جهد الأنيّة للعودة إلى هويّتها الخاصّة من خلال (تغيير كيانيّ) يوصلها إلى اكتشاف وُجود (الهُوَ Self) الأصيل⁽³⁾. لكنّ ينبغي ألا نفهم هنا نداء الضَّمير بوصفه نداءً أخلاقياً كما هو الفهم المتعارف عليه؛ إنّما هو نداء يهتف للموجود الإنسانيّ من أعماقه لتحقيق إمكانيّات وجوده، إذا أحسن الإنصات والفهم والاستجابة⁽⁴⁾، بما يفتح أفق ظهور النِّداء، ليمنح إمكانيّة شدِّ الأنيّة إلى نمط الانفتاح الذي يخصُّها⁽⁵⁾.

وهكذا، فإنّنا بما سردناه من أفكار وقضايا في هذا الفصل، نكون قد وضّحنا كيفيّة الانتقال مع هيدجر من قصديّة الوعي إلى قصديّة الوجود الإنسانيّ في العالم، سعياً لمجاوزة ميتافيزيقا الحضور التي انشغلت بالموجود ناسيةً الوجود. وهذا يتمّ بإلغاء ثنائيّة الذات - الموضوع، من خلال تفتيت مركزيّة الذات المتحكّمة بالموجودات بفعل منطق المطابقة الميتافيزيقية الذي يُقيم الحقيقة على البرهان واليقين، واستبدال تلك المركزيّة؛ (أي الموجود البشريّ في العالم). التي هي منطقٌ بصريٌّ يفهم الوجود الكاشف بوصفه انفتاحاً من خلال اختبار الحقيقة بالتجربة العيانية المعيشة؛ أي بالرؤية الحدسيّة للوجود بين التَّحجُّب والالتَّحجُّب، لتكون الأنيّة بناءً على هذه الرّؤى "مقام الاختلاف الأنطولوجي"⁽⁶⁾، المتجسّدة استباقاً زمانياً نحو الموت، والمتحرّكة على نمط الإمكانيّة، لكونها تُعيّن ماهيّتها في كيفيّة ما، من حيث إنّها لا تُوجد وجوداً فعلياً بحكم ماهيّة مُحدّدة مُعطاة لها مُسبقاً، بل تُوجد عندما تُحقّق احتمالات وجودها بما هي مالكة لحرّيّة اختيار أساليب هذا الوجود المتردّد جدلياً بين صيغ الوجود اليوميّ للهنا؛ أي الوجود الزائف (الأنا - الهَمِّ)، وضروب التَّقوُّم الكيانيّ للهنا؛ أي الوجود الحقيقي (الأنيّة - الهُوَ). والتي باستجابتها لنداء الضَّمير تبلغ مقام الانفتاح الأنطولوجي، الأمر الذي يُمثّل الفعاليّة الأنطولوجيّة المُحرّضة، التي تدفع بها نحو تحقيق

(1) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكاوي: نداء الحقيقة، 92. ويُنظر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتين هيدجر - الوجود والموجود، 141.

(2) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 238.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 237، 240.

(4) يُنظر: أ.د. عبد الغفّار مكاوي: نداء الحقيقة، 95.

(5) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 240.

(6) المرجع نفسه، 365.

(انزياح) ما، وذلك من خلال أسلوب وجودها القارّ في قلب اللُّغة؛ أي بالانتقال مع هيدجر، كما سنُفصّل في الفصل القادم، من النموذج الإرشاديّ للوعي إلى النموذج الإرشاديّ للُّغة⁽¹⁾.

(¹) يُنظَر: المرجع نفسه، 242.

الفصل الثاني

الانزياح بوصفه تمفصلاً جدلياً – أنطولوجياً

"الهجرة الجدلية المضاعفة للآنية بين الوقائعية والمتخيل"

يُكمنُ جوهر الفهم الجديد للغة لدى هيدجر في كونه ينتقل من النَّظَر إلى المنطق Logos تحت وطأة التقليد المنطقي للعقل، الذي يُفسِّر الحقيقة من خلال مطابقتها العبارة للشيء (علاقة المحمول بالموضوع)، إلى قدرة المنطق على بيان أو توضيح نمط الوجود اليومي للآنية المرتبطة به؛ فهو في كلِّ مرّة منطق لغة عادية، موجود ضمن آنية طبيعية مُعيَّنة⁽¹⁾. وهكذا لم تُعدِّ اللغة في فهمه "هنا والوجود هناك"⁽²⁾، من حيث إنه لا ينظر إلى الواقع المُعطى لتجربتنا بوصفه مستقلاً عن اللغة، كأنها مرآته، أو كأنَّ أشياءه موضوعات موجودة خارج اللغة، ويتمَّ إحضارها وإخضاعها ميتافيزيقياً. إنّما ينظر إليها بوصفها وجوداً في الكينونة، أو بمعنى أدقَّ بوصفها لغة الكينونة، مُتجاوزاً بذلك النظرة التقليديّة إليها⁽³⁾، ومؤكداً فهمه للحقيقة الكاشفة مُتقومّة في ماهيّتها من خلال الطابع البصريّ الأصليّ للمنطق، في تحوُّل جوهره تجذير المعقوليّة ضمن اللغويّة⁽⁴⁾. أي بالانتقال من عقل مركزه الذات إلى عقل مركزه اللغة⁽⁵⁾، وذلك بوصفها حدثاً ماهوياً تأتي ضمنه الآنية للإجابة عن السؤال عن ماهية الوجود⁽⁶⁾، الذي أصبح يُفهم "من خلال تأسيسه باللغة"⁽⁷⁾؛ أي من خلال قيامها بتلك الوظائف التي كانت تُعزى من قبل إلى الوجود ذاته⁽⁸⁾، من حيث إنّ أيّ مقارنة للعالم هي حكماً مقارنة للغة التي تفتحه⁽⁹⁾، بوصفها تنطق الوجود⁽¹⁰⁾ Language

(1) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 66-67، 78-79.

(2) د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التّأويل، 61.

(3) يُنظر: د. عادل ضاهر: الشعر والوجود، 271-273. ويُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر،

86.

(4) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 24-25. ويُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 604.

(5) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 11.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 39.

(7) إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 86.

(8) جون ماكوري: الوجودية، 219.

(9) يُنظر: عمارة ناصر: اللغة والتّأويل، 17.

(10) يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 604.

utters or speaks Being ، أو بوصفها بيت الوجود The house of Being ، إذ إنَّ الوجود في العالم مُصمَّم في أصله ليكون وُجوداً لغوياً⁽¹⁾.

وبهذا المنحى، لم تعدُّ اللُّغة مُجرَّد أداة اتّصال لتبادل المعلومات الصّحيحة، أو وسيلة تعبير عن الأفكار، إنّما هي المكان الذي يكشف فيه الواقع عن ذاته، وتتحرك ضمنه الحياة الإنسانيّة⁽²⁾. فماهية الإنسان بوصفه كائناً أنطولوجياً قائمةً فيها لكونه مكتنفاً داخلها وبها⁽³⁾ Within language and with language، وكونها إظهاراً للوجود الذي تجلبه إليها، وتكشفه فيها⁽⁴⁾. الأمر الذي يسمح لكي نونتنا بالظهور فيها من خلال التّجُوب واللاتجُوب⁽⁵⁾، وهو الحدّث الماهويّ الذي يكسبنا ملامحنا وأساليب وجودنا، ويُمكننا من الانفتاح على المجهول⁽⁶⁾. إذ إنّهُ "لو لم تكن ماهيتنا تتضمّن القدرة على اللُّغة، لكان كلُّ وجود مُنغلقاً أمامنا، بما فيه وجودنا نفسه. فلولا اللُّغة لما أمكن للإنسان أن يكون، وما أمكن أن يُوجد بأيّ أسلوب يُمكن أن نتخيّله"⁽⁷⁾.

وبهذه الطّريقة أصبح بإمكاننا أن نفهم الكيفيّة التي تُؤلّف بين الآنيّة واللُّغة؛ فهي مأواها لأنّها أصلاً مأوى للوجود، ولأنّ بنية الآنيّة الأنطولوجيّة متجذّرة في المنطق العيانيّ. أي بالمعنى ذاته أصبح الموجود البشريّ مُنفطحاً بأساليب وجود مُختلفة في العالم، وعلى العالم، لكونه يُقيم في عالم اللُّغة من جهةٍ أولى، وكونه من جهةٍ ثانية يعيش في أساليب وجوده المتردّدة جدليّاً بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ بما هو ساعٍ في اللُّغة ومن خلالها للتّقوم الكيانيّ. وهو الأمر الذي يُمهّد الطّريق واسعاً لإيضاح كيفيّة التّأويل الأنطولوجيّ للانزياح بوصفه (هجرة آنيّة) كما سنفصّل لاحقاً.

(1) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 232، 256. ويُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 22.

(2) يُنظر: تيري إيغلتن: نظرية الأدب، 107.

(3) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللُّغة وفلسفة التّأويل، 28 — 29. ويُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التّأويل إلى نظريات القراءة، 111.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 111. ويُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 210. ويُنظر: تيري إيغلتن: نظرية الأدب، 107. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللُّغة وفلسفة التّأويل، 130.

(5) يُنظر: مارتن هيدجر: ألثيا — هيراقليطس، الشذرة السادسة عشرة، من كتاب "نداء الحقيقة"، 236 — 237.

(6) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 50.

(7) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 258.

إنَّ الوجود كما يعتقد هيدجر "يُنَادِي ويسأل من خلال اللُّغة"⁽¹⁾، والدَّرْس الأوَّل الذي ينبغي علينا أن نتعلَّمه هو كَيْفِيَّة الإصغاء إليه من خلال الإصغاء إليها، لأنَّها تتحدَّث Language speaks بذاتها، وإصغائنا إليها بوصفه استجابةً لنداء الوجود هو الذي ينتشلنا من السُّقوط في يومياتنا العاديَّة⁽²⁾.

لكن، كيف يُمكن للُّغة أن تتحدَّث بذاتها؟

لعلَّ الخطوة الأولى لفهم ذلك ترتبط بما ذكرناه سابقاً، فاللُّغة ليست تعبيراً يستخدمه الإنسان، أو مُجرَّد أداة اتِّصال؛ إنَّما هي إظهار للوجود يتركه الإنسان يحدث بوصفه واقعة لُغويَّة⁽³⁾. وهذا الحدوث يبدأ أولاً عن طريق الإصغاء الذي لا ينفصل مُطلقاً عن فعل التكلُّم بذاته بما هو ليس فقط إصغاء للكلام الذي نتكلَّمه، بل هو قبل أي شيء آخر إصغاء⁽⁴⁾. فقدرة القدرة الإنسان على الكلام لا تتحقَّق إلا بالإصغاء الذي يجعله قادراً على قول الكلمة⁽⁵⁾، لأنَّنا لأنَّنا عندما "نتكلَّم نُنصِتُ إلى هذا الذي يُقال الذي يأتي صوبنا مع اللُّغة"⁽⁶⁾. وبهذا لم يُعدَّ الكلام مُجرَّد نشاط من نشاطات الذات، إنَّما هو حاملٌ أصليٌّ للفهم تبني عليه الآنيَّة نمط الهُنا الذي يخصُّها؛ فمفهوميَّة الوجود في العالم أصبحت من خلال هذا التوجُّه تتشكَّل سلفاً بواسطة ظاهرة الكلام، بوصفه الأساس الكيانيّ - الأنطولوجي للُّغة⁽⁷⁾.

غيرَ أنَّ هذا التَّأويل لا ينتهي عند هذا الحدِّ، فالانتقال لدى هيدجر من النموذج الإرشاديِّ للوعي إلى النموذج الإرشاديِّ للُّغة لا يقوم على النَّظر إلى الآنيَّة بوصفها فقط موجوداً يتكلَّم، أو (وجوداً في) مُتكلِّماً، بل بوصفها إمكانيَّة وجود ماهويَّة في السُّكوت⁽⁸⁾ (الصمت Quite).

(1) محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 53.

(2) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 39. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 28. ويُنظَر:

محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 53.

(3) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 290.

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى - قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، تلخيص وترجمة: بسام حجار (بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994) 46.

(5) يُنظَر: المرجع نفسه، 51.

(6) محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 62.

(7) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 205-206. ويُنظَر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر

- دراسة فلسفيَّة في قصيدة "شتيفان جُورج" "الكلمة" (الإسكندريَّة - مصر: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1، 2002)

17.

(8) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 206.

وذلك لأنَّ "اللُّغة تتوجَّه بذاتها إلى نداء الوجود الصَّامت The call of silence being الذي يتحدَّث في صمت، ويدعو إلى (اللَّوجوس)"⁽¹⁾.

ويُمكن تكثيف هذا الفَهم في عبارة هيدجر: "الكلام مُتكلِّم"⁽²⁾ Speech speaks، فالإنسان يتكلَّم باستمرار وإن لم لا يتفوَّه بأي كلام⁽³⁾، لأنَّه يصغي إلى كلام الوجود، ولا سيما في الصَّمت والسُّكون⁽⁴⁾؛ فهو لا يسمع لأنَّه يملكُ أُذنين، بل له أُذنان لأنَّه من حيث وجوده يسمع، والإصغاء والصَّمت إمكانيَّات وجوديَّة للإنسان بوصفه مُتكلِّماً⁽⁵⁾. وعلى هذا الأساس تتكلَّم اللُّغة، وذلك لأنَّ "رنين الكلمات في الصَّمت The ringing of stillness نابع من اللُّغة لا من الإنسان، لأنَّ ما يتجلَّى في اللُّغة هو عالم الوجود نفسه"⁽⁶⁾. وهذا التوجُّه التوجُّه لدى هيدجر مُتَّصل باعتقاده الرَّاسخ أنَّ حقيقة الوجود أُسِّبِق من كلِّ الحقائق المُتعلِّقة بالموجودات⁽⁷⁾، لذلك فإنَّ "التكلُّم هو من قَبْلُ إنصات"⁽⁸⁾، من حيث إنَّ اللُّغة تُوجد دوماً قَبْلُ الذات الفرديَّة، لكونها الميدان الذي تترعرع فيه تلك الذوات⁽⁹⁾، ومن خلال أُسبقيَّة اللُّغة يتمكَّن الإنسان من تبيُّن مُختلف الأشياء والموجودات من خلال كلامه⁽¹⁰⁾.

وهذا يعني أنَّ الإنسان ليس هو من يستخدم اللُّغة، بل "هي التي تتكلَّم من خلاله"⁽¹¹⁾، فنحن عندما نتكلَّم نصيِّت لذلك الذي يأتي صوبنا مع اللُّغة، فنكرِّر ونعيد قول ما قيل وما سمعناه واستجبنا لندائه^(*)، بكلامٍ هو أساس المعقوليَّة⁽¹²⁾. لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ معقوليَّة اللُّغة قائمة في مُنعرج هيدجر اللُّغويِّ على توجُّهات لسانيَّة لها أصولها الميتافيزيقيَّة، إنَّما على العكس من ذلك، فهو يريد أن يكشف عن الحُكم الأنطولوجيِّ المُسبِّق الذي أُسِّت عليه

(1) د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 107.

(2) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 8.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 7.

(4) يُنظر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 48.

(5) يُنظر: د. عبد الحميد الصَّالح: مبادئ الفلسفة (دمشق - سورية: منشورات جامعة دمشق - كُليَّة الآداب، ط8، 1425-1426 هـ/2004-2005م) 262.

(6) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 260.

(7) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 128.

(8) مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب "كتابات أُسَّسيَّة"، ج2، 271.

(9) يُنظر: تيري إيغلتن: نظريَّة الأدب، 107.

(10) يُنظر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقيَّة، 63.

(11) عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة، 110.

(*) المقصود بالتكرار هنا هو تكرار وجود الموجود من حيث هو فجوة اختلاف.

(12) يُنظر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 17.

اللُّغة من خلال الحَدَس الذي يُؤوِّل المنطق في أفق الزَّمان الذي يُقوِّمه⁽¹⁾؛ أي بالمعنى ذاته هو يرغب في تجاوز الفهم الشائع للغة بوصفها مُجرَّد أداة نتحدَّث بها، لتُصبح هي التي تتحدَّث⁽²⁾. غيرَ أنَّ هذا التَّوجُّه، وإن كان في جوهره وفياً لمُنطلقات مُجاوزة مركزية الذات الميتافيزيقية، من حيث إنه يُحجِّم دور الإنسان إلى حدٍّ بعيد، لكنه لا يعني في الوقت ذاته أن هيدجر قد أراد أن يُلغي ذلك الدَّور بجعل الإنسان مُتلقياً سلبيّاً في عملية الفهم⁽³⁾؛ وهي المسألة التي حاول أن يتجاوزها من خلال القول إنَّ اللُّغة عندما تتكلم، وتسمح بتنظيم مجال الانفتاح die Offenheit لإقامة الإنسان في حدوث الحقيقة، فإنَّ ذلك لا يُمكن أن يحدث إلا عن طريق الإنسان ذاته، بوصفه، في كينونته، المعنويّ الوحيد بما تقوله اللُّغة، فهو الكائن الوحيد الذي يتساءل عن الوجود، وهو الحارس المُتوتِّر النَّبيه الذي يفتح على أفق الوجود بإفساح المجال لحدوث حقيقة شيء ما من خلال انتمائه إلى تكلم اللُّغة، وإنصاته المُسبق لنداء الوجود الصَّامت، وهو الأمر الذي يُتيح للغة أن تُفصِّح عن ماهيتها من خلال فعل الكلام⁽⁴⁾.

ولكنَّ هذا الفعل الماهويّ المذكور أعلاه، لا يُمكن بلوغه إلا من خلال ما يُسميه هيدجر (خبرة اللُّغة language experience)، التي نحياها بترك الموجودات لتُوجد (لتظهر to make appear)، وتُعبِّر عن نفسها بنفسها⁽⁵⁾. وهو الأمر الذي يتمُّ أصلاً بالإنصات إلى اللُّغة ذاتها عندما تتحدَّث فنُصبح مُكتشفين في وجودها⁽⁶⁾؛ لأننا عندما "نتيح لأنفسنا أن نُشارك في عالم اللُّغة، وأن نخضع له، فإنَّ هذه الخبرة يُمكن أن تُحدث لنا تحوُّلاً"⁽⁷⁾. وهذا يعني أنَّ الدُّخول في تجربة مع اللُّغة To undergo an experience with language بما هو وعي (إدراك) مُسبق Pre-awareness ينطوي على تأكيد "أنَّ هناك في الفهم الإنسانيّ وعياً بالأسبقية الأنطولوجية للزمانية، وأنَّ الوجود يكون معروفاً من قبل، بشكلٍ

(1) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 141.

(2) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 29.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 25. ويُنظر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب "كتابات أساسية"، ج2، 250. من تقديم المُترجم. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 25، 29-30. ويُنظر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63. ويُنظر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

(5) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 59. ويُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّوي: نداء الحقيقة، 151.

(6) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 43.

(7) المرجع نفسه، 25.

ما⁽¹⁾. من دون أن تصادر هذه البنية المُسبقة Fore – structure للفهم الوجودَ الخارج في العالم، بوصفه مشروع وجودٍ على نمط الإمكانية لا يُحدّد مُسبقاً. فمعنى أن نعيش تجربة مع اللُّغة هو أن نكون على الطريق To be on the way إليها⁽²⁾، من حيث إنَّ هذا يفتح إمكانيات وجودنا الماهويّ فيها وبها، بوصفها سكننا (السكن – الإقامة Dwelling) المرتبط بصميم وجودنا⁽³⁾، الذي نبلّغه بمحاولة "فهم اللُّغة من خلال اللُّغة؛ أي من خلال فهم ما ينتمي إلى اللُّغة، أي فهم ماهيتها"⁽⁴⁾.

إنَّ معاناة خبرة اللُّغة بالدُّخول في تجربة معها لا يعني إجراء تجارب عليها أو جمع معلومات عنها على طريقة علماء اللُّغة، وإنما يعني التحرُّر في طريقنا إليها من الأساليب التقليديّة التي تفهمها فهماً مُسطّحاً بالنظر إليها على أنها قواعد وصياغات منطقيّة يُمكن السيطرة عليها وإخضاعها من خلال نوع من التفكير الإحصائيّ – الحسابيّ التمثليّ⁽⁵⁾ calculative representative thinking، الذي لا يُقي "إلا الجانب الخارجيّ للُّغة"⁽⁶⁾. ومع ذلك فإنَّ هيدجر لا يستبعد الجانب الإشاريّ للُّغة بوصفها تُشير إلى معنى موجود في عالم سابق إياها Pre – linguistic world؛ أي إلى الوجود نفسه، ولكنه في الوقت ذاته لا يجعل اللُّغة علامات تتّجه نحو الخارج، إنّما إشارات تكشف عن شيء مستور، بجعل الوجود حاضراً داخل الكلمات⁽⁷⁾.

وهذا الاعتقاد يعني، إذا اتكأنا عليه في ضوء عملنا على التّأويل الأنطولوجيّ للانزياح، أنّنا بإزاء مرجعيتين تتضمّنهما إحالة واحدة؛ أي إنّ اللُّغة تُحيل على (عالمين في عالم واحد)^(*)، هو عالمها الذي يُكتنّف ضِمّنه العالم السّابق، الذي تغيّر بشكل ما ضمن العالم المُنتفح فيها. وذلك بالنظر إلى أنّ الآنيّة تتباعد في كلّ مرّة عن ذاتها بوصفها موجوداً لغويّاً – استباقياً على نمط الإمكانية، يتردّد في خياراته واختياراته بين الوجود الزائف والوجود

(1) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 125.

(2) يُنظر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 8.

(3) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 151.

(4) د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة و فلسفة التّأويل، 127-128.

(5) يُنظر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 46. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة و فلسفة

التّأويل، 25-26، 39، 126-127.

(6) مارتن هيدجر: هلدرن وماهيّة الشّعْر، من كتاب "مارتن هيدجر – في الفلسفة والشّعْر"، 87.

(7) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة و فلسفة التّأويل، 133. ويُنظر: عبد الحميد الصّالح: مبادئ الفلسفة، 265.

(*) سنُفصّل في هذه المسألة لاحقاً خلال هذا الفصل.

الحقيقيّ، ويؤمّوه المنطق الذي هو من شأنه، بما هو اختلاف قائم في العالم بين التّحجّب واللاتّحجّب. ولعلّ في هذا التّأويل اختلافاً جوهرياً عن المفاهيم المتداولة في المناهج ذات الأصول اللسانيّة، الوطيّدة الصّلة بميتافيزيقا الحضور؛ فالشيء لا يكون واقعياً وحقيقتاً في ميتافيزيقا الحضور، كما ذكرنا من قبل، إلا بوصفه قابلاً للتّمثّل والقياس وفق آليات العقل المنطقيّة – الإحصائيّة من تحليل وتركيب وحصر واستنباط، وهو فهم يرفضه هيدجر، وينظر إليه بوصفه إدراكاً قاصراً للغة يجب أن يخضع لمساءلة الإنسان الخارج والمُنفتح على الوجود⁽¹⁾.

لقد كانت "العلامة منذ سوسير هي الدالّ والمدلول، والجمع بينهما يُفيد الحضور، يُفيد الوجود الحاضر"⁽²⁾. فهو كما يعتقد دريدا (*) J.Derrida لم يُخلص الدالّ من شُحنته الميتافيزيقية بوصفه شيئاً مُجرّداً، ومن ثمّ فقد أبقى المدلول تحت رحمة المتصوّر الفكريّ للذات المتعلّقة، والذي يحتاج إلى الصوّت بوصفه سمعيّاً لتتمكّن تلك الذات من إحضاره وتمثّله⁽³⁾. وهذا الحضور هو الذي يُحدّد ماهية العلامة، ولا يُمكن تجاوز ذلك إلا بتحريرها من التّحديد الدقيق له⁽⁴⁾. وهو توجّه يتقاطع إلى حدّ بعيد مع نظرة هيدجر ذات الأسبقية التّاريخية، التي ترى أنّ الدلالة إفساداً للعلامة لكونها تختبر الموجود بناءً على ما يدلّ في

(1) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 58، 213. ويُنظر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب " كتابات أساسية"، ج 2، 245، من تقديم المُترجم.

(2) جاك دريدا وموريس بلانشو: الوجود المكتوب – الدالّ المقروء في غيابه، ترجمة: إدريس كثير وعزّ الدين الخطابي (مجلة كتابات مُعاصرة: بيروت – لبنان، مج 7ع 27، 1996) 35.

(*) (1930-2004): ينتمي دريدا إلى مجموعة من المُفكرين الفرنسيين الذين يُمكن أن نصفهم بـ (ما بعد البنيويين) بوصفهم يُمتلّون اتّجهاً كان يرغب بتأكيد ما سُمّي (الاختلاف). شكّلت أعمال دريدا قوّة كبيرة في الجدل الأدبيّ والفلسفيّ المُعاصر، وقد أثبت في قراءته للنصوص الفلسفية أنّ التراث الفلسفيّ الغربيّ ظلّ دائماً مُتسبّعاً بما سماه (مركزيّة الكلمة) أو (ميتافيزيقا الحضور). إذ ربط في هذا السّياق المنطق Logos بوصفه يتعيّن من خلال سمنيّ الصوّتيّ والحضور بالتمركز، ليكون التّمرّك المنطقيّ بهذا المعنى مُرادفاً للتمركز اللفظيّ، من حيث إنّ دريدا قد كشف من خلال ذلك أنّ الفكر الغربيّ مهما تشعب يُعلي في النّهاية من شأن الكلمة المنطوقة، ويستبعد الكلمة المكتوبة. ومن ثمّ، فإنّ نظريّات الفلسفة وأطروحاتها المُختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد عمل هو على نقده من الدّاخل في ضوء رغبته بمجاورة التّمرّك الميتافيزيقيّ التّقليديّ. يُنظر: جوناثان كلر: جاك دريدا، من كتاب البنيوية وما بعدها، تحرير: جون ستروك، ترجمة: د. محمّد عصفور (الكويت: سلسلة عالم المعرفة – سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 206، فبراير 1996) 179-180. ويُنظر: د. ميجان الرّويلي و د. سعد البازعي: دليل النّاقذ الأدبيّ، 218 - 219.

(3) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 230-231.

(4) يُنظر: جاك دريدا وموريس بلانشو: الوجود المكتوب، 35-36.

الحُضور والتَّمثُّل والمُطابَقة، وليسَ بالارتكاز على ما يُبيِّن ويُظهِر ويكشف⁽¹⁾. إذ إنَّه يريد بهذا أنْ يقلب النَّظرة نحو اللُّغة بوصفها موضوعاً للدراسة العقلانيَّة المضبوطة علمياً⁽²⁾، ذلكَ لأنَّ مُعظم الدِّراسات التي اهتمَّت باللُّغة طبَّقت عليها مناهج منطقيَّة صارمة بدعوى الالتزام بالعلميَّة، من حيث إنَّه يتمُّ ردها إلى بُعد منهجيٍّ أُحاديٍّ النَّظر، لم يُنتج سوى لُغة واصفة للُّغة، الأمر الذي اختزل ماهيَّتها، وحوَّلها إلى مُجرَّد تصاميم ورُسوم ومُخطَّطات حسابيَّة قاصرة⁽³⁾. فالنَّظرة الخاطئة إلى اللُّغة بوصفها نتاجاً لعمليَّة النُّطق الفيزيولوجيَّة والفيزيائيَّة والنَّفسيَّة حوَّلها إلى وسيلة أو أداة تُوَدِّي وظيفة تقييديَّة، وهي قضيَّة تُبعِدنا عن اختبار أصلها الماهويِّ الكامن في الصَّمْت الذي يمنحها الصَّوت، لتُعطي وتُحرِّر بوصفها الكيان الحقيقيِّ الذي يُحضر العالم إلى الوجود⁽⁴⁾. وهذا ينقل المدلوليَّة من المستوى السِّمبويطيقيِّ للألفاظ، لتتجذَّر في الحقل الكيانيِّ للآنيَّة، من حيث إنَّها تستمدُّ كينونتها من العيانيِّ - اليوميِّ أولاً، ثمَّ تتجَّه نحو مقامها الأنطولوجيِّ⁽⁵⁾، في تحوُّلٍ يقودنا لنقل مفهوم الانزياح من شعريَّة مُؤسَّسة على الدِّلالة الصَّوتيَّة - السَّمعيَّة، إلى شعريَّة الدِّلالة البصريَّة - الحدسيَّة، القائمة على خوض تجربة مع اللُّغة بما هي آنيَّة يموِّهها المنطق البصريِّ الذي هو من شأنها في العالم المعيش، حيثُ ينبثق الانفتاح.

لكنَّ بناءَ شعريَّة مُؤسَّسة على تأويل الدِّلالة البصريَّة بما هي تجربة لغويَّة في العالم يستدعي مفهوماً أساسياً آخر لدى هيدجر ألا وهو (الحوار)، الذي يحنلّ موقفاً محورياً في تفكيره إلى حدِّ يذهب معه إلى القول إنَّ "اللُّغة جوهرية لأنها حوار"⁽⁶⁾. والحوار ليس أسلوباً أسلوباً من أساليب استعمال اللُّغة فقط، إنّما أصالة اللُّغة، من حيث إنَّ كينونة الإنسان بوصفه حواراً مُؤسَّسة عليها، لا تتحقَّق أيضاً إلا في كونها حواراً⁽⁷⁾. لذلك فهو سند وجودنا في العالم؛ إذ لا يتمُّ بوصفه استمراراً ودواماً في قلب الحضور إلا عندما ينفث الزَّمن في

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 38-39.

(2) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 25.

(3) يُنظر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 60-61، 64، 66.

(4) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 157. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة،

110. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 257. ويُنظر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 14. ويُنظر: د. سعيد

توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 35-36. ويُنظر: تيري إيغلتن: نظريَّة الأدب، 107.

(5) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 191.

(6) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 59.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدرن و ماهيَّة الشَّعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشَّعر"، 87.

امتداداته⁽¹⁾، أي إنَّ حدوث أي حوار أصيل يكمن في مدى قدرة الإنسان على السَّمع والإصغاء لبلوغ انفتاح الآنيّة⁽²⁾. لكنَّ الانتقال به من لغة الكشف إلى لغة وصف الموجودات (أي إلى موضوعات اللُّغة)، ينقله من الكلام بوصفه وجوداً حقيقياً (أي بوصفه ضرباً من ضروب النُّقُوم الكيانيّ للآنيّة)، إلى اللُّغو بوصفه ثرثرة وقيل وقال (أي بوصفه ضرباً من ضروب الوجود اليوميّ التوسُّطيّ الزائف للآنيّة)، وهو الأمر الذي يجعل (الفهم) وهما زائفاً، وبعيداً عن إدراك الوجود في انفتاحه على العالم. على الرِّغم من احتفاظ هذين الشَّكلين بقدرة جدليّة تتحرَّك بين الكلام واللُّغو⁽³⁾.

من هنا، فإنَّ هيدجر يُوحِّد اللُّغة والحوار والآنيّة في وَحدةٍ أنطولوجيّة فاهمة، وذلك بوصف الآنيّة مُتقوِّمة في الكلام الذي هو الجوهر الكيانيّ للُّغة بما هي وجود كما سبق القول. فالفهم لا يتعلَّق بقصدية سلوك الذات تجاه موجود معيش، بل يتعلَّق بكيفية الآنيّة ذاتها من خلال مُلاقاتها للموجود العيانيّ، وإبصارها لنمط وجودها، وإمسакها بكيفية هذا الوجود، وتصوُّرها لمعناه⁽⁴⁾. الأمر الذي يُجذِّر الفهم في بنية اليوميّ الرّاهن بوصفها هي كلامها ذاته عن نفسها، إذ لا قوام لليوميّ سوى تفسيريته التي يُنتجها عن نفسه في اللُّغة العاديّة في كُلِّ مرّة. فالزَّمان هو طريقتنا اليوميّة في تأويلنا لأنفسنا في اللُّغة ومن خلال اللُّغة⁽⁵⁾.

وهذا يُؤكِّد أنَّ الفهم التَّأويليّ هو مشروع الوجود هناك ذاته بوصفه نوعاً أو نمط وجود الإنسان نفسه⁽⁶⁾؛ أي بالمعنى ذاته "هو فتح لفهم العالم، أي لنمط الوجود - في - الذي هو من شأن (الدَّازين)"⁽⁷⁾. وهو الأمر الذي يُحوِّل ظاهراتيّة هيدجر إلى تأويليّة⁽⁸⁾؛ إذ إنَّ تحليل تحليل الآنيّة مُتضمَّن ضروريّاً في تأويل الكينونة⁽⁹⁾، ذلك منذ اللُّحظة التي يتمثّل فيها التَّأويل التَّأويل مع وجود الكائن بما هو استباقيّة فهم مُتواشج مع الوجود لا بوصفه وعباً، بل

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 60-61.

(2) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 108. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 109. ويُنظر: عبد الحميد الصَّالح: مبادئ الفلسفة، 264.

(3) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 18-19. ويُنظر: عبد الحميد الصَّالح: مبادئ الفلسفة، 262-263.

(4) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 70.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 121.

(6) يُنظر: جيانى فاتيمو: نهاية الحداثة، 130. ويُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتَّقنيّة عند مارتن هيدجر، 79.

(7) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 192.

(8) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 215.

(9) يُنظر: فرانسواز داستور: هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 44.

بوصفه كينونة مُكوّنة للآنيّة⁽¹⁾. فالوجود تأويل، والمعنى الكيانيّ للمعرفة عند هيدجر حالّ من من أحوال الآنيّة بوصفها وجوداً في العالم، وليس إدراكاً واعياً⁽²⁾. لكنّ هذه المعرفة التي يجب أن تمتلكها الآنيّة لتتمكّن من تجربة موجود قائم في مُحيطها هي معرفة مُسبّقة⁽³⁾، لأنّ مركزيّة الوجود الإنسانيّ لديه هي مركزيّة الكائن الذي يفهم الكينونة فهماً مُسبّقاً⁽⁴⁾، الأمر الذي يعني أنّ هيدجر يقبّل التّصوّر السائد في المعرفة من حيث إنه يجعل معرفة الوجود تبدأ بتأمّله أوّلاً قبل معرفته⁽⁵⁾. ولذلك فإنّ بنية الفهم المُسبّقة هذه تُرسّخ مسألة تجاوز تُثائيّة الذات -الموضوع بربط الآنيّة بالواقع من خلال سؤال الكينونة - الفلق⁽⁶⁾. إلا أنّ هذا الاستباق للمعرفة باستفهام لا يُلغي الإنسان، بل "يُنصبُّ على الطّريقة التي يُلاقي بها كائن الكينونة"⁽⁷⁾. فالفهم التّأويلي ليس موضوعاً مُنتهياً، لأنّ الزّمن ليس وسطاً نتحرّك فيه، بل هو هو بنية الآنيّة نفسها التي لا تتطابق مع ذاتها الاستبائيّة نحو الموت. لهذا فإنّ الفهم هو سيرورة وبعْد من أبعاد الديناميّة الدّاخلية لعلو الآنيّة المتواصل في الزّمن، والمُتباعِدة في وجودها المقذوف دائماً للأمام، بحثاً عن أنماط مختلفة لإمكانيّات أنطولوجيّة، وأساليب وجود موهوبة من جهة اشتراع سابق لمعنى وجود الموجود كليّاً، المسألة التي تُلغي وجود جوهر ثابت أو ماهيّة مُقرّرة سلفاً⁽⁸⁾. وبهذا توحدّ الرّؤية السّابقة اللّغة والحوار والآنيّة في بنية الفهم لأنّ "الفهم الذي يتحصّل لكائن ما عن وضعه وعن مشاريعه لا يُمكن أن يُفسّر، ومن ثمّ أن يُؤوّل، إلا في وسط التّكلّم باللّغة"⁽⁹⁾. وبناءً على ذلك، فإنّ الكيفيّة التي يتمّ بها فهم الانزياح الانزياح تتأسّس لدينا على مُحاورة الدّلالة البصريّة المعيشة للمنطق العيانيّ الذي هو من شأن الآنيّة الفاهمة التي تخصّه، ذلك بوصفها فعاليّة استجابة لنداء الوجود على نمط الإمكانيّة، بما هي سبّقٌ مُستمرّ لذاتها، وبأساليب واختيارات مُتعدّدة ومُوهّبة في آنٍ معاً.

(1) يُنظر: عمارة ناصر: اللّغة والتّأويل، 71-72.

(2) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 183، 225.

(3) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 72.

(4) يُنظر: بول ريكور: من النّصّ إلى الفعل، 68.

(5) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 67.

(6) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 232. ويُنظر: بول ريكور: من النّصّ إلى الفعل، 70.

(7) المرجع نفسه، 68.

(8) يُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التّأويل إلى نظريّات القراءة، 108. ويُنظر: تيري إيلغتون: نظريّة الأدب، 106.

و يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 284.

(9) بول ريكور: فلسفة اللّغة، ترجمة: د. علي مقلّد (مجلة العرب والفكر العالمي: بيروت - لبنان، ع8، خريف 1989) 29.

وفي سياق متصل، فإنّ لدى هيدجر خطوة جوهريّة أخرى في تأسيسه لبنية الفهم بما هيَ بنية محوريّة في تأويلنا الأنطولوجيّ للانزياح، تكمنُ هذه الخطوة في تمييزه الأنطولوجيّ بين الكلام *Speech* والقول *Saying*؛ إذ إنّ " قال (...) و (تكلم) ليسا شيئاً واحداً، ويُمكن لشخص أن يتكلم ويتكلم بلا انقطاع من دون أن يقول شيئاً، في حين قد يسكت شخص آخر، إنّه لا يتكلم، ويُمكن أن يقول في عدم تكلمه الكثير" (1). فاللغة من حيث إنّها قول هي أكثر من مجرد الكلام (2)، لأنّ الكلام لا يكون ماهيّة للغة إلا بوصفه قولاً يُعيّن التشكّل الوجودي؛ فإنّ نقول يعني أن تكشف، بينما يظلّ الكلام في نطاق المظهر المدنيّ للتجربة. لهذا يُعرّف هيدجر القول بوصفه زوج (الإصغاء - الصموت). إذ للصموت أحياناً، كما بيّنا من قبل، إمكانيّات انفتاح على العالم وعلى الآخر أكبر من الكلمات (3)، التي ظلت مقارباتها اللسانيّة خاصّة، والمنهجيّة - العلميّة عامّة، عند مستوى التكلّم، من دون بلوغ مستوى القول (4). لكنّ هيدجر لا يقف عند هذا الحدّ، بل يسعى إلى ضبط مفهومٍ أعمق للفعاليّة الأنطولوجيّة للغة، ذلك من خلال مفهوم أنطولوجيّ يُمثّل حدوث اللّغة في كليّته، ويدعوه القولة *die Sage*، التي يُمكن فهمها انطلاقاً من القول ذاته بوصفه إبانة، من الفعل *Sagan*؛ أي جعل الشيء يظهر ويُرى ويُسمع (5). أو بالمعنى ذاته نستطيع أن نفهمها من ناحية حدوث اللّغة فيها بوصفها بياناً (6) *Zeige*؛ الذي لا يقوم على أساس علامات ما، إنّما تنشأ جميع العلامات عن إبانة البيان، إذ تجد تلك العلامات أصلها ومصدرها في ذلك المجال أو الأفق من حيث إنّها فحوى الإبانة (7). ولما كان هيدجر يربطه السابق بين القول والقولة والإبانة يؤكد فهمه الظاهراتي - البصريّ للمنطق بما هو الكلام المبيّن (8) للموجود العيانيّ في العالم، فإنّ الحدوث الكلّيّ للغة يعني بتعبير هيدجر أنّ "ما يتحرّك في إبانة القولة هو الخصّ *das Eigenen*" (9)، والخصّ هو إظهار للخاصيّة، والخاصيّة أو الخصوصيّة *das Ereignis* عندما تجلّبان الإبانة بوصفها خصّاً إلى ما يخصّها، تشقّان طريق القولة إلى

(1) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 269.

(2) يُنظر: د. سعيد توفيق : في ماهيّة اللّغة و فلسفة التّأويل، 32.

(3) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 260. ويُنظر: بول ريكور: من النصّ إلى الفعل، 72.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 72.

(5) يُنظر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 270.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 270-271.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 271. ويُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 45.

(8) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 76.

(9) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 274.

اللُّغة بإحضار الشَّيء أو الموجود إليها، وتركه ينكشف فيها كما هو، الأمر الذي يعني أنَّ إبانة القول تسمح للكائن بالتَّجَلِّي فيما يخصُّه⁽¹⁾؛ أي في المُنفَتَح الذي يخصُّه. لذلك فإنَّ الإنسان، بوصفه مُتكلِّماً ينتمي إلى الوجود، لمن يتمكَّن من تبين الأشياء إلاَّ بقدر ما يسمح لمقال اللُّغة بأنَّ يتكلَّم من خلال الخُصوصيَّة التي تُجمَعُ القولة وتبسُّطها في هيكل الإبانة. وبقدر ما يُحسن الإنسان الإصغاء إلى القولة بما هي حدوث كُلِّيٍّ للُّغة، تمنحه الخُصوصيَّة إمكانيَّة الإقامة في الماهيَّة؛ أي ضمن ما يخصُّ القولة من خلال التكلُّم الحقيقي الذي هو استجابة من الكائن لنداء الكينونة، ليضعه على الطَّرِيق إلى اللُّغة انطلاقاً من خُصوصيَّة القولة بالكلام أو بالصمَّت⁽²⁾. فاللُّغة من حيث إنَّها بيت الوجود، هي القولة بوصفها صوت الخُصوصيَّة⁽³⁾؛ لأنَّ مهمَّتها تكمن في إنارة الوجود⁽⁴⁾، إذ هي "المكان الذي تتجلَّى فيه الإنارة تجلِّياً أصيلاً"⁽⁵⁾.

إنَّ ماهيَّة اللُّغة تتحقَّق في القول الكاشف بوصفه الحدِّث الذي يُتيح لشيء أن يُرى ويُسمَع في الانكشاف. فهي بهذا المعنى الحدِّث الذي يحدث بعيداً عن التسلسل المنطقيِّ للأسباب والنتائج، مانحاً الإنارة والإظهار وافتتاح الموجودات من خلال التَّحجُّب⁽⁶⁾. وهذا الحدِّث بوصفه الوحدة الأنطولوجيَّة لحدوث اللُّغة يدعوه هيدجر (الشقُّ الفاتح der Aufrib) الذي يُربنا خاصيَّة الكلام في انبساطه الطليق المُستجمَع في الإبانة⁽⁷⁾؛ أي عندما تستجمع الخُصوصيَّة الشقَّ الفاتح للقولة بوصفها حدثاً للُّغة من خلال التكلُّم، ثمَّ تبسطه، ليكون هيكل الإبانة المُتنوِّعة بوصفه انكشافاً تتخلَّله كميَّات القول مُتعدِّدة الأشكال، التي تفتح عالم الحُضور والغياب، الظُّهور والانسحاب. العالم الذي تكون خُصوصيَّته هي أكثر الظَّاهر ظهوراً، وأكثر المُتَّحجِّب تحجُّباً. أكثر القريب قُرباً، وأكثر البعيد بُعداً، حيث يُقيم الفانون

(1) يُنظَر: المرجع نفسه، 277. ويُنظَر: المرجع نفسه، 253، من تقديم المُترجم.

(2) يُنظَر: المرجع نفسه، 277، 281. ويُنظَر: المرجع نفسه، 256، من تقديم المُترجم. ويُنظَر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63.

(3) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّرِيق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسية "، ج2، 282-283.

(4) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 50.

(5) أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 148.

(6) يُنظَر: المرجع نفسه، 158. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 32، 129. ويُنظَر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 69.

(7) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّرِيق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسية "، ج2، 269. ويُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي،

فيه⁽¹⁾، مُنصِتِينَ إلى اللُّغة بترك قولتها تُقال، لُتفصِح عن نفسها في الشَّقِّ الفاتِح لُحدوثها⁽²⁾، ذلك لأنَّ شَقَّ الطَّرِيق كما يقول هيدجر يجلب "اللُّغة (حُدوث اللُّغة) من حيث هي اللُّغة (القول) إلى اللُّغة (الكلمة ذات الجرس)"⁽³⁾. وهكذا تتحرَّك الخُصوصية بين الشَّقِّ الفاتِح للقول بوصفها حُدوثاً كلياً للُّغة من خلال النكلم، والقول بوصفه كفيّيات وأساليب وجود مُختلفة الأشكال، الأمر الذي يُمكن الآنيّة بوصفها موجوداً استباقياً في العالم، وبما هي في كلِّ مرّة تباعد عن الذات واختلاف، أن تستجيب على نمط الإمكانية لنداء الوجود، استجابةً احتماليةً لكونها استجابةً مُتردّدة، المسألة التي تخلُق انزياحاً أنطولوجياً ما؛ ذلك إذا أولنا الانزياح من جهة الاختلاف، مُموّهاً في شقّه الفاتِح من خلال المنطق البصريّ، بما هو لُغة "تحمل قبل كلِّ شيء الوجود بوصفه موجوداً إلى المُنتَفِح. فحيث لا توجد لُغة، ... لا يوجد ... انفتاح"⁽⁴⁾. وبهذا الجلب يُوضَع الشّيء أمام العين بكيفيّة أصيلة تحكّم من خلالها القولة المجال الحرّ للانفراج، وترتّبهُ، بترك الحاضر يحضّر، والغائب يغيب؛ وبترك كلِّ شيء يأتي ويقول ذاته⁽⁵⁾. لكنّ هذا الفهم من حيث إنّه يُشير إلى إمكانية حُدوث انزياح ما في بنية الآنيّة بما هي موجود لُغويّ يتباعد في كلِّ مرة من مرّات الاستجابة المُتردّدة عن ذاته المُؤسّسة وجودياً على المنطق البصريّ المُموّه بوصفه جلباً للوجود إلى المُنتَفِح، فإنّ هذا التّأويل يضعنا في صلب سُؤال بحثنا الجوهريّ، الذي ربّما كانت الإجابة عنه مُتضمّنة بصورة غير مُباشرة فيما سبق، ألا وهو: ما الكيفيّة التي يُمكن أن نفهم من خلالها إمكانية حُدوث انزياح ما في عالم النّصّ الشعريّ ذاته؟

لعلّ الخُطوة الأولى في معالجة هذا السُّؤال تكمن في أنّ هيدجر يجعل اللُّغة والشّعر والتّفكير مُكتنّفين جميعاً في الشّعر، والاستخدام الثّاني هنا لمفردة (شعر) لا يعني فنّ القصيد Poesy، بل المقصود منه الشّعر بمعناه الماهويّ الواسع Poetry، الذي يتأسّس أنطولوجياً من خلال الصّلة الماهويّة بين اللُّغة والوجود، لأنّ سُؤال الوجود ذاته يتكشف من خلال اللُّغة ذاتها بوصفه تفكيراً شعرياً⁽⁶⁾ (*). فالقول الشعريّ أصلاً يُعيد الكلمة إلى ماهيّتها الشعريّة

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: الطَّرِيق إلى اللُّغة، من كتاب "كتابات أساسية"، 270، 275.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 272.

(3) المرجع نفسه، 277.

(4) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 146.

(5) يُنظر: مارتن هيدجر: الطَّرِيق إلى اللُّغة، من كتاب "كتابات أساسية"، ج 2، 253، من تقديم المُترجم. ويُنظر: المرجع

نفسه، 274. ويُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 47.

(6) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة و فلسفة التّأويل، 60.

بالإنصات إلى القول الأصلي لنداء الوجود⁽¹⁾، من حيث إنَّ الكلمة تغدو القول الأصلي لهذا النداء، مادام كلُّ تفكيرٍ أساسيٍّ تأمليٍّ شعراً، مجالُهُ الإنارة والكشف لكونه على الطَّرِيقِ إلى تلك الكلمة - القول الأصلي⁽²⁾.

إنَّ استراتيجية هيدجر، وهو يتأمل مسألة الوجود، تَهْدُفُ إلى تعميق صلة الإنسان بجذوره الأرضية - الشعرية⁽³⁾، لذلك فهو يدعونا تأسيساً على مقولة شعرية للشاعر هلدزلن إلى إقامة الشعرية على الأرض، لكون لغة الشعر هي اللغة الأصلية القادرة على رفع الحُجُب عن الوجود⁽⁴⁾، ولكون المهمة الأساسية لوجودنا الحقيقي على الأرض تكمن في السكّن والبناء اللذين جوهرهما ترك الأشياء لتوجد بطريقة شاعرية⁽⁵⁾؛ وهو الأمر الذي يعني بعبارة مختصرة أن وجودنا في العالم "شعريٌّ في عمق أعماقه"⁽⁶⁾ (*). وبناءً على ما سبق يغدو، وفق اعتقاد هيدجر، كلُّ فنٍّ "بوصفه ترك حدوث حقيقة الموجود ... هو جوهر الشعر"⁽⁷⁾، ذلك لأنَّ ماهية الفنِّ الشعرية تكمن في إرساء الحقيقة في العمل الفني⁽⁸⁾. لكن إذا كان كلُّ فنٍّ شعراً، فإنَّ كلُّ شعرٍ لغة، المسألة التي تقتضي لفهم ماهية الفنِّ أن نفهم أولاً ماهية اللغة الكامنة في إحضار الموجودات لأول مرة إلى المجال المفتوح من خلال تسمية naming تلك الموجودات⁽⁹⁾؛ أي من خلال تأسيسها للوجود ليكون موطناً للإنسان بشكل شعري⁽¹⁰⁾. فاللغة تكون شعرية بالمعنى الماهويِّ الواسع للشعر تبعاً لقدرتها على الإبانة والكشف، وهنا تكمن خطورتها؛ لأنَّ أي قصور قد يُسقطها في الكلام اليوميِّ الزائف، وفي

(* أي تفكيراً أصلياً أساسياً Essential originating thinking، وهو نقيض التفكير الحسابي، ويعني ترك الموجود يوجد.

يُنظَر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 53، من الهامش.

(1) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنَادَى، 84. ويُنظَر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 48.

(2) يُنظَر: المرجع نفسه، 53، 68.

(3) يُنظَر: محمد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 89.

(4) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللغة والوجود، 53.

(5) يُنظَر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 96.

(6) مارتن هيدجر: إنشاد المُنَادَى، 64.

(* كذلك يُنترجم الدكتور عثمان أمين هذه العبارة بـ: "الوجود (وجودنا) في صميمه شعري". يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدزلن

وماهية الشعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 94-95.

(7) مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 23، من مقدمة المترجم.

(8) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 118.

(9) يُنظَر: المرجع نفسه، 118.

(10) يُنظَر: محمد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 145.

الثَّرتة واللَّغو، الأمر الذي يُشوِّه ماهيَّة الأشياء أوَّلاً، ومن ثمَّ فإنَّه يُشوِّه ماهيَّة الوجود⁽¹⁾. لذلك كان النداء الأصليّ للوجود شعراً أصلياً Primordial Poetry يستطيع المُفكّر والشَّاعر بصورة رئيسيَّة الإنصات والاستجابة له، من حيث إنَّ تفكيرهما في الوجود أصلي⁽²⁾؛ فهما على علاقة مجاورة neighborhood وقرب nearness من الوجود، لا بالمعنى الحسيّ للقرب، لكنَّ بفضل انتمائهما إلى قول اللُّغة الماهويّ بوصفه شعراً أصلياً يكشف ويحجب الوجود⁽³⁾. وهذا التفسير قد دفع جادامر إلى القول: إنَّ "عمل اللُّغة هو شعر الوجود الأكثر أصالة"⁽⁴⁾.

وانطلاقاً من الرُّؤية المؤسَّسة على فهم ماهويّ واسع للشعريَّة، يُمكن لنا أن نعيِّن الشُّعر بمعناه الضيق (أي فنّ القصيد) في إطار أنطولوجيّ؛ أي بوصفه أحد أساليب إسقاط ضوء الحقيقة الكاشفة في شكل لغويّ يُحوّل سؤال الوجود إلى الكلمة الشعريَّة بتثبيت الطَّاقة الشعريَّة المُستمدَّة من أفق الوجود في قول يكشف ويُظهر⁽⁵⁾. فإذا كان الشُّعر بمعناه الواسع طريقة التَّصميم المُنير للحقيقة، التي تجعل جميع الفنون شعراً من حيث مُمارستها لماهيَّة الشُّعر، إلَّا أنَّ الشُّعر بمعناه الضيق يتفوق على جميع الفنون الأخرى لأنَّه يحفظ ماهيَّة الشُّعر من خلال اللُّغة⁽⁶⁾. من هنا يُمكن القول إنَّه إذا كانت اللُّغة أخطر المَلَكات، لكونها في جوهرها جوهرها شعراً ذلك الحدِّ الذي ينكشف أمام الإنسان، فإنَّه لا بدَّ أن يكون الشُّعر الفنَّ الأكثر خطورة⁽⁷⁾؛ أي بمعنى آخر هو الفنَّ "الأكثر أصالة في معناه الجوهرِيّ"⁽⁸⁾، لكونه أقدَر الفنون تعبيراً عن الوجود⁽⁹⁾، لأنَّ حدوث الحقيقة يبلغ أفضل أشكاله في لغة الشُّعر⁽¹⁰⁾. فاللُّغة

(1) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 43-44. ويُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 124.

(2) يُنظر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 105.

(3) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 43، 63، 67. ويُنظر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 90، 104. ويُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51.

(4) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّي، 55، من مدخل هانز-جورج جادامر لهذا الكتاب.

(5) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 61، 66. ويُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 118. ويُنظر: محمَّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63.

(6) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 45-47، 128-129.

(7) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 52. ويُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 65.

(8) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّي، 147.

(9) يُنظر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 91. ويُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 42.

(10) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 69.

فَاللُّغَةُ بِوصفِهَا تَأْوِيلِيَّةٌ فِي صَمِيمِهَا، أَشَدُّ مَا تَكُونُ تَأْوِيلِيَّةً فِي الشَّعْرِ الْعَظِيمِ⁽¹⁾، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَحْفَظُ مَا هَيْئَتَهَا بِتَرْكِهَا تُعْلِنُ عَنْ وَجُودِهَا بِكَثَافَةٍ⁽²⁾. وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ الْقَوْلَ إِنَّ "خَبْرَةَ الْمَوْجُودِ الْبَشْرِيِّ بِالْوَجُودِ تَنْجَلِيٌّ عَلَى أَفْضَلِ نَحْوٍ فِي الشَّعْرِ"⁽³⁾، لِأَنَّ الشَّاعِرَ هُوَ أَكْثَرُ الْقَادِرِينَ عَلَى دُخُولِ تَجْرِبَةِ مَا هَوِيَّةٍ مَعَ اللُّغَةِ؛ لَا بِمَعْنَى إِجْرَاءِ بَحْثٍ تَقْنِيٍّ - إِحْصَائِيٍّ عَلَيْهَا⁽⁴⁾، إِنَّمَا بِالْإِنْصَاتِ لِنَدَائِهَا، وَتَرْكِ الْمَوْجُودَاتِ تَوْجِدًا، لِيُغْدَوْ مَكْتَنَفًا فِي وُجُودِهَا، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يُحْدِثُ لَهُ تَحْوُلًا.

إِنَّ الشَّعْرَ لَدَى هَيْدِجَرٍ لَيْسَ بِنِيَّةِ الشَّيْءِ الْمَعْرُوضَةِ لُغَوِيًّا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ تَمَّ تَصْمِيمُهَا بِمَا يُوَافِقُ هَيْكَلَ الْجُمْلَةِ⁽⁵⁾. إِنَّهُ لَيْسَ مُجَرَّدَ تَشَكُّلٍ لُغَوِيٍّ، أَوْ صُورَةٍ جَمَالِيَّةٍ أَدَاتُهَا اللُّغَةُ، إِنَّمَا هُوَ الْقَوْلُ الَّذِي يُحَقِّقُ مَا هَيْئَةَ اللُّغَةِ بِوَصْفِهَا كَشْفًا⁽⁶⁾. وَالْإِنْتِقَالَ مِنَ الْحَقِيقَةِ - الْمُطَابَقَةَ إِلَى الْحَقِيقَةِ - الْكَشْفِ، يَعْنِي الْإِنْتِقَالَ إِلَى الْوِظِيفَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ الَّتِي تَظْهَرُ مِنْ خِلَالِهَا اللُّغَةُ الْكَامِلَةَ، لَا بِوَصْفِهَا اللُّغَةَ الْحَسَنَةَ الصَّنُوعَ كَمَا يُظْهِرُهَا الْمَنَاطِقَةُ، وَلَا لُغَةَ التَّحْلِيلِ اللَّسَانِيِّ، بَلْ لُغَةَ الشُّعْرَاءِ الْأَصْلَاءِ⁽⁷⁾؛ أَي بِمَعْنَى آخِرِ لُغَةِ الشُّعْرَاءِ الطَّبِيعِيَّةِ⁽⁸⁾. فَحَقِيقَةُ الشَّعْرِ الْجَوْهَرِيَّةُ تَتَعَارَضُ مَعَ مَنْطِقِ الْعَقْلِ، لِأَنَّ تَأْسِيسَ الشُّعْرَاءِ لِلْوَجُودِ يَصْقُلُ مَا هَيْئَتَهُمْ مِنْ خِلَالِ عِلَاقَتِهِمُ الْوَطِيدَةَ بِالْحُرِّيَّةِ⁽⁹⁾. وَالشَّاعِرُ نَوْ قُدْرَةَ عَلَى التَّحَرُّرِ مِنَ النَّحْوِ وَالْمَنْطِقِ، لَا بِالْمَعْنَى الْقَوَاعِدِيَّ الصَّرْفِ، لَكِنْ بِمَعْنَى الْخُرُوجِ عَنْ تَقْلِيدِيَّةٍ وَضَعِ الْكَلِمَةَ فِي فِضَاءٍ لُغَوِيٍّ شَبِيهِ بِالْفِضَاءِ الْمَنْطِقِيِّ الَّذِي تَوْضَعُ فِيهِ، ذَلِكَ بِاسْتِجَابَتِهِ لِنَدَاءِ الْوَجُودِ مِنْ خِلَالِ الْإِنْصَاتِ لِلُّغَةِ الْكَيْنُونَةِ الَّتِي تَحْفَظُ شَفَافِيَّةَ الْكَلِمَةِ وَمَاهِيَّتَهَا⁽¹⁰⁾. وَبِهَذَا يَصْبِحُ دَوْرُ الشَّاعِرِ حِرَاسَةَ الْكَلِمَةِ⁽¹¹⁾، لَا بِوَصْفِهَا تَنْتَمِي إِلَى الْوَعْيِ، بَلْ بِوَصْفِهَا تَنْتَمِي إِلَى الْوَجُودِ ذَاتِهِ⁽¹²⁾، بِمَا هِيَ إِظْهَارٌ لِلْمَوْجُودَاتِ أَمَامَ

(1) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 261.

(2) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، 47.

(3) المرجع نفسه، 42.

(4) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللغة والوجود، 51.

(5) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 68-69.

(6) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، 73.

(7) يُنظَر: بول ريكور: فلسفة اللغة، 29.

(8) يُنظَر: محمد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 61.

(9) يُنظَر: عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل، 96.

(10) يُنظَر: عادل ضاهر: الشعر والوجود، 96.

(11) يُنظَر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 38.

(12) يُنظَر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

الشاعر، من حيث إنها تُمكنه بفعل التسمية من الاحتفاظ برؤاه⁽¹⁾. فالكلمة في شكلها الشعري ليست إشارة صوتية أو علامة مكتوبة لها مغزى في القصيدة، كما تُختزل عند اللسانيين، وإنما هي مانحة الوجود للموجود، وحافظته في القصيدة، لأنها البعد الأساسي لإقامة الإنسان على الأرض⁽²⁾. إذ إن أي بطلان للتسمية أو افتقاد للكلمة يعني أننا لا نستطيع "أن ننظر إلى شيء ما على أنه موجود"⁽³⁾. فالتسمية تُحضر الموجود إلى وجوده من خلال الكلمة، وتمتدُ الأشياء بالنبات عندما تسبغ المعنى على تجربة الشاعر، وتكشف لنا عن ماهية اللغة، من حيث إن خبرته الرفيعة بها تُصبح هي ذاتها على حدّ تعبير ريكور⁽⁴⁾.

إنّ فعل التسمية بما هو جلب للموجود إلى المُنتح من خلال القول (أي البيان)، هو في الوقت ذاته "استدعاءٌ يُحرر من الغفلة والكُمون، وإخفاءٌ يُعيد إلى الغفلة والكُمون"⁽⁵⁾. لكنّ التسمية في اللغة قد تترهل أحياناً، ولا يحدث الانفتاح؛ ذلك لأنّ الكشف ليس الطريقة التي يُقال إنّ الأشياء تُوجد عليها، بل هو الطريقة التي تُوجد بها هذه الأشياء كما هي في المُنتح⁽⁶⁾. من هنا فإنّ دور الشاعر يتحقّق بإنقاذ اللغة من الكلام اليوميّ الزائف واللغو، ذلك ذلك بتسمية الموجودات بما هي عليه في كينونتها⁽⁷⁾، هذا من ناحية، وأمّا من ناحية أُخرى فإنّ هذه التسمية الشعريّة هي التي تُساعد الناس على الوجود في التاريخ، لكونها تُوجد معايير وجودهم في العالم، مُؤسّسة على تجربة انفتاح هذا الوجود على زمانيته التي تُعيّن باللغة وفي اللغة عالم الكينونة⁽⁸⁾. وبناءً على هذه القاعدة تتأصل علاقة البشر بالشعر، من حيث إنّ قول الشاعر تأسيس Foundation، ليس فقط بمعنى العطاء الحرّ، بل أيضاً بمعنى ما يُوطد ويضمن قيام الوجود في العالم على أساس ما هو عليه⁽⁹⁾. ولأنّ الشعر بهذا

(1) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 32.

(2) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللغة والوجود، 51. ويُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 33-35. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، 56-57.

(3) المرجع نفسه، 51.

(4) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 256. ويُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 105. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، 47، 57.

(5) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 106.

(6) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 215. ويُنظر: إبراهيم أحمد: اللغة والوجود، 54.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدرن و ماهية الشعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 92.

(8) يُنظر: المرجع نفسه، 22-24، من تصدير المُترجم.

(9) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 63.

الفهم هو تأسيس للوجود في الكلام وبواسطته⁽¹⁾، لذلك فقد حظيت مقولة هلدزلن الشعرية "ما يدوم يؤسسهُ الشعراء"⁽²⁾ بحظوتها البالغة في تأملات هيدجر، الذي يؤكد في هذا السياق أن شرط التاريخ لكي يصبح ممكناً هو أن يُعطي الإنسان لغة⁽³⁾، ذلك لأنه "حيثُ توجد لغة يوجد يوجد عالم"⁽⁴⁾. ومن ثمَّ فإنَّه من الطبيعي أن يستقدم العمل الشعري العظيم عالماً عندما يتكلَّم⁽⁵⁾، ولا سيما أنه عامل تكثيف للغة من خلال الحوار الذي هو حدثها الجوهرية بما هو إنصات وسماع⁽⁶⁾. بالإضافة إلى أن ماهيته تكمن أصلاً في أن يكون له عالم، شأنه في ذلك شأن الأعمال الفنية الأصلية⁽⁷⁾.

لكنَّ عملية تأسيس هذا العالم الفني، ومدِّ موجوداته بالثبات، يعني أن ماهيته هي الأساليب التي بها توجد تلك الموجودات وتبقى⁽⁸⁾؛ من دون أن يعني ذلك أن نعثر في القصيدة - العالم على معنى جامدٍ محتويٍّ فيها، إنما يعني أن نفهمها من خلال بسط إمكانيتها الكينونة المعينة فيها⁽⁹⁾. من حيث إنَّ الشعر "هو إرساء لأسس الكينونة"⁽¹⁰⁾، ليس على أساس مطابقة المقولات مع الأشياء، بل من خلال تعدُّد أساليب وجود الآنية في عالم القصيدة وفقاً للدلالات المموَّهة للمنطق البصري المعيش، والمؤسَّسة على فهم أنطولوجي للظاهراتية. وهذا يعني من حيث المبدأ أننا قمنا بعملية إسقاط نظري وإجرائي لفعالية الآنية على القصيدة بوصفها عالماً، ليكون ذلك بمنزلة تعيين أولي للطريق الذي تسلكه تلك الآنية في انزياحها بما هو هجرة كما سنبين لاحقاً.

وبناءً على هذا التوجُّه، فإنَّ الشعر بوصفه عالماً "ليس مجرد تفكير اعتباطي شاردي، ولا هو مجرد حومان التصور والتخيُّل حول ما هو غير واقعي. إنَّ ما يعرضه الشعر بوصفه تصميمًا كاشفًا، ويُلقِي به إلى الأمام نحو شرح الشكل، هو المُنفَتَح، الذي يسمَح بالحدوث بطريقة تجعل المُنفَتَح هذا لا يُنير ويُرسِل رنينه إلا في وسط الموجود"⁽¹¹⁾. ولهذا فإنَّ جوهر

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 62.

(2) المرجع نفسه، 53.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 57.

(4) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، 130.

(5) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267.

(6) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 98.

(7) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 443.

(8) يُنظر: المرجع نفسه، 407.

(9) يُنظر: بول ريكور: من النص إلى الفعل، 70.

(10) مارتين هيدجر: هلدزلن وماهية الشعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 96.

(11) مارتين هيدجر: أصل العمل الفني، 145.

العَمَلُ الفَنِّيُّ الذي يسكنُ فيه الفنَّ والفنَّان من حيث يُلغى الفاصل بين الذات والموضوع، ليس سوى وضع الحقيقة الكاشفة في مُنْفَتِحِ العَمَلِ الفَنِّيِّ⁽¹⁾.

وهكذا يستجمع القول الشعريُّ إليه كُلَّ الموجودات من أقصاها إلى أقصاها⁽²⁾، فيتربُّها تظهر⁽³⁾. الأمر الذي يكشف حقيقة الوجود، ويحببها في الوقت ذاته⁽⁴⁾، لينفتح عالم القصيدة القصيدة ويتلأأ، كأنه يريد أن يكشف، فلا يكاد يقترب من ذلك، حتى ينغلق ويبقى سراً؛ لأنَّ هيدجر يضعنا دائماً "في الطريق"⁽⁵⁾. أي هناك في المسكن الشعريِّ بوصفه إحداث فُسحة⁽⁶⁾، فُسحة⁽⁶⁾، أو بوصفه البُقعة المضاءة لانفتاح الوجود وإخفائه، الذي تنتج عنه إمكانيات وجود مكان ما، أو موضع ما، يمتلئ بحاضر موجود⁽⁷⁾. لذلك فإنَّ حدوث الكشف بوصفه كشفاً للموجود وإخفاءً له في آن معاً، ينتمي إلى الوجود ذاته الذي يُسميه هيدجر (فجوة الوجود)، التي تُشكِّلُ ساحةَ الموجود ليعرف نفسه في آنية وجوده؛ أي في ساحة انفتاح الوجود الآنيِّ هنا⁽⁸⁾. من حيث تكون هذه الـ(هنا) في تأويلنا الأنطولوجيِّ للانزياح هي الـ (هنا في عالم القصيدة)، المسألة التي تمكِّننا من القول مع هيدجر إنَّ "الفجوة المضاءة لانفتاح، والإقامة في المنفتح، ينتميان بعضهما إلى بعض، فهما جوهر واحد لحدوث الحقيقة"⁽⁹⁾. وبهذا الشكل يُمكن أن نفهم العَمَلُ الفَنِّيُّ بوصفه مُنتمياً إلى ميدانٍ يُفْتَتِحُ بفعله، وهذا الميدان هو ذاته العَمَلُ الفَنِّيُّ الذي لا يوجد إلا في انفتاح كهذا⁽¹⁰⁾.

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 144، 152.

(2) يُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنَادى، 21.

(3) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 70.

(4) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267. ويُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 156.

(5) يُنظر: ب. غايندكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 48.

(6) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العَمَلِ الفَنِّيِّ، 128، 144.

(8) يُنظر: المرجع نفسه، 49-50، من مدخل هانز - جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(9) المرجع نفسه، 128.

(10) يُنظر: المرجع نفسه، 96-97.

(*) يختلف مفهوم (الوقائعية facticity) عن مفهوم (الواقعي factual) الذي يشير إلى حالة موضوعية يُمكن ملاحظتها في العالم. بينما تعني (الوقائعية) الوعي الوجودي الداخلي لوجود المرء الخاص بوصفه واقعة لا بدَّ من قبولها. فهي العامل المُحدِّد في الوجود البشري؛ بمعنى أنه متى وُجِدَ الموجود الإنساني، فإنه يوجد بوصفه واقعة، وواقعية هذه الواقعة هو ما يُسميه هيدجر (الوقائعية). حيث إنَّ وجود الموجود البشري بوصفه واقعة يعني أنه يُلقى في العالم من دون أن يكون له اختيار في ذلك، بل إنه يجد نفسه ببساطة على هذا النحو موجوداً حراً مدهوشاً ومصدمواً وسط عالم من الأشياء التي لا اختيار له فيها. لكنَّ ذلك ليس تعبيراً عن وضع نهائيٍّ للإنسان يقهره في كُلِّ أمره ووجوده، إذ إنه يحتفظ باستمرار بقدرته على تحقيق وجوده الأصيل الذي هو دائماً وجود هناك يحقِّقه عندما يُمارس الاستباق، من دون أن يبقى رهناً لـ(ما كان)؛ أي رهناً للذي تُعبِّرُ عنه الوقائعية. يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 275. ويُنظر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر - الوجود والموجود، 109.

لكن، من الأساسي ألا تُقضي بنا الصلة الأنطولوجية المُقامة بين القصيدة والعالم إلى الاعتقاد أن القصيدة بما هي انفتاح عالم، هو ذاته العالم الوقائعي^(*)، لأنّ مثل هذا الفهم يُقوّض جذرياً أيّة محاولة لتأسيس الانزياح أنطولوجياً. فنحن أمام القصيدة بإزاء مرجعيتين تتضمّنهما إحالة واحدة إلى عالمها ذاته، وذلك بأنْ نُجري أولاً فكرة المُباعِدة اللغوية - الزمانيّة للآنيّة بما هي اختلاف، على القصيدة، ثمّ بأنْ نعمّقها ثانياً، أفقيّاً وعمودياً، من خلال مفهوم (الهجرة - الانزياح)؛ أي بالنظر إلى القصيدة بوصفها عالماً يُحيل على عالمين في عالم واحد، هو عالمها المُنفّتح الذي يكون العالم السّابق مُكتنفاً فيه، ومُتحوّلاً ضمنه، بوصف ذلك العالم يُمثّل المرجعية الوقائعية، بينما يُمثّل العالم المُتخيّل^(*) المرجعية الثّانية المُكتنفة ضمن عالم القصيدة المُنبسط. ذلك لأنّ انزياحاً ما قد تحقّق إثر هجرة الآنيّة المُتجسّدة في عالم لغوي جديد لم يقطع صلته بالعالم السّابق، لكنّه موّهبها، من حيث إنّ الوجود الجديد بوصفه منطوياً على أساليب مُتردّدة جدليّاً بين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ، فإنّه بهذا المعنى هو وجود احتماليّ خاصّ بالمنطق البصريّ المُموّه الذي هو من شأن (الآنيّة - الشّاعر المُهاجر) التي تُقيم وجودها بين التّحجّب واللاتّحجّب. ولتوضيح هذا التّأويل بشكل مُعمّق أكثر، يُمكن أن نبدأ أولاً من نظرة هيدجر إلى القصيدة بوصفها مُتكلّماً خالصاً (محضاً)⁽¹⁾، وهو الأمر الذي يعني أنّ بحثنا عن الكلام المُتكلّم في كلام القصيدة بوصفه يُؤسّس وجوداً ما في العالم، لا يعني أنّ هذا الكلام هو مُجرّد تعبير أو نشاط إنسانيّ⁽²⁾ انعكس إنسانيّ⁽²⁾ انعكس في القصيدة؛ فالآنيّة بوصفها زمنيّة الاستباق والعود الأبديّ، وبما هي زمنيّة مُباعِدة تكراريّة واختلاف، ستنقل ضمناً مع الهجرة المتردّدة إلى القصيدة، ليؤوّل الانزياح من خلال المنطق البصريّ مُموّهاً على الاختلاف. ذلك إذا فهمنا أنّ اللّغة بوصفها انفتاحاً أنطولوجياً "لا تأتي إلى الكلمة ذات الجرس دائماً بالكيفيّة نفسها"⁽³⁾، ما دامت كلّ لغة ترتبط بالكيفيّة التي بها ينكشف الكون، وفي الوقت نفسه يختفي⁽⁴⁾، وما دامت الخصوصيّة تُجمّع المقولة وتبسّطها في هيكل الإبانة المُتنوّعة؛ الأمر الذي يعني أنّ الانتماء إلى تكلم اللّغة في كلّ مرّة هو انتماء بحسب الكيفيّة التي تتكشف بها الخصوصيّة بوصفها أغنى من كلّ تحديد ميتافيزيقيّ مُمكن للوجود⁽⁵⁾. ومن ثمّ فإنّ "البناء والتّصوير لا يحدثان على الدّوام إلا

(*) سنبيّنُ فهمنا للعالم المُتخيّل من جهة تأويلنا للانزياح في سياق الصّفحات الآتية من هذا البّحث.

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 10.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 12.

(3) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب "كتابات أساسيّة"، ج2، 257.

(4) المرجع نفسه، ج2، 257.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 256، من تقديم المُترجم. ويُنظر: المرجع نفسه، 276، من الهامش. ويُنظر: المرجع نفسه، 279،

279، 283.

في مُنْفَتِحِ القَوْلِ وَالتَّسْمِيَةِ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي يَتَحَكَّمُ فِيهِمَا وَيَقْوُدُهُمَا. لِذَلِكَ يَظْلَانِ... طَرَائِقَ خَاصَّةً لِكَيْفِيَّةِ إِقَامَةِ الْحَقِيقَةِ فِي الْعَمَلِ الْفَنِيِّ⁽¹⁾؛ بِوَصْفِهَا حُدُوثَ كَشْفٍ، أَيْ إِظْهَارَ عِلْمِيٍّ لِبُقْعَةٍ مُضَاءةٍ وَسَطِ الْمَوْجُودِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ مُخْتَلَفًا عَمَّا جَرَتْ عَلَيْهِ الْعَادَةُ⁽²⁾.

وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ هُوَ الَّذِي يَخْلُقُ فَرْدِيَّةَ الْعَمَلِ الْفَنِيِّ، إِذْ يُمَكِّنُ الْقَوْلَ إِنَّهُ كَلَّمَا كَانَ انْفِتَاحَهُ أَكْثَرَ عُمُقًا وَانْدِفَاعًا نَحْوَ الْمُنْفَتِحِ، أَصْبَحَتْ فَرْدِيَّتُهُ فِي الْوُجُودِ أَكْثَرَ أَلْقًا وَغَرَابَةً وَوَحْدَةً⁽³⁾. لِأَنَّ الْعَمَلَ الْفَنِيَّ "يَفْتَتِحُ وَجُودَ الْمَوْجُودِ بِطَرِيقَتِهِ"⁽⁴⁾، أَيْ يَفْتَتِحُ عَالَمًا "لَمْ يَوْجَدْ هَكَذَا أَبَدًا"⁽⁵⁾. إِنَّهُ عَالَمُ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ وَجُودَهُ إِلَّا بِانْتِفَاءِ انْتِمَائِهِ إِلَى عَالَمٍ سَابِقٍ قَدْ انْهَارَ تَمَامًا بِانْفِتَاحِ الْعَمَلِ الْفَنِيِّ لِعَالَمِهِ الْخَاصِّ⁽⁶⁾؛ أَيْ إِنَّ عَالَمَ الْعَمَلِ الْفَنِيِّ بِمَا هُوَ فِي تَأْوِيلِنَا فَعَلُ الْهَجْرَةِ - الْانْزِيَاكِ مِنْ جِهَةٍ، وَنَتِيجَةُ ذَلِكَ الْفَعْلِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ، لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِانْتِفَاءِ انْتِمَائِهِ إِلَى الْعَالَمِ الْوَقَائِعِيِّ السَّابِقِ كَمَا كَانَ قَبْلَ انْفِتَاحِ هَذَا الْعَمَلِ لِعَالَمِهِ الْخَاصِّ بِانْزِيَاكِهِ، وَمِنْ ثَمَّ بِانْتِمَائِهِ إِلَى وَجُودِهِ الْجَدِيدِ الْمُخْتَلَفِ. فَالْقَصِيدَةُ فِي اعْتِقَادِ هَيْدَجَرَ "لَا تُحَاكِي شَيْئًا، وَإِنَّمَا تَكْشِفُ حِينَ نَقُولُهَا عَنْ كَيْفِيَّةِ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ؛ إِنَّ لَهَا حِصَافَةً تُمَكِّنُهَا مِنَ النِّقَاطِ الْمَاهِيَّاتِ؛ لُغَةٌ خَالِصَةٌ هِيَ الْقَصِيدَةُ،... بِمَعْنَى أَنَّهَا الْكَلَامُ الْأَنْقَى بِالنِّسْبَةِ لِتَجْرِبَةِ الْوُجُودِ،... إِنَّ الشَّعْرَ يَلْتَقِطُ الْوُجُودَ، وَيَحْتَبِسُهُ فِي أَلْفَافٍ، وَأَخِيلَةَ؛ وَيَكُونُ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ تَجَلِّيَّاتِ الْإِنْسَانِ حَارِسِ الْوُجُودِ، وَمُمْتَلِئًا.. إِنَّهُ يَعْطِي الْأَشْكَالَ، وَالْهَيْئَاتِ فِي كَلْبِيَّتِهَا، وَعَلَيْنَا الْبَحْثُ فِيهَا عَنِ الْمَاهِيَّةِ"⁽⁷⁾. وَهَكَذَا لَمْ يَعُدْ جَوْهَرُ الْقَصِيدَةِ كَامِنًا فِي تَغْيِيرِ صُورَةٍ مَا سَبَقَ أَنْ تُشَكَّلَ فِي الْعَالَمِ، أَوْ فِي نَسْخِ الْمَوْجُودِ مِنْ قَبْلِ، وَإِنَّمَا فِي أَنْ يَنْصَبَ شَيْءٌ جَدِيدٌ لِنَفْسِهِ مَوْضِعًا مُنْفَتِحًا بِصِفَتِهِ حَقِيقَةً⁽⁸⁾؛ أَيْ بِوَصْفِهِ تَسْمِيَةً مُؤَسَّسَةً لِلْوُجُودِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الشَّعْرَ يَخْدُو بِهَذَا الْمَعْنَى شَاهِدًا عَلَى الْإِنْتِمَاءِ إِلَى الْمَوْجُودِ بِكَلْبِيَّتِهِ⁽⁹⁾.

(1) مَارْتِنِ هَيْدَجَرَ: أَوَّلُ الْعَمَلِ الْفَنِيِّ، 147-148.

(2) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ، 144.

(3) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ، 135.

(4) الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ، 93.

(5) الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ، 45، مِنْ مَدْخَلِ هَانَزٍ - جِيُورْجِ جَادَامِرٍ لِهَذَا الْكِتَابِ.

(6) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ، 43، مِنْ مَدْخَلِ هَانَزٍ - جِيُورْجِ جَادَامِرٍ لِهَذَا الْكِتَابِ.

(7) عَدْنَانُ بْنُ ذَرِيْلٍ: هَيْدَجَرَ بَيْنَ خُصُومِهِ وَوَيْدِيِهِ، 125.

(8) يُنْظَرُ: مَارْتِنِ هَيْدَجَرَ: أَوَّلُ الْعَمَلِ الْفَنِيِّ، 53-54، مِنْ مَدْخَلِ هَانَزٍ - جِيُورْجِ جَادَامِرٍ لِهَذَا الْكِتَابِ.

(9) يُنْظَرُ: مَارْتِنِ هَيْدَجَرَ: إِنْشَادُ الْمُتَادِي، 57، 64.

غير أن فهماً كهذا يجب ألا يُفضي بنا إلى تأويل خاطئ ينهض على نكران فكرة حدوث تغيير ما ، أو تحول ناجم عن الانزياح، فنُلغي بذلك وجود صلة بين العالم الجديد المُفتَح، والعالم الوقائعي السابق ، وهو التفسير الذي يتناقض مع جوهر الأنطولوجيا ذاتها بوصفها ترفض أن تفصل بين الحدوث الكلي للغة من خلال القولة، والقول بوصفه كلاماً عيانياً - معيشاً؛ أي بوصفه كميّات وجود مختلفة الأشكال، وهذه مُسلمة أنطولوجية. فالآنية بوصفها مقام الانفتاح والاختلاف معاً، تُوحّد في بنيتها الزمانيّة بين صيغ الوجود اليوميّ للهنا، وضروب النقوم الكيانيّ للهنا، بما لا يفصل كميّات الوجود بما هي أساليب وجودية متنوّعة، عن الحدوث الكليّ بما هو انفتاح عالم القصيدة الماهويّ الذي اكتفّ ضيمنه العالم الوقائعيّ السابق بشكل ما. ذلك لأنّ الخصوصيّة بما هي جلب للموجود إلى الشقّ الفاتح لإبانة القصيدة، فإنّ هذه الكميّات الوجوديّة المُثبّته في عالم القصيدة تلتقط ماهيّة تجارب الآنية المتنوّعة والمُتردّدة في العالم، بما هي آنية مُنزاحة (مهاجرة). وهو ما يعني أنّ التسمية بوصفها إحضاراً للموجود بما هو عليه في كينونته كما ذكرنا سابقاً، فهي تُحضره ماهويّاً، من حيث إنّها "خلخة" للتسمية الميتافيزيقية التي تبني العالم على أساس اسميّ يكون فيه الاسم هو الدلالة المطلقة للشيء قبل وجوده، فالتسمية هنا كينونة للماهية وليست كينونة للشيء ذاته⁽¹⁾.

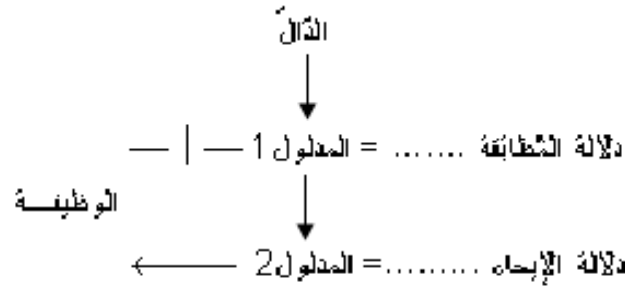
وبهذا المعنى، فإنّ عالم القصيدة بوصفه تسميةً للكينونة، لا يفتح ماهويّاً بمعزل عن الوجود في العالم، وإلاّ فإننا نكون قد عدنا إلى الفهم الميتافيزيقيّ الذي يرى أنّ الماهية تسبق الوجود، ومن ثمّ فإنّ تجاوز هذه الإشكالية يكون مُضمرّاً في جوهر تأويل الآنية بوصفها فعالية وجود استباقيّ نحو الموت، وبما هي موجودة أصلاً على نمط الإمكانية، وقادرة على اختيار أساليب وجودها، من حيث إنّ الكميّات والأساليب الوجوديّة المُنزاحة مع هجرتها، والمُثبّته ماهويّاً في عالم القصيدة، غير مُفصلة أساساً عن فعل استجابتها لنداء الوجود المُسبق أوّلاً، ومُتصلة ثانياً بإنجازها لإمكانيّات وجود مُحتملة من خلال اختياراتها المُتردّدة، بما أنّ التردّد هو نمط وجوديّ مُتجذّر فيها، وبما أنّها تنبسط بواسطة الهجرة - الانزياح بين العالم الوقائعيّ السابق والعالم المُتخيّل الجديد. من حيث إنّ الآنية فاعل لا يبلغ العينية والامتلاء إلاّ من خلال الفعل وحده⁽²⁾، ومن حيث إنّ الماهية تتعيّن في عالم القصيدة تبعاً

(1) عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل، 39.

(2) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 252-253.

للكيفيات الوجودية المثبتة فيها؛ ذلك لأن اللغة بالمعنى الشعري الواسع لا تبلغ ماهيتها الكاشفة إلا من خلال تجربة الوجود الزماني في العالم، بما هو وجود لغوي بصري، ومن ثم فإن الهجرة تثبت ماهويًا عناصر وجودية مختارة في عالم القصيدة لمرة واحدة ونهائية، إذ إن فعل "إقامة الحقيقة لنفسها في العمل هو إنتاج موجود من هذا النوع، لم يكن من قبل، ولن يكون له بعدُ أبداً"⁽¹⁾. فالقصيدة وإن كانت تشير إلى عالم سابق عليها، لكنها ليست متجهة نحو الخارج من خلال العلامات، كما أنها ليست ذات بنية موضوعية تُغلقها على ذاتها، إنما هي تعرض نفسها في وجودها الخاص، دافعةً المتلقي للتأمل فيها⁽²⁾. وهو ما يتقاطع مع تأويلنا السابق بخصوص المرجعيتين المتضمنتين في إحالة واحدة؛ أي بخصوص فهم القصيدة بوصفها عالمين في عالم واحد، هو عالمها المنفتح والمنزاح بكيفيات مختلفة.

من هنا، فإن الرؤية السابقة تقودنا إلى إعادة النظر في المخطط الآتي الذي تصوّره كوهن بخصوص تفسير العملية الشعرية⁽³⁾:



الشكل (1)

فإذا كانت دلالة المطابقة في اعتقاد كوهن مُلائمة بطبيعة الحال للتنظيم المنطقي للغة⁽⁴⁾، في حين أن دلالة الإيحاء "انتقالٌ يتحقق بفضل استدارة كلام مُعين يفقد معناه على مستوى اللغة الأولى، لأجل العثور عليه في المستوى الثاني"⁽⁵⁾، فإن كوهن يعتقد أنه من الضروري أن تناقض الدلالة العاطفية - الانفعالية (أي الدلالة الإيحائية) الدلالة الذهنية - المنطقية (أي

(1) مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 130.

(2) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، 134. ويُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 44، من مدخل هانز - جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(3) جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 206-207.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 207.

(5) المرجع نفسه، 206.

دلالة المُطابَقة)، حرصاً على فوز الدّلالة الأولى. وهو أمرٌ تدعّمه نتائج تحليله، وإن كان لا يجد في الوقت ذاته تعارضاً مُسبقاً من حيث المبدأ بين هاتين الدّالّتين⁽¹⁾. لكنّ الجوهرِيّ في هذا النقّاش يكمنُ في أنّ "المبدأ العام يظلُّ هو عينه، أي إنّ استبدال المعنى المُطابق بالمعنى الإيحائيّ يُلزم الكلمة التي استعملت استعمال تحسين على التّطابق مع وظيفتها"⁽²⁾، وهو يعني أنّ كوهن يقيس دلالة الإيحاء على دلالة المُطابَقة ذات البُعد الذاتِيّ - المنطقيّ، من حيث إنّهُ بهذا المعنى يُحافظ على تطابق الدّلالة الإيحائيّة مع الوظيفة اللّغويّة في معناها المنطقيّ القائم على الإحضار والإخضاع الميتافيزيقيّ من خلال إعادة منطَقة اللّغة، وتركيبها لبناء تلك الدّلالة.

غير أنّ هذا الفهم ينقلب جذرياً في تأويلنا الأنطولوجيّ للانزياح، ليس بمعنى تدمير البنية النّحويّة - التّركيبية للغة، ذلك لأنّ أيّة لغة شعريّة لا بدّ لها من أن تُحافظ على البنية النّحويّة - التّعبديّة للغة؛ والأنطولوجيا ذاتها تنظرُ إلى تصميم العمل الشعريّ من خلال ارتباطه "بتمهيد مُسبق، لا يُمكن أن يُصمّم من جديد من تلقاء نفسه: هو اعتماد طرق اللّغة المُمهّدة له. فالشاعر يعتمد عليها، من حيث إنّ لغة العمل الفنّيّ الشعريّ لا تستطيع أن تتجاوز تلك الطرق المُمهّدة له، المُسيطرَة على اللّغة"⁽³⁾. إلا أنّ جوهر الاختلاف يكمنُ في رفضنا للرؤية المنطقيّة - التّقليديّة النّاظرة إلى الشعر بوصفه عمليّة وضع للكلمات في فضاء لغويّ منطقيّ جديد كما سبق أن أشرنا، وهو ما يدعونا إلى إعادة النّظر جذرياً في تلك الدّالّتين لدى كوهن، ذلك بالانتقال من فهم قدرتهما الوظيفيّة على الإحضار الميتافيزيقيّ، سواء أكان ذلك من خلال منطَقة المُطابَقة، أم كان ذلك من خلال منطَقة الإيحاء بوصفه فضاءً منطقيّاً مُزاحاً عن فضاء منطقيّ أوّل، إلى فهم قدرة تلك الدّالّتين على الكشف بما هو اختلاف. أي بمعنى أدقّ، أن نتجاوز أوّلاً دلالة المُطابَقة للمدلول الأوّل في الشّكل التّمثيليّ السّابق نحو فهم المنطق البصريّ - الوجدانيّ للآنيّة الموجودة زمانياً في العالم؛ أي نحو فهم المدلول الأوّل من خلال مُقاربة تجربة الآنيّة العيانيّة في العالم، بما هي تجربة مُباعَدة واختلاف؛ أي بوصفها تجربة قائمة في جوهرها على كون الوجود في العالم وجوداً شعريّاً، وهي مسألة نجد أساسها عند نيتشه الذي يُؤوّل الوجود بوصفه وجوداً مجازياً بما هو خداع

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 207-208.

(2) المرجع نفسه، 208.

(3) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّيّ، 54، من مدخل هانز- جيورج جادامر لهذا الكتاب.

أو قناع⁽¹⁾. الأمر الذي يُطيح جذرياً بدلالة المُطابقة المُتعلّقة بالمدلول الأوّل للموجود البشريّ في العالم، وذلك بفتح تلك الدلالة على التجربة المعيشة التي كانت من شأن (الآنيّة - الشاعر المهاجر)، والتي كان وجودها، ومن ثمّ شروغها في هجرتها، قائمين على التردّد في اختيار كميّات وجودها المُحتَملة بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ، وبما هي منطق بصريّ مُموّه بين التّحجّب واللاتّحجّب. ولعلّ تأويلنا هذا للمدلول الأوّل يلتقي جوهرياً مع الفهم الأنطولوجيّ - الظاهراتيّ الذي يقوم على ردّ بنية الوجود المُسبّقة التي تُشير إليها هذه القصيدة من خلال القصديّة الوجوديّة إلى أساسها الزمانيّ، من حيث إنّه يتجاوز الفهم الميتافيزيقيّ - التّقليديّ الذي يحشُر الزمان في أيقونة المكان، ويحول دون فهم الوجود الزمانيّ للقصيدة⁽²⁾.

أمّا فيما يتصل بدلالة الإيحاء المُتمثّلة في مُخطّط كوهن بالمدلول الثّاني، فإنّنا ننقل في تأويلنا الأنطولوجيّ للانزياح من ذلك الفهم الذي يُعيّنها بصفتها خرقاً أو تغييراً مُجرّداً في بنية اللّغة الاعتياديّة، إلى فهمها بوصفها دلالة ماهويّة جديدة يتكوّن عالمها من الكميّات والأساليب الوجوديّة التي تم اختيارها حدسيّاً أثناء هجرة الآنيّة، مُتفاعلة مع نشاط المخيلة الخلاق؛ أي بالنظر إلى دلالة الإيحاء بوصفها مُحصّلة التّفاعل الجدليّ القائم بين عناصر الصّراع والتوتر الوجوديّ من جهة، والمخيلة من جهة ثانية. ذلك لأنّ الهجرة - الانزياح بما هي فعلٌ ونتيجةٌ في آن معاً، فإنّها تتولّد من خلال التّأثير المُتبادل بين آليات الصّراع الجدليّ - الوجوديّ، والمخيلة التي تُمارسُ دوراً جوهرياً في تحريض عناصر ذلك الصّراع، وفي تشكيلها وبسطها، في الوقت الذي تحفّز تلك العناصر من جانبها نشاط المخيلة، من حيث إنّ تحوّلاً وجوديّاً، أو تحولات ما (انزياحات) تتجمّع عن ذلك، فيُضمرُ بهذا المنحى تمويه العالم السّابق في تمويه عالم القصيدة الجديد المُكشّف ضمن تكوينه الخاصّ.

وهكذا يُمثّل نشاط المخيلة وفق تأويلنا هذا عاملاً حاسماً في خلق العالم الماهويّ المُنفّتح بما هو تمفصل^(*) جدليّ لفعل الهجرة بين العالم الوقائعيّ والعالم المُتخيّل، من حيث إنّ

(1) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 131.

(2) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 127.

(*) يعودُ مُصطلح (التّمفصل Articulation) الشّائع الاستخدام في النّقد العربيّ الحديث إلى مُبدع اللّسانيّات الحديثة دوسوسير الذي رأى أنّ التّمفصل يعني أنّ نُجزئ اللّغة إلى مقاطع أو وحدات دالّة. غير أنّ هذا المُصطلح لم يأخذ بُعدَه العلميّ إلّا على يد عالم اللّسانيّات الفرنسيّ أندريه مارتيني A. MARTINET الذي وَجَد أنّ وحدات اللّغة تتفصلُ تمفصلين اثنين، هُما:

1- وحدات لها شكل صوتي ودلالة.

فعاليتها تكونُ بناءً على هذا الفهم جزءاً لا يتجزأً من الفعالية الوجودية للآنية بما هي وحدة وجود وانبساط في العالم، لا يمكن أن تُقسَم، كما سبق أن أشرنا، إلى عناصر وتجريدات من فكر ووجدان وإرادة وفعل وتخيل. وهو الأمر الذي نستطيع تأسيسه انطلاقاً من تأويلنا لفهم جادامر للعلاقة بين الفن والعالم من خلال المعرفة الحدسية، إذ يرى أن الفن بما هو تلاعبٌ حرٌّ بالخيال، يميلُ نحو المعرفة لكونه ينهض على الرؤية الحدسية للعالم؛ أي بوصفه معرفةً حدسية قائمة في مواجهة المعرفة العلمية من خلال إخضاع الوجود في العالم للحدس، ومن ثمَّ فإنَّ الفنَّ يتخذ العيانية نقطة بداية من حيث إننا نتقي بناءً على هذا الفهم التقابل في نظرية المعرفة بين الحدس والذهن⁽¹⁾. هذا من ناحية أولى، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّ هذا التّأويل يُفضي بنا إلى تحاشي مسألة إلحاق الوجود في العالم بالتخيّل كما تفعل بعض التيارات الأدبية أو النقدية. وبالمقابل فإننا نتجاوز كذلك قضية اختزال أو تهميش التخيّل لمصلحة الوجود.

وعلى هذا النحو، تتولّد حركيّة (الهجرة - الانزياح) بوصفها في تأويلنا فعلاً يتمفصلُ جدلياً بين العالم العياني - المعيش، والعالم المتخيّل - الممكن، على حاملٍ حدسيٍّ بما هو

2- وحدات متميزة لها شكل صوتي، لكن ليس لها دلالة في حدّ ذاتها.

=وبناءً على ذلك، فقد ظهرَ مصطلح (التمفصل المزدوج) الذي يُشير إلى وجود مُستويين بنائين مُجردين لتحديد الشيفرة السيميائية، الأوّل منهما يعني أنّ الوحدات الصغرى في اللغة إشارات ذات معنى مُكتمل؛ أي إنّ كلّ واحدة منها تتألف من دال ومدلول. أمّا المُستوى الثاني للتمفصل فيدلّ على وحدات وظيفية لا تحمل معنىً في ذاتها؛ إذ إنّها تحتاج إلى المُستوى الأوّل من التّمفصل كي تُكوّن إشارات ذات معنى. وفي السياق ذاته، تمّ تعيين مفهوم آخر هو (التمفصل المُفرد) الذي تملك فيه الشيفرات المُستوى الأوّل السابق وحده، أو المُستوى الثاني وحده، مثل إشارات السير التي هي عناصر ذات معنى (مُستوى التّمفصل الأوّل) لا يُمكنُ تفكيكها إلى عناصر لا تحمل معنىً (مُستوى التّمفصل الثاني). إضافةً إلى وجود شيفرات سيميائية هي فقط تمفصلُ ثانٍ؛ أي إنّ لها معاني مُحدّدة من دون أن تكون هذه المعاني ناجمةً عن العناصر التي تُؤلّفها، وهي في الوقت ذاته لا تنقسم إلى أشكال أساسية. يُنظر: دانيال تشاندلر: أسس السيميائية، ترجمة: د. طلال وهبة (بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، تشرين الأوّل 2008) 441 - 442.

غير أنّ ما يعنينا في هذا البحث، يرتبطُ بكوننا قد وجدنا في هذا المصطلح القدرة الدلالية التي تساعدنا في بناء تأويلٍ جدليٍّ - أنطولوجيٍّ للانزياح بنقل هذا المصطلح من سياقه المعرفي المذكور، ومن ثمَّ تحميله دلالاتٍ مفهوميةً جديدةً تسعى إلى تفسير الشعر بصورة تتجاوز من خلالها ميثافيزيقا الحضور، وما يتصل بها من منهجياتٍ منطقيّة - علمية ذات أصولٍ لسانية. هذا من جانب، وأمّا من الجانب الآخر، فإنَّ هذا المصطلح سيكون الحامل الأساسي لما دعواناه في بحثنا (حركية التّمفصل)، بوصفها الآلية التي تختزل تفسيرنا النظريّ لعملية خلق الشعر من جهة، وتمثّل من جهة ثانية الكيفية الإجرائية التي سنتهض عليها مقارباتنا التطبيقية في عوالم المُعلقات كما سنجد.

(1) يُنظر: هانز - جيورج جادامر: تجلّي الجميل ومقالات أخرى، 315-316.

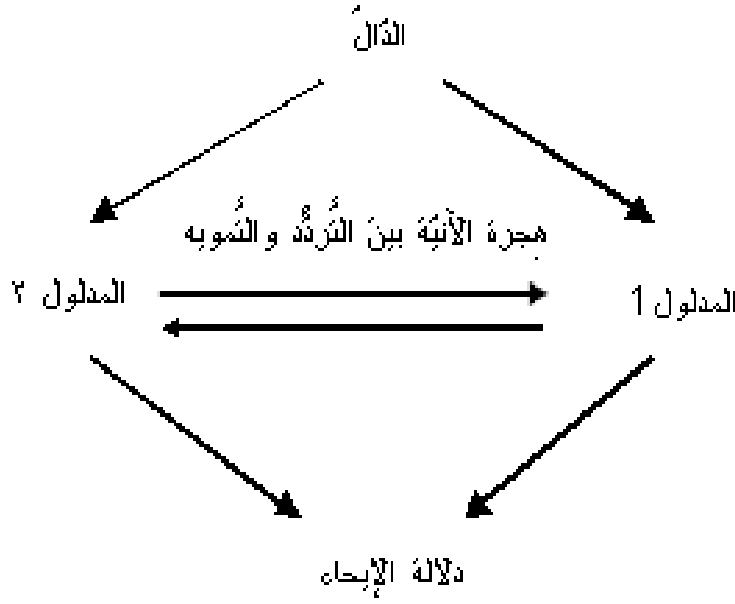
قصديّة وجود بصريّ يفتح بين العالمين. وبهذا الفهم لا تعود الصّورة الشعريّة نسخة مُشوّهة للواقع، كما لا تعود علاقة مجازيّة أو تماثليّة بين المحسوس والمعقول. كذلك فإنّها ليست تخصيصاً تجريبياً لرسم خياليّ أنتجتّه ذاتيّة استعلائيّة، أو تجاوزاً للواقع نحو أبعاد أبعدّها العقل ليكون الشعر بهذا المنحى خيالاً خالصاً. لكنّ جوهر الصّورة بالعودة إلى هيدجر هو في كونها تجعلنا نرى شيئاً ما: إنّها تُرينا العالم اليوميّ، غير أنّها تُرينا إيّاه غريباً، فهي تُرينا لُغز الحُضور في قلب المرئيّ الأشدّ بساطة والأكثر وضوحاً. أو إنّها بالأحرى تُخفي في صورة المألوف ما يتخلّص من العالم الاعتياديّ، إنّها التّضمينات اللامرئيّة للغريب في مظهر المألوف⁽¹⁾.

وهكذا، فإنّنا نكون قد أولّنا المدلول الأوّل بناءً على الآنيّة بما هي المنطق البصريّ المُبسّط في التّجربة المعيشة في العالم، والتي ستهاجر مُتردّدة في اختياراتها المُموّهة إلى عالم القصيدة، في حين أنّنا أولّنا المدلول الثّاني بناءً على كميّات الوجود المُثبّته ماهويّاً بما هي تمويه مُتفاعل مع المُخيّلة.

وإذا كانت هذه المسألة تعني أنّ فعل الهجرة - الانزياح تمفصّل جدليّ بين هذين المدلولين (الوقائعيّ والمُتخيّل، فإنّ المنطق البصريّ الخاصّ بالآنيّة - الشاعر المُهاجر يكون بهذا المعنى التباساً مُموّهاً ومُموّهاً في آنٍ معاً؛ فهو مُموّه بما هو من شأن الآنيّة الموجودة في العالم المجازيّ مُتباعده بين التّحجّب واللاتّحجّب، وهو مُموّه بما هو منطق الآنيّة المتردّدة في اختيارات هجرتها بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ. الأمر الذي يفتح باب تأويل الكميّات الوجوديّة البصريّة التي تُثبّت ماهويّاً في عالم القصيدة بوصفه عالم المجاز الأكثر تكميلاً مجازياً من العالم الوقائعيّ المعيش؛ أي من مجاز العالم.

وبناءً على ما سبق، يُمكننا أن نعدّل مُخطّط كوهن السابق، ليُصبح في تأويلنا الجدليّ- الأنطولوجيّ للانزياح على الشكل الآتي:

(1) يُنظر: ميشيل هار: هيدجر والشعر - الشاعر لا يأتي بالخلّاص، من كتاب "مناهاة - نصوص وحوارات في الفلسفة"، ترجمة: حسونة المصباحي، مراجعة: د. قدامة الملاح (تونس: دار المعرفة للنشر، ط2005) 26.



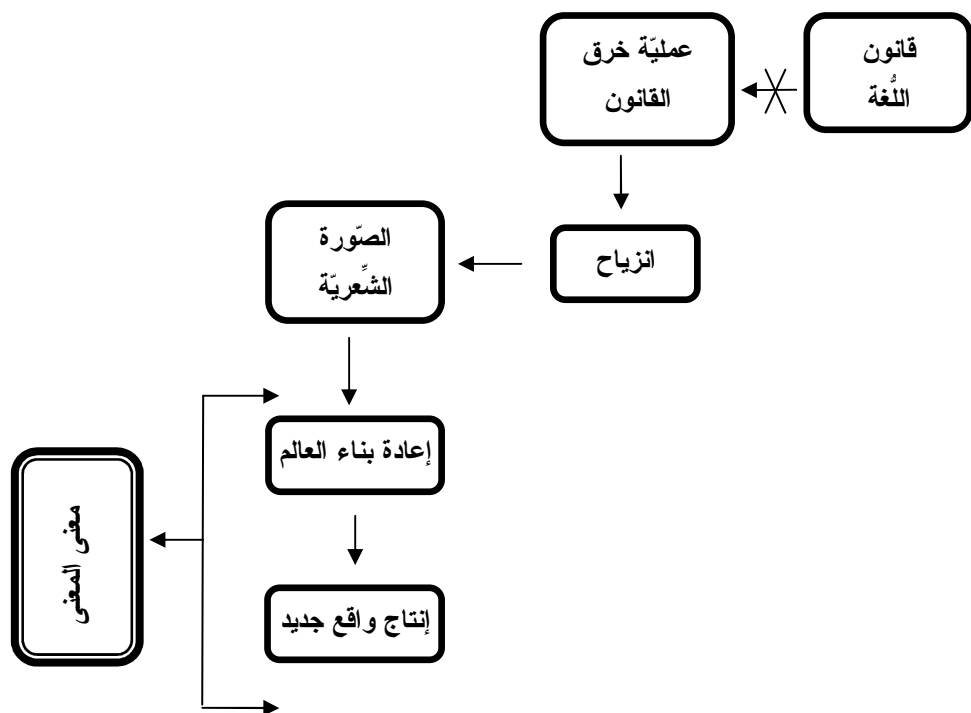
الشكل (2)

وهذا المخطط التوضيحي يختزل محاولتنا الهادفة إلى كسر التراتبية الثنائية ل (المدلول 1 -المدلول 2) ذات الأصول اللسانية - الميتافيزيقية، التي تُفسر الانزياح بوصفه عملية خرق لنظام اللغة المطابق أولاً، لينتج عن هذه العملية خلق عالم جديد بوصفه عالم معنى المعنى ثانياً. وهي الآلية التي لم ينحصر تأثيرها على كوهن وحده، لكنها تحكمت بالمنهجيات البنيوية عامةً. ولنا في نظرة د. كمال أبو ديب التراتبية - الحديثة للشعرية مثلاً آخر على ذلك؛ إذ يفسرها بوصفها (فجوة: مسافة توتر)⁽¹⁾، تنجم عن الانتقال الحاد بين كونين⁽²⁾. في حين أن تأويلنا للانزياح بما هو تمفصل جدلي بين عالمين يسمح لنا بأن نفهمه بوصفه (فجوة التباس). من حيث إننا نتجاوز بذلك الفهم السببي المنطقي الذي يمثله الشكل الآتي⁽³⁾ الشهير:

(¹) يُنظر: كمال أبو ديب: في الشعرية (بيروت- لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1 ، 1987) 20 - 21.

(²) يُنظر: المرجع نفسه، 26 - 28.

(³) يُنظر: د. خالد سليكي: من النقد المعياري إلى التحليل اللساني، 398.



الشكل (3)

ولعلّ الخلّ القائم في هذا الشكل التمثيلي يكمن في الفهم التراتبيّ للانزياح الذي يبدأ أولاً بإعادة رسم الخريطة السيميوطيقية للغة، لينجم عن ذلك ثانياً إعادة رسم للخريطة السيميوطيقية للأشياء، من حيث إنّ ذلك يبني عالماً جديداً يلفت انتباهنا إلى طرق وجود مختلفة⁽¹⁾. في حين أنّ تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح يُقارب تحوُّلات اللغة من ناحية الوجود في العالم؛ أو بمعنى أدقّ ينظر إلى كون أيّة تحوُّلات في أساليب وجود الآنية وعلائقها ومواقفها، بوصفها أولاً موجودة على التّباعد والاختلاف في عالم لغويّ - عيانيّ، ومن ثمّ بوصفها تتردّد في اختيارات هجرتها من العالم إلى القصيدة، بما هي هجرة مُتمفصلة جدلياً بين الوقائعيّ والمُنخيل، وبوصفها أخيراً تُنبتُ ماهويّاً نمطاً من الأساليب والكيفيات الوجودية التي تفاعلت مع المُخيّلة، وموهّت في مُنفتح عالم القصيدة اللغويّ، سنتعكس تلك التحوُّلات بطبيعة الحال على بنية اللغة ذاتها، ما دمنا نرى أنّ "الكاشف... يعكس العلاقة بين الأشياء واللغة، كما يفهمها الفهم العادي، فلا تعود اللغة هي مَنفذها إلى الأشياء، بل

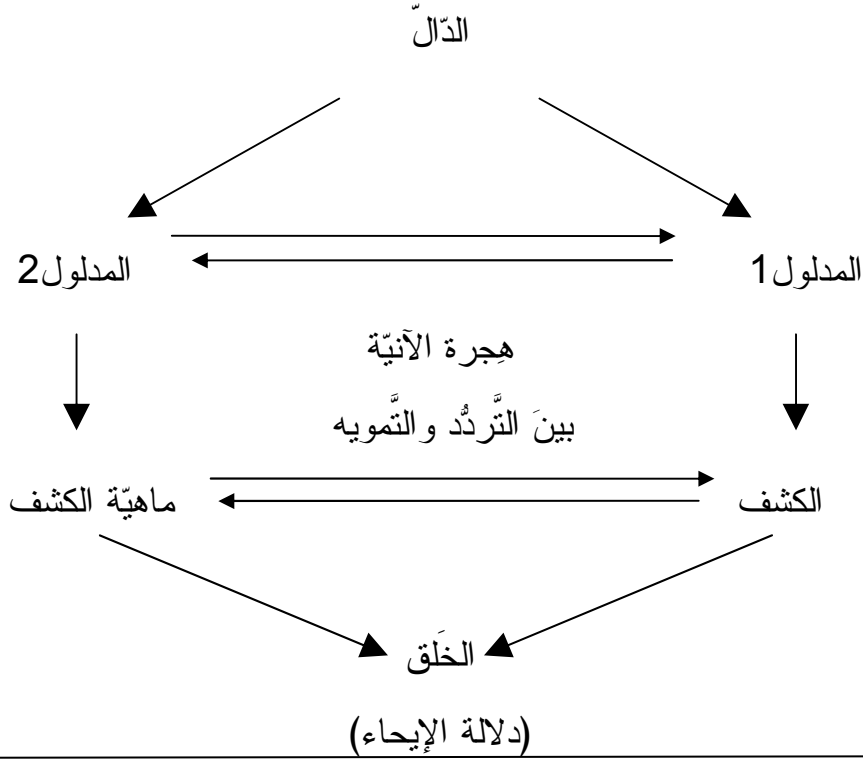
(1) يُنظر: عادل ضاهر: الشعروالوجود، 107-108.

تُصبح الأشياء هي منفذها إلى اللغة⁽¹⁾. غير أنه من الجوهرية ألا يفهم تأويلنا هذا بأنه قلبٌ للتراتبية السابقة في تفسير الكيفية التي يتحقق من خلالها الانزياح، فيقال خطأً إنَّ التَّغْيِيرَ اللُّغَوِيَّ هو نتيجة سببية للتَّغْيِيرَاتِ الوجودية، ما دمنا نعتقد أنَّ الوجود أصلاً ليس خارج بيت اللغة، وما دامت فعالية الآنية (الموجود البشري في العالم) في نظرنا هي فعالية لغوية - عيانية يبسطها المنطق البصري الخاص بها. لكنَّ تمييزنا السابق هو في نهاية الأمر تمييز نظري يهدف في عمقه إلى تجاوز الموقف المنطقي التجريدي الذي يفصل الفعالية اللغوية في حدوثها الشعري - الفني، عن الفعالية الوجودية؛ وهو أيضاً تأكيدٌ يرى أنَّ حدوث الانزياح ما هو إلا حدوثٌ للتحوُّل في فعالية اللغة بما هي فعالية وجودية للآنية - الشاعر المهاجر بوصفها مقام الانفتاح والتباعد والاختلاف. وهذه الرؤية ترمي من زاوية أخرى إلى تجاوز الفهم التراتبي السابق للانزياح من حيث إنه كان يعكس في جانب منه الفصل النظري القائم بين فعلي الكشف والخلق، والذي يذهب إلى القول إنَّ "الخالق يخلق عن طريق اللغة، بينما الكاشف يتجاوز... اللغة"⁽²⁾. وهو تفسيرٌ يسقطنا في فخ النظر الشكليَّة للغة والشعر، بوصفها نظرة تجرّد مسألة الخلق ميتافيزيقياً، من حيث إنها تختزلها ضمن فكرة خرق قوانين اللغة الاعتيادية، وهو الفهم الذي يعزل اللغة عن الوجود من ناحية أولى، وأما من ناحية ثانية فيودي بجوهر الهجرة - الانزياح، من حيث إننا في تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي الفصل السابق بين الكشف والخلق بما يُمثله في عمقه من سقوطٍ جديد في التراتبية الثنائِيَّة بما هي تراتبية حدية بين المدلولين. ومن ثمَّ، فإننا نفهم فعل الخلق بناءً على ذلك بوصفه خلقَ عالمٍ لغويٍّ مُختلفٍ يتمفصل جدلياً بين المدلول الأوَّل بما هو زمانية الآنية المنظور إليها من خلال المنطق البصري الخاص بها، والمُنْبَسِطَة في العالم المعيش (مجاز العالم)، والتي ستهاجر مُتردِّدةً في اختياراتها المُمَوَّهة والمُمَوَّهة إلى عالم القصيدة المُنفَتِح (عالم المجاز)، والمدلول الثاني بوصفه كميَّات الوجود المُنبَتَّة ماهوياً بما هي تمويه مُتفاعِل مع المُخَيَّلَة. ومن خلال هذا التَّمفِصَل تتعيَّنُ العلاقة في تأويلنا بين الكشف والخلق؛ أي من خلال العلاقة الجدلية القائمة بين كشف الوجود اللغوي في العالم الوقائعي السابق، وماهيَّة كشف الوجود في العالم المُتخيَّل الجديد. من حيث إنَّ الخلق بما هو فعل الانزياح، فإنَّه يتماهى مع دلالة الإحياء بما هي نتيجة للانزياح، لِيتمفصلا جدلياً في عالم القصيدة بوصفها وحدة الانفتاح المُنبَسِطَة بين العالمين (الوقائعي والمُتخيَّل)؛ أي بما هي عالمٌ جديد، أو فجوة

(1) المرجع نفسه، 282.

(2) المرجع نفسه، 282.

التباس تقوم على المُباعِدة والاختلاف والتكثيف المجازي. وهذا الأمر يُوضِّح الشَّكل التَّمثيلي الآتي:



الشَّكل (4)

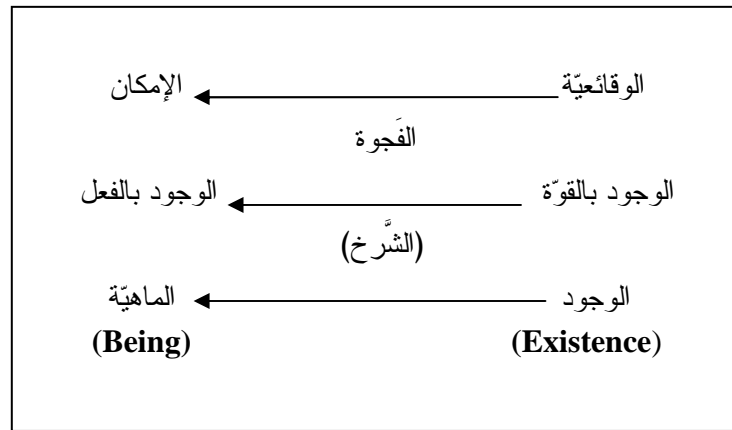
وبهذه الصّورة يغدو من الواضح لنا أنّ تمفصّل (الهجرة - الانزياح) بوصفه فعلاً ونتيجةً في آنٍ معاً ، يعني أنّ عالم القصيِّدة الماهويّ المُنفَتِح يُحيل على ذاته المُنتوية على مرجعيتين؛ أي بما هو عالمٌ يُحيل على عالمين هُما: العالم الوقائيّ السَّابق ، والعالم المُتخيل الجديد. غير أنّ هذا التَّمفصّل وفَّق تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح لا ينتهي عند هذا الحدّ، إنّما هو فهمٌ يرتبطُ بكون وجود الإنسان في العالم وجوداً بالقوّة، لا بالفعل بحسب يسبرز^(*) K. Jaspers، بمعنى أنّه ينبغي للإنسان ألاّ يقول إنّني موجود، بل إنّني موجود مُمكن، من حيث أنّه لا يمتلك ذاته الآن، لكنّه سيصبح ذاته فيما بعد⁽¹⁾، ذلك لأنّه من

(*) (1883-1969): وُلِدَ بمدينة أولدنبرج الألمانيّة. واحدٌ من الفلاسفة الوجوديين الأغرر إنتاجاً. كان يرى أنّ الفلسفة هي رسالة الإنسان العُلّيا، بل هي الرّسالة الوحيدة في الوجود ، وأنّ الإنسان هو الحقيقة الأساسيّة التي نستطيع إدراكها في العالم، وذلك لتصافه بالحضور والقرب والامتلاء والحياة، وكونه ليس موجوداً مكتفياً بذاته أو مُغلَقاً عليها، بل هو إنسانٌ من حيث أنّه موجود في مواقف عينيّة واقعيّة في الحياة ؛ أي بما هو موجود على صِلَة بِالْعُلُوّ، وبما هو يتقدّم إلى ما هو غيره. يُنظَر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 633-635.

(1) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 94.

طبيعة وجوده في العالم أن يخرج من وجوده الحالي إلى وجود جديد ممكن، ومن ثم فإنه يظل في كل لحظة غير مكتمل، وغير قابل لأن يرى في شموله⁽¹⁾.

وجوهر هذا يكمن في أنه لا يستطيع أن ينجو مطلقاً من الصراع بين الوقائعية والإمكان⁽²⁾، لكونه يُقيم أصلاً في الفجوة (الشرخ)^(*) بين الوجود والماهية؛ أي بين الذات على ما هي عليه، والذات كما تُلقى بنفسها نحو المستقبل⁽³⁾. وهي المسألة التي يبيئها الشكل التوضيحي الآتي:



الشكل (5)

وانطلاقاً من ذلك ، فإننا نرى في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ لفعل الهجرة - الانزياح بوصفه تمفصلاً بين الوقائعيّ والمتخيّل، أن عالم القصيدية بما هو عالم ماهويّ تبلُّغ فيه (الآنيّة - الشاعر المهاجر) الوجود بالفعل، لكنّها لا تبلُّغ في الوقت ذاته الاكتمال. وبلُغة أكثر وضوحاً، فإننا في تأويلنا هذا نعيد تعيين عالم القصيدية المنفتح بصورة تحقّق ما يُمكن أن نصلّح على تسميته (إدامة الفجوة بالانزياح)؛ بمعنى أن التّمفصل الجدليّ للهجرة بما هو تفاعل متبادل التأثير بين كميّات الوجود (التّوتر الوجودي) والمُخيّلة ، فإنّه ينطوي في تفسيرنا على مستوى وجوديّ - جماليّ أعلى التباساً وزيفاناً وتمويهاً. من حيث إنّه يمكن أن نقول تأسيساً على ذلك إنّ هذا التّمفصل يتراكم جدلياً بين (الوقائعيّ - الماهويّ) بوصفه انبساط كميّات الوجود المثبّته ماهويّاً بما هي تمويه مُتفاعل مع المُخيّلة ، و(الماهويّ نحو المجهول) بوصفه إمكاناً أعلى لذلك التّثبيت. أو يُمكن القول بدقّة أكبر إنّ هذا التّمفصل

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 281.

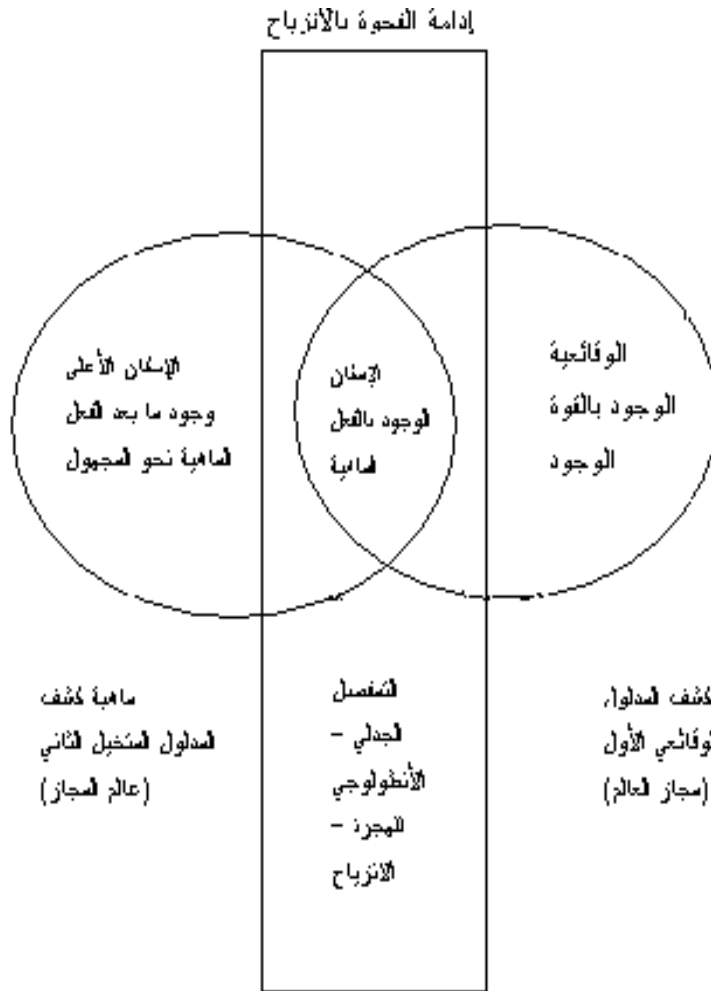
(2) يُنظر: المرجع نفسه، 278، 293.

(*) أي فجوة الوجود لدى هيدجر.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 293.

يتراكب جدلياً بين كشف المدلول الوقائعيّ الأول بما هو مؤوّل بناءً على الآنيّة بوصفها المنطق البصريّ المعيش، التي ستهاجر مُتردّدةً في اختياراتها المموّهة والمموّهة إلى عالم القصيدة (مجاز العالم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثّاني بما هو تأويلٌ لعالم المَجاز (الماهويّ - المُتخيّل) بوصفه انبساط التّثبيّت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

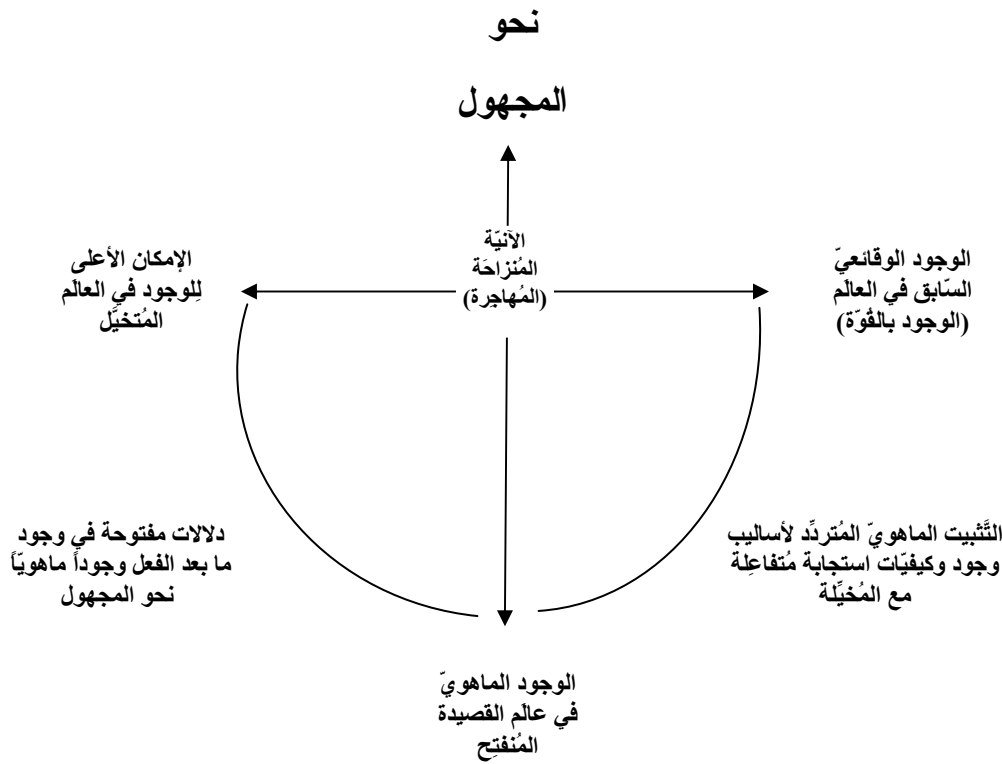
وإذا كُنّا سنُفصّلُ من زاويةٍ أُخرى في تأويلنا هذا للانزياح بوصفه إدامةً للفجوة؛ أي بما هو تمفصّلٌ جدليّ - أنطولوجيّ يفتّحه التّفاعلُ مع المُخيّلة نحو المجهول، وذلك في الفصلين النظريّين الآتيين، فإننا نستطيع أن نمثله هنا من خلال هذا الشكل التوضيحيّ:



الشكل (6)

وهكذا فإنه يُمكننا أيضاً بناءً على خطواتنا السابقة في تأويلنا الانزياح بوصفه حركة تمفصلٍ جدليٍّ بين كشف المدلول الوقائعيِّ الأوَّل، وماهيَّة كشف المدلول المُتخيَّل الثَّاني، أنْ نقتَرِحَ رسماً تصوُّرياً لِمَا ندعوهُ (المُسْتوى الأفقيِّ للانزياح):

التَّمفِصَلُ المَموَّه والمَموَّه للمنطق البَصْرِيِّ بَيْنَ الوجود اللُّغويِّ - المَجَازِيِّ السَّابِقِ فِي العَالَمِ والوجود المَاهويِّ - المُتخيَّلِ فِي عَالَمِ القَصِيْدَةِ الأكثرَ تَكثِيفاً مَجَازِيّاً بوصفه انبساط التَّثْبِيْتِ المَاهويِّ المُتفاعِلِ مع المُخيِّلة بِاتِّجَاهِ إمكانيَّته الأعلى قائِمةً فِي وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً



الشَّكْل (7)

ولأنَّ الانزياح قد أصبحَ وفقَ تأويلنا تمفصلاً يُديمُ الفجوة بينَ عالمينَ بما هيَ فجوة التباس؛ أي من حيث إنه يُقيم صلةً جدليَّةً متراكبةً بينَ العَالَمِ الوقائعيِّ السَّابِقِ، وعَالَمِ القَصِيْدَةِ المَاهويِّ المُنفتحِ، فإنَّ القولَ بِشكْلِ مُختزلٍ إنَّ تحقيقَ الوجودِ الخالقِ فِي اللُّغَةِ

الشعريّة بوصفه تجاوزاً يتجسّد من خلال عبور الوجود الوقائي^(*) العينيّ نحو الوجود الحيّ⁽¹⁾، قولٌ يحتاج تبعاً لتأسيسنا السابق إلى مزيدٍ من التدقيق والإيضاح . ولعلّ هذا يُمهّد الطريق أمامنا لاقتراح ما ندعوه (المستوى العموديّ للانزياح)؛ فالانزياح بوصفه حركة هجرة جدليّة تتمفصل أفقياً بين كشف المدلول الوقائيّ الأوّل (مجاز العالم)، وماهيّة كشف المدلول المتخيّل الثاني (عالم المجاز)، فإنّ هذه الهجرة هي في الوقت ذاته حركة تتمفصل جدليّ-عموديّ يخرق المستوى الأفقيّ ممثلاً الموقف الوجوديّ الدّخليّ لتلك الهجرة، وذلك بما هو صراع بين الوجود العيانيّ - اليوميّ (أي الزّمان العموميّ الزائف لأننا والهّم)، والوجود الحيّ - الحقيقيّ (أي زمان الوجود الأصليّ للأنيّة والهوّ)، الذي تسعى الأنيّة من خلاله إلى بلوغ كينونتها، وإدراك ماهيّتها الكشفيّة الكيانيّة.

وفي السّياق ذاته، يُمكن لنا أن نقول: إنّه إذا كان الانزياح في المناهج اللسانيّة عامّةً، وفي منهج كوهن بشكلٍ خاصّ، يُقارنُ اللّغة الشعريّة باللّغة الاعتياديّة في الدّرجة صفر، فإنّ تأويلنا الجدليّ- الأنطولوجيّ له، وإن كان يُميّز بين الوجود الزائف بما هو وجود غير شعريّ، والوجود الشعريّ الأصليّ (بالمعنى الماهويّ الواسع للشعر)، ينأى بنا عن فهم الهجرة بوصفها ثنائيّة تراتبيّة أو تقابليّة؛ أي بوصفها انتقالاً حدّياً من عالم زائف (وقائعيّ - عينيّ)، إلى عالم شعريّ (وجود حيّ ماهويّ). ذلك لأنّ الهجرة - الانزياح بوصفها في فهمنا فعلاً ونتيجةً في آنٍ معاً، هي من جهةٍ أولى تمثّل عالماً يتمفصلُ بين عالمين كما سبق أن بيّنا، وأمّا من جهةٍ ثانية، فإنّ طبيعتها الجوهرية المترابطة بين العالم المجازيّ السّابق، وعالم القصيدة الأكثر تكثيفاً مجازياً، تتجسّد في كون الأنيّة بما هي وحدة الانفتاح والمباعدة والاختلاف الأنطولوجيّة، تطوي في بنيتها الزمانيّة التي يموّها المنطق البصريّ الخاصّ بها، صيغ الوجود اليوميّ إلى جانب ضروب التّقوّم الكيانيّ؛ بمعنى أنّها تنزاح حاملةً معها تردّدُها في اختياراتها لمواقفها الوجوديّة المتفاعلة مع المخيلة، ومن ثمّ فإنّها تُنبئها ماهويّاً بصورة تتراكم فيها هجرتها الجدليّة - الأفقيّة بما هي التّمفصل القائم بين مرجعيتين (أي بين الوقائيّ والمتخيّل)، مع هجرتها الجدليّة - العموديّة بما هي الموقف أو الصّراع الدّخليّ المُخرق للهجرة الجدليّة الأفقيّة (أي بما هي مُتردّدة بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ)، وذلك في فعل انفتاح يُمكن لنا أن نصطّح على تسميته (الجدل التّراكميّ المُضاعف).

(*) استبدلنا في هذا السّياق مُصطلح (الواقع) كما أورده عبد العزيز بومسهولي بمُصطلح (الوجود الوقائيّ)، وهو الإجراء الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث انسجاماً مع توجّهاتنا النظريّة والتّطبيقية فيه.

(1) يُنظر: عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل، 105.

وهذا يقودنا إلى تثبيت مخططنا التمثيلي الافتراضي للمستوى الجدلي - العمودي للانزياح، من دون أن تعني المراحل المتضمنة فيه تراتبية حديثة على المستوى الإجرائي، لكونها مجرد تأويل نظري متصور للكيفيات التي تتم من خلالها التفاعلات والصراعات الجدلية العمودية التي تطويها الآنية في حركتها الأفقية المهاجرة، وهذا هو رسمنا للمستوى العمودي للانزياح)*:



(*) سنأتي على إيضاح بعض التراكيب والعناصر الاصطلاحية الجديدة الواردة في هذا المخطط في الفصلين النظريين الآتيين، وقد أشرنا أن نوردنا هنا لأسباب إجرائية تتعلق بخطة عملنا في هذا البحث.



وحدة الآنية الأنطولوجية

(بما هي مقام الانفتاح والمباعدة والاختلاف المترددة في أساليب وجودها بين الوجود
الزائف والوجود الحقيقي)

↓

هجرة الآنية المترددة بما هي منطق بصري مموه ومموه

(من الوجود في عالم لغوي - مجازي إلى تثبيت ماهوي لأساليب وجودية متفاعلة مع
المخيلة في عالم القصيدة الأكثر تكتيفاً مجازياً)



بينَ القولِ والقولة

(بينَ الكيفياتِ اليوميةِ والحُدوثِ الكُلِّيِّ للُّغة)

(التَّسميةُ الشعريَّةُ المُمَوِّهةُ والمُمَوِّهةُ بوصفها إنارةً وكشفاً بينَ التَّحجُّبِ واللاتَّحجُّبِ)



فتحَ عالمٍ جديدٍ

(تمفصلُ الهجرةِ بينَ الحركةِ الجدليَّةِ - الأفقيَّةِ والحركةِ الجدليَّةِ - العموديَّةِ)

(الجدلُ التَّراكميُّ المُضاعَفُ)



خَلَقَ المخلوقَ من قَبْلِ

(التمفصلُ الجدليُّ بينَ كشفِ المدلولِ الوقائعيِّ الأوَّلِ، بما هو العالمُ السَّابقِ

المَعيشِ، وماهيَّةِ كشفِ المدلولِ المُتخيَّلِ الثَّاني، بما هو انبساطُ التَّنْثيبتِ الماهويِّ المُتفاعلِ مع

المُخيَّلةِ باتِّجاهِ إمكاناتِهِ الأعلى قائمةً في وجودِ ما بعدَ الفعلِ وجوداً ماهويّاً نحو المجهولِ)

(8) الشَّكْلُ

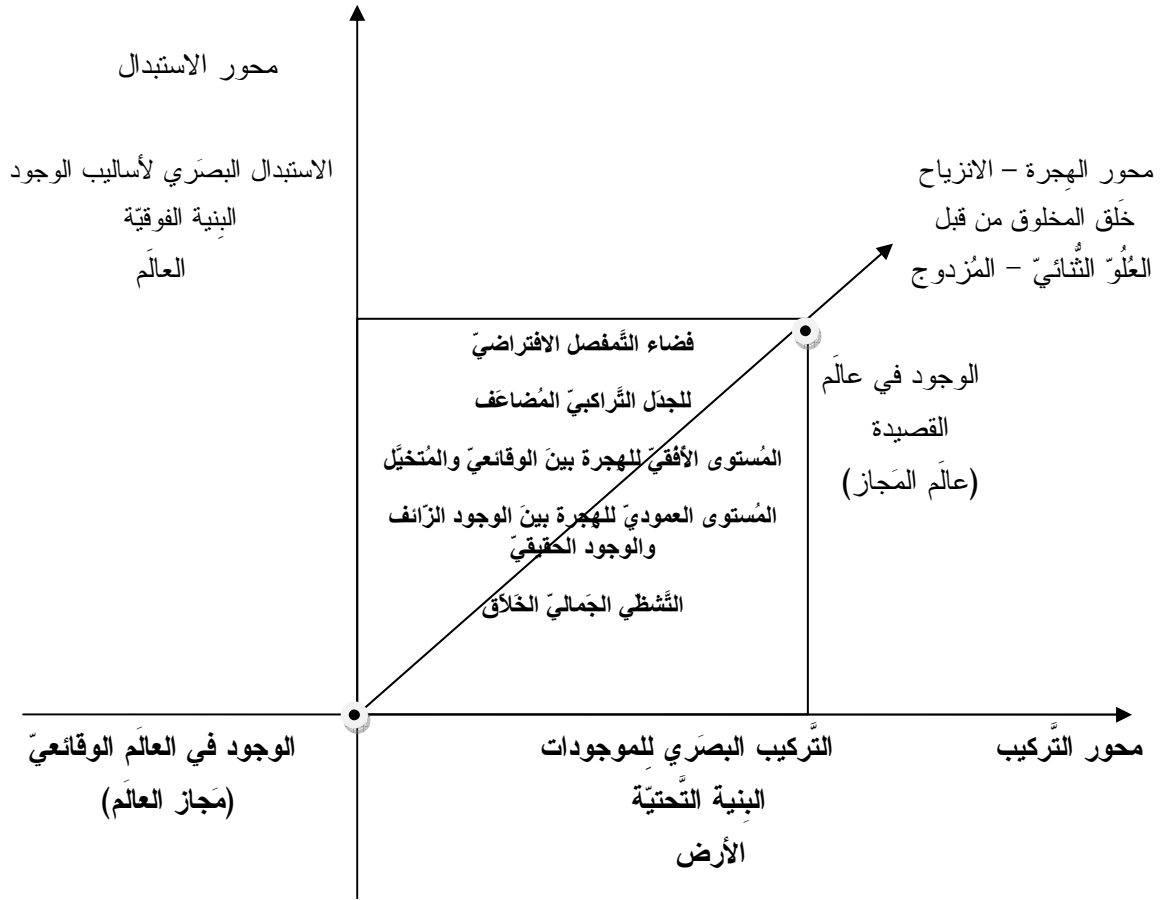
لكنَّ السُّؤالَ الجوهرِيَّ الذي سنستكملُ من خلاله المراحلَ السَّابقةَ في تأويلنا، يتعلَّقُ بالكيفيَّةِ أو الآليَّةِ التي يتحقَّقُ بواسطتها التَّراكمُ الجدليُّ المُضاعَفُ لِفعلِ (الهجرة - الانزياح) بينَ المُستوى الأفقيِّ والمُستوى العموديِّ؟

إنَّنا نعتقدُ في هذا الإطارِ أنَّ ذلكَ يتمُّ تبعاً للعلاقةِ المُعدَّدةِ التي ينهَضُ من خلالها محورا (التَّركيبِ والاستبدال)، من حيثِ إنَّ تلكَ العلاقةُ تُمثِّلُ الآليَّةَ الفعليَّةَ الحاملةَ لِفعلِ (الهجرة - الانزياح). لكن، ليسَ بالمعنى اللُّسانيِّ - الميتافيزيقيِّ الذي يرى كوهن من خلاله أنَّ "الانزياحَ التَّركيبيِّ لم يحصلِ إلَّا لأجلِ إثارةِ الانزياحِ الاستبداليِّ"⁽¹⁾، لأنَّ اعتمادَ توجُّهِ كهذا يعني في جوهره أنَّنا سَقَطْنَا من جديدٍ في قضيَّةِ الإحْضارِ الميتافيزيقيِّ الذي يفصلُ الفعاليَّةَ اللُّغويَّةَ عن الفعاليَّةِ الوجوديَّةِ. في حين أنَّ تأويلنا الجدليِّ - الأنطولوجيِّ للانزياحِ ينظُرُ أولاً

(1) يُنظَرُ: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 205.

إلى محور التركيب بوصفه محوراً لتركيب الموجودات بصرياً ، بما هو قائم أساساً على فعل الكشف الظاهراتي للوجود المتمفصل جدلياً بين الوقائي والمتخيّل. بينما ينظر تأويلنا إلى محور الاستبدال بوصفه محور الاستبدال البصري للكيفيات الوجودية المتفاعلة مع المخيلة ، بما هو قائم على الحدس الوجودي الذي تبسط من خلاله الأساليب الوجودية التي تستبطن الموقف الداخلي للهجرة بين الوجود العياني - اليومي ، والوجود الكشفي - الكياني. وعلى هذا النحو، تتركب العلاقة المعقدة بين المحورين (التركيب والاستبدال) مستويي الهجرة (الأفقي والعمودي) تركيباً بصرياً وفق الكيفية التي تتبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصري لأساليب الوجود (التوتر الوجودي)، المتفاعلة في ضوء جدل التأثير المتبادل مع المخيلة؛ من حيث إن هذا الجدل ينهض في الفضاء التراكمي المضاعف بما هو فضاء افتراضي يحرر شحنات التشظي الجمالي الخلاق الخاصة بالمنطق البصري الذي هو من شأن (الآنية - الشاعر المهاجر) ، وذلك في انفتاحه الماهوي نحو المجهول؛ أي بوصف ذلك المنطق ينطوي على مستوى وجودي - جمالي أعلى التباساً وزيفاناً وتمويهاً بين التحجب واللاتحجب. وهو الأمر الذي يوضحه الشكل التمثيلي الآتي (*):

(*) سنأتي أيضاً على إيضاح بعض التراكمات والعناصر الاصطلاحية الجديدة الواردة في هذا المخطط في الفصلين النظريين الآتيين.



الشكل (9)

وتلخيصاً لكلّ ما سبق، فإننا نكون قد انتقلنا مع هيدجر من فهم المنطق بناءً على المطابقة الميتافيزيقية التي تحضر الوجود لتخصّيعه، إلى فهمه بناءً على قدرته البصرية على تمويه التجارب المعيشة، وأساليب الوجود المختارة للآنية التي يرتبط بها، بما هي موجود بشريّ في عالم لغويّ، الأمر الذي يعني أننا انتقلنا من عقل مركزه الذات إلى عقل مركزه اللغة بوصفها بيت الوجود، وهو ما يمثّل المنعرج اللغويّ الذي استندنا إليه في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح، مُنطلقين أولاً من وحدة اللغة والآنية والحوار بما هو كلام كيانيّ متأصلّ في بنية الفهم الذي هو ذاته كلام الآنية التّفسييريّ عن نفسها في كلّ مرّة. وهي مسألة تنتقل الفهم من الدلالة الصوتية - السّمعية إلى الدلالة البصرية - الزمانيّة التي تختبر الحقيقة وفق التجربة العيانية المعيشة والرؤية الحدسية للوجود؛ وذلك من خلال تأويل الآنية بوصفها

مشروع الوجود هناك ذاته، أي بوصفها مقام الاختلاف والانفتاح الأنطولوجي المتواشج مع الوجود، ليس بما هو وعي أو إدراك، لكن بما هو أساليب مكوّنة لها.

وهذا يعني أنّ أيّ عملية فهم للانزياح الشعري ستأسس على مُحاوَرَة الدلالة البصريّة المعيشة، بما هي قصديّة وجوديّة تتشغل بالمنطق العيانيّ الذي هو من شأن (الآنيّة - الشاعر المهاجر) الخاصّة به، ذلك بماهي آنيّة فاهمة بوصفها فعاليّة استجابة لنداء الوجود على نمط الإمكانية في كلّ مرّة من مرّات الاستجابة المُباعدة والمُختلفة. من حيث إنّنا نكون بهذا الشكل قد قمنا بعملية إسقاط نظريّ وإجرائيّ لفعاليّة الآنيّة على القصيدة بما هي انفتاح عالم ماهويّ يحفظ ماهية الشّعْر بمعناه الواسع من خلال اللُغة، من حيث إنّ القصيدة تُؤسّس بهذا المعنى الوجود بطريقتها التي لم تكن من قبل هكذا، ولن تكون هكذا من بعد. ومن ثمّ، فإنّ الشّعْر بهذا الفهم لا يكون محاكاة للعالم الوقائعيّ، إنّما هو إشارة إليه متضمّنة في العالم الماهويّ الجديد؛ بمعنى أنّ العالم الوقائعيّ السّابق بوصفه وجوداً مجازياً مقنّعا، فإنّه قد تحوّل واكتنّف في عالم القصيدة الأكثر تكثيفاً مجازياً. ولا سيما أنّ الشّاعر المهاجر هو الأقدر على خوض تجربة ماهوية مع اللُغة بتركه، وفق اعتقاد هيدجر، الموجودات تُوجد كما هي في مُنفَتَح القصيدة الكاشف بوصفه في فهمنا إحالة إلى ذاته بما هو فجوة التباس تتضمّن مرجعيّتين؛ أي بما هو عالم يُحيل على عالمين، هُما: العالم الوقائعيّ السّابق، والعالم المُتخيّل الجديد.

وانطلاقاً من ذلك، جاء تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح ليكسر التراتبية الحديّة- المنطقيّة (الميتافيزيقية) التي أقامها كوهن بين المدلول الأوّل (دلالة المُطابِقة)، والمدلول الثّاني (دلالة الإيحاء)، وذلك بتأويلنا للمدلول الأوّل بناءً على الآنيّة بما هي المنطق البصريّ المعيش، والتي سنهاجر مُتردّدة في اختياراتها المُموّهة والمُموّهة في أنّ معاً، إلى عالم القصيدة، في حين أنّنا أوّلنا المدلول الثّاني بناءً على كميّات الوجود المُتنبّئة ماهويّاً بما هي تمويه مُتفاعل مع المُخيّلة. وعلى هذا النحو تغدو دلالة الإيحاء بما هي نتيجة لفعل الانزياح مُتماهية مع الخلق بما هو فعل الانزياح، من حيث إنّنا نُؤوّل (الهجرة - الانزياح) بهذا المعنى بوصفها تمفصلاً جدليّاً يترآكبُ بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، بما هو المعيش في العالم السّابق، وماهية كشف المدلول المُتخيّل الثّاني (عالم المَجاز)، بما هو انبساط التّنبّيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

واستكمالاً لهذه التوجُّهات، فإننا قد أولنا انزياح (الآنيّة - الشاعر المهاجر) بما هو تمفصلٌ يديم الفجوة بين عالمين، تأسيساً على حركتين جدليتين دعونا تراكبهما معاً (الجدل التراكبيّ المضاعف)، ذلك لأنّ المستوى العموديّ للهجرة بوصفه يُمثّل الموقف الوجوديّ الدّخليّ بما هو في جوهره صراعٌ بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ، يخترقُ المستوى الأفقيّ للهجرة بوصفه تمفصلاً جدلياً بين الوقائعيّ والمتخيّل. من حيث إنّ التراكب بين هذين المستويين (الأفقيّ والعموديّ) يتحقّق تبعاً للعلاقة المُعدّدة التي يتصوّرُها تأويلنا قائمةً بين محور التركيب ومحور الاستبدال؛ بمعنى أنّ تلك العلاقة تُركّب مستويي الهجرة تركيباً بصرياً وفق الكيفيّة التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجوديّ)، المتفاعلة في ضوء جدل التأثير المتبادل مع المُخيّلة. الأمر الذي يحرّر شحنات التّشظّي الجماليّ الخلاق في الفضاء الافتراضيّ للجدل التراكبيّ المضاعف بما هو الفضاء الخاصّ بالمنطق البصريّ الذي هو من شأن (الآنيّة - الشاعر المهاجر)، وذلك في انفتاحه الماهويّ نحو المجهول؛ أي بوصفه ينطوي على مستوى وجوديّ - جماليّ أعلى التباساً وزيفاناً وتمويهاً بين التّحجّب واللاتّحجّب.

ولعلّ هذا التّأسيس يُشكّل مدخلاً واسعاً لتقصّي الانزياح مفهوماً وتطبيقاً في عوالم المُعلّقات المُنبسطة أمامنا. وهو الأمر الذي يُمكن لنا أن نبُلغهُ من خلال آليات التلقّي والفهم المُعتمِدة على تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للهجرة (الآنيّة - الشاعر المُنزاح) بما هي وحدة انفتاح ومُباعِدة واختلاف. من حيث إنّنا سنقرأ المُعلّقات بهذا المعنى بناءً على تمفصلها الجدليّ بين عالم الجزيرة العربيّة المعيش قبل الإسلام، وعالمها الماهويّ - المتخيّل مُفتِحاً نحو المجهول.

الفصل الثالث

الانزياح في عوالم المُعلّقات بوصفه هجرة

" التَّمفصلُ بينَ عالمِ الجزيرةِ العربيّةِ السّابقِ والعالمِ المُتخيّلِ الجديدِ "

تُمثّلُ هجرة (الآنيّة - الشّاعر) في عصر ما قبل الإسلام مثلاً نموذجياً من منظور تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيِّ لِفعلِ الانزياح؛ ذلكَ لأسبابٍ عديدةٍ جوهرها تلكَ العلاقةُ الوجوديّةُ - الجماليّةُ المُلتبسةُ بينَ العالمِ الشّعريِّ المُنفِثِ (عالمِ المَجاز)، وعالمِ الجزيرةِ العربيّةِ (مَجازِ العالمِ) المَعيشِ في تلكَ الحقبةِ التّاريخيّةِ. الأمرُ الذي يُجذّرُ الصّلةَ الجدليّةَ المُتراكيةَ أفقيّاً وعموديّاً بينَ العالمين، ولا سيما من خلالِ النّظرِ إلى شرحِ المُعلّقةِ المُنفِثَةِ هُنا بوصفه عالمًا يُحيلُ على عالمين، أي بوصفه مرجعيتين اكتنفتنا في إحالةٍ واحدةٍ، هُما العالمُ الوقائعيُّ السّابقُ، والعالمُ المُتخيّلُ بما هو انبساطُ التّثبیتِ الماهويِّ لأساليبِ الوجودِ المُتفاعلةِ مع المُخيّلةِ باتّجاهِ إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعلِ وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

ولعلّ هذا التّمفصلُ الجماليّ - الأنطولوجيِّ لِعالمِ المُعلّقةِ هُنا يحملُ جميعَ السّماتِ التي يتّصفُ بها العالمُ الوقائعيُّ؛ أي تأسيساً على تعريفِ العالمِ بأنّه ينطوي على كلّ ما هو موجود من أشياء، وعلى كلّ ما يُشكّلُ البيئَةَ البشريّةَ أو الميدانِ Setting الذي تُعاش فيه الحياةُ البشريّةُ⁽¹⁾. وهو الفهم الذي يُمكننا من إسقاطِ مصطلحِ الاهتمام⁽²⁾ Concern على عالمِ المُعلّقاتِ بوصفه مُصطلحاً يدلُّ على العلاقةِ المُعقّدةِ التي يُشيرُ إليها حرفُ الجرِّ (في) في عبارة (الوجود في العالمِ، إذ إنّها تشملُ بصفةٍ عامّةٍ الطُّرُق التي لا نهايةَ لها التي تصطدمُ بها مصالحُ الإنسانِ مع الموجوداتِ المُحيطةِ من حوله، مُتفاعلاً معها من خلالِ فعاليّاتِ الاهتمامِ الإيجابيّةِ أو السّلبيّةِ، ولا سيما تلكَ النّشاطاتِ المُتّصلةِ بتسخيرِ البيئَةِ المُحيطةِ لخدمته، من تعاملٍ واستخدامِ طعامٍ وشرابٍ وبناءِ وصناعةٍ وزراعةٍ وتثقلٍ وتدميرٍ وُعدوانٍ وإزالةِ عقباتٍ وغير ذلك من الأفعالِ التي لا تنفصلُ بحالٍ من الأحوالِ عن وجودِ الإنسانِ مع

(1) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 112.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 119.

الآخرين بوصفه عنصراً أساسياً من عناصر الوجود البشري في العالم اليومي الذي يقتضي دخول عدد غير محدود من الناس في علاقات وأعمال متشابكة ومتبادلة⁽¹⁾.

لكنّ الاتكاء على رؤية كهذه لا يعني مطلقاً أننا في المُعلّقات أمام نقل تسجيلي (فوتوغرافي) للعالم الوقائعي⁽²⁾، وإن كانت الظواهر في الفهم الأنطولوجي مؤسّسة على أرضية الوجود؛ أي إنها تُظهر نفسها في العمل الفني بوصفها ظواهر للوجود⁽³⁾. غير أنّ أساليب وجود الموجودات بما هي اختيارات مُتردّدة وكيفيات مُلتبسة زائغة يُموّها المنطق البصريّ الخاصّ بالآنيّة المهاجرة بوصفها وحدة الانفتاح والمباعدة والاختلاف، يعني أنّ تلك الأساليب لا تجيء دائماً إلى اللّغة بالكيفيّة ذاتها كما أشرنا سابقاً. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنّ حركة الهجرة الجدليّة المضاعفة تعني في تأويلنا التراكميّ للانزياح حدوث تحولات كفيّة - وجوديّة حادة التوتّر، ذلك من خلال الآليّة المُعدّدة التي تُحرّر وجود الآنيّة - الشّاعر المهاجر في فجوة وجودها الشّعريّ الخاصّ والجديد، من خلال تركيب المستويين الأفقيّ والعموديّ للهجرة - الانزياح تركيباً بصريّاً وفّق الكيفيّة التي تتبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتّر الوجودي)، المُتفاعلة مع المُخيّلة داخل فضاء الجدل التراكميّ المضاعف بوصفه فضاء افتراضياً يُولّد سُحنات التّشظّي الجماليّ الخلاق الخاصّة بالمنطق البصريّ الذي هو من شأن الآنيّة - الشّاعر المهاجر، ذلك في انفتاحها المُتمفصل بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل، وماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثاني.

وفي الإطار ذاته، يُمكننا أن نجد ما يُعمّق توجّهاتنا السّابقة التي تقول بالتراكب الجدليّ بين وجودين يفتحان في شرح المُعلّقة هنا من خلال ملاحظة بعض المُسلّمات التقليديّة الراسخة حول مكانة الشّعردى العرب، فهو علمهم الحاصل لهم بالفطرة والغريزة، من حيث إنّ امتلاك أي شعب لهاتين الصّفتين دليل على تفوّقه، وهو الأمر الذي اتّصف به العرب استناداً إلى شعرهم الموسوم بالبيان، الذي منلّ قوام الشّخصيّة العربيّة وجوهرها⁽⁴⁾. ذلك بما

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 151.

(2) يُنظر: د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنّقد الجديد (الكويت: سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية

يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 207، شوال 1416هـ - مارس/ آذار 1996م) 309.

(3) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 133.

(4) يُنظر: أدونيس: كلام البدايات (بيروت - لبنان: دار الآداب، ط1، 1989) 12.

هو في تأويلنا انفتاح مُتمفصل جدلياً بين الوقائعيّ والمُتخيّل من جانب، وبما هي (أي الشخصية العربيّة) شخصية كانت مُنغرسَة في عالمها بطبيعة الحال، ومن ثمّ فهي من جانب آخر شخصية الآنيّة - الشّاعر التي هاجرت وفق آليات تراكّب الجدل المُضاعف إلى عالم المُعلّقة هنا؛ مُفتّحة في هذه الهجرة وُجوداً قائماً على الإدراك الحَدسيّ للعالم، إدراكاً يُمكن تشبيهه بطريقة الطّفّل أو البدائيّ (*) من حيث إنهما يُلغيان الحدود العمليّة بين الأشياء والتقسيمات المنطقيّة بين العناصر⁽¹⁾، ومن حيث إنّ معرفة الشّاعر في ذلك العصر " هي جذرياً، معرفة شعريّة. والحقيقة عنده هي، تبعاً لذلك، شعريّة"⁽²⁾. ولا سيما إذا فهمنا الشعريّة فهماً ينظرُ إلى الوجود في العالم بوصفه وجوداً لغويّاً مُلتبساً وزائغاً بما هو وجود بصريّ مجازي، ومن ثمّ إذا فهمنا المُعلّقة بناءً على ذلك بوصفها عالماً جمالياً أكثر تكثيفاً مجازياً. إذ إنّها تُؤسّس الوجود بقدر ما ينطبق عليها القول إنّ " الماهيّة التعبيريّة للمعلّقات هي توظيف اللّغة في مضمار اختزان روح عصر ما قبل الإسلام (**)، وذلك من خلال ترويض هذه اللّغة وسوقها نحو التّفّتح على كفيّاتها واستطاعتها الجوهريّة"⁽³⁾؛ أي بوصفها بيتاً للوجود الخاصّ بهويّة ذلك العصر، ولكونها تمتلئ في الفهم الهيدجريّ أوليّة على الفاعلين من حيث إنّها تُحدّد هويّتهم، وتجلبهم إلى الحضور⁽⁴⁾. على أنّ نُؤوّل الحضور في هذا السّياق بتعيينه جوهرياً في صلب الآليات الماهويّة لهجرة الآنيّة - الشّاعر بما هي منطق بصريّ عاشت تجربتها على نمط الإمكانية، وهاجرت مُتردّدة في اختياراتها المموّهة والمموّهة معاً، التي تفاعلت مع المُخيّلة، وافتحت في وجود ما بعد الفعل بوصفه إمكاناً أعلى للماهيّة نحو المجهول. ليعني ذلك في تأويلنا أنّ الآنيّة - الشّاعر المهاجر قد وضعت نفسها

(*) نسوق هذا التشبيه هنا بناءً على أسس أنطولوجيّة، وليس على أسس نفسيّة؛ أي تبعاً للتّجربة الحَدسيّة - العيانيّة الخاصّة بفرد موجود في العالم، وليس تبعاً للفهم النَّفسيّ الذي يُنظر إلى إدراك كهذا بوصفه مجموعة سمات عامّة يشترك فيها جميع الأفراد.

(¹) يُنظر: د. جابر عصفور: غواية التّراث (الكويت: وزارة الإعلام - مجلّة العربيّ - سلسلة كتاب العربيّ، 62، ط1، 15 أكتوبر 2005) 75.

(²) أدونيس: كلام البدايات، 163.

(**) استبدلنا في هذا المقبوس مُصطلح (الجاهليّ) بمُصطلح (عصر ما قبل الإسلام)، وهو الإجراء الذي اتّبعناه في هذا البحث رفضاً لحكم القيمة الذي ينطوي عليه المصطلح الأوّل بصورة تناقض الشّروط المعرفيّة - التّوصيفيّة المُفترض أنّ يُسمّ به المُصطلح عامّة. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، تحفظاً على التّأطير القيميّ النّاجم عن إسقاط هذا المُصطلح على ذلك العصر.

(³) يوسف اليوسف: بحث في المعلّقات (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978) 92 - 93.

(⁴) د. سعيد توفيق: في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل، 31.

في حضور شيء مستمر، وتعرضت لما هو متغير (أي لما يجيء ويذهب)، فتمزقَ زمانها في حاضرٍ وماضٍ ومستقبل، ليُمكنَ بعدئذٍ الاتفاق على شيء دائم⁽¹⁾؛ هو في الاعتقاد الهيدجريّ الاتفاق على الوجود التاريخي في العالم^(*)(2). وهي مسألة يبلغها العمل الفني بوصفه انفتاح عالمٍ تاريخيٍّ تمَّ إحضارُهُ ماهويًّا، بتثبيت كميّات وجوديّة مختلفة من خلال آليات الهجرة - الانزياح، التي تحملُ معها إلى الشرخ الجديد (فجوة الوجود الجديد) زمنيّة الموجود البشريّ في العالم بوصفها وحدة تتألف لدى هيدجر من تاريخ أوليٍّ خاصّ بهذا الموجود الفرد، ومن تاريخ ثانويٍّ خاصّ بعالمه⁽³⁾؛ وهو الأمر الذي يُمكنُ وصفهُ بأنّه يُمثّلُ " ذلك الطابع المختلط للتاريخ، فهو من ناحية خلق بشريّ ينشأ من الحرّيّة والقرار، وهو من ناحية أخرى نتاج لظروفٍ مُحيطّة تُقدّمُ المواقف الوقائيّة التي ينبغي أن تتمَّ فيها القرارات البشريّة"⁽⁴⁾. وبناءً على هذا الفهم، فإنّه يُمكننا القول إنّ الفنَّ بوصفه هجرة جدليّة مضاعفة وفق تأويلنا الأنطولوجيِّ للانزياح، " يلعب دوراً تأسيسياً في التاريخ"⁽⁵⁾، ذلك بما لا ينفصل أصلاً عن ماهيّة اللغويّة، إذ إنّ الفنَّ بوصفه لغةً، هو بهذا المعنى تاريخ⁽⁶⁾. وهذا يُمكنُ تفسيره على نحوٍ أوضح بالقول إنّهُ حيثُ يكون هناك لغة، يكون هناك عالم، هو عالم التغيّر والعمل والقرارات والمشروعات وكلّ الكميّات الوجوديّة المتنوّعة، ومن ثمَّ فإنّه حيثُ يوجد عالم، يوجد تاريخ⁽⁷⁾. ويتجسّد هذا التاريخ في مفهومه الجماليّ - الأنطولوجيِّ أكثرَ ما يتجسّد يتجسّد في الشعر بمعناه الضيق؛ أي بوصفه عالماً لغويًّا يُكتفٍ مجازيّة الوجود اللغويّ في العالم بما هو وجود شعريّ بالمعنى الماهويّ الواسع للشعر. وهو الأمر الذي يُفضي بنا إلى فهم الشعر بوصفه " ركيزة التاريخ"⁽⁸⁾؛ أي بلغة هيدجر بوصفه " الأساس الذي يسند التاريخ"⁽⁹⁾. ومن هنا، فإنَّ إجراء هذه الرُؤية على شعر ما قبل الإسلام يعني أنّهُ يُمثّلُ الجوهر الوجوديِّ - الجماليّ الذي نهض عليه تاريخ العرب في تلك الحقبة، كما يعني أنّ تاريخيّة

(1) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدلرن وماهية الشعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 89.

(*) أي الاتفاق على كميّاتٍ كليّة لوجود تاريخيٍّ متحقّق في عالم العمل الفنيّ.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 89.

(3) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 329.

(4) المرجع نفسه، 320.

(5) هانز - جيورج جادامر: تجلّي الجميل ومقالات أخرى، 46، من مقدّمة المُحرّر.

(6) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 119.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدلرن وماهية الشعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 86.

(8) مارتن هيدجر: في الفلسفة والشعر، 25، من تصدير المُترجم - تعريف بفلسفة هيدجر.

(9) مارتن هيدجر: هلدلرن وماهية الشعر، من كتاب "مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 95.

قصائد ذلك العصر هي تاريخية جمالية - أنطولوجية، وذلك بما هي عوالم لغوية - فنية تُبنت ماهوياً في شروخ التباس جديدة (فجوات وجودية جديدة) ولدتها شحانات التشظي الجمالي الخلاق الناجمة عن توتر الكيفيات الوجودية الخاصة بفعل هجرة الشاعر، والتي حررت وجوده متفاعلة مع المخيلة، من حيث إن تلك العوالم المفتحة قد تمفصلت بناءً على تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي للانزياح بين العالم الوقائي السابق بوصفه العالم المعيش في الجزيرة العربية، والعالم المتخيل الجديد بما هو انبساط التثبيت الماهوي لأساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة باتجاه إمكاناتها الأعلى قائمة في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول.

واستكمالاً لما ذكرناه في السطور السابقة، فإننا نستطيع أن نعمق تفسيرنا الخاصّ بالبعد التاريخي لشعر ما قبل الإسلام بالقول إن ما يمنح الطابع الزماني - التاريخي للفن واللغة يتعلّق بكون فنّ كلّ شعب يكشف عن لغة ذلك الشعب في تفاعله مع عالمه⁽¹⁾؛ أي إنه يكشف عن تأسيس ذلك الشعب لوجوده بانتمائه إلى الوجود في مجموعته⁽²⁾، ذلك لأنّ " ما يحدث وما يتأرّخ بوصفه تاريخاً هو هذا الوجود الشاهد على الانتماء إلى الموجود بكليته"⁽³⁾. والكلام الشعري بما هو تأسيس ماهوي للكينونة عن طريق الكلام⁽⁴⁾، تأويل لصوت الشعب *Stimme des Volkes - Sound of People* على حدّ تعبير هلدزلن⁽⁵⁾. إذ إنّ صوت الشعب بما هو انتماؤه إلى الموجود في جملته قد يخفت أحياناً، فلا يستطيع أن يتحدث بنفسه عمّا هو أصيل، ليأتي الشعراء فيتولّون شرحه وتأويله⁽⁶⁾؛ وهو ما يتمّ " في كلّ مرة يحدث فيها الفنّ، بمعنى عندما تكون هناك بداية، يتلقّى التاريخ دفعة، فيبدأ... من جديد. والتاريخ لا يعني هنا تتابع أحداث ما في الزمن وإن كانت أحداثاً بالغة الأهمية. التاريخ هو خروج شعب ممّا تخلى عنه، ودخوله بهذا الخروج إلى ما تمّ إعطاؤه إيّاه"⁽⁷⁾.

ولعلنا نستطيع أن نقول في هذا الصدد إن تلك الدفعة الفنية - التاريخية المشار إليها قد تجسّدت بامتياز في معلقّات العرب، وهي المسألة الشبيهة تماماً بمثال هيدجر الأثير لديه عن

(1) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 119. و يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، 46، 129.

(2) يُنظر: د. صفاء عبد السلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 106.

(3) مارتن هيدجر: إنشاد المنادى، 57.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدزلن وماهية الشعر، من كتاب " مارتن هيدجر - في الفلسفة والشعر"، 93.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 102، 103.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 13.

(7) مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 151-152.

اليونان، عندما حدثَ ذلكَ لأول مرةٍ في الغرب، حيث " تمَّ وضع ما كان يعني الوجود مُستقبلاً في العمل الفنيّ بشكل نهائيّ " (1). فإذا كانت خبرة الوجود البشريّ بالوجود تتجلّى في أفضل حالاتها في الشعر، فإنّها قد تحقّقت لدى اليونان في شعر هوميروس. الأمر الذي يعني أنّ هذه الخبرة الشعريّة الأصيلّة بالوجود، بوصفها هنا خبرةً بعالم اليونان اللُّغويّ، قد تكشّفت من خلال حدوث الوجود هناك في شعر هوميروس؛ ولعلّ ذلك يُفسّر التّساؤلات المشروعة حول طبيعة العلاقة التي جعلت هوميروس المُفترَض أنّهُ شخص واحد يحتلّ بإبداعاته تلك المكانة العظيمة لدى شعب اليونان الذي هو جمع (2).

وبناءً على ذلك، فإنّه يُمكننا أن نصيف لغة المُعلّقات، مثلها مثل لغة هوميروس، بأنّها تلك اللُّغة التي يحدث فيها " ذلك القول، الذي يظهر فيه لشعب من الشعوب عالمه تاريخياً" (3)، من حيث إنّهُ " في مثل هذا القول تُصاغ سلفاً لشعب تاريخيّ مفاهيم جوهره؛ أي طريقة انتمائه إلى تاريخ العالم Welt Geschichte " (4). وهو الأمر الذي يتحقّق عندما يجيء ما يُقال مع اللُّغة، فيتبيّن الكائنُ الأشياء بترك مقال اللُّغة يتكلّم في الزّمان وفي التّاريخ (5)؛ أي بجلب الوجود ليظهر في مجال الانفتاح (6)، ذلك بوضع الكشف لنفسه في العمل الفنيّ في كلّ مرّة يظهر فيها عالم جديد جوهريّ يُقيم الموجودات عن طريق ثبوت الحقيقة الكاشفة في شكل (7) يُمثّل كميّات انبساط الوجود التي تمّ تشبيتها ماهويّاً في ذلك العمل الفنيّ. وهذا يعني في السّياق الذي نحنُ بصدده الكميّات الوجوديّة التي اختارتها الآنيّة - الشّاعر المُهاجر مُتردّدة في هجرتها إلى عالم المُعلّقة هنا بوصفها تفاعلاً جدليّاً تتبادل فيه آليّات الصّراع الوجوديّ التّأثير مع المُخيّلة، بصورة يلتبس معها العالم المجازيّ السّابق بما هو عالم مُكتنف في العالم الماهويّ - التّاريخيّ الجديد. وهذا يتعلّق أصلاً بطبيعة الانزياح ذاته، فعلاً ونتيجة؛ أي بوصفه وجوداً بصريّاً زائغاً مُموهاً ومموهاً في وحدة الانفتاح والمُباعدة والاختلاف. هذا من ناحيةٍ أولى، وأمّا من ناحيةٍ ثانية، فبسبب غنى وتعقيد عالم الجزيرة العربيّة الذي انغرست فيه تلك الآنيّة - الشّاعر المُهاجر، إذ إنّهُ لمن المُخلّ بالمنهج السّديد أن يُنظر نحوه

(1) المرجع نفسه، 151.

(2) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التّأويل، 42، 59.

(3) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 147.

(4) المرجع نفسه، 147.

(5) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 63.

(6) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التّأويل، 46.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 151.

نظرة واحدة تحكّم عليه حكماً مُطلقاً نهائياً، كأنّ توصفَ بيئة ما قبل الإسلام بأنّها بيئة بدّاءة وجاهالة فحسب⁽¹⁾. فالعرب في ذلك العصر "كانوا طبقات اجتماعيّة مُختلفة مُتباينة تُمثّل المجتمعات الإنسانيّة التي مرّت بها البشريّة في تاريخها الطويل"⁽²⁾.

وفي هذا المجال، تعمّق د. ناصر الدّين الأسد في مُناقشة تلك الاختلافات الاجتماعيّة⁽³⁾، حيث ذهب إلى الاعتقاد أنّه من الخطأ القول إنّهم كانوا أعراباً بدائيين لا همّ لهم إلا الغزو وانتجاع الكلاء، لأنّ مثل هذا الرأى قد يصدّق على بعض القبائل، أو على أقسام منها، ولا يصدّق على جميع القبائل التي استقرّت بعضها في الحواضر والقريّ مُستقرّاً ثابتاً. مع العلم أنّنا كثيراً ما نجد أنّ القبيلة ذاتها تحيا حياتين مُختلفتين، فيستقرّ قسمٌ منها في الحواضر، ويبقى قسمٌ آخر في البوادي. كذلك فإنّ نظام حياة وطُرق معيشة وطبقات سُكّان الحواضر لم تكن ذات لون واحد، وهو الأمر الذي يصدّق كذلك على سُكّان البوادي الذين كان يقطنُ بعضهم قريباً من القريّ والحواضر مُتصلين بسُكّانها، مُختلفين تماماً عن تلك القبائل الموغلة في الصّحراء. ولذلك فإنّ القول ببدايئة عرب ما قبل الإسلام قولٌ خاطئ، كما أنّ المُبالغة في الكلام عن مدى التّطور الحضاريّ الذي عرفوه يحتاج إلى مزيد من التّمعّن والتّدقيق.

وفي سياق مُتصل، يرى د. الأسد أنّ العرب في عصر ما قبل الإسلام كانوا يتوسّطون بين حضارتين⁽⁴⁾؛ هما: العربيّة القديمة والإسلاميّة الناشئة، إذ توضح النقوش المُكتشفة وجود وجود مجموعة من الحكومات والدول المُنظمة في الجزيرة العربيّة منذ أقدم العصور، وعرب ما قبل الإسلام كانوا يُدركون طرفاً من أخبار أسلافهم، ويعرفون أشياء عن هذه الحضارات التليدة التي ورثوا بعض بقاياها ورواسبها، والتي بدأت بوادر انحطاطها وانقراضها منذ ابتداء التّاريخ المسيحيّ، وهو يعود بشكلٍ أساسيٍّ إلى أسباب اقتصاديّة.

وإلى جانب هذا البُعد الحضاريّ، يبرز كذلك العنصر الدّينيّ الذي يمثّله انتشار اليهوديّة والمسيحيّة بين قبائل كاملة⁽⁵⁾، بالإضافة إلى ظهور أفكار وعقائد مُختلفة كالحنفاء المُوحّدين

(¹) يُنظر: د. ناصر الدّين الأسد: مصادر الشّعُر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة (القاهرة - مصر: دار المعارف، ط5، 1978) 10.

(²) المرجع نفسه، 9.

(³) المرجع نفسه، 5-10، 18.

(⁴) المرجع نفسه، 11-16 .

(⁵) المرجع نفسه، 7.

والصَّابئة والدَّهْرِيَّين والاتِّجاهات الوثنيَّة، وهو الأمر الذي يُشير إلى غنى البيئة الروحيَّة في ذلك العصر⁽¹⁾.

وقد عزَّرت وجود هذا الامتداد الحضاريِّ عواملٌ خارجيَّة تتمثَّل في اتِّصال عرب ما قبل الإسلام بِمُحيطهم المُتمدَّن والمُتمثَّل في الإمبراطوريَّات الكبرى في تلك الحقبة، وفي مُقدِّمتها إمبراطوريَّة الفرس، وإمبراطوريَّة الرومان الشريقيَّة (البيزنطيَّة)، إلى جانب الحضارة المصريَّة المُجاورة⁽²⁾. ولعلَّ اتِّصلاً كهذا كان يتمُّ إمَّا عن طريق القوافل التجاريَّة التي كانت تتخلَّل الجزيرة العربيَّة، أو عن طريق الأسواق والمواسم التي كان يؤمُّها التُّجَّار الفرس والهنود والمصريون والرومان. بالإضافة إلى وجود جاليات أجنبيَّة كبيرة كانت تقد على الجزيرة العربيَّة، وتقيم فيها لفترة، أو تتخذ منها موطناً دائماً، فيفتتح بعضهم دوراً للهو، ويُتاجر بعضهم الآخر، إلى جانب عمَل بعض منهم بالزراعة، ونهوض العديد منهم بدور دينيٍّ - تبشيريٍّ⁽³⁾. من دون أن نُغفل الاتِّجاه المُعاكس في التفاعل الحضاريِّ النَّاجم عن انتشار التُّجَّار العرب في أصقاع العالم المعروف في ذلك العصر، أو ترحال بعض العرب إمَّا طمعاً في عطاء الملوك، أو طلباً للعلم والمعرفة⁽⁴⁾.

وانطلاقاً ممَّا سبق، فإنَّ تعقُّد المستويات الوجوديَّة المُشار إليها بفعاليتها المُتنوِّعة والمُتداخلة قد خلق تفاعلاً في المُلكيَّة، وهو ما أنتج بمرور الوقت علاقات تبعيَّة بين القبائل من جهة، وضمن القبيلة أو العشيرة الواحدة من جهةٍ أُخرى⁽⁵⁾. حيثُ إنَّ مجتمع الجزيرة العربيَّة، البدويِّ منه والحضريِّ، كان مُقسماً إلى قبائل، وكلُّ قبيلة ضمتُّ عدداً من العشائر التي ضمتُّ بدورها عدداً من الأسر الكبيرة (البيوت)، من حيثُ إنَّ رابطة الدَّم قد حكمت علاقاتهم القائمة على الحماية من جانب⁽⁶⁾، ومن جانبٍ آخر فإنَّ القبائل الأغنى والأقوى أخذت تُفرض حمايتها على القبائل الأضعف والأفقر، أو كانت تُخضعها لسيطرتها غالباً

(1) يُنظر: د. عبد العزيز محمَّد شحادة: الزَّمن في الشَّعر الجاهليِّ (إربد - الأردن: مُؤسَّسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعيَّة، دار الكندي للنشر والتوزيع، 1995) 31. ويُنظر: بو علي ياسين: التَّالوث المُحرَّم - دراسة في الدِّين والجنس والصِّراع الطبقيِّ (بيروت - لبنان: دار الكنوز الأدبيَّة، ط7، 1999) 123 - 127.

(2) يُنظر: د. ناصر الدِّين الأسد: مصادر الشَّعر الجاهليِّ وقيمتها التاريخيَّة، 16. ويُنظر: بو علي ياسين: التَّالوث المُحرَّم، 128 - 130.

(3) يُنظر: د. ناصر الدِّين الأسد: مصادر الشَّعر الجاهليِّ، 16 - 18.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 17 - 18.

(5) يُنظر: بو علي ياسين: التَّالوث المُحرَّم، 120.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 118 - 119.

ضمن نمط من التحالفات الناشئة بين القبائل لرعاية المصالح المشتركة، إذ كانت القبيلة الأغنى والأقوى تتسلم القيادة في تحالف القبائل، والأمر ذاته كان يجري بين عشائر القبيلة الواحدة، وكذلك بين بيوت العشيرة الواحدة⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار، يُمكن تفسير الصورة السلبيّة التي رُسمت لعرب ما قبل الإسلام المرتبطة أساساً بنمط حياتهم القائم على الحرب والغزو، وهي كميّات كانت محكومة أصلاً بالأسباب الاقتصادية التي تحكمت فيها بيئة الجزيرة العربيّة القاسية، إذ انتشر المحل والجذب والجفاف؛ وهي المؤثرات التي حدّدت في أغلب الأحيان شكل وطبيعة العلاقات والتحالفات القبليّة في ذلك العصر⁽²⁾.

لقد ضاق جوف الصحراء العربيّة " عن أن يمدّ لِقْطَانِهَا من أسباب العيش غير ما كان يعيش عليه رَجُلُ الغابة الأوّل : يتكَبُّ قوسه ويُعلّق كِنَانته، أو يحْمِلُ رمحه وينقلد سيفه، ثمّ يضرب في الأرض باحثاً عن قُوته بين حيوان الصحراء. وقد يؤوب بصيدٍ سمين، وقد يكون هو الصيّد، أو قد يفوته ما أمّل، فلا يجد له بُدّاً من أن يجعل هدفةً أخاً له يفتك به ويُجرّده ممّا يحوز"⁽³⁾. وبهذا المنحى فرضت البيئة أساليب حياة قاسية، إذ طالما خرجت القبائل بحثاً عن مساقط الماء ومنايب الكلاء⁽⁴⁾، وهو الأمر الذي خلق باستمرار أنماطاً وكميّات وجوديّة جعلت "الإنسان في بلاد العرب يعيش حالة غير مُستقرّة مع المكان، فهو كثير النزوع إلى الترحال، ولكنه ترحال كان مفروضاً عليه إمّا بفعل جذب الطبيعة، وإمّا بفعل انهدام الحضارة، فالإنسان العربيّ كان... في صراع دائم ومُستمرّ مع الطبيعة"⁽⁵⁾.

وعلى هذا الأساس يُمكن القول ببناءً على فهمنا الأنطولوجي للإنسان بوصفه آنيّة؛ أي موجوداً بشريّاً في العالم: إنّ الحياة القاسية والمضطربة في عالم الجزيرة العربيّة قبل الإسلام قد تركت أثراً عميقاً في عقليّة^(*) الإنسان العربيّ في تلك الحقبة، وعلى ما تنطوي عليه تلك العقليّة من خصائص؛ فهو إنسانٌ خائفٌ قلقٌ وضعته البيئة والحروب وجهاً لوجه أمام مصيره

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 120 - 121.

(2) يُنظر: د. عبد العزيز محمد شحادة: الزّمن في الشّعْر الجاهليّ، 27 - 29.

(3) د. ناصر النّين الأسد: مصادر الشّعْر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة، 4.

(4) يُنظر: د. عبد العزيز محمد شحادة: الزّمن في الشّعْر الجاهليّ، 27.

(5) د. محمد بلوحي: آليات الخطاب النّقدّي العربيّ الحديث في مُقاربة الشّعْر الجاهليّ - بحث في تجلّيات القراءات السيّاقية -

دراسة (دمشق - سورية: من منشورات اتحاد الكُتاب العرب، 2004) 96.

(*) على أن نؤوّل دلالة مفردة (عقليّة) في هذا السيّاق تأويلاً أنطولوجياً، ذلك بوصفها فعاليّة من الفعاليّات المنضوية ضمن الأساليب الوجوديّة البصريّة - المعيشة، بما هي كميّات انفعاليّة - حدسيّة؛ أي بما هي كميّات وُجْدانيّة.

وقدره، وصبغت موقفه من المستقبل بصبغة الغموض والترقب التي يمتزج فيها الأمل باليأس، والموت بالحياة، وهو ما أضفى طابع التوتر الشديد على حياته وحاضره⁽¹⁾.

وهكذا، فإنّ مُعالجاتنا السابقة ذات الطابع السياقي لعالم الجزيرة العربية قبل الإسلام، قد مهّدت لنا الطريق للقول إنّ التوتر الشديد للكيفيات الوجودية في ذلك العصر بوصفها آليات صراع واختيار وتردد متشعبة، قد حرّضت عمليات الهجرة الجدلية المضاعفة (الانزياح) نحو عوالم المُعلّقات، بما هي فعل استجابة وجودية تحرّر في فضاء الجدل التراكمي المضاعف بما هو فضاء افتراضي وجود الآنية - الشاعر المهاجر، بوصف ذلك الوجود إمكانيات خلاقة لتوليد شحنات التنشيط الجمالي المكوّنة لعالم المُعلّقة هنا. وهذا معناه أنّ العالم الوقائعي السابق قد اكتنف بكلّ جدليّاته وصراعاته ماهوياً ضمن العالم الجديد المنفتح؛ من حيث إنّ المواجهة مع أسئلة الوجود الحادة قد انتقلت بفعل انضوائها ضمن حركية الهجرة - الانزياح لتتبسّط هناك بالمعنى الجمالي - الأنطولوجي، بما هو تراكبٌ جدليّ رجراج لكيفيات وأساليب وجود متنوعة تمّ تثبيتها ملتبسة زائغة وفق تفاعل التأثير الجدليّ المتبادل مع المخيلة، وفي ضوء المنطق البصريّ المموّه والمموّه الخاصّ بالشاعر - الآنية الذي هاجر إلى عالم المُعلّقة هنا بوصفه انفتاحاً جدلياً يتمفصل بين كشف المدلول الوقائعيّ الأول (مجاز العالم)، بما هو العالم السابق المعيش في بيئة الجزيرة العربية في ذلك العصر، وماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني (عالم المَجاز)، بما هو انبساط التثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة باتجاه إمكاناتها الأعلى قائمة في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول.

ولعلّ هذا التأويل لآليات انتقال وتحول التوتر الوجوديّ المعيش لا يحتاج منا إلى كثير من التدقيق في عوالم شعر ما قبل الإسلام عامّة، وفي المُعلّقات خاصّة، لنجد في تلك العوالم الجديدة الشواهد البارزة عليها. فالعلاقات المنبسطة في هذا الشعر غالباً " ليست علاقات مودّة وتعاطف، ولا علاقات حوار، بل هي علاقات صراع مستمرّ لا يكاد يهدأ. فالبشر في صراع دائم، والمخلوقات الأخرى في صراع مستمرّ، والبشر وهذه المخلوقات في صراع أبديّ، وهؤلاء جميعاً والطبيعة في صراع لا ينتهي ولا يتوقّف. والقوّة هي سبيل هذا الصّراع وأداته والفيصل فيه"⁽²⁾. ولعلّ توجّها كهذا يتأكد أيضاً من خلال ملاحظة الكيفيات

(1) يُنظر: د. عبد العزيز محمد شحادة: الزّمن في الشعر الجاهليّ، 25، 28 - 29.

(2) د. وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، 309.

الوجودية التي تكشف بوضوح ما يُدعى حِسّ الافتراس الذي يصفه الناقد يوسف اليوسف بقوله إنه " لم يكن... علاقة تحتانية تُوَلِّف إحدى الحقائق الأساسية للمعلقات وحدها (إن لم تكن الحقيقة الأساسية الوحيدة التي تتبثق عنها بقية حقائق المعلقات)، بل إننا نجد هذا الحِسّ مفروشا على رقعة واسعة من شعر ما قبل الإسلام" (1).

وهي المسألة التي نلمسها بجلاء من خلال فهمنا الجدليّ - الأنطولوجي الذي يُقارب حِسّ الافتراس لا بوصفه موضوعاً، بل بما هو كميّات وأساليب وجود مختلفة في عالم القصيدة المترابك. وبهذا المعنى، فإنه لا يُمكننا تفسير الطلل، على وجه التمثيل لا الحصر، بمعزل عن جدليات الصّراع الوجودي، فهو " شكل من الأشكال التعبيرية التي عمِد إليها شاعر ما قبل الإسلام ليُجسدّ الجوهرية من مآسيه" (2). على أن نُؤوّل فكرة التعبير عن المآسي هنا تأويلاً لغويّاً - أنطولوجياً يتجاوز مفاهيم الانعكاس والمطابقة النفسية أو الاجتماعية، من حيث إنّ الأساليب البصرية المعيشة تُثبّت ماهويّاً من خلال آليات فعل الهجرة الجدلية المضاعفة التي تبسط في عوالم المعلقات المنفتحة أسئلة الحياة والمصير والموت، بما هي جزء صميمي من بنية الآنية - الشاعر المهاجر بوصفها وحدة الانفتاح والمباعدة والاختلاف اللغوية - الأنطولوجية. ومن ثمّ، فإنه يكون لتلك الأسئلة الوجودية الكبرى دور حاسم في خلق كميّات الاستجابة بين الوجود الزائف (العياني - اليومي) والوجود الحقيقي (الكشفي - الكياني)، متفاعلة مع المخيلة، ومُنفتحة على المجهول داخل فضاء الجدل التراكبي المضاعف بما هو فضاء تحقق فعل الهجرة - الانزياح.

لقد عالَجَ د. وهب رومية بشيء من التفصيل أسئلة الوجود الكبرى التي شغلت الشاعر العربي القديم (3)، وإن كان يُقارب هذا الموضوع تأسيساً على فهم تقليديّ لقضايا مثل الذات والوعي والتفكير، لكن ذلك لا ينفي وجود تقاطعات مفهومية يُمكننا البناء عليها، ومن ذلك أنه يرى أنّ الشاعر العربي القديم قد تأمّل مليّاً في الحياة، فأحسّ بصعوبة فهمها وتعليلها منطقيّاً، ولاسيما عندما وجد أنّ جوهرها هو الموت المُفسد لصفوها، والمُعكّر لجماليّاتها، وأنّ أي استغراق فيها هو انصراف عن التفكير في سؤال المصير وفي سؤال الموت المُعقد بما هو تجربة فردية - ذاتية لا يُمكن أن تتكرّر، أو أن ينوبَ فيها شخص عن شخص آخر، وبما هو أيضاً تجربة متوقّعة، في الوقت الذي هو فيه تجربة مُفاجئة. إذ يبدو مع كلّ لحظة حدثاً مُرجاً

(1) يوسف اليوسف: بحوث في المعلقات، 88.

(2) د. محمد بلوحي: آليات الخطاب النقديّ العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، 96.

(3) يُنظر: د. وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، 277-278، 282-287، 290-297، 305-308.

يحمل ما يحمل من مرارة وإحساس بالفجيعة حكمت الشاعر العربي القديم، فحاول الاستهانة به حيناً، وتخيله حيناً آخر، أو انشغل بدافع من غموضه بفكرة الخلود، وعندما لم يصل إلى يقينيات يطمئن إليها، انتهى إلى رثاء وجوده من خلال رثاء الحياة الإنسانية ككل.

وفي سياق مُتصل، جاءت علاقته مُتوترة مع الزّمن⁽¹⁾، بشكل لا ينفصل عن إشكالية الموت، حيث يتسم الزّمن بقدرته على إحداث التغيير والانقلاب على ما كان مصدر استقرار في حياة الشاعر⁽²⁾. ليكون الموت بهذا المعنى هو التحوّل الأعنف والأقسى من التحوّلات الناجمة عن الزّمن⁽³⁾، التي دفعت العربي القديم لينظر إليه بوصفه قوة غيبية خفية خارقة لا قبل له بمواجهتها أو بمقاومتها⁽⁴⁾؛ إذ لا حيلة له أمام قوة تأخذ وتغيّر كل شيء، وتندرج في تيارها ظاهرة الغياب، سواء غياب الحبيبة، أو غياب الأهل، أو غياب القبيلة⁽⁵⁾. وبهذا المنحى كان وجوده المضطرب في عالم الجزيرة العربية وجوداً محكوماً بكل أشكال المبادعات: فالأشياء "تعبّر كالغيم. تتراءى، وسرعان ما تغيب. تصبح كل لحظة تمرّ ذكرى شيء يضيع أو يغيب، فلا يكاد الشاعر ينظر حتى تصير نظرته جزءاً من الماضي"⁽⁶⁾. وهكذا يُفتقد كل شيء، فلا يثبت يقين، ولا تستعاد خسارة، وإنما يتكرّر الخراب وحده، مُسلماً المرء لكل ما يهدّد كينونته في كل لحظة، ولاسيما الموت بما هو إمكانية لا إمكانية الوجود؛ أي بوصفه مُتصلاً في بنية الآنية الزمانيّة التي هي بنية انفتاح ومباعدة واختلاف. أو بمعنى أدقّ بما هي مقام التوتّر الوجودي الفاتح لأساليب وجود الآنية في عالم الجزيرة العربية بين الخوف والقلق، والتي تُهاجر إلى عالم القصيدة في فعل يُمثّل كميّات الاستجابة الوجودية التي اختارتها مُتردّدة، فنبتتها ماهوياً في العالم الشعريّ الجديد، مُفاعلة مع المُخيّلة، ومُنفتحة على المجهول؛ من حيث إنها تتولّد جوهرياً في فضاء الجدل التراكبيّ المضاعف، بما هي إمكانيّات تشظّ جماليّ خلاق تتحرّر وفق التناصب الطردديّ القائل: إنه كلما توترت الفعاليّات الوجودية للآنية، فازدادت وطأة التهديد الوجوديّ الذي هو في صميمه فعل إفناء، فإنّ هذا

(1) يُنظر: د. يوسف عليمات: جماليّات التحليل الثقافيّ - الشعر الجاهليّ نموذجاً (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004) 171.

(2) يُنظر: د. عبد العزيز محمد شحادة: الزّمن في الشعر الجاهليّ، 66.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 119.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 21. ويُنظر: د. يوسف عليمات: جماليّات التحليل الثقافيّ، 171. ويُنظر: أدونيس: مُقدّمة للشعر

العربيّ (بيروت - لبنان: دار العودة، ط3، 1979) 28.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 28.

(6) المرجع نفسه، 27.

يعني أن هجرتها ستزادُ التباساً وجمالاً، وقد موَّهها المنطق البصريّ الخاصّ بها رجراجاً زائغاً بين التَّحجُّب واللاتَّحجُّب، فتمفصلتُ جدلياً بين الوقائعيّ (مجاز العالم)، والمُتخيّل (عالم المَجاز). من حيث إنّ هذا العالم الجديد يفتحُ تبعاً للطريقة التي تنتهي إليها العلاقة الجدليّة المترابكة في ذلك الفضاء الافتراضيّ، الذي يتمّ فيه تركيب المستويين الأفقيّ والعموديّ للهجرة - الانزياح تركيباً بصرياً وفق الكيفيّة التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتّر الوجودي)، في ضوء التّأثير الجدليّ المتبادل مع المُخيّلة. وهو الأمر الذي يُشير بمعنى مباشر إلى أنّ ذلك الصّراع الجدليّ المتوتّر قد ولّد بانضوائه ضمن حركة الهجرة - الانزياح كيفيات الوجود في عالم المُعلّقة هنا زائغة غير مُستقرّة، بين الصّيغ اليومية للهنا (الوجود الزائف)، وضروب التّقوّم الكيانيّ للهنا (الوجود الحقيقي). ومن ثمّ فإنّ التّوضّع الخاصّ بكيفيات الهجرة البصريّة بما هو مُرتبط أساساً بالبنية الزمانيّة للآنيّة؛ لذلك تلتبس الاستجابات الوجوديّة في عالم المُعلّقة هنا بين ما يُمثّل رؤية خطيّة للزّمان (أي ما هو أسلوب وجود يُعبّر عن فهمٍ عُموميّ للزّمان)، وما يُمثّل رؤية أصيلة للزّمان (أي ما هو أسلوب وجود يُعبّر عن فهمٍ استباقيّ نحو الموت للزّمان).

وهذا التّفسير لا يعني مُطلقاً أنّنا نسقط على (الآنيّة - الشّاعر العربيّ القديم) مفاهيم تُحمّله فكرياً ما لا طاقة له بحمله، لكننا نسعى في هذا السّياق إلى توصيف الكيفيات الوجوديّة التي بسط من خلالها ذلك الموجود البشريّ المُهاجر استجاباته المُلتبسة بما هي أفعال وأساليب تثبّتها الهجرة ماهويّاً في فجوة الوجود الجديد بوصفها عالم امتلاء أنطولوجيّ اكتنّف ضيمته العالم الوقائعيّ السّابق بكلّ فعاليّاته المُختارة مُتحوّلة زائغة، مُموّهة ومُموّهة في آن معاً، وقائمة في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول. وذلك لكون الشّعراء بناءً على هذا الفهم همّ الأقدر بفضل براءتهم الفريدة على بلوغ مناهل الكينونة⁽¹⁾؛ أي إنّهم الأقدر على بسط سؤال الوجود في كيفيات وأفعال استجابة وأساليب مُتنوّعة، لأنّ خبرتهم وفق رأي هيدجر هي نوع من التّفكير الأصيل المُتأني من دون علم ومن دون فلسفة كما يوضّح د. سعيد توفيق⁽²⁾، من حيث إنّ "الأعمال الشّعريّة العظيمة هي تلك التي ترتبط بمجال التّفكير، أي تلك التي تنتمي إلى شعراء يُتيحون للغة أن تتحدّث من خلالها لتقول لنا شيئاً، أي لتُظهر لنا شيئاً عن حقيقة الوجود الذي يتجلّى في الموجود"⁽³⁾.

(1) يُنظر: د. عادل ضاهر: الشّعْر والوجود، 100.

(2) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التّأويل، 63.

(3) المرجع نفسه، 65.

وعلى هذا النحو، يكون عالمُ المُعلَّقة هنا مقامَ الانشغالِ بالوجودِ الخاصِّ بالآنيَّة - الشاعرِ المهاجرِ؛ إذ ينتقي في تأويلنا الجدليِّ - الأنطولوجيِّ للانزياحِ أي فصلِ تقليديِّ بينَ الشاعرِ والقصيدة، لأننا نعتقد أنَّ الشَّاعر - الآنيَّة هو ذاته الموجودِ البشريِّ كما يتجسَّد وجوده في عالمِ المُعلَّقة هنا، وهو الأمر الذي يُمكن أن نصلِّح على تسميته عالمِ (الآنيَّة - المُعلَّقة هنا)، بوصفه مقامَ الانفتاحِ والمباعدةِ والاختلافِ الذي يُوحِّد في بنيته الآنيَّة (وحدة الإدراك والانفعال والفعل) مع اللُّغة والحوارِ وكيفيَّاتِ الوجودِ المُنبسطة. وهذا التَّأويلُ مُتَّصلٌ جوهريًّا بتأويلنا للانزياحِ بوصفه هجرةً نُجري عليها فهماً أنطولوجياً يرى أنَّ " مقصد كلِّ (دازين) هو الانزياحِ بمعنى وجوده من المكانِ المُجرَّد إلى المقامِ" (1).

ومن ثمَّ، فإنَّ فهمنا هذا بعدمِ فصله بينَ الذاتِ والموضوعِ، يقودنا إلى تفسيرِ جوهرِ الهجرة - الانزياحِ بما هو فعلٌ يتحرَّك باتجاه بلوغِ ذلك المقام - العالمِ البصريِّ، بناءً على تأويلِ المنطقِ البصريِّ الخاصِّ بالآنيَّة - الشاعرِ المهاجرِ الذي يبسطُ أسئلةَ الوجودِ في عالمِ المُعلَّقة هنا بما هي أسئلةٌ زمنيَّةٌ بامتياز؛ ذلك لأنَّه متى لم يكن المقامُ زمنيًّا تحوَّل إلى نوعٍ من التَّسكُّعِ في العالمِ بوصفه مكاناً خالياً من المعنى (2). هذا من جانب، وأمَّا من جانبٍ آخر، فإنَّ أسئلةَ الوجودِ في هذا المقامِ الزمانيِّ الخاصِّ بالآنيَّة - المُعلَّقة هنا بما هي كيفيَّاتِ استجابةٍ مُتردِّدةٍ ومُلتبسةٍ (مموَّهة ومموَّهة في آن معاً)، تعني أنَّ الآنيَّة - الشاعرِ المهاجرِ يُنبتُّ في هجرته تلكَ الالتباساتِ الجدليَّة - الوجوديَّة التي تُموِّه كيفيَّاتِ الاستجابةِ بينَ فهمِ الزَّمانِ فهماً خطيئاً غيرِ أصيلٍ، وفهمه فهماً وجدانيًّا؛ أي بوصفه وجوداً استباقياً نحو الموتِ قائماً على نمطٍ من الإمكانيةِ والمواجهةِ والأصالة.

إنَّ تأويلِ الهجرة - الانزياحِ تأويلاً مؤسساً على الزمانيَّة بما هي (أي الهجرة) فعلٌ سبقَ وعلوٌّ ورميٌ للإمكانيَّاتِ إلى الأمام؛ أي نحو عالمِ المُعلَّقة هنا، هو في الوقتِ ذاته تأويلٌ يرى أنَّ عالمِ المُعلَّقة هنا بما هو إدامةٌ للفجوةِ بالانزياحِ، يحتفظُ بعدَ الهجرةِ بمستوى أعلى من إمكانيَّةِ الانفتاحِ والعلوِّ الزمانيِّ؛ وذلك بناءً على فهمنا للعالمِ الشعريِّ بوصفه إمكاناً أعلى للمُتخيِّلِ قائماً في وجودِ ما بعدِ الفعلِ وجوداً ماهوياً نحو المجهولِ. وبهذا المعنى يُمكنُ لنا أنْ نقولَ إنَّه كلما كان التَّفَاعُلُ المُتبادِلُ بينَ أساليبِ الوجودِ الزمانيِّ والمُخيِّلةِ أكثرَ أصالةً، كان انفتاحِ المقامِ ماهويِّ على المجهولِ أكثرَ توتراً والتباساً وجمالاً، من حيثِ إنَّه يُعيدُ باستمرارِ

(1) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليِّ، 116.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 116.

بسط أسئلة الوجود بوصفها أسئلة مستقبلية تمدُّ التَّأويل بِآفاق غنيَّة، لكونها بانفتاح كفيَّاتها المتفاعلة مع المُخيِّلة على احتمالات المجهول غير المحدودة، تتجاوز حدود جدليَّة الوجود (العيانيّ -اليوميّ) والوجود (الكشفيّ -الكيانيّ)، لتعيِّن تلك الأسئلة تبعاً لآليَّة تركيب المُستويين الأفقيّ والعموديّ للهجرة - الانزياح تركيباً بصريّاً، ذلك وفق الكيفيَّة التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجوديّ) المُتبادلة التَّأثير مع المُخيِّلة بصورة تُحرِّر شحنات التَّشظيِّ الجماليِّ الخلاق في مقام الآنيَّة - المُعلَّقة هنا. وهو الفهم الذي يسمَح لنا بأن نصِف فعل الهجرة المُتراكب بأنَّه (علوُّ ثنائيّ - مُزدوج) (*); لا يلتبس ويزيغ فقط نتيجة التَّمويه الطَّبيعيِّ المُتعلِّق بالمنطق البصريّ الخاصّ بالآنيَّة - الشَّاعر المُهاجر من جهة، ونتيجة اختيارات تلك الآنيَّة المُتردِّدة والمُموَّهة بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ من جهة ثانية، كما أنه لا يُؤوَّل بوصفه تمفصلاً يقوم بين العالم الوقائعيّ السَّابق وعالم المُعلَّقة هنا الماهويّ - المُتخيَّل فحسب، لكن بوصفه تمفصلاً أعمق يُديم الفجوة بانبساطه بين الوقائعيّ - الماهويّ من ناحية، والماهويّ نحو المجهول بما هو إمكانيّ جدليّ أعلى للعالم المُتخيَّل قائم في وجود ما بعد الفعل من ناحية أخرى.

فالوقوف على الأطلال على سبيل المثال بقدر ما هو استحضر بصريّ لكيفيَّات وجود الطَّل في ماضيه الحيّ، أي بما هو هروب واحتماء زائف بالماضي الجميل، هو في الوقت ذاته استحضر للانكسار والفتنة⁽¹⁾، واستقبالاً لتكرارها الآتي من المُستقبل؛ أي بما هو مواجهة أصيلة مع الفناء والموت. إذ إنَّ المُقدِّمة الطلليَّة في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ " جمعتُ بينَ عنصرين، أحدهما يُذكرُ بالفناء، وهو الأطلال، والآخر يُذكرُ بالحياة وهو الحُبّ. وليس اجتماع هذين النقيضين: الحياة والفناء في الموقف الواحد، وارتباط أحدهما بالآخر، إلا تأكيداً لإحساس الشَّاعر بالتناقض العام...، ولكنَّ هذا التناقض هو الذي يُكوِّن سرّاً حياة الإنسان في حدِّ ذاته، بل سرّاً الوجود في كليّته"⁽²⁾. غير أنّ تفسيرنا الذي نحن بصدده لا ينتهي عند التباس الاستجابتين السَّابقتين بوصفهما معاً أساليب وجود بين الوجود بالقوة (الوجود الوقائعيّ السَّابق) والوجود بالفعل (عالم المُعلَّقة - هنا الماهويّ)؛ أي بوصفهما معاً وجوداً بالفعل اكتنَّف ضمنه الوجود بالقوة السَّابق، مُموَّهين ومُموَّهين بين الزيف والأصالة، إنّما يتجاوز الأمر ذلك، ليُضاف إلى هذا الالتباس الجدليّ الزائف والمُتراكب ما

(* يُنظر: الفصل السَّابق، الشَّكل (9)، 102.

(¹) يُنظر: د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، 301.

(²) د. محمّد بلوحي: آليات الخطاب النقديّ العربيّ الحديث في مقاربة الشعر الجاهليّ، 108.

وصفناه بإدامة الفجوة بالانزياح من خلال انفتاح الماهية نحو المجهول؛ من حيث إنَّ الطَّلَّ في هذا السياق يكتسب عناصر خيالية جديدة أثناء عملية تفاعل الكيفيات الوجودية مع المخيلة داخل فضاء الهجرة الجدلية المضاعفة، لينفتح بعد ذلك وجوده الماهوي بالفعل على إمكانيات وجودية - جمالية أعلى.

وبالمثل، فإنَّ حسَّ الفروسيّة بوصفه " حسَّ الكفاح ضدَّ الدَّهر " (1)، ينطوي أولاً على نمطين متراكبين من كيفيات الاستجابة الوجودية الملتبسة، إذ إنه فعل هُروب من مواجهة حيثيات الوجود في العالم بما هو وجود قلق نحو الموت، وذلك من خلال محاولة تجاوز هذا الوجود بتثبيت كيفيات استجابة بصريّة أسرع وأكثر رسوخاً وانتماءً إلى المجهول بوصفها معادلاً أسلوبياً (أي من أساليب الوجود) للخلود. هذا من جانب، وأمّا من جانبٍ آخر فإنَّ هذا الفعل هو فعل استقبال أصيل للمجهول آتياً من الأمام، وذلك بوصف فعل الهُروب السابق هو في حدِّ ذاته استجابة ملتبسة تنطوي على اعتراف أسلوبيّ بقوى الإفناء الماثلة في العالم، وعلى مواجهة تتضمن كيفيات وجود قلقة تقوم على تسريع التّباعد نحو المجهول. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ تأويلنا لنمطي الاستجابة السابقتين يفترض جوهرياً أنّ حسَّ الفروسيّة بما هو فعل وجود متفاعل وفق التأثير الجدليّ المتبادل مع المخيلة في الفضاء التراكبيّ الافتراضيّ للهجرة، فإنه ينطوي بطبيعة الحال على عناصر جديدة من الوجود المتخيّل بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول.

وهكذا، يُمارس البعد المتخيّل دوراً جوهرياً في تفعيل آليات الصّراع الجدليّ - الوجوديّ (التوتر الوجوديّ) القائمة بين كيفيات الاستجابة الزائفة وكيفيات الاستجابة الأصيلة، والتي بدورها تحفز فعالية المخيلة، ذلك في ضوء جدل التأثير المتبادل بينهما، وهو الأمر الذي يمنح العلوّ بما هو حركة وجود وانفتاح مستويّ وجودياً - جمالياً أعلى وأكثر من تراكب الالتباس والتّمويه اللذين تبسطهما فجوة الوجود الجديد (شرح المعلّقة - هنا) في وحدتها، بما هي وحدة الآنية واللّغة والحوار المتفصلة جدلياً بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المتخيّل الثاني (عالم المجاز)، من خلال تحرير أسئلة الوجود في مقامها، بوصفها أسئلة تلتبس وتزيغ إمّا بالاتّجاه نحو المجهول، أو بملاقاة آتياً من الأمام.

(1) أدونيس: مقدّمة للشعر العربيّ، 29.

ولعلنا في رؤانا السابقة، من جهة تأويل الانزياح أنطولوجياً بوصفه هجرة جدلية مضاعفة، ومن جهة تعميق العلو من خلال الترابط القائم بين الهجرة - الانزياح والمُتخيّل، نكون قد قطعنا بونا شاسعاً نحو إطلاق القراءة الوجودية في الشعر بصورة عامة، وفي شعر ما قبل الإسلام على وجه الخصوص، خارج محدودية المقاربات الإجرائية المؤسسة على فهم نظري ضيقٍ اختزل دائماً سؤال الوجود في بُعد الميتافيزيقيّ فحسب. وهو توجه طغى على الدراسات الموسومة بالدراسات الوجودية التي يعود أول ظهور لها إلى محاضرة ألقاها المستشرق الألماني فالتر براونه في دمشق، ونشرتها مجلة المعرفة السورية عام 1963 تحت عنوان: الوجودية في الجاهلية، إذ يذهب الباحث إلى قول فحواه إن السؤال الأساسي في مطالع قصائد ما قبل الإسلام " هو السؤال الذي يسأله إنسان اليوم، والذي كان يسأله الإنسان في سالف الزمان. وهذا هو السؤال الدائم الذي يسأله الإنسان مهما نسيه وردّه عن وعيه، السؤال في اختبار القضاء والفناء والتناهي"⁽¹⁾. فالشعراء القدماء وإن كانوا قد وصفوا أيامهم السعيدة وساعات لهوهم وشربهم وهزلهم، فإنهم قد وصفوها بصرخات ألمٍ ندرك من خلالها مخاوفهم الوجودية⁽²⁾، إذ يسيطر عليهم الخوف كلما تأملوا في تهديد القضاء، وتوعدّ الفناء، ويقين الموت⁽³⁾. إلا إذا اكتسبوا جرأة مواجهة الوجود بفهم محدوديته وتناهيته، فامتلكوا العزم والعمل بوصفهما إمكانيات وجود قابلة للتحقق⁽⁴⁾.

لقد تركت هذه القراءة أثراً جمّة على مجموعة من الدارسين لشعر ما قبل الإسلام، وفي مقدّمهم د. عزّ الدين إسماعيل الذي أجمع عدد من النقاد على أنه افتقد في مقاربتة لذلك الشعر عنصر الأصالة والتقرّد، ذلك لبقائه في إطار محاكاة قراءة براونه، من دون أن يستطیع التخلّص من تأثيرها العميق عليه⁽⁵⁾. غير أن توجه براونه على ريادته وفعله العميق، انطوى على إشكالية فكرية ومنهجية بارزة، إذ يمكن وصفه بأنه " تفسير مُطلق لا تعضده العلاقة الزمانية، أو القرينة المكانية، ذلك لكونه ينشد الإنسان المُطلق المُتعالى عن العلة التي تسميه بميسم العصر أو المحيط؛ لذا فهو يُفسّر حضوره ضمن حلقة الوجود المُطلق، ومن ثمّ

(1) فالتر براونه: الوجودية في الجاهلية (مجلة المعرفة: دمشق - سورية، ع4 السنة 2، حزيران 1963) 159.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 160.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 160.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 161.

(5) يُنظر: د. محمد بلوحي: آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، 83. ويُنظر: عبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي - دراسة نقدية (بيروت - لبنان: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ - 1987م) 207.

فقد وردَ في صيغة تحليلية تجريدية تُعزى إلى نمط من الاكتفاء الذاتي أو التجرد يتناظر مع غيره في مجتمعات متحضرة. وعليه فقد ورد شاعر ما قبل الإسلام لدى فالتر براونه في تفسيره ضمن كُليّة لا تقبل التصنيف أو الارتهان إلى شرط المحيط أو المجتمع أو التاريخ⁽¹⁾. وحقيقة الأمر أنّ هذا الرأي مؤسس على نقد يوسف اليوسف لقراءة براونه، إذ رأى أنّ براونه قد تجاهل في تلك المقاربة أنّ "هُنالِكَ أرضية واقعية (طبيعية واجتماعية) لهذا الموقف الوجودي"⁽²⁾؛ وذلك عندما اعتقد أنّ الشاعر العربي القديم قد أقام علاقته مع الوجود بوصفه ميتافيزيقا، في حين أنّ ذلك الشاعر قد أقام تلك العلاقة مع الوجود بوصفه حضارة تشرطها الطبيعة⁽³⁾. ذلك لأنّ شعر ما قبل الإسلام كما يرى اليوسف كان يعكس ويخفي وراءه مسألة حضارية أرقت الوعي في ذلك العصر، وهذه المسألة "هي قهر الطبيعة للحضارة، وهذا القهر يتجلى على شكلين: افتقار الواقع الطبيعي إلى أسانيد الوجود الحضاري ومقوماته (...)"، وتهديم الطبيعة لمنشآت الإنسان الحضارية⁽⁴⁾. ولهذا، فقد سعى اليوسف لتفادي ما ألفاه نقصاً في مقاربة براونه، مُزاوجاً بين الوجودية بوصفها سؤالاً ميتافيزيقياً مُجرداً، وما يعضدها حسيّاً من خلال الأبعاد الاجتماعية والطبيعية والحضارية⁽⁵⁾.

وانطلاقاً ممّا سبق، فإننا إذ نوافق على كون قراءة براونه قد حصرت سؤال الوجود داخل سؤال ميتافيزيقي مُختزل ومُجرد في آن معاً، من حيث إنّه وظف الفعالية الوجودية بشكل قاصر ومحدود، فإننا نرى أنّ نقد اليوسف لبراونه بوصفه نقداً للاتجاه الوجودي الذي يعزل الإنسان عن فعله الحضاري الواسع كما يعتقد، هو في الوقت ذاته نقدٌ ينطوي على سوء فهم معرفي للأنتولوجيا، وذلك من خلال فصل سؤال الوجود بما هو سؤال ميتافيزيقي عن كميّات الوجود العيانية - المعيشة، وعزله داخل العقل المنطقي الواعي بوصفه يُمثل التفسير التقليدي للتفكير. وعلى هذا النحو استعانت محاولة اليوسف لتحرير سؤال الوجود من قبضة الاختزال والتجريد بمفاهيم وآليات نقدية - منهجية من خارج الأنتولوجيا، التي لو تمّ تمثيلها بعمق، وذلك بعد وضعها في سياقها الفكري - الفلسفي المُجاور للميتافيزيقا، بما هو سياقٌ يفتح جوهريّاً في بعض عناصره على مفاهيم ما بعد حداثة أُسس بعضها انطلاقاً منه،

(1) د. محمد بلوحي: آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، 82.

(2) يوسف اليوسف: مقالات في الشعر الجاهلي (بيروت - لبنان: دار الحقائق للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1983) 126.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 126.

(4) المرجع نفسه، 127.

(5) يُنظر: د. محمد بلوحي: آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، 83.

لكانت قادرة على تقديم الحلول الإجرائية اللازمة لقراءة شعر ما قبل الإسلام. وهو الأمر الذي أبقى معظم المقاربات الموسومة بالوجودية، إن لم نقل جميعها، عند سطح الأنطولوجيا. وربما كان من بين أسباب ذلك التفسير الاعتماد على المقولات الوجودية العامة التي جرت على الألسنة، وتم تداولها، من دون الغوص أو التعمق في الآفاق الفكرية - الجمالية للأنطولوجيا التي حررت أسئلة الوجود من تجريدها الذهني، مُنطلقة من أسس ظاهرانية كروية الماهية، أو ما يُدعى المعرفة الحدسية، من حيث إنها تنظر إلى أسئلة الوجود، بما هي أسئلة ميتافيزيقية، في قصديتها الوجودية المُتحققة من خلال خروج الموجود الإنساني وتجربته وتجارته مع العالم؛ أي من خلال مجموعة الأساليب المنسبطة مرتباً بين الوجود العياني - اليومي والكشفي - الكياني. وبهذا المعنى فإن أسئلة الوجود بوصفها أفعال الفهم والتأويل القائمة في وحدة الآنية هي ذاتها مشروع الوجود هناك بما هو كفيات وجود الإنسان في العالم اللغوي؛ ذلك بوصفها كفيات بصرية غير قابلة للاستنفاد من جهة، وبوصفها تتكشف من جهة ثانية في أساليب مختلفة ومُتنوعة خاصة بوجود الآنية المؤلف في كل مرة من وجود تجاه ذاته، ووجود لدى الموجود القائم، ووجود مع الغير، في عالم مُشترك مُتراب داخل بنيتها بما هي هوية تستمد إمكانياتها من الخارج. حيث إن " (الدازين) ليس أنا مُغلَقاً، بل هو نحو من (الهُو)... مفتوح بطبيعته على ما هو خارج عنه " (1). ذلك لأن " بناء الوجود في العالم يقوم على الانفتاح، و... كلية هذا البناء وتركيبه الأساسي هو الهم " (2). وهو الفهم الذي يعني أن المقاربة الأنطولوجية مُفتحة في جوهرها على أبعاد الإنسان البيئية والاجتماعية والحضارية من جانب، ويعني من جانب آخر أن التفكير واحد من أنماط الآنية الحركية المُتنوعة بين الإدراك والانفعال والفعل؛ فالإنسان ليس ذاتاً مُفكرة، وإنما هو الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل؛ وذلك بوصفه موجوداً في وجود أوسع بكثير من التفكير وأسبق منه (3).

وبالتأسيس على هذه الرؤى نكون قد تجاوزنا مسألة عزل أو اختزال وتجريد سؤال الوجود داخل الذات المنطقية بما هي وعي يُحضر ويُخضع ويُطبق، من حيث إنه بالانتقال من النموذج الإرشادي للوعي إلى النموذج الإرشادي للغة نفتح وجود الذات بوصفها موجوداً

(1) فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، 355.

(2) أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 85.

(3) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 12، 183 - 184.

بشرياً في العالم العياني - المعيش؛ أي بوصفها آنية يموهها المنطق البصري الخاص بها في فجوة الالتباس والزيفان الوجودي القائمة بين الوجود والماهية، لتحفظ في سبقتها المستمر لذاتها بقدرة بلوغ كفاءات وجود كيانية بوصفها وجوداً على نمط الإمكانية وحرية الاختيار في كل لحظة من لحظات الانفتاح والمباعدة والاختلاف.

وهكذا، فإن غياب مفاهيم جوهرية كهذه عن المقاربات الوجودية يبين لنا قصورها عن تمثيل الأنطولوجيا في عمقها المعرفي. وهي المسألة التي أفضت من جانب آخر إلى عدم محاولة إجراء تلك المفاهيم على قراءة النصوص الشعرية، وذلك باستتباط أدوات منهجية مناسبة لمقاربتها بصورة تحفظ خصوصيتها، وتحوّل دون مصادرتها بأفكار مسبقة، أو اختزالها في مقولات تجريدية كبرى (*). وبهذا المعنى لم توصل تلك القراءات نفسها، وكما ذكرنا من قبل، في السياق الجمالي - الفلسفي للأنطولوجيا بسعيها لمجاوزة سياقات المنهجيات العلمية ذات الجذور الميتافيزيقية؛ أي لمجاوزة ميتافيزيقا الحضور.

من هنا، نجد في تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي للانزياح القدرة والمساحة الغنية التي تسمح لنا بمعالجة الثغرات السابقة من خلال اقتراح مفاهيم، وتجريب آليات منهجية مؤسّسة على تفسيرنا للانزياح بكونه هجرة جدلية مضاعفة تتمفصل في فجوة الوجود الجديد. ليكون سؤال الوجود بناءً على ذلك هو ذاته سؤال الآنية التي كانت موجودة في العالم المجازي السابق بأساليب بصرية مختلفة، ومن ثم هاجرت إلى عالم المعلقة هنا الأكثر كثيفاً مجازياً، مترددة في اختياراتها المموهة والمموهة في أن معاً، بما هي اختيارات متفاعلة مع المخيلة من جهة، ومفتحة على المجهول من جهة أخرى؛ من حيث إن عملية الهجرة تكون بهذا المعنى حركة علو ثنائي (مزدوج) ينفخ فيها البعد المتخيل مستوى وجودياً - جمالياً أعلى وأكثر من الالتباس والزيفان والتمويه.

وبناءً على كل ما سبق، يمكننا القول إن عوالم المعلقة المنفتحة أمامنا، حظيت بما حظيت به من مكانة عظيمة حتى الآن، لكونها اخترنت ذروة الخبرة الشعرية بالوجود هناك في عالم ما قبل الإسلام بأبعاده الوجودية المختلفة، ولكونها بهذا المعنى قد انطوت على مرجعيتين في إحالة واحدة هي الإحالة إلى عالم المعلقة الجديد، من حيث انبسطت في ذلك العالم الأبعاد الطبيعية والحضارية السابقة، لكن بما هي أبعاد وجودية ناجمة عن آليات صراع جدلي متوتر تم تشبيتها ماهوياً بشكل أعادت فيه الهجرة - الانزياح تصريف الكفاءات

(*) وهو تفكير دعوانه في مقدّمة هذا البحث التفكير المنهجي رفضاً لمنهج التفكير بما هو منهج علمي اختزالي.

الوجودية مُفاعلةً وِفَقِ التَّأثيرِ الجدليِّ المُتبادلِ معِ المُخيِّلةِ، وبصورةٍ لا تفصلِ الذات عن الموضوع.

كذلك نستطيع أن نقول إنَّ انتقاداتنا السابقة لنقد شعر ما قبل الإسلام، مشفوعة بتوجُّهاتنا التأويلية المذكورة آنفاً، تفتحُ أمامنا آفاقاً واسعة لاختبار قدراتنا الإجمالية في مقاربة تلك الأبعاد الوجودية المكتنفة في عالم الآنية - المُعلَّقة هنا. وهو الأمر الذي نكون قد مهَّدنا من خلاله لمعالجة قضية جوهرية لا تنفصل عنه مُطلقاً، ألا وهي سعيها في هذا البحث لإيجاد حلول منهجية خاصة بالإشكالية الأساسية في تفسير الانفتاح القائم في عوالم شعر ما قبل الإسلام، ذلك من خلال ربط تلك الإشكالية التي دعاها أدونيس "المشكلة النقدية الأكثر دقة"⁽¹⁾ بتأويلنا الجدليِّ - الأنطولوجيِّ لفعل الهجرة - الانزياح، وقد صاغها على الشكل الآتي: "على الرغم من ارتباط شاعر ما قبل الإسلام، على المستوى الاجتماعي، بالقبيلة ارتباطاً تبدو فيه أنه أو فرديته كأنها ذاتية في ذات القبيلة، فإنَّ شعره على المستوى الفني يتسم بطابع الفرديَّة - الأنوية، كأنه عالمٌ وحده. فكأنَّ الأنا الشاعرة غير الأنا الاجتماعية - القبليَّة. ما يكون هنا موقف الأنا القارئ؟ أعني ما المستوى الذي تتلاقى فيه الأنا الشاعرة الذاتية والأنا القبليَّة الاجتماعية، وكيف تفصل بينهما أو توحدهما الأنا القارئ؟ وما معيار ذلك؟. في هذا الإطار تنشأ ثلاثة أسئلة:

الأول - هل يمكن أن تتكوَّن الأنا الشاعرة المُبدعة، إذا لم تنفصل، بشكلٍ أو آخر عن الأنا المُعطاة أو المفروضة عليها بالولادة: العائلة، الوضع السياسي والاجتماعي..... الخ؟. الثاني - هل هذا الانفصال إيجابٌ يُغني الذات، ومن ثمَّ الجماعة، أم إنَّه سلبٌ يُفقرهما؟. الثالث - كيف تكون علاقة الذات بالموضوع - وهي علاقة جوهرية في القصيدة، وفي كلِّ عملٍ فنيٍّ؟ أو كيف نُحدِّد العلاقة بين الذات / الشعر، والذات / القبيلة؟.

إنَّ الجواب عن هذه الأسئلة لا توفِّره غير دراسة شعر ما قبل الإسلام ميدانياً، وقد يكون في هذه الأسئلة نفسها ما يفتح المجال واسعاً لكي يُكتب تاريخ الشعرية، قبل الإسلام، كتابةً جديدة"⁽²⁾.

لقد حظيت الإشكاليات السابقة التي أشارت إليها المشكلة النقدية باهتمام الباحثين، كلُّ باحثٍ من زاويته، أو تبعاً لمرجعياته. فعبرت قراءاتهم لها عن الالتباس القائم في تفسير

(1) أدونيس: كلام البدايات، 22.

(2) المرجع نفسه، 22-23.

العلاقة المركبة بين الشعراء وقبائلهم، أو بين الشعراء ومحيطهم بمعنى أوسع، وذلك على أسس مفهومية غالباً ما تفصل الذات عن الموضوع.

وبناءً على هذا، حاولت تلك النظرات أن تقارب هذه الإشكاليات النقدية انطلاقاً مما تتصوره جذراً لها؛ أي انطلاقاً من فكرة أن " أصحاب المعلقات أفراد في مجتمع؛ أي إنهم ذوات مبدعة مستقلة من جهة، وحاملة لتقافة مجتمعيها من جهة أخرى. إنهم نتاج مجتمع ما قبل الإسلام من جهة، لغة ووراثته، على مستوى التربية واللاشعور الفردي، واللاشعور الجمعي. ولكنهم من جهة ثانية خارج مجتمع ما قبل الإسلام لأنهم انزاحوا - قليلاً أو كثيراً عن المعطيات الجاهزة لذلك العصر. هم يحملون أعباء الفنان الذي منحه الطبيعة موهبة متفوقة. يتوترون على منحنيات الانخلاع والاندماج. وعلى مدارج الحدوس الفنيّة الكبرى" (1).

وفي هذا المنحى، يرى يوسف اليوسف أننا في المعلقات " لا نشعر فقط بأنّ الفردية مُلقاة لذاتها، أو لتواجه الجماعة، على الرغم من تمحور المعلقة حول شخصية شاعرها، بل نشعر بأنّ فردية المعلقة هي انعكاس لروح ما قبل الإسلام، ... لكأنّما الفرد عيان مُشخص لهذا الروح. ولذلك فإنّ جملة صراعاته وممارساته تتبدى كما لو كانت التطبيق الوقائعي لمقولة الكلّيّة، من حيث يُمكن القول بأنّ الفرد هو من يقوم بتمثيل دور الكلّيّة على خشبة المسرح" (2).

وفي الإطار ذاته، يعتقد يوسف خليف بوجود عقد فنيّ بين شاعر ما قبل الإسلام وقبيلته، مُنبثق أصلاً من العقد الاجتماعيّ القائم بين القبيلة وأبنائها على أساس العصبية القبليّة (3)؛ فقصيدة ما قبل الإسلام بهذا المعنى ذات قسمين: ذاتي، وغيري يفي الشاعر من خلاله بمُتطلبات ذلك العقد الاجتماعيّ (4).

من هنا، جاءت محاولة أدونيس لتوضيح بلغته معالم تلك العلاقة المُلتبسة، إذ يقول في هذا المنحى إنه " كان على شاعر ما قبل الإسلام أن يُعطي للمُشترك العام، ولحضور الجماعة، الحياتيّ والقيميّ والأخلاقيّ، صورة مفردة، بلغة شعريّة مُنفردة. ويُمكن القول إنّ شاعر ما قبل الإسلام لم يكن، في هذا، يقول نفسه، بقدر ما يقول الجماعة، أو إنّه كان لا

(1) وفيق خنسة: الآفاق القصيّة - دراسة في المعلقات (اللادنيّة - سورية: دار نون للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997) 11-12.

(2) يوسف اليوسف: بحوث في المعلقات، 56.

(3) يُنظر: يوسف خليف: دراسات في الشعر الجاهليّ (القاهرة - مصر: مكتبة غريب، ط [د.ت]) 117.

(4) يُنظر: د. محمد بلوحي: آليات الخطاب النقديّ العربيّ الحديث في مقاربة الشعر الجاهليّ، 86.

يقول نفسه إلا من خلال قول الجماعة. كان الشاهد المنشيد. ولا يجوز، إذن، أن نستغرب تلك المفارقة في القول الشعري قبل الإسلام: وحدة المقول، وتعدّد القول⁽¹⁾. فالقصيدة في اعتقاده بما هي جدل دعوة متبادلة بين أنا الشاعر ونحن الجماعة تمثل توافقاً مسبقاً بين قصد شاعر ما قبل الإسلام لتأليف قصيدته، والقصد الذي يدفع القبيلة لسماحها⁽²⁾. ولعلّ أهم أسباب هذا التوافق الظاهري عائد إلى إحساس الشاعر بأن قبيلته تمثل مأواه الذي يحتمي تحت ظلّه، وأنها هي التي تقدّم له الرعاية، وتمنحه الأمن، من حيث إنه لا يقوى على مواجهة الأشياء من دونها⁽³⁾.

لكن إشكالية هذه العلاقة لا تنتهي عند هذا الحدّ، فها هو ذا يوسف اليوسف يذهب إلى القول إنه وإن كان الفرد - الشاعر يُمثل كُليّة الجماعة في فضاء المُعلّقة، ينبغي في الوقت ذاته ألا يغيب عن بالنا ذلك التعارض القائم بين الفرد والجماعة كما نجد في مُعلّقة طرفة على وجه التمثيل⁽⁴⁾. إذ إنّ العلاقة بينهما تنطوي في جوهرها وبشكل أساسي على موضوع الصراع التي تجلّت " من خلال ظهور صوت (الأنا) التي تصنع أفقها أو عالمها الذاتي بإزاء عالم الآخرين. ولقد تعدّدت أساليب الشعراء في الإفصاح عن ظُهورات هذه الأنويّة وسلطتها، ومن ثمّ تشكّلاتها حسبما تقتضي شيفرات الموضوع الشعري⁽⁵⁾؛ حيث إنّ الشاعر المُتشبّث بقبيلته بما هي ميدان تحقّق ذاتيّته، كان يُدرك تماماً تعارضه معها في أحيان عديدة⁽⁶⁾. ولاسيما أنّ مجتمعه كان ينزع نحو الجماعية، لاغياً بذلك الخصوصية المطلقة، لهذا كان تشبّث الشاعر بخصوصيته نزوعاً يصبو إلى انتزاع اعتراف من الكليّة بالحفاظ على الخصوصية بعد قبولها الانضمام إلى تلك الكليّة، فالتصادم بين الخاصّ والعامّ هو رفض الخاصّ للقيود المفروضة من العامّ، من دون أن يلغى ذلك رغبة الخاصّ في الانتماء إلى الجماعة⁽⁷⁾. وبإزاء هذه الرغبة الفردية المُزدوجة تقوم القبيلة، كي تضمن سلامتها، بسياسة

(1) أدونيس: الشعريّة العربيّة - مُحاضرات أُلقيت في الكوليج دو فرانس، باريس، أيار 1984 (بيروت - لبنان: دار الآداب، ط2، 1989) 6 - 7.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 27.

(3) يُنظر: د. عبد العزيز محمد شحادة: الرّمن في الشعر الجاهلي، 168.

(4) يُنظر: يوسف اليوسف: بحوث في المُعلّقات، 56.

(5) د. يوسف عليّما: جماليّات التحليل الثقافي، 53.

(6) يُنظر: يوسف اليوسف: بحوث في المُعلّقات، 49.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 63.

استيعاب مزدوجة للفرد، فتخضعه للكليّة الجماعيّة من جهة، وتُحافظ على خصوصيّته في ذاتها بوصف ذلك مكافأة ينالها الفرد مقابل إنجازاته التي يُقدّمها خدمةً للقبيلة⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار، يرى د. وهب روميّة أنّه ما من حرج على الشاعر " في أن تكون هويّته هويّة قبليّة، وفي أن ينتمي إلى مجد هذه القبيلة، فهو ابن مُجتمع مُحدّد مشروط بشروط تاريخيّة مُحدّدة"⁽²⁾، إذ إنّهُ على حدّ تعبيره " ليسَ في الحياة حقيقةً أُجلّ وأسمى من حقيقة (الانتماء) أو (الهويّة)، إنّها حقيقة الجذور الراسخة في ضمير التاريخ، وهي التي تمنحنا مشروعيّة الوجود الإنسانيّ الحق"⁽³⁾.

ومن الجليّ بالنسبة إلينا أنّ هذه التفسيرات التي وقفنا عليها، والتي انطوت على توجّهات سياقيّة نفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، لم تتعامل مع القصيدة بوصفها عالماً، بل بوصفها موضوعات، من حيث إنّها حاولت فهم تلك العلاقة المركّبة بين الشاعر ومُحيطه القبليّ بناءً على مُعالجة تفصيل الذات عن الموضوع من ناحية، وتعكس من ناحية ثانية أزمة الانتماء والهويّة؛ لكنّ بناءً على أُسس ميتافيزيقيّة تقليديّة، وليس بما هي في تأويلنا جزء لا يتجزأ من الالتباس البصريّ لسؤال الوجود ذاته. وهي الإشكاليّة التي ظهرت أيضاً في تفسير صلة الشاعر بمُحيطه الوجوديّ الواسع. فها هو ذا أدونيس يقول بوجود " تعارضٍ جوهريّ بين الذات والموضوع"⁽⁴⁾، إنّهُ تعارضٌ يرسمُ في رأيه معالمَ شعر ما قبل الإسلام بطريقة جدليّة يهدف الشاعر من خلالها إلى القبض على الأشياء بما هي جدل انقسامٍ يملك ويُسيطر، وليس جدل اتّحاد⁽⁵⁾.

وفي سياق متّصل، يُفسّر د. جابر عصفور هذه العلاقة بصورةً مُعاكسةً لا تفصل بين الطرفين، مُؤسّساً (الوجود) في ذلك الشعر على رؤية نفسيّة - سحرية مُتَشظيّة، لكنّها تحتفظ في الوقت عينه بمركزيّة الذات الشاعرة، من حيث إنّهُ يرى أنّ شاعر ما قبل الإسلام " لا ينظر إلى عالم الأشياء والحيوان والكائنات نظراً مُحايداً، كأنّ العالم مُنفصل عنه، مستقلّ في الوجود، يتكوّن من مُعطيات باردة، أو موضوعات بريئة من المدركات. العالم، في عينيّ شاعر ما قبل الإسلام، وفي قصائده، عالم فاعل مُنفعل، خارجيّ داخليّ، ذات وموضوع،

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 45.

(2) د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، 276.

(3) المرجع نفسه، 276.

(4) أدونيس: مقدّمة للشعر العربيّ، 25.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 25.

وعى للشاعر وحضور لوجوده، مرآة للأنا ومحط لتطلُّعها، سحر تمثيلي وأداء سحري، علاقات متجاوبة لا تتفصل فيها الأشياء عن الكائنات، أو يتباعد فيها الحيوان عن الإنسان، فالجميع في داخل الكون الذي تنطقه قصيدة ما قبل الإسلام وتومئ إليه، حضور متفاعل، ينطق كل عنصر فيه لغة تُشارك فيها بقية العناصر والكائنات. والشاعر كُليّ الوجود، يُهيمُنُ على هذا الكون ويستغرق فيه، يراه في نفسه، ويرى نفسه فيه، كأنَّ العلاقة بينهما علاقة بينَ مرآيا متوازية، لا تكفَّ عن عكس الصُّور المُنتقلة ما بينها إلى ما لا نهاية، ولكن من منظور الشاعر الذي يعرف كيف يُغيِّرُ الفصول، ويُمارس في الطَّبِيعَة شعائره الطَّقْسيَّة التي تتطوي عليها القصيدة⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو، يعتقد د. عصفور أنَّ الحوار كان " لافِتًا بينَ الشَّاعر والكائنات، وكان الاتِّحاد العاطفيِّ فاعلاً في علاقة التَّقْصُّص الوجدانيِّ التي وصلتُ الشَّاعر بموضوعه، وكانت الخصائص الفرَاسيَّة التي يكتسيها الموضوع، في كلِّ حالة، تجسيداَ لمعنى المرآة التي يتحوَّل بها الموضوع الشعريِّ إلى مُعادِل لبعض هموم الذات"⁽²⁾.

غيرَ أنَّ الاختلاف بينَ النظرات السَّابِقة، وتأويلنا الجدليِّ - الأنطولوجيِّ للانزياح، يكمنُ في أنَّ تفسيرنا لعلاقة الشَّاعر بمحيطه في عالم المُعلَّقة هُنا ينهض على أُسس أنطولوجيَّة - ظاهراتيَّة ترى أوَّلاً بأنَّ " الفنُّ هو وضع الحقيقة في العملِ الفنِّيِّ. في هذه الجملة يَخْتَفِي غموض جوهريِّ، تكون الحقيقة وفقاً له هي وضع الذات والموضوع في العملِ الفنِّيِّ في آنٍ واحد"⁽³⁾؛ فالكلمات الشعريَّة في اعتقاد هيدجر " لا هي ذاتيَّة، ولا هي موضوعيَّة، وإنما هي معيار حقيقيِّ لوضع الإنسان في سياق الزَّمَن، ووسط عالم الجمادات والعجاوات. إنَّها صوت الكينونة نفسها"⁽⁴⁾.

وهكذا فإنَّ هذا التوجُّه يتجاوزُ بدايةً مركزيَّة الذات بما هي الأنا المُفكِّر المُتَبَيِّن من هُوِيَّتِهِ من خلال تطابق العقل والفكر مع الوجود، ذلكَ بتمثُل الذات للموجود بوصفها وعياً يتحكَّم ويُحضِر العالم موضوعياً. هذا من ناحية، وأمَّا من ناحية ثانية، فإنَّ الاختلاف بناءً على ذلك ينتقل إلى داخل الذات ليُلْغِي مركزيتَّها، بتجاوز الوجود التَّقابليِّ التَّقليديِّ لِثنائِيَّة ذات وموضوع، أو لِثنائِيَّة داخل وخارج؛ من حيث تتباعد الذات عن نفسها بوصفها قصديَّة وجود

(1) د. جابر عصفور: غواية التراث، 73.

(2) المرجع نفسه، 83.

(3) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيِّ، 152.

(4) د. عادل ضاهر: الشعر والوجود، 99.

في العالم، ومن حيث إنَّ الحقيقة لا تتأكد من خلال المطابقة الميتافيزيقية المُطمئنة إلى ثبوتها الراسخ، إنما من خلال انكشاف التجربة المرئية الخارجة التي تختبر علاقة التطابق في سياق ظاهري حسيّ مُتصل بإظهار الموجود لنفسه من خلال وجوده في الكشف بما هو تأويل ينتقل من فهم الذات بوصفها مركزاً، إلى فهم الآنية بوصفه زمانية الوجود البصريّ في العالم.

وعلى هذا المنوال، يأتي تصوُّرنا للتوتر الوجوديِّ بما هو جدلٌ وصراعٌ مُلتبسٌ داخل بنية (الآنية - الشاعر القديم المهاجر) بوصفه موجوداً بشرياً كان يعيش في عالم ما قبل الإسلام بكيفياتٍ وُجوديةٍ بصريّةٍ مُختلفة، ومن ثمَّ هاجر إلى عالم الآنية - المُعلّقة هنا، مُتردداً في اختياراته الخاضعة لآليات التجاذب والتنافر، بوصفها ناجمةً عن الصِّراع الجدليّ - الوجوديِّ، وقد تحكّم في كيفيات تصرّيفها تفاعلها المُتبادل التّأثير مع المُخيّلة، من حيث إنّه تمَّ تثبيتها ماهوياً بتركيب المُستويين الأفقيّ والعموديّ للهجرة - الانزياح تركيباً بصرياً وفق الكيفيّة التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجوديِّ)، وذلك بما هو توترٌ يتوضع بصرياً في عالم الآنية - المُعلّقة هنا بين العالم الوقائعيّ السّابق والعالم المُتخيّل الجديد؛ أي بوصفه عالماً مُلتبساً بين الانفصام والاتحاد. وهذا جوهر اقتراحنا لمُجاوزة التّقابل السّابق؛ إذ إنّ الجدل التّراكميّ المُضاعف لفعل الهجرة - الانزياح يبسط عالم الآنية - المُعلّقة هنا مموهاً تبعاً للمنطق البصريّ الزائغ الذي يُفصله بما هو مقام الانفتاح والمباعدة والاختلاف بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ، ولا سيما أنّ العُلُوّ الثنائيّ يبيثُ فيه من خلال البُعد المُتخيّل إمكاناً وجودياً - جمالياً أعلى وأكثر تكثيفاً قائماً في وجود ما بعد الفعل وُجوداً ماهوياً نحو المجهول.

ولعلنا نستكمل هذا الفهم الذي يمنحنا الأسس الطموحة لمقاربة المشكلة النّقدية بصورة تسمح لنا أن نتجاوز بعض الرؤى التّقليدية التي عيّنت أسئلة الوجود في شعر ما قبل الإسلام وفق الثنائيات الميتافيزيقية. ذلك من خلال ربط تلك المشكلة بالجدلية الأنطولوجية القائمة داخل وحدة الآنية بين الوجود العيانيّ - اليوميّ الزائف، والوجود الكشفيّ - الكيانيّ الأصيل، بوصفها جدليةً تنبسط من خلال الاستقطاب القائم بين استجابات الأنا - الهمّ واستجابات الأنية - الهمّ، بما هي كيفيات وجود تلتبس وتزيغ وتتموه بين ما يُمكن أن نصفه بالقبول (الهروب)، وما يُمكن أن نصفه بالرّفص (المواجهة).

إنّ الوجود في العالم بما هو التّحديد الأساسيّ للآنية، أي بوصفها تتشابك مع الوجود اليوميّ في العالم، فإنّها بهذا المعنى ذات تحمل طابع الأنا، لكنّها لا تُفكر في ذاتها إلا مرتبطة

بالعالم، إذ لا وجود لذات من دون عالم، ومن ثمَّ فإنَّ صميم الأنا هو العلاقة التي تربطها بالعالم والآخرين⁽¹⁾. إذ إنه يُمكن لنا أن نقول إنَّ من نتيجة الوجود في العالم هو أن تُمثل الجماعة عنصراً أصيلاً في تكوين الموجود البشري، من حيث إنَّ فكرة العالم تقتضي بالضرورة وجود عالم مُشترك⁽²⁾. وهي القضية التي تُفضي لدى هيدجر إلى السقوط الذي لا سبيل باعتقاده إلى تحاشيه، لأنَّه لا سبيل إلى التخلُّص من الوجود مع النَّاس⁽³⁾، ولا سيما أنَّ " العلاقات الاجتماعية البشرية على نحو ما نجدُها عادةً، مُشوَّهة إلى حدِّ مؤسِّف. فالوجود اليوميَّ بين الآخرين هو وجود زائف"⁽⁴⁾؛ لأنَّ (الوجود مع) يعني أن يكون " كلَّ شخص هو الآخر، ولا أحد يكون هو نفسه"⁽⁵⁾. ذلك لأنَّ كينونة الفرد تكون بهذا الشكل مسلوبة، ووجوده في العالم ليس له علامة مُميَّزة، من حيث إنَّ الإنسان يسقط سقوطاً حتمياً، ويتحوَّل إلى ذات فقدت طابعها الخاص، وصارت ذاتاً عامَّة⁽⁶⁾ Public self. وهكذا يغتربُ عن ذاته ذاته باغترابه عن وجوده العميق، وسقوطه في فخِّ التوسُّطية⁽⁷⁾، التي هي " صفة (الدازين) الذي يُركَّب ما هو عموميُّ نحو ما هو عموميُّ: إنها الوجود الذي يخترقه العموميُّ من أقصاه إلى أقصاه. إنَّه نمط من الوجود الذي لا يختصُّ به أي (دازين) لنفسه، وذلك لأنَّه هو ما به يكون مفتوحاً على كلِّ (دازين) آخر. ههنا في الفضاء العموميِّ بطريق القيل والقال وعلى نمط الوسطية لن يعود (الدازين دازين)، وإنما يتحوَّل من حيث لا يحتسب إلى (هم)"⁽⁸⁾.

لكنَّ الجوهرية في هذا الإطار أن نتذكَّر باستمرار أنَّ " السقوط لا ينطوي على معنى من معاني الذمِّ، إنما هو أمرٌ إيجابيٌّ، إذ بغيره ما كان يُمكن لوجودي أن ينكشف لنفسه، ولولاه لَضَلَّ وجودي في إمكانيات للوجود لا نهاية لها. إنَّ سقوطي هو الذي حدَّدني، وبتحديدي تحقَّق وجودي العيني. لكنَّ هذا السقوط معناه أيضاً (خروجي عن)...؛ وهذا (الخروج عن)

(1) يُنظر: عدنان بن نريل: هيدجر بين خصومه ومؤيديه، 105.

(2) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 149-150.

(3) يُنظر: عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، 19.

(4) جون ماكوري: الوجودية، 173.

(5) المرجع نفسه، 175.

(6) يُنظر: د. عادل ضاهر: الشَّعر والوجود، 202، 207.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 203. ويُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 295.

(8) فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، 117.

هو الذي فيه أُحَقِّقُ إمكانِيَّاتٍ وُجُودِيَّةً⁽¹⁾؛ فالسُّقُوطُ لدى هيدجر ليسَ سوى "سُقُوطِ الوجودِ الماهويِّ إلى العالمِ من أجلِ تحقيقِ الإمكانِيَّاتِ التي ينطوي عليها هذا الوجودُ"⁽²⁾. وبهذا المعنى يكون السُّقُوطُ إمكانِيَّةً أصيلةً، لأنَّ كونَ الموجودِ البشريِّ مُلقًى في العالمِ، فإنَّ ذلكَ لا يعني أنَّ القاءَهُ حقيقةً مُنتهيةً، أو واقعةً انغلاقاً، بل هو يملكُ إمكانِيَّاتِ الأصالةِ وعدمِ الأصالةِ⁽³⁾. من حيثِ إنَّ فرارَهُ من ذاته مُنشِغاً بِوُجُودِهِ غيرِ الأصيلِ معِ الهُـمِّ، ومُهِتِماً بِشُؤنِ عَالَمِ الأَشْيَاءِ، هو في الوقتِ ذاته يُوحي بأنَّ الأنيَّةَ قد تُوَاجِهَ نَفْسَهَا بِالْفِعْلِ بِطَرِيقَةٍ ما⁽⁴⁾. لذلكَ فإنَّهُ من الجليِّ القولُ إنَّ علاقةَ الذاتِ بِالْآخِرِ تَنْهَضُ عَلَى التَّبَاسِ وَزَيْغَانٍ حَادِّ، إذِ إنَّ "الاستقطابَ بينَ خُصُوصِيَّةِ الوجودِ البشريِّ وطابعِهِ الجماعيِّ هو أعمقُ استقطابٍ لوجودِ الإنسانِ يَغُوصُ فيه كياننا كُلَّهُ"⁽⁵⁾.

وفي هذا السِّياقِ، جَاءَتْ مُحَاوَلَةٌ هيدجرٍ لِإِيجَادِ مَعْيَارٍ يُمَيِّزُ مِنْ خِلَالِهِ بَيْنَ الوجودِ الزَّائِفِ والوجودِ الأصيلِ، مُفَرِّقاً بَيْنَ الموجودِ داخلِ العالمِ والوجودِ في العالمِ⁽⁶⁾؛ فالأنيَّةُ بما هي موجودٌ يوميٌّ يَأْتِي إلى الوجودِ في العالمِ ضمنَ الانشغالِ بالموجودِ داخلِ العالمِ، بوصفِ ذلكِ انحطاطاً غالباً داخلَ الهُـمِّ، فإنَّ هذا يمنعها في كُلِّ مَرَّةٍ من اعتناقِ الهُـمِّ الأصيلِ الذي هو من شأنها⁽⁷⁾. هكذا يُهدِّدُ الخروجُ الإنسانَ باستمرارِ بفقدانِ وجودِهِ المُتميّزِ مُتحوِّلاً إلى ذاتٍ مُتبدِّدةٍ مُتبدِّدةٍ في الهُـمِّ، مثلها مثلُ أيِّ شيءٍ آخَرَ غيرِ مسؤولٍ، فلا يُقرِّرُ لِنَفْسِهِ أمراً بِقَدْرِ ما تُقرِّرُ له العواملُ الخارِجِيَّةُ، من حيثِ إنَّ وجودَهُ الزَّائِفُ هذا يطمسُ معالمَهُ البشريَّةَ، ويضِيعُ جوانبَهُ الشَّخْصِيَّةَ⁽⁸⁾. لذلكَ كانَ تفرُّدُ الموجودِ البشريِّ يَكْمُنُ أصلاً في امتلاكِهِ لِخُصُوصِيَّتِهِ Mineness من خلالِ معرفةِ ذاته بوصفِها شخصاً فريداً أَمْسَكَ زِمَامَهُ بِطَرِيقَتِهِ الخاصَّةِ، فأضْحَى وجودُهُ أصيلاً بما هو فعلٌ حُرِّيَّةٌ ومسؤولِيَّةٌ يستجيبُ ويُصْغِي لِنداءِ الضَّمِيرِ الحَقِيقِيِّ خارجِ ثنائِيَّةِ الصَّوابِ والخطأِ بوصفِهِ إصْغَاءً يُخَلِّصُهُ مِنْ صَوْتِ الهُـمِّ⁽⁹⁾. وهو الأمرُ الذي

(1) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، 85.

(2) المرجع نفسه، 86.

(3) يُنظَر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتين هيدجر - الوجود والموجود، 136.

(4) يُنظَر: جون ماكوري: الوجودية، 243.

(5) المرجع نفسه، 150.

(6) يُنظَر: المرجع نفسه، 117.

(7) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 309.

(8) يُنظَر: جون ماكوري: الوجودية، 104، 117-118، 176-177.

(9) يُنظَر: المرجع نفسه، 103، 176، 306-307.

يتحقّق أولاً وأخيراً باستباق الوجود نحو الموت بعزمٍ يُحرّرنّا من العالم الواسع الموجود تحت اليد، الذي يتعامل مع الموت انطلاقاً من الموقف اليوميّ الزائف⁽¹⁾.

وبناءً على هذه التوجّهات، تفتتح الآنية - الشاعر المهاجر بفعل انضوائها الجدليّ المضاعف ضمن حركة الانزياح إلى عالم المُعلّقة هنا مستويات وجوديّة - جماليّة أعلى وأكثر كثيفاً من الالتباس والزيغان والتمويه، مُبسّطة بين وجود الأنا - الهمّ الزائف، ووجود الأنية - الهمّ الحقيقيّ، ذلك بوصف الانزياح فعل علوّ ثنائيّ (مزدوج) يتمفصل عالمه جدلياً بين العالم الواقعيّ بما هو عالم الجزيرة العربيّة السّابق في عصر ما قبل الإسلام، والعالم المتخيّل بما هو إمكان أعلى قائم في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول؛ من حيث إنّ عالم الآنية - الشاعر المهاجر يُعيّن على الالتباس كيفيات وجوديّة مُختلفة تُؤلّف نظاماً جديداً لتصريف علاقات الشاعر مع محيطه بأساليب مموّهة ومموّهة في آن معاً. وبهذا الفهم يُمكننا أن نُجري على فعل الهجرة - الانزياح نحو عالم المُعلّقة هنا فكرة أن " الأفراد ينشئون داخل... النظام الاجتماعيّ نظماً جديدة وتركيبات مُختلفة تتجاوب مع الحاجات الفرديّة " ⁽²⁾(*). وهو الأمر الذي يُعيد تعيين جدليات التوتّر الوجوديّ بوصفها أساليب بصريّة بصريّة مُتنوّعة أعادت الهجرة الجدليّة المضاعفة تصريفها، إلى جانب البعد المتخيّل الذي لعب دوراً جوهريّاً حاسماً في تشكيل كيفياتها المُبسّطة في شرح الوجود الجديد بما هو فجوة انفتاح ومُباعده واختلاف.

وفي سياق مُتصل، تبدو علاقة الآنية - الشاعر المهاجر مع الجسد إحدى أهمّ تجليات ذلك الترابط المُلتبس المذكور آنفاً بينها وبين محيطها الذي تفتح أساليبه الوجوديّة في مقام المُعلّقة هنا بصورة تتداخل عميقاً مع جدلية الأنا - الهمّ والأنية - الهمّ بوصفها جدلية قبول (هُروب) ورفض (مُواجهة).

لقد انصرفت جهود هيدجر بشكلٍ أساسيٍّ نحو تقديم تحليل كامل للوجود البشريّ في كتابه (الوجود والزمان)، من حيث إنّه لم يترك مجالاً للنظر إلى الآنية بوصفها كائناً جسديّاً

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 286، 315.

(2) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 35.

(* من المُفيد في هذا السياق أن نُجري هذه الرؤية أنطولوجياً من جهة أنّ الوجود البشريّ في العالم موجود وجوداً مُشتركاً مع الآخرين من حيث هو وحدة أنطولوجيّة، من دون السقوط في فهم تقليديّ يُعيّن هذا الوجود بوصفه طرفاً في ثنائيّة (فرد - مجتمع)، المُتقاطعة مع الثنائيّة الميتافيزيقية (ذات - موضوع).

يتمكّن بواسطة جسده من الوجود في العالم⁽¹⁾. إذ يبدو أنه وإن كان يفترض في تحليلاته الوجود الجسمانيّ من دون أن يُصرّح به⁽²⁾، غير أن الآنيّة جاءت في تصوّره " بوصفها ذاتيّة خالصة، وليس بوصفها موجوداً من لحم"⁽³⁾، حيث كان يعني بوجودها الوجود العينيّ المتحقّق في العالم في صورة تعيّن محسوس⁽⁴⁾؛ ذلك لأنّ " مشكلة الوجود المتحقّق أعمّ عند هيدجر من الوجود المتجسّد"⁽⁵⁾، من حيث إنّ الجسم بقي عنده مجرد نتيجة واحدة من نتائج الوجود العينيّ المتحقّق في العالم⁽⁶⁾.

إلا أنه من البديهيّ أن نقول في هذا المضمار أنّ الآنيّة بما هي موجود بشريّ في العالم، فإنّها لا تستطيع أن تُوجد في فضاء خارجيّ من دون أن يكون لها جسد هو ركيزة وجودها هناك⁽⁷⁾. فمعنى أن يكون لدى الموجود البشريّ جسم، يدلّ على أنه يشغل حيزاً في السلسلة الزمانيّة المكانية⁽⁸⁾. وفي هذا المنحى، حاول التّأويل الظّاهراتيّ أن يُعيّن الحدّ الفاصل بين الجسد والعالم ليس بوصفه حدّاً فعليّاً، بل بوصفه نقطة تبادلٍ لتحديد التّمازج الضّروريّ بينهما، من حيث تتبادل الذات والآخر موقع الذات والموضوع⁽⁹⁾. لكنّ الفهم الأنطولوجيّ للجسد بما هو قصديّة وجوديّة يتجاوز الفهم الظّاهراتيّ المتعاليّ في محاولته لتعيين نقطة التّمازج المُفترضة تلك؛ ذلك لأنّ الكائن موجود في العالم، ومُتجذّر في الزّمان، ومُنفتح على الآخر (كائن مع الآخر)، من حيث إنّ إدراك الأجساد والذّوات بعضها لبعضٍ ناجمٌ عن انتمائها إلى عالمٍ مُشتركٍ معيش⁽¹⁰⁾.

(1) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 132. و يُنظر: د. فريد الزّاهي: النّصّ والجسد والتّأويل (الدار البيضاء - المغرب،

بيروت - لبنان: أفريقيا الشرق، 2003) 37.

(2) يُنظر: د. حبيب الشّاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة (بيروت - لبنان: دار التّأويل للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط2،

2005) 60.

(3) المرجع نفسه، 61.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 60-61.

(5) المرجع نفسه، 61.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 62.

(7) يُنظر: د. فريد الزّاهي: النّصّ والجسد والتّأويل، 29، 39.

(8) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 137.

(9) يُنظر: د. فريد الزّاهي: النّصّ والجسد والتّأويل، 29.

(10) يُنظر: محمد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات، 55-56.

فامتلاك الإنسان لجسد يعني في الوقت ذاته أنه جسد، ذلك من خلال علاقته المباشرة والوثيقة بالجسد الذي يكونه، ويُدرِكُهُ من الدّاخل، في حين هو خارج كلِّ جسد آخر⁽¹⁾. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إنَّ وجودك لا يعني امتلاكك لجسد فحسب، بل يعني أن تكون جسداً، ومن خلال وجودك بوصفه جسداً تكون لك إدراكات حسيّة، وإحساسات، وغير ذلك من عناصر ومضامين المعرفة؛ إذ إنَّ قولنا عن الموجود البشريّ إنَّه جسد يعني أنه وحدة نفسيّة – بدنيّة⁽²⁾. وعلى هذا الأساس، يُمكن لنا أن نُشير أولاً إلى أنه " بقدر ما (يكون) الموجود جسمه، يكون هناك"⁽³⁾، ومن ثمّ، فإنَّ هذا الفهم للجسد يُحقِّق القاعدة الأنطولوجيّة التي ترى أنَّ جسدك هو طريقة حضورك في العالم⁽⁴⁾، مُتجاوزاً بهذا المنحى التّصورات التّقليديّة التي تتعامل مع الجسم بوصفه شيئاً موضوعياً له قوانينه الخاصّة، ومُتقدِّماً بذلك من (فكرة الجسم) الميتافيزيقية، إلى (فكرة الجسد) الوجودية⁽⁵⁾.

وانطلاقاً من الرُّؤى السّابقة التي لا تفصل فعاليّة الجسد عن فعاليّة الآنيّة، ولأنّنا في تأويلنا الجدليّ – الأنطولوجيّ للانزياح نُؤمِّنُ أنَّ عالم الشّعْر هو " نمط من الحياة يرتبط بالجسد"⁽⁶⁾، فإنّنا نرى أنَّ فعل الهجرة إلى عالم المُعلّقة هنا بما هي عالمٌ له مرجعيّتان في إحالة واحدة، هو حركة تتأسّس على كون " العمل الإبداعيّ فعلٌ معيش"⁽⁷⁾ في أساسه، وعلى كون فضائيّة الجسد لا تتحقّق إلا في الفعل الذي يُساهم من خلال حركة الجسد، ليس في الخضوع لنسقيّة الفضاء والزّمن، بل في خلقهما⁽⁸⁾؛ أي من خلال بناء تأويلنا على ما يدعوه ريكور (المُبادرة^(*) Initium)، الذي نرى معه أنَّ اللّحم موقعها⁽⁹⁾؛ ذلك بما هو إمكانيّات

(1) يُنظر: جون ماكوري: الوجودية، 148-149.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 187.

(3) المرجع نفسه، 137.

(4) المرجع نفسه، 136.

(5) يُنظر: د. حبيب الشاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، 7.

(6) ماريا تامبرانو: الفلسفة والشّعْر، ترجمة: محمّد البخاريّ بن سيّد المُختار و د. كارلوس بارونا ناربيون (بيروت – لبنان):

دار الرُّوَاد، ط1، 2005) 82.

(7) د. فريد الزّاهي: النّصّ والجسد والتّأويل، 26.

(8) يُنظر: المرجع نفسه، 30.

(*) تعني المُبادرة لدى ريكور الحاضر الحيّ، الفعّال، العمليّ. فهي أن اليوميّة المحوريّ بما هو أوّل نموذج للبدائية، وذلك لكون هذا الآن المحوريّ مُعيّناً بحدّث مهمّ للغاية يُفترّض أن يُعطي للأشياء مجرىً جديداً. فالمُبادرة على الصّعيد الفرديّ هي تجربة الابتداء بوصفها من بين التّجارب الأكثر حضوراً بما هي صنف ما من القيام بالفعل، لا من المُشاهدة. يُنظر:

بول ريكور: من النّصّ إلى الفعل، 202-211.

(9) يُنظر: المرجع نفسه، 208.

وأفعال استجابة لها كفيّاتها الخاصّة من حيث إنّنا نسوق في هذا الاتجاه قوله الآتي: "انطلاقاً من نسق إمكانيّات اللحم هذا، ينبسط العالم بوصفه مجموعة من المواعين المُتمرّدة والوديعة، من الوعود والحواجز. وتتمفصل مقولة الظرف هنا بين مقولة القدرات وعَدَمِها، كالشّيء الذي يُحيط بقُدرتي على القيام بفعل ما، ويُقدّم عوضاً عن ذلك حواجز. أو سُبلاً صالحة لتمرين قُدراتي"⁽¹⁾.

وهكذا، يُحرّض الجسد حركة الهجرة، مُؤثراً فيها، ومُتأثراً بها، من جهة أولى، ويتماهى معها من جهة ثانية بما هو وحدة إدراك وانفعال وفعل؛ أي بوصفه جسد الآنيّة - الشّاعر الذي اختبر وجوده بما هو منطق بصريّ معيش، ومن ثمّ هاجر مُتردداً في كفيّاته المُختارة على نمط الإمكان والاحتمال، والتي تُبنت ماهويّاً من خلال آليات الجدل التراكبيّ المُضاعف الذي حرّر الآنيّة - الشّاعر المُهاجر بوصفها جسداً هنا، من حيث إنّ شُحنات التّشظّي الجماليّ الخلاق قد تولّدت في ذلك الفضاء التراكبيّ الافتراضيّ مُلتبسةً زائغةً ومُموّهة في تمفصلها الجدليّ بين الوقائعيّ (مجاز العالم) والمُتخيّل (عالم المَجاز).

ولعلّ هذا الرّبط بين الجسد والآنيّة وفعل الهجرة - الانزياح يُفضي بنا إلى القول: إنّ "الجسد... يشدّ النّصّ إلى مسألة الوجود، كي يُصغي لها، ويُنتجها تخيبيّاً"⁽²⁾. وهو الأمر الذي الذي تجسّدُه بوضوح موضوعة الحُبّ لدى شاعر ما قبل الإسلام، والتي تنطلق من الجسد⁽³⁾، ومن ثمّ تكون علاقة الجسد - الحُبّ في تأويلنا علاقة مُؤسّسة على التباس وجوديّ زائغ ومُموّه في فعل الهجرة - الانزياح. فهي أوّلاً انبساط أساليب وجوديّة قائمة على مبدأ اللذّة رداً على سؤال المصير، والخوف من الموت⁽⁴⁾، وذلك إذا فهمنا جوهر العلاقة بين المرأة والزّمن في شعر ما قبل الإسلام على أنّها علاقة تضادّ بين الحاضر والتّوتّر والخوف، والماضي والسكينة والأمن⁽⁵⁾؛ أي بمعنى أدقّ إذا فهمنا الوجود في العالم بوصفه وجوداً زمنيّاً مُتباعداً نحو الموت، ومن ثمّ كانت المرأة (الجسد - اللذّة - الحُبّ) بمنزلة الهُروب في كفيّات وجود عيانيّة - يوميّة. أمّا الجانب الآخر من هذه العلاقة فيتمثّل في التباس ذلك الهُروب الزائغ والمُموّه ليبدو كأنّه في الوقت ذاته مُواجهة كيانيّة مع الموت؛ إذ إنّ الالتباس

(1) المرجع نفسه، 208-209.

(2) د. فريد الزّاهي: النّصّ والجسد والتأويل، 19-20.

(3) يُنظر: أدونيس: مُقدّمة للشعر العربيّ، 19.

(4) يُنظر: د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، 292.

(5) يُنظر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزّمن في الشعر الجاهليّ، 156.

في أساليب الهروب، وفي أساليب المواجهة عائداً أصلاً لكون " حديث الحبّ يقترن بحديث الموت ⁽¹⁾، ذلك لأنّ الحبّ في جوهره " مركزٌ تتلاقى فيه الأطراف: الحياة والموت، الغبطة والألم، القبر والنشور ⁽²⁾.

وبناءً على ما سبق، نستطيع أن نقول إنّ عوالم المُعلّقات بوصفها تنفتح بين عالم الجزيرة العربية السابق، وعوالمها المُتخيّلة الجديدة، فإنّها تبسط أسئلة الوجود مُلتبسةً في كميّات وجود بين الهروب والمواجهة؛ أي بين الأساليب الزائفة، والأساليب الأصليّة، من حيث يكون البعد المُتخيّل قد مارسَ دوراً جوهرياً في تفعيل آليات الصّراع الجدليّ - الوجوديّ مانحاً العلوّ الثنائيّ (المزدوج) بما هو استجابة وحركة وفعل مستويّ وجوديّاً - جماليّاً أعلى من الالتباس والزيغان والتمويه داخل مقام الآنيّة - المُعلّقة هنا، ذلك بوصفها وحدة انفتاح ومُباعدة واختلاف تتمفصل جدليّاً بين المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثاني (عالم المَجاز). وهو الأمر الذي يُشير بلغة أكثر دقّة إلى وجود تمفصل وجوديّ - جماليّ مُحايث بما هو إمكان أعلى وأكثر تكثيفاً والتباساً في الشرخ الجديد؛ أي بما هو فجوة التباس جديدة تُحرّر بتمفصلها أسئلة الوجود، وفي مقدّمتها أسئلة (الجسد - اللذة - الحبّ) بين الوقائعيّ - الماهويّ (أي بين الوجود بالقوّة والوجود بالفعل) من جهة، والماهويّ نحو المجهول (أي وجود ما بعد الفعل) من جهة ثانية، وذلك بوصف الجنس أولاً فعلاً كليّاً ⁽³⁾، وبوصف أسئلة الجسد بما هي أسئلة وجوديّة ثانياً، أسئلة مُستقبليّة تنبسط إمّا بالاتّجاه نحو المجهول، أو بمُلاقاة آتياً من الأمام. وفي هذا التراكب الزائغ الرّجراج يُخلّق عالم المُعلّقة هنا بوصفه " عالماً جماليّاً ⁽⁴⁾، أو بالمعنى ذاته بوصف المُعلّقة وحدة جماليّة بُنيّ عالمها بطرائق مُتفرّدة ومُراوغة، من حيث إنّها لا تُفارق التّنوع والخصوصيّة في كلّ حالة على حدة ⁽⁵⁾ كما سنجد في الفصل النظري الرابع.

(1) د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، 296.

(2) أدونيس: مُقدّمة للشعر العربيّ، 23.

(3) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 169.

(4) أدونيس: مُقدّمة للشعر العربيّ، 32.

(5) يُنظر: د. جابر عصفور: غواية التّراث، 129.

الفصل الرابع: الانزياح في عوالم المُعلّقات بين الجمال والتلقي:

"فهم المُعلّقات بين خلق المخلوق من قبل وحركية التّمفصل"

يتأسس فهمنا الجماليّ في عوالم المُعلّقات انطلاقاً من أنطولوجيا هيدجر الذي يرى بلغة علم الجمال Aesthetics أنّ " للعمل الفنّي نفسه من وجهة نظر مُسبقة طبيعة شبيئية، لها وظيفة بنية تحتية، يرتفع فوقها الشكّل الجماليّ بوصفه بنية علوية" (1). وهذه البنية العلوية ليست سوى الجميل الذي يُظهره العمل الفنّي بما هو أسلوب وجود الحقيقة (2)، بمعنى أنّ الحقيقة بما هي كميّات وأساليب وجود في العالم، فإنها بتعبير هيدجر " هي الجمال عينه" (3) الذي هو الضوء المُضاف إلى العمل الفنّي، أو المُشرق من داخله (4). من حيث إنّه لا يفصل فهمة الأنطولوجي للوجود اللغويّ في العالم عن فهمه الجماليّ للشعر، مازجاً بذلك مبحث الجمال بمبحث الحقيقة، ومُوحداً الخبرة بالجميل مع الخبرة بالحقيقة في خبرة أنطولوجية - ظاهراتية تسعى لوصف العمل الأدبيّ بناءً على الحقيقة المُتكتشفة فيه (5).

إنّ الخاصية الأولى لنظرية الأدب وتأويل النصّ عند هيدجر تكمن في أنّ القصيدة تكشف بذاتها عن الوجود (6)، وهو التّصور التي يقبّل السؤال الجماليّ؛ فلا تكون القصيدة بناءً على هذا مُطلقاً للبحث عن الحقيقة، إنّما يكون البحث عن ماهية القصيدة مُطلقاً من ماهية الحقيقة المُفتحة فيها (7). ولأنّ الحقيقة - الكشف تتحرّك في إطار التّحجّب واللاتّحجّب، واللاتّحجّب، فإنّ جوهر الجمال يتحقّق في " هذا التّزامن بين الأسر والانعقاد. فالجمال يترك للضدّ أن يكون حاضراً في ضده، ويدعُ لانتمائهما أن يكون حاجزاً في وحدته. إنّ الجمال هو الحضور الكلّي" (8). فطبيعة الفنّ بوصفها كامينة في ماهية اللّغة، هي كشف للمُتجّب، وإظهار

(1) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 42، من مدخل هانز- جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(2) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 138.

(3) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 90.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 120. ويُنظر: المرجع نفسه، 23، من مُقدّمة المُترجم.

(5) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 141، 149.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 121.

(7) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 143.

(8) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 72.

وإظهار له من الخفاء، ذلك لأنّ الأشياء تكشف ذاتها من خلال اللُّغة التي تُقيم فيها الموجودات، ويسطَعُ منها الوجود بما يُشبه الشَّظايا أو الأشعة المنشورية⁽¹⁾.

وانطلاقاً من الفهم السابق، يُوجد هيدجر جدليّة يرى من خلالها أنّ إرساء الحقيقة - الجمال في شكلٍ جماليٍّ جديدٍ يتمّ من خلال ما يدعوه بصراع الأرض Earth والعالم World⁽²⁾. إذ يعتقد في هذا السياق أنّ جوهر الحقيقة في العمل الفنيّ يكمنُ في النزاع الأصليّ حول الوسط المُفتوح فيه بين الأرض والعالم. وهو الأمر الذي يسمح للموجود بأنّ يضع نفسه في هذا الانفتاح؛ من حيث إنّ كينونة ذلك العمل تتحقّق من خلال إقامة العالم وإنتاج الأرض بوصفهما سمتين جوهريتين تجتمعان في وحدة وجود العمل الفنيّ، بما هو ثبوت وجود ناجم عن حركة ذلك النزاع الذي تسرّب إلى الشكّل القائم، فأوجد سكّون العمل المخلوق، واطمئنانه إلى وجوده في ذاته⁽³⁾. فالحقيقة - الكشف لا تُقيم نفسها في العمل الفنيّ إلا بوصفها صراعاً وتضاداً بين البقعة المضاءة والخفاء، ذلك من خلال التناقض والنزاع بين الأرض والعالم، الذي يقع في كلّ مرّة على نمط خاصّ في المُفتوح⁽⁴⁾. وهي المسألة التي التي تعني أنّ كلّ ما يُعطي الأشياء معنىً، فيكشفها لتكون ما هي عليه، يُسمّيه هيدجر العالم. وكلّ ما يُخفي، ليبقى على الدوام مُغلقاً (أي سرّاً)، يُسمّيه الأرض. والحقيقة بما هي الصّراع بين التفتّح والانغلاق، فإنّها نقاشٌ بين العالم والأرض يتجسّد ويستقيم ويصبح مرئياً في العمل الفنيّ.

وبناءً على هذا الفهم الظاهراتيّ للتأليف الفنيّ تكتمل الحقيقة. فالصخرة التي تُظهر ثقلها أمامنا لا تسمح لنا بالنفاذ إليه، فإذا فتنتها، لن تُظهر لنا قطعها أي شيءٍ داخليّ، ذلك إثر انسحاب الحجر إلى أجزائه بوصفه كتلة صماء كثيفة⁽⁵⁾. إذ إنّ مادّيّة الموادّ تختفي في الموضوعات النفعيّة أو الأدوات كلّما نجحت بوصفها أدوات في أداء وظيفتها، في حين أنّ العمل الفنيّ لا يفتح عالماً إلا من خلال إظهار مادّيّة الموادّ، أي الأرض. ففي الوظيفة النفعيّة

(1) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 122.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 114.

(3) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 23، من مقدّمة المُترجم. ويُنظر: المرجع نفسه، 107، 122، 135. ويُنظر: أ.د.

أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 138.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 127، 130.

(5) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 41.

يستهلك البناء الحجارة، ويجعلها عنصراً صلباً في بناء يفقدُها وجودها المُستقل، بينما يُظهرُ النَّحات الدَّلالات الجماليَّة للحجارة في عمَلِه النَّحتي⁽¹⁾.

وتأسيساً على هذه الرؤى، يُوجد العالم في العمل الفني من خلال وسيط مادّي يُؤسِّس عليه العمل الفني عالمه، وهذا الوسيط المادّي هو العنصر الشّيئي الذي يُسمّيه هيدجر الأرض⁽²⁾. حيثُ يعود العمل الفني إلى المكان الذي هو الأرض، فينتجه، وأثناء هذا الإنتاج يُقيم العالم، لأنّه يجعل الأرض نفسها في مُنتج عالم⁽³⁾. ولعلّ هذا الفهم يتضح في مُقاربة هيدجر لِأثر معماري مُنتصب هو المعبد اليوناني الذي لا يُحاكي شيئاً، إنّما ينحت من نفسه عالمه الخاصّ بوصفه فضاءً حيّاً ومفتوحاً في الوجود، حيث يُمسكُ بتوتر الأرض - العالم، ويحبسه في شكل⁽⁴⁾. فتمثال المعبد ليس صورة طبق الأصل، لكنّه يفتتح بوجوده عالماً يُعيدُه في الوقت ذاته إلى الأرض التي تُظهر نفسها على هيئته بوصفها الأساس الوطني⁽⁵⁾.

ومن الواضح أنّ محور هذا الفهم يتعلّق بالكشف بما هو تحجّب ولا تحجّب، إذ إنّ الحقيقة لديه بوصفها صراعاً بين النور والظلام، هي انفتاح يُخفي⁽⁶⁾. من حيث إنّهُ " ينبغي أن ينكشف الوجود، لكي يظهر الوجود "⁽⁷⁾؛ ذلك لأنّ " جوهر كشف الموجود ينتمي بطريقة ما إلى الوجود نفسه "⁽⁸⁾. فما إنّ يفتح العالم حتّى تظهر الأرض بوصفها حاملّة لكلّ شيء، وبوصفها أيضاً هي ذاتها ما يختفي بانغلاقها على نفسها باستمرار، بمعنى أنّه ما إنّ يحمل النزاع الأرض إلى الانفتاح، حتّى يعلو الشرخ في المُنتج بوصفه يُقيم الحقيقة في الشكل⁽⁹⁾. ولتبسيط هذه الجدليّة يُمكننا أن نقول إنّ ما يجعل الموجود مُتكشفاً وله معنى، هو في الوقت ذاته ما يجعل الوجود يتوارى، ذلك لأنّ ظهور الموجود يُقتع الوجود، ويُبقيه مُتحتجباً؛ فكلّما انكشف الوجود (العالم) في الموجود (الأرض)، كان هذا الموجود مُموّهاً،

(1) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 268.

(2) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 101.

(3) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 104.

(4) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267 - 268.

(5) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 99.

(6) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 40.

(7) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 62.

(8) مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 128.

(9) يُنظر: المرجع نفسه، 131 - 132.

وكَلَّمَا انكشف الموجود (الأرض) بِالوجود (العالم)، تَقَنَّعَ الوجود وتوارى خلف تمويهه الموجود، إذ ليسَ التَّكشُّفُ تامًّا، كما أنَّ التَّحجُّبَ لا يكون كاملاً.

غيرَ أنَّ تفسيرنا الجدليَّ - الأنطولوجيَّ لِلجمال بوصفه فعلَ انزياحٍ من ناحية، ونتيجةً لذلكَ الفعلِ من ناحيةٍ أُخرى، يُعيد تشكيلَ الرؤى السَّابِقة، من حيثِ إننا نجدُ أولاً أنَّ آلياتَ خلقِ الجمالِ تتحرَّضُ لحظةَ بدءِ تحرُّرِ الآنيَّةِ - الشَّاعرِ المُهاجرِ في الفضاءِ الافتراضيِّ لجدلِ التَّراكُبِ المُضاعَفِ؛ وهو الأمرُ الذي ينجُمُ عن استقطاباتِ قُوَى التَّجاذبِ والتَّنافرِ بينَ عناصرِ الصِّراعِ والتَّوترِ الوجوديِّ المُتفاعلةِ معِ المُخيِّلةِ في ضوءِ جدلِ التَّأثيرِ المُتبادلِ بينهما، بما يُولِّدُ الشُّحناتِ الجماليَّةِ المُنتَشِطِيَّةِ، التي هي ليستُ سوى جوهَرِ هجرةِ الشَّاعرِ - الآنيَّةِ الذي كانَ مُتردِّداً في اختياراتِ هجرتهِ المُموَّهةِ والمُموَّهةِ في آنٍ معاً، ومن ثمَّ انفتحَ من خلالها على المجهولِ بما هو سؤالٌ مُستقبليٌّ يتمفصلُ بينَ كشفِ المدلولِ الوقائعيِّ الأوَّلِ (مَجازِ العالمِ)، وماهيَّةِ كشفِ المدلولِ المُتخيَّلِ الثَّاني (عالمِ المَجازِ)، من حيثِ إنَّهُ كَلَّمَا ارتفعتْ حدَّةُ التَّفاعلاتِ بينَ الصِّراعاتِ الجدليَّةِ - الوجوديَّةِ والمُخيِّلةِ، فَتَحَ فِعْلُ الهِجرةِ - الانزياحِ عالماً جمالياً أغنى بوصفه خُلقاً لكيفيَّاتِ وجودِ بصريَّةٍ مُلتبسةٍ زائغةٍ ومُموَّهةٍ تنبسطُ هُناكَ في عالمِ الآنيَّةِ - المُعلَّقةِ الجديديِّ.

وبناءً على ذلك، فإنَّ فهمَ الجمالِ لا ينتهي في تأويلنا عندِ الحُدودِ التي خطَّها لنا هيدجر ما دُمنا نقولُ معه بالصِّراعِ بينَ الأرضِ والعالمِ في إطارِ التَّوترِ بينَ التَّحجُّبِ واللاتَّحجُّبِ. إذ إنَّ البنيةَ الفوقيَّةَ بوصفها في تفسيره الشَّكلَ الجماليَّ القائمَ فوقَ وسيطِ مادِّيٍّ - لُغويٍّ، فإنَّها لا تنهَضُ وحدها بِالقِيَمِ الجماليَّةِ. كما أنَّ الأرضَ بوصفها في تفسيره بنيةٌ تحتيَّةٌ، فإنَّ دورها لا يقفُ من منظورنا عندِ مُستوى الوَساطةِ الماديَّةِ - الشَّينيَّةِ. وإنَّما يتولَّدُ الجمالُ وينبسطُ بما هو وحدةٌ شكلٍ ومُضمونٍ، عن جُملةِ آلياتِ التَّمفصلِ الجدليِّ المُعقَّدِ بوصفه النَّاتِجِ التَّراكبيِّ لِمجموعِ التَّأثيراتِ المُتبادلةِ بينَ محورِ التَّركيبِ (البنيةِ التَّحتيَّةِ - الأرضِ) بما هو تركيبُ بصريٍّ للموجوداتِ قائمٌ أساساً على فعلِ الكشفِ الظَّاهراتيِّ للوجودِ المُتمفصلِ جدلياً بينَ الوقائعيِّ والمُتخيَّلِ، والمُتعلِّقِ بكونِ الآنيَّةِ تأتي أساساً إلى الوجودِ من جهةِ العيانيِّ - اليوميِّ. ومحورِ الاستبدالِ (البنيةِ الفوقيَّةِ - العالمِ) بما هو فضاءُ الاختيارِ المُتردِّدِ على نمطِ الحرِّيَّةِ والإمكانِ؛ أي بما هو فضاءُ الاستبدالِ البصريِّ المُلتبسِ للكيفيَّاتِ الوجوديَّةِ المُتفاعلةِ معِ المُخيِّلةِ، ذلكَ بوصفه قائماً على الحدسِ الوجوديِّ الذي تُبسِّطُ من خلاله الأساليبُ الوجوديَّةِ بينَ الوجودِ الزَّائفِ والوجودِ الحقيقيِّ. من حيثِ إنَّهُ يتمُّ تركيبُ المُستويينِ الأفقيِّ

والعمودي للهجرة - الانزياح في مقام الآنية - المعلّقة هنا تركيباً بصرياً وفق الكيفية التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجودي)، التي انفتحت على المجهول تبعاً لتفاعلها الجدليّ المتبادل مع المخيلة.

وفي هذا الإطار، يُمكنُ لنا أن نقول إنه على الرغم من كون التركيب البصريّ للموجودات يتمُّ أصلاً وفق الكيفيات الوجودية التي انتخبها الآنية - الشاعر المهاجر متفاعلاً مع المخيلة، ومن ثمّ بسطها محور الاستبدال البصريّ، لكنّ الصلة القائمة بين المحورين، والتي ندعوها (حركية التّفصل بين التركيب والاستبدال)، هي أكثر تعقيداً من ذلك، ما دمنّا نتحدّث في هذا السياق عن صلة نسبية احتمالية داخل وحدة الآنية - المعلّقة هنا، وليست صلة برهانية؛ أي بوصفها صلة تّفصل فعل الهجرة - الانزياح جدلياً بين الوقائعيّ (مجاز العالم) والمتخيّل (عالم المجاز) من ناحية أولى، وبين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ من ناحية ثانية. من حيث إنه كلّما بدا التركيب البصريّ للموجودات أكثر تماهياً مع الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود بما يستبطنه من موقف داخليّ للهجرة، نجمّ الجمال في هذه الحالة بوصفه التباساً وزيفاناً عن التّمويه بتضييق فجوة التوتر التي يُديمها الانزياح بين الوجود والوجود، بما هي في تأويلنا ليست هنا سوى اختلاف و(مُباعدة مُضمرة).

وهي الحالة الأولى التي تبسط تلك العلاقة، مُتجسّدة من خلال شكلين، هما:

1- عندما يميل محور التركيب البصريّ للموجودات ليكون أكثر قرباً من كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الداخليّ للهجرة - الانزياح الذي يستبطنه محور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود ليكون أكثر قرباً من الوجود العيانيّ - اليوميّ الزائف.

2- عندما يميل محور التركيب البصريّ للموجودات ليكون أكثر قرباً من ماهية كشف المدلول المتخيّل الثاني (عالم المجاز)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الداخليّ للهجرة - الانزياح الذي يستبطنه محور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود ليكون أكثر قرباً من الوجود الكشفيّ - الكيانيّ (الحقيقيّ - الأصيل).

أمّا الحالة الثانية التي تبسط تلك العلاقة بين المحورين، فيمكنُ لنا أن نصّفها بالقول إنه كلّما بدا محور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود بما يستبطنه من موقف داخليّ للهجرة أكثر عنفاً ومفاجأة في اختراقه المُضادّ، وهزّه لمحور التركيب البصريّ للموجودات، نجمّ الجمال في هذه الحالة بوصفه التباساً وزيفاناً عن التّمويه بتوسيع فجوة التوتر التي يُديمها

الانزياح بين الوجود والوجود، بما هي في تأويلنا ليست هنا سوى اختلاف و(مُباعِدة صريحة).

وتتجسّد هذه الحالة من خلال شكلين أيضاً، هُما:

1- عندما يميل محور التّركيب البصريّ للموجودات ليكون أكثرُ قُرباً من كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الدّاخلِيّ للهجرة- الانزياح الذي يستبطنه محور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود ليكون أكثرُ قُرباً من الوجود الكشفيّ- الكيانيّ (الحقيقيّ - الأصيل).

2- عندما يميل محور التّركيب البصريّ للموجودات ليكون أكثرُ قُرباً من ماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثّاني (عالم المَجاز)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الدّاخلِيّ للهجرة - الانزياح الذي يستبطنه محور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود ليكون أكثرُ قُرباً من الوجود العيانيّ- اليوميّ الزّائف.

وهكذا، يُبنى فعلنا التّأويليّ في هذا البَحث على آليّة سبرِ المعالم الحركيّة للتّمفصّل (حركيّة التّمفصّل) من خلال الأشكال الأربعة الخاصّة بالحالتين السّابقتين، والتي تنبسط على امتداد عالم النصّ المُنفّح أمامنا بوصفها تُعيّن هويّة المُحايثة الجماليّة - الأنطولوجيّة الخاصّة به، بما هي حركيّة مُتقلّبة داخلَ وَحدة (الآنيّة - المُعلّقة هنا)؛ أي بوصفها حركيّة غير مُتمركزة، من حيث إنّها لا تقوم على وَحدات ثابتة مُحدّدة، بل على تشظّ ديناميكيّ غير قابل للضّبط المعياريّ النّهائيّ بما هو مُتعلّق أساساً بالفعاليّة الحركيّة النسبيّة للمشهد البصريّ بوصفه حدثاً مُلتبساً وزائفاً ومُموّهاً. وهو الفهم الذي يستفيد جوهريّاً من اعتقاد ريكور أنّ الجُملة تُمثّل وَحدة الخطاب الأساسيّة لكونها وَحدة الحدّث الفعليّ الذي لا يُمكن أن تحقّقه العلامة اللّسانيّة؛ أي الكلمة المُفردة⁽¹⁾. وهذا ما يدعوه (علم الجُملة) التي هي كلّ غير قابل للتجزئة إلى كلمات بما هي معنيّة بمفهوم المعنى (الفحوى Sense)⁽²⁾. ومن ثمّ، فإنّ توظيفنا لهذا التّوجّه لا ينحصر في حدود الجُملة بدّ ذاتها، إنّما يتحرّك وفق الخُصوصيّة المشهديّة لتجربة الخروج الوجوديّة- الجماليّة المُنبسطة في كلّ مرّة أمامنا، والمُتجسّدة في تشابك حركيّ مُتقلّب؛ من حيث إنّ البؤرة المشهديّة المقروءة قد تتعيّن مرّة في جُملة بذاتها، وقد

(¹) يُنظر: بول ريكور: نظريّة التّأويل- الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي (الدار البيضاء- المغرب، بيروت-

لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 2003) 31- 32.

(²) يُنظر: المرجع نفسه، 31- 33.

تتعيّن في مرّة ثانية من خلال علاقة جُملة بجُملة أُخرى، أو تتعيّن في مرّة ثالثة من خلال علاقة جُملة بمشهد جزئيّ، وربّما كُلّيّ، كما أنّها قد تتعيّن أحياناً من خلال علاقة مشهد جزئيّ بمشهد جزئيّ آخر، أو بمشهد كُلّيّ. وعلى هذا النحو، لا تكون تلك الشبكات - الشطّايا، التي تنبسط في فجوة الالتباس بما هي فجوة انفتاح ومُباعَدة واختلاف، ذات وجهٍ واحدٍ قابلٍ للتعيّن المُحدّد الساكن، لكنّها تدفَعنا بفعلِ حركيّتها المُراوِغة والمُداورِة لتلقّف دلالاتها المفتوحة باستمرار، من حيث إنّ وَحدة القراءة المدروسة تحتمل دائماً تنقيحات أو تأويلات مُتعدّدة، قد تتعايش معاً في تمفصلها الجدليّ المُتشابك في ضوء خُصوصيّة عالمٍ كُلّ مُعلّقة . وبهذا الشكل تحتفظ المُقارِبة بجوهرها النسبيّ - الاحتماليّ المُنسجم أوّلاً مع تأويلنا الأنطولوجيّ - الظاهراتيّ لتفصل الهجرة - الانزياح بما هو في الوقت ذاته تأويل جدليّ مُضاعفٍ للأنطولوجيا، وبوصفه ثانياً يتقاطع في عمقه مع مفاهيم ما بعد حدثيّة كما هو واضح في السّطور الأخيرة.

وهو الأمر الذي يُحيلنا من جديد على مسألة العُلُوّ الثنائيّ (المزدوج) الذي يُعمّق من مساحة البَحْث الجماليّ في عالم القصيدة (المُعلّقة هنا)، من حيث إنّ فَعَلَ الهجرة - الانزياح بوصفه استجابةً مُلتبسةً يتجاوز في تمفصله حُدود جدليّة الوجود الزائف (العيانيّ - اليوميّ)، والوجود الحقيقيّ (الكشفيّ - الكيانيّ)، المُعيّنة تركيبياً واستبدالياً كما سبقت الإشارة؛ فاتحاً بهذا المعنى تمفصلاً جدلياً أعلى يقوم بين العالم (الوقائعيّ - الماهويّ) من ناحية، والعالم (الماهويّ نحو المجهول) بما هو إمكانٌ أعلى للعالم المُتخيّل قائمٌ في وجود ما بعد الفعل من ناحية أُخرى. إذ إنّ الجمال لا ينهضُ في تفسيرنا هذا بوصفه أساليب استجابة مُلتبسة بين الوجود بالقوّة (الوجود الوقائعيّ السابِق)، والوجود بالفعل (عالم المُعلّقة هنا الماهويّ) فحسب، لكنّ المسألة تتجاوز ذلك ليُضاف إلى تراكُب هذا الالتباس الجدليّ الزائف ما وصفناه بانفتاح الماهيّة نحو المجهول؛ أي بدخول عناصرٍ خياليّة جديدة أثناء تفاعل الكيفيّات الوجوديّة مع المُخيّلة تفاعلاً جدلياً مُتبادلاً التّأثير، حيث يُمارس البُعد المُتخيّل للوجود دوراً جوهرياً في تفعيل آليّات الصّراع الجدليّ - الوجوديّ، التي بدورها تُحفز المُخيّلة في الوقت ذاته. وهو الأمر الذي يمنح العُلُوّ بما هو حركة وجود وانفتاح مُستوى وجودياً - جمالياً أعلى وأكثر التباساً وزيفاناً وتمويهاً، من حيث إنّ أسئلة الوجود تتحرّر في كيفيّات مُتنوّعة داخل العالم الجديد (شرح المُعلّقة هنا)، ذلك بما هي كيفيّات تلتبس وتزيغ إمّا بالاتّجاه نحو المجهول، أو بمُلاقاة آتياً من الأمام.

ولعلنا نستطيع في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيِّ للانزياح أن نوظف نزاع الأرض - العالم، بما ينطوي عليه من مستويات مفهوميّة غنيّة، لتعميق مقاربة الشّعروقرآنيّة. فالشّعربوصفه قولاً أصليّاً يكشفُ عن الموجودات باللّغة، فهو يُعبّر عن نداء الوجود النّابع من الأرض، والمُنجلّي في سائر الأشياء⁽¹⁾؛ ذلك لأنّ اللّغة بما هي (الشّعراأصيل)، فإنّها تُمكن "من تجميع الاختلاف بين العالم والأشياء، بين الانفتاح والأرض، بين التّحجّب واللاتحجّب. اللّغة بهذا المعنى تحمل الانفتاح، وتُعلّم الإنسان الإنصات إلى النّداء، كما تُعلّمه الكيفيّة التي يتعيّن عليه أن يكون بها في العالم، أي أن يسكن"⁽²⁾. لهذا قيل إنّ الشعراء يُؤسّسون الطّبيعة الإنسانيّة لكونهم يُعلّمون البشر كيف يُقيمون على الأرض، وكيف يشعرون أنّهم في بيتهم في هذا العالم، مُقتربين من الأرض، ومن الطّبيعة، ومن المنطق (الكلمة) بوصفها حقيقة الموجودات التي تُحقّق الاقتراب من الوجود نفسه من خلال الكلمة الشّعريّة التي تترك الأشياء لتكشف عن ذاتها بذاتها؛ أي كما هي في ذاتها⁽³⁾.

ويبدو أنّ هذا الفهم هو الذي قاد هيدجر إلى القول إنّ "الأرض ليست أرضاً إلا بوصفها أرض السّماء، التي هي بدورها ليست سماءً إلا من خلال ما تُنجزه نحو الأسفل، على الأرض"⁽⁴⁾. وهي الرّؤية التي يُمكن لنا أن نوظفها في إطار إجرائيٍّ من خلال ربطها أوّلاً بنزاع الأرض - العالم المذكور آنفاً من جهة، ومن خلال إحالتها ثانياً إلى فكرة هيدجر حول (رُباع العالم Fourfold)، إذ يذهب إلى القول إنّ اللّغة تبرز أرضياً مُجمّعةً الجهات الأربع للعالم: الأرض والسّماء - الفانين والإلهيين الخالدين. ومن خلال تقابل هذه الجهات في اللّغة تتفجّر حركة تفاعلٍ بينها في رنين الصّمت، من حيث إنّها يحدث إظهاراً للعالم في القول بما هو حدّث أرضيٍّ، وذلك انطلاقاً من القولة بما هي حدّث الكينونة. ومن خلال هذه الحركيّة يُنادي الانفراج الإنسان، فينفتح الوجود وفق الإضاءة المُجمّعة لجهات العالم، لتكون اللّغة بهذا المعنى كلاماً مؤسساً للتّاريخ، ولتُشكّل أصوات هذه الجهات الأربعة مُجمّعة الانتماء الإلهي⁽⁵⁾. حيث إنّ هذا الانتماء بما هو انتماء للمُقدّس لا يعني في السّياق الأنطولوجيِّ معنيّاً

(1) يُنظر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللّغة عند هيدجر، 44، 70.

(2) إبراهيم أمّد: اللّغة والوجود، 51.

(3) يُنظر: د. عادل ضاهر: الشّعور والوجود، 99-100. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللّغة وفلسفة التّأويل، 66-67.

(4) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادي، 90.

(5) يُنظر: المرجع نفسه، 96.

دينيًا، إنما هو الانتماء اللانهائي للوجود بكليته⁽¹⁾. فالشاعر يلتقط إشارات الآلهة⁽²⁾، ويُسمي المقدّس⁽³⁾، وذلك باستجابته لنداء الوجود من خلال فعل التسمية الذي يحفظ وجود الأشياء بما هي عليه في كينونتها⁽⁴⁾.

ولأنّ الشاعر، انطلاقاً من هذا السياق، " يلتقط إشارات المقدّس من جهة، والفانين من جهة ثانية"⁽⁵⁾، نستطيع أن نعيد تشكيل حركة الرباع في ضوء آليات الهجرة الجدلية المضاعفة إلى عالم القصيدة (المعلقة هنا)، والتي تحرّر (الأنية - الشاعر المهاجر) في فضاء الجدل التراكمي الافتراضي، من حيث إنّ شحنات التشطّي الجمالي الخلاق تتولد وفق التّفصل الجدليّ بين كشف المدلول الوقائيّ الأوّل (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المتخيّل الثاني (عالم المجاز)؛ أي بوصف ذلك التّفصل آليّة مُعقّدة بين أساليب الوجود العيانية -اليومية للفانين (الأرضيين)، وأساليب الوجود الكشفيّة - الكيانية للخالدين (الإلهيين). وهي الجدلية التي لا تتفصل بحالٍ من الأحوال عن تأويلنا السابق المتعلّق بالعلاقة المترامية بين محور التركيب البصريّ للموجودات (البنية التّحتيّة - الأرض)، ومحور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (البنية الفوقيّة - العالم). ولعلّ هذه الرؤية تعيدنا من جديد إلى صلب المشكلة النقديّة في مقاربة شعر ما قبل الإسلام بما هي التباسٌ زائغ في علاقة الشاعر بمحيطه البيئيّ - القبليّ، من حيث إنّنا نستطيع بناءً على هذا الفهم أن نقارب ثنائيّة (الفانين - الخالدين) جدلياً، تبعاً للعلاقة التي تحكّم كينيات الوجود البصريّة بما هي صراع قائم بين أساليب وجود (الأنا - الهم) الزائفة بوصفها أساليب الأرضيين الفانية، وأساليب وجود (الأنية - الهم) الأصليّة بوصفها أساليب الإلهيين الخالدة.

إنّ ماهية اللغة بما هي حركة في صميم رباع العالم، تُؤدّي إلى القرب Nearness بين تلك العناصر الأربعة⁽⁶⁾؛ أي بين الأرض والسّماء والفانين والخالدين. والقرب هنا لا يعني أنه يحدث تبعاً للمكان والزّمان بوصفهما وحدتين للقياس⁽⁷⁾، إذ يرفض هيدجر فكرة

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 98.

(2) يُنظر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللّغة عند هيدجر، 97.

(3) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدلرن وماهية الشّعر، من كتاب " مارتن هيدجر - في الفلسفة والشّعر"، 92. ويُنظر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللّغة عند هيدجر، 106.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: هلدلرن وماهية الشّعر، من كتاب " مارتن هيدجر - في الفلسفة والشّعر"، 92.

(5) د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللّغة عند هيدجر، 106.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 104.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 89.

الشيء الممتد الذي يُخضع مفهوم القرب للفهم الديكارتيّ على أساس البعد الهندسيّ القابل للقياس⁽¹⁾؛ وهو فهمٌ ميتافيزيقيّ قائمٌ على الإخضاع والإحضار الذي أدّى بالإنسان إلى قطع الصلّة بجذوره الأرضيّة⁽²⁾. من هنا كان القرب لدى هيدجر بما هو نتيجة تفاعل الرباع في اللّغة، أسلوبَ كينونة اللّغة بوصفها قولاً وإحضاراً للموجودات إلى النور⁽³⁾. غير أنّ تأويل القرب بناءً على الكشف يطوي في بنيته في الوقت ذاته فكرة البعد أيضاً، من حيث إنّ وجود الآنيّة يعني "أنّه يحتمل معنى البعد بواسطة التوجّه تلقاء ناحية مكشوفة ضمن انشغال مُستبصر"⁽⁴⁾. ولعلّ هذه الرّؤية تعني أنّ المكان مثله مثل الموجود البشريّ لا ذاتيّ ولا موضوعيّ⁽⁵⁾، إذ إنّ صِلَة الآنيّة بوصفها وحدة أنطولوجيّة بالمكان ليست ثلاثيّة الأبعاد (طول) (طول و عرض و ارتفاع)، إنّما هي صِلَة مزدوجة بوصفه نمط انفتاح الوجود هنا، فهو مكان طبيعيّ لقائم الوجود المُسبق، وهو مكان كيانيّ للموجود هنا⁽⁶⁾. وهذا الفهم يُعيد تصريف ثنائيّة (القرب - البعد) وفق جدليّة الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ أيضاً، حيث تتجلّى مكانيّة الموجود الإنسانيّ في قدرته على إلغاء الأبعاد والاتّجاه، لكنّ ليس بمعنى السكونيّة، بل بمعنى النشاط الفعّال الذي يُحقّق الاقتراب من الموجود والاتّقاء به، من خلال إعادة اكتشاف البعد والمسافة بتحديد الآنيّة لوجودها تحديداً وجودياً، من حيث إنّها تلغي الأبعاد القياسيّة، لتضع وجودها في مُتناول اليد بالمعنى الأنطولوجيّ، وليس بمعنى الموجود تحت اليد (أي تحت التصرف) من خلال التّحديد المقولاتيّ للمسافة⁽⁷⁾. والفرق بين التّحديد المقولاتيّ والتّحديد الوجوديّ - الكيانيّ هو الفرق بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ؛ أي بين وجود الهمّ المتجسّد بالثرثرة والانشغال بالموجود تحت اليد بمُلاقاة في عالمٍ مُحيط وفق أنماط من الاستعمال والمنفعة، ووجود الآنيّة المُتقوِّمة كيانياً في أساليب وجودها من خلال التوجّه إلى الموجود باستبعاده من دائرة الاستعمال النّفعيّ⁽⁸⁾. فالأدوات وُجِدَتْ للاستعمال في عالم المعية⁽⁹⁾، إذ إنّها تُمثّل جزءاً من سياق أداتيّ، وظيفيّ نفعيّ، ولكونها بهذا المعنى هي أدوات

(1) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 72.

(2) يُنظر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 89.

(3) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي، 156.

(4) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 196.

(5) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 138.

(6) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 181، 197.

(7) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 73.

(8) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 196. ويُنظر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 75.

(9) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 74.

لتحقيق إمكانيات الإنسان، فإنها متشابكة ومُتداخلة، وكلُّ منها تقتضي الأخرى، مُشكّلةً أنساقاً وأنساقاً فرعيةً، فالقلم مثلاً يقتضي الورقة، والمِقَصُّ يقتضي القماش⁽¹⁾. وهذه السلسلة تُؤلّف مُركباً من الارتباطات والعلائق التي تربط بين الموجودات تحت اليد وفوق وَحدةٍ إحصائيةٍ مُنظمةٍ (شبكة) تُحدّد وجود الأداة الخاصّة، من حيث إنّ الآنيّة تأتي إلى الزّمان العموميّ ضمن تلك العلائق الأداةيّة⁽²⁾. وبهذا المعنى يحدثُ الاغتراب الذي لا يرتبط فقط بالأدوات التي يصنَعها الإنسان، إنّما يتعلّق أيضاً بكلِّ أشياء الطبيعة التي يتعامل معها، ويُحاول إخضاعها لغاياته واستخداماته⁽³⁾. وهي طريقة التعاطي ذاتها التي يُمكن أن نلمحها بوضوح في علاقته مع جسده بين أن يكون جسداً، أو أن يمتلك جسداً كأنه يمتلك شيئاً خارجياً بوصفه موضوعاً يُستخدمُ كالأداة فيغترِب جسدهُ عنه، ويغترِب هوَ عن جسده⁽⁴⁾.

وعلى هذا المنوال، فإنّ الآنيّة لا تكفُّ عن معرفة الموجود من خلال النشاط الاستخداميّ الأداةيّ (المقوليّ) الذي يشغلُّها بالأدوات بوصفها موجودة تحت اليد ضمن نسقٍ كليّ ترابطيّ للوجود في العالم اليوميّ بما هو زمان عموميّ، إلى أن ينتقل إلى الموجود في ذاته بما هو زمان ماهويّ كيانيّ يبلغُهُ من خلال عدم قابليّة الاستعمال؛ أي من خلال تعطيل الأداةيّة⁽⁵⁾، بتحويلها إلى وجود أداتيّ آخر يأتي من مسافة أبعد⁽⁶⁾. وهو الأمر الذي يُمكن تفسيره بالقول إنّهُ عندما تنكسر أداة ما، كالمطرقة مثلاً، فإنّها تتعرّى من ألفتها، وهذا يفسح المجال لظهور كينونتها الموثوقة؛ فالمطرقة المكسورة فيها من المطرقة أكثر من السليمة، وإسقاط هيدجر هذا الفهم على الفنّ يتقاطع مع الشكلايين الروس، من حيث إنّهُ يتفق معهم في أنّ الفنّ هو نزعٌ للألفة⁽⁷⁾ Defamiliarization، ذلك لأنّ ممارسة الفنّان على هذا النحو لا تُشبه فعلَ الصنّع أو النشاط الحرفيّ، فهو لا يستخدم الموادّ مثلما يستخدمها صانع الأداة، ومن ثمّ فإنّه لا يُوظف الأداة توظيفاً نفعياً، وإنّما هو يُوظف منفعة الموادّ لتكوين صورةٍ كليّةٍ تُظهر طبيعة الأرض التي يتأسّس عليها العالم من خلال جلب الموجود إلى مجال الانفتاح وفوق التوتّر بين

(¹) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 121. ويُنظر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 86.

(²) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 314، 315، 359. ويُنظر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 601.

(³) يُنظر: جون ماكوري: الوجوديّة، 120.

(⁴) يُنظر: المرجع نفسه، 134-135، 137-138.

(⁵) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 182، 185-187، 314. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 227-228.

(⁶) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 86.

(⁷) يُنظر: تيري إيغلتنون: نظرية الأدب، 108.

التَّحجُّبُ واللاتحجُّبُ⁽¹⁾. وهو الفهم الذي يُعيدنا من جديد إلى ما ذكرناه سابقاً بما يخصُّ مادِّيَّةَ الموادِّ التي تختفي في الموضوعات النَّفعيةِّ للأدوات المؤدِّيَّةِ وظيفيةً، في حين أنَّ العملَ الفنِّيَّ يفتَحُ عالمه بإظهار مادِّيَّةِ الموادِّ؛ أي من خلال إظهار الأرض، لكن ليس في سياقها الأداثيِّ التَّرابُطيِّ، بل بنزع ألفتها المادِّيَّةِ لتصير بهذا المعنى فناً وجمالاً من خلال انتمائها الكليِّ إلى العالم. إذ إنَّ "الأرض نفسها يجب أن تظهر على أنها المنغلقة في ذاتها، وأن يكون هناك استعمالٌ لها. ولكن هذا الاستعمال لا يستهلك ولا يُسيء استعمال الأرض بوصفها مادة، وإنما هو يُحرِّرها لنفسها أولاً"⁽²⁾.

وهذا الترابُط يتكامل مع تأويلنا الأنطولوجيِّ لفعل الانزياح بما هو هجرة جدليَّة مُضاعفة تُحرِّرُ الآنيَّة - الشاعر المهاجر في فضاء الجدل التراكبيِّ الافتراضيِّ، من حيث إنها تختار كميَّات وجودها المتردِّدة، وقد تفاعلت وبقَّ التأثير الجدليِّ المتبادل مع المُخيِّلة، ومن ثمَّ انفتحت على المجهول، مُلتبسةً في تشظُّ جماليِّ زائغ ومُموه بين كميَّات الوجود الزائف (الأنثا -هَمْ) بوصفه وجود الموجودات تحت اليد؛ أي بوصفه انشغال الأنثا - هَمْ بالعيانيِّ - اليوميِّ، وكميَّات الوجود الحقيقيِّ (الآنيَّة - الهُو) بوصفه نزع ألفة؛ أي بوصفه تعطيل (الآنيَّة - الهُو) الكشفيِّ - الكيانيِّ للتوظيف النَّفعيِّ الوسائليِّ للأداة. ليتمفصل عالم الآنيَّة - المُعلَّقة هنا المُفتوح تبعاً لهذه الجدليَّة (الموجود تحت اليد - نزع الألفة) بين كشف المدلول الوقائيِّ الأوَّل (مجاز العالم)، وماهيَّة كشف المدلول المُتخيَّل الثاني (عالم المَجاز).

وانطلاقاً من هذا التأسيس، فإنَّ تأويلنا الأنطولوجيِّ للانزياح بما هو فعلُ تمفصلٍ جدليِّ، يُؤكِّد من جديد فكرة هيدجر الداعية إلى تجاوز النظرة الميتافيزيقية للعلامة اللغوية بوصفها مُجرَّد أداة تواصلٍ للدلالة⁽³⁾، من حيث إنَّ شعريَّتها تتحقَّق بتعطيل (كسر) استعمالها الأداثيِّ، وذلك لكون اللُّغة لديه مكاناً لتدمير كلِّ اسمية⁽⁴⁾، الأمر الذي يتمُّ من خلال انكسار الكلمة Breaking up بإعادتها إلى الصمَّت بما هو قُدرة على الإنصات لنداء الوجود⁽⁵⁾. وهي المسألة التي سنؤوِّلها بوصفها إحدى آليات هجرة الآنيَّة - الشاعر المُتمفصلة جدلياً بين

(1) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 113.

(2) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّي، 132.

(3) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 257. ويُنظر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب كتابات أساسية، ج2،

246، من تقديم المُترجم. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة، 110.

(4) يُنظر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه ومُؤيِّديه، 125.

(5) يُنظر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 100.

عالمين مجازيين، من حيث إنَّ العالم الوقائعي السابق قد اكتنفَ في عالم القصيدة (المعلّقة هنا) الأكثر تكثيفاً مجازياً بما هو وحدة لغة وحوار زمانية - أنطولوجية، أي بما هو وحدة انفتاح ومُباعدة واختلاف تنبسط في بنيتها الكيفيات التي انتهت إليها استقطابات الجدلية القائمة بين (الموجود تحت اليد وتفعيئة اللغة) من طرف، و (نزع الألفة وانكسار الكلمة) من طرفٍ ثانٍ. وهو التأويل الذي يُفضي بنا إلى تفسير الاستعارة بوصفها جوهر التّمفصل (الوقائعي - المتخيّل) للهجرة الجدلية المضاعفة بما هي هجرة مُتردّدة ومُتراكية بين الوجود المقولاتي (العياني - اليومي)، والوجود الماهوي (الكشفي - الكياني)؛ أي بالنظر إلى الاستعارة بوصفها أساليب وجود مُلتبسة زائغة ومُموّهة بين التوظيف الاستعمالي للغة (الموجود تحت اليد)، وانكسار الكلمة (نزع الألفة). من حيث إنَّ هذا التّوضّع يرتسم بما هو تشظُّ شُحنات جمالية في الفضاء الجدلي الافتراضي، من خلال تركيب المُستويين الأفقي والعمودي للهجرة - الانزياح في مقام الآنية - المعلّقة هنا تركيباً بصرياً، وفق الكيفية التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصري لأساليب الوجود (التوتر الوجودي). وهو الأمر الذي يُحرر وجود الآنية بوصف الاستعارة التي هي حركية الوجود في العالم اللغوي - المجازي فعلاً وجودياً وفعالية استجابة مُؤسّسة على التأثير الجدلي المتبادل بين عناصر الصّراع الوجودي (قوى التّجاذب والتّنافر) والمُخيّلة. وهذا يعني أنّ الاستعارة (الفعل - الاستجابة) بوصفها تتمفصل عمقياً بين الوقائعي - الماهوي، والماهوي نحو المجهول، فإنّها بناءً على ذلك هي حركة خلق وإبداع.

غير أنّ مسألة الخلق الفني - الشعري في نظر هيدجر مُتعلّقة بإنشاء حقيقة الوجود الذي يكشف ذاته بواسطة الفنان - الشاعر بوصفه ينهضُ بدور الوسيط مع اللغة والعالم أكثر من قيامه بدور المُبدع - الخالق⁽¹⁾، إذ إنّ إبداع العمل الفني لديه ليس إبداعاً بالمعنى الذاتي، إنّما ظهاري لإبداعية الوجود بما هي ظهور لأساليب الحقيقة في ذلك العمل⁽²⁾. فالنّ بهذه الصّورة ليس هو الجميل بذاته " إنّما هو يُسمّى هكذا لأنه يُنتج الجميل "⁽³⁾، ذلك لأنّ ماهية الفنّ والعمل الفنيّ والجميل مُستقرّة في ماهية الوجود⁽⁴⁾. ويبدو أنّ لهذا الموقف ارتباطاً واضحاً

(¹) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 40. ويُنظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، 112.

(²) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 114-115.

(³) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، 89.

(⁴) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 143.

برغبة هيدجر في مُجاوزة تحليل العَمَلِ الفَنِّيِّ من جهة المُؤَلِّفِ، وهو الأمر الخطير برأيه، الذي يُوَدِّي إلى موت الفنّ شيئاً فشيئاً، حيثُ إنَّ علم الجمال المُؤَسَّس على الذاتيّة هو علمٌ مُؤَسَّس أصلاً على الإدراك الميتافيزيقيّ التّقليديّ (ميتافيزيقا الحُضور) للعالم، في حين يذهب هيدجر إلى الاعتقاد أنّ مركز نقل العَمَلِ الفَنِّيِّ يكمنُ في الوجود ذاته⁽¹⁾. إذ إنّه يرى أنّه ينبغي " كي نفهم ماهيّة الخلق الفَنِّيِّ، أن نُوجّه نظرنا لا إلى فعل الخلق ذاته، ولا إلى المُؤَلِّفِ بوصفه نتاج هذا الفعل وقد أصبح شيئاً ما موضوعياً مسحوباً إلى الخارج، بل إلى الوجود وقد تكشّف للفنان ومكّنهُ من أن يُعطيه وجهاً ثابتاً يستقيم في المُؤَلِّفِ. وإذا كان علم الجمال التّقليديّ يريد أن يُدرك الموجود في المُؤَلِّفِ عن طريق دراسته كيف وُجِدَ، فإنّ هيدجر، إذ يُشير إلى استحالة حلّ هذه المسألة حلاً مبدئياً، يُريد أن يفهم هذا كيف من خلال ما وُجِدَ"⁽²⁾. لذلك فإنّه يتكئ على قصديّة الوجود بما هي آليّة تُخلّصه من عمليّتي "التنوّيت" و(الموضّعة)⁽³⁾، من خلال الاتجاه مُباشرةً نحو العَمَلِ الفَنِّيِّ بوصفه عالماً لا مجال فيه لنشاط الذات المُدرّكة التي يكاد يخنفي دورها التّأسيسيّ الإبداعيّ بما هي ذاتُ الفنّان⁽⁴⁾.

ولعلّ رغبة هيدجر في تجنب العودة إلى الذاتيّة في فهم البنية الوجوديّة للعَمَلِ الفَنِّيِّ، هي التي دفعته كي يضع الأرض والعالم في حالة تناقضٍ ونزاعٍ بصورة تُوحّد الإخفاء والإظهار معاً داخل مُفتّح ذلك العَمَلِ⁽⁵⁾. وهي المسألة التي ظهرت بوضوح في تأويله للوحة (الأحذية) للفنان فان جوخ (V.V.Gogh 1853-1890)، حيثُ وُجِدَ أنّ الحقيقة تحدّثُ في تلك اللوحة من خلال لعب الأرض والعالم المُتناقضين بما هو نزاع لا يُفصح في النهاية عن الموجود المُفرد (الحذاء) كما هو فحسب، بل إنّه يكشف الموجود كُليّةً انطلاقاً من ظهور ذلك الموجود المُفرد⁽⁶⁾. فهيدجر إذ يُؤوّل هذا الحذاء بوصفه حذاء فلاح، فإنّه لا ينظر إليه بوصفه مُجرّد موجود مُؤَلِّفٍ من موادّ، بل بوصفه أداة لها منفعة، فما يعرضه الفنّان ليس فردتي حذاء، إنّما جوهر هذه الأداة التي تفتح عالم الحياة الرّيفيّة كلّها. إذ إنّ ظهور الحقيقة وفق رؤيته ليس ناجماً عن البنية التّحتيّة الشّبيّنة، بل عن البنية الفوقيّة المُرتبطة بالوجود⁽⁷⁾.

(1) يُنظر: ب. غاينكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 36-37.

(2) المرجع نفسه، 38.

(3) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 353، من الهامش.

(4) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 516-517.

(5) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العَمَلِ الفَنِّيِّ، 44، من مدخل هانز- جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 119-120.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 43، من مدخل هانز- جيورج جادامر لهذا الكتاب.

وإذا كنا قد أعدنا النَّظْرَ في هذا الفَهم للحقيقة - الجَمال من زاوية تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيِّ للانزياح؛ أي بوصفها انفتاحاً جدلياً يترآكب من خلال العلاقة المُعقَّدة بين محور التَّركيب (البنية التَّحتيَّة - الأرض)، ومحور الاستبدال (البنية الفوقية - العالم)، وذلك كما فصلنا من قبل، فإنَّ ما يعيننا في هذا السِّياق هو أنَّ هيدجر يتجاوز في تأويله السَّابِق ذاتيَّة الفنَّان المُبدع بالانطلاق في تحليله القائم على صراع الأرض - العالم من الكشف الظَّاهراتيِّ للموجود (الحذاء - الشَّيء - المادَّة)، ومن ثمَّ الانتقال إلى الحدس الوُجوديِّ (الحذاء - انفتاح عالم الرِّيف)، وهو الأمر الذي يفرد له صفحاتٍ مُطوَّلة من كتابه (أصل العمل الفنِّي)⁽¹⁾. إذ يُناقش في البداية الموادَّ اللازمة لصناعة الحذاء كالخشب واللِّحاء والجِدِّ والخبوط والمسامير، لكنَّهُ يرى أنَّ هذه المعلومات لا تُفسَّر إلاَّ ما نعرفه مُسبقاً، لأنَّ أيَّ حذاء سيكون بطبيعة الحال مصنوعاً من الموادَّ السَّابقة، غير أنَّ الجوهرِيَّ في هذا الإطار هو أنَّ ذلك الحذاء قد يكون حذاء عمَلٍ في الحقل، أو حذاءً للرَّقص في الحلبه، أو ... إلخ؛ ذلك لأنَّ وجود أداتيَّة الأداة مُرتبطٌ لدى هيدجر بمنفعتيها أثناء أدائها لخدمتها.

وتأسيساً على هذه الفرضيَّة، فإنَّه يُؤوِّله بوصفه حذاء فَلَاحَة تلبسه في الحقل، فنحن عندما ننظرُ نحو زوج الأحذية، فإننا لا نتخيَّلُهما على حدِّ تعبيره فارغين غير مُستعملين، بل نتخيَّلُ عِزلة الطَّرِيق الرِّيفيِّ من خلال المساء الهابط، وأخايد الحقل الشَّتويِّ، والريِّح العنيفة، وريِّ الأرض، ونداءها، والخوف، وقلق الخُبز، وتجاوز الحاجة. إذ تنتمي الأداة بناءً على هذا إلى الأرض كي تطمئنَّ إلى ذاتيها. وهكذا، فإنَّ فهم الأداة البالية بوصفها تكشف ذلك النَّوع الوجوديِّ الوحيد الخاصَّ بها، لا يُظهِر للعيان سوى المنفعة المُجرَّدة، إذ إننا ننخدع أمام أيَّ عملٍ فنِّيٍّ لو قرأناه بوصفه فعلاً ذاتياً كما يعتقد هيدجر، لأنَّ وجود أداتيَّة الأداة لا يظهر ظُهوراً خاصاً إلاَّ في عملٍ فنِّيٍّ، وذلك عندما ينفثُ هنا، أي في هذه اللوحة مثلاً، ما هو كينونة الأداة، بكشف هذا الموجود لوجوده من خلال حدوث الحقيقة في هذا العمل. أي من خلال وقوف الحذاء الفَلَاحي في ضوء وجوده، ما دام جوهر الفنِّ هو وضع حقيقة الموجود من جهة الكينونة في العمل الفنِّيِّ. وبناءً على هذا تتحقَّق منفعة الأداة في امتلاء وجودها الجوهرِيِّ، وهو التَّفسير الذي يدعوه هيدجر الأمانة *Verlaesslichkeit*، بمعنى التَّقَّة به والاتِّكال عليه. فمن خلال أمانة الأداة تتأكَّد الفَلَاحَةُ من وجودها الكيانيِّ في عالمها، ومن خلال أداتيَّة الأداة تستجيب الفَلَاحَةُ لنداء الأرض الصَّامت. من حيث إنَّ أمانة الأداة

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 83 - 94.

تُقدّم للعالم البسيط مأمّنه، وتضمّن للأرض حرّية زحمتها الدائمة. فالوجود الأداتيّ للأداة هو الأمانة التي تجمع في ذاتها جميع الأشياء في كلّ مرّة بحسب طريقة انفتاحها، وهو الأمر الذي يعني أنّ منفعة الأداة في العمل الفنيّ ليست سوى النتيجة الجوهرية (الكلية) للأمانة. غير أنّ هذه الرؤية لا تعني أنّ التعبير عن الموجود (الأداة) في العمل الفنيّ تقليدٌ للواقع أو وصفٌ له؛ فإذا كان التعبير عن الموجود يتطلب تطابقاً مع الموجود والقياس عليه، لكنّ من جهة أنّ هذا التطابق هو جوهر الحقيقة، فالفنّ ليس نسخة عن الواقع، إنّما هو تعبير عن الجوهر العام للأشياء بوضع الحقيقة بما هي أساليب وجود مختلفة في الفنّ. وهي القضية التي عالّجها تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ لفعل الهجرة - الانزياح بوصفه تمفصلاً جدلياً قائماً بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المتخيّل الثاني (عالم المجاز). غير أنّ هذا التأويل يُخالف إلى حدّ ما تصوّرات هيدجر حول دور الفنان في عملية الإبداع:

فإذا كان فعل الخلق ناجماً في تأويلنا عن هجرة الآنية - الشاعر من العالم اللغويّ المعيش (مجاز العالم) إلى عالم القصيدة الماهويّ (عالم المجاز) وفق آليات الصراع الجدليّ - الوجوديّ القائمة بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ، والتي يتمّ تركيب مستوييها الأفقيّ والعموديّ تركيباً بصرياً تبعاً للكيفية التي تتبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجودي) المتفاعلة مع المخيلة في ضوء جدل التأثير المتبادل بينهما، فإنّ الآنية - الشاعر المهاجر بناءً على هذا الفهم ليست وسيطاً حيادياً في فعل الهجرة بما هو تحريض أنطولوجيّ على الانفتاح؛ أي بمعنى أدقّ هي ليست وسيطاً محضاً كما يراه هيدجر، ذلك لكون الإنسان المتسائل الوحيد القادر على الاستجابة لنداء الوجود بوصفه فعالية اختيار منبسيطة على نمط الإمكانية كما تعلمنا أنطولوجيا هيدجر ذاته. حيث إنّ إبداع الفنّ بما هو إظهار للاختلاف الأنطولوجيّ من خلال إظهاره لأسلوب وجود الموجود (حقيقة الموجود)، فإنّه وفق هذا الفهم هو ذاته ما يُظهر مجاوزة المبدع لذاته نحو إمكانيات جديدة⁽¹⁾. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنّ ما سبق يعني ضمناً أنّ الآنية - الشاعر المهاجر ليست خالفاً محضاً، لكنّ ليس بالانكفاء على الفهم السلبيّ (سلبية التلقّي) الذي حجّم من خلاله هيدجر دور المبدع، من حيث إنّهُ رأى أنّ الموجود يُجلب إلى الانفتاح بواسطة الحقيقة التي تحدّث في العمل الفنيّ بما هو إظهار لإبداعية الوجود بتعبيره عن طبيعته، وأسلوبه الخاصّ

(1) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 114.

في كشف الحقيقة⁽¹⁾، إنما فقط، لكون عالم القصيدة المنفتح (المعلقة هنا) يقوم في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح على شرط قبليّ - أنطولوجيّ يتعلّق بالأسبقية الزمانيّة لقصديّة الوجود بما هي في فعل الهجرة آليات صراع وتوتر جدليّ - وجوديّ تتفاعل مع المخيلة.

وبهذا المعنى يتمفصل دور الفنان (الآنية - الشاعر) في فعل الهجرة نحو عالم القصيدة المعلقة هنا بين دور الوسيط (الوساطة الوجودية)، ودور الخالق (الخلق الإبداعي). وهو التأويل الذي يُفصي بنا إلى استبدال مصطلح (الخلق) من الآن فصاعداً بمصطلح (خلق المخلوق من قبل)^(*). من حيث إنّ عبارة (المخلوق من قبل) تُقابل مفهوماً دور الوسيط، في حين أنّ مفردة (خلق) تُقابل دور الخالق. على الرغم من أنّ هذا التركيب الاصطلاحيّ قد يبدو للوهلة الأولى كأنه ينطوي على تناقض مفهوميّ أو معنويّ على أقلّ تقدير، إذ كيف يُمكن أن يُخلق المخلوق من قبل؟

لعلّ الخطوة الأولى لتفسير دلالات هذا الاستخدام قد تمتّ أولاً في مناقشتنا المذكورة في السطور السابقة. ومن ثمّ، فإنّه يُمكننا أن نقول إنّ لهذا الاستخدام صِلَة جوهرية بالعمق الزمانيّ للأنطولوجيا التي ترى أنّ الوجود فجوة مُباعدة تُكرّر الاختلاف، من حيث إنّهُ لا يأتي إلى اللغة بالكيفية ذاتها كما وضّحنا من قبل. هذا من جانب، وأمّا من جانب آخر، فإنّ حدث إرساء الحقيقة في العمل الفنيّ بما هو حدثٌ ماهويّ لدى هيدجر، يُظهر الاختلاف بين الموجود (الشيء المحض) ووجود الموجود (الشيء الفنيّ)⁽²⁾. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ مسألة خلق المخلوق من قبل ترتبط جوهريةً لدينا بفعل الهجرة بما هو في تأويلنا فعلٌ علوّ ثنائيّ يتجاوز فكرة أنّ العمل الفنيّ هو فقط "شيء يُضاف إلى العالم الوقائعيّ الموجود"⁽³⁾ من زاوية ماهوية - أنطولوجية بحتة. وهو الأمر الذي يعني رفضنا لبقاء فعل الهجرة - الانزياح عند مستوى الصراع الجدليّ - الوجوديّ الذي يحصر دور الآنية - الشاعر المهاجر في فعل الوساطة؛ من حيث إنّ التفاعل المتبادل بين آليات التوتر الوجوديّ والبعد المتخيّل يمنحان العلوّ بوصفه حركة وجود وانفتاح فضاءً تراكيبياً افتراضياً لتمكين فعل الخلق من الوجود منطويّاً على مستوى وجوديّ - جماليّ أعلى وأكثر تكثيفاً للالتباس والزيغان

(1) يُنظر: المرجع نفسه، 114 - 115.

(*) يُنظر: الفصل السابق، الشكل (8)، 98 - 100. والشكل (9)، 102.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 114.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 114.

والتّمويه؛ أي بوصفه تمفصلاً يفتّح بين عالمين نحو المجهول. وهو ما يُمكن توضيحه هنا بالقول إنّه تمفصلٌ يقوم بين المنطق البصريّ المموّه الخاصّ بالآنيّة - الوسيط، والمنطق البصريّ المموّه الخاصّ بالآنيّة - الخالق؛ أي بوصفِ عالم الآنيّة - المُعلّقة هنا وحادّة مُباعدة وتكرار واختلاف زمنيّة أنطولوجيّة، تُوحّد في بنيتها الخالق والمخلوق والخلق، بما هي في الوقت ذاته بنية لُغة وحوار ووجود.

وهكذا فإننا نزع في هذا الإطار أنّ عملنا يتمفصل في تفسير فعل الهجرة - الانزياح بين دور الوسيط من جهة أنّه تأويل أنطولوجيّ للانزياح، ودور الخالق من جهة أنّه في الوقت نفسه تأويل جدليّ للأنطولوجيا. وجوهر هذا الفهم يكمن في أنّ عملنا يسعى إلى تحريض الأنطولوجيا العامّة، ذلك من ناحية أنّ هيدجر على الرّغم من عدم تجريده لسؤال الوجود بوصفه سؤالاً ميتافيزيقياً معزولاً عن الكيفيات البصريّة العيانيّة - اليوميّة المعيشة في العالم، لكنّ اهتمامه انصبّ على التراكيب الوجوديّة العامّة التي انبسطت من خلالها هذا السؤال كما سبق أنّ أشرنا؛ أي بما هي هذه التراكيب "أوضاع... بعيدة عن الفعاليّة"⁽¹⁾. من هنا، فإنّ سعينا إلى تحريض تلك التراكيب يتمّ أولاً وأخيراً من خلال مُجازة سلبية التلقّي الوجوديّ بالنظر إلى تمفصل الهجرة - الانزياح بين مجاز العالم وعالم المّجاز بوصفه مُحايثة جماليّة - أنطولوجيّة تُديم الفجوة من خلال إعادة التوازن إلى الجماليّ الذي ألحقه هيدجر بالأنطولوجيّ وحده، من حيث إنّ الجمال ينجم في اعتقادنا عن تلك العلاقة المُعقّدة بين محوري التركيب والاستبدال، التي تبسط مُستويي الهجرة وفق التفاعل المتبادل بين أساليب الوجود والمُخيّلة؛ أي بما هو تفاعل يتمفصل كما ذهبنا بين دور الخالق ودور الوسيط.

وانطلاقاً من هذه الرؤية التي منحت فعل الهجرة - الانزياح بوصفه خلق المخلوق من قبل بُعداً جديداً؛ أي مُستوى أعلى من المُتخيّل، يتمفصل جدلياً من خلال العلوّ الثنائيّ بين الوقائعيّ - الماهويّ، و الماهويّ نحو المجهول، فإننا نراجع بناءً على ذلك العنصرين الأساسيين في القراءة والفهم والتأويل لدى هيدجر، وهما الكشف الوجوديّ، بما هو كشف ظاهراتيّ للموجودات يستند إلى نفسه، والحدس الوجوديّ، بما هي المرحلة التي تُمكن القارئ (المُتلقّي) من الإحاطة بالموجودات، وإدراك ماهيّتها، من حيث إنّنا نقول بوجود مُستوى ثالث للقراءة يُمكن أن نصطّح على تسميته (ما بعد الحدس، أو فوق الحدس)، وذلك بالكيفية

(1) عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه ومؤيديه، 110 - 111.

النظريّة التي تتواءم من خلالها مستويات القراءة الإجرائيّة، بما هي إمكانيّات تفكير منهجيّ ، مع عناصر الخلق المتصوّرة في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح، بما هي إمكانيّات استجابة تبادلت التأثير الجدليّ مع المخيلة، الأمر الذي يُمكننا أن نمثله وفق الجدول الآتي:

عناصر الهجرة - الانزياح (خلق المخلوق من قبل)	مستويات القراءة والفهم والتأويل (التلقّي)
1- التركيب البصريّ للموجودات.	1- الكشف الظاهراتيّ للموجودات: (الكشف الوجودي).
2- الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود	2- الحدس الوجودي.
3- الماهيّة نحو المجهول: (العلوّ الثنائي).	3- ما بعد الحدس: (فوق الحدس).

الجدول (2)

وهكذا، فإنّ التّوجهات التّأويليّة السّابقة، وإنّ كانت تمنح الآنيّة - الشّاعر المهاجر دوراً أساسياً في فعل الانزياح بما هو فعل خلق المخلوق من قبل، غير أنّ ذلك لا يُعيدنا إلى البحث الجماليّ التّقليديّ الذي يُقارب القصيدة من جهة قصديّة المؤلّف. وهي المسألة التي تتمّ بانتقالنا إلى ما يُمكن تسميته قصديّة الآنيّة - القصيدة، أي قصديّة الآنيّة - المُعلّقة هنا؛ من حيث إنّ هذا يسمح لعمليّة القراءة والتّأويل بالحفاظ على الاستقلال الأنطولوجيّ للقصيدة⁽¹⁾، أي بما هي قائمة في ذاتها وفق تعبير هيدجر⁽²⁾. وهذا معناه أن نتوجّه إلى قراءة القصيدة بعد أن نُزيل عنها كلّ ما ليس له صلة بها، لنُمكنها من القيام في ذاتها⁽³⁾. ويُمكن إرجاع توجّهات كهذه إلى كون " الفنّان والعمليّة وأوضاع نشأة العمل مجهولة"⁽⁴⁾، حيثُ " يقوم النصّ بإبعاد مؤلّفه، من خلال تعابيره، ليعرض قضاياها مع إمكانيّة مُعارضته لحقيقته"⁽⁵⁾. وهذا ما يحدث نتيجة تحوّل العناصر الوجوديّة السّابقة وفق الآليّات الجدليّة للهجرة - الانزياح، لتكتنّف تلك

(1) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 266.

(2) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 51، من مدخل هانز- جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، 94.

(4) المرجع نفسه، 134.

(5) عمارة ناصر: اللّغة والتّأويل، 25.

الأساليب في فجوة الوجود الجديد بوصفها تراكب مرجعيتين داخل إحالة واحدة مُلتبسة بين الوقائعيِّ والمتخيِّل. ذلك لأنَّ فعلَ خَلَقَ المخلوق من قَبْلِ هو فعلٌ مُحوَّلٌ ومُحوَّلٌ في آنٍ معاً؛ المسألةُ التي تعني أنَّ عالمَ الآنيَّة - المُعلَّقة هُنا هو عالمَ زيغانٍ وتمويهٍ بِحُكم طبيعة المنطق البصريِّ الخاصِّ به من جهة، وبِحُكم كميَّياتِ وأساليب الوجود التي اختارتها الآنيَّة - الشَّاعر المهاجرٍ مُتردِّدًا، وقد تفاعلت تلك الأساليب جدلياً مع المُخيِّلة، وانفتحت على المجهول بما هو إمكانٌ جماليٌّ أعلى وأكثر تكثيفاً للالتباس قائمٌ في وجود ما بعد الفعل من جهةٍ ثانية.

وعلى هذا النحو، نجد أنَّ التحوُّلَ المُلتبس المذكور آنفاً بوصفه يفرضُ علينا استقلاليَّة الآنيَّة - المُعلَّقة هُنا خلال فعلِ القراءة، فإنَّها وفقَ رؤى نيتشه وهيدجر وجادامر وريكور هي عالمٌ يُؤوِّل الوجود⁽¹⁾، بِمعنى أنَّها عالمُ الكِتابَةِ الذي يُشيدُّ الوجودَ الحاصلَ بالفهم من أجلِ إسكان الكائن داخلَ عالمِ الحقيقة الذي لا ينفصل عن تفكيره⁽²⁾. وعلى هذا الأساس، انبثق تأويلنا الجدليُّ - الأنطولوجيِّ لعالمِ القصيدة المُنزاح بوصفه مُحايثة جماليَّة - أنطولوجيَّة تتمفصل بينَ العالمِ الوقائعيِّ بما هو مجاز العالم، والعالمِ المُتخيِّل بما هو عالمِ المَجاز الأكثر تكثيفاً، من حيث إنَّ هذا الوجود المُحايث الذي تُمثِّله المُعلَّقة هُنا هو وجودٌ مجازيٌّ - تأويليٌّ ثانٍ يُؤوِّل وجوداً مجازياً - تأويلياً أوَّل. لتعدو مقاربتنا التَّأويليَّة لها تبعاً لهذا التفسير تأويلاً من الدَّرَجَةِ الثَّالِثَةِ.

لقد أهملت المناهجُ العلميَّة - المنطقيَّة البُعدَ الأنطولوجيِّ لِلُّغَةِ، مُكتفيةً بالنظر إليها في جانبها الأداتيِّ، وارثةً عن الفلسفة التَّقليديَّة موقفاً من الانفعال والخيال والحواسِّ بوصفهم في مرتبة أدنى من العقل⁽³⁾، وساعيةً لتفسير النَّصِّ الشَّعريِّ ذاتياً وموضوعياً، ذلك بإخضاعه لقواعد تقنيَّة - قياسيَّة، أو إجراءات منهجيَّة مُؤسَّسة على البرهان الحسابي⁽⁴⁾. وانطلاقاً من هذا، جاء اقتراح الاستعاضة عن المناهج العلميَّة بالتَّأويل⁽⁵⁾، بعد نزع الحُمولة النَّفسيَّة من عمليَّة الفهم، من حيث إنَّ التَّأويلَ ينتقل من الإشكاليَّة النَّفسيَّة لحياة الغير، إلى الإشكاليَّة الأنطولوجيَّة التي تسعى لفهم الكائن في العالم؛ أي بانتقال الفهم من كونه عمليَّة عقلية تسعى

(1) يُنظر: د. فريد الزاهي: النَّصُّ والجسد والتَّأويل، 119.

(2) يُنظر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 21.

(3) يُنظر: محمد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 137-138.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 61، 137-138. ويُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 145-146. ويُنظر:

سعيد توفيق: الخبرة الجماليَّة، 127.

(5) يُنظر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 15.

لَفَهْمُ مَسْأَلَةِ الْغَيْرِ، إِلَى كَوْنِهِ عَمَلِيَّةً وَجُودِيَّةً تَسْعَى لِفَهْمِ مَسْأَلَةِ الْعَالَمِ⁽¹⁾. وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يَرْبِطُ التَّأْوِيلَ بِالْقَضِيَّةِ الْأَكْثَرِ عُمُقًا، أَلَا وَهِيَ اللُّغَةُ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْكَائِنَ لَا يُفْهَمُ إِلَّا فِي مَجَالِ التَّكَلُّمِ بِاللُّغَةِ⁽²⁾.

وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ اسْتِرَاطِيَّةَ التَّأْوِيلِ تَقُومُ عَلَى الْإِفْلَاتِ مِنَ الْمُنْهَجِيَّةِ بِاسْتِدْرَاجِ الْوُجُودِ إِلَى اللُّغَةِ بِهَدَفِ الْإِمْسَاكِ بِالْكَائِنِ دَاخِلَ عَالَمِ النَّصِّ⁽³⁾. فَالْمَعْرِفَةُ لَدَى هَيْدِجَرٍ "تَنْطَلِقُ مِنَ الدَّوَائِرِ الشَّيْئِيَّةِ الَّتِي تَمَّ التَّاسِيْسُ لَهَا وَجُودِيًّا، وَتَعْمَلُ اللُّغَةُ بَعْدَئِذٍ عَلَى حَمْلِ الْكَيْنُونَةِ إِلَى مَسْتَوَى الْخِطَابِ مِنْ خِلَالِ مُلْتَقَى الْعَلَامَةِ"⁽⁴⁾؛ بِمَعْنَى أَنَّ اللُّغَةَ لَمْ تَعُدْ هُنَا، وَالْوُجُودُ هُنَاكَ كَمَا سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ، بَلْ إِنَّهُ "مِنْ خِلَالِ الْعَلَامَةِ الْمُجَهَّزَةِ بِالْإِحَالَةِ - الْأَدَاتِيَّةِ يَتَمَّ الْإِحَاقُ الْفَهْمُ بِمَعْنَى الْوُجُودِ، هَذَا الْإِحَاقُ يَمُرُّ بِاخْتِرَالِ الْوُجُودِ مِنْ جِهَةٍ مِنْ خِلَالِ الْقَضَاءِ عَلَى دَالِّهِ وَدَمْجِهِ فِي (لَوْجُوسِ) اللُّغَةِ، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يَتَمَّ تَدْمِيرُ فِكْرَةِ الْعَلَامَةِ لِسَحْبِ الْفَهْمِ مِنْ وَحْدَةِ الْكَلِمَةِ، وَكَشْفِهِ لِلْوُجُودِ الظَّاهِرَاتِي"⁽⁵⁾.

وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ، يُحَاوِلُ هَيْدِجَرُ الْإِنْفِكَالَ مِنْ ثَنَائِيَّةِ الذَّاتِ وَالْمَوْضُوعِ فِي عَمَلِيَّةِ فَهْمِ النَّصِّ مِنْ خِلَالِ رَفْضِ عَمَلِيَّةِ الْوَعْيِ الذَّاتِيِّ، أَوْ الذَّاتِ التَّجْرِيْبِيَّةِ فِي التَّفْسِيرِ⁽⁶⁾، وَيَسْتَعْيِضُ عَنْ ذَلِكَ بِنُوعِ مِنَ الْمَوْضُوعِيَّةِ الْجَدِيدَةِ الَّتِي تَقُومُ عَلَى تَرْكِ الْمَوْجُودِ يُفْصِحُ لَنَا عَنْ نَفْسِهِ كَمَا هُوَ⁽⁷⁾؛ بِمَعْنَى أَنَّ الْقَصِيدَةَ تَكْشِفُ بِذَاتِهَا عَنِ الْوُجُودِ كَمَا سَبَقَ أَنْ وَضَّحْنَا. مِنْ هُنَا، تَغْدُو الْخَبْرَةُ الْجَمَالِيَّةُ لَدَيْهِ لَيْسَتْ وَعِيًّا، لَكِنَّهَا وَعَاءٌ يُمَلَأُ⁽⁸⁾. إِذْ يُؤَوَّلُ الْعَمَلُ الْفَنِّيُّ مِنْ جِهَةٍ قَصْدِيَّةِ الْوُجُودِ ذَاتِهِ الَّذِي يُنَادِينَا مِنْ خِلَالِ الْعَمَلِ⁽⁹⁾، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يَعْنِي أَنَّ التَّأْوِيلَ لَدَى هَيْدِجَرٍ بِالْمَعْنَى التَّقْنِيَّ لِتَأْوِيلِ النَّصُوصِ هُوَ تَوْسِيْعُ لِفَهْمِ الْأَنْطُولُوجِيِّ الْمُتَضَامِنِ دَوْمًا مَعَ كَيْنُونَةِ مُلْقَاةٍ مُسَبِّقًا⁽¹⁰⁾.

(1) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ ، 71. وَيُنْظَرُ: بُول رِيكُور: مِنَ النَّصِّ إِلَى الْفِعْلِ، 69. وَيُنْظَرُ: بُول رِيكُور: فِلْسَفَةُ اللُّغَةِ، 28-29. وَيُنْظَرُ: د. عَادِلُ مِصْطَفَى: فَهْمُ الْفَهْمِ، 238.

(2) يُنْظَرُ: عِمَارَةُ نَاصِر: اللُّغَةُ وَالتَّأْوِيلُ، 71.

(3) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ ، 24.

(4) الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ ، 73.

(5) الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ، 73.

(6) يُنْظَرُ: سَعِيدُ تَوْفِيْق: الْخَبْرَةُ الْجَمَالِيَّةُ، 121.

(7) يُنْظَرُ: د.عَادِلُ مِصْطَفَى: فَهْمُ الْفَهْمِ، 302.

(8) يُنْظَرُ: سَعِيدُ تَوْفِيْق: الْخَبْرَةُ الْجَمَالِيَّةُ، 138.

(9) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسِهِ ، 516-517.

(10) يُنْظَرُ: بُول رِيكُور: مِنَ النَّصِّ إِلَى الْفِعْلِ، 21.

وبهذه الصّورة، تكونُ عمليتا الفهم والتّأويل لديه، بما هُما تفسير العيانيّة لذاتها⁽¹⁾، أسلوبين لوجود الإنسان⁽²⁾. من حيث إنّ " تأويل النصّ هو في الوقت نفسه تأويل للذات وتطوير لجهدها من أجل الانتماء إلى الوجود "⁽³⁾. ولبلوغ ذلك يدعونا هيدجر إلى التمسك باللحظة الوجوديّة - التّأويليّة، وعدم التّخلّي عنها لمصلحة التّنظير الخالص والأحكام الرّائدة عند المستوى الضّل للظواهر. فالعبارات في فهمه الأنطولوجي لا تحمّل معنى بمعزل عن جذورها الوجوديّة⁽⁴⁾؛ ولهذا كان التّأويل لديه هو " التّعامل مع اللحظة التي ينبّج فيها المعنى "⁽⁵⁾. وهو ما لا يدعوه بتذوق العمل الفنّي، بل بحفظ العمل الفنّي Preservation of the work بوصفه خيرة ليست متّصلة بالجانب الدّاتي للمؤوّل، إنّما هي خيرة من جانب الأشياء ذاتها، ومن جهة العمل الفنّي ذاته، وفي النهاية من جهة الوجود ذاته⁽⁶⁾. إذ يُغيّر ذلك العمل علاقتنا بالأرض والعالم، وينتشلنا من العادة المألوفة؛ عندما ندخل في تجربة معه، هي بمنزلة الحفاظ عليه⁽⁷⁾. من حيث إنّ تلك التجربة تُؤسس وجودنا بطريقة ما⁽⁸⁾؛ ذلك ذلك من خلال الفهم التّعاطفي⁽⁹⁾، الذي يُوحّد من خلال العلاقة التبادليّة Mutual implication بين النّاقِد والنّص⁽¹⁰⁾. وهي المسألة التي لا تتحقّق من خلال تفسير ذاتي يفرضه النّاقِد على النّص، ولا من خلال قراءة النّاقِد للنّص بوصفه ينطوي على بنية لفظيّة موضوعيّة؛ إنّما تتحقّق تلك العلاقة التبادليّة بإقامة حوار مع النّص بوصفه يكشف فيه الوجود عن ذاته من خلال خيرة تسبق الموضوعيّة التي تقوم على القسمة التّثائيّة (ذات وموضوع)⁽¹¹⁾.

ولعلّ هذا التّفسير المبنيّ على الحوار هو الذي قاد جادامر إلى القول بفكرة (انصهار الآفاق Fusion of Horizons) بين أفق المعاني والافتراضات الخاصّة بالقارئ، والأفق الذي توضع ضيمنه العمل ذاته⁽¹²⁾. وبمعنى أدقّ، إنّ انصهار الآفاق لديه هو جدل بين أفق

(1) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 70.

(2) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 75.

(3) عمارة ناصر: اللّغة والتّأويل، 22.

(4) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 236.

(5) المرجع نفسه، 261.

(6) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 115.

(7) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 136. ويُنظر: أ.د. عبد الغفار مكّوي: نداء الحقيقة، 143.

(8) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، 138.

(9) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللّغة وفلسفة التّأويل، 72.

(10) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 123.

(11) يُنظر: المرجع نفسه، 124.

(12) يُنظر: تيري إيغلتن: نظريّة الأدب، 119.

المرء (بوصفه فهماً مؤسساً في الحاضر)، وأفق التراث (بوصفه فهماً مؤسساً في الماضي)⁽¹⁾، ليغدو الفهم بهذا الشكل لحظة انكشاف أنطولوجي للحقيقة من خلال الجدل، وليس من خلال المنهج⁽²⁾. ذلك لأنه " في عملية تفاعل الأفقيين، أفق المؤول، وأفق النص، والتحامهما، يتسنى للمؤول أن يسمع السؤال الذي كان يشغل النص، والذي دعا النص نفسه إلى الوجود"⁽³⁾. وهذا يعني أن المؤول الساعي لفهم نص ما " يهيئ نفسه للنص كي يخبره شيئاً ما"⁽⁴⁾، لكون التساؤل الحقيقي بما هو يفترض جواباً غير معروف في المنفتح، هو في الوقت نفسه يشير إلى اتجاه، ويرسم حدوداً⁽⁵⁾. من حيث إن عملية الفهم تقوم على التكامل بين الأسئلة التي نطرحها في الحاضر، ومعنى العمل، وهو الأمر الذي يتيح للمؤول أن يعيد بناء عالم النص، أي تشييد أصل العمل الفني لفهمه⁽⁶⁾. غير أن هذا التشييد لا يتحقق من الوجهة المنهجية بسيادة المؤول على النص، إنما بكونه خادماً له⁽⁷⁾؛ بمعنى " أن خبرة المتدوق تخضع للعمل الفني"⁽⁸⁾. لهذا رأى ريكور أن إحالة النص بما هي مشروع عالم، ليست من صنع القارئ، لكنها تسمح له بما يمتلك من قدرة بتلقي نمط جديد من الوجود في ذلك النص نفسه⁽⁹⁾. وهو توجه يحمي القراءة من السقوط في آلية الاستحواذ بوصفها عملية تملك للنص⁽¹⁰⁾، الأمر الذي يعني أن " الفهم ليس شيئاً نمتلكه، بل هو شيء نكونه"⁽¹¹⁾.

ومن هنا، يمكن لنا أن نقول إن الحفاظ على الاستقلال الأنطولوجي للقصيدة تبعاً للمفاهيم السابقة التي تؤكد أولية النص على القارئ بما هو عالم مستقل بذاته عن الخبرة، وسابق إياها⁽¹²⁾، لا يعني في تأويلنا لعالم الآنية - المعلقة هنا بما هو خلق المخلوق من قبل أن

(1) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 281. ويُنظر: محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، 39-40.

(2) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 279، 335، 348.

(3) المرجع نفسه، 317.

(4) هانز جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتوره (طرابلس - الجماهيرية العظمى: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، آذار 2007) 372.

(5) يُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 332.

(6) يُنظر: المرجع نفسه، 313.

(7) يُنظر: المرجع نفسه، 346.

(8) سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 389.

(9) يُنظر: بول ريكور: نظرية التأويل، 147-148.

(10) يُنظر: المرجع نفسه، 148.

(11) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 222.

(12) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 117.

يُحَجَّبَ دورُ القارئِ لِيَبْقَى في حُدُودِ المُتلقِّي السَّلبيِّ التَّابعِ للنَّصِّ؛ أي بوصفه وسيطاً وجودياً غابته حفظُ النَّصِّ - التُّراث. إنَّما المقصودُ بهذا من زاوية منهجية أنَّ النَّصِّ بما هو وجود مُسبق، فإنَّهُ يظلُّ مُستقلاً من ناحية قيامه أوَّلاً بذاته، وتخلُّصه ممَّا ليسَ منه؛ من حيث إنَّ الخبرة تُنجِزُ مُقارَبةً كهذه بوصفها قصديَّةً وجوديةً تستجيبُ لنداءِ الآنية - المُعلَّقة هُنا، فتتَّجِه مُباشرةً نحو ذلكِ العالمِ باحثةً في قصديَّته بما لها من أوَّلِيَّة وجوديةٍ تمنحُ قارئها نقاطَ علام تكفلُ الآلية التي تتحرَّكُ بواسطتها كفيَّاتِ القراءة. وهي المسألة التي تسمَحُ للمؤوِّل أن يفهم أسئلة النَّصِّ الوجوديةَ تعاطُفياً، ومن ثمَّ، فإنَّها تُتيحُ له أن يُعيدَ بناءَ ذلكِ العالمِ الجماليِّ - المُلتبسِ اعتماداً على جدليَّةِ انصهارِ الآفاقِ المذكورةِ آنفاً، التي تتمفصلُ إجرائياً وفق تفسيرنا بينَ مفهومين تأويليين يُمكنانُ قراءتنا من مُجاوزةِ دورِ الوساطةِ وحدَّها، أو دورِ الخلقِ وحدَّه؛ وهما التَّأويلُ الاسترداديُّ الذي يُحاولُ إنتاجَ السِّياقِ الأصليِّ للنَّصِّ، بما في ذلكِ حياةِ المؤلِّفِ ومقاصدهُ، والتَّأويلُ الارتيابيُّ الذي يسعى للكشفِ عن الافتراضاتِ غيرِ المدروسةِ التي قد يستندُ إليها النَّصُّ⁽¹⁾.

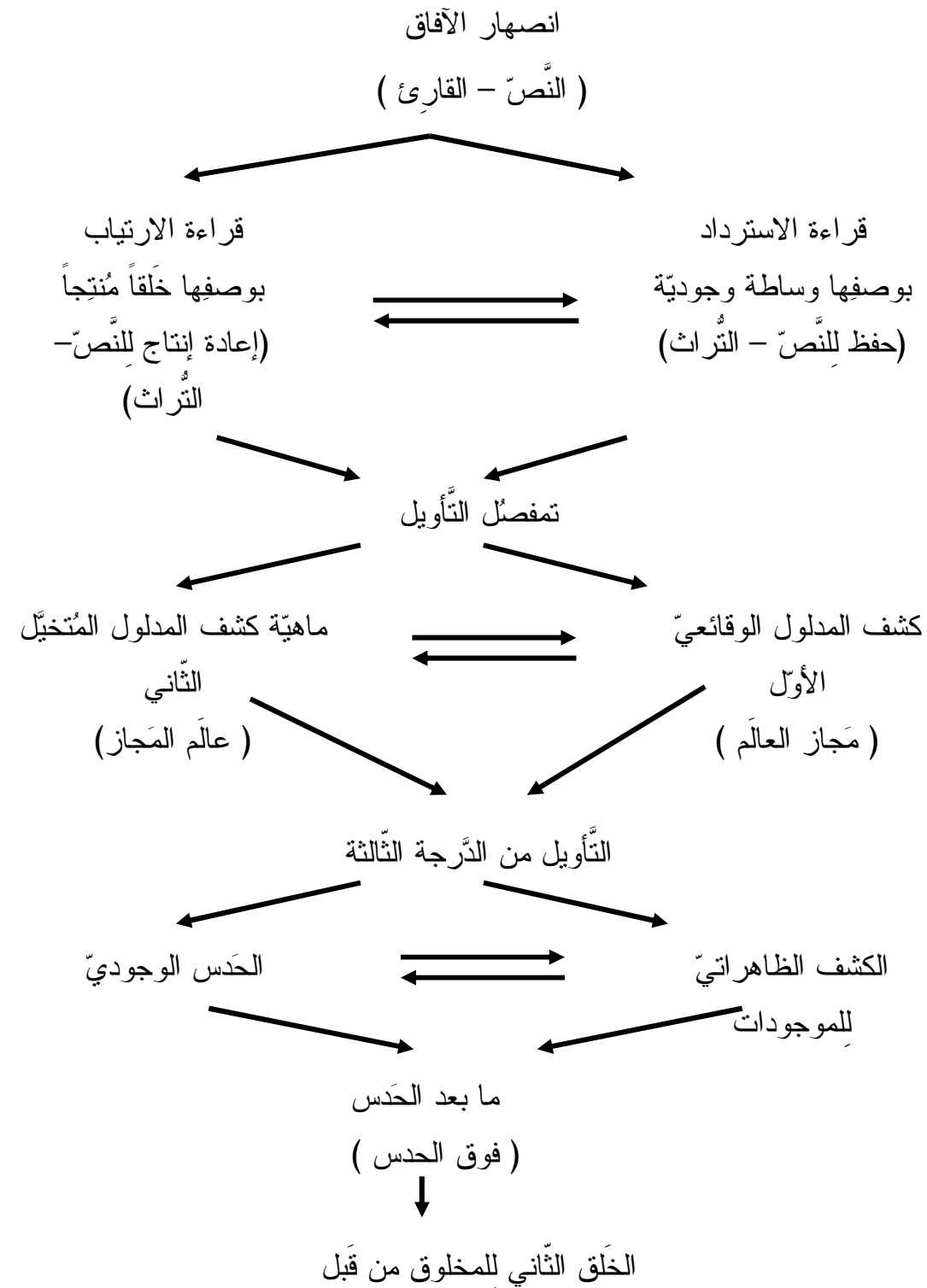
غيرَ أنَّنا في تأويلنا الجدليِّ - الأنطولوجيِّ للهجرة - الانزياحِ بوصفها فعلاً ونتيجة في آن معاً، نسعى لإعادة تشكيل دالات هذين المفهومين السابقين، ذلك تحاشياً للمساس بقصديَّة الآنية - المُعلَّقة هُنا، إمَّا من خلال قراءة استرداديةٍ تلاحقُ قصديَّةَ المؤلِّفِ، أو من خلال قراءة ارتيابيةٍ تُطلقُ الفهمَ خارجَ ميادينهِ الوجوديةِ الأصلية في عالمِ النَّصِّ. هذا من ناحية، وأمَّا من ناحية ثانية، فإنَّنا نسعى في هذا المضمَر أيضاً لتجنُّبِ سُقوطِ التَّأويلين السابقين من جهة الأداءِ الإجرائيِّ في فخِّ الفصلِ الثَّنائيِّ - التَّقابليِّ (الحدِّيِّ) بينهما كما جرَّت العادة؛ أي بما هُما آليتا تأويل مُختلفتان (إمَّا هذه أو تلك). وبهذا المعنى يتأسَّس فهمنا لفعلِ التَّأويلِ النَّاهضِ على انصهارِ الآفاقِ بما هو علاقة تبادلية حوارية بين النَّصِّ والقارئ؛ أي بوصفه تأويلاً يتكاملُ في حركيته تأويلُ الاستردادِ بما هو قراءة تحفظُ النَّصِّ - التُّراث، وتأويلُ الارتيابِ بما هو قراءة تُعيدُ إنتاجَ النَّصِّ - التُّراث. من حيث إنَّ الاستردادَ والارتيابَ يُشكِّلان معاً قراءة تأويلية تترابُّ في مُقاربتِها بينَ فعلِ الوساطةِ الوجوديةِ للناقدِ، وفعلِ الخلقِ الجديدِ، لتكون بهذا المعنى وحدة قراءة ديناميكية تُلغي بتفصلها الجدليِّ التَّقابليِّ الحدِّيِّ بينهما، ومن ثمَّ، فإنَّها تمنحنا إمكاناتٍ مُقاربية تتواءم مع الجوهرِ المجازيِّ المُلتبسِ لفعلِ

(1) جوناثان كلر: اللُّغة والمعنى والتَّأويل، ترجمة: رشاد عبد القادر (مجلة الآداب الأجنبية: دمشق - سورية، ع109 السنة 27، 27، شتاء 2002) 27. ويُنظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 78-79.

الهجرة - الانزياح بوصفه فعل مُحايثة جمالية - أنطولوجية تتولد في الفضاء الافتراضي للجدل التراكبي المضاعف الذي يتمفصل بين الوجود في العالم المجازي السابق، والوجود في عالم القصيدة المُعلّقة هنا الأكثر تكثيفاً مجازياً. وبذلك يُحرر فعل الانزياح المنطق البصري الخاص بالآنية - الشاعر المهاجر بين دور الوساطة ودور الخلق في آن معاً؛ لتتمفصل القراءة التأويلية بناءً على هذا التوجه في عالم الآنية - المُعلّقة هنا ذاته، بما هو الإحالة التي تنطوي على مرجعيتين مجازيتين اكتنفتاً ضمنه (أي العالم الوقائي السابق، والعالم المُتخيّل نحو المجهول). من حيث توجد هذه المقاربة آلية تتوافق مع فرضيات بحثنا الساعية لمُجازة القراءتين السياقية والنسقية، ذلك من خلال ما نصطّح على تسميته (الخلق الثاني للمخلوق من قبل)؛ بمعنى أن تكون هذه القراءة التي ندعو إليها تأويلاً من الدرجة الثالثة يتراكم بين كشف المدلول الوقائي الأول (مجاز العالم)، بما هو في عملنا هذا عالم الجزيرة العربية في حقبة ما قبل الإسلام، وماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني (عالم المَجاز)، بما هو انبساط التثبيت الماهوي لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيّلة باتجاه إمكاناتها الأعلى قائمة في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول. أي بما هو في جوهره تمفصل مجازي - جمالي بين الوقائي - الماهوي من جانب، والماهوي نحو المجهول من جانب آخر. من حيث إنَّ العُلُوَّ الثنائي يتجاوز من خلال تفاعل التأثير الجدلي المتبادل بين آليات الصراع الوجودي (التوتر الوجودي)، والبُعد المُتخيّل، مسألة البقاء عند مُستوى تراكبية الوجود بالقوة (السقوط)، والوجود بالفعل (الإمكان)؛ الأمر الذي يمنح مقام الآنية - المُعلّقة هنا مُستوى مجازياً أعلى وأكثر تكثيفاً للالتباس والزيغان والتّمويه بما هو وحدة انفتاح ومُباعدة واختلاف. وهي العلائق التي تُمكن القراءة المؤسسة عليها من إعادة تصريف آليتي (الاسترداد والارتياح) وفق فهم ينظر إليهما بوصفهما معاً آلية قراءة تأويلية مُلتبسة، تتمفصل مجازياً بما هي وحدة جدلية ديناميكية في عمق زيغان أسئلة الوجود المُستقبلية، التي تفاعلت بوصفها كميّات وأساليب مُتنوعة مع المُخيّلة، وانفتحت على المجهول، إمّا بالاتجاه نحوه، أو بمُلاقاة آتياً من الأمام.

وبهذا الشكل، تنتظم عناصر القراءة السابقة، وتتوضع إجرائياً بين مُستويات ثلاثة، هي: الكشف الظاهراتي للموجودات، والحَدَس الوجودي، وما بعد الحدس (فوق الحدس)، بما هي مستويات تتواءم في تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي للهجرة - الانزياح، نظرياً، مع عناصر خلق المخلوق من قبل الثلاثة (أي التركيب البصري للموجودات، والاستبدال البصري

لأساليب الوجود، والماهية نحو المجهول)، ذلك كما سبق أن فصلنا، من حيث إن جميع تلك الآليات تتكامل بالصورة التي يمكن لنا أن نمثلها وفق المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (10)

واستكمالاً للعناصر المذكورة آنفاً التي أسسنا عليها المعالم الإجرائية لقراءتنا التأويلية في عالم الآنية - المعلّقة هنا بما هو عالم الهجرة - الانزياح فعلاً ونتيجةً، فإنه من الجوهرى في هذا السياق أن نقارب إحدى أهم مرتكزات هيدجر التأويلية، ألا وهي " البحث عن الوجود (في الجانب الآخر) من الموجود " (1). فهو " يقبل الطريقة الفلسفية التقليدية القائمة على تفسير المجهول في ضوء المعلوم " (2)، متجاوزاً بهذا المعنى " وصف ما هو معطى إلى تفسير ما ليس معطى " (3). ذلك في ضوء سعيه لمجاوزة ميتافيزيقا الحضور التي نسيت الوجود إثر محاولتها لتفسيره من خلال الموجود المائل أمام الذات المتعقّلة، واستبدال ذلك بتفسير الموجود انطلاقاً من الوجود ذاته بوصفه وجوداً في العالم. وهكذا، أصبح التأويل لدى هيدجر عميق الصلة بالانتظار بما هو بحث عن اللامفكر فيه Unthinkable الذي ما يزال مختلفاً هناك (4). وبناءً على الرؤى السابقة، أضحت قاعدة الفهم لديه هي " التفكير في الحقيقة انطلاقاً من اللأحقيقة Untruth " (5). فإذا كان الرأي التقليدي يفهم اللأحقيقة بمعنى الخطأ والصواب، ذلك بوصفها الوجه المعاكس للتطابق بين العقل والشيء (6)؛ أي بوصفها ضدّاً مقابلاً للحقيقة (7)، فإنّ تصوّر هيدجرى يقوم في هذا الإطار على الاعتقاد أنه لما كان كلّ انكشاف (لا تحجب) يفترض اختفاءً (تحجباً)، كذلك فإنّ كلّ حدوث للحقيقة هو حدوث للأحقيقة. إذ إنّ فهم الحقيقة بوصفها كشافاً يكفل التحجب ماهيته، سينأى بهما عن أية علاقة تضادّ منطقيّ، لانقضاء إمكانية تفسير اللأحقيقة بوصفها عدم الكشف (8)؛ فهي كالحقيقة تتمتع بوجود أنطولوجيّ لكونهما كفيتهما وجود ونمطان للكائن (9). وبالمقابل فإنه إذا كانت الحقيقة في جوهرها هي اللأحقيقة، فهذا لا يعني أنّ الحقيقة زيف؛ لكنها تدخل مع اللأحقيقة في علاقة جدلية تُشكّل وحدة ماهوية أصيلة (10). هكذا، يُعيد هيدجر " تأويل معنى (الحقيقة)

(1) ب. غاينكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 49.

(2) المرجع نفسه، 43.

(3) سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 489.

(4) يُنظر: عمارة ناصر: اللغة والتأويل، 23.

(5) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، 130.

(6) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 118.

(7) يُنظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 104. ويُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، 156.

(8) يُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: "نداء الحقيقة"، 129. ويُنظر: مارتن هيدجر: ألبانيا - هيراقليطس، الشذرة السادسة عشرة،

من كتاب نداء الحقيقة، 243.

(9) يُنظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، 127.

(10) يُنظر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، 117. ويُنظر: أ.د. عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة، 118.

بوصفها مُتَقَوِّمَةٌ في ماهيَّتها بهذا الطَّابع (البصريّ) الأصليّ في (اللّوجوس). إنّ (الحقيقيّ) و(اللاحقيّ) هُما هِيتانِ لِمَا عنه يكون الكلام من حيث هو ما يقبل دلالة الظُّهور والاحتجاب⁽¹⁾. ذلك لأنّ المتكلم ينشأ بكيفيات مُتعدّدة عن اللامتكلم، بوصف اللامتكلم ليس ما هو فقط فاقداً للصّوت، إنّما هو اللامقول؛ أي الذي لم يُبيّن ويظهر بعد، سواء أكان هذا اللامتكلم لم يُتكلم بعد (أي سيُتكلم فيما بعد)، أم كان ينبغي له أن يظلّ لامتكلماً (أي محفوظاً في اللامقول) بوصفه سرّاً غير قابل للإظهار⁽²⁾.

وهذا التّأويل مُتعلّق جوهريّاً بكون معنى وُجود الأشياء لدى هيدجر يقوم على التّمييز بين النور والظلمة بما هو تمييز بين الحُضور والغياب Absence⁽³⁾. إذ إنّ علامة المنطق المنطق لديه هي احتمال (الصّدق) و (الكذب) ليس بالمعنى المنطقيّ – التّقليديّ، بل بمعنى أنّ المنطق يحمل معنى الكشف والتّضليل في آنٍ معاً؛ من حيث إنّهُ فعلٌ بيانٍ يُظهر ويُخفي الموجود في نمط وجوده، فالتّحجيب ليس سوى نمط من عمل البيان نفسه⁽⁴⁾. وبهذا المعنى لا لا يفهم اللامرئيّ بوصفه ما غاب عن عين ناظرٍ أو خفيّ عن رؤيته⁽⁵⁾. كذلك فإنّ الحُضور لا يعني هنا حُضور صخرة مثلاً أو شجرة، إنّما هو حُضور المجهول بما هو مُجاوز لكلّ أشياء العالم⁽⁶⁾. ولهذا لا يُؤوّل الحُضور إلا بوصفه غياباً؛ أي بوصفه مُباعدةً واختلافاً، لأنّه ما من حاضرٍ يستقرّ، وهذا هو جوهر فكرة العود الأبديّ النييتشويّة⁽⁷⁾. وهو الأمر الذي يُغيّر الفهم الشائع لفكرة الغياب، من حيث إنّها لم تعدْ بذلك مُجرّد نقصٍ يحملُ طابعاً سلبيّاً⁽⁸⁾. بل إنّها، تأسيساً على ما سبق، ترتبط في تأويلنا الجدليّ – الأنطولوجيّ للانزياح بكيفيات الوجود المُبسّطة في العالم بين الوجود الزائفِ لِلأنا – الهمُّ بوصفه انشغالاً بالموجود تحت اليد، والوجود الحقيقيّ لِلأنيّة – الهمُّ بوصفه انكساراً لِلأداة، وغياباً للاستعمال. حيث إنّ غياب الأداة لا يعني بناءً على هذا التّأويل عدم حُضورها، في حين أنّ استحضار أداة قد يتواسّح

(1) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 24.

(2) يُنظر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب "كتابات أساسيّة"، ج2، 268. ويُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 44.

(3) يُنظر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 75.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، 79-80.

(5) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 141.

(6) يُنظر: إبراهيم أحمد: اللّغة والوجود، 51.

(7) يُنظر: عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 139-140.

(8) يُنظر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللّغة، من كتاب "كتابات أساسيّة"، ج2، 281.

مع ضرب من الغياب الأصيل⁽¹⁾. وهذا يتم بنزع الألفة عنها، المسألة التي تُغيّر في مفهوم القياس والمسافة، من حيث إنّ ذلك يُفسّر في القصيدة (المعلّقة هنا) بأنّ التسمية نداء، والنداء دعوة إلى القرب، من دون انتزاع المنادى من البعد. وهي قضية تنطوي على دعوتين في آنٍ معاً: دعوة للحضور، ودعوة للغياب، لتتقابل بهذه الصورة عناصر الرباع في مُنفتح القصيدة⁽²⁾. فتكشف الوجود، وتُظهر العالم، من خلال التّجُّب الذي يسكنُ داخلها⁽³⁾، ومن ثمّ، يكون جوهر صراع الرباع في الفنّ هو إظهار اللامرئي⁽⁴⁾. ذلك بالطريقة التي يُمكن لنا أن نُؤوّل الأرض من خلالها بما هي أساس مادّي معيش بأنّها مؤسّسة من قِبَل العالم وفق الوجود للموت⁽⁵⁾، أي من خلال وحدة الغياب الزمانيّة بما هي وحدة كليّة تُكرّر الاختلاف.

وبالاتّكاء على هذا النسق من المفاهيم السابقة (اللاحقيقة - اللامفكّر فيه - اللامقول - المسكوت عنه - اللامرئي - الغياب) بما هي طابع أصلي للمنطق البصريّ المُلتبس بين التّجُّب واللاتّجُّب، نكون قد وضعنا اليد على إحدى أهمّ مُرتكزاتنا النظريّة والإجرائيّة في فهم عالم الآنيّة - المعلّقة هنا، بما هو فهم يُقاربُ فعاليّة الهجرة - الانزياح بوصفها فعلاً ونتيجة في آنٍ معاً.

وبهذه الصّورة، فإننا نستطيع أن نقول مع نهاية هذا الفصل إنّنا قد صغنا الملامح الأساسيّة لتأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح بما هو هجرة الآنيّة - الشاعر إلى فجوة الالتباس الجديد (عالم القصيدة - المعلّقة هنا)، التي تتحقّق في فضاء الجدل التراكبيّ المضاعف بوصفه فضاء مُحايثة جماليّة - أنطولوجيّة تتمفصل، فعلاً ونتيجة، بين مرجعيتين اكتُنفتا في عالم واحد هو مقام الآنيّة - المعلّقة هنا بما هو وحدة زمنيّة - أنطولوجيّة تنفتحُ جدليّاً على المُباعدة والاختلاف من خلال الآليّة التي يتمّ من خلالها تركيب المُستويين الأفقيّ والعموديّ للهجرة - الانزياح تركيباً بصريّاً، وفق كفيّة انبساط عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجودي)، المُتفاعلة مع المخيّلّة في إطار تأثيرهما المُتبادل داخل الفضاء الافتراضيّ للجدل المضاعف، الذي تتحرّر فيه شُحنات التّشظّي الجماليّ الخلاق، وتنتفح مُلتبسةً بين صيغ الوجود اليوميّ للهنا (الوجود العيانيّ - اليوميّ الزائف)، وضروب

(1) يُنظر: فتحى المسكيني: نقد العقل التّأويلي، 361.

(2) يُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المنادى، 14-15.

(3) يُنظر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللّغة وفلسفة التّأويل، 135.

(4) يُنظر: مارتن هيدجر: إنشاد المنادى، 90.

(5) يُنظر: جيانى فاتيمو: نهاية الحداثة، 141-144.

التَّقوُّمُ الكيانيُّ لِلهُنَا (الوجود الكشفيّ - الكيانيّ الأصيل)، بوصفهما أساليب وجود زائغة بين التَّحجُّب واللاتَّحجُّب، تتمفصلُ جدلياً بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم)، بما هو تجربة الوجود في العالم السَّابِق، وماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثَّاني (عالم المَجاز)، بما هو انبساط التَّنبيّث الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وُجوداً ماهوياً نحو المجهول. ذلك بتأويل المدلول الأوّل بناءً على المنطق البصريّ المعيش الخاصّ بالآنيّة - الشّاعر المُهاجر بوصفها وحدة إدراك وانفعال وفعل هاجرت على نمط الإمكان إلى عالم المُعلّقة هنا، مُتردّدة في اختياراتها المُموّهة والمُموّهة في آن معاً، هذا من جهةٍ أولى، وأمّا من جهةٍ ثانية، بتأويل المدلول الثَّاني بناءً على الاختيارات المُنبّئة ماهوياً، مُتفاعلةً مع المُخيّلة، ومُفتحةً احتماليّاً على سرّ المجهول (المُمكن). من حيث إنّ سؤال الوجود (السؤال الشاغل) يتفاعل مع البعد المُتخيّل، وانضوائه ضمن حركيّة الانزياح، يتحرّر وينبسط في مُستوى وجوديّ - جماليّ أعلى وأكثر تكثيفاً للالتباس والزَيغان والتّمويه، وذلك بوصف فعل الهجرة - الانزياح فعل علوّ ثنائي يتجاوز مُستوى الاستجابة المُتمفصلة بين الوجود بالقوّة، والوجود بالفعل، بالشكل الذي تتحرّض من خلاله آليات الصِّراع الجدليّ - الوجوديّ، ومن ثمّ تنبسط في فجوة الوجود الجديد (شرح المُعلّقة هنا)، مُلتبسة بين الوقائعيّ - الماهويّ من ناحية، والماهويّ نحو المجهول من ناحية ثانية، أي بين الاتّجاه نحو ذلك المجهول بوصفه فعل اختيار لزمانيّة الهروب الخطيّة - العموميّة، ومُلاقاةه آتياً من الأمام بوصفه فعل اختيار لزمانيّة المُواجهة الاستباقيّة - الكيانيّة.

وهكذا، فإنّ عملنا بما هو تأويل أنطولوجيّ - ظاهراتيّ للانزياح، هو بالقدر ذاته تأويل جدليّ مُضاعف لأنطولوجيا، من حيث إنه يُديم بهذا المعنى الفجوة، فاتحاً من خلال فعل خلق المخلوق من قبل عالم الآنيّة - المُعلّقة هنا، من حيث إنّ هذا الفعل يُلغي أوّلاً إلحاق الآنيّة - الشّاعر المُهاجر بالوجود بصورة تُبقيه أسير الواسطة الوجوديّة السّلبيّة، وفي الوقت ذاته فإنه يتجاوز التّعين التقليديّ في ذاتيّة المُؤلّف (المُبدع)، ولا سيما أنّ ذلك الفعل يتمفصل جدلياً في تأويلنا بين دور الوسيط (الواسطة الوجوديّة)، ودور الخالق (الخلق الإبداعيّ)، من حيث إنّ هذا الفهم المُنبسط بين قوى التّجاذب والتّنافر من ناحية، والمُخيّلة من ناحية ثانية، يُغيّر تفسيرنا لانبساط الحقيقة - الجمال بشكل نتجاوز من خلاله فهم العالم الجماليّ للآنيّة - المُعلّقة هنا بوصفه بنية فوقيّة مُؤسّسة على بنية تحتيّة - شيئيّة، ليكون الجمال بناءً على تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للهجرة - الانزياح النّاتج التّراكميّ لمجموع التّأثيرات المُتبادلة

بين محور التركيب (البنية التحتية - الأرض)، بما هو تركيب بصري للموجودات، ومحور الاستبدال (البنية فوقية - العالم)، بما هو فضاء الاختيار المتردد لأساليب الوجود الملتبسة الزائغة. من حيث إنه كلما بدا التركيب البصري للموجودات أكثر تماهياً مع الاستبدال البصري لأساليب الوجود بما يستبطنه من موقف داخلي للهجرة، نجم الجمال في هذه الحالة بوصفه التباساً وزيفاناً عن التموه بتضييق فجوة التوتر التي يديمها الانزياح بين الوجود والموجود، بما هي في تأويلنا ليست سوى اختلاف ومباعدة مضمرة. في حين أنه كلما بدا محور الاستبدال البصري لأساليب الوجود بما ينطوي عليه من موقف داخلي للهجرة، أكثر عنفاً ومفاجأة في اختراقه المضاد، وهزه لمحور التركيب البصري للموجودات، نجم الجمال في هذه الحالة بوصفه التباساً وزيفاناً عن التموه بتوسيع فجوة التوتر التي يديمها الانزياح بين الوجود والموجود، بما هي في تأويلنا ليست سوى اختلاف ومباعدة صريحة. مع العلم أن حركية التفصل في كل من هاتين الحالتين اللتين تبسطان علاقة المحورين تتجسد في شكلين كما سبق أن فصلنا، والأشكال الأربعة الممكنة لهذه العلاقة تبقى في إطار الصلة النسبية - الاحتمالية، وليس في إطار الصلة البرهانية؛ أي بوصفها صلة تفصل فعل الهجرة - الانزياح جدلياً بين مجاز العالم وعالم المجاز من ناحية أولى، وبين الوجود الزائف والوجود الحقيقي من ناحية ثانية.

وانطلاقاً من الرؤى السابقة، تنهض قراءتنا للمعلقات بناءً على فهمنا لها بوصفها تأسيساً جمالياً - أنطولوجياً لعوالم ما قبل الإسلام بما هي بهذا المعنى تكثيف للوجود اللغوي لعرب ذلك العصر، ذلك بانفتاحها المنطوي على أساليب وجودية ومشروعات واختيارات وصراعات ومفاهيم وأفكار وأسئلة حياة ومصير وموت، انبسطت في كفييات بصريّة متفاعلة مع المخيلة. ومن ثم، فإن قراءتنا لها تتأسس على جدلية انصهار الأفاق بوصفها تمفصلاً تأويلياً تتكامل من خلاله قراءة الاسترداد بما هي قراءة تحفظ النص - التراث، مع قراءة الارتباب بما هي قراءة تعيد إنتاج النص - التراث، في وحدة تأويلية تمتلك باعترادنا الديناميكية المؤهلة لمواكبة العالم الجمالي الملتبس، والمتولد عن فعل الهجرة - الانزياح بما هو تمفصلٌ جدليٌ بين كشف المدلول الوقائي الأول (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المتخيل الثاني (عالم المجاز)؛ أي بما هو في جوهره تمفصلٌ جماليٌ أعلى التباساً من حدود الاستجابة الوجودية وحدها، من حيث إنه يتركب بين الوقائي - الماهوي من جهة، و الماهوي نحو المجهول من جهة ثانية.

وهكذا، فإنَّ آليات التَّأويل تتمفصلُ بناءً على هذه الرُّؤية بِصورةٍ إجرائيةٍ تتجاوزُ في قراءتنا دورَ الوساطةِ بما هو بقاءٌ عند مُستوى التلقِّي السَّلبِيِّ القائلِ إنَّ التَّأويلَ ليسَ شيئاً نفعُهُ، بلُ شيئاً علينا أنْ ندعَهُ يحصلُ⁽¹⁾، من دونِ أنْ نُلغِي في الوقت ذاته القاعدة الأنطولوجية - الظَّاهراتية التي ترى أنَّ فِعْلَ التَّأويلِ هو فِعْلٌ توجُّهُ قِصديٍّ نحو القصيدة ذاتها فقط⁽²⁾، بالشَّكل الذي يحمي القراءة من الإطاحة بالميادين الوجودية الأصيلة لفجوة الوجود الجديد. وهي المُعادلة التي تتحقَّق من خلال النَّظَرِ إلى فِعْلِ التَّأويلِ بوصفه استجابة وجودية من الدَّرَجَة الثالثة، تتمفصلُ بين دور الوساطة ودور الخلق؛ أي بما هي فعالية استجابة الخلق الثاني للمخلوق من قَبْلِ، الذي يتعيَّن إجرائياً بين الكشف الظَّاهراتي للوجود، والحدس الوجودي، وما بعدَ الحدس (فوق الحدس)، وذلك في مُقاربة تتحرَّك داخل وحدة الأنيّة - المُعلَّقة هنا بوصفها وحدة المنطق البصريِّ المُمَوِّه والمُمَوِّه بين الحُضور والغياب.

وعلى هذا النحو، ستوجَّه العناصر السابقة فِعْلنا التَّأويلي في هذا البَحْث تبعاً لآلية سير المعالم الحركية للعلاقة المُعقَّدة بين محوري التَّركيب والاستبدال (حركية التَّمفصل)، وذلك في أشكالها الأربعة التي تنبسط على امتداد عالم النصِّ المُفتِّح أمامنا بوصفها تُعيَّن هويّة المُحاينة الجمالية الأنطولوجية الخاصة به، بما هي حركية مُنتقلة داخل وحدة الأنيّة-المُعلَّقة هنا؛ أي بوصفها حركية غير مُتمركزة، من حيث إنَّها لا تقوم على وحدات ثابتة مُحدَّدة، بل على تشبُّط ديناميكي غير قابل للضبُّط المعياريِّ النَّهائيِّ بما هو مُتعلِّق أساساً بالفعالية الحركية النسبية للمشهد البصريِّ بوصفه حدثاً مُلتبساً وزائغاً ومُمَوِّهاً يتحرَّك وفوق الخُصوصية المشهدية لتجربة الخروج الوجودية - الجمالية المُنبسطة أمامنا، والمُتجسِّدة في تشابُّك حركيِّ مُنتقل، من حيث إنَّ البُورة المشهدية المقروءة قد تتعيَّن في كلِّ مرّة على نحو ما، فلا تكون تلك الشبكات - الشَّطايا التي تنبسط في فجوة الالتباس بما هي فجوة انفتاح ومُباعَدة واختلاف، ذات وجهٍ واحدٍ قابلٍ للتعيين المُحدَّد الساكن، لكنها تدفعنا من خلال حركيتها المُراوغة والمُداورة لتلقُّف دالاتها المفتوحة باستمرار، من حيث إنَّ وحدة القراءة المدروسة تحتل دائماً تقنيات أو تأويلات مُتعدِّدة قد تتعايش معاً في تمفصلها الجدليِّ المُتشابك في ضوء خُصوصية عالم كلِّ مُعلَّقة. وبهذا الشَّكل تحنِّظ المُقاربة بجوهرها النسبيِّ - الاحتماليِّ المُسجَم أوَّلاً مع تأويلنا الأنطولوجيِّ - الظَّاهراتيِّ لتتمفصلُ الهجرة - الانزياح بما هو في

(1) يُنظر: نيري يغلتنون: نظرية الأدب، 109.

(2) يُنظر: هانز جيورج جادامر: تجلِّي الجميل ومقالات أخرى، 225.

الوقت ذاته تأويل جدليّ مضاعفٍ للأنطولوجيا، وبوصفه ثانياً يتقاطع في عمقه مع مفاهيم ما بعد حديثة.

وهذه الآلية هي التي ستمكّننا من مقارنة عوالم المُعلّقات وفق جملة من الخطوط المتكاملة نظرياً وتطبيقياً، ابتداءً من البحث في أساليب انكشاف الوجود في عالم كلّ مُعلّقة بما هي وحدة تحجّب ولا تحجّب (حضور وغياب)، وبكيفية إجرائية تتقاطع مع البحث في كينونة الاستعارة بوصفها مُجسّدة لبلاغة المشهد في ضوء جدلية الوجود تحت اليد (الشيئية) ونزع الألفة (انكسار الكلمة وأمانة الأداة)؛ أي بكيفية تبحث في المجازية بين العالم الوقائعي السابق (مجاز العالم)، والعالم المُتخيّل الجديد (عالم المجاز). مروراً من خلال ذلك بمقاربة المشكلة النقدية في ضوء جدلية الأنا-الهمم والأنية-الهُو؛ أي في ضوء جدلية القبول-الهروب والرفض-المواجهة، من حيث إنّ جميع تلك المسارات تصبُّ في مسار اختبار البعد الوجودي-الجماليّ في ظلّ العلاقة القائمة كما ذكرنا مراراً بين محوري التركيب والاستبدال، ذلك بما يتقاطع جوهرياً مع البحث في العلوّ الثنائيّ بما هو بحث في التباس المُتخيّل نحو المجهول؛ أي بما هو بحث في التثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيلة باتجاه إمكاناتها الأعلى قائمة في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول. وهي الصورة التي تسمح لنا بتنقيح محاوراتنا التأويلية الخاصة بترائب الهجرة الجدلية المضاعفة، لنتمكّن بعد ذلك من توصيف المُحصلة النهائية لموقف تلك الهجرة-الانزياح في عالم المُعلّقة المدروسة، وهو الأمر الذي يُتيح لنا أخيراً أن نقوم بعنونة المُعلّقات وإعادة تصنيفها وفقاً للنتائج النظرية والتطبيقية التي انتهت إليها قراءتنا النصّية.

وسيكون مُنطلقنا الأول لبُلوغ هذه المقاربات المذكورة هنا تعليقُ الأحكام المُسبقة، من حيث إنّنا نتحاشى بواسطة هذا التعليق ليّ عنق الأنية-المُعلّقة هنا، كي لا نقول: إعدامها، بإسقاطاتٍ ومعارفٍ وأحكام قسريّة خارجيّة غالباً، أو رؤى اختزالية مُتسرّعة تنجم في بعض الأحيان عن تسلّط بنية الفهم المُسبقة بوصفها تُتيح للمؤوّل أن يُثبت نظراته على ما يُريد تأويله من خلال ما لديه من تصوّرات مُتاحة⁽¹⁾. وهذه الآلية قد تؤدي إلى طغيان تلك الأحكام بصورة تُغلق معها أسمعنا عما يقوله لنا التراث⁽²⁾. غير أن مسألة تطبيق التعليق ليكون الأساس المُطلق في التأويل تظلُّ أمراً غير ممكن، إذ إنّ "كلّ فهم، بمقدار ما يتضمّن فعلاً

(1) هانز جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج، 369، من الهامش.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، 373.

من أفعال التَّأويل، فهو يشتملُ على فهمٍ مُسبقٍ، أو طريقة في النَّظَر إلى الأشياء، أو طريقة في تصوُّر الأشياء التي تُحدِّد كيف ندرِكها⁽¹⁾.

ومن هنا، فإنَّ " الإقرار بأنَّ كلَّ فهمٍ يتضمَّنُ حتماً حكماً مُسبقاً هو إقرارٌ يَمْنَحُ المُشكلة التَّأويلية قوتها الحقيقيَّة "⁽²⁾، وهو في الوقت ذاته، لا يجعلُ الفهمَ أسهلَّ، بل يجعلُهُ أصعبَ⁽³⁾، لكونه يتطلبُ من المؤلِّ أن يحترسَ من الأوهام الاعتباطية، من حيث إنه يجب أن يتساءلَ عن الكيفية التي يمكنُ أن يتجاوزَ من خلالها هيمنة المعاني المُسبقة⁽⁴⁾. وعلى هذا النحو يعتقد هيدجر " أنَّ كلَّ تنقيحٍ للشُّروع المُسبق قادرٌ على أن يشرعَ بِشُّروعٍ جديدٍ؛ و(الشُّروعات) المتنافسة يمكنُ أن تتبثقَ جنباً إلى جنبٍ حتَّى تتضحَ ماهيةٌ وحادَّة المعنى باطِّراد، فالتَّأويل يبدأ بِ(شُّروعات) مُسبقة تُستبدلُ بِ(شُّروعات) أكثرَ مُلاءمة. وتُشكِّلُ هذه العملية المُستمرة للشُّروع الجديد حركةَ الفهم والتَّأويل "⁽⁵⁾. وبناءً على هذا التَّوجُّه، فإنه " من المُناسب للمؤلِّ تماماً ألا يُقاربَ النَّصَّ مباشرةً، مُعوَّلاً فقط على المعاني المُسبقة المُتاحة له، بل حريٌّ به أن يفحصَ بوضوحٍ شرعيةَ المعاني المُسبقة الكامنة فيه؛ أي أصلها وصحتها "⁽⁶⁾.

ولعلنا نستطيعُ في ضوء ما سبق أن نتحدَّثَ عن تفصُّلٍ جدليٍّ آخر بين الأحكام المُسبقة بما هي أصلٌ في بنية الفهم الوجوديِّ، والتعليق بما هو إرجاء لتلك الأحكام. وهي المسألة التي تُتيح لنا إمكانيةً إيجادَ مقاربةٍ رحبة تتوضَّع في البُورة الجدلية لانصهار الآفاق، من حيث إنها تتكامل مع وحادَّة تأويل الاسترداد والارتياب المُتمفصلة بين دور الوساطة ودور الخلق، وذلك لبلوغ قراءةٍ تحقِّق الخلق الثاني للمخلوق من قبل. الأمر الذي يسمَح للتَّأويل قدر المُستطاع بالألَّا يُصادر الكيفيات الوجودية المُنبسطة في مقام الأنية - المُعلَّقة هنا بما هو وحادَّة انفتاح ومُباعدة واختلاف تحتفظُ باستمرارٍ بإمكانياتٍ جمالية لا يمكنُ استنفادها، ولاسيما أنَّ الوجود بهذا التَّوظيف المفتوح لفهم الجمال، هو التَّصوُّر الأعمَّ، وغير القابلٍ للتَّعريف، والمفهوم بنفسه، وفق اعتقاد هيدجر⁽⁷⁾.

(1) جون ماكوري: الوجودية، 192 - 193.

(2) هانز جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج، 374.

(3) يُنظَر: المرجع نفسه، 371.

(4) يُنظَر: المرجع نفسه، 369، 371.

(5) المرجع نفسه، 370.

(6) المرجع نفسه، 370.

(7) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويلي، 20.

من هنا، فإنَّ انفتاح عالم القصيدة أوَّلاً، ومُقاربة ذلك العالم ثانياً، بما هُما في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيِّ للهجرة - الانزياح فعلاً وساطةً وخلقٍ في آنٍ معاً، فإنَّهما يُقيمان إقامةً مجازيّةً في الالتباس والزيغان والتمويه. وذلك ما دُمنا نرى أنَّ علم جمال الشُّعر هو علمٌ لجمال التغيُّر والاختلاف كما يُعرِّفه أدونيس⁽¹⁾. ومادام فعلُ القراءة والتأويل ينبغي له باعتقادنا أن يظلَّ وفيّاً لقاعدة هيدجر العامّة، التي من خلالها " لا يفرضُ علينا منطقاً خاصاً، وإنما هو يوجِّهنا فحسب لنسير على الطريق، ويتركنا هناك"⁽²⁾.

(¹) يُنظر: أدونيس: كلام البدايات، 30.

(²) د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، 73.

الباب الثاني

الفضاء النطبيقي الانزيم في عوالم المعلقات

I - التباس التَّمفصل والهجرة القلقة

مُعَلِّقَةُ امْرِئِ الْقَيْسِ

الالتباس الأعلى بين مجازين

لعلَّ الفكرة الجوهرية التي تلحُّ علينا ونحن نتجّه مباشرةً نحوَ عالم الآنية - مُعَلِّقَةُ امْرِئِ الْقَيْسِ هُنَا هِيَ: مَا السُّؤَالُ الشَّاعِلُ (المُهِمِّن) الَّذِي يَحْكُمُ هَذَا الْعَالَمَ الْمُنْفَتِحَ أَمَامَنَا؟ أَوْ بِالْأَحْرَى مَا الَّذِي تَبَسُّطُهُ هَذِهِ الْهَجْرَةُ الْمُتَمَفِّصِلَةُ هُنَا؟ مِنْ حَيْثُ إِنَّ فَهْمَ ذَلِكَ قَدْ يُتِيحُ لَنَا فِي نَهَايَةِ مُحَاوَلَاتِنَا التَّأْوِيلِيَّةِ أَنْ نُفَسِّرَ مَا هِيَ الْهُمُومُ الَّتِي يُصَوِّرُهَا الشَّاعِرُ فِي قَوْلِهِ (1):

44- وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُورَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي

وانطلاقاً من هذا السؤال المحوري، يُمكنُ لنا أن نتلمَّسَ إجابةً ما من خلال مُحَاوَرَةِ التَّجْرِبَةِ الْبَصْرِيَّةِ هُنَا الَّتِي تَنْطَوِي عَلَيْهَا أَسَالِيْبُ انْكَشَافِ الْوُجُودِ فِي هَذَا الْعَالَمِ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِهِ:

تبدو تجربة الآنية - مُعَلِّقَةُ امْرِئِ الْقَيْسِ هُنَا لِلْوَهْلَةِ الْأَوْلَى كَأَنَّهَا تَجْرِبَةٌ سَهْلَةٌ الْحِيَازَةُ مِنْ قِبَلِ الْمُحَاوِرِ، ذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا تَمَوَّهَ بِهِ بَوَابَةُ الْوُلُوجِ الْاِفْتِتَاحِيَّةِ إِلَيْهَا، إِذْ تُغْرِي أَبْيَاتُ تِلْكَ الْبَوَابَةِ بِالْقَوْلِ إِنَّا أَمَامَ تَرْكِيْبِ بَصْرِيٍّ لِلطَّلَلِ يُفْصِلُ الْهَجْرَةَ - الْاِنْزِيَاْحَ بِصُورَةٍ تَكُونُ فِيهَا مُحْصَلَةُ الْجَدَلِ أَقْرَبَ إِلَى التَّطَابُقِ مَعَ كَشْفِ الْمَدْلُولِ الْوَقَائِعِيِّ الْأَوَّلِ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي تَبَسُّطُهُ الْأَبْيَاتُ الْأَرْبَعَةُ الْأَوْلَى مِنْهَا (2):

1- قِفَا نَبِكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

2- فَتُوضِحَ فَاِمْقِرَاةٍ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جُنُوبٍ وَشَمَائِلٍ

3- تَرَى بَعَرَ الْأَرَامِ فِي عَرَصَاتِهَا وَقِيَعَانِهَا كَأَنَّهُ حَبٌّ فَلَمْلٍ

(1) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني: شرح المُعَلِّقَاتِ السَّبْعِ، تحقيق وتعليق: د. محمد عبد القادر أحمد (القاهرة- مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1407هـ - 1987م) 140.

(2) المصدر نفسه، 106 - 109.

4- كَأَيِّ غَدَاةِ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّلُوا لَدَى سَمَرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلٍ

إنَّ ما يَنكشِفُ لِلنَّاظِرِ فِي التَّرَكِيبِ البَصْرِيِّ لِموجُوداتِ هذِهِ الأبياتِ هُوَ عَنانُ الكَشْفِ الظَّاهِرَاتِي لِلطَّلِّ؛ حيثُ الحَبِيبَةُ وَالْمَنْزِلُ وَأَسْماءُ المَواضِعِ وَالرِّياحُ وَبَعْرُ الأَرامِ وَأشجارُ الشُّوكِ وَالْحَنْظَلُ. وَهِيَ المُعْطِياتُ الَّتِي تَفْتَحُ حَدسِيًّا، بِطَبِيعَةِ الحالِ، ذلِكَ العالَمِ القاسي المُتَباعِدِ: عالَمِ الصَّحراءِ وَالتَّرحالِ وَالتَّغْيِراتِ الحادَّةِ، عالَمِ الوداعِ وَالحنينِ وَفقدانِ الاستقرارِ. وَهذا ما يَتِمُّ تَركِيبُهُ دَلالِيًّا تَبعاً لِكِيفِيَّاتِ الاستبدالِ البَصْرِيِّ بما هِيَ أساليبُ التَوَتُّرِ الوجوديِّ المُتفاعِلَةِ فِي ضِوءِ جَدَلِ التَّأثيرِ المُتبادلِ مَعَ المُخَيَّلَةِ، وَالمُنتخَبَةِ فِي هذِهِ المَواضِعِ، إِذِ تَخْتارُ الأنيَّةُ - الشَّاعِرُ المُهاجِرُ هُنَا أساليبَ وَجودٍ يُمكنُ وَصْفُها بِأَنَّها قابِلَةٌ لِلتَّعْيِينِ مِنْ حيثِ المَبْدَأِ: فالذِّكْرُ يُجلبُ البُكاءَ، وَحِركةُ نَاقِفِ الحَنْظَلِ هِيَ حِركةُ الذُّهولِ وَالتَّمزُّقِ وَالألمِ. فِي الوَقْتِ الَّذِي لا تَخْرُجُ فِيهِ الصُّورَتانِ الشَّعْرِيَتانِ الوارِدَتانِ هُنَا عَنِ النِّطاقِ المَجازِيِّ لِلعالَمِ الوَقائِعِيِّ، بِمَعْنى أَنَّ بِلِاغَةَ المَشْهَدِ فِي هذِهِ السِّياقِ أَقْرَبُ لِتَكُونِ ذاتِ مَرَجِعِيَّةِ انعكاسيَّةِ مَعيشَةٍ، ذلِكَ بِتَشْبِيهِ مَحسوسِ وَقائِعِيٍّ أَوَّلِ بِمَحسوسِ وَقائِعِيٍّ ثانٍ، فَبَعْرُ الأَرامِ كَأَنَّهُ حَبُّ فِلفَلٍ، وَالشَّاعِرُ غَدَاةَ البَيْنِ كَأَنَّهُ لَدَى سَمَرَاتِ الحَيِّ يَنقِفُ الحَنْظَلُ.

وَهَكَذا، يَبْدوُ فِعْلُ الهِجْرَةِ - الانزِياعِ كَأَنَّهُ قَدْ بُتَّ فِيهِ لِمَصْلِحَةِ الوَقائِعِيَّةِ، أَوْ لِنَقْلِ بَدَقَةٍ أَكْبَرَ: هاهُنَا تَتَوَضَّعُ مُبادِرَةُ اللامُبَادِرَةِ، هاهُنَا السُّقُوطُ المُسْتَلِمِ فِي إِمكانِيَّةِ لا إِمكانِيَّةِ الوجودِ؛ أَي فِي مِيدانِ تَنبَسُّطِ فِيهِ اهِتماماتُ الأنيَّةِ - الشَّاعِرِ المُهاجِرِ فِي كِيفِيَّاتِ القَبولِ وَالمُطابَقَةِ الزائفةِ مَعَ قسوةِ البِئَةِ وَشُرُوطِ المُحيطِ وَسلْطَةِ الإِفْئاءِ الوجوديَّةِ.

لكن: أَلَا يَسْمَحُ لَنَا بُلُوغُنَا التَّمفِصْلَ الجَدَلِيَّ لِـ (أَرْضٍ - عالَمِ) البِيتَيْنِ الخامِسِ وَالسَّادِسِ أَنْ نَعْلُقَ حُكْمًا كَهذا؟ أَلَا يَمكِنُنا أَنْ نُنقِّحَ عَلى أَقلِّ تَقْدِيرِ جانِبًا مِنَ الشُّرُوعِ التَّأويلِيِّ السَّابِقِ بِمَجْرَدِ إِبصارِهِما؟ أَمْ إِنَّهُما يُنْبَتانِ ما ذَهَبنا إِلَيْهِ؟ فَلنَتَمَعَّنَ فِيهِما قَليلًا⁽¹⁾:

(1) المَصْدَرُ نَفْسَهُ، 109 - 110.

- 5- وَهُوَ فَا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئِهِمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكِ أَسَى وَتَجْمَلِ
- 6- وَإِنْ شِفَائِي عَبْرَةَ مَهْرَاقَةٍ فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مَعْوَلٍ

على المحور التركيبي تبدو وقائعية المشهد واضحة المعالم، الأمر الذي يجعل الهجرة الجدلية - الأفقية توحى لنا بأنها قد علقت ربما إلى حين. أما محور الاستبدال فيبسط أسلوب وجود مُضاد نوعاً ما لِمَا سَبَقَ، فالأسى مرفوض، وما من جدوى من فعل البكاء هنا، من حيث إن ذلك يُحرر الموقف الداخلي المتمثل بالهجرة الجدلية - العمودية ليخترق المشهد بعنف مفاجئ ينقلب على توجهاتنا السابقة! وعلى هذا النحو تتم فصل التجربة هنا شبيهة بفخ نصبتة لنا الآنية - الشاعر المهاجر فحولتنا عن مساءلتها لتسائلنا هي ذاتها بكيفيات بصرية تُقلِّنا ونقدفنا معها في تباُعدها المُستمر!

ربما يحدث هذا؟ أو ربما يحدث عكسه؟ لكن، وفي جميع الأحوال تتكشف في الشطر الثاني من البيت السادس (فهل عند رسم دارسٍ من معوَلٍ؟) وحدة الحضور والغياب (التحجب واللاتحجب)، ذلك بما هي وحدة انفتاح عالم ماهوي اكتتف ضمناه عالم وقائعي سابق، لنتركنا هناك: في فجوة ملتبسة، من حيث إننا نغادر الطلل في الحال ونحن نتلفَّت خلفنا تفتتات تطوي على أسئلة لم ترتو بأجوبة شافية بعد.

وعلى النحو الملتبس ذاته، تندفق اهتمامات الآنية - مُعلّقة امرئ القيس هنا في ميدان آخر من ميادين هذا العالم المُنكشِف أمامنا: إنه ميدان الأساليب الوجودية المُتصلة بالعلاقة مع المرأة، الذي يفتتحه بقوله (1):

- 7- كَدَأْبِكَ مِنْ أُمَّ الْحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا وَجَارَتْهَا أُمَّ الرِّبَابِ بِمَا سَلِ
- 8- إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمَسْكُ مِنْهُمَا نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بَرِيًّا الْقَرْنُفَلِ
- 9- فَفَاضَتْ دُمُوعُ الْعَيْنِ مِنِّْي صَبَابَةً عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَ دَمْعِي مَحْمَلِي

(1) المصدر نفسه، 111 - 112.

إنَّ قاعدة انكشاف الوجود هنا توحى بدايةً بأنها مُؤسَّسة وفق تركيبٍ بصريٍّ للموجودات يأتلفُ إلى حدٍّ بعيدٍ مع كشف المدلول الوقائعيِّ الأوَّل، من دون أن يُمارس محور انتخاب أساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيِّلة أيَّ خرقٍ ناجمٍ عن اختيار أسلوبٍ بصريٍّ ما يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً مُختلفاً للهجرة الجدليَّة - العموديَّة. إذ إنَّ المرأة تحضُر هنا حاملَةً معها غيابها، في حين أنَّ الكيفيَّات البصريَّة المُنبسطة لا تكسرُ القاعدة حتَّى الآن؛ بمعنى أنَّ الحنين والشوق لهاتين المرأتين المذكورتين يعطرهما الشبيه برائحة القرنفل الذي يحمله نسيم الصَّبَا لا يُوكِّد سوى فعلَ البكاء المُتدفِّق بغزارة.

غيرَ أنَّ إيقاعَ هذا (القبول - الهروب) المُتحقِّق هنا، لا يلبثُ أن يُعطَلَ سريعاً، وذلك بالانتقال إلى كيفيَّات بصريَّة تبسطُ وحدة (الآنيَّة - الجسد - اللذة - الحبِّ) بالصورة التي تفتحُ باب الحوار على مصراعيه.

فاللأفت هو تغيُّر أسلوب الاهتمام بمفردات الجسد في ميدان (دائرة جلجل)⁽¹⁾، من خلال المُبادرة التي امتلكتها الآنيَّة هنا، من حيث إن الموقف الداخليَّ للهجرة قد تقدَّم في هذا السِّياق على ما عداه، ليبدو محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيِّلة كأنه قد ركَّب موجودات المشهد تركيباً بصرياً أصيلاً بما هو تركيب كُلِّي لفعاليَّة الجسد، الأمر الذي مكنَّ الآنيَّة - الشاعر المهاجر من القبض على عالمه كما يشتهي. لكنَّ هذا الإيقاع لا يلبث أن يتغيَّر مرَّةً أخرى ليُدخلنا ثانياً في لعبة الالتباس والزَيغان والتمويه، وذلك عندما يقول⁽²⁾:

- 18- وَيَوْمًا عَلَى ظَهْرِ الْكَيْبِ تَعْدَرْتِ عَلَيَّ وَأَلْتِ حَلْفَةَ لِم تَحَلَّلِ
19- أَفَاطِمُ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلِّلِ وَإِنْ كُنْتِ قَدْ أَرْمَعْتِ صَرْمِي فَأَجْمَلِي
20- أَمْرُكَ مِنِّي أَنْ حُبَّكَ قَاتَلِي وَأَنْتَكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ
21- وَإِنْ تَكُ قَدْ سَاءَتْكَ مِنِّي خَلِيقَةٌ فَسُلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَسْأَلِ
22- وَمَا ذَرَفْتِ عَيْنَاكَ إِلَّا لَتَضْرِبِي بَسَهْمَيْكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبِي مُقْتَلِ

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، الأبيات 10 - 17، الصفحات 112 - 119.

(2) المصدر نفسه، 119-122.

فها نحنُ نسمعُ هنا بحّة انكسار (الجسد - اللذة - الحب). وها نحنُ نبصرُ هاتين العينين اللتين تفتتان القلب وتقتلان الشاعر بضرباتهما الشبيهة بضربات سهام القمار الخاصة بالإبل المذبوحة. وها نحنُ أخيراً نلمسُ حسَّ الافتراس منبسطاً في كفيّة وجود لا تُركب سوى الهزيمة التي تنقلب على ما سبق.

ولكن: هل يكتفي امرؤ القيس في عالمه الجسديّ هنا بما خلفه حتى الآن من شواش واضطراب، ويمضي في طريقه؟ أم يستمرّ في إرهاقنا بهذه اللعبة المتعبة؟

لعلّ الإجابة محسومة في هذا السياق، ولا سيما عندما يضعنا وجهاً لوجه، ومن جديد، أمام مغامرة تُعيد تثبيت النجاح الكليّ لمبادرة اللحم لديه، على الرغم من المخاطر والصعوبات التي يواجهها لبلوغ ذلك، ونكتفي بالإشارة في هذا الموضع إلى البيت الثالث والعشرين⁽¹⁾، أول بيت من هذا المشهد الذي نحن بصدده، والبيت الثلاثين⁽²⁾، آخر بيت منه، إذ يقول فيهما:

23- وَيُبِيضَةُ خَدْرٍ لَا يُرَامُ خِبَاؤُهَا تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوِهَا غَيْرَ مُعْجَلٍ

30- هَصَرْتُ بِفُؤْدِي رَأْسَهَا فَتَمَايَلَتْ عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رِيًّا الْمُخْلَخِلِ

فمن الواضح تماماً أنّ الكفيّة البصريّة التي تتركب من خلالها الموجودات في هذين البيتين تُعوم ذلك الموقف الداخليّ الخاصّ بالهجرة الجدليّة - العموديّة، الذي تموّه من خلاله الأنبيّة - الشاعر المهاجر المنبسط البصريّ، لتبدو لنا كأنّها المنتصرة في مُبادرة (الجسد - اللذة - الحب)؛ فالشاعر هو الفائز هنا بببيضة خدر صعبة المنال، وهو المُتمتع بها على مهل، وهي التي في نهاية هذا المشهد تتمايلُ بخصرها النحيل، وموضع خلخالها المُكتنز المُتناسق، مُنثنية نحوّه، مُنصاعة له.

وهكذا، يكاد يترسخ هذا التّأويل، ولا سيما من خلال التراكب الجدليّ المُضاعف لتلك الأبيات الخالدة التي يصف فيها تلك المرأة التي فاز بها⁽³⁾:

(1) المصدر نفسه، 124.

(2) المصدر نفسه، 129.

(3) المصدر نفسه 130-139.

- 31- مَهْفَهْفَةٌ بِيَضَاءٍ عَيْرٍ مُفَاضَاةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجْنَجْلِ
- 32- كَبِكرِ الْمُقَانَاةِ الْبِيَاضِ بِصُفْرَةٍ غَدَاهَا تَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرُ الْمُحَلَّلِ
- 33- تَصُدُّ وَتُبْدِي عَنِ أَسِيلٍ وَتَتَّقِي بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلِ
- 34- وَجِيدٍ كَجِيدِ الرَّثْمِ لَيْسَ إِذَا هِيَ نَصَتْهُ وَلَا بِمَعْطَلِ
- 35- وَفَرَعٍ يَزِينُ الْمَثْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ أَثِيثٍ كَقِنَى النَّخْلَةِ الْمُتَعَكِّلِ
- 36- غَدَائِرُهُ مُسْتَشْرَزَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعَقَاصُ فِي مُنْتَى وَمُرْسَلِ
- 37- وَكَشْحٍ لَطِيفٍ كَالْجَدِيلِ وَسَاقٍ كَأَنْبُوبِ السَّقْيِ الْمَذَلِّ
- 38- وَتَضْحِي فَتِيَتْ الْمَسْكُ فَوْقَ نَوْومِ الضُّحَى لَمْ تَنْتَطِقْ عَنِ تَفْضَلِ
- 39- وَتَعْطُو بِرَخْصٍ غَيْرِ شَثْنٍ كَأَنَّهُ أَسَارِيْعُ ظَبْيٍ أَوْ مَسَاوِيِكُ إِسْجَلِ
- 40- تُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةٌ مُمَسِي رَاهِبٍ مُتَبَتَّلِ
- 41- إِلَى مِثْلِهَا يَرْثُو الْحَلِيمُ صَبَابَةً إِذَا مَا اسْبَكَرَتْ بَيْنَ دِرْعٍ وَمِجْوَلِ
- 42- تَسَلَّتْ عَمَايَاتِ الرُّجَالِ عَنِ الصَّبَا وَلَيْسَ فُوَادِي عَنِ هَوَاكِ بِمُنْسَلِ
- 43- أَلَا رَبُّ حَصْنٍ فِيكَ أَلْوَى رَدَدْتَهُ نَصِيحٍ عَلَى تَعْدَالِهِ غَيْرِ مُؤْتَلِ

إنَّ الطَّبِيعَةَ الْبَصْرِيَّةَ لِلصُّورِ الشَّعْرِيَّةِ الْمُنْبَسِطَةِ فِي عَالَمِ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ تَحْدِيداً تُتِيحُ لِلْمُتَمَعِّنِ أَنْ يَبْحَثَ فِي كَيْنُونَةِ الْجَسَدِ مِنْ خِلَالِ الْأَسْتِعَارَةِ بَيْنَ الْمَوْجُودِ تَحْتَ الْيَدِ، وَالْمَنْزُوعِ الْأَلْفَةِ؛ أَيِ فِي إِطَارِ الْبَحْثِ فِي بِلَاغَةِ الْمَشْهَدِ الْمُفْتِاحِ هُنَا بَيْنَ مَجَازِ الْعَالَمِ وَعَالَمِ الْمَجَازِ، وَبِالْآلِيَّةِ الَّتِي قَدْ تَسْمَحُ لَنَا بِتَنْقِيحِ مُحَاوَلَاتِنَا التَّوَلِيَّةِ السَّابِقَةَ مِنْ جَدِيدٍ.

وفي هذا المنحى، يمكننا أن نقف أولاً على موجودات هذه الصور: فصدر المهْفَهْفَهَةِ الْبِيَضَاءِ غَيْرِ الْمُفَاضَاةِ بَرَّاقٌ لَامِعٌ كَالْمَرَاةِ (تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجْنَجْلِ)، وَهِيَ فِي بِيَاضِهَا مِثْلُ الثَّمَارِ أَوَّلِ نُضْجِهَا وَقَدْ مَازَجَتْهَا الصُّفْرَةُ الرَّائِقَةُ (كَبِكرِ الْمُقَانَاةِ الْبِيَاضِ بِصُفْرَةٍ)، أَمَّا نَظَرُهَا فَتَشْبَهُ نَظْرَةَ مَهَاةٍ مُطْفَلٍ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يَجْعَلُ تِلْكَ النَّظْرَةَ أَحْسَنَ، فِي حِينٍ أَنْ جَيِّدُهَا كَجَيِّدِ الْغَزَالِ الْخَالِصِ الْبِيَاضِ، وَشَعْرُهَا الْمُسْتَرْسِلِ يُزِينُ ظَهْرَهَا بِسَوَادِهِ وَكثافته كُفْرُوعِ النَّخْلِ الْمُزْهِرَةِ، أَمَّا

بطنُّها فله استدارةٌ يبدو معها لِيناً ودقيقَ الخصرِ، بينما ساقُها كساقِ نباتِ البردي الأبيض، وكطراوته لوجوده تحت الماء. وهي امرأةٌ كسولٌ لفرطِ التَّرفِ في حياتها، ومع ذلكَ فإنَّ فراشها مُعطرٌ من طيبِ جسدِها، فأصابعُها في نُعومتِها كيرقاتِ موضعٍ يُسمَّى (ظَبِّي)، أو كمساويكِ شَجَرِ الإسحلِ الطَّرِيَّة. وهذه المرأةُ الكاملةُ التَّكوينِ تضيءُ الظَّلامَ مثلَ مصباحِ الرَّاهِبِ الهادي، فهي القادرةُ أنْ تُفقدَ الحليمَ عقله، وهي التي لن يتخلَّى عنها الشَّاعرُ وإنْ فقدَ صباه، ولن يمنعه عنها نُصحُ النَّاصحين له بهجرِها.

والآن: ما الذي يُحيلُ عليه هذا الشَّرحُ التَّقليديُّ السَّابِقُ؟

بدايةً يُمكنُ لنا أنْ نقولَ إنَّ آليَّةَ خلقِ الحُقولِ المَجازيَّةِ في هذا المشهدِ لا تخرجُ مطلقاً عن الصَّورةِ الانعكاسيَّةِ التَّقليديَّةِ التي يتأسَّسُ التَّقاطُعُ المفهوميُّ فيها على علاقةِ المُشابهةِ بينَ طرفينِ مرجعيَّتَيْهما العالمِ الوقائعيِّ السَّابِقِ (المعيش)، فالتركيبُ البصريُّ للموجوداتِ مُنَبِّسطٌ فوقَ مساحةٍ دلاليَّةِ تشبهُ الدَّائرةَ المُغلَّقةَ، حيثُ يبدو فعلُ الاستبدالِ البصريِّ لأساليبِ الوجودِ المُتفاعِلِ معِ المُخيِّلةِ شبه حياديِّ، في حينَ أنَّه يصعبُ علينا القبضُ على موقفٍ داخليٍّ للهجرةِ الجدليَّةِ - العموديَّةِ إلَّا من خلالِ إحالةِ المشهدِ هنا إلى ما بدا انتصاراً لأنِّيَّةِ (الأنِّيَّة - الجسدِ) في المشاهدِ السَّابِقة.

وهكذا يستمرُّ الشَّاعرُ في استدراجنا إلى فخاخِهِ الوجوديَّةِ المُموَّهةِ، فيكشفُ لنا ظاهراتياً عن الموجوداتِ العيانيَّةِ - اليوميَّةِ بما هي مفرداتُ تفتَحُ بالحدسِ الوجوديِّ تلكَ البيئَةَ المنبسطَةَ في عصرِ ما قبلِ الإسلامِ، وفي الوقتِ ذاته يُحمَلُ هذا المشهدُ على كِيفيَّاتِ وجودِ كَشْفِيَّةِ - كِيانِيَّةِ، عندما يقومُ الشَّاعرُ بالتمويهِ بقدرتهِ الفائقةِ على المُبادَرةِ، واتِّخاذِ قرارِ الخُصوصيَّةِ، ومَسكِ زمامِ عالَمِهِ (الجسدِ هنا).

وهذا الالتباسُ في وَحدةِ الأنِّيَّةِ - مُعلَّقةٌ امرئِ القيسِ هنا يتكثَّفُ أكثرَ عندما نُبصرُ في بلاغةِ هذا المشهدِ عناصرَ شَيْئِيَّةِ تُحيلُ على سياقِ أداتيِّ ترابطيِّ للموجوداتِ، كالمرأةِ والثَّمارِ والنَّخيلِ والنَّبَّاتاتِ والمَها، إذ لا يبدو أنَّ تلكَ الأدواتِ على المُستوى الجُزئيِّ للصَّورةِ قد تعطلَّتْ منفعَتُها، أو غَدَتْ غيرَ قابِلَةٍ للاستعمالِ في بيئتها الوقائعيَّةِ.

غير أننا قد نستطيع أن نفتح ثغرات ما في الدائرة المغلقة السابقة عندما نتنبه إلى أن كينونة الاستعارة في هذا المشهد لا تتحقق من خلال الصور الجزئية، إنما من خلال بلاغة بصرية شاملة توظف الأداة - الكلمة في إطار منفعة كلية تبسط أمامنا امرأة تمتلئ من حيث الجوهر الأدوات - الوظيفي في فضاء ملتبس غير قابل للإحالة إلى كشف المدلول الوقائي الأول وحده، لكنه، في الوقت ذاته، غير قابل للإحالة إلى ماهية كشف المدلول المتخيل الثاني وحده أيضاً.

هكذا، يبدو كأننا في هذا السياق قد زدنا دائرة التّمفصل انغلاقاً بدلاً من فكّ طلاسمها! فهل يعني كلامنا هذا أن الشاعر المهاجر بوصفه آنية قد فشل في بلوغ رغباته، وتسيير الأمور وفق خصوصيته الماهوية، ولا سيما أنه من البديهي أننا لا نستطيع الركون إلى فكرة أن هذه المرأة ليست امرأة وقائعية تماماً؟

من هنا، نستطيع أن نقول إنه في الوقت الذي بدا فيه أن التركيب البصري للموجودات في المشاهد السابقة المتعلقة بـ (الجسد - اللذة - الحب) يؤهم بالوقائعية المطلقة، فإننا قد خلصنا من خلال ذلك الاضطراب المتكرر في تعيين حركية الهجرة - الانزياح إلى تعليق الإحالة في الهجرة الجدلية - الأفقية، ما دام اضطراب الموقف الداخلي الخاص بالهجرة الجدلية - العمودية قد ولد اضطراباً واضحاً في كيفيات الاستبدال البصري لأساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة.

وانطلاقاً من ذلك، فإنه يمكن لنا أن نصف التّمفصل الجدلي القائم في هذه المشاهد بالزيغان المستمر بين إيهام بالمطابقة ومباعدة دائمة يرسخه عجز الشاعر المهاجر عن حيازة ما يريده، فهو عصب تلك الفجوة المفتوحة قبل الهجرة، وهو وسيطها وخالقها البارّ بفعل الهجرة؛ أي بما هي مقام وجوده الجديد الملتبس هنا.

وربما تكون هذه الرؤية الأخيرة خير مدخل لمشهد يصعب ولوجه: نعني بذلك مشهد الليل الذي نزع أنه يمثل بؤرة التّمفصل الجدلي الأكثر تكثيفاً للهجرة - الانزياح في عالم الآنية - معلقة امرئ القيس هنا، إذ يقول فيه⁽¹⁾:

44- وَيَلِ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي

(1) المصدر نفسه، 140 - 142.

- 45- فَكُنْتُ لَهُ تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَأَنَّ كَلِمًا
 46- أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي بِصُبحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ
 47- فَيَاكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِأَمْرَاسٍ كَثَّانٍ إِلَى صُومِ جَنْدَلِ

إنَّ ميزة هذا المشهد تكمنُ في المَجَازِيَّةِ الوجوديَّةِ العالِيَّةِ، حيث إنَّ لَيْلاً يشبه موج البحر في إرخاء ستائر الهموم على الشَّاعر يفتحُ أمامنا إمكانيَّات غنيَّة للتَّأويل في الوقت ذاته الذي يُغلقُها أمامنا. فمسافة الانتقال من الكشف الظَّاهراتيِّ (اللَّيْل - موج البَحْر - إرخاء السِّتائر - أنواع الهموم - اختبار الشَّاعر بها) نحو الحدس الفاتح لذلك العالم تكاد تكون شبه معدومة؛ بمعنى أنَّ التَّركيب البصريَّ للموجودات شديد التَّماهي بأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيَّلة، والمُنْتَخبة على محور الاستبدال البصريِّ. لكنَّ هذا التَّماهي بما هو تمويه بتضيق فجوة التَّوتر التي يُديمها الانزياح بين الوجود والموجود، وبما هو مُباعدة مُضمرَّة، فإنَّ هذه المُباعدة لا تُقدِّم لنا إيهاً بماطابقةٍ ما بقدر ما تُقدِّم لنا دلالاتٍ غامضةً مُربكة، وغير قابلة للتَّعيين، وهذا هو سرُّ الخطورة الحركيَّة لتمفصل هذه البُورة.

إنَّنا لا نستطيع في هذا الموضع أن نقول إنَّ الشَّاعر المُهاجر يُشبهه محسوساً (اللَّيْل) بِمحسوسٍ آخر (موج البَحْر)، وفي الوقت ذاته لا نستطيع أن نقول إنه يُشبهه مُجرِّداً بِمُجرِّدٍ آخر، وهنا تكمنُ البلاغةُ البصريَّةُ التَّكثيفيَّةُ العالِيَّةُ لهذا المشهد. حيث إنَّ حُضور البَحْر مع اللَّيْل يكشف الهموم التي ابتليَ بها هذا الشَّاعر بقدر ما يحجبها في ظلامهما الدَّامس معاً. وفي الإطار ذاته، فإنَّنا لا نستطيع أن نقول إنَّ الشَّاعر قد أبقى عناصره هنا في نطاق الموجودات تحت اليد، لكنه أيضاً لم ينزَع عنها ألفتها بالكامل.

وعلى هذا النحو تماماً يلتبس فعلُ الهجرة - الانزياح في فجوة تمفصله الجديد بين كشف المدلول الوقائعيِّ الأوَّل، وماهيَّة كشف المدلول المُتخيَّل الثَّاني. إذ كيف يُمكن لنا أن نفهم الآليَّة التي تمَّ من خلالها اكتتاف العالم الوقائعيِّ السَّابق في العالم الماهويِّ الجديد أمام مُستوى كهذا من الرَّمزيَّة والغُموض؟

وبمعنى أكثر مباشرة: كيف يُمكننا أن نحيل دلالة الهموم الواردة هنا؟ أو كيف يُمكننا أن نفسر حجم هذه الهموم التي حاصرت الشاعر المهاجر بوصفه آنية إلى الحد الذي تمدد فيه الليل واستطال، فبدت نجومه كأنها مُنبتة بصخور تمنع قدوم الصبح الذي لن يكون أفضل وطأة على الشاعر من الليل؟ ومتابعة لهذا الشروع، ربّما تمنحنا الأبيات الآتية لمشهد الليل فهماً أكثر وضوحاً، أو ربّما تزيد الزيّغان زيغاناً! حيث يقول (1):

- 48- وَقَرِيبَةَ أَقْوَامٍ جَعَلْتُ عَصَامَهَا عَلَى كَاهِلٍ مِنِّي ذُلُوبٍ مُرَحَّلِ
 49- وَوَادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَضِرِ قَطْعَتُهُ بِهِ الذُّنْبُ يَعْوِي كَالْخَلِيعِ الْمُعِيلِ
 50- فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا عَوَى: إِنَّ شَأْنَنَا قَلِيلُ الْغِنَى إِنْ كُنْتَ لِمَا تَمُوَلِ
 51- كَلَانًا إِذَا مَا نَالَ شَيْئًا أَفَاتَهُ وَمَنْ يَحْتَرِثُ حَرْثِي وَحَرْثَكَ يَهْزَلِ

لعل مشهد الليل السابق متبوعاً بهذه الأبيات المتعلقة بالذنب، هو ما يفتح الطريق واسعاً لمقاربة المشكلة النقدية التي يُمكن أن نُقيم من خلالها إلى حدّ ما علاقة الشاعر مع محيطه القبليّ - البيئيّ في عالم هذه المُعلّقة المُفتّحة أمامنا. وبادئ ذي بدءٍ، لنلاحظ أولاً أنّ الشاعر في كلا المشهدين السابقين يُؤنسنُ الليل والذنب، ويُخاطبهما بفعل القول في كَيْفِيَّاتٍ وجود انفعالية - وجدانية، فهل تحمل هذه المسألة دلالة ما؟ وبمعنى أدقّ، هل يُمكننا أن نتساءل مثلاً فيما إذا كان قد افتقد وجود أناس حوله كي يُخاطبهم؟

وفي هذا المنحى، لنُمعن النظر في تلك القربة التي اعتاد حملها على كاهله، والتي أسندها إلى أقوام أبقاهم من دون تعيين! ربّما تكون هذه القربة إجابةً مباشرةً أو غير مباشرةً يُوضّح من خلالها ماهية الهموم التي ابتلي بها، خاصةً عندما يأتي مشهد قطع ذلك الوادي القفر الذي يعوي فيه الذنب كالمخلوع من قبيلته، فيجد الشاعر فيه عزاءً وقد تشابها في أكثر من صفة، ولا سيما أنّ كليهما يُبدّد ما يملك وذلك تبعاً لطريقة الحياة المُتقلّبة التي يحيهاها.

(1) المصدر نفسه، 143 - 146.

وانطلاقاً من هنا، فإنه قد يبدو إلى حدٍّ ما أن الشاعر في كلا المشهدين يعيش عجزاً يُمكن وصفه بأنه مُبادرة اللامُبادرة. إنه يبدو كالمُستسلم تماماً: فاهتمامه الميداني لا يتجاوز الموجودات نحو فعلٍ انفتاحٍ ماهويٍّ ما! لكن هذا لا يعني مطلقاً أن العلاقة بين محوري التركيب والاستبدال هي علاقة مُستقرّة، وبالطريقة ذاتها في المشهدين. فعلى الرغم من بطء الليل المُقيم بقسوة، يُطالبه الشاعر بالرحيل (ألا أيها الليل الطويل ألا انجل). ومع ذلك، فإن هذا الموقف الداخلي - العمودي لا يكاد يحدث اختراقاً بصرياً مُضاداً يُوسّع الفجوة بين محوري التركيب والاستبدال في هذا المشهد، حتى نجدّه يعود ليؤكد أن الصبح ليس أفضل وطأة من الليل!

أمّا في مشهد الذئب، فتبدو الفجوة الحاصلة بين المحورين أكثر عمقاً، إذ تنبسط في بداية المشهد أساليب وجودية تبدو مُتألّفة مع تركيب موجوداتها بصرياً، من حيث إن ذلك يُموّه بامتلاك الشاعر قراره، فهو السائر في ذلك الوادي كالمطرود من قبيلته، أو كالقاطع صلته بهم عن عمدٍ. وهو الذي يعود ليكسر الكيفية البصرية السابقة عندما يختتمها بقوله (ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل)!

وبهذه الصورة نتساءل: هل عدنا من جديد إلى دوامة التّمويه والزيغان والالتباس؟

فمن هم هؤلاء الأقوام الذين يحمل قريبتهم؟ هل هم قومه؟ أم هم رمزٌ لكيفيات التوتر والصراع الوجودي الشامل في عالم ما قبل الإسلام غير المُستقر؟ وهل يحمل الشاعر هنا هموم هؤلاء الأقوام؟ أم إنَّ الهمَّ يأتيه بسبب تمرده عليهم، ورفضه الانتماء إليهم، خارجاً من الوجود التّوسّطي الزائف لنا - الهمم، ومُحقّقاً وجود الأنية - الهمم الحقيقي - الأصيل؟

لكن: كيف نفسّر في هذه الحالة ما بسطه محور الاستبدال من أساليب وجود تميل إلى الهزيمة والقبول؟ ومن ثمّ، هل الكيفيات البصرية التي بسطها الشاعر بوصفه آنية في فعل الهجرة - الانزياح هنا تنمُّ على خوفٍ أم عن قلق؟ لنحاول أن نحلّ اللغز باللجوء إلى تمفصل مشهد آخر:

في هذا السَّيِّاقِ لِنَعْدُ ثَانِيَةً إِلَى الطَّلِّ الَّذِي غَادَرَنَا وَقَدْ التَّبَسَّ عَلَيْنَا، وَنَلَاظِحْ أَوْلًا أَنْ مَشْهَدَ الْوُقُوفِ عَلَيْهِ، وَاسْتِعَادَةَ صُورِ الْفِرَاقِ، بِمَا يَنْطَوِيَانِ عَلَيْهِ مِنْ قَلْقٍ فَرْدِيٍّ خَاصٍّ، هُوَ أَمْرٌ شَدِيدُ الصَّلَةِ بِالْقَلْقِ الْعَامِّ الْمُرْتَبِطِ بِطَبِيعَةِ الْبَيْئَةِ وَقَسْوَتِهَا، مِنْ حَيْثُ إِنَّا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ لِلْهُلَّةِ الْأُولَى إِنَّ الْأَنِيَّةَ - الشَّاعِرِ الْمُهَاجِرِهَا تُمْفَصِلُ الطَّلَّ وَفَقَ سَقُوطِهَا فِي عَالَمِ الْهُمِّ؛ أَي كَمَا اعْتَادَ الْآخَرُونَ عَلَى الْاهْتِمَامِ وَالتَّعَامُلِ مَعَهَا.

غَيْرَ أَنْ مِثْلَ هَذِهِ الرَّؤْيَا تَهْتَزُّ بَعَمَقٍ عِنْدَمَا يُكَالُ التَّأْنِيبُ عَلَى الشَّاعِرِ الْمَحْزُونِ الَّذِي يَرَى فِي الْبِكَاءِ شِفَاءً لَهُ (يَقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَىً وَتَجَمَّلِ). وَهَذَا يَحْدُثُ الْإِلْتِبَاسَ بَيْنَ التَّقْلِيدِ وَالرَّفْضِ: فَأَيْنَ الْحَدَّ الْفَاصِلِ بَيْنَ مَا يُرِيدُهُ الْهُمُّ وَ مَا لَا يَرِيدُونَهُ مِنْ جِهَةٍ أُولَى؟ وَأَيْنَ يَكْمُنُ الْمَوْقِفُ الدَّاخِلِيُّ لِلشَّاعِرِ مُنْبَسِطًا فِي أُسَالِيبِ بَصْرِيَّةٍ مُتَفَاعِلَةٍ مَعَ الْمُخَيَّلَةِ بَيْنَ مَا يُرِيدُهُ الْهُمُّ وَمَا يُرِيدُهُ الْهُمُّ؟ أَوْ بَيْنَ مَا يَقْبَلُهُ وَمَا يَفْعَلُهُ وَمَا يَقْبَلُونَهُ وَيَفْعَلُونَهُ؟

وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ، تَلْتَبِسُ عَلَيْنَا إِحَالَةُ التَّسْأُولِ (فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلٍ؟) إِمَّا إِلَى صَوْتِ الْأَنَا - الْهُمِّ الزَّائِفِ، سِوَاءِ أَكَانَ النَّاطِقُ هُوَ الشَّاعِرُ، أَمْ كَانَ صَاحِبَاهُ هُمَا النَّاطِقَيْنِ! وَإِمَّا إِلَى صَوْتِ الْأَنِيَّةِ - الْهُمِّ الَّذِي يَنْتَمِرُّ مِنْ خِلَالِهِ الشَّاعِرُ عَلَى التَّقَالِيدِ، وَيَتَجَاوَزُ الْبِكَاءَ، مُمَسِكًا بِزِمَامِ خُصُوصِيَّتِهِ، مُلْحِقًا صَاحِبِيهِ اللَّائِمِينَ بِمَا يُرِيدُهُ هُوَ؛ أَي جَاعِلًا مِنْهُمَا قِنَاعًا يُمُوهُ أُسْلُوبَ وَجُودِ يَرُومُهُ.

وَهَكَذَا، نَغَادِرُ الطَّلَّ ثَانِيَةً مُحْمَلِينَ بِالْإِلْتِبَاسِ ذَاتِهِ، وَقَدْ بَدَتْ لَنَا فَجْوَةٌ مُبَاعَدَتِهِ ذَاخِرَةً بِالتَّنَاقُضَاتِ الْمُتَعَايِشَةِ. وَلِهَذَا سَنَعُودُ مِنْ جَدِيدٍ إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ قَدْ يُسَاعِدُنَا تَمْفَصُلُهُ عَلَى إِجَادِ حَلِّ مُقْتَنِعٍ، وَالْمَقْصُودُ هُنَا تِلْكَ الْمَشَاهِدَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْأَنِيَّةِ (الْجَسَدِ - اللَّذَّةِ - الْحُبِّ):

لَقَدْ رَأَيْنَا فِي وَقُوفِنَا السَّابِقِ عِنْدَ تِلْكَ الْمَشَاهِدِ أَنَّ الْمَوْقِفَ الْوُجُودِيَّ لِلشَّاعِرِ - الْأَنِيَّةِ بِمَا هُوَ اضْطِرَابٌ مُتَحَقِّقٌ فِي أُسَالِيبِ وَجُودِهِ الْجَسَدِيَّةِ هُنَا قَدْ خَلْفَ وَرَاءَهُ تَعْلِيْقًا لِلْحُكْمِ حَوْلَ مُبَادَرَةِ اللَّحْمِ الْخَاصَّةِ بِهِ. فَإِذَا كَانَ الْجَسَدُ هُوَ طَرِيقَةُ حُضُورِ الْأَنِيَّةِ فِي الْعَالَمِ، فَإِنَّ طَرِيقَةَ حُضُورِ جَسَدِ الْمَرْأَةِ فِي تِلْكَ الْمَشَاهِدِ بِوصْفِهِ جَسَدَ الْآخَرَ تُمَثِّلُ الْكَيْفِيَّةَ الَّتِي يُمَكِّنُ مِنْ خِلَالِهَا تَعْيِينَ هَذَا الْحُضُورِ فِي آنِيَّةِ الْمُعَلِّقَةِ هُنَا. وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي التَّبَسَّ عَلَيْنَا فِي تِلْكَ الْمَشَاهِدِ كَمَا تَبَيَّنَ لَنَا بَيْنَ التَّعَامُلِ مَعَ

الجسد بوصفه موضوعاً شبيهاً موجوداً تحت اليد، أي أمتك جسماً، والتعامل معه بوصفه فعالية وجود منزوعة الألفة؛ أي أكون جسداً.

ولعلّ هذا الاضطراب أبقى علاقة القرب - البعد مع المرأة بوصفها الآخر في إطار من الزيغان وصعوبة التعيين، ومن ثمّ كانت الكيفيات البصرية المنبسطة في ضوء ذلك ملتبسة بين وجود الفانين العياني - اليومي الزائف، ووجود الخالدين الكشفي - الكياني الحقيقي، وهو التّمفصل الجدلي الذي بدا واضحاً في وصف المرأة.

ولأنّ العلاقة (الجسد - المرأة - الآخر) لا يمكن فصلها عن حالة السقوط والاهتمام في ميدان محكوم أصلاً بالعلاقة مع الآخرين (الهم)، لذلك فإنّ توجّهاتنا التأويلية السابقة المتعلقة بالمشكلة النقدية تفتح بشكل أوسع هنا في إطار إشكالية الخوف - الفلق، ولنقف في هذا المضمار عند أبيات الآتية⁽¹⁾:

- 24- تجاوزت أحراساً إليها ومعشراً على حراساً لويسرون مقتلي
25- إذا ما الثريا في السماء تعرّضت تعرّض اثناء الوشاح المفصل
26- فجئت وقد نضت لنوم ثيابها لدى السثر إلا لبسة المتفضل
27- فقالت: يمين الله ما لك حيلة وما إن أرى عنك الغواية تنجلي
28- خرّجت بها امشي تجرّ ورائنا على أثرينا ذيل مرط مرحل
29- فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى بنا بطن خبت ذي حفاف عقتل

من الواضح هنا أنّ مغامرة التسلل هذه، ثمّ خروج الشاعر مع المحبوبة بعيداً عن الحيّ، ترتسم تماماً في إطار علاقة غير ودية مع (الهم) تصل خطورتها إلى حدّ القتل. ولذلك تنطوي هذه المشهدية على تركيب بصري ذي مرجعية وقائعية واضحة، تقوم في جانب منها على السقوط في نوع من التثرثرة والزمان العمومي؛ أي الزمان العياني - اليومي. وفي الوقت ذاته يبسط محور الاستبدال أسلوب وجود مصادد يقوم على المبادرة والتّحدي بما هو فعل كشفي - كياني، لولا أنّه لا يتمّ من خلال المواجهة، بل خلسة؛ أي بما يشبه الهروب. هذا من

(1) - المصدر نفسه، 125 - 128.

ناحية، ومن ناحية ثانية، يُمكنُ أنْ نقفَ على البيت الثالث والأربعين الذي يقول فيه⁽¹⁾:

43- أَلَا رَبُّ خَصَمٍ فَيْكَ أَلْوَى رَدَدْتُهُ نَصِيحٍ عَلَى تَعْدَالِهِ غَيْرِ مُؤْتَلِّ

فهذا البيت يرسمُ ملامحَ الهمِّ بوصفهمُ خصوصاً للشاعر، من حيث إنَّ فوزه بالمحبوبة يبدو كأنه انتصار الأنية - الهمُّ بما يُحقِّقه من فِراة وخصوصية.

ولكنْ ألا يُمكنُ أنْ ينطويَ حضور الهمِّ بكلِّ هذا الخطرَ على خوفٍ ما بقدر ما ينطوي على قلق؟ ثمَّ، ألا يدفعنا هذا من جديد إلى الكلام عن اختراق مُضادٍّ من قِبَلِ محور الاستبدال للتركيب البصريِّ للموجودات في مشهدي مُغامرة التسلُّل ووصف المرأة، من حيث إنَّ فجوة الالتباس تزداد بذلك اتساعاً أكثر فأكثر! هذا جانب، أمَّا الجانب الآخر، فيكمنُ كما نعتقد في الإحالة الملتبسة التي وقفنا عليها لهذه المرأة المتمفصلة بين الوقائعيِّ والمتخيَّل. إذ يُعيدنا هذا من جديد إلى الشكِّ في مدى تفلُّت الأنية - مُعلِّقة امرئ القيس هُنا بوصفها أنية - هوَ من سُلطة الأنا - الهمُّ وقائعيًّا، ولا سيما في إطارٍ نسبيٍّ - احتماليٍّ تميل فيه كفة المشهد القائم هُنا لتتبسط بوصفها مُتخيلاً نحو المجهول!

هكذا ترسم الرؤية السابقة في عملنا التَّأويليِّ هذا مَلَمَحَيْنِ اثْنَيْنِ: فهيَ من ناحيةٍ أُولَى تؤكدُ أنه كَلَّمَا كدنا ننسل خيوط الالتباس، وننفضُ الغموض عن هذا العالم الشعريِّ المُنفتح أمامنا، لنركنَ إلى مُستقرٍّ ما، تعود الحركة المُنتشِطية لتزداد تشابُكاً بصورة قد تدفعنا إلى الاعتقاد أن ذلك ليس محض مُصادفةً فنيَّةً فحسب؛ أي بما أنَّ عالم المُعلِّقة هُنا هو عالم انفتاح ومُباعِدة واختلاف، غيرَ أنَّ ذلك يأتي أيضاً ضمن شُبُهة إرادة فاعلة لا بوصفها وعياً أو إدراكاً، لكنْ بما هي كينونة وأساليب وجود بصريَّة هي ذاتها مشروع وجود الأنية - الشاعر المُهاجر هُنا؛ أي بوصفها قد أتقنت في هجرتها اللُّغوية - المجازية المتمفصلة بين دور الخلق ودور الوساطة لعبة الالتباس من خلال تفاعل التأثير الجدليِّ المُتبادل بين أساليب الوجود (التوتر الوجوديِّ) والمُخيِّلة، من حيث إنَّ فضاء التَّفصل

(1) - المصدر نفسه، 139.

الافتراضي للجدل التراكبي المضاعف، قد حرر بشكل شديد الزيغان شحنات التشطّي الجمالي الخلاق الخاصة بالمنطق البصري المموه والمموه الذي هو من شأن الآنية - معلقة امرئ القيس هنا، وذلك في انفتاحه الماهوي نحو المجهول، وهو الملمح الثاني الذي قادتنا إليه تجربتنا التأويلية السابقة. وبناءً على ذلك، يمكن لنا أن نتساءل عن ملامح المحايثة الجمالية - الأنطولوجية كما بدت حتى الآن في هذا العالم الذي نحن بصددده؟

لقد بات من الأساسي في تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي للهجرة - الانزياح أن نقول إن البعد الجمالي يبسط من خلال حركية التمثّل المتولدة عن الصلة المعقدة بين محوري التركيب والاستبدال: إما عن طريق الاختلاف والمباعدة المضمرّة بما هي في جوهرها التباسٌ وزیغانٌ ناجمٌ عن التّمويه بتضييق فجوة التّوتر بين الوجود والموجود من خلال نوع من الائتلاف والاستقرار، أو التماهي بين محور التركيب البصري للموجودات، ومحور الاستبدال البصري لأساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة. أو يتم بسط ذلك البعد الجمالي عن طريق الاختلاف والمباعدة الصريحة، بما هي في جوهرها التباسٌ وزیغانٌ ناجمٌ عن التّمويه بتوسيع فجوة التّوتر بين الوجود والموجود من خلال الاختراق المضادّ والمفاجئ الذي يهزُّ بواسطته محور الاستبدال البصري لأساليب الوجود التركيب البصري للموجودات.

لكنّ هذه الآلية في تخليق الفجوة - الجمال لا تقف عند هذا الحدّ العام كما نعلم؛ بمعنى أنّ العلاقة المتأرجحة بصرياً بين المحورين (تماهي - مباعدة مضمرّة واختراق - مباعدة صريحة) تنبسط تبعاً لأكثر من مستوى متراكب بين التناظر والتجاذب في العالم المنفتح أمامنا. ذلك لكونها أصلاً علاقة حركية متنقلة وغير متركزة، من حيث إنّها لا تقوم على وحدات ثابتة محدّدة، إنّما على تشطّ ديناميكيّ متعلّق بالفعالية الحركية النسبية للمشهد البصري بوصفه حدثاً ملتبساً وزائغاً ومموهاً يحرك المقاربة وفق الخصوصية المشهدية لتجربة الخروج الوجودية - الجمالية المنبسطة أمامنا في تشابك حركي متنقل. وهو الأمر الذي يُتيح للقراءة أن تعين البؤرة المشهدية المقترحة على نحوٍ مختلف في كلّ مرة، لتحفظ فجوة الانفتاح والمباعدة والاختلاف بناءً على ذلك بحركيتها المروعة

والمُدَوِّرة، مُحتمِلةً دائماً تنقيحاتٍ أو تأويلاتٍ مُتعدِّدة، قد تتعايش معاً في تفصلها الجدليّ المُتشابِك.

وبالعودة إلى وَحدة الأنيّة - مُعلّقة امرئ القيس هنا، نجد أنّ علاقة الاضطراب التي أشرنا إليها من قَبْل قد تمدّدت في أكثر من مُستوى بسطتُه الحركيّة المُنشِطية للتفصل، وإن كانت ملامح تلك العلاقة المُضطربة قد ظهرت بصورة رئيسيّة ضمن مُستويين أساسيين مُتراكِبين، فأولاً يُمكن ملاحظة ذلك داخل المشهد الجزئيّ ذاته. وهو ما نستطيع تلمسُه بالعودة إلى تحليلاتنا السابقة حول كُلٍّ من الطلّ، ومُشاهد الجسد - المرأة، ومشهدَيّ الليل والذئب. إذ نلاحظ وجودَ إيقاعٍ شبه مُتناوبٍ تتعايش تناقضاته في فجوة المُباعِدة-الجمال بين التماهي والاختراق المُضاد؛ أي بين المُباعِدة المُضمرّة والمُباعِدة الصّريحة، الأمر الذي يخلق التباساً دائماً في فهم التّفصل الخاصّ بهجرة الأنيّة - مُعلّقة امرئ القيس هنا، على المُستوى الجدليّ - الأفقيّ للهجرة بين الوقائعيّ والمُنخيل، وعلى المُستوى الجدليّ-العموديّ للهجرة بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ.

أمّا على المُستوى الثّاني، فقد تولّد الجمال من خلال علاقة الاضطراب بين المُباعِدة المُضمرّة والمُباعِدة الصّريحة على مساحة المُشاهد عامّة؛ أي بمعنى أدقّ، لا يكتفي الخطّ البيانيّ المُضطرب للعلاقة بين محوريّ التّركيب والاستبدال ببسط العلاقات الكائنة داخل المُشاهد الجزئيّة وحدها، بل إنه يبسط العلاقات القائمة بين بعض تلك المُشاهد الجزئيّة نفسها، وصولاً إلى بسط العلاقة بين المحورين على امتداد المشهد البصريّ العامّ لفجوة الوجود الجديد هنا. من حيث إنّنا نستطيع تبعاً لذلك أن نقول: إنّ هذا الاضطراب شبه المُتناوب على المُستوى الجزئيّ، وعلى المُستوى الكلّيّ، ليس سوى الحامل الجماليّ في عالم الأنيّة - مُعلّقة امرئ القيس هنا للالتباس بما هو مُباعِدة مُضمرّة أو صريحة.

ولعلّ الرّؤى السابقة في بُعديها النظريّ والإجرائيّ هنا، تقودنا إلى مُقاربة سؤال الوحدة (وحدة المُعلّقة) الذي انشغل به نقاد عديدون، الذي قد يجد ملامح إجابةً مُمكنة في تأويلنا هذا، من حيث إنه يتجاوزُ جوهرياً القول بوحدة البيت، أو وحدة اللوحة، أو راب الصّدوع الظاهرة في المعنى من خلال القول بوحدة المُناخ النفسيّ، أو إحالة الدلالات المُتشابِكة إلى الطُّقوس الرّمزيّة - الأسطوريّة،

بالإضافة إلى اختزال هذه الإشكالية، أو تجاهلها من خلال المدخل البنيوي بما ينطوي عليه من مرجعيات منطقيّة - علميّة.

فَمِنَ الْمَسْلَمَ لَدِينَا أَنَّ التَّفْسِيرَاتِ السَّابِقَةَ تَهْضُ عَلَى فَهْمِ تَرَاتِييِّ سَبَبِيٍّ لِمَفْهُومِ الْوَحْدَةِ؛ أَيِّ بِمَا هُوَ فَهْمٌ مُتَسَلِّسٌ لَزَمَنِ الْمُعْلَقَةِ (أسباب ونتائج) قائمٌ على المنطق الصّوريّ بشكلٍ خاصّ، وعلى فكرة مركزية الوعي، ووهم الإحضار والإخضاع الميتافيزيقيّ المنطقيّ - العلميّ بشكلٍ عامّ.

وعلى هذا النحو، فإنّ ما يُمثّلُ الوحدة في اعتقادنا، وبما هي مُتَّصِلَةٌ أساساً بِخُصُوصِيَّةِ الْعَالَمِ الْمُنْفَتِحِ أَمَامَنَا، هُوَ ذَاتُهُ مَا يُمَثِّلُ الْوَحْدَةَ. ونعني بهذا التفسير أنّ ذلك التّفصّلُ الوجوديّ - الجماليّ المُنبسِطُ وَفَقَ تَأْوِيلُنَا الْجَدَلِيّ - الأنطولوجيّ للهجرة - الانزياح تأسيساً على فهم شرخ الآنية - المُعْلَقَةُ هُنَا بِوَصْفِهِ أَوْلَاً تَجْرِبَةً بَصْرِيَّةً خَارِجَةً تَتَقَوَّمُ فِي الْحَقِيقَةِ وَاللَّاحِقِيقَةِ بِمَا هُمَا كَيْفِيَّتَانِ وَجُودٍ تَتَفْتِحَانِ دَاخِلَ وَحَدِيثِهِ الْكَشْفِيَّةِ فِي أَنْ مَعَاً، وَبِوَصْفِهِ ثَانِيًا وَحْدَةً اخْتِلَافٍ وَمُبَاعَدَةٍ تَتَوَلَّدُ وَفَقَ تَفْسِيرِنَا السَّابِقِ بِنَاءِ عَلَى الْعِلَاقَةِ الْمُعْقَدَةِ بَيْنَ مَحْوَرِي التَّرْكِيبِ وَالِاسْتِبْدَالِ، الَّتِي تَنْتَظِمُ بَيْنَ التَّمَاهِي - الْمُبَاعَدَةِ الْمُضْمَرَةِ وَالِاخْتِرَاقِ - الْمُبَاعَدَةِ الصَّرِيحَةِ، ذَلِكَ بِمَا لَا يَفْصَلُ الْمُسْتَوَى الْجَزْئِيَّ عَنِ الْمُسْتَوَى الْكُلِّيِّ. وهذا يتصلُّ جوهرياً بمبدأ إلغاء الاختلاف لمركزية الذات المُتَعَلِّقَةِ الْوَاعِيَةِ بِمَا هُوَ مُجَاوِزَةٌ لِثَنَائِيَّةِ الذَّاتِ - الْمَوْضُوعِ دَاخِلَ عَالَمِ الْآنِيَّةِ - الْمُعْلَقَةِ هُنَا.

وبناءً على هذه الرؤية، يغدو تفسيرنا للوحدة الجمالية في عالم الآنية - مُعْلَقَةٌ أَمْرِي الْقَيْسِ هُنَا مُتَعَلِّقًا بِمَا دَعَوَانَاهُ الْاضْطْرَابِ شَبَهَ الْمُتَنَابِ بِمَا هُوَ فِي جَوْهَرِهِ لَيْسَ سِوَى الْإِلْتِبَاسِ الْمُتَشَطِّطِيِّ لِذَلِكَ الْعَالَمِ - الْوَحْدَةِ عَلَى الْمُسْتَوَى الْجَدَلِيِّ - الْأُفْقِيِّ بَيْنَ الْوَقَائِعِيِّ وَالْمُتَخَيَّلِ مِنْ جِهَةٍ، وَفِي كَيْفِيَّاتِ وَجُودِهِ الْبَصْرِيَّةِ الَّتِي تَبْسِطُ الْمَوْقِفَ الدَّخْلِيَّ الْخَاصَّ بِالْمُسْتَوَى الْجَدَلِيِّ - الْعُمُودِيِّ بِوَصْفِهِ يُمَثِّلُ ذَلِكَ التَّفَتُّتَ الْمُسْتَمَرَّ لِمَرْكَزِيَّةِ الذَّاتِ مِنْ خِلَالِ صِرَاعِ الْأَنَا - الْهَمِّ الزَّائِفِ، وَالْآنِيَّةِ - الْهُوَ الْحَقِيقِيِّ. ولعلّ هذا الفهم يُفسِّرُ إِلَى حَدٍّ بَعِيدِ الشَّكْلِ الْإِجْرَائِيَّ الَّذِي نَهَضَتْ عَلَيْهِ مُقَارَبَتُنَا حَتَّى الْآنَ، مِنْ حَيْثُ بَدَتْ كَأَنَّهَا تَقُومُ عَلَى تِلْكَ التَّرَاتِيْبِيَّةِ السَّبَبِيَّةِ ذَاتِهَا، فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ الَّذِي كَانَتْ فِيهِ هَذِهِ الْمَقَارِبَةُ تَنْخَرُّهَا مِنْ دَاخِلِهَا.

وفي سياقٍ مُتَّصِلٍ، فإنَّنا نُسجِّلُ في هذا الموضوع تحفظاً على تلك التَّأويلات التي ترى أن مشهدَ الجواد، وضمنه مشهد الصَّيِّد⁽¹⁾، قد انبسطَ بوصفه الحلَّ الذي يُردُّ به على مشهدي اللَّيْلِ والذَّنْبِ، أو انبسطَ بوصفه ردّاً على مشهد الطَّلِّ الذي يسبقهما بما هو مشهد فقدان الاستقرار والحياة، ومن ثمَّ، بوصفه ردّاً على صُعوبة القبض على المرأة (الجسد - اللَّذَّة - الحُبِّ) بما هي تثبيت للخُصوبة والطَّمأنينة. والسَّبب في موقفنا هذا يتعلَّق أولاً برفضنا المذكور أعلاه للفهم المنطقيّ - السَّببيّ (الميتافيزيقيّ) لزمنيّة الآنيّة - المُعلَّقة هنا، ويقوم ثانياً على تحليلنا للعلاقة الجماليّة المُعقَّدة بين محور التَّركيب البصريّ للموجودات، ومحور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيِّلة، من حيث إننا قد أظهرنا ذلك الاضطراب والتفتُّت داخل كلِّ مشهدٍ على حدة بين المُباعِدة المُضمرّة والمُباعِدة الصَّريحة بما يُلغي جوهرياً ذلك الفهم الميتافيزيقيّ لوحدته المشهد.

وتتضحُ هذه الرؤيَّة بشكلٍ أعمق عندما نقف تفصيلاً على مشهد الجواد، وضمنه مشهد الصَّيِّد كما أشرنا أعلاه، الذي يقول فيه⁽²⁾:

- 52- وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا بِمُنْجَرِدِ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِ
53- مِكْرٌ مِضْرٌ مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعَا كَجَلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ
54- كُمَيْتٍ يَزِلُّ اللَّبْدُ عَنْ حَالِ مَثْنِهِ كَمَا زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بِالْمَتَنَزَّلِ
55- عَلَى الدَّبْلِ جِيَّاشٍ كَأَنَّ اهْتِزَامَهُ إِذَا جَاشَ فِيهِ حَمِيَهُ غَلِيٌّ مِرْجَلِ
56- مِسْحٌ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الوَتَى أَثْرَنَ الغُبَارَ بالكَيْدِ المُرْكَلِ
57- يَزِلُّ الغَلَامُ الخِفُّ عَنْ صَهْوَاتِهِ وَيُلْوِي بِأَثْوَابِ العَنِيْفِ المُنْقَلِ
58- دَرِيْرٌ كَحُدْرُوفِ الوَلِيدِ أُمْرَهُ تَتَابِعُ كَفَيْهِ بِحَيْطٍ مُوَصَّلِ
59- لَهُ أَيُّطَلَا ظَبْيِي وَسَاقًا نَعَامَةٍ وَإِرْخَاءُ سِرْحَانٍ وَتَقْرِيْبُ تَنُقُلِ
60- ضَلِيْعٌ إِذَا اسْتَدْبَرْتَهُ سَدَّ فَرْجَهُ بِضَافٍ فُوَيْقَ الْأَرْضِ لَيْسَ بِأَعْزَلِ
61- كَأَنَّ عَلَى المَثْنَيْنِ مِنْهُ إِذَا انْتَحَى مَدَاكَ عَرُوسٍ أَوْ صَلَايَةَ حَنْظَلِ

(¹) يُنظر: المصدر نفسه، الأبيات 52-69، الصفحات 146-158.

(²) المصدر نفسه، الأبيات 52-69، الصفحات 146-158.

- 62- كَأَنَّ دِمَاءَ الْهَادِيَاتِ بَنَحْرِهِ عَصَاةُ حِنَاءٍ بِشَيْبِ مُرْجَلِ
- 63- فَعَنَّ لَنَا سِرْبُ كَانَ نِعَاجَهُ عَدَارَى دَوَارٍ فِي مُلَاءِ مَدْيَلِ
- 64- فَأَدْبَرْنَ كَالْجِرْعِ الْمُفْصَلِ بَيْنَهُ بِجِيدِ مُعَمٍّ فِي الْعَشِيرَةِ مُخْوَلِ
- 65- فَالْحَقْنَا بِالْهَادِيَاتِ وَدُونَهُ جَوَاحِرُهَا فِي صَرَّةٍ لَمْ تَزِيلِ
- 66- فَعَادَى عِدَاءَ بَيْنَ ثَوْرٍ وَنَعْجَةٍ دِرَاكاً وَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ
- 67- فَظَلَّ طُهَاءُ اللَّحْمِ مِنْ بَيْنِ مُنْضِجٍ صَفِيْفًا شَوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مُعْجَلِ
- 68- وَرُحْنَا يَكَادُ الطَّرْفُ يَقْصُرُ دُونَهُ مَتَى مَا تَرَقَّ الْعَيْنُ فِيهِ تَسْقَلِ
- 69- وَبَاتَ عَلَيْهِ سَرْجُهُ وَلِجَامُهُ وَبَاتَ بَعَيْنِي قَائِماً غَيْرَ مُرْسَلِ

لعلَّ التركيبَ البصريَّ لعناصر الكشف الظَّاهراتيَّ المتوضَّعة في هذا المشهد لا يخرجُ للوهلةِ الأولى عن المُعطيات الوجودية التي تفتحُ من الناحيةِ الحَدسيَّةِ عالمَ الطَّبيعة الصَّحراويَّة؛ بمعنى أنَّ المرجعيَّة الوقائيَّة تحضُرُ بكلِّ زخمها عندما نقوم بتقليب البلاغة المشهديَّة المنبسطة في ميدان الاهتمام القائم هنا، فمعظم الصُّور يُمكنُ إحالتها من حيث المبدأ على العالمِ الوقائيِّ لِنَسْتَخْدَمُ بوصفها موجوداتٍ تحت اليد.

لكن: هل يُمكننا أنْ نطمئنَّ إلى هذا الشُّروع، فنُقفلُ قراءةَ المشهد الرَّاهن عندَ هذا الحدِّ؟

إنَّ الشُّعريَّة البصريَّة العالية التي يمتاز بها هذا المشهد تتحقَّق كما نعتقد من خلال نزع الألفة بوصفه تعطيلاً لمنفعة الأداة؛ أي بكسر الكلمة - الوجود الخاصَّة بحصان لا يُمكنُ استعماله في العالمِ الوقائيِّ المعيش. غيرَ أنَّ ذلك لا يتمُّ على المُستوى الكلِّيِّ فحسب كما رأينا في المشاهد السَّابقة، إنَّما يتمُّ أيضاً على مُستوى بعض الصُّور الجزئيَّة، التي لا نستطيع أنْ نقبضَ على مجازيَّتها من خلال علاقة المُشابهة الانعكاسيَّة، من حيث إنَّ تلك الصُّور تجعل التَّمفصلَ الجدليَّ للهجرة - الانزياح يميلُ في هذا المشهد تحديداً نحو المُتخيَّل أكثرَ من الوقائيِّ الذي مالتْ إليه المشاهدُ السَّابقة. وهذا يدفعنا كي نُعدِّلَ شُروعنا الأخيرَ لنقولَ إنَّ التركيبَ

البصريّ للموجودات هنا تركيبٌ يُحيلُ على ماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني، أكثر من الإحالة إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل كما قد نطنُ للوهلة الأولى.

وفي هذا الإطار، يُمكننا أنْ نفسّر مثلاً تشبيه حركة الحصان بالصخرة العظيمة التي تنحدر من أعلى، من حيث إنّ هذه الحركة تبسط عدّة حركات مُتوازية مُتضادة في الوقت ذاته (مكرّ مفرّ مقبلٍ مُدبرٍ معاً). فالمسألة هنا لا تتحصّرُ بتشبيه محسوسٍ وقائعيّ بمحسوسٍ وقائعيّ آخر، بل إنّ علاقة المُشابهة هي علاقة منزوعة الألفة في الطرفين معاً؛ بمعنى أنّ حركة الحصان ليست وحدها الحركة الإعجازيّة هنا بقدر ماهي حركة الصخرة المنحدرة، التي يفترض أنّها ذات مرجعية وقائعيّة كاملة، لكن: هل يُمكن لنا أنْ نجدَ صخرةً تحقّق مثلَ هذا الإعجاز الحركيّ مهما كان سقوطها عظيماً ومضطرباً في العالم الوقائعيّ؟

وفي سياق مُتّصل، تتتابعُ الصُور الجزئيّة لترسم امتلاءها الجوهريّ في حدّ ذاتها، فمن منّا لا يقفُ مذهولاً أمام حصان (له أطلا ظبيّ وساقا نعامة وإرخاء سرحانٍ وتقريبٌ تنقل)؟ ومن منّا لا يدهشُ بصلوعه، أو بذيله الغزير، أو بلمعانٍ ظهره، أو بسرعيته الخارقة في كلِّ مرّة يصفها هاهنا الشاعر المهاجر؟

من هنا، يأتي هذا الائتلاف بين الصُور الجزئيّة والصورة الكلّيّة أساسياً في بسط حركة جواد مُتخيّل لا تملّ العين من التمتع بحسنه، وهو ما يتكامل تماماً مع التماهي القائم بين محوري التركيب والاستبدال في هذا المشهد، من حيث إنّ الجمال يتولّد من خلال التّمويه بتضييق فجوة التّوتر بين الوجود والموجود بما هو في جوهره اختلاف ومُباعدة مضمرة يميل من خلالها التّمفصل الجدليّ للهجرة - الانزياح في هذا المشهد نحو ماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني، بما هو عالم المَجاز الماهويّ - المُتخيّل الذي يفتحُ بعُلوه الثنائيّ مُستوىً وجودياً - جماليّاً أعلى التباساً وزِيغاناً وتمويهاً؛ أي بما هو انبساط التّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيّلة باتجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

وهكذا، ينطوي العُلُوّ الثنائيّ بما هو وحدة انفتاح ومُباعدة واختلاف يُحرّض البعدُ المُتخيّل فيها آليات الصّراع الجدليّ - الوجوديّ في نمطين متراكبين من كميّات الاستجابة الوجوديّة المُلتبسة هنا؛ أي بما هي كميّات بصريّة انفعاليّة -

وجدانية، فهو أولاً زمانية وجود زائف تتأسس على حس الافتراس بوصفه خوفاً يُولّد هروباً من مواجهة حثييات الوجود في العالم بما تبسطه من أسئلة، ذلك من خلال تجاوز هذا الوجود بتثبيت كفييات وجود بصريّة راسخة ومُستقرّة من جهة أولى، ومُتسارعة نحو المجهول بوصفه مُعادلاً أُسلوبياً (من أساليب الوجود) للاطمئنان والخلود من جهة ثانية.

أما النمط الثاني للعلو الثنائي فهو زمانية الوجود الأصيل المُؤسس على حسّ الفروسيّة بوصفه قلماً يُواجه قوَى الإفناء المائلة في العالم من خلال مُبادرة تسريع التّباعد نحو المجهول بملاقاته أُسلوبياً آتياً من الأمام.

إنّ الميزة الجماليّة الأساسيّة في المُتخيّل نحو المجهول الخاصّ بهذا المشهد تكمنُ في كفييّة السرعة أوّلاً وأخيراً، بما تتطوي عليه من زمانية مُلتبسة بين الزّمان العموميّ والزّمان الأصيل. فالشّاعر المُهاجر بوصفه آنية يختبرُ هنا تجربةً مرئيّةً خارجةً ومُتسارعة، من حيث إنّهُ يخلُقُ عالماً جمالياً مُتشطياً يتماهي فيه الحُضور بالغياب، والزّمن بالسرعة - الجواد مُتباعداً نحو المجهول.

من دون أنْ نتمكّن من خلال هذا العلوّ من إنهاء حالة الالتباس المُعتادة في عالم الآنية مُعلّقة امرئ القيس هنا فاللحم الذي اصطاده الجواد بتسارعه الخارق نحو المُستقبل هو لحمٌ موزّع بين حسّ الافتراس وحسّ الفروسيّة، وطهاته وأكلوه هم جماعةٌ مُعلّقة غير واضحة المعالم: فهل تُتملّ تلك الجماعة وهذا اللحم لحم الاستقرار في بيئة قاسية لا ترحم؟ هل يُمثّلون سلطة الأنا - الهمّ من حيث إنّ الشّاعر قد قدّم لهم أسلوبَ وجودٍ يحقّق له الالتحاق بهم من خلال احتوائهم له بما هو في الوقت ذاته أسلوب وجود يقبلهم فيه؟ أم إنّهُ قد قدّم لهم أسلوبَ فرادته وخصوصيته من خلال اللحم، من حيث إنّهُ بسطَ بذلك كفييات وجود الآنية-الهُو الخاصّة به؟ لكن، ثمة ما يُعلّق الشروع الأخير، إذ إنّ حركيّة الحصان واللحم بقدر ما تُتملّ مُبادرة الآنية - الشّاعر المُهاجر هنا؛ أي حسّ الفروسيّة، فإنّها تُتملّ في الوقت نفسه مُبادرة لامُبادرة ذلك الشّاعر، لكونها ليست سوى مُبادرة الحصان ذاته ضمن كفييات وجود تنطوي على حسّ الافتراس.

وعلى هذا النحو، نكونُ قد عُدنا من جديد إلى فخاخ التّمويه والزّيغان والالتباس التي امتازَ بها تمفصل هذه المُعلّقة منذ البداية!

غيرَ أن هذه المسألة تترسّخ على نحوٍ أوضح من خلال مشهد السَّيل الذي اعتادَ النُّقاد قراءته قراءةً تقليديّةً إمّا من خلال محاكمته بوصفه نهايةً تُمثّل فهماً زمنياً خطئياً (مُتسلسلاً) للمعلّقة، أو من خلال وضعه في الجهة المُقابِلة - المُعاكِسة من حيث الدلالة للمطلع الطلّي وفق فهمٍ سببيٍّ يرى أن السَّيل يبسط الحياة والخصبَ والاطمئنان بوصفه المُقابِل المنطقي للموقف الطلّي الذي يبسط الغياب والموت وفقدان الاستقرار.

ولكنّ تأويلنا لمشهد السَّيل يُعلّق الأحكام السابقة في هذا الإطار، من حيث إنّنا نُقيم العلاقة بين المَطَّلِع الطلّي والسَّيل على أُسسٍ مُختلفة كما سنجد، ولنقف أولاً عند أبيات مشهد السَّيل⁽¹⁾:

- 70- أَصَاحِ تَرَى بَرَقًا أَرِيكَ وَمِيضَهُ كَلَمَعَ اليَدَيْنِ فِي حَبِيٍّ مُكَلَّلٍ
71- يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ المَفْطَّلِ
72- قَعَدْتُ لَهُ وَصُحْبَتِي بَيْنَ ضَارِحٍ وَبَيْنَ العُنْدِيبِ بَعْدَ مَا مَتَأَمَّلِي
73- عَلَى قَطَنِ بالشَّيْمِ أَيَمَنُ صَوِيهِ وَأَيَسَرُهُ عَلَى السَّتَارِ فَيَذُبُلِ
74- فَاضْحَى يَسُحُّ المَاءَ حَوْلَ كُتَيْفَةٍ يُكَبُّ عَلَى الأَذْقَانِ دَوْحَ الكَنْهَبِلِ
75- وَمَرَّ عَلَى القَنَانِ مِنْ نَفْيَانِهِ فَأَنْزَلَ مِنْهُ العُصْمَ مِنْ كُلِّ مَنْزِلِ
76- وَوَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِهَا جِدْعَ نَخْلَةٍ وَلَا أَطْمَأَ إِلَّا مَشِيئاً بِجَنْدَلِ
77- كَانَ ثَبِيرًا فِي عَرَائِينَ وَبِلِهِ كَبِيرُ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلِ
78- كَانَ ذُرًّا رَأْسِ المُجِيمِ رَغْدَوَةٌ مِنَ السَّيْلِ والغُثَاءِ فَلكَةٌ مَفْزَلِ
79- وَأَلْقَى بِصَحْرَاءِ الغَبِيطِ بَعَاعَهُ نُزُولَ اليَمَانِي ذِي العِيَابِ المَحْمَلِ
80- كَانَ مُكَاكِيَّ الجَوَاءِ غُدِيَّةً صُيْحَنَ سُلَافًا مِنْ رَحِيقِ مُفْزَلِ
81- كَانَ السَّبَاعَ فِيهِ غَرْقَى عَشِيَّةً بِأَرْجَائِهِ القُصْنَوى أَنَابِيشُ عُنْصَلِ

إنَّ أوَّلَ صِلَةٍ نُقيمها بينَ مشهديِّ الطَّلِّ والسَّيْلِ تنهَضُ على تشابهِ الإيقاع الوجوديِّ - الجماليِّ لا التَّضادِّ المنطقيِّ كما جرتِ العادة. ففي الوقت الذي

(1) المصدر نفسه، 158-165.

اخترقَ فيه محورُ استبدالِ كَيْفِيَّاتِ الوجودِ المُتفاعِلَةِ معِ المُخَيَّلَةِ محورَ التَّركيبِ في الميدانِ الطَّلِّيِّ من خلالِ أُسلوبِ وجودٍ مُضادٍّ نَقَلَ الموقفَ الوجوديَّ الدَّاخِلِيَّ من حالةِ القَبولِ التَّقْلِيدِيِّ إلى حالةِ الرَّقْضِ، كذلكَ انبنى مشهدُ السَّيْلِ بِدِأَةِ عَلى تَركيبِ بَصَرِيٍّ للموجوداتِ يُحيلُ على البُعدِ الوقائعيِّ - التَّقْلِيدِيِّ، وذلكَ في الأبياتِ التي صَوَّرَتْ من خلالها الأثيَّة - الشَّاعرِ المُهاجِرِ كَيْفِيَّةَ بَدءِ المَطَرِ وُحْدوثِ السَّيْلِ والنَّتائجِ التَّدْمِيرِيَّةِ التي تَرْتَبَتْ على هذا الأمرِ، وكُلُّ ذلكَ من خلالِ بسَطِ المَشْهَدِ بِشكْلِ يَتَماهى فيه فَعْلُ الاستبدالِ البَصَرِيِّ معِ التَّركيبِ البَصَرِيِّ، وبِأُسلوبِ وجودٍ شَبهِ حَياديٍّ أو سَلْبِيٍّ (فَعَدْتُ... بَعْدَ ما مُتَأَمَّلِي). لكن، وبعْدَ كَيْفِيَّاتِ وجودِ تَصِفُ ما حَدَثَ، بَدءاً من الأُفُقِ الذي اِخْتَرَقَهُ البَرَقُ، إلى أَمَكْنَةِ المَطَرِ الغَزيرِ، إلى الوَحوشِ المذعورةِ، مُروراً بالسَّيْلِ الذي لم يَتَرَكْ جَذعَ نَخْلَةٍ إلاَّ واقْتَلَعَهُ، ولم يُوَقِّرْ بيتاً إلاَّ وهدَمَهُ، يَخْتَرِقُ بَعْدَ كُلِّ ذلكَ البَيْتَانَ الأَخيرانِ الموقِفَ الوجوديَّ السَّابِقَ اِخْتِراقاً مُضاداً يُموِّهُ بتوسيعِ فِجوةِ التَّوتُّرِ بَيْنَ الوجودِ والموجودِ، ويفتَحُ الماهيَّةَ نحو المجهولِ من خلالِ رَفْضِ الدَّمارِ الحاصِلِ، وبسَطِ مُناخِ جَدِيدِ قِوامِهِ النَشوَةِ والسُّكْرِ والخُصوبةِ، بما هو رَفْضٌ لِفَعْلِ الإِفْناءِ.

وبهذا التَّأويلِ، تَقومُ العِلاقَةُ بَيْنَ المَشْهَدِينَ على زِمانيَّةِ تَكَرُّرِ الاختلافِ وفقِ فَهْمِ مُرَكَّبِ لِعُلُوِّ الثَّنائيِّ بما هو مُستوىٌّ وجوديٌّ - جَماليٌّ أَعلى التَّباساً وزِيغاناً وتمويهاً من خلالِ المُتَخَيَّلِ نحو المجهولِ. وهذا التَّفْسيرُ يَنْهَضُ على مُستويين:

1- زِمانيَّةُ تَكَرُّرِ الخرابِ: الذي يَنْبَسِطُ عُلُوُّهُ الثَّنائيِّ مُلتَبِساً بَيْنَ الوجودِ الزائفِ من جِهَةِ الزِمانيَّةِ العَموميَّةِ (الخطيَّةِ) الخاصَّةِ بِانفِعالِيَّةِ الخوفِ والاستسلامِ لِقُوَى الإِفْناءِ والخرابِ من خلالِ غِيابِ الفِعلِ والمُبَادَرةِ والاختيارِ، والوجودِ الحَقِيقِيِّ الأَصيلِ من جِهَةِ تَكَرُّرِ الخرابِ بوصفِهِ زِمانيَّةُ مُواجَهَةِ الموتِ الاستباقِيَّةِ بانفِتاحِ أسئَلَةِ المُباعَدَةِ القَلِقَةِ نحو المجهولِ، وبما هي كَيْفِيَّاتِ بَصَرِيَّةِ مُلتَبِسةِ.

2- زِمانيَّةُ تَكَرُّرِ التَّجَدُّدِ: والذي يَنْبَسِطُ عُلُوُّهُ الثَّنائيِّ مُلتَبِساً بَيْنَ الوجودِ الزائفِ من جِهَةِ الخوفِ من خلالِ الاتِّجاءِ نحو المجهولِ هُرُوباً وطلباً للأمانِ، والوجودِ الحَقِيقِيِّ الأَصيلِ من جِهَةِ مُلاقاةِ المجهولِ آتياً من المُستقبلِ، وقد تَكَلَّلَ

هذه المرة بفعالية تغيير وجودي ما محمولاً من خلال المُباعِدة هنا بما هي في جوهرها بسطٌ ضمنيٌّ لسؤال الكينونة القلق نحو المجهول.

وعلى هذا النحو، يُعيدنا التراكب السابق، وبطريقة أكثر تعقيداً، إلى دائرة الالتباس المُعلّقة التي تتفتح في هذا العالم الشعري المضطرب.

وفي ضوء ذلك، يبدو أنه من الصعب تماماً تعيين فهم واضح المعالم لمتفصل الهجرة - الانزياح الجدلي المضاعف بين كشف المدلول الوقائي الأول بما هو مؤول بناءً على الآنية بوصفه المنطق البصري المعيش الذي سيهاجر مُتردداً في اختياراته المموّهة والمموّهة إلى عالم القصيدة (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني بما هو تأويل لعالم المجاز الماهوي - المُتخيّل بوصفه انبساط التثبيت الماهوي لأساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيّلة باتجاه إمكاناتها الأعلى قائمة في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول. وإن كنا نخمن من خلال تحليل عالم الآنية - مُعلّقة امرئ القيس هنا أن هذا العالم يُمثل مقاماً (فجوة وجود جديد) شديد الوفاء لقاعدة التناسب الطردّي التي قلنا من خلالها إنه كلما كان التفاعل المتبادل بين أساليب الوجود (التوتر الوجودي) والمُخيّلة أكثر أصالة، كان انفتاح المقام الماهوي - المُتخيّل على المجهول أكثر توتراً والتباساً وجمالاً. وهذا ما ظهر بوضوح بتحرير الشُّحنات الجمالية الخلاقة في الفضاء الافتراضي للجدل التراكبي المضاعف من خلال مشهد الليل على وجه الخصوص لا الحصر. إذ بقدر ما يصعب علينا أن نُحدّد في معظم المشاهد مواضع التردّد الوجودي الخاصة بالمنطق البصري الذي هو من شأن الآنية - الشاعر المهاجر هنا، فإنه في الوقت ذاته يُمكننا أن نتحدّث أولاً عن انبساط توتر شديد يستبطن ذلك التردّد المذكور آنفاً، وأن نشير ثانياً إلى وجود شبهة إرادة فاعلة أتقنت في هجرتها لعبة الالتباس والزيفان والتّمويه لا بوصفها ذاتاً واعية، بل بوصفها كيفية وجود الآنية ذاتها في مقام (مُعلّقة امرئ القيس هنا). وهو ما يدفعنا إلى القول إنَّ فعلَ خلق المخلوق من قبل لا يخرج عن قاعدة التفصيل بين فعل الخلق (دور الخالق)، و فعل الوساطة (دور الوسيط)، وذلك وفق انبساط كميّات بصريّة تُمثل تاريخاً كلياً للالتباس؛ أو بمعنى أدق، وفق أساليب وجود تُؤسس صوت الشعب في تلك الحقبة بوصفه وجوداً جمالياً مضطرباً في عالم

مُتَوَتِّرٌ قَلِقٌ، وَبِئِنَّةٌ قَاسِيَةٌ غَيْرُ مُسْتَقَرَّةٍ مِنْ نَاحِيَةٍ، وَبِوَصْفِهِ مِنْ نَاحِيَةٍ ثَانِيَةٍ وَجُوداً مُلْتَبِساً بَيْنَ سُلْطَةِ التَّقَالِيدِ وَحُلْمِ التَّغْيِيرِ.

وَلَعَلَّ الصَّلَةَ الْمُعَقَّدَةَ بَيْنَ مَحْورِي التَّرْكِيبِ وَالِاسْتِبْدَالِ هِيَ الَّتِي رَسَخَتْ وَجُودِيّاً وَجَمَالِيّاً هَذَا الِالْتِبَاسَ الْقَائِمَ مِنْ خِلَالِ إِيقَاعِ الاضْطْرَابِ شَبَهِ الْمُتَنَابُؤِ بَيْنَ التَّمَاهِي - الْمُبَاعَدَةِ الْمُضْمَرَةِ وَالِاخْتِرَاقِ - الْمُبَاعَدَةِ الصَّرِيحَةِ. وَهَذَا الْفَهْمُ يَقُودُنَا إِلَى الْقَوْلِ فِي هَذَا السِّيَاقِ إِنَّ الْمَوْقِفَ الدَّاخِلِيَّ الْخَاصَّ بِالْهَجْرَةِ الْجَدَلِيَّةِ - الْعَمُودِيَّةِ فِي عَالَمِ هَذِهِ الْمُعَلَّقَةِ قَدْ التَّبَسَّ تَبَعاً لِانْبِسَاطِ حَرَكِيَّةِ الاضْطْرَابِ الزَّائِغَةِ مِنْ خِلَالِ مَحْورِ اسْتِبْدَالِ أُسَالِيْبِ الْوُجُودِ الْمُتَفَاعِلَةِ مَعَ الْمُخَيَّلَةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ تِلْكَ الْهَجْرَةَ بَدَتْ زَائِغَةً وَصَعْبَةً التَّعْيِينَ، فِي حِينِ أَنْ الْهَجْرَةَ الْجَدَلِيَّةِ - الْأُفْقِيَّةَ قَدْ أَمَكَّنَ تَحْدِيدَ بَعْضِ مَلَاحِظِهَا الْعَامَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّرْكِيبِ الْبَصْرِيِّ لِلْمَوْجُودَاتِ بَيْنَ الْمَرْجِعِيَّةِ الْوَقَائِعِيَّةِ الْمَعِيشَةِ، وَالْمَرْجِعِيَّةِ الْمُتَخَيَّلَةِ الْخَاصَّةِ بِفَجْوَةِ الْوُجُودِ الْجَدِيدِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ كَفَّةَ تَمْفِصُلِ فِعْلِ الْهَجْرَةِ - الْانْزِيَاكِ هَاهُنَا قَدْ مَالَتْ لِمَصْلَحَةِ الْمُتَخَيَّلِ نَحْوِ الْمَجْهُولِ بِوَصْفِهِ مُحْصَلَةٌ جَدَلِيَّةٌ مُلْتَبِسَةٌ، وَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْمَحْصَلَةُ هِيَ فِي الْوَقْتِ ذَاتَهُ عَمِيقَةً الصَّلَةَ بِمَرْجِعِيَّتِهَا الْوَقَائِعِيَّةِ.

وَهَكَذَا، تُقْضِي بِنَا هَذِهِ الرَّؤْيَا إِلَى الْقَوْلِ إِنَّ هَجْرَةَ الْآنِيَّةِ - مُعَلَّقَةَ امْرِئِ الْقَيْسِ هُنَا هَجْرَةٌ أُفْقِيَّةٌ أَكْثَرَ مِنْهَا هَجْرَةٌ عَمُودِيَّةٌ، مِنْ دُونِ أَنْ يَعْنِي هَذَا التَّعْيِينَ الْإِجْرَائِيَّ فَصْماً لَوْحَدَةِ التَّرَاكِبِ الْجَدَلِيَّ - الْمُضَاعَفِ لِلْهَجْرَةِ، إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ، تَأْكِيدٌ عَلَى التَّبَاسِ هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْفَتِحِ بَيْنَ الْوَقَائِعِيَّ وَالْمُتَخَيَّلِ أَوَّلًا، وَبَيْنَ الْوُجُودِ الزَّائِفِ وَالْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ عَلَى مُسْتَوَى ثَانٍ. وَلِذَلِكَ قُلْنَا مِنْ قَبْلُ إِنَّ السَّمَةَ الْجَوْهَرِيَّةَ لِهَذِهِ الْمُعَلَّقَةِ تَكْمُنُ فِي أَنَّهَا وَحْدَةُ اللَّوْحَدَةِ بِمَا هِيَ الْإِغَاءُ لِمَرْكَزِيَّةِ الذَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ مِنْ خِلَالِ تَجَاوُزِ ثُنَائِيَّةِ الذَّاتِ - الْمَوْضُوعِ فِي مَقَامِهَا؛ أَيُّ بِمَا هِيَ التَّبَاسُ وَمُبَاعَدَةُ وَاخْتِلَافُ يَحْتَفِي بِمَجْمُوعَةٍ مِنَ الشَّبَكَاتِ الْوُجُودِيَّةِ - الْجَمَالِيَّةِ الْمُتَشَطِّبَةِ وَالْمُتَعَايِشَةِ مَعاً فِي مَوَاضِعٍ كَثِيرَةٍ عَلَى مَا فِيهَا مِنْ قُوَى تَجَادُبٍ وَتَنَافُرٍ تُمَفْصِلُ الْفَجْوَةَ فِي اِحْتِمَالِيَّةِ نَسْبِيَّةِ دَائِمَةِ الزِّيْغَانِ وَالْمُرَاوَعَةِ.

وَبِنَاءٍ عَلَى كُلِّ مَا سَبَقَ، يُمَكِّنُ لَنَا أَنْ نَقُولَ إِنَّ مُحَاوَلَاتِنَا التَّأْوِيلِيَّةَ لَمْ تَسْتَطِعْ أَنْ تَقْبِضَ بِصُورَةٍ يَقِينِيَّةٍ عَلَى إِجَابَةِ شَافِيَّةٍ بِخُصُوصِ السُّؤَالِ الْجَوْهَرِيِّ الشَّاعِلِ (المُهَيْمِنِ) فِي عَالَمِ الْآنِيَّةِ - مُعَلَّقَةَ امْرِئِ الْقَيْسِ هُنَا، إِذْ إِنَّ صُعُوبَةَ تَرْجِيحِ تَأْوِيلِ

على آخر أبقّت على سبيل المثال ماهيّة الهُوم التي بثّتها أساليب وجود الآنيّة -
الشاعر المهاجر فيها غير قابلة للإحالة أو للتّحديد حتّى اللحظة، من حيث إنّ هذا
الحُضور الملتبس لتفصل المبعادة - الجمال هنا ليس سوى غياب أحضر
الغائب بإيقائه على غيابه المُستمر؛ بمعنى أنّ فجوة الالتباس بما هي ذلك النّوسان
المُتوتّر بين مجاز العالم وعالم المجاز، قد احتفظت بحريّة المجهول بوصفه ذلك
اليقين غير المُمكن، أو بما هو بصيغة أدقّ ذلك الغائب غير القابل للإخضاع
والتعين.

غير أنّ استمرار تعليق السّؤال الشاغل هنا، يعني في الوقت ذاته أنّ
التّخمينات المضطّربة الرّجراجة تعكس دائماً سرّاً خلود فعل الهجرة - الانزياح
في عالم هذه المُعلّقة المُنبسطة أمامنا بوصفها قد تثبتت ذلك الالتباس الوجودي -
الجماليّ الأعلى، مُتمفصلاً بين مجازين انفتحا نحو المجهول، في حركيّة أبدية
فوق حدسيّة غير قابلة للمُصادرة النّقدية، أو للإلحاق بمُتصوّر نهائيّ حاسم.

مُعلِّقة طرفة بن العبد

مَتَاهة التَّمْفِصُل

وقلق المباعِدة نحو المجهول

تنطلق قراءتنا في عالم الآنيّة - مُعلِّقة طرفة بن العبد هنا من اعتقادنا الراسخ أنّ آية مُقارِبة لها ستكون محكومةً إلى حدٍّ بعيدٍ بِثِقَلِ الموروث الوجوديّ - الرّمزيّ المُستقرّ في أعماق المُتخيّل العربيّ العامّ. وهو الأمر الذي يُصاير مُسبقاً أيّ شروع تأويليّ ساعٍ إلى مُلامسة جوهر السُّؤال الشاعِل (المُهيمن) فيها، من حيث إنّ هذا الشروع سيُعيد على الأرجح إنتاج ذلك الموروث تلقائياً، ولا سيما أنّ الدّراسات المنهجية - المُطابِقة قد اعتادت الخُضوع لمُسبقاتٍ ميثافيزيقيةٍ تتعلّق في أغلب الأحيان بِمركزيّة الذات الواعية المُتيقّنة في عالم هذه المُعلِّقة المُفتّح أمامنا؛ أي من خلال إخضاع تلك الذات - الموضوع الآخر لها من ناحيةٍ أولى، ومن خلال سعيها لإحضار الوجود من خلال ثلوث الخمر والجنس والفروسيّة من ناحيةٍ ثانية. وهذا ما يُلصقُ بها كالعادة صفة التمرّد والعبثيّة، ويُفضي أخيراً من خلال كميّات إجرائيّة تبدو كالحلقة المُفرّغة إلى إسقاط آية قراءة أو منهج يُفترض أنّهما جديدان في فخّ مُطابِقة التوجّهات التّأويليّة الجامدة بما هي شروعات شبه جاهزة مُسبقاً.

وعلى هذا النحو ، فإنّ المُنجز المعرفيّ - النّقديّ الذي يُوهم بالاكتمال يتّصف بِقُدْرته الهائلة على عرقلة آية إمكانيّة لاختبار التجربة المرثية الخارجة هنا، ومنع آليات انصهار الآفاق من الاشتغال، بما هي آليات تتمفصل وفق طُموح منهجنا بين قراءة الاسترداد (الوساطة الوجوديّة وحفظ النّصّ - التّراث)، وقراءة الارتباب (الخلق وإعادة إنتاج النّصّ - التّراث).

وبناءً على ذلك، تأتي رغبتنا الحثيثة بمراجعة الفهم السابق تبعاً لتأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للهجرة - الانزياح، وذلك انطلاقاً من عالم هذه المُعلِّقة الذي يبسط أمامنا ثلاثة أساليب وجود بصريّة رئيسيّة يُظهرها المسحّ الأوّل العامّ، وهي: أساليب وجود الأنا - الهمّ الزائفة، وأساليب وجود الأنية - الهمّ

الأصلية، بالإضافة إلى أساليب حيازة الزمن - اللذة بما هي كميّات بسط سؤال الكينونة القلق، منطويةً بطبيعة الحال على أساليب الأنا - الهمم والأنية - الهو، أو منطويةً عليها تلك الأساليب، وذلك في وحدة الأنية - معلقة طرفة بن العبد هنا.

ولبلوغ التنقيح المرجو وفق هذه القراءة، سنعتمد على آلية إجرائية - إحصائية يمكن وصفها بأنها تشبه اللعب على حبلين إذا صح التعبير المجازي في هذا الموضع:

1- فأولاً، تبدو آليتنا المقترحة هنا، كأنها منسجمة مع منطلقات التفسير الميتافيزيقي - التقليدي السابق، ذلك بوصفها تتكئ إجرائياً على التناقض الذي تبثه ثنائيات الإثبات - السلب. من حيث إن هذا سيوحي بوجود طرف أول مركزي يمثّل وحدة الوعي الذاتي، وطرف ثانٍ خارجي يمثّل الاختلاف المنبسط خارج وحدة الذات المتيقنة. وهو ما يتأسس أصلاً على فهم موضوعي قائم على ثنائيتي ذات - موضوع وداخل - خارج.

2- أما ثانياً، فإن هذه الآلية، بوصفها تنهض أساساً على تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي المتحرك داخل وحدة التّفصل المتشظي هنا، ستقضي بنا إلى توظيف التناقض لنخر التّمرّك التقليدي السابق، وفتيته من داخله. وهو الأمر الذي سيفتح الطريق أمامنا للقبض على المبدأة الجوهرية (فجوة الالتباس) القائمة في عالم هذه المعلقة.

من هنا، فإن هذه المقاربة لا تهدف إلى استبدال برهان ما ببرهان آخر، بقدر ما تنشط بوصفها حواراً يعمل وفق آلية توصيفية - احتمالية تتراكم إشاراتها تدريجياً، وذلك تبعاً لستة قوانين افتراضية تولدت إحصائياً عن أساليب الوجود البصريّة الثلاثة التي ذكرناها وفق الجدول الآتي:

2 ≠ 1

3 ≠ 1

1 ≠ 2

3 ≠ 2

1 ≠ 3

2 ≠ 3

الجدول (3)

ومن خلال هذه القوانين سنسعى إلى اختبار أساليب انكشاف الوجود في عالم الآنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا بما هي أساليب ناجمة عن حركية التّفصل الخاصة بمحوريّ التركيب والاستبدال بين التّماهي - المُباعدة المُضمرة والاختراق - المُباعدة الصّريحة كما سنجد في الصّفحات الآتية:

القانون الأول: أساليب حيازة الزّمن - اللّذة ≠ أساليب وجود الأنا - الهم:
تتعلّق الخطوة الأولى في عملنا هذا بما دعوانه أساليب حيازة الزّمن - اللّذة بوصفها كميّات بسط سؤال الكينونة الفلق بصريّاً بين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ. ومن حيث إنّها تُتمثّل هنا، أي في القانون الأوّل، أساليب وجود أصيلة لـ (الجسد - اللّذة - الحُب) بما هي مُبادرة اللّحم السّاعية إلى الخروج من ميدان السّقوط باهتمامٍ ينهضُ على حركيّة حُضور الجسد بوصفه كينونة. وهو المشهد البصريّ الذي سنختبر علاقته في هذا القانون مع أساليب وجود الأنا - الهم الزّائفة.

وبدايةً، لننطلق من أساليب انكشاف الوجود في الأبيات التي يصفُ فيها الشّاعر المُهاجر هنا محبوبته (خولة)، التي تتبثّق أصلاً من المشهد الطّلليّ، إذ يقول⁽¹⁾:

6- وَيِي الْحَيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ الْمَرْدَ شَادِنٌ مُظَاهِرُ سَمَطِي لَوْلِي وَزَيْرَجِدِ
7- خَذُولٌ ثُرَاعِي زَيْرِيَا بِخَمِيلَةٍ تَنَاولُ أَطْرَافَ الْبَرِيرِ وَتُرْتَدِي

(¹) المصدر نفسه، 171-174.

- 8- وَبَسِمُ عَنْ أَلْمَى كَانَ مُنُورًا تَخَلَّلَ حُرَّ الرَّمْلِ دِعْصَ لَهُ نَدِي
9- سَقَتْهُ إِيَاءَ الشَّمْسِ إِلَّا لِنَاتِهِ أَسِفًا وَلَمْ تَكُدمْ عَلَيْهِ بِإِثْمِهِ
10- وَوَجْهِ كَانَ الشَّمْسَ أَلْقَتْ رِدَاءَهَا عَلَيْهِ نَقِيَّ اللَّوْنِ لَمْ يَتَّخِذْ

إنَّ موجودات التَّركيب البصريِّ، وقد انكشفت لنا ظاهراتياً في هذا المشهد، تفتتحُ بقوةِ الحدسِ ذلكَ الحُضورَ الكُلِّيَّ لِـ (الجسد - اللذة - الحب) من خلال وجود المرأة في أساليبٍ مُنتخبة على محور الاستبدال البصريِّ بوصفها كينونةً جسديَّة (أكون جسداً)، تُمسكُ من خلالها الآنيَّة - الشَّاعر المُهاجر هنا زمام مُبادرتها الخاصَّة في وجودٍ يستبطنُ موقفاً داخلياً أصيلاً، يخترقُ التَّركيب البصريِّ لامرأةً أميلُ إلى الوقائيَّة (وفي الحيِّ أحوى يَنْفُضُ المَرْدَ شَادِنُ)، ليكونَ حُضورُها هاهنا رداً وجودياً فاعلاً على حَدَثِ الرَّحِيلِ العائدِ أساساً إلى المشهد الطَّلِّيِّ. من حيث إنَّ هذا الرَّدَّ يُقدِّمُ لنا التَّجربةَ البصريَّةَ هُنا لأنثى تشبه في انتمائها إلى مجموعة الإناث الطَّبيَّةِ المُنتمية إلى قطيعها، إذ تتمايلُ ثقةً وغنجاً، وتتعطَّى بأغصان البربر (ثمر الأراك)، مُتَّصِفَةً بسُمرةٍ في ثغرها الوضاء، وبوجهٍ حلَّت الشمسُ رداءها عليه خالياً من تجاعيد النَّقْدُمِ في العُمر.

لكن: إلى أيِّ حدِّ يستطيع هذا الشُّروع أن يصمُدَ خاصَّةً في ضوء آليَّةٍ منهجيَّةٍ تهدفُ أساساً إلى المُراجعة والتَّقيح باستمرار؟

واستجابةً لهذا التَّساؤلِ الذي يستبطنُ ضمناً غاياتنا التَّأويليَّةَ هُنا، لنقف الآن أمام الكيفيَّةِ البصريَّةِ للبيت الشعريِّ الآتي الذي يجيء مباشرةً بعدَ المشهد السابق⁽¹⁾:

- 11- وَإِنِّي لِأَمْضِي أَلْهَمَ عِنْدَ احْتِضَارِهِ بَعُوجَاءِ مِرْقَالٍ تَرُوحُ وَتَغْتَدِي

فمن الواضح بدايةً أنَّ أسلوب الوجود المُتفاعلِ وفقَ جدلِ التَّأثير المُتبادلِ مع المُخيَّلة، والذي يبسط التَّركيب البصريِّ في هذا البيت، يُمثِّلُ بؤرة بصريَّةً مُلتبسةً الدَّلالاتِ تماماً: إذ يُمكننا في هذا المضمَر أن نُشاهد بوضوح، وأن نُوصِّف بدقة،

(¹) المصدر نفسه ، 174.

تلك الحركة وذلك الفعل المتخذ للتخلص من حضور الهم (الهم عند احتضاره) باللجوء إلى ناقة سريعة جداً، غير أننا في الوقت ذاته لا يمكننا أن نضبط شروعتنا ضبطاً نهائياً، ونحن نواجه خيارات تأويلية واسعة لتفسير مصدر هذا الهم المذكور!

ولعلّ خياراتنا هذه هي التي تمنح آلتنا هنا قدرتها الديناميكية، ولا سيما أنها آلية تسعى لتوظيف التناقض الناتج عن ثنائية الإثبات - السلب لمصلحتها.

وعلى هذا المنحى، فإنّ الخيار الذي سنقوم بتثبيته مبدئياً في هذا السياق هو الخيار الذي يؤكد أنّ الاختراق السابق في العلاقة بين محوري التركيب والاستبدال بما هو تمويه بتوسيع فجوة التوتر بين الوجود والموجود، التي هي هنا فجوة اختلاف ومباعدة صريحة، لا يلبث ذلك الاختراق أن يتغيّر عندما يُماهى محور استبدال أساليب الوجود بما يستبطنه من موقفٍ داخليّ محور التركيب مُموهاً بتضييق فجوة التوتر بين الوجود والموجود، التي هي هنا فجوة اختلاف ومباعدة مُضمرة. ليكون مصدر (الهم) بناءً على تفسيرنا لحركية التّفصل مرتبطاً جوهرياً بأساليب وجود الأنا - الهم الزائفة بوصفها أساليب سقوط عيانية - يومية في ميدان مُصادرة الخصوصية، ومنع الآنية - الشاعر المهاجر من حيازة أساليب الزمن - اللذة كيانياً، بما هي أساليب مُبادرة اللحم (الحضور الكليّ للجسد - اللذة - الحب).

غير أنّ انفتاح سؤال (الهم) على التباسٍ عريض، لا بدّ أن يدفعنا إلى عدم الاطمئنان والقناعة بالتفسير السابق وحده، من حيث إنه ينبغي علينا أن نتابع تدقيق تفسيراتنا من خلال التساؤل عن الأفق الذي تمتد إليه اهتمامات الآنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا في ميدان هذه الناقة المُندفعة بسرعة بالغّة. وهو الأمر الذي يعني أنّ نحاور في هذا المضمار التجربة البصريّة التي تبسطها الأبيات الآتية⁽¹⁾:

12. أَمُونِ كَأَنوَاحِ الْإِرَانِ نَصَاتُهَا عَلَى لَاحِبٍ كَأَنَّهُ ظَهَرَ بُرْجُودِ

13. جُمَائِيَّةٌ وَجَنَاءٌ تَرْدِي كَأَنَّهُا سَمْنَجَةٌ تُبْرِي لِأُزْمَرَ أَرِيدِ

(1) المصدر نفسه، 175 - 188.

- 14- ثُبَارِي عِتَاقاً نَاجِيَاتٍ وَأَتْبَعَتْ
15- تَرَبَّعَتْ الْقُفُيْنِ فِي الشُّوْلِ تَرْتَعِي
16- تَرِيحَ إِلَى صَوْتِ الْمُهَيَّبِ وَتَتَّقِي
17- كَأَنَّ جَنَاحِي مَضْرَجِي تَكْنَفَا
18- فَطَوْرًا بِهِ خَلْفَ الزَّمِيلِ وَتَارَةً
19- لَهَا فَخِذَانِ أُكْمِلَ النُّحْضُ فِيهِمَا
20- وَطَيَّ مَحَالٍ كَالْحِزْبِي خُلُوفُهُ
21- كَأَنَّ كِنَاسِي ضَالَّةً يَكْنُفَانَهَا
22- لَهَا مِرْفَقَانِ أَفْتَلَانِ كَأَنَّمَا
23- كَقَطْرَةِ الرُّومِي أَقْسَمَ رِيْهَا
24- صُهَابِيَّةُ الْعُنْثُونَ مُؤْجِدَةُ الْقَرَا
25- أَمَرَتْ يَدَاهَا فَتَلَّ شَرْزِرٍ وَأُجْنِحَتْ
26- جُنُوحٌ دِقَاقٌ عُنْدَلٌ ثُمَّ أَفْرَعَتْ
27- كَأَنَّ عَلُوبَ النَّسْعِ فِي دَايَاتِهَا
28- تَلَاقَى وَأَحْيَانًا تَبِينُ كَأَنَّمَا
29- وَأَتْلَعَ نَهَاضٌ إِذَا صَعَدَتْ بِهِ
30- وَجُمُحُمَةٌ مِثْلُ الْعَلَاةِ كَأَنَّمَا
31- وَوَجْهَةٌ كَقَرَطَاسِ الشَّامِي وَمِشْفَرٌ
32- وَعَيْنَانِ كَالْأَوِيَّتَيْنِ اسْتَكْنَتَا
33- طَحُورَانِ عُوَارِ الْقَنْدِي فَتَرَاهُمْ
34- وَصَادِقَتَا سَمِعَ التَّوَجُّسَ لِلسُّرَى
35- مُؤَلَّلَتَانِ تَعْرِفُ الْعِتْقَ فِيهِمَا
36- وَأَرْوَعُ نَبَاضٍ أَحَدٌ مُلْمَأَمٌ
37- وَأَعْلَمُ مُخْرُوتٌ مِنَ الْأَنْفِ مَارِنٌ
- وِظِيْفَاً وَظِيْفَاً فَوْقَ مَوْرِ مُعَبِّدِ
حَدَائِقِ مَوْلِي الْأَسْرَةِ أَغْيَدِ
بِذِي خُصَلِ رَوْعَاتِ أَكَلَفَ مُلْبِدِ
حِفَافِيْهِ شُكَاً فِي الْعَسِيْبِ بِمِسْرِدِ
عَلَى حَشَفِ كَالشُّنِّ ذَاوِ مُجَدِّدِ
كَأَنَّهُمَا بَابَا مُنِيْفٍ مُمَرِّدِ
وَأَجْرِنَةُ لُزَّتْ بِدَائِي مُنْضِدِ
وَأَطْرَقَسِي تَحْتَ صُنْبِ مُؤَيِّدِ
ثُمَّ رِبْسَلْمِي دَالِجٍ مُتَشَدِّدِ
لَشَكْتِنَقْنِ حَتَّى تُشَادَ بِقَرْمَدِ
بَعِيدَةً وَخَذِ الرَّجُلِ مَوَارَةَ الْيَدِ
لَهَا عَضْدَاهَا فِي سَقِيْفِ مُسْنَدِ
لَهَا كَتِفَاهَا فِي مُعَالِي مُصَعَّدِ
مَوَارِدِ مَنْ خَلَقَاءَ فِي ظَهْرِ قَرْدَدِ
بِنَائِقِي غُرِّي فِي قَمِيصِ مُقَدِّدِ
كَسَكَّانِ بُوْصِي بِدِرْجَلَةِ مُصْعِدِ
وَعَى الْمُلتَقَى مِنْهَا إِلَى حَرْفِ مِبْرَدِ
كَسَبْتِ الْيَمَانِي قَدُهُ لَمْ يُجْرَدِ
بِكَهْفِي حِجَاجِي صَخْرَةَ قَلْتِ مَوْرَدِ
كَمَكْحُولْتِي مَدْعُورَةَ أُمَّ فَرْقَدِ
لِهَجْسِ خَفِيٍّ أَوْ لِصَوْتِ مُنْدَدِ
كَسَامِعْتِي شَاةٍ بِحَوْمَلِ مُفْرَدِ
كَمِرْدَاةِ صَخْرٍ فِي صَفِيْحِ مُصَمِّدِ
عَتِيْقٌ مَتَى تَرْجُمُ بِهِ الْأَرْضَ تَزْدَدِ

- 38- وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تُرْقِلْ وَإِنْ شِئْتُ أَرْفَلْتُ مَخَافَةَ مَلَوِيٍّ مِنْ الْقَدِّ مُحْصَدٍ
39- وَإِنْ شِئْتُ سَامَى وَاسِطَ الْكُورِ رَأْسُهَا وَعَامَتَ بَضْبَعَيْهَا نَجَاءَ الْخَفِيِّدِ

إنَّ التَّرْكِيبَ البَصْرِيَّ لعناصر الكشف الظَّاهراتيِّ بما هي موجودات هذا المشهد يرتكزُ على محور أساسيٍّ تمثله الناقَة بوصفها أوَّلًا موجوداً من موجودات البيئَة الطَّبِيعِيَّة المعيشَة في ذلكَ العصر. وثانياً، تفتتح هذه البُورَة التَّرْكِيبِيَّة أساليبَ الوجود المَعيشَة هُنَاكَ حَدَسِيًّا، لتنهض بلاغَةً مشهدنا هذا للوهلة الأولى على حاملٍ وقائعيٍّ، ومن ثمَّ لا تلبثُ مُحَاوَرَة التَّجْرِبَة المُتَمَفِّصِلَة أَمَامَنَا أَنْ تميل بكفَّة التَّأْوِيلِ نحو البُعد المُتَخِيلِ عندما نقوم بِفِرْزِ أوَّلِيٍّ للكيفيَّاتِ البَصْرِيَّة المُنبَسِطَة هُنَا.

ولعلَّ الرُّوِيَّة اللَّافِتَة لأيِّ قارئٍ يُقَارِبُ مشهدَ الناقَة هي ذلكَ الحُضور الواسع للجسد - الأنثى من خلال حُضور هذه الناقَة - المركز. إذ يُمكن لنا من حيث المبدأ أَنْ نُشيرَ إلى تلكَ الاستمراريَّة الواضحة لضمير المؤنث الغائب انطلاقاً من المشهد الأنثويِّ السَّابِق، وصولاً إلى هذا المشهد.

هذا من جانب، ومن جانبٍ آخَرَ، فإنَّنا نرى أَنَّ حُضور هذا الجسد - الأنثى هُنَا يَنبَسِطُ تبعاً لثلاثِ كِيفِيَّاتِ بَصْرِيَّةٍ رِئِيسِيَّةٍ هي:

- 1- الجسدُ الثَّقَة - القُوَّة.
- 2- الجسدُ العُلُوُّ - السُرْعَة.
- 3- الجسدُ الاكْتِناف (الاستقرار - الأمان).

فهذه (الناقَة - الجسد - الأنثى) تسعى لحيَازة الزَّمَن - اللَّذَّة، مُتسارِعَةً الحَرَكَة، واثقَةً الخُطَا، على طريقٍ واضحٍ المعالِم، إذ يُؤمِّنُ عثارها ما دامت كالجمل في ضخامتها، وما دامتُ تمتلكُ جميعَ مَقوِّماتِ القُوَّة والعُلُوِّ والسُرْعَة. فهيَ تعدو كالنعامَة، وتُبَارِي نوقاً مُسرِّعاتٍ، وذيلُها كجناحي نسرٍ أبيضٍ عظيمٍ، وفخذاها كأنَّهما بابا قصرٍ عالٍ. كما أَنَّ لها مرفقين ملفوفين في بناءٍ متينٍ، ولها ظَهْرٌ قويٌّ، ويذُّ كثيرَةً الحَرَكَةَ ذهاباً وإياباً. أمَّا عَضُدَاها فَهَما كصفائحِ الحجارَة،

ورأسها مُرتفع مُشرف، وجمعتها قويّة مثل سندان الحدّاد، وسمعها ليلاً حسّاس
لأيّة حركة خفيّة أو صوت قويّ على السّواء. ويُضاف إلى ما سبق أنّ لها قلباً
سريعاً متحفزاً، كثيرَ النبض، شديدَ الذّكاء، مُكتملَ الخلق بصلابته المُحكّمة
الشّديدة.

وعلى هذا النحو، فإنّ التّراكيب البصريّة السّابقة بما تنطوي عليه من ثقةٍ
وقوّة، ومن علوّ وسُرعة، تتكاملُ أسلوبياً مع صورة الجسد - الاكتناف بما يُقدّمه
من استقرارٍ وطمأنينة وأمان. فالناقة كالكناس (بيت الوحش المحفور في أصل
الشّجرة) الذي يُستظلُّ به ويلجأ إليه، ولا سيما أنّ ظهرها صلبٌ مقوّسٌ بين
الإبطيين. وهي أيضاً كقنطرة الرّوميّ المُشيّدة بالقرميد مُكتنفةً اللّاجئ إليها،
وعضّداها كصفائح الحجارة التي أُسندَ بعضها إلى بعض، فاستقرّت في بنائها
الرّاسخ، وعينها كمرآة استقرّت في الحجاج، أمّا قلبها فهو كالصّخرة في إحكامه
من حيث إنّهُ يُمكن الاعتماد عليه. فهي ناقةٌ متساميةٌ مُتسارعةٌ الحركة تعوم
وتسبح في الماء كما يفعلُ الظّليم.

لكنّ هذا الفهم البصريّ للناقة - الجسد هنا لا يكتملُ إلّا بحضور الذّكر في
أكثرَ من موضع، فهي كالنعامة التي تنبري لذكرها الأربد (قليل الشعر)، وهي
قادرة على مباراة نوق أصيلات مُسرّعات، وهي أخيراً بلغت الرّبيع والخصب
والنبات فابتدأت علاقةً مع الذّكر.

وهكذا، تتسارعُ حركة هذه النّاقة باتّجاه حيازة الزّمن - اللّذة في أساليب
وجودٍ تقومُ بلاغتها المشهديّة على شعريّة بصريّة عالية التّكثيف. إذ إنّ إحالتنا
لموجودات التّركيب البصريّ المُتوضّعة هنا على كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل؛
أي بوصفها موجودات تحت اليد، لا تكاد تصمّد طويلاً، ليس بالمعنى القائل إنّ
نزع الألفة بما هو تعطيلٌ لمنفعة الأداة يتمّ بكسر الكلمة - الأداة من خلال خلق
ناقةٍ كليلّةٍ غير قابلةٍ للاستعمال في العالم الوقائعيّ المعيش فحسب، بل إنّ الأمر
يتعدّى هذا الحدّ بما يتشابه مع حسان امرئ القيس، وذلكَ عندما يتمّ تفتيت
السّياق التّرابطيّ الأداتيّ بدءاً من بعض الصّور الجزئيّة التي لا نستطيع القبض
على مجازيّتها من خلال الاكتفاء بتفسيرها وفق علاقة المُشابهة الانعكاسيّة

المحسوسة، حيثُ يميلُ فعلُ التَّمفِصْلِ الجَدَلِيِّ للهجرة - الانزياح في تلك الصُّور نحو ماهية كشف المدلول المُتخيَّل الثاني.

وهذا الفهم يظهر بوضوح في بعض الأبيات: إذ كيف يمكننا أن نطابق صورة ذيل يتداخل مع جناحي نسرٍ عظيم في العالم الوقائعيّ المعيش؟ أو كيف يمكننا أن نشاهد فخذين كأنهما بابا قصرٍ عالٍ؟ أو ناقة كقنطرة الرومي في بنيانها؟ أو قلباً على هذا الشكل من الاكتمال المعنويّ والإحكام الخفيّ؟ كذلك أين يُمكن لنا أن نَقَعَ على يدين متواصلتي الحركة جيئةً وذهاباً كهاتين اليدين؟ أو أن نلمح جسداً تتلاقى آثاره وتتباعد كعروة القميص؟

إنّ مجازية هذه الناقة الجوهريّة، مُتمفصلةً بين الوقائعيّ والمُتخيَّل، قد سمحت للشاعر - المهاجر بوصفه آنيةً أن يحوز زمن اللذة الأصيل بامتلاك فرادته الحرّة، أو بمسك زمام خصوصيته متجسّدةً في طريقة حضور ذلك الجسد - اللذة بوصفه مُبادرة الوجود القريب كيانياً البعيد وقائعيّاً. وهو الأمر الذي يعني بلغة حركيّة التَّمفِصْلِ أنّ التّركيب البصريّ للموجودات بميله نحو المُتخيَّل، بدأ أكثر تماهياً هنا مع الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود التي تستبطن موقفاً داخليّاً أصيلاً، من حيث إنّ ذلك قد وُلد تمويهاً بتضييق فجوة التوتّر بين الوجود والوجود بما هي فجوة اختلافٍ و مُباعدة مُضمرة.

لكن: إلى أي حدّ يُمكن لشروعاتنا السابقة أن تكون آمنةً مثل تلك الناقة، وذلك باتجاه حيازة زمننا التّأويليّ الرّاهن بإطمئنان؟ أو بمعنى آخر: هل تبدو مُحاورّة مشهد الناقة على هذا النحو شديدة الإحكام من حيث إنّنا نعلنُ في شروع نهائيّ أنّ هذا الأسلوب البصريّ لا ينفذ إليه أيّ اختراق؟

بالطبع ليس الأمر على هذا النحو التّام؛ إذ إنّ الطّرف الثاني في القانون الأوّل سيستمرّ تلقائياً في تفتيت وحدة الطّرف الأوّل. وفي هذا الموضع يُمكن لنا أن نلاحظ أنّ عمليّة بسط استبدالاتٍ تستبطن مواقف مُضادةً هو أمرٌ واضح نوعاً ما.

ولعلّ ذلك يظهر أولاً في الدلالات غير المُستقرّة التي يُحيل عليها تشبيه الناقة بالسّفينة الجانحة في البيت السادس والعشرين، وتشبيه طول عنقها بدفة سفينة في نهر دجلة في البيت التاسع والعشرين. وإنّ اختتمّ المشهد بكيفية بصريّة

تقوم على التوازن من خلال العوم والسباحة في البيت التاسع والثلاثين، غير أن الموقف الوجودي الذي يستبطنه أسلوب الوجود المتفاعل مع المخيلة هنا، هو موقف يزيغ ويلتبس مع حركة السفينة بين الخوف الزائف والقلق الحقيقي الأصيل.

لكن أساليب الوجود التي تبدو أكثر جذرية وعمقا وانقلابا تبدأ من البيت الثاني عشر الذي يحضر مع الإيران (التابوت العظيم) قيما وجودية يمكن إحالتها إلى أساليب وجود الأنا - الهم العيانية - اليومية الزائفة. ذلك لأن تابوتا كهذا كان يخصص عادة لكبراء القوم، من دون أن ننسى أيضا تشبيهه لفخذي الناقة ببابي القصر العالي، وهو الأمر الذي يصب في الإطار السابق ذاته.

غير أن حضور القيم الوجودية السابقة من خلال الأساليب البصرية المنبسطة في هذا المشهد يمتد أيضا إلى قيمة الكرم التي أصرت عليها الآتية - معلقة طرفة بن العبد هنا، فمن أذني الناقة نعرف أصلها الكريم في البيت الخامس والثلاثين، وفي البيت السابع والثلاثين نعت آخر لها بالكرم، يليه في البيت الآتي إشارة إلى كونها تتحاشى السوط لعزتها، وإن كان الشاعر قد حفزها على الحركة بالعصا في البيت الثاني عشر.

وهكذا، ينبسط وجود هذه القيمة بصريا محضرة معها أساليب الأنا - الهم العيانية - اليومية الزائفة وفق منحنيين اثنين: أولهما يتعلق بقيمة الكرم بحد ذاته، وثانيهما يتعلق بالصلة مع (الجسد - الأنثى - الآخر) بوصفها صلة عنف هنا. إلا أن ذروة الاختراق الأسلوبي تكمن في تأويلنا المتعين في الأبيات الآتية⁽¹⁾:

- 40- عَلَى مِثْلِهَا أَمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأَفْتَدِي
41- وَجَاشَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ خَوْفًا وَخَالَهُ مُصَابًا وَلَوْ أَمْسَى عَلَى غَيْرِ مَرْصِدٍ
42- إِذَا الْقَوْمُ قَالُوا مَنْ فَتَى خِلْتُ أَنَّنِي عُنَيْتُ فَلَمْ أَكْسَلْ وَلَمْ أَتَبَلَّدِ
43- أَحَلَّتْ عَلَيْهَا بِالْقَطِيعِ فَاجْذَمَتْ وَقَدْ خَبَّ آلُ الْأَمْعَزِ الْمُتَوَقِّدِ
44- فَذَالَتْ كَمَا ذَالَتْ وَلَيْدَةُ مَجْلِسٍ تُرَى رَبِّهَا أَذْيَالِ سَحْلِ مُمَدِّدِ
45- وَكَسَتْ بِحَالِ التَّلَاعِ مَخَافَةً وَلَكِنْ مَتَى يَسْتَرْفِدِ الْقَوْمُ أَرْفِدِ

(¹) المصدر نفسه، 188 - 190.

يُوظَّفُ المشهَدُ المرئيُّ هُنَا تماماً لغايةٍ واحدةٍ؛ إذ تغدو الناقاة بسرعتها الهائلة وسيلةً لنجدة القوم، في إحضارِ بالغٍ لقيمِ الآخرين الأنا - الهمُّ، من خلال بسط مفهوم النجدة بصرياً في أساليب تُؤكِّد واقعة ذوبان الشاعر المهاجر هنا في وجودِ توسُّطيِّ يميلُ بزمانيةٍ ابتعاده عن قومه لتكون زمانيةً هُروب، بعكس ما أراد إثباته، إلى جانب أن زمانيةً نجدته (أي اقترابه من قومه) بوصفها قيمة من قيم الهمُّ لا تخرج عن هذا المنحى أيضاً. ويُضاف إلى ذلك ما يتعلَّق بحُضور قيمة أخرى تتصل بتشبيه الناقاة بالجارية المُتبخِّرة أمام سيِّدها، وهي الصُّور التي تخترق أساليب حيازة الزمَن - اللذة لمصلحة استقطابٍ آخر قائمٍ في الزمانيَّة العموميَّة للأنا - الهمُّ.

كُلُّ ذلك يُفضي بنا إلى القول بنهوض أكثر من اختراقٍ مُضادٍّ في هذا المشهَد، وذلك على مُستوى الموقف الوجوديِّ الداخليِّ الذي تستتبُّه أساليب وجود تميل للزيف هُنَا، من حيث إنها تخترق التركيبَ البصريَّ المائلَ للمتخيَّل، الأمر الذي يُولِّد تمويهاً بتوسيع فجوة التوتُّر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف و مُباعِدة صريحة.

واستكمالاً لهذا القانون وفق الآلية السائرة حتى الآن، سنقف على المشهَد البصريِّ الآتي، إذ يرد فيه⁽¹⁾:

- 46- فَإِنَّ تَبَخُّرِي فِي حَلَقَةِ الْقَوْمِ تَلْقَنِي وَإِنْ تَلْتَمِسْنِي فِي الْحَوَانِيَتِ تَصْطَلِدُ
47- مَتَى تَأْتِنِي أَصْبِحُكَ كَأَسَا رُويَةً وَإِنْ كُنْتَ عَنْهَا غَانِيًا فَاغْنِ وَأَزِدْ
48- وَإِنْ يَلْتَقِ الْحَيُّ الْجَمِيعُ ثَلَاثِنِي إِلَى ذُرْوَةِ الْبَيْتِ الْكَرِيمِ الْمُصَمَّمِ
49- نَدَامَايَ بَيْضٌ كَالنُّجُومِ وَقَيْنَةٌ تَرُوحُ إِلَيْنَا بَيْنَ بُرْدٍ وَمُجَسَّدِ
50- رَحِيبٌ قَطَابُ الْجَنِيبِ مِنْهَا رَفِيقَةٌ بِجَسِّ النَّدَامَى بَضَّةُ الْمُتَجَرِّدِ
51- إِذَا نَحْنُ قَلْنَا أَسْمَعِينَا انْبَرَتْ لَنَا عَلَى رِسْلِهَا مَطْرُوقَةٌ لَمْ تَشَدُّ
52- إِذَا رَجَعْتَ فِي صَوْتِهَا خَلْتَ صَوْتَهَا تَجَاوِبُ أَظَارٍ عَلَى رَيْحِ رِدْ
53- وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَدَّتْنِي وَيُنْعِي وَإِنْشَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِّي

(1) المصدر نفسه، 190-194.

تنبسط في هذا الميدان أساليب حيازة الزّمن - اللّذة التي لا تقتصر في هذه المرة على الحُضور الكلّي للجسد وحده، بل يحضر احتساء الخمر بوصفه مُبادرة تُخرجها الآنيّة - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا من دائرة مُباركة الأنا - الهم، من دون أن يعني ذلك أنها لا تتطوي لديها على القيمة الوجوديّة التي تراها رمزاً للكرم، ولكن من خلال دفع هذا الفعل نحو مُواجهة الآخر من خلال بسط اهتمام آخر في هذه المُبادرة - اللّذة يكمن في تبذير المال الذي لا يمكن أن يُباركه الآخر.

وهذا الانزياح النوعي لأساليب احتساء الخمر خارج القاموس الرّمزيّ - الدلاليّ لعرب ما قبل الإسلام يتحقّق بمنح الشراب هنا بعداً وجوديّاً يقوم على القلق والرّفص والمُواجهة تحت العباءة الواسعة لأساليب حيازة الزّمن - اللّذة.

غير أن هذا التّوجّه لا يصمد طويلاً، حيث يتمّ بسط كيفية بصريّة جديدة تستبطن موقفاً وجوديّاً داخلياً مُتردداً ومزعزعا، أكثر من كونه موقفاً صلباً واتقاً ضمن المنحى السّابق. إذ يقول⁽¹⁾:

- 54- إلى أن تحامثني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد
55- رأيت بني غبراء لا ينكروني ولا أهل هذالك الطرف الممدود

ففي مُقاربتنا لهذين البيتين نرى أن حضور الآخرين (الوجود مع) فيهما يُشكّل ما يُشبه الحصار على أيّة إمكانيّة لانبساط رفض ما لقيم الأنا - الهم الزائفة. ولذلك فإنّ هذا الرّفص يظلّ، في حالة تعويمه، هشاً، تفتتته الكيفيّة البصريّة التي يلتحق فيها الشّاعر المهاجر بفكرة قبول آخر ما له في البيت الخامس والخمسين، بما يُرجح سعيه الأسلوبيّ لأنّ يُكتنف في وجود ما يُحال على الهم.

وهكذا، نصل إلى الخطوة الأخيرة في مُقاربة القانون الأوّل، حيث يُمنلّ المشهد الآتي البؤرة المثاليّة للتأويل التقليديّ الرّاسخ الذي حفظ باستمرار صورة (النص - التراث - مُعلّقة طرفة بن العبد) مُتعيّنة حول ذاتيّة العبثيّة المُتمرّدة، إذ

(1) المصدر نفسه، 194.

يبسط أمامنا في هذا الميدان فلسفته الحياتية المُبادرة، التي يحوز من خلالها الزَّمنَ - اللَّذَّةَ، مُضيفاً إلى الخمر والجنس موضوعة الفروسيَّة، حيث يقول⁽¹⁾:

- 56- أَلَا أَيُّهَذَا اللَّائِمِي أَحْضَرَ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدي؟
57- فَإِنَّ كُنْتَ لَا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فَدَعْنِي أَبَادِهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي
58- فَلَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجَدُّكَ لَمْ أَحْضَلْ مَتَى قَامَ عُوْدِي
59- فَمَنْهُنَّ سَبَقِي الْعَادِلَاتِ بِشَرِيَّةٍ كَمَيْتِ مَتَى مَا تُعَلِّبُ الْمَاءَ تُزِيدِ
60- وَكَرِّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُجْتَبِأً كَسَيِّدِ الْغَضَا نَبْهَتُهُ الْمُتَوَرِّدِ
61- وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالدَّجْنُ مُعْجَبٌ بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الْخُبَاءِ الْمُعَمَّرِ
62- كَانَ الْبُرَيْنَ وَالِدْمَالِيحَ عُلِّقَتْ عَلَى عَشْرٍ أَوْ خِرُوعٍ لَمْ يُخْضَدِ

لكنَّ هذا الفهم المطابق يعودُ من جديد ليخضع لتفتيت وحدته عندما يحضر الآخرُ من جديد نازعاً عن الآنية - الشَّاعر المهاجر هنا صفة التَّمَرُّدِ الْمُطْلَقِ. ولا سيما عندما يلجأ إلى أسلوب وجودي يبدو من خلاله مُلتحقاً بكيفيات الأنا - الهمُّ، وذلك من خلال المُحَاجَجَةِ وَالتَّسْوِيعِ وَمُحَاوَلَةِ الْإِقْنَاعِ، فيقول⁽²⁾:

- 63- كَرِيمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ إِنْ مُتْنَا غَدًا أَيُّنَا الصَّدي

وعلى هذا النحو ، ينتقل المشهد الخاصّ بثالوث العيش لدى الآنية - مُعلَّقة طرفة بن العبد هنا من علاقة تقوم بين مُحوريّ التركيب والاستبدال لفعل الهجرة - الانزياح على التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّرِ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِ (مُبَاعَدَةِ صَرِيحَةٍ)، إلى التَّمويه بتضييق تلك الفجوة، ليكون تمفصلها هنا تمفصل اختلاف و مُبَاعَدَةِ مُضْمَرَةٍ.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإنَّ هذا الاختراق الذي ينزع إلى حدٍّ بعيد صفة التَّمَرُّدِ وَالْعَبَثِيَّةِ عَنِ الْآنِيَّةِ - الشَّاعر المهاجر هنا، يتأكَّد من جديد عندما ندخل مع الشَّاعر ميدان اهتمامه المُنبَسِطِ فِي مَعْمَعَةِ الصَّرَاعِ مَعَ الْآخَرِ، وبما هو في

(1) المصدر نفسه، 195- 197.

(2) المصدر نفسه، 198.

تأويلنا هذا اقتراباً من زمانية السقوط العياني - اليومي، مُتمثلاً بصورة رئيسية في خلفه مع ابن عمه اللاتم له كما سنجد لاحقاً.

القانون الثاني: أساليب حيازة الزمن - اللذة ≠ أساليب وجود الأنية - الهو:

يبدو القانون الثاني في تأويلنا هذا كأنه يقوم بفعل انقلاب على القانون الأول، من حيث إنه يعكس آلية المقاربة المفتتة لوحدة الذات من خلال استكمال تسلل التناقض بما هو أساليب وجود بصريّة تلغي الفاصل الوهمي بين الذات والموضوع في وحدة الأنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا، وهو الأمر الذي يُعيد فتح النقاش على آفاق وأسئلة تأويلية غير قابلة للاكتمال.

وانطلاقاً من ذلك، يُمكننا أن نقول إن ما فسّرناه في المشهد الأنثوي المُمتد من البيت السادس إلى البيت العاشر بوصفه حيازة أصيلة للزمن - اللذة، من خلال امتلاك فعالية المبادرة الخاصة التي تبسط علاقة اختراق بين محوري التركيب والاستبدال، قابل للمراجعة والتقيق وفق آلياتنا في هذا المضمار. وهذه الرؤية تقوم على إمكانية النظر إلى الحيازة السابقة بوصفها تنتمي إلى أساليب وجود عيانية - يومية زائفة بما هي أساليب تُحضر وتُخضع الجسد - اللذة أدواتاً؛ أي بوصفه موجوداً تحت اليد (أمتلك جسماً) في إطار من اللامبالاة القائمة على التثرثرة والقبل والقال وحبّ الاطلاع.

وبناءً على هذا الفهم، تتشكل العلاقة بين المحورين على التماهي والمُباعدة المضمرة، التي لا يلبث انبساط البيت الحادي عشر أن يُحدث فيها اختراقاً مضاداً إذا قمنا بتأويله من جهة كُشفية - كيانية أصيلة، تنزع ألفة (الهم) بتفتيت مُطابقتها مع الخوف والهروب، وفتحه على قلق المُباعدة والأسئلة اللامحدودة التي تبسطها مُبادرة الأنية - الهو الساعية لامتلاك زمام الخصوصية في إطار وجداني فاهم. وهو ما يُموّه بتوسيع فجوة التوتر بين الوجود والموجود بما هي هنا فجوة اختلاف و مُباعدة صريحة.

وبالانتقال إلى مشهد (الناقة - الجسد - الأنثى)، فإننا نستطيع أن نمضي في خيار تأويلي آخر ينزع عن ميدانها صفة الاهتمام الأصيل، ويُسقطها في شكل من أشكال الانسحاب الوجودي والهروب الزائف، من خلال ما يُمكن أن تُمنّله

رغبة حيازة الزّمن - اللّذة من تعطيل للمُبَادَرة في ضوء تلك السّرعة المُستقبلة من مُواجهة حيثيات الوجود في العالم، بما هي سرعةٌ تدلُّ على الرّيبة والخوف وحبّ الاطلاع. من هنا يأتي وقوفنا المتأني على دلالات السّيفينة غير المُستقرّة، ومن هنا تأتي إشارتنا بخصوص التّناقض في انبساط قيمة الكرم الوجوديّة بين الضّرب بالعصا وتحاشي السّوط. ولعلّ ذلك هو ما يُمهّد لنا طريق المُحاورَة باتجاه تأويل مشهد النّجدة بوصفه اختراقاً مُضاداً يسعى من خلاله الشّاعر المُهاجر هنا إلى التّفصّل في عالمٍ جديدٍ يمتلك في ميدانه فرادته الأصيلَة خلال مُبادَرة الأنية - الهُوَ الكشفيّة - الكيانيّة، وهو ما يُديم فجوة الانزياح بين تركيب يميل في إحالته إلى المرجعيّة المتخيّلة، واستبدالٍ يستبطنُ موقفاً وجوديّاً أصيلاً، من حيث إنّ تَمفصّلَ المُحورين يَنبسطُ في علاقةٍ تماهٍ من خلال التّمويه بتضييق فجوة التّوتر بين الوجود والموجود بما هي فجوة اختلاف و مُباعدة مُضمرة.

وعلى النحو ذاته، يأتي مشهد احتساء الخمر و حُضور الجارية بما يحمله من أساليب ساعية لحيازة الزّمن - اللّذة، ليؤوّل في شُروعنا هذا بوصفه مشهداً يدلّ على تعطيلٍ لمُبَادَرة الاهتمام الأصيل من خلال نمطٍ من السيّاق الأداتيّ التّرابطيّ الذي يُخضع الموجودات، من حيث إنّها تغدو موجوداتٍ تحت اليد تمّ إحضارها من خلال التّثرة والقليل والقال. لكنّ الاختراق المُضادّ يأتي في البيتين الرَّابع والخمسين والخامس والخمسين عندما تنهض مُبادَرة الأنية - الهُوَ الأصيلَة في مُواجهةٍ تحقّي بالرّقض والإفراد والاختلاف.

وهكذا، فإنّنا نستطيع في الإطار ذاته أن نُعيد تفسير المشهد المُمتدّ من البيت الثّامن والخمسين حتى البيت الثّاني والستين، الذي دعوناهُ البُورة المثاليّة للتّأويل التّقليديّ الرّاسخ، من حيث إنّنا نزرع في تأويلنا له في هذا السيّاق الفهم القائم على مفاهيم التّمردّ والعبثيّة. وهو ما يتمّ من خلال تأويل أساليب حيازة اللّذة بمعناها الواسع بوصفها نمطاً غير أصيل من الانسحاب الوجوديّ السّاقط في ميدان التّثرة والرّيبة وحبّ الاطلاع؛ أي بما هي أساليب تُحضِر اللّذة لتكون خاضعةً تحت اليد. لكنّ تأويلاً جديداً لقيمة الكرم في البيت الثّالث والستين يُعلّق هذا الشُّروع، من حيث إنّهُ يهزُّ العلاقة بين المُحورين من خلال اختراق مُضادّ

يبسط الكرم هنا بوصفه فعالية تبادر من خلالها الأنية - الهو للقبض على زمام خصوصيتها مجاوزة مطابقة قيمة الكرم مع قيم الآخرين، ذلك ببسطها منزوعة الألفة؛ أي بما هي قيمة استباقية نحو في الموت في هذا الموضع.

القانون الثالث: أساليب وجود الأنا - الهُم ≠ أساليب حيازة الزمن - اللذة:

يُمثل المشهد الطللي متضمناً رحلة الطعائن ميداناً جوهرياً من ميادين التباس فجوة هذا العالم المنفتح أمامنا؛ حيث إننا سنقوم من خلال آليتنا التأويلية التي نحن بصددها بمقارنته بأكثر من شروع، وهاكم أبيات هذا المشهد⁽¹⁾:

- 1- بِخَوْلَةٍ أَطْلَالَ بِبُرْقَةٍ تَهْمُرُ تَلُوحُ كَبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ
- 2- وَقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَلَّدِ
- 3- كَانَ حُدُوجَ الْمَالِكِيَّةِ غُدُوءٌ خَلَايَا سَفِينٍ بِالنَّوَاصِبِ مِنْ دَدِ
- 4- عَدْوِيَّةٌ أَوْ مِنْ سَفِينِ ابْنِ يَامِنٍ يَجُورُ بِهَا الْمَلَّاحُ طَوْرًا وَيَهْتَدِي
- 5- يَشُقُّ حَبَابَ الْمَاءِ حَيْرُومَهَا بِهَا كَمَا قَسَمَ التُّرْبَ الْمُفَايِلُ بِالْيَدِ

إنَّ التباس هذا المشهد يبدأ من التشبيه الشهير في البيت الأول، فأطلالُ خولة مرسومة كالوشم الخالد على اليد، وتفسيرُ هذا التشبيه ضمن قانوننا الثالث يذهب إلى الاعتقاد أنَّ إلحاق الطلل بالوشم من خلال نقشه على اليد يُدخله ضمن سياق ترابطي أداتي، ويستنزفه في العياني - اليومي المعيش، ولا سيما أنَّ ما يلي هذا التشبيه ينطوي على حضور الأنا - الهُم الزائف بما يُمثله هذا الحضور من قبول وهروب (يقولون: لا تهلك أسي وتجلد). ومن ثم، لينبسط مشهد الرحيل ويُختتم بالتسليم راسماً عودة جديدة لليد، لكن متروكة هذه المرة للعبة المقامرة (كما قَسَمَ التُّرْبَ الْمُفَايِلُ بِالْيَدِ). وهذا الفهم الذي يرى أنَّ علاقة المحورين تقوم على التماهي والمباعدة المضمرة لا يلبث أن يُخترق عندما نعود إلى تأويل أبيات الأنتي (من البيت السادس حتى البيت العاشر) بوصفها أساليب حيازة الزمن - اللذة بأصالة، وكذلك عندما نوكد ذلك باستعادة تأويلنا لمشهد الناقة - الجسد بوصفه مبادرة القبض على تلك الأساليب الخاصة بالزمن - اللذة، من حيث إنَّ

(1) المصدر نفسه، 169-171.

العلاقة بين المحورين تُقضي بناءً على هذه الرؤية إلى صِلَةٍ قائمةٍ على الاختراق والمُباعدة الصَّريحة.

وسيراً في هذا المنحى، يُمكننا أن نعودَ من جديدٍ إلى شُروعنا الخاصِّ بأبيات النَّجدة (من البيت الأربعين حتَّى البيت الخامس والأربعين) بما تُمثِّله هُنا من حُضور بصريٍّ لقيمِ الآخرين الأنا - الهُم، والتحاق زائفٍ بالوجود التَّوسُّطيِّ، وهو ما يُؤسِّس علاقةَ المحوريِّين في ميدان هذا المشهد بوصفها علاقةَ تمامٍ ومُباعدةٍ مُضمرةٍ لا تلبثُ أن تتغيَّر تلكَ العلاقة وفق الكيفياتِ البصريَّة التي تنبسط في مشهد الخمر - الجارية (من البيت السَّادس والأربعين حتَّى البيت الثالث والخمسين)، ذلك بالعودة إلى شُروعنا القائل بأصالة الاهتمامِ البصريِّ في تمفصلِ هذه الأبيات بوصفها سعياً لحيازة الزَّمن - اللذَّة. وهو ما يجعلُ علاقةَ المحوريِّين علاقةَ اختراقٍ و مُباعدةٍ صريحة.

وبالمثل، فإنَّ العودة إلى تأويلنا الخاصِّ بالبيتين الرَّابع والخمسين والخامس والخمسين القاضي بفهم الحُضور المُزدوج للعشيرة الرَّافضة له، والآخرين القابلين له، بوصفه حُضوراً لقيمِ الأنا - الهُم الزائفةٍ محمولةً في أساليب وجود عيانيَّة - يوميَّة تنطوي على الرِّيبة والخوف.

لكنَّ ما يخترقُ هذا التَّوضُّع بين المحورين (التَّماهي - المُباعدة المُضمرة) يكمنُ أوَّلاً في تساؤله المشروع في البيت السَّادس والخمسين (هل أنت مُخلدي؟)، وفي عجز أي إنسان عن دفع منيَّته كما يقول في البيت السَّابع والخمسين، ليبسطَ بعدَ ذلك (من البيت الثَّامن والخمسين حتَّى البيت الثَّاني والسَّتين) أساليبهُ الوجوديَّة الأصيلَّة بما تنطوي عليه من فعاليَّات مُبادرةٍ حقيقيَّة تسعى لحيازة الزَّمن - اللذَّة بمعناها الواسع؛ أي بما هي ثلوث الخمر والجنس والفروسيَّة في سياقنا هذا.

القانون الرَّابع: أساليب وجود الأنا - الهُم ≠ أساليب وجود الأنيَّة - الهُو:
يحتفظ مشهد الطَّل في هذا القانون (كما في القانون السَّابق) بالتَّأويل ذاته القاضي بانبساط أساليب بصريَّة تميل إلى القبول، والهروب من مُواجهة قوى الإفناء الوجوديَّة باللَّجوء إلى كيفيات عيانيَّة - يوميَّة لا تخرج عن إطار الرِّيبة والخوف والقليل والقال (يقولون: لا تهلكُ أسيَّ وتجلد) بما هي طرائق وجود

توسطية زائفة. وتبعاً لذلك يأتي الاختراق بدءاً من مشهد الأنثى (من البيت السادس حتى البيت العاشر) بوصفه ميداناً لمبادرة الاهتمام الحقيقي، ومسك زمام الخصوصية؛ أي بما هي أساليب وجود الأنثى - الهُوَ الفريدة. ويُسْتَكْمَل هذا الاختراق في أبيات النَّاقَةِ - الجسد بوصفها تجاوزاً لـ (الهم) من خلال مبادرة الخصوصية الأصلية، التي تنزع الألفة، وتطلق النَّاقَةَ خارجَ ميدان الموجود تحت اليد.

غيرَ أن قيمة الكرم في أكثر من بيت، ولا سيما بما ينطوي عليه تابوت الكبراء من دلالات بصرية معيشة، تعود لتفتت الشروع السابق من خلال انبساط أساليب وجود الأنا - الهم الزائفة، ومن ثم، فإن ذلك لا يستمر طويلاً، إذ تحضر أبيات النجدة مُبَادِرَةَ الأنا - الهُوَ الأصلية (إذا القوم قالوا من فتى...) (وَأَسْتُ بِحَلَالِ التَّلَاعِ مَخَافَةً...)، لنعود بذلك إلى مضمار المباعدة الصريحة.

وفي الإطار ذاته، يُمكن لنا أن نعود إلى التأويل السابق الخاص بالبيتين الرابع والخمسين والخامس والخمسين بما يكتنفه من التحاق بأساليب وجود الأنا - الهم الزائفة، ليأتي الاختراق بدءاً من البيت السادس والخمسين (هل أنت مُخَلِّدِي؟)، وحتى البيت الثالث والستين، حيث ينبسط المشهد المثالي للتأويل التقليدي مقدماً ثلوث الخمر والجنس والفروسيّة بوصفها أساليب وجود الأنثى - الهُوَ بما هي فعالية المبادرة الحائزة الفرادة والخصوصية.

ولعل أكثر مشاهد هذا العالم المنفتح أمامنا توترًا وتقلباً بين الخوف والقلق، هي الأبيات التي يُصوّر فيها الشاعر المهاجر هُنَا خلافة العميق مع ابن عمه، والتي يقول فيها⁽¹⁾:

- 69- فَمَالِي أَرَانِي وَابْنَ عَمِّي مَالِكاً مَتَى أَدُنُّ مِنْهُ يَنَأَ عَنِّي وَيَبْعُدُ
70- يُلُومُ وَمَا أَدْرِي عِلَامَ يُلُومُنِي كَمَا لَامَنِي فِي الْحَيِّ قُرْطُ بْنُ مَعْبَدِ
71- وَأَيَّاسَنِي مِنْ كُلِّ خَيْرٍ طَلَبْتُهُ كَأَنَّا وَضَعْنَاهُ إِلَى رَمْسٍ مُلْحَدِ
72- عَلَى غَيْرِ شَيْءٍ قُلْتُهُ غَيْرَ أَنَّنِي نَشَدْتُ وَلَمْ أَغْضِلْ حُمُولَةَ مَعْبَدِ
73- وَقَرَّبْتُ بِالْقُرْبَى وَجَدَّكَ إِنَّهُ مَتَى يَكُ أَمْرٌ لِلنَّكِيَّةِ أَشْهَدِ
74- وَإِنْ أَدْعُ لِلجَلَى أَكُنْ مِنْ حُمَاتِهَا وَإِنْ يَأْتِكَ الْأَعْدَاءُ بِالْجَهْدِ أَجْهَدِ

(1) المصدر نفسه، 200-204.

- 75- وإن يَقْدِفُوا بِالْقَدْحِ عَرْضَكَ بِشُرْبِ حِيَاضِ الْمَوْتِ قَبْلَ التَّهْدِي
- 76- بلاَ حَدَثٍ أَحَدْتُهُ وَكَمْ حَدِيثٌ هَجَائِي وَقَدَيْفِي بِالشُّكَاةِ وَمُطَرِّدِي
- 77- فلو كَانَ مَوْلَايَ إِمْرَأً هُوَ غَيْرُهُ لَفَرَّجَ كَرِيي أَوْ لِأَنْظُرَنِي غَدِي
- 78- وَلَكِنْ مَوْلَايَ امْرُؤٌ هُوَ خَانِقِي عَلَى الشُّكْرِ وَالتَّسَالِ أَوْ أَنَا مُقْتَدِي
- 79- وَظَلَمْتُ ذَوِي الْقُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً عَلَى الْمَرْءِ مِنْ وَقْعِ الْحُسَامِ الْمُهْتَدِي
- 80- فَذَرْنِي وَخَلْقِي إِنِّي لَكَ شَاكِرٌ وَلَوْ حَلَّ بَيْتِي نَائِيًا عِنْدَ ضَرْغَدِي

ففي هذه الأبيات يبسط الشاعر تفاصيلَ خلافه مع ابن عمه، مفنِّدًا فيها مزاعمه، ومدافعاً عن نفسه، في كميّاتٍ بصريّة يُمكن لنا أن نفسرها في هذا القانون بأنّها أساليب وجود الأنا - الهمّ الزائفة، ذلك لهيمنة الآخر على المشهد، واستدراجه الشاعر إلى ميدان السقوط العيانيّ - اليوميّ، من خلال نمطٍ من الرّيبية والقييل والقال لعلائق موجودة تحت اليد، من حيث إنّ ما يقترب هنا هو التركيب البصريّ للموجودات (الأرض)، ليبتعد ويتحجّب هناك أسلوب الوجود الحقيقيّ (العالم). لكنّ هذه المباعدة المضمرة تشهد في البيت الثمانين ما يشبه مراجعة ما، تدفعنا إلى تنقيح شروعا من خلال تلمس ملامح ذلك الاختراق الأسلوبيّ القائم على حضور أسلوب وجود الأنية - الهو الأصيل، محضراً معه المباعدة الصريحة.

واستكمالاً لمشهد الخلاف من جهة، ولصعود كميّات إغاء المطابقة مع ساحة الهمّ، بما هي كميّات وجدانيّة أصيلة، تتابع الأنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا سرد دفاعها ممزوجاً بالفخر، إذ تقول⁽¹⁾:

- 81- فلو شاء ربيّ كُنْتُ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ وَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ عَمْرُو بْنَ مَرْثَدٍ
- 82- فَأَصْبَحْتُ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَذَارَنِي بَنُونَ كِرَامٍ سَادَةٌ لِمَسَاوِدٍ
- 83- أَنَا الرَّجُلُ الضَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ خَشَاشٌ كَرَأْسِ الْحَيَةِ الْمُتَوَقِّدِ
- 84- فَأَلَيْتُ لَا يَنْفَكُ كَشْحِي بِطَائِنَةٍ لِعَضْبٍ رَقِيقٍ الشُّفْرَيْنِ مُهْتَدِ
- 85- حُسَامٍ إِذَا مَا قُمْتُ مُنْتَصِرًا بِهِ كَفَى الْعَوْدَ مِنْهُ الْبَدءُ لَيْسَ بِمَعْضَدِ

(1) المصدر نفسه، 205-215.

- 86- أَخِي ثِقَّةٌ لَا يَنْتُزِي عَن ضَرِيبَةٍ إِذَا قِيلَ مَهْلًا قَالَ حَاجِزُهُ قَدِيرِي
- 87- إِذَا ابْتَدَرَ الْقَوْمُ السَّلَاحَ وَجَدْتَنِي مَنِيعاً إِذَا بَلَّتْ بِقَائِمِهِ يَدِيرِي
- 88- وَبِرْكَ هُجُودٍ قَدْ أَثَارَتْ مَخَافَتِي بَوَادِيهَا أَمْشِي بَعْضِي مُجَرِّدِي
- 89- فَمَرَّتْ كَهَاةٌ ذَاتُ حَيْضٍ جَلَالَةٍ عَقِيلَةٌ شَيْخٌ كَالْوَيْلِ يَلْنَدِي
- 90- يَقُولُ وَقَدْ تَرَّ الْوُظَيْفُ وَسَاقَهَا أَلَسْتَ تَرَى أَن قَدْ أَتَيْتَ بِمُؤَيِّدِي؟
- 91- وَقَالَ: أَلَا مَاذَا تَرُونَ بِشَارِبِي شَدِيدِي عَلَيْنَا بَغِيَهُ مُنَعَمِي؟
- 92- وَقَالَ: ذَرُوهُ إِنَّهُمَا نَفَعُهَا لَهُ وَإِلَّا تَكْفُوا قَاصِي الْبِرْكَ يَزْدَدِي
- 93- فَظَلَّ الْإِمَاءُ يَمْتَلِنُ حُورَاهَا وَيَسْعَى عَلَيْنَا بِالسُّدَيْفِ الْمُسْرَهَرِي
- 94- فَإِنْ مِتُّ فَاثْعِينِي بِمَا أَنَا أَهْلُهُ وَشُقِّي عَلَيَّ الْجِنْبَ يَا ابْنَةَ مَعْبَرِي
- 95- وَلَا تَجْعَلِينِي كَامْرِي لَيْسَ هُمُهُ كَهَمِّي وَلَا يُغْنِي غِنَائِي وَمَشْهَدِي
- 96- بَطِيءٌ عَنِ الْجُلَى سَرِيحٌ إِلَى الْخُنَا ذُلُولٌ بِأَجْمَاعِ الرَّجَالِ مَلْهَدِي
- 97- فَلَوْ كُنْتُ وَغَلًّا فِي الرَّجَالِ لَضَرَّنِي عَدَاوَةُ ذِي الْأَمْحَابِ وَالْمَتَوَحِّدِي
- 98- وَلَكِنْ نَفَى عَنِّي الرَّجَالُ جِرَاءَتِي عَلَيْهِمْ وَإِقْدَامِي وَصِدْقِي وَمَحْتَدِي
- 99- لِعَمْرِكَ مَا أَمْرِي عَلَيَّ بِغَمَّةٍ نَهَارِي وَلَا لَيْلِي عَلَيَّ بِسَرْمَدِي
- 100- وَيَوْمَ حَبَسْتُ النَّفْسَ عِنْدَ عِرَاقِهَا حِفَاطًا عَلَيَّ عَوْرَاتِهِ وَالْتِهَادِي
- 101- عَلَى مَوْطِنٍ يَخْشَى الْفَتَى عِنْدَهُ مَتَى تَعْتَرِكَ فِيهِ الْفَرَائِصُ تُرَعَدِي
- 102- وَأَصْفَرَ مَضْبُوحٍ نَظَرَتْ حِوَارَهُ عَلَى النَّارِ وَاسْتَوْدَعَتْهُ كَفًّا مُجْمَدِي
- 103- أَرَى الْمَوْتَ أَعْدَادَ النَّفُوسِ وَلَا أَرَى بَعِيداً غَداً مَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ غَدِي
- 104- سَتُبْدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلاً وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِي
- 105- وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبِعْ لَهُ بَتَاتًا وَلَمْ تُضْرِبْ لَهُ وَقْتَ مَوْعَدِي

القانون الخامس: أساليب وجود الأنية - الهُوَ ≠ أساليب حيازة الزَّمن - اللذَّة:

تقلبُ مقاربتنا التأويلية في البيت الخامس توجهاتنا السابقة المتعلقة بمشهد الطلل الملتبس، فأطلال خولة المرسومة كالوشم الخالد على اليد تشبیهة يُشير هنا إلى فعالية المبادرة الرافضة لقوى الإفناء الوقائعية من خلال مواجهتها بأساليب

الأنية - الهُوَ الأصيلة، والتي تتبَعُها صرخةٌ (يقولون: لا تهلكَ أَسَىً وَتَجَلَّدُ)، لتُستَكْمَلَ الصَّوْرَةُ في لعبة المُقامرة (كما قَسَمَ التُّرْبَ المُفَايِلُ بِالْيَدِ). ذلكَ في شكلٍ من أشكالِ كبحِ كِيفِيَّاتِ الوجودِ العيانيِّ - اليوميِّ المُنطوية على الهُروبِ، واستحضارِ أساليبِ وجودِ استباقيةٍ تسعى لتحقيقِ خصوصيَّتها انطلاقاً من الاعترافِ بعدميةِ العالمِ بما هو اعترافٌ رفضٌ ومُواجهةٌ.

غيرَ أنَّ هذا الشُّروعَ لا يلبثُ أنْ يتصدَّعَ عندما نرى في المشهد الذي يليه أساليبَ وجودِ تسعى لِحيازةِ الزَّمنِ - اللذَّةِ بِكِيفِيَّاتِ زائفةٍ تبسطُ الأنثى (من البيتِ السَّادسِ وحتىِ البيتِ العاشرِ) تحت عنوانِ (أمتلكِ جسماً)؛ أي بوصفها موجوداً تحت اليدِ. وهذا ما يفتَحُ علاقةَ المحورين على التَّمويهِ بتوسيعِ فجوةِ التَّوترِ بينَ الوجودِ والموجودِ بما هي فجوةُ اختلافٍ و مُباعدة صريحة.

وتحاشياً للإطالة والتكرار، وبهدفِ بلوغِ المرحلةِ الآتية من مُقاربتنا هذه بعد أنْ وضَّحنا جوهرِ القوانينِ التي اعتمدنا عليها هنا، يُمكننا أنْ نستكملَ قراءتنا لِحركيةِ التَّمفُّصِ في هذا القانونِ، وفي القانونِ السَّادسِ والأخيرِ، من خلالِ تمثيلها في الجدولين الآتيين:

أساليب وجود الأنية - الهُوَ	حركية التَّمفُّصِ ≠	أساليب حيازة الزَّمنِ - اللذَّة (الزَّائفة - هنا)
تجاوزُ الهَمِّ بوصفه مُواجهةً البيت (11)	التَّماهي والمُباعدة المُضمرة	مشهد النَّاقَةِ - الجسدِ (12 - 39)
مشهد النَّجدة (40-45)	التَّماهي والمُباعدة المُضمرة	مشهد الخمر - الجارية (46 - 53)
الإفراد والرَّفْضِ البيتان (54-55)	التَّماهي والمُباعدة المُضمرة	مشهد الخمر - الجنس - الفروسية (56-62)

الجدول (4)

القانون السادس

أساليب وجود الأنا - الهم	حركية التَّمفِصُل ≠	أساليب وجود الأنية - الهُو
تجاوز الهم - هروب (البيت 11)	تماهي و مَبَاعِدَة مُضْمَرَة	مشهدي الأطلال والأنتى (10-1)
مشهد النَّجْدَة (45 - 40)	اختراق و مَبَاعِدَة صريحة	مشهد النَّاقَة - الجسد (39 - 12)
الالتحاق بالهم البيتان (54 - 55)	تماهي و مَبَاعِدَة مُضْمَرَة	مشهد الخمر - الجارية (53-56)
مشهد الخلاف مع ابن عمه (80-69)	تماهي و مَبَاعِدَة مُضْمَرَة	مشهد الخمر - الجنس - الفروسية (62 - 56)
مشهد الدَّفَاع المُتَحَقِّق بالهم (105 - 94)	تماهي و مَبَاعِدَة مُضْمَرَة	مشهد الفخر (93-81)

الجدول (5)

تَكْمُنُ الصُّورَةُ الأُولَى التي تستحضرها المُقَارَبَةُ المِيدَانِيَّةُ التي أُجْرِيَتْ وَفْقَ القوانين السَّتَّةِ السَّابِقَةِ في اختِبارِ الفِعَالِيَّةِ المرئِيَّةِ لِلتَّجَارِبِ الخَارِجَةِ - هُنَاكَ في سِيَاقِ ظَاهِرِي حَسِّيِّ (أَي رُؤْيَا المَاهِيَّةِ) يُزَعزَعُ مَنْطِقُ التَّطَابُقِ في أساليب وجود الأنية - مُعَلِّقَة طَرْفَة بن العبد هُنَا، التي هي كما فَصَّلْنَا أساليب الأنا- الهم، وأساليب الأنية - الهُو، وأساليب حِيَازَة الزَّمَن - اللَّذَّة.

وبطبيعة الحال، يتَّصَلُ معنَى هَذَا النِّفْيِ بفهم فجوة الالتباس بوصفها فجوة مَبَاعِدَة. حيث بَيَّنَّتْ الآليَّاتُ الإِجْرَائِيَّةُ للقوانين السَّابِقَةِ أَنَّ هَذَا العَالَمَ المُنْفَتِحَ أَمَامَنَا، بِمَا هُوَ حَرَكِيَّةٌ غير مُتَمَرِّكَة، يَتَمَفَّصَلُ تَبَعاً لِسُلْسَلَة مِنَ الشَّبَكَاتِ - الشَّظَايَا ذات الإيقاع المَرَاوِغِ والمُدَاوِرِ بِصُورَةٍ تُشَبِّهُ المَتَاهَةَ الأُسْلُوبِيَّةَ المُتَفَاعِلَةَ مع المُخَيَّلَةِ، والمُنْتَشَابِكَةِ في وَحْدَةٍ اخْتِلَافٍ تَتَجَاوَزُ مَرَكِزِيَّةَ الذَّاتِ المُتَعَقِّلَةِ، وتُفَتِّتُهَا من دَاخِلِهَا من خِلالِ تَحْطِيمِ مَنْطِقِ الثَّنَائِيَّاتِ، بِحَيْثُ تَتَحَلَّلُ تِلْكَ الوَحْدَةُ إلى وَحَدَاتٍ لا مَرَكِزَ لَهَا. وَهَذَا بِدَوْرِهِ يُحَرِّرُ شُحُنَاتِ التَّشْطِيِّ الجَمَالِيِّ الخَلَّاقِ في الفِضَاءِ الإِفْتِرَاضِيِّ لِتَمَفَّصُلِ الجَدَلِ التَّرَاكِبِيِّ المُضَاعَفِ، الَّذِي يَبْسُطُ العِلَاقَةَ بَيْنَ مَحْوَرِيِّ التَّرَكِيبِ وَالاسْتِبْدَالِ وَفَقْ حَرَكِيَّةِ الاضْطِرَابِ - المَتَاهَةَ هُنَا، وَالتِّي تَبَيَّنَّا

من خلالها شروعنا السابق احتمالياً لا برهانياً، من حيث إنه سيظل محتفظاً
بديناميكية المقاربة ودلالات التشابك حتى لو تغير التعاطي مع القوانين السابقة
ترتيباً أو تأويلاً.

وهكذا، فإن حركية التّفصل هنا تُمثل الحامل الجمالي لمُباعدة دائمة تُدخل
الفهم في تيهها من خلال اكتناف الشروع ونقيضه. وهذا ما دعانا منذ البداية إلى
التشكيك برسوخ التأويل التقليدي القائم على مركزية الذات المتمردة والعبثية لدى
الآنية - مُعلقة طرفة بن العبد هنا، ومن ثمّ القول في هذا السياق إنَّ علوّ هذه
الفجوة - المُباعدة بوصفها تشظياً، هو علوّ يتسارع نحو المجهول في حركية
دووية تُقطع أوصال مشاهد هذا المقام - العالم الذي نحن بصدده، ونُفتتها.

وفي هذا المضمّار، يُمكننا أنْ نَقفَ أولاً على دعوتِهِ إلى التجلُّد ومُفارقة
الأسى ببعديها الزائف والأصيل، التي تتطوي على إقرار بقسوة الوجود وهو
يتسللُ منا ويهرب مُتباعداً. ولا سيما أنَّ المشهد الطلليّ يكتمل برحيل المحبوبة
الذي لا مناصّ منه مُختتماً بتشبيهاها بالشمس التي تبسطُ في آنٍ معاً الشروقَ
بوصفه حُضوراً، والغروبَ بوصفه غياباً وتباعداً نحو المجهول.

ومن ناحية أخرى، فإنّ مجازية السفينة بما هي شعريّة بصريّة عالية
تتمفصل بين الوقائعيّ والمتخيّل، بأسطة حركة الوصول أو اللأوصول من خلال
رحيل مُضطرب بين الخوف والقلق، هذه المجازية هي ما تفتح تمفصل الفجوة -
المُباعدة نحو المجهول أيضاً.

وعلى النحو ذاته، تتسارع حركة النّاقة - الأنثى في التباس يُفصل الهجرة
- الانزياح بين الموجود تحت اليد، ونزع الألفة، ليزيغ هذا التسارع من خلال
تشابك بصريّ يبسط أسئلة الوجود بين الزيف والأصالة، من حيث إنّ تلك النّاقة
تتباعد وتتباعد لتكون النّجدة تمفصلاً آخر يُموه تسارعها بين الكبح والتّصعيد، ما
دامت هذه النّجدة ليست سوى نتيجة لتلك البيئة التي تتنازعها قوى الإفناء
والتّباعد.

ومن هذه الزاوية، يُمكننا أنْ نفهم السبب الذي دفعنا إلى استبعاد ذلك الشروع
الذي يحيل ثالوث الخمر والجنس والفروسيّة لدى طرفة على التّمرد والعبثية، من
حيث إنّنا نُقدّم عليه شروعاً فحواه أنّ مُحرك هذا الثالوث هو التّمفصل الجدليّ

بينَ الهُروبِ والمُواجهةِ بإزاءِ قوى الإِفناءِ الوجوديِّ التي تطوي كلَّ الأشياءِ في مُباعدةٍ دائمةٍ نحو المجهولِ.

وتأكيداً على هذا التوجُّه، يُمكننا أن نلاحظ أيضاً الكيفيَّةَ التي يَختمُ بها الشَّاعرُ المُهاجرُ هنا مشهدَ الخِلافِ مع ابن عمِّه، التي يُصوِّرها البيتُ الثَّمانونُ الذي يقول فيه⁽¹⁾:

80- فَنَرْنِي وَخُلُقِي إِنِّي لَكَ شَاكِرٌ وَكُوْحَلٌ بَيْتِي نَائِيًا عِنْدَ ضَرْعَدِ

فالشَّاعرُ يُفضِّلُ في النِّهايةِ النَّأيَ والابتعادَ إلى أقصى الأرضِ بما يحمل هذا الانفصالَ من هُروبٍ ومُواجهةٍ في آنٍ معاً، وما ينطوي عليه من مَخاطرِ المجهولِ واحتمالاته.

ولعلَّ الكيفيَّةَ البصريَّةَ التي تختتمُ عالمَ هذه المُعلِّقةِ تكشف لنا شكلاً من أشكالِ التَّمفِصُلِ بينَ المُبادِرةِ واللامُّبادِرةِ، من حيث إنَّ الشَّاعرَ يتركُ كلَّ القضايا مُعلِّقةً لأَيَّامٍ قادمةٍ وأوقاتٍ غيرِ مُتعيَّنةٍ، لتكونَ الحُكْمَ والفيصلَ، في نَمَطٍ وجوديٍّ يعترفُ بعجزِ الإنسانِ عن التَّحكُّمِ المُطلقِ بالجوهرِ الزَّمانيِّ للوجودِ بوصفه يقوم على فعاليَّاتٍ إفناءٍ تبسطُ المُغايَرةَ والاختلافَ والتَّباعدُ باستمرارٍ، إذ يقول⁽²⁾:

104 سَتُبْدِي لَكَ الأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بالأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُرَوِّدِ

105 وَيَأْتِيكَ بالأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبِعْ لَهُ بَتَاتًا وَلَمْ تُضْرِبْ لَهُ وَقْتَ مَوْعِدِ

إنَّ أيَّ تنقيحٍ لتأويلاتنا السَّابِقة لا يدفَعُنا إلى استبعادها واستدعاء تأويلٍ آخر، بقدر ما يُؤكِّدها، ليسَ بوصفها توجُّهاتٍ بُرْهانيَّةً، إنَّما بما تنطوي عليه من انفتاحٍ احتماليٍّ يتوازى فيها التَّباعدُ في حقلِ التفسيرِ مع التَّباعدِ في عالمِ المُعلِّقةِ هنا. وبهذا المعنى، فإنَّ القولَ إنَّ جوهرَ هذا العالمِ المُنفَتِحِ أماناً يكمنُ في المُباعدةِ نحو المجهولِ يستحضرُ ما يُرجِّحُ هذا الخيارَ، ونقصُ ذلكَ أنَّ المجهولَ هنا ليسَ سوى الوجودِ للموتِ. فالبُؤرةُ الماهويَّةُ للمُباعدةِ يُمكنُ وصفها بأنَّها مُباعدةٌ نحو المجهولِ بوصفه الموتُ هنا، أو مُباعدةٌ نحو الموتِ بوصفه (مجهولاً).

(1) المصدر نفسه، 204.

(2) المصدر نفسه، 215.

ولهذا الشروع أكثر من مُرتكز في التجربة البصريّة المُبسّطة أماناً، بدءاً
بألواح الإران التي تُحضر الموتَ مع تسارع النّاقة - الجسد، ومُروراً بثالوث
الخمر والجنس والفروسيّة المُحاصر بوجود الموت في مشهدٍ يُمكن وصفه بأنّه
بُورة أساسيّة في تشظّي المُباعِدة نحو المجهول بما هو الموت هنا، إذ يقول⁽¹⁾:

- 56- أَلَا أَيُّهَذَا اللَّائِمِي أَحْضَرَ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدي؟
57- فَإِنْ كُنْتَ لَا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فَدَعْنِي أَبَادِرْهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي
58- فَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجَدَّكَ لَمْ أَحْضَلْ مَتَى قَامَ عُودِي
59- فَهَمْنُهُنَّ سَبَقِي الْعَاذِلَاتِ بِشَرِيَّةِ كُمَيْتِ مَتَى مَا تُغَلِّبُ الْمَاءَ تُزِيدِ
60- وَكَرِّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُجْتَبِأً كَسِيدِ الْغَضَا نَبْهَتَهُ الْمُتَوَرِّدِ
61- وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالدَّجْنِ مُعْجَبٌ بِبَهْكَئَةِ تَحْتَ الْخُبَاءِ الْمُعَمَّرِ
62- كَانَ الْبُرَيْنَ وَالِدْمَالِيحَ عُلِّقَتْ عَلَى عَشْرٍ أَوْ خُرُوعٍ لَمْ يُخْضَرِ
63- كَرِيمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَنَعْلَمُ إِنْ مَثَلًا عَدَا أَيُّنَا الصَّدِي
64- أَرَى قَبْرَ نَحَامٍ بِخَيْلٍ بِمَالِهِ كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِي الْبَطَالَةِ مُفْسِدِ
65- تَرَى جُثُوتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ عَلَيْهِمَا صَفَائِحُ صُمٌّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْضَدِ
66- أَرَى الْمَوْتَ يَعْتَامُ الْكِرَامَ وَيَضْطَفِي عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمُتَشَدِّدِ
67- أَرَى الْعَيْشَ كَنْزًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ وَمَا تُنْقِصُ الْأَيَّامُ وَالِدَهْرُ يَنْفَدِ
68- لَعَمْرُكَ إِنْ الْمَوْتَ مَا أَخْطَأَ الْفَتَى لِكَاطُولِ الْمُرْخَى وَثَنِيَاهُ بِالْيَدِ

ففي هذا المشهد تتحرّك الدلالات المُتشابكة في أساليب بصريّة تجعلُ كميّات
الطلل والمحبوبة والنّاقة - الجسد والجارية والخمر والجنس والفروسيّة غير
قادرة على الخلاص من قُوى الإفناء ما دامت تُصبُّ جميعها هناك في فجوة
الموت بما هو المجهول. ليكونَ خلافةً مع ابن عمّه بهذا المعنى ليسَ ذا أهميّةٍ إذا
ما قورنَ بالجوهر الوجوديّ للمُباعِدة، لهذا انتهى ذلك المشهد بالنّأي إلى الأقاصي
البعيدة. في حين أنّ أبيات الفخر قد تقلّبت بين الخوف والقلق، فبدأت بقوله (فإنّ)

(1) المصدر نفسه، 195-199.

مت...)، ومرّت بقوله (على موطنٍ يخشى الفتى عنده الردى...)، وانتهتُ بانفتاح رؤيا المُباعدة نحو الموت هنا (أرى الموت... - سَتُبدي لك الأيام... - ويأتيك بالأخبار... - ولم تضرب له وقت موعداً).

وانطلاقاً من الفهم السابق، فإنَّ زمانية العُلُوّ الثنائيّ للآنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا، بوصفها مُستوىً وجودياً - جمالياً أعلى التباساً وزيفاناً وتمويهاً؛ أي بما هي بحثٌ في التباس المُتخيّل نحو المجهول، تنبسط في المُباعدة نحو المجهول بما هو الموت هنا، ذلك في ضوء حركةٍ لِفعلِ الهجرة - الانزياح تُديم الفجوة بوصفها ماهية غير مُكتملة، ومن حيث إنَّ شظاياها تتمفصلُ جدلياً بين حسّ الافتراس وحسّ الفروسيّة.

إنَّ السُرعة بما هي الحامل الأسلوبيّ البصريّ في هذا المقام، تبسط أمامنا عالماً جمالياً مُتَشظياً يتماهى فيه الحُضور بالغياب، والزمن بالسُرعة نحو الموت. وهو ما يُفصلُ فجوة الالتباس بين حسّ الافتراس بوصفه زمانية وجود خطيّ تتحرّك وفق صيغ الوجود اليوميّ للهنا العيانية - اليومية الزائفة. من حيث إنَّ مُواجهة الموت تتمُّ من خلال كميّات الأنا - الهمّ التي تجعلُ فعلَ التسارع نحو المجهول نمطاً وجودياً من أنماط الخوف والهروب بالاتجاه إليه. أمّا حسّ الفروسيّة فيبسط السُرعة بوصفها زمانية وجود استباقية تتحرّك وفق ضروب التَّقوُّم الكيانيّ للهنا الكشفيّة الأصيلية. ومن حيث تتمُّ مُواجهة الموت من خلال كميّات الأنية - الهُوّ التي تجعلُ فعلَ التسارع نحو المجهول نمطاً وجودياً من أنماط القلق والمُواجهة بمُلاقاة ذلك المجهول - الموت آتياً من الأمام.

وتمفصلُ الهجرة - الانزياح هنا بين هذين الأسلوبين هو ما يُولّد شحنات التَشظيّ الجماليّ التي يُمكن ملاحظتها في تعيّن الجسد هنا أيضاً، حيث تتمفصلُ طرائق حُضور الجسد في هذا العالم بين أمثلك جسماً (الموجود تحت اليد) في سياق أداتيّ ترابطيّ، وأكونُ جسداً (نزع الألفة) في سياق أمانة الأداة بوصفها منفعة جوهرية كُلية تعطلّ الاستعمال.

وبناءً على ماسبق، نستطيع أن نُجري تنقيحاً أخيراً على الموقف النهائيّ للمُحاينة الجمالية - الأنطولوجية للهجرة - الانزياح هنا، ذلك ابتداءً من القول إنَّ الآنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا تتوضع في هوية مُمزّقة، من حيث إنَّ وحدة

الذات - الموضوع بما هي تمفصل بين دور الوسيط ودور الخالق تُحقق بامتياز قاعدة التناسب الطردني التي ترى أنه كلما كان التفاعل المتبادل بين أساليب الوجود (التوتر الوجودي) والمُخيّلة أكثر أصالة، كان انفتاح مقام القصيدة الماهوي - المُتخيّل نحو المجهول أكثر توتراً والتباساً وجمالاً. فهذه الهجرة بوصفها فجوة مُباعدة مُلتبسة بين الوجود الزائف والوجود الحقيقي قد زاغ تمفصلها في مَناهة تتشابهك بين كشف المدلول الوقائي الأول، وماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني، لذلك كان من الصعوبة البالغة أن نُميّز هنا بين مُستويي الهجرة الأُفقية - العمودية، في ضوء شبكة من الشطايا الأسلوبية المُتفاعلة مع المُخيّلة، التي يُكتنف من خلالها العالم الوقائي السابق في العالم المُتخيّل الجديد.

ولعلّ هذا التّأويل - المَناهة هو ما يُفضي بنا إلى القول إنّ المُشكلة النقدية في هذا العالم المُنفّح أمامنا قد تمّ إلحاقها من خلال جُملة من الكيفيات الوجودية البصريّة بالسؤال الشاغل (المُهيمن) هنا بما هو سؤال (الفجوة - المُباعدة - الجمال). من حيث إنّه يتمّ تحرير هذا السؤال من خلال ما دعوانه المُباعدة نحو المجهول (الموت هنا)، الذي ينطوي على قلق يُمكن وصفه بأنّه قلقُ التّمفصل في المُباعدة، بما هو في الوقت ذاته قلقُ اللاتّمفصل في المُطابقة.

إن قلق المُباعدة لدى الآنية - الشاعر المُهاجر هنا بما هو سعيّ لحيّزة اللاتّمفصل بوصفه العدم، يسمّح لنا باقتراح تأويلٍ آخر مؤسّس على السؤال الجوهريّ الشاغل (المُباعدة نحو الموت)، وفحوى هذا الاقتراح يتعلّق بكون العلوّ الثنائيّ للسؤال الشاغل بوصفه بحثاً في التباس المُتخيّل نحو المجهول قد أحضر غائباً أبقاها على غيابه، وهذا الغائب هنا هو الخلود؛ بمعنى أنّ حضور الموت بما هو السؤال الشاغل، هو غياب أحضر الخلود بما هو السؤال المسكوت عنه. وتراكب السؤال الشاغل (المُهيمن) بين حضور الموت وغياب الخلود في هذا المقام المُتمفصل بين (الأرض - العالم، التّحجّب - اللاتّحجّب)، قد بسط لنا كيفيات وجود كُليّة - مُضطربة لشعبٍ تاريخيّ يعيش بين الخوف والقلق في بيئة الجزيرة العربية القاسية قبل الإسلام.

وأخيراً، وليس آخراً، ترى هل نجحنا في أن ننزاح قليلاً عن الصّورة النّمطية الخاصة بالآنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا، التي درجت العادة بأن تُعوّم

في التّأويلات الشّائعة ذات الجذور الميتافيزيقية؟ وهل تمكّننا في الوقت ذاته من اقتراح مُقارَبةٍ تتمفصلُ بينَ قراءة الاسترداد (الوساطة الوجودية - الحفظ)، وقراءة الارتياح (الخلق - إعادة الإنتاج)، من حيث إنّ هذه المُقارَبة قد ارتقت لتكونَ خلقاً ثانياً للمخلوق من قبل؟ نرجو ذلك.

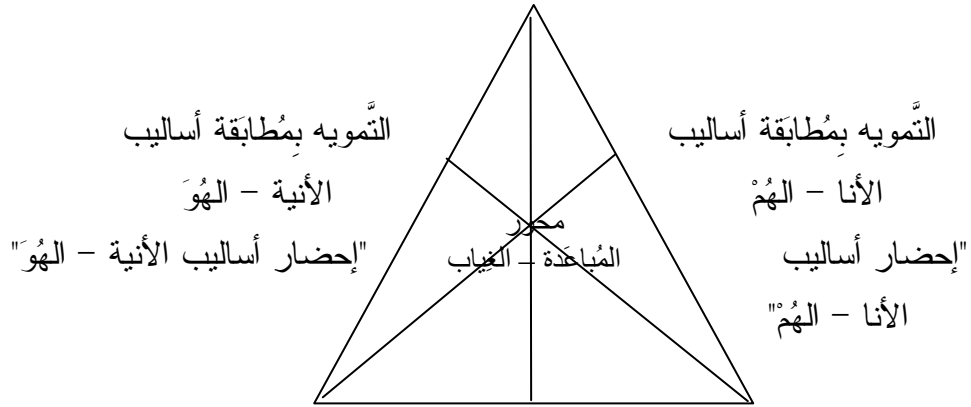
معلقة عنتره بن شداد مثلث التميميه وقلق الالتمفصل في الجسد

واثقُ الموجود البشريّ في معلقة عنتره بن شداد هنا من فروسيّته. مُتأكّد من القبض على مُبتغاه ما دام قد امتكّ القوّة اللازمه لذلك. ومعتقِدُ بفعل هجرته أنّه قد أحضر الوجودَ بالشكل الذي يُخضعُه لذاته المتيقّنه الواعية. على هذا النحو، تمّ الاعتياد على الشروع الميتافيزيقيّ المُطابق، الذي تحكّم بساحة المُتخيّل العربيّ العامّ، متسللاً أيضاً إلى القصّ الشعبيّ.

غير أنّ لتأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ لتفصل الهجرة - الانزياح توجّهاتٍ مُخالفة لما سبق. إذ نرى أنّ مسحاَ أولياً عامّاً لفعل الهجرة هنا يُبيّن لنا أنّه يبسط أمامنا ثلاثة أساليب وجود بصريّة مُموّهة، هي:

- 1- التميميه بمطابقة الأنبيّة - معلقة عنتره بن شداد هنا وجود الأنا - الهمّ الزائف؛ أي التميميه بالسقوط والالتحاق بالهمّ من خلال الاهتمام الأدواتيّ.
- 2- التميميه بمطابقة الأنبيّة - معلقة عنتره بن شداد هنا وجود الأنبيّة - الهمّ الأصيل؛ أي التميميه بالمبادرة من خلال تعطيل الاستعمال وكسر الكلمة - الأداة.
- 3- التميميه بمطابقة الأنبيّة - معلقة عنتره بن شداد هنا وجود الفروسيّة بما هو أسلوب آخر مُلتبس بين أساليب الأنا - الهمّ والأنبيّة - الهمّ بوصفه تمويهاً بالإجابة عن سؤال الكينونة القلق؛ أي من خلال حيازة أساليب الزمّن - الفروسيّة - القوّة.

ويُمكن لنا أن نمثّل هذه الأساليب الثلاثة المُموّهة وفق الشكل الآتي:



التَّمويه بِمُطابَقةِ أساليب حيازة
الزَّمَن - الفروسية - القُوَّة
"إِحْضارِ أساليب الزَّمَن - الفروسية - القُوَّة"

الشكل (11)

وانطلاقاً من هذا الشكل، فإننا نستطيع اختبار التجربة المرئية الخارجة في عالم الأنبيّة - مُعلّقة عننرة بن شدّاد هُنا، من حيث إنّ تدوير المُثلث السّابق حول محوره، سيسمَح لنا في كلِّ مرّة بأن نمرّرَ إحدى أضلّاعه على بيت أو مشهد أو كنيّة بصريّة - وجوديّة ما في هذا العالم المُنبسط أمامنا، وهو الأمر الذي يُفضي إلى تفتيت المُطابَقة المُتعيّنة في التوجّهات التفسيرية المُصادرة بفرضيات ميتافيزيقية مُسبّقة، ويفتَحُ في الوقت ذاته تأويلنا نحو مُقارَبة محور هذا المُثلث بوصفه محور السُّؤال الشّاعِل في عالم هذه المُعلّقة، الذي أطلقنا عليه في الشكل السّابق محور المُباعَدة - الغياب كما سنجد في عمَلنا الميدانيّ الآتي.

وبدايةً، يُمكن لنا أن نقولَ إنّ الانكشاف الكائن في ميدان الوقوف على الأطلال يبسط عالم الاهتمام هُنا انطلاقاً من التّركيب البصريّ لموجودات الكشف الظّاهراتي، ذلك بدءاً من دار عبلة في الجواء، مُروراً بالناقّة التي أوقفها على الطّلل بفعل ألمه وقلقه، وانتهاءً بالمسافات الشّاسعة الفاصلة بينه وبين عبلة، إذ لا يغيب عن باله يوم رحيلها في قافلة مُؤلّفة من اثنتين وأربعين ناقّة حلوبة تُشبه بسوادها ريش جناح الغراب الشّديد السّواد.

وهذه الموجودات تفتتحُ حدسياً ذلك الانكشاف الوجودي الذي يُحضرُ بيئة ما قبل الإسلام بما تفرضه على الإنسان من حركة قسرية بفعل عوامل الإفناء والتصحُّر والحاجة إلى الماء والكلاء. من حيث إنَّ البلاغة البصرية لهذا المشهد تتأسس أولياً على تلك العلاقة الكشفية - الحدسية السابقة، إذ يقول (1):

- 1- هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتْرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوْهَمِ؟
- 2- يَا دَارَ عِبْلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي وَعَمِي صَبَاحاً دَارَ عِبْلَةَ وَاسْلَمِي
- 3- دَارَ لَأَنْسَةَ غَضِيضِ طَرْفِهَا طَوَّعَ العِنَاقِ لِذِيذَةِ الْمُتَبَسِّمِ
- 4- فَوَقَفْتُ فِيهَا نَاقَتِي وَكَأَنَّهَا فَدَنْ لَأَقْضِي حَاجَةَ الْمُتَلَوِّمِ
- 5- وَتَحَلُّ عِبْلَةَ بِالْجَوَاءِ وَأَهْلُنَا بِأَلْحَزْنٍ فَالصَّمَّانِ فَالْمُتَلَمِّمِ
- 6- حَيِّيتِ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ أَقْوَى وَأَقْضَرَ بَعْدَ أُمِّ الهَيْئِمِ
- 7- حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ فَاصْبَحَتْ عَسِيراً عَلَيَّ طِلَابُكَ ابْنَةَ مَحْرَمِ
- 8- عَلَّقْتُهَا عَرْضاً وَاقْتُلْ قَوْمَهَا زَعماً لَعَمْرُأَبِيكَ لَيْسَ بِمَزْعَمِ
- 9- وَلَقَدْ نَزَلْتِ فَلَا تَظُنِّي غَيْرَهُ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ الْمُحِبِّ الْمُكْرَمِ
- 10- كَيْفَ المَرَارُ وَقَدْ تَرَبَّعَ أَهْلُهَا بُعْنِي زَيْنِ وَأَهْلُنَا بِالغَيْلِمِ؟
- 11- إِنْ كُنْتِ أَرْمَعْتِ الفِرَاقَ فَإِنَّمَا زُمَّتِ رِكَابَكُمْ بِلَيْلِ مُظْلَمِ
- 12- مَا رَاعَيْتِي إِلَّا حُمُولَةَ أَهْلِهَا وَسَطَ الدِّيَارِ نَسْفُ حَبِّ الخَمْخَمِ
- 13- فِيهَا اثْنَتَانِ وَارْبَعُونَ حَلُوبَةً سُوداً كَخَافِيَةِ الفُرَابِ الأَسْحَمِ

إنَّ تمرير الضلع الأولى من مثلث التَّمويه السابق على هذا المشهد، يعني أن نقف هنا على التَّمويه بِمُطَابَقَةِ أساليب الأنا - الهمُّ الزائفة، حيث تنبسط أمامنا تلك العلاقة التَّوسُّطية مع البيئة المحيطة بوصفها تنطوي على أنماط من القبول والهروب، تُترجم ذلك كِيفِيَّاتٍ بصرية عيانية - يومية تُقَارِبُ الطَّلَّ والحبيبة وعلاقة الحُبِّ من جهة الموجودات تحت اليد التي يتم إخضاعها لشكل من أشكال الريبة والقليل والقال. فالموقف المرئي هنا أقرب إلى اللامُبَادرة التي صادرتها

(1) المصدر نفسه، 324 - 328.

البيئة الطبيعية والاجتماعية المحيطة (حلت بأرض الزائرين فأصبحت عسراً على طلابك ابنة مخرم - كيف المزار وقد تربح أهلها بعنيزتين وأهلنا بالغيلم؟)، إلى جانب الخوف الذي يسيطر على هذا المشهد، مُعيداً تصريفَ فعالياته تبعاً لذلك.

وعلى هذا النحو، تتشكل حركية التّفصل هنا على أساسٍ من التّماهي بين محور التّركيب البصريّ للموجودات بوصفه يبسط عناصر وجودية أميل إلى الوقائعية، ومحور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيّلة، الذي يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى العيانيّ - اليوميّ الزائف، لتغدو العلاقة بينهما شكلاً من التّمويه بتضيق فجوة التّوتر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعدة مُضمرة.

لكنّ تمرير الضّلغ الثانية من مُثلث التّمويه السابق على هذا المشهد، يُعيد تنقيح شرونا في الضّلغ الأولى، ذلك من خلال الوقوف هنا على التّمويه بمطابقة أساليب الأنبة الهوّ الأصيلية، حيثُ تتبسط أمامنا تلك العلاقة مع البيئة المحيطة قائمة على رفض شروطها من خلال كفيّات بصريّة كشيّة - كيانية تُقارب الطّل والحبّية وعلاقة الحبّ من خلال امتلاك الشاعر المُهاجر هنا زمام فرادته وخصوصيته التي تتعيّن وفق ضروب التّقوّم الكيانيّ للهنا (الوجدان والفهم والكلام)، مُعلناً المُواجهة الأصيلية في كفيّة بصريّة تنفخ الحياة في المُندثر الغائب منذ البداية حين يقول: (يَا دَارَ عَبْلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي وَعَمِي صَبَاحاً دَارَ عَبْلَةَ واسلمِي)

وبهذه الصّورة، تتشكل حركية التّفصل بناءً على هذا الشّروع تبعاً لعملية اختراق مُضادّ يقوم بها محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيّلة، الذي يستبطن هنا موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى الكشيّ - الكيانيّ الأصيل، من حيث إنه يهزّ محور التّركيب البصريّ للموجودات بوصفه يبسط هنا عناصر وجودية أميل إلى الوقائعية، فتغدو العلاقة بينهما شكلاً من التّمويه بتوسيع فجوة التّوتر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعدة صريحة.

أمّا تمرير الضّلغ الثالثة من مُثلث التّمويه على هذا المشهد، فهو يعني الوقوف هنا على التّمويه بحيازة أساليب الزّمن - الفروسيّة - القوّة، وهو ما يتجسّد في أكثر من إشارة، ومن ذلك قوله (حلت بأرض الزائرين...)،

والزَّائِرُونَ هُنَا هُمُ الْأَعْدَاءُ الَّذِينَ جَعَلَهُمْ يَزَارُونَ زَيْبِرَ الْأَسَدِ. وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضاً قَوْلُهُ
(عَلَّقْتُهَا عَرَضاً وَأَقْتُلُ قَوْمَهَا...).

ويُشيرُ الشَّاعِرُ الْمُهَاجِرُ هُنَا إِلَى صِرَاعٍ مَا يُحْضِرُ مِنْ خِلَالِهِ الْأَخْرِينَ
(الْأَعْدَاءِ)، لِيَتَعَامَلَ مَعَهُمْ مِنْ جِهَةِ السَّعْيِ إِلَى حِيَازَةِ الزَّمَنِ مِنْ خِلَالِ الْفُرُوسِيَّةِ
بِوَصْفِهَا قُوَّةً تَنْبَسِطُ بَيْنَ أَسَالِيبِ الْأَنَا - هُمُ الزَّائِفَةُ بِمَا هِيَ أَسَالِيبُ هُرُوبٍ
وِخُوفٍ، وَأَسَالِيبِ الْأَنْيَةِ - هُوَ الْأَصِيلَةُ بِمَا هِيَ أَسَالِيبُ مُوَاجَهَةِ وَقَلْقٍ.

وهكذا، تتركبُ علاقةُ المحورين بين التماهي - المباعدة المضمرّة في حالة
تغليب التّأويل الأوّل للضّلع الثّالثة؛ أي بوصف أساليب حيازة الزّمن - الفروسية
- القوّة أساليب زائفة. في حين تتركبُ علاقةُ المحورين بين (الاختراق المضادّ
- المباعدة الصّريحة) في حالة تغليب التّأويل الثّاني للضّلع الثّالثة؛ أي بوصف
أساليب حيازة الزّمن - الفروسية - القوّة أساليب أصيلة.

إنّ التّعائش - التّشظّي السّابق بين أضلاع التّمويه الثّلاثة في تفصلها
الجدليّ المضاعف داخل وحدة الأنية - مُعلّقة عنتره بن شداد هنا، وذلك بما
تبسطه من تأويلاتٍ تفتّح باب الحوار على فهم تعدّديّ (نسبيّ - احتماليّ)، يُفتّت
وحدة المطابقة الميتافيزيقية المتعيّنة في مركزية الذات المُتيقّنة هنا، وهو الأمر
الذي يُحضر، نظرياً وإجرائياً، المباعدة بوصفها محوراً لمُثلث التّمويه، من حيث
إنّ تلك المباعدة ليست سوى السّؤال الشّاغِل بما هو مَوْضِع الالتباس والزّيغان
اللّذين يبسطهما مُثلث التّمويه.

وفي هذا الإطار، نلاحظ أنّ الدّار - الطّل، وإيقاف النّاقة عليها، والفراق
والرحيل والبعد والإقامة بين الأعداء تتعيّن جميعها حول مركز واحد هو الأنثى
- الجسد بوصفها ما يهرب ويتباعد من جهةٍ أولى، وبوصفها ما يسعى الشّاعر
المُهَاجِرُ هُنَا إِلَى حِيَازَتِهِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ؛ أَي بِمَا هُوَ هَذَا الْجَسَدُ - الْهَارِبُ غَيْرَ
قَابِلٍ لِلتَّعْيِينِ إِلَّا وَفْق جُمْلَةٍ مِنْ أَنْمَاطِ الْاسْتِجَابَةِ الْوُجُودِيَّةِ الزَّائِفَةِ وَالْحَقِيقِيَّةِ، الَّتِي
يُمَارِسُنَّ خِلَالَهَا الْمَنْطِقُ الْبَصْرِيَّ الْخَاصَّ بِالْأَنْيَةِ - مُعْلَقَةٌ عَنْتَرَةٌ بِنِ شَدَادٍ هُنَا
فَعَلَ التَّرْدُّدُ بِمَا هُوَ فَعَالِيَّةٌ مُمَوَّهَةٌ وَمُمَوَّهَةٌ فِي أَنْ مَعَاءً، مِنْ حَيْثُ إِنَّ مَحْوَرِ
الْمُبَاعَدَةِ الْقَائِمِ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْفَتِحِ أَمَامَنَا لَيْسَ سِوَى قَلْقِ اللَّاتَمْفَصَّلِ فِي الْجَسَدِ،
مُنْبَسِطاً مِنْ خِلَالِ تَمْوِيهِ التَّمْفَصَّلِ ثَلَاثِيّ الْأَضْلَاعِ.

ولهذه الفجوة - المباعدة هنا بما هي قلق اللاتمفصل في الجسد كقيمتان وجوديتان أساسيتان، هما:

أولاً: الحضور العياني - اليومي الزائف لقلق اللاتمفصل في الجسد:

وهو حضور يقترب من التثرثرة والقليل والقال وحُبّ الاطلاع، حيث تنبسط صيغة أمثلك جسماً وفق تعطيل مُبادرة اللحم بإخضاعها لسياق أداتي ترابطي موجود تحت اليد، ليكون قلق اللاتمفصل هنا خوفاً أكثر منه قلقاً.

ثانياً: الحضور الكشفي - الكياني الأصيل لقلق اللاتمفصل في الجسد:

وهو حضور يقترب من أصالة ضروب التقوم الكياني للهنا (الوجدان - الفهم - الكلام)، حيث تنبسط صيغة أكون جسداً وفق تحرير مُبادرة اللحم من خلال تحرير أسئلة الوجود المتفاعلة مع المُخيّلة في تمفصل الهجرة - الانزياح، وذلك من خلال كسر الكلمة - الأداة باستحضار الأنثى - الجسد تبعاً لكيفية قلقة تمتلك فيه الآنية هنا زمام فرادتها وخصوصيتها.

والكقيمتان السابقتان تتعايشان معاً في البيت الثالث عشر على وجه التمثيل لا الحصر، ففي ميدان الاهتمام المتجسد في هذا البيت، يبدو لنا جلياً صعوبة تقديم شروع على آخر، فاتحاً اللون الأسود للنوق الطوب التي تغادر حامله الأنثى - الجسد نحو البعيد، التأويل على إمكانيات خصبة يُمكن تبويبها تحت العنوانين الأساسيين المذكورين في السطور السابقة.

وبهذه الآلية، يُصبح بمقدورنا أن نعيد تنقيح حركية التمفصل في صيغها السابقة من حيث إن ترجيح المباعدة الزائفة في هذا الموضع، يُؤسس فهمنا لعلاقة المحورين بناءً على التماهي - المباعدة المضمرة، في حين أن ترجيح المباعدة الأصيلية، يُؤسس فهمنا لعلاقة المحورين بناءً على (الاختراق المضاد - المباعدة الصريحة). وهي استراتيجية تُتحي جانباً الحدود الحاسمة النهائية في القراءة، ذلك بفعل شظايا الالتباس والزيغان هنا، التي تترك للتأويل الحريّة الدائمة لتعيين حركية التمفصل وفق نسبية احتمالية تُرجح أحياناً تأويلاً على آخر. ومتابعة لتأسيس مقاربتنا هذه، سنقف على مشهد يُمثل كما نعتقد بؤرة وجودية - جمالية مكثفة في فجوة التباس هذا العالم المُكتشف أمامنا، إذ تتماهى

في هذا المشهد الأنثى بالطبيعة من خلال ميدان الجسد - اللذة - الحب، حيث يقول⁽¹⁾:

- 14- إِذْ تَسْتَبِيكَ بِنِزِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ عَذِيبٌ مُقْبَلُهُ لَنَزِيدُ الْمَطْعَمِ
15- وَكَأَنَّ فَاةَ تَاجِرٍ بِقَسِيمَةٍ سَبَقَتْ عَوَارِضَهَا إِلَيْكَ مِنَ الضَّمِ
16- أَوْ رَوْضَةَ أَنْفَاءٍ تَضَمَّنَ نَبْثُهَا غَيْثٌ قَلِيلُ الدَّمَنِ لَيْسَ بِمَعْلَمِ
17- جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بَكْرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَالدَّرْهِمِ
18- سَحَاءً وَتَسْكَابًا فَكُلُّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي عَلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ
19- وَخَلَا الذُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ غَرِداً كَفَعَلَ الشَّارِبِ الْمُتَرَّمِ
20- هَزِجاً يَحْكُ زِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ قَدَحَ الْمَكْبِ عَلَى الزَّنَادِ الْأَجْدَمِ
21- ثَمَسِي وَثُصْبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ وَابَيْتُ فَوْقَ سَرَاةِ أَذْهِمِ مُلْجَمِ
22- وَحَشِيَّتِي سَرَجٌ عَلَى عَيْلِ الشَّوَى نَهْدٍ مَرَاكِلُهُ نَيْلِ الْمُخْرَمِ

يمتاز الاهتمام في هذا المشهد بكون التركيب البصري لموجودات الكشف الظاهراتي هنا مؤلفاً من مستويين وجوديين جماليين. فالعناصر الوجودية المكوّنة لهذا الميدان هي مفردات وقائعية تماماً. بمعنى أنّ التجربة هنا بما هي ذاتها مشروع وجود الآنية - الشاعر المهاجر هناك، فإنها تجربة عميقة الصلة بالمحيط البيئي في ذلك العصر.

فاغراء فم الحبيبة بقبله عذبة حلوة المذاق، وتشبيه ذلك الفم بعذبة المسك أولاً، ومن ثم تشبيهه بالروضة التي أحيا المطر نباتاتها عندما لم يسقط بغزارة تُفسد تلك النباتات، كذلك امتلاء حفر هذه الروضة بماء المطر الذي يعكس أشعة الشمس، فيُشبه في لمعانه لمعان الدرهم، إلى جانب انتشار الخضرة والخصوبة. بالإضافة إلى تشبيه الذباب المغني بفريق موسيقي يحك أذرعته المقطوعة الأيدي ببعضها كأوتار، والعودة أخيراً لتذكيرنا أنّ كل تلك الأوصاف تخص فم الحبيبة - الروضة، التي تقضي نهارها وليلها فوق فراشٍ وثير، في حين أنّ الشاعر المهاجر هنا يمضي وقته فوق ظهر جواده النبيل. كل ذلك يجعل موجودات

(1) المصدر نفسه، 329-332.

التَّجربة هُنا موجودات وقائعيَّة تفتِّح حدسيًّا ذلكَ العالمَ وتلكَ البيئَةَ، إذ نعلمُ بعُمقٍ ما تعنيه الروضةُ الغنَّاءُ لابن الصَّحراءِ المُقفرة.

وبناءً على هذا، ينبسطُ المُستوى الأعمقُ في ميدانِ الاهتمامِ الخاصِّ بهذا المشهدِ، من حيثِ إنَّ المفرداتِ الجزئيَّة - الوقائعيَّة تتصافَرُ جميعُها في صورةٍ كُليَّة تنقلُ علاقةَ المُشابهة (فمُها كالروضة) من المُستوى الوجوديِّ - المُجازيِّ الانعكاسيِّ (مجاز العالم)، إلى المُستوى الوجوديِّ - المُجازيِّ المُتخيَّل (عالم المُجاز). الأمرُ الذي يُمكننا أنْ نُعيدَ تنقيحَ شُروعنا السَّابقِ، بالقولِ إنَّ محورَ التَّركيبِ البصريِّ لموجوداتِ (الجسد - اللذَّة - الحُب - الطَّبيعة هُنا) أميلُ إلى ماهيَّة كشفِ المدلولِ المُتخيَّلِ الثَّاني بما يبثُّه من شعريَّة بصريَّة عالية.

ولعلَّ هذا الشُّروعُ يُمثِّلُ الرِّكيزةَ الأُوليَّةَ لفهمِ حركيَّة التَّمفصلِ النَّاجمة عن تمريرِ أضلاعٍ مُثلَّثِ التَّمويه على هذا المشهدِ. فالضَّلَعُ الأوَّلُ بما هي ضلعُ التَّمويه بِمُطابَقةِ أساليبِ الأنا - الهُمُ الزَّائفة، تبسطُ الفعاليَّة هُنا بوصفِها لا مُبادَرة اللَّحم، من حيثِ إنَّ الاستبدالَ البصريِّ لأساليبِ الوجودِ المُتفاعِلة مع المُخيِّلة في هذا المَوْضِع، الذي يستبطنُ موقفاً وجوديًّا أقربَ إلى الموقفِ العيانيِّ - اليوميِّ، يُقيمُ علاقةً مع الجسدِ في إطارِ من امتلاكِ الموجودِ تحتِ اليدِ (أمتلكِ جسماً)، ذلكَ وفقَ كِيفيَّاتِ هُروبِ وسطيَّة تستحضرُ الخوفَ القائمِ في صيغِ الوجودِ اليوميِّ المعيشِ للهنا. لتتأسَّسَ العلاقةُ بينَ المُحورينِ بناءً على ذلكَ وفقَ نمطِ من الاختراقِ المُضادِّ الذي يُموِّه بتوسيعِ فجوةِ التَّوتُّرِ بينَ الوجودِ والموجودِ، بما هي فجوةُ اختلافِ ومُباعَدة صريحة.

في حينِ أنَّ تمريرِ الضَّلَعِ الثَّانية بما هي ضلعُ التَّمويه بِمُطابَقةِ أساليبِ الأنية - الهُوَ الأصيلِ في هذا المشهدِ، فإنَّها تبسطُ المُبادَرة هُنا بوصفِها مُبادَرة اللَّحم، التي يحوزُ من خلالها الشَّاعرُ المُهاجرِ زمامَ خُصوصيَّته (أكونُ جسداً)، في إطارِ من المُواجَهة القلقة التي تنزَعُ الألفةَ عن السِّياقِ الأدايِّ التَّرابطيِّ باستحضارِ ضُروبِ التَّقوُّمِ الكيانيِّ للهنا. وهكذا، يستبطنُ الاستبدالَ البصريِّ لأساليبِ الوجودِ المُتفاعِلة مع المُخيِّلة موقفاً وجوديًّا أقربَ إلى الموقفِ الكشفيِّ - الكيانيِّ الأصيلِ. لتتأسَّسَ العلاقةُ بينَ المُحورينِ هُنا على نمطِ من التَّماهي الذي يُموِّه بتضييقِ فجوةِ التَّوتُّرِ بينَ الوجودِ والموجودِ، بما هي فجوةُ اختلافِ ومُباعَدة مُضمرة.

وبالانتقال إلى تمرير الضلع الثالثة بما هي ضلع التّمويه بمطابقة أساليب حيازة الزّمن - الفروسيّة - القوّة، فإنّنا نلاحظ في هذا الموضع التّضادّ البصريّ - الوجوديّ الذي أقامه الموجود البشريّ في مُعلّقة عنتره بن شدّاد هنا بينه وبين المحبوبة (تمسي وتصبح فوق ظهر حسيّة وأبيت فوق سرة أدهم ملجم). ولهذا التّضادّ وظيفة جوهرية في ضوء سعي الأنيّة - الشّاعر المهاجر هنا لحيازة الزّمن هنا من خلال الفروسيّة - القوّة، فهو من جهة أساليب الأنا - الهمّ الزائفة التحاق بالآخرين بإخضاع الجسد - اللذة - الحبّ لسياق الفروسيّة - القوّة الترابطيّ الكلّي (أمتلك جسماً). وهو من جهة أساليب الأنيّة - الهمّ الأصليّة امتلاك لزمام الفرادة والخصوصيّة من خلال تحرير ألفة الجسد - اللذة - الحبّ من سياق الفروسيّة - القوّة الترابطيّ الكلّي (أكون جسداً). وفي الحالتين يقوم الفرس (وحشيتي سرج على عبل الشوى نهد مراكله نبيل المحزم) بوظيفته على أكمل وجه.

وانطلاقاً من مقاربتنا هذه لمثلث التّمويه، نستطيع أن نلمس بدقّة المباعدة الجوهرية (فجوة الالتباس) التي تنطوي عليها حركيّة التّمفصل هنا، بوصفها الحامل الجماليّ لتلك المباعدة التي تبسط جملةً من التّوجّهات التّأويلية والتّقيحات المتعايشة في آن معاً داخل تراكبها الجدليّ المضاعف، من حيث إنّ العلاقة القائمة بين أضلاع مثلث التّمويه تفتت وحدة المطابقة من خلال تجاوز مركزية الذات المتيقنة من القبض على ما تسعى إليه. وهذا التّشظّي بما هو فعالية العلوّ المتسارع في هذا العالم الشعريّ المنفتح هنا، يتحرّك حول محور المباعدة بوصفه يحضّر قلق اللاتّمفصل في الجسد الهارب نحو المجهول. حيث إنّ هذا القلق - اللاتّمفصل يبسط نمطين من أنماط المباعدة هما: الحضور العيانيّ - اليوميّ الزائف، والذي يُعطّل مُبادرة اللحم في زمنيّة خطيّة هاربة من قوى الإفناء، والحضور الكشفيّ - الكيانيّ الأصيل، الذي يُحرر مُبادرة اللحم في زمنيّة حقيقيّة مُواجهة لقوى الإفناء.

وعلى هذا النحو، نُعيد تعيين حركيّة التّمفصل تبعاً للترجيح الذي ننتخبه في هذا السياق؛ أي بين التّماهي - المباعدة المُضمرة، والاختراق المُضادّ - المباعدة الصّريحة، وذلك في مشهد ينطوي تركيبه البصريّ على ميل واضح نحو ماهية

كشف المدلول المتخيّل الثاني بما هو بُؤرة وجوديّة - جماليّة تُفصّلُ عالم الآنيّة -
 - مُعلّقة عنتره بن شدّاد هنا بوصفه عالمين في عالم واحد (مرجعيتين في إحالة
 واحدة) هيّ العالم المُنفّح أمامنا هنا.

وبمُتابعتنا لمُقاربة هذه المُعلّقة نصِلُ إلى ما ندعوه مشهد النّاقة - الجسر
 الذي يقول فيه⁽¹⁾:

- | | |
|--|---|
| 23- هَلْ تُبْلِغُنِي دَارَهَا شَدِيئَةً | لُعِنْتَ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصَرِّمٍ |
| 24- حَطَّارَةٌ غِيبُ السُّرَى زِيَاْفَةٌ | تَطْسُ الْإِكَامَ بَوَخْدٍ خُفٍّ مِيئَمٍ |
| 25- وَكَأَنَّمَا تَطْسُ الْإِكَامَ عَشِيَّةً | بِقَرِيْبٍ بَيْنَ الْمُنْسَمِينَ مُصَلِّمٍ |
| 26- ثَاوِي لَهُ لَهُ قُلُوصُ النَّعَامِ كَمَا أَوْتِ | حَرَقُ يَمَانِيَّةٍ لِأَعْجَمِ طَمَطِمٍ |
| 27- يَثْبَعْنَ قُلَّةَ رَأْسِهِ وَكَأَنَّهُ | حَرَجٌ عَلَى نَعَشٍ لَهْنٍ مُخَيِّمٍ |
| 28- صَعَلٍ يَعُودُ بِنَدِي الْعَشِيرَةِ بِيضُهُ | كَالْعَبْدِ ذِي الْفُرُو الطَّوِيلِ الْأَصْلَمِ |
| 29- شَرِبْتَ بِمَاءِ الدُّحْرُضَيْنِ فَاصْبَحْتَ | زُورَاءَ تَنْفَرِ عَنِ حِيَاضِ الدِّيَلِمِ |
| 30- وَكَأَنَّمَا تَنَأَى بِجَانِبِ دَفِّهَا الْ | وَحْشِيٌّ مِنْ هَزَجِ الْعَشِيِّ مُؤَوِّمٍ |
| 31- هَرَجٌ جَنِيْبٍ كُلَّمَا عَطَفَتْ لَهُ | غَضْبَى اتَّقَاهَا بِالْيَدَيْنِ وَبِالْفَمِ |
| 32- أَبْقَى لَهَا طُوْلَ السَّفَارِ مُقَرَّمَدًا | سَنَدًا وَمِثْلَ دَعَائِمِ الْمَتْخِيْمِ |
| 33- بَرَكَتٌ عَلَى جَنْبِ الرِّدَاعِ كَأَنَّمَا | بَرَكَتٌ عَلَى قَصَبِ أَجَشِّ مُهْضَمِ |
| 34- وَكَانَ رِيًّا أَوْ كُحْيَالًا مُعْقَدًا | حَشَّ الْوَقُودُ بِهِ جَوَانِبَ قَمَقَمِ |
| 35- يَنْبَاعُ مِنْ ذِفْرَى غَضُوبٍ جَسْرَةٌ | زِيَانَةٌ مِثْلَ الْفَيْيَقِ الْمُكْدَمِ |

يفتتحُ الشّاعر المُهاجرُ هنا ميدانَ اهتمامه في هذا المشهد من خلال بلاغة
 بصريّة تتكئُ التّجربةُ فيها على الاستعانة بالنّاقة بغية الوصول إلى دار المحبوبة.
 إذ إنّ تلك النّاقة قادرة لشدّة بأسها على السّير ليلاً، واجتياز المسافات البعيدة.
 وهي تُشبه بسرعتها ظليماً تتهافتُ عليه النّعامات، وأعلى رأسه كالخيمة التي
 تُظللُ تلك النّعامات. وهذا الظّليم يطمئنُّ على بيض أنثاه، ويُشبهه في ريش جناحيه
 الأسود عبداً ارتدى ثوباً طويلاً من الفرو. أمّا النّاقة التي يعود الشّاعر لوصف
 فعاليّتها من جديد فإنّها قد شربتُ وارتوتُ من ماء قومه، من حيث إنّها أصبحتُ
 تنفر من ماء الأعداء، كالذي يتقي بجانبه الأيمن أصوات اللّيل التي تُصدرها

(1) المصدر نفسه، 333-339.

كائنات مُخيفة ومُبهِمة، وهو الأمر الذي يحدث لهرّ يتحاشى هجوماً مُعادياً بالتهديد بمخالبه وفمه. لكنّ على الرّغم من مُعاناة هذه النّاقة، فإنّها تصلُ موضِعَ (الرّداع)، حيث يسيل عرقها الأسود من خلف أذُنّها كالقطران المُشتعل، في صورة تُتوّجُ بناقةٍ جسورٍ سريعةٍ مثل فحلٍ كثير الإصابات لِقوّته البالغة.

إنّ التّركيب البصريّ لموجودات هذا المشهد، ومحورها النّاقة - الجسر، يُغري تماماً، أو بمعنى أدقّ يخدع تماماً فيسقطنا في قراءة تُرجّح المرجعيّة الوقائيّة لعناصر الاهتمام - هنا. لكنّ حواراً مُعمّفاً مع التجربة المُنبسطة أمامنا يقودنا إلى الاعتقاد أنّ فعاليّة هذه النّاقة هي فعاليّة تحقّق للاستعارة كينونتها بنزع الألفة عن تلك النّاقة، من حيث إنّها تغدو جسراً مجازياً يعبرُ بالآنيّة - الشّاعر المُهاجر هنا، ومن خلال كميّات وجود بصريّة إلى المُتخيّل (عالم المّجاز).

وبناءً على ذلك، نستطيع تعيين حركيّة التّمفصل النّاجمة عن تمرير أضلاع مُثلث التّمويه على هذا المشهد (النّاقة - الجسر)، الذي تتوضّع فيه تلك الحركيّة بوصفها مُباعدة صريحة من خلال تمويه الضّلّع الأولى الأنا - الهم، وتتوضّع بوصفها مُباعدة مُضمرّة من خلال تمويه الضّلّع الثّانية الآنيّة - الهم، في حين أنّ تمويه حيازة الزّمن - الفروسيّة - القوّة يتجسّد بوصفه الضّلّع الثّالثة لمثلث التّمويه في تسارع النّاقة من جهةٍ أولى، وفي استحضار الأعداء من جهةٍ ثانية. وبذلك تتعيّن حركيّة التّمفصل بناءً على هذا الفهم بين الوجود العيانيّ - اليوميّ الزّائف، والوجود الكشفيّ - الكيانيّ الحقيقيّ؛ أي إنّها تنبسط بين المُباعدة المُضمرّة والمُباعدة الصّريحة.

لكنّ مُقاربة مشهد النّاقة - الجسر لا ينتهي عند الحدود السّابقة، بل إنّ هذه التّسمية التي استخدمناها في هذا السّياق تدلّ جوهرياً على المُباعدة الأساسيّة (فجوة الالتباس) القائمة في هذا العالم المُنفّث أماناً. فحركة النّاقة بما هي فعلٌ تسعى من خلاله الآنيّة - مُعلّقة عنترّة بن شدّاد هنا لمُطابقة أضلاع المُثلث بوصفها تُمثلُ تمفصلاً ما، فإنّ هذا الفعل - الحركة ليس سوى قلق اللاتّمفصل في الجسد بما هو هاربٌ ومُتباعِدٌ نحو المجهول. لذلك كانت النّاقة جسراً، وكانت كالظّليم الذي تحيط به النّعامات مُطمئنّة إلى رأسٍ يُظللها كالخيمة. ولهذا أيضاً كانت جسوراً كالفحل، إذ بلغت (الرّداع) على الرّغم من كلّ المُمانعات التي

واجتهتها، من حيث إنَّ وصولها لم يكن مأموناً بصورة كافية، وإن كانت تمتلك القوة والسُرعة اللازمة لذلك، غير أنَّ حضور الليل، والأعداء، وأصوات الكائنات المخيفة المبهمة، والهَرَّ المُقَاتِل - المُدَافِع، وعرقها، وتعبها، كلُّ هذا أكَّدَ قضية تَقَلُّب هذه الناقَة - الجِسْر بما هي الفجوة - المُباعِدة هنا بينَ الخوف الخاضِع الزائف، والقلق المُواجه الأصيل، المسألة التي تُعيد تركيب حركية التَّمفِصَل بالشكل الذي تلتبس فيه تلك الحركية بين المُباعِدة المُضمرَة، والمُباعِدة الصَّريحة، وبما يفتح بابَ القراءة والفهم والتَّأويل على نسبية - احتمالية غير قابلة للحسم النهائي.

ولنقف الآن على الكيفيات البصريَّة - الوجدانية للمشهد الآتي⁽¹⁾:

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 36- إن تُعديني دوني القنَاع فإئني | طَبُّ بِأَخْذِ الْفَارِسِ الْمُسْتَلْتِمِ |
| 37- أثني عليَّ بما علمت فإئني | سَمَحَ مُخَالَقَتِي إِذَا لَمْ أُظْلَمِ |
| 38- وإذا ظلمت فإني ظلمي بأسيل | مَرُّ مَذَاقَتِهِ كَطَعَمِ الْعَلَمِ |
| 39- ولقد شربت من المدامة بعد ما | رَكَدَ الْهَوَاجِرُ بِالْمَشُوفِ الْعَلَمِ |
| 40- بزجاجة صفراء ذات أسيرة | قُرِنْتُ بِأَزْهَرِي فِي الشَّمَالِ مُقَدِّمِ |
| 41- فإذا شربت فإئني مستهلك | مَالِي وَعِرْضِي وَفَرِّ لَمْ يُكَلِّمِ |
| 42- وإذا صحوت فما أقصر عن ندي | وَكَمَا عَلِمْتَ شَمَائِلِي وَتَكْرَمِي |
| 43- وحليل غانية تركت مجدلاً | تَمَكُّو فَرَائِصَهُ كَشِدْقِ الْأَعْلَمِ |
| 44- سبقت يداي له بعاجل طعنة | وَرَشَاشِ نَافِذَةٍ كَلَوْنِ الْعَنْدَمِ |
| 45- هلا سألت الخيل يا ابنة مالك | إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تُعْلَمِي |
| 46- إذ لا أزال على رحالة سابع | نَهْدِي تَعَاوُزَهُ الْكُمَاةَ مُكَلِّمِ |
| 47- طوراً يجرد للطعان وتارة | يَأْوِي إِلَيَّ حَصْدِ الْقَسِيِّ عَرْمَرِمِ |
| 48- يخبرك من شهد الوقائع أنني | أَغْشَى الْوَعْيَ وَأَعْفُ عِنْدَ الْمَغْنَمِ |
| 49- ومدجج كره الكمأة نزاله | لَا مُمَعِنٍ هَرَباً وَلَا مُسْتَسْلِمِ |
| 50- جادت له كفي بعاجل طعنة | بِمُتَّقِضِ صَدَقِ الْكُؤُوبِ مُقَوِّمِ |
| 51- برحبيبة الفرغين يهدي جرسها | بِالْئِيلِ مَعْتَسِ الذَّنَابِ الضَّرْمِ |
| 52- فشككت بالرمح الأصم ثيابه | لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَيَّ الْقَنَا بِمُحَرِّمِ |
| 53- فتركته جزر السباع ينشئه | يَقْضَمُنْ حُسْنَ بَنَانِهِ وَالْمَعْصَمِ |

(1) المصدر نفسه، 339-350.

- 54- وَمَشَكَّ سَابِغَةً هَتَكْتُ فُرُوجَهَا
 55- رِيذِنِي دَاهُ بِالْقَدَاحِ إِذَا شَتَا
 56- لَمَّا رَأَيْتِي قَدْ نَزَلْتُ أُرِيدَهُ
 57- عَهْدِي بِهِ مَدَّ النَّهَارَ كَأَنَّمَا
 58- فَطَعْنَتْهُ بِالرُّمْحِ ثُمَّ عَلَوْتُهُ
 59- بَطَلٍ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ
 60- يَا شَاةَ مَا قَنْصُ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ
 61- فَبَعَثْتُ جَارِيَتِي فَقَلَّتْ لَهَا أَذْهَبِي
 62- قَالَتْ رَأَيْتُ مِنَ الْأَعَاوِي غِرَّةً
 63- وَكَأَنَّمَا التَّفَتَّتْ بِجِيدٍ جَدَايَةٍ
 بِالسَّيْفِ عَنِ حَامِي الْحَقِيقَةِ مُعْلِمٍ
 هَهُنَاكَ غَايَاتِ التُّجَارِ مُلُومٍ
 أُبْدَى نَوَاجِدَهُ لِفَيْرِ تَبَسُّمٍ
 خُضِبَ الْبِنَانُ وَرَأْسُهُ بِالْعَظِيمِ
 بِمُهْتَدٍ صَايَ الْحَدِيدَةِ مِخْذَمِ
 يُحْدَى نِعَالِ السُّبَّتِ لَيْسَ بَتَوَامِ
 حَرَمْتُ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تَحْرَمِ
 فَتَحَسَّسِي أَخْبَارَهَا لِي وَعَلَمِي
 وَالشَّاةُ مُمَكِّنَةٌ لِمَنْ هُوَ مُرْتَمِ
 رَشَا مِنْ الْغَزْلَانِ حُرَّارَتِمِ

في هذا المشهد تتوضع أضلاع المثلث بكيفية مموهة تبسط للوهلة الأولى البلاغة البصريّة للتجربة هنا عن طريق بثّ فعالية حيازة الزّمن - الفروسيّة - القوّة بين أساليب وجود الأنا - الهمّ الزائفة، وأساليب وجود الأنيسة - الهو الأصيلة. فالشاعر المهاجر هنا فارس لا يشقّ له غبار، يطعن ويرمي بالسهم، ولا يتوقف عن القتال، متصدّاً للأبطال الكبار الذين يتحاشاهم الفرسان في المعارك، ومُنْتَصِرٌ عليهم، من حيث إنّ ما يبقى في ذاكرته من صورهم بعد ذلك هو الدّم وحده.

ليس هذا فحسب، بل إنّ هذا الشاعر يتمتّع بمنظومة أخلاقيّة ملتبسة بين الالتحاق بكيفيات وجود الأنا - الهمّ، وامتلاك زمام خصوصيته. فهو في السلم كريمٌ معطاءً يشربُ الخمر المُعتقة. وهو في الحرب يعفُ عند جمع الغنائم.

وهكذا، تتوضع أضلاع مثلث التّمويه في حركةٍ متشابكةٍ مُنشِطيةٍ تفتتُ التّمركز في الوقت الذي تموّه فيه التّمفصلُ مُستحضرةً محور الفجوة - المُباعدة هنا، الذي هو كما رأينا في المشاهد السابقة محور قلق اللاتّمفصل في الجسد. فالمحبوبة حاضرة في ميدان الاهتمام الكائن في هذا المشهد بصورة تلتبس فيها أساليب حيازة الزّمن - الفروسيّة - القوّة مع فعالية الجسد - اللذّة - الحب؛ فإذا وضعت الأفتحة بيننا أيتها الحبيبة، فأنا الخبيرُ بنزع دروع الفرسان لن أعدم طريقةً للوصول إليك (أي إنّ فروسيّتي العظيمة هي التي ستُحضرُ الحبّ

وستخضعه لي). وإذا كنت جاهلةً ببطولاتي، فاسألي الخيل عن ذلك (أي استحضري مَشاهدَ الفروسية كي يُحضرَ الخيلُ ذلكَ الحُبِّ إليّ). أنتِ أيتها الشبيهةُ بالشاة التي اقتنصتها في غفلةٍ من أهلها، بعد أن أرسلتُ جاريتي لتتجسسَ عليها (أي إنَّ فروسيتي أيضاً هي التي ستُحضرُ الحُبَّ وستخضعه لي).

والواضح في هذا الإطار أنَّ محورَ المُباعدة بما هو قلقُ اللاتمفصل في الجسد، يمزقُ أوصالَ المشهدِ المموه بالفروسية على أكثر من مستوى، ملحقاً الفعاليةَ البصرية لمبادرة الجسد - الحُب - اللذة بفعالية البطولة والفروسية. أو بالأحرى موظفاً الكيفيات البصرية بما هي أحداثُ تموهٍ من خلال تمفصل حيازة الزمن - الفروسية - القوة، لمصلحة قلق اللاتمفصل في الجسد. وهو الأمر الذي يصوغ الحركية التي تحكمُ العلاقة بين محوري التركيب والاستبدال.

وعلى هذا النحو، ينبسط المشهد الأخير في عالم الآنية - مُعلقة عنتره بن شداد هنا، الذي تلتبس فيه أيضاً علاقة فعالية التمويه بمحور المُباعدة ، إذ يقول⁽¹⁾:

- 64- بُنِيتَ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَخْبِئَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ
65- وَلَقَدْ حَفِظْتُ وَصَاةَ عَمِّي بِالضُّحَى إِذْ تَقْلِصُ الشَّفَتَانِ عَن وَضْحِ الضَّمِ
66- فِي حَوْمَةِ الْحَرْبِ الَّتِي لَا تَشْتَكِي عَمْرَاتِهَا الْأَبْطَالُ غَيْرَ تَعْمُغُمِ
67- إِذْ يَتَّقُونَ بِي الْأَسِنَّةَ لَمْ أَخِمِ عَنْهَا وَلَكِنِّي تَضَاقِقُ مُقَدِّمِ
68- لَمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ أَقْبَلَ جَمْعُهُمْ يَتَذَامِرُونَ كَرَّرْتُ غَيْرَ مُذَمِّمِ
69- يَدْعُونَ عَنْتَرًا وَالرِّمَاحَ كَأَنَّهَا أَشْطَانُ بَنِي لَبَانَ الْأَدْهَمِ
70- مَا زِلْتُ أَرْمِيهِمْ بِثُغْرَةٍ نَحْرِهِ وَلَبَانِهِ حَتَّى تَسْرِبَ بِالدَّمِ
71- فَازُورُ مِنْ وَقْعِ الْقَنَا بَلْبَانَهُ وَشَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحْمُحِمِ
72- لَوْ كَانَ يَدْرِي مَا الْمُحَاوِرَةُ اشْتَكَى وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مَكْلَمِي
73- وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَبْرَأَ سُقْمَهَا قِيلُ الْفَوَارِسِ وَيَكُ عَنْتَرًا قَدِيمِ
74- وَالْخَيْلُ تَقْتَحِمُ الْخَبَارَ عَوَابِسًا مِنْ بَيْنِ شَيْظَمَةٍ وَاجْرَدَ شَيْظَمِ
75- ذُلُّ رِكَابِي حَيْثُ شِئْتُ مُشَابِعِي لُبِّي وَأَحْفَزُهُ بِأَمْرِ مُبْرَمِ
76- إِنِّي عَدَانِي أَنْ أَزُورَكَ فَاعْلَمِي مَا قَدْ عَلِمْتَ وَيَعْضُ مَا لَمْ تَعْلَمِي
77- حَالَتْ رِمَاحُ ابْنِي بَغِيضٍ دُونَكُمْ وَزَوْتُ جَوَانِي الْحَرْبِ مِنْ لَمْ يَجْرِمِ

(1) المصدر نفسه، 350-355.

- 78- وَلَقَدْ كَرَّرْتُ الْمُهْرَيْدَمَى نَحْرَهُ حَتَّى اتَّقْتَنِي الْخَيْلُ يَا بَنِي حَذِيمِ
79- وَلَقَدْ خَشِيتُ بِأَنْ أَمُوتَ وَلَمْ تَكُنْ لِحَرْبِ دَائِرَةٍ عَلَى ابْنِي ضَمْنَمِ
80- الشَّاتِمِي عَرْضِي وَلَمْ أَشْتَمَهُمَا وَالنَّاذِرِينَ إِذَا لَمْ أَلْقَهُمَا دَمِي
81- إِنْ يَفْعَلَا فَلَقَدْ تَرَكْتُ أَبَاهُمَا جَزَرَ السَّبَاعِ وَكُلُّ نَسْرِ قَشَعَمِ

في هذا المشهد يبلغ التّمويه ذرّوته من خلال ميل التجربة هنا إلى نمطٍ من الوقائعيّة التي أشارت في البداية إلى بعض التفاصيل الذاتيّة (نُبِّتَ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي...) (وَلَقَدْ حَفِظْتُ وَصَاةَ عَمِّي...)، لتتنظّم هذه التجربة بعد ذلك في ضلع التّمويه الأساسي؛ أي في أساليب حيازة الزّمن - الفروسيّة - القوّة بين الالتحاق بالكيفيات الزّائفة الأنا - الهم، وامتلاك زمام المبادرة الأصليّة الأنيّة - الهمّ.

إنّ ما دعوانه ذرّوة التّمويه يتجسّد هنا من خلال حجب حضور الجسد - اللّذة - الحبّ من خلال حضور الفروسيّة، لكنّ هذا التّحجّب وفّق السيّاق البصريّ في هذا العالم المنفتح أمامنا من جهة، وفي هذا المشهد تحديداً، يتركّ كويّ عديدة يتسلّل منها الضوؤ الكاشف لقلق اللاتمفصل في الجسد. فالتمفصل المُركّز حول النداء الذي يدعو عنتره إلى ميادين الفروسيّة والبطولة والانتصار من ناحية، والرّغبة بأنسنة الفرس المُشْتَكِي (لَوْ كَانَ يَدْرِي مَا الْمُحَاوَرَةُ اشْتَكِي) التي تُذكّرنا بطلبه (هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكِ)، والتّمسك بالحياة بدعوى واجب الانتصار، ومعاونة قلبه له في هذه المواجهة العظيمة، كل ذلك ينقل التّمفصل الواثق حول ضلع الفروسيّة بما هو تمويه، إلى اللاتمفصل القلق في الجسد الهارب المُتباعِد بما هو فجوة التّباس؛ ذلك في توضعٍ مُلتبس بين الخوف الزائف الذي يبسطه السيّاق الترابطيّ الأداتيّ القائم على الرّيبة والنثرثرة وحُبّ الاطلاّع، والقلق الأصليّ الذي يبسطه كسر الكلمة - الأداة من خلال الفعاليّات البصريّة للوجدان والفهم والكلام. وهي المسألة التي تُعيّن فعل الهجرة - الانزياح بما هو فعلٌ تمفصلٌ جدليّ بين الوقائعيّة والمُتخيل، وذلك بفعل العلاقة النّاطمة لمحوريّ التّركيب والاستبدال؛ أي بين التّماهي - المُباعِدة المُضمرّة، و الاختراق المُضادّ - المُباعِدة الصّريحة.

ولعلَّ ما سبق يقودنا مباشرةً إلى التساؤلِ عن مُحصِّلةِ الهجرة - الانزياح بوصفها تتمفصلُ بطبيعة الحال بين دور الوساطة ودور الخلق، من حيث إننا نستطيع أن نتحدَّث بناءً على مقاربتنا السابقة لعالم الآنيَّة - مُعلِّقة عنتره بن شداد هُنا، عن تحقُّق قاعدة التناسُب الطَّردي التي ترى أنه كلما كان التفاعل المتبادل التأثير بين أساليب الوجود (التوتر الوجودي) والمُخيِّلة أكثر أصالة، كان انفتاح مقام القصيدة الماهويِّ - المُتخيَّل نحو المجهول أكثر توترًا والتباسًا وجمالًا. غير أنَّ الجوهرِيَّ في هذا السِّياق يكمنُ في أنَّ هذه الهجرة الجدليَّة المضاعفة بما هي فجوة التباس بين الوجود الزائف والوجود الحقيقي، قد زاعَ تمفصلُها بفعلٍ مُثلث التَّمويه الذي تشابكت أضلاعه بين كشف المدلول الوقائيِّ الأوَّل، وماهيَّة كشف المدلول المُتخيَّل الثاني، مُستحضرة قلق اللاتمفصل في الجسد نحو المجهول، من حيث إنَّ إمكانيَّة تعيين مُستويي الهجرة الأفقيَّة - العموديَّة تغدو صعبة في ضوء شبكة من الشظايا الأسلوبية المتفاعلة مع المُخيِّلة، والتي يُكتنفُ من خلالها العالم الوقائيِّ السابق في العالم المُتخيَّل الجديد.

وانطلاقًا من هُنا، فإن تشظيَّ الجمال في هذا العالم المُنفتح أمامنا بما هو تمفصلُ المُباعدة - الفجوة في الالتباس، يتحقَّق تبعاً للحركية غير المُتمركزة للعلاقة المُعدَّدة الناظمة لمحوري التَّركيب والاستبدال؛ أي بما هي حركية تنتقل من خلالها الأحداث البصريَّة التي تُعيِّن هويَّة المُحايتة الجماليَّة - الأنطولوجية من خلال الشبكات - الشظايا التي يبسطها مُثلث التَّمويه. من حيث إنَّ هذه الحركية تُفتت ذاتها بذاتها؛ أي إنها تُفتت وحدة المُطابقة المموَّهة، ومن ثمَّ فإنَّها تتجاوز وحدة الذات المُتيقَّنة من تمفصلها، الأمر الذي يستحضر محور المُباعدة الجوهرية بما هي هُنا قلق اللاتمفصل في الجسد الهارب المُتباعِد نحو المجهول.

وبهذه الصَّورة، تتشكَّل حركية التَّمفصل بين التماهي - المُباعدة المُضمرة والاختراق المُضاد - المُباعدة الصَّريحة، مُعيِّنة السُّؤال الشاغل (المُهمين) في هذا العالم المُنفتح أمامنا بوصفه ماهية غير مُكتملة من خلال زمنيَّة العلوِّ الثنائيِّ (المُزدوج)، بما هي مُستوى وجوديِّ - جماليِّ أعلى زيغاناً وتمويهاً يبحثُ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول الذي هو علوُّ خاصِّ بقلق اللاتمفصل في الجسد هُنا. إذ نجد أنَّ هذا (اللاتمفصل) ينهضُ على علاقة مُلتبسة بين أساليب التَّمويه بحيازة الزَّمن - الفروسيَّة - القوَّة، ومحور قلق اللاتمفصل في الجسد كما ذكرنا

من قبل، من حيث إنَّ ذلك ينطوي على نمطين وجوديين رئيسين لمبادرة - لا مبادرة اللحم هنا هما: الحضور العياني - اليومي الزائف الذي تتعین فيه الكيفيات البصريّة في سياق كسر الكلمة - الأداة من خلال القلق وامتلاك المبادرة الحقيقيّة الخاصّة بالأنية - الهُوَ (أكون جسداً).

وبناءً على ذلك، تنبسط زمنيّة العُلُوّ الثنائيّ في كفيّات انفعاليّة - وجدانيّة تُحررُ شحنات التّشطيّ الجماليّ الخلاق في فضاء التّمفصل الافتراضيّ للجدل التّركيبيّ المضاعف بين حسّ الافتراس للجسد - اللذّة - الحُبّ، بوصفه حسّ الخوف من مواجهة حيثيات الوجود في العالم بتثبيت كفيّات وجود بصريّة تموّه الاستقرار من جهة أولى، وتتسارح من جهة ثانية نحو المجهول في زمنيّة خطيّة هاربة، وحسّ الفروسيّة للجسد - اللذّة - الحُبّ بوصفه هنا حسّ المباعدة الأصليّة بما هي حسّ القلق المواجه لقوى الإفناء الماثلة في العالم من خلال مبادرة تسريع التّباعد نحو المجهول بملاقاته أسلوبياً آتياً من الأمام في زمنيّة استباقيّة أصيلة. ولعلنا قد لاحظنا تماماً هذا التّوضع القائم بين حسّي الافتراس والفروسيّة في أكثر من مشهد، ومن ذلك على سبيل المثال مشهد صيد (الأنثى - الشاة - الغزالة) (من البيت السّتين إلى البيت الثالث والسّتين).

إنّ زمنيّة العُلُوّ الثنائيّ بما هي زمنيّة السّؤال الشاغل (المُهيمن) الموسوم هنا بأنّه قلق اللاتّمفصل في الجسد، تستدرج البحث في التباس المتخيّل نحو المجهول، موسّعة بذلك فضاء السّؤال الشاغل في إطار مجاوزة ثنائيّة الحضور - الغياب المتفصلة بين التّركيب البصريّ للموجودات (البنية التّحتيّة - الأرض)، والاستبدال البصريّ لأساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة (البنية الفوقيّة - العالم)، من حيث إنّ ما ينكشف بوصفه قريباً - لا تحجباً يحضر معه غائباً بعيداً - متحجباً بإبقائه على بُعدهِ وغيابه. ونزعم في هذا الشروع أنّ ذلك الغائب - الحاضر هنا ليس سوى سؤال الحرّيّة الجنسيّة بوصفه سؤالاً مسكوتاً عنه في ذلك العالم المنفتح أمامنا بما هو مرجعتان في إحالة واحدة. يُؤكّد هذا التّوجّه أنّ المسكوت عنه المنبسط هنا يُحررّ معه كفيّات وجود كليّة تطوي في وحدتها الأساليب المعيشة لشعب تاريخيّ كان يُقلقه اللاتّمفصل في الجسد بين الفناء والخلود في بيئة الجزيرة العربيّة غير المُستقرّة في ذلك العصر.

لكنَّ هذا الشُّروع بما ينطوي عليه من استتطاقٍ للغائب - الحاضر هُنا،
يدفعنا نحو جُملة من التساؤلات المُلحَّة، التي قد تنبسط في إطار تنقيحيٍّ، ومنها:
هل نُحمَلُ عالمَ الآنيَّة - مُعلَّقة عنتره بن شداد هُنا أكثرَ ممَّا يحتملُ؟ أو بالأحرى
هل نُحمَلُ التَّمفصُلُ الجدليُّ بينَ عالمين في عالمٍ واحدٍ دلالاتٍ أعمقَ من طاقته؟
ربَّما كانَ ذلكَ صحيحاً إلى حدِّ ما ! لكننا على كُلِّ حالٍ نميلُ إلى الاعتقادِ أنَّه لما
كانَ سؤالُ الجسدِ (مُبادرة اللحم) سؤالاً وجودياً - جمالياً قديماً قَدَمَ الإنسانِ في
(الحياة - الفن)، فإنَّه طالما وردَ في كِيفِيَّاتِ وجوديةٍ مسكوتٍ عنها، من حيثِ إنَّ
ذلكَ يقودنا إلى التمسُّكِ بشروعنا القائلِ هُنا: إنَّ قلقَ اللاَّتَمفصُلِ في الجسدِ بما هو
حُضور، فهو يُحضرُ سؤالَ الحرِّيَّةِ الجنسيَّةِ من غيابه بإبقائه على غيابه، ومن
ثمَّ، بإبقاءِ تأويلِ كهذا مُرجحاً في هذه المُقارَبة، بانتظارِ أنْ يُعلِّقَهُ تنقيحُ آخرٍ قد
يكونُ مؤسساً على شُروعِ مُغايرٍ!؟

مُعلِّقة زهير بن أبي سلمى

التباس الهوية والهجرة المقلوبة

تُعلن الآنيّة - مُعلِّقة زهير بن أبي سلمى هنا⁽¹⁾:

47 - سَمِمتُ تكاليفَ الحياةِ وَمَنْ يَعِشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لا أبا لَكَ يَسَامُ

ففي هذه البُورة الجماليّة المتوتّرة يبسط الشّاعر المُهاجر موقفاً حاسماً وشبه نهائيّ، مُكتفياً في ثناياه فعاليّته الوجوديّة التي تنطوي عليها الجُملة المفيدة (سَمِمتُ تكاليفَ الحياة: فعلٌ وفاعلٌ ومفعولٌ به ومُضافٌ إليه). وعلينا نحنُ الآن، كما كان على من سبقنا، وكما سيكون على من يلينا، أنْ نقتَرِحَ فهماً يتواشج مع هذا الوجود المُنفَتِح بما هو ذاته مشروع مُلاقاة الآنيّة للعالم، وكيفيّة إبصارها لنمط وجودها، ذلك من خلال مُحاورَة هذا الوجود بخوض تجربة مع اللُّغة بوصفها هي ذاتها تلك الآنيّة (الموجود البشريّ في عالم المُعلِّقة هنا) الذي يُموِّههُ المنطق البصريّ الخاصّ بها في هذه الحياة المعيشة. وبهذا المعنى يُفترضُ أيضاً أنْ نقبض على الدّلالة الحدسيّة - الانفعاليّة التي تبثُّها البلاغة البصريّة في المشهد هنا.

غيرَ أنْ البديهيّ في هذا الموضع، يرتبط بكون المُتلقيّ لن يكتفي في بناء شُروعه التّأويليّ بِالعبارة الأولى (سَمِمتُ تكاليفَ الحياة)، خاصّةً إذا كانت الأساليب البصريّة المُنبسطة بعدها تُبقي المُتحدِّب على تحجُّبه، وإن في رداء الانكشاف السّطحيّ (وَمَنْ يَعِشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لا أبا لَكَ يَسَامُ): فالاهتمام القائمُ هنا يسجنُ الشُّروعَ في ميدان مُحدّد يتّصلُ بفعل الزّمن والشّيوخوخة والتّقدُّم في العُمُر والعجز. إذ إنّ هذه العوامِل تُؤكِّدُ أنّ الشّاعر قد سَمِ تكاليفَ الحياة نتيجة أثرها عليه؛ أي إنّ ذلكَ يتعلّقُ حكماً بالتّجربة الفرديّة بما تحمله من ذاكرةٍ مُثقلَة بالمُواجهات والصُّعوبات، وما انتهت إليه تلكَ التّجربة من جسدٍ مُضنيّ بالآلام.

لكن: هل يكفي هذا الشُّروع لِيحيطَ بأغلب ملامح الانكشاف؟ وهل يُمكننا أنْ نمضي على هذا النحو من حيث إنّنا نستبعدُ إثرَ ذلكَ أيّ تنقيحٍ يتفحصُ أكثر من

(1) المصدر نفسه، 240.

جانِبِ جَوْهَرِيٍّ هُنَا، كَصِلَةِ هَذَا الْمَوْقِفِ الْوَجُودِيِّ مَعَ كُلِّ مَنْ الْفَرْدِيِّ وَالْجَمَاعِيِّ (الْخَاصِّ وَالْعَامِّ) فِي ضَوْءِ مُقَارَبَةِ الْمَشْكَلَةِ النَّفْذِيَّةِ. بِالْإِضَافَةِ إِلَى قَضِيَّةِ مُعَالَجَةِ الْمَلَامِحِ الْمُرْتَبِطَةِ بِتَمْفِصُلِ فِعْلِ الْهَجْرَةِ - الْإِنْزِيَا ح هُنَا بَيْنَ الْوَقَائِعِيِّ وَالْمُتَخَيَّلِ مِنْ نَاحِيَةِ أُولَى، وَبَيْنَ الْوَجُودِ الزَّائِفِ وَالْوَجُودِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ نَاحِيَةِ ثَانِيَّةِ.

وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا بَدَّ لَنَا فِي إِطَارِ تَلْمُسِنَا لِلسُّؤَالِ الشَّاعِلِ (المُهَيِّمِ) فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ اخْتِبَارِ التَّجْرِبَةِ الْبَصْرِيَّةِ فِي سِيَاقِ حَسِّيِّ ظَاهِرِيٍّ يَسْعَى إِمَّا لِلتَّحَقُّقِ مِنْ مَدَى مُطَابَقَةِ (سَمِّتْ تَكَالَيْفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ) مَعَ دَلَالَتِهَا الْمُبَاشِرَةِ، أَوْ لِلتَّحَقُّقِ مِنْ اِحْتِمَالِ وَجُودِ قِنَاعِ خَادِعٍ يُمَوِّهُ هَذِهِ التَّجْرِبَةَ الْمُنْفَتِحَةَ أَمَامَنَا، وَمِنْ ثَمَّ الْعَمَلِ عَلَى إِسْقَاطِ هَذَا الْقِنَاعِ مَا أَمَكَّنَا ذَلِكَ.

وَلِهَذِهِ الْغَايَةِ، لِنَتَّجِهْ الْآنَ مُبَاشِرَةً نَحْوَ هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْكَشِفِ أَمَامَنَا، وَلِنَنْطَلِقِ أَوَّلًا مِنْ مَحْوَرِ جَوْهَرِيٍّ فِيهِ يَتَمْفِصَلُ فِي ثُنَائِيَّةِ الْحَرْبِ وَالسَّلَامِ، حَيْثُ يَقُولُ الشَّاعِرُ الْمُهَاجِرُ هُنَا⁽¹⁾:

- | | |
|--|--|
| 16- سَعَى سَاعِيَا غَيْظَ بَنٍ مُرَّةً بَعْدَمَا | تَبَزَّلَ مَا بَيْنَ الْعَشِيرَةِ بِالِدِّمِ |
| 17- فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ | رَجَالٌ بَنَوْهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَجُرْهُمِ |
| 18- يَمِينًا لِنَعْمِ السَّيِّدَانِ وَجِدْتُمَا | عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُبْرَمِ |
| 19- تَدَارَكْتُمَا عَبَسًا وَذُبْيَانٍ بَعْدَمَا | تَضَانُوا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عَطْرَ مَنْشَمِ |
| 20- وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ تُدْرِكِ السَّلْمُ بَعْدَهَا | بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْقَوْلِ نَسَلِمِ |
| 21- فَأَصْبَحْتُمَا مِنْهَا عَلَى خَيْرِ مَوْطِنِ | بَعِيدَيْنِ فِيهَا مِنْ عُقُوقٍ وَمَأْتَمِ |
| 22- عَظِيمَيْنِ فِي عَلِيَا مَعَدُّ هُدَيْتُمَا | وَمَنْ يَسْتَبِيحُ كَنْزًا مِنَ الْمَجْدِ يُعْظَمِ |
| 23- تُعْفَى الْكُلُومُ بِالْمِثْنِ فَأَصْبَحَتْ | يُنْجَمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمِ |
| 24- يُنْجَمُهَا قَوْمٌ لِقَوْمٍ غَرَامَةً | وَلَمْ يَهْرَيْقُوا بَيْنَهُمْ مِلءَ مِحْجَمِ |
| 25- فَأَصْبَحَ يَجْرِي فِيهِمْ مِنْ تِلَادِكُمْ | مَفَانِمُ شَتَّى مِنْ إِفَالِ مُزْنَمِ |

(1) المصدر نفسه، 225 - 229.

في هذا المشهد يتوضّع الشاعر المهاجر بوصفه آنيّة في قلب الصّراع، مقدّماً إدانتَهُ للحرب من خلال المديح الذي يوجّههُ لساعييّ السّلام اللّذين أصلحا ذات البين، وذلكَ عناصر الخِلاف، وقد بلّغت حدّ القتال وسفك الدّماء داخل أبناء العشيرة الواحدة.

ولهذا السّبب يُقسّمُ الشّاعر بأنّ هذين السيّدين هما من خيرة النّاس، حيثُ حقّنا الدّمَ بالقول الحسن، وأوقفنا النزاع بالمال الذي دفعاه ديةً على الرّغم من أنّهما لم يتورّطا في هذه الحرب، ولم يكن لهما فيها لا ناقة ولا جمل، وهو الأمر الذي منحهما مجداً وشرفاً عظيماً.

إنّ التّركيب البصريّ لعناصر الكشف الظّاهراتيّ هنا يميل إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مجاز العالم) بما هو وجودٌ عيانيّ - يوميّ يبسط الأحداث المعيشة التي انطوت عليها هذه المواجهة؛ أي إنّهُ تركيبٌ يفتتحُ حدسيّاً ذلكَ العالم القبليّ الذي ينهض على التّزاحم والصّراع وسيادة الأقوى. بالإضافة إلى الدّور الذي يمارسه بعضُ السّادة ذوي النفوذ أحياناً في رأب الصّدع، وتفكيك بُور الاحتقان، بما يملكونهُ من جاهٍ وحنكة وبعُد نظر.

من هنا، يُمكننا أنْ نقول إنّ محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة يستبطنُ موقفاً داخليّاً أميل إلى الموقف التّوسّطيّ الزائف، ذلكَ بوصفه يقوم هنا على الالتحاق بالسياق الأداتيّ - التّرابطيّ لأننا - الهم، من حيث إنّ حركيّة التّفصل بما هي العلاقة المُعدّدة بين المحورين تتبسط بناءً على ذلكَ على أساس من التّماهي الذي يموّه بتضيق فجوة التّوتر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعدة مُضمرة.

وفي المنحى ذاته، يستمرّ الشّاعر المهاجر هنا في تعرية مساوئ الحرب، وما تخلف من آلامٍ وجروحٍ لا تتدمل في بعثُ برسالةٍ إلى القوى المتنازعة يحضّها فيها على التمسك بالصّلح، طالباً من المتحاربين ألاّ يبطنوا النّيّات السيّئة في أعماقهم، ومن ثمّ ألاّ يغدروا أو ينكثوا بالعهود، مؤكّداً آراءه بتفنيده شرور الحرب التي يُمكن أن نتحكّم ببدائها، لكننا لا نعلم متى وكيف ستنتهي، فهي كالرحى التي تطحن المتخاصمين وأقوامهم، مُستشريةً ومُتمدّدةً من دون رحمة أو هوادة، من حيث إنّ نتائجها ليس سوى الشّوم الذي يُشبهه قرى العراق المشهورة

بخصوبتها، لكنّها في هذا المَجاز ليست سوى ثمارِ سامّةٍ قاتلة. وها نحنُ نبسِط
هنا أبيات مشهدينَا هذا الذي نحنُ بصِدِّدِهِ (1):

- 26- أَلَا أَبْلِغُ الْأَخْلَافَ عَنِّي رِسَالَةً وَذُبْيَانَ هَلْ أَقْسَمْتُمْ كُلُّ مَقْسَمٍ
27- فَلَا تَكْتُمُنَّ اللَّهَ مَا فِي نَفْسِكُمْ لِيَخْفَى وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللَّهُ يُعْلَمِ
28- يُؤَخَّرُ فِي وَضْعٍ فِي كِتَابٍ فِي دَخَرٍ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلُ فِي نَقَمٍ
29- وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَذَقْتُمْ وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرْجَمِ
30- مَتَى تَبْعْتُوها تَبْعْتُوها دَمِيمَةً وَتَضُرُّ إِذَا ضَرَّيْتُمُها فَتَضُرُّ
31- فَتَعْرِكُكُمْ عَرِكَ الرَّحَى بِثِفَالِها وَتَلْقَحُ كَشَافًا ثُمَّ تُنْتِجُ فَتَنْثِيمِ
32- فَتَنْتِجُ لَكُمْ غِلْمَانَ أَشَامَ كُلُّهُمْ كَأَحْمَرَ عَادٍ ثُمَّ تُرْضِعُ فَتَنْطِمْ
33- فَتُخْلِلُ نَكْمَ مَا لَا تُغَلُّ لِأَهْلِها قُرَى بِالْعِرَاقِ مِنْ قَفِيضٍ وَوِزَمِ

من الواضح أنّ الاهتمام البصريّ في هذا الميدان لا يشذُّ عُمَا رأينا في
المشهد السابق، إذ إنّ العالمَ المُكشِفَ أقربَ ليكونَ انعكاساً لحدثٍ مرجعيّته
وقائعيّة، حيث يدعو فيه رجلُ الأَقْوامِ المُتأخِّرة ليقسِموا بالحِفاظِ على السَّلامِ،
وذلك في تركيبٍ يفتتحُ حَدْسِيًّا بيئَةً قاسيةً قائمةً على التَّنَاقُضِ والتَّنَازُعِ. في حين
يبدو الموقفُ الدَّخْلِيُّ لِفعلِ الهِجرة - الانزياحِ هُنا، والذي يستبطنه محور
الاستبدالِ لأَساليبِ الوجودِ المُتفاعِلَةِ مع المُخيِّلةِ أَميلٌ إلى الموقفِ الزائفِ، من
حيث إنّ هذا الموقفِ الرافِضِ للحربِ يأتي من داخلِ السِّياقِ الوَسائليِّ الموجودِ
تحت اليدِ لِلأنا - الهمُّ.

وانطلاقاً من هُنا، جاءتْ صرخةُ الآنيّةِ - مُعلّقةُ زهير بن أبي سلمى هُنا
شبه اليانسة: سئمتُ تكاليفَ الحياة، لتستنقرَ في وجداننا، وتترسَّبَ بانْتِلافٍ يكاد
يُنسينا أنْ نتساءل: هل نبقِيها في النِّطاقِ الوجوديِّ الذَّاتيِّ؛ أي في إطارِ تكاليفِ
الزَّمَنِ والعمرِ والشَّيخوخةِ وحدها؟ أم إنّ مُحاورَةَ التَّجربةِ البصريّةِ المُفتحةِ في
هذا العالمِ تدفعُنَا إلى تنقيحِ شُروعنا التَّأويليِّ السابقِ؟ ولا سيما أنّنا نفهمُ الآنيّةِ

(1) المصدر نفسه، 229-233.

بوصفه الموجود البشريّ في عالم المُعلّقة، من حيث إنّه لا فاصلَ بهذا المعنى بين الذات والموضوع، ومن ثمّ، فإنّ تأويلنا ينبسط على النحو الآتي:

نعم: لقد سئمَ زهير تكاليفَ الحياة في بيئة قبليّة شديدة القسوة. لقد سئمَ الحُروب بين الأقارب والعشائر والقبائل. لقد أرهقته الأثمان الباهظة التي تُدفعُ في حياة مُحاصرة بالقحط والجفاف والكوارث. إذ كيفَ ينغمس الناس في الحروب لتزيدَ القسوة قسوةً، والمُعاناة مُعاناةً، والوحشة وحشةً..

نعم: لقد سئمَ تكاليفَ الحياة؛ كيفَ لا، وشروط الاستمرار فيها تبلغُ هذا الحدّ من الإيلام في بيئةٍ تطفو فوق أنهارٍ من الدّم والفقدان! ولهذا نجدُه مثلاً يُوجّه أصابع الاتّهام إلى شخصٍ بذاته بدعوى التأمّر لجرّ قبيلته إلى الحرب، حيثُ امتلأتُ نفسه بالأحقاد الخفية، فلم يتراجع عن غيّه وظلمه ورفضه للصّلح، ليحدث ما يُريده باشتعال نيران المعارك، ومن ثمّ، ليدفع جميع المُتورّطين فيها أعلى الأثمان التي هي ليست سوى آثار الحرب من قتلى وجرحى، ومن ديّاتٍ يتمُّ هدرها هنا وهناك، وإنّ كان بعض المُتحاربين أحياناً من الكرام ذوي الحسب والنسب والأخلاق الرّفيعة كما يقول هنا⁽¹⁾:

- 34- نَعْمَرِي نَعْمَ الْحَيُّ جَرَّ عَلَيْنَهُمْ بِمَا لَا يُوَاتِيهِمْ حُصَيْنُ بْنُ ضَمْضَمٍ
35- وَكَانَ طَوَى كَشْحًا عَلَى مُسْتَكْنَةٍ فَلَا هُوَ وَأَبْدَاهَا وَلَمْ يَتَقَدِّمِ
36- وَقَالَ سَاقِضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَّقِي عَدُوِّي بِأَنْفِ مِنْ وَرَائِي مُلْجَمِ
37- فَشَدَّ وَلَمْ يُفْزِعْ بِيُوتًا كَثِيرَةً لَدَى حَيْثُ أَلَقْتَ رَحْلَهَا أُمَّ قَشْعَمِ
38- لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَدِّفِ لَهُ لَبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَالِمِ
39- جَرِيءٍ مَتَى يُظْلَمُ يُعَاقِبُ بِظُلْمِهِ سَرِيعًا وَإِلَّا يُبْنِدُ بِالظُّلْمِ يُظْلَمِ
40- رَعَوْا ظِمَاهُمْ حَتَّى إِذَا تَمَّ أَوْرُدُوا غَمَارًا تَفَرَّى بِالسَّلَاحِ وَيَالِدِمِ
41- فَقَضُّوا مَنَايَا بَيْنَهُمْ ثُمَّ أَصْدَرُوا إِلَى كَلٍّ مُسْتَوْبِلٍ مَتَّوْحِمِ
42- نَعْمَرُكَ مَا جَرَّتْ عَلَيْهِمْ رِمَاحُهُمْ دَمَ ابْنِ نَهْيِكِ أَوْ قَتِيلِ الْمُثَلَّمِ
43- وَلَا شَارَكَتْ فِي الْمَوْتِ فِي دَمِ نَوْفَلِ وَلَا وَهَبٍ مِنْهَا وَلَا ابْنِ الْمُحَرِّمِ

(1) المصدر نفسه، 234 - 239.

- 44- فَكَلَّا أَرَاهُمْ أَصْبَحُوا يَعْقَلُونَهُ صَحِيحَاتٍ مَالٍ طَالِعَاتٍ بِمُخْرَمٍ
 45- لِحِيٍّ حِلَالٍ يَعْصِمُ النَّاسَ أَمْرَهُمْ إِذَا طَرَقَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمٍ
 46- كِرَامٍ فَلَا ذُو الضُّعْنِ يَدْرِكُ تَبْلَهُ لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي عَلَيْهِمْ بِمُسْلِمٍ

وهكذا، لا تخرج حركية التّفصّل القائمة بين المحورين في هذا المشهد عن فعالية التّماهي - المّباعدة المضمرة التي شاهدناها من قبل، من حيث إنّ المشاهد السابقة تعكس في تفصيلها مُحصّلة تجربة الآنية - الشّاعر المُهاجر هُنا، التي تتدفّق اهتماماتها في تلك الميادين باسِطةً كلّ ما يشي بالتوتّر الوجودي الذي دفعها إلى الإعلان عن سأمها وتعبها وإحباطها، وهو ما قد نجد بعضاً من جذوره في الأبيات الآتية⁽¹⁾:

- 1- أَمِنَ أَمْ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِّمْ بِحَوْمَانَةِ الدَّرَاجِ فَالْمُتَثَلِّمِ
 2- وَدَارَ لَهَا بِالرُّقْمَتَيْنِ كَأَنَّهَا مَرَاجِيْعُ وَشَمٍ فِي نَوَاشِرِ مِعْصَمِ
 3- بِهَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِيْنَ خَلْفَةً وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ مَجْنَمِ
 4- وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حُجَّةً فَلَأَيًّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوْهَمِ
 5- أَتَافِي سُفْعًا فِي مَعْرَسِ مِرْجَلِ وَتُؤَيًّا كَجِذْمِ الحَوْضِ لَمْ يَتَثَلِّمِ
 6- فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرَبْعِهَا أَلَا أَنْعَمَ صَبَاحًا أَيُّهَا الرِّبْعُ وَاسْلَمِ

فها هو يقفُ على هذا الموضع المُندثر الذي يُشبههُ بوشم المِعصم، وبصعوبةٍ يعرفه بعد عشرين عاماً، حيثُ كانَ ينبض ذاتَ يومٍ بالحياة، أمّا الآن فلم يجد فيه سوى آثار الموقد، وقناة صرف مياه المطر حول البيت، بالإضافة إلى الأبقار الوحشية والغزلان البيضاء، إلى جانب أولادهم الذين ينهضون من مراقدهم ويتعاقبون وراءهم. وعندما أيقنَ الشّاعر أنّ المكان الذي يراه الآن على هذه الصّورة، هو ذاته المكان الذي كان يعرفه في ما مضى، لم يتأخّر في إلقاء التّحيّة والسّلام.

(1) المصدر نفسه، 216 - 219.

تستحضر هذه التجربة البصريّة هنا قسوة البيئة، وفعل الزمن المُباعِد، وقوى الإفناء الوجودي، وتغييب مفردات العالم المُحيط التي أَلفها المرء في حياته. والمسألة الواضحة في هذا الاستحضار تكمن في أنّ التركيبَ البصريّ لموجوداته يميل إلى مُطابقة الوقائعيّ، بعيداً عن نزع الألفة. في حين أنّ الموقف الداخليّ لفعل الهجرة - الانزياح هنا، الذي يستبطنه محور الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيّلة، هو أقرب إلى موقف القبول الناهض على الزمانيّة العموميّة، من حيث إنّنا لا نستطيع أن نقول في هذا السياق بوجود موقفٍ رافضٍ أو بديلٍ جوهريّ في مواجهة فعل البيئة القاسي.

وعلى النحو ذاته، تتبسط رحلة الطعائن التي تُصوّر ابتعاد الهوادج في مُرتفعات جبل (القنان)، مُقلّة الطعائن بدلالهنّ الفائض، ونعومتهنّ السّاحرة، وبما يمنحهنّ من لهُوٍ ومُتعةٍ للرجل المُتقرب منهنّ. وهنّ لا يكذنّ يصلنّ في هذه الرحلة إلى عين ماءٍ ينزلنّ فيه، حتى يغادرتهنّ، ويختفين بعيداً.

وكما خبرنا في المشهد السابق، فإنّ إيقاع القبول هو الإيقاع المُهيمن على هذا المشهد الذي لا يختزنُ تركيبه البصريّ شبه الوقائعيّ أيّ رفضٍ أصيلٍ، أو مُبادرةٍ بديلةٍ، تتحرّك فعاليّاتها في مواجهة غيابٍ يبدو كأنه قضاءٌ مُبرّمٌ لا مناصّ منه، أو كأنّ دورَ الشاعر المهاجر هنا ليس سوى التّفصلُ في هذا المُنفّث ببرود، أو بحياد، تاركاً الأمور تجري على عواهنها، حيث يقول⁽¹⁾:

- 7- تَبَصَّرُ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنِ تَحْمَلُنَّ بِالْعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْتِمِ
- 8- جَعَلَنَ الْقَنَانَ عَنْ يَمِينٍ وَحَزْنُهُ وَكَمَ بِالْقَنَانِ مِنْ مُحَلٍّ وَمُحْرِمِ
- 9- عَلَوْنَ بِأَنْمَاطٍ عِتَاقٍ وَكِلَابَةٍ وَرَادٍ حَوَاشِيهَا مُشَاكِهَةَ الدِّمِ
- 10- وَوَرَّكُنَّ فِي السُّوْبَانَ يَعْزُونَ مِثْنَهُ عَلَيْنَهُنَّ دَلُّ النَّاعِمِ الْمُتَنَعِمِ
- 11- بَكَرْنَ بِكُوراً وَاسْتَحْرَنَ بِسُحْرَةٍ فَهُنَّ وَوَادِي الرُّسِّ كَالْيَدِ لِلْفَمِ
- 12- وَفِيهِنَّ مَلَهَى لِلطَّيْفِ وَمَنْظَرٌ أُنِيقَ لِعَيْنِ النَّاطِرِ الْمُتَوَسِّمِ
- 13- كَأَنَّ فُتَاتَ الْعَهْنِ فِي كُلِّ مَنْزِلٍ نَزَلْنَ بِهِ حَبُّ الْفَنَاءِ لَمْ يُحْطَمِ
- 14- فَلَمَّا وَرَدْنَ الْمَاءَ زُرْقاً جَمَامَهُ وَضَعْنَ عِصِيَّ الْحَاضِرِ الْمُتَخَيِّمِ

(1) المصدر نفسه، 220 - 224.

15- ظَهَرْنَ مِنَ السُّوْبَانِ ثُمَّ جَزَعْنَهُ عَلَى كُلِّ قَيْنِي قَشِيْبٍ وَمُضَامٍ

وانطلاقاً من هذا الموقف شبه المُستسلم، يشعر زهير بالسَّأم من تكاليف الحياة، ويحسُّ بالعجز أمام قواها المُتسلِّطة، مُزاجاً بين الشَّخصيِّ والجمعيِّ في المشهد الطَّلِّيِّ ورحلة الطَّعائن لكن من دون أن ينتقل من ريبة الخوف إلى وجدانيَّة القلق، أو من الخضوع الزائف إلى المُبادرة وامتلاك زمام الخُصوصيَّة، وهذا الأمر يُؤكِّده المشهد الآتي⁽¹⁾:

47- سَمِئْتُ تَكَالِيْفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ

48- وَأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدِ عَمٍ

49- رَأَيْتُ الْمَنَايَا حَبَطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِْبُ ثَمْتَهُ وَمَنْ تُخْطِيْ يُعْمَرُ فَيَهْرَمُ

فالشاعر هنا يُحضر سؤال الغيب بما هو المجهول الوجوديِّ في سياق لا يعلو به من الزمانيَّة العموميَّة الزائفة إلى زمانيَّة المُواجهَة الأصيلَة؛ أي إنَّهُ لا ينتقل إلى بسط فعاليَّته الخاصَّة وفراذته، مُقدِّماً المُبادرة بوصفها تجربة الابتداء والقيام بالفعل التي يردُّ من خلالها على قوى التسلُّط والإفناء على حدِّ سواء، ناقلاً الخُصوصيَّة من مُستوى القول بوصفه كميَّات وأساليب وجود مُختلفة الأشكال، إلى مُستوى الشقِّ الفاتح للقول بوصفها حدثاً كلياً للغة من خلال التكلُّم.

وهكذا، يُمكننا تأسيساً على ما سبق أن نُجري مُراجعةً تلخيصيَّة للعناصر الأساسيَّة التي نهضَ عليها شروعا التَّأويليِّ في هذا العالم الشعريِّ حتَّى الآن، لتكون هذه المُراجعة مُنطلقاً لِمراحل الفهم الآتية في مُقاربتنا هذه: فالتَّجربة البصريَّة المُنبسطة أمامنا هي تجربة عيانيَّة - يوميَّة معيشة، تتشكَّل في ميدان السُّقوط الزائف داخل البيئَة الطَّبيعيَّة والقَبليَّة، ذلك من خلال جُملةٍ من صيغ الوجود اليوميِّ للهُنا (الثَّرثرة - حُبُّ الاطلاع - الرِّيبة) بما هي صيغ قائمة على القبول في سياق ترابطيِّ - أداتيِّ يُبقي الموجودات هُنا تحت اليد. من حيث إنَّ هذا السِّياق يُصادرُ المُبادرة، أو المُواجهَة، أو الفعل الخاصَّ، من خلال إلحاق

(1) المصدر نفسه، 240.

فجوة الالتباس القائمة في هذا العالم بوجود الأنا - الهم، وهي الفجوة التي تكبح
تفتح الخصوصية والفرادة، وتبسط الزمانية - الانفعالية في ميدان الخوف، وليس
القلق، ومن ثم لتكون حركية التّمفصل بما هي العلاقة المُعقدة بين المحورين
مُتَوَضَّعة على أساس من التّماهي الذي يُموّه بتضييق فجوة التّوتر بين الوجود
والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعدة مُضمرة (تركيب بصريّ وقائعيّ
واستبدال يستبطن موقفاً وجودياً زائفاً).

من هنا، فإنّ هذا الشروع الذي قدّمناه حتى الآن، يُمكن لنا أن نصفه بأنه
ينضوي تحت إطار القراءة الاستردادية التي تميل إلى حدّ كبير إلى حفظ النصّ
- التراث، أكثر ممّا تميل إلى إعادة إنتاجه من خلال الاتكاء على قراءة ارتيائية،
تفتح الحوار مع عالم الآنية - مُعلّقة زهير بن أبي سلمى هنا على ميادين اهتمام
مختلفة عن توجهاتنا التأويلية المُقترحة قبل هذه السطور.

غير أنّ نهجاً جديداً كهذا يُوقظ في الوقت ذاته تساؤلات نواجهها بنوع من
القلق المشروع، ومنها أن نتساءل مثلاً عن المدى المُجدي الذي يجعل من تنقيح
التفسيرات السابقة عملاً مُثمرًا؟ أو أن نتساءل فيما إذا كانت الجرأة كافيةً وحدّها
لتهزّ قناعاتنا بالرؤى المبتوثة حتى هذه الصّفحة من هذه المُقاربة؟

لكنّ المسألة في هذا السّياق لا تتعلّق بقضية مُراجعة تأويلية مُمكنة أو مُعلّقة
فحسب، بل إنّ الأمر يرتبط بجوهر الآلية المنهجية التي اعتمدنا عليها هنا، التي
تستحضر سؤال المُباعدة الغائبة، أو المُغيّبة في هذا العالم الشعريّ المُنتفح أمامنا،
من حيث إنّ تجاهل ذلك سيكون إطاحةً بمركزاتنا التأويلية، وبطموحاتنا المنوطة
بها.

على هذا الأساس، لم يعد بحثنا عن مُطابقة عبارة (سئمت تكاليف الحياة)
لدلالاتها المُباشرة الخاصة بالموقف الوجوديّ بين الفرديّ والجماعيّ (الخاصّ
والعامّ) كافياً؛ أي لم يعد قولنا إنّ من يعيش ثمانين حولاً سيقف على الأطلال،
وسيبكي الأحبة والذكريات وغياب الحياة، وسيشهد على قسوة الزمن وقوى
الإفناء الوجوديّ وجنون الطبيعة وحروب القبائل و... الخ. لم يعد هذا يُحيط
وحده بإمكانيات التّأويل الكامنة هنا، التي نستطيع، من خلال تحريضها أن نعيد
النّظر في أكثر من زاوية من زوايا القراءة، ولا سيما فيما يخصّ المُشكلة

النقدية، وذلك انطلاقاً من بسط تفسير مُغاير لحركية التّفصّل من خلال تعديل فهمنا للعلاقة المُعقّدة بين المحورين بما يشبه الانقلاب على الرّؤى السابقة كما سنجد.

ولعلّ أوّل ما حفّزنا على محاولة تعيين توجّه مُغاير هنا، يتعلّق بالارتباك الجوهريّ الذي أصاب فهمنا السابق لعالم الآنية - مُعلّقة زهير بن أبي سلمى هنا عندما حاورنا التجربة البصريّة في المشهد الآتي⁽¹⁾:

- 50- وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورِ كَثِيرَةٍ يُضْرَسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأَ بِمَنْسَمِ
51- وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشُّنْمَ يُشْتَمُ
52- وَمَنْ يَكُذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلُ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنُ عَنْهُ وَيُذَمُّ
53- وَمَنْ يُوفِّ لَا يُذَمُّ وَمَنْ يَهْدِ قَلْبَهُ إِلَى مُطَمِّنِ الْبِرِّ لَا يَتَجَمَّعُ
54- وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنْلَنُهُ وَإِنْ يَرْقُ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلْمِ
55- وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يَكُنْ حَمْدُهُ دَمًّا عَلَيْهِ وَيَنْذَمُ
56- وَمَنْ يَعْصِ أَطْرَافَ الرَّجَاجِ فَإِنَّهُ يُطْبِعُ الْعَوَالِي رُكْبَتَ كُلِّ لَهْدَمِ
57- وَمَنْ لَا يَنْذُ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يَهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ
58- وَمَنْ يَغْتَرِبُ يَحْسِبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَا يُكْرِمُ نَفْسَهُ لَا يُكْرَمُ
59- وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ وَإِنْ خَالَهَا تَخْضَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ
60- وَكَائِنْ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُوهُ فِي التَّكَلُّمِ
61- لِسَانُ الْفَتَى نِصْفٌ وَنِصْفٌ فُؤَادِهِ فَلَمْ يَبْئِقْ إِلَّا صُورَةَ اللَّحْمِ وَالِدَمِ
62- وَإِنَّ الْفَتَى بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَحْلَمُ وَإِنْ سَفَاهَ الشَّيْخُ لَا حِلْمَ بَعْدَهُ
63- سَأَلْنَا فَأَعْطَيْتُمْ وَعَدْنَا فَعَدْتُمْ وَمَنْ أَكْثَرَ التَّسْأَلِ يَوْمًا سَيُحْرَمُ

إنّ ما يُمكن أن ندعوه فيض الحكمة الذي ينتهي ببيت هامشيّ في المديح، ينطوي على التباسٍ عميق بين قراءة وفيية لما سبق، نرى من خلالها أنّ الموقف الوجوديّ هنا لا يخرج عن إطار تعطيل المبادرة بالسُّقوط في ميدان الأنا - الهمّ

(1) المصدر نفسه، 241 - 245.

الزائف، وقراءة تنهض انطلافاً من الشرط الذي ينطوي عليه فيض الحكمة، والذي يسمح بتسلل إمكانية حضور نموذج للبدائية بوصفها مبادرة أصيلة يمتلك من خلالها الفاعل زمام الخصوصية، متخلصاً بفعل هذه الحكمة الفائضة من توهم مطابقة الوقائعي.

وعلى هذا النحو، يمكننا أن نجري هذا الالتباس على امتداد شرونا في هذه المعلقة، الأمر الذي يمنحنا فرصة تنقيح الموقف الوجودي الخاص بفعل الهجرة - الانزياح، والذي يستبطنه محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة، من حيث إن ما بدا قبولاً بقوى الإفناء، وتسليماً بالخسائر الزمنية - البيئية منها والقبلية، وما بدا دعوة إلى السلام، ورفضاً للحرب، من خلال بسط هذا الموقف من خلال الالتحاق بالآخرين بوصفهم الأنا - الهمم الزائف. كل هذا يمكننا أن نعيد تفسير ذلك بالقول إننا أمام موقف تؤسس له المبادرة الأصيلة الراضة، وقد تم تغييره في هذا العالم الشعري الذي نحن بصدده بفعل التمويه بمطابقة الأنا - الهمم؛ أي من خلال التمويه ببسط فعل المبادرة، ولا سيما فعالية الرفض، من داخل المحيط ذاته. لكن هذا التمويه يحضر من جهته مبادرة الأنية - الهو الأصيلة، لتعدو فعالية الرفض في محورها الأساسي المرتبط بالحرب والسلام ليست سوى فعالية رفض للبنية المحيطة ذاتها على المستويين البيئي والقبلي في آن معاً، ذلك بوصفها هي التي أجمت الحروب من ضمن السلبيات المتعددة التي بنتها.

ومعنى هذا الفهم هو أننا نعيد جوهرياً تفسير حركية التمثيل، فما أولناه بوصفه علاقة تماه - مباعدة مضمرة بين تركيب أميل إلى الوقائعي، واستبدال يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى العياني - اليومي الزائف، نفسره الآن على نحو مختلف، حيث نثبت من خلال ذلك ميل محور التركيب إلى كشف المدلول الوقائعي الأول (مجاز العالم)، في حين نزع أن اختراقاً مضاداً قد هز محور التركيب من خلال ميل محور الاستبدال البصري لأساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة إلى استبطان موقف داخلي لفعل الهجرة - الانزياح أميل إلى الأصالة، من حيث إن العلاقة بين المحورين تتجم عن التمويه بتوسيع فجوة التوتر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومباعدة صريحة.

إنّ القاعدة الجوهريّة لشرونا الجديد تُؤكّد وجود غائبٍ مسكوتٍ عنه يُفتّت
الوَحدة المُطابِقة التي بَسَطَها هذا العالَمُ المُنفَتِحُ أَمَامَنَا. إذ إنّ ما يحضُرُ (يُفَنِّعُ -
من الأَفَنعة) ما يغيّب، لذلك فحُضور الوقائعيّ (مَجاز العالَم) في مقام الآنيّة -
مُعَلّقة زهير بن أبي سلمى هنا ليسَ سوى إحضار للمُتخيّل (عالَم المَجاز). فَمَنْ
يذهب إلى الأرض بوصفها قُرْباً من الفانين، ويبسط الوقائعيّ لِيُموّه بِمُطابِقة
المَعيش، هو ذاته من يعلو نحو العالَم بوصفه بُعداً، ليصير هذا العالَم هو القُرْب
من الخالدين، فتفتّح الفجوة - المُباعِدة هنا بين التَّحجُّب واللاتَّحجُّب نحو
المجهول، مُنطويةً على السُّؤال الشَّاعِل (المُهيمن) في هذا العالَم بوصفه سُؤال
الهويّة المُلتبسة، التي تتمفصلُ بين حُضور التّمويه وغياب المسكوت عنه
(اللامقول)، والذي هو في عالَم الآنيّة - المُعلّقة هنا ليسَ سوى مُنخيّل التَّغيير،
المُعبر عن كفيات بصريّة كُليّة لشعبٍ قلقٍ يتأسَّسُ صوتُهُ التَّاريخيّ في هذا
الشَّرخ بوصفه فجوة التباس الهويّة نحو المجهول، التي يُديمها فعلُ الانزياح من
خلال تحرير شحنات التَّشظي الجماليّ الخلاق في فضاء التّمفصل الافتراضيّ
للجدل التراكبيّ المُضاعَف، من حيث إنّ المُحايتة الجماليّة تنبسط من خلال
الكفيات البصريّة الخاصّة بالتّمفصل الزّائغ المُتردّد بين تمويه المُطابِقة وإحضار
الغائب؛ أي من خلال حركيّة التّمفصل المُتوضّعة بين التّماهي - المُباعِدة
المُضمرّة والاختراق المُضادّ - المُباعِدة الصّريحة.

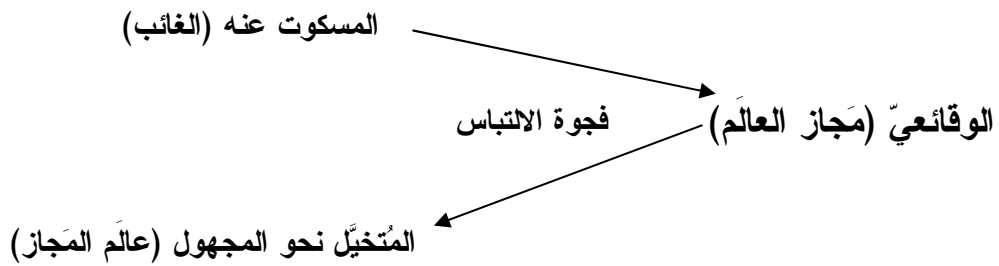
وتأسيساً على ما سبق، فإنّ زمنيّة العُلُوّ الثَّنائيّ بوصفها مستوى وجوديّاً -
جماليّاً أعلى زِيغاناً وتمويهاً، وبما هي بحثٌ في التباس المُتخيّل نحو المجهول (ما
بعد الحدس)؛ أي بوصفها تُقاربُ في عالَم الآنيّة - الشّاعر المُهاجر هنا ملامح
العلاقة المُلتبسة أوّلاً بين التّمويه بِمُطابِقة الوقائعيّ، وحُضور الغائب المُتخيّل،
وتُقاربُ ثانياً الموقف الدّخليّ لِفعل الهجرة - الانزياح بين زمنيّة الزّيف وزمنيّة
الأصالة، تُحرّرُ في عالَمنا الشّعريّ هذا أسئلة الوجود بين الزّمنيّة العيانيّة -
اليوميّة الزّائفة، التي تبسط كفيات بصريّة معيشة في سياق أداتيّ ترايطيّ موجود
تحت اليد؛ أي بِالحاق الوجود بِأساليب الأنا - الهمُ المُتمثّلة بِصيغ الوجود اليوميّ
للهُنا، التي هي صيغ توستُطيّة خائفة تتّجه نحو المجهول من خلال القبول أو
الهروب، والزّمنيّة الكشفيّة - الكيانيّة الأصيلة التي تبسط كفيات بصريّة تقوم

على تعطيل الاستعمال الأداتيّ الوسائليّ؛ ذلك من خلال أساليب وجود الأنبيّة -
الهو المتتمّلة بضروب النقوم الكيانيّ للهنا، التي هي ضروب حقيقيّة قلقة تلاقى
المجهول آتياً من الأمام من خلال الرّفص والمواجهّة.

على هذا النحو، يُمكننا أن نقولَ إنَّ زمنيّة العلوّ الثنائيّ تُرسخُ التباسَ الهويّة
في (الفجوة - التّمفصل - الجمال)، من حيث إنّ تمويه المطابقة بوصفه تمريراً
للرّفص والمواجهّة من داخل الأنا - الهمّ الزائف؛ أي بوصفه مُبادرة اللامبادرة،
إحضاراً للمسكوت عنه بما هو مُتخيّلُ التّغيير الذي يُفتتّ الوحدة المطابقة، ويفتح
التّمفصل نحو قلق المجهول.

وتأويلنا هذا هو الذي يدفَعنا إلى توصيف فعل الهجرة - الانزياح هنا بأنّه
أشبه بفعل هجرة مقلوبة، بمعنى أنّ الشّاعر المهاجر هنا بوصفه آنيّة قد استجاب
لنداء الوجود، فاتّجّه نحو الانفتاح (الخصّ) الذي يعنيه، بكيفية يُمكنُ تعيينها
افتراضياً بالقول إنه قد بدا من خلالها كأنّه هاجر نحو العالم الوقائعيّ أولاً،
لتثبيت مُتخيّل التّغيير نحو المجهول ثانياً. من حيث إنّ هذا الاتّجاه المُعكس هو
الذي خلق التباس الهويّة في مقام الآنيّة - مُعلّقة زهير بن أبي سلمى هنا.

وبناءً على ذلك، يكون شروغنا التّأويليّ المُقارب لهذا العالم قد انبسط بما
يوئم الكيفية الافتراضيّة المقلوبة التي ارتسم من خلالها فعل الهجرة - الانزياح
هنا، من حيث إنّ توجّهاتنا في الفهم قد انطلقت جوهريّاً من اللّاحقيقة الغائبة
لتفسير الحقيقة الحاضرة، وإنّ موّهنا هذه التّوجّهات بالطريقة ذاتها التي موّهت
بها الآنيّة - الشّاعر المهاجر تمفصلها هنا. حيث إنّ فعل الهجرة - الانزياح قد
انطلق أساساً من المسكوت عنه المُضمر نحو الوقائعيّ، ومن ثمّ باتّجاه المُتخيّل
نحو قلق المجهول، وهو ما يمكن تمثيله بالشكل التّوضيحيّ الآتي:



الشكل (12)

إنَّ الماهية غير المكملة لهذا الانفتاح نحو المجهول مؤسَّسةٌ هنا على خَلِّ في قاعدة التناسُب الطَّرديِّ، فالتوتر الوجوديُّ هو الذي هيمنَ في تفاعلِهِ المتبادل مع المَخيلةِ إلى حدِّ بعيد. ولهذا السَّبب نَجَحَ التَّمويه في مدِّ شبكاته المتشظية (الزائفة الملتبسة) من جهةٍ أولى، ومن جهةٍ ثانية، بدتْ كينونة الاستعارة بما هيَ فعالية نزع الألفة محدودة الحُضور في ضوء ميل التركيب البصريِّ للموجودات إلى الوقائعيِّ، من حيث إنَّ الهجرة الجدليَّة المضاعفة هنا كانت هجرة عمودية (أي استبدال أميل إلى الأصالة) أكثرَ منها هجرة أفقيَّة (أي تركيب أميل إلى المُتخيَّل). من دون أن يمنع ذلك فجوة (التمفصل - المُباعدة - الجمال) من الاحتفاظ بقدرتها الجمالية على الانفتاح نحو المجهول بوصفه سؤال الهوية الملتبسة، ليظلَّ في مقام الآنية - مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هنا مسكوتاً عنه وفيّاً للانفتاح بوصفه انزياحاً يُديم الفجوة باستمرار، ولننظُلَّ تبعاً لهذا نستَمِعُ نحن، ومن سبقنا، ومن يلينا، إلى إعلان الشاعر المهاجر هنا الشهير: (سئمتُ تكاليف الحياة)، ومن ثمَّ، لننظُلَّ نتساءل عما يختبئ خلف القناع، من دون أن يستفد أيُّ شُروع سؤال الجمال، أو سؤال الوجود، وإلا لن تكون المُباعدة مُباعدةً بهذا المعنى، ولن تُوسم باللَّعوب كلُّما حاورناها!

الباب الثالث

الفضاء التّطبيقيّ الانزيم في عوالم المَعْلَفات

II - سُلطة الإلحاق وزَيغان المُطابَقة

مُعَلِّقَةٌ لِبَيْدِ بْنِ رَبِيعَةَ مُتَخَيِّلُ اللَّامِبَاعِدَةِ وَوَهُمُ الْهَجْرَةُ فِي دَرَجَةِ الصُّفْرِ

يُرْبِكُنَا عَالَمُ الْآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةٌ لِبَيْدِ بْنِ رَبِيعَةَ هُنَا. يَسْتَدْرِجُنَا إِلَى عُمُقِ فُسَيْفَسَاتِهِ الْأَسِيرَةِ الْغَرِيبَةِ. وَيَمْتَصِّنَا تَدْرِيجِيًّا فِي فِضَاءَاتِهِ الْمُتَوَالِدَةِ كَالرَّمَالِ الْمُتَحَرِّكَةِ: شَوَاشٍ سَاحِرٍ، انْفِعَالِيَّةٍ مُتَرَدِّدَةٍ، سَطْحٍ خَارِجِيٍّ لِصِرَاعِ حَادِّ النَّبْرَةِ، وَمَشَاهِدٍ تَنْبَسِطُ بَيْنَ الْوَسَاطَةِ وَالخَلْقِ: إِنَّهُ هُنَا؛ حَيْثُ لَا يُمَكِّنُ تَعْيِينَهُ، وَحَيْثُ يَتَمَّ تَحْرِيرَ شُحُنَاتِ التَّشْطِيِّ الْجَمَالِيِّ الْخَلَّاقِ فِي فِضَاءِ التَّمَفْصَلِ الْاِفْتِرَاضِيِّ لِلْهَجْرَةِ الْجَدَلِيَّةِ الْمُضَاعَفَةِ. إِنَّهُ هُنَا، حَيْثُ يُخَلِّقُ الْمَخْلُوقَ مِنْ قَبْلِ، وَحَيْثُ يَنْصَبُ لَنَا الشَّاعِرَ الْمُهَاجِرَ فِي فَجْوَةِ التَّبَاسِيهِ الْفِخَاحِ، لِنَلْهَثَ مُتَقَلِّينَ بِالْأَسْئَلَةِ ثُمَّ الْأَسْئَلَةَ ثُمَّ الْأَسْئَلَةَ...

هَكَذَا، يَنْكَشِفُ هَذَا الْعَالَمَ الشَّعْرِيَّ، وَلَا يَنْكَشِفُ: مُلْتَبِسًا، زَائِعًا، مُمَوَّهًا بِلَا مُوَارَبَةٍ. وَهَكَذَا يُغْرِبُنَا بِالِاتِّجَاهِ إِلَيْهِ، فَنُسْرِعُ بِلَهْفَةِ الْعُشَّاقِ، مُسَلِّحِينَ بِالمُسَبِّقَاتِ وَالهَوَاجِسِ وَالْأَمَالِ، عَسَانَا نَرْسُو لِمَرَّةٍ وَحِيدَةٍ، وَنُسَلِّمُ أَنْفُسَنَا لِأَجْوِبَةٍ شَبِهَ نَهَائِيَّةٍ، لَا لِنَقْبِضَ عَلَيْهَا، بَلْ لِنَقْبِضَ وَهَجَهَا الْمُرَّ كُلَّمَا فَتَحَ لَنَا أَبْوَابَ الْقِرَاءَاتِ الْمُتَجَدِّدَةِ بِاسْتِمْرَارٍ، تَنْقِيحًا يَجْلُبُ آخِرًا، وَجَمَالًا يعلو بنا إِلَى اللَّانِهَائِيَّةِ.

فَلِنَبْتَدِئْ مُقَارَبَتَنَا عَلَى هَدْيِي هَذَا النَّهْجِ، وَلِنَنْطَلِقْ أَوَّلًا مِنْ إِحْدَى الْبُؤْرِ الْبَصْرِيَّةِ اللَّافِتَةِ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْفَتِحِ أَمَامَنَا، وَلِنَحَاوِرِ الْآنِيَّةَ - مُعَلِّقَةَ لِبَيْدِ بْنِ رَبِيعَةَ هُنَا وَهِيَ تَقُولُ (1):

- 21- وَأَحْبُ الْمُحَامِلَ بِالْجَزِيلِ وَصُرْمُهُ بَاقٍ إِذَا ظَلَعَتْ وَزَاغَ قِوَامُهَا
- 22- بِطَلِيحِ أَسْفَارٍ تَرَكْنَ بَقِيَّةً مِنْهَا فَأَحْتَقُّ صُنْبُهَا وَسَنَامُهَا
- 23- وَإِذَا تَفَالَى لِحَمُهَا وَتَحَسَّرَتْ وَتَقَطَّعَتْ بَعْدَ الْكَلَالِ خِدَامُهَا
- 24- فَلَهَا هَيْبَابٌ فِي الرَّمَامِ كَأَنَّهُ صَهْبَاءُ خَفٍّ مَعَ الْجَنُوبِ جَهَامُهَا

تَبْدُو عَنَاصِرُ الْكَشْفِ الظَّاهِرَاتِيَّ فِي هَذَا السِّيَاقِ، كَأَنَّهَا تَحِيلُ لِلْوَهْلَةِ الْأُولَى التَّرْكِيْبَ الْبَصْرِيَّ لِلْمَوْجُودَاتِ هُنَا عَلَى وَقَائِعِيَّةٍ مُنْطَابِقَةٍ تَمَامًا مَعَ الْعَالَمِ الَّذِي يَفْتَتِحُهُ الْمَشْهَدُ حَدْسِيًّا، إِذْ تَتَقَدَّمُ هَذِهِ الْمَرْجِعِيَّةُ عَلَى مَا عَدَاهَا، مِنْ حَيْثُ إِنَّا نَمِيلُ وَنَحْنُ نُقَارِبُ التَّجْرِبَةَ الْمُنْبَسِطَةَ أَمَامَنَا

(1) المصدر نفسه، 258-260.

إلى القول إنَّ هذه المُحصَّلة الوقائعيَّة للجدل تشجَّعنا على تأويل الموقف الوجودي لفعل الهجرة - الانزياح الذي يستبطنه محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيَّلة، بوصفه موقفاً زائفاً.

وبنهضُ هذا التفسير على الدلالات المُباشرة للكيفيَّة البصريَّة التي يلجأ فيها الشاعر المهاجر هنا إلى ناقةٍ اعتادتِ الأسفارَ، حيثُ تقدَّم له المعونة على مُواجهة فعل قطيعة الأنتى له، ولا سيما أنَّ هذه الناقة تتمتع بنشاطٍ في السير مهما ضمَّ لحمها، في الوقت الذي تشبه فيه بسرعتها سرعة سحابة حمراء.

غير أنَّ هذه التوجّهات التأويليَّة لا تلبث أن تُحجِّم من خلال تنقيح تمليه الفاعليَّة البصريَّة للصُّور المُنبسطة في المشاهد الآتية؛ بمعنى أنَّ ما أولناه بوصفه تركيباً وقائعيّاً، سنعود لنؤوِّله بوصفه تركيباً مُخيَّلاً، وما أولناه بوصفه موقفاً داخلياً زائفاً لفعل الهجرة - الانزياح، سنعود لنؤوِّله بوصفه موقفاً داخلياً أصيلاً يستبطنه محور الاستبدال البصريّ الباسطِ لأساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيَّلة.

وهذا ما يتحقَّق تماماً عند إبصارنا للمشهد الآتي الذي يقول فيه⁽¹⁾:

- 25- أَوْمَلِعَ وَسَقَتَ لِأَحْقَبَ لَاحَهُ طَرْدُ الْفُحُولِ وَضَرْبُهَا وَكَدَامُهَا
 26- يَعْلُو بِهَا حَدَبَ الْإِكَامِ مُسْحَجٌ قَد رَابَهُ عَصِيَانُهَا وَوِحَامُهَا
 27- بِأَجْرَةِ الثُّبُوتِ يَرِيأُ فَوْقَهَا قَضْرُ الْمَرَاقِبِ حَوْفُهَا آرَامُهَا
 28- حَتَّى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سَيْئَةً جَزْءًا فَطَالَ صَيَامُهَا وَصِيَامُهَا
 29- رَجَعَا بِأَمْرِهِمَا إِلَى ذِي مِرَّةٍ حَصْرٍ وَنُجْحُ صَرِيمَةِ إِبْرَامُهَا
 30- وَرَمَى دَوَابِرَهَا السَّقَا وَتَهَيَّجَتْ رِيحُ الْمَصَايِبِ سَوْمُهَا وَسِهَامُهَا
 31- فَتَنَّا زَمَا سَبَطًا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَدُخَانِ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا
 32- مَشْمُولَةٍ غُلِيَّتْ بِنَابِتِ عَرْفَجٍ كَدُخَانِ نَارِ سَاطِعِ إِسْنَامُهَا
 33- فَمَضَى وَقَدَّمَهَا وَكَانَتْ عَادَةً مِنْهُ إِذَا هِيَ عَرَدَتْ إِقْدَامُهَا
 34- فَتَوَسَّطًا عُرِضَ السَّرِيِّ وَصَدْعًا مَسْنُجُورَةً مُتَجَاوِرًا قَلَامُهَا
 35- مَحْفُوفَةً وَسَطَ الْيِرَاعِ يُظَلُّهَا مِنْهُ مُصْرَعٌ غَابَةٌ وَقِيَامُهَا

(1) المصدر نفسه، 260 - 266.

إنَّ ما يُمكن أن ندعوه هنا سرديَّة الأتان يبسط أمامنا حكايةً متكاملةً بالمعنى التقنيِّ لقواعد القصِّ التقليديَّة، إذ يهرب الذِّكر بهذه الأتان التي ظهَرَ عليها الحَمَل نحو أماكن نائية و آمنة كي يحميها ويحمي نفسه من الفُحول وقد أشبَعوهُما عَضاً. وهناك يُمضيان شهرين الشِّتاء السَّنَّة صائمين مُكتفيين بالنبات الرُّطب تعويضاً لهما عن الماء. وفي آخر هذه الفترة يحزُمان أمورهما ويعودان، حيثُ يبدأ الصَّيف. وفي طريق عودتهما تُصيب مآخر حوافرهما ومقادِهما أشواك السِّفَا، وتُثيرُ حركتهما الغُبار السَّاطِعَ مثلَ ثوبٍ يتنازعانه، فيحجُبُ ضوءَ الشَّمس كدخان نارٍ مُشتعلة، زادتْها ريحُ الشَّمال التي هبَّتْ عليهما حرارةً واشتعالاً. ومن الصُّور اللَّافِتة أيضاً، ما قامَ به الفحل من تقديم أنثاه في مسيرة العودَة عليه تشجيعاً لها، ليصلا في النِّهاية إلى تلك الأرض التي تكثر مياهُها ونباتاتها، حيثُ يدخلانها من جهة نهرٍ صغيرٍ مُقْتَمين غابةً قصبٍ تتلاعبُ بعيدانه الرِّيح، فيتمايلُ بعضها، ويظلُّ بعضها الآخر قائماً.

وعلى الرَّغم من كون هذه الحكاية وطيدة الصِّلَّة بتفاصيل البيئَة الوقائعيَّة القاسية، لكنَّ التَّركيب البصريِّ لموجوداتها ينزِعُ عنها ألفتها، من حيثُ إنَّ هذا التَّركيب يبدو أميل إلى ماهية كشف المدلول المُتخيَّل الثاني. في حين أنَّ الموقف الوجوديِّ الدَّاخلي الذي يستبطنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيِّلة، يبدو أميل إلى الموقف الحقيقيِّ الأصيل. ولعلَّ هذا التَّوجُّه يقوم بدايةً على فهم التَّجربة هنا بوصفها تبتُّ الصِّراع الوجوديِّ في بنية سرديَّة عبثيَّة، لينهَضَ الرُّدُّ الوجوديِّ على هذه العبثيَّة من داخل بنية السَّرْد - البصريِّ ذاتها من خلال المُبادَرة الفاعلة. حيثُ يتمُّ اتِّخاذ قرار الفرار تفادياً لهجوم الفحول على الأتان وذكرها، فتطوي رحلتُهما الطَّويلة، وعودتهما المُظفَّرة، على الحِكمة والفِراة وامتلاك زمام الخُصوصيَّة. الأمر الذي يجعل الموقف الوجوديِّ في هذا المشهد على هذا النحو من الأصالة والرِّفَض والمُواجَهة، ومن ثمَّ، ليتحقَّق فعل الهِجرة - الانزياح هنا من خلال حركيَّة التَّمفِصَل القائمة على علاقة التَّماهي بين المحورين بوصفها تمويهاً بتضييق فجوة التَّوتر بين الوجود والموجود، وذلك بما هي فجوة اختلاف ومُباعِدة مُضمرة.

وفي الإطار ذاته، تنبسط سرديَّة البقرة الوحشيَّة مُتضمِّنةً مشهد الصَّيد، إذ يقول الشَّاعر المُهاجر هنا إنَّ ناقته التي تُشبه تلك الأتان التي قصَّ علينا حكايتها، تُشبه كذلك بقرة وحشيَّة فُجِعَتْ بولدها عندما خذلتُه، ومضتْ لاهيةً مع القطيع، فافترسه السَّبَع، ولم ينفعها عويلها وبحثها عنه بين الرَّمال، وقد تنازَعَتْ أَسْلاءَه الباقية وحوشُ رماديَّة اللُّون، فجاء قضاؤه في

غفلةٍ منها، لتجد هذه الأمُّ نفسها تكلى في مواجهةٍ مُصيبةٍ عظيمةٍ، في الوقت الذي بدأ فيه المطر بالهطول الغزير، مُبللاً كاملَ ظهرها، فحاولتُ تحاشيه إثرَ ذلكَ بالدُّخولِ في جذعِ شجرةٍ مُجوّفٍ، لكنّه لم يُقدِّم لها الوقايةَ المطلوبةَ بفعلِ تقلُّصه النَّاجمِ من المطرِ والريِّحِ والكُتبانِ الرَّمليَّةِ المُنهالةِ عليه. غيرَ أنَّ رغبةَ الحياةِ لدى هذه البقرةِ الشَّبِيهةِ بالدُّرَّةِ دفعَتْها إلى عدمِ الاستسلامِ، فتحرَّكتُ بنشاطٍ بالغٍ في خطِّ مُتعرِّجٍ، إلى أن انحسرَ ظلامُ اللَّيلِ، وأضاءتِ الدُّنيا، ومن ثمَّ انطلقتُ من مخبئها باكراً، تنزلقُ أقدامها على التُّرابِ الرُّطبِ النَّديِّ، يُهدِّدُها خطرُ التَّعثرِ، كأنَّ أقدامها قداحِ ميسرٍ متروكةٍ تحتَ رحمةِ الحظِّ.

لقد ظلتُ تلكَ البقرةِ الوحشيَّةِ تجترُّ الحَدَثَ المُفجِعَ سبعةِ أيَّامٍ بلياليها، وعندما بيَّستُ من ولدها، وجفَّ ضرعها بفعلِ البؤسِ والمُعانةِ، لا بفعلِ الإرضاعِ، أخافها صوتُ إنسانيٍّ لم ترَ صاحبه، فراحتُ تجري مذعورةً ممَّنُ اعتادَ اصطيادَ وإيذاءَ أبناءِ جنسها، من دون أن تدري إن كان مصدرُ هذا الصَّوتِ الذي يُلاحقُها كامناً وراءها أو أمامها. وقد كان رعبها في محلِّه، حيثُ طاردَها الرُّماةُ بسِيهامهم، وعندما لم يتمكَّنوا من اصطيادها، أرسلوا خلفها كلاباً مُدربَّةً ذاتِ بطونِ ضامرةٍ كنايةً عن خفةِ الحركةِ والسُّرعةِ، ففرَّرتِ البقرةُ مُواجهةً الموقفِ، لعلمها أنَّ أيَّ قرارٍ آخرٍ سيفُضي إلى موتها، فهاجمتِ الكلابُ، وطعنَتْها بقرنها الشَّبِيهِه بالرمَّاحِ في معركةٍ حقيقيَّةٍ نجمَ عنها الكثيرُ من الدِّماءِ المسفوكَةِ، لا سيما أنَّ هذه البقرةَ قد قتلتُ كلبتينِ من الكلابِ المُهاجمةِ، لتفوزَ في نهايةِ المُواجهةِ بالحياةِ، وتنجوَ بنفسها بعد رحلةٍ صعبةٍ وقاسيةٍ.

وهاهي ذي أبياتُ المشهدِ الذي نحنُ بصددِهِ، بعدَ أن قدَّمنا لها بهذا الشَّرحِ التَّقليديِّ، ذلكَ تمهيداً للخطوةِ الآتية⁽¹⁾:

- 36- أَفْتَلِكُ أُمَّ وَحْشِيَّةً مَسْبُوعَةً خَدَلْتُ وَهَادِيَةَ الصَّوَارِقِ قِوَامُهَا
37- خَنْسَاءُ ضِيَعَتِ الضَّرِيرَ فَلَمْ يَرِمْ عُرِضُ الشَّقَائِقِ طَوْفُهَا وَيُغَامُهَا
38- بِمُعْضِرٍ فَهَدِرَ تَنَازَعُ شَلْوُهُ غُبْسٌ كَوَاسِبٌ لَا يُمِّنُ طَعَامُهَا
39- صَادَفَنَ مِنْهَا غِرَّةٌ فَأَصَبَتْهَا إِنَّ الْمَنَائِيَا لَا تَطْبِيشُ سِهَامُهَا
40- بَاتَتْ وَأَسْبَلَ وَكَفَّ مِنْ دِيمَةٍ يَرُوي الخَمَائِلَ دَائِمًا تَسْجَامُهَا
41- يَعْلُو طَرِيقَةَ مَثْنِهَا مُتَوَاتِرٌ فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهَا

(1) المصدر نفسه، 266 - 275.

- 42- نَجْتَأُ أَصْلًا قَالِصًا مُتَّبِدًا بَعْجُوبٍ أَنْقَاءٍ يَمِيلُ هَيَامُهَا
- 43- وَتُضِيءُ فِي وَجْهِ الظَّلَامِ مُنِيرَةً كَجَمَانَةِ الْبَحْرِيِّ سُلِّ نِظَامُهَا
- 44- حَتَّى إِذَا انْحَسَرَ الظَّلَامُ وَأَسْفَرَتْ بَكَرَتْ تَنْزِلُ عَنِ الثُّرَى أَنْزَامُهَا
- 45- عَلِهَتْ تَرْدُدٌ فِي نَهَاءِ صَعَائِدٍ سَبْعًا نُوَامًا كَامِلًا أَيَّامُهَا
- 46- حَتَّى إِذَا يَيْسَتْ وَأَسْحَقَ حَالِقٌ لَمْ يُبْلِهِ إِرْضَاعُهَا وَفِطَامُهَا
- 47- وَتَوَجَّسَتْ رِزًّا الْأَنْبِيسَ فَرَاعَهَا عَنِ ظَهْرِ غَيْبٍ وَالْأَنْبِيسُ سَقَامُهَا
- 48- فَغَدَّتْ كِلَا الضَّرَجَيْنِ تَحْسِبُ أَنَّهُ مَوْلَى الْمَخَافَةِ خَلْفَهَا وَأَمَامُهَا
- 49- حَتَّى إِذَا يَيْسُ الرُّمَاءُ وَأَرْسَلُوا غُضْفًا دَوَاجِنَ قَافِلًا أَغْصَامُهَا
- 50- فَلَخْفَنَ وَاعْتَكَرَتْ لَهَا مَدْرِيَةٌ كَالسَّمْهَرِيَّةِ حَادِثًا وَتَمَامُهَا
- 51- لِتَذُوذَهُنَّ وَأَيَقَنْتَ إِنْ لَمْ تَذُدْ أَنْ قَدْ أَحَمَّ مِنَ الْحَثُوفِ حِمَامُهَا
- 52- فَتَقَصَّدَتْ مِنْهَا كَسَابَ فَضْرَجَتْ بِدَمٍ وَغَوْدِرٍ فِي الْمَكْرُسِ خَامُهَا

توجّه حركية التفصل للتجربة هنا مُحاورتنا نحو ملمحين أساسيين، الأول منهما نرى من خلاله أنّ التركيب البصري لعناصر الكشف الظاهراتيّ أميل إلى المتخيل، في ضوء مشهدٍ سرديّ بقدرٍ ما يفتح حدسيًا عالم الصّراع في بيئة الصّحراء، فإنّه في الوقت ذاته يُعيد تركيب هذا العالم في كميّاتٍ بصريّةٍ متخيّلة، ولا سيما أنّ محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المخيلة يستبطن موقفًا وجوديًا داخليًا يفتح هذا المتخيل على دلالات رمزيّة واسعة، وذلك من خلال موقف أصيلٍ مواجهٍ يتأسس في جوهره على فهمٍ عبثيّ للحياة، وبفعل هذا الفهم بوصفه مشروع وجود الشاعر المهاجر هنا ذاته، يبسط هذا الشاعر مبادرة الفِراة ومسك زمام الخصوصيّة رافضًا إغلاق إمكانيّة المواجهة والاختيار في هذا العالم الشعريّ المنطوي بطبيعة الحال على مرجعيتين في إحالة واحدة. وبهذا المعنى، تتشكّل حركية التفصل بين المحورين (تركيب متخيل واستبدال أصيل) بوصفها علاقة تماهٍ - مُباعدة مُضمرة.

ولعلّ المجازيّة الوجوديّة العالية في المشهدين البصريين السابقين (سرديّة الأتان وسرديّة البقرة الوحشيّة)، التي تُوكّد عمق الطّاقة الشعريّة - الوجوديّة المتخيّلة، تنبسط في كلّ منهما في كنف صورة جماليّة - وجوديّة كليّة تتحقّق بلاغتها المشهديّة من خلال وعاء السرد الذي

ينقلها من المستوى الانعكاسي - الوقائعي للموجود تحت اليد، إلى المستوى المتخيّل - الجديد للمنزوع الألفة.

وعلى هذا النحو، يعود الموجود البشري في عالم مُعلّقة لبيد بين ربيعة هنا ليؤكد من جديد قيمة تلك الناقة بما تمثّله من تجربة ابتداء للأحداث، يردُّ من خلالها على انقطاع صلته بالمحبوبة، التي لم تكن تعلم مدى قدرته على الابتعاد والتخلّي عن الناس والأمكنة على حدّ سواء، حيث يقول⁽¹⁾:

- 53- فبِتِلْكَ إِذْ رَقَصَ اللّوَامِعُ بِالضُّحَى واجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرَابِ إِكَامُهَا
54- أَقْضِي اللَّبَانَةَ لَا أَفْرَطُ رَيْبَةَ أَوْ أَنْ يَلُومَ بِحَاجَةِ لَوَامُهَا
55- أَوْلَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَارُ بَانُي وَصَّالُ عَقْدِ حَبَائِلِ جَدَامُهَا
56- تَرَاكَ أَمْكِنَةَ إِذَا لَمْ أَرْضَاهَا أَوْ يَعْثَلِقُ بَعْضَ النُّفُوسِ جَمَامُهَا

فهذه الناقة قد مثّلت الحلّ لديه، ومن خلالها انبسط الموقف الوجودي السردّي - البصريّ هنا، واضعاً حدّاً للسراب (فبتلك إذ رقص اللوامع بالضحى واجتأب أردية السراب إكامها) الذي حاصر وجوده، ولا سيما بعد رحيل المحبوبة وابتعادها مع أهلها، من حيث إنّ معرفة مكانها قد أصبحت ضرباً من الظنون التي لا حلّ لها سوى قطع الأمل، فهذا هو يقول⁽²⁾:

- 16- بَلْ مَا تَذَكُرُ مِنْ نَوَارٍ وَقَدْ نَأَتْ وَتَقَطَّعْتَ أَسْبَابُهَا وَرِمَامُهَا
17- مُرِيَّةٌ حَلَّتْ بِفَيْدٍ وَجَاوَرَتْ أَهْلَ الْحِجَازِ فَأَيْنَ مِنْكَ مَرَامُهَا؟
18- بِمَشَارِقِ الْجَبَالِينِ أَوْ بِمُحَجَّرٍ فَتَضَمَّنَتْهَا فَزْدَةٌ فَرُخَامُهَا
19- فَصَوَائِقُ إِنْ أَيْمَنْتَ فَهَظَنَةٌ مِنْهَا رِخَافُ الْقَهْرِ أَوْ طَلْخَامُهَا
20- فَاقْطَعْ لُبَانَةَ مَنْ تَعَرَّضَ وَصَلُهُ وَلَشَرُّ وَأَصْلِ خُلَّةٍ صَرَامُهَا

وهكذا، فإنّ شروعتنا التأويلي القائم في هذا السياق، وثيق الصلة بذلك الاعتقاد الذي نرى من خلاله أنّ الشاعر المهاجر هنا قد بنى فهمه المتواشج مع وجوده في هذا العالم المنفتح أمامنا على كميّيات بصريّة يردُّ من خلالها على عبثيّة الحياة. وبهذا المعنى، كان

(1) المصدر نفسه، 275 - 276.

(2) المصدر نفسه، 256 - 258.

موقفه من ابتعاد المحبوبة عنه امتداداً لموقفه المتجذّر في المشهد الطلّي، وفي رحلة الطّعائن، إذ يقول⁽¹⁾:

- 1- عَضَتِ الدِّيَارَ مَحَلُّهَا فَمَقَامُهَا بِمِنَى تَأْبَدَ غَوْلُهَا فِرْجَامُهَا
- 2- فَمَدَّ فِعْ الرِّيَّانِ عُرِّي رَسْمُهَا خَلَقَا كَمَا ضَمِنَ الْوَجِي سِلَامُهَا
- 3- دِمْنٌ تَجْرَمُ بَعْدَ عَهْدِ أَنْيْسِهَا حَجَجَ خَلَوْنَ حَلَالُهَا وَحِرَامُهَا
- 4- رُزِقَتْ مَرَابِيْعُ النُّجُومِ وَصَابِهَا وَذُقُ الرُّوَاعِدِ جَوْذُهَا وَرِهَامُهَا
- 5- مِنْ كُلِّ سَارِيَةٍ وَغَادٍ مُدْجِنٍ وَعَشْرِيَّةٍ مُتَجَاوِبٍ إِرْزَامُهَا
- 6- فَعَلَا فُرُوعُ الْأَيْهَقَانِ وَأَطْفَالَتْ بِالْجَاهَتَيْنِ ظِبَاؤُهَا وَنَعَامُهَا
- 7- وَالْعَيْنُ سَاكِنَةٌ عَلَى أَطْلَانِهَا عُوذًا تَأْجَلُ بِالنَّفْضَاءِ بِهَامُهَا
- 8- وَجَلَا السُّيُولُ عَنِ الطُّلُولِ كَأَنَّهَا زُبُرٌ يُجَدُّ مَثَوْنُهَا أَقْلَامُهَا
- 9- أَوْ رَجَعُ وَاشْرَمَةٌ أُسْفُ نُؤُورُهَا كِفْفًا تَعْرُضُ فَوْقَهُنَّ وَشَامُهَا
- 10- فَوْقَفَتْ أَسْأَلُهَا وَكَيْفَ سُوْأَلْنَا سُمًّا خَوَالِدَ مَا يُبِينُ كَلَامُهَا
- 11- رَيْتُ وَكَانَ بِهَا الْجَمِيْعُ فَا بُكْرُوا مِنْهَا وَغَوِِرَ نُؤْيُهَا وَثَمَامُهَا
- 12- شَاقَتْكَ طُعْنُ الْحَيِّ حِينَ تَحْمَلُوا فَتَكْنَسُوا قَطُنًا تَصِرُ خِيَامُهَا
- 13- مِنْ كُلِّ مَحْفُوفٍ يُظَلُّ عَصِيَّةً زَوْجَ عَلَيِّهِ كِلَاةٌ وَقِرَامُهَا
- 14- زُجَلًا كَأَنَّ نَعَاجَ تُوضِحُ فَوْقَهَا وَظِبَاءَ وَجِرَّةَ عَطْفًا أَرَامُهَا
- 15- حُضِرَتْ وَزَايِلُهَا السَّرَابُ كَأَنَّهَا أَجْزَاعُ بَيْشَةَ أَثْلُهَا وَرِضَامُهَا

إنَّ دخول قافلة الطّعائن في السراب الذي يذكره في أكثر من موضع، وتردّد المشهد الطلّي قبل ذلك بين الغياب والتجدّد، يؤكد لنا تفسيرنا لماهيّة فهمه للعالم بوصفه مشروع وجوده هناك قائماً على العبثيّة التي تحكم زمانيّته. فالأطلال ستندثر وإنّ تجددت، والناس سيرحلون، والمحبوبة ستغيب، والحياة ضربٌ من الطنون، وتباعداً مستمرّاً تحت رحمة الحظّ. من هنا، استمدّ شروعا التّأويليّ مسوّغاته التي تدفعنا إلى القول إنّ عمق هذه الكيفيات العبثيّة هو الذي جعل حضور النّاقّة في الأبيات (الثّاني والعشرين والثّالث والعشرين والرّابع

(1) المصدر نفسه، 246 - 255.

والعشرين)، وفي البيت (الثالث والخمسين)، على هذا المستوى من فعالية الرّفص والمواجهة من خلال المبادرة بما تمثّله من قيام بالفعل يُعيّن التجربة المرئية الخارجة للابتداء، ذلك في إطار تركيب بصريّ يبسط الموجودات لتكون أميل إلى ماهية كشف المدلول المتخيّل الثاني، من حيث إنّ حركية التّفصل تتأسّس بين المحورين على التّماهي - المباعدة المضمرّة. واستكمالاً لتوجّهاتنا السابقة، فإننا نستطيع أن نقول في هذه السياق إنّ الائتلاف السردّي الذي تقيّمه الأنيّة - مُعلّقة لبيد بين ربعة هنا بين الموقف العبتيّ من الحياة، والمواجهة معها من خلال مبادرة الأنيّة - الهُو الأصيلة، يبلغ ذروته في ميدان الاهتمام البصريّ للمشهد الآتي (1):

- 57- بَلْ أَنْتَ لَا تَذَرِينَ كَمَ مِنْ لَيْلَةٍ طَلِقَ لَدَيْكَ لَهْوَهَا وَزَادَ مَا
58- قَدِ بَتَّ سَامِرَهَا وَعَايَةَ تَاجِرٍ وَأَفِيَتْ إِذْ رُفِعَتْ وَعَزَّزُ مَدَامُهَا
59- أَغْلِي السِّبَاءَ بِكُلِّ أَدَكَنْ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِرَتْ وَفَضَّ خِتَامُهَا
60- وَصَبُوحَ صَافِيَةٍ وَجَذْبَ كَرِينَةٍ بِمُؤَثِّرَاتِ نَائِلِهِ إِبْهَامُهَا
61- بَاكَرَتْ حَاجَتَهَا الدَّجَاجَ بِسُحْرَةٍ لِأَعْلَ مِنْهَا حِينَ هَبَّ نِيَامُهَا
62- وَغَدَاةَ رِيحٍ قَدِ وَزَعَتْ وَقِرَّةٍ قَدِ اصْنَبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا
63- وَقَدِ حَمَيْتُ الْحَيَّ تَحْمِلُ شِكَّتِي فُرْطٌ وَشَاحِي إِذْ غَدَوْتُ لِحَامُهَا
64- فَعَلَوْتُ مُرْتَقِبًا عَلَى ذِي هَبْوَةٍ حَرَجَ إِلَى أَعْلَامِهِنَّ قَتَامُهَا
65- حَتَّى إِذَا أَلْقَتْ يَدًا فِي كَافِرٍ وَأَجَنُّ عَوْرَاتِ التُّغُورِ ظَلَامُهَا
66- أَسْهَلَتْ وَأَنْتَصَبَتْ كَجِدْعٍ مُنِيفَةٍ جَرْدَاءَ يَعْصَرُ دُونَهَا جِرَامُهَا
67- رَفَعْتُهَا طَرْدَ النُّعَامِ وَشَلَّهُ حَتَّى إِذَا سَخَنْتُ وَخَفَّ عِظَامُهَا
68- قَلِقَتْ رِحَالُهَا وَأَسْبَلَ نَحْرُهَا وَابْتَلَّ مِنْ زَيْدِ الْحَمِيمِ حِرَامُهَا
69- تَرَقَى وَتَطَعَنُ فِي الْعِنَانِ وَتَنْتَحِي وَرَدَ الْحَمَامَةَ إِذْ أَجَدَّ حَمَامُهَا

إنّها سرديّة الفخر إذا صحّ توصيفنا: فالشاعر المهاجر هنا رجلٌ يقضي لياليَ طويلة في اللّهُو اللّذيذ بين النّدامي، يحتسي الخُمور الفاخرة، ويبذل المال في شرائها، ولا يكتفي بشراب اللّيل، إنّما يتبعه بالصّبوح الصّافية. وهو إلى جانب ميزة الكرم يتّصف بالفروسية، فيحمل

(1) المصدر نفسه، 277 - 282.

سلاحه، ويمتطي فرسه، ويكمنُ للأعداء فوق مُرتفع، وعند حلول الظلام ينزل إلى السهول، حيث يبُلُّ العرقَ نحرَ جواده وحزامه، من سرعته الشبيهة بِسرعة النعام.

وبهذه الصّورة، تتبسّط التجربة هنا في ميدان مُبادرة الأنية - الهُوَ الأصيلة، التي يمتلكُ من خلالها فرادته وطريقة وجوده الخاصّة، مُواجهاً بفعل ذلك هذه الحياة العبيّثية، ربّما بعبثيّة تسعى كي تكون أقوى منها؛ أي بامتلاك القدرة على تعيين الحدّث الذي يمنح الأشياء مجرىً جديداً.

إنّ المُبالغة المُنبسّطة بقوة في سرديّة الفخر، تميلُ بِمحور التّركيب البصريّ لموجودات هذا المشهد نحو المُتخيّل، من حيث إنّ السردية - البصريّة هنا تنقلُ المفردات الوجوديّة من كونها موجودات تحت اليد، لتندغم في إيقاع جماليّ وجوديّ شامل، ومنزوع الألفة.

وبالمثل، تستمرّ المُبالغة السردية المؤلّفة بين الموقف العبيّثيّ من الحياة، ومُواجهته بفعلٍ مُبادرٍ أصيل، في الانبساط من خلال مُستوى آخر من الفخر، فالشاعر المُهاجر هنا ذو وجاهة ومكانة عظيمة بين قومه، فهو يُصلح بين المُتخاصمين، ويفتح أبوابه للضيوف: ينحرُ الإبلَ الجيدة، ويُعدُّ خدمه اللحم، يُوزع أقداح الشراب، مُستضيفاً جميعَ الجيران من دون استثناء، من الجار الغريب الفقير إلى الجارة الوحيدة البائسة التي تنتظر الموت في أيّة لحظة، وفي هذا السياق يقول⁽¹⁾:

- 70- وَكَثِيرَةٌ غُرْبًاؤُهَا مَجْهُولَةٌ تُرْجَى نَوَافِلُهَا وَيُخْشَى ذَامُهَا
71- غُلْبٌ تَشْدُرُ بِالذُّحُولِ كَأَنَّهَا جِنُّ البَدِيِّ رَوَاسِيَا أَقْدَامُهَا
72- أَنْكَرْتُ بَاطِلَهَا وَيُؤْتُ بِحَمِّهَا عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَيَّ كِرَامُهَا
73- وَجَزُورٍ أَيْسَارٍ دَعَمَتْ لِحْتَفِهَا بِمَقَالِقٍ مَتَشَابِهِ أَجْسَامُهَا
74- أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفَلٍ بُذِلَتْ لِحَيْرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا
75- فَالضَّيْفُ وَالنَّجَارُ الْجَنِيبُ كَأَنَّمَا هَبَطَا تَبَالَةً مُخْضَبًا أَهْضَامُهَا
76- تَأْوِي إِلَى الْأَطْنَابِ كُلِّ رَدِيَّةٍ مِثْلُ البَلِيَّةِ قَالِصٍ أَهْدَامُهَا
77- وَيُكَلِّوْنَ إِذَا الرِّيَّاحُ تَنَاحَتْ خُلْجًا تُمَدُّ شَوَارِعًا أَيْتَامُهَا

(1) المصدر نفسه، 282 - 285.

هكذا، يردّ الشاعر على عبثية الوجود بحيازة الخصوصية من خلال مبادرة الأنية -
الهُوَ الأصيلة، فهو المرجع، وهو الكريم، وهو الذي يشعر بالآلام الآخرين ممّن سقطوا بين
مطرقة الزّمن وسندان الفقر والعوز، وهو الذي يبسط مواقف تبدو من حيثُ المبدأ تغييرية،
ذلك من خلال الرّفص والمواجهة اللذين ينتخبان أساليب وجود سرديّة - بصريّة متفاعلة مع
المُخيّلة.

لكن: إلى أي حدّ يمكننا أن نطمئن إلى شروعا في هذه المُقاربية؟ أو بالأحرى: إلى أي حدّ
نستطيع أن نخون استراتيجيتنا التأويلية في المُراجعة والتفحّيح، فنتجاهل بعض الشقوق
التي بدأت تتسع في عمارة تفسيرنا وإن بدا بناؤها متماسكاً حتى الآن؟

إنّ ما دعوانه سرديّة الفخر في المشهدين السابقين ينهض على التباس لا يمكن تجاوزه
مطلقاً، فما وجدنا أنه يُؤسس المُبالغة المُخيّلة وفق موقفٍ وجوديٍّ داخليٍّ أصيلٍ يبسطه
محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيّلة، ينطوي على إشكالية جوهريّة؛ إذ إنّ
مبادرة الأنية - الهُوَ الأصيلة، التي وسمت ميدان الاهتمام هنا بالرّفص والمواجهة والتغيير،
تصابُ وحدثها البصريّة باهتزاز داخليٍّ واضح، فيلتبس المشهد عندما تحضّر أساليب الأنية
- الهُوَ معها أساليب الأنا - الهم.

فإذا كان أيّ امتلاكٍ لزمام المبادرة بوصفها أسلوباً وجودياً بصريّاً خاصّاً، لا بدّ أن يمرّ
من خلال الوجود العينيّ مع الآخرين (أي السقوط)، إلا أنّ جوهر الالتباس يكمن في التساؤل
عن مدى صحّة نعت الفعالية الجمالية - الوجودية هنا بأنها فعالية امتلاكٍ لزمام الخصوصية
الأصيلة. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنّ ما سبق يدفعنا إلى مُراجعة الشروع بما
يتعلّق بالبعد التغييريّ المتعلّق برفض مُعانة الفقراء تحديداً، وبما هي صورة تعكس بالمعنى
الواسع للكلمة رفض الكيفيات الوقائعية المعيشة في تلك المرحلة.

من هنا، فإنّ فهمنا لوحدّة الأنية - مُعلّقة لبيد بين ربيعة هنا بناءً على شروعا الذي
سيطرّ على مُقاربتنا حتى الآن، بحاجة إلى مُراجعة جادة ربّما قد تُفضي إلى تفكيك بُورة
الالتباس المذكور في السطور السابقة، وقد تتجاوزُ القراءة في الوقت ذاته المُستوى
الاسترداديّ الذي يحفظ النصّ - التراث، نحو المُستوى الارتيابيّ الذي يُعيد إنتاج ذلك
النصّ.

ولهذا الغرض، سنستعين بدايةً باختبار التجربة المرئية الخارجة في المشهد الآتي لتفسير هذا الالتباس، حيث يقول الشاعر المهاجر هنا⁽¹⁾:

- 78- إنا إذا التقت المِجامِعُ لم يزلْ مِنَّا لِرِزْازِ عَظِيمَةٍ جِشَّامُهَا
 79- وَمُقَسَّمٌ يُعْطِي العَشِيرَةَ حَقَّهَا وَمُعَدَّمٌ لِحُقُوقِهَا هَضَّامُهَا
 80- فَضْلاً وَذُو كَرَمٍ يُعِينُ عَلَى النُّدَى سَمَحٌ كَسُوبِ رِغَائِبِ غَنَامُهَا
 81- مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ أَبَاؤُهُمْ وَلَكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا
 82- لَا يَطْبَعُونَ وَلَا يُبْورُفَعَالُهُمْ بَلْ لَا يَمِيلُ مَعَ الهَوَى أَحْلَامُهَا
 83- فاقنَعْ بِمَا قَسَمَ المَلِيكُ فَإِنَّمَا قَسَمَ الخَلَائِقَ بَيْنَنَا عَلَامُهَا
 84- وَإِذَا الأَمَانَةُ قُسِّمَتْ فِي مَعْشَرٍ أَوْفَى بِأَوْفَرَ حَظَّنَا قَسَّامُهَا
 85- فَبَنَى لَنَا بَيْتاً رَفِيحاً سَمَكُهُ فَسَمَا إِلَيْهِ كَهَلُهَا وَغُلَامُهَا
 86- وَهُمُ السُّعَاةُ إِذَا العَشِيرَةُ أَفْظَعَتْ وَهُمُ فَوَارِسُهَا وَهُمُ حُكَّامُهَا
 87- وَهُمُ رَيِّعٌ لِمَجَاوِرِ فِيهِمْ وَالْمُرْمِلَاتِ إِذَا تَطَّأَوَّلَ عَامُهَا
 88- وَهُمُ العَشِيرَةُ أَنْ يُبْطِئَ حَاسِدٌ أَوْ أَنْ يَمِيلَ مَعَ العَدُوِّ لِنَامُهَا

يبلغ الالتباس في هذا المشهد المُنتَفِحِ أمامنا مُستوى أعلى، ذلك بالمُقارَنة مع المَشَاهِدِ التي سبقتُه. هذا من جانب، وأما من جانبٍ آخر، فإنه يُمكننا أن نقولَ إنَّ مُحاورَةَ هذا المشهد تدفَعُ توجُّهاتنا التَّأويلِيَّةَ إلى الخُروجِ من معمعة التَّردُّدِ والارتباكِ لمصلحة فهمٍ جديدٍ ومُغايرٍ لما سبق. إذ يبدو لنا أنَّ الشَّاعرَ المُهاجرَ هنا يُغَيِّبُ أُنَيْتَهُ تماماً، مُلتَحِقاً بِمِيدَانِ الأنا - الهُمُّ الذين يُمَثِّلونَ عَشيرتَه التي ينتمي إليها، بما تتَّصِفُ به من كَرَمٍ وَقُوَّةٍ وحسَبٍ ونسَبٍ.

بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ ما فسَّرناه بوصفه فهماً عبثياً لحركة الوجود الذي يتواشج معه الشَّاعرُ المُهاجرُ هنا لا بوصفه وعياً أو إدراكاً، بل بوصفه تجربتَهُ ذاتها من جهة، وبوصفه من جهةٍ ثانية ردَّ فعلِهِ المُتَعَيِّنِ بما هو حَدَثٌ في هذا العالَمِ الشَّعْرِيِّ المُنتَفِحِ أمامنا، هذا التفسير يتنحى هنا، ليحلَّ مكانَهُ تفسيرٌ يقولُ بوجودِ نمطٍ من أنماطِ القَدْرِيَّةِ المُطلَقةِ في فهمِ العالَمِ الذي امتلَكَ فيه قومُهُ وحدهم مكانتَهُمُ الرِّفِيعَةَ بين الناسِ لغايةٍ لا يعلمها إلا اللهُ.

(1) المصدر نفسه، 286 - 290.

وعلى هذا المنوال، يأخذ تأويلنا لعالم الآنية - مُعلّقة لبيد بين ربيعة هنا شكلاً جديداً، ولا سيما من ناحية المشكلة النقدية على وجه الخصوص، من حيث إننا ننقل في تفسير علاقة الشاعر بمحيطه من إطار الموقف الرافض المُواجه، بما هو فعلُ المُبادرة الأصيل للآنية - الهُو، إلى إطار الموقف القابل الهارب، بما هو مُبادرة اللامُبادرة من خلال السقوط الزائف والملتحق بالأنا - الهُم.

ومعنى ذلك أن ما أولناه للوهلة الأولى بوصفه موقفاً تعبيرياً تبسطه أساليب الآنية - الهُو بصرياً، لم يكن سوى كفيات وجود مُموّهة ومُموّهة للمنطق البصري الذي هو من شأن الآنية - الشاعر المهاجر هنا؛ فالشاعر بوصفه الموجود البشري في عالم المُعلّقة هنا، لا يكاد يعلو باتجاه أنيته، حتى يُكَيّفها لمصلحة الالتحاق بالمحيط، على مستوى البيئة الطبيعية، وعلى المستوى القبلي. وهو الأمر الذي ينقل مُقاربتنا أيضاً من تفسير المجازية في إطار نزع الألفة عن موجودات الآنية - المُعلّقة هنا، إلى تفسيرها بوصفها مبنوثة في سياق أداتيّ ترابطيّ (وسائليّ) موجود تحت اليد. ليؤكد هذا السياق قرب هذا العالم المُنفّتح أمامنا من حيادية اللاتغيير المؤسسة على كفيات المُراوحة والمُحافظة الساعية إلى تثبيت المُطابقة الواقعية من خلال تمويهها بالمُتخيل، ذلك في ضوء تكييف الفرادة والخصوصية لمصلحة مُطابقة أساليب الأنا - الهُم غير الأصيل.

وانطلاقاً من هذا، نعيد تفسير حركية التّمفصل هنا، فنُثبتُ أولاً ميلَ محور التركيب البصريّ للموجودات إلى ماهية كشف المدلول المُتخيل الثاني، في حين أن الموقف الوجوديّ الدّخليّ الذي يستبطنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيلة يُحدث اختراقاً مُضاداً يهزُّ من خلاله محور التركيب، وذلك عندما ينبسطُ هذا الموقف بوصفه موقفاً عيانياً - يومياً زائفاً. لتتأسس حركية التّمفصل بناءً على ذلك على التّمويه بتوسيع فجوة التّوتر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعدة صريحة.

واللافت في هذا المضمّار، أن التّناقضات المُتعايشة داخل وحدة الآنية - مُعلّقة لبيد بن ربيعة هنا، التي بيّنتها توجّهاتنا التّأويلية السابقة، قد نجحت في إرباكنا إلى حدّ بعيد أمام التباس تمفصل الفجوة - المُباعدة الخاصّ بفعل الهجرة المُنفّتحة أمامنا في هذا العالم. ومن أكثر الأمثلة وضوحاً في هذا السياق، ذلك الالتباس القائم بين ما دعوانه الموقف العبثي، وما يُمكن أن ندعوه الموقف القدري. وهو ما يعني أن ما أولناه على امتداد هذه المُقاربة بوصفه يبسط كفيات وجود عبثية في فهم العالم، وفي التّوضّع بصرياً، معه وفيه، من خلال الفعل

والمبادرة على حدٍ سواء، نعودُ لنفسِره بوصفه موقفاً مُموهاً وزائغاً في ضوء التباسه مع مبادرة اللامبادرة التي ينطوي عليها الموقف القدري.

لذلك يُمكننا أن نقول إنَّ اهتمامات الآنية - الشاعر المهاجر هنا لم تتدفق في كفاءات مباشرة سهلة الإحالة بما هي عالمان في عالم واحد يتمفصل بين التَّحجُّب واللاتَّحجُّب. من حيث إنَّ هذا القدر من الالتباس والزَّيغان كان كافياً لِيترك المشاهد مفتوحة أمام آية مقاربة يُمكن أن توصف بأنها تأويل من الدرجة الثالثة.

وتوضيحاً لهذا التوجُّه، يُمكن أن نلاحظ مثلاً الكيفية التي يُعلِّق فيها الشروع الخاصَّ بالمشهد الطللي ورحلة الطعائن، بوصفه يلتبس بين الغياب والتَّجدُّد من ناحية، وبوصفه من ناحية ثانية يُفصِّل الآنية - مُعلِّقة الشاعر المهاجر هنا في قلب التردُّد والاضطراب إلى الحدِّ الذي يُدهش فيه الشاعر من نفسه وهو يُكلِّم صخوراً صماء (البيت العاشر)، لينتهي هذا الالتباس في مُباعدة أكثر ديمومة عندما نُبصر في البيت الخامس عشر قافلة الطعائن وقد اخترقت عمق السراب، من حيث إنَّ مُحاورتنا الكائنة هناك ظلَّت مُعلِّقة بين الموقف العبثي الرَّافض، والموقف القدري المُحافظ. وبهذه الصورة المُلتبسة انبسطت أيضاً علاقة الشاعر مع المحبوبة تتقاذفها الظنون أحياناً، وأحياناً يُمزقها قطع الأمل، لِيبقى شروعا مُعلِّقا بين القبول والرفض.

وهو الأمر الذي ازداد التباساً عندما استعان الشاعر بالناقاة، لِيمزج في سرديتي الأتان والبقرة الوحشية اللعِب بالقضاء، والمواجهة بالحظ، والعبثية بالقدرية، من دون أن نتمكَّن من نسل تأويل نهائي حاسم، ولا سيما أنَّ الناقاة لم تتجَّ من السراب، على الرَّغم من قدرتها البالغة على الإيفاء بحاجاته. لكنَّ الموقف الفصل هنا تركَّ لحكم الموت في البيت السادس والخمسين، ذلك في كفاءة بصرية أبقَّت السؤال الوجودي مُعلِّقا من جديد بين العبثية والقدرية. وهي المسألة التي ترسَّخت بقوة عندما زادت شطايا الالتباس المشهدَ مُراوغةً ومداورةً في الوقت ذاته الذي بدت فيه كأنَّها قد أصبحت في قبضة المؤول، وهذا ما نجدُه في أبيات اللُّهو والخمر والفروسيَّة التي يميل فيها الموقف الوجودي الداخلي إلى العبثية، في حين أنَّ الموقف الوجودي الداخلي يميل في سرديَّة الفخر إلى القدرية.

وهكذا، يُمكننا أن نقول إنَّ هذا الزَّيغان المبعوث في تمفصل العالم الشعري المُنفتح أمامنا، زيغان وقِي إلى حدِّ بعيد لقاعدة إدامة الفجوة بالانزياح؛ ذلك بوصفها شرح المُباعدة المُلتبس بين العبثية والقدرية كما سبق أن بيَّنا، والتي تبسط السؤال الشاغل (المُهيمن) في

كَيْفِيَّاتٍ بَصْرِيَّةٍ تَمِيلُ بِنَاءً عَلَى شُرُوعِنَا الْأَخِيرِ إِلَى مُبَادَرَةِ اللَّامُبَادَرَةِ بِمَا تُمَثِّلُهُ مِنْ أَنْمَاطٍ حَيَادِيَّةٍ - سَلْبِيَّةٍ يَسْعَى مِنْ خِلَالِهَا الْمَوْجُودَ الْبَشْرِيَّ فِي عَالَمِ الْمُعْلَقَةِ (أَيِ الْأَنْبِيَّةِ - الشَّاعِرِ الْمُهَاجِرِ هُنَا) إِلَى تَثْبِيْتِ الْمُرَاوِحَةِ أَوْ الْمُحَافَظَةِ عَلَى الصِّيْغِ الْوُجُودِيَّةِ الْعَيَانِيَّةِ - الْيَوْمِيَّةِ الزَّائِفَةِ، مِنْ خِلَالِ إِحَاقِ هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْفَتِحِ بِسُلْطَةِ مُطَابَقَةِ كَشْفِ الْمَدْلُولِ الْوَقَائِعِيِّ الْأَوَّلِ (مَجَازِ الْعَالَمِ)، وَهُوَ مَا يَتِمُّ تَوْهْمُهُ مِنْ خِلَالِ السَّرْدِ - الْمُتَخَيَّلِ بَيْنَ الْعَبَثِيَّةِ وَالْقَدْرِيَّةِ هُنَا، وَمِنْ ثَمَّ، لِيَكُونَ السُّؤَالُ الشَّاعِلُ تَأْسِيسًا عَلَى ذَلِكَ هُوَ: مُتَخَيَّلِ اللَّامُبَاعَدَةِ نَحْوِ الْمَجْهُولِ.

وعلى هذا النحو، يتم تحرير شحنات التشظي الجمالي الخلاق في فضاء التفصيل الافتراضي للهجرة الجدلية المضاعفة، بفعل تلك الحركية الزائفة التي تموه شبكاتها - الشظايا فجوة الالتباس بين العبثية والقدرية، الأمر الذي يبسط المحايثة الجمالية - الأنطولوجية لفعل الهجرة - الانزياح من خلال العلاقة المعقدة بين محوري التركيب والاستبدال التي تتأسس على حركية متقلبة وغير متمركزة، تتعايش تناقضاتها داخل وحدة الأنبيّة - المعلّقة هنا بين التماهي - المباعدة المضمرّة، والاختراق المضادّ - المباعدة الصريحة.

إنّ زمانية العلوّ الثنائي بما هي بحثٌ في التباس المتخيّل نحو المجهول (ما بعد الحدس)، تمفصل الجمال في الفجوة - المباعدة هنا بين الزمانية العيانية - اليومية الزائفة، التي تبسط موقفي العبثية - القدرية بوصفهما كَيْفِيَّاتٍ بَصْرِيَّةٍ مَعِيشَةٍ فِي سِيَاقِ أَدَاتِيَّ - تَرَابُطِيَّ (وَسَائِلِيَّ)، يُخَضِّعُ مَوْجُودَاتِ الْعَالَمِ لِلْقُرْبِ الزَائِفِ تَحْتَ الْيَدِ؛ أَيْ بِمَا هُوَ سُلْطَةُ إِحَاقِ تَطَابِقِ أَسَالِيْبِ الْأَنَا - الهمّ التي هي صيغ وجود توسطية للهنا تنهض على القبول والهروب بوصفهما مُبَادَرَةَ اللَّامُبَادَرَةِ، وَالزَّمَانِيَّةِ الْكَشْفِيَّةِ - الْكَيَانِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، الَّتِي تَبْسُطُ مَوْقِفِي الْعَبَثِيَّةِ - الْقَدْرِيَّةِ بِوَصْفِهَا كَيْفِيَّاتٍ بَصْرِيَّةٍ تُعْطَلُ الْكَلِمَةُ - الْأَدَاةُ، بِإِخْرَاجِهَا مِنْ السِّيَاقِ الْاِسْتِعْمَالِيِّ، وَتَحْرِيزِهَا مِنْزُوعَةَ الْأَلْفَةِ فِي نِطَاقِ بَلَاغَةِ التَّجْرِبَةِ الْبَصْرِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِأَسَالِيْبِ الْأَنْبِيَّةِ - الْهُوَ الْأَصِيلَةِ؛ أَيْ بِمَا هِيَ ضُرُوبُ التَّقْوَمِ الْكَيَانِيِّ لِلْهُنَا، الَّتِي تَنْهَضُ عَلَى الرَّفْضِ وَالْمُوَاجَهَةِ بِوَصْفِهَا فَعَالِيَّةِ الْمُبَادَرَةِ وَامْتِلَاكِ زَمَانِ الْخُصُوصِيَّةِ وَالْفَرَادَةِ الَّتِي يَحَقِّقُهَا الْفِعْلُ.

ومن خلال هاتين الكيفيتين المنبسطتين في وحدة العلوّ الثنائيّ هنا، ينفتح أمامنا أسلوبان وجوديان ملتبسان تماماً في عالم الأنبيّة - مُعْلَقَةٌ لِيَبِيدَ بَيْنَ رَبِيعَةٍ هُنَا: يَقُومُ الْأَوَّلُ عَلَى حِسِّ الْاِفْتِرَاسِ الَّذِي يَتَعَامَلُ مَعَ الْعَالَمِ مِنْ خِلَالِ اِنْفَعَالِيَّةِ الْخَوْفِ السَّاعِيَةِ إِلَى تَثْبِيْتِ الْمُطَابَقَةِ الْوَقَائِعِيَّةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ تَسْلِيمَ الْحُكْمِ لِلْمَوْتِ فِي الْبَيْتِ السَّادِسِ وَالْخَمْسِينَ، وَمُسَاعَدَةَ الْفُقَرَاءِ

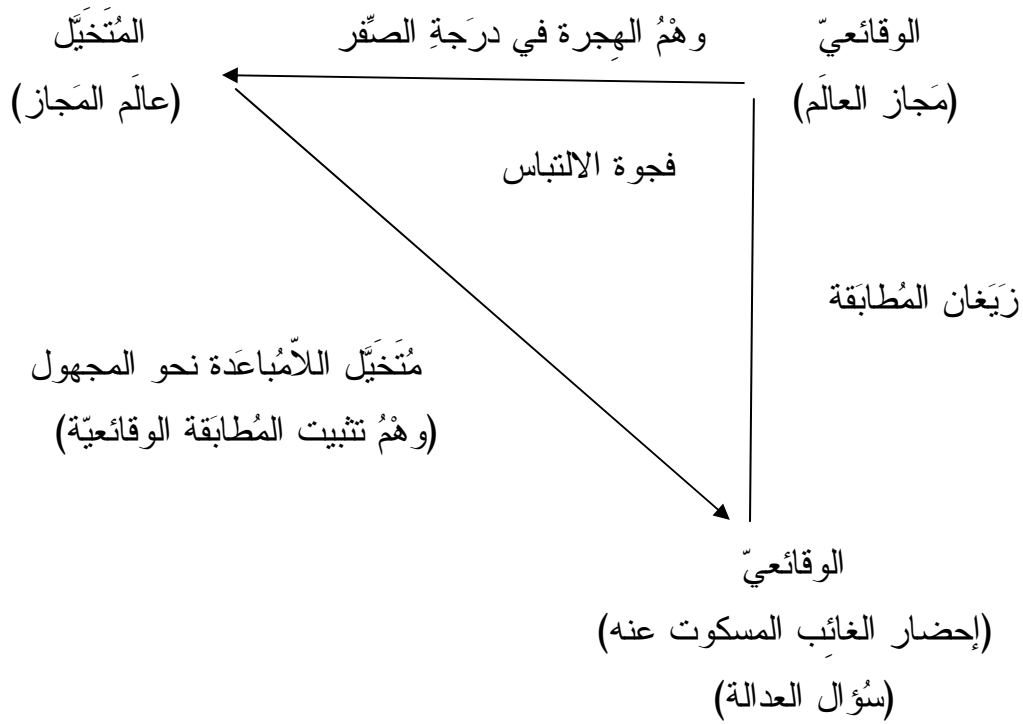
والضعفاء، ليسا سوى نمطين من الزمانيّة الخطيّة القائمة على القبول من خلال الرّيبة وحبّ الاطلاع والثرثرة. أمّا الأسلوب الثّاني فيقوم على حسّ الفروسيّة الذي يتعامل مع العالم من خلال انفعاليّة القلق، من حيث إنّهُ يُمكنُ لنا أنْ نفهم التّسليم بحُكم الموت، ومُساعدة الفقراء والضعفاء، بوصفهما ميلاً إلى الزمانيّة الاستباقيّة الأصيلة.

وهكذا، يزيغ النّمطان داخل وحدة الآنيّة - المُعلّقة هنا، ليقدّم السردُ البصريّ للناقة - السّرعة شكلين من أشكال الاهتمام الوجوديّ بقوى الإفناء، فأوّلًا يكون التّسارع نحو المجهول هروباً يهدف إلى مطابقة الوقائيّ، وتثبيته من خلال فعل الهجرة - الانزياح إلى عالم السرد المتخيّل (متخيّل اللامباعدة نحو المجهول)، وثانيًا يكون هذا التّسارع زيغاناً للمطابقة المتوهّمة في فعل الهجرة - الانزياح، بملاقاة المتخيّل للمجهول آتياً من الأمام.

وانطلاقاً من هنا، تبسط زمانيّة العلوّ الثّنائيّ بوصفها مُستوى وجودياً - جماليّاً أعلى زيغاناً والتباساً وتمويهاً بعداً أعمق للجَمال يتعلّق بإحضار الغائب المسكوت عنه.

فإذا كان السّؤال الشاغل في فجوة الالتباس المُنتجة أمامنا هنا يتمفصل جدليّاً من خلال السرد بين تحجّب ولا تحجّب العبيّنة - القدريّة، ذلك بوصفه متخيّل اللامباعدة نحو المجهول، الذي ينهض على وهم تثبيت المطابقة الوقائيّة بما هي هنا وهم الهجرة في درجة الصّفر، مُؤسّسة على يقين إحضار العالم وإخضاعه ميتافيزيقياً؛ أي مُؤسّسة على الحياديّة السّلبية من خلال توهم إلحاق عالم الآنيّة - مُعلّقة لبيد بين ربيعة هنا بأساليب الأنا - الهمّ الوقائيّة، على المُستوى البيئيّ - الطّبيعيّ، وعلى المُستوى البيئيّ - القبليّ، فإنّ هذا السّؤال الشاغل (متخيّل اللامباعدة) يفتتح فجوة المُباعدة (إدامة الفجوة بالانزياح) من خلال السرد من حيث هو يُوهم بالمطابقة والتثبيت واللاتّغير (المراوحة والمحافظة). إذ يُحضرُ هذا المتخيّل من المجهول الهويّة المسكوت عنها (هويّة الغائب اللامقول)، لتفتّت وهم المطابقة، فتزيغ وحدثها، وتهتزّ سلطة الإلحاق، من خلال شعريّة السرد البصريّة، التي تمنح فجوة الالتباس مُباعدتها نحو المجهول من خلال حضور ذلك المسكوت عنه بوصفه هو: سؤال العدالة هنا.

وعلى هذا النحو، يتأسّس صوت الشعب بما هو الوجود الكلّيّ العامّ في هذا العالم المُنتجح أمامنا، مُتمفصلاً بين متخيّل اللامباعدة نحو المجهول (السؤال الشاغل)، وسؤال العدالة (هويّة المسكوت عنه)، ذلك من خلال الفعاليّة الحركيّة المُنتقلة للمشهد البصريّ المُتَشظّي في فجوة (التّمفصل - المُباعدة - الجَمال)، من حيث إنّنا نستطيع بناءً على ذلك أنْ نثبت في هذا السّياق مُخطّطاً تصوّريّاً لفعل الهجرة - الانزياح هنا:



الشَّكْلُ (13)

إِنَّ قَاعِدَةَ التَّنَاسُبِ الطَّرْدِيَّ القَائِلَةَ بِالتَّفَاعُلِ المُتَبَادِلِ بَيْنَ أُسَالِيْبِ الوجودِ (التُّوتَرِ الوجوديِّ) والمُخَيَّلَةِ، تَمِيلُ فِي عَالَمِ الآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةً لِبَيْدِ بَيْنِ رِبِيْعَةٍ هُنَا لِمَصْلَحَةِ المُتَخَيَّلِ، إِذْ إِنَّ لِبَيْدًا يَشْبَهُ زَهِيرًا فِي مَسْأَلَةِ التَّبَاسِ هُوِيَّةِ التَّمْفِصَلِ، لَكِنَّهُ عَلَى العَكْسِ مِنْ زَهِيرِ الَّذِي هَاجَرَ إِلَى الوَقَائِعِيَّ لِتَثْبِيَتِ مُتَخَيَّلِ التَّغْيِيرِ المَسْكُوتِ عَنْهُ، يُهَاجِرُ مِنْ خِلَالِ شِعْرِيَّةِ السَّرْدِ البَصْرِيَّةِ الَّتِي تَتَمَفَّصَلُ بَيْنَ تَحْجُبٍ وَلَا تَحْجُبٍ العَبَثِيَّةِ - القَدْرِيَّةِ، مُتَوَهِّمًا تَثْبِيَتِ المُطَابَقَةِ الوَقَائِعِيَّةِ بِوصفِهَا مُتَخَيَّلِ اللّامُبَاعَدَةِ نحو المَجهولِ (وَهُمُ الهِجْرَةُ فِي دَرَجَةِ الصَّفَرِ).

غَيْرَ أَنَّ حُضُورَ هَذَا المُتَخَيَّلِ اللَّاتَغْيِيرِيَّ سَرْدِيًّا، قَدْ افْتَتَحَ المُبَاعَدَةَ بِوصفِهَا مَاهِيَّةً غَيْرَ مُكْتَمَلَةٍ تُحْضِرُ سُؤَالَ العَدَالَةِ المَسْكُوتِ عَنْهُ إِلَى فَجْوَةِ الِالتِبَاسِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ ذَلِكَ يُفْتَتِحُ وَحْدَةَ المُطَابَقَةِ؛ فَالهِجْرَةُ إِلَى الأَرْضِ بَغِيَّةً مُطَابَقَتِهَا، تَفْتَتِحُ عَالَمًا زَائِعًا جَدِيدًا يَسْتَمِرُّ بِالتَّبَاعُدِ، لِيغْدُو القُرْبُ مِنَ الأَرْضِ بُعْدًا، وَالبُعْدُ مِنَ العَالَمِ قُرْبًا. وَمِنْ ثَمَّ، لِيُكْتَنَفَ الوَقَائِعِيَّ فِي قَلْبِ المُتَخَيَّلِ الجَدِيدِ بِوصفِهَا مَرَجِعِيَّتَانِ فِي إِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ، هِيَ الإِحَالَةُ إِلَى فَجْوَةِ التَّمْفِصَلِ الجَدَلِيِّ المُضَاعَفِ الَّتِي تَتَبَسُّطُ حَرَكَتَيْهَا بِوصفِهَا مُحَصَّلَةٌ فَعَلَ الهِجْرَةَ - الانزِيَا حَ هُنَا بَيْنَ كَشْفِ المَدْلُولِ الوَقَائِعِيَّ الأَوَّلِ، وَمَاهِيَّةِ كَشْفِ المَدْلُولِ المُتَخَيَّلِ الثَّانِي، عَلَى مَحْوَرِ التَّرْكِيبِ، وَبَيْنَ

الوجود الزائف، والوجود الأصيل، على محور الاستبدال. لتميل هذه المحصلة، على العكس من المحصلة لدى زهير، إلى بسط المستوى الأفقي للهجرة، أكثر مما تميل إلى بسط المستوى العمودي لها.

ولعلَّ كلَّ ما سبق، يُحفِّزنا على التساؤل في نهاية هذه المقاربة على نحو مباشر: إلى أيِّ حدٍّ نجحنا في مُجاوِزة الفكرة الميتافيزيقية التقليدية التي تُوهمُ بإمكانية الهجرة في درجة الصفر، سواء أكان ذلك في مقام الآنية - مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هنا، أم كان ذلك في غيره من العوالم اللغوية - الوجودية؟.

مُعلِّقة عمرو بن كلثوم

التَّمفِصُلُ فِي الصَّرَاعِ

والتَّبَاسُ الْأَقْنَعَةُ

يَتَنَاعَمُ يَقِينُ الْقُوَّةِ وَالْإِنْتِصَارِ الَّذِي يَبْسِطُهُ عَالَمُ الْإِنِّيَّةِ - مُعَلِّقَةُ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ هُنَا مَعَ التَّصَوُّرَاتِ الْمُسَبِّقَةِ لِلْإِنْفِعَالِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَهَذَا التَّنَاعَمُ يَتَجَسَّدُ مِنْ خِلَالِ بَسْطِ مَسْأَلَتَيْنِ شَبَهَ مُتَنَاقِضَتَيْنِ:

- 1- الإِيحَاءُ بِفِعَالِيَّةٍ وَجُودِيَّةٍ مُطَابِقَةٍ لِمَا يَبْدُو تَمَرُّكُزًا صَوْتِيًّا أَنْفِعَالِيًّا عَرَبِيًّا، وَذَلِكَ بِمَا يُمَثِّلُهُ هَذَا الْعَالَمُ الشَّعْرِيُّ مِنْ مَوْرُوثِ رَمَزِيٍّ - مُتَخَيَّلٍ لِلْقُوَّةِ وَالْمَجْدِ وَالْإِنْتِصَارِ.
- 2- الإِيحَاءُ بِفِعَالِيَّةٍ وَجُودِيَّةٍ مُطَابِقَةٍ لِلتَّصَوُّرِ الْقِيَمِيِّ - الْأَخْلَاقِيِّ، وَذَلِكَ بِمَا يَعْكُسُهُ هَذَا الْعَالَمُ الشَّعْرِيُّ مِنْ سِمَاتٍ سَلْبِيَّةٍ أُصِفَتْ بِعَصْرِ مَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ تَحْتَ مُسَمَّى الْجَاهِلِيَّةِ، وَمِنْ ذَلِكَ الْبَيْتِ الشَّهِيرِ لِلْإِنِّيَّةِ - الشَّاعِرِ الْمُهَاجِرِ هُنَا⁽¹⁾:

53- أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدًا عَلَيْنَا فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ

وَبِنَاءٍ عَلَى هَذِهِ الرُّؤْيِيَّةِ، نَسْعَى فِي مُقَارَبَتِنَا الرَّاهِنَةَ إِلَى مُرَاجَعَةٍ وَتَتَفِيحٍ تِلْكَ الصُّورَةَ النَّمَطِيَّةَ الْمُعَوَّمَةَ وَالْمُسْتَقَرَّةَ مِنْ خِلَالِ الْبُعْدَيْنِ السَّابِقَيْنِ فِي عَالَمِ الْإِنِّيَّةِ - الْمُعَلِّقَةِ هُنَا، بِوَصْفِهِ مَثَلًا أَعْلَى لِلْبَطْشِ وَالْقُوَّةِ وَالذَّاتِ الْمُتَمَاسِكَةِ الْمُتَأَلِّفَةِ فِي وُجُودِهَا مَعَ الْآخَرِينَ. مِنْ حَيْثُ إِنَّ مُرَاجَعَةَ كَهَذِهِ سَتَحَقِّقُ تَطْبِيقِيًّا أَنْطِقًا مِنْ اخْتِبَارِ التَّجَرِبَةِ الْمَرْتَبِيَّةِ الْخَارِجَةِ فِي هَذَا الْعَالَمِ، مِنْ دُونَ الْإِلْتِمَازِ بِتَرْتِيبِ أَيْبَاتِهِ، وَهُوَ مَا يَعُودُ لِأَسْبَابٍ تَتَعَلَّقُ بِخُصُوصِيَّتِهِ أَوَّلًا، وَبِمَا يَنْسَجِمُ ثَانِيًا مَعَ فَهْمِنَا الَّذِي نَرَفُضُ مِنْ خِلَالِهِ أَنْ نَفْسَرَ الشَّعْرَ وَفِيقَ آيَةِ سَبَبِيَّةٍ مَنْطِقِيَّةٍ (مِيتَافِيزِيْقِيَّةٍ). مَعَ الْعِلْمِ أَنَّ نَوْسَسَ هَذِهِ الْمُحَاوَرَةَ اعْتِمَادًا عَلَى سَبْعِ مَرَاكِلِ إِجْرَائِيَّةٍ مُتْرَاكِمَةٍ وَمُتْرَاكِبَةٍ فِي أَنْ مَعًا، وَصُورًا إِلَى بَسْطِ مَعَالِمِ الْمُحَصَّلَةِ النَّهَائِيَّةِ لِفِعْلِ الْهَجْرَةِ - الْإِنْزِيَاكِ هُنَا كَمَا نَرْجُو.

(1) المصدر نفسه، 309.

أولاً: يقين القوة والانتصار بوصفه وهم المطابقة الوقائعية:

يُكْتَفُ المشهد الأخير في عالم الآنية - الشاعر المهاجر هنا عناصر الالتباس الوجودي - الجمالي التي سنبين ملامحها في الصفحات الآتية من هذه القراءة، ولا سيما ونحن نحاصر في هذا الموضع بمراوغة وزيفان تلك التجربة المنفتحة أمامنا بما هي نموذج الابتداء الذي يُعِينُهُ الحدت المبادر متماهياً كما يتراءى لنا مع حضور الـ (نا) الطاغية، من حيث إن جوهر الالتباس المذكور آنفاً يتعلّق أساساً بما تبثّه تلك الـ (نا) في هذا الميدان الوجودي من دلالات تشي للوهلة الأولى باليقين، الأمر الذي دفعنا لاختيار هذا المشهد كي يكون منطلقاً مقاربتنا في المرحلة الأولى، حيث يقول الشاعر المهاجر هنا⁽¹⁾:

101- إِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ خَسَفًا أَبِينَا أَنْ نُقَرَّ الدُّلَّ فِينَا

102- مَلَأْنَا الْبَرَحَتَى ضَاقَ عَنَّا وَمَاءُ الْبَحْرِ تَمْلَأُهُ سَفِينَا

103- إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِي تَخَرُّلَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَا

فها نحن نلمح في هذا المشهد الهادر بريق العينين المنقذتين شرراً، وها نحن نرى ذلك الوجه العنيف المحقق، حيث تعلقو شفثيه السريعتين زمجرة تسمعنا يقينه المطلق، وتقتله العمياء: سطوة تفيض على اليابسة والبحر في آن معاً، وتعال يبدو كأنه مُحَكَّمُ الأخراج، فما من ثغرات واضحة تسمح لنا بخلخلة هذا الصرح الوجودي الاستثنائي، وهو يزداد يوماً بعد يوم منعةً وهيبةً وطغياناً، ضارباً في الأرض المثل الخالد للنفوذ والقوة والعنفوان.

وجوهر هذا الفهم يكمن في أن القارئ لا يعثر من حيث المبدأ على ما يمكن أن يعكّر صفو ذلك التماهي مع الحضور الجاريف للوقائعية، ولا أن يوقف هذا الإيهام بالمطابقة المطلقة مع أساليب الأنا - الهم بما هي سلطة إلحاق تبلغ غاياتها من خلال الاتكاء العريض في ميدان الاهتمام الشعري هنا على مرجعيات تاريخية معيشة تُصادر مسبقاً إمكانيةً مُحَاوَرَةً كيميّات التجربة المنفتحة أمامنا من خلال بسط مجموعة من الأنماط الحركية لأحداث تموّه بالمبادرة، أو من خلال ذكر بعض المواضع والقبائل والأنساب والأسماء والرّموز، وها هي ذي أهم الأمثلة في هذا السياق:

(1) المصدر نفسه، 323.

المثال 1:

100- أَلَا أَبْلُغُ بَنِي الطَّمَّاحِ عَنَّا

وَدُعْمِيًّا فَكَيْفَ وَجَدْتُمُونَا⁽¹⁾

المثال 2:

75- إِلَيْكُمْ يَا بَنِي بَكْرِ إِلَيْكُمْ

أَلَمْ تَعْرِفُوا مِنَّا الْيَقِينَا⁽²⁾

المثال 3:

72- وَكُنَّا الْأَيْمَنِينَ إِذَا التَّقِينَا

وَكَانَ الْأَيْسَرِينَ بَنُو أَبِيْنَا

73- فَصَالُوا صَوْلَةَ فَيَمَنُ يَلِيهِمْ

وَصُلْنَا صَوْلَةَ فَيَمَنُ يَلِينَا⁽³⁾

المثال 4:

60- فَهَلْ حُدِّثَتْ فِي جُشَمِ بْنِ بَكْرِ

بِنَقْصٍ فِي خُطُوبِ الْأَوْلِينَا ؟

61- وَرِثْنَا مَجْدَ عُلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ

أَبَاحَ لَنَا حُصُونِ الْمَجْدِ دِينَا

62- وَرِثْتُ مُهَالِئًا وَالْخَيْرَ مِنْهُ

زُهَيْرًا نَعَمَ دُخْرُ الدَّخِرِينَا

63- وَعَتَابًا وَكُلْثُومًا جَمِيعًا

بِهِمْ نَلْنَا ثِرَاتَ الْأَكْرَمِينَا

64- وَذَا الْبُرَّةِ الَّذِي حُدِّثَتْ عَنْهُ

بِهِ نُحْمَى وَنُحْمَى الْمُحْجَرِينَا

65- وَمِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كَلِيبٌ

فَأَيُّ الْمَجْدِ إِلَّا قَدْ وَلِينَا⁽³⁾

المثال 5:

68- وَنَحْنُ غَدَاةٌ أَوْقَدَ فِي خَزَازِي

رَفَدْنَا فَوْقَ رَفْدِ الرَّافِدِينَا

69- وَنَحْنُ الْحَابِسُونَ بِذِي أَرَاطَى

تَسْفُ الْجَلَّةَ الْخُورِ الدَّرِينَا⁽⁴⁾

المثال 6:

54- بِأَيِّ مَشْرِيقَةٍ عَمْرُوبِ بْنِ هَنْدٍ

تُكُونُ لِقَائِكُمْ فِيهَا قَطِينَا ؟

(1) المصدر نفسه، 322.

(2) المصدر نفسه، 315.

(3) المصدر نفسه، 312 - 313.

(4) المصدر نفسه، 314.

55- بَأْيٍ مَشِيئَةٍ عَمْرُو بْنُ هِنْدٍ

56- تَهَدَّدْنَا وَأَوْعَدْنَا رُوَيْدًا

57- فَإِنْ قَنَاتْنَا يَا عَمْرُو أَعَيْتَ

المِثَال 7:

51- بِرَأْسِ مَنْ بَنَى جُشَمَ بْنِ بَكْرِ

نَدَقُ بِهِ السُّهُولَةَ وَالْحَزُونًَا⁽²⁾

المِثَال 8:

40- وَرِثْنَا الْمَجْدَ قَدْ عَلِمَتْ مَعَدُّ

نُطَاعِنُ دُونَهُ حَتَّى يَبِينَا⁽³⁾

المِثَال 9:

30- مَتَى نَنْقُلُ إِلَى قَوْمِ رَحَانَا

يَكُونُوا فِي اللَّقَاءِ لَهَا طَحِينَا

31- يَكُونُ ثِفَالُهَا شَرْقِيَّ نَجْدِ

وَلُهُوئُهَا قُضَاعَةَ أَجْمَعِينَا⁽⁴⁾

المِثَال 10:

27- تَرَكْنَا الْخَيْلَ عَاكِفَةً عَلَيْهِ

مُقَلَّدَةً أَعْنَتَهَا صُفُونَا

28- وَأَنْزَلْنَا الْبُيُوتَ بِذِي طُلُوحِ

إِلَى الشَّامَاتِ تَنْفِي الْمَوْعِدِينَا

29- وَقَدْ هَرَّتْ كِلَابُ الْحَيِّ مِنَّا

وَشَذَبْنَا قَتَادَةَ مَنْ يَلِينَا⁽⁵⁾

المِثَال 11:

23- أَبَا هِنْدٍ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا

وَأَنْظِرْنَا نُخَبِّرَكَ الْيَقِينَا⁽⁶⁾

إنَّ التَّرْكِيبَ الْبَصْرِيَّ لِعُنَاصِرِ الْكُشْفِ الظَّاهِرَاتِيَّ فِي الْمَشَاهِدِ السَّابِقَةِ يَفْتِخُ حَدْسِيًّا مِنْ خِلَالِ مَوْجُودَاتِهِ الْمُنْبَسِطَةِ هُنَاكَ بِيئَةَ الصَّرَاحِ الْقَاسِيَةِ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ. غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْإِنْفِتَاحَ

(1) المصدر نفسه، 309 - 310.

(2) المصدر نفسه، 308.

(3) المصدر نفسه، 305.

(4) المصدر نفسه، 302.

(5) المصدر نفسه، 301.

(6) المصدر نفسه، 299.

يظلُّ محكوماً بِجُملةٍ من الفَعاليَّات التي تكبِّحُ قُدرةَ عالمِ الآنيَّة - مُعلَّقةٌ عمرو بن كلثوم هُنا على خلقِ حُقُولٍ وجوديَّة - مجازيَّةٍ عاليةِ الالتباس، على الأقلِّ في اللِّقاءِ الأنطولوجيِّ الأوَّلِ معه من حيثِ المبدأ، إذ تميلُ كَفَّةُ المرجعتين في إحالَتِهِما الواحدة (عالمين في عالم واحد)، إلى مُطابَقةٍ وقائعِ بعينها، فتبدو عمليَّةُ اختبارِ التَّجربةِ المرئيَّةِ الخارجِةِ بوصفها مُقارَبةً لفعاليَّةِ الحقيقة - الكشَفِ، كأنَّها قد اختزلتْ ميتافيزيقياً لمصلحةِ الحقيقة - المُطابَقة، ومن ثَمَّ، تكونُ القراءةُ قد صُوِّدِرتْ مُسبقاً، ولا سيما في ضوءِ تحجيمِ البُعدِ الوجوديِّ - المُتخيِّلِ.

وعلى هذا النحو، يجيءُ الحُضورُ الشَّامِلُ لِلصِّراعِ مُنبَتاً عالمِ الآنيَّة - المُعلَّقةُ هُنا، كأنَّهُ ذاته ميدانُ الاهتمامِ الوقائعيِّ الذي احتضنَ تلكَ المعاركِ، وشهدَ ذلكَ البطشُ، وهذا الانتصارُ. من حيثِ إنَّ كُلَّ ما يُحيطُ بنا من اهتماماتِ بصريَّةٍ في تلكَ المشاهدِ، يُمثِّلُ فعاليَّاتِ السُّقوطِ في التحاقِ عارِمِ بِأساليبِ الأنا - الهمِّ، بما هي ذلكَ التَّمركزُ الرَّاسخُ حولَ صوتِ الجماعةِ، مُتوضِّعةً من خلالِ الأفعالِ (نفعُلُ - فعَلنا) والضَّمائرِ (نا - نحن) بِالكيفيَّةِ البصريَّةِ التي تُوحي بِالْمبادِرةِ بوصفها تجربةِ الابتداءِ الأصليَّةِ من خلالِ اللَّامبادِرةِ.

ويجدُ هذا الشُّروعُ كُلَّ ما يُؤيِّده من موجوداتٍ وقائعيَّةٍ تحت اليدِ، بِمجرَّدِ إِبصارِ الأبياتِ المُنبَتَّةِ في الأمثلةِ السَّابِقةِ، فالمعاركُ تحضُرُ من خلالِ ذِكْرِ الخُصومِ من بني الطَّمَّاحِ إلى بني بكرِ إلى قضاةِ إلى الملكِ عمرو بن هند. وأسماءُ الأمكنةِ تشدُّ وثاقَ الأحداثِ إلى بيئتها وعصرها، ومن تلكِ الأمكنةِ خَزازِي وذنو أراطِي وشرقِ نجدِ وذنو طلوحِ والشَّاماتِ. أمَّا أسماءُ الأجدادِ الكرامِ فهي التَّنبيُّتُ المُكَلَّلُ بِالنَّجَاحِ لِيقينِ القُوَّةِ والانتصارِ، ابتداءً من الجَدِّ القَدِيمِ جُشمِ بن بكرِ، مروراً بِعَلقمةِ بن سيفِ والمهلهلِ وزهيرِ وكلثومِ، وانتهاءً بِذِي البُرَّةِ وكُلَيْبِ. يضافُ إلى ما سَبَقَ حُضورَ لفظةِ اليقينِ بوصفها الجوهرِ الميتافيزيقيِّ لِوَحدةِ الأنا - الهمِّ بما هي وَحدةُ التَّقَّةِ والانتصارِ والقُوَّةِ الراسخةِ.

وبناءً على هذا التَّوجُّهِ، يُمكنُ لنا أنْ نَقولَ إنَّ محورَ التَّركيبِ البصريِّ للموجوداتِ يميلُ إلى الوقائعيِّ (مجازِ العالمِ)، في حينَ أنَّ سُلْطةَ الإلحاقِ بِأساليبِ الأنا - الهمِّ تجعلُ الموقفِ الوجوديِّ الدَّاخلِيَّ الذي يستبطنه محورَ استبدالِ أساليبِ الوجودِ المُتفاعِلةِ معِ المُخيِّلةِ أَميلَ إلى الموقفِ العيانيِّ - اليوميِّ الزَّائفِ، من حيثِ إنَّ حركيَّةَ التَّمفِصُلِ تتأسَّسُ هُنا على علاقةِ تماهِ تَموُّهٍ بتضييقِ فجوةِ التَّوتُّرِ بينِ الوجودِ والموجودِ، بما هي فجوةُ اختلافِ ومُباعِدةِ مُضمرَةِ تُوحي بِتَنبيُّتِ يقينِ القُوَّةِ والانتصارِ بِوصفِهِ مُطابَقةً وقائعيَّةً.

ثانياً: يقين القوة والانتصار بوصفه متخيّل المبالغة:

لا شيء يُوقِفُ طُغْيَانِ وَحْدَةَ الْأَنَا - الهمُّ على توجُّهاتِ قارئِ حُوصِرٍ مُسَبِّقاً بيقينيّةِ الإخضاعِ الصَّوْتِيّ لِمَشَاهِدِ هَذَا الْعَالَمِ الشَّعْرِيّ، حيثُ يَنْبَسِطُ الْوَجُودُ الزَّائِفَ مُوْحِيّاً بِالْفِعْلِ وَالْمُبَادَرَةِ، حَاسِماً فِي الْوَقْتِ ذَاتَهُ إِمْكَانِيَّةَ اخْتِبَارِ الْحَقِيقَةِ بَصْرِيّاً فِي ظِلِّ الْمُطَابَقَةِ النَّهَائِيَّةِ مَعَ فَعَالِيَّةِ الْقُوَّةِ وَالْإِنْتِصَارِ وَالثِّقَّةِ الَّتِي تَصْعَبُ زَعَزَعْتُهَا كَمَا يَبْدُو.

يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ، أَنَّ الْكَيْفِيَّاتِ الْبَصْرِيَّةَ لِلْأَنِيَّةِ - الشَّاعِرِ الْمُهَاجِرِ هُنَا لَا تَقِفُ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ، بِمَعْنَى أَنَّ هَذَا الشَّاعِرَ الْمَوْجُودَ فِي عَالَمِ الْمُعْلَقَةِ يُرْسِخُ حُضُورَ ذَلِكَ الْيَقِينِ، وَتِلْكَ الْمُطَابَقَةُ، مِنْ خِلَالِ أَنْمَاطِ وَجُودِيَّةٍ أُخْرَى، وَهَذَا مَا يَتَحَقَّقُ بِفِعْلِ مَا نَدْعُوهُ (مُتَخَيَّلِ الْمُبَالِغَةِ).

ولعلَّ الحاجةَ الوجوديةَ الملحةَ إلى إطلاقِ فعاليةِ الـ (نا - نحن) إلى أقصى حدودها، وذلكَ من خلالِ التمرُّكُزِ الصَّوْتِيّ المُثَبِّتِ لِسُلْطَةِ الْإِحَاقِ الْأَنَا - الهمُّ، هو ما يجعلُ من مسألةِ حُضُورِ الْمُتَخَيَّلِ مِنْ خِلَالِ الْمُبَالِغَةِ، ضَرُورَةَ أُسْلُوبِيَّةٍ، بِمَا هِيَ فَعَالِيَّةٌ تَمُويهِ تُوْحِي بِالْمُبَادَرَةِ هُنَا، الَّتِي هِيَ لَيْسَتْ سِوَى مُبَادَرَةِ اللَّامُّبَادَرَةِ فِي ظِلِّ غِيَابِ شِبْهِ تَامٍ لِأَسَالِيبِ الْأَنِيَّةِ - الْهُوَ كَمَا تَظْهَرُ الْقِرَاءَةُ الْأَوَّلِيَّةُ إِلَى الْآنِ. وَهَذَا نَحْنُ نَبْسِطُ أَمَمَ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي نَحَاوِرُهَا فِي عَالَمِ الْأَنِيَّةِ - مُعْلَقَةُ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ هُنَا:

المثال 1:

- 101- إِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفًا أَبِينَا أَنْ نُقَرَّ الدُّلَّ فِيْنَا
102- مَلَأْنَا الْبَرَحَتَّى ضَاقَ عَمَّا وَمَاءُ الْبَحْرِ تَمَأْوُهُ سَفِينَا
103- إِذَا بَلَغَ الْفَطَامَ لَنَا صَبِيُّهُ تَخْرُتُهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَا⁽¹⁾

المثال 2:

- 92- كَأَنَّا وَالسُّيُوفُ مُسَلَّلَاتٌ وَلَدْنَا النَّاسَ طُورًا أَجْمَعِينَا
93- يُدْهَدُونَ الرُّؤُوسَ كَمَا تُدْهَبِي حَازِرَةٌ بِأَبْطَحِهَا الْكُرَيْيْنَا
94- وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلَ مِنْ مَعَدٍّ إِذَا قُبُوبٌ بِأَبْطَحِهَا بُنِينَا
95- بَأَنَّا الْمُطْعَمُونَ إِذَا قَدِرْنَا وَأَنَّا الْمُهْلِكُونَ إِذَا ابْتُلِينَا
96- وَأَنَّا الْمَانِعُونَ لِمَا أَرَدْنَا وَأَنَّا الْتَارِلُونَ بِحَيْثُ شَرِينَا

(1) المصدر نفسه، 323.

97- وَأَنَا التَّارِكُونَ إِذَا سَخِطْنَا وَأَنَا الآخِرُونَ إِذَا عَصَيْنَا

98- وَأَنَا العَاصِرُونَ إِذَا أُطِعْنَا وَأَنَا العَازِمُونَ إِذَا عَصَيْنَا

99- وَتَشْرَبُ إِنِ وَرِدْنَا المَاءَ صَفْوًا وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدَارًا وَطِينًا⁽¹⁾

المثال 3:

81- وَتَحْمِلُنَا غَدَاةَ الرُّوعِ جُرْدَةً عُرْفُنَ لَنَا نَقَائِدًا وَافْتُلِينَا

82- وَرَدَّنْ دَوَارِعًا وَخَرَجْنَ شُعْفًا كَأَمْثَالِ الرِّصَائِعِ قَدِ بُلِينَا⁽²⁾

المثال 4:

77- عَلَيْنَا البَيْضُ وَالْيَلْبُ الِيمَانِي وَأَسْـيَافٌ يَقْمَنُ وَيَنْحَنِئُ

78- عَلَيْنَا كُلُّ سَابِغَةٍ دِلَاصٍ تَرَى فَوْقَ النُّطَاقِ لَهَا غَضُونا

79- إِذَا وُضِعَتْ عَنِ الأَبْطَالِ يَوْمًا رَأَيْتَ لَهَا جُلُودَ القَوْمِ جُونا

80- كَأَنَّ غَضُوتَهُنَّ مَثُونٌ عُذِرٌ تُصَفِّقُهَا الرِّيَّاحُ إِذَا جَرِينَا⁽³⁾

المثال 5:

70- وَنَحْنُ الحَاصِرُونَ إِذَا أُطِعْنَا وَنَحْنُ العَازِمُونَ إِذَا عَصَيْنَا

71- وَنَحْنُ التَّارِكُونَ لِمَا سَخِطْنَا وَنَحْنُ الآخِرُونَ بِمَا رَضِينَا⁽⁴⁾

المثال 6:

76- أَلْمَا تَعْلَمُوا مِنِّي وَمِنْكُمْ كِتَابٌ يَطْعُونُ وَيَرْتَمِينَا

77- عَلَيْنَا البَيْضُ وَالْيَلْبُ الِيمَانِي وَأَسْـيَافٌ يَقْمَنُ وَيَنْحَنِئُ⁽⁵⁾

المثال 7:

58- إِذَا عَضُ الثَّقَافُ بِهَا اشْمَأَزَّتْ وَوَلَّتْهُ عَشَـوَزَّةٌ زُبُونًا

59- عَشَـوَزَّةٌ إِذَا انْقَلَبَتْ أَرْزُوتٌ تَشُجُّ قَفَا المُنْتَقِضِ وَالجَبِينَا⁽¹⁾

(1) المصدر نفسه، 321 - 322.

(2) المصدر نفسه، 317 - 318.

(3) المصدر نفسه، 316 - 317.

(4) المصدر نفسه، 314.

(5) المصدر نفسه، 313.

المثال 8:

- 52- أَلَا لَا يَعْلَمُ الْأَقْوَامُ أَنَّهَا تَضَعُضَعُنَا وَأَنَّهَا قَدِ وَنِينَا
53- أَلَا لَا يَجْهَلُونَ أَحَدًا عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ⁽²⁾

المثال 9:

- 41- وَتَحْنُ إِذَا عَمَادُ الْحَيِّ خَرَّتْ عَنِ الْأَحْفَاضِ نَمْنَعُ مَنْ يَلِينَا
42- نَجِدُ رُؤُوسَهُمْ فِي غَيْرِ بَرٍّ فَمَا يَدْرُونَ مَاذَا يَتَّقُونَ⁽²⁾
43- كَأَنَّ سُوْفَنَا فِينَا وَفِيهِمْ مَخَارِيقٌ بِأَيْدِي لَاعِينَا
44- كَأَنَّ ثِيَابَنَا مِنَّا وَمِنْهُمْ خُضْرُ بَنٍ بِأَرْجَوَانٍ أَوْ طَلِينَا
45- إِذَا مَا عَيَّ بِالْأَسْنَانِ حَتَّى مِنْ الْهَوْلِ الْمُشَبَّهَةِ أَنْ يَكُونَا
46- نَصَبْنَا مِثْلَ رَعْوَةٍ ذَاتِ حَدٍّ مُحَافِظَةً وَكُنَّا السَّابِقِينَ
47- بِشُبَّانٍ يَرُونَ الْقَتْلَ مَجْدًا وَشَيْبٍ فِي الْحُرُوبِ مُجْرِبِينَ
48- حُدِيَّا النَّاسِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا مَقَارَعَةً بَيْنَهُمْ عَنِ بَنِينَا⁽³⁾

المثال 10:

- 32- نَزَلْتُمْ مَنَزِلَ الْأَضْيَافِ مِنَّا فَأَعْجَلْنَا الْقَرِيَّ أَنْ تَشْتُمُونَا
33- قَرِينَاكُمْ فَعَجَلْنَا قِرَاكُمْ قُبَيْلَ الصُّبْحِ مِرْدَاةَ طَحُونَا
34- نَعْمُ أَنْاسَانَا وَنَعَفُ عَنْهُمْ وَنَحْمِلُ عَنْهُمْ مَا حَمَلُونَا
35- نَطَاعِنُ مَا تَرَاحَى النَّاسَ عَنَّا وَتَضْرِبُ بِالسُّيُوفِ إِذَا عَشِينَا
36- يَسْمُرُ مِنْ قَنَا الْخَطِيئِ لَدُنِ ذَوَابِلِ أَوْ بِيضِ يَعْتَلِينَا
37- كَأَنَّ جَمَاجِمَ الْأَبْطَالِ فِيهَا وَسُوقَ بِالْأَمَامِ اعْزِرْتَمِينَا
38- نَشُقُّ بِهَا رُؤُوسَ الْقَوْمِ شَقًّا وَنَخْتَلِبُ الرُّقَابَ فَيَخْتَلِينَا
39- وَإِنَّ الضُّغْنَ بَعْدَ الضُّغْنِ يَبْدُو عَلَيْكَ وَيُخْرِجُ الدَّاءَ الدَّفِينَا⁽⁴⁾

(1) المصدر نفسه، 311.

(2) المصدر نفسه، 309.

(3) المصدر نفسه، 305 - 307.

(4) المصدر نفسه، 302 - 305.

29- وَقَدْ هَرَّتْ كِلَابُ الْحَيِّ مِنَّا وَشَذَبْنَا قَتَادَةَ مَنْ يَلِينَا (1)

تُغري المشاهد المنبسطة هنا القارئ بإراحة أدواته التأويلية عند أول مُحاورَة، ليختارَ الأقربَ والأسهلَ ظناً منه أنه الأدقُّ، ذلكَ لأنَّ التساؤلَ المُقلِقَ عن المُضمرِ خلفَ هذه الكيفياتِ البصريَّة الحاضرة بِقُوَّةٍ وِعنفٍ وضجيجٍ، قد يكونُ مُربكاً من ناحية، وقد يبدو عبثياً من ناحيةٍ ثانية، ولا سيما عندما يشعر المُتمعَّن في هذا العالمِ الشَّعريِّ أنَّ أيَّ تشكيكٍ بما يراه هو افتعالٌ لا مُسوِّغَ له، إذ ليسَ هناكَ أكثرَ ممَّا تبسطه التجاربُ السَّاقطة تحت أيدينا. فتجربة الآنية - مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هنا ليست سوى تجربة قوم بلغوا ما بلغوه من السَّطوة والقُوَّة والأُمجاد التي لا يُمكنُ أن نُنكرها بأيِّ حالٍ من الأحوال، فهُمُ حُماةُ النَّاسِ، وهُمُ المُنتصرونَ على أعدائهم، وهم من يتحدَّونَ الآخرينَ بِأُمجادهم العظيمة وأنسابهم الكريمة. إنَّهم الأَفوياء في حُرُوبهم، الأوفياء في عهودهم، الرَّافضونَ لِلظُّلمِ إنْ وقعَ عليهم وإن كان من قِبَلِ الملوك. إنَّهم الجبابرةُ القُساة: عندهم تبدأ الدُّنيا، وعندهم تنتهي. هُم قاطعوا الرُّؤوسَ والأعناق، وهم مُخرِجوا الحقدِ الدَّفينِ من القلوب. هم من يستعصي كسرهم، وهم من لهم كُلُّ الامتيازات التي لا يملكها الآخرون. إنَّهم المُحاربون بِسيوفهم كما يلعبُ الأطفالُ بِالمخاريق، والمُدحرجون لِرؤوسِ الأعداء كما يُدحرجُ الشُّبانُ الكُرَّاتِ خلالَ اللَّعب. ولشدة بأسهم تخشاهم أيضاً كلابُ الحيِّ.

هكذا، يُعلِّونَ الكونَ والوجودَ على أَلِفِ الـ (نا) الخاصَّة بهم: إنا (المُطعمون - المُهلِّكون - المانعون - النازلون - التاركون - الآخذون - العاصمون - العازمون). فهُمُ أصحابُ الحقيقة المُطلقة، مَنْ يملكونَ وحدهم مفاتيح المعرفة، مُتطابقين مع القُوَّة والمجد والانتصار في أسمى أمتلتها. وهُمُ القادرونَ على إخضاع العالمِ من خلال مُتخيِّلِ المُبالغة، مُلحِّقينَ الوجودَ بِوحدتهم المُتبيِّنة التي لا يُمكنُ اختراقها أو المساسُ بِتماسكها.

وانطلاقاً من هنا، يُمكنُ لنا أن نقولَ إنَّ التَّركيبَ البصريَّ للموجودات في المشاهدِ السَّابقةَ تركيبٌ أُميلُ إلى المُتخيِّلِ (عالمِ المَجاز)، ذلكَ من خلال الحاملِ الكليِّ للمُبالغةِ البصريَّة، وإن كانت مرجعية العناصر الجزئية مرجعية انعكاسية - وقائعية. في حين أنَّ الموقفَ الوجودي الدَّخليَّ الذي يستبطنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيِّلة

(1) المصدر نفسه، 301.

موقفٌ أميلُ إلى الموقفِ الزائفِ، الذي يُوحى بالمُبادرةِ الأصيلةِ من خلال هذا الجموح الهادر لصوت الأنا - الهمُ بوصفه أساليب وجود عيانية - يومية تفتقد للأصالة. وبهذه الصورة تنبسط حركية التّمفصل في تلك المشاهد بوصفها حركية تقوم على فعالية الاختراق المضادّ الذي يمؤّه من خلال توسيع فجوة التوتّر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعدة صريحة.

لكن أين تتعيّن هذه المُباعدة في ضوء هيمنة المُطابقة حتى الآن؟

على هذا النحو، تنغلق فجوة الالتباس، فيسلم القارئ نفسه لسهولة تُهدّده، ويستقرّ مطمئناً لشروع مباشر سهل يُؤكّد هذا اليقين الطّاعي، وذلك الإحضرار الراسخ لعالم وقائعيّ مُطابق من خلال مُتخيّل المُبالغة الشّاملة، التي تُرسّخ وحدة الأنا - الهمُ الزائفة، من حيث إنّ الرّؤى السابقة تُوحى بعدم الحاجة إلى تنقيح ما، أو إلى مُراجعة قد تكون مُثمرة!

ثالثاً: حُضور الآخر - الخوف، وتفتتت وحدة المُطابقة الزائفة:

تُشير المرحلتان السابقتان من هذه المُحاورة مع عالم الآنية - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا إلى أنّ الفهم قد بلغ حدّه النهائي، وأنّ اختبار التجربة المرئية الخارجة هناك قد انتهت إلى شُروع يدفع القارئ إلى قناعة راسخة أنّ ما بدا طريقاً مُعبّدة لا يستدعي مطلقاً أن يبحث عن طريق تُرابية قد لا تُفضي به إلى مكان.

غير أنّ تفسيراً كهذا لن يصمد طويلاً، ذلك لاعتبارين اثنين: أولهما يعود إلى استراتيجياتنا التّأويلية التي اعتمدنا عليها في هذا البحث، وثانيهما يتعلّق بكون المرحلتين السابقتين هما مجرد جسر ضروريّ كي نعبر نحو فضاءنا التّأويليّ المأمول.

إنّ الثّغرة الأولى التي تبدو لنا مدخلاً جوهرياً لمُجاوزة التّوجّهات السابقة تفتّح في جسد تلك التّوجّهات ذاتها، إذ إنّ الحُضور الطّاعي لصوت الـ (نا - نحن) بما هو أساليب وجود الأنا - الهمُ، يُحضر في الوقت ذاته صوت الـ (أنتم - هم) بما هو صوت الآخر - الهمُ بوصفهم الأعداء والخُصوم. ومن ثمّ، فإنّ مُتخيّل المُبالغة المُنبّت ليقين القوّة والانتصار، يُنبّت في الوقت ذاته قوّة هذا الآخر - الخُصم. الأمر الذي يعني من جانب آخر، أنّ حُضور الأعداء (الآخر - الهم) على هذا النحو من القوّة، التي تطلبت بسط كل تلك الأساليب الوجودية البصريّة العنيفة، لا يدلّ إلا على كون تلك الأساليب بما هي أساليب الأنا - الهمُ الزائفة، تنطوي على انفعالية الخوف المعيشة عيانياً - يومياً. وبهذا المعنى، يُفتت حُضور

الآخر - الخوف وحده الأنا - الهم من داخلها بوصفها سلطة الإلحاق بالمطابقة الزائفة التي تمثل يقين القوة والانتصار الكاسح والراسخ في هذا العالم الشعري، لتزيغ هذه المطابقة بناءً على ذلك، وهو ما يحضّر الفجوة - المباعدة هنا.

ولكشف بعض معالم الخوف بمعناه الوجودي الزائف في عالم الآنية - معلقة عمرو بن كلثوم هنا، نبسط بعض الأمثلة في السطور الآتية:

المثال 1:

101- إذا ما الملك سأم الناس حسفاً أبيننا أن نُقرّ الذلّ فينا (1)

المثال 2:

- 84- على آثارنا بيض حسان نحاذر أن نقسم أو تهونا
85- أخذن على بعولتهن عهداً إذا لاقوا كتائب معلميننا
86- ليسن تلبن أفراساً وبيضاً وأسرى في الحديد مقريننا
87- ترانا بارزين وكل حياً قد اتخذوا مخافتنا قريننا
88- إذا ما رحن يمشين الهوينى كما اضطربت مشون الشاريننا
89- يقثن جيادنا ويقلن لسنهم بعولتنا إذا لهم تمنعوننا
90- ظعائن من بني جشم بن بكر خلطن بميسم حسباً وديننا
91- وما منع الظعائن مثل ضرب ترى منه السواعد كالقطينا (2)

المثال 3:

74- فأبوا بالتهاب وبالسبأيا وأبننا بالملوك مصفديننا (3)

المثال 4:

- 47- بشبان يرون القتل مجداً وشيب في الحرّوب مجربينا
48- حدياً الناس كلهم جميعاً مقارعة بنيهم عن بنينا

(1) المصدر نفسه، 323.

(2) المصدر نفسه، 318 - 320.

(3) المصدر نفسه، 315.

- 49- فَأَمَّا يَوْمَ خَشَيْتَنَا عَلَيْهِمْ فَتُصْبِحُ خَائِنًا عُصَابًا تُبِينَا
50- وَأَمَّا يَوْمَ لَا نَخْشَى عَلَيْهِمْ فَتُؤْمِنُ غَارَةً مُتَلَبِّبِينَ⁽¹⁾

المثال 5:

- 23- أَبَاهُ نَدِيًّا فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا وَأَنْظِرْنَا نُخَبِّرَكَ الْيَقِينَا
24- بَأْتَا نُورِدُ الرِّيَّاتِ بِيضًا وَتُصَدِرُهُنَّ حُمْرًا قَدْ رَوِينَا
25- وَأَيَّامٍ لَنَا غُرُطُ وَاوَالٍ عَصَايْنَا الْمَلِكُ فِيهَا أَنْ نَدِينَا
26- وَسَيِّدٍ مَعْشَرَ قَدْ تَوَجَّوَهُ بَتَّاجِ الْمَلِكِ يَحْمِي الْمُحْجَرِينَ
27- تَرَكْنَا الْخَيْلَ عَاكِفَةً عَلَيْهِ مَقْلَدَةً أَعْيَتْنَا صُفُونَا⁽²⁾

يَحْضُرُ الْآخِرُ - الخوف في هذه المشاهد من خلال ثلاثة محاور، أولها التأكيد المستمر على فعالية مواجهة الملوك، ورفض ظلمهم، والانتصار عليهم، والعودة بهم صاغرين مقيدين، ذلك من خلال صورٍ بصريةٍ بقدر ما تتطوي بلاغتها على مبالغة القوة والانتصار المعتاد، فإنها تستبطن انفعالية الخوف بما هي كيفية زائفة تسم ميدان الاهتمام بصيغ الوجود اليومي للهنا (الثرثرة والريبة وحب الاطلاع).

وثاني هذه المحاور يتعلّق بالنسوة الواثقات من رجالهنّ الذين يبارزون أعداءهم من دون خوف، على العكس من هؤلاء الأعداء. فهُم يحمون أعراضهم بالسيف، ولا يقبلون المساس بنسوة يمشين الهويّنى كالكسكارى لفرط نفقتهنّ بهم. لكنّ هذه الثقة المنطوية على مبالغة واضحة تبسط الشيء ونقيضه في آن معاً، إذ يُمكننا أن نلمح مواضع اهتزازها في أكثر من ناحية، فخشية السبي والإهانة، والتحفيز العارم على الثبات وعدم الفرار، وأخذ العهود بالدفاع عنهنّ، ومخاطبة أزواجهنّ (ويقلنّ لسنمّ بعولنا إذا لم تمنعونا)، كل ذلك يرسم معالم عدم الاطمئنان من خلال فعالية الخوف الزائفة.

أما المحور الثالث والأخير، فيتصل بالخوف على الأبناء، حيث يضطرّ رجال العشيرة إلى البحث عنهم عندما يتملّكهم الخوف عليهم، في حين أنّ فعل الهجوم والإغارة مشروط

(1) المصدر نفسه، 307 - 308.

(2) المصدر نفسه، 299 - 301.

بِغِيَابِ ذَلِكَ الْخَوْفِ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يَهْزُ يَقِينُ الْقُوَّةَ وَالْإِنْتِصَارَ، وَيُفْتَتُّ وَحَدَّتَهُ مِنْ خِلَالِ هَذَا الْحُضُورِ لِلْآخِرِ - الْخَوْفِ. مِنْ حَيْثُ إِنَّ حَرَكِيَّةَ التَّمَفُّصِ تَنْهَضُ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ عَلَى عِلَاقَةِ التَّمَاهِي - الْمُبَاعَدَةِ الْمُضْمَرَةَ بَيْنَ مَحَوْرِ تَرْكِيْبٍ يَمِيلُ إِلَى الْوَقَائِعِيِّ، وَمَحَوْرِ اسْتِبْدَالِ يَسْتَبْطِنُ مَوْقِفًا وَجُودِيًّا دَاخِلِيًّا أَمِيلًا إِلَى الْمَوْقِفِ الزَّائِفِ.

وَهَكَذَا، فَإِنَّ مُتَخَيَّلَ الْمُبَالِغَةِ بِمَا يَنْطَوِي عَلَيْهِ مِنْ نَفْيٍ لِلْآخِرِ مِنْ خِلَالِ التَّمَرُّكُزِ حَوْلَ صَوْتِ الـ (نا - نحن)، يُحْضِرُ بِالزَّخْمِ ذَاتَهُ الْآخِرَ - الهم المنفيين. وَهَذَا مَا يَنْقَلُ التَّنَاقُضَ وَالْإِخْتِلَافَ إِلَى دَاخِلِ وَحْدَةِ الْأَنَا - الهم، لِيَنْخَرَّ هَذَا التَّنَاقُضُ وَذَلِكَ الْإِخْتِلَافُ تِلْكَ الْوَحْدَةَ مِنْ دَاخِلِهَا، وَلِيُفْضِيَ ذَلِكَ إِلَى زَيْغَانِ الْمُطَابَقَةِ بِفِعْلِ مَا يَبْسِطُهُ التَّمَفُّصُ فِي الصَّرَاحِ مِنْ خَوْفٍ يَفْتَتِحُ الْفَجْوةَ - الْمُبَاعَدَةَ نَحْوَ الْمَجْهُولِ.

وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ، يَنْتَقِلُ شُرُوعُنَا مِنْ تَفْسِيرِ عَالَمِ الْإِنِّيَّةِ - مُعَلِّقَةَ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ هُنَا بِوَصْفِهِ تَمَرُّكُزًا صَوْتِيًّا يُحْضِرُ الْوَجُودَ وَيُخْضِعُهُ لِيَقِينِ الْقُوَّةَ وَالْإِنْتِصَارَ، إِلَى تَفْسِيرِهِ بِوَصْفِهِ لَا تَمَرُّكُزًا مِنْ خِلَالِ التَّنَشِيطِ النَّاجِمِ عَنِ حُضُورِ (الآخر - الهم)، وَهُوَ مَا يُوجِدُ فِي مُحْصَلَةِ تَأْوِيلِنَا الْقَائِمِ فِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ وَحْدَةَ جَدِيدَةٍ هِيَ: وَحْدَةُ الصَّرَاحِ [الأنَا - الهم] (الآخر - الهم).

رَابِعًا: حُضُورُ الْإِنِّيَّةِ - الْقَلْقُ، وَتَفْتِيْتُ وَحْدَةَ الصَّرَاحِ الزَّائِفَةِ:

عَلَى الرَّغْمِ مِنَ الْإِنْبِسَاطِ الْمُحَكَّمِ لَوْحَدَةِ الصَّرَاحِ الزَّائِفَةِ، الَّتِي تَهَيِّمُ عَلَى عَالَمِ الْإِنِّيَّةِ - مُعَلِّقَةَ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ هُنَا، فَإِنَّ هَذَا، وَعَلَى الْعَكْسِ مِمَّا يَشِي بِهِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ، يَسْتَدْعِي أَكْثَرَ الْأَسْئَلَةِ بَدَاهَةٍ، مَهْمَا بَدَتْ تِلْكَ الْأَسْئَلَةُ بَسِيطَةً وَاضِحَةً، أَوْ بَدَتْ الْإِجَابَةُ عَنْهَا قَرِيبَةً فِي مُتَنَاوَلِ الْبَيْدِ.

وَلَعَلَّ أَكْثَرَ الْأَسْئَلَةِ إِحَاحًا فِي هَذَا السِّيَاقِ، هُوَ السُّؤَالُ الْمُتَعَلِّقُ بِتَوْضُحِ الشَّاعِرِ الْمُهَاجِرِ هُنَا بِصِفَتِهِ مَوْجُودًا بَشْرِيًّا، فِي قَلْبِ الْأَسَالِيبِ الْبَصْرِيَّةِ الْمُنْبَسِطَةِ فِي عَالَمِ هَذِهِ الْمُعَلِّقَةِ، الَّتِي لَا تَنْفَصِلُ عَنِ وُجُودِهِ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ.

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ نَاجِمَةٌ عَنِ رَغْبَتِنَا الْمُلْحَةَ فِي بَلُوغِ فَهْمٍ أَعْمَقٍ لِفِعَالِيَّةِ الشَّاعِرِ بِوَصْفِهِ ذَاتًا دَاخِلَ عَالَمِهِ الشَّعْرِيِّ هُنَا، بَيْنَ التَّحَاقُّهِ بِأَسَالِيبِ الْأَنَا - الهم الزَّائِفَةِ، وَفَرَادَةِ الْإِنِّيَّةِ - الهمِ الْمُغْيِيَّةِ، ذَلِكَ تَبَعًا لَمَا يَطْفُو عَلَى سَطْحِ هَذَا الْعَالَمِ الْمُفْتَتِحِ أَمَامَنَا.

فإذا كانت المقاربات التقليدية بما هي فهم متوارث مسبقاً، قد عيّنت الآنية - الشاعر المهاجر هنا في معمعة الصراع، من حيث إن هذا التعيين قد ألحق أنية الشاعر الأصلية بأناه الزائفة داخل وحدة آنيته هناك، فإن علاقة الذات - عمرو بن كلثوم بوحدة الصراع الزائفة؛ أي بالآخر - العشيرة (الأنا - الهم)، وبالآخر - الأعداء (الآخر - الهم)، ليست على هذا النحو من التبسيط الذي يجعلنا نطمئن إلى الشروع الأقرب من مرمى النظر، حيث تغطي خلاله المطابقة، ويسود فيه الإلحاق المسيطر بتلك السلطة الراسخة لوحدة التّمفصل في الصراع.

ويزيد من ضرورة مثل هذا التّفيح الذي يُقرّبنا أكثر من القراءة الارتياحية، أنّ علاقة الذات بالآخر تنهض في أساسها على التباس وزيفان حادّ، في ضوء الاستقطاب العنيف بين خصوصية الكائن البشري، وطابع وجوده الجماعي مع الآخرين، بما هو سقوط لا بُدّ منه.

يُضاف إلى كلّ ما سبق، أنّ مقارنة هذه الإشكالية بوصفها جوهر المشكلة النقدية في مقارنة شعر ما قبل الإسلام كما ذكرنا في التأسيس النظري، ستجد لها عوامل مُحفزة ومُحرّضة على مزيد من التدقيق، ذلك في حالة المراجعة التاريخية لمُدونة السيرة الذاتية الخاصة بعمرو بن كلثوم السيّد الرّعيم في قومه. إذ تهزّ مراجعة كهذه شروع إلحاق الأنية - الهمّ بسلطة الأنا - الهمّ بوصفه مرحلة أولى في المطابقة. ومن ثمّ، تهزّ شروع الإلحاق بسلطة وحدة الصراع الزائفة [(الأنا - الهمّ) (الآخر - الهمّ)]، بوصفه مرحلة ثانية في المطابقة.

وفي جميع الأحوال، فإنّ تطبيقنا للتعلّيق هنا أولاً، واعتمادنا على قصديّة الوجود ثانياً، هو ما يدفعنا إلى عدم الأخذ بالرواية التاريخية في بناء تأويلنا الذي ينطلق من عالم الآنية - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا ذاته في اختبار وفهم طبيعة تلك العلاقة.

والخطوة الأولى في بلوغ ذلك تكمن في مقارنة ما يُمكن تسميته إجرائياً أبيات الفخر بالنسب، التي نبسط بعض أمثلتها في هذا الموضع:

المثال 1:

94 - وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلُ مِنْ مَعَدٍّ إِذَا قُبِبَ بِأَبْطَحَهَا بُنَيْبًا⁽¹⁾

المثال 2:

(1) المصدر نفسه، 321.

83- وَرِثْنَا هُنَّ عَنْ آبَاءٍ صِدْقٍ وَوَرِثْتَهُمَا إِذَا مَثَلْنَا بَنِيَنَا (1)

المثال 3:

60- فَهَلْ حُدِّثْتَ فِي جِشَمِ بْنِ بَكْرِ بِمَنْقُصٍ فِي خُطُوبِ الْأَوْلِيَانَا ؟

61- وَرِثْنَا مَجْدَ عُلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ أَبَاحَ لَنَا حُصُونِ الْمَجْدِ دِينَنَا

62- وَرِثْتُ مَهْلَهْلَاءَ وَالْخَيْرَ مِنْهُ زُهَيْرًا نَعْمَ دُخْرُ الْأَخْرِينَا

63- وَعَتَابًا وَكُنُومًا جَمِيعًا بِهِمْ نَلْنَا ثَرَاتَ الْأَكْرَمِينَا

64- وَذَا الْبُرَّةِ الَّذِي حُدِّثْتَ عَنْهُ بِهِ نُحْمَى وَنُحْمَى الْمُحْجَرِينَا

65- وَمِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كُلِّيًّا فَأَيُّ الْمَجْدِ إِلَّا قَدْ وَلِينَا (2)

يقودنا الفخر بالنسب في هذه المشاهد إلى سقوطٍ لا مَهْرَبَ منه في الالتباس الذي يطول عملية الإلحاق المعتادة بوحدة الصِّراع ، إذ يُمكن لنا أن نفسرَ الكيفيات المنبسيطة هنا تفسيراً مقلوباً، فنقول إنَّ أساليب الأنية - الهُوَ بوصفها سلطنة التمرُّكز حول الذات - النسب هي التي تُلحقُ الآخرين من قوم الشاعر (الأنا - الهُم)، والآخرين من الأعداء (الآخر - الهُم)، بهذا التمرُّكز حول ما يبدو أنه أنيئته المُبادرة الأصيلة، التي تنطوي من خلال تفصيلها في قلب الصِّراع على الفلق النَّاجِم عن هذا الصِّراع في حركته المُتسارعة نحو المجهول. غيرَ أنَّ توجُّهاتنا هذه، قد تترسَّخ أكثر بوصفها التباساً، من خلال حُضور أساليب الأنية - الهُوَ بصورةٍ أعمق في المشاهد الأولى المنبسيطة في هذا العالم:

المشهد 1:

13- ثَرِيكَ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى خَلَاءٍ وَقَدْ أَمِنْتَ عِيُونَ الْكَاشِحِينَا

14- ذِرَاعِي عَيْطَلِ أَدْمَاءِ بَكْرِ هَجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِينَا

15- وَتَدِيًّا مِثْلَ حُقِّ الْعَاجِ رَخْصًا حَصَانًا مِنْ أَكُفِّ اللَّامِسِينَا

16- وَمَثَلِي لَدُنِّي سَمَقَتِ وَطَالَتِ رَوَادِفُهَا تَتُوءُ بِمَا وَلِينَا

17- وَمَا كَمَةَ يَضْرِيْقُ الْبَابُ عَنْهَا وَكَشْحًا قَدْ جُنُنْتُ بِهِ جُنُونَا

18- وَسَارِيَّتِي بَلَسْتُ أَوْ رُخَامٍ يَرِنُ خَشَّاشٌ حَلِيهِمَا رَدِينَا

(1) المصدر نفسه، 318.

(2) المصدر نفسه، 312 - 313.

- 19- فَمَا وَجَدَتْ كَوْجِدِي أُمُّ سَقِيٍّ
أَضَلَّتْهُ فَرَجَعَتْ الْحَنِينَا
20- وَلَا شَمَطَاءَ لَمْ يَثْرِكْ شَقَاهَا
لَهَا مِنْ تَسْعَةِ إِجْنِينَا
21- تَذَكَّرْتُ الصَّبَا وَاشْتَقْتُ لَهَا
رَأَيْتُ حُمُولَهَا أَضْلًا حُدِينَا
22- فَأَعْرَضْتُ الْيَمَامَةَ وَاشْمَخَرْتُ
كَاسِيَا فَبِأَيْدِي مُصَلَاتِينَا⁽¹⁾

المشهد 2:

- 9- قَفِي قَبْلَ التَّفْرِقِ يَا ظَعِينَا
نُخَبِّرُكَ الْيَقِينِ وَتُخْبِرِينَا
10- قَفِي نَسْأَلُكَ هَلْ أَحْدَثْتَ صُرْمًا
لَوْ شَكَ الْبَيْنِ أَمْ خُنْتَ الْأَمِينَا
11- بِيَوْمِ كَرِيهَةٍ ضَرَبْنَا وَطَعْنَا
أَقْرَبَهُ مَوَالِيكَ الْعُيُونَا
12- وَإِنْ غَدَا وَإِنْ الْيَوْمَ رَهْنٌ
وَيَعْدَ غَدْرٍ بَمَا لَا تَعْلَمِينَا⁽²⁾

المشهد 3:

- 1- أَلَا هُبِّي بِصَاحِبِكَ فَاصْنَبِحِينَا
وَلَا تُبْقِي خُمُورَ الْأَنْدَرِينَا
2- مُشْعِشَةً كَأَنَّ الْحُصَّ فِيهَا
إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينَا
3- تَجَوَّزِي بِنِي اللَّبَانَةِ عَن هَوَاهُ
إِذَا مَا ذَاقَهَا حَتَّى يَلِينَا
4- تَرَى اللَّحْزَ الشَّحِيحَ إِذَا أَمِرْتَ
عَلَيْهِ لِمَالِهِ فِيهَا مُهِينَا
5- ضَبَنْتِ الْكَأْسَ عَنَّا أَمْ عَمَرُو
وَكَانَ الْكَأْسُ مَجْرَاهَا الْيَمِينَا
6- وَمَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ أَمْ عَمَرُو
بِصَاحِبِكَ الَّذِي لَا تَصْنَبِحِينَا
7- وَكَأْسٍ قَدْ شَرِبْتُ بِبَعْلَبِكَ
وَأُخْرَى فِي دِمَشْقٍ وَقَاصِرِينَا
8- وَإِنَّا سَوْفَ تُدْرِكُنَا الْمَنَايَا
مُقَدَّرَةً لَنَا وَمُقَدَّرِينَا⁽³⁾

(1) المصدر نفسه، 296 - 299.

(2) المصدر نفسه، 294 - 295.

(3) المصدر نفسه، 291 - 293.

تتطوي ميادين الاهتمام في هذه المشاهد على التباس واضح في تمفصل مرجعيتي الإحالة بين كشف المدلول الوقائي الأول (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المتخيل الثاني (عالم المجاز) في مستوى أول، وبين الوجود العياني - اليومي الزائف، والوجود الكشفي - الكياني الأصيل في مستوى ثان، من حيث إن حركية التمفصل تنبسط في ضوء ذلك بين التماهي - المباعدة المضمرّة والاختراق المضاد - المباعدة الصريحة.

فإذا كانت المبادرة تكشف الوجود في هذه المشاهد بوصفها تجربة الابتداء المعينة للحدث الذي يمنح الأشياء مجرىً جديداً، فإن هذه المبادرة تلتبس تماماً في كل من المشاهد الثلاثة، من خلال حضور الشاعر المهاجر هنا بقوة؛ أي بوصفه الفاعل المسيطر على عالمه. ولعل مصدر الالتباس يعود تحديداً إلى تعيين كفيّات التمفصل في الصراع نحو المجهول بوصفها كفيّات اختلاف وتباعّد بين الخوف والقلق. فالمكان الذي وصلتته المحبوبة (أي الإمامة) بدا كالسيوف التي سلّها رجال، في بلاغة بصريّة تُربك التأويل بين الهروب الزائف والمواجهة الأصيلة. وهذا ما نجده أيضاً عندما نحاول تفسير تشبيه الشاعر لحزنه الناجم عن غياب المحبوبة، بأنه يتجاوز حزن ناقّة أضاعت ولدها، أو حزن امرأة عجوز فقدت أبناءها التسعة.

يُضاف إلى ذلك، أنّ حضور الجسد - اللذة - الحب في هذا السياق يقوم على جملة من الإشكاليات التأويلية التي تتعايش تناقضاتها، فظهور المحبوبة غير قابل للعزل عن التمفصل في قلب الصراع، وبلوغ خلوة تلك المحبوبة يكون من خلال العلاقة الملتبسة مع الآخر الذي قد يُشير إلى قومه من ناحية، أو قد يُشير إلى الآخر - العدو من ناحية ثانية. وسواء أطابقنا هذا الآخر مع القوم الذي تنتمي إليه الأنبيّة - الشاعر المهاجر هنا، أم أحلناه إلى الأعداء، فإن التمفصل في الصراع يظل هو جوهر الجسد - اللذة - الحب الذي يلتبس أيضاً بين الخوف بوصفه هنا إحضاراً للجسد تحت اليد (أمتلك جسماً)، والقلق بوصفه هنا امتلاكاً لزاماً الفرادة والخصوصية في ظلّ مبادرة (أكون جسداً).

وعلى هذا المنوال، لم تفصل علاقة الجسد - اللذة - الحب في هذا السياق عن التمفصل في الصراع نحو المجهول، لذلك ظلّت صلة الأنبيّة - الشاعر المهاجر هنا بالظعينة رهناً بهذا المجهول الذي يتسرّب إلى أعماق الشاعر ملتبساً بين الخوف والقلق.

كذلك أيضاً، لم يخرج اللجوء إلى الشراب عن المنحى ذاته من الالتباس، فالموت آتٍ لا محالة، والسؤال الجوهرية الذي يتبادر إلى أذهاننا في موضعنا هذا: هل الموت هنا بما هو

مُبَاعَدَةٌ نحو المجهول هو موت الشّاعر - الفرد، أم هو موت الجماعة في ظلّ حضور الآخر - الأعداء داخل وحدة الصّراع؟ وهل يُبسّط سؤال الموت الوجوديّ هنا في إطار الخوف أم القلق؟

وبناءً على المُعالِجة السّابقة، يُمكننا أن نقول إنَّ حضور وحدة الصّراع الزائفة [(الأنا - الهمّ) (الآخر - الهمّ)] بوصفها سلّطة إلحاق تمفّصل عالم الآنيّة - المُعلّقة هنا في الصّراع نحو المجهول، يُحضرُ غائباً مسكوتاً عنه بإبقائه على غيابه، ألا وهو هنا الآنيّة - القلق، الذي يلتبسُ حضوره في ضوء الخوف داخل وحدة هذا التّمفّصل المذكور، ومن ثمَّ يُفتّت هذا الحضور وحدة الصّراع الزائفة بوصفها سلّطة إلحاق، الأمر الذي يُفضي إلى زيغان المُطابّقة، وانفتاح الفجوة - المُباعدة نحو المجهول.

خامساً: انبساط الفجوة - المُباعدة، والتباس الأَقنعة:

ينهضُ حضور الفجوة - المُباعدة في تمفّصل الهجرة - الانزياح هنا على التباسٍ مُتعدّد المستويات كما رأينا. إذ إنَّ ما دعوناه يقين القوّة والانتصار المُنبسط في أساليب الأنا - الهمّ، من خلال الإيحاء بمطابّقة الوقائعيّ (مجاز العالم)، ومن خلال مُتخيّل المُبالِغة (عالم المَجاز)، فإنَّ هذا اليقين يتمركزُ حول صوت الـ (نا - نحن) الطّاعي، في الوقت الذي يُحضرُ فيه صوت الـ (أنتم - الهمّ) بما هو صوت الآخر - الهمّ؛ أي بما هو صوت الخُصوم والأعداء. ولعلَّ قوّة الإيحاء بمطابّقة الانتصار من ناحية، ومُبالِغة المُتخيّل بوصفها تثبيتاً ليقين القوّة من ناحية أُخرى، ليسا هنا إلاّ تأكيداً على قوّة أولئك الأعداء، الأمر الذي ينطوي على انفعاليّة الخوف المعيشة عيانياً - يومياً؛ بمعنى أن حضور الآخر - الخوف يكون بهذا الشّكل تتاقُضاً واختلافاً ينخرُ وحدة التّمركز الصّوتيّ (الأنا - الهمّ) من الدّاخل، ومن ثمَّ يُفتّتُها، باسِطاً ما دعوناه وحدة الصّراع الزائفة [(الأنا - الهمّ) (الآخر - الهمّ)]. وهذا ما يُمثّل المستوى الأوّل من زيغان المُطابّقة، وانفتاح المُباعدة نحو المجهول.

وهكذا، فإنَّ فعل الهجرة - الانزياح هنا يبسط تمفّصل الفجوة - المُباعدة من خلال التباس أَقنعة التّجربة البصريّة الخارجيّة في ضوء صراع قوَى التّجاذب والتّنافر الوجوديّ بين الخوف والقلق نحو المجهول. ويُمكننا في هذا الإطار أن نمثّل الكيفيّة التي تلتبس من خلالها أَقنعة الفجوة - المُباعدة المذكورة هنا، وفق الشّكل التّوضيحيّ الآتي:

(الأنية - الهو)

القلق



وحدة الصراع

[(الأنا - الهُم) (الآخر - الهُم)]



(الأنا - الهُم)



(الآخر - الهُم)

(الخوف)

الشكل (14)

وبهذه الصورة، فإنَّ حضور الفجوة - المباعدة من خلال الالتباس نحو المجهول، هو ما يُمثِّل جوهريةً فعاليةً الانزياح التي تُديم تلك الفجوة أولاً، وهو ذاته الذي يُمثِّل السؤال الشاغِلَ (المُهيمِن) الذي ينبسط في هذا العالم الشعريِّ المنفتحِ أمامنا، الذي نستطيع أن نصفه بأنَّه سؤال المصير في ضوء مباعدة الصراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلق.

وفي هذا الإطار، يبدو لنا أنَّ التَّمفِصْلَ في السؤال الشاغِلَ بوصفه سؤال المصير الزائغ الملتبس في قلب الصراع نحو المجهول، يُمثِّل تفسيراً مرجحاً إلى حدِّ كبيرٍ لإشكالية شغلت القراء كثيراً، ألا وهي إشكالية التساؤل عن سبب تفرُّد عالم الأنية - مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هنا بعدم بسط مشهد طللي فيه.

من هنا ، فإنّ التباس سؤال المصير المُتمفصل في قلب مُباعدة الصّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلق؛ أي بينَ الاهتمام الزائف لأساليب الأنا - الهم، والاهتمام الأصلي لأساليب الأنية - الهم، هو ما ينقل شروعا من وصف ما هو مُعطى (السؤال الشاغل)، إلى وصف ما ليس مُعطى (المسكوت عنه)، ذلك من خلال استحضر الغائب اللامقول، الذي هو في هذا السّياق ليس سوى سؤال المُشكلة النّقديّة ذاتها بينَ خصوصيّة الموجد البشري، وطابعه الجماعي؛ أي إنّ هذا المسكوت عنه هو سؤال التّعين الخاصّ بأساليب الأنية - الهم، في ظلّ الاستقطاب الحادّ بينَ الإلحاق والاستقلاليّة، وهذا ما نستطيع أن نُوصّفه بالقول إنّهُ سؤال الفرادة الشّخصيّة في ضوء مُباعدة الصّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلق.

سادساً: المُحيّنة الجماليّة - الأنطولوجيّة هنا:

ينبسط الجَمال في عالم الأنيّة - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا تبعاً لحركيّة التّفصل التي تتحكّم بها علاقة محوريّ التّركيب والاستبدال المُعقّدة بينَ التّماهي - المُباعدة المُضمرّة والاختراق المُضادّ - المُباعدة الصّريحة، التي يتمّ من خلالها تحرير سُحنات التّشظّي الجماليّ الخلاق في فضاء التّفصل الافتراضيّ للجدل التّراكميّ المُضاعف الخاصّ بفعل الهجرة - الانزياح هنا بينَ المُستوى الأفقيّ والمُستوى العموديّ. من حيث إنّ المُحيّنة الجماليّة - الأنطولوجيّة بما هي (الفجوة - التّفصل - الجَمال)، تنبسط بناءً على ما سبق في قلب مُباعدة الصّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلق، ذلك بوصفها مُباعدة تمويه وزيغان والتباس تُديم الفجوة الجماليّة نحو المجهول بتمفصلها بين كشف المدلول الوقائيّ الأوّل (مجاز العالم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثّاني (عالم المَجاز)؛ أي بلغة أوضح، بوصفها فجوة تفتتح مُستوى وجوديّاً - جماليّاً أعلى التّباساً وزيغاناً وتمويهاً بتمفصلها بينَ الوقائيّ و الماهويّ - المُتخيّل نحو المجهول. ذلك من خلال زمنيّة العُلُوّ الثّنائيّ بما هو بحثٌ في التّباس المُتخيّل نحو المجهول بينَ كميّات الخوف بما هي صيغ الوجود اليوميّ للهنا؛ أي الصّيغ العيانيّة - اليوميّة التي تبسط وَحدة الصّراع الزانفة [(الأنا - الهم) (الأخر - الهم)] في إطار القُرب من السّياق الأداتيّ التّرابطيّ (الوسائليّ) للموجودات الفانيّة تحت اليد، من حيث إنّ الخوف يكونُ بناءً على هذا الفهم، الحامل الأسلوبيّ لحسّ الافتراس بوصفه زمنيّة خطيّة تقوم على الإلحاق والقبول والهروب نحو المجهول، وكميّات القلق المسكوت عنها، بما هي ضروب التّقوّم الكيانيّ للهنا؛ أي الضروب الكشفيّة - الكيانيّة الأصليّة، التي تبسط الأنية

- الهُوَ في فجوة الالتباس ضمن سياق نزع الألفة عن الموجودات، من حيث إنَّ القلق يكون بناءً على هذا الفهم الحامل الأسلوبِي لحسِّ الفروسيَّة بوصفه زمنيَّة استباقية تقوم على امتلاك زمام الخصوصية من خلال المواجهة الملاقية للمجهول آتياً من الأمام.

سابعاً: مُحصلة تأويلنا الجدليّ - الأنتولوجيِّ لفعل الهجرة - الانزياح هنا:

يصعبُ أنْ نلتَمَسَ في عالم الآنيَّة - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا ملامح واضحة لتعيين فعل الهجرة - الانزياح، في مُستواه الجدليّ - الأفقيّ، أو في مُستواه الجدليّ - العموديّ. ويعود هذا الاعتقاد أولاً إلى قُدرة هذا العالم على التّمويه باللاهجرة؛ أي على الإيحاء بعدم حدوث الهجرة من خلال الحضور المُباشر لسلطة الإلحاق بالتمركز الصوّتيّ المُتوضّع حول يقين القوّة والانتصار بما هو يقين مُطابق لأساليب الأنا - الهمّ الوقائعيّة الزائفة. وهو ما يرتبط جوهرياً بميل قاعدة التناسب الطردّيِّ لمصلحة التوتّر الوجوديِّ (التمفصل في الصّراع) على حساب المُتخيّل، إذ بدا هذا واضحاً من خلال إلحاق مُتخيّل المُبالغة في هذا العالم المُفتيح أماناً باليقين الوقائعيّ المذكور. لهذا بدت البلاغة البصريّة المُتعلّقة بكينونة الاستعارة فقيرةً من جانب، وأكثر ميلاً من جانبٍ آخر إلى المجازية الوجودية المرتبطة بمجاز العالم الوقائعيّ.

لكنَّ صعوبة تعيين مُحصلة الهجرة هنا لا تنتهي عند هذا المُستوى التّمويهيّ الإيحائيّ المُباشر، حيثُ يعود السبب الثاني للتفسير الذي نحنُ بصددِه إلى التباس أُنفة التّمفصل في مُباعدة الصّراع نحو المجهول بين الخوف والقلق، ذلك بوصفه سؤالاً يبسط سؤال المصير بما هو السؤال الشاغل هنا، وسؤال الفرادة الشّخصية بما هو المسكوت عنه هنا، من حيث إنَّ الشّاعر المُهاجر هنا يتمفصل من خلال ماهيته غير المُكتملة بين أُنفة الخوف والقلق المُموّهة والمُموّهة في آنٍ معاً، الأمر الذي يُؤدّي إلى تفتيت وحدة الصّراع الزائفة [(الأنا - الهمّ) (الآخر - الهمّ)]، وإلى زيغان المُطابقة، من حيث إنَّ فعالية الهجرة تتمزق بين حضور الأرض (التّمويه بالقرّب)، وغياب العالم (المسكوت عنه البعيد)، ذلك في ظلّ تحجّب ولا تحجّب وحدة الصّراع المذكورة هنا.

ولعلَّ كلُّ ما سبق، يدفعنا بصورة جذريّة إلى مُراجعة ما يوحى به يقين القوّة والانتصار في هذا العالم من افتراضين نمطيين مُسبقين، سبقَ أنْ أشرنا إليهما في بداية هذه المُقاربة: إذ إنَّ مراحل هذه القراءة التي بسطانها في الصّفحات السّابقة تلغي إلى حدّ كبير إمكانية الحديث بعد الآن بثقةٍ شبه مُطلقة عن كون عالم الآنيَّة - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا فعالية مُطابقة

تتوضع حول مركزية الصوت الانفعالي العربي بوصف هذا العالم يُمثل بصورة مُسبقة موروثاً مُتخيلاً للقوة والمجد والانتصار. إذ إنّ تنقيحاتنا السابقة قد بيّنت جوانب من الكيفيات البصرية التي انتقل من خلالها الخوف بوصفه تناقضاً واختلافاً إلى داخل وحدة الأنا - الهم، من حيث إنّ ذلك قد نخرها وفتتها من داخلها، نازعاً عنها السطوة الحاسمة ليقين القوة والنفوذ والسلطان.

ولهذا، فإنه لم يعد باستطاعتنا عند مقارنة هذا العالم الشعري المنفتح أمامنا أن نتجاهل مُباعدة الصراع نحو المجهول بين الخوف والقلق، ولا سيما في ضوء الالتباس بين حضور سؤال المصير من ناحية، وحضور سؤال الفرادة الشخصية من ناحية ثانية.

وفي الإطار ذاته، فإنّ انبساط فعالية الأنية - الهم الأصيل، بوصفها نقتينا لوحدة الصراع الزائفة [الأنا - الهم] (الأخر - الهم)، ذلك بما تمثله هذه الوحدة من طغيان لسلطة الإلحاق في حضورها العنيف القاسي، هو الأمر الذي يدفعنا أيضاً إلى التريث قبل إطلاق الشروع المطابق للتصور القيمي - الأخلاقي، بما هو شروع مُسبق يحكم عالم الأنية - المُعلّقة هنا بوصفه مثلاً أعلى للقيم السلبية التي يوصف بناءً عليها عالم ما قبل الإسلام بأنه عصر (الجاهلية).

وهكذا، نختتم هذا التنقيح بسؤال أخير: أليس عالم الأنية - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا وفق رؤانا المُقترحة في هذه المقاربة عالماً مؤسساً للوجود العربي العام، بما هو صوت الشعب بامتياز: أي صوت عرب ما قبل الإسلام، بوصفهم المُتمفصلين في مُباعدة الصراع الذي فرضته البيئة القبليّة، والبيئة الطبيعيّة، بما هو صراع نحو المجهول بين الخوف والقلق؟ ومن جانب آخر، أليس هذا العالم الشعريّ هنا صوت عرب الحاضر - الآن، بوصفهم المُتمفصلين في كلّ ما يوحى بالتمركز الصوتي المطابق، وبوصفهم المُغيبين إلى حدّ بعيد كلّ ما يمكن أن يبسط تلك المُباعدة الوجوديّة الضوئيّة - الكشفية بما هي اختبار مفتوح للتجربة والحَدس والمستقبل؟

مُعَلِّقَةُ الْحَارِثِ بْنِ حِلْزَةَ

طُغْيَانُ الْوَلَاءِ

وَأَقْنَعَةُ الْوُجُودِ الزَّائِفِ

لا يُمكننا ونحن نتصدى لمُحَاوَرَةِ عَالَمِ الْآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةُ الْحَارِثِ بْنِ حِلْزَةَ هُنَا أَنْ نَتَجَاهَلَ بَعْضَ الرَّوَاسِبِ النَّمَطِيَّةِ الْمُسَبِّقَةِ، الَّتِي تَتَعَلَّقُ تَحْدِيدًا بِصِلَةِ هَذِهِ الْمُعَلِّقَةِ بِمُعَلِّقَةِ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ، إِذْ إِنَّ الرُّوَايَةَ التَّارِيخِيَّةَ الَّتِي تَرْبِطُ بَيْنَهُمَا فِي اللَّحْظَةِ وَالْأَحْدَاثِ الْوُجُودِيَّةِ، تَجِدُ أُسَاسًا عَمِيقًا يَدْفَعُ إِلَى إِطْلَاقِهَا، خَاصَّةً عِنْدَمَا نَقَعُ عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنْ أَوْجُهٍ التَّشَابُهِ وَالتَّقَاطُعِ الْفَنِّيِّ بَيْنَ هَذَيْنِ الْعَالَمَيْنِ الْمُتَفَتِحَيْنِ أَمَامَنَا.

غَيْرَ أَنَّ هَذَا الشُّرُوعَ لَا يَبْدُو كَافِيًا كِي نُسْقِطَ الْمُقَارَبَةَ فِي فَهْمٍ تَعْمِيمِيٍّ مُطَابِقٍ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ ذَلِكَ يُلْغِي أَوَّلًا إِمْكَانِيَّةَ اخْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِ التَّجْرِبَةِ الْبَصْرِيَّةِ فِي عَالَمِ الْآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةُ الْحَارِثِ بْنِ حِلْزَةَ هُنَا، وَيُلْحَقُ ثَانِيًا هَذَا الْعَالَمَ بِعَالَمِ الْآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةُ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ، وَلَا سِيَمَا أَنَّ مُعَلِّقَةَ الْحَارِثِ تَنْطَوِي بِزَعْمِنَا عَلَى اخْتِلَافَاتٍ جَوْهَرِيَّةٍ عَنِ مُعَلِّقَةِ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ، إِلَى جَانِبِ تَوَجُّهَاتِنَا الْقَائِلَةِ بِمُجَاوَزَةِ الْمِيتَافِيزِيْقَا بِطَبِيعَةِ الْحَالِ، الَّتِي نَعْتَقِدُ مِنْ خِلَالِهَا بِتَكَرَّرِ الْمُبَاعَدَةِ وَالْإِخْتِلَافِ فِي كُلِّ مَرَّةٍ مِنْ مَرَّاتِ انْبِسَاطِ الْحَدَثِ.

وَلَعَلَّ الْآلِيَّةَ الْمُجْدِيَّةَ لِبِنَاءِ هَذِهِ الْمُحَاوَرَةِ وَفَقَّ هَذِهِ الرُّؤْيَى، تَكْمُنُ فِي مُقَارَبَةِ الْوُجُودِ الْمُنْكَشِفِ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ خِلَالِ تَفْكِيكِ الْكَيْفِيَّاتِ الْبَصْرِيَّةِ الْمُتَشَابِكَةِ دَاخِلَ وَحْدَةِ الْآنِيَّةِ - الْمُعَلِّقَةِ هُنَا مَعَ الْأَنَا - الْهُمُّ وَالْآخِرَ - الْهُمُّ وَالْمَلِكِ. وَهُوَ مَا نَسْعَى إِلَى تَحْقِيقِهِ تَبَعًا لِمَرَاجِلِ الْقِرَاءَةِ الْآتِيَّةِ :

أولاً: كَيْفِيَّاتُ طُغْيَانِ الْوَلَاءِ الْمُنْكَشِفَةِ هُنَا:

(أَوْ نَفْعِيَّةُ إِدَارَةِ الصَّرَاعِ)

لَا يَحْتَاجُ الْقَارِئُ لِعَالَمِ الْآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةُ الْحَارِثِ بْنِ حِلْزَةَ هُنَا إِلَى بَذْلِ جُهْدٍ عَظِيمٍ فِي مُحَاوَرَتِهِ، حَتَّى يَقْبِضَ عَلَى السَّمَاتِ الْأَوَّلِيَّةِ - الْعَامَّةِ لِلتَّجْرِبَةِ هُنَاكَ، الَّتِي تَحْكُمُ حَرَكِيَّةَ التَّمَفْصُلِ تَبَعًا لَوْحَدَاتٍ بَصْرِيَّةٍ ذَاتِ خَطِّ بَيَانِيٍّ شَبِهَ مُتَنَابُوبٍ يَكْشِفُ لَنَا الْآلِيَّةَ الْوُجُودِيَّةَ -

الجمالية التي يتم من خلالها بسط كميّات طُغيان الولاء من خلال ما ندعوه نفعيّة إدارة الصّراع.

وسنبسط في هذا السيّاق جدولاً يُبيّن المعالم العامّة لهذه الإيقاعيّة المُشار إليها، ليكون مُنطلقاً لعملية الفهم، مع العلم أنّنا ثبّتنا نصّ هذه المُعلّقة في نهاية مُقاربتنا التي نحنُ بصدّها(*)، وهاهي ذي أبيات هذا الجدول⁽¹⁾:

رقم المشهد	أبيات المشهد	الكيفيات البصريّة - الوجوديّة للمشهد
1	20-15	حُضور وحدة الصّراع الزّائفة
2	21	حُضور الملك
3	26-22	حُضور وحدة الصّراع الزّائفة
4	28-27	حُضور الملك
5	38-29	حُضور وحدة الصّراع الزّائفة
6	40-39	حُضور الملك
7	46-41	حُضور الملك - وحدة الصّراع الزّائفة
8	47	حُضور الملك
9	64-48	حُضور الملك - وحدة الصّراع الزّائفة
10	81-65	حُضور وحدة الصّراع الزّائفة
11	82	حُضور الملك

الجدول (6)

يتأسّس ميدان الاهتمام القائم في مشاهد هذا العالم على مجموعة من الكيفيات البصريّة المتكاملة في إطار فعالية سلّطة الإلحاق التي تعمل على إدارة الصّراع نفعياً، وبالاستناد إلى أُنعة الولاء الطّاغية هنا.

إنّ حُضور (الهمّ) ابتداءً من البيت الخامس عشر يُحضر معه مُباشرةً وحدة الصّراع الزّائفة [(الأنا - الهمّ) (الآخر - الهمّ)]، إذ يبدأ الشّاعر المُهاجر هنا في تفنيد أبعاد الخِلاف وحيثياته، غير أنّ النمط الحركيّ الذي يُوجي بالمُبادرة في هذا الإطار، لا يكاد يبسط أمامنا أبعاد وحدة الصّراع (من البيت الخامس عشر إلى البيت العشرين)، حتّى يظهر عنصر

(*) يُنظر الصّحاحات 315 - 318 من هذا البحث.

(1) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزّوزني: شرح المُعلّقات السّبع، 360 - 380.

إضافي في ميدان الاهتمام هنا، ألا وهو الملك ذو الدور الأساسي في هذا الصراع، إن بوصفه مستوى آخر من مستويات طُغيان الولاء، أو بوصفه حجر الزاوية في الكيفيات النفعية التي تُدير من خلالها الآنية- مُعلّقة الحارث بن حلزة هنا هذا الصراع.

على هذا النحو، يستمرّ انبساط مشاهد التجربة هنا وفق خطّ بيانيّ شبه مُتناوب، إذ يبسط الشاعر وحدة الصراع الزائفة في المشهد الثالث (من البيت الثاني والعشرين إلى البيت السادس والعشرين)، ذلك بالالتكاء العميق على ما يبدو مُطابقةً أوليّةً لوحدة الأنا - الهمّ الزائفة، ليتعالى صوت الفخر، وترتسم كيفيات يقين القوّة والانتصار في مواجهة الأعداء الآخر - الهمّ. لكنّ هذا لا يدوم طويلاً، من حيث إنّ تراتبية الولاء تعود لتطغى كالعادة من خلال مستوى آخر، هو مستوى حضور الملك من جديد في البيتين السابع والعشرين والثامن والعشرين.

بهذا الشكل، يتابع الشاعر المهاجر هنا نسج ما يُموّه بالمبادرة، ذلك بملاقاة الوجود في عالم المُعلّقة المُنفّحة أمامنا بوصفه وجوداً للصراع الذي ينبغي أن يُدار بحكمةٍ تتطلق أولاً من لعبة التّمويه بمُطابقة وحدة الأنا - الهمّ الزائفة، من خلال تثبيت يقين القوّة والانتصار في قلب وحدة الصراع الزائفة، وهو ما نجده في المشهد الخامس (من البيت التاسع والعشرين إلى البيت الثامن والثلاثين)، حيث تجتمع هنا ثنائيات الولاء - إدارة الصراع بوصفها كيفيات بصرية وجودية لا تكتمل كالعادة إلا بحضور آخر للملك في البيتين التاسع والثلاثين والأربعين. وهو حضور يتسم بقدرته الوجودية - الجمالية اللافتة على اختزال تلك الثنائيات بكيفية بصرية يبلغ من خلالها الشاعر المهاجر هنا غاياته في تحقيق مُطابقة يقين القوّة والانتصار للأنا - الهمّ في مواجهة الآخر - الهمّ، وذلك بالالتحاق بالملك من خلال تقديم الولاء له بعناية محسوبة، وتوظيف هذا الولاء نفعياً ضدّ ذلك الآخر العدو.

ولعلّ هذه الكيفية البصرية المُتكشفة هنا، تُمثّل جوهر الفعالية الوجودية المُتمفصلة في الصراع داخل وحدة الآنية- مُعلّقة الحارث بن حلزة هنا، إذ تتبسط هذه الآلية بوضوح في المشهد السابع (من البيت الحادي والأربعين إلى البيت السادس والأربعين)، ذلك من خلال إدارة الصراع بتوظيف الالتحاق بالملك في مواجهة الآخر - الهمّ، المسألة التي تتحقّق في هذا السياق بإطلاق الولاء الطّاعي لهذا الملك، الذي يُضمر في جوهره ولاءً طاغياً لسلطة الالتحاق بأساليب الأنا - الهمّ، بما هي هنا أساليب مواجهة تتمفصل في قلب وحدة الصراع الزائفة. ويتأكد ذلك عندما يقوم الشاعر المهاجر هنا بتوظيف سلطة الملك بحنكة تُقحمه في

وَحَدَّة الصَّرَاعِ مُبَاشِرَةً، لِيَكُونَ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ رَأْسَ الْحَرْبَةِ فِي مُوَاجَهَةِ الْخُصُومِ وَالْأَعْدَاءِ الَّذِينَ دَاسُوا عَلَى طَرَفِهِ، وَاعْتَدُوا عَلَى نَفْوَذِهِ وَسُلْطَانِهِ.

وَفِي الْمُنْحَى ذَاتِهِ، يَعُودُ الشَّاعِرُ الْمُهَاجِرُ هُنَا إِلَى لُغْبَةِ الْإِتِّكَاءِ عَلَى الْمَلِكِ فِي تَسْيِيرِ مَفَاصِلِ الصَّرَاعِ، ذَلِكَ فِي الْبَيْتِ السَّابِعِ وَالْأَرْبَعِينَ الَّذِي يُحَاوِلُ مِنْ خِلَالِهِ أَنْ يُحَاصِرَ الْأَعْدَاءَ بِقَطْعِ الطَّرِيقِ عَلَيْهِمْ عِنْدَ الْمَلِكِ فِي كَيْفِيَّةٍ بَصْرِيَّةٍ مُلْتَبِسَةً تُمَهِّدُ لِلْمَشْهَدِ النَّاسِعِ (مِنَ الْبَيْتِ الثَّامِنِ وَالْأَرْبَعِينَ إِلَى الْبَيْتِ الرَّابِعِ وَالسِّتِّينِ)، الَّذِي يَبْدُو فِيهِ كَأَنَّهُ قَدْ قَلَّبَ مُعَادِلَةَ الْإِلْتِحَاقِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمَلِكَ ذَاتَهُ أَضْحَى غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى التَّمَلُّصِ مِنْ سُلْطَةِ الْأَنَا - الْهَمِّ، فَهُوَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُنْكَرَ بِنَاتًا تِلْكَ الْآيَاتِ الَّتِي يَتَمَتَّعُ بِهَا وَجُودِ الْأَنَا - الْهَمِّ، وَهِيَ الْآيَاتُ الَّتِي يَتْبَاهَى بِهَا الشَّاعِرُ بِدِقَّةٍ مُحْسُوبَةٍ، يُثَبِّتُ مِنْ خِلَالِهَا يَقِينَ الْقُوَّةَ وَالْإِنْتِصَارَ دَاخِلَ وَحَدَّةِ الصَّرَاعِ الزَّرَائِفَةِ، لَكِنْ هَذِهِ الْمَرَّةَ لَيْسَ مِنْ خِلَالِ عِلَاقَةِ الْأَنَا - الْهَمِّ بِالْمَلِكِ، بَلْ مِنْ خِلَالِ عِلَاقَةِ الْمَلِكِ ذَاتِهِ بِأَوْلِيكَ الْأَنَا - الْهَمِّ. لِيَنْتَهِيَ هَذَا الْمَشْهَدُ بِالْآيَةِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي تُقَوِّي شُرُوعَنَا هَذَا عِنْدَمَا يُفْصِحُ الشَّاعِرُ الْمُهَاجِرُ هُنَا عَنِ صِلَةِ الْقَرَابَةِ مَعَ أُمِّ الْمَلِكِ الَّتِي تَنْتَسِبُ إِلَى قَوْمِهِ، وَمِنْ ثَمَّ فَهَمُّ أَحْوَالِ هَذَا الْمَلِكِ.

هَكَذَا، تَبْلُغُ نَفْعِيَّةُ إِدَارَةِ الصَّرَاعِ ذُرُوتَهَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْمُنْفَتِحِ أَمَامَنَا، خَاصَّةً أَنْ الشَّاعِرَ يُوظِّفُ الْآيَاتِ الْمَذْكُورَةَ فِي الْمَشْهَدِ السَّابِقِ خَيْرَ تَوْظِيفٍ، لِيَجْنِيَ مِنْ خِلَالِهَا مَكَاسِبَ تَنْبُتُ مُطَابَقَةً يَقِينِ الْقُوَّةَ وَالْإِنْتِصَارَ بِوصفِهَا سُلْطَةَ التَّحَاقِ طَاطِغِيَّةً بِأَسَالِيبِ الْأَنَا - الْهَمِّ. وَهَذَا مَا يَنْبَسِطُ بِوَضُوحٍ كَبِيرٍ عِنْدَمَا يُشِيرُ إِلَى أَنَّ مَكَانَةَ قَوْمِهِ تَخَوَّلَهُمْ أَنْ يُقَدِّمُوا النَّصَائِحَ لِأَوْلِيكَ الْأَعْدَاءِ (الْآخِرَ - الْهَمِّ)، حَيْثُ نَجَدُ ذَلِكَ فِي الْمَشْهَدِ الْعَاشِرِ (مِنَ الْبَيْتِ الْخَامِسِ وَالسِّتِّينِ إِلَى الْبَيْتِ الْحَادِي وَالْثَّمَانِينَ)، وَالَّذِي يَنْبَسِطُ مِيدَانَ الْإِهْتِمَامِ فِيهِ مِنْ خِلَالِ فَعَالِيَّاتِ الْحَوَارِ الْمُتَزِّنِ، وَالْمُحَاجَجَةِ الْهَادِئَةِ، فِي كَيْفِيَّاتٍ تَبْدُو أَقْلَ انْفِعَالِيَّةٍ، وَأَكْثَرَ عَقْلَانِيَّةٍ، وَلَا سِيَمَا بَعْدَ أَنْ أَطْمَنَّ الشَّاعِرُ الْمُهَاجِرُ هُنَا إِلَى الْكَيْفِيَّاتِ الْبَصْرِيَّةِ السَّابِقَةِ، الَّتِي مَهَّدَتْ لِهَذِهِ الْمَرْحَلَةَ مِنْ إِدَارَةِ الصَّرَاعِ، فَسَمَحَتْ لَهُ، وَبِأَسْلُوبِهِ الْمُعْتَادِ وَالْمَحْسُوبِ، أَنْ يَقْتَحِمَ فِي هَذَا الْمَشْهَدِ وَحَدَّةِ الصَّرَاعِ الزَّرَائِفَةَ بِثِقَةٍ مُنْتَاهِيَّةٍ، تَجْلِبُ مُطَابَقَةً يَقِينِ الْقُوَّةَ وَالْإِنْتِصَارَ. لَكِنْ ذَلِكَ لَا يَتَرَسَّخُ تَمَامًا إِلَّا فِي الْبَيْتِ الثَّانِيِ وَالْثَّمَانِينَ وَالْأَخِيرِ، عِنْدَمَا يَقْبِضُ مِنْ خِلَالِهِ عَلَى النَّصْرِ الْمَرْجُوعِ، وَيَقْطِفُ ثَمَارَهُ النَّاضِجَةَ، ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ الْعُودَةِ الْأَخِيرَةِ وَالْمُظْفَرَةِ إِلَى الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا فِي التَّجْرِبَةِ الْمُنْبَسِطَةِ فِي عَالَمِهِ هَذَا؛ أَيِ بِنْتَظِيفِ الْمَلِكِ تَحْتَ قَنَاعِ الْوَلَاءِ لِيَكُونَ شَاهِدًا عَلَى أَقْوَالِ قَوْمِهِ وَأَفْعَالِهِمْ، وَلِيُضْمَنَ الشَّاعِرُ فِي هَذِهِ الْبُورَةِ الْبَصْرِيَّةِ الْحَاسِمَةَ إِنْجَازَ الْإِلْتِحَاقِ الْمُتَيَقِّنِ بِأَسَالِيبِ الْأَنَا - الْهَمِّ بِمَا هِيَ هُنَا أُسَالِيبُ حِيَازَةِ الْإِنْتِصَارِ عَلَى الْآخِرِ.

إنَّ ما ينكشف للنَّاظر في التَّركيب البصريِّ لموجودات المَشاهد السَّابقة هو عناصر الكشف الظَّاهراتي؛ حيث يجد مُفردات الصِّراع وتفاصيله، وقد توضعَّت في ثنائِيَّة الولاة - إدارة الصِّراع بين وَحدة الصِّراع الزائفَة [(الأنا - الهم) (الأخر - الهم)] والمَلِك، باسِطة أحداثاً ومعارِك وأسماء مواضع وأسماء قبائل وأفعالاً ورُدود أفعال ومُحاجباتٍ، لتفتِّح تلك الموجودات حَدسيّاً تلك البيئة المنطوية على قُوى التَّجاذب والتَّنافر، ذلك في ضوء الصِّراع، وما ينجم عنه من ولاءاتٍ وتحالفاتٍ وتناقضاتٍ.

وفي هذا السِّياق، مارستِ الضَّمائرُ دوراً محوريّاً في تصريف الكيفيات البصريَّة للصِّراع بين جماعة الـ (نا - نحن)، وجماعة الـ (أنتم - هم)، إلى جانب ضمير المُفرد الغائب الخاصِّ بالمَلِك. من حيث إنَّ الاتِّكاء على تلك الضَّمائر كان جوهر فعاليَّة إدارة الصِّراع، والذي اتَّبَع فيه الشَّاعر المُهاجر هنا استراتيجيَّة نفعيَّة، أرادَ من خلالها مُطابَقة يقين القُوة والانتصار بنتيبت سُلطة الإلحاق تأسيساً على الولاة الطَّاعي، إذ وظَّفَ من خلاله جميع العناصر من أجل بلوغ الانتصار المرغوب في مُواجهة الآخر - الهم.

لكنَّ اللَّافِت في هذا الإطار، هو اتِّكاء الأنيَّة- مُعلِّقة الحارث بن حلِّزة هنا على كيفيات بصريَّة أقلَّ انفعاليَّة، ذلك على العكس من الكيفيات التي رأيناها في عالم الأنيَّة- مُعلِّقة عمرو بن كلثوم هنا، التي انبسطَ بعضها تبعاً لما دعواناه مُتخيَّل المُبالغة. ولعلَّ هذا الأمر يُؤكِّدُ مسألتين: تتعلَّق الأولى بنفعيَّة إدارة الصِّراع التي صبَّغت أساليب الوجود في عالم الأنيَّة- مُعلِّقة الحارث بن حلِّزة هنا، أمَّا المسألة الثانية فترتبط بحركيَّة التَّمفصل هنا، التي يميل فيها محور التَّركيب البصريِّ للموجودات إلى كشف المدلول الوقائعيِّ الأوَّل (مجاز العالم)، في حين أنَّ محور استبدال أساليب الوجود المتفاعلة مع المُخيِّلة يستبطنُ موقفاً وجودياً أميل إلى الموقف الزائف. من حيث إنَّ حركيَّة التَّمفصل تتأسَّس على علاقة التَّماهي التي تموِّه بتضيق فجوة التَّوتر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمرة.

ثانياً: حُضور الآخر - الخوف، وتفتيت وَحدة المُطابَقة الزائفَة:

إنَّ الميل الظَّاهراتيِّ الواضح لعالم الأنيَّة- مُعلِّقة الحارث بن حلِّزة هنا إلى بسط أساليب بصريَّة أقلَّ انفعاليَّة أو مُبالغة، وأكثر عقلانيَّة، ولا سيما من خلال الحوار ومُحاجة الخصوم، ربَّما يجعلُ الحديث عن الفجوة - المُباعَدة حديثاً مُربكاً كما قد يبدو للوهلة الأولى، خاصَّةً في ظلِّ ذلك الحُضور الطَّاعي للمرجعيَّة الوقائعيَّة في مُعادلة عالمين في عالم واحد.

فمن اللافت تماماً أن زمانية الاهتمام القائمة في ميادين هذا العالم الشعري تتأسس وفق كفاءات بصرية شديدة الإحكام، تموّه بقُدرة المنطق البصري الذي هو من شأن الآنية- الشاعر المهاجر هنا على التحكم بفعل هجرته من خلال إحضار العالم الذي يريد إخضاعه من خلال نفعية إدارة الصراع، التي تلحق هذا العالم بوحدة المطابقة الزائفة (الأنا - الهم).

ولعلّ هذا التوجّه يُوجي بأننا قد سقطنا إثرَ هذا الفهم في تفسير ميتافيزيقي يتوضع حول مركزية الذات المتيقنة، ذلك بفعل الانتماء إلى السياق الأداتي - الترابطي (الوسائلي) في عالم الموجودات هنا تحت اليد. وهذا ما يكبح أية رغبة تأويلية تسعى في محاورتها للتجربة المرئية الخارجة أماناً، إلى بلوغ تأويل ما، يُفسّر الكيفية التي فهمت من خلالها الآنية وجودها، لا بوصفه فهماً مؤسساً على الوعي أو الإدراك، إنّما بوصفه ذاته مشروع وجودها هناك، الذي يفترض أن نلقيه من خلال محاوره الحقيقة - الكشف، وليس من خلال التلقّي المسبق للحقيقة - المطابقة.

يُضاف إلى ما سبق، أن ما يزيد المسألة صعوباً، يرتبط إلى حدّ بعيد بالطريقة التي نبصر من خلالها هذا العالم المفتوح أماناً، ذلك بفعل ما دعوانه الحركية شبه المتناوبة لإيقاع التّمفصل هناك، الذي يُوجي تمثيلاً في جدول توضيحي مُبوّب، بكوننا قاربنا ذلك العالم تبعاً لزمانية تُفسّر الشعر خطياً؛ أي بناءً على التراتبية - السببية (المنطقية)، التي تُحقق المطابقة الميتافيزيقية مع سلطة الإلحاق بين حُضور وحدة الصراع الزائفة [(الأنا - الهم) (الآخر - الهم)]، وحُضور الملك، ذلك من خلال كفيّة وجوديّة تبدو للناظر كالحلقة المتماسكة والمُحكّمة الإغلاق من جميع الجهات.

لكنّ استراتيجيتنا التأويلية لفعل الهجرة - الانزياح التي اعتمدنا عليها في هذا البحث، قد تسمح لنا بفتح ثغرات تنفيحية تفتح إلى الخروج من سطوة الشروعات السابقة، ليس بوصف الخروج غاية، لكنّ تبعاً لتمفصل آليات التأويل لدينا، بطبيعة الحال، بين قراءة الاسترداد (حفظ النص - التراث بوصفه وساطة وجوديّة)، وقراءة الارتياب (إعادة إنتاج النص - التراث بوصفه خلقاً مُنتجاً). وهذا يعني أولاً أننا نرفض الأحكام النهائية التي تُطابق عالم القصيدة مع المُسبقات الوجوديّة، ويعني ثانياً أننا نسعى إلى بلوغ تأويل من الدرجة الثالثة يسمو من خلال انصهار الآفاق بيننا وبين العالم الشعري المدروس إلى مستوى الخلق الثاني للمخلوق من قبل بما هو هذا المخلوق عالم اختلاف ومُباعدة في كلّ مرّة من مرّات انبساط الحدّث. وتتحقق هذه الآلية في الأساس من خلال تفسير حركية التّمفصل لا بوصفها حركية

تراتبية - سببية (منطقية)، إنما بوصفها حركية متنقلة (غير متمركزة)، من حيث إن إيقاعها الذي يبدو شبه متناوب في عالم الآنية - معلقة الحارث بن حلزة هنا، يبسط شبكة من الشظايا الوجودية - الجمالية التي تُعِين دلالة المنطق البصري الخاص بالآنية - الشاعر المهاجر هنا بما هو منطق التّفصل الجدليّ المضاعف لفعل الهجرة - الانزياح، في قلب الالتباس والزّيغان، المموّه من جهة أنّ المنطق البصريّ الموجود في العالم المجازي (بين مجاز العالم وعالم المجاز)، يتباعد ويلتبس بين التّحجّب واللاتّحجّب، والمموّه من جهة أنّ المنطق البصريّ هو منطق الآنية المتردّدة في اختيارات هجرتها بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ.

واعتماداً على هذه المراجعة النظرية الضرورية في هذا السياق، يمكننا أن نطمئن من حيث المبدأ إلى توجّهاتنا التأويلية القادمة، ومن ثمّ يمكننا أن نبدأ بها من خلال القول إنّ ما بدا وحدة مطابقة مع أساليب الأنا - الهمّ الزائفة، ذلك من خلال إلحاق عالم التّفصل في الصراع بسُلطة الولاء الطّاعي، بما يهدف إلى بلوغ يقين القوّة والانتصار، لم تكن فعاليّاته سوى تمويه ينطوي على تفتيت لتلك الوحدة من داخلها.

ولعلّ المستوى الأوّل لهذا التفتيت يتعلّق بحضور الآخر - الخوف هنا. إذ إنّ الحضور الطّاعي لصوت الـ (نا - نحن) بما هو أساليب وجود الأنا - الهمّ في قلب الصراع، هو ما يُحضر في الوقت ذاته صوت الـ (أنتم - همّ) بما هو صوت الآخر - الهمّ بوصفهم الأعداء والخصوم. ومن ثمّ، فإنّ نفعيّة إدارة الصراع بوصفها أساليب وجودية - بصريّة تهدف إلى تثبيت يقين القوّة والانتصار بتعيين المطابقة من خلال ولاء الالتحاق بسُلطة الأنا - الهمّ، تُوكّد هذه النفعيّة مدى قوّة حضور الآخر - الهمّ، وذلك بما هو حضور ينطوي على انفعاليّة الخوف المعيشة عيانياً - يومياً.

وهكذا، تُفضي بنا هذه الرؤية إلى القول إنّ نفي الآخرين (الآخر - الهمّ)، ينقلهم بوصفهم تناقضاً واختلافاً إلى داخل وحدة الأنا - الهمّ الزائفة، من حيث إنّ ذلك يلغي وحدة التّمرکز الصوتي لعالم الآنية - معلقة الحارث بن حلزة هنا، فتتفتت تلك الوحدة، ويزيغ إيقاعها بمطابقة سلّطة الإلحاق من خلال نفعيّة إدارة الصراع.

ومن ثمّ، فإنّ هذه الكيفيات تُحضر الفجوة - المُباعدة هنا بوصفها تمفصلاً يتباعد نحو المجهول، ذلك بإفلاته من قبضة التّمويه بالمطابقة مع مجاز العالم الواقعيّ. ليبسط حضور

الآخر - الخوف بناءً على ما سبق وحدة جديدة هي وحدة الصِّراع الزائفَة [(الأنا - الهم) (الآخر - الهم)].

ثالثاً: حضور الملك - الخوف بما هو ضد حضور الأنية - القلق:

لم يأت حضور الملك في عالم الأنية-معلقة الحارث بن حلزة هنا من خارج سياق نفعية إدارة الصِّراع، وهو الأمر الذي أكد قوة حضور الآخر - الهم بوصفهم الخصم المهدد ليقين القوة والانتصار، وبما هم أيضاً حضور لانفعالية الخوف العيانية - اليومية المعيشة.

من هنا، فإنه يُمكننا أن نقول إن ما ندعوه هنا مُبالغة الالتحاق بالملك بوصفه في جوهره توظيفاً نفعياً لسلطة الملك في مواجهة الآخر - الخوف، ذلك بغية تثبيت يقين القوة والانتصار الخاص بأساليب وجود الأنا - الهم الزائفَة، فقد فعلت تلك المُبالغة حِدَّة التوتُّر داخل وحدة الصِّراع الزائفَة [(الأنا - الهم) (الآخر - الهم)]، من حيث إن ذلك بسطَ فعالية وجودية - بصريّة أكثر قدرة على تفتيت تمركز المُطابقة من داخل سلطة الإلحاق ذاتها. ومن ثم، أدى هذا إلى زيغان تلك المُطابقة، وإحضار مستوى آخر من المُباعدة، لم يتأخر بدوره عن تمزيق وحدة الصِّراع الزائفَة من داخلها.

إن حضور الملك - الخوف في عالم الأنية-معلقة الحارث بن حلزة هنا، قد أضاف بُعداً تمويهياً آخر من خلال الإيحاء بمُطابقة أساليب الأنية - الهم الملك؛ أي بوصف تلك الأساليب فعاليات حُرّيّة، وامتلاكاً حقيقياً لزام المُبادرة والخصوصية. غير أن حضور هذا التّمويه من خلال حضور الملك - الخوف، قد أفضى إلى تأكيد غياب أساليب الأنية - الهم الأصيلة، إذ إن حضور الملك هنا، بما هو حضور الأرض (لا تحبُّ الأرض)، هو في الوقت ذاته غياب العالم الذي أبقى تلك الأنية على تحبُّها. أو بصيغة ثانية، يُمكن أن نقول إن حضور الملك هو غياب أحضر غياب الأنية بإبقائها على تحبُّها.

ومن ثم، فإن هذا الحضور بما هو في جوهره حضور للخوف المُفتت ليقين القوة والانتصار، قد ثبت غياب المُبادرة والفرادة والخصوصية، على العكس مما خبرناه في عالم الأنية-معلقة عمرو بن كلثوم هنا، التي وقَعنا فيها على مُسوِّغات تأويلية سمحت لنا ببسط شروع قائل بحضور أساليب الأنية - الهم الأصيلة في ذلك العالم.

لكن محاورتنا الراهنة للتجربة البصريّة الخاصة بعالم الأنية-معلقة الحارث بن حلزة هنا، قد قطعت علينا سبيل التأويل المُتعلقة بمثل ذلك الحضور الأصيل، ليس فقط بفعل مُبالغة

الالتحاق بِسُلْطَةِ الْمَلِكِ - الخوف من خلال التَّمويه بِمُطَابَقَةِ الْأُنْيَةِ - الْهُوَ الْمَلِكُ، إِنَّمَا إِنَّ الْأَمْرَ يَتَّصِلُ أَيْضاً بِعَدَمِ قُدْرَتِنَا هُنَا عَلَى فَتْحِ ثَغْرَةٍ نُرَاجِعُ تَبَعاً لَهَا هَذَا الشَّرُوعَ ، من حيث إنَّ هَذِهِ الْمُرَاجَعَةَ لَوْ تَمَّتْ، فَإِنَّهَا سَتَسْمَحُ بِتَسَلُّلِ أَسَالِيبِ الْأُنْيَةِ - الْهُوَ مِنْ خِلَالِ مَشَاهِدِ هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْفَتِحِ أَمَامَنَا، وَهِيَ الْمَسْأَلَةُ الَّتِي لَمْ تَسْعَفْنَا لِتَحْقِيقِهَا الْمَشَاهِدِ الْأُولَى مِنْ هَذَا الْعَالَمِ، عَلَى الْعَكْسِ أَيْضاً مِمَّا وَجَدْنَاهُ فِي مُعَلِّقَةِ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ.

فَالْمَشْهَدُ الَّذِي بَسَطَ رَحِيلَ الْمَحْبُوبَةَ بَيْنَ الْبَيْتِ الْأَوَّلِ وَالْبَيْتِ الثَّامِنِ⁽¹⁾، انطوى على غيابٍ شَبِهَ كَامِلَ الْمُبَادَرَةِ بِوَصْفِهَا فَعَلَ رَفْضٌ وَمُوَاجَهَةٌ أَمَامَ حَدَثِ الرَّحِيلِ الَّذِي قَابَلَهُ فَقَطَّ بِبُكَاءِ الْمُسْتَسْلِمِ الْمُسْتَكِينِ. إِلَّا أَنَّ الْمَشْهَدَ الَّذِي يَبْسُطُ فَعَالِيَّةَ الْإِسْتِعَانَةِ بِالنَّاقَةِ بَيْنَ الْبَيْتِ التَّاسِعِ وَالْبَيْتِ الرَّابِعِ عَشَرَ⁽²⁾، ذَلِكَ لِمُوَاجَهَةِ (الْهَمِّ) الَّذِي يَذْكُرُهُ بِلَفْظِهِ مَرَّتَيْنِ فِي بَدَايَةِ الْمَشْهَدِ (الْبَيْتِ التَّاسِعِ)، وَفِي نَهَائِهِ (الْبَيْتِ الرَّابِعِ عَشَرَ)، فَإِنَّهُ يُوجِي بِالْمُبَادَرَةِ الرَّافِضَةَ لِغِيَابِ الْمَحْبُوبَةِ مِنْ خِلَالِ زِمَانِيَّةِ النَّاقَةِ الْقَلْفَةِ الْمُتَسَارِعَةِ. لَكِنَّ هَذَا الْفَهْمَ لَا يَصْمُدُ طَوِيلًا عِنْدَمَا تَتَجَمَّعُ الْكَيْفِيَّاتُ الْبَصْرِيَّةُ لِلتَّجْرِبَةِ هُنَا فِي بُورَةٍ وَاحِدَةٍ تُوَكِّدُ أَنَّ هَذَا (الْهَمِّ) لَيْسَ سِوَى هَمِّ التَّمْفِصُلِ فِي الصَّرَاحِ. لِذَلِكَ كَانَ عَلَى الشَّاعِرِ الْمُهَاجِرِ هُنَا أَنْ يَنْتَهَى عَنِ هَذَا الْهَمِّ (أَتَلَهَّى بِهَا الْهَوَاجِرَ إِذْ كُلُّ ابْنِ هَمٍّ بَلِيَّةٌ عَمِيَاءُ)، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يَتِمُّ بِالْهُرُوبِ الزَّائِفِ الَّذِي تُتِيحُهُ النَّاقَةُ، بِوَصْفِهِ يَعْكَسُ جَوْهَرِيًّا حُضُورَ الْخَوْفِ وَلَيْسَ الْقَلْقَ، سِوَاءَ أَكَانَ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ حُضُورِ الْآخَرِ - الْخَوْفِ، أَمْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ حُضُورِ الْمَلِكِ - الْخَوْفِ. وَالْكَيْفِيَّاتُ الْبَصْرِيَّةُ لِهَذَا الْخَوْفِ هِيَ الَّتِي فَتَتَتْ التَّمويه بِمُطَابَقَةِ يَقِينِ الْقُوَّةِ وَالْإِنْتِصَارِ، وَهِيَ الَّتِي أَحْضَرَتْ الْمُبَاعَدَةَ هُنَا، ذَلِكَ فِي ظِلِّ غِيَابِ شَبْهِ مُطْلَقٍ لِأَسَالِيبِ الْأُنْيَةِ - الْقَلْقِ الْأَصِيلَةِ.

رَابِعاً: انبساط الفجوة - المُبَاعَدَةُ هُنَا:

(أَوْ الْمُحَايِئَةُ الْجَمَالِيَّةُ - الْأَنْطُولُوجِيَّةُ فِي ظِلِّ أَقْنَعَةِ الْوُجُودِ الزَّائِفِ)

يَتَّسِمُ عَالَمُ الْأُنْيَةِ - مُعَلِّقَةُ الْحَارِثِ بْنِ حِلْزَةَ هُنَا بِفَرَادَةٍ وَخُصُوصِيَّةٍ تُمَيِّزُهُ عَنِ عَوَالِمِ الْمُعَلِّقَاتِ الْأُخْرَى، وَلَا سِوَا أَنْ تَوَجُّهَاتِنَا التَّأْوِيلِيَّةَ السَّابِقَةَ قَدْ أَظْهَرَتْ الْكَيْفِيَّةَ الْمُتَنَبِّسَةَ الَّتِي يَتِمُّ مِنْ خِلَالِهَا حُضُورُ الْمَشْكَلَةِ النَّقْدِيَّةِ فِيهِ، وَهُوَ مَا يُعَيِّنُ الْمُحَايِئَةَ الْجَمَالِيَّةَ - الْأَنْطُولُوجِيَّةَ فِي فَجْوَةِ هَذَا الْعَالَمِ الشَّعْرِيِّ الْمُتَبَاعِدِ، وَذَلِكَ فِي ضَوْءِ مَا نَدْعُوهُ هُنَا (أَقْنَعَةَ الْوُجُودِ الزَّائِفِ).

(1) المصدر نفسه، 356 - 358.

(2) المصدر نفسه، 358 - 360.

ومعنى هذا الكلام، أنّ الآلية التي يتمّ من خلالها تحرير شحنات التّشظيّي الجماليّ الخلاق في فضاء التّفصّل الافتراضيّ للجدل التّراكميّ المضاعف، والتي ينجمُ عنها خلق المخلوق من قبل من خلال فعل الهجرة - الانزياح هنا، هي آليّة تبسط مُبادرة اللامُبادرة الزائفّة، التي توحى بها بفعل أقنعة تبدو أقرب إلى تجربة الابتداء التي تمنح الأشياء مجرىً جديداً في إطار فعاليّات الوجود الحقيقيّ الأصيل.

وبناءً على هذا التوجّه، نستطيع أن نقول إنّ الجمال يتحرّرُ هنا تبعاً لحركيّة التّفصّل الجدليّ - الأنطولوجيّ بين محوريّ التّركيب والاستبدال، والتي يُديم الانزياح فجوتها المُلتبسة تبعاً لوجودها بين علاقة التّماهي-المُباعدة المُضمرّة أوّلاً، التي فسّرناها وفق الجدول الذي منّنا من خلاله الحركة الإيقاعيّة شبه المُتناوِبة لأساليب الوجود البصريّة، وذلك من خلال حضور وحدة الصّراع الزائفّة، إلى جانب حضور الملك، وعلاقة التّمويه بالاختراق المُضادّ- المُباعدة الصّريحة ثانياً، التي توصلنا إلى تعيين ملامحها بتفقيح تفسيرات المُطابقة الزائفّة، وذلك من خلال حضور الآخر - الخوف، والملك-الخوف.

ولتوضيح الكيفيّة التي انبسطت من خلالها مُباعدة المُحايدة الجماليّة - الأنطولوجيّة بوصفها (الفجوة - التّفصّل - الجمال هنا)، سنُدوّن المراحل النظريّة الافتراضيّة التي عيّنتها تنقيحاتنا من خلال اختبار التجارب المرئيّة الخارجيّة في عالم الآنيّة- مُعلّقة الحارث بن حلّزة هنا، من حيث إنّ تلك المراحل تُفسّر إلى حدّ كبير الآليّات الوجوديّة - الجماليّة التي حكمت انفتاح هذا العالم أمامنا، ومن ثمّ تحكّمت إلى حدّ ما بمُقاربتنا المُؤسّسة على قصديّة وجوديّة تتمفصّل تبعاً لمنهجنا في هذا البَحْث بين دور القارئ - الوسيط الوجوديّ، ودور القارئ - الخالق المُنتج، وها هي ذي هذه المراحل التي نُشير إليها:

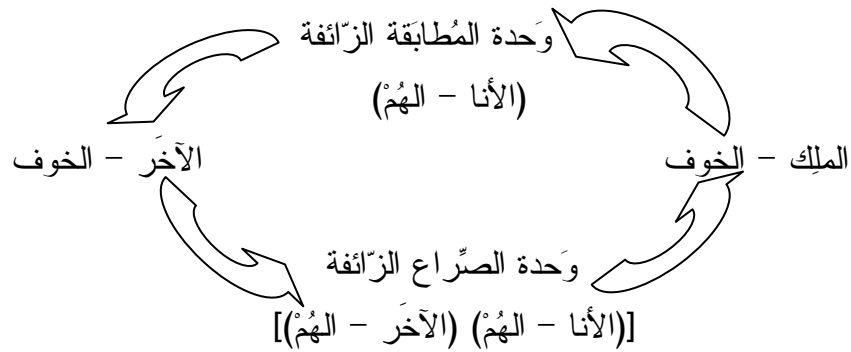
1- انبساط الفعاليّات النفعيّة لإدارة الصّراع في ضوء الحضور المُلتبس للمشكلة النّقدية.

2- التّمويه بمُطابقة أساليب الأنا - الهمّ من خلال طُغيان الولاء لِسلطة الإلحاق بوصفها يقين القوّة والانتصار.

3- التّمويه بالمُبادرة الأصيليّة من خلال التّمرّكز الصوّتيّ حول فعاليّة الأنا - الهمّ الزائفّة.

4- زيغان المُطابقة الزائفّة، من خلال حضور الأعداء الآخر - الخوف، ذلك بما همّ تناقضٌ واختلافٌ يُمزق وحدتها من الدّاخل، ويفتتح المُباعدة نحو المجهول.

- 5- انبساط وحدة الصِّراع الزائفة [(الأنا - الهم) (الآخر - الهم)].
- 6- التَّمويه بالمبادرة الأصيلة من خلال إدارة الصِّراع في مواجهة الآخر - الهم.
- 7- حُضور الملك - الخوف.
- 8- تعميق حُضور الآخر - الهم بتثبيت الخوف من خلال حُضور الملك.
- 9- زيغان مطابقة وحدة الصِّراع الزائفة بفعل حُضور الملك - الخوف، وتأكيد افتتاح المُباعدة نحو المجهول.
- 10- التَّمويه بمطابقة أساليب الأنية - الهم الملك الأصيلة.
- 11- تثبيت غياب أساليب الأنية - الهم الأصيلة، وهذا ما يُمثله الشكل التوضيحي الآتي:



الشكل (15)

- 12- التباس مُباعدة (التَّمفصل - الفجوة - الجمال هنا)، من خلال الإيحاء بمبادرة الوجود الحقيقي، بفعل التَّمويه الناجم عن أقنعة الوجود الزائف.
- 13- تحرير شحنات التَّشظي الجمالي الخلاق وفق حركية التَّمفصل بين محوري التركيب والاستبدال التي تنبسط بين علاقة التماهي - المُباعدة المُضمرة، والتَّمويه بعلاقة الاختراق المُضاد - المُباعدة الصَّريحة.
- 14- بسط السؤال الشاغل (المُهمين) في بُورة التَّمفصل الجدلي - الأنطولوجي لفعل الهجرة - الانزياح هنا بين كشف المدلول الوقائعي الأول (مجاز العالم)، وماهية كشف المدلول المُتخيّل الثاني (عالم المجاز). وهذا السؤال الشاغل هو: مُتخيّل المكاسب من خلال نفعية إدارة الصِّراع نحو المجهول.
- 15- حُضور السؤال الشاغل يُحضر السؤال المسكوت عنه (اللامقول)، الذي هو: جدلية المُتقف - السُّلطة من خلال نفعية إدارة الصِّراع نحو المجهول.
- 16- التَّعبير عن الوجود العام من خلال تأسيس صوت الشعب بين سؤالين: أولهما السؤال الشاغل بما ينطوي عليه من وجود زائف، ومن إيحاء بالأصالة بتمويه ذلك

الوجود الزائف بالأقنعة. وهو الأمر الذي ينبسط من خلال تثبيت تراتبية السلطة، وطغيان الولاء من خلال وصولية اللافعال، وفقدان الفرادة والخصوصية. وثاني هذين السؤالين المؤسسين لصوت الشعب هو السؤال المسكوت عنه، بوصفه هنا استحضاراً جوهرياً للمشكلة النقدية التي تختبر علاقة الشاعر بمحيطه البيئي - القبلي بوجه عام، وتتطوي في هذا العالم المنفتح أمامنا بوجه خاص على سؤال وجودي - جدلي حول علاقة المتقف - السلطة.

17- انبساط زمانية العلو الثنائي بوصفها هنا مستوى وجودياً - جمالياً أعلى التباساً وزيفاناً وتمويهاً، ينهض على خصوصية واختلاف مُميز مصدره تمفصل الفجوة - المباعدة بين الوجود الزائف، والإيحاء بالوجود الأصيل. وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الجدول الآتي:

الوجود الزائف	أقنعة الوجود الزائف (التمويه بالوجود الأصيل)
- وحدة الصراع الزائفة [[الأنا - الهمم] (الأخر - الهمم)]. - وحدة المطابقة الزائفة (الأنا - الهمم).	- التّمويه بالمبادرة الأصيلية من خلال التّمركز الصوتي حول فعالية الأنا - الهمم الزائفة. - التّمويه بالمبادرة الأصيلية من خلال إدارة الصراع في مواجهة الآخر - الهمم. - التّمويه بمطابقة أساليب الأنبة - الهو الملك الأصيلية.
حضور الخوف (حسّ الافتراس)	التّمويه بحضور القلق (حسّ الفروسيّة)
صيغ الوجود العياني - اليومي المعيش للهنأ (الريبة وحُبّ الاطلاع والقييل والقال)	التّمويه بضروب التّقوّم الكشفي - الكياني للهنأ (الوجدان والفهم والكلام)
إخضاع الموجودات للسياق الأدواتيّ التّرابطيّ (الوسائليّ) تحت اليد (القرب الفاني)	التّمويه بنزع الألفة (البعد الخالد)
الزّمانيّة الخطيّة الزائفة (الهروب نحو المجهول)	التّمويه بالزّمانيّة الاستباقية الأصيلية (ملاقاة المجهول آتياً من الأمام)

الجدول (7)

18- تعليق مُحصَّلة البَحْث في زَمَانِيَّة العُلُوِّ الثَّنَائِيِّ هُنَا، بما هو بحثٌ في التباس المُتخَيَّل نحو المجهول (ما بعد الحَدَس)، ذلك بوصفه ماهيَّة غير مُكتملة تنطوي على حُدوسٍ مفتوحة، سنُعْذِّبُهَا بِاسْتِمْرَارِ الحَرَكِيَّةِ المُتَشَبِّهَةِ - المُتَوَثَّرَةِ لِلتَّمْفِصُلِ فِي الصَّرَاحِ دَاخِلَ عَالَمِ الآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةَ الحَارِثِ بِنِ حِلْزَةِ هُنَا.

خامساً: محصَّلة تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيِّ لِفعلِ الهجرة - الانزياح هنا:

لَمَّا كَانَ تَأْوِيلُنَا الجَدَلِيَّ - الأَنْطُولُوجِيَّ قَدْ انْتَقَلَ وَفِقَ أُسْبُهِ النُّظْرِيَّةِ مِنْ تَفْسِيرِ المَدْلُولِيَّةِ بِنَاءً عَلَى المُسْتَوَى السِّمِّيوطِيقيِّ التَّجْرِيديِّ لِلُّغَةِ، إِلَى تَفْسِيرِ المَدْلُولِيَّةِ بِالتَّجَدُّرِ فِي قَلْبِ فَعَالِيَّةِ الوجودِ، ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مُلَاقَاةِ الآنِيَّةِ لِعَالِمِهَا بِوصْفِهِ ذَاتَهُ كَيْفِيَّةً وَجُودِهَا بَيْنَ الأَسَالِيْبِ العِيَانِيَّةِ - اليَوْمِيَّةِ، وَالأَسَالِيْبِ الكَشْفِيَّةِ - الكِيَانِيَّةِ، فَإِنَّ عَالَمَ الآنِيَّةِ - مُعَلِّقَةَ الحَارِثِ بِنِ حِلْزَةِ هُنَا بَدَأَ كَأَنَّهُ قَدْ اقْتَصَرَ عَلَى مَا يُوحِي بِمُطَابَقَةِ كَشْفِ المَدْلُولِ الوَقَائِعِيِّ الأَوَّلِ (مَجَازِ العَالَمِ) بِمَا يَنْطَوِي عَلَيْهِ مِنْ أُسَالِيْبِ وَجُودِ زَائِفَةٍ فِي ظِلِّ تَرْمِيمِ غِيَابِ أُسَالِيْبِ الوجودِ الأَصِيلَةِ، بِالتَّمْوِيهِ وَالإِيحَاءِ بِهَا مِنْ خِلَالِ مُبَادَرَةِ اللَّامُبَادَرَةِ.

وَلَعَلَّ هَذِهِ الكَيْفِيَّةِ فِي التَّمْفِصُلِ تَعُودُ أُسَاساً إِلَى اخْتِلَالِ قَاعِدَةِ التَّنَاسُبِ الطَّرْدِيِّ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ كَفَّةَ التَّفَاعُلِ المُتَبَادِلِ قَدْ مَالَتْ لِمَصْلَحَةِ أُسَالِيْبِ الوجودِ (التَّوَتُّرِ الوَجُودِيِّ) عَلَى حِسَابِ تَرَاجُعِ فَعَالِيَّةِ المُخَيَّلَةِ. وَلِهَذَا السَّبَبِ حَضَرَتْ المَرْجِعِيَّةُ الوَقَائِعِيَّةُ بِقُوَّةٍ فِي مُعَادَلَةِ عَالَمِينَ فِي عَالَمٍ وَاحِدٍ، فِي حِينِ أَنَّ الكَيْفِيَّاتِ البَصْرِيَّةِ الَّتِي يُمَكِّنُ إِرْجَاعُهَا إِلَى مَاهِيَّةِ كَشْفِ المَدْلُولِ المُتَخَيَّلِ الثَّانِي (عَالَمِ المَجَازِ) قَدْ انْحَسَرَتْ.

مِنْ هُنَا، بَدَتْ البِلَاغَةُ البَصْرِيَّةُ المُتَعَلِّقَةُ بِكَيْنُونَةِ الاستِعَارَةِ فَقِيرَةً مِنْ نَاحِيَةِ أُولَى، وَأَمِيلٌ مِنْ نَاحِيَةِ ثَانِيَةٍ إِلَى المَجَازِيَّةِ المُرْتَبِطَةِ بِمَجَازِ العَالَمِ الوَقَائِعِيِّ، خَاصَّةً فِي ضَوْءِ عَالَمِ شِعْرِيِّ مُتَمْفِصِلِ فِي الصَّرَاحِ الِذِي انْبَسَطَتْ وَقَائِعُهُ وَأَحْدَاثُهُ تَبَعاً لِكَيْفِيَّاتِ أَشْبَهَ بِالبَيَانِ العَسْكَرِيِّ - السِّيَاسِيِّ.

وَانْطِلَاقاً مِنْ ذَلِكَ، يُمَكِّنُ لَنَا أَنْ نَقُولَ إِنَّ فَعَالِيَّةَ الهِجْرَةِ فِي هَذَا العَالَمِ الشَّعْرِيِّ المُنْفَتِحِ أَمَامَنَا، قَدْ بَدَتْ شَبَهَ مُعْطَلَّةٍ؛ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَصْعَبُ عَلَى المُؤَوَّلِ تَوْصِيْفِ الهِجْرَةِ هُنَا إِمَّا بِإِرْجَاعِهَا إِلَى المُسْتَوَى الجَدَلِيِّ - الأَفْقِيِّ (مِنْ الوَقَائِعِيِّ إِلَى المُتَخَيَّلِ)، أَوْ بِإِرْجَاعِهَا إِلَى المُسْتَوَى الجَدَلِيِّ - العَمُودِيِّ (مِنْ الزَّائِفِ إِلَى الأَصِيلِ). وَلا سِيْمَا فِي ضَوْءِ نَفْعِيَّةِ إِدَارَةِ الصَّرَاحِ الَّتِي يَطْغَى مِنْ خِلَالِهَا الوَلَاءِ الخَالِصِ لِسُلْطَةِ الإِلْحَاقِ بِوصْفِهَا تَحَقُّقَ مُطَابَقَةِ أُسَالِيْبِ الأَنَا - الهَمِّ الزَّائِفَةِ مِنْ جَانِبِ أَوَّلٍ، وَفِي ضَوْءِ التَّمْوِيهِ مِنْ جَانِبِ ثَانٍ بِالمُبَادَرَةِ الأَصِيلَةِ مِنْ

خلال أفنعة الوجود الزائفة، التي تثبتُ تراتبية سلطة الإلحاق، وتبسطُ السؤالَ الشاغلَ (متخيلَ المكاسب) من خلال نفعيَّة إدارة الصِّراع نحو المجهول، إلى جانب السؤال الغائب المسكوت عنه (جدليَّة المُتقف - السُّلطة من خلال نفعيَّة إدارة الصِّراع نحو المجهول).

وعلى هذا النحو، يبدو تمفصلُ فعلِ الهجرة - الانزياح هنا كأنَّهُ قد سقطَ في ميادين اهتمامه بين الوجود الزائف من ناحية، وأفنعة الوجود الزائف الموحية بالأصالة من ناحية أخرى، بصورةٍ ربّما أصبحَ معها من الصَّعب على أيِّ شروعٍ أن يُنقذَ مُباعدة الآنية - المُعلَّقة هنا من غياب الفعاليَّة والمبادرة. مع التذكير في هذا السياق بأنَّ صفة الوجود الزائف لا تُتمثَّل في تحليلاتنا الجدليَّة - الأنطولوجيَّة حُكم قيمة، أو معياراً أخلاقياً، كما سبقَ أن فصلنا من قبل، بقدر ما هي تعبيرٌ وصفيٌّ عن كميَّات بصريَّة تتطوي على صيغ وجوديَّة عامَّة.

لكنَّ ذلك لا يمنعنا في نهاية هذه المقاربة من بسطِ تساؤلنا التتقيحي الأخير، الذي نتركه مُعلَّقاً ومفتوحاً، مثلهُ مثل فجوة التباس هذا العالم الشعري الذي كُنَّا في مُحاورةٍ معه، وفحوى تساؤلنا المُشار إليه: هل نقسو على الشاعر المُهاجر هنا بوصفه آنية، أم نمنحه وسامَ فرادةٍ واختلاف عن عوالم المُعلَّقات الأخرى، إذا وصفناه بالقول إنَّهُ كانَ بامتياز: عراب الوجود الزائف؟

نصّ مُعلّقة الحارث بن حلزة

- 1- أَدْنَتْنا بَيْنَها أَسْماءُ رَبُّ ثَأوِيهَ لُ مِنْهُ الثَّوَاءُ
- 2- بَعْدَ عَهْدِ لَها بِبُرْقَةِ شَمًا ءَ فَأَدْنَى دِيَارَها الخَلْصَاءُ
- 3- فَالْمُحَيَاةُ فالصُّفاحُ فَاعْنا قُ فِتْناقِ فَعَازِبُ فالوَفَاءُ
- 4- فَرِياضُ القَطَا فَأوْدِيَةُ الشُّرُ بَسْبِ فالشُّمبتانِ فالأَبْلاءُ
- 5- لا أَرى مَنْ عَهِدْتُ فِيها فَأَبْكِي اليَوْمَ دَلْها وَمَا يَحِيرُ البُكَاءُ
- 6- وَيَعِينِي كَأَوْقَدْتُ هِنْدُ النُّا رَ أخيراً ثَلْوي بِها العَلِياءُ
- 7- فَتَنَوْرَتْ نارَها مِنْ بَعِيدِ بِخَرَزَايَ هَيْهَاتَ مِنْكَ الصِّلاءُ
- 8- أَوْقَدْتُها بَيْنَ العَقِيْقِ فَشَخْصَ مِينِ بَعُودِ كَمَا يَلُوحُ الضُّيَاءُ
- 9- غَيْرَ أَنِّي قَدْ اسْتَعِينُ على الهَمِّ إِذا خَفَّ بِالثَّوِي النَّجَاءُ
- 10- بِزَفُوفٍ كَأَنَّها هِقْلَةٌ أُمُّ رِئِسالِ دَوِيَّةٌ سَقَفَاءُ
- 11- آتَسَتْ نَبَاةً وَأَفْرَعَهَا القَنُ صُ عَصراً وَقَدْ دَنَّا الإِمْسَاءُ
- 12- فَتَرى خَلْفَها مِنَ الرُّجْعِ والوَقْفِ عَ مَينِيًّا كَأَنَّها إِهْبَاءُ
- 13- وَطِرَافاً مِنْ خَلْفِها طِرَاقُ سَاقِطَاتِ أَلْوَتِ بِها الصَّحْرَاءُ
- 14- أَتَلْهُى بِها الهَوَاجِرِ إِذْ كُ لُ ابْنِ هَمِّ بَلِيَّةٌ عَمِياءُ
- 15- وَأَتانَا مِنَ الحَوادِثِ والأَنْبِ بَاءِ حَطْبُ نُعْنَى بِهِ وَنُساءُ
- 16- أَنَّ إِخْوانَنا الأَراقِمَ يَغْلُو نَ عَلَيْنَا فِي قَبِيلِهِمِ إِخْفَاءُ
- 17- يَخْلِطُونَ البَرِيءَ مِنَّا بالذُّنُ بِي ولا يَنْفَعُ الخَلِيَّ الخِلاءُ
- 18- زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ العِيْنَ رَمَوا لِنَّا وَأَنَا الوِلاءُ
- 19- أَجْمَعُوا أَمْرَهُمَ عِشاءَ فَلَمَّا أَصْبَحُوا أَصْبَحَتْ لَهُمَ ضَوْضَاءُ
- 20- مِنْ مَناءِ وَمِنْ مُجِيبِ وَمِنْ تَصَدِّ هَالِ خَيْلِ خِلالِ ذاكِ رُغْماءُ
- 21- أَيُّها النَّاطِقُ المَرْقَشُ عَمَّا عِنْدَ عَمْرٍو وَهَلْ لِنَذاكَ بَقَاءُ
- 22- لا تَخْلُنا عَلى غَراتِكَ إِنا قَبْلَ ما قَدُ وَشَى بِنَا الأَعْداءُ

- 23- فَبَقِينَا عَلَى الشَّنَاءِ وَتَنَمِيهِ — نَا حُصُونٌ وَعِزَّةٌ قَعَسَاءُ
- 24- قَبْلَ مَا الْيَوْمَ بِيُضَتْ بَعْيُونَ النَّ — اس فِيهَا تَعَابُ يُطُّ وَإِبَاءُ
- 25- وَكَانَ الْمَثُونَ تَرْدِي بِنَا أَرْ — عَن جَوْنَا يَنْجَابُ عَنْهُ الْعَمَاءُ
- 26- مُكْفَهَرًا عَلَى الْحَوَادِثِ لَا تَر — نُوهٌ لِلدَّهْرِ مُؤِيدٌ صَمَاءُ
- 27- إِرْمِي بِمِثْلِهِ جَالَتِ الْخَيْ — لُ وَيَأْبَى لِحُصْنِهَا الْإِجْلَاءُ
- 28- مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَم — شِي وَمِنْ دُونِ مَا لَدَيْهِ التَّنَاءُ
- 29- أَيُّمَا خُطَّةٍ أَرَدْتُمْ فَأَدُو — هَا إِلَيْنَا تَمْشِي بِهَا الْأَمْلَاءُ
- 30- إِنْ نَبَشْتُمْ مَا بَيْنَ مِلْحَةٍ فَالْصَا — قَبِ فِيهِ الْأَمْوَاتُ وَالْأَحْيَاءُ
- 31- أَوْ تَقَشْتُمْ فَالْتَّقِشُ يَجْشُمُهُ النَّا — سٌ وَفِيهِ الْإِسْقَامُ وَالْإِبْرَاءُ
- 32- أَوْ سَكْتُمْ عَنَّا فَكُنَّا كَمَنْ أَعْم — ضَ عَيْنًا فِي جَفْنِهَا الْأَقْدَاءُ
- 33- أَوْ مَنَعْتُمْ مَا تُسْأَلُونَ فَمَنْ حُد — ثَمُّوهُ لَهُ عَلَيْنَا الْعَلَاءُ
- 34- هَلْ عَلِمْتُمْ أَيَّامَ يُنْتَهَبُ النَّا — سٌ غَوَارًا لِكُلِّ حَيٍّ غَوَاءُ
- 35- إِذْ رَفَعْنَا الْجَمَالَ مِنْ سَعْفِ الْبَحْ — رِينَ سَيْرًا حَتَّى نَهَاهَا الْحِسَاءُ
- 36- ثُمَّ مَلْنَا عَلَى تَمِيمٍ فَأَحْرَم — نَا وَفِينَا بَنَاتٌ قُومِ إِمَاءُ
- 37- لَا يُقِيمُ الْعَزِيزُ بِالْبَلَدِ السُّه — لٍ وَلَا يَنْفَعُ الدَّلِيلُ النَّجَاءُ
- 38- لَيْسَ يُنْجِي الَّذِي يُوَأْتِلُ مَنَا — رَأْسُ طَوْودٍ وَحَارَّةٌ رَجْلَاءُ
- 39- مَلِكٌ أَضْرَعُ الْبَرِيَّةَ لَا يُو — جَدُ فِيهَا لِمَا لَدَيْهِ كِفَاءُ
- 40- كَتَكَا لَيْفٍ قَوْمَنَا إِذْ غَزَا الْمُن — ذُرْهَلُ نَحْنُ لَابِنِ هُنْدِ رِعَاءُ
- 41- مَا أَصَابُوا مِنْ تَغْلِيٍّ فَمَطُّو — لٌ عَلَيْهِ إِذَا أُصْرِيْبَ الْعَفَاءُ
- 42- إِذْ أَحَلَّ الْعَلِيَاءُ قُبَّةَ مَيْسُو — نَ فَأَدْنَى دِيَارِهَا الْعَوْصَاءُ
- 43- فَتَأَوَّتْ لَهُ قَرَاضِبَةٌ مِنْ — كُلِّ حَيٍّ كَأَنَّهُمْ الْقَاءُ
- 44- فَهَدَاهُمْ بِالْأَسْوَدِينَ وَأَمْرُ اللَّ — هِ بِالْعِ تَشْقَى بِهِ الْأَشْقِيَاءُ
- 45- إِذْ تَمَّتْ وَنَهُمْ غُرُورًا فَسَاقَتْ — هُمْ إِلَيْكُمْ أُمْنِيَّةٌ أَشْرَاءُ
- 46- لَمْ يَغْرُوكُمْ غُرُورًا وَلَكِنْ — رَفَعَ الْأَلُ شَخْصَهُمْ وَالضُّحَاءُ

- 47- أَيُّهَا النَّاطِقُ الْمُبَلِّغُ عَنَّا
عِنْدَ عَمْرٍو وَهَلْ لِدَاكِ انْتِهَاءُ
- 48- مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا
تَثَلَاثًا فِي كُلِّهِنَّ الْقَضَاءُ
- 49- آيَةُ شَارِقِ الشَّقِيقَةِ إِذْ جَا
عَتَ مَعَدَّ لِكُلِّ حَيٍّ لِسَوَاءُ
- 50- حَوْلَ قَيْسٍ مُسْتَلْئِمِينَ بِكَبْشٍ
قَرَضِيٍّ كَأَنَّ لَهُ عَابِلَاءُ
- 51- وَصَرَّيْتُمْ مِنَ الْعَوَاتِكِ لَا تُنْفِ
هَاهُ إِلَّا مَبِيضَةً رَعَالَاءُ
- 52- فَرَدَدْنَا هُمْ بِطَعْنٍ كَمَا يَخْذُ
رُجٌّ مِنْ خُرْبَةِ الْمِرَادِ الْمَاءُ
- 53- وَحَمَلْنَا هُمْ عَلَى حَزْمٍ تَهْلَا
نَ شِرَالًا وَدُمَّى الْأَنْسَاءُ
- 54- وَجَبَهْنَا هُمْ بِطَعْنٍ كَمَا تُنْفِ
هَزُوفِي جَمَّةِ الطَّوِيِّ الدَّلَاءُ
- 55- وَفَعَلْنَا بِهِمْ كَمَا عَلِمَ اللَّـ
هُ وَمَا إِنْ لِلْحَائِنِينَ دِمَاءُ
- 56- ثُمَّ حُجْرًا أَعْنِي ابْنَ أُمِّ قَطَامٍ
وَلَكِهِ فَارِسِيَّةٌ خَضْرَاءُ
- 57- أَسَدٌ فِي اللَّقَاءِ وَرَدَّ هُمُوسٌ
وَرَبِيعٌ إِنْ شَمَّرَتْ غَبْرَاءُ
- 58- وَفَكَكْنَا غُلَّ امْرِئِ الْقَيْسِ عَنْهُ
بَعْدَ مَا طَالَ حَبْسُهُ وَالْعَنَاءُ
- 59- وَمَعَ الْجَوْنِ جَوْنِ آلِ بَنِي الْأُو
سِ عُنُودٌ كَأَنَّهَا دَفْوَاءُ
- 60- مَا جَزَعْنَا تَحْتَ الْعَجَاجَةِ إِذْ وَدَّ
لُؤَا شِرَالًا وَإِذْ تَلَطَّوِي الصَّلَاءُ
- 61- وَأَقْدَنَاهُ رَبَّ غَسَّانَ بِالْمُنَى
بِذَرِكْرَهَا إِذْ لَا تُكَالُ الدَّمَاءُ
- 62- وَأَتَيْنَاهُمْ بِتَسْنَعَةٍ أَمَلَا
لِكِ كِرَامِ أَسْلَابِهِمْ أَغْلَاءُ
- 63- وَوَلَدْنَا عَمْرٍو بِنَ أُمِّ أَنْسِ
مِنْ قَرِيبٍ لَمَّا أَتَانَا الْحِيَاءُ
- 64- مِثْلُهَا يُخْرِجُ النَّصِيحَةَ لِلْقَوِ
مِ فَلَائَةٍ مِنْ دُونِهَا أَفْلَاءُ
- 65- فَاتْرَكُوا الطَّيِّخَ وَالتَّعَاشِيَّ وَإِمَّا
تَتَعَاشَوْا فَنَفِي التَّعَاشِيَّ الدَّاءُ
- 66- وَادْكُرُوا حِلْفَ ذِي الْمَجَازِ وَمَا قَدَّ
مَ فِيهِ الْعُهُودُ وَالْكَفَّالَاءُ
- 67- حَذَرَ الْجَوْرِ وَالتَّعَدِّيِّ وَهَلْ يَنْقُ
صُ مَا فِي الْمَهَارِقِ الْأَهْوَاءُ
- 68- وَاعْلَمُوا أَنَّنَا وَإِيَّاكُمْ فِيهِ
مَا اشْتَرَطْنَا يَوْمَ اخْتَلَفْنَا سَوَاءُ
- 69- عَنَّا بَاطِلًا وَظُلْمًا كَمَا نُنْفِ
تَرَعْنَ حَجْرَةَ الرَّبِيعِ الطَّبَّاءُ
- 70- أَعَلَيْنَا جُنَاحُ كِنْدَةَ أَنْ يَغْفِ
نَمَّ غَازِيَهُمْ وَمِنَّا الْجَزَاءُ

- 71- أُمُّ عَلَيْنَا جَرَى إِيَادِ كَمَا نِيَدُ
 حَطَّ بِجَوْرِ الْمُحَمَّلِ الْأَعْبَاءُ
- 72- لَيْسَ مِنْهَا الْمُضَرَّبُونَ وَلَا قَيْنٌ
 سَسَّ وَلَا جَنْدَلٌ وَلَا الْحَدَّاءُ
- 73- أُمُّ جَنَائِيَا بَنِي عَتِيْقٍ فَمَنْ يَغْفُ
 لِدِرِّ فَإِنَّا مِنْ حَارِبِهِمْ بُرَاءُ
- 74- وَثَمَانُونَ مِنْ تَمِيمٍ بِأَيْدِيهِمْ
 هَمَّ رِمَاحٌ صُدُّوهُمْ الْقَضَاءُ
- 75- تَرَكُوهُمْ مُلْحَقِينَ وَأَبُوتُوا
 بِنَهَابٍ يَصْمُ مِنْهَا الْحُدَاءُ
- 76- أُمُّ عَلَيْنَا جَرَى حَنِيْفَةَ أُمِّ مَا
 جَمَعَتِ مِنْ مُحَارِبٍ غَبْرَاءُ
- 77- أُمُّ عَلَيْنَا جَرَى قُضَاعَةَ أُمِّ لَيْدِ
 سَسَّ عَلَيْنَا فِيْمَا جَنُّوا أُنْدَاءُ
- 78- ثُمَّ جَاءُوا يَسْتَرْجِعُونَ فَلَمْ تَزُ
 جِيعَ لَهُمْ شَامَةٌ وَلَا زَهْرَاءُ
- 79- لَمْ يُحَلُّوا بِبَنِي رِزَاحٍ بِبَرْقَا
 ءِ نَطَاعٍ لَهُمْ عَلَيْنِهِمْ دُعَاءُ
- 80- ثُمَّ فَاءُوا مِنْهُمْ بِقَاصِمَةِ الظُّهْرِ
 رِرٍ وَلَا يَبْرُدُ الْغَلِيْلَ الْمَاءُ
- 81- ثُمَّ خَيْلٌ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مَعَ الْغَا
 سَلَّاقٍ لَا رَافِقَةَ وَلَا ابْتِقَاءُ
- 82- وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ
 مِ الْحَيَارِينِ وَالْبَلَاءُ بِالْبَلَاءِ

الخلاصة

نتائج البحث وتوصياته

يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ فِي بَدَايَةِ هَذِهِ الْخَاتِمَةِ إِنَّ مُقَارِبَتَنَا التَّأْوِيلِيَّةَ لِعَوَالِمِ الْمُعْلَقَاتِ قَدْ مَثَلَتْ مِنْ نَاحِيَةِ أُولَى اخْتِبَاراً لِرُؤْيِ الْبَحْثِ النَّظَرِيَّةِ، وَشَكَلَتْ مِنْ نَاحِيَةِ ثَانِيَةِ اسْتِكْمَالاً لِتِلْكَ الرُّؤْيِ مِنْ خِلَالِ التَّطْبِيقِ، وَمِنْ ثَمَّ سَنُجْمِلُ تَأْسِيساً عَلَى هَذِهِ الْجَدَلِيَّةِ مَا فَصَّلْنَاهُ، وَنَطْوِي مَا نَشْرِنَاهُ بِمَا يَتَضَمَّنُ نَتَائِجَ الْبَحْثِ وَتَوْصِيَاتِهِ تَبَعاً لِلْعُنَاصِرِ الْآتِيَةِ:

1- لَعَلَّ الْخُطْوَةَ الْأُولَى الَّتِي انبَنَتْ عَلَيْهَا قِرَاءَتُنَا فِي عَوَالِمِ الْمُعْلَقَاتِ قَدْ انطَلَقَتْ مِنْ فَهْمِنَا لِتِلْكَ الْعَوَالِمِ بِوَصْفِهَا تَأْسِيساً جَمَالِيًّا - أَنْطُولُوجِيًّا لِعَوَالِمِ مَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ بِمَا هِيَ بِهَذَا الْمَعْنَى تَكثِيفٌ لِلْوُجُودِ اللَّغْوِيِّ لِعَرَبِ ذَلِكَ الْعَصْرِ، مِنْ خِلَالِ انْفِتَاحِهَا الْمُنطَوِيِّ عَلَى أَسَالِيبِ وَجُودِيَّةٍ وَمَشْرُوعَاتٍ وَاخْتِيَارَاتٍ وَصِرَاعَاتٍ وَمَفَاهِيمٍ وَأَفْكَارٍ وَأَسْئَلَةٍ مُصِيرٍ وَمَوْتٍ، انْبَسَطَتْ فِي كَيْفِيَّاتٍ بَصْرِيَّةٍ مُتَفَاعِلَةٍ مَعَ الْمُخَيَّلَةِ. وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ مُقَارِبَتَنَا لَهَا قَدْ نَهَضَتْ عَلَى جَدَلِيَّةٍ جَادِمِ الْمَتَّصِلَةِ بَانْصَهَارِ الْآفَاقِ بِوَصْفِهَا فِي تَوَجُّهَاتِنَا تَمْفِصُّلاً تَأْوِيلِيًّا تَتَكَمَّلُ مِنْ خِلَالِهِ قِرَاءَةُ الْاسْتِرْدَادِ بِمَا هِيَ قِرَاءَةٌ تَحْفَظُ النَّصَّ - التَّرَاثَ، مَعَ قِرَاءَةِ الْارْتِيَابِ بِمَا هِيَ قِرَاءَةٌ تُعِيدُ إِنتَاجَ النَّصِّ - التَّرَاثِ، وَذَلِكَ فِي وَحْدَةٍ تَأْوِيلِيَّةٍ امْتَلَكْتُ كَمَا نَعْتَقِدُ الدِّينَامِيكِيَّةَ الْمُؤَهَّلَةَ لِمُوَآكَبَةِ الْعَالَمِ الْجَمَالِيِّ الْمَلْتَبِسِ، وَالْمُتَوَلِّدِ عَنْ فِعْلِ الْهَجْرَةِ - الْانزِيَاكِ بِمَا هُوَ تَمْفِصُّلٌ جَدَلِيٌّ بَيْنَ كَشْفِ الْمَدْلُولِ الْوَقَائِعِيِّ الْأَوَّلِ (مَجَازِ الْعَالَمِ)، وَمَاهِيَّةِ كَشْفِ الْمَدْلُولِ الْمُتَخَيَّلِ الثَّانِي (عَالَمِ الْمَجَازِ)، أَيُّ بِمَا هُوَ فِي جَوْهَرِهِ تَمْفِصُّلٌ جَمَالِيٌّ أَعْلَى وَأَكْثَرَ تَكثِيفاً لِلتَّبَاسِ مِنْ حُدُودِ الْاسْتِجَابَةِ الْوُجُودِيَّةِ وَحَدَّهَا، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَتَرَاكَّبُ بَيْنَ الْوَقَائِعِيِّ - الْمَاهُويِّ مِنْ جِهَةٍ، وَالْمَاهُويِّ نَحْوِ الْمَجْهُولِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَّةٍ.

وَهَكَذَا، تَمْفِصَّلَتْ آيَاتُنَا التَّأْوِيلِيَّةُ تَبَعاً لِهَذِهِ الرُّؤْيِيَّةِ بِصُورَةٍ إِجْرَائِيَّةٍ تَتَجَاوَزُ فِي الْقِرَاءَةِ دَوْرَ الْوَسَاطَةِ بِمَا هُوَ بَقَاءٌ عِنْدَ مُسْتَوَى التَّلَقِّيِّ السَّلْبِيِّ الْقَائِلِ: إِنَّ التَّأْوِيلَ لَيْسَ شَيْئاً نَفْعَلُهُ، لَكِنَّهُ شَيْءٌ نَتْرِكُهُ يَحْصُلُ، مِنْ دُونِ أَنْ نَلْغِي فِي الْوَقْتِ ذَاتَهُ الْقَاعِدَةَ الْأَنْطُولُوجِيَّةَ - الظَّاهِرَاتِيَّةِ الَّتِي تَرَى أَنَّ فِعْلَ التَّأْوِيلِ هُوَ فِعْلٌ تَوَجُّهُ قَصْدِيٌّ نَحْوَ الْقَصِيدَةِ ذَاتِهَا فَقَطْ، بِالشَّكْلِ الَّذِي يَحْمِي الْقِرَاءَةَ مِنْ الْإِطَاحَةِ بِالْمِيَادِينِ الْوُجُودِيَّةِ الْأَصِيلَةِ لَفُجُوةِ الْوُجُودِ الْجَدِيدِ شَرَحِ الْمُعْلَقَةِ هُنَا. وَهِيَ الْمُعَادَلَةُ الَّتِي حَاوَلْنَا بَلُوغَهَا مِنْ خِلَالِ النَّظَرِ إِلَى فِعَالِيَّةِ تَأْوِيلِ فِعْلِ الْهَجْرَةِ - الْانزِيَاكِ بِوَصْفِهِ اسْتِجَابَةً وَجُودِيَّةً مِنْ الدَّرَجَةِ الثَّلَاثَةِ، تَتَمْفِصَّلُ بَيْنَ دَوْرِ الْوَسَاطَةِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ تَأْوِيلٌ أَنْطُولُوجِيٌّ لِلْانزِيَاكِ، وَدَوْرِ الْخَلْقِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ تَأْوِيلٌ جَدَلِيٌّ لِلْانطولوجيا؛ أَيُّ بِوَصْفِ هَذَا التَّمْفِصُّلِ التَّأْوِيلِيِّ فِعَالِيَّةِ اسْتِجَابَةِ الْخَلْقِ الثَّانِي لِلْمَخْلُوقِ مِنْ قَبْلِ، الَّذِي يَتَوَضَّعُ إِجْرَائِيًّا بَيْنَ الْكَشْفِ الظَّاهِرَاتِيِّ لِلْوُجُودِ، وَالْحَدْسِ الْوُجُودِيِّ، وَمَا بَعْدَ الْحَدْسِ (فَوْقَ الْحَدْسِ)، ذَلِكَ فِي

مُقَارِبَةٍ تَتَحَرَّكُ دَاخِلَ وَحْدَةِ الْآنِيَةِ - الْمُعَلَّقَةُ هُنَا بِوَصْفِهَا وَحْدَةَ الْمُنْطِقِ الْبَصْرِيِّ الْمُمَوَّهَ وَالْمُمَوَّهَ بَيْنَ الْحُضُورِ وَالْغِيَابِ.

2- وَقَدْ كَانَ مَنْطَلَقَنَا الْأَوَّلَ لِتَحْقِيقِ مُقَارِبَةٍ وَفَقَ هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ، يَكْمُنُ فِي تَطْبِيقِنَا لِلتَّلْغِيقِ بِمَا هُوَ إِرْجَاءٌ لِأَرَائِنَا وَمَعَارِفِنَا وَأَحْكَامِنَا الْمُسَبَّقَةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّا قَدْ تَحَاشَيْنَا إِلَى حَدٍّ بَعِيدٍ مِنْ خِلَالِ هَذَا التَّلْغِيقِ لِيَّ عُنُقِ الْآنِيَةِ - الْمُعَلَّقَةُ هُنَا بِإِسْقَاطَاتٍ وَمَعَارِفٍ وَأَحْكَامٍ قَسْرِيَّةٍ خَارِجِيَّةٍ غَالِبًا، أَوْ بَرُؤِيَّ اخْتِرَالِيَّةٍ تَتَجَمُّ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ عَنْ تَسَلُّطِ بَنِيَّةِ الْفَهْمِ الْمُسَبَّقَةِ بِوَصْفِهَا تُنْبِئُ لِلْمُؤَوَّلِ أَنْ يُنْبِتَهَا بِمَا هِيَ تَصَوُّرَاتٌ مُتَّاحَةٌ عَلَى مَا يَرِيدُ تَأْوِيلَهُ، وَهِيَ الْآلِيَّةُ الَّتِي تُوَدِّي إِلَى اخْتِرَالِ عَمَلِيَّةِ فَهْمِ التُّرَاثِ مِنْ خِلَالِ طُغْيَانِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ. مَعَ الْعِلْمِ أَنَّ فِكْرَةَ تَطْبِيقِ التَّلْغِيقِ لِيَكُونَ أَسَاسًا مُطْلَقًا فِي التَّأْوِيلِ تَبْقَى مَسْأَلَةٌ غَيْرَ مُمَكِّنَةٍ لِاحْتَوَاءِ أَيِّ فَهْمٍ كَانَ بِوَصْفِهِ فَعَالِيَّةٍ تَأْوِيلَ عَلَى مُسَبَّقَاتٍ مَا، وَالْإِعْتِرَافِ بِذَلِكَ هُوَ مَا يَمْنَحُ عَمَلِيَّةَ التَّأْوِيلِ قُوَّتَهَا الْحَقِيقِيَّةَ، وَيَفْتَحُ الطَّرِيقَ وَاسِعًا لِتَحَاشِيِ الْأَوْهَامِ الْإِعْتِبَاطِيَّةِ، وَتَنْفِيحِ التَّوَجُّهَاتِ الْمُسَبَّقَةِ.

مِنْ هُنَا، فَقَدْ اسْتَجَابَتْ قِرَاءَتُنَا لِإِقْتِرَاحِنَا الْمُوَسَّسِ عَلَى مَا سَبَقَ، وَالْقَائِلِ بِوُجُودِ تَمَفُّصٍ جَدَلِيٍّ آخَرَ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْمُسَبَّقَةِ بِمَا هِيَ أَسْلُفٌ فِي بَنِيَّةِ الْفَهْمِ الْوُجُودِيِّ، وَالتَّلْغِيقِ بِمَا هُوَ إِرْجَاءٌ لِتِلْكَ الْأَحْكَامِ. وَهَذَا مَا تَمَّ مِنْ خِلَالِ النِّقَاطِ ذَلِكَ مَعَ تَوَجُّهَاتِنَا التَّأْوِيلِيَّةِ الْمُتَعَيِّنَةِ فِي الْبُورَةِ الْجَدَلِيَّةِ لِانْصِهَارِ الْآفَاقِ، وَالتِّي انْبَسَطَتْ فِي وَحْدَةِ تَأْوِيلِ الْإِسْتِرْدَادِ وَالْإِرْتِيَابِ الْمُتَفَصِّلَةِ بَيْنَ دَوْرِ الْوَسَاطَةِ وَدَوْرِ الْخَلْقِ، الْأَمْرَ الَّذِي سَاعَدَنَا عَلَى إِنْجَازِ أَنْمَاطٍ مُتَّوَعَةٍ مِنَ الْمُقَارِبَاتِ لِعَوَالِمِ الْمُعَلَّقَاتِ، تُحَقِّقُ إِلَى حَدٍّ مَا طُمُوحُنَا فِي بَلُوغِ الْخَلْقِ الثَّانِي لِلْمَخْلُوقِ مِنْ قَبْلِ. وَلَا سِيَّمَا مِنْ خِلَالِ مَا أَتَاحَتْ لَنَا الْآلِيَّاتِ السَّابِقَةَ مِنْ إِمْكَانِيَّاتٍ جَادَّةٍ لِمُرَاجَعَةٍ وَتَنْفِيحِ الْمَوْرُوثِ الْوُجُودِيِّ - الرَّمَزِيِّ الْمُسْتَقَرِّ فِي أَعْمَاقِ الْمُتَخَيَّلِ الْعَرَبِيِّ الْعَامِّ بِوَصْفِهِ تَصَوُّرَاتٍ انْفِعَالِيَّةٍ - مُسَبَّقَةٍ تُعِيدُ غَالِبًا إِنْتَاجَ ذَلِكَ الْمَوْرُوثِ التَّقْلِيدِيِّ خَارِجَ إِطَارِ الْإِخْتِبَارِ الْبَصْرِيِّ لِلتَّجْرِبَةِ الْخَارِجَةِ فِي عَوَالِمِ الْمُعَلَّقَاتِ، وَهَذَا مَا صَادَرَ فِي مُعْظَمِ الْقِرَاءَاتِ أَيَّ شُرُوعٍ تَأْوِيلِيٍّ سَاعٍ إِلَى مُلَامَسَةِ جَوْهَرِ السُّؤَالِ الشَّاعِلِ (الْمُهَيْمِنِ) فِي عَالَمِ كُلِّ مُعَلَّقَةٍ عَلَى حَدِّهِ.

3- وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ، وَجَّهَتْ الْعِنَاصِرَ السَّابِقَةَ فَعَلْنَا التَّأْوِيلِيَّ فِي هَذَا الْبَحْثِ تَبَعًا لِآلِيَّةِ سَبْرِ الْمَعَالِمِ الْحَرَكِيَّةِ (حَرَكِيَّةِ التَّمَفُّصِ) لِلْعِلَاقَةِ الْمُعَدَّةِ بَيْنَ مَحَوْرِي التَّرْكِيبِ وَالِاسْتِبْدَالِ، وَذَلِكَ فِي أَشْكَالِهَا الْأَرْبَعَةِ الَّتِي تَنْبَسِطُ عَلَى امْتِدَادِ عَالَمِ النَّصِّ الْمُنْفَتِحِ أَمَامَنَا بِوَصْفِهَا تُعَيِّنُ هُوِيَّةَ الْمُحَايَاةِ الْجَمَالِيَّةِ - الْأَنْطُولُوجِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِهَا، بِمَا هِيَ حَرَكِيَّةٌ مُتَقَلِّدَةٌ دَاخِلَ وَحْدَةِ الْآنِيَةِ - الْمُعَلَّقَةِ هُنَا؛ أَيَّ بِوَصْفِهَا حَرَكِيَّةٌ غَيْرُ مُتَمَرِّكِزَةٍ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا لَا تَقُومُ عَلَى وَحْدَاتٍ ثَابِتَةٍ

مُحدّدة، بل على تشظٍّ ديناميكيٍّ غير قابلٍ للضبط المعيارى النهائيِّ بما هو متعلّق أساساً بالفعاليّة الحركيّة النسبيّة للمشهد البصرى بوصفه حدثاً مُلتبساً وزائغاً ومُموهاً. وهو الفهم الذي استفادَ جوهرياً من اعتقاد ريكور أنّ الجملة تُمثّل وحدة الخطاب الأساسيّة لكونها وحدة الحدّث الفعليّ الذي لا يُمكن أن تُحقّقه العلامة اللسانية؛ أي بوصفها كلّ غير قابلٍ للتجزئة بما هي معنيّة بمفهوم المعنى (الفحوى)، والتي يُمكنُ اختبارها من خلال ما دعاه (علم الجملة).

غير أنّ حركيّة التّفصّل لم تُقف في فهمنا وفي تطبيقنا عند حدود الجملة بحدّ ذاتها، إنّما تحرّكت وفق الخصوصيّة المشهديّة لتجربة الخروج الوجوديّة - الجماليّة المُنبسطة أمامنا، والمتجسّدة في تشابكٍ حركيّ مُتتقلٍّ، من حيث إنّ البُورة المشهديّة المقروءة قد تعيّنت في كلّ مرّة على نحوٍ ما، ومن ثمّ، لم تكن تلك الشبكات - الشّظايا المُنبسطة في فجوة الالتباس بما هي فجوة انفتاح ومُباعدة واختلاف، ذات وجهٍ واحد قابلٍ للتعين المُحدّد السّاكن، لكنّها تدفَعنا من خلال حركيّتها المُراوغة والمُداوِرة إلى تلقّف دلالاتها المفتوحة باستمرار، من حيث إنّ وحدة القراءة المدروسة تحتلّ دائماً تنقيحاتٍ أو تأويلاتٍ مُتعدّدة قد تتعايش معاً في تّفصّلها الجدليّ - المُتشابك في ضوء خصوصيّة عالم كلّ مُعلّقة. وبهذا الشّكل احتفظت المُقارَبة بجوهرها النسبيّ - الاحتماليّ المُنسجم أوّلاً مع تأويلنا الأنطولوجيّ - الظّاهراتيّ لتّمفصّل الهجرة - الانزياح، بما هو في الوقت ذاته تأويل جدليّ مُضاعف للأنطولوجيا، وبوصفه ثانياً يتقاطع في عمقه مع مفاهيم ما بعد حداثة.

ولعلنا قد استطعنا من خلال تطبيق حركيّة التّفصّل أن نوجدَ كميّات إجرائيّة وتطبيقيّة لبعض المفاهيم الوجوديّة العامّة لدى هيدجر، ومن ذلك بسط آليات تسمّح بترسيم احتماليّ لفجوة التوتّر المُلتبسة بين الموجود (الأرض) والوجود (العالم)، ولا سيما في ظلّ جدليّة (التحبُّب واللا تحبُّب). وهذه القراءة وسّعت لنا مجال الرُويّة من خلال القبض على طريقة تأويل عامّة تتمفصل بين وصف ما هو مُعطى، وتخمين ما ليس مُعطى، من حيث إنّ تلك التوجّهات قد جعلتنا نتجاوز باطمئنان بعض الإشكاليّات النقديّة التي شغلت كثيراً من الباحثين حول شعر ما قبل الإسلام، مثل عدد الأبيات أو ترتيبها أو نسبتها أو روايتها. ومن ثمّ، غاصت حركيّة التّفصّل بوصفها آليّة مُقارَبة في وحدة النّشطيّ الجوهريّة لعالم الآنيّة - المُعلّقة هنا، مُخلّفة وراءها بما تتطوي عليه من فعاليّة ديناميكيّة تلك الأسئلة التي تبدو لنا سطحيّة إلى حدٍّ بعيد.

4- وبهذا الشكل، انبسطَ منهجنا ليكون محاولةً لتفعيل مجموعة من المفاهيم من خلال صهرها وتحويلها إلى آليات للفهم والقراءة والتأويل، مُعيداً صياغتها ضمن مُخطّط تصوّريّ عامّ يتّصف بالمرونة والديناميكية، الأمر الذي سمح لنا بتخليص مفهوم الانزياح بوصفه هجرة من الأسس الميتافيزيقية التي حُصرَ بها في المنهجيات الشكلية، ذلك بالانتقال به من المستوى العقليّ للقراءة إلى المستوى الحدسيّ، ومن الشكل المكانيّ إلى مركزية الزمان في الوجود، ومن المُحاكاة اللغوية إلى المُحاكاة الجمالية - الأنطولوجية التي تُفسّر الوجود بالوجود، ومن الدلالة الصوتية - السَمعية إلى الدلالة البصرية، من حيث إنّ هذه الأسس مكنتنا من عدم مُصادرة خبرة القراءة، أو إمكانيات التجريب التي امتازَ بها عملنا الإجرائيّ في عوالم المُعلّقات، بصورة تأسست فيها المقاربة آخذةً في حسابها ما تحظى به تلك القصائد من اهتمامٍ درسيّ عريض يعكس مكانتها التاريخيّة والثقافية في الوجدان العربيّ، وذلك بما هي في اعتقادنا فنُّ لغويّ خاصّ بوجود شعب تاريخيّ، من دون أن يعني هذا الفهم أننا ننظرُ إليها بوصفها موضوعات مُعكسة، أو بنى لغوية مُجرّدة، بل بوصفها عوالم وجودية لها كينوناتها التي تُجسدُ ذلك التفاعل المتبادل التأثير بين أساليب الوجود المتنوّعة (التوتر الوجودي) والمُخيّلة. وهو التفسير الذي تأسست عليه عملية تقصي فعل الهجرة - الانزياح في تلك العوالم الشعرية بناءً على تفصيلها الجدليّ بين عالم الجزيرة العربية المعيش قبل الإسلام، وعالمها الماهويّ - المُتخيّل مُفتحاً نحو المجهول؛ أي بوصفها إحالةً جدليةً مُضاعفة إلى نفسها تتمفصل بين مرجعيتين وجوديتين من حيث إنّ الوجود اللغويّ المجازيّ السابق (العالم الوقائعي)، قد اكتنفَ في انفتاحها اللغوي الأكثر تكثيفاً مجازياً (العالم المُتخيّل الجديد).

ولعلّ تأسيس الخبرة في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجي للانزياح داخل عوالم المُعلّقات على التجربة والحوار، وليس على البرهان النهائيّ الحاسم، هو الأمر الذي مكنَ مُقاربتنا إلى حدٍّ بعيد، وكما نزع، من الإفلات من أسرِ القراءات السياقية - الانعكاسية من جانب أوّل، كما سمح لنا من جانب ثانٍ بالإفلات من قبضة المنهجيات المُجرّدة، من حيث إنّ تلك التوجهات قد خلّصت المُعلّقات من خطر استهلاكها، إمّا من خلال مرجعيات خارجية يتآكل في خضمّها الجماليّ - الوجودي، أو من خلال مُحايثة لغوية تلغي ذلك الجماليّ - الوجودي لمصلحة هيكل لغويّ فارغ.

5- وهكذا ، استنطعنا في تأويلنا الجدليّ - الأنطولوجيّ للانزياح في عوالم المُعلّقات أن نطلقَ القراءة الوجوديّة خارجَ محدوديّة المقاربات الإجرائيّة المؤسّسة على فهمٍ نظريّ ضيقٍ اختزلَ سؤالَ الوجود في بُعدهِ الميتافيزيقيّ فحسب. وهو التوجّه الذي طغى على الدّراسات الموسومة بالدّراسات الوجوديّة التي يعود أولُ ظهور لها إلى محاضرة ألقاها المُستشرق الألمانيّ فالتر براونه في دمشق ، ونشرتها مجلة المعرفة السّوريّة عام 1963 تحت عنوان: الوجوديّة في الجاهليّة. وهي القراءة التي تركتُ آثاراً جمّة على مجموعة من دارسي شعر ما قبل الإسلام، على الرّغم من كونها قد افتقدتُ للعلاقة الزمانيّة، أو للقرينة المكانية؛ إذ تجاهلتُ في موقفها الوجوديّ البنى الوقائيّة (الطبيعيّة والاجتماعيّة) المكوّنة لهذا الموقف.

وبفعل هذه الإشكالية على وجه الخصوص ، حاولَ الناقد يوسف اليوسف أن يُزوّجَ بين الوجوديّة بوصفها سؤالاً ميتافيزيقياً مُجرّداً ، وما يعضّدها حسياً من خلال الأبعاد الاجتماعيّة والطبيعيّة والحضاريّة . لكنّ هذه المحاولة بوصفها نقداً للاتجاه الوجوديّ الذي يعزل الإنسان عن فعله الحضاريّ الواسع ، انطوتْ على سوء فهمٍ معرفيّ لأنطولوجيا، ذلكَ من خلال فصل سؤال الوجود بما هو سؤالٌ ميتافيزيقيّ عن كميّات الوجود العيانيّة - المعيشة ، وعزله داخل الفهم المنطقيّ - التّقليديّ للتّفكير. من حيث إنّ قراءته قد استعانت لتحرير سؤال الوجود من قبضة الاختزال والتّجريد بمفاهيم وآليات نقدية - منهجيّة من خارج الأنطولوجيا، التي لو تمّ تمثّلها بعمق، بعدَ تعيينها في سياقها الفكريّ - الفلسفيّ المُجاوِز للميتافيزيقيا، الذي يفتّح في بعض عناصره جوهرياً على مفاهيم ما بعد حدثيّة أُسسَ بعضها انطلاقاً منه ، لكانت تلكَ القراءة قادرةً على تقديم الحلول الإجرائيّة اللاّزمة لمقاربة شعر ما قبل الإسلام. وهو الأمر الذي أبقى مُعظمَ المقاربات الموسومة بالوجوديّة، إنّ لم نقلْ جميعها، عند سطح الأنطولوجيا ، مكتفيةً بشكلٍ خاصّ بالاعتماد على المقولات الوجوديّة العامّة التي جرت على الألسنة ، من دون الغوص أو التعمّق في الآفاق الفكريّة - الجماليّة للأنطولوجيا التي حرّرتْ أسئلة الوجود من تجريدها الذهنيّ ، مُنطلّقةً من أُسس ظاهريّة كروية الماهيّة ، أو ما يُدعى المعرفة الحدسيّة ، من حيث إنّها تتطرّق إلى أسئلة الوجود، بما هي أسئلة ميتافيزيقيّة، في قصديّتها الوجوديّة المُتحقّقة من خلال خروج الموجود الإنسانيّ وتجربته وتجارته مع العالم؛ أي من خلال مجموعة الأساليب المنبسطة بين الوجود العيانيّ - اليوميّ، والوجود الكشفيّ - الكيانيّ ، من حيث إنّ وجود الآنيّة - المعلّقة هنا هو ذاته مشروع الآنيّة هناك في

كُلَّ مرَّةٍ من مرَّاتِ انفتاحِ عالَمه الشَّعريِّ الذي هاجَرَ إليه بوصفه مرجعيتين في إحالة واحدة؛ أي بوصفه عالَمين في عالم واحد مُشترك تجاه ذاته، ولدى الموجود القائم، ومعَ الغير.

وانطلاقاً من هذا، نستطيع أن نقول إنَّ أسباب القصور السَّابقة قد حَالَتْ دونَ محاولة استنباط أدوات منهجيَّة مُلائمة لمقارَبة النُّصوص الشَّعريَّة عامَّةً، والمُعَلَّقات على نحوٍ خاصٍّ، بصورةٍ تحمي خصوصيَّتها، إمَّا من مُصادرتِها بأفكارٍ مُسبَّقة، أو من اختزالها في مقولاتٍ تجريديَّة كبرى.

وهذا ما دفعنا إلى السَّعي في هذا البَحث لإيجاد مجموعة من الأدوات المنهجية التي تُعيِّن القراءة انطلاقاً من السِّياق الأنطولوجيِّ الفلسفيِّ - الجماليِّ المُجاوِز لسياقات المنهجيات العلميَّة ذات الجذور الميتافيزيقية؛ أي المُجاوِز لميتافيزيقيا الحضور. وفي هذا الإطار، وجدنا في تأويلنا الجدليِّ-الأنطولوجيِّ للانزياح القُدرة والمساحة الغنيَّة التي سمحت لنا بمُعَالَجَة الثَّغرات السَّابقة من خلال اقتراح مفاهيم، وتجريب آليات منهجية مؤسَّسة على تفسيرنا للانزياح بوصفه هجرة جدليَّة - مُضاعفة تتمفصل في فجوة الوجود الجديد.

6- ولعلَّ أهمَّ الأبواب التي فتحها أمامنا هذا التَّأويل، ترتبط بإيجاد حلول منهجية خاصَّة بالإشكالية الأساسيَّة في قراءة شعر ما قبل الإسلام، وهي الإشكالية التي دعاها أدونيس (المشكلة النَّقدية)، واصفاً إيَّاهما بالقول إنَّها المشكلة الأكثر دِقَّةً، التي سعينا من خلال تحريضها إجرائياً إلى اختبار علاقة الشَّاعر بمُحيطه البيئيِّ - القَبليِّ، ولا سيما أننا في هذا السِّياق قد قُمنَّا من جهتنا بربط تلك المشكلة مع جدليَّة وجود الأنا - الهمُّ الزائف، ووجود الأنية - الهمُّ الأصيل، لتكونَ هذه الجدليَّة آليَّة إجرائية أُخرى، اعتمدنا عليها لتقصي طبيعة تلك العلاقة في كُلِّ عالَمٍ من عوالم المُعَلَّقات بوصفه مقام الأنية- المعلقة هنا؛ أي بالصورة التي نتجاوزُ من خلالها المقاربات النَّقدية التي لم تُعادر مُطلقاً مركزيَّة الذات بما هي الأنا المُفكَّر المُنيقن من هُويَّته من خلال تطابق العقل والفكر مع الوجود، من حيث إنَّ الذات كانت بهذا المعنى تتمثَّلُ الموجودات بوصفها وعياً يتحكَّم ويُحضرُ العالَم موضوعياً. هذا من ناحية، وأمَّا من ناحية أُخرى، فإنَّ الاختلاف بناءً على فهم كهذا ينتقلُ إلى داخل الذات ليُلغي مركزيَّتها، من خلال تجاوزُ الوجود التَّقابليِّ التَّقليديِّ لثنائية ذات و موضوع، أو لثنائية داخل وخارج، فنتباعدُ الذات بذلك عن نفسها بوصفها قصديَّة وجود في العالَم، ولا يتمُّ تأكيد الحقيقة بهذا المعنى من خلال المُطابَقة الميتافيزيقية المُطمئنة إلى ثبوتها الرَّاسخ، إنما من خلال اكتشاف التجربة المرئية الخارجة التي تختبر علاقة التَّطابق في سياق ظاهريِّ حسيِّ مُتصل

بإظهار الموجود لنفسه من خلال وجوده في الكشف بما هو تأويل ينتقل من فهم الذات بوصفها مركزاً، إلى فهم الآنية بوصفها زمانية الوجود البصري في العالم . ومن ثمّ ، فقد بُنيَ فهمنا لعالم الآنية- المعلقة هنا بوصفه العالم الذي هاجرت إليه الآنية - الشاعر المهاجر مُتردِّدًا في اختياراتها الخاضعة لآليات التجاذب والتنافر بما هي ناجمة عن الصراع الجدليّ- الوجودي في عالم ما قبل الإسلام، والتي تحكّم في تصريف كفيّاتها البصريّة المختلفة تفاعلها المتبادل التأثير مع المُخيّلة، من حيث إنّه تمّ تثبيتها ماهويّاً بتركيب المُستويين الأفقيّ والعموديّ للهجرة-الانزياح تركيباً بصريّاً وفق الكيفيّة التي تنبسط من خلالها عناصر الاستبدال البصريّ لأساليب الوجود (التوتر الوجودي) بين الوجود الزائف والوجود الحقيقيّ.

7- وقد بدا لنا أنّ علاقة الآنية-الشاعر المهاجر مع الجسد ، تُمثّل إحدى أهمّ تجلّيات ذلك الترابط المُلتبس الذي تنطوي عليه المُشكلة النقدية بين الشاعر ومُحيطه، من حيث إنّ الأساليب الوجودية الحاملة لتلك العلاقة تفتّح في مقام الآنية - المعلقة هنا بصورة تتداخل عمقياً مع جدلية الأنا-الهَمّ والأنية-هُوَ بوصفها جدلية القبول (الهروب) القائم على أساليب وجود زائفة (أمنكُ جسماً) ، والرفض (المواجهة) القائم على أساليب وجود أصيلة (أكونُ جسداً).

ومفهومنا في هذه القراءة لم يفصل فعالية الجسد عن فعالية الآنية، ولا سيما أنّنا نؤمنُ في تأويلنا الجدليّ- الأنطولوجي أنّ الشعر نمط من الحياة المُرتبطة بالجسد، لأنّ فعل الهجرة حركة تتأسس على كون العمل الإبداعيّ فعلاً معيشياً في أساسه، وعلى كون فضائية الجسد لا تتحقّق إلا في الفعل. وهو التأويل الذي بنيناه على ما يدعو ريكور (المُبادرة) التي رأينا معه أنّ اللحم موقعها، بوصفه فعالية وجود تُحرّض حركة الهجرة، وتتمفصلُ فيها في الوقت ذاته. فالمُبادرة بالمعنى الوجوديّ الواسع هي أوّل نموذج للبدائية التي تُعطي للأشياء مجرىً جديداً؛ أي بما هي على الصعيد الفرديّ تجربة الابتداء المُتحقّقة من خلال القيام بالفعل.

8- وتأسيساً على كلّ ما سبق، انطوت استجابات المُعلّقات لقراءتنا على اختلافاتٍ نوعية خاصة ومُميّزة. ذلك من خلال تفاعلها مع تفكيرٍ منهجيّ يسعى إلى مقارنة انزياحها من خلال فعالية تأويل تُسيّر مفهوم الهجرة على مسارات إجرائية مُتوازية ومُتقاطعة في آنٍ معاً. المسألة التي مكنتنا إلى حدّ بعيد من مقارنة بعض الجوانب المركزية في تلك العوالم باستنتاج عددٍ من قضاياها الإشكالية انطلاقاً ممّا تقدّمه لنا المُعلّقات ذاتها من آفاقٍ أغنت المُقدّمات النظرية والآليات الإجرائية، واغتنت بها في الوقت ذاته. وبهذه الصورة أعدنا بناء

عالم كلُّ مُعلّقة على حدة، من حيث إننا اختبرنا فعل الهجرة - الانزياح اعتماداً على حركية التّفصل بين المحورين، إمّا بكيفية تراتبية توحى للوهلة الأولى بأننا قد اعتمدنا آليات اختبار خطيّة - سببية ذات أسس منطقية ميتافيزيقية، أو بكيفيات عشوائية انطلقت من وسط المُعلّقة المدروسة، أو من نهاياتها ، أو من إحدى بُورها البصريّة المُنتجة أمامنا شبيهةً بحدثٍ يتكرّر كإلزاميّة وجودية يُمكنُ التّعويل عليها في فعل التّأويل. وقد أفصتْ جميع تلك المقاربات في نهاية المطاف إلى تلمس تلك الحركية المُتَشظّية الخاصّة بتمفصل (الفجوة-المُباعدة-الجمال)، ذلك من خلال تعيين الملامح الاحتمالية - العامة للعلاقة المُركّبة بين المُطابّقة والاختلاف.

9- من هنا، فإنّ اتكاء تأويلنا الجدليّ- الأنطولوجي لفعل الهجرة - الانزياح على حركية التّفصل بوصفها آليته الرئسية لسبر واختبار عوالم المُعلّقات، هو الذي مكّننا من مقارنة تلك العوالم وفق جملة من الخطوط المُتكاملة نظرياً وتطبيقياً، ابتداءً من البَحْث في أساليب انكشاف الوجود في عالم كلِّ مُعلّقة بما هي وحدة تحجّب ولا تحجّب (حضور وغياب)، وبكيفية إجرائية تتقاطع مع البَحْث في كينونة الاستعارة بوصفها مجسّدة لبلاغة المشهد في ضوء جدليّة الوجود تحت اليد (الشنيّة) ونزع الألفة (انكسار الكلمة وأمانة الأداة)؛ أي بكيفية تبحر في المجازية بين العالم الواقعيّ السابق (مجاز العالم)، والعالم المُتخيّل الجديد (عالم المجاز). مروراً من خلال ذلك بمقاربة المُشكلة النّقدية في ضوء جدليّة القبول-الهروب والرّقص-المُواجهه، من حيث إنّ جميع تلك المسارات قد صبّت في مسار اختبار البعد الوجوديّ - الجماليّ في ظلّ العلاقة القائمة بين محوري التّركيب والاستبدال ، وهو ما يتقاطع جوهرياً في العلوّ الثنائيّ بما هو بحثٌ في التباس المُتخيّل نحو المجهول؛ أي بما هو بحث في التّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعلة مع المُخيّلة باتجاه امكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول. وهي الصّورة التي سمحت لنا بتتقح توجيهاتنا التّأويلية الخاصّة بتراكب فعل الهجرة الجدليّة المُضاعفة، إذ استطعنا إثر ذلك أن نوصّف المُحصّلة النهائيّة لموقف تلك الهجرة - الانزياح في عالم كلِّ مُعلّقة بين الهجرة الجدليّة - الأفقية والهجرة الجدليّة - العمودية . من دون أن تعني هذه الكيفية أننا فصّنا وحدة التّفصل الجدليّ المُضاعف لمقام الآنية - المُعلّقة هنا، بقدر ما كُنّا نسعى من خلال ذلك إلى رسم عامّ لأهمّ الملامح المُميّزة للفعالية الوجودية - الجمالية في عالم المُعلّقة المدروسة.

10- وبهذا الشكل، قُمنّا في نهاية مقارباتنا النّصية ذات التّثقيحات المُترابطة بعنونة تلك المقاربات، وتصنيف عوالم المُعلّقات تبعاً للنتائج النظريّة والتّطبيقية التي انتهينا إليها في كلِّ

منها ، ذلك في بابين تطبيقيين ينطوي كلُّ منهما على سماتٍ وعناصرٍ مُهيمنةٍ ومُتقاطعةٍ ، من حيث إننا قد وضعنا في هذا الإطار البابَ الثاني تحتَ عنوان (التباس التَّمفصل والهجرة الفلقة)، في الوقت الذي وضعنا فيه البابَ الثالث تحتَ عنوان (سُلطة الإلحاق وزِيغان المُطابقة). لتكونَ قراءتنا النَّسيبيَّة - الاحتماليَّة في عالمِ كُلِّ مُعلِّقةٍ قد لامستُ بهذا المعنى الأفقَ الوجوديَّ - التُّراثيَّ الخاصَّ بها من جانبٍ، وانفتحتُ من جانبٍ آخرَ على الأبعادِ الوجوديَّة - الجماليَّة العابرة للعصور. وهو التَّمفصلُ الذي طالما كُنَّا نطمحُ إلى بلوغه من خلالِ قراءةٍ يُمكنُ توصيفها بأنَّها قراءةٌ ليستُ سياقيَّة ولا نسقيَّة.

ولتبيان ذلكَ على نحوٍ مُقتَضِبٍ يُظهرُ بعضُ الملامحِ العامَّة التي انطوتُ عليها المُقارَبة في عالمِ كُلِّ مُعلِّقةٍ، نستطيعُ أنْ نُنَبِّتَ في هذا الموضعِ الجداولَ التوضيحيَّة الآتية:

أ - الجدول (8):

عالم الآنيَّة - مُعلِّقة امرئ القيس هنا الالتباس الأعلى بين مجازين	
التباس التَّمفصلُ الناجم عن الصلَّة المُعدَّدة بين المحورين، مُنبسِطَةٌ بين التَّماهي - المُباعِدة المضمرَّة والاختراق المُضادَّ - المُباعِدة الصَّريحة، بوصفها نوسان ذلك العالم المُتوتر بين مجازين نحو المجهول.	<u>المُحايِثَة الجَماليَّة - الأنطولوجيَّة</u> (حركيَّة التَّمفصل)
صُعوبة القبض على السُّؤال الجوهريِّ الشاغِل، وذلك لصعوبة ترجيح تأويلٍ على آخرٍ في ظل التَّمفصل المُلتبس بين كُشف المدلول الوقائيِّ الأوَّل (مجاز العالم)، وماهيَّة كُشف المدلول المُتخيَّل الثاني (عالم المَجاز)	السُّؤال الشاغِل (المُهيمن)
الاحتفاظ بحريَّة المجهول؛ أي اليقين غير المُمكن، أو الغائب غير القابل للإخضاع والتعيين.	السُّؤال المسكوت عنه (الغائب اللامقول)
وجود شعبٍ تاريخيٍّ وجوداً مُضطرباً ومُلتبساً بين سلطة التَّقاليِد وحُلم التَّغيير.	تأسيس صوت الشعب
الهجرة أفقيَّة أكثر منها عموديَّة، أو بمعنى أدق، الميل للهجرة الجدليَّة - الأفقيَّة في ظل التباس موقف الهجرة الجدليَّة - العموديَّة	مُحصَّلة التأويل الجدليِّ - الأنطولوجيِّ لِفعل الهجرة - الانزياح هنا

ب- الجدول (9):

عالم الآنية - مُعلّقة طرفة بن العبد هنا متاهة التّفصّل وقلق المُباعِدة نحو المجهول	
تَمفصّل غير مُتمركز تبعاً لسلسلة من الشبكات - الشّطايا ذات الإيقاع المُراوغ والمُداور بصورة تُشبه المتاهة الأسلوبية المُتفاعلة مع المُخيّلة، والتي تبسط حركية التّمفصّل بين التّماهي - المُباعِدة المُضمرة والاختراق - المُباعِدة الصريحة، بوصفها حركية الاضطراب - المتاهة هنا.	<u>المُحاينة الجمالية - الأنطولوجية</u> (حركية التّمفصّل)
قلق التّمفصّل في المُباعِدة نحو المجهول، بما هو في الوقت ذاته قلق اللاتّمفصّل في المُطابِقة.	السؤال الشاغِل (المُهمين)
حُضور الموت في السؤال الشاغِل هو غياب أحضر الخلود بوصفه السؤال المسكوت عنه هنا.	السؤال المسكوت عنه (الغائب اللامقول)
(حُضور الموت - غياب الخلود) بما هو تمفصّل كفيّات وجودية كُلية مُضطربة لشعب تاريخي بين الخوف والقلق في بيئة الجزيرة العربية القاسية قبل الإسلام.	تأسيس صوت الشعب
صعوبة التّمييز بين مستويي الهجرة هنا في ضوء انبساط شبكة من الشّطايا الأسلوبية المُتفاعلة مع المُخيّلة، والتي يُكتنّف من خلالها العالم الواقعيّ السابق في العالم المُتخيّل الجديد ضمن حركية الاضطراب - المتاهة هنا.	مُحصّلة التّأويل الجدليّ - الأنطولوجي لِفعل الهجرة - الانزياح هنا

ج- الجدول (10):

<p>عالم الآنية - مُعلّقة عنتره بن شدّاد هنا مُثلّت التّمويه وقلّق اللّاتمفصل في الجسد</p>	
<p>يتشظى الجماليّ بما هو انفتاح التّمفصل الجدليّ المضاعف للمباعدة - الفجوة هنا في مُثلّت التّمويه ناجماً عن الحركيّة غير المُتمركزة للعلاقة المُلتبسة بين محوري التّركيب والاستبدال.</p>	<p><u>المُحيّنة الجماليّة - الأنطولوجيّة</u> (حركيّة التّمفصل)</p>
<p>قلّق اللّاتمفصل في الجسد المُتباعِد نحو المجهول.</p>	<p>السؤال الشاغل (المُهمين)</p>
<p>ما ينبسط بوصفه قُرباً - لا تحجّباً يحضّر معه غائباً بعيداً - مُتّحجّباً بإبقائه على بُعدهِ وغيباه بما هو سؤال الحرّيّة الجنسيّة المسكوت عنه.</p>	<p>السؤال المسكوت عنه (الغائب اللاّ مقول)</p>
<p>تتحرّر بين السؤال الشاغل والسؤال المسكوت عنه كميّات وجود كُليّة لشعب تاريخيّ كان يلقّهُ اللّاتمفصل في الجسد بين الفناء والخلود في بيئة الجزيرة العربيّة غير المُستقرّة في ذلك العصر.</p>	<p>تأسيس صوت الشعب</p>
<p>يزيغ تمفصل فعل الهجرة - الانزياح بتأثير مُثلّت التّمويه الذي تتشابك أضلاعه بين كشف المدلول الوقائيّ الأوّل وماهيّة كشف المدلول المُتخيّل الثّاني.</p>	<p>مُحصّلة التّأويل الجدليّ - الأنطولوجيّ لِفعل الهجرة - الانزياح هنا</p>

د- الجدول (11):

<p>عالم الآنية - مُعلّقة زهير بن أبي سلمى هنا الهجرة المقلوبة والتباس الهوية</p>	
<p>المُحايثة الجمالية - الأنطولوجية (حركية التّمفصل)</p>	<p>تنقيح فهمنا لحركية التّمفصل بالانتقال من تأويلها بوصفها علاقة تماهٍ - مُباعدة مُضمرّة بين محور تركيب أميل إلى الوقائعي، ومحور استبدال يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى العياني - اليوميّ الزائف، إلى تأويلها بوصفها علاقة اختراق مُضاد - مُباعدة صريحة بين محور تركيب أميل إلى الوقائعي، ومحور استبدال يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى الكشفيّ - الكيانيّ الأصيل.</p>
<p>السؤال الشاغل (المُهمين)</p>	<p>إنّ حضور الوقائعيّ هنا بوصفه مجاز العالم هو إحضارٌ للمُتخيّل بوصفه عالم المجاز. فمن يذهب إلى الأرض بوصفها قُرباً من الفانين، يُموّه بمُطابقة الوقائعيّ المعيش، هو ذاته من يعلو نحو العالم بوصفه بُعداً يُقربُه من الخالدين، الأمر الذي يفتتحُ الفجوة - المُباعدة هنا بين التّحجّب واللاّ تحجّب نحوالمجهول مُنطويةً على سؤال الهوية المُلتبسة.</p>
<p>السؤال المسكوت عنه (الغائب اللاّ مقول)</p>	<p>مُتخيّل التغيير.</p>
<p>تأسيس صوت الشعب</p>	<p>يبسط مُتخيّل التّغييركيفيةً بصريةً كُليةً لشعب قلق يتأسسُ صوتهُ التاريخيّ في هذا الشّرخ بوصفه فجوة التباس الهوية نحو المجهول.</p>
<p>مُحصّلة التّأويل الجدليّ - الأنطولوجيّ لفعل الهجرة - الانزياح هنا</p>	<p>هجرة جدلية - عمودية، يميل فيها الموقف الداخليّ الذي يستبطنه محور الاستبدال إلى الأصالة، أكثر من كونها هجرة جدلية - أفقية؛ أي أكثر من كونها هجرة من العالم الوقائعيّ إلى العالم المُتخيّل.</p>

عالم الآنية - مُعلّقة لبيد بن ربيعة هنا مُتخيّل اللامُباعدة ووهمُ الهجرة في درجة الصّفر	
<p>انبسطَ تنقيحنا لفهم حركية التّمفصل في هذا العالم على العكس ممّا رأيناه في عالم الآنية - مُعلّقة زهير بن أبي سلمى هنا. إذ انتقلنا من تأويل تلك الحركية بوصفها علاقة تمام - مُباعدة مُضمرة بين محور تركيب أميل إلى المُتخيّل، ومحور استبدال يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى الكشفيّ - الكيانيّ الأصيل، إلى تأويلها بوصفها علاقة اختراق مُضادّ - مُباعدة صريحة بين محور تركيب أميل إلى المُتخيّل، ومحور استبدال يستبطن موقفاً وجودياً داخلياً أميل إلى العيانيّ - اليوميّ الزائف.</p>	<p><u>المُحاكاة الجماليّة - الأنطولوجيّة</u> (حركية التّمفصل)</p>
<p>مُتخيّل اللامُباعدة نحو المجهول من خلال السرد بين العبيّة والقدريّة.</p>	<p>السؤال الشاغِل (المُهمين)</p>
<p>يُحضر مُتخيّل اللامُباعدة من المجهول هويّة الغائب اللامقول (الهويّة المسكوت عنها) لتفتتت وهم المطابقة، فتزيغ وحدتها، وتهزّ سُلطة الإحراق، وهذا المسكوت عنه في فجوة الالتباس هنا هو: سؤال العدالة.</p>	<p>السؤال المسكوت عنه (الغائب اللامقول)</p>
<p>يتمفصل صوت الشعب بما هو الوجود الكليّ العامّ في هذا العالم المُنتفح أمامنا من خلال سردٍ يلتبس بين الموقف العبيّ والموقف القدريّ، باسطاً في فجوة (التّمفصل - المُباعدة - الجمال) وحدة (السؤال الشاغِل - السؤال المسكوت عنه).</p>	<p>تأسيس صوت الشعب</p>
<p>على العكس من مُحصّلة الهجرة في عالم الآنية - مُعلّقة زهير بن أبي سلمى هنا تميل هذه المُحصّلة هنا إلى بسط المستوى الجدليّ - الأفقيّ (من الوقائعيّ إلى المُتخيّل)، أكثر من كونها تميل إلى بسط المُستوى الجدليّ - العموديّ (من الأساليب البصريّة الزائفة إلى الأساليب البصريّة الأصيلّة).</p>	<p>مُحصّلة التّأويل الجدليّ - الأنطولوجيّ لفعل الهجرة - الانزياح هنا</p>

<p>عالم الآنية - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا التمفصل في الصراع والتباس الأفتنة</p>	
<p>المُحايثة الجمالية - الأنطولوجية (حركية التّمفصل)</p>	<p>تنبسط حركية التّمفصل تبعاً لعلاقة محوري التركيب والاستبدال المُعقّدة بين التّماهي- المُباعِدة المُضمرّة والاختراق المُضادّ - المُباعِدة الصّريحة.</p>
<p>السؤال الشاغل (المُهيمن)</p>	<p>سؤال المصير التّمفصل في قلب مُباعِدة الصّراع نحو المجهول بين الخوف والقلق.</p>
<p>السؤال المسكوت عنه (الغائب اللامقول)</p>	<p>هو ذاته هنا سؤال المُشكلة النّقدية بين خصوصية الموجود البشري وطابعه الجماعي؛ أي بين الإلحاق والاستقلالية. وبهذا المعنى هو سؤال الفرادة الشّخصية في ضوء مُباعِدة الصّراع نحو المجهول.</p>
<p>تأسيس صوت الشعب</p>	<p>يتأسس في هذا العالم وجود عرب ما قبل الإسلام بوصفهم التّمفصلين في مُباعِدة الصّراع الذي فرضته البيئة الطّبيعية - القبليّة، بما هو صراع نحو المجهول بين الخوف والقلق. كما يتأسس وجود عرب (الحاضر الآن) بوصفهم التّمفصلين في كل ما يوحى بالتمركز الصّوتي المُطابق، وبوصفهم أيضاً المُغيّبين إلى حدّ بعيد كلّ ما يمكن أن يبسط تلك المُباعِدة الوجودية الضوئية - الكشفيّة بما هي اختبار مفتوح للتّجربة والحُدس والمُستقبل.</p>
<p>مُحصّلة التّأويل الجدليّ - الأنطولوجي لِفعل الهجرة - الانزياح هنا</p>	<p>يصعب ترسيم عالم الهجرة الجدلية المضاعفة بين المستويين الأفقيّ والعمودي، بسبب قدرة هذا العالم على التّمويه اللاهجرة من خلال الحضور الطّاعي - المباشر لسلطة الإلحاق بالتمركز الصّوتي التّمحور حول يقين القوّة والانتصار، بما هو يقين مُطابق لأساليب الأنا - الهمّ الوقائعية الزّائفة.</p>

<p>عالم الآنية - مُعلّقة الحارث بن حلزة هنا طُغيان الولاء وأقنعة الوجود الزائف</p>	
<p>تنبسط حركية التّفصّل تبعاً لعلاقة محوري التّركيب والاستبدال المُعدّدة بين التّماهي - المُباعدة المُضمرّة والتمويه بـ الاختراق المُضادّ - المُباعدة الصّريحة.</p>	<p><u>المُحاينة الجماليّة - الأنطولوجيّة</u> (حركيّة التّفصّل)</p>
<p>مُتخيّل المكاسب من خلال نفعيّة إدارة الصّراع نحو المجهول.</p>	<p>السؤال الشّاغل (المُهيمن)</p>
<p>جدليّة المُتقفّ - السّلطة من خلال نفعيّة إدارة الصّراع نحو المجهول.</p>	<p>السؤال المسكوت عنه (الغائب اللّامقول)</p>
<p>التّعبير عن الوجود الكلّي العامّ للشّعب من خلال تأسيس صوته بين أساليب الوجود الزائفة، والإيحاء بالأصالة من خلال تمويه تلك الأساليب الزائفة بالأقنعة. إذ يختلف هذا العالم المُنفّتح أمامنا عن عالم الآنية - مُعلّقة عمرو بن كلثوم هنا الذي انبسطت فيه الكيفيات البصريّة لوجود الآنية - الهوّ الأصيلّة، في حين أنّه تمّ تثبيت غياب تلك الكيفيات هنا من خلال التمويه بمطابقة أساليب الآنية - الهوّ الملك الأصيلّة.</p> <p>غير أنّ هذا التّعبير البصريّ عن الوجود العامّ في هذا العالم من خلال تمفصّل الوجود الزائف - التمويه بالوجود الأصيل، هو في الوقت ذاته استحضارٌ جوهريّ للمشكلة النقدية التي تختبر علاقة الشّاعر بمُحيطه بوجه عامّ، وتستنطق في هذا الميدان على وجه الخصوص سؤالاً جدلياً - وجودياً هو علاقة المُتقفّ - السّلطة.</p>	<p>تأسيس صوت الشّعب</p>
<p>بدا فعل الهجرة - الانزياح هنا شبه مُعطلّ؛ إذ يصعب علينا إحالته إلى المستوى الجدليّ - الأفقيّ، أو المُستوى الجدليّ - العموديّ. ولا سيما في ظلّ نفعيّة إدارة الصّراع نحو المجهول، بما هي تمفصّل مُلتبس بين أساليب الوجود الزائفة، والتمويه بالمُبادرة الأصيلّة من خلال أقنعة تلك الأساليب الزائفة.</p>	<p>مُحصّلة التّأويل الجدليّ - الأنطولوجي لفعل الهجرة - الانزياح هنا</p>

7. وبناءً على النتائج السابقة، نستطيع أن نقول في إطار الأفق المعرفي العام إن ما دعوانه حركية التفصل بوصفها جوهر تأويلنا الجدلي - الأنطولوجي لفعل الهجرة - الانزياح، وبما هي في الوقت ذاته آلية اختبار ومقاربة للأساليب الوجودية - الجمالية المتفصلة في عوالم الشعر بين التماهي - المبعادة المضمرّة، التي تنطوي على التباس وزیغان ناجم عن التّمويه بتضييق فجوة التّوتر التي يُدِيمُها الانزياح بين الوجود والموجود، والاختراق المضادّ- المبعادة الصّريحة، التي تنطوي على التباس وزیغان ناجم عن التّمويه بتوسيع فجوة التّوتر التي يُدِيمُها الانزياح بين الوجود والموجود، فإنّ هذه الآلية تُمثّل في زَعْمنا مشروعاً غنياً قابلاً للتّطوير والتعميق، من حيث إنّه يُمكن أن يتمّ توظيفها بناءً على هذا التّوجّه لتكوّن آليةً إجرائيةً لتحليل الوجود في أكثر من مضمار معرفي، ومن أكثر من زاوية. ومن ذلك ما تقدّمه لنا على وجه الخصوص من إمكانيّات واسعة لمراجعة وجودنا في أفقه التاريخي على جميع المستويات.

وانطلاقاً من هذا المشروع - الامكانيّة، يُمكننا أن نقول إنّ اقتراح الهجرة- الانزياح بما يُشكّله من فضاء نظري وتطبيقي على رقعة مفهوميّة وإجرائيّة مُتَرامية الأطراف، يُمثّل لنا نقلة مُغامرة وحذرة من جهةٍ أولى، وأمّا من جهةٍ ثانية، فهو يُمثّل بما يتأسّس عليه وما يُؤوِّله، نقلة طموحة، لا بذاتها فحسب، بل بوصفها إمكانيّة انفتاح دائمة على آفاق رحبة ما زالت قادرةً على تحفيز الأسئلة . من حيث إنّ فعل مقاربة الشعر بما هو بهذا المعنى فعلٌ مُتجدّد ولانهائي، فإنّه يرتبط جوهرياً بمجموعة من الحقول المعرفيّة العامّة، خاصّةً إذا كُنّا نؤمن تبعاً لأُسُس فهمنا أنّ العلاقة بين سؤال الشعر وسؤال الوجود علاقة عضويّة بما هي علاقة تماهٍ وجدل وتحفيز مُتبادل يصهر السّؤالين معاً في سؤال الجمال الذي لا يُمكن استنفاده.

ولذلك، تبدو لنا توجّهاتنا التّأويليّة المُتراكبة في هذا العمل، توجّهات قابليّة للمراجعة الجادّة، وللتّفتح المُستمرّ الدّؤوب. ولا سيما في ضوء انفتاحها على تلك الحاضنة الفكرية كما ذكرنا، المسألة التي تعني أنّنا ما زلنا في طور التجريب النظري والتطبيقي بوصفه عملاً لا يكتمل، لنبقى بناءً على جميع الاستراتيجيات السابقة على الطريق هناك: مُنْشَغِلين بتحريض المُبادرة للاهتمام باختبار حركية التفصل بين المُطابقة والاختلاف.

ثبت المصادر والمراجع

- 1- إبراهيم، عبد الله، وسعيد الغانمي وعواد علي: معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، حزيران 1990).
- 2- أحمد، إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدجر (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت - لبنان: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ط1، 1427هـ - 2006م).
- 3- أحمد، عبد الفتاح محمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي - دراسة نقدية (بيروت - لبنان: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ - 1987م).
- 4- أدونيس: أ- الشعرية العربية - محاضرات أقيمت في الكوليج دو فرانس، باريس، أيار 1984 (بيروت - لبنان: دار الآداب، ط2، 1989).
- ب- كلام البدايات (بيروت - لبنان: دار الآداب، ط1، 1989).
- ج- مقدمة للشعر العربي (بيروت - لبنان: دار العودة، ط3، 1979).
- 5- الأسد، د. ناصر الدين: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية (القاهرة - مصر: دار المعارف، ط5، 1978).
- 6- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق وتعليق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة - مصر: دار المعارف - ذخائر العرب - 35، ط5، [د.ت.]).
- 7- إيغلتن، تيري: نظرية الأدب - مدخل، ترجمة: ثائر ديب (دمشق - سورية: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2006).
- 8- إيلور، رونالد: مدخل إلى اللسانيات، ترجمة: بدر الدين القاسم (دمشق - سورية: منشورات وزارة التعليم العالي، 1980).

9- بدوي، د. عبد الرحمن:

- أ- دراسات في الفلسفة الوجودية (بيروت - لبنان: دار الثقافة، ط3، 1973).
- ب- موسوعة الفلسفة (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984).

10- بلوحي، د. محمد: آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي - بحث في تجليات القراءات السياقية (دمشق - سورية: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004).

11- بنعبد العالي، عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر - مجاوزة الميتافيزيقا (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال - ضمن سلسلة المعرفة الثقافية، ط2، 2000).

12- بومسهولي، عبد العزيز: الشعر والتأويل - قراءة في شعر أدونيس (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: إفريقيا الشرق، 1998).

13- تاديبه، جان إيف: النقد الأدبي في القرن العشرين، ترجمة: قاسم المقداد (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثقافة - المعهد العالي للفنون المسرحية، 1993).

14- التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي: شرح القوائد العشر، ضبطه وصححه: أ.عبد السلام الحوفي (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ - 1985م).

15- تشاندلر، دانيال: أسس السيميائية، ترجمة: د.طلال وهبه (بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، تشرين الأول 2008).

16- تودوروف، تزفتيان: الشعرية، ترجمة: شكري المنجوت ورجاء بن سلامة (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال، ط2، 1990).

17- توفيق، د.سعيد:

أ- الخبرة الجمالية - دراسة في فلسفة الجمال الظاهرانية (بيروت - لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1992).

ب- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (بيروت - لبنان: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ - 2002م).

18- ثامبرانو، ماريا: الفلسفة والشعر، ترجمة: محمد البخاري بن سيد المختار و د.كارلوس بارونا ناربيون (بيروت - لبنان: دار الرواد، ط1، 2005).

19- جادامر، هانز جيورج:

أ- تجلّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح: د.سعيد توفيق (القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، 1997).

ب- الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: د.حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعة عن الألمانية: د.جورج كتوره (طرابلس - الجماهيرية العظمى، ط1، آذار 2007).

20- جاكبسون، رومان: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون (الدار البيضاء -المغرب: دار توبقال - ضمن سلسلة المعرفة الأدبية، ط1، 1988).

21- جعفر، د.صفاء عبد السلام: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر- دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جئورجه" "الكلمة" (الإسكندرية - مصر: دار الوفاء لِدُنْيا الطّباعة والنّشر، ط1، 2002).

22- جفرسون، آن، وديفيد روبي: النظرية الأدبية المعاصرة- تقديم مقارن، ترجمة: سمير مسعود (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثقافة، 1992).

23- حسين، د.طه: في الأدب الجاهليّ (القاهرة - مصر: دار المعارف، ط2، [د.ت.]).

24- خليف، يوسف: دراسات في الشعر الجاهليّ (القاهرة - مصر: مكتبة غريب، 1981).

25- خنسة، وفيق: الآفاق القصصية- دراسة في المَعَلّقات (اللاذقية - سورية: دار نون للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997).

26- داستور، فرانسواز: هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة: د.سامي أدهم (بيروت - لبنان: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ - 2002م).

27- دوسوسير، فردينان: مُحاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر (جونيه - لبنان: دار نعمان للثقافة، 1984).

28- دولوز، جيل: المعرفة والسلطة- مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت (الدار البيضاء- المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 1987).

29- أبو ديب، د. كمال:

أ- الرؤى المُقنعة- نحو منهج بنيويّ في دراسة الشعر الجاهليّ (القاهرة مصر: الهيئة العامة للكتاب، 1986).

ب- في الشعرية (بيروت - لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1987).

- 30- الروبي، د.إفت كمال: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (بيروت - لبنان: دار التنوير، ط1، 1983).
- 31- روميّة، د.وهب أحمد:
 أ- الرّحلة في القصيدة الجاهليّة (بيروت - لبنان: مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1982).
 ب- شعرنا القديم والنّقد الجديد (الكويت: سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يُصدرها المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 207، شوال 1416هـ - مارس/ آذار 1996).
- 32- د.الرويلي، ميجان، و د. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبيّ - إضاءة لأكثر من سبعين تيّاراً ومُصطلحاً نقدياً مُعاصراً (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط3، 2002).
- 33- ريكور، بول:
 أ- صراع التّأويلات - دراسات هيرمينوطيقويّة، ترجمة: د.منذر عياشي، مراجعة: د.جورج زيناتي (بيروت - لبنان: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، كانون الثّاني - يناير 2005).
 ب- من النّصّ إلى الفعل - أبحاث التّأويل، ترجمة: محمد برادة وحسّان بورقيّة (القاهرة - مصر: عين للدراسات والبُحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ط1، 2001).
 ج- نظريّة التّأويل - الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانميّ (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 2003).
- 34- الزّاهي، د.فريد: النّصّ والجسد والتّأويل (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: أفريقيا الشرق، 2003).
- 35- الزّوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين: شرح المُعلّقات السّبع، تحقيق وتعليق: د.محمد عبد القادر أحمد (القاهرة - مصر: مكتبة النهضة المصريّة، ط1، 1407هـ - 1987م).
- 36- الزّين، محمّد شوقي: تأويلات وتفكيكات - فُصول في الفكر الغربيّ المُعاصر (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 2002).
- 37- سلفرمان، ج.هيو: نصّيّات - بين الهرمينوطيقا والتّفكيكيّة، ترجمة: علي حاكم صالح ود.حسن ناظم (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 2002).

- 38- سلّوم، د.تامر:
 أ- الأصول- قراءة جديدة لِتِراثنا النَّقديّ (اللادقية - سورية: جامعة تشرين، ط₁، 1993).
- ب- نظريّة اللّغة والجمال في النَّقد العربيّ (اللادقية - سورية: دار الحوار، ط₁، 1983).
- 39- سليمان، د.جمال محمّد أحمد: مارتن هيدجر- الوجود والوجود (بيروت - لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - المكتبة الفلسفيّة - إشراف: د.عبد الحلّيم عطية، 2009).
- 40- الشاروني، د.حبيب: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة (بيروت - لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط₂، 2005).
- 41- شحادة، د.عبد العزيز محمّد: الزّمن في الشعر الجاهليّ (إربد - الأردن: مؤسّسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعيّة، دار الكندي للنشر والتوزيع، 1995).
- شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التّأويل إلى نظريّات القراءة- دراسة تحليليّة نقديّة في النظريّات الغربيّة الحديثة (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، ط₁، 1428هـ - 2007م).
- 42- شقير، د.صالح: مقدّمة في الفلسفة العامّة (دمشق - سورية: منشورات جامعة دمشق - كليّة الآداب، 1424-1425هـ / 2003-2004م).
- شولز، روبرت: البنيويّة في الأدب، ترجمة: حنا عبّود (دمشق - سورية: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 1984).
- 43- الصّالح، د.عبد الحميد: مبادئ الفلسفة (دمشق - سورية: منشورات جامعة دمشق - كليّة الآداب، ط₈، 1425-1426هـ / 2004-2005م).
- 44- ضاهر، د.عادل: الشعر والوجود- دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس (دمشق - سورية: دار المدى للثقافة والنشر، ط₁، 2000).
- 45- طواع، محمّد: هيدجر والميتافيزيقا- مقارنة تربة التّأويل التّقنيّ للفكر (الدار البيضاء - المغرب: أفريقيا الشرق، 2002).
- 46- عبد العزيز، فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون (القاهرة - مصر: الدّار القوميّة للطباعة والنشر، ط [د.ت.]).

47- عصفور، د. جابر:

أ- الصورة الفنيّة- في التراث النّقديّ والبلاغيّ عند العرب (بيروت- لبنان: دار التّوير للطباعة والنّشر، ط2، 1983).

ب- غواية التّراث (الكويت: وزارة الإعلام - مجلّة العربيّ - سلسلة كتاب العربيّ، 62، ط1، 15 أكتوبر 2005).

ج- مفهوم الشعر- دراسة في التراث النّقديّ (بيروت - لبنان: دار التّوير للطباعة والنّشر، ط2، 1982).

48- عليّات، د. يوسف: جماليّات التّحليل التّقافيّ- الشعر الجاهليّ نموذجاً (بيروت - لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط1، 2004).

49- عوض، د. ريتا: بنية القصيدة الجاهليّة- الصورة الشعريّة لدى امرئ القيس (بيروت - لبنان: دار الآداب، ط1، 1992).

50- العيد، د. يمني: في معرفة النصّ (بيروت - لبنان: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1985).

51- الغدّامي، د. عبد الله:

أ- الخطيئة والتّكفير- من النبيويّة إلى التّشريحية (السّعوديّة: كتاب النّادي الأدبيّ التّقافيّ، ط1، 1985).

ب- المُشاكلَة والاختلاف (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز التّقافيّ العربيّ، 1994).

52- فاتيمو، جياتي: نهاية الحداثّة- الفلسفات العدميّة والتّفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثّة (1987)، ترجمة: د. فاطمة الجيوشي (دمشق - سورية: وزارة الثقافة - دراسات فكرية 37، 1998).

53- فضل، د. صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النّصّ (الكويت: سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية يُصدرها المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 164، صفر 1413هـ - أغسطس / آب 1992).

54- الفندي، محمد ثابت: مع الفيلسوف (بيروت- لبنان: دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر - سلسلة مؤلفات الدكتور محمد ثابت الفندي بإشراف الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، ط [د.ت.]).

- 55- فوكو، ميشيل: *الكلمات والأشياء*، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون (بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي - مشروع مطاع الصفدي للينايبع IV، 1989-1990).
- 56- قاموس *أطلس الموسوعي* (القاهرة - مصر: دار أطلس للنشر، 2002).
- 57- كريستيفا، جوليا: *علم النص*، ترجمة: فريد الزاهي (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال، ط1، 1991).
- 58- كلر، جوناثان: *جاك دريدا، من كتاب "النبوية وما بعدها" من ليفي شتراوس إلى دريدا*، تحرير: جون ستروك، ترجمة: د.محمد عصفور (الكويت: سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 206، رمضان 1416هـ - فبراير/شباط 1996م).
- 59- كون، توماس: *بنية الثورات العلمية*، ترجمة: شوقي جلال (الكويت: عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 168، جمادى الآخر 1413هـ - ديسمبر/كانون الأول 1992).
- 60- كوهن، جان:
- أ- *بنية اللغة الشعرية*، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 1986).
- ب- *النظرية الشعرية - الجزء الأول: بناء لغة الشعر - الجزء الثاني: اللغة العليا*، ترجمة وتقديم و تعليق: د.أحمد درويش (القاهرة - مصر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 2000).
- 61- كيرزويل، أديث: *عصر النبوية من ليفي شتراوس إلى فوكو*، ترجمة: جابر عصفور (بغداد - العراق: دار آفاق عربية، 1980).
- 62- كيليطو، عبد الفتاح: *الحكاية والتأويل - دراسات في السرد العربي - المعرفة الأدبية* (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 1988).
- 63- لوكاش، جورج: *تحطيم العقل*، ترجمة: الياس مرقص (بيروت - لبنان: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط1، 1982).
- 64- ماكوري، جون: *الوجودية*، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د.فؤاد زكريا (الكويت: سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 58، ذو الحجة/مُحرم 1402هـ - أكتوبر/تشرين الأول 1992).

- 65- مرتاض، د. عبد الملك: السَّبَعُ مُعَلَّقات - مُقارَبَة سيميائية/ أنثروبولوجية لنصوصها - دراسة (دمشق - سورية: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998).
- 66- المسدي، د. عبد السلام: الأسلوب والأسلوبية (القاهرة - مصر: دار سعاد الصباح، ط4، 1993).
- 67- المسكيني، فتحي: نقد العقل التأويلي - أو فلسفة الإله الأخير - مارتن هيدجر - من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود - 1919-1944 (بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، ط1، 2005).
- 68- مصطفى، د. عادل: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر (القاهرة - مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007).
- 69- مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري واستراتيجية التناص (بيروت - لبنان: دار التنوير، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 1985).
- 70- مكاي، أ.د. عبد الغفار: نداء الحقيقة - مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر "ماهية الحقيقة، نظرية أفلاطون عن الحقيقة، ألبيثيا: هيراقليطس - الشذرة السادسة عشرة" (القاهرة - مصر: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 2002).
- 71- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب (بيروت - لبنان: دار صادر، ط [د.ت.]).
- 72- ناصر، عمارة: اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت - لبنان: دار الفارابي - الدار العربية للعلوم - ناشرون، ط1، 1428هـ - 2007م).
- 73- ناصف، د. مصطفى: قراءة ثانية لشعرنا القديم (بيروت - لبنان: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط [د.ت.]).
- 74- ناظم، حسن: مفاهيم الشعرية - دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم (بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994).
- 75- هار، ميشيل: هيدجر والشعر - الشاعر لا يأتي بالخالص، من كتاب "متهاتات - نصوص وحوارات في الفلسفة"، ترجمة: حسونة المصباحي، مراجعة: د.قدامة الملاح (تونس: دار المعرفة للنشر، 2005).
- 76- هسرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا - خمسة دروس، ترجمة: فتحي إنقزو (بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، آب/ أغسطس 2007).

77- هيدجر، مارتن:

أ- أصل العمل الفني، ترجمة: د. أبو العيد دودو (كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل، ط₁، 2003).

ب- إنشاد المُنَادَى - قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، تلخيص وترجمة: بسّام حجّار (بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط₁، 1994).

ج- التّقنيّة - الحقيقة - الوجود، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط₁، 1995).

د- كتابات أساسيّة، ترجمة وتحرير: اسماعيل المصدق (القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، ط₁، 2003).

هـ- مارتن هيدجر: في الفلسفة والشعر، ترجمة وتقديم: د. عثمان أمين (القاهرة - مصر: الدار القوميّة للطباعة والنشر - مكتبة نفائس الفلسفة الغربيّة، 1963).

78- ويس، د. أحمد محمّد:

أ- الانزياح في التراث النّقديّ والبلاغيّ - دراسة (دمشق - سورية: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002).

ب- الانزياح من منظور الدّراسات الأسلوبية (الرياض - السّعوديّة: مؤسّسة اليمامة الصحّفيّة - سلسلة كتاب الرياض الشهريّ، ط₁، إبريل 1424 هـ / 2003 م).

ج- ثنائيّة الشعر والنثر في الفكر النّقديّ - بحث في المشاكلة والاختلاف (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثقافة، 2002).

79- ياسين، بوعلي: الثالوث المحرّم - دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقيّ (بيروت - لبنان: دار الكنوز الأدبيّة، ط₇، 1999).

80- اليافي، د. نعيم: أطراف الوجه الواحد - في النظريّة والتّطبيق - دراسات نقديّة (دمشق - سورية: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997).

81- اليوسف، يوسف:

أ- بحوث في المَعَلّقات (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، 1978).

ب- مقالات في الشعر الجاهليّ (بيروت - لبنان: دار الحقائق للطباعة والنشر والتوزيع، ط₃، 1983).

ثبت الدوريات:

- 1- أحمد، إبراهيم: اللغة والوجود- شعريّة الاحتجاب والإنارة- مارتن هيدجر- إعطاء مفاتيح الوجود إلى الشعراء (مجلة كتابات مُعاصرة: بيروت - لبنان، مج 17 ع 65، 2007).
- 2- براونه، فالتر: الوجوديّة في الجاهليّة (مجلة المعرفة: دمشق - سورية، ع 4 السنة 2، حُزيران 1963).
- 3- برتوليه، رينيه: مدخل إلى الشعر الفرنسيّ المُعاصر، ترجمة: سعد صائب (مجلة المعرفة: دمشق - سورية، ع 248 السنة 21، تشرين الأوّل/ أكتوبر 1982).
- 4- بن ذريل، عدنان: هيدجر بين خصومه ومؤيّديه (مجلة المعرفة: دمشق - سورية، ع 188، تشرين الأوّل/ أكتوبر 1977).
- 5- دريدا، جاك، وموريس بلانشو: الوجود المكتوب- الدالّ المقروء في غيابه، ترجمة: إدريس كثير وعزّ الدين الخطابي (مجلة كتابات مُعاصرة: بيروت - لبنان، مج 7 ع 27، 1996).
- 6- ريكور، بول: فلسفة اللغة، ترجمة: د.علي مقلّد (مجلة العرب والفكر العالميّ: بيروت - لبنان، ع 8، خريف 1989).
- 7- سليكي، د.خالد: من النقد المعياريّ إلى التحليل اللسانيّ- الشعريّة البنيويّة نموذجاً (مجلة عالم الفكر: الكويت، مج 23 ع 1-2، يوليو/ سبتمبر - أكتوبر/ ديسمبر 1994).
- 8- صالح، هاشم: بنية اللغة الشعريّة (مجلة المعرفة: دمشق- سورية، ع 210 السنة 18، آب 1979).
- 9- غايدنكو، ب: فلسفة الفنّ عند هيدجر، ترجمة: يوسف حلاق (مجلة الموقف الأدبي: دمشق - سورية، ع 4-5، آب- أيلول 1973).
- 10- كلر، جوناثان: اللغة والمعنى والتأويل، ترجمة: رشا عبد القادر (مجلة الآداب الأجنبية: دمشق - سورية، ع 109 السنة 27، شتاء 2002).
- 11- الكيلاني، مصطفى: وجود النصّ الأدبيّ/ نصّ الوجود (مجلة الفكر المُعاصر: بيروت - لبنان، باريس- فرنسا، ع 54-55، 1988).

- 12- محمد، د. أحمد علي: الشعرية والانزياح (مجلة المعرفة: دمشق - سورية، ع515 السنة 45، رجب 1427هـ - آب 2006م).
- 13- هيدجر، مارتن: هيدجر: الكينونة والزمن، ترجمة: د. جورج كتورة، مراجعة: د. جورج زيناتي (مجلة العرب والفكر العالمي: بيروت - لبنان، ع4، خريف 1988).
- 14- ويس، أحمد محمد: الانزياح، الاستعارة والانحرافات - كوهن - ريتشاردز، تودوروف (مجلة كتابات معاصرة: بيروت - لبنان، مج7 ع27، نيسان - أيار 1996).