المصطلحُ النّقدي في الثقافتين :العَربية والغَربية
قــراءةٌ فـــي الأنســـاق المعــرفيـــة

عبد الغني بـــــارة
جامعة سطيف

يتمحور عمل الباحث في هذه المداخلة حول قضية أثارت الكثير من الجدل بين الباحثين في مجال المصطلحية، ويتعلّق الأمر بهيمنة دلالات المصطلح الغربي الأصل، بكل ما يحمله من زخم معرفي، في الممارسة النّقدية على المفاهيم المصطلَح عليها في الثقافة الأصلية، أي العربية .

إنّ آلية النّبش والحفر في الخلفيات المعرفية للمصطلح النّقدي في الثقافتين : العربية والغربية، تتيح للباحث فرصة الوقوف عند المنظومة المرجعية التي يستمدّ منها المصطلح وجوده، كما تُسهم في الكشف عن مدى الاختلاف الموجود بين الحقول المعرفية التي احتضنت المصطلح النّقدي في الثقافتين، العربية والغربية، الأمر الذي يؤكد مدى ارتباط المصطلح النّقدي بحقله المعرفي الذي يصدر عنه، فإنْ خرج عن هذا الأصل أصابه الإبهام والخلط، وتسلّلت إليه دلالات غريبة عليه، قد تعرّضه إلى التراجع، وتحجبه عن الظهور في سوق الرواج، ليصبح المصطلح، والأمر كذلك، مهدّدًا بالانقراض .

ولو رام أيّ دارس تقصّي الأسباب الكامنة وراء هذا الضمور للمصطلح النّقدي الأصل وشيوع غيره من الثقافات الأخرى، لتبيّن له، أنّ الأمر يعود، فيما

يعود، إلى سيطرة الثقافة الغربية ،"ثقافة المركز"، التي تسلّلت إلى الثقافة العربية، مقتحمة الحقول المعرفية التي تعمل فيها المفاهيم الاصطلاحية، فارضة سياقاتها الفكرية والمعرفية، الأمر الذي أفضى إلى ضمور الدلالة الأصلية للمصطلح الأصل، كما نشأ في أرض النشأة، وشيوع المصطلح الحامل للدلالة الغربية .

وسعيًا لكشف هذه الظاهرة ؛ ظاهرة سيطرة المحمول الغربي في المصطلح النقدي العربي، يطمح الباحث إلى النّبش والتنقيب في الدلالات اللّغوية والاصطلاحية لثلاثة من أكثر المصطلحات شيوعًا في الممارسات النّقدية، ألا وهي"النصّ، الخطاب، التأويل" . كما يعمل الباحث على الوقوف عند الحقول المعرفية التي تنحدر منها هذه المصطلحات في الثقافتين، وهو، إذ يفعل ذلك، يروم تتبّع مسيرتها في سياقها التاريخي الذي نشأت فيه، حتّى يتسنّى له كشف الانزياح الدلالي الذي لحق بها، إثر اختلاطها بغيرها من الدلالات خارج أصولها في أرض النشأة .

ولا يعدو هذا العمل ــ في الختام ــ أن يكون تعريةً للمركزية الغربية، التي تتستّر وراء المظهر الثقافي، محاولة تذويب المحمول العربي، وإزاحته عن سياقه المعرفي الذي تشكّل فيه، وفرض نموذجها، الذي تزعم أنّــه الأليق في مجال المعرفة الإنسانية، التي لا تنحصر في أحادية الثقافة أو خصوصية الحضارة، بل إنّ المعرفة عالمية، وما على الثقافات إلاّ أن تنخرط في منظومة المعرفة الغربية، ولا يكون ذلك إلاّ بتجرّدها من أصولها وخصوصياتها وتذوب في ثقافة المركز .

أوّلاً : مفهوم النصّ في الثقافتين :

1 ــ في الثقافة العربية :

إنّ عملية التنقيب في المعاجم العربية عن مفهوم مصطلح "النصّ"، تفضي بصاحبها إلى نتيجة مؤدّاها، أنّ هذا المصطلح يحيل حيثما ورد إلى معنى مشترك، ألا وهو الظهور والارتفاع[1] . وتشترك الدلالة اللّغوية مع الدلالة الاصطلاحية، أو قل هي التي غذّتها، ففي حقل الأصول يحيل معنى النصّ على « ما لا يحتمل إلاّ معنى واحدًا، قيل ما لا يحتمل التأويل »[2]. هذا المفهوم يجعل الدلالة اللّغوية ألصق بالدلالة الاصطلاحية، بحيث يغدو من الصعوبة التفريق بينهما، فالنصّ، انطلاقًا من هذا المُعطى، هو الشيء الموصوف بالظهور والوضوح، والذي لا يحتمل إلاّ معنى واحدًا، الأمر الذي يجعله بعيدًا عن الإبهام والإلغاز .

وغير بعيد عن هذا المعنى يؤسّس الإمام "أبو حامد الغزالي" رأيه الأصولي في معنى النصّ، فهو ذلك « الذي لا يحتمل التأويل »[3]. ولعلّ هذا ما دفع بعلماء الأصول القول، لا اجتهاد مع النصّ[4]، وهم يقصدون بذلك القرآن الكريم والحديث الشريف . وقد ازدحمت كتب الأصوليين بهذا المفهوم، ولا يكاد الدّارس يجد خلافًا بينهم في تحديد مفهوم النصّ .

هكذا، وانطلاقًا من هذا الأفق، في تحديد دلالة مصطلح "النصّ" لغةً واصطلاحًا، بدا واضحًا أنّه لا يحيل على فن القول الأدبي (الإنشائي)، الذي يعدّ ضربًا مخصوصًا من الكلام، وإنّما يحيل على ذلك الضرب من الكلام الخبري، حيث يكون التحديد فيه ظاهرًا لا لبس فيه .

هذا التحديد من لدن الأصوليين في الثقافة العربية، يجعل معنى "النصّ" مقيّدًا بجملة من الشروط الصارمة، تجعل أيّ محاولة لنقل المفهوم إلى حقل الإبداع الأدبي أمرًا مستعصيًا، قد يجرّ صاحبه إلى الوقوع في التناقض، مثلما هو حال الحداثيين العرب اليوم، فقد« ظهر مفهوم "النصّ"في الثقافة العربية، وظلّ يوجه فعالية الوصف والاستقراء والتحليل، فيما يتّصل بأدلّة الأحكام من قرآن وحديث، ولم يقيض له، بسببهما، كونهما "نصين" مقدّسين، أن يمتد، ليشمل حقل الأدب، الذي ظلّ بعيدًا، كونه ضربًا من "الإبداع"، الذي لا ينهض على أصل، ويصعب تعيين المقاصد فيه، وتحديد المرامي المقصودة إلاّ على سبيل الاحتمال والتأويل»[5] .

2 ــ في الثقافة الغربية :

تحيل الدلالة اللّغوية لمصطلح"النصّ Texte" في الثقافة الغربية على معنى "النسيج"[6]، مع كل ما تحمله هذه الكلمة من دلالة «في المجال المادي الصناعي، وقد نتج عنها اشتقاقات لا تخرج عن هذا المعنى الأصلي، ثمّ نقل هذا المعنى إلى نسيج النصّ، ثمّ اعتبر النصّ نسجًا من الكلمات وإنّ العلاقة لبينة في هذا النقل، فإذا كان النسيج المادي يتكوّن من السدى واللّحمة والمنوال . . . فإنّ النصّ يتكوّن من الحروف والكلمات المجموعة بالكتابة »[7]. أمّا دلالته الاصطلاحية، فتحيل على« سلسلة من ملفوظات لسانية تؤلف تعبيرًا حقيقيًا، سواء أكان مكتوباً أم شفاهيًا»[8] .

لا يوجد تباعد بين الدلالة اللّغوية لمصطلح النصّ والدلالة الاصطلاحية في الثقافة الغربية، فالمعنى المعبّر عنه، يحمل دلالة التشابك والتلاحم، وقد بيّن الدكتور"محمد مفتاح" كيف أنّ كلمة "نسيج" التي تعود في أصولها إلى المجال

الصناعي، قد استطاعت أن تكتسب الدلالة نفسها في حقل المعرفة النّقدية . ولعلّ ما ساعد على تأكيد هذه الدلالة في الثقافة الغربية، هو بروز"علم الكتابة"، الذي أشاع النصّ ــ الجسد، الذي يدرك بحاسّة البصر، يقول بول ريكور:« لنطلق كلمة نصّ على كلّ خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة »[9] .

فالكتابة هي الشاهد الوحيد على تجدّد النصّ ؛ إذ كلّما كتب النصّ من قبل قارئه، أثبت مدى تشابك لحمته وتمنّعه في الإفصاح عن الدلالة كاملة، لتبقى الدلالة مؤجّلة إلى حين قيام نصّ ــ نسيج جديد يتأسّس من علاقته بالنّصوص ــ الأنسجة التي سبقته، والتي لم تولد بعد، وفي هذا الصدد يؤكد بارت :« . . . فإنّه ــ أي النصّ ــ يشاطر الأثر الأدبي هالته الرّوحية، وهو مرتبط تشكيلاً بالكتابة [النصّ المكتوب] ربّما لأنّ مجرّد رسم الحروف ولو أنّه يبقى تخطيطًا فهو إيحاء بالكلام وبتشابك النسيج[اشتقاقيًا]"نص"يعني [نسيجًا]»[10] .

ولعلّ هذا ما دفع ببارت ودريدا وكريستيفا، إلى إشاعة مفهوم "التناص"، أي تداخل النصوص وتشابكها فيما بينها، بحيث يصعب معها القبض على الدلالة، وقد حاولوا ــ تأكيدًا لمشروع النصّ ــ النّسيج ــ إشاعة مفهوم "الكتابة"، وراحوا يفرّقون بين ما أسموه "نصوص قرائية" و"نصوص كتابية"، فالأولى تستهلك بمجرّد قراءتها، في حين أنّ الثانية متجدّدة بفعل الكتابة في كلّ لحظة مع القارئ المبدع، الذي يعيد كتابة النصّ من جديد في كلّ عملية قراءة .

فهو، أي النصّ، لغة منزاحة عن المألوف متجاوزة لنفسها، أو كما يقول جون كوهين :« . . . انزياح محدود ومتوقّع يجعل من الأسلوب لغة أخرى داخل اللّغة العامّة »[11] . أو هو مرتبة، على حدّ تعبير المسدّي ،« تتمثّل في حصول الحداثة عند مضمون النصّ الأدبي وذلك بأن يخرق الأديب العرف السائد في

توظيف الفنّ القولي بأن يحمله رسالة لم تعهد بها السنن القائمة فيتمرّد النصّ على القيود المهيمنة على دلالة الأدب، فيكون الإبداع مزدوج الوظيفة : هو إبداع في الفنّ بوصفه قولاً، وهو إبداع في الحداثة بوصفه عدولاً عن المطّرد وكسرًا للنمط السائد»[12]. هذا الانزياح عن المألوف هو الذي يعطي للنصّ ميزة الانغلاق على نفسه، والاستقلالية عن غيره من الكلام في الاستعمال العام .

إنّ مفهوم النصّ، قبل صعود نجم اللّسانيات في القرن العشرين، لم يكن إلاّ ميدانًا للدّرس الأدبي، يخضع للأحكام الماقبلية المعيارية، والصراعات الإيديولوجية، وكذا الذاتية المفرطة، لكن انزاح عن هذه المعيارية بدخول اللّسانيات إليه، فغدا معها فلوتًا، أعتق نفسه من أقرب النّاس إليه، كاتبه . فتحرّر من كلّ السلطات، إلاّ سلطته على نفسه، ومن كلّ رقابة، إلاّ رقابة معجمه الداخلي، الذي يعدّ بمثابة النظام الذي يقوم عليه، أو كما يقول المسدي ،« النصّ الأدبي يفرز أنماطه الذاتية وسننه العلامية والدلالية، فيكون سياقه الداخلي هو المرجع لقيم دلالته، حتّى لكأنّ النصّ هو معجم لذاته »[13] .

هكذا، يتبيّن من هذه الوقفة، أنّ هناك اختلافًا بيّنًا بين مفهوم النصّ في الثقافة العربية والثقافة الغربية، فهو في الثقافة العربية يعني البروز والظهور، أمّا في المجال الثقافي الغربي فهو النسيج، والنصّ في المجال الثقافي العربي هو الذي لا يحتمل التأويل، في حين لا يكون النصّ كذلك في الثقافة الغربية إلاّ إذا كان فلوتًا يصعب على القارئ القبض على الدلالة فيه، أي القابل للتأويل اللاّمتناهي .

ثانيًا: مفهوم الخطاب في الثقافتين :

1 ــ في الثقافة العربية :

يعدّ مصطلح "الخطاب" من المصطلحات التي ارتبط ظهورها في الثقافة العربية بحقل علم الأصول ؛ إذ لا يكاد يخرج عن الدلالة التي اكتسبها في هذا الحقل، بل إنّه أصبح مقيّدًا ومحصورًا في أفق الحقل الذي ينتمي إليه . ولا يخفى على المتصفح للدراسات الأصولية مدى ضخامة الموروث الأصولي، الأمر الذي يجعل معه من الصعوبة تحديد استعمالات هذا المصطلح، كما كان لتعدّد وجهات النّظر لهذا الموروث دور في عدم القدرة على حصر دلالته ؛ فحقل الأصول ارتبطت به الكثير من قضايا الثقافة العربية الإسلامية في مجالات علوم القرآن والحديث واللّغة وعلم الكلام .

وبفعل التطور الحضاري الحاصل أصبح هذا الحقل ملتقى الصراعات الفكرية والمذهبية، وهو يعدّ، بعد ذلك، الدائرة التي تمحورت حولها قراءات كثيرة عُنيت بالثقافة العربية بصفة عامةّ، تاركًا بصماته في المنظومة الاصطلاحية التي تتوسّل بها في إجراءاتها الوصفية أو التحليلية . وما "الخطاب"، والأمر كذلك، إلاّ أحد أبرز النماذج الدالّة على الأثر الذي تركته الأصول في توجيه مفهوم المصطلح[14] .

إنّ مصطلح "الخطاب" حيثما ورد في تلافيف المعجم العربي، فهو يحمل معنى "الكلام"[15]. وقد اكتسب هذه الدلالة من السياق الذي ورد فيه في القرآن؛ إذ يقول اللّه تعالى :« وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » [ص، الآية : 20]، وقال تعالى :« فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب » [ص، الآية : 23] .

يرى صاحب الكشّاف أنّ قوله تعالى (فصل الخطاب) إنّما هو« البيّن من الكلام الملخص الذي يتبيّنه من يخاطب به، لا يلتبس عليه »[16]، أي هو الكلام المبين الذي لا يحتمل التأويل، ويجتنب الغموض والإبهام واللّبس. هكذا، وانطلاقًا من هذا المفهوم، الذي أقرّه حقل الأصول ــ قديمًا ــ لمصطلح "الخطاب"، يمكن القول، إنّ هذا المصطلح واضح الدلالة لا يشوبه اللّبس والغموض، لكن بمجرّد أن يُزحزح عن الحقل الذي تشكّل فيه واكتسب هذه الدلالة القارّة الواضحة، ومحاولة شحنه بدلالات دخيلة إلاّ وفَقَدَ ذلك الوضوح الذي اكتسبه في حقله الأصل، لا سيّما ذلك المحمول الدلالي الوافد إلى الثقافة العربية من الغرب ؛ إذ تسلّل هذا المحمول الغربي داخل ثنايا الشبكة الاصطلاحية لمفهوم "الخطاب" العربي، واستطاع، منتهجًا التقويض وسيلةً، أو كاد أن يهدّم المفهوم الأصل ليعيد تأسيس مفهوم جديد للخطاب ينطلق من المحمول الدلالي الغربي .

هذا التداخل في الأنساق الثقافية؛ العربية والغربية، الحاملة لمصطلح "الخطاب" أثار الفوضى داخل المنظومة الاصطلاحية الأصلية، فتوارت الشبكة الدلالية الأصل لتسود شبكة دلالية غريبة المنبت، تنتمي إلى نسق ثقافي مغاير للثقافة العربية .

2 ــ في الثقافة الغربية :

اعتنى الغربيون بمفهوم الخطاب منذ البدايات الأولى لنشأة الفلسفة عند الإغريق، ويرجع الدارسون فضل الاهتمام، من الفلاسفة، بمفهوم الخطاب إلى أفلاطون، الذي قام بمحاولة جادّة لتحديد المفهوم للخطاب، مستندًا في شحنه بدلالاته الخاصّة على معايير منطقية عقلية معقولة[17]، وهو إنْ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مدى الوعي الذي كان حاصلاً في الفكر اليوناني، وكيف استطاع

الفلاسفة تأسيس العقل الغربي (اللّوغوس)، بدءً ا من إزاحة المفهوم الأصلي الذي وضعه الحكماء الطبيعيون قبل أفلاطون للعقل . هذا العمل الذي قام به الفلاسفة يعدّ البيان التأسيسي لمفهوم "الخطاب"، أي إدخال عنصر المنطق في تحديد مفهوم العقل (اللّوغوس)، فأصبح العقل، والحال هذه، يعني "الخطاب" أو "الكلام"، بعد أن كان عند الحكماء الطبيعيين المقابل لمفهوم "الكلّ" أو "الجمع"[18] .

وقد أصبح"الخطاب"في العصر الحديث موضع اهتمام الفلاسفة والمفكّرين الغربيين ؛ إذ خصّه المفكّر الفرنسي "ميشال فوكو" بالعناية والاهتمام، محاولاً الوقوف على أبرز المعالم والأسس التي قام عليها العقل الغربي (اللّوغوس) قصد تقويضها، وتعرية أنساقها المتشابكة، التي أغلقت باب الحرّية أمام الإنسان وجعلته حبيس العقل ــ النّسق .

ينطلق فوكو في تعريفه للخطاب من تحديد جملة من الشروط، بحيث إذا توفّرت سهل إبراز ما يكون الخطاب منطوقًا فيه، أي ذلك المجموع أو الكلّ الذي يوجد فيه المنطوق، ولا تظهر فرادته إلاّ ضمن إطار هذا الكلّ، ليصل الخطاب إلى التشكّل، انطلاقًا من انتظام المنطوق داخل ذلك الكلّ، الذي يعدّ بمثابة التشكيلة الخطابية[19]. هكذا، وانطلاقًا من هذا الأفق، فإنّ الخطاب « يتحدّد بوصفه منظومة من القواعد التي تميّز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة الخطابية، وهو منظومة تسمح بتكوين مواضيع البحث، وتوزيعها، وتحدّد أنماط القول، ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية »[20] .

وقد أسّس فوكو نظرته على ثنائية "الكلمات والأشياء"، حيث يكون الخطاب مسرحًا للاختلاف بين الثنائية، لا يُفضي الصراع بينهما إلى مواجهة حاسمة، بقدر ما هو دعوة إلى التفاعل الجدلي، ولعلّ هذا ما جعل فوكو يقرّ بما أسماه

مفهوم"التمثيل"، الذي يعدّ المحور الذي تدور في فلكه الرؤية الفوكوية، التي بلورها بصورة لافتة في كتابيه :"حفريات المعرفة"، "الكلمات والأشياء" .

يستند فوكو في دراسته على أساس منهج المقارنة بين منهجيتين :"تحليل الفكر وتحليل الخطاب"؛ إذ يرى بأنّ "تحليل الفكر" يعمل على استخراج الدلالة الخفية القابعة وراء المعنى المجازي، فهو يبحث عمّا وراء الخطاب، ويهدف إلى كشف وتعرية المسكوت عنه من خلال المقول فعلاً، أي البحث عن طبقات الغياب من خلال علامات الحضور. أمّا"تحليل الخطاب"، فيختلف عمله عن ذلك؛ إذ ينظر إلى العبارة على أنّها غاية في حدّ ذاتها مكتفية بنفسها لا تحتاج إلى غيرها، لذا فالتحليل، والأمر كذلك، يتركز على العلاقات القائمة بين العبارات ومدى الترابط الموجود بينها، ليصل في الأخير إلى تحديد نظام الخطاب كلّه. فيكون الهدف من تحليل الخطاب إبرازَ فرادته ومدى إحكام نسيجه المترابط، الذي يعتمد على علاقات الترابط والنظام الداخلي له، وقد وضع فوكو لضبط تلك العلاقات أربعة أسس هي :

«1 ــ إنّ العبارات المختلفة الأشكال والمبعثرة في الزمان، تشكّل مجموعًا واحدًا، إذا كانت ترجع بصورة أو بأخرى إلى ذات الموضوع وتحيل عليه .

2 ــ إنّه لتحديد مجموعة من العلاقات بين عدد من العبارات، لا بدّ من التركيز على شكلها، ونمط تسلسلها وترابطها .

3 ــ البحث في إقامة مجموعة من العبارات عن طريق تحديد نظام المفاهيم الدائمة والمتناسقة .

4 ــ وأخيرًا، من أجل تجميع العبارات في وحدات حقيقية، ينبغي وصف تسلسلها وتتابعها، ووصف أشكال التوحيد التي تظهر بها؛ كوحدة المضامين الفكرية وتماثلها وثباتها»[21] .

هكذا، يبدو فوكو من خلاله دعاويه هذه من المؤسسين للمفهوم البنيوي ؛ إذ تُعنى حفريات المعرفة عنده بالخطاب بعيدًا عن المؤثرات الخارجية التي أسهمت في تشكيله، كما لا يهتم بالدلالات المضمرة القابعة خلف الخطاب، بل يركز عمله على إبراز القواعد التي تستند عليها الخطابات، في محاولة للإحاطة بها، قصد الوقوف على الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ومظاهره . هذا ما يجعل الحفريات التي يقوم بها فوكو بعيدة عن الدراسات النّفسية والاجتماعية، التي تبذل قصارى جهدها في استكناه ما خفي من الدلالة داخل نصّ الخطاب، بل إنّها رحلة استكشافية لأنماط الممارسات الخطابية وقواعدها الموجهة للآثار الفردية، إنّها، كما يخلص إلى ذلك فوكو« تحويل منظّم لما كُتب، وهي أخيرًا، ليست عودة إلى سرّ الأصل ذاته، بل وصف منظم للخطاب، يجعل منه موضوعة قائمة بذاتها»[22] .

بهذا البيان التأسيسي، يكون فوكو قد وضع يده على الخيوط الرئيسة التي أسّس بها العالم السويسري "دو سوسير" اللّسانيات الحديثة ؛ إذ يُفضي البحث، انطلاقًا من حفريات المعرفة، إلى إلغاء تمثيل الكلمات للأشياء، فتصبح الكلمات لا تعني شيئًا، الأمر الذي يجعل من الخطاب لا يحيل على أي مرجع أو مركز إحالي يرتكز عليه، بل إنّ النظام الداخلي لهذا الخطاب هو الذي يقوم بعملية التأطير، فيكون معجمًا لذاته مكتفيًا بالصلات التي تربطه مع غيره من الأنظمة والأنساق، فيكون الخطاب، انطلاقًا من هذا الأفق، ممثّلاً لغويًا للبنية الثقافية

للحقبة التي أنتج فيها . ولعلّ هذا ما دفع بفوكو إلى القيام بعملية استقصاء شامل لخطابات الثقافة الأوروبية في ثلاث حقب متفاوتة، هي : عصر النّهضة، العصر الكلاسيكي، القرن التاسع عشر.

ليصل فوكو بعد كلّ هذا إلى أنّ الخطاب« هو ميدان التحليل، وهو ضرب من تضافر الإشارات، تكون اللّغة فيه عنصرًا تمثيليًا بين عناصر إشارية أخرى »[23]، فالأصل بالنّسبة إليه، هو الكلام المكتوب لا المنطوق، وليس العكس مثلما يعتقد الكثير؛ إذ يقول :« ما وضعه اللّه في العالم، هو الكلمات المكتوبة، عندما فرض آدم على الحيوانات أسماءها الأولى، لم يفعل سوى أن قرأ هذه العلامات المرئية الصامتة، وقد عهد الشريعة إلى ألواح مكتوبة لا إلى ذاكرة البشر، والكلمة الحقّة يجب العثور عليها في كتاب »، فقد حلّ ــ حسبه ــ الكتاب محلّ الذاكرة، وحلّ الخطاب محلّ الإنسان، لأنّ « المكتوب قد سبق المنطوق دومًا، في الطبيعة على وجه اليقين، وربّما أيضًا في معرفة البشر، ذلك لأنّه ربّما كانت قبل بابل، وقبل الطوفان، كتابة مؤلفة من علامات الطبيعة نفسها، حتّى إنّه ربّما كان لهذه الأحرف قدرة التأثير مباشرة على الأشياء، على جذبها أو دفعها وتمثيل خواصها، وفضائلها وأسرارها»[24]. وهو ــ فيما يبدو ــ يواصل ما بدأه نيتشه بدعوته إلى"موت الإله"، فالإنسان، والقول لفوكو، من المفاهيم التي ظهرت حديثًا، لذا دعا إلى"موت الإنسان"، لتحلّ الأنساق والبنى مكانه، وبالتالي إلغاء دوره الفاعل كمؤلف .

وقد كان لصعود نجم اللّسانيات في القرن العشرين، على يد"دو سوسير"، دور في تغذية الكثير من حقول المعرفة الإنسانية عمومًا، وحقل العلوم الإنسانية بصفة خاصّة، وقد استفاد النّقد الأدبي كغيره من الكشوفات اللّسانية، وقد كان لاهتمام

اللّسانيات بموضوع "الخطاب" بمثابة الجسر الذي يصل بين اللّسانيات والنّقد الأدبي؛ إذ أعطى علماء اللّسانيات كبير اهتمامهم للخطاب، ومن ذلك الاهتمام ــ الذي جمع بين النظرة اللّسانية والأدبية في الثقافة الغربية ــ مجموعة تعاريف لبعض الباحثين :

1 ــ الخطاب عند هاريس، هو« ملفوظ طويل، أو متتالية من الجمل »[25] .

2 ــ وهو عند بنفنست ،«كلّ تلفظ يفترض متكلّمًا ومستمعًا، وعند الأوّل هدف التأثير على الثاني بطريقة ما»[26] .

3 ــ ويعرّفه تودوروف، بأنّه « . . . مجموع البنيات اللّفظية التي تعمل في كلّ عمل أدبي »[27] .

4 ــ أمّا فوكو، فيرى بأنّه« ممارسات تتكوّن وبكيفية منسّقة الموضوعات التي نتكلّم عنها، وبطبيعة الحال، لا خطابات بدون إشارات »[28] .

5 ــ ويعرّفه جون كارون، فيقول: هو «متتالية منسجمة من الملفوظات»[29].

إنّ نظرة متفحّصة إلى هذه التعاريف، تجعل الباحث يقرّ متيقّنًا، أنّ ثمّة هناك سمات مشتركة تجمع بينها، وهو إذ يؤكد ذلك، يبيّن مدى انغلاق المفاهيم في الثقافة الغربية على نفسها، حتّى وإنْ بدا الاختلاف في ظاهر التعريفات، فهي تتلاقى في نقطة مؤدّاها، أنّ الخطاب منظومة لغوية أشمل من الجملة، فهو مجموعة من الجمل المركبة، المؤلّفة على نمط يعطيها من الخصوصية ما يجعل الخطاب نسقًا متفرّد التأليف والبناء .

كما يلمس الباحث، أيضا، تأكيد الباحثين على الجانب اللّفظي للخطاب، فهو قائم بين متكلّم وسامع، أو مرسل ومرسل إليه داخل نظرية الاتصال، وهو ما يجعله ألصق بالظاهرة الكلامية، التي ترتبط بالفرد، الذي يسعى إلى إفهام

مخاطَبه والتأثير فيه، قصد إقناعه والوصول به إلى مرتبة اليقين، وحتّى يحصل ذلك، على المتلقّي أن يستقبل الخطاب في محاولة لاستكناه الدلالة الخفية فيه، مستعينًا في ذلك بعناصر أخرى، كالسياق، والشفرة، حتّى تكتمل دائرة الاتّصال. كلّ هذا يوسّع من مفهوم الخطاب ويجعله موضوعًا « لا تعنى به اللّسانيات المحضة فحسب، وإنّما نظرية الاتصال والسيميولوجيا ونظرية التلقي أيضًا . ممّا يدلّ على تعدّد المستويات التي ينطوي عليها الخطاب، تبعًا لتوجيه النظر إلى مستوى ما فيه »[30] .

هكذا، وتأسيسًا على ما تقدّم يمكن القول، إنّ الخطاب لم يبقَ في إطار حدود مركب الجمل أو الملفوظات، كما ذهب إلى ذلك اللّسانيون، بل اتسع مفهومه ؛ فأصبح خطابًا إشاريًا، انزاح عن الكلام الواضح المألوف إلى اللّغة الأدبية، الأمر الذي جعله متعدّد المستويات، عميق البنى، بل يختلف من جنس أدبي إلى آخر، فهناك الخطاب الشّعري، والخطاب النّثري، والخطاب السردي، والخطاب النّقدي، وحتّى خارج مجال الأدب، هناك الخطاب الديني، والخطاب السياسي، والخطاب التاريخي، هذا ما يسمح بأن تقوم نظرية عامّة تهتم بدراسة الصلات الموجودة بين أنواع الخطاب داخل الجنس الواحد، وحتّى في ما بينها وبين خطابات أخرى[31] .

هذه النّظرية، نظرية الخطاب، هي التي اصطلح عليه النّقاد الحداثيون في أوروبا اليوم ،"الشعرية"، أو"علم الأدب"، وهي نظرية تعمل على استقصاء واستنباط القواعد والأسس الداخلية التي يقوم عليها الخطاب الأدبي، أي البحث عن العناصر التي جعلت من النصّ الأدبي أدبًا. وبهذا، يغدو الخطاب« وثيقة تحليلية خصبة، وموضوعًا لنظرية الخطاب . وجعل تلك النظرية تتطوّر يومًا

بعد يوم، بسبب من تطور الأنواع الخطابية، واستكشاف مجاهيل جديدة لم تتّجه العناية إليها من قبل في الخطاب »[32] .

ثالثًا: مفهوم التأويل في الثقافتين :

1 ــ في الثقافة العربية :

أوّل ما تجدر الإشارة إليه، هو أنّ مصطلح "التأويلية"، من المصطلحات التي أثارت غير قليل من الاختلاف بين النقّاد، فالبعض يفضّل مصطلح الهرمينيوطيقا "Hermeneutique " مقابلاً، وهو مصطلح معرّب، وهناك من يرفض اللّفظ المعرّب، بدعوى أنّ هناك في مستودع التراث من المصطلحات ما يليق أن يكون معبّرًا عن المعنى، وهو مصطلح "التأويلية"، يقول الدكتور "عبد الملك مرتاض": « وعلى أنّ من النقّاد من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكلّ فجاجة فأطلق عليه "الهرمينوطيقا" وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللّغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبقَ لنا، إذن إلاّ أن نستعمل التأويلية مقابلاً للمصطلح الغربي القديم »[33] .

التأويل من أبرز المصطلحات التي دار حولها جدل كبير بين العلماء المسلمين قديمًا، بل يكاد يكون المحور الذي دارت حوله نظريات علماء الكلام، فهو، والحال هذه، علم قائم بذاته، يعرّفه أحد العلماء المسلمين، فيقول :« التأويل نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل : لولاه ما ترك ظاهر اللّفظ »، وعرّفه"اللّيث"فقال : « التأوّل والتأويل : تفسير الكلام الذي يحتلف معانيه، ولا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه»[34] .

وهناك من يرى بأنّ "التأويل" هو المقابل الحقيقي لمصطلح"التفسير"، ويستدلّ على ذلك بحديث النبيّ ــ صلّى اللّه عليه وسلّم ــ عندما دعا للصحابي عبد اللّه بن مسعود ــ رضي اللّه عنهما ــ فقال:« اللّهم فقهه في الدّين، وعلّمه التأويل»، أي التّفسير . بيدَ أنّ هذا المذهب لا يروق لأبي هلال العسكري، فهو يميّز بين التّفسير والتأويل . أمّا التّفسير، فهو « الإخبار عن أفراد آحاد الجملة »، أمّا التأويل، فهو« الإخبار بمعنى الكلام (. . .) . وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازًا أو حقيقة »[35] .

وهناك من التيارات الإسلامية، قديمًا، لا تعترف بمصطلح التأويل، بل ترفضه، وتنعت أصحابه بالتكفير، كالحنابلة والظاهريين، « فقد كان الحنابلة يحاربون كلّ ميل إلى التأويل، وإن كان قليلاً، كما يمثّل ذلك موقفهم من ابن جرير الطبري . وذهب ابن حزم إلى تكفير من أنكر وجود الجنّ بتأويل الآيات الواردة فيه تأويلاً مجازيًا»[36] .

أمّا الفرق التأويلية، فهي كثيرة، منها : الشيعة التي ينتمي إليها الزيدية والإمامية الاثنا عشرية والإمامية الإسماعيلية (الباطنية)، ومنهم الخوارج بطوائفهم: الأزارقة والنجدات، والصفرية، ومنهم الصوفية النظريون والإشاريون، والفلاسفة والمعتزلة[37] . وحتّى الفرق التي ناهضت الفكر التأويلي، لم تكن ــ في الحقيقة ــ إلاّ تيارات تأويلية أقلّ توسيعًا لهذا المفهوم، فقد«كانوا مضطرين إلى إعمال بعض التأويل في بعض الآيات حتّى يستقيم معناها مع ما أصّلوه من قواعد، ويستقيم الاحتجاج إلى المذهب »[38] .

هذا ما يدفع إلى القول، بأنّ التأويل كان ضرورة يفرضها النصّ القرآني على المفسّر حتّى يؤسّس لما يذهب إليه، إذ لا يُعقل أن تكون القراءة حرفية، وإلاّ

لانتفت سمة الأزلية للنصّ القرآني، وغاب الإعجاز الذي به يتأسّس كيان هذا النصّ، وأصبح، والأمر كذلك، نصًا منغلقًا على قراءة معيّنة تستنزف كلّ دلالاته، وتصل به إلى الرؤية الواحدية، كما أنّ هذا لا يعني البتّة أنّ التأويل هو الرقص على الأجناب، والفوضى، ولا نهائية الدلالة بالمعنى التّفكيكي، كما سيلاحظ في الثقافة الغربية، بل هو دعوة إلى التوسّع في البحث عن أصل الشيء الأوّل، لكن بشروط مخصوصة، وهو، كما ورد في قوله تعالى :« فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ اللّه والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا»[آل عمران، الآية:7]. يراد به إثارة الشكّ وإحلال الفوضى محلّ الحقيقة، وهذا ما يفسّر قوله تعالى (ما يعلم تأويله إلاّ اللّه)، أي أنّ دلالته الحقيقية لا يعرفها إلاّ اللّه، وما القراءات أو التفاسير التي يقوم بها المشكّكون إلاّ مجرّد تلفيق وافتراء، لتبقى الدلالة الحقيقية مؤجلة إلى حين، ولو يتمّ عطف (الراسخون في العلم) على (اللّه) يكون المعنى، أنّ أهل الذكر من العلماء، الذين ورثوا العلم عن النبي ــ صلّى اللّه عليه وسلّم ــ وأخذوه من معينه الصافي، هم أقرب النّاس إلى معرفة دلالاته الخفية، بما يقومون به من تدبّر وتفكّر واجتهاد في تفسير ما تشابه من الآيات وتأويلها، بغية الوقوف على الوجه المحتمل من الدلالة فيها .

أمّا إذا تمّت القراءة على الوقف، فيكون التركيب (الراسخون في العلم) كلامًا جديدًا مستأنفًا منقطعًا نحويًا عن التركيب السابق، فتكون (الواو) واو استئناف، وهو المعنى الأرجح، لا سيّما وأنّ التركيب (الراسخون في العلم) يبقى قاصرًا، نحويًا ودلاليًا، إلاّ إذا اكتمل بالخبر ــ الجملة الفعلية ــ (يقولون آمنّا به)، غير أنّ هذا الاستئناف (والراسخون في العلم يقولون آمنا به)، الذي هو في عرف النحاة،

لا يشغل وظيفة نحوية، قد أكمل الدلالة، فهو انقطاع على المستوى النّحوي، واتصال على المستوى الدلالي ــ الإبلاغي، أي شغل وظيفة إبلاغية، وهي الوظيفة التي أعطاها الدرس النحوي الأهمية الأولى، بل لا يستقيم إلاّ بها؛ وما الإعراب إلاّ فرع للمعنى كما يقولون .

ألم يكن ما قام به الباحث ــ هاهنا ــ وهو يبحث عن دلالة مصطلح التأويل في القرآن الكريم، نوعًا من التأويل، فذهب في القراءة مذاهب، لكن، وإنْ فعل ذلك، فهو يستند على أسس وقواعد أرساها النحاة في قراءتهم للنصوص، ولم يكن مجرّد قراءة تضرب أسداسًا في أخماس، قد تكون صائبة أو خاطئة، أو محاولة لفتح باب الفوضى في التّفسير، قصد تغييب الحقيقة وإبقاء الشكّ واللاّمعنى، فيكون التأويل لإثارة الفتنة، والتشكيك في الأحكام التي يتضمّنها النصّ القرآني .

ولعلّ من أبين الأدلّة على أنّ التأويل، هو التدبّر والتفكّر والاجتهاد في تفسير الآيات القرآنية قصد الإحاطة بالدلالة المحتملة فيها، الخافية عن أعين العامّة، المتجلّية لأهل الذّكر من العلماء، ما تؤكده الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة تأويل . ففي قصّة نبيّ اللّه موسى ــ عليه السّلام ــ مع الولي الصالح في سورة الكهف، يبدو جليًا أنّ التأويل مقتصر على الخاصة من النّاس، فبالرّغم من أنّ موسى ــ عليه السّلام ــ كان نبيًا، إلاّ أنّ اللّه أراد أن يعلّمه العلم على يد رجل أعلم منه، وتبيّن الآيات كيف كان استعجال المتعلّم، موسى ــ عليه السلام ــ لمعرفة ما خفي من دلالة في ما كان يراه من أحداث في رحلته مع هذا العالم، لتأتي الإجابة على ما لم يحتمل هذا المتعلّم الصبر عليه، فكانت هذه الإجابة بمثابة الإقرار بالحقيقة التي غابت عن عقل المتعلّم، لأنّه كان ينطلق في تفسير

الأشياء بمنطق عقله القاصر، الذي يقيس الأشياء بمعايير محدودة، فيحكي القرآن على لسان هذا العالم، فيقول :« ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرًا»[الكهف، الآية : 82] .

وكذلك في قصّة نبيّ اللّه، يوسف ــ عليه السلام ــ كيف أنّ اللّه ــ عزّ وجلّ ــ خصّ من دون أبناء نبيّه يعقوب، يوسف ــ عليهما السلام ــ بمهمّة الرسالة، فعلّمه التأويل، وهو الأمر الذي جعل الأسباط يستعجلون في الحكم على أبيهم، متهمين إياه بالميل إلى يوسف وأخيه دونهم، فقاموا بعملتهم ؛ إذ يقول تعالى :« وكذلك يجتبيك ربّك ويعلّمك من تأويل الأحاديث » [يوسف، الآية : 6]، ولم ينكشف السرّ داخل القصّة إلاّ عندما اكتمل القصّ كما أراده السياق القرآني، لتكون العبرة، فيقول تعالى على لسان يوسف ــ عليه السلام ــ :« ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سجّدًا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقًا» [يوسف، الآية : 100]، وهو بذلك يقرّ مدى اختصاص علم التأويل بالصفوة من النّاس، أضف إلى ذلك قصور العقل البشري عن إدراك الدلالات المضمرة داخل الأشياء، فهذا تأويل رؤيا بقي ردحًا من الزّمن حتّى تكشّفت خباياه، وتجلّت معالمه التي كانت خافية على أبطال القصّة .

هذا، ويجدر بالباحثين اليوم، الالتفات إلى التراث الإسلامي، باعتباره الأساس الذي انبثقت منه التأويلية، وهو ما يدفع إلى القول، بأنّ علم التأويل كان مرتبطًا بالنصوص المقدّسة، القرآن الكريم والحديث الشريف، وما اتّساع دائرة التأويل إلى النصوص الإبداعية إلاّ عملية ظهرت إثر الانفتاح على الثقافة الغربية . ومهما يكن من أمر التأثّر، فما يحسن فعله، والحال هذه، هو العودة إلى أصول الثقافة العربية للإفادة من طرائق القراءة التأويلية لقراءة النّصوص الإبداعية،

وليس أدلّ على غنى التراث الإسلامي بالدراسات التأويلية، من عنوان كتاب التّفسير للزمخشري (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، وكتاب التفسير للطبري (جامع البيان في تأويل القرآن) .

كما أنّه، إقرارًا للحقيقة، يمكن القول، إنّ التأويل، وإنْ يبقى مجرد قراءة محتملة للنصّ القرآني، فإنّ ذلك لا يفتح الباب أمام فوضى التفسير والرقص على الأجناب كما هو عند التفكيكيين في أوروبا، بل هو تأكيد على مدى انفتاح دلالة النصّ القرآني، كونه كلامًا معجزًا، يصلح لكلّ زمان ومكان، فيه من الدلالات والمعاني ما يجعله يقبل القراءات المتعدّدة، لكن شريطة أن تكون خاضعة لمقاييس القراءة كما ضبطها أهل الدراية من العلماء .

2 ــ في الثقافة الغربية :

مصطلح التأويل ،« لفظ ظهر في اللّغة الفرنسية سنة 1777، ويعود إلى أصله اليوناني (هارمينوتيكوس)، ويختص بعلم تأويل الأمّهات من النصوص سواء ما كان منها دينيًا أو فلسفيًا، وقد ابتعث النّقد الحديث في الغرب هذا المصطلح محاولاً توظيفه ضمن منزع عام يهدف إلى تجاوز ثنائية الشكل والمضمون، كما دأبت عليها المدارس النقدية المتعاقبة، والغوص على ألباب العمل الفنّي من منظور متسام نحو جوهر الأشياء فيه »[39] .

وهو، أي التأويل، في حقيقته، لا علاقة له بالنصّ الأدبي، وإنّما هو من المصطلحات التي اقترن بروزها بالفلسفة، لا سيّما النيتشوية، في محاولة لتأويل النصوص الدّينية والفلسفية، وهي، أي التأويلية الفلسفية ،«تتجاوز إشكالية النصّ إلى محاولة فهم الإنسان وأوضاعه وإمكانية تجربته وإلى التفكير في أزمة العلوم الإنسانية وأسسها بل وفي التفكير في التأويلية الفلسفية نفسها، فهي إذن ليست

مجرّد آراء تأويلية أو نقدية لنصوص لغوية أدبية أو غير أدبية، وإنّما هي فلسفة ذات نظرة شمولية إلى كلّ ما في الكون »[40] . ومن أبرز الأسماء التي اقترن اسمها بهذا الاتجاه الفلسفي في العصر الحديث، إضافة إلى مؤسسه، نيتشه، هيدغر، هوسرل، غادامر، بول ريكور، هابرماز، والفيلسوف التفكيكي دريدا .

التأويل، انطلاقًا من هذه الرؤية، هو القراءة الممكنة للنصّ، كون هذا الأخير ليس مغلقًا على ذاته، كما هو في المفهوم البنيوي، بل مفتوح على القارئ، يدخله من أي زاوية يشاء، فينتج نصًا جديدًا فوق النصّ الأوّل، وكأنّ النصّ يتجدّد بوساطة هذا النوع من القراءة مع كلّ قارئ . فالنصّ، على حدّ قول بول ريكور، كان« يمتلك معنى واحدًا[من وجهة نظر التفسير]، أي علاقات داخلية أو بنية خاصّة، ولكنه الآن [= مع الـتأويل] أصبح يمتلك دلالة ما، أي أصبح إنجازًا داخل الخطاب الخاصّ بالذات القارئة»[41]. هذا ما جعله، أي ريكور، يميّز بين التفسير والتأويل ،« التفسير يعني إبراز البنية، أي مجموع علاقات الترابط العميقة التي تؤسّس الهيكل الستاتيكي للنصّ . أمّا التأويل، فيعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النصّ »[42]. وكأنّ التّفسير، من على هذه الشرفة، هو القراءة بالمفهوم البنيوي، أمّا التأويل، فهو القراءة بمفهوم نظرية التلقي الألمانية، والقراءة بالمفهوم التفكيكي .

إنّ القراءة التفكيكية تكون، تأسيسًا على ما تقدّم، أبرز الاتجاهات النقدية قربًا من التأويلية، فهي دعت على لسان زعيمها دريدا، إلى تقويض مركزية الفكر الغربي، الذي تأسّس على فكرة الحقيقة القارّة القابعة داخل النصّ بالمفهوم البنيوي، والعقل بالمفهوم المثالي الميتافيزيقي، وليتمّ ذلك« يجب أن يهدم النصّ حتّى يتهاوى نسيجه التعبيري . . . النصّ لا يتحدّث عن خارجه (مرجعه)، بل

إنّه لا يتحدّث عن نفسه وإنّما تجربتنا في القراءة هي التي تحدّثنا عنه . إنّ النصّ يمكن أن يقرأ بتجاوز لمعناه التواضعي والاصطلاحي، وهذه القراءة هي نوع من اللّعب الحرّ . وعلى هذا الأساس، فإنّ تأويلات النصّ وتعدداتها متعلقة أساسًا بمؤهلات القارئ، فالنصّ بمثابة بصلة ضخمة لا ينتهي تقشيرها»[43]. وكأنّ ما يوجد في النصّ ــ اللبّ، لا أهمية له، لأنّه ليس هدفًا يُرجى بلوغه، وإنّما المرجو هو المتعة أو اللذّة بالمفهوم البارتي، حيث تختفي الدلالة الحقيقية وتسود النّسبية التي تصل إلى الشكّ والعدمية . ولعلّ هذا ما دفع بأنصار التفكيكية إلى الإعلان عن موت المؤلف ؛ لأنّ اختفاءه هو إعلان لميلاد القارئ (السوبرمان) بالمفهوم النيتشوي، الذي ينصّب نفسه مبدعًا للنصّ، بدعوى صعوبة مقصدية كاتبه الأوّل، الذي يُفترض أنّه غائب، إن رمزيًا أو حقيقةً، وهو ما يدعّم المعطى التأويلي، ويجعله ضرورة لفهم النصّ، والسعي إلى الوصول إلى المحتمل والممكن فيه .

جماع الأمر بعد هذه العملية، هو ولادة نصّ جديد يحتاج بدوره إلى قارئ يعيد بعثه من جديد، أو على حدّ قول مرتاض :« فالتأويلية . . . ذات غايتين اثنتين : إحداهما بسيطة وتجتزئ بثنائية العلاقة، والأخرى مركّبة وتمتدّ إلى إنشاء شبكة من العلاقات التي تقوم بين النصّ الأوّل حال كونه بنًا، وبين قارئه الأوّل حال كونه متلقيًا، ثمّ تقتضي العلاقة الثانية إلى إنشاء علاقة ثالثة حين تنتج نصًا آخر يتوزّع ضمن شبكة من المتلقّين تنبثّ في الزمان والمكان وتتعدّد من دون حدود »[44] .

ويعدّ الناقد الإيطالي"أمبرتو إيكو"، على غرار "أيزر" و"ياوس"، من النقاد الذين استطاعوا وضع ضوابط للتأويل، خلافًا للتفكيكيين ،« هكذا يجد القارئ أمبرتو إيكو قائلاً بالقراءة المتعدّدة والدلالة اللاّمنتهية والقارئ النموذجي

والتشاكل، ولكنّه مع هذا لا يسير في طريق التفكيكيين القائلين بلا تناهي التأويل . . . كما أنّه لا يأخذ بالتأويل الوحيد الموافق لمقاصد المؤلف »[45]، وهو، إذ يفعل ذلك، يسعى إلى وضع أسس وقيود يقوم عليها التأويل، تتمثّل في أنّ النصّ، وإنْ انفتح بشقوقه وفجواته على القارئ ليملأها، فهذا لا يعني البتّة أنّ القارئ يفرض سلطته عليه، ويغدو المالك الأصلي له، بل إنّ النصّ أعمق من أن تطاله يد قارئ، فهو عميق لا قاع له، فلوت، مهاجر، كتوم، وما قراءة هذا القارئ إلاّ مجرّد إنتاج لدلالة يحافظ بها النصّ على نضارته وحيويته . فهو، أي النصّ، يملك قرار نفسه، يهب نفسه لمن يشاء، ويلين جنبه لمن يرتضيه محاورًا، دون أن يُفقده ذلك الاحتفاظ بأخص خصوصياته، أي دلالته النهائية، لأنّه ببساطة تناص .

إنّ التأويلية، انطلاقًا من هذا الأفق، قضت على النّقد السياقي، الذي ينطلق من مقصدية صاحب النصّ، كما أنّها بفتح باب تعدّد القراءات، تكون قد تجاوزت الممارسة البنيوية، التي أغلقت النصّ على نفسه، وجعلته حبيس أنساقه، مجبرة القارئ على الخضوع لنظامه القارّ، دون أن يضيف شيئًا من عندياته، وليس هذا وحسب، بل إنّ البنيوية، بهذا المنطلق، ساوت بين جميع النصوص، بدعوى الممارسة المحايثة ــ الموضوعية، التي تنطلق من النصّ كبنية لغوية، وهو ما لم يجد قبولاً لدى أهل الدراية من النقاد . أمام هذا التراجع للمدّ البنيوي، استطاعت التأويلية من على شرفة نظرية التلقّي الألمانية، والاتجاه التّفكيكي، أن تجد مكانًا في مسرح الدراسات النّقدية، قادمة من حقل الفلسفة .

والتأويلية، وإن ادّعت القدرة على التقرّب من دلالات النصّ، فهي لا تعطي لنفسها الوصول إلى الحقيقة القارّة الصحيحة، بل إنّها تعرض قراءتها كواحدة من

قراءات متعدّدة للنصّ الواحد، لأنّ ما ترومه ليس الوصول إلى الدلالة القابعة في النصّ، بقدر ما تصبو إلى تأسيس ما يمكن تسميته القراءة المفتوحة، وهي بهذا الإجراء، على حدّ قول مرتاض، تشكّل قوّة لا ضعفًا،« فهي تخدم النصّ والناصّ والقارئ جميعًا، سيخرج كلّ طرف ظافرًا أو راضيًا من هذا السعي دون أن يحسّ بالمضاضة والغبن . فالكاتب حين يلقي بالنصّ إلى القرّاء يفقد حيازته الأدبية عليه، فيصبح ملكًا مشاعًا بينهم يتصرّفون فيه كيف يشاءون، ويفهمونه على النحو الذي يشاءون، انطلاقًا من سياقه، وإمّا من نسقه، بينما القارئ لا أحد يثربه إذا تبيّن أنّه أخطأ سبيله إلى القراءة المثلى . . . لأنّه قد سعى إلى فهم النصّ بناءً على معطيات ثقافية وتاريخية وجمالية تذرّع بها حين أقبل على النصّ»[46] .

جمـــــاع القـــــول :

هكذا، وتأسيسًا على ما تقدّم، يمكن القول، إنّ النّبش الذي قام به البحث في الأصول اللّغوية والاصطلاحية لهذه المصطلحات :"النصّ"، "الخطاب"،"التأويل"في الثقافتين العربية والغربية، أفضى إلى الإقرار بمدى التباين الواضح بين الحقول المعرفية التي احتضنت هذه المصطلحات، كما أنّ انصياع الكثير من الحداثيين العرب وراء تعريب المصطلح الغربي أو ترجمته وفق الأصول المعرفية التي احتضنته، جعل من المصطلح غريبًا مبهمًا، لأنّه انتقل إلى أرض أخرى لها طبيعتها الخاصّة، وحتّى من حاول إضفاء دلالات جديدة على هذه المصطلحات وقع في فخّ الإلغاز والاضطراب .

وغني عن البيان، والأمر كذلك، ما يحدث في خطابات النقّاد الحداثيين ؛ إذ يغلب عليها في استخدامها لمصطلحات النصّ، الخطاب، التأويل، المحمول الغربي، أمّا المحمولات العربية التي ترجع في أصولها إلى مفاهيم علم الأصول، فقد توارت، أو قل أقصيت كمنظومة اصطلاحية ضاربة الجذور في الثقافة العربية، وهذه الهيمنة للمحمول الغربي، في الحقيقة، هي النتيجة الطبيعية للانفتاح اللاّمشروط على كشوفات الثقافة الغربية، فأدى ذلك إلى« ضمور دلالة المصطلح العربي، وسيادة دلالة المصطلح الغربي . . . والأمر بأجمعه يعود إلى ما تمارسه ثقافة المركز من سطوة وهيمنة، وما تتقبّله ثقافتنا، دونما وعي وتمحيص، ودونما تفاعل مع الآخر، وكما في حقول مار ست "المركزية الغربية" سطوتها كالمناهج وغيرها، مارست في حقل الاصطلاحات أيضًا تأثيرات التي يمكن وصفها، بأنّها ضرب من سيادة منطق القوي، واستسلام الآخر له، والتسليم بما يقول »[47] .

والجدير بالذّكر في هذا السياق، هو ارتباط مصطلحات نقد الحداثة بالتراث اليهودي، الذي يعدّ بمثابة المحور الذي تدور في فلكه معظم إنجازات الحداثة، لا سيّما في نموذج التّفكيكية . وهو إنْ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مدى ارتباط المصطلح بجهاز مصطلحي، أو منظومة مفاهيمية ينضوي تحت لوائها، حتّى إنّه إذا هاجر إلى ثقافة مغايرة لثقافته بدا غريبًا، يضفي الغموض والنّشاز على الخطاب الذي يحتويه، بل إنّه يعمل على إقصاء المحمول الدلالي لتلك الثقافة، حتى يتسنّى له بسط سيطرته على خطاب تلك الثقافة وإحداث الشروخ داخل منظومتها الاصطلاحية .

إنّ هذا الارتباط قد يثير الظنون عند الكثيرين، ممّن يرون في المصطلح النّقدي ملكًا مشاعًا بين الأمم، على اختلاف مذاهبهم الفكرية وحضاراتهم، بدعوى عالمية الثقافة، أو الانفتاح اللاّمحدود على ثقافة الآخر، فينعتونه بالقذف أو إسقاط جملة من المفاهيم ومحاولة ربطها باليهودية، وقد تكون صادقة في بعض ما تذهب إليه، دون أن يصدق ذلك على كلّ المفاهيم النّقدية، إذ لو كان ذلك كذلك، فإنّ كلّ الجهود التنظيرية، والممارسات التطبيقية في مجال النقد لا تعدو أن تكون مجرّد شطحات ترقص على أنغام يهودية، متستّرة وراء هالة من الإجراءات والآليات العلمية، حتّى تجد ما يبرّر دعواها .

ولعلّ من أبرز المصطلحات التي شاع استعمالها في خطاب نقد الحداثة، ولها صلة باليهودية، مصطلح "النصّ"، "القراءة المتعدّدة". أمّا النصّ، فقد ارتبط ظهوره في الثقافة الغربية، كما سلف ذكره، بميلاد النّقد البنيوي، الذي دعا إلى موت المؤلّف، والبحث عن الدلالة داخل النصّ كبنية لغوية لها نظامها القارّ، وهو، أي النصّ، من التشابك والتلاحم بحيث يصعب على القارئ له استكناه جميع دلالاته أو القبض على الحقيقة فيه، فهو مجموعة من النصوص متداخلة، الحاضر فيها يعبّر عن غياب الآخر. هذا ما جعلهم يميّزون بين العمل والنصّ، فالأول يشير إلى صاحبه الأوّل، الكاتب، أو المنشئ، في حين لا يخضع النصّ لأيّ سلطة، فهو فلوت لا حدود له، ولا مركز .

والقارئ لا سبيل أمامه، والحال هذه، إلاّ أن يعرض رؤيته من خلال أفق توقعه، فيقوم بعملية التعديل لهذا الأفق، انطلاقًا من مبدأ كسر الألفة الذي يتبدّى في فجوات النصّ، وتكون قراءته مجرّد قراءة من قراءات أخريات . وهذا القارئ، وإن بدا مستسلمًا لسلطة النصّ، إلاّ أنّه بفعل القراءة يقتل المنشئ الأوّل

للنصّ، منصّبًا نفسه مبدعًا جديدًا له، فيكون بذلك قد فرض الدلالة التي يرتضيها قراءةً للنصّ، فيتسلّط بدوره، فهو القارئ "السوبرمان"، أو "إرادة القوّة" بالمفهوم النيتشوي .

هذا القارئ المبدع (السوبرمان) ،« يشبه تمامًا الحاخام المفسّر في المنظومة القبّالية الذي يفرض أي معنى يشاء على التوراة، وذلك من خلال "الجماتريا" والأشكال الأخرى من التّفسير . وإرادة الحاخام هي أثر يجري فرضه على التوراة، والتّفسير الذي يطرحه هو قراءة تجبّ النصّ الإلهي وتحلّ محلّه، ومن ثمّ حلّ التلمود (وهو كتاب تفسير للتوراة) محلّ التوراة ذاتها»[48]. إنّه القارئ/ الحاخام يقتل الكاتب/ الإله، ليبقى النصّ متعدّد الدلالات، يقول كلّ شيء ولا يقول أي شيءٍ، ويبقى القارئ المبدع بدوره أسير دلالات النصّ، لأنّ الكلمات الموجودة داخل النصّ لا تقول ما يعنيه هذا القارئ وإنّما تعني ما تقول، لأنّ ما يقوله هو، يبقى خاضعًا للعب الحرّ للدلالات، وإساءة القراءة، وكأنّ اللّغة عجزت عن الإيصال وأصبحت لا تقول إلاّ ذاتها، وما يقوم به القارئ إلاّ قراءة خاطئة، لأنّها صحيحة إلى حين تأتي قراءة أخرى تحلّ محلّها، إلى ما لا نهاية . . .

لهذا، فضّل نقاد الحداثة "المكتوب" على "المنطوق"، لأنّ النصّ المكتوب ينفصل عن كاتبه لحظة إنهاء الكتابة، فيبقى مفتوحًا أمام القرّاء المبدعين لفرض دلالاتهم عليه، وملء فجواته، التي أبقاها الكاتب فارغة، أمّا المنطوق فهو مستهلك، غير قابل للتأويل المتعدّد، لأنّ الرسالة المنطوقة تهدف إلى الإيصال لا التأثير، يرتبط فيها الدالّ بالمدلول، يكون فيها الكاتب/ المرسل، والقارئ/ المرسل إليه حاضرين .

هذا التفلّت والهروب للنصّ بالمفهوم الحداثي، هو تعبير عن اليهودي المتجوّل المغترب، الحاضر/ الغائب، الذي ليس له هوية محدّدة ،« فهو يمكن أن يكون إصلاحيًا أو محافظًا أو تجديديًا . وهناك اليهودي الملحد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي المتهوّد، واليهودي بالاختيار . وقد عرّف اليهودي بأنّه "من يصفه الناس بأنّه كذلك" . وهو في تعريف آخر "من يشعر في قرارة نفسه بأنّه كذلك". ولعلّ سؤال : "من اليهودي؟" المطروح بحدّة في الدولة اليهودية، هو تعبير عن هذا الفصل الحاد بين الدال والمدلول واستحالة التعريف بسبب سقوط الدال في قبضة الصيرورة »[49] .

أليس في هذه التعددية دليل على غياب شخص اسمه اليهودي، مثل النصّ بالمفهوم الحداثي، وهو ــ أي اليهودي ــ مشتّت في العالم، لا وطن له، يبقى طوال حياته مهاجرًا، كالنصّ الحداثي، الذي يتقاطع مع غيره من النصوص، دون أن يصل إلى المعنى أو الدلالة، لأنّه تناصّ، فاليهودي في قرارات نفسه يعلم بأنّه سيبقى طيلة حياته في سعي لتحقيق حلم الأرض، "أرض الميعاد"، لكن الأكيد في كلّ هذا أنّ اليهودي يثير شفقة العالم بأنّه إنسان مضطهد، مشرّد، لا أرض له، ولا مأوى، وهو في الحقيقة لا يريد الرجوع إلى الأرض المحتلّة بالقوّة ، « فقد اقتلع اليهود من وطنهم الأصلي وتمّ إحلال شعب آخر محلّهم، كما تمّ توطينهم في بلاد غريبة عنهم واليهودي يعيش في بلاد الغير وكأنّه مواطن فيها مندمج في أهلها، مع أنّه في واقع الأمر ليس كذلك، فهو فيها وليس منها. فهو الغريب المقيم أو المقيم الغريب، أو الحاضر الغائب، وهو كذلك المتجوّل الدّائم الذي يحلم دائمًا بأرض الميعاد، وعلى وشك العودة دائمًا، ولكنّه لا يعود . . .

فهو الدّال المنفصل عن المدلول أو الدالّ الذي له مدلولات متعدّدة بشكل مفرط»[50] .

ولعلّ هذا ما قام به الحاخام اليهودي في تفسير التوراة؛ إذ ربط وجود الدلالة أو المعنى في التوراة بالتفسير الحاخامي، الذي يرتبط بدوره بمجموع التفاسير الحاخامية، ممّا يجعل الدلالة الأولى، دائمًا، غائبة، لأنّ « التفسيرات الحاخامية هي نفسها متشابكة، فكلّ تفسير يشير إلى التفسير الذي يسبقه والذي يليه إلى ما لانهاية له . . . فإن كان ثمّة تناص بين النصّ المقدّس والتفسير فهو كذلك حالة تناص بين كلّ التفسيرات . وهكذا يظهر التلمود كتابًا للتفسير الذي يصبح كتابًا مقدّسًا يفوق في قداسته الكتاب المقدّس ؛ ولكن هذا الكتاب الأكثر قداسة مكتوب بيد إنسانية، فهو مطلق غير مطلق، ثابت متغيّر، إنّه الحضور بلا حضور والغياب بلا غياب »[51] .

هكذا، بدا جليًا أنّه من الصعوبة عزل المصطلح عن محيطه الثقافي (الديني)، الذي نشأ فيه عندما كان فكرة، قبل أن يُلفظ في حقل المناهج النّقدية كائنًا سويًا. فمصطلح "النصّ"في مفهوم الحداثة النّقدية في الغرب، انطلاقًا من الكشف الذي تبدّى، يجد أصوله في الثقافة اليهودية، التي تعدّ جزءً ا لا يتجزأ من المشروع الثقافي الغربي، وإنْ بدا في الظاهر التنافر بين الثقافتين، وهو ما يفسّر حالة الإبهام والخلط والغموض، التي يشهدها الخطاب النّقدي العربي، نتيجة تبنّيه مصطلح النصّ بمحموله الدلالي الغربي ــ اليهودي، والذي استطاع أن يفرض وجوده في الخطاب العربي، وبالمقابل إقصاء المفهوم العربي وإزاحته، بدعوى عدم مواكبته لما جدّ في حقل النّقد، أو لكون الثقافة ذات صبغة عالمية، الأمر الذي يجعلها ملكًا مُشاعًا بين النّاس على اختلاف خصوصياتهم الثقافية .

كما أنّ المفكّرين والنقّاد الحداثيين الغربيين معظمهم من أصل يهودي "دريدا، هارولد بلوم، جابيس، كريستيفا، ليفيناس، نعوم تشومسكي ."كلّ واحد منهم يُضمر عقيدته اليهودية، ويُظهر الكاثوليكية مثلاً،كما هو الحال عند يهود شبه جزيرة أيبريا، الذين تبنّوا ما أسموه "الأسلوب الماراني" في التّفكير، و"المارانو" هم يهود شبه جزيرة أيبيريا الذين أبطنوا اليهودية وادعوا الكاثوليكية وأظهروها. وجوهر المارانو أن يقول الإنسان شيئًا وهو يعني عكسه تمامًا . ومما دلالته أن إسبينوزا ودريدا وجابيس كلّهم ينتمون للتراث السفاردي الذي دخل فيه مكون ماراني قوي[52] .

الهوامـــش :

(1) ابن منظور : لسان العرب، دار صادر للطباعة والنّشر، بيروت، 1995، مادة (نصص) .

(2) الشريف الجرجاني: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1978، ص260.

(3) أبو حامد الغزالي : المستصفى من علم الأصول، تحقيق : محمد حسن هيتو، دمشق، 1970، مج1، ص384 .

(4) إبراهيم أنيس وآخرون : المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، مادة (نصص) .

(5) عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1999، ص112 .

(6) Voir : - Oswalt Ducrot et Tzvetan Todorov : Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage , Editions du Seuil , 1972 , p. 376.

Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, Larousse, 1973, p. 486.

(7) محمد مفتاح : المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1999، ص16 .

(8) Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, p. 486 .

(9) بول ريكور : النص والتأويل، ترجمة : منصف عبد الحق، مجلة "العرب والفكر العالمي"، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، ع3 صيف 1988، ص39 .

(10) رولان بارت : نظرية النص، ترجمة : محمد خير البقاعي، العرب والفكر العالمي، ع3، صيف 1988، ص89 .

(11) جان كوهين : بنية اللغة الشعرية، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنّشر، المغرب ،1986، ص21 .

(12) عبد السلام المسدي: النقد والحداثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص33 .

(13) المصدر نفسه، ص52 .

(14) عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص ص98، 99 .

(15) ابن منظور : لسان العرب، مادة (خطب) .

(16) جار اللّه الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت ،1987، مج4، ص80 .

(17) عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص103 .

(18) محمد مزوز : أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، ع21، س3، 1999، ص ص23، 24 .

(19) عبد الله إبراهيم، المصدر السابق، ص104 .

(20) معن زيادة (محرر) : الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، مج1، ص772، نقلاً عن : د. عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص104 .

(21) ميشال فوكو : حفريات المعرفة، ترجمة : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1986، ص ص32، 35 .

(22) المصدر نفسه، ص133 .

(23) عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص107 .

(24) ميشال فوكو : الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص55 .

(25) سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1989، ص17 .

(26) المصدر نفسه، ص19 .

(27) تزفيطان طودوروف : الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ،ط2 ،1990، ص16 .

(28) ميشال فوكو : حفريات المعرفة، ص47 .

(29) سعيد يقطين، المصدر السابق، ص24 .

(30) عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص109 .

(31) عبد السلام المسدّي : النقد والحداثة، ص33 .

(32) عبد الله إبراهيم، المصدر السابق، ص110 .

(33) عبد الملك مرتاض : التأويلية بين المقدس والمدنس ،"عالم الفكر"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، م29، ع1، يوليو ــ سبتمبر، 2000، ص263 .

(34) المصدر نفسه، ص271 .

(35) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(36) محمد مفتاح : مجهول البيان، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص92 .

(37) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(38) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(39) قاسم محمد المومني : ما هو المصطلح ؟ المصطلح النّقدي في النّقد المقارن خاصّة، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، ع102، 103، ص 83 .

(40) محمد مفتاح : مجهول البيان، ص102 .

(41) بول ريكور : النص والتأويل، ترجمة : منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت / باريس، ع3، صيف 1988، ص ص48، 49 .

(42) المصدر نفسه، ص50 .

(43) محمد مفتاح : مجهول البيان، ص101 .

(44) عبد الملك مرتاض : التأويلية بين المقدس والمدنس، ص ص266، 267 .

(45) محمد مفتاح، المصدر السابق، ص108 .

(46) عبد الملك مرتاض، المصدر السابق، ص269 .

(47) عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص117 .

(48) عبد الوهاب المسيري : اليهودية وما بعد الحداثة (رؤية معرفية)، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ع3، س10، 1997، ص119 .

(49) المصدر نفسه، ص98 .

(50) المصدر نفسه، ص97 .

(51) المصدر نفسه، ص101 .

(52) المصدر نفسه، ص96 .